N12<517841815 021

ubTÜBINGEN

A.GRIESSHABER
Buchbinderei
TÜBINGEN
Telf. 2529

SCHOLASTIK

Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie

Herausgegeben von den Professoren des Ignatiuskollegs in Valkenburg

X. JAHRGANG

1935
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 X. Jahrgangs.

Seite

Abhandlungen.

Vom Gemeinschaftsglauben der Kirche. Ein Beitrag zur Soziologie des gesamtkirchlichen Lebens. Von Joseph Ternus S. J. 1
Eine neue Deutung des Aristotelischen Hylebegriffes. Von Johann B. Schuster S. J. 31
Die Abhängigkeit der Sünde von Gott nach der Lehre der Frühscholastik. Von Prof. Dr. Artur Landgraf (Bamberg) 161 369 508
Der echte Gegensatz, die Gestalt und die Seinsstufe des Biologischen. Von August Brunner S. J. 193
Totalitätsforderung und Totalitätsgesetz. Von Franz Hürth S. J. 321
Die Possibilienlehre des Franz Suarez. Von Max Rast S. J. 340
Zielsicherheit der Natur und Gewißheit der Erkenntnis. Zur Problematik von De veritate q. 1 a. 9 und der neuscholastischen Erkenntnislehre. Von Joseph de Vries S. J. . . 481

Kleine Beiträge.

Die Darstellungsform der Hadesfahrt des Herrn in der Literatur der alten Kirche. Kritische Bemerkungen zum ersten Kapitel des Werkes von Jos. Kroll: Gott und Hölle. Von Karl Prümm S. J. 55
Das Weltbild der neuen Physik und die alte Metaphysik. Von Joseph de Vries S. J. 77
Die ersten beiden Kapitel der Erklärung Alberts des Großen zu De animalibus in ihrer ursprünglichen Fassung. Nach Cod. Vat. lat. 718. Von Franz Pelster S. J. . . 229
Die Seelenlehre Olivis und ihre Verurteilung auf dem Vienner Konzil. Von Bernhard Jansen S. J. 241
Der Aufbau der Erkenntnis und die religiöse Erkenntnis. Von August Brunner S. J. 395
Ein neues gewichtiges Zeugnis über die Verurteilung Olivis. Von Bernhard Jansen S. J. 406
Eines Spinozaforschers Lebensweg und Lebenswerk. Von Wilhelm Hentrich S. J. 541
Ruckers neuer Versuch zur Deutung des Nestorius. Von August Deneffe S. J. 548

Besprechungen 91 245 409 561

Aufsätze und Bücher.

Allgemeines. Geschichte der Philosophie . . . 115 426
Literargeschichte der Scholastik 124 439
Erkenntnislehre. Metaphysik. Kulturphilosophie . . 136 453
Naturphilosophie. Psychologie 146 465
Ethik. Rechtsphilosophie. (Pädagogik) 156 475
Allgemeines. Fundamentaltheologie 267 583
Heilige Schrift 279 596
Protestantische Theologie 294
Dogmatik und Dogmengeschichte 302 610
Moral (und Pastoral). Kirchenrecht. Aszetik und Mystik. (Liturgik) 315 622

Verzeichnis der Mitarbeiter.

Bacht, Heinrich S. J. (Valkenburg) 456 462 f.
Beumer, Johannes S. J. (Valkenburg) 248 f. 280—282 284 f. 318 583 588 591 593 f. 596—599.
Böminghaus, Ernst S. J. (Frankfurt a. M.) 410—413 629 f.
Brinkmann, Bernhard S. J. (Valkenburg) 92—94 245—248 279—294 409 f. 599—610.
Browe, Peter S. J. (Frankfurt a. M.) 276 f.
Bruders, Heinrich S. J. (Valkenburg) 118 273 f. 276 285 f. 320 431—433 586—592 620 627 f. 631.
Brunner, August S. J. (Valkenburg) 110—112 123 143—145 193—228 262—264 395—406 420 f. 433 435—437 454 457—460 462.
Deneffe, August S. J. (Valkenburg) 127 133 267 275 f. 302—310 314 f. 450 f. 548—560 565—570 611—615 621 f.
Frank, Karl S. J. (Pullach) 421—423 465 f.
Fröbes, Joseph S. J. (Valkenburg) 112—114 149—156 264—266 423—425 466—475 579—581.
v. Galli, Hans S. J. (Pullach) 141 453 f.
Gierens, Michael S. J. (Frankfurt a. M.) 144 267 f.
Gilen, Leonhard S. J. (Rom) 610.
Hentrich, Wilhelm S. J. (Valkenburg) 115—117 120—122 125 f. 133—136 260—262 417 f. 428—430 433 f. 452 f. 541—547 577—579.
Hirschmann, Johannes S. J. (Valkenburg) 156 f. 159 f. 437 478—480.
Hürth, Franz S. J. (Valkenburg) 99—104 157—159 255—259 315 f. 321—339 622—627.
Jansen, Bernhard S. J. (Bonn) 104—106 119 241—244 406—408 418—420 426 567 f. 576 f.
Kösters, Ludwig S. J. (Frankfurt a. M.) 268—273 278 f. 583—589 592 594—596.
Kutsch, Wilhelm S. J. (Bad Godesberg) 413—417 430 f. 574—576.
Landgraf, Artur Prof. Dr. (Bamberg) 161—192 369—394 508—540.
Lange, Hermann S. J. (Valkenburg) 94—99 118 267—269 274 277 f. 283 f. 304 310—314 317 610 f. 615—621 629.
Lotz, Johannes S. J. (Freiburg i. Br.) 106—109 137 f.
Müller, Heinrich S. J. (Rom) 628 f.
Pelster, Franz S. J. (Rom) 127—133 229—240 251—255 441—452.
Prümm, Karl S. J. (Valkenburg) 55—77.
Rahner, Karl S. J. (Freiburg i. Br.) 456 f.
Raitz v. Frentz, Emmerich S. J. (Frankfurt a. M.) 317—320.
Rast, Max S. J. (Pullach) 122 f. 137 f. 142 f. 340—368 426 f. 436 bis 438 457—462.
Richstaetter, Karl S. J. (Aachen) 259 f. 318 f. 570—574 586 631 f.
Schmitz, Hermann S. J. (Valkenburg) 117 146—149.

Schütt, Paul S. J. (Valkenburg) 592 f.
Schuster, Johannes S. J. (Pullach) 31—54 116—119 126 f. 156 f. 159 f. 429 f. 434 f. 452 475—478 480.
Ternus, Joseph S. J. (Valkenburg) 1—30 274 f. 304 f. 561—565.
de Vries, Joseph S. J. (Pullach) 77—90 109 f. 116 121—124 136—144 427 f. 431 438 f. 454 f. 463—465 481—507 581 f.
Weisweiler, Heinrich S. J. (Valkenburg) 91 f. 124 f. 249—251 294 bis 302 439—441.
Willwoll, Alexander S. J. (Pullach) 118 152 f. 435 f. 627.
Wulf, Theodor S. J. (Valkenburg) 465.

Verzeichnis der Verfasser

besprochener Arbeiten.

Abel F.-M. 246
Adam K. 583
Alcañiz F. 314
d'Alès A. 561
Alfrink B. 245
Allgeier A. 115 245
Allo E.-B. 293
Althaus P. 298
Alverdes F. 465
Amorós L. 408
André H. 146
Arnold Fr. X. 479
Aubron P. 306
Auer P. 128
Backes I. 275
Bahle J. 474
Balić C. 450
Bardenhewer O. 305
Barsotti R. 449
Barth K. 298 300 f.
Bauch Br. 456
Bauer W. 589
Bauhofer O. 593
Bea A. 93 245 609
Becher H. 115
Beck H. 594
Beck M. 437 457
Behm J. 608
Behn S. 456
Bell H. I. 609
Beltrán de Heredia V. 134 453
Benz E. 276
Berdjajew N. 458
van den Berg I. J. M. 141
Bernhart J. 593
Beurlen K. 146
Beylard H. 622
Binder J. 475
Binswanger R. 287
Bittremieux J. 307
Bleeker C. J. 144
Bleienstein H. 271
Blome Fr. 284
Blumenthal M. 587
Bodewig E. 146
Böhm Fr. 144 462
Bohatec J. 298
Bolzano B. 479
Bonsirven J. 146
Borchert E. 418
Borgmann P. 141
Bornhäuser K. 291 602
Bouscaren T. L. 628
Bouyges M. 416
Boyer Ch. 274
Brentano F. 106
Brinktrine J. 566
Brunner E. 300
Brunschvicg L. 438
Brunswik Eg. 150 f.
Brusotti V. 457
(Buchberger M. 267)
Büchsel Fr. 289 595
Bühler Ch. 152 155
Bühler K. 153
Burger E. 297
Buschbell G. 115
Butler C. 592
Buytendijk F. J. J. 148
Buzy D. 269
Capéran L. 620
Cappello F. M. 626
Carlini A. 138
Casotti M. 439
Castiello J. 473
Cavallera F. 317
Cayré F. 620
Cerfaux L. 587
Chevalier J. 433
Clemen C. 458
Closs 593
Colunga A. 273
Combès G. 620
Comeliau J. 615
Congar M.-J. 143
Conrad-Martius H. 147
Constantin de Plogonnec 617
Cornelius H. 123
Craemer R. 463
Cullberg J. 395
Dähnert U. 118
Dahlmann R. 470
Dalman G. 600
Dander Fr. 583
Degering H. 294
Delfino V. 466
Delgado H. 466
Deman Th. 156
Dempf A. 570
Derckx H. 307
Deussen J. 436
Diekamp Fr. 302 562 614
Dietershagen A. 270
Dietrich O. 463
Dillenschneider Cl. 612
Dodds E. R. 574
Dölger Fr. J. 315
Dold A. 320
Donat J. 458 475
Doncœur P. 269
Doucet V. 129
Drewniak Fr. 282
Driesch H. 486
Drinkwelder E. 629
Droege Th. 141
Dubislav W. 146
Dudon P. 319
Dujcev I. 267
Dullien H. 478
v. Dunin Borkowski St. (542) 545
Eberhard R. 476
Eberle A. 157
Eger K. 595
Eggenspieler A. 142
Eggersdorfer Fr. X. 260
Ehrenstein W. 471
Ehrlich W. 476
Eibl H. 428
Eichinger J. 623
Eichrodt W. 409
Eißfeldt O. 280
Eissler K. 151
Elliger W. 273
Englhardt G. 97
Eröss A. 610
Esser G. 454
Etcheverry A. 438
Euringer S. 611
Feckes K. 248 566
Fernández A. 246
Finke H. 115
Florí M. 428
Forest A. 427
Fraile G. 135
Franceschini E. 443
Frank W. 463
Frankl L. 152
Frey J.-B. 245
Gächter P. 245
Galdos R. 135
Galtier P. 561
Gamisch E. 472
Garrigou-Lagrange R. 585
Gastrow P. 278
Gehlen A. 156
Geiselmann J. R. 249
Gemelli A. 439 469
(Gesamtkatalog der Preuß. Bibl. 126 430)
Geyer B. 127
Geyser J. 123
de Ghellinck J. 91 440
Gilson É. 428
Glahn L. 284
Glockner H. 463
Gobineau A. 421
Göhler A. 616
Gölz B. 268
Goguel M. 287 588
Gómez Hellín L. 453
Gottschalk J. 593
Grabmann M. 442
Graf Th. 617
Grayzel S. 276
Grebe W. 462
Grégoire F. 586
Groos K. 123
Groos R. 157
de Gruyter L. J. L. M. 613
Gudeman A. 413
Günther A. 160
Günther E. 122
Günther H. R. G. 145
de Guibert J. 317 f.
Guitton J. 598
Gummersbach J. 94
Gwynn A. 451
Habermehl L. M. 109
Haeberlin C. 435
Haecker Th. 461
Hagedorn M. 631
Haller J. 591
Hamel Ad. 615
Hanssens I. M. 59
v. Hase H. Chr. 588
Hauck Fr. 288
Heim K. 299
Heinen W. 566
Heinisch P. 282
Heisenberg W. 465
Henne E. 280
Henquinet F. M. 444
Herte A. 585
Herzog H. 153
Hirschenauer F. 127
Hocedez E. 128
Hönigswald R. 116
Hofer A. 279
Hoffmann Ad. M. 302 614
Hoffmann G. 587
Hoffmans J. 130
Hofmann Fr. 591
Hofmann R. 259
Holaday B. E. 150
Huber H. H. 289
Huby J. 246
Iacono V. 246
Ibérico M. 466
Ipsen G. 160
Jacob B. 281
Jaegen H. 320
Jaeger W. 430
Jansen B. 428
Jeremias J. 293
Jolivet R. 139 274
Jonat Fr. K. 597
Joüon P. 245
Juhnke J. 433
Kahl-Furthmann G. 581
Kalsbach A. 565
Kalt E. 599
Kalthoff P. 117
Karrer O. 268
Kastil A. 106
Kaup J. 268
Keeler L. 116 118
Kein O. 435
Kempf R. 421
Ketter P. 246
Klages L. 123
Klauser Th. 565
Klein J. 566
Kleine W. 446
Kleineidam E. 593
Kleinhappl J. 159
Klibansky R. 417
Klimpfinger S. 151
Knuth W. 273
Koch J. 406 566 593
Köhler L. 284
König Fr. 610
König H. 272
Koenig H. 618
Koepp W. 301
Köppel R. 92 246
Köster W. 121
Kösters L. 568
Kortleitner Fr. X. 610
Kother Fr. X. 588
Kraenzlin G. 122
Kraft B. 439
Krakowski E. 118
Kraus J. 585
Krebs E. 278
Kreuser M. 302
Krieck E. 160 463
Krimm H. 279
Kroh O. 474
Kroll J. 55

Kübel W. 445
Kühle H. 158
Kurz A. 296
Kuß O. 587 593
Kuttner St. 124
Labowsky L. 432
La Cava Fr. 287
Ladewig P. 430
Lämmle N. 627
Lambot C. 308
Landsberg P. L. 459
Lang A. 133
Lang B. 278
Lang H. 592
Lange H. 310
Lanwer B. 601
Larrañaga V. 245
Laurent M.-H. 452
Lebreton J. 589
van der Leeuw G. 262 396
Lehmann G. 160
Lemonnyer A. 478
Lennerz H. 314
Lerche O. 594
Lercher L. 611
Lindworsky J. 423
Lippert P. 584
Litt Th. 463
Little A. G. 250
Llorca B. 410
Longpré E. 131
Lottin O. 442 f.
Lützeler H. 593
McReavy L. L. 624
Mader A. E. 245
Mager A. 631
Mahler W. 155
Malevez L. 588
Mallon A. 92 245
Mandonnet P. 428
Mansion A. 442
Marc A. 137
Maréchal J. 104
Marega I. M. 452
Martin J. 304
Martínez Gómez J. C. 619
Masnovo A. 439
Mayer J. 626
Meersseman G. 253 448
Meier L. 133 434
Meiser H. 595
Menzer P. 463
Merk A. 245
Messer A. 438
Messina G. 245
Meßner J. 158 478
Mettler A. 437
Metz R. 577
Metzger A. 140
Metzger W. 151
Meyer H. 576
Meyerson E. 136
Miller A. 246 593
Mitterer A. 77
Mitzka Fr. 460
Mohnkopf W. 154
Molitor A. 138
Mollard G. 620
Morin G. 275
Moser S. 431
Motte A.-R. 428
Muckle J. T. 125
Müller E. 241
Müller H. 268
Müller M. 131 268
Müncker Th. 426
Müssener H. 102
Mulert H. 596
Mundle W. 295
Nawiasky H. 463
Nestle W. 429 431
Neuhaus W. 149
Neuville R. 92
Niedermeyer A. 593
Noël L. 454
Nötscher Fr. 285
Odebrecht R. 433
Oepke A. 279
Ohlmeyer A. 446
Olgiati Fr. 138 439
Opitz H. G. 590
Ostlender H. 565
Ottaviano C. 564
van Overbeke P.-M. 157
Padovani U. A. 121 439 547
Parsch P. 596
Pastori G. 469
v. Pauler A. 117
Payssé C. 466
Péghaire J. 274
Pelster Fr. 125 250 440
Peters H. 593
Peters H. G. 434
Peters M. 595
Pfänder A. 112
Phelan G. B. 442
Philippe Th. 461
Pickl J. 586
Piesch H. 629
Pintard R. 120
Piper O. 278
Pirotta A.-M. 126 304
Pius XI. 309 614
Pollet V.-M. 592
van Poppel G. 307
Poppelreuter W. 264
Poschmann B. 275
Pouget G. 598
Prado J. 598
Preuß H. 595
Pribnow H. 604
Przywara E. 464
Rabeau G. 143 268
Radecki W. 466
de Raeymaeker L. 426
Rahlfs A. 596
Rahner H. 612
Rahner K. 317
Ramatschi P. 593
Regout R. 480
Reiner H. 420 454
Renaudin P. 308 592
Retzbach A. 628
Reuß J. 621
Reuß J. M. 585
Révész G. 470
Reymond A. 136
Reypens L. 317
Rickert H. 123 137 485
Riehl H. 479
Rienecker Fr. 292
Rieth O. 432
Robinson R. 430
Roland-Gosselin M.-D. 455
Rosenberg A. 463 585 595 f.
Rossi P. 439 547
Rubinow O. 152
Rucker I. 549
Rucker P. 119
v. Rudloff L. 303
Rüschkamp F. 611
Ruland L. 255
Rupprecht Pl. 305
Salsmans I. 625
Sanc Fr. 31
Santeler J. 455
Sauermann H. 160
Sauter Fr. 588
Schäfer J. 596
Schäfer Th. 565
Schaller H. 277
Schauf H. 610
Schaumberger J. B. 245
Scheiwiller O. 158
Scheller E. J. 304
Schering W. M. 160
Schick E. 627
Schlatter A. 606 f.
Schlund E. 268
Schmidlin J. 411
Schmidt H. 427
Schmidt H. 598
Schmidt K. D. 630
Schmidt W. 460 593
Schmieder K. 156
Schmitt A. 318
Schneider A. 427
Schneider C. 286
Schneider N. 245
Schöllgen W. 566
Schole H. 149
Schramm E. 115
Schrattenholzer A. 477
Schröder H. 473
Schüler K. 149
Schüler M. 310
Schultz W. 458
Schumacher H. 273
Schurr V. 563
Schuster J. B. 624
Schwamm H. 311
Schwarz B. 579
Schwarz H. 123 586
Schwarz R. 572
Schwenkker 279
Seeberg E. 318
Seeberg R. 296
Seesemann H. 587
Segarra F. 621
Seidlmayer M. 115
Selz O. 471
Semkowski L. 245
Seppelt Fr. X. 591
Sickenberger J. 286
Siebert K. 475
Siemsen G. 470
Siewerth G. 109
Sigge Th. 603
Simon G. 595
Simón H. 598
Simon J. 245
Simon P. 593
Simonin H.-D. 309
Sinn G. 596
Skeat T. C. 609
Sleumer A. 317
Söhngen G. 269 567
Soiron Th. 268
Spann O. 159
Stähler W. 479
Stakemeier E. 314 617
Steffes J. P. 585
Stegmüller F. 313 450 622
Steinbüchel Th. 426 (428) 566
Steingräber H. 160
Steinmann A. 290 607
Steinmetzer Fr. X. 587
Stenzel J. 144
Sternberger Ad. 123
Stier Fr. 283
Stolz A. 270
Strathmann H. 293
Straubinger H. 459
Stuhlfauth G. 589
Stummer Fr. 245 599
Sutcliffe E. F. 246
Suys A. 246
Tannery P. 120
Thimme W. 278
Thomson S. H. 441
Tillmann Fr. 99
Toccafondi E. 136
Tönnies F. 160
Tonneau J. 478
de Tonquédec J. 317
Torczyner H. 597
Trilles H. 110
Troude R. 478
Vanni-Rovighi S. 547
Vellico A. M. 270
Vermeersch A. 624
Vernet F. 317
Verwiebe W. 118
Veuthey L. 121
Vidal P. 101
Vierkandt A. 160
Vignaux P. 311 616
Viller M. 317
Virnich M. R. 319
Vitti A. M. 245
de Vitoria Francisco 134 453
Vogel Fr. 587
Vogel P. 150
Vogt P. 306
Volz P. 600
Vonier A. 318
Vosté J.-M. 251
de Vries J. 463
de Waard C. 120
Waitz S. 605
Walterscheid J. 276
Wébert J. 433
Weidauer Fr. 122
Wendel Ad. 285
Wenzl Al. 468
Wernz Fr. X. 101
Weser Ad. 436
Wikenhauser A. 272 593
Wild K. 632
Willam Fr. M. 601
Willrodt St. 436
Windisch H. 596
Witzmann G. 595
Wolfson H. A. 547
Zammit P. N. 452
Zarb S. M. 279
Zeddies A. 468
Zeiller J. 589
Ziegler J. 245
Zoellner W. 595
Zorell Fr. 245

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
ArchRSozPh = Archiv für Rechts- und Sozial- (bis 1933: Wirtschafts)philosophie
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
ZDKulturph = Zeitschrift für Deutsche Kulturphilosophie (Neue Folge des Logos)
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

Vom Gemeinschaftsglauben der Kirche.

Ein Beitrag zur Soziologie des gesamtkirchlichen Lebens.

Von Joseph Ternus S. J.

Der Zug der Zeit geht auf Gemeinschaft. In allen Wissenschaftszweigen ist das Thema „Gemeinschaft" schon trivial geworden und stellt nachgerade eine modische Gefahr dar. Der gläubige Theologe hat vom überzeitlichen Glauben und der säkularen Tradition seiner Kirche her mehr Sinn für das Hergebrachte und Bewährte als für Neuerungen, die oft genug mehr Unbeständigkeit aus mangelnder Tiefe und Gründlichkeit als Beweglichkeit aus drängender Fülle und aus der Tiefe brechender Lebenswahrheit bekunden. Andererseits würde aber der Theologe von heute eine ganz klar gottgewollte Aufgabe, für die unsere Zeit reif und wach geworden ist, unterschätzen, wenn er den sozialtheologischen Problemen der Zeit nicht mit einer besondern Sorgfalt nachginge. Das um so mehr, weil es Sache des Theologen ist, nicht hinter den zeitgestellten Aufgaben reflektierend hinterdrein zu gehen und mit sich selbst ins Reine zu kommen, sondern das Licht der Offenbarungs- und Glaubenswissenschaft über die Fragen der Zeit hinstrahlen und den Fragenden bei ihrer Suche voranleuchten zu lassen. So will es der hohe „Weltbegriff" der Theologie.

Hier soll nun ein kleiner Ausschnitt aus dieser Sozialtheologie herausgegriffen werden: die Frage nach dem Wesen und Lebensgesetz dessen, was von den Theologen immer schon „fides collectiva Ecclesiae" genannt worden ist[1] und in der Überschrift dieser Arbeit als Gemeinschaftsglaube der Kirche zur Untersuchung gestellt wird. Der Ausdruck ist in seiner deutschen Fassung zweideutig und mißverständlich; in seiner lateinischen Fassung aber trägt er den Stempel des Problems für unsere Zeit klar an der Stirn.

Beginnen wir mit ein paar geläufigen Unterscheidungen der Schultheologie, um Mißverständnisse auszuräumen und die Fragestellung schärfer zu umreißen. Man unterscheidet Glaube im objektiven und Glaube im subjektiven Sinn, eine fides quae creditur und eine fides qua creditur. Glaube im objektiven Sinne bringen z. B. die Glaubenssymbole zum Ausdruck; etwa wenn das Athanasianum anhebt: „Fides autem

[1] Siehe z. B. unten Anm. 14.

catholica haec est, ut credamus . . ." Der Glaube im subjektiven (nicht subjektivistischen) Sinne ist entweder die Glaubenstugend oder der Glaubensakt oder beides zugleich, jedenfalls immer eine Art Organ, mit dem die Seele sich Glauben im objektiven Sinn zu eigen macht.

Spreche ich von der Kirche als einer Glaubensgemeinschaft, so kann das gleichfalls den doppelten Sinn haben: Kirche als die durch den gleichen Glauben geeinte Gemeinde; oder aber: Kirche als Gemeinschaft derer, die im gleichen Akt- oder Tugendglauben wie ein Herz und eine Seele sind. Daß die Gemeinschaft im subjektiven Glauben die objektive Glaubensgemeinschaft zur Voraussetzung hat, selbst dann und dort, wo die nächstunmittelbare Intention des Glaubens bei gutgläubig Irrenden vielleicht auseinanderstrebt, sei nur eben angemerkt, ohne daß wir hier näher darauf eingehen. — Im folgenden soll nun ausschließlich vom Subtjektglauben der Kirchengemeinschaft die Rede sein.

I.

Es hängt mit der grundlegenden Bedeutung des Glaubens als Wurzel des Heiles zusammen, daß auch die Heilsinstitution der Kirche vom Glauben her grundlegend gekennzeichnet wird. Überzeugendes Beispiel dafür ist die Erklärung des Römischen Katechismus zum 9. Glaubensartikel „Credo Sanctam Ecclesiam Catholicam". Was in diesem Artikel mit „Kirche" gemeint ist, wird dort unter Berufung auf Augustinus so zum Ausdruck gebracht: „ut unico verbo haec res tota absolvatur: ‚Ecclesia est populus fidelis per universum orbem dispersus'[2]".

Eine strenge Definition im wissenschaftlichen Sinne kann diese Kennzeichnung der Kirche als „ein über die Erde hin verbreitetes Volk der Gläubigen" nicht sein. Dafür wäre sie zu unbestimmt. Das Was und Wie des Glaubens und der Einigung im Glauben bleibt unausgesprochen[3]. Die Kirche stellt — ihrem eigentlichen Wesen nach — ein übernatürliches Geheimnis, eine Art sakramentalen Mysteriums dar, das wohl im Glauben zu erfassen, aber von der Theologie nicht in einem strengen Wesensbegriff zu fassen ist. „Könnten wir die geheimnisvolle Wesenheit der Kirche vollkommen erkennen, so

[2] Catech. Rom., Pars I Cap. 10 § 2.

[3] Insofern trifft die Kritik dieser Wesensbestimmung der Kirche zu, wie sie seiner Zeit Friedrich Pilgram (Physiologie der Kirche [Mainz 1860] 2 f.) und neuerdings Karl Feckes (Das Mysterium der hl. Kirche [Paderborn 1934] 146 f.) ausgesprochen haben.

müßten wir imstande sein, streng wissenschaftlich zu definieren, was die Kirche ist. Dann müßten wir sie durch einen formalen Begriff erfassen, der ihr in allen ihren Eigenschaften genau entspräche. Aber in der Geschichte der Theologie findet sich keine einzige solche Definition, die den Forderungen der Logik an eine Wesensdefinition genügt und deshalb keine Metapher enthalten darf, sondern alle Versuche sind mehr oder weniger beschreibende Definitionen, die für die Apologetik oder das Kirchenrecht praktischen Wert haben mögen, aber niemals einer strengen Wesensdefinition gleichkommen[4]."

Die in der nachtridentinischen Theologie vielfach angezogene Definition der Kirche nach Bellarmin[5] bietet den Vorteil, drei klar umschriebene Wesenstücke zum Aufbau zu verwenden (professio verae fidei, sacramentorum communio, subiectio ad legitimum pastorem, Romanum Pontificem), erkauft ihn aber mit dem Verzicht darauf, neben der sichtbaren Seite der Kirche auch ihr inneres Leben mitzubezeichnen. Sie ist abgestellt auf die Bestimmung des Minimums, das erfordert ist, wenn jemand noch Glied der sichtbaren Kirche soll heißen können, und wäre er auch nur mehr so geringwertig mit dem Leib der Kirche verbunden „wie Nägel, Haare oder schlechte Säfte" an einem natürlichen Organismus[6].

Will man die innere Seite der Kirche in einem wesensdefinitorischen Versuch mit zum Ausdruck bringen, so kann man vielleicht mit Feckes sagen: „Die Kirche ist der mystische Leib Jesu Christi, den der Gottmensch auf Grund seines hohenpriesterlichen Opfers ins Dasein gerufen und durch den Dienst des Amtes immerfort erhält und belebt[7]." Sie deckt sich im Grunde mit dem von Pilgram (a. a. O. 13) vorgeschlagegen Grundbegriff der Kirche: „daß sie sei die Gemeinschaft der Gläubigen mit Gott in Jesu Christo, als dem Haupte der mit Gott vereinigten Menschheit, und dann die in Christo wiederhergestellte Gemeinschaft der Menschheit unter sich".

---

[4] Ernst Commer, Das Leben der Kirche: DivThom(Fr) 6 (1919) 173. S. die ausgezogene Stelle bei Feckes a. a. O. 153 Anm.

[5] „Coetus hominum eiusdem christianae fidei professione et eorundem sacramentorum communione colligatus, sub regimine legitimorum pastorum, ac praecipue unius Christi in terris vicarii, Romani Pontificis." Bellarmin, Controv. tom. II lib. III cap. 2.

[6] So ausdrücklich Bellarmin a. a. O.

[7] A. a. O. 154 f. Vgl. dazu die mehr den heilsinstitutionellen Charakter der Kirche hervorhebende Definition: „Die Kirche ist die vom Gottmenschen gewollte Organisation zur Vermittlung seiner Gottesgemeinschaft, deren Teilhaber durch den Dienst des Amtes seinen mystischen Leib bilden" (ebd.).

Es soll hier nicht weiter auf den unterschiedlichen Wert dieser definitorischen Versuche eingegangen werden. Nur das sei festgehalten: die metaphysische Form am Wesen der Kirche ist jedenfalls eine Gemeinschaftsform, und zwar näherhin eine wesenformende Glaubensgemeinschaft.

Der einzelne Gläubige steht als Glied in dieser Glaubensgemeinschaft so drinnen, daß sein Glaube nicht bloß die Glaubensgemeinschaft mitaufbaut, sondern auch so, daß sein Glaube diese Gemeinschaft des Glaubens (Glaube im subjektiven Sinn!) zur lebensnotwendigen Voraussetzung hat. Da wir es — wie noch deutlicher zu zeigen sein wird — mit einer echten Ganzheit von seinslebendiger Priorität vor den Gliedern zu tun haben, liegt darin jedenfalls kein fehlerhafter Zirkel, sondern ein gesunder Lebenskreislauf. Daß es wirklich so ist und warum es so ist, was namentlich jene fides socialis, collectiva oder wie immer man sie heißen mag, in sich ist, bleibt noch des näheren darzutun. Hier soll nur einmal die Tatsache als solche ausgesprochen sein. Sie ist merkwürdig genug, und es bleibt fraglich, ob sich auf natürlich geistigem Gebiet auch nur ein Analogon dazu aufweisen läßt.

Vorerst soll noch ein beachtenswerter Beleg dartun, wie sehr das Bewußtsein dieses Glaubenszusammenhanges in der Kirche als Subjektgemeinschaft heute wach geworden ist und als Gabe und Aufgabe zugleich empfunden wird. Romano Guardini hat unlängst in einem Aufsatz „Der Glaube und die Kirche" als Sprecher und Deuter der Zeit die heute von vielen wieder als hohes Glück empfundene Tatsache herausgestellt, daß unser individueller Glaube aus einem Glaubenszusammenhang heraus lebt, der eigentlich nichts anderes ist als die glaubende Kirche, die aus der Vergangenheit kommt und in der Gegenwart uns umfängt. „Kirche ist das ‚Wir' im Glauben; die Gemeinschaft der Glaubenden; mehr: Kirche ist die glaubende Ganzheit. Nicht nur das christliche Gebet ist angewiesen, ‚Wir' zu sprechen, sondern auch der Glaube. Auch er steht im ‚Wir', ja im Gesamt[8]."

Solchen Ausführungen gegenüber, denen sich heute viele geistesverwandte an die Seite stellen ließen, melden sich eine ganze Reihe von kritischen Vorbehalten und Einwänden. Zunächst einmal scheint hier die heute immer und allenthalben wieder erneut drohende Gefahr eines falschen Universalismus im Anzuge. Ein überindividuelles Glaubenssubjekt als Totalität der kirchlichen Glaubensgemeinschaft — heißt das

[8] Die Schildgenossen 13 (1934) 431.

nicht, einer abstrakten Idee reale und gar hypostatische Wirklichkeit geben? Heißt das nicht einer modischen Zeitkrankheit überspannter Ganzheitsspekulation mit ihrer idealistischen Formalistik und kausalfeindlichen Denkweise zum Opfer fallen?

Daß es Übersteigerungen des sog. Ganzheitsgedankens in der Gegenwart reichlich gibt — eine Reaktion gegen den entgegengesetzten Pendelausschlag der Zwischenphase seit den Tagen der Romantik bis auf uns —, soll nicht geleugnet sein. Daß es aber echte Ganzheiten auf natürlichem Gebiet gibt, nicht bloß auf dem des organischen und überorganischen Lebens, sondern auch im Feld des anorganischen Seins, wird die aristotelisch-thomistische Philosophie gewiß nicht abstreiten. Die Übertreibungen des Organizismus auf soziologischem Gebiet aber, soweit es um natürliche soziologische Gebilde geht, fallen der organischen Betrachtung der Kirche als Lebensgemeinschaft nicht zur Last, da sie einen einmaligen Fall echter Lebensganzheit des „Haupt und Glieder ein Christus" darstellt.

Es ist gewiß zu Unrecht geschehen, wenn man wegen der Unzulänglichkeit oder gar Mißbräuchlichkeit gewisser Aufsätze und Schriften, namentlich von Laientheologen, die Rede vom „Corpus Christi mysticum" verdächtigte, eine gefährliche Modeangelegenheit unserer Zeit zu sein, die der Neuerungssucht junger Kreise entsprungen sei und das Stigma nur allzu vieler Darlegungen über dieses Modethema an sich trage: mangelnde Schulung an theologischer Tradition, begriffliche Verschwommenheit, lehrsätzliche Unklarheit und Unbestimmtheit, Neigung zu einem falschen Mystizismus, Ausweichen vor selbstverantwortlicher Strenge und aszetischer Forderung hinüber ins Unverbindliche der Allgemeinschaft. Es ist billig, wäre aber eines Theologen unwürdig, aus dem zweideutig gewordenen Sprachgebrauch des Wortes „mystisch" eine recht ungeistige und ungeistliche Waffe gegen die Fragestellungen aus der Lehre vom Corpus mysticum schmieden und ziehen zu wollen. Die theologische Fachliteratur kennt sie auch erfreulicherweise nicht.

Die Lehre vom geheimnisvollen Leib Christi, der die Kirche ist, steht mit goldenen Lettern in der Offenbarung geschrieben, ist den Vätern als ein kostbares Erbe erschienen, hat für Thomas den Leitgedanken zu seiner Theologie der Kirche abgegeben, hat die besten Theologen des 19. Jahrhunderts, einen Franzelin und Scheeben, sehr eingehend dabei verweilen und ebenso tief wie beredt darüber schreiben lassen. Unser Thema aber geht als Teilmotiv in diesen übergreifenden Zusammenhang ein und will von ihm her gesehen sein.

Daß die Lehre vom Geheimnis des Leibes Christi in der Kirche nicht von analogischer Bilderrede frei kommen kann, daß sie immer mit der überlichten Dunkelheit eines offenbarten Geheimnisses in besonderer Weise zu ringen hat, darf die Beharrlichkeit des Glaubens und des theologischen Denkens bei dieser Wirklichkeit nicht lähmen. Was die Lehre vom Corpus Christi mysticum für die Theologie als Ganzes bedeutet, hat vor nicht langer Zeit Maurice de La Taille, der unlängst verstorbene Theologe der päpstlichen Universität Gregoriana, — unter Berufung auf den hl. Thomas — nochmal ausdrücklich in den Worten hervorgehoben: „Le corps mystique est pour S. Thomas le foyer d'où s'apperçoivent dans leur unité et dans leur merveilleuse cohésion, par conséquent dans leur plus parfaite intelligibilité, les divers traités de la théologie[9]." Und was die Theologie der Kirche betrifft, die heute eine besondere Sendung an die Zeit hat, so hängt es gerade mit dieser tiefsten Lehre über das Wesen der Kirche zusammen, daß — wie oben gesagt — bis heute keine streng wissenschaftliche Definition der Kirche von den Theologen gegeben worden ist und — weil das Wesen der Kirche letztlich ein Geheimnis darstellt — nie wird gegeben werden können. Um so dringlicher aber bleibt die Aufgabe, durch Vertiefung, Klärung und Ausgestaltung des Traktates vom Corpus Christi mysticum einen möglichst vollwertigen Ersatz der mangelnden Wesensdefinition zu bieten und das Erkennen auf dem Wege an das eigentliche Innere der Kirche heranzuführen, den die Offenbarung gewiesen hat. So hat es sich doch offenbar ein Franzelin gedacht, als er schrieb: „Secundum hanc rationem (i. e. velut corpus Christi) Sanctus Paulus data opera Ecclesiam describit 1a ad Corinthios, ad Ephesios, ad Colossenses; unde hic modus considerandi Ecclesiam non solum apud Sanctos Patres et Doctores communis est, sed etiam populo christiano familiaris, eoque manifestior eius praestantia, ut fere dici possit christiana definitio Ecclesiae[10]."

Ein Stück konkreter Theologie vom Corpus Christi mysticum ist, wie gesagt, auch die Untersuchung der fides

---

[9] Greg 11 (1930) 273. Bezeichnend ist auch die Frage und Antwort in einem Artikel über „dogmatische Theologie gestern und heute" von Pierre Charles, S. J. (NouvRevTh 56 [1929] 816): „Est-il possible de prévoir autour de quelles vérités de foi se fera la concentration des forces intellectuelles de la théologie au XXe siècle? — Il semble bien que ce doive être autour de la réalité du corps mystique: christologie et doctrine de l'Église."

[10] De Ecclesia Christi (Romae 1887) 308.

collectiva Ecclesiae. Wie der Teil im Lichte des Ganzen gesehen werden muß, aber durch seine bessere Erkenntnis auch wieder zur Erfassung des Ganzen beiträgt, so kann die Untersuchung der fides collectiva Ecclesiae nicht der Ganzauffassung vom Corpus Christi entraten, trägt ihrerseits aber auch mit ihrem Ergebnis zur konkreteren Erfassung des organischen Ganzen bei.

II.

Daß es außer der objektiven Einheit des Offenbarungsgutes eine wie immer noch näher zu bestimmende subjektive Einheit von Glaubensgemeinschaft gibt, erhellt schon aus der selbst wieder geoffenbarten Tatsache, daß die Offenbarung einerseits mit dem Tode des letzten Apostels endgültig abgeschlossen ist, daß sie andererseits als Ganzes bei der Kirche als depositum fidei hinterlegt und im Wege der Tradition von Geschlecht zu Geschlecht weiterzugeben ist, um jeweils unter Leitung des Hl. Geistes in der Kirche durch das kirchliche Lehramt zu immer vollerem Verständnis erhoben und ausgewertet zu werden.

Die sog. öffentliche Offenbarung — und nur von ihr ist hier die Rede — ist immer zunächst an die Gemeinschaft gerichtet, auch dort, wo sie den Weg über Einzelpersonen genommen hat. Der eine Prophet konnte erwählt sein, diese Wahrheit im Namen Gottes kundzutun, der andere wieder jene. „Zu vielen Malen und in vielen Weisen hat Gott ehedem durch die Propheten gesprochen zu den Vätern . . ." (Hebr 1, 1). Wo aber die Offenbarung einmal abgeschlossen war und nicht eine Angelegenheit der Vergangenheit, sondern eine solche der Zukunft zu sein bestimmt blieb, mußte sie in einem bewahrenden Träger aufgehoben sein, der sowohl die Erhaltung wie die Darbietung wie die Legitimation gewährleisten konnte. Selbst bei einer ausgesprochenen Religion des Buches, wie deren der Neue Bund gewiß keine ist, hätte es dazu mehr bedurft als einer Schriftrolle. Die apriorische Fragestellung, welche verschiedenen Möglichkeiten dafür Gott zu Gebote gestanden hätten, steht — hier jedenfalls — nicht zur Diskussion. Tatsache ist, daß in der jetzigen Lehr- und Heilsökonomie der Weg des traditionsgebundenen authentischen Lehramtes einer Kirche gewählt worden ist. Es muß also ein lebendiges Organ personaler Art dasein, dem der Besitz, die Erhaltung und Weitergabe, sowie die authentische Darbietung und Auslegung obliegt. Die apriorische Frage, inwiefern sich mit der Authentie und Infallibilität des Lehramtes und der mit ihm verknüpften Tradition eine Mehrheit von Trägern in Gestalt physischer oder moralischer

Personeinheiten an sich vertragen würde, geht uns wieder nichts an. A posteriori ist die Frage kraft Stiftungswille Christi in der bekannten Weise entschieden, daß zur apostolischen Zeit eine distributive Sendung und Infallibilität auf die einzelnen Apostel und das Kollegium als solches fiel und dem Apostelfürsten kraft seines Primates noch besonders eigen war, in nachapostolischer Zeit die kollegiale Infallibilität vom Apostelkolleg auf die mit dem Papst geeinten Bischöfe überging, von der einzelpersönlichen Infallibilität nur die primatiale des obersten Hirten der Kirche sich im Papsttum forterbte.

Da wir den nachapostolischen Fall unterstellt haben, daß die Offenbarung endgültig abgeschlossen sei, engt sich die Untersuchung auf die Frage ein: Welche Art von Glaubensgemeinschaft im subjektiven Wortsinn ist durch die Tatsache eines „depositum fidei" in der Kirche gefordert? welches sind die Träger? welches die habituellen Grundlagen? welches die Betätigungsweisen?

Man möchte zunächst versucht sein, der Rede von einem Gemeinschaftsglauben im Subjektsinne das Wort dadurch abzuschneiden, daß man erklärt: Nur im übertragenen Sinne eines logisch gemeinschaftlichen Subjektes könne das gemeint sein und stelle darum gar kein untersuchungsbedürftiges Problem dar. Glauben heiße mit dem Verstande ein überzeugtes Ja sagen zu einer Wahrheit, die man annimmt auf Treu und Glauben eines trauwürdigen Wissensgaranten. Wie aber könne ein solcher Glaube — sei es als Akt oder als Habitus — einem realen Prinzip entspringen und eigen sein, das nicht im singulären Geist eines personalen Individuums wurzele? So sei es doch auch die klar ausgesprochene Ansicht der maßgebenden Theologen, allen voran des hl. Thomas, z. B. dort, wo er fragt: „Utrum una sit fides omnium", und erklärt: „Fides, sicut et quilibet alius habitus, ex formali ratione obiecti habet speciem, sed ex subiecto individuatur; et ideo, si fides sumatur pro habitu, quo credimus, sic fides est una specie et differens numero in diversis; si vero sumatur pro eo, quod creditur, sic etiam est una fides, quia idem est quod ab omnibus creditur[11]." Von einer Einheit und Gemeinschaft des Glaubens im Subjektsinn des Wortes kann also nur im übertragenen Sinne die Rede sein. So wenig es eine realhypostatische Einheit von Mensch insgesamt gibt, so wenig auch eine realhypostatische Einheit von Gläubigen der Kirche insgesamt.

[11] S. th. 2, 2 q. 4 a. 6 c.

Und dennoch: wer den letzten Satz ausspricht, wird es kaum mit gutem theologischen Gewissen tun, wenn er nicht sehr starken Akzent auf den hypostatischen Charakter der Realeinheit legt. Sonst würde er nicht mehr mit Recht die Unwahrheit eines falschen Begriffsrealismus, sondern zu Unrecht die Wahrheit ableugnen von Christus dem Weinstock, dem Haupt, dem für alle Ehe und Einswerdung im Fleische urbildlichen Bräutigam. Gewiß, so stark die Bilder vom Weinstock und den Reben, vom Haupt und den Gliedern, von den Zwei in einem Fleische die organische Einheit betonen, hypostatische Einheit im Sinne einer physischen Person ist dennoch unmöglich gemeint. Richtig ist allein die besonnene Auslegung des hl. Thomas: „Ecclesia, quae est mysticum corpus Christi, computatur quasi una persona cum suo capite, quod est Christus[12]." Es würde aber der wiederholt von Christus ausgesprochenen Identifikation seiner selbst mit dem geringsten seiner Brüder in Hunger, Durst, Kerker und Banden, der paulinischen Lehre von dem einen Samen und Erben des Segens Abrahams, dem einen Christus aus Haupt und Gliedern seines Leibes, der Kirche, auch der von den hl. Vätern so lebhaft empfundenen und gepriesenen, durchaus leibhaft real verstandenen Einheit von Christus und seiner Kirche nicht gerecht werden, wollte man diese Einheit nur als moralische verstehen. Die Benennung als einer moralischen hat gewiß ihr Recht, sofern sie gegensätzlich zu physisch real gemeint ist, nicht aber, sofern sie die durchaus reale Geheimniseinheit (unio mystica) unter die logischen Einheitsformen subsumieren und befaßt sein lassen wollte. Man würde ferner einem Augustinus ganz gewiß Unrecht tun, wenn man seine sehr vielen und nicht bloß nebenbei hingeworfenen Ausführungen über den Realcharakter dieser Einheit des fortlebenden Christus aus Haupt und Gliedern nur als Rhetorik, nicht als strenge Theologie werten wollte. So starke Stellen wie „non solum christiani, sed Christus facti sumus" stehen gemeinhin in langen Erörterungen, die klar die Grenze von eigentlich und uneigentlich Gemeintem erkennen lassen. Gemeint ist mit der Rede von Christus dem Haupt bei Augustinus zweifellos ein Primat des Gottmenschen im Gottmenschtum

---

[12] S. th. 3 q. 49 a. 1 c. Wesentlich anders will Thomas auch nicht verstanden sein, wenn es anderwärts bei ihm heißt: „Christus et membra eius sunt una persona mystica" (De Verit. q. 29 a. 7 ad 11). Vgl. hierzu und zum Folgenden Thomas M. Käppeli, O. P., Zur Lehre des hl. Thomas vom Corpus Christi Mysticum (Freiburg i. d. Schweiz 1931) 2. Teil S. 43 ff.

des fortlebenden Christus der Kirche, der mehr ist als ein rein ursächlicher, weil ein wahrhaft konstitutioneller Primat.

Der natürliche Selbststand, die innere Geschlossenheit und äußere Abgeschlossenheit der physischen Einzelpersonen ist dabei nicht preisgegeben oder auch nur angetastet. Jede endliche Person hat, wie selbst die Sozialpersonenlehre eines Max Scheler noch anerkannte, eine Intimitätssphäre, die durch keine überpersonale Gemeinschaft aufgehoben werden kann. Bedroht ist allerdings diese personale Seinsselbständigkeit durch jene platonisierenden Soziallehren von heute, die den übersingulären Sozialwesenheiten wie Masse, Gesellschaft, Lebensgemeinschaft und die verschiedenen Arten von sog. Gesamtpersonen, wie Scheler sie genannt hat, eine eigene reale Subsistenz zuschreiben. Ist die Einzelperson in einer für sich bestehenden, überindividuell selbständigen Gesamtperson als Gliedperson inexistent zu denken, so wäre nicht mehr einzusehen, wie die Einzelperson dennoch eine seinsgeschiedene personale Subsistenz haben und aus freiem Selbstbesitz ihrer Natur heraus für ihr Tun und Lassen letzte Verantwortung tragen könnte.

Ganz anders liegt der Fall bei jener personalen Gemeinschaft, wie sie die Kirche als Leib Christi darstellt. Im Himmel und auf Erden ist das ein Fall ohne jede Analogie und Vergleichsmöglichkeit. Daß für eine faßliche Wiedergabe das Geheimnis jener tatsächlichen Seinseinheit sich sperrt und unser Vorstellen und Begreifen versagen läßt, darf nicht wundernehmen. Die Schwierigkeit einer wesensdefinitorischen Erfassung der Kirche, von der oben die Rede war, ist ja nur ein anderer Ausdruck für den gleichen Tatbestand.

Die gottmenschliche Individualität des fortlebenden Christus umfaßt aus dem Grunde der unendlichen Personsubsistenz des Verbum die Vielheit der endlichen Personglieder von ihrer Seinswurzel her und in ihre abgeschlossenste Innerlichkeit hinein, ohne damit die Absolutheit der endlichen Person aufzuheben, wie unfehlbar geschehen müßte, wenn eine transzendent-immanente Personalität von endlicher Seinsstufe — etwa der Staat als „homo maior" — uns seinshaft umgreifen und seinsmäßig durchwalten würde. Das plastische Prinzip aber speziell der Leibeinheit im Christusleib der Kirche ist nicht die göttliche Subsistenz des Verbum, sondern die naturhaft wesensmäßige und übernatürlich instrumental wirksame Verbundenheit mit der Menschheit Jesu Christi.

Und diese Kirche ist zunächst gemeint, wenn von der fides collectiva die Rede ist. „Die Kirche selbst glaubt. Glaubend lebt sie. Von eigener Art ist das Glauben der Kirche.

Umfassend, vielfältig in sich, und doch in Einheit; voll von Spannungen, voll von Hintergründen, und doch ein Ganzes. Aus anderer Wurzel, in andern geistigen Gestalten sich verwirklichend, als das des Einzelnen, von einer eigenen Tiefe und Größe, und eigenen Krisen ausgesetzt[13]."

Schon daß die Kirche Trägerin der Offenbarung ist, bedingt als aufnehmendes und bewahrendes Organ einen Kollektivglauben. Es ist jener Glaube, von dem die Fundamentaltheologen z. B. die Frage untersuchen, ob die vorwissenschaftliche moralische Gewißheit von Glaubwürdigkeit der Offenbarung für den Glauben nicht bloß dieses und jenes Einzelnen, sondern auch der kirchlichen Glaubensgemeinschaft als solcher genüge, oder ob nicht wenigstens aus Gründen der Konvenienz eine wissenschaftliche Beweisbarkeit und Beweisführung höchst angezeigt sei[14].

So mißverständlich, ja geradezu falsch die überspitzte Formulierung vom „soziologischen Charakter" alles Wissens ist (die Scheler z. B. auf alle Wissenarten des Erlösungs-, Bildungs- und Leistungswissen anwendet), so wahr ist, daß der individuelle Glaube des einzelnen Gläubigen den Gesamtglauben der Kirche zur ontischen und intentionalen Voraussetzung hat. Zur ontischen Voraussetzung, weil aller Glaube Gnade ist und nur im Stromkreis des Lebens vom Haupt zu den Gliedern des Leibes Christi zufließt; zur intentionalen Voraussetzung, weil Glaube im übernatürlichen Sinn des Wortes ein Ja zum Offenbarungswort Gottes ist, das aber nach der gegenwärtigen Heilsordnung nur durch die Kirche an den einzelnen herantritt und immer — wenigstens als implizites Votum — den Glauben an die Kirche und ihren Offenbarungsdienst miteinschließt. Extra Ecclesiam nulla salus.

Verfallen wir aber damit nicht doch wieder dem averroistischen Irrtum in der Metaphysik des Geistes? Eine übersinguläre, reale Vernunftsubstanz als Prinzip geistiger Akte in den Individuen — ist das nicht im Bereich der Übernatur

[13] R. Guardini a. a. O. (Die Schildgenossen 13 [1934] 431 f.).

[14] So stellt z. B. Garrigou-Lagrange, De revelatione per Ecclesiam catholicam proposita (ed. 3 Romae 1925) 288 den Satz auf: „Ad fidem collectivam Ecclesiae maxime convenit demonstratio scientifica credibilitatis, quae scil. metaphysice fundatur quoad vim probativam motivorum credibilitatis et historice quoad eorum existentiam. Haec scientifica demonstratio non est stricte necessaria ad fidem collectivam Ecclesiae, quia stricte sufficit certitudo sensus communis, immo gratia divina supplere potest saltem partialiter quod deest in propositione obiectiva credibilitatis; attamen maxima convenientia huiusce demonstrationis probatur a posteriori et a priori."

ebenso untragbar, wie es Thomas in oft wiederholtem Waffengang gegen die große Häresie der Geistmetaphysik seiner Zeit für das natürliche Geistesleben dargetan hat? Würde die gegenteilige Annahme nicht ein reales Substrat und Subjekt nach Art eines aus unbewußter Tiefe herauf wirksamen psychovitalen Agens, einer „Gruppenseele" (im Sinne Schelers) oder eines aus der Sphäre personalen Geistes herab wirksamen „Gruppengeistes" ansetzen müssen? Auch im übernatürlichen Reichtum von Leben und Geist im Corpus Christi mysticum dürfte es schwer sein, dafür eine Wirklichkeit anzugeben.

III.

Gehen wir noch einmal — um sichern Boden auf unserm Untersuchungsweg zu behalten — auf die Grundanschauung von „Haupt und Leib ein Christus" zurück und fassen daran nur einmal die Tatsache des einen gemeinsamen Lebensstromes ins Auge. Beide Extreme, des „excessus" und „defectus", sind zu vermeiden. Deutlich hebt das einmal Kardinal Franzelin mit den Worten hervor: „Formae loquendi disertaeque explicationes Apostoli ita comparatae sunt, ut licet Ecclesia corpus sit collectivum singulive fideles sint personae per se consistentes natura individua distinctae tum inter se tum a Christo capite, atque adeo Ecclesia non sit pars componens humanam Christi naturam et hoc sensu non physice, sed moraliter corpus Christi, intelligi tamen debet unio non solum exterior, sed omnino intima per continuam realem communicationem et conservationem omnium munium et institutionum, omnium potestatum et sacramentorum, omnium gratiarum et virium supernaturalium, vitae supernaturalis, totius denique esse secundum elementa invisibilia et visibilia, quo formaliter est et existit Ecclesia Christi[15]." Nun gilt auch hier das aristotelische Prinzip: „Vivere viventi est esse." Alles ist auf Lebendigsein hingeordnet, will sich betätigen, will wachsen. Da wir nur die streitende Kirche auf Erden (in ihrer neutestamentlichen Gestalt) im Auge haben, ist dieses Leben ein Leben aus dem Glauben, der zur Liebe drängt und in der Liebe seine Energie entladen will. Das Wachsen im Glauben, dieser Grundlage des Heiles und der Rechtfertigung, ist aber nicht nur ein Wachsen der Glieder im Leibe, sondern vor allem — und nur insofern seines Erfolges gewiß — ein Wachsen des Leibes, der zur Vollgestalt des Mannesalters Christi heranwachsen muß. Denn das ist das Ziel der göttlichen Weltwirksamkeit, die δόξα τοῦ θεοῦ

[15] De Ecclesia Christi 310.

herzustellen durch die Vollendung des Mysteriums Christi in seinem Leib der Kirche, das innertrinitarische Leben auf sie überströmen, den Abglanz dieses Lebens durch sie aufleuchten zu lassen.

Wo Wachstum, da Seele. Als Seele des mystischen Leibes bezeichnen die Väter mit auffälliger Einhelligkeit und glaubensinniger Beredsamkeit den Hl. Geist[16]. Daß darum auch bei Thomas der Hl. Geist als Seele der Kirche bzw. als das belebende Herz der Kirche bezeichnet wird, versteht sich von selbst[17].

Es wäre natürlich unangebracht, hier Fragen der philosophischen Anthropologie einbeziehen und als Schlüssel verwenden zu wollen, indem man z. B. die aristotelische Fassung der „unio naturalis compositionis" als „unio substantialis" im strengen Sinn des peripatetischen Begriffes anlegen zu müssen meinte. Ebensowenig ist es für das Verständnis des paulinischen Gedankens notwendig, die stoische Anthropologie seiner Zeit gegenwärtig zu haben oder gar die gewundene Vorstellungslinie des gnostischen Mythus vom „Aion-Urmenschen" zu kennen[18].

Die spekulative Theologie sieht sich hier vor die Frage gestellt: Wie verhält sich „Pneuma" und „gratia", der ungeschaffene Gottesgeist und der belebende Gottesodem geschaffener Gnade, zueinander? Schon für den Fall der Einzelseele hat sich im theologischen Bewußtsein erst nach der Zeit des Lombarden noch die richtige Ansicht durchsetzen müssen, daß die heiligmachende Gnade nicht mit der substanzialen Einwohnung des Hl. Geistes identisch sei. Die Frage aber, wie die besondere Einwohnung des Hl. Geistes in der Seele des Gerechten begründet und verwirklicht sei, ob ferner die besondere Einigung mit dem Hl. Geist das verheißene Wohnungnehmen von Vater und Sohn in der Seele des Begna-

---

[16] In höchst dankenswerter Weise hat S. Tromp in der theologischen Serie der Textus et Documenta (Heft 1 u. 7) die Stellen zusammengetragen und für ein systematisches Studium bequem zugänglich gemacht. Was dort einleitend von Tromp an Fragen aufgeworfen worden ist, deren Untersuchung durch sein Quellenmaterial angeregt werde, ist auch für diesen Artikel eine Teilanregung gewesen.

[17] Vgl. In 3 Sent., dist. 13 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 1; S. th. 3 q. 8 a. 1 ad 3.

[18] Insofern möchte die Beurteilung, die das Buch von Ernst Käsemann, Leib und Leib Christi. Eine Untersuchung zur paulinischen Begrifflichkeit (Beitr. z. Hist. Theol. 9; Tübingen 1933) durch A. Wikenhauser in der ThRev 33 (1934) 271 ff. gefunden hat, noch zu günstig sein.

deten erst begründe, — das und anderes mehr sind lebhafte Kontroversen gerade wieder der jüngsten Theologie.

Nun aber erst die davon wohl zu unterscheidende Frage nach dem Verhältnis von Beseelung des Christusleibes der Kirche durch den Hl. Geist in Person einerseits und demgegenüber — gewiß nicht ohne Entsprechung — der Belebung von Haupt und Gliedern dieses Leibes durch das Wurzelprinzip heiligmachender Gnade sowie durch die auf sie hingeordneten bzw. aus ihr entspringenden Aktgnaden!

Fragt man nach dem nächstunmittelbaren Prinzip des sozialen Lebens der Kirche, so möchte man wohl kaum den Hl. Geist in Person und als die Seele der Kirche dafür namhaft machen. Nicht einmal der reine Geist kann — als endliche Natur — der Vermittlung seiner Fremderkenntnis durch ein akzidentales Vermögensprinzip entbehren. Und die übernatürliche Grundlegung der „neuen Schöpfung" in der Seele treibt eine Vermögensvielfalt aus sich heraus, die nur ein extremer Nominalismus als rein gedankliche Unterscheidungen wollte gelten lassen.

Andererseits hat die personale Gnadengegenwart des Hl. Geistes in der Kirche als Kollektiv eine andere Art der Begründung, Verkörperung und Abzielung als jene in der Einzelseele. Die trinitarische Inhabitatio in der Seele des Gerechten ist durch die Rechtfertigungsgnade, ihre Heiligung und adoptive Wirkung begründet. Die in der Ausstattung mit übernatürlichen Tugenden zugleich gewährte Begabung mit den Charismata des Hl. Geistes soll die Empfänglichkeit, Hörigkeit, Beweglichkeit unter seinen Anregungen gewährleisten. Bei der Kirche als sozialem Gebilde und Organismus aber hat die personale Gegenwart des Hl. Geistes jene Bedeutung, die nach der Entziehung der sichtbaren Gegenwart des erhöhten Christus der Paraklet für die sichtbare Kirche haben sollte. Die Theophanie des Pfingstfestes brachte das nach dem Willen und der Anordnung des Herrn selber so zum Ausdruck, daß man von einem Vorgang gleich dem der Geburt, mit dem das Lebendige an den Tag tritt, sprechen kann.

Insofern ist es richtig, wenn Theologen das gnadenbeseelte Leben der Gläubigen nicht als Seele, sondern als Äußerung der Seele der Kirche angesehen wissen wollen. Nun geben aber dieselben Theologen zu, daß die Gemeinsamkeit der Gesinnung, des Denkens, des Wollens, der Tradition, der Schätzung von Autorität, der kultischen Pietät u. dgl. mehr das Erscheinungsbild sozialen Lebens der Kirche, zwar nicht schafft, aber doch wesentlich bestimmt. Lebte die Kirche

aus dem Gnadenleben der einzelnen Gläubigen, so hieße das: der Weinstock lebt von den Reben. Würde man sagen: alle Gnade ist Ausdruck und Wirkung von Seele der Kirche, so hätte der von der Kirche verurteilte Satz bei Quesnell recht: „Extra Ecclesiam nulla gratia conceditur" (Denzinger 1379). Gewiß alle Heilsgnade wird in der gegenwärtigen Heilsordnung nur gegeben im Hinblick auf die in den Seelen zu erbauende Kirche. Aber die Reichweite der wirkenden Kraft der Kirche ihrer Seele nach geht über ihre sichtbare Erscheinung und selbst über ihre formelle Seinssphäre hinaus[19].

Die Einheit in der Vielfalt und Verzweigung des kirchlichen Lebens, die ein einziges großes Mysterium der Gnade darstellt, muß von der gratia capitis ausgehen, die zwar seinsverschieden ist von der gratia unionis, aber in ihr gründet.

Wie Christus selber „der Gesalbte" ist, so teilt er auch die Salbung mit dem Hl. Geist seinen Gliedern mit. Die Einheit des Pneuma in Haupt und Gliedern ist es, die in der konstitutionellen Einheit des „Haupt und Leib ein Christus" das einheitstiftende Prinzip darstellt. „Est in Ecclesia continuitas quaedam ratione Spiritus Sancti, qui unus et idem numero totam Ecclesiam replet et unit[20]." Dem Haupt bleibt dabei die dreifache Funktion gewahrt, die ihm nach der organischen Struktur zugewiesen ist und die der hl. Thomas in die Stichworte faßt: ordo, perfectio, virtus influendi[21]. Die Geistmitteilung an die Glieder erfolgt vom Haupte her. Der mit der Fülle des Geistes gesalbte Gottmensch ist durch die gratia unionis an der Quelle des Geistes, durch die gratia personalis, durchflutet vom Geist; durch die gratia capitis (von der personellen Begnadung nicht dem Sein nach, sondern nur dem Gesichtspunkt nach unterschieden) ist er der Herr, den Paulus mit einer zunächst schwerverständlichen Artikelbetonung d e n Geist nennt[22].

---

[19] Vgl. dazu die Erörterungen bei den Theologen über den wahren Sinn des Axioms „Extra Ecclesiam nulla salus", bzw. die daran anknüpfenden Unterscheidungen von Seele und Leib der Kirche mit den Präzisierungen eigentlicher und uneigentlicher Sprechweise.

[20] De Verit. q. 29 a. 4 c.

[21] S. th. 3 q. 8 a. 1 (u. ö.).

[22] 2 Kor 3, 17. Diese Deutung schließt die bei L e b r e t o n, Les origines du dogme de la Trinité I (éd. 5e, Paris 1919) 567 ff., als beste bevorzugte Deutung nicht aus, sondern führt sie sinngemäß weiter. Sie macht überdies verständlich, warum gelegentlich bei Vätern auch Christus selber als die Seele der Kirche bezeichnet wird (z. B. bei Origenes, Contra Celsum VI 48). Ist doch nach Paulus (1 Kor 15, 45) Christus als Stammvater der neuen Menschheit zum πνεῦμα ζωοποιοῦν geworden.

Die durch den numerisch einen und göttlich substanzialen Geist vermittelte Einheit des „Christus continuus" — sowohl nach der Vielfalt seiner Glieder wie nach der raumzeitlichen Erstreckung und Erfüllung — ist es, die wir bei der Frage nach der Existenz und Seinsart der fides collectiva Ecclesiae unterstellen müssen.

IV.

Für das Sozialgebilde der Kirche ist die Unterscheidung in eine lehrende und eine hörende Kirche grundlegend konstitutiv. Für das Lehren wie für das Hören ist Voraussetzung das ergangene Wort der Offenbarung. Die Offenbarung ist für die Hörenden und für die heute Lehrenden eine mittelbare. Unmittelbar war sie nur für die ursprünglichen Offenbarungsempfänger, deren Reihe mit dem letzten Apostel abgeschlossen ist. Das Lehramt der Kirche hat zwar immer noch einen gewissen prophetischen Charakter, sofern die Lehrsendung und Lehrbefähigung organisch aus der Wissensmitteilung und dem Auftragerbe ursprünglicher Offenbarungsempfänger hervorwächst. Es braucht aber nicht mehr die Form unmittelbarer Offenbarungsgläubigkeit bei der Kirche in Rechnung gesetzt zu werden, wie sie für die unmittelbaren Offenbarungsempfänger im Alten und Neuen Bund das aufnehmende Organ war. Da aber die authentische Niederlage und Tradition der Offenbarung bei der Kirche — mit ihrer Auflage der Reinerhaltung, Verkündigung und zeitgemäßen Entfaltung — eine subjektreale Bedeutung hat, muß auch die authentische Lehrmeisterin des Glaubens eine dem Inhalt der Offenbarung zugeordnete Gläubigkeit zur Grundlage und produktiven Substanz ihrer Tätigkeit haben. Auf den einzelnen Fall gesehen, kann es selbstverständlich eine rein materiale Darbietung mit mehr und weniger vollkommenen Mitteln aus der natürlichen Breite des menschlichen Könnens geben. Daß eine solche Darbietung die der Offenbarung an sich gemäße und dem Stiftungswillen Christi entsprechende Weise kirchlicher Lehrverkündigung wäre, wird niemand behaupten. Insofern ist es richtig zu sagen: Ohne Glauben keine kirchliche Lehrverkündigung[23].

Falsch aber wäre es und gedächte nicht der in der fides collectiva immer wieder zu beachtenden Analogiestufung, wollte man den Glauben der lehrenden und den Glauben der

[23] Entsprechendes gilt auf seiten der hörenden Kirche für die Entscheidung einer an sich allein formalgerechten Theologie als Wissenschaft aus dem Glauben und einer vielleicht materiell weithin gleichsehenden Theologie als Wissenschaft nur am Glauben.

hörenden Kirche auf einen Nenner setzen. Gewiß steckt in beiden Formen der Offenbarungsgläubigkeit ein Ja zum bezeugenden Wort des offenbarenden Gottes. Auch die lehrende Kirche hat ihren Glauben vom Hören. Das Tridentinum (sess. 4; Denzinger 783) spricht von der Reinheit des Evangeliums, wie es durch Christi Mund verkündet und in Schrift und Tradition niedergelegt ist, jener Schrift und Tradition, wie sie durch ununterbrochene Sukzession in der katholischen Kirche aufbewahrt und gleich wie von Hand zu Hand weitergegeben worden sind. Aber dennoch kann von einem streng eindeutigen Gebilde „Glauben" im subjektiven Sinne der hörenden und der lehrenden Kirche nicht die Rede sein. Was der authentischen Lehrverkündigung an Glaube zugrunde liegt, ist nicht Glaube schlechthin wie der, so aus dem Hören hervorgeht. Es ist ja auch der Glaube in einem Laienapostel, der rührig die Lehre seiner Kirche weiterträgt, nicht jenem Glauben der Kirche gleichzusetzen, der am Ursprung ihrer authentischen Lehre mit Anteil hat.

Und doch ist es keine bloße Metapher, wenn man vom Glauben (im subjektiven Sinn) der lehrenden Kirche spricht. Gemeint ist dabei nicht etwa der singuläre Glaube dieses und jenes Bischofs, auch nicht des Bischofs von Rom, als privaten Gläubigen und um sein Heil besorgten Menschen. Gemeint kann auch nicht sein die kollektive Summe dieser glaubenden Menschen, die obendrein Träger des bischöflichen Amtes wären. Der Kollektivglaube der Kirche, wie er hinter der Funktion ihres Lehramtes steht, muß ein im strengen Sinne soziales und als solches übernatürliches Gebilde sein. Daß er Glaube heißt, ist keine nur bildliche Namensübertragung. Es steht ihm aber auch nicht ein übersinguläres Realsubstrat einer kollektiven Vernunftsubstanz zu Gebote, in dem er sich physische Wirklichkeit und verstandesmäßigen Ausdruck verleihen könnte.

Zwischen Glauben im besondern Sinn der Einzelperson und Glauben einer Teil- oder Gesamtglaubensgemeinschaft kann es nur eine Analogie geben. Hätten wir es nur mit einer von den Gliedern her auferbauten Gemeinschaft zu tun, so wäre der Glaube im Glied Urbild und Norm, nach dem die Rede von einem Gesamtglauben zu bemessen wäre. Nun haben wir es aber im vorliegenden Fall mit einer „von oben her" wirklichen, wenn auch nicht physisch-realen Lebensganzheit zu tun, — einer solchen, wie sie uns von der Offenbarung unter dem Bild vom Weinstock und dem andern vom leiblichen Organismus nahegebracht wird. Was am übernatürlichen Glauben Wirklichkeit und Lebendigkeit ist, stammt

von Gnaden des Hauptes, von Gnaden des Stockes der Reben. Hier also gibt es eine von oben her zu sehende Analogie, und zwar eine solche der Attribution und Proportion. Es verhält sich darin einerseits Glaube zum Glied, wie Gesamtglaube zum Gesamtorganismus; und es lebt andererseits der Gliedglaube aus der Fülle des Glaubenslebens der Gesamtkirche.

Der Kollektivglaube der Kirche — der lehrenden wie hörenden — ist ein qualitativ komplexes Gebilde an der christuslebendigen Kirche. Seine ursprüngliche Lebensmitte liegt in dem Quell aller Glaubenserkenntnis und Wahrheitsmitteilung durch Offenbarung, in der Höhe und allumfassenden Breite der „scientia visionis", mit der Christus als der Sohn Gottes und das Wort des Vaters den Vater kennt und an dieser Kenntnis im Wege des Glaubens und später des Schauens Anteil nehmen läßt. Nicht mehr kann man zum Gemeinschaftsglauben der Kirche jenen Quell rechnen, aus dem das Wissen des Sohnes entspringt. Der Vater ist das Haupt Christi, wie die Schrift ihn nennt, aber Haupt nicht im analogiegleichen Sinne, wie Christus Haupt der Kirche ist. Der Sohn geht aus dem Vater hervor. Christus aber ist nicht bloß der neue Adam, aus dessen Seite die neue Eva gebildet wird, sondern ist Haupt am Leib seiner Kirche.

Als Haupt der Kirche hat Christus am Glauben der Kirche Anteil und ist insofern erst recht der „Urheber und Vollender des Glaubens", wie er im Hebräerbrief (12, 2) genannt wird. Sein persönlicher Besitz und Genuß der Gottesschau hindert das nicht. Der hl. Thomas hat schon die Frage aufgeworfen, ob die Annahme von Christus als dem Haupt, folgerichtig durchgedacht, nicht zu Unverträglichkeiten führe gerade von seiten der theologischen Tugend des Glaubens. „Ecclesia est congregatio fidelium. Sed Christus non habuit fidem. Si ergo Christus sit caput Ecclesiae, non erit caput conforme membris, quod est contra rationem capitis[24]." Der Einwand behebt sich von selbst, sobald man den Sinn des Gleichnisses nicht einseitig nach der Seite der organischen Konformität, sondern allseitig auch nach der Seite der hierarchischen Struktur und Difformität erfaßt. „Quidquid perfectionis est in fide et spe, totum convenit Christo; solum autem quantum ad id, quod imperfectionis est, de ipso negatur[25]." Das Verhältnis von vollkommen zu unvollkommen aber entspricht gerade dem organischen Primat des Hauptes, wie er im Sinnbild von Haupt und Leib für Christus in der

[24] De Verit. q. 29 a. 4 obi. 8. — [25] Ebd. ad 15.

Kirche gemeint ist. „Christus habet cognitionem perfectam eorum, de quibus alii fidem habent; et ita quantum ad cognitionem aliis conformatur sicut perfectum imperfecto. Talis autem conformitas inter caput et membrum attenditur[26]."

In doppeltem Sinn hat Christus als Haupt der Kirche Anteil am Glaubensleben der Kirche. Wie vom „sozialen" Christus der Kirche gesagt werden kann, er leide in seinen Gliedern, so kann auch gesagt werden, er lebe ein Leben des Glaubens in den Gläubigen. Es ist die huldvolle Anteilnahme am Glück und an der Beschwer des christlichen Glaubens, dessen Kraft, Licht und Gnade selber nur von Gnaden des Hauptes lebt. Das aber ist der andere Sinn, wenn man sagt, Christus lebt mit und inmitten des Glaubens seiner Gläubigen. Der den Vater allein kennende und im Fleisch ihn durch die Organe seiner Menschheit offenbarende Logos stellt das Ersterfordernis für göttlichen Glauben überhaupt dar: die intentionale Gegenwart der uns sich erschließenden „veritas prima in dicendo". Im Alten Bund war das Wort Gottes wesentlich Verheißung und Gesetz. Der Gott des Gesetzes benannte sich Moses gegenüber als den Gott der Verheißungen, und das Gesetz gab sich selbst als Bürge der Verheißungen, sofern es den Willen Gottes verkörperte. Moses als Mittler der Offenbarung sah darin eine huldvolle Herablassung Gottes zur gnädigen Gegenwart inmitten seines auserwählten Volkes. „Nahe bei dir ist das Wort", sprach er zum Volke. „Es ist nicht im Himmel, daß du sagen müßtest: Wer wird für uns zum Himmel aufsteigen, es zu holen? . . . Es ist nicht jenseits des Meeres, daß du sagen müßtest: Wer geht für uns über das Meer, es zu holen? . . . Nein, ganz nahe bei dir ist das Wort; in deinem Munde und in deinem Herzen hast du es, ihm zu folgen" (Deut 30, 11 ff.). Die dort bezeichnete Nähe des Gesetzes war äußerlich im Vergleich zur Nähe des Evangeliums. Es ist das Wort des Glaubens, sagt Paulus, das wir predigen. Jenes Wort und jener Glaube, von dem gilt: „fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi" (Röm 10, 17). Es erfüllt den Erdkreis und wohnt in der Tiefe des wahrhaft Gläubigen, wenn er im Herzen glaubt und mit dem Munde bekennt, daß Christus das Heil ist (vgl. ebd. den ganzen Zusammenhang).

In der Kirche erneuert sich immerfort das Mysterium der Glaubensbegnadung: „Niemand kennt den Vater außer der Sohn, und wem es der Sohn offenbaren will" (Matth 11, 27); „zum Sohne kommt niemand, es sei denn, daß es ihm vom

[26] Ebd. ad 8.

Vater gegeben werde", daß „der Vater ihn ziehe" (Joh 6, 66 44). Die Offenbarung des Vaters durch den Sohn und des Sohnes durch den Vater nimmt einen Weg, der einmal im Leben Jesu zur urbildlichen Erscheinung gekommen und als solche sanktioniert worden ist, damals nämlich, als Petrus, der Fels, als künftiges Felsenfundament der Einheit und Gemeinschaft des Glaubens erklärt worden ist: „Du bist Petrus, und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen" (Matth 16, 16). Wie sich der Glaube der Patriarchen auf den Urglauben des Erzvaters Abraham, „des Vaters aller Gläubigen", stützte, wie sich der Glaube der Propheten auf den Glauben und die Urprophetie des Moses stützte, so stützt sich in der Ära der unter uns erschienenen Gnade und Menschenfreundlichkeit Gottes der ganze Glaube der Kirche auf den petrinischen Glaubensprimat. „In tempore gratiae super revelatione facta Apostolis de fide Unitatis et Trinitatis fundatur tota fides Ecclesiae, secundum illud Matthaei 16: ‚Super hanc petram, scil. confessionis tuae, aedificabo Ecclesiam meam'[27]."

Durch den Glauben und das Sakrament des Glaubens, die Taufe, findet die Eingliederung in den Christusleib der Kirche statt. Häresie und Abfall vom Glauben zerreißen dieses Band, während die Auslöschung der Liebe, ohne formellen Glaubensbruch, die Zugehörigkeit zur Kirche nicht aufhebt. Immer wieder hat sich die Kirche mit dem Instinkt und der Sicherheit des Wissens der Mutter gegen Zeloten, Katharer und Pseudoreformatoren gewandt, die entweder nur eine Gemeinschaft von Heiligen oder gar nur eine Gemeinschaft von Auserwählten als Kirche gelten lassen wollten[28].

V.

Mit der Verwahrung der Kirche gegen die Gleichungen wie „gläubig = gerecht", „wer ohne Liebe, der ohne Glaube" u. ä. ist uns eine Offenbarungswahrheit vermittelt, die als

---

[27] S. th. 2, 2 q. 174 a. 6 c. Da es hier nicht auf die exegetische Frage, sondern auf die theologiegeschichtliche, um der Autorität willen aber auch theologische Frage ankommt, wie bei Thomas das Verhältnis vom Glauben der Vielen zum Glauben des Einzelnen gefaßt wird, braucht in die Untersuchung über jene Ausdeutung der Matthäusstelle unter exegetischem Gesichtspunkt nicht eingetreten zu werden.

[28] Vgl. über die auf dem Trienter Konzil geführten lebhaften Verhandlungen zur Frage die eben erschienene Arbeit von Ed. Stakemeier, Das Trienter Konzil über den Glauben im Stand der Ungnade (RömQschr 42 [1934] 147 ff.).

Stütze theologischer Überlegung weit trägt. Vorweg sei noch kurz erwähnt, daß die sog. „fides informis" nicht etwa als Substitutionsprodukt zu betrachten wäre nach einer an sich völligen Entblößung der Seele von aller übernatürlichen Standesgnade und -tugend schlechthin. Die entgegengesetzte Meinung hat zwar vorübergehend einmal im Mittelalter Kurswert einer „sententia tuta et probabilis" gehabt, ist aber heute von den Theologen schlechterdings preisgegeben[29]. Wie die relativ unabhängige Daseinsbefristung der Glaubenstugend zu erklären und zu verstehen sei, darüber gehen die Meinungen der Theologen wieder auseinander. Es wäre ein zu weit gehendes Zugeständnis an den nominalistischen Positivismus in der Theologie, wenn man es bei der Berufung auf die äußere positive Festsetzung des heilsökonomischen Willens Gottes bewenden lassen wollte. Es kann auch kaum befriedigen, wenn man erklärt, zwar bestehe unter den Tugenden des Gnadenstandes und der adoptiven Sohnesnatur ein inneres organisches Verhältnis, aber Glaube und Hoffnung ständen unabhängig — man weiß nicht wie und warum — da. Es sei nun einmal so.

Der Glaube ist der Heilsanfang im übernatürlichen Sinn von Sein und Leben, jenes Lebens, das seiner Vollendung in der Gottselbstschau entgegenreifen will. Daß der Glaube diesen Anfang darstellt, ist nicht zufällig kraft einer rein positiven Anordnung Gottes, wie manche Theologen zu meinen scheinen, wenn man ihre dahingehenden Darlegungen wörtlich nimmt. Das übernatürliche Leben in seinem vollen Sinne ist die Mitanteilnahme am innergöttlichen Leben der Dreifaltigkeit. Der Strom dieses Lebens fließt aber vom Quellprinzip des Vaters zum Sohn, zum Hl. Geist und wieder zurück, ohne jedoch rückflutend dem Vater oder Sohn Quelle zu werden. Entsprechend ist im analogen Leben der am innertrinitarischen Lebenskreis anteilnehmenden Kreatur nicht die Liebe der Anfang dieses Lebens, sondern der Glaube. Glauben ist jene Vorform des endgültigen Gottschauens, in dem wir an der Erkenntnis des Vaters durch den Sohn Anteil haben[30]. Wie es eine Ordnung der Ursprünge in Gott gibt, so auch eine organische Folge der Lebensentfaltung in der begnadeten Kreatur. Daß im Ver-

---

[29] S. die Anm. bei Lange, De gratia (Friburgi Br. 1929) 358.

[30] „Cum ergo ostendit Pater membris Christi, Christo ostendit. Fit quoddam miraculum magnum, sed tamen verum; ostenditur Christo quod noverat Christus, et ostenditur Christo per Christum" (Aug., In Io tract. 21 n. 9; ML 35, 1569).

dammten mit dem Erlöschen der Liebe und dem Ersterben der Gnade auch die Wurzel des Glaubens mitausgerottet wird, ist Wirkung des positiven und endgültigen Verwerfungsurteils, die der gänzlichen Hoffnungslosigkeit und Glaubenssperrigkeit des Un-seligen durchaus gemäß ist. Daß aber auf dem Pilgerweg des Glaubens der Glaube nicht ohne weiteres mit der Liebe und dem Gnadenstand erlischt, ist nicht etwa mit dem Hinweis allein theologisch zu verstehen, daß Gott für ein Wiederanknüpfen neuer Begnadung einen noch nicht abgestorbenen Rest und Stumpf verwenden wolle. Das wäre zu äußerlich, um nicht zu sagen, unwürdig von Gott gedacht, der mit jeder Rechtfertigung ein Werk leistet, das der Welterschaffung nicht bloß gleichkommt, sondern himmelgroß überlegen ist.

Zum Verständnis dieser Zusammenhänge in einer Art „Physiologie" der Übernatur muß man sich daran erinnern, daß es kein Heil gibt außer im Namen Jesu und alle Begnadung eine Begnadung von Christus her und auf ihn hin ist. Alle Gnade wird im Hinblick auf den ihm zu erbauenden Leib, auf sein zu vollendendes Mannesalter gegeben, „donec occurramus omnes in unitatem fidei et agnitionis Filii Dei, in virum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi" (Eph 4, 13). Die Eingliederung aber muß den Weg des Glaubens nehmen, wie dargetan worden ist, weil sie zur Sohnschaft, das aber heißt zur Erkenntnis des Vaters nach Weise des Sohnes, führen will. Die Verbundenheit mit dem Haupte, das der Sohn ist, und dadurch mit dem Vater, der Haupt des Sohnes ist, umfaßt die drei Wirklichkeitsstufen: die Stufe des Glaubens, die Stufe der Liebe, die Stufe der Glorie[31]. Was noch außerhalb der Peripherie des christoverbundenen Glaubens liegt, ist nicht mehr wirkliche Verbundenheit mit Christus dem Haupt, sondern nur noch Feld möglicher Eingliederung, soweit nicht die Nacht völliger Hoffnungslosigkeit der Verdammten jedes Keimen übernatürlichen Lebens unmöglich macht.

Die „unio fidei" ist ein durchaus soziales Phänomen. Es ist der Glaubenschristus schlechthin, in dem alle Gläubigen ihre Gliedschaft haben. In dieser Glaubensgemeinschaft ist eine Glaubensmitte, die Einheit, Ganzheit und Unverfälscht-

[31] S. th. 3 q. 8 a. 3 c. „Sic ergo dicendum, quod accipiendo generaliter secundum totum tempus mundi, Christus est caput omnium hominum; sed secundum diversos gradus: primo enim et principaliter est caput eorum, qui actu uniuntur ei per gloriam; secundo eorum, qui actu ei uniuntur per caritatem; tertio eorum, qui actu uniuntur ei per fidem."

heit des Glaubens gewährleistet. Nur kraft gleicher Intention mit dieser Gläubigkeit der Mitte und Ganzheit ist der Glaube ein „rechter" und „heildienlicher" Glaube.

Die Gemeinschaft der Gläubigen als Gläubigen ist also keine rein logische Einheit, ist kein Aggregat oder rein äußerlich verbundenes Kollektiv von gläubigen Personen. Auch eine hierarchische, lehramtliche und jurisdiktionelle Gliederung würde über eine Gemeinschaft und Gesellschaftsform nicht hinausführen, die schlechthin gesprochen eine Vielheit und nur in gewissem Betracht eine Einheit wäre. Anders aber steht es, wenn die Gläubigen ihr Glaubensleben führen kraft Gliedschaft in einer wirklichen, leibhaftigen Seins- und Lebensverbundenheit mit Christus, der nicht nur Herr und Meister seiner Jünger, sondern ihr Haupt ist und Wort des ewigen Vaters zugleich.

VI.

Die Sozialität des Glaubenschristus kommt zu stärkstem Ausdruck in den mannigfaltigen Wendungen, mit denen die kirchlichen Konzilien die Gemeinsamkeit des orthodoxen Glaubensbekenntnisses in feierlicher Pluralform herausstellen: „Credimus et confitemur" — so und ähnlich heben sehr häufig die Symbola der Kirchenversammlungen an oder auch die Glaubensformeln, wie sie zur Unterschrift des Glaubensakzesses denen vorgelegt wurden, die zur Wiedervereinigung im Glauben sich bereit erklärten.

Das in diesem Gemeinschaftsausdruck des Glaubens im subjektiven Sinn als der „tunica inconsutilis" des Herrn nicht bloß eine Uniform des Bekenntnisses sichergestellt, sondern einem tiefen Wesensgesetz des kirchlichen Lebens Ausdruck und Leib gegeben werden sollte, ersient man besonders klar, wenn man die liturgische und namentlich urchristliche Verwendung des Symbolums (sei es des Apostolicum oder eines seiner legitimen Abkömmlinge) zur Beleuchtung heranzieht.

Man darf nicht meinen, als ob die heute im Tauf-, Meß-, Weiheritus gebräuchliche Singularform der ersten Person „Credo" gleichsam die Anschauung der Kirche zum Ausdruck brächte, als wäre die Erfüllung des „corde creditur, ore autem confessio fit" primär eine einzelpersönliche Angelegenheit und Aufgabe. Die Liturgiegeschichte und vergleichende Liturgiewissenschaft müßte dagegen Einspruch erheben. Die Berufung auf jene Singularform hat theologisch nicht mehr zu bedeuten, als eine Berufung auf das singular gesprochene erste Opferungsgebet oder die singulare Form der drei Vorbereitungsgebete auf die Kommunion des Priesters für eine Opfertheorie bedeuten würde.

Eine heute in der Form nicht mehr gebräuchliche, aber ehedem sehr eindrucksvoll gestaltete liturgische und außerliturgische Praxis, das Symbolum in das öffentliche und private Leben lebendig zu verweben, kann mit viel größerem Recht und wirklicher Frucht für die Theologie hier angezogen werden. Kenner der Liturgie können noch heute in den Fastenoffizien (z. B. des Mittwochs in der dritten Fastenwoche) die Züge erkennen, die an jene beiden öffentlichen Akte der Namenseinschreibung für den Taufunterricht und der später erfolgenden Übergabe des Glaubenssymbols erinnern. Es handelt sich um eine regelrechte Einweihung in die Mysterien des Christentums. Zu diesen Mysterien, die immer Wort und Handlung zugleich sind, gehört auch das Symbolum, dessen Gehalt und Gebrauch durch die Initiation erlernt sein will. Die Mysterien sind der Kirche als einer Glaubens- und Kultgemeinschaft anvertraut. Sie selber ist ein großes Sakrament, die Perennierung des sichtbaren Sakramentes der Inkarnation. Sie bewahrt und vollzieht die Sakramente, wie sie ihr von Christus dem Herrn als dem Schöpfer des christlichen Heilsritus anvertraut worden sind. Zu den Sakramenten im weiteren Sinn des Wortes als heiliges Zeichen von geheimnisvollem Inhalt und übernatürlicher Gebrauchswirkung gehört auch das „arcanum fidei" in der liturgisch geprägten Form des Symbolums. Es ist ein Kennzeichen der Christen untereinander (symbolum = contesseratio) und ein Vollzug realer Christusgemeinschaft durch die Einheit der Kirche mit dem Urheber und Vollender des Glaubens[32].

Das Symbolum ist nicht etwa nur ein im Dienst der Katechese abgefaßter kurzer Inbegriff der christlichen Heilslehre. Es ist geradezu wie ein Wesensausdruck der Kirche, die sich darin den feierlich kultischen Akt ihrer gläubigen Hingabe an Gott geschaffen hat. „Gleichwie der Same des Senfs in einem kleinen Körnlein die vielen Äste birgt, so hält dieses Glaubensbekenntnis in wenigen Worten alle religiösen Kenntnisse des Alten und Neuen Testamentes verschlossen[33]."

---

[32] Vgl. zum Ganzen vor allem die Katechesen Cyrills von Jerusalem, vorab die Prokatechese und die fünfte Katechese „Über den Glauben", namentlich den zweiten Teil über das Glaubenssymbol im allgemeinen. S. außerdem das Material in den Ausführungen bei Kattenbusch über „die liturgische Stellung des Taufsymbols in der alten Kirche": Das Apostolische Symbol, I. Bd. (Leipzig 1894) 37 ff.

[33] Cyrill v. Jerus., V. Katech. Nr. 12. (übers. v. Phil. Haeuser [München 1922] 92).

So gekünstelt es dem Sprachwissenschaftler erscheinen mag, wenn Cyrill von Jerusalem den Taufbewerbern die Größe des Prädikates πιστός mit dem Hinweis dartut, daß Gott selbst in der Schrift immer wieder so genannt wird[34], so richtig und tief spricht sich darin das christliche Bewußtsein aus, daß der Glaube ein Leben ist, das von Gottes eigenem Innenleben die grundlegende Anteilhabe darstellt. Es ist das Erkennen des Sohnes, wie er und nur er von Natur den Vater kennen kann, das sich im Glauben der Kirche ausspricht. Klang dem Taufbewerber die Kunde von diesem Mysterium nur von außen ans Ohr, so klingt's beim Getauften als Eigenton in der Seele. Es ist das Zeugnis des im Glauben wohnhaft gewordenen Christus, wie Paulus sagt: „Christum habitare per fidem in cordibus vestris" (Eph 3, 17). Die Kirche aber als Tempel aus lebendigen Steinen — „super fundamentum Apostolorum et Prophetarum, ipso summo angulari lapide Christo Iesu" (Eph 2, 20) — erfüllt ihre Sendung an die Welt nicht bloß durch das Wort einer formellen Lehrverkündigung, sondern vor allem auch als signum levatum fidei, als das lebendige Evangelium Jesu Christi in ihrem Dasein und kultischen Lebensvollzug. Wie sie der fortlebende Christus auf Erden nicht nur heißt, sondern wirklich ist, so ist sie auch das Wort des Vaters an die Menschheit und ist es sowohl in ihrem Sein wie in ihrem Bekenntnis wie in ihrer Lehrverkündigung.

Weil sie es seinsmäßig ist, gelebtes Wahrwort des Vaters, darum ist sie auch — der Verheißung des Herrn und ihrer Erfüllung gemäß — im Besitz des Pneuma, das sie in alle Wahrheit einführen soll. Es ist eben jenes Pneuma, das die Tiefen der Gottheit durchforscht und das, vom Vater auf Bitten des Sohnes der Kirche gesandt, für alle Zeiten in ihren Tiefen wohnt. Es ist der Beistandsgeist, der über die Kirche, die Erbin des prophetischen Amtes Christi, nicht kommt von Zeit zu Zeit, zu unberechenbarer Stunde, wie es bei den Propheten geschah. Er lebt und webt in ihr, wenn auch nach Art des Geistes, der dem Winde gleich weht, wann und von wannen er will. Er ist die Seele des Glaubensbewußtseins in der Kirche. Wie diese ihr Haupt hat in Christus und eine sichtbare Stellvertretung des Hauptes im Petrus der Kirche, dem Papst, so bleibt auch für die Gestalt des Glaubens das Wort Christi und die Auslegung seines Stellvertreters auf Erden maßgebend. Denn „der Geist wird nicht

[34] Vgl. das Wortspiel bei Cyrill, Prokatechese Nr. 6 (Haeuser 20).

aus Eigenem reden, sondern sagen, was er [vom Sohne] hört, und ankündigen, was zu kommen hat" (Joh 16, 13).

Die Lehrverkündigung der Kirche ruht auf einem der Schrift und Tradition kundigen Glaubensbewußtsein der Kirche auf. Dieses Glaubensbewußtsein ist nicht identisch mit dem Individualbewußtsein dieses oder jenes Gliedes der Kirche, auch nicht dem des Papstes, oder mit der Summe von Glaubensbewußtsein des gegenwärtigen Papstes samt der mit ihm glaubenseinigen Bischöfe. Es umfaßt das Glaubensbewußtsein der lehrenden und hörenden Kirche, ja es umfaßt auch ein Unter- und Unbewußtes mit, das erst im Laufe der Zeit in die Helle des aktuellen Glaubensbewußtseins eintritt. Die realpsychologische Grundlage für dieses Kollektivbewußtsein ist nicht ein überindividuelles Bewußtsein überhaupt, von objektivem Geist, von historischem Geist, Volksgeist, Allgeist, Gesamtleben oder wie solche Pseudohypostasen oder „Superexistenzen" mehr noch fingiert worden sind[35]. An Physis hat die geheimnisvolle Wirklichkeit des übernatürlichen Leibes Christi, wie ihn die Kirche darstellt, nicht mehr an überindividuellen Realitäten, als sie auch einer rein naturhaften Gemeinschaft zukommen. Naturhaft aber besteht zwischen Überperson und Realpersonen nur das Verhältnis von formell logischer Ganzheit auf realem Grund einer Vieleinheit von mehr oder minder gleichartigen, aber ungleich eingeordneten Gliedern. Von einer Realeinheit kann auch nicht bei Blutgleichheit, Empfindungsverwandtschaft, Schicksalsgemeinschaft, erst recht nicht um der gleichen objektiven Güter an Ideen, Zielen, an Erbe von Kultur und geschichtlicher Erinnerung oder dgl. willen die Rede sein. Nicht in der physischen Ordnung, aber in der Wirklichkeitsordnung der Gnade und Übernatur liegt das Plus und Prae, um deswillen der geheimnisvolle, wirkliche Leib Christi in der Kirche nicht bloß eine logische Ganzheit, sondern ein echtes organisches Ganze voll Gnadenblut und Leben darstellt.

Von Überperson zu reden ist trotzdem nur bildlich erlaubt, so wie die Bilder vom Haupt und Leib bzw. von der Kirche als Braut des Erlösers trotz der Wirklichkeit, die in ihnen zum Ausdruck kommt, bildlich verstanden sein wollen, wie schon allein die Mehrheit und völlige Ungleichartigkeit zur Genüge erkennen läßt. Es bleibt ja, weil Natur in der Über-

---

[35] Vgl. dazu die Ausführungen von Aug. Brunner, „Die Struktur des objektiven Geistes und der Objektivationen" (Schol 9 [1934] 229 ff.), und von J. B. Schuster, „Der objektive Geist" (Greg 15 [1934] 267 ff.).

natur nicht aufgehoben wird, die Vielheit der Gliedpersonen gewahrt. Es bleibt auch die personale Geschiedenheit von Christus dem Haupt und dem Hl. Geist als belebendem Prinzip; und wie der Vater und der Sohn Wohnung nehmen in der Seele des Gerechten, so hat auch die Trinität ihre Wohnstätte in der Gesamtkirche, wie sie als Tempel Gottes aus den lebendigen Steinen der Gläubigen dem Herrn erbaut und immer neu auf- und ausgebaut wird. Die Tatsache der realen Einheit und organischen Ganzheit des Christus aus Haupt und Gliedern seines Leibes ist nicht darum weniger Tatsache, weil diese geheimnisvolle Wirklichkeit sich dem Bemühen um einen Wesensbegriff und eine wesensgemäße Beschreibung widersetzt und erst recht jeder bildhaften Vorstellung widerstrebt.

VII.

Weil aber jene Wirklichkeit als Quasiperson besteht, besteht auch eine für uns nicht begrifflich zu erfassende und erst recht nicht auf andere ähnliche Fälle rückführbare Wirklichkeit von Offenbarungsbesitz und angemessenem Glaubensorgan. Dieser Gesamtglaube ist ein lebendiges Reale, der als solcher wirksam ist im Gesamtleben der Kirche. Wie diese Gesamtheit eine in Bau und Funktion ihrer Glieder ungleich gestaltete ist, so lebt auch der Gesamtglaube nicht zu gleichen Teilen und gleichen Diensten in den einzelnen Gliedern der Kirche. Man kann aber auch nicht einfachhin sagen, daß die Vitalität dieses Glaubens proportional sei der lehramtlichen Hierarchie. Es strömen dem kirchlichen Lehramt auch aus dem Glaubensleben des hörenden Volkes Anregungen und Blickwendungen zu, in denen die lehrende Kirche das Wehen des Geistes verspürt und erkennt.

Der Gesamtglaube der Kirche lebt aus der Gesamtheit seiner ihn begründenden Offenbarung und Tradition, lebt in der Fülle seiner objektiven Reichtümer, die über die Glaubensbewußtheit der Gegenwart hinaus noch den Schoß der Fruchtbarkeit trägt für kommende Erhebung und Entfaltung von Schätzen des depositum fidei.

Von der Wirklichkeit des Gesamtlebens und -glaubens der Kirche her gesehen, ist es falsch und ein Rückfall aus der übergroßen Wahrheit in die Täuschung einer allzu menschlich kleinen Vernunft, wenn man den Offenbarungsempfang, wie er in den hl. Schriften niedergelegt ist, die Abfassung der inspirierten Schriften, die apostolische Überlieferung, die besondere Providenz im Auftreten der Kirchenväter, die gesammelte Kraft und Autorität der Konzilien oder päpstlichen Lehrentscheidungen, all dies und anderes mehr nur unter

dem Zeitschema von Vergangenheit zur Gegenwart sieht und wertet, ohne zu bedenken, daß all diese Lebensfunktionen in einer Wirklichkeit von lebendigem Organismus vollzogen und immanent fruchtbar geworden sind, der als solcher wohl lebt und fortlebt, aber nicht stirbt und abstirbt. So wahr diese Wirklichkeit — die nur im Glauben zu erfassen ist, weil sie ein Mysterium im strengen Sinne darstellt, das die Kirche selber ist, — eine lebendige Wirklichkeit ist, deren eigenes Leben der geistig übernatürlichen Sphäre angehört, so wahr ist es auch, daß ihr Leben ein eines ist, das immer aus der Totalität seiner Wirklichkeit herauslebt. Es ist das gleiche Pneuma Christi, das heute in der Kirche ein Leben aus Schrift und Tradition speist, wie es seiner Zeit die Evangelisten zum Schreiben angeregt, die Apostel geführt, die Väter erweckt hat, eben jene Apostel, Evangelisten, Väter und Kirchenlehrer, die noch heute zum Christusleib der Kirche gehören, in denen der Hl. Geist die Mannigfalt der Gaben und Ämter verteilt: „Alii per Spiritum datur sermo sapientiae, alii autem sermo scientiae secundum eundem Spiritum, alteri fides in eodem Spiritu . . . Haec autem omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis prout vult. Sicut enim corpus unum est et membra habet multa, omnia autem membra corporis cum sint multa, unum tamen corpus sunt: ita et Christus“ (1 Kor 12, 8 ff.; vgl. Röm 12, 6; Eph 4, 4).

Daß sich hieraus eine ganz tiefe Auffassung für das in der Kirche lebendige Wort Gottes ergibt, kann nicht geleugnet werden. Es ist die lehramtliche Seite der Kirche nicht unabhängig von ihrem Glaubensleben wie eine ganz selbständige Angelegenheit zu betrachten. So wesentlich für die Kirche als Lehrmeisterin des Glaubens die Vollmachtsfrage und Infallibilitätsgewähr ist, so wenig ist ihr Lehramt eine rein juristisch zu nehmende jurisdiktionelle Angelegenheit. Ist die lehramtliche Funktion der Kirche auch nicht stellvertretende Gewalt und Ausübung eines Eigenrechtes Gottes, so hat der Apostolat der Kirche an die Welt dennoch den Charakter eines prophetischen Amtes. Nicht als ob in nachapostolischer Zeit noch von einem neuen Empfang von Offenbarung an die Welt die Rede sein könnte. Die Kirche ist ja nicht von sich aus zur Prophetie berufen, sondern trägt in sich, wie Christus, so auch sein prophetisches Amt. Es hat das Prophetenamt Christi ebensogut seine Fortsetzung in der Kirche wie sein Priesteramt, wenngleich der Vollzug des Priesteraktes in einer ganz andern Gewaltenebene verläuft als die Vermittlung der Offenbarung vom Herrn. Die

Vermittlung der Offenbarung durch die Kirche darf aber nicht äußerlich aufgefaßt werden, als ob die objektiv geschehene Offenbarung, der Verkündigungsauftrag an die Kirche und die an die ausschließliche Vollmacht der Kirche geknüpfte Infallibilitätsgewähr dem schon gerecht würden, was man z. B. meint, wenn man von einem „depositum fidei" bei der Kirche spricht. Man wird die Sprechweise der Väter von der Kirche als dem „os Dei" nicht gewaltsam pressen dürfen. Das Wort der Kirche wird immer Wort der Kirche bleiben und nicht als Wort Gottes im eigentlichen Sinne gelten können; der Glaube an das Wort der Kirche wird immer Kirchenglaube (fides ecclesiastica) bleiben und als solcher klar geschieden bleiben gegen den eigentlich göttlichen Glauben (fides theologica). Aber der Zusammenhang von Gotteswort und Wort der Kirche ist nicht bloß ein solcher von Sendung, Legitimation, Garantie und Ausübung, sondern ein viel mehr lebendiger kraft Nähe dessen, der gesagt hat: ich bleibe bei euch; ein viel innigerer kraft Beistand dessen, der die Kirche erst allmählich in die volle und ganze Wahrheit Christi, des vom Vater gesandten Wortes an die Menschheit, einführt. Schon bei der Prophetie ist nebst der klar ausdrücklichen Offenbarung die Mitwirksamkeit von einem mehr verborgen wirkenden „göttlichen Instinkt" anzunehmen und in seiner geringeren Vollkommenheit zu erkennen; „talis instinctus est quiddam imperfectum in genere prophetiae[36]". Ebenso ist im Vollzug des Prophetenamtes Christi durch die Kirche von der eigentlichen Offenbarung, die zugrunde liegt, die verborgene Wirksamkeit einer göttlichen Eingebung durch den immer tiefer einführenden Geist zu unterscheiden. Wie aber Offenbarung und Vermittlung der Offenbarung durch die Kirche in der jetzigen Heilsordnung zweifellos der streng übernatürlichen Ordnung angehören, so auch der Glaube, der dieser Offenbarungsvermittlung von seiten der Kirche zugrunde liegt, und ebenso jener Glaube, wie er als Heilsakt in der Seele Gnadengestalt gewinnt, wenn derselbe Geist, der durch die Kirche spricht, das Herz für das Wort der Kirche und damit für den Samen des Wortes Gottes öffnet und bereitet.

Die Gläubigkeit der Kirche gegenüber ist zweifellos eine übernatürliche Tugend von eingegossener und an sich beständiger Grundlage. Sie stellt das dar, was man wohl auch den „sensus" oder „instinctus catholicus" genannt hat, im Grunde das Gleiche, was Paulus mit „Sinn Christi" im „geistlichen

---

[36] S. th. 2, 2 q. 171 a. 5 c.

Menschen", der hl. Johannes mit der Tastsicherheit des „geistgesalbten" Christen meint (vgl. 1 Kor 2, 14 ff.; 1 Joh 2, 20 u. 27). Sofern der Leib nicht das Haupt ist, die Braut nicht der Herr, so muß auch zwischen der fides ecclesiastica und der fides stricte divina unterschieden werden. Man wird sich aber hüten müssen, die Kluft breiter darzustellen, als sie in Wirklichkeit ist. Daß die unbedingte Glaubwürdigkeit der Kirche auf Offenbarung und göttlich verbürgter Autorität und Infallibilität beruht, unterliegt keinem Zweifel und ist wenigstens einschlußweise auch immer in jedem echt katholischen Kirchenglauben mitbewußt. Man wird nicht sagen können, daß hier das Verhältnis zwischen Voraussetzung göttlich geoffenbarter und im Glauben erkannter Wahrheit und dem eigentlichen Motiv des Kirchenglaubens analog sei der erkenntnismäßigen Voraussetzung der praeambula fidei und des eigentlichen glaubenbegründenden Motivs.

Wenn aber das übernatürliche habituelle Organ der Seele, wie es dem eigentlichen göttlichen Glauben als sog. „habitus fidei" zugrunde liegt, nach der wohlbegründeten Meinung vieler Theologen auch die Voraussetzungen und Folgerungen des Glaubens als entsprechender Sinn mitumspannt, so ist die fides ecclesiastica subjektiv in die fides collectiva Ecclesiae verwoben. Denn alle Gnade übernatürlicher Tugend ist als Ausgießung des Geistes im Menschenherzen zu betrachten, der als beseelendes Prinzip alle Glieder des Leibes Christi mit Leben erfüllt. Darum aber ist auch die fides ecclesiastica von so grundlegender Bedeutung für das christkatholische Glaubensleben überhaupt. An eine heilige katholische Kirche zu glauben, ist göttliches Glaubensgebot. In diesem Glauben aber ist der Glaube an die ganze und unverfälschte Heilslehre miteinbeschlossen. Die eigentliche Rechtgläubigkeit ist auch auf keinem andern Wege sichergestellt als durch den Anschluß an den Kirchenglauben, der, wie gesagt, immer zugleich ein Leben aus dem Gnadenstrom des kirchlichen Glaubenslebens ist.

Eine neue Deutung des Aristotelischen Hylebegriffes.

Von Johann B. Schuster S. J.

I.

Die Lehre von Materie und Form gilt mit Recht als ein Hauptpunkt der Aristotelischen metaphysischen Naturlehre. Sie erklärt das Werden und die innere Konstitution der Körperdinge aus zwei Komponenten oder Seinsprinzipien, einem Substrat — der Materie — und der substantiellen Form als Ursache der besonderen Seinsgestaltung dieses Dinges. Beide Prinzipien werden als substantiell gedacht, in scholastischer Sprache als „substantiae incompletae" bezeichnet. Aller Wandel, auch das wesentliche Werden und Vergehen, findet seine Möglichkeit darin, daß bei der Veränderung die Hyle als Substrat bleibt, während an Stelle der vergehenden Form eine neue hervorgebracht wird. Deutlicher muß man gleich sagen: Nach der traditionellen Interpretation des Aristoteles wird nicht eigentlich die Form, sondern das Ganze oder das Kompositum aus Materie und Form hervorgebracht.

Über diese Deutung von Hyle und Form (eidos, morphe) bestand in alter und neuer Zeit kein Zweifel. Mochte die sachliche Beurteilung dieses Lehrstücks eine recht verschiedene sein, mochte etwa die Scholastik die Unterscheidung der beiden Prinzipien als unumstößliche Wahrheit annehmen, während die neuere Naturforschung und Naturphilosophie aus verschiedenen Lagern allerlei Vorbehalte macht, über das eine gab es keinen Streit, da stimmte die Scholastik mit der neueren geschichtlichen Forschung überein, daß die angegebene Interpretation der Aristotelischen Texte zutreffend sei. Zeller in seiner monumentalen Geschichte der Philosophie der Griechen und Baeumker in seiner bedeutsamen Monographie über das Problem der Materie in der griechischen Philosophie gehen einig mit den Aristoteleskommentaren des hl. Thomas: Es gibt nur einen Hylebegriff beim Stagiriten, der das substantielle Werden erklärt. Die materia prima ist eine scharf umrissene Größe, die man kritisch beurteilen, annehmen, modifizieren oder ablehnen kann; aber ihre genuine Herkunft aus Aristoteles wurde gar nicht bezweifelt.

Um so größer ist die Überraschung, die eine schon vor sieben Jahren erschienene Arbeit eines gründlichen Aristoteleskenners über diese Frage bereitet. Der jugoslawische Jesuit Franz Sanc, Professor der Philosophie an der philos.-

theol. Hochschule in Sarajevo in Bosnien, legt in seiner Studie: „Sententia Aristotelis de compositione corporum e materia et forma in ordine physico et metaphysico in elementis terrestribus considerata" (Zagreb 1928), eine unseres Wissens ganz neue Interpretation des Hylebegriffes dar (vgl. Schol 4 [1929] 269 f.). Die Arbeit, eine geschichtlich-philologische Untersuchung, setzt sich zum besonderen Ziel, die kritischen Bedenken, welche sowohl Zeller wie Baeumker geäußert haben, als ungerechtfertigt zu zerstreuen, weil sie den mannigfachen Sinn der Hyle bei Aristoteles verfehlt haben.

Dies ist nicht so zu verstehen, als ob man bisher noch nicht gewußt hätte, daß Aristoteles in der Tat den Hylebegriff in vielfacher Anwendung bringt. Er redet ja nicht bloß von der prote hyle, er kennt eine oikeia und idios, eine eschate hyle, er spricht von einer Materie des akzidentellen Werdens, unterscheidet materia sensibilis und intelligibilis. Aber auf diese Unterscheidungen kommt es hier nicht an. Es fragt sich, ob beim substantiellen Werden neben der materia prima noch eine andere davon wesentlich verschiedene Materie als substantielles Substrat zu beachten ist. Sanc bringt als neue Deutung diesen zweiten Begriff und nennt ihn materia metaphysica. Er entspricht der Aristotelischen hyle eschate und bedeutet etwa das konkrete individuelle Subjekt, aber in abstrakter Form. Weil die Materie als Gegenstück die Form hat, so folgt, daß neben der forma physica eine forma metaphysica anzunehmen ist. Beim Menschen wäre letztere also nicht die Seele, sondern die essentia oder humanitas.

Sanc beschränkt sich bei seiner Untersuchung auf die Behandlung der leblosen Welt der sog. irdischen Urelemente: Feuer, Luft, Wasser, Erde. Über sie lehrt ja Aristoteles, daß aus ihnen alle übrigen Mischstoffe bestehen, daß sie sich aber auch auseinander bilden können; also aus Luft kann Feuer oder Wasser werden. Bei der Verwandlung bleibt die erste Hyle als Urstoff und nimmt eine neue Gegensätzlichkeit (enantiosis) an, wodurch das neue Element entsteht. Ein Kenner der scholastischen Philosophie und der traditionellen Aristotelesdeutung muß sich im Laufe der Darstellung auf nicht wenige Überraschungen gefaßt machen. Nur die allerwichtigsten seien kurz erwähnt. Aristoteles lehrt nicht, daß die Elemente neben der prote hyle eine eigene forma substantialis besitzen. Er sagt nur, daß eine Gegensätzlichkeit (enantiosis) des Kalten und Warmen oder des Trockenen und Feuchten hinzutritt, durch die das Ganze ein

esse intelligibile, ein eidos und eine Definitionsmöglichkeit erhält. Ferner denkt Aristoteles nicht daran, der ersten Materie die eigene Existenz abzusprechen. Wenn das Element aus dem Nichtseienden wird, so bedeutet das nur „ex non ente secundum quid", d. h. die materia verliert nur die frühere Kontrarietät, etwa des Warmen, das für sie nur akzidental war. Das Kapitel de mixto dürfte auch manche überraschende Feststellungen bringen. Doch interessiert uns jetzt nur der Hauptpunkt, der neue Hylebegriff der materia metaphysica. In den Elementen muß also ein doppeltes hypokeimenon geschieden werden, nämlich: 1. totum, quod compositum est ex materia et forma; 2. aliquod subiectum, quod non est totum.

„Scilicet sicut in homine singulari Petro unum est subiectum ultimum, quod de nullo alio praedicari potest, ipsum illud individuum humanum Petrus, qui est homo et tantus et talis et agens et patiens, qui tamen non est corpus et anima, sed habet corpus et animam: ita etiam in elemento est aliquod ultimum subiectum, de quo totum elementum praedicatur ut unum aliquod compositum, quod tamen non est aliqua pars compositi, sed cuius est pars. Sicut homo est compositum ex corpore et anima, non autem est aut corpus aut anima neque corpus et anima, ita etiam elementum est compositum ex materia et forma, non autem aut materia aut forma neque materia et forma. Quia de hoc subiecto compositum solum ut totum praedicatur, vocari potest . . . ‚subiectum ut totum', seu suppositum, seu cum Aristotele ‚substantia prima — prote usia', vel ‚individuum — atomon', vel ‚ultima materia — eschate hyle'" (Sanc 46 f.).

Auf der anderen Seite heißt prote hyle nicht das „subiectum ut totum", sondern das „subiectum caliditatis et aliarum contrarietatum, cum quibus elementa constituit . . . ; hoc subiectum vocari potest . . . ‚subiectum ut pars'" (ebd. 47). Nun ist zu beachten, daß auch das zuerst beschriebene subjectum ut totum „hyle" genannt wird, aber nicht „prote", sondern „eschate hyle". Sanc macht noch eigens darauf aufmerksam, die eschate hyle dieser Einteilung nicht mit der sog. zweiten hyle zu verwechseln. Das wären etwa die Elemente und Mischstoffe für die weiteren und höheren Zusammensetzungen.

Wegen des innigen Zusammenhanges zwischen Materie und Form muß dann auch die Form eine doppelte sein, forma ut pars und forma ut totum. Erstere besteht in den „contrarietates", den gegensätzlichen Bestimmungen von Kalt und Warm, Trocken und Feucht, Leicht und Schwer. Sie sind bei Aristoteles, wie Sanc annimmt, nicht substantieller Art. Aber sie bewirken, daß das aus materia prima und contrarietas gebildete Element eine bestimmte Wesenheit und Intelligibilität bekommt. Diese Form, morphe, eidos genannt,

ist vergänglich und individuell. Sie ist vorzugsweise, allerdings nicht ausschließlich, Gegenstand der Physik. Die Metaphysik hat es dagegen hauptsächlich mit der forma ut totum zu tun, die das Korrelat der materia metaphysica bildet. Sie ist unvergänglich, keines Werdens und Vergehens fähig, unteilbar, weil nicht im eigentlichen Sinn zusammengesetzt. Diese Form ist also beim Menschen nicht etwa bloß die Seele, sondern das Menschsein. Denn sie ist Inhalt der Prädikation. Sie wird nach scholastischer Terminologie in recto ausgesagt. Sie ist nichts anderes als die Wesenheit, essentia. Vom Subjekt, d. i. dem Träger dieser Wesenheit, unterscheidet sie sich nur begrifflich (ratione). Sanc trägt kein Bedenken, in diesem Zusammenhang die Lehre des Aristoteles (individuum habet aliquam formam) mit dem christologischen Satz des heiligen Paulus zu vergleichen: „Semetipsum exinanivit formam servi accipiens." „Forma servi" umschließt aber die ganze menschliche Natur, Leib und Seele.

Soviel mag genügen, um den Sinn und die Tragweite der neuen Hyledeutung einigermaßen zu charakterisieren. Im Zusammenhang damit wird aber noch eine ganze Reihe von Lehrpunkten metaphysischer Art in einer von der Tradition sehr abweichenden Gestalt dargestellt. Die Lehre von Potenz und Akt handelt nicht von der Möglichkeit zur Existenz und dieser selbst; das „esse", das etwa der hl. Thomas als Aktualität und Existenz faßt, bedeutet bei Aristoteles nichts anderes als das Wesen. Ebenso neu und ungewohnt vom Standpunkt der traditionellen Lehre aus ist die Auffassung vom Individuationsprinzip. Dieses liegt nicht in der materia physica, sondern in der materia metaphysica. Das Problem sodann, wie zwei getrennte aktuelle Substanzen ein Sein werden können, kennt Aristoteles in dieser Form gar nicht, weil wiederum eine Vertauschung im Hylebegriff gemacht wurde.

Zum Schluß seiner Untersuchungen antwortet Sanc auf die verschiedenen Schwierigkeiten von Zeller und Baeumker gegen die Möglichkeit und Widerspruchslosigkeit des Materiebegriffs. Der Widerspruch soll darin liegen, daß die Wesenheit der Dinge universal und doch nicht außerhalb des Wirklichen real sei, daß die Form allein das Wesen der Dinge konstituiere und gleichzeitig die Sinnendinge in ihrem Begriff die Materie einschließen, daß die Individuen gleicher Wesenheit sich nur durch die in sich ganz bestimmungslose Materie unterscheiden, weshalb nur das aus Materie und Form Zusammengesetzte vergänglich ist, während Materie und Form

ewig seien, daß die Materie bald als Substanz bezeichnet werde, bald nicht, u. ä. Mit der Unterscheidung von materia physica und metaphysica glaubt nun Sanc all diesen Schwierigkeiten eine ungezwungene Lösung geben zu können.

II.

Diese wenigen Andeutungen dürften genügen, um die Tragweite der Forschungen von Sanc ins rechte Licht zu setzen. Sie bedeuten einen Bruch mit der traditionellen Hylelehre. Kein Wunder, daß dieses Ergebnis, gelinde ausgedrückt, Verwunderung und auch Mißbehagen hervorruft. Desgleichen wird es manche aufs äußerste befremden, wenn in den metaphysischen Lehren über Potenz und Akt, die gesonderte Existenz der Materie, das Individuationsprinzip usw. Aristoteles als Begründer und Stütze der bekannten Lehrmeinungen ausscheiden soll. Dieses Befremden wird vermutlich nicht ganz aus dem Wege geschafft durch das Bestreben, die kritischen Einwendungen von Zeller und Baeumker zu widerlegen und Aristoteles' Lehre als widerspruchsfrei hinzustellen. Allzuviel des bisher als Aristotelischen Gedankenguts Gehüteten müßte preisgegeben werden. Endlich wiegt auch die geschichtliche Erwägung, daß eine mindestens tausendjährige Tradition verschiedenster Schulen als Fehldeutung aufzugeben wäre.

Wir dürfen uns aber mit solchen gefühlsmäßigen Eindrücken nicht von der Pflicht entbinden, die Gründe für die neue Interpretation auf uns wirken zu lassen, um nach reiflicher Prüfung ein endgültiges Urteil zu fällen. Es steht ja nicht so, als ob an der Aristotelischen Hylelehre wirklich alles ohne Ausnahme klar und unwiderleglich sei. Im Gegenteil. Die Anwendung des fraglichen Begriffs ist so mannigfaltig und auch so schillernd, daß man schon immer irgendwelche Deutungen, um nicht zu sagen Umdeutungen zu machen gezwungen war. Das hat schon ein hl. Thomas gefühlt. Man muß vielmehr jeden Versuch als ein Verdienst buchen, der eine wenigstens teilweise Klärung der Schwierigkeiten zu bringen verspricht. Ebenso sieht man leicht ein, daß die Verteidigung des Philosophen von Stagira bei Sanc wesentlich leichter, durchsichtiger und ungezwungener ist als bei so manchen anderen Versuchen, vorausgesetzt natürlich, daß zuerst die neue Interpretation aus den Texten gesichert ist. Denn der andere Weg wäre doch ungangbar, zuerst voraussetzen, daß Aristoteles keinen Widerspruch gelehrt haben kann, und dann zeigen, wie bei einer bestimmten Interpretation jeder Widerspruch befriedigend gelöst wird.

Höchstens mag nach einer sorgsam abwägenden Textuntersuchung und -vergleichung die Verteidigung der Aristotelischen Hylelehre als Bestätigung ihren Platz finden. Dies hat denn auch Sanc getan. Seine Methode ist es, mit einer stattlichen Reihe von Aristotelestexten aus allen einschlägigen Büchern seine neue Auffassung zu erläutern und zu beweisen.

Niemand, der sich die Mühe genommen hat, die knappe lateinische Darstellung von 120 Seiten zu studieren, wird dem Verfasser das Zeugnis verweigern, daß er eine erstaunliche Kenntnis der Aristotelischen Lehre über Materie und Form besitzt. Meines Wissens hat niemand vor ihm so ausführlich und subtil über diese Fragen gehandelt. Er bemerkt selber, daß er nicht bloß den ganzen Aristoteles gelesen, sondern auch für alle griechischen Texte, die wiederholt angeführt werden, eine eigene lateinische Übersetzung angefertigt hat.

Freilich darf die Bemerkung nicht unterdrückt werden, daß es schwer, ja sehr schwer ist, auf dem knappen Raum von 120 Seiten eine leicht überzeugende Darlegung über so schwierige und ungewohnte Lehrpunkte zu geben. Vielleicht mag dies mit ein Grund sein, warum die Arbeit von Sanc bisher noch nicht so viel Beachtung gefunden hat. In der Tat scheint nach der methodischen Seite eine Ergänzung der Studie sehr willkommen. Sanc kann bei der gedrängten Kürze seine neue Auffassung vielfach nur thetisch erläutern und dann kurz aus den Texten illustrieren. Aber es wäre doch dringend erwünscht oder mindestens viel wirksamer, wenn die Textuntersuchung kritisch-historisch, d. h. in ständiger Auseinandersetzung mit abweichenden Auffassungen, gestaltet, wenn insbesondere schärfer und deutlicher gezeigt worden wäre, wie die neue Interpretation allein und ausschließlich dem Text gerecht wird, während bei der traditionellen Erklärung Aristoteles unverständlich oder widerspruchsvoll bleibt. Dies wäre der Idealfall der Stringenz des Beweisens, den man vermutlich nicht immer und überall erwarten darf. Nach dieser Richtung soll hier ein kleiner Beitrag gegeben werden.

III.

Zunächst seien grundsätzliche Bemerkungen methodischer Art vorausgeschickt. Gerade auf einem so schwierigen Gebiete, wo man keine ausdrücklichen und unmittelbar überzeugenden Beweise zur Verfügung hat, ist es von größter Wichtigkeit zu wissen, in welcher Art und mit welcher Stringenz die These von Sanc überhaupt zu er-

härten ist. Die Lehre über die Hyle zumal ist nicht bloß für moderne naturwissenschaftliche Ohren mit außerordentlichen Schwierigkeiten belastet, sondern auch für die scholastische Philosophie. Diese hat keineswegs einhellig die Lehre des Aristoteles angenommen, sondern neben der sogenannten thomistischen Deutung hat sich eine andere Auffassung viele Anhänger erworben, die etwa nach Suarez benannt wird. Hier handelt es sich vor allem um die Frage der eigenen Existenz der materia prima und die Art der Vereinigung von Materie und Form. Da liegt die Gefahr nahe, spätere Distinktionen und schärfere Fassungen allzu früh in den Text des Aristoteles hineinzulegen. Dabei mag es tatsächlich der Fall sein, daß gewisse Folgerungen mit größerem oder geringerem Recht aus Aristotelischen Sätzen gezogen wurden. Aber daraus folgt nicht, daß der Stagirite selber schon diese Folgerungen bewußt gezogen hat, oder daß er nicht an anderen Stellen Lehren entwickelt, die sich mit den Folgerungen einer späteren philosophischen Entwicklung schwerer vereinbaren lassen. Hier liegt also kein Gegenbeweis gegen eine genuine Aristotelesinterpretation.

Ferner ist es klar, daß die Deutung der Texte nach den Regeln der Philologie geschehen muß. Das bedeutet, geschichtlich gesehen, daß wir heute mit anderem Rüstzeug an Aristoteles herantreten und mit einem anderen geschichtlichen Horizont, als es etwa der hl. Thomas getan hat und tun konnte. Damit geschieht den großen Verdiensten des Aquinaten auch auf dem Gebiet der Aristoteleserklärung kein Abbruch. Hier muß auch auf das epochemachende Aristoteleswerk von Werner Jaeger hingewiesen werden. Selbst wenn sich nicht alle seine Annahmen im Lauf der weiteren Forschung bestätigen, so ist doch sein Werk ein überzeugendes Beispiel dafür, wie Jahrhunderte und Jahrtausende alte Meinungen sich eine Korrektur gefallen lassen müssen. Seine allgemeine These, daß Aristoteles in viel größerem Maße ein Platoniker war, als man bisher annahm, gilt heute als gesichert. Ebenso die literargeschichtliche These von der Entstehung der Metaphysik, den älteren und jüngeren Bestandteilen derselben. Für unser Problem wäre noch eine eigene Untersuchung nötig, inwieweit Aristoteles im Laufe seiner Entwicklung auch hinsichtlich der Fassung des Hylebegriffs eine Wandlung durchgemacht hat. Sanc hat die Forschungen von W. Jaeger noch nicht berücksichtigt. Soviel ich aus Jaeger entnehme, läßt sich bis jetzt für die Frage der Materie nichts Entscheidendes für die eine oder andere Auffassung beibringen. Jedenfalls bleibt aber bestehen, daß auch ein gänzlicher Bruch mit

einer Jahrtausende alten Tradition nicht von vornherein als unmöglich abgelehnt werden darf. Nur soviel wird man zugestehen, daß dieser Bruch nicht auf leichte Vermutungen hin vollzogen werden kann.

Die Aufgabe der Textinterpretation würde sich verhältnismäßig leicht gestalten, wenn die verschiedenen Bedeutungen auch verschiedene Terminologie mit sich führten. Dem ist aber leider nicht so. Es wurde schon bemerkt, daß der Name hyle für die materia physica und metaphysica gebraucht wird. Allerdings haben wir einigermaßen ein Unterscheidungsmittel an dem Zusatz erste und letzte hyle. Noch bedeutend größer ist die verwirrende Mannigfaltigkeit beim Begriff der Form. Morphe, eidos, logos, usia wird scheinbar regellos für die forma physica und metaphysica gebraucht. Ebenso ist die logische oder metaphysische Betrachtung des Materie—Form-Verhältnisses keineswegs auf die Metaphysik beschränkt, sondern kommt auch in der Physik zur Geltung. Noch größer wird das Labyrinth, weil, wie Sanc ausdrücklich hervorhebt, die beiden Begriffe zum Teil etwas Gemeinsames ausdrücken, im Analogieverhältnis stehen, so daß sogar die sogenannte klassische Definition der Materie, wonach sie „nec quid nec quantum" sei, streng genommen von jeder Materie, der physischen und metaphysischen, gelte. Nach Sanc hat es aber diese Definition zunächst nur mit der materia metaphysica zu tun.

Sodann darf man wohl einmal die Frage aussprechen: Gesetzt auch den Fall, die beiden Hyledeutungen seien wohl zu scheiden, hat dann Aristoteles wirklich ein klares Bewußtsein von diesen Unterschieden gehabt, oder hat er sich zunächst mit einem vagen Hylebegriff begnügt, dem er bald eine mehr physische, bald eine mehr metaphysische Bedeutung beilegte? Zum mindesten muß man zugeben, daß der griechische Philosoph keine ausdrückliche zusammenhängende Klassifikation, Scheidung und Gegenüberstellung vorgenommen hat, auch kein Bedürfnis dazu gefühlt hat.

Daraus ergibt sich eine andere Erwägung. Ein Hauptargument für die neue These von Sanc liegt in der Art der Prädizierung oder Aussage über die Hyle. Nimmt man diese Äußerungen des Aristoteles im wörtlichen und eigentlichen Sinn, dann liegt im Grunde die Sache schon klar. Da wäre die traditionelle Auffassung schon aus dem Felde geschlagen. Wenigstens bliebe der Text unverständlich. Wenn man aber annehmen darf, daß der Philosoph die beiden Bedeutungen von physischer und metaphysischer Materie promiscue gebraucht, ohne sich auf klar geschiedene und insoweit auch

gegensätzliche Bedeutungen festzulegen, dann wäre ein entscheidender und durchschlagender Beweis für Sanc noch nicht gegeben.

Endlich ist es klar, daß, um Übereinstimmung oder Unvereinbarkeit und Gegensätzlichkeit festzustellen, die Begründung niemals auf einen einzigen oder ganz wenige Texte gestützt werden kann, ohne sorgsame Prüfung des Kontextes und ohne weitgreifende Textvergleichung. Dabei muß man es allenfalls auch mit in Kauf nehmen, daß manche Texte keine ganz eindeutige Entscheidung zulassen, daß sie unklar bleiben, daß nur ein größerer oder geringerer Grad von Wahrscheinlichkeit und vielleicht nur in wenigen Fällen praktische Sicherheit der Entscheidung zu gewinnen ist.

IV.

Nach diesen Grundsätzen sollen nun ein paar charakteristische Texte über die Hyle genauer geprüft werden, die verschiedenen möglichen Ausdeutungen, Kontext und Zusammenhang untersucht werden. Die Auswahl ist nicht ganz leicht und bleibt in etwa willkürlich. Wie schon bemerkt, gibt es wohl kaum eine Stelle, die auf den ersten Blick und ohne alle Schwierigkeit sich für die These von Sanc verwerten ließe. Wir wählen zunächst die in der scholastischen Tradition wohlbekannten zwei Definitionen der Hyle, und untersuchen, ob sie von demselben Gegenstand widerspruchsfrei ausgesagt werden können. Natürlich muß noch der eine oder andere Text zur Vergleichung herangezogen werden. Ebenso soll für das Verständnis des Parallelbegriffs der Form eine charakteristische Stelle zur Diskussion vorgelegt werden.

1. Der Physiktext. Phys. I 9; 192a 31.

Es ist die erste Definition der Hyle, wie sie von den scholastischen Lehrbüchern der Naturphilosophie gebracht wird: Λέγω γὰρ ὕλην τὸ πρῶτον ὑποκείμενον ἑκάστῳ, ἐξ οὗ γίνεταί τι ἐνυπάρχοντος μὴ κατὰ συμβεβηκός. Εἴτε φθείρεται, εἰς τοῦτο ἀφίξεται ἔσχατον. „Ich nenne aber Hyle das erste Substrat eines jeden Dinges, aus dem (als darin bleibendem) etwas schlechthin wird und nicht bloß zufällig. Wenn es aber zugrunde geht, so löst es sich wieder zuletzt darin auf." Nach allgemeiner Ansicht, auch nach Sanc, ist hier die Rede von der ersten Hyle, also im sog. physischen Sinn, der einzigen Hyle in der traditionellen Deutung. Insofern bestünde kein Anlaß, diese Stelle

von neuem zu prüfen. Aber die Vergleichung des später zu besprechenden Metaphysiktextes verlangt doch ein genaueres Eingehen auch auf den gegenwärtigen Abschnitt.

Wenn man die Definition in den scholastischen Lehrbüchern liest, sollte man glauben, daß sie nur einen einzigen Satz umfaßt, daß also zwei Aussagen über die Materie gemacht werden. Aber im Urtext ist es nicht so. Wir stehen im letzten Abschnitt des ersten Buches. In den vorausgehenden Kapiteln wurden die drei Prinzipien Materie, Form und Steresis oder Privatio entwickelt. Nun geht es um die Eigenschaften der Materie. Zuletzt wird ihr die Ewigkeit zugesprochen. Die Hyle kann nicht wieder selbst eine Genesis gehabt haben oder geworden sein. Man beachte, daß das ganze Problem von Materie und Form durch die Erklärung des Werdens aus einem potentiellen Substrat veranlaßt ist. Nun heißt es beim Beweis: Wenn die Materie nicht ewig wäre, sondern ein Werden hätte, dann müßte auch für diese Materie wieder ein anderes Substrat gesucht werden. Es ergäbe sich also die paradoxe Folgerung, daß die Hyle vor ihrem Werden schon ein Dasein hätte, und ebenso, daß sie beim Vergehen, das ja eine Rückkehr oder eine Auflösung in das letzte Substrat ist, schon vergangen sein müßte, bevor das Vergehen einträte. Und bei dieser Beweisführung erscheint die Definition: „Ich verstehe aber unter Hyle usw." Vielleicht ist es nicht ganz ohne Bedeutung, daß Aristoteles in der sprachlichen Formulierung den unpersönlichen Ton verläßt und zur Vermeidung von Mißverständnissen oder um die Schlagkraft des Beweises zu stärken, das „ich nenne aber Hyle" einschiebt, anstatt zu sagen „man versteht unter Hyle" oder noch allgemeiner „Hyle ist nichts anderes als". War sich der Philosoph bewußt, daß über den schärferen Sinn des fraglichen Begriffs noch längst keine Einheit und eindeutige Tradition bestand? Der Satz: „Wenn sie aber zugrunde geht", gehört nicht mehr zur eigentlichen Definition, sondern er führt das Argument weiter, daß die Hyle ewig sein muß.

Wie bereits erwähnt, besteht über die Deutung der Materie in unserer ersten Definition kein Streit. Die weitere Frage, wie die korrespondierende Form zu denken sei, ob als forma substantialis oder, wie Sanc annimmt, als einfache „contrarietas" des Warmen und Kalten ohne weitere Untersuchung ihres substantiellen oder akzidentellen Charakters, muß hier beiseite gelassen werden. Nur soviel sei noch bemerkt, daß es nach Sanc zum Beweis für den Substanzcharakter der Form nicht genügt, zeigen zu können,

daß durch sie etwas zur Substanz konstituiert wird. Diese Frage muß aus anderen Quellen entschieden werden (29).

Wir wenden uns nun zum Text in der Metaphysik, der als zweite klassische Definition der gleichen Materie gebraucht wird.

2. Der Metaphysiktext. Metaph. VII (Z) 3; 1029a 20.

Λέγω δ' ὕλην, ἣ καθ' αὑτὴν μήτε τι μήτε ποσὸν μήτε ἄλλο μηθὲν λέγεται οἷς ὥρισται τὸ ὄν. Die Übersetzung der Antiqua Versio beim hl. Thomas lautet: „Dico autem materiam, quae secundum se nec quid nec quantitas nec aliud aliquid eorum dicitur, quibus ens est determinatum." Neuere scholastische Lehrbücher haben den Text etwas verändert. Sie schieben nach „nec quantum" ein „nec quale" ein (vgl. Frank, Philosophia naturalis, Freiburg 1926, 258). Der Sinn wird dadurch allerdings nicht geändert.

Sanc behauptet nun, daß diese Definition einen anderen Gegenstand habe, nicht mehr die materia ut pars, sondern die materia metaphysica. Zunächst bringt er einen Vorschlag für die Textkorrektur. Das τί bekommt den Acutus, es ist fragend, ähnlich wie in der bekannten Formel vom τὸ τί ἦν εἶναι. Als Parallelstelle wird hingewiesen auf Metaph. IX (Θ) 1; 1045b 32—33: λέγεται τὸ ὄν τὸ μὲν τὸ τί ἢ ποιὸν ἢ ποσόν. Ferner ist das τὸ ὄν nicht das ens in communi oder der allgemeinste Seinsbegriff, sondern die Substanz, die erste Kategorie, das substantielle Individuum. Der Beweis dafür lautet (60): „Nam haec [prima substantia] est illud ens, quod omnibus praedicatis determinatum est, seu quod subiectum est omnium praedicatorum ideoque ‚materia ultima' est." Eine Bestätigung folgt noch im Fortgang des obigen Metaphysiktextes VII 3: „Est enim aliquid, de quo praedicatur unumquodque ex his, cui esse aliud est ac unicuique ex categoriis; alia enim de substantia praedicantur, haec autem de materia. Itaque ultimum secundum seipsum neque quid neque quantum neque aliud quidquam est" (Metaph. VII 3; 1029a 21—25). Zwei weitere Stellen aus den Kategorien des Aristoteles (Categ. 5; 2b 37 ff. und 3a 36 ff.) sollen dartun, daß diese metaphysische Hyle identisch ist mit der prima substantia (οὐσία πρώτη) oder dem Individuum (ἄτομον).

Das ist im wesentlichen der Beweisgang für die Deutung der zweiten klassischen Definition. Man sieht leicht, daß diese etwas gar knappe Erklärung und Begründung eine weitere Untersuchung willkommen erscheinen läßt. Wir fragen also: Erlaubt der Text die Erklärung als materia metaphysica?

Bleibt die herkömmliche Deutung auch oder ebenso gut möglich? Lassen sich die beiden Hauptdefinitionen widerspruchslos miteinander vereinigen?

Die erste Frage muß sein: Ist die neue Auffassung der Hyle als materia metaphysica überhaupt möglich und aus dem Kontext vertretbar? Das 7. Buch der Metaphysik gehört mit dem 8. und 9. zu den sogenannten Substanzbüchern (W. Jaeger). Es ist die spätere Lehrentwicklung des Philosophen in diesen Büchern niedergelegt. Das Hauptthema lautet zu Beginn des 7. Buches: Was ist die Substanz? Deutlicher: Was ist die οὐσία, die substantielle Wesenheit, und welchen Dingen kommt sie zu oder nicht? Das 3. Kapitel scheidet dann vier vorzügliche Bedeutungen der οὐσία aus, das sog. wesentliche Sein (τὸ τί ἦν εἶναι), das Allgemeine im Platonischen Sinn, die Gattung, d. i. ein allem Seienden gemeinsamer Kern im Sinn der alten Metaphysiker, und endlich als viertes das Hypokeimenon.

„Subjekt ist dasjenige, wovon das andere ausgesagt wird, während es selbst nicht wieder von anderem ausgesagt wird. Daher haben wir hierüber zuerst zu handeln, da ganz vorzüglich das erste Subjekt Substanz zu sein scheint. Als solches wird aber in einer Weise die Materie [hyle] bezeichnet, in anderer die Form [morphe], in dritter das Kompositum aus beiden. Ich bezeichne aber als Materie z. B. das Erz, als Form die Gestalt des Bildes und als Kompositum die Bildsäule, das konkrete Ding. Wenn demnach die Form früher und in höherem Sinne ist als die Materie [nach der Lehre der Platoniker], so wird sie aus demselben Grunde auch früher als das Kompositum sein. — So ist denn im Umriß gesagt, was die Substanz ungefähr ist, das nämlich, was nicht von einem Subjekte, sondern von dem das andere ausgesagt wird. Doch dürfen wir bei dieser Erklärung nicht stehenbleiben, da sie nicht ausreicht. Denn einmal ist sie selbst noch unbestimmt, und dann bekommen wir so als Substanz die Materie. Denn wenn sie es nicht ist, dann weiß man nicht, was sonst Substanz wäre. Denn wenn man das andere wegnimmt, so sieht man sonst nichts übrigbleiben. Denn das andere führt sich auf aktive und passive Bestimmtheiten an den Körpern oder auf ihnen eigene Vermögen zurück; Länge aber, Breite und Tiefe sind quantitative Bestimmtheiten, nicht Substanz. Denn die Quantität ist keine Substanz, sondern dasjenige vielmehr ist die Substanz, dem jene Eigenschaften an erster Stelle zukommen. Nehmen wir nun Länge, Breite und Tiefe hinweg, so sehen wir nichts übrigbleiben als das, was etwa durch sie bestimmt wird, und so muß denn bei dieser Betrachtungsweise einzig die Materie als Substanz dastehen. *Ich bezeichne aber als Materie das, was an sich weder als ein Was, noch als ein Quantitatives, noch als sonst etwas von dem bezeichnet wird, wodurch das Seiende bestimmt wird.* . . . Hiernach also kommen wir zu dem Ergebnis, daß die Materie die Substanz ist. Aber das ist unmöglich. Denn sowohl getrennt für sich als ein Dieses zu sein, scheint am meisten der Substanz zuzukommen. Daher möchte wohl die Form und das Kompositum eher als die Materie Substanz zu sein scheinen“

(Metaph. VII 3; 1028b 36—1029a 30; Rolfes, Aristoteles, Metaphysik, Leipzig 1920, S. 132 f.).

Damit haben wir Kontext, Zusammenhang und eigentümliche Stellung unserer zweiten Hyledefinition wiedergegeben. Im folgenden vierten Kapitel wird das sog. wesentliche Sein, und zwar mehr in logischer Weise, erforscht. Wir müssen nun im einzelnen untersuchen, was hyle im 3. Kapitel bedeutet, vor allem, ob sie mit der materia metaphysica identifiziert werden kann. Die Definition wird sicher von Aristoteles im eigenen Namen als seine oder auch seine Auffassung vorgetragen. Nicht das gleiche kann man von der These und dem Beweise sagen, als dessen Stütze die Definition erscheint. Die Meinung, hyle oder hypokeimenon sei mit Vorzug als usia zu bezeichnen, wird als Ansicht anderer, die nicht genannt werden, angeführt. Indes heißt es dann weiter, diese Lehre sei unmöglich. Die Ablehnung wird doppelt begründet. Dann heißt es: „Daher möchte wohl die Form und das Kompositum eher als die Materie Substanz zu sein scheinen." Die Ablehnung wird also wieder gemildert; das „unmöglich" erfährt eine Abschwächung, insofern Form und Kompositum mehr den Namen der usia verdienen. Also ganz abwegig scheint die an erster Stelle vorgetragene Meinung nicht zu sein. Was ist demnach die hyle? Ein hypokeimenon, ein Subjekt, das wohl zu scheiden ist von den akzidentellen Bestimmungen der Quantität usw., das auch nicht einmal ein quid genannt werden kann. Der Gegensatz von quid und quantum rechtfertigt wohl die Textkonjektur von Sanc, τί mit Acutus zu schreiben und ihm fragenden Sinn zu geben. Es ist jene Seinsbestimmtheit, die als Antwort auf die Frage dient: „Was ist das?", im Gegensatz zu: „Wie ist das beschaffen?" Ist nun ein subiectum indeterminatum, das ja die materia metaphysica sein soll, der Art, daß es mit Sinn „nec quid nec quantum nec aliquid eorum, quibus ens determinatur" genannt werden kann? Die allgemeine Möglichkeit darf man wohl nicht abstreiten. Die Gegenüberstellung von unbestimmtem Subjekt und bestimmter Wesenheit ist als sinnvoll und philosophisch nicht wertlos zu bezeichnen. Insbesondere in der Frage der Individuation und ihrer Prinzipien hat diese Scheidung grundlegenden Wert. Ja auch schon für die Universalienfrage scheint sie gefordert zu sein.

Die Möglichkeit steigert sich zur Wahrscheinlichkeit, wenn wir sehen, wie das Subjekt oder Hypokeimenon zur Prädikation in Beziehung gesetzt wird. Darauf wurde schon hingewiesen. Die allgemeine vorläufige Beschreibung der

Substanz (usia) ist ja diese, daß sie selber nicht von einem anderen Subjekt ausgesagt wird, wohl aber alles andere von ihr. Zu diesem „allen anderen" gehören nun nicht bloß die akzidentellen Eigenschaften, sondern auch die bestimmte Wesenheit als sog. substantia secunda: Petrus est homo. Das Menschsein wird vom Individuum ausgesagt. Umgekehrt ist es sprachlich unmöglich oder ganz ungewöhnlich, von einem Gegenstand das individuelle Petrussein zu prädizieren. „Das andere wird von der Substanz prädiziert, diese aber von der Materie." Man bemerke, wie der Philosoph sich nur von der These distanziert, daß Materie allein Substanz sei, aber nicht die geringste Schwierigkeit gegen dieses Argument von der Prädikationsweise macht.

Eine gewisse Schwierigkeit liegt allerdings in dem Vergleich zu Beginn des 3. Kapitels, wo es heißt: „Ich bezeichne aber als Materie z. B. das Erz, als Form die Gestalt des Bildes und als Kompositum die Bildsäule, das konkrete Ding." Der nächstliegende Sinn scheint hier doch zu sein, daß mit hyle die materia physica als pars, die prote hyle bezeichnet wird. Wohl ist der Vergleich nicht ganz zutreffend, weil es sich nur um ein akzidentelles und nicht natürliches Werden handelt; aber daß das Kompositum aus zwei realen Teilen, dem Erz und der äußeren Form, zusammengesetzt gedacht wird, deutet primär auf ein physisches Verhältnis von zwei real verschiedenen Komponenten hin. Die Stelle ist geradezu ein Schulbeispiel dafür, wie schillernd und verschwommen, wenigstens dem ersten Eindruck nach, der Hylebegriff von Aristoteles dargestellt wird. Wenn man aber ein paar Zeilen später den Satz von der Prädikation liest, kommt man zur Ansicht, daß das obige Beispiel mit Vorsicht nur als unvollkommenes Bild genommen werden soll. Denn ohne Bild, wiederholt und in der klarsten Weise wird als Ausgangspunkt der Untersuchung der Satz hingestellt: Subjekt ist das, was nicht von anderm ausgesagt wird und von dem alle anderen Prädikationen gelten. Das wird nicht bloß einmal zufällig hingeworfen, und es wird auch niemals zurückgenommen.

Auch der hl. Thomas dürfte ein Gefühl gehabt haben, daß zumal in unserm Abschnitt gewisse Schwierigkeiten der Interpretation vorliegen. Nachdem er (In 7 Metaph. lect. 2 n. 1284) zuerst als getreuer Interpret die Gedanken des Meisters dargelegt hat, fühlt er sich veranlaßt, eine genauere Begründung für die Ablehnung der vorgetragenen Meinung zu geben, wonach die Materie zumeist das Prädikat „substantielle Usia" verdiene. Er fährt also fort: „Decepit autem antiquos philosophos hanc rationem inducentes ignoran-

tia formae substantialis. Non enim adhuc tantum profecerant, ut intellectus eorum se elevaret ad aliquid, quod est supra sensibilia; et ideo illas formas tantum consideraverunt, quae sunt sensibilia propria vel communia." Von einer forma substantialis redet nun Aristoteles wenigstens an dieser Stelle sicher nicht. Unter der Voraussetzung, daß hyle in der Metaphysik das gleiche sagt, wie in dem oben erklärten Physiktext, mag die Stelle eine tiefere Begründung für die ablehnende Haltung sein. Ebenso besteht in unserm Zusammenhang keine Schwierigkeit, etwa aus anderen Erwägungen eine forma substantialis in den anorganischen Dingen aus Aristotelischen Prinzipien zu folgern. Aber unser gegenwärtiger Text sagt weder ausdrücklich etwas von der forma substantialis, noch scheint sie notwendig zum Verständnis der Aristotelischen Haltung.

Der hl. Thomas ist also der Meinung, daß unsere beiden Definitionen von der gleichen Hyle handeln, der materia prima oder physica. Aber wie löst er nun die Schwierigkeit mit der Prädikation? Damit kommen wir zur neuen Frage. Läßt sich der Metaphysiktext auch und ebenso ungezwungen von der materia physica deuten? Die Bestimmung der hyle als Subjekt der Prädikation scheint nämlich schwer auf die materia prima zu passen. Subjekt der Aussagen, der wesentlichen wie der akzidentellen, ist immer das Ganze. Der Mensch oder Petrus ist groß, von solcher Farbe, ein sinnliches Lebewesen, aber nicht die Materie. Auch hier hat der Aquinate eine gewisse Unstimmigkeit gefühlt (a. a. O. n. 1285—1287).

„Ideo consequenter dicit, quid sit materia secundum rei veritatem, prout declaratum est in primo Physicorum. Materia enim in se non potest sufficienter cognosci nisi per motum; et eius investigatio praecipue videtur ad Naturalem pertinere. Unde et Philosophus accipit hic de materia, quae in physicis sunt investigata, dicens: dico autem materiam . . . . Et hoc praecipue apparet motu. Oportet enim subiectum mutationis et motus alterum esse per se loquendo, ab utroque terminorum motus, ut probatum est primo Physicorum. Unde cum materia sit primum subiectum substans non solum motibus, qui sunt secundum qualitatem et quantitatem et alia accidentia, sed etiam mutationibus, quae sunt secundum substantiam, oportet, quod materia sit alia secundum sui essentiam ab omnibus formis substantialibus et earum privationibus, quae sunt termini generationis et corruptionis; et non solum quod sit aliud a quantitate et qualitate et aliis accidentibus. Attamen diversitatem materiae ab omnibus formis non probat Philosophus per viam motus, quae quidem probatio est per viam Naturalis philosophiae, sed *per viam praedicationis*, quae est propria logicae, quam in quarto huius dicit affinem esse huic scientiae."

Es ist also dem hl. Thomas nicht entgangen, daß zum mindesten die Betrachtungsweise der hyle hier in der Metaphysik eine andere ist als in der Physik. Der neue Weg der Prädikation mußte ihm einigermaßen Verwunderung erregen. Ferner setzt er als sicher voraus, daß das erste Physikbuch auch zeitlich früher zu setzen ist als die metaphysische Stelle. Doch hören wir weiter, wie er die Schwierigkeit, die er aus der Prädikation gegen die Auffassung der hyle als materia physica empfindet, zu lösen sucht.

„Dicit ergo, quod oportet aliquid esse, de quo omnia praedicta praedicentur, ita tamen, quod sit diversum esse illi subiecto, de quo praedicantur, et unicuique eorum, quae de ipso praedicantur, id est diversa quidditas et essentia. Sciendum autem est quod id, quod hic dicitur, non potest intelligi de *univoca praedicatione*, secundum quod genera praedicantur de speciebus, in quarum definitionibus ponuntur; quia non est aliud per essentiam animal et homo; sed oportet hoc intelligi de *denominativa praedicatione*, sicut cum album praedicatur de homine; alia enim quidditas est albi et hominis. Unde subiungit, quod alia genera praedicantur hoc modo de substantia, scilicet denominative, substantia vero praedicatur de materia denominative. Non est ergo intelligendum, quod substantia actu exsistens (de qua hic loquimur) de materia praedicetur praedicatione univoca, sive quae est per essentiam. Iam enim supra dixerat, quod materia non est quid neque aliquid aliorum. Sed intelligendum est de denominativa praedicatione, per quem modum accidentia de substantia praedicantur" (a. a. O. n. 1287—1289).

Auf jeden Fall ist dieser Lösungsversuch sehr lehrreich. Er zeigt, daß der hl. Thomas bei aller Treue in der Auslegung des Meisters doch auch Schwierigkeiten der Interpretation wahrnimmt, als solche anerkennt und zu lösen sucht. Die praedicatio univoca kann nicht in Frage kommen. Diese ist aber durch den Wortlaut nahegelegt. So lange man bei der wörtlichen Erklärung bleibt: „Diese [die Substanz] wird von der Materie ausgesagt", entsteht ein Widerspruch. Von der Materie im physischen Sinn kann man auf keinen Fall Bestimmungen aussagen, die nur dem Ganzen, nicht einem Teil zukommen. Nun bleiben zwei Möglichkeiten. Entweder muß der Hylebegriff oder die Art der Prädikation modifiziert werden. Der hl. Thomas denkt nicht an die erste Möglichkeit. Das Problem kommt ihm gar nicht, daß vielleicht hier ein anderer und allgemeinerer Begriff der Materie vorliegt. Er entscheidet sich, ohne die andere Möglichkeit in Frage zu ziehen, für die Modifizierung der Prädikation. Insofern muß man Sanc einen methodischen Vorsprung zubilligen. Auf der anderen Seite freilich vermißt man bei ihm die grundsätzliche Frage, ob nicht unser Text doch irgendwie die traditionelle Auslegung zulasse.

Aber prüfen wir noch den Ausweg des hl. Thomas. Den Terminus „praedicatio denominativa" brauchte er nicht zu erfinden. Der Unterschied zwischen Prädikament und Prädikabilien war schon bekannt. Akzidentien sind zwar reale Bestimmungen der Substanz, aber sie müssen erst in Prädikabilien umgewandelt werden, um „prädikationsgerecht" zu werden. Der Mensch ist weiß, aber nicht die Weiße (albedo), sondern etwas Weißes. Die Frage ist nur, ob Aristoteles in dem Satz: „Die Substanz wird von der Materie ausgesagt", mit der Auslegung des hl. Thomas zusammengeht. Den Text für sich betrachtet, halte ich das nicht von vornherein für ganz unmöglich. Wenigstens nicht, wenn man Sanc zugibt, daß Aristoteles bei den Elementen die contrarietates des Kalten, Warmen usw. nicht als substantielle Formen, sondern als Affektionen betrachtet. Denn in diesem Fall ist auch die materia prima oder physica das einzige substantielle Substrat und insofern Subjekt der Prädikation. Freilich kommt diese Auffassung für den hl. Thomas schwerlich in Betracht. Nimmt man also den Satz des Aristoteles im wörtlichen Sinn, und das ist doch das nächstliegende, dann scheint die traditionelle Lehre wenig damit vereinbar. Es muß darum für das Abweichen vom wörtlichen Sinn ein Grund gesucht werden. Die Schwierigkeit liegt aber nicht bloß und hauptsächlich in der praedicatio denominativa als solcher. Die Frage ist vielmehr, mit welchem Recht die Aussage bloß von einem Teil gemacht werde, die im eigentlichen Sinn nur vom Ganzen (Materie und Form) gilt. Kann denn, auch nur per praedicationem denominativam, gesagt werden: „Die physische Materie ist Mensch"? Ist es also sicher, daß der Philosoph nur einen Hylebegriff kennt (beim substantialen Werden), so daß kein anderer Ausweg übrig bleibt? Eine solche Sicherheit haben wir wohl nicht ohne weiteres. Das gilt um so mehr, wenn auch an anderen Stellen die Deutung der materia metaphysica nahegelegt wird.

Nur eine einzige Stelle sei noch zur Betrachtung vorgelegt. Es ist Metaph. VIII (H) 6; 1045b 17 (vgl. Bonitz) am Schluß des Buches. Ἔστι δ' ὥσπερ εἴρηται, καὶ ἡ ἐσχάτη ὕλη καὶ ἡ μορφὴ ταὐτὸ καὶ ἕν, τὸ μὲν δυνάμει, τὸ δ' ἐνεργείᾳ. „Es ist also, wie gesagt, die letzte Hyle und die Form das gleiche und eins, das eine der Möglichkeit nach, das andere der Wirklichkeit nach." Hier haben wir auch den Namen „eschate hyle". Zeller sieht in diesem Namen kein besonderes Problem. In einer Anmerkung (II. Bd., 2. Abt., S. 320, Anm. 2, 1879[3]) schreibt er: „Diesen reinen Stoff . . . nennt Arist. die prote hyle. Ihm steht als die hyle eschate (idios, oikeia hekastu) der-

jenige Stoff gegenüber, welcher sich mit einer bestimmten Form unmittelbar, ohne noch weiterer Zubereitung zu bedürfen, verbindet: die prote hyle ist die Materie, wie sie den elementarischen Unterschieden vorangeht, die eschate hyle der Bildsäule z. B. ist das Erz oder der Stein, die eschate hyle des Menschen sind die Katamenien. Metaph. V 4 . . . ; VIII 6 . . . ; IX 7 . . . . Einige Verwirrung bringt es hierbei für den Sprachgebrauch hervor, daß der Ausdruck prote hyle sowohl für den schlechthin ersten als für den relativ ersten Stoff (die ὅλως πρώτη und die πρὸς αὐτὸ πρώτη ὕλη) vorkommt; s. Metaph. V 4 . . . ; VIII 4 . . . ; Phys. II 1 . . . ." Für Zeller stehen die Namen idios, oikeia und eschate hyle auf gleicher Stufe in ihrem Gegensatz zur prote hyle. Eschate hyle bringt keinen prinzipiell neuen Begriff.

Was ist nun der Sinn des obigen Satzes, daß Materie und Form das gleiche seien? Das 8. Buch der Metaphysik betrachtet die Begriffe von Potenz und Akt. Im 6. und letzten Kapitel wird insbesondere gefragt, was den Grund für die Vereinigung oder das Zusammensein von Potenz und Akt bilde. Die Platonische Kategorie der Teilnahme erkläre nichts, denn man kann wieder fragen, was denn der Grund dieser Teilnahme sei. Ebensowenig könne man dem Lykophron recht geben, wenn er von einem Zusammensein mit der Seele spricht, daß also etwa Wissenschaft nichts anderes sei als ein Zusammensein des Wissens mit der Seele. Dann fährt Aristoteles fort:

„Der Anlaß ihrer Irrung liegt darin, daß sie nach einem Grunde für die Vereinigung von Vermögen [Potenz] und Wirklichkeit [Akt] und nach einem vorhandenen Unterschiede suchen. *Aber, wie gesagt, die letzte Materie und die Form ist ein und dasselbe, nur die eine in Möglichkeit, die andere in Wirklichkeit.* Also machen sie es gerade so, wie wenn man bei dem Eins nach einem Grunde suchen wollte, aus dem es eines ist. Denn jedes Ding ist ein Ding, und das Potentielle ist mit dem Aktuellen in einem bestimmten Sinne eines. Es gibt also für die Einheit keine weitere Ursache, es sei denn diejenige, welche die Dinge von der Möglichkeit zur Wirklichkeit bewegt. Was aber keine Materie hat, ist alles ein schlechthin Seiendes."

Wo hat Aristoteles schon früher gesagt, daß letzte Materie und Form das gleiche seien? Ich kann in den vorausgehenden Kapiteln des 8. Buches nichts finden. Trotzdem lesen wir: „es ist aber, wie gesagt". Die förmliche und ausdrückliche Identifizierung findet sich also nur an unserer Stelle. Der nächste Wortlaut und auch der Zusammenhang mit dem Vorausgehenden, ferner die Bezeichnung ein und desselben als Potenz und Akt machen die Deutung von Sanc nicht bloß möglich, sondern drängen geradezu zu einer sol-

chen Interpretation. Die Einheit des Seins, auf die so nachdrücklich hingewiesen wird, läßt sich bei der materia physica, die doch nicht ein Ganzes, sondern bloß ein Teil ist, nur recht schwer aufrechterhalten. Materia physica und forma sollen doch zwei real verschiedene Prinzipien sein und das Ganze konstituieren. Oder kann man doch noch, wenn auch in einem erweiterten Sinne sagen: die Materie ist das Ding in Möglichkeit, die Form dasselbe in Wirklichkeit?

Hören wir wieder die Erklärung des hl. Thomas zu unserem Texte (In 8 Metaph. lect. 5 fin. n. 1767).

„Assignat causas erroris praedictorum, dicens, quod causa quare talia posuerunt, est, quia inquirebant quid faciens unum potentiam et actum, et inquirebant differentias eorum, quasi oporteret eas colligari per aliquod unum medium, sicut ea, quae sunt diversa secundum actum. Sed sicut dictum est, ultima materia, quae scilicet est *appropriata ad formam*, et ipsa forma sunt idem. Aliud enim eorum est sicut potentia, aliud sicut actus. Unde simile est quaerere, quae est causa alicuius rei, et quae est causa, quod illa res sit una; quia unumquodque inquantum est, unum est, et potentia et actus *quodammodo unum* sunt. Quod enim est in potentia, fit in actu. Et sic non oportet ea uniri per aliquod vinculum, sicut ea, quae sunt penitus diversa. Unde nulla causa est faciens unum ea, quae sunt composita ex materia et forma, nisi quod movet potentiam in actum. Sed illa, quae non habent materiam simpliciter, per seipsa sunt aliquid unum, sicut aliquid exsistens."

Der Aquinate befindet sich in einer ähnlichen Lage wie bei der zweiten Definition der Materie. Er fühlt eine gewisse Unstimmigkeit, sofern man die Stelle im wörtlichen Sinne auffassen wollte. Er denkt auch hier nicht an die Möglichkeit, daß der Hylebegriff eine Erweiterung oder Umbildung erfahren habe, sondern greift wieder zu dem Ausweg der erweiterten Deutung der Identität. Hyle eschate heißt bei ihm materia appropriata ad formam. Das wird wohl heißen: die Materie im Zustand der beginnenden oder vollendeten Vereinigung mit der substantiellen Form. Da können beide Prinzipien identisch genannt werden, nämlich insofern sie zum gleichen Ganzen gehören, das einmal als Potenz und dann als Akt aufgefaßt wird. Ob aber das möglich ist? Das Ganze ist eben nicht der Teil, und der Teil hat die Möglichkeit, ein Ganzes zu bilden, aber nicht im strengen Sinn ein Ganzes zu werden. Hat das auch der hl. Thomas empfunden, wenn er dann einschränkend hinzufügt: „potentia et actus quodammodo unum sunt"? Der begründende Satz: „quod enim est in potentia, fit actu", zeigt nämlich unmittelbar nur, daß das Ganze (quod) bald im Zustand der Möglichkeit, bald im Zustand der Wirklichkeit sein kann. Das „est" und „fit" gelten streng genommen nur vom gleichen Subjekt. Es

ist wieder das hypokeimenon aller Prädikationen. Und so wären wir in Übereinstimmung mit dem Metaphysiktext VII 3, der sog. zweiten klassischen Definition der Materie.

Materie und Form sind Korrelate. Sie müssen sich auch gegenseitig erklären. Gibt es nun eindeutige Texte, in denen die forma metaphysica (essentia) bezeichnet wird und nicht die forma physica als Teil? Wenigstens eine einzige Stelle möge noch betrachtet werden.

3. Die Form. Metaph. VII 15; 1039b 20–25.

Ἐπεὶ δ' ἡ οὐσία ἑτέρα τό τε σύνολον καὶ ὁ λόγος (λέγω δ' ὅτι ἡ μὲν οὕτως ἐστίν οὐσία σὺν τῇ ὕλῃ συνειλημμένος ὁ λόγος, ἡ δ' ὁ λόγος ὅλως), ὅσαι μὲν οὖν οὕτω λέγονται, τούτων μὲν ἔστι φθορά· καὶ γὰρ γένεσις· τοῦ δὲ λόγου οὐκ ἔστιν οὕτως ὥστε φθείρεσθαι οὐδὲ γὰρ γένεσις (οὐ γὰρ γίγνεται τὸ οἰκίᾳ εἶναι ἀλλὰ τὸ τῇδε τῇ οἰκίᾳ). „Indem aber die Substanz als Konkretum von dem Begriff verschieden ist — ich meine, daß die Substanz das eine Mal der Begriff zusammen mit der [individuellen] Materie, das andere Mal der allgemeine Begriff ist —, so hat sie nach der ersten Bedeutung ein Vergehen, weil auch ein Entstehen; dagegen kann der Begriff nicht vergehen, weil auch nicht entstehen — denn nicht das Haus-Sein entsteht, sondern das Dieses-Haus-Sein" (Rolfes 160).

Diese Unterscheidungen und Bestimmungen der Form stehen in einem Abschnitt, der als Widerlegung der als subsistierend gedachten Platonischen Ideen dient. Plato wurde durch das Bestreben, ein allem Wechsel überlegenes und dauerndes Wissen zu retten, zur Annahme der Ideen gedrängt. Das Wissen erscheint in Definitionen und Demonstrationen. Von vergänglichen Wesen aber kann es weder Definition noch Beweis im strengen Sinne geben. Also muß die eigentliche usia in den (transzendenten) Ideen liegen. So lautet etwa der Gedankengang der Ideenfreunde.

Aristoteles beginnt seine Widerlegung mit einer wichtigen, aber auch schwierigen Unterscheidung der Begriffe. Die Substanz, besser die substantielle usia, kann ein Doppeltes bedeuten: das Zusammengesetzte aus Logos und Materie oder den Logos im allgemeinen und überhaupt. Rolfes übersetzt frei: der Begriff zusammen mit der individuellen Materie. Davon steht aber wenigstens nichts im Text. Es ist also eine Deutung. Ob sie richtig ist, sei einstweilen dahingestellt. Sanc übersetzt logos mit ratio. Das dürfte dann soviel heißen wie begrifflicher Inhalt. Rolfes schreibt einfach „der Begriff" und für ὁ λόγος ὅλως „der allgemeine Begriff".

Die nachfolgende Erklärung, besonders das Beispiel vom Haus, erläutern die Unterscheidung. Das ganze aus hyle und logos Zusammengesetzte ist das konkrete, individuelle Haus, erläutern die Unterscheidung. Das ganze aus hyle gänglich ist, heißt logos im allgemeinen. Beide bekommen nun die Bezeichnung usia. Und dies nach einem Sprachgebrauch, den Aristoteles ohne Kritik und Vorbehalt annimmt. Die usia ist bald das eine, bald das andere. Natürlich ist der Vergleich mit dem Haus nur ein Bild. Denn das Haus ist ja nur ein Kunstprodukt, nicht ein Naturwesen. Aber die Begriffe konkrete, vergängliche usia und ewige, unvergängliche usia werden doch hinlänglich klar illustriert. Die erste usia, bei Aristoteles wohlbekannt als substantia prima oder Individuum, hat eine hyle oder ist zusammengesetzt aus hyle und logos. Nun fragt es sich, was für eine hyle ist hier gemeint? Dann können wir auch über den genaueren Sinn von logos in beiden Gliedern eine Entscheidung treffen.

Wir stehen im 7. Buch der Metaphysik, in dessen 3. Kapitel wir die zweite Definition der hyle geprüft haben. Dort wird auch gesagt: die aus Materie und Form zusammengesetzte Substanz müssen wir nun „beiseitelassen". Von der Materie aber hieß es, sie sei „nec quid nec quantum", und vorher: „Als Subjekt wird in einer Weise die Materie bezeichnet, in anderer die Form, in dritter das Kompositum aus beiden." Hyle ist Subjekt der Aussagen und deshalb, wie wir gesehen haben, materia metaphysica zu nennen. Sie ist das unbestimmte Subjekt, ohne die bestimmende Wesenheit gedacht. Danach wäre Form die Wesenheit (z. B. humanitas). Aber wir wollten eigentlich umgekehrt zuerst den Formbegriff deuten und von da aus eine Entscheidung über den Hylebegriff gewinnen. Die traditionelle Auslegung möge uns Silvester Maurus vorlegen (Metaph. VII cap. 19):

„Duplex est substantia: Prima est totum, ut Socrates, secunda est quidditas. Totum supra quidditatem addit materiam individualem, quidditas vero abstrahit a materia *individuali*. Totum, ut Socrates, generatur et corrumpitur; quidditas neque generatur neque corrumpitur, sed incipit esse vel non esse ad generationem vel corruptionem compositi, in quo est. Ut enim dictum est supra, . . . non generatur species seu forma et quidditas domus, sed generatur haec domus habens suam speciem et formam in materia, ideoque nullum agens per se generat aut facit speciem et quidditatem, sed generat singularia habentia speciem et quidditatem in materia. Hinc sequitur, quod singularium non est definitio neque demonstratio. . . . Singularia utpote habentia materiam non sunt necessaria, sed aliquando sunt, aliquando non sunt. Ergo singularium non est definitio neque demonstratio neque scientia, sed mera opinio."

Für Silvester Maurus bedeutet also die Form (logos) die forma substantialis physica, das Korrelat der ersten Hyle oder materia physica. Von ihr wird gelehrt, daß sie nicht das Prädikat des Werdens oder Vergehens im eigentlichen Sinn verdient. Nur das ganze, aus den beiden Realprinzipien bestehende Ding entsteht und vergeht. Weil aber doch auch die neue individuelle Form, die früher nicht da war, jetzt irgendwie da ist, fragt es sich, kann oder muß man dann nicht ebenso sagen: die Form wird oder vergeht? Die Antwort lautet: nein. Was man sagen kann, ist: Quidditas incipit esse vel non esse ad generationem vel corruptionem compositi, in quo est.

Das scheint etwas gekünstelt zu sein. Aber wichtiger ist ein anderes Bedenken. Der Satz: „Nicht die Wesenheit des Hauses wird, sondern das individuelle Haus", kann doch auch so gedeutet werden, daß nicht die allgemeine und abstrakte Wesenheit des Hauses an sich wird, sondern das einzelne Haus. Der Gegensatz ist dann nicht Teil und Ganzes, die beide auf der gleichen Ebene liegen, sondern Realität und Idealität. Zum mindesten darf eine solche Erklärung als möglicher Versuch aufgestellt werden. Außerdem läßt sich eine Reihe von Gründen geltend machen, die diese Auffassung begünstigen. Daß hier Aristoteles nicht das Wort eidos oder morphe gebraucht, sondern logos (begrifflich erfaßte Form), ist sicher nicht grundlos. Noch bezeichnender ist das beigefügte ὅλως, Begriff im allgemeinen. Wir stehen in der platonischen Diskussion. Der Gegensatz, von dem hier die Rede ist, dürfte zwischen individueller Realität und abstrakter Idealität zu suchen sein. Dann verschwindet auch alles Auffallende und Gekünstelte in der wiederholten energischen Hervorhebung, daß nicht Form oder Logos (im allgemeinen) wird, sondern das individuelle Ding. Dazu paßt auch der nun folgende Gedankengang, wonach zur Definition und Demonstration nicht vergängliche Wesen geeignet sind, sondern ewige und unbewegliche Gegenstände, die kein Werden und Vergehen haben. Es ist doch schwer einzusehen, daß die individuelle reale Form ewig und unvergänglich ist, wenn sie vorher nicht war oder später nicht mehr sein wird, wie Silvester Maurus zugeben muß. Wie man sieht, rührt man hier an Lehranschauungen, die auch heute noch vertreten werden und die man in Aristoteles zu finden glaubt. Die systematische Prüfung dieses Gedankens darf hier beiseitebleiben. Auch wenn man, wie selbst Sanc zugibt, sogar der physischen Form das Werden im strengsten Sinn abspricht, weil es nur so dem Ganzen zukommt,

so bleibt doch bestehen, daß in unserem Text zunächst nur dem idealen Haus Entstehen und Vergehen abgesprochen wird.

Daraus folgt allerdings, daß „Logos im allgemeinen" und „mit der Hyle verbundener Logos" nicht ganz dasselbe sagen. Der individuelle Logos ist essentia individualis und als solcher mit der essentia universalis wohl korrespondierend, aber nicht schlechthin mit ihr zusammenfallend. Mit anderen Worten, die Zusammensetzung zwischen Hyle und Logos ist nicht jene aus zwei real verschiedenen Teilen oder Prinzipien, etwa von materia und forma physica, sondern sie ist eine logische oder metaphysische. Trifft das zu, dann ist auch die Entscheidung über die Hyledeutung gefallen. Wir hätten es mit der materia metaphysica, dem unbestimmten Subjekt zu tun, von dem alle Prädikationen gelten. Unser Text bestätigte dann die Auffassung von Metaph. VII 3, der sog. zweiten klassischen Definition der Hyle, die kein quid und quantum usw. ist.

Eine höchst beachtenswerte Stütze für die gegebene Interpretation liegt endlich in der Aufhellung einer auch innerhalb der Scholastik längst gefühlten Unebenheit. Sie ergibt sich daraus, daß beim Philosophen die Form allein das Wesen eines Dinges konstituiert, während doch auch wieder die Materie zum Wesen eines Sinnendinges gerechnet werden muß. Zeller drückt sich folgendermaßen aus: „Ebensowenig sagt er uns, wie die bloße Form das Wesen und die Substanz solcher Dinge sein kann, zu deren Begriff eine bestimmte stoffliche Zusammensetzung gehört" (a. a. O. 347). Den Scholastikern ist diese Unebenheit nicht entgangen. Sie machten einen Unterschied zwischen der Materie im allgemeinen und dieser individuellen Materie (materia signata). Letztere wird von vielen als Prinzip der Individuation erklärt. Man wird nicht leugnen können, daß in der neuen Deutung von Sanc der angebliche Widerspruch viel leichter, natürlicher und ungezwungener behoben wird.

Nun ließe sich auch die dritte und letzte Frage beantworten, ob zwischen den beiden Definitionen in Metaph. VII und Phys. I 9 ein Gegensatz besteht. Wenn die allgemein angenommene Voraussetzung zutreffend ist, daß in der Physik die prote hyle oder materia physica definiert wird, dann dürfte man geneigt sein, die Frage zu bejahen, natürlich unter Annahme unserer Erklärung der Metaphysikstelle von der eschate hyle oder materia metaphysica. Trotzdem bleibt noch ein gewichtiges Bedenken. Sanc erklärt nämlich, daß die beiden Hylebegriffe nicht ganz und gar voneinander ver-

schieden sind. Einmal sagt er, die Definition der Metaphysik lasse sich im Grunde und streng genommen von jeder Materie, also auch von der prote hyle, aussagen. Sodann macht er darauf aufmerksam, daß zwischen materia physica und metaphysica eine Analogie besteht. Hyle ist zuerst das Subjekt der Prädikationen, also materia metaphysica, dann und in Abhängigkeit davon die sogenannte prote hyle als materia physica. Wenn sich das bestätigt, kann man nicht mehr von einem unbedingten Gegensatz zwischen den beiden Definitionen reden. Und die Tradition hatte demnach nicht so unrecht, sie miteinander zu verbinden und die eine durch die andere zu erläutern.

Endlich wurde schon erwähnt, daß Aristoteles nach Sanc die Form nicht als forma substantialis bezeichnet. Form ist jenes Sein, durch das ein Subjekt eine intelligible Wesenheit und Begreifbarkeit erlangt. Wenn das richtig ist, dann könnte man überhaupt vielleicht die von Sanc eingeführte Unterscheidung von materia physica und metaphysica relativieren und die Vermutung aussprechen, Aristoteles habe primär an die materia metaphysica gedacht, oder, noch genauer gesprochen, an einen allgemeineren Hylebegriff, der beiden in etwa gerecht wird.

Gelegentlich der methodischen Vorbemerkungen wurde schon erwähnt, daß wir auch allenfalls mit der Möglichkeit rechnen müssen, Aristoteles habe einen mehr vagen Hylebegriff im Auge gehabt und die Abgrenzungen nicht mit jener Schärfe vorgenommen, die nun in jedem Fall eine später gewonnene Distinktion mit eindeutiger Sicherheit gestatten würde.

Als Ergebnis unserer Interpretationsversuche dürfen wir wohl feststellen, daß sich Sanc ein Verdienst erworben hat, indem er auf gewisse Schwierigkeiten in der traditionellen Hyledeutung bei Aristoteles offen und mit allem Nachdruck hingewiesen hat. Sodann ist der Vorschlag, zwischen materia physica und metaphysica zu scheiden, aller Beachtung wert, wenn natürlich auch unsere Prüfung von wenigen Texten noch nicht genügt, die These über allen Zweifel sicherzustellen. Dazu gehört eine zusammenhängende und vergleichende Untersuchung von einer viel größeren Zahl von Stellen, die bei Sanc wenigstens kurz gewürdigt sind. Endlich bliebe bei diesem Ergebnis die interessante geschichtliche Frage, wer denn für die sogenannte traditionelle Deutung von Aristoteles verantwortlich ist, ob die Stoa, der Neuplatonismus und die alten Kommentatoren oder erst die arabische Philosophie.

Die Darstellungsform der Hadesfahrt des Herrn in der Literatur der alten Kirche.

Kritische Bemerkungen zum ersten Kapitel des Werkes von Jos. Kroll: Gott und Hölle.

Von Karl Prümm S. J.

Wir nehmen im folgenden eingehend Stellung zum ersten Kapitel des großen Werkes von J. Kroll, Gott und Hölle. Dieses Hauptstück behandelt den Descensus im christlichen Altertum. Wir buchen gerne den mannigfachen Gewinn, den die eindringenden Textanalysen Krolls bieten, werden aber auch oft Gelegenheit nehmen, Zweifel oder Widerspruch zu begründen. So wünscht es der Verfasser im Grunde selbst laut der Vorrede (VII), und so verlangt es auch die Bestimmung dieses ersten Kapitels, der Theologie zu dienen. Der Fortschritt der Wissenschaft erfordert zunächst Bereinigung und Einigung der Urteile bezüglich der Einzeltexte. Ein Philologe wird es nicht als kleinlich, sondern als gewissenhaft empfinden, wenn wir folgerecht vorangehen und einen verschiedenen Standpunkt auch wiederholt zum Ausdruck bringen, wo sich der Anlaß dazu in dem fortschreitenden Gang der Untersuchung Krolls erneut darbietet.

Um diesen kritischen Bericht nicht über Gebühr zu belasten, müssen wir auf Anführung des Wortlautes der Quellentexte verzichten. Wir setzen voraus, daß der Leser sich über ihn entweder aus den Ausgaben oder aus dem Buche Krolls unterrichten kann[1].

1. „In der hellenistischen Umwelt", so meint Kroll (5), „mußte man die Lehre von dem gestorbenen und später wieder erstandenen Erlöser notwendig dahin interpretieren, daß er in der Unterwelt die Macht der bösen Widersacher gebrochen habe." Man mag die Botschaft von dem auferstandenen Gottmenschen in ein Kulturmilieu hineintragen, welches man will, sie schließt die unerhörte Durchbrechung des Gesetzes des Todes, der sich überall als der in der Unterwelt hausende Widersacher der Menschheit vorstellen läßt, ein. Damit ist aber der Inhalt des Dogmas von der Niederfahrt des Herrn nicht einmal getroffen. Der wesentliche Inhalt dieses Dogmas besteht in der Aussage, daß der Herr an dem Aufenthaltsort der abgeschiedenen Gerechten des Alten Bun-

---

[1] Unsere Ausführungen knüpfen an die kritischen Bemerkungen an, die wir in der Besprechung des Werkes im letzten Heft dieser Zeitschrift (Schol 9 [1934] 575—579) zu dessen ersten Seiten vom offenbarungsgeschichtlich-exegetischen Standpunkt aus für erfordert hielten und mit einer positiven Darlegung des heilsgeschichtlichen Charakters des Descensus abschlossen.

des nach seinem Tode erschienen sei und ihnen mit der Kunde über den Erlösungsvollzug die selige Gottesschau vermittelt habe. Ein weiterer Inhalt des Lehrpunktes ist zum mindesten kontrovers. Da dieses Aufenthaltnehmen des Herrn in der Scheol ein freiwilliges war und zum Zweck der Verpflanzung dieser Gerechten in den Stand der seligen Gottesschau geschah, war die Außerkraftsetzung des Strafzustandes, der auf der Menschheit lastete, der „Sieg" Jesu über die Bedrücker der menschlichen Natur, Sünde, Satan und Tod, augenfällig unterstrichen. Damit war jedoch keineswegs die entscheidende Phase der Auseinandersetzung des Herrn mit diesen Mächten in die Höllenfahrt verlegt. Hinter diesem Dogma steht die ganze Welt geoffenbarter Lehren über die Sünde und die Erlösung von der Sünde durch das Kreuz. Der Triumph Jesu über die Sünde, ihren Urheber und ihre Folgen wurde für die zu seiner Verkündigung bestimmten Zeugen nicht durch die Niederfahrt, sondern durch das Auferstehungswunder sichtbar und beglaubigt. Auch hinter den Darstellungen der Höllenfahrt des Herrn bei den späteren Schriftstellern des kirchlichen Altertums, in denen die zum Kampfmotiv gehörenden Bilder für unser Empfinden zu breit und beherrschend hervortreten, steckt immerhin der ganze Ernst und die ganze Erhabenheit des zugrunde liegenden Dogmas.

In manchen religionsgeschichtlichen Abhandlungen über den Descensus werden die stark bildhaften Ausmalungen dieses Besuches des Herrn bei den Gerechten des Alten Bundes von dem erhabenen, auf das Gesamtwerk der Erlösung bezüglichen Gedankenhintergrund losgelöst. Aber gleichsam zum Ersatz für diese sachlichen Zusammenhänge werden das Formale berührende Vergleiche des Höllenfahrtsdogmas mit dem gesamten Vorrat der Antike an Erzählungen über Abstiege ins Totenreich vorgelegt, und sie suggerieren dem Leser unwillkürlich die Versuchung, auch Verbindungslinien gedanklicher und sachlicher Abhängigkeit zwischen den meist ein starkes Maß des Naiven mit sich schleppenden heidnisch-mythischen Schilderungen von Abstiegen der Heroen in die Unterwelt und der Beschreibung der Niederfahrt des Herrn zu vermuten.

Wenn man auch bei Kroll nicht immer einer verstehenden Auffassung der urchristlichen Texte begegnet, so ist das gewiß darauf zurückzuführen, daß er seine Erkundungen über exegetische und dogmengeschichtliche Fragen überwiegend, vielfach ausschließlich von den Vertretern theologischer Richtungen bezieht, die sich von der Tradition weitest entfernt haben. Zur Kennzeichnung der Lage, in der sich das Dogma von der Niederfahrt des Herrn heute in den christlichen Gemeinschaften befindet, läßt er z. B. ausschließlich liberale Stimmen zu Worte kommen (S. 5, Anm. 2). Das so bezeichnende Zugeständnis von Loofs, auf das K. Gschwind hinweist (Die Niederfahrt des Herrn in die Unterwelt, Münster 1911, S. 227, Anm. 2), wonach eine vorurteilsfreie Prüfung der alten Zeugnisse der katholischen Auffassung über den Inhalt dieses Glaubensartikels recht gibt, hätte erwähnt werden dürfen, wenn schon Kroll darauf verzichten wollte, Vertreter der

katholischen Lehre, die allein im ungetrübten Fluß der Tradition steht, hier anzuführen.

2. Sehr anstößig ist die Behandlung der Schrifttexte, in denen Kroll die ältesten Spuren des Kampfmotivs zu entdecken glaubt. Das Wort Jesu Mk 3, 27 von der Notwendigkeit, den Starken erst zu binden, ehe man sein Haus plündern könne, geht — namentlich nach den Parallelen — auf die vom Satan Besessenen, so sehr auch die sprachliche Formulierung sowie die obwaltende innere Beziehung, die zuzugeben ist, die Verwendung der Stelle zur liturgisch-homiletischen Ausschmückung der Niederfahrt nahe gelegt hat.

Ganz verunglückt ist die längere Ausführung über die Wunderzeichen bei Jesu Tode Mt 27, 51 ff. (6—10).

Die Stelle ist mit ihren Hauptproblemen gut von Gschwind behandelt worden (185—199). Seine Darlegungen sind von Kroll überhaupt nicht erwähnt. Man wird es verstehen, daß ihm daran lag, Analogien zu der Wunderreihe bei Matthäus aus dem Heidentum zu bieten. Diese Zielsetzung braucht nicht mit einer Bestreitung des geschichtlichen Charakters der von den Evangelisten berichteten Tatsachen Hand in Hand zu gehen. Kroll meint u. a., das Wunder von der Zerreißung des Tempelvorhanges sei von theologischer Reflexion „aus dem Gegensatz zwischen vorchristlicher Religionsstufe und christlicher Zeit heraus" gesagt. Natürlich hat der Evangelist dies als die Bedeutung des Wunders erkannt; aber sein Schweigen zeigt, wie sehr es ihm bloß um die Erzählung eines geschichtlichen Vorganges zu tun ist. Der Bewußtseinszustand, den die Urgemeinde diesen Tatsachen gegenüber einnahm, deckte sich mit dem des Evangelisten, der ja nur Sprecher der Urgemeinde ist. Man verläßt also die historische Wirklichkeit, wenn man die theologische Reflexion als den Mutterboden und den Quellgrund dieser Berichte hinstellt, ein Verfahren, dem sich Kroll, den gewählten Führern folgend, hier verschreibt. Eine nähere Auseinandersetzung mit solchen Darlegungen erübrigt sich.

Wegen der Wichtigkeit der Sache weisen wir dennoch auf einen Punkt hin. Bezüglich des erstaunlichsten der von Matth. berichteten Wunder, der Auferstehung „vieler Leiber", glaubt Kroll, das Ursprüngliche sei zwar nicht die Verknüpfung der Auferstehung der Toten mit der Eröffnung der Gräber und dem Erdbeben bei Jesu Tod gewesen, aber immerhin handle es sich bei dem Erdbeben und erst recht bei der Auferstehung der Toten um glänzende Bekundungen und Anzeichen des Sieges Jesu über die Höllenmacht, wie man denn auch schon in alter Zeit die Wunder auf diesen Kampf des Herrn in der Unterwelt und nicht auf das Ereignis des Todes bezogen habe. Dieses Prinzip einer Deutung des Evangelienberichtes aus freier homiletischer Behandlung späterer Jahrhunderte ist nicht glücklich, zumal wenn es mit Grundsätzen verbunden wird, die aus der Analyse heidnischer mythischer Texte gewonnen wurden. Kroll begibt sich mehr und mehr unter den Zwang der Vorstellung, daß wir überall, wo wir Wendungen wie die von den „Schlüsseln des Todes und der Hölle" (Apc 1, 18) antreffen, uns im Bereich des Mythischen befinden. Überdies erliegt er der bei der Zielsetzung seiner Arbeit begreiflichen Ver-

suchung, überall das Motiv des Descensuskampfes zu wittern. Soweit dies bezüglich der Schrifttexte unter Berufung auf liberale Exegeten geschieht, können wir wiederum auf die kenntnisreichen und soliden Untersuchungen von Gschwind hinweisen.

3. S. 12 wird das Ziel der Untersuchung bescheiden festgelegt: „nicht dem Motiv, sondern der Art seiner [des Descensuskampfes] Darstellung" soll sie gelten. In Wirklichkeit gibt sich jedoch die Ausführung mehr und mehr als ein Versuch, die Herkunft der Idee selber zu ergründen. Wenigstens sucht der Verfasser für den Typ der Hadesfahrt als einer gewaltsamen Auseinandersetzung mit der Unterwelt nicht bloß die Quellen des formalen Ausdrucks, sondern schon des sachlichen Inhalts aus heidnischem Mythos abzuleiten.

Die früheste ausdrückliche Bezeugung des genannten Typs findet Kroll in liturgischen Quellen. Und zwar zunächst in der Anaphora des Hippolytos, der aber ältere Quellen zugrunde liegen. In dieser Liturgie nimmt die Schilderung der Hadesfahrt, so scheint es, bereits einen verhältnismäßig großen Raum ein: Sie beansprucht fünf Kola. Diese bilden den Bestandteil eines hymnusartig angelegten Ganzen, indem sie von der Erwähnung des Leidens und der Auferstehung umrahmt werden. Es ist das älteste eucharistische Gebet, das wir kennen. Die drei Kola, die den Sieg des Herrn über Tod, Teufel und Unterwelt beschreiben, lehnen sich sichtlich an Schriftstellen an. Die drei genannten Gestalten der Finsternis und des Verderbens, die der Herr besiegt hat, sind kaum als scharf geschieden nachzuweisen. Nach Kroll mußte jedoch der Zusammenhang, den die verwerteten Schriftanklänge in dem Hymnus gewannen, von selbst zu der Auffassung führen, daß der Herr mit den genannten Mächten als real gedachten Wesen in einen „massiven" Kampf eingetreten sei (20).

Um die Beweisführung von Kroll zu verstehen, muß man sich den Begriff vom Wesen des urchristlichen Kultus und des Kultus überhaupt, zu dem er sich bekennt, vor Augen halten. Es ist die Theorie von der Liturgie als einem Mysterium, auf deren Boden sich Kroll stellt. Und zwar versteht er diese Theorie in dem übersteigerten Sinn, in dem G. P. Wetter sie vertritt. Die Besprechung der Krollschen „Beiträge zum Descensus" (Jb. f. Liturgiewiss. 4 [1924] 280) spricht mit Recht von einer expressionistischen Mysterienauffassung. Der antike Kult, von dem die christliche Liturgie eine Spielart ist, hat nach Kroll „den Charakter eines Dramas, nicht eines gespielten . . . , sondern eines wirklichen und Wirklichkeit hervorbringenden Dramas" (13). Zu diesen durch den Kult hervorzubringenden Wirklichkeiten gehörte in der christlichen Liturgie außer dem Tod des Herrn und seiner Auferstehung auch und mit Vorzug die Niederfahrt des Herrn zur Vorhölle. —

Auf die Einordnung der christlichen Meßfeier in den antiken Kult unter Verwendung eines gemeinsamen Nenners „Mysterium", in der bekanntlich eine bestimmte Richtung katholischer Liturgiegeschichte mit Kroll zusammengeht, wollen wir uns an dieser Stelle nicht einlassen[2]. Sicherlich übertrieben ist die Auffassung von Kroll in zwei Punkten. Zunächst ist es unbewiesen, daß nach urchristlicher Anschauung, wie sie sich u. a. in der Anaphora Hippolyti ausspricht, außer dem Tode Jesu noch andere Momente seines Heilswerkes in der liturgischen Feier irgendwie dramatisch verwirklicht werden. Im besonderen für den Abstieg des Herrn zur Unterwelt bestreitet die bereits angezogene Besprechung dies mit Recht: „vielmehr gibt die Eucharistia [dieser Name wird statt ‚Anaphora' vorgeschlagen] in kontemplativ-theologischer Weise und hymnischer Form einen Überblick über die ganze Ökonomia, wobei auch der Descensus beschrieben wurde." Selbst wenn man sich dogmatisch auf den Standpunkt stellen würde, daß der Auferstehung eigene soteriologische Kraft zukomme, daß sie mit zur Begründung der Erlösung und des Heiles gehöre, ist man doch noch nicht an die Anschauung gebunden, daß auch sie in der Meßfeier gleich der Leidenstatsache ständig aufs neue vergegenwärtigt werde. Erst recht gilt dies für die Zwischenphase im Heilswerk des Herrn, seine Niederfahrt zur Vorhölle. Kroll muß zugeben, daß sie in vielen liturgischen Formularen, an Stellen, wo bei der Bedeutung, die er ihr zumißt, ihre Erwähnung zu erwarten wäre, kaum angedeutet sei. So folgt in der an die Anaphora des Canon Hippolyti anschließenden Anamnese auf das Gedenken des Herrentodes sofort das der Auferstehung. Es ist eine billige Ausflucht, mit Kroll zu sagen, das religiöse Bewußtsein erlebe an dieser Stelle der Liturgie das Ereignis der Hadesfahrt „ohne weiteres unter den anderen Vorgängen mit" (16).

Dieses „Erleben" — und damit kommen wir zur zweiten Ausstellung, die wir machen müssen — ist nach Kroll anscheinend überhaupt der eigentlich in der altchristlichen Liturgie dramatisch wirkende Faktor. Die wiederholten Ausführungen, in denen er dem Leser die Natur dieses Erlebens nahe zu bringen sucht, hinterlassen durchaus den Eindruck, daß er sich auf den Boden der enthusiastischen Erlebnistheologie stellt. Besonders bezeichnend dürften hier außer den einleitenden Bemerkungen S. 13 die Ausführungen sein, die die Behandlung der Kirchenordnung des Hippolytos abschließen (21): „in dem gesteigerten Empfinden des

---

[2] Wir verweisen auf die Studie von I. M. Hanssens, Estne Liturgia cultus mystericus? PeriodMorCanLit 23 (1934) 112*—132* 137*—160*. Sie gibt den wohl vollständigsten Literaturbericht zur Frage und begründet ein ablehnendes Urteil.

Mysten, unter seiner lebendigen Anteilnahme wickeln sie [die Taten des Herrn] sich noch einmal ab. . . . Und zu diesen Ereignissen gehört nun auch neben Tod und Auferstehung die Hadesfahrt. Im Mysterium steigt der Herr von neuem zum Hades herab, besiegt die Gegner . . . ; noch einmal nimmt er dem Tod die Beute ab" usw. Das alles setzt, wenn man es in der Beleuchtung nimmt, in die Kroll es einrückt, die Auffassung voraus, daß wir es bei den urchristlichen Gemeinden mit pneumatischen Ekstatikern zu tun hätten. In der Tat spricht Kroll von einem Erlebnis von „elementarer, atem- und sinnberaubender Wucht und Kraft" (44). Die Breite des formalen Ausdrucks, die Länge der liturgischen Texte, stand ursprünglich, so meint Kroll im Zusammenhang des eben Angezogenen, im umgekehrten Verhältnis zur Glut und Intensität des innern liturgischen Erlebens. Dann ist es, sollte man sagen, im Grunde eine dem Psychologen zukommende Aufgabe, den Inhalt des mystischen Erlebnisses, das das Wesen der liturgischen Feier ausmacht, aus den knappen Andeutungen der ältesten Quellen herauszuschälen. Die zunehmende Ausführlichkeit der Schilderung der Hadesfahrt in den späteren Zeugnissen ist nach Kroll die naturgemäße Folge der Abnahme der mystischen Innerlichkeit, die sich früher mit einer kleinen Menge von Worten begnügt hatte, um an ihnen sich zu der Höhe der mystischen Erlebnisse aufzuranken. — Unwillkürlich fällt einem hier ein Wort des Volksmundes ein, das die Zusammenhänge zwischen innern Seelenvorgängen und äußerm Ausdruck in Worten denn doch etwas anders sieht: „Wessen das Herz voll ist, des läuft der Mund über."

4. Die zeitlich nun anschließenden Quellentexte über die Hadesfahrt, die Kroll beibringt, hängen nach ihm alle irgendwie mit der Liturgie zusammen. Sie tragen, wie er sich zu beweisen bemüht, auch alle mehr oder weniger das stilistische Gepräge des christologischen Hymnus an sich, speziell einer seiner Formen, nämlich des antithetischen. Dieser ist nach Krolls Ausführungen (23—29) ursprünglich vorzugsweise in der Liturgie zu Hause, hat aber dann sich aus deren Gefüge vielfach losgelöst und den Weg ins Außerliturgische genommen. Unter der Voraussetzung solcher geschichtlichen Zusammenhänge aller altchristlichen hymnusartigen Texte mit der Liturgiefeier, die weder innerlich wahrscheinlich noch durch die Texte sicher bezeugt ist, sieht natürlich Kroll auch in den in gehobener Sprache sich gebenden Erwähnungen oder auch Schilderungen der Auseinandersetzung des Herrn mit den gottfeindlichen Mächten beim Erlösungswerk im 10. Kapitel der Thomasakten und verschiedenen Oden Salomons, vor allem der 17. und 31., Beziehungen zur Liturgie. Die in diesen Texten zu beachtende zunehmende Detaillierung der ursprünglich knappen Andeutungen über den genannten Kampf gilt Kroll als

ein Beweis, daß hinter den Einzelheiten ein ganzer Mythoskomplex steht bzw. im Grunde immer gestanden hat. Wiederum fragt man sich, was dann dem Verfasser als Wesenszug eines Mythos gilt. Es handelt sich doch bei diesen mehr ausgeführten Schilderungen der Höllenfahrt, die zudem nicht immer eindeutig erkennbar ist, nur um eine plastische Veranschaulichung einer ganz klar umrissenen, von Anfang an zur Glaubenshinterlage gehörenden Vorstellung. Zudem lehnt sich die Verdeutlichung des in dem Dogma ausgesprochenen Vorgangs an biblische Texte an. Selbst die Wiedergabe des Hergangs in der Form eines Dialogs zwischen dem Herrn und den Höllenmächten oder auch einer Rede und Gegenrede zwischen der Begleitung des Herrn und den letzteren findet in rhetorischen Fragen des hl. Paulus an den Tod ein gewisses Vorbild. Sowenig die knappe Erwähnung der Hadesfahrt in den ältesten Anamnesen bloße stammelnde Andeutung eines mystischen Erlebens ist, sondern vielmehr die bekenntnismäßige Wiedergabe eines klar umrissenen Glaubenssatzes, ebensowenig wird durch Ausschmückung dieses Dogmas, dessen Inhalt ein innerhalb rein geistiger Wesen sich abspielender Vorgang bildet, mit plastischen Zügen irgendwie Mythos in die Vorstellung geleitet.

Die Oden Salomons gehören übrigens noch weniger als die apokryphen Thomasakten mit den echten altliturgischen Texten in eine Linie hinein. Denn die genannten Oden sind ja gnostischer Herkunft dringend verdächtig. Damit hängt zusammen, daß es stellenweise nicht durchsichtig ist, ob sich der Kampf der guten und der bösen Macht, von dem hier die Rede ist, zwischen Christus und der widergöttlichen Macht oder einem Mysten und der letzteren abspielt, und noch weniger, ob es sich um eine Wiedergabe des Hadeskampfes oder aber des sittlichen Kampfes handelt, den der mystische Sprecher der Ode selbst in seinem Erdenleben auszufechten hat. Trotz der gnostischen oder, vielleicht richtiger gesagt, vorgnostischen Einschläge dieser Gesänge dürfte es aber fraglich sein, ob der Iran für das starke Auftreten von Personifikationen in ihnen haftbar gemacht werden muß. Tatsache ist ferner, daß einmal die Bewältigung der jedem einzelnen Menschen immer wieder neu aufgetragenen Lebensaufgabe, dann aber auch die einmalige Tat des Abstiegs Jesu zur Unterwelt als Kampf hingestellt und in den Farben eines solchen lebhaft ausgemalt wird. Offenbar kann man mindestens mit gleichem Rechte eine Übertragung dieser kriegerischen Züge von der allgemeinen Vorstellung auf den nur einmalig gegebenen Sonderfall annehmen als, wie Kroll es tut (40), eine Herübernahme von bereits für den Descensus festgewachsenen Motiven zur Darstellung des Lebenskampfes. Es handelt sich übrigens in beiden Fällen bei den zur

Verwendung kommenden Einzelmitteln der Darstellung und Ausschmückung um so naheliegende Entfaltungen der in dem Begriff „Kampf" liegenden Vorstellungen, daß diese Erweiterung auch ohne Erinnerung an Vorbilder, aus der Vorstellungskraft des jeweiligen Verfassers des betreffenden literarischen Dokuments heraus, vollzogen werden konnte. Da man sich in beiden Fällen bewußt war, daß es im Grunde geistige Vorgänge waren, die man sich bemühte anschaulich darzustellen, nämlich die durch das Leiden bewirkte und in der Niederfahrt zuerst bekundete Besiegung der Sünde und ihrer Folgen, so wird man auch keine innern Widerstände verspürt haben, wenn sich neben einem bereits benützten Veranschaulichungsmittel ein zweites, in etwa disparates in die Feder schlich. Die Sublimität der Vorstellung blieb immer die gleiche, ob sie nun unter dem Bilde eines Kampfes oder als einfache Erscheinung, „Epiphanie", der Gottheit zur Darstellung gebracht wurde. Es ist überflüssig, beim Übergang von dem einen mehr plastisch sinnfälligen Darstellungsmittel des Kampfes zu einer andern, mehr an das Wesen des Hergangs sich haltenden Weise der Wiedergabe „Motivverquickung" in den Texten anzunehmen und ihrethalben Entschuldigungsgründe für die Verfasser aufzusuchen. Anderseits geht es wohl zu weit, ein gedankenloses Wirtschaften mit typischem Gute verschiedener Herkunft (42) darin zu erblicken, daß in der 17. Ode der Tod einmal als ein Ungeheuer erscheint, das den Herrn verschlungen hat, und daneben der gleiche Tod wie auch die Hölle als Person aufgefaßt werden. Wie oft beobachten wir auch bei ersten Dichtern die Verwendung zweier an sich miteinander unvereinbarer Vorstellungen zur bildlichen Wiedergabe der gleichen Idee.

Die Zusammenfassung der Ergebnisse aus dem vorgelegten liturgiegeschichtlichen Material sowie den Texten aus den Thomasakten und den Oden Salomons (45 f.) läßt die hypothetische Natur der Voraussetzungen noch einmal stark hervortreten. Der Übergang der Vorstellung von der Hadesfahrt in außerliturgische Texte hat jedenfalls keinen Bruch in die Entwicklung des Gedankens hineingetragen. Es handelt sich höchstens um eine wachsende Vermehrung von Einzelzügen, mit denen ein von Anfang an den Gedanken der Niederfahrt des Herrn, aber nicht an ihn allein, assoziiertes Bild mit den fortschreitenden Jahrzehnten bereichert wurde. Das Gemeindegebet, wie es im Kanon des Hippolytos gegeben ist, befleißigt sich naturgemäß einer größeren Zurückhaltung und Knappheit in der Schilderung der Hadesfahrt. Das individuelle Gebet kann sich nach der privaten Neigung des einzelnen in breiteren Ausführungen des Gedankens ergehen, kann das in der amtlichen Liturgie bloß anklingende Motiv nach Herzenslust ausspinnen. Das alles bleibt aber nicht nur auf der

gleichen Gedankenebene, sondern behält sogar die gleiche Weise einer näheren Verdeutlichung des Gedankens bei.

5. Hier spätestens müssen wir eine wichtige Bemerkung einschieben. Kroll kennt nur eine „kultische Gebundenheit", in der die Vorstellung von der Niederfahrt des Herrn anfänglich stand (46), aus der sie mit ihrem Übergang in die nichtliturgischen Texte heraustrat. Mit der Möglichkeit, daß von Anfang an eine lehramtliche Festlegung des Gedankens bestanden habe, rechnet Kroll im Ernste nicht. Der Mangel eines besonderen literarischen Niederschlages in der Literatur des nachapostolischen Zeitalters, erst recht das (übrigens bestreitbare) Fehlen einer Schriftbezeugung, schließen jedoch die Zugehörigkeit der Lehre von der Niederfahrt zur apostolischen Tradition keineswegs aus. Die Aufnahme des Artikels in das Symbolum, mag sie sich auch nicht allerorten für die gleich frühe Stufe nachweisen lassen, sichert vielmehr diese Tatsache, und zwar sowohl auf Grund dogmatischer wie historischer Kriterien. Das letztere wird jedermann einleuchten, der sich die unbestrittene Geltung des Prinzips der Bindung an die Apostolizität der Lehre in der alten Kirche vergegenwärtigt. Der Gedanke Krolls, die Höllenfahrt habe sich der äußeren Erfahrung und Bezeugung entzogen (44), bedarf einer Berichtigung. Jedenfalls konnte doch der Herr selbst seine Niederfahrt bezeugen. In diesem Fall liegt ein historisches Zeugnis im Vollsinn des Wortes vor. Es standen aber auch andere Wege der Offenbarung dieser Lehre offen. Welchen die Vorsehung gewählt hat, wissen wir nicht. Daß die Lehre vollwertige apostolische Tradition ist und somit geoffenbartes Gut, steht jedenfalls fest.

Weiterhin beleuchtet Kroll die Einbeziehung des Psalmes 23 (24), besonders der Verse 7—10 in die Topik der Descensusschilderungen. Als liturgisches Einzugslied lud der Psalm sowohl zur Ausschmückung des Eintrittes Jesu in die Unterwelt, wie erst recht seines Einzuges in den Himmel ein. Kroll gibt zunächst ein verhältnismäßig spätes Beispiel aus einem Brief des Germanus († 516), der eine liturgische Anweisung enthält (PL 72, 91). Wenn Kroll die Handlung, zu der hier unter Anführung des genannten Psalmes angeleitet wird, als Widerspiegelung eines wirklichen Mysteriendramas bezeichnet (48), so ist das aus seiner oben abgelehnten Auffassung über das antike Kultmysterium heraus gesagt. Was der gallikanische Ritus, auf den Germanus Bezug nimmt, vorsieht, hat mit der Liturgie κατ' ἐξοχήν, dem Mysterium der Messe, nichts gemein und ist überdies vielleicht die mimische Darstellung des einmaligen historischen Vorganges des Sieges des Herrn in seiner Ganzheit, für den die Hadesfahrt nur der abkürzende Ausdruck ist (Jb. f. Liturgiewiss. 4 [1924] 280). Bezeichnend ist es übrigens, daß erst die Zeit des kirchlichen Früh-

mittelalters, der Germanus schon beinahe zugerechnet werden kann, die eigentliche Dramatisierung der Höllenfahrtszene bringt.

6. Eine besonders reiche Erweiterung der „Mysterienerlebnisse" der Höllenfahrt glaubt Kroll (48 ff.) in der Mystagogia des Testamentum Domini nostri feststellen zu können. In der Tat liegt wenigstens pag. 63 (ed. Rahmani) ein solcher Descensusbericht vor. Zu beachten ist, daß es sich um eine Erzählung handelt, also um eine kommemorierende Kontemplation, nicht um eine agierende Vorführung des Ereignisses. Zwar wird eine bei einem semitischen Literaturwerke nicht weiter verwunderliche Menge von lebhaften Fragen über das wunderbare Wesen des Herrn sowie über seine Heilstaten, und zwar in direkter Form und darum präsentisch, dem Tode, der als Person gefaßt wird, in den Mund gelegt. Doch ist das Rahmenstück eine in den Zeiten der Vergangenheit gebotene Erzählung. Ob es nötig ist, die genannte Fragenreihe als ein in seinem Grundstock fertig vorliegendes Gut anzusehen und besonders in gewissen Gliedern, die die wunderbaren Taten des Herrn zu seiner wahren Menschheit in ein Kontrastverhältnis rücken, als fertig übernommene Altprägungen anzuerkennen, dürfte doch sehr zweifelhaft sein. Wir stehen mit diesem Texte zeitlich wohl schon fast in der Periode der christologischen Kämpfe, in der Auslassungen über die Person und die Werke des Herrn in antithetisch gebauten Kola nicht mehr an alte christologische Hymnen anzuknüpfen brauchten, sondern in Predigten und Schriften an der Tagesordnung waren. Die Zuweisung des einen oder andern Fragengliedes auf bestimmte ältere oder jüngere Entstehungszeiten durch Kroll ist dogmengeschichtlich anfechtbar. Die Frage z. B.: „Quis est hic novus mortuus sine peccato?" spiegelt älteste paulinische Theologie wider und ist in keiner Weise eines jüngeren Alters als die übrigen Fragen verdächtig. Die ganze Fragengruppe als ein abgerissenes Stück einer Dramatisierung des Descensus aufzufassen, dazu liegt durchaus kein zwingender Grund vor. Die ganze Stelle ist eine für unser abendländisches Empfinden langgeratene rhetorische Auslassung des Verfassers, der natürlich vorliegende gleichartige Texte gekannt hat. Der lehrhafte praktische Zweck der Mystagogie, die man vielleicht als ein katechetisches Handbuch für den Gebrauch bei der feierlichen Liturgie (vielleicht der österlichen, zu der die Spendung der Taufe gehörte) ansehen kann, erklärt es auch zur Genüge, wenn die Antwort auf die Fragenreihe sich nicht scharf an die einmal gewählte Form anschließt und so gewissermaßen aus der Rolle fällt. Es folgen nämlich Aussagen über den Herrn ohne Angabe eines neuen Sprechers, also anscheinend unter Beibehaltung des „Todes" als des fingierten Redners. Die neuen Aussagen sind so gehalten, daß sie sich, wenn diese Fiktion nun scharf genommen würde,

sonderbar ausnähmen, da der Tod dabei von sich selbst wie von einer fremden Person sprechen würde. Das literarische Genos, dem diese halbliturgische Schrift angehört, verträgt die minutiöse Analyse, der Kroll sie unterzieht, wohl kaum. Hier wird Methode vielleicht denn doch zu Tode geritten.

7. Einem führenden Bischof der alten Kirche wie Meliton von Sardes, dessen Einfluß auf das urchristliche Geistesleben hoch einzuschätzen uns die wenngleich nur wenigen erhaltenen Fragmente nötigen, stand doch gewiß der Zugang zu den zahlreichen Texten offen, in denen Paulus das gesamte Heilswerk des Herrn als eine Auseinandersetzung mit den Mächten der Hölle beschreibt. Wir erinnern uns wiederum daran, daß auch Jesus selbst bestimmte Seiten seiner Wirksamkeit wie die Teufelsaustreibungen mit ähnlichen Formulierungen bezeichnete. Die Lehrer der alten Kirche lebten ganz in Gedanken und Wendungen der Hl. Schrift. Die Sache liegt nicht so, als ob sie den Vorrat ihrer Gedanken und sprachlichen Ausdrucksmittel aus dem kümmerlichen Rinnsal eines mythischen Descensustyps hätten schöpfen müssen, das sich halb oberirdisch in amtlichen Liturgien, halb unterirdisch in verdächtigen Apokryphen durch die Jahrhunderte hingeschlängelt hätte. Es heißt übrigens die Akzente vollkommen verschieben, wenn die rhetorischen Hilfen der Darbietung eines Lehrstückes, wie es die Niederfahrt des Herrn ist, als das weitaus Wichtigere gegenüber dem sachlichen Inhalt hingestellt werden, wozu Kroll offenbar neigt (vgl. S. 56, wo er zu einer rhetorischen Frage in dem Niederfahrtfragment des Meliton, die doch offenbar zu den rein äußern Behelfen der Darstellung zu rechnen ist, bemerkt: „Auf diese Rede kommt es offenbar an. Denn neben ihr tritt alles andere zurück"). Das Moment des Dramatischen, das durch die Verwendung von Personifikationen eingeführt wird, denen dann Fragen und Antworten und oft längere Wechselreden in den Mund gelegt werden, ist unter Absehen von allem angeblich dramatischen Aufbau der urchristlichen Liturgie rein aus der homiletischen Gestaltungskraft der Väter dieser klassischen Jahrhunderte der kirchlichen Rhetorik vollkommen verständlich.

Übrigens zeigt eine aufmerksame Prüfung der Texte, deren stilistische Analyse Kroll nur unter Heranziehung eines ganzen Apparates von Wendungen geben zu können glaubt, die zum Inventar der Dramaturgik gehören, daß die in Wirklichkeit viel schlichtere und harmlosere Anlage der Texte durch diese hochtönenden Worte eher verdunkelt als beleuchtet wird. Es ist auch nicht die der Hadesfahrt immanente Dramatik gewesen, die die unleugbare Vorliebe des kirchlichen Altertums für dieses Lehrstück bedingt hat, wie Kroll es S. 57 u. ö. vermutet. Die Urkirche war bei der schwierigen und gedrückten Lage, in der sie sich befand, darauf angewiesen, den sieghaften Charakter der Erlösung, die sie verkündete, um so kräftiger zu betonen. Nun war zwar die

Überwindung des Fürsten dieser Welt grundsätzlich mit dem Kreuzestod des Herrn erreicht. Die Niederfahrt Jesu brachte aber doch die erste Offenbarung der Früchte dieses Sieges, eine Offenbarung, an der die gesamte zum Heil berufene vorchristliche Menschheit Anteil erhielt, und die überdies auch auf die zu Berufenden der Zukunft hoffnungsvolle Strahlen vorauswarf. Es ist darum verständlich, daß in den meist nach dem Geschmack der Zeit mit rhetorischer Kunst und gelegentlich auch mit einer uns nicht ganz zusagenden gemütvollen Breite entfalteten Schilderungen des Sieges Jesu über Tod und Hölle die Aussagen und bildhaften Wendungen, die den Gedanken des Sieges abwandeln, sich auf diese Station des Heilswerkes verdichten und versammeln. Eine Deutung solcher Texte aus der Ganzheit der urkirchlichen Dogmatik heraus, auf die die Urheber dieser Texte ein Recht haben, stößt sich in keiner Weise an der zeitgeschichtlich bedingten äußeren Einkleidung und spürt die tragenden Gedanken, die durch alle Zeiten hindurch die gleichen geblieben sind, unschwer heraus. Wenn Krolls Arbeit sich auf den geschichtlichen Gang der Formulierung des Descensus beschränkt, dann verschleiert das, so berechtigt es ist, doch stark die Tatsache, daß die Ausführungen über die Auferstehung, ja wohl auch über den Kreuzestod des Herrn in der urkirchlichen Literatur denn doch an Zahl und durch den Nachdruck, der auf sie gelegt wird, die Erwähnungen des Descensus bei weitem übertreffen. Wahr ist, daß aus dem Vorrat von Ausdrucksmitteln des antiken Mythos eine Reihe von Personifikationen, wie die des Hades und auch des Thanatos, so stark in die Sprache und Vorstellungswelt der antiken Kultur eingegangen waren, daß ihre Verwurzelung im Mythos nicht mehr empfunden wurde. Diese Behelfe boten sich in erster Linie für eine dieser Kultur konforme Einkleidung des Descensus an; für die beiden ihn umrahmenden Ereignisse des Heilswerkes, Kreuzestod und Auferstehung, kamen sie nicht so stark in Frage. Das der antiken Gesamtkultur angepaßte Kolorit mußte, namentlich wenn die Schilderung des Descensus in der gehobenen Sprache des liturgischen wie außerliturgischen Hymnus oder auch in der anschaulichen Breite der erbaulichen oder homiletischen Literatur gegeben wurde, verhältnismäßig stark hervortreten.

Der Einschuß dieses zur antiken Gemeinsprache gehörenden bildhaften Gutes besagt in keiner Weise Versetzung des Echtchristlichen mit Mythos. Bei der grundsätzlichen Einstellung der Lehrer der Kirche gegenüber allem heidnischen Mythos, bei ihrer so scharfen Überwachung des Glaubenslebens und seiner Äußerungen, bei ihrem uns öfters in seiner Form fast störenden Widerstand gegen jede gefährliche Parallelisierung oder sonstige Verquickung solcher Mythen mit den Lehren des christlichen Glaubens steht es von vornherein fest, daß die Einkleidung des Lehrstücks von der Niederfahrt Christi in die erwähnten sprachlichen Wendungen und Vergleiche in ihren Augen die Gefahr der Mythisierung nicht in sich schloß. Wenn darum bei der Wiedergabe des Inhaltes und der Analyse der christlichen Texte des Altertums fast auf jeder zweiten Seite bei Kroll das Wort „Mythos", des öfteren mit sehr befremdenden Beifügungen, wie „massiv", sich einstellt, so leidet

der Eindruck, daß man eine die historische Objektivität wahrende Auslegung der altkirchlichen Quellen, wie sie doch die eigentliche Aufgabe des Philologen ist, vor sich habe. Ein verstehendes Einfühlen in den Bewußtseinszustand der Schriftsteller, die diese Form für den Ausdruck ihres klar feststellbaren, durchaus unmythischen dogmatischen Gedankens gewählt haben, verlangt eine andere Sprache.

Allerdings werden in den späteren Texten jene Bilder, die den Eintritt des Herrn in die Unterwelt als die Eroberung einer Festung beschreiben und die Vorstellung des Kampfes, die eigentlich für das ganze Erlösungswerk gilt, gewissermaßen auf diesen Teil der Heilsvorgänge verschieben, in zunehmendem Maße bis zu Ende durchgedacht, die Farben verstärkt und die schmuckhaften Züge vermehrt; aber dennoch bleibt alles Allegorie, bildhafte Wiedergabe geistiger Vorgänge. Es wäre offenbar das größte Unrecht, das man einem Dichter oder Redner antun könnte, wenn man ihn ob des Gebrauches von Personifikationen für an sich abstrakte geistige Mächte des Abgleitens in massiven Mythos bezichtigen wollte. In einer Zeit, in der der Sinn für Rhetorik so weit verbreitet war wie in den Jahrhunderten der Urkirche, hat man es nicht für nötig gefunden, jedesmal, wenn man sich dem Zug zur Bildhaftigkeit im Ausdruck überließ, auffällige Warnungssignale zu errichten. Die Texte des kirchlichen Altertums, die sich die kontemplative Versenkung in die Glaubensgeheimnisse, oft mit dem Einschlag eines auf Unterhaltung gehenden Nebenzwecks, zum Ziele gesetzt haben, verlangen die gleiche verständnisvolle Deutung wie die mittelalterlichen Betrachtungen eines hl. Bernhard oder Bernhardin von Siena. Diese Lehrer der Mystik haben die Theorie dieser Art von betrachtendem Nacherleben der Heilsgeheimnisse zum Teil ausführlich entfaltet. Dabei haben sie auf die Erlaubtheit und die Vorteile einer phantasievollen Veranschaulichung der in den Urkunden des Glaubens oft so kurz gekennzeichneten Heilsvorgänge hingewiesen und in eigenen Beispielen die Heranziehung von Elementen aus der zeitgenössischen Kultur für diese Betätigungen des geistlichen Lebens veranschaulicht. Die Praxis geht aber überall der Theorie voraus. Das kirchliche Altertum hat in der größten Unbefangenheit, die das klare Bewußtsein des Unterschiedes dieser schmuckhaften und gemütvollen Hilfen einerseits und der Substanz des Dogmas anderseits zur Voraussetzung hatte, die gleiche Praxis schon längst geübt. Zeugnis dafür sind eben die erbaulich-homiletischen Ausführungen, denen ein guter Teil des von Kroll beigebrachten Stoffes angehört. Wo solche Literatur, wie das in den Apokryphen z. T. der Fall war oder zu sein schien, den Anspruch erhob, mehr oder minder dem Glaubensgut Gleichwertiges zu bieten und mit den kanoni-

schen Glaubensquellen in Wettbewerb zu treten, ist das kirchliche Lehramt in aller Schärfe eingeschritten und hat zwischen den „somnia apocryphorum" und der „veritas scripturarum" einen scharfen Trennungsstrich gezogen. Solche Besinnung auf die Prinzipien, nach denen die Urkirche einerseits den Glauben normierte, anderseits für die subjektive Verlebendigung des Glaubensinhaltes großzügigen Spielraum gewährte, gibt, das dürfen wir wohl sagen, dem Historiker der urchristlichen Geistesgeschichte notwendig einen ganz andern Vorrat von Wendungen zur Beschreibung der geschichtlichen Entwicklungslinien, die Glaube und betrachtende wie homiletische Glaubensverwertung genommen haben, als es diejenigen sind, die uns bei Kroll so befremdlich oft begegnen.

Für den allegorischen Charakter der konkreten Einzelheiten der Descensusschilderungen dürfte bezeichnend sein, daß bei Meliton die üblichen antithetischen Fragen der „creatura" in den Mund gelegt werden. Die verschiedenen Personifikationen sind nur Behelfe, um in anschaulicher Form die beabsichtigte dogmatische Belehrung zu vermitteln. Darum wechseln sie; ob Teufel, Hades oder Tod und schließlich auch die Physis auftreten, ist für den Gedanken oft belanglos.

8. Bezüglich der Schrift des Athanasius περὶ παρθενείας stellt Kroll (57) fest, daß in ihr die Verpersönlichung des Hades mit der des Thanatos in eins geflossen ist. Alle diese Freiheiten, die die Urheber der verschiedenen Texte sich nehmen, dürften ein Hinweis darauf sein, daß man an eine große Festigkeit eines typischen Vorstellungsbestandes nicht leicht glauben darf, daß man die Anzeichen für die Übernahme von Altgut, das in den Ausführungen stecke, nicht pressen, daß man auch wiederkehrende ältere Formulierungen der erneuten Eigenarbeit der späteren Schriftsteller zutrauen darf.

9. Kroll vermutet eine Beeinflussung der Höllenfahrtsmotive durch das Vordringen des iranisch-babylonischen Gestirnglaubens und des von ihm abhängigen neuen Weltbildes. Dieses unterschied eine himmlische Sphäre von der irdischen, verband aber beide durch das Gebiet der bösen Engelgeister. Der Aufstieg der Seele in die Himmelsregion kam also einem kriegerischen Durchstoß durch diese Heimat der bösen Archonten gleich. Wollte man den vorbildlichen Aufstieg des Führers zum Lichtreich, der für die Mischsysteme, die Iranisches und Christliches verbanden, natürlich Jesus blieb, anschaulich schildern, so war ein Anreiz zur Verwertung der Motive des klassischen Einzugspsalmes gegeben. Dieser Ascensus arbeitet nicht nur mit dem gleichen Veranschaulichungsmaterial wie der Descensus in die Unterwelt, sondern er fließt gelegentlich der Idee nach mit ihm zusammen, da nämlich, wo man sich das Totenreich in der Gestirngegend denkt.

Das alles ist willkommene Belehrung für das stil- und form-

geschichtliche Verständnis der Anlage gnostischer Theologumena über den Aufstieg der Seelen. Es hätte aber nicht diese Kosmologie — denn um ein bestimmtes Weltbild handelt es sich ja — einfachhin dem hl. Paulus zugeschrieben werden sollen. Die Beweisführung von M. Dibelius (Die Geisterwelt im Glauben des Paulus, Göttingen 1909), auf die Kroll (59 Anm. 1) verweist, vergröbert gewiß den Sinn paulinischer Texte, die die Luftregionen als einen auch bösen Geistern offenstehenden Aufenthalt, aber denn doch nur in einem wohlzuverstehenden Sinn als ihr Herrschaftsgebiet anerkennen[3]. Daß die gnostische Pistis Sophia sowie die apokryphe Himmelfahrt des Jesaia von diesen verschrobenen Anschauungen durchsetzt sind, ist begreiflich.

Eine Verbindung solcher dem Offenbarungsgut doch im Grunde deutlich wesensfremder metaphysischen Einschläge in das volkstümliche physikalische Weltbild mit christlicher Lehre auch bei Firmicus Maternus anzuerkennen, wird man nicht leicht geneigt sein. Der Text De err. prof. rel. 24, den Kroll S. 64 analysiert, läßt sich wohl als eine stark bildhafte Darstellung des Heilswerkes in seiner Ganzheit verstehen. Von einem Gürtel, der nach der Vorstellung des Schriftstellers Himmel und Erde trenne und Domäne der Geisterwelt sei, ist wohl kaum die Rede. Die Öffnung der Tore, die „den unwissenden Engeln" bei der Auffahrt des Herrn anbefohlen wird, soll diesem nicht den Eintritt in das gottfeindliche Zwischenreich ermöglichen, sondern Firmicus denkt sich die guten Engel in Unkenntnis über die Absichten Jesu. Die Tore sind die des Himmels. Das anerkennt Kroll grundsätzlich S. 66. Eine so wesentliche Verwandtschaft zwischen der Himmelfahrt bei Firmicus und den obengenannten beiden gnostischen Himmelfahrtsschilderungen, wie Kroll sie annimmt, dürfte sich nicht beweisen lassen. Und wenn eine Ideengemeinschaft zwischen dem katholischen Polemiker und den gnostischen Urkunden bestünde, so müßte man ihn mit den letzteren für diesen Teil seines Werkes als außerhalb des Stromes der kirchlichen Lehrtradition stehend bezeichnen.

---

[3] Es handelt sich besonders um Eph 2, 2 und 6, 6; vgl. dazu M. Meinertz, Die Gefangenschaftsbriefe des hl. Paulus[4] 1931, 72 102. Die Ascensio Isaiae darf jedenfalls nicht mit Dibelius für die Auslegung des Geisterglaubens Pauli entscheidend herangezogen werden: G. Kurze in BiblZ 8 (1910) 281. Vor allem spricht Paulus bloß von dem Kampf, den wir im Leben mit den bösen Geistern zu führen haben; vgl. J. Stiglmayr, Das Offertorium in der Requiemmesse und der „Seelendurchgang": Der Katholik 93 (1913 I) 250. Diese Arbeit steuert wertvolles Gut bei, um die Verbreitung der von Kroll in diesem Abschnitt angezogenen volkstümlichen Anschauungen auch in amtlichen Kreisen der späteren Kirche zu beleuchten.

10. Das Grundsätzliche über Sinn und Zweck einer reichen Ausgestaltung der Schilderung von Heilsereignissen bei Homileten und in volkstümlicher Erbauungsliteratur wurde schon oben angeführt. Kroll beleuchtet das Verfahren der altkirchlichen Predigt bei Darlegung der Höllenfahrt am Beispiel des Aphraat. Hier ist natürlich die besondere Ausführlichkeit der bildhaften Züge und die Freude an einer plastischen Ausgestaltung der zur Person erhobenen, stark dem Teufel angenäherten Gestalt des Todes auf Rechnung der östlichen Heimat und vielleicht auch der persönlichen Eigenart des Persers zu setzen.

11. Ein weiteres Ausspinnen der Begegnung Jesu mit den beiden Höllenmächten Hades und Satan und eine ausgiebige Verwertung der Motive des Ps 23 ist auch das einzige Neue, was die sogenannten Fragen des Bartholomäus bringen. Die Datierung ihrer Entstehung sowie ihre Zugehörigkeit zur katholischen Großkirche sind recht strittig. Es ist noch kein Zeichen von gnostischem Einschlag, wenn der Abstieg zur Unterwelt als unmittelbar vom Kreuze aus erfolgend hingestellt wird; denn so lehrt sachlich auch die apostolische Tradition.

Unter dem Namen des gleichen Apostels geht noch eine andere Apokryphe, das sogenannte Buch von der Auferstehung. Bestimmte Anzeichen, u. a. die Fremdworte für die hier mit besonderer Vorliebe vorgenommenen Personifikationen der Unterwelt, des Verderbens usw., weisen auf Mitwirkung verschiedener Länder des Orients bei der Entstehung dieses erbaulichen Romans hin. Natürlich hat der Verfasser den auch in der orthodoxen Lehre anerkannten wirklichen Personencharakter des Teufels und seines Anhangs sowie die Mehrzahl dieser Feinde der menschlichen Natur ausgiebig zur Belebung seiner Schilderung der Höllenfahrtsbegebnisse ausgenutzt. Die in der Apokryphe stehenden Bemerkungen über den Leichnam Jesu, in denen dieser als „göttlichen Lebens und Lichtes voll" (so Kroll 82) geschildert wird, reichen nicht aus, um den Standpunkt des Verfassers des betreffenden Stückes als einen doketischen zu erweisen. Auch die Kriterien, die Kroll zur vorläufigen Festlegung der Entstehungszeit des Apokryphons benützt, scheinen recht fragwürdig.

12. Die erste Sonderdarstellung der Höllenfahrt in einer eigenen Schrift bildet das sogenannte Evangelium des Nikodemus. Der Unterschied im Ausmaß der rhetorischen Erweiterung des Stoffes, der die drei Rezensionen dieser einen Schrift sich so stark voneinander abheben läßt, zeigt die große Freiheit, deren man sich bei der Weitergabe solcher für die Erbauung bestimmten Erzeugnisse bediente.

Die Einführung zweier Zeugen, des Leucius und Charinus, angeblicher Söhne des greisen Simeon aus der Szene von Maria

Reinigung, zur Beglaubigung des zu berichtenden Herganges der Niederfahrt verwendet ein, wie Kroll (86) zeigt, der alten Kulturwelt für Wiedergabe von Unterweltsfahrten geläufiges Darstellungsmittel. Doch sollten in der Anmerkung 2 zu S. 86 nicht die Zweiergruppen von Zeugen bei wunderbaren Begebnissen in den Evangelienberichten über das Leben Jesu ohne weiteres zu landläufigen Beispielen eines festen Typs solcher Zweiergruppen im Allerweltsmythos (sogar Cautes und Cautopates aus den Mithrasmysterien werden mit Hinweis auf Boll angezogen) herabgewürdigt werden. Solche Vermengung von Mythos und Geschichte klärt nicht, sondern schafft Verwirrung.

Die Analyse der Schilderungen des Apokryphons leistet Kroll in gewohnter Ausführlichkeit. Es mag stimmen, daß in dieser Dichtung — denn als solche wollte sie wohl von Anfang an genommen sein — in besonders starkem Maße Züge aus antiken Erzählungen von Heroenabstiegen in den Hades und sonstige Nekyiamotive ausgebeutet worden sind. Trotz allem übertreibt Kroll auch hier die Ernsthaftigkeit der beobachteten Verwendung des Kampfgedankens. Grundsätzlich dürfte C. Schmidt, gegen dessen minimistische Art, die Descensustexte zu verstehen, Kroll ständig angeht, darin recht empfinden, daß er das Vorhandensein des Kampfmotivs im strengen Sinne nur dann zugeben will, wenn gleichzeitig auch ein wirklicher Widerstand vorausgesetzt wird. Einem in den Bahnen der echten kirchlichen Lehre denkenden Darsteller der Niederfahrt des Herrn konnte es jedenfalls nicht in den Sinn kommen, auf dieser Stufe der (durch den Kreuzestod doch bereits vollzogenen) Erlösung sich noch einen Widerstand Satans gegen Christus einzubilden. Höchstens ließ sich noch der dreitägige Aufenthalt des Herrn in der Scheol bis zur Auferstehung als ein letzter Tribut des Herrn an die „Rechte" des Todes auffassen.

Kroll bezeichnet es als unmöglich, die verschiedenen in der Descensusschilderung des Evangelium Nicodemi zusammengeflossenen Elemente herauszulösen. Über das Zustandekommen der eigenartigen Schilderung schreibt er: „In Einzelheiten ist manches zugewachsen, von dem wir im allgemeinen nicht mit Sicherheit sagen können, wann es in den Descensus hineingekommen ist" (94). Man muß jedenfalls bedenken, daß selbst in der Apokryphe, die in der literarischen Form von Apostelmemoiren auftritt, im Grunde keiner der Einzelzüge der Schilderung als historisch gelten will. In den Descensus als Kirchenlehre kommt auch durch solche veranschaulichende Amplifikation nichts hinein; keiner der schmuckhaften Züge steigt zum Range des kirchlichen Lehrgutes empor. Kroll stellt mit Recht fest, daß in der in Rede stehenden Apokryphe selbst rein formal nichts wesentlich Neues erkennbar ist; selbst die eingelegte Debatte der in der Vorhölle versammelten Väter über die bevorstehende Ankunft des Herrn klingt vielleicht schon in der 42. Ode Salomons an. Es sind die alten Mittel der Darstellung, die zur Verwendung kommen: „Man strebt, die Vorgänge durch Darlegung der Wirkung auf die handelnden Personen anschaulich zu machen" (95). M. a. W. der Verfasser pflegt

genau das Verfahren, das die Lehrer des betrachtenden Gebetes später auch theoretisch entwickelt haben. Die meisten seiner Leser jedenfalls werden seine gemütvolle Erweiterung des Lehrstückes von der Niederfahrt des Herrn auch mit derselben inneren Freiheit gelesen haben, mit der der fromme Mensch der Gegenwart eine ausgeführte Betrachtung liest.

13. Der Descensus ist ein Lieblingsgegenstand nicht bloß homiletischer, sondern auch dichterischer Betätigung bei Ephräm dem Syrer. Er verwertet natürlich alle Vorstellungen, die in dem hergebrachten Bilde des Hades als der unzugänglichen Burg des Todes, sodann in dem in der Tat des Herrn liegenden Siege über die Macht des Todes grundgelegt sind. Wenn bei Ephräm ein Wunder des Herrn wie die Auferweckung des Lazarus in ganz ähnlicher Weise breit ausgeführt wird, wenn auch hier die Phantasievorstellung von dem weiten Reiche des Todes, in das alle eingehen müssen, ohne aber aus ihm entrinnen zu können, anschaulich ausgemalt wird, so braucht das nicht als ein Hineinströmen eines Descensusmotivs in die Darstellung eines neuen Stoffes gefaßt zu werden. Die Vorstellung vom Hadesreich ist etwas, was unabhängig von der Lehre von der Niederfahrt bestanden hat, und konnte sich auch ohne Erinnerung an sie am passenden Orte einstellen. Und die genannte evangelische Begebenheit war in jeder Beziehung ein zur Auswertung dieser Vorstellung lockender Stoff.

14. Die Niederfahrt des Herrn hat ihre vielleicht am reichsten rhetorisch ausgeschmückte Behandlung in einer unter dem Namen des Epiphanius gehenden Karsamstagspredigt erfahren.

Man wird darum doch nicht mit Kroll S. 100 zu sagen brauchen, die Hadesfahrt sei hier bewußt in den Dienst der Rhetorik gestellt, sondern es werden umgekehrt alle Mittel dieser Kunst in den Dienst der Darbietung des Dogmas gestellt. Kroll glaubt bei der Reihe von Fragen, die die Gottmenschlichkeit des Herrn und die durch sie in die Person des Sohnes Gottes hineingetragenen Gegensätze des Wesens und Wirkens entfalten, den Zusammenhang mit einer ähnlichen Gruppe antithetischer Aussagen im Kanon des Hippolyt und im Höllenfahrtsfragment des Meliton von Sardes greifen zu können. Der Strom dieser Gedanken über das menschgewordene Wort zieht sich aber doch in viel größerer Breite durch das kirchliche Altertum; er läuft nicht über die trotz allem verhältnismäßig spärlichen Erwähnungen der einen Tat der Niederfahrt des Herrn dahin.

Das Neue, das Pseudoepiphanius bietet, nämlich die Vorstellung von einer dem Herrn voraufziehenden gewaltigen Schar von Engelstreitern, die unter Führung von Gabriel und Michael den Heeren der Höllengeister ihr „Tollite portas" zurufen, glaubt Kroll (105) als letztlich im Iran beheimatetes Motiv ansehen zu sollen. Die Eigenwüchsigkeit der Lehre von einer Mehrzahl guter und böser Geister im Alten Testament steht fest. Die Vorstellung, daß gute Geister den Herrn, der bereits in den Zustand der beginnen-

den Erhöhung eingetreten ist, begleitet haben, war der kirchlichen Denkweise nicht zuwider. So etwas lehrt der Glaube nicht, wohl aber läßt er für die Anschauung Spielraum. Weder die Voraussetzungen dieser Vorstellung noch sie selbst werden Anleihen bei einer Fremdreligion geschuldet.

15. Es lag natürlich Gefahr vor, ins Lächerliche zu fallen, wenn man die Dramatisierung der Höllenfahrt durch Einführung voraufliegender Szenen ausdehnte. So bietet Eusebius von Alexandria ein Zwiegespräch zwischen Hades und Satan, das die Stimmung beider kurz vor der sie erwartenden Bezwingung durch den niederfahrenden Herrn wiedergeben soll. Das ist ein origineller Einfall eines Homileten, der im Grunde nur die Heilsereignisse in einer neuen zügigen Form darlegen will. Mit Recht lehnt Kroll eine Abhängigkeit der späteren Benutzer solcher Kunstgriffe von den früheren als unbeweisbar ab.

Es ist immerhin ein Zeichen der Lebendigkeit des Glaubens an die Wirklichkeit eines persönlichen Teufels, wenn man, wie wir es hier bei Eusebius beobachten, es sich zutraute, das, was im Innern des Höllenfürsten bei dem für ihn so vernichtenden Ereignisse des Heilswerkes vorging, sich im einzelnen vorzustellen und wiederzugeben. Das in Niederfahrtshomilien typische liebevolle Verweilen bei der Ausmalung der unentrinnbaren Macht des Todes, die erst durch den Herrn gebrochen wurde, kann als Zeichen des Ernstes aufgefaßt werden, mit dem die Prediger sowohl selbst an dieses Gesetz des Todes gedacht haben als auch ihre Zuhörer zu erinnern sich mühten. Wir wiederholen, das Material, das alle diese Schilderungen in bildhafte Form umsetzen, ist Glaubensgut der Offenbarung; sogar die Grundlinien des immer wiederkehrenden Bildvorrates schimmern in den Offenbarungsurkunden schon durch. Weil große umfassende Glaubenssätze, vor allem die ganze ernste Lehre vom blutigen Sühnetod des Herrn, weil die ganze Welt der Wahrheiten vom Ziel des Menschen, weil die Sorge um die Vermeidung des zeitlichen und ewigen Todes mit ins Schwingen kommt, darum können die Homileten einen so gehobenen Ton anschlagen und die starken, nur für die pathetischsten Stoffe tragbaren Farben aufsetzen. Der einzelne gläubige Christ des Altertums hat vielleicht noch viel mehr mit der Wirklichkeit einer gottfeindlichen teuflischen Macht, mit der er bei der Lösung seiner Lebensaufgabe zu tun habe, gerechnet, hat sich auch die Einmaligkeit und das Entscheidende des Todes noch viel öfter vorgestellt, als die Urkunden verraten. Das alles war ein bei dem Publikum, an das sich die von Kroll analysierten Texte wandten, gegebener geistiger Hintergrund, auf dem sich die Descensusschilderungen ohne schrille Dissonanz abhoben, und nur wenn man sich in ihn nachfühlend hineindenkt, schafft man in sich selbst die Grundlage für eine verstehende Auffassung aller dieser Texte, so daß sehr viele Anstöße schwinden, die sonst unausbleiblich sind.

16. Eine Nomenklatur, die mit Worten wie „massiv" u. a. arbeitet, ist bei der Kennzeichnung von Descensusschilderungen angängig, wenn eine so niedrig stehende Literatur wie die des Zaubers auf ihre Vorstellungen zergliedert wird. Allein es ist denn

doch sachlich ein Unterschied zwischen einem Exorzismustext und einem Zauberspruch. Die Teufelsbeschwörung des Exorzismus ist, auch wenn sie sich in Befehlsform gibt, ein im Namen Gottes, im Vertrauen auf Gott gesprochenes Gebet. Kein Wunder, daß in solchen Exorzismen Dogmen wie das von der Niederfahrt, die eine glänzende Bekundung der Macht des Herrn über den Satan darstellen, herangezogen werden. Dies ist in einem der Gizehpapyri (10263) der Fall (Kroll 109 f.).

Wenn dabei die Art und Weise des sieghaften Einzuges des Herrn in diesen Aufenthaltsort der Toten bald als einfache Epiphania, bald als ein Zerbrechen der eisernen Riegel und Tore erscheint, so ist das ganz unverfänglich, ist auch nicht einmal naive Unbekümmertheit gegen den Widerstreit zweier Motive, weil eben ein solcher nicht vorliegt.

Eine magische Handlung spiegeln Texte wider, in denen versucht wird, auf böse Geister oder auch auf Menschen auf übernatürliche Weise einen Zwang auszuüben, daß sie sich eigensüchtigen Zwekken des Sprechers gefügig zeigen. Es ist von vornherein zu erwarten, daß die aus den Glaubensquellen bekannten Machtbekundungen des Herrn gegenüber der bösen Geisterwelt mißbräuchlich in solche Zauberanweisungen hineingezerrt werden. Das belegt denn auch Kroll durch Beispiele (111).

17. Es kann also die geistige Haltung derer, die die Macht der bösen Geister brechen wollen, trotz großer Ähnlichkeit eines Teils der verwendeten Worte so weit voneinander abstehen wie Himmel und Hölle. Eine spätere Passio hat den Martyrern Kyriakos und Julitta bei Erduldung fürchterlicher Feuerqualen ein Gebet in den Mund gelegt, in dem sich die Blutzeugen an den grundlegenden Machterweis des niederfahrenden Herrn gegen den Satan erinnern, dessen Aufenthaltsort ja durch solches Feuer gekennzeichnet ist und der nach der berechtigten Auffassung der alten Kirche als eine treibende Kraft bei den Verfolgungen galt. Die Bezeichnung „Analogiezauber" für diesen Zug der Legende (112) ist ganz und gar ungerecht.

18. In die volkstümliche Unterhaltungsliteratur, für die das Religiöse nur Etikette ist, leiten Apokryphen vom Schlage der Geschichte Josephs des Zimmermanns, der pseudoklementinischen Recognitiones, der Acta Andreae et Pauli über. Für sie, ja auch bezüglich der Texte patristischer geistlicher Poesie, die Kroll aus Gregor von Nazianz und aus dem späten Christus patiens ausschreibt und in den Gang der Descensusmotive durch die Jahrhunderte einfügt, genügt es, hier und da wenigstens, nicht sowohl das Anklingen der Vorstellung von der Auseinandersetzung des Herrn mit Satan bei der Niederfahrt, als vielmehr die umfassendere Wahrheit vom Leidens- und gesamten Erlösungskampf des

Herrn mit der Welt des Bösen und ihrem persönlichen Archon herauszuhören.

Liest man die von Kroll (116) aus des Irenäus Erweis der apost. Verkündigung Kap. 38 ausgehobene Stelle im Zusammenhang nach, so sieht man, daß hier der Zustand der Unerlösten in den biblischen Wendungen vom Sitzen in der Finsternis und dem Gefesseltsein beschrieben wird. Es wäre eine Umkehrung der Geschichte, die die Verwendung dieser Bilder genommen hat, wenn man in deren so früher Applikation auf das Erlösungswerk als Ganzes ein Verblassen der ursprünglich spezielleren Beziehung, die auf das Gemälde der Niederfahrt gegangen war, erblicken wollte, wozu Kroll sich geneigt zeigt. Betreffs des Symbolum von Nizäa ist zu bemerken, daß der älteste Text den Höllenfahrtszusatz späterer Rezensionen (Kroll 117, Anm. 1) nicht enthält; vgl. Denzinger-Umberg, Enchiridion symbolorum[18–20] (1933) n. 54 mit Anm.

Kroll sieht überhaupt den ursprünglichen Sitz des Bildes vom Kampf des Herrn mit dem Satan zu sehr in den Descensusschilderungen. In Wahrheit kommt dem Bilde übergreifende Bedeutung zu. Seine Verknüpfung mit der Niederfahrt ist schon Anwendung eines Genus auf den Sonderfall, der unter das Allgemeine gehört. Und so ist die ständige erneute Ausfüllung der Einzelausführungen selbst bei den Descensusschilderungen der kirchlichen Schriftsteller gewiß noch weniger oft, als Kroll ja schon zugibt, den Weg des engen Anschlusses an bereits geprägte, und zwar eigens und ausschließlich für den Descensus geprägte, Formulierungen gegangen. Das elementare dogmatische Wissen über die Ohnmacht der Höllengeister gegenüber dem Herrn, das durch die Fühlung mit den Evangelienberichten über das Zusammenbrechen aller teuflischen Macht bei den Dämonenaustreibungen mit einem ausgiebigen Anschauungsvorrat bereichert wurde, setzte vielmehr die Verfasser der verschiedenen Höllenfahrtstexte instand, sich in starkem Maße auf eigene Füße zu stellen. Im einzelnen freilich ist das Maß von unmittelbarer Anregung aus dem Grundgut der Kirchenlehre gegen die Anleihen, die bei bereits fertiger Stoffformung gemacht sind, nicht mehr reinlich abzugrenzen. Eine diesbezügliche Untersuchung muß mit den Gesetzen der geistigen Produktion, des Einflusses verwandter Vorstellungen aufeinander, Dingen, die sich oft wirklich im Unterbewußtsein vollziehen können, vertraut sein (dazu Kroll u. a. S. 119, Absatz 2). Theologische Belange werden durch die Ergebnisse kaum berührt werden.

Wenn man sich den weiten Sinn, den die Formeln von der „Erschütterung der Macht des Todes“ u. a. haben können, vor Augen hält, wenn man namentlich bedenkt, daß die sog. analogia fidei auch bezüglich der Gottesmutter einen dreitägigen

Zwischenraum zwischen Tod und Erweckung des Leibes nahelegte, so wird man nicht so weit zu gehen brauchen, daß man in der Aussage eines Homileten über den Sieg Marias über den Fürsten des Todes irgendwelche Überzeugung von einem Descensus der Gottesmutter ähnlich dem ihres Sohnes erblickt. Man wird vielmehr, wie sich Kroll (121) ja auch vorsichtig ausdrückt, höchstens einen Nachhall älterer Descensus formulierungen feststellen. Es handelt sich um das alte Bild von dem Übel, das diesmal die verschlungene Beute dem gefräßigen Ungeheuer gebracht hat. Und so dürfte es wohl auch in den übrigen Texten sein, in denen Ganschinietz im Ernst eine Hadesfahrt der Muttergottes im Sinne der Niederfahrt ihres Sohnes zur Unterwelt angedeutet glaubt.

In der Zusammenfassung der hier gewürdigten ersten Untersuchung (123—125) fallen manche der kleineren Anstöße, die wir bei Behandlung der Einzeltexte empfanden, fort. Die hauptsächliche Unterlassungssünde des Autors, daß er nämlich mit dem normalen Weg der Verbreitung dieses Lehrstückes durch die mündliche Predigt des magisterium ordinarium, wie der Theologe sagen würde, nicht genug rechnet, ferner die damit zusammenhängende Überschätzung des Anteils der Liturgie (als Meßfeier verstanden) bei der sprachlichen Prägung des Dogmas treten stark hervor. Der mangelnden Rücksicht auf das, was man theologische Erkenntnislehre nennen kann, ist es auch auf die Rechnung zu setzen, wenn der Verfasser in diesem Rückblick wiederholt die Vermittlung eines „Wissens" um die Hergänge bei der Niederfahrt, eines „genauesten Wissens" als den Zweck der dichterisch-anschaulich ausgeführten Schilderung hinstellt. Nicht bindendes Glaubenswissen, sondern Erhebung des Gemüts und Entfaltung der Stimmungswerte war entschieden der selbst bei den anspruchsvollsten Apokryphen in erster Linie erstrebte Zweck. Jedenfalls heben sich diejenigen Apokryphen, die sich die Verbreitung außerkanonischer Überlieferung zum Ziel gesetzt haben mit der Absicht, deren Anerkennung zu erreichen, aus der Zahl der übrigen katholischen Apokryphen deutlich heraus.

Krolls bewundernswert kenntnisreiche Stoffsammlung ist bei aller Zurückhaltung, die uns des öfteren der Auslegung des Verf. gegenüber geboten scheint, für den dogmatischen Theologen eine erwünschte Bereicherung der altkirchlichen Zeugnisse über den Descensus, deren geläufige Liste man kurz bei Quilliet, Descente: DictThCath 4, 578—582 findet. Darum beifolgend ein ergänzender Stellennachweis (nach der Zahlenfolge des Berichts).

3. Rekonstruktion des griechischen Hippolyttextes: H. Lietzmann, Messe und Herrenmahl (Bonn 1926) 42; es ist zu beachten, daß L. ihn unter II, Die Einsetzungserzählung, bringt.

(Einführung in die Problemlage der Canones Hippolyti: F. Cabrol, Dict. d'Archéol. 6, 2415. Im Taufsymbol des Hippolyt hatte nach R. H. Connolly, JThStud 25 [1924] der Descensus keinen Platz.) — 4. Die Hauptstelle der Thomasakten steht p. 115, 1—8 Lipsius-Bonnet; Kroll bringt noch 3 andere Stellen bei. — Die Oden Salomos übersetzt Greßmann bei Hennecke, Apokryphen² 437 ff. — 7. Fr. XIII (IX 419 Otto). — 8. c. 16 (PG 28, 271 AB). — 9. P. S.: cc. 11—15 (p. 12—15 Schmidt); H. J.: bes. cc. 10 11 (p. 312 f. bei Hennecke). — 10. Hom. 22 p. 351 Bert (TU 3, 2) u. ö. — 11. Kroll gibt den (nach Hennecke 64² sicher gnostischen) Text der Fr. d. B. (V 7—19) nach Bonwetsch, Gött. Nachr. 1897, 1—42; für das B. v. d. A. folgt er W. Budge, Coptic Apocrypha, 1913. — 12. Bei C. Tischendorf, Evv. apocr.² (Leipzig 1876). — 13. Carm. Nisibena, bes. 35—77, ed. Bickell (Leipzig 1866). — 14. PG 43, 439 ff.; Kroll hebt heraus 442 D f. — 15. Hom. 15 in Diabolum et Orcum: PG 86 I, 384 ff. — 17. Das Martyrium setzt Reitzenstein, auf dessen von Greßmann aus dem syrischen Original übertragenen Text (Das iranische Erlösungsmysterium, Bonn 1921, 77—79) Kroll sich stützt, vor das Ende des 5. Jh. — 18. Das entscheidende Stück aus der koptischen Gesch. Jos. d. Z. gibt englisch James, Texts and Studies II 57. Bei den beiden andern Apokr. liegt höchstens Motivübertragung vor. Mehr als Gregor v. Naz., für den Kroll 3 Verse aus Daniel, Thes. hymnol. 3, 71 beibringt, hat Synesios: PG 66, 1614. Descensusmotive im Christus Patiens in der Anrede der Theotokos PG 38, 255 u. ö.

Das Weltbild der neuen Physik und die alte Metaphysik.

Von Joseph de Vries S. J.

Im vorigen Jahrgang dieser Zeitschrift (Schol 9 [1934] 372—399 481—519) hat A. Mitterer in eindrucksvoller Weise den tiefgreifenden Gegensatz zwischen dem physikalischen Weltbild des hl. Thomas und dem Weltbild der heutigen Physik dargelegt. Ähnlich hat er schon früher in der ZKathTh 57 (1933) 491—556 den Gegensatz des mittelalterlichen und neuen biologischen Weltbildes herausgearbeitet (vgl. Schol 9 [1934] 151 f.). Gewiß, es ist keine neue Entdeckung, daß das Weltbild der Naturwissenschaften gegenüber den unentwickelten, auf gelegentlicher Beobachtung und vorschneller Deutung beruhenden Anschauungen der Alten sich gewaltig gewandelt hat. Das Überraschende, Verwunderliche, vielleicht auch Beunruhigende an den Ergebnissen Mitterers ist vielmehr dies, daß das mittelalterliche Weltbild im ganzen Denken des hl. Thomas eine so bedeutende Stellung einnehmen soll, daß diese zeitbedingten Anschauungen so innig und anscheinend unauflöslich in das Ganze der thomistischen Philosophie hineinverwoben sein sollen. Und doch, wenn es den meisten kaum zum Bewußtsein kommt, welch verhältnismäßig breiten Raum

diese Anschauungen bei Thomas einnehmen, hat das nicht vielleicht darin seinen Grund, daß wir uns gewöhnt haben, über solche Bemerkungen wie über störendes Beiwerk hinwegzulesen? Oder man bemerkt vielleicht gar nicht, daß gewisse zur Erläuterung oder auch Begründung beigebrachten Beispiele aus der Natur nur im Zusammenhang des längst aufgegebenen alten Weltbildes beweiskräftig sind. Daher mag es kommen, daß man nur zu oft in neuscholastischen Werken Beispiele angeführt findet, von denen jeder, der auch nur ein wenig von der neuzeitlichen Naturwissenschaft kennt, sofort einsieht, daß sie nicht zur Sache sind. Gewiß, diese Beispiele sind meist nur zur Erläuterung beigefügt, die Beweiskraft der Gedankengänge hängt von ihnen nicht ab. Aber nicht jedem Leser ist es gegeben, mit sicherem Blick Wesentliches und Unwesentliches zu scheiden. Ob nicht mancher wegen der unzutreffenden naturwissenschaftlichen „Voraussetzungen" auch an der Metaphysik irre wird? Wenn uns die Arbeiten Mitterers gegen solche nur dem Augenschein und der vorwissenschaftlichen Auffassung nach geeignete Erläuterungen ein wenig das Gewissen schärfen, so sind sie gewiß nicht umsonst gewesen.

Aber darüber hinaus zwingen die Ausführungen Mitterers zur Besinnung über das Verhältnis von „Physik" und „Metaphysik" in der Philosophie des hl. Thomas. Auf der einen Seite haben wir auch bei Thomas allgemeine Erfahrungssätze, die sich auf Beobachtung und eine Art vorwissenschaftliche Induktion stützen (z. B. daß der Stein immer fällt, die Flamme aber sich nach oben bewegt), ferner Sätze, die eine Erklärung für diese Tatsachen zu geben suchen (z. B. die Annahme eines natürlichen Strebens der Körper zu jeweils „ihrem" Ort hin). Die Gesamtheit dieses auf induktiver Erfahrung beruhenden Wissens sei hier „Physik" genannt. Von ihm hebt sich die „metaphysische" Einsicht durch ihre Methode scharf ab. Gewiß geht auch sie von einer Erfahrungswirklichkeit aus. Aus ihr werden durch Abstraktion gewisse allgemeinste Bestimmungen herausgehoben, zu deren durchaus sicheren Feststellung es keiner Induktion (im modernen Sinn des Wortes) bedarf (z. B. Sein, Werden, Wirken usw. — Die Abgrenzung der „metaphysischen" Bestimmungen von den „mathematischen" dürfen wir hier als bekannt voraussetzen). Die metaphysischen Ursätze (Prinzipien) werden nun aber nicht auf Grund induktiver Erfahrung gewonnen, sondern durch die beim Vergleich der abstrahierten „Washeiten" aufleuchtende Einsicht in die wesensnotwendige Zusammengehörigkeit oder Unvereinbarkeit („intellectus principiorum"). Auf genauere Einzelerklärung muß hier verzichtet werden. Für die Unterscheidung zwischen „Physik" und „Metaphysik" genügt uns hier die unbezweifelbare Verschiedenheit der Methode; denn auf diese Verschiedenheit kommt es hier

an. Daß die thomistische Unterscheidung auf Grund der drei Abstraktionsstufen wenigstens begrifflich nicht mit unserer Unterscheidung zusammenfällt, ist klar. Denn die Frage ist, ob es nicht vielleicht auch auf der Abstraktionsstufe der „Physik" eigene apriorische Prinzipien gibt; für die Methode der Naturphilosophie ist diese Frage entscheidend; aber wir können hier nicht auf sie eingehen.

Es geht also um die Frage, wie sich bei Thomas das (wirkliche oder vermeintliche) induktive Naturwissen zur apriorischen Einsicht in Wesenszusammenhänge verhält. Gewiß, grundsätzlich unterscheidet Thomas diese beiden Erkenntniswege klar voneinander. Aber gerade das, was den größten Vorzug seines Denkstils ausmacht, die Zusammenfassung aller Einzelkenntnisse zu einem wohlgefügten, einheitlichen Bau, bringt die Gefahr mit sich, daß im einzelnen die Methoden zu sehr miteinander verquickt werden. Es kommt eben Thomas viel mehr auf die sachlichen Ergebnisse und ihren geschlossen-systematischen Zusammenhang als auf die methodische Trennung der Wissensgebiete an. Wenn sogar Glaubenserkenntnis und natürliches Wissen zur Einheit einer Summa zusammengeschlossen werden, so geht erst recht innerhalb des natürlichen Wissens das Bestreben auf möglichste Harmonie. Damit ist aber die Gefahr gegeben, daß versucht wird, zunächst nur empirisch als gesichert geltende Tatsachen nachträglich auch durch metaphysische Erwägungen als innerlich wesensnotwendig hinzustellen. Oder es werden umgekehrt metaphysische Einsichten an Beispielen aus dem als selbstverständlich vorausgesetzten physikalischen Weltbild erläutert. So wird dann immer mehr aus Physik und Metaphysik eine fast unzertrennlich scheinende Einheit.

Solange das Weltbild der Alten allgemein anerkannt wurde, mußte diese Einheit auch der Metaphysik zugute kommen. Aber schon vom 14. Jahrhundert an wurde die Überzeugung von der Wahrheit dieses Weltbildes immer mehr erschüttert. Die meisten Scholastiker aber taten, anstatt das kostbare Gut ihrer Metaphysik aus der jetzt unheilvoll werdenden Verbindung mit überlebten physikalischen Anschauungen zu lösen, „alles, was an ihnen lag, um die Philosophie des Aristoteles an alle jene naturwissenschaftlichen Irrtümer zu binden, welche die moderne Welt verwarf" (Maritain, Antimodern 112). Dieses starre Festhalten an einem längst überlebten Weltbild war wohl einer der Hauptgründe dafür, daß mit der alten Physik auch die Metaphysik der Verachtung anheimfiel und daß die christliche Philosophie die Führung im Geistesleben der Zeit verlor. Ein so unzweifelhaft rechtgläubiger Thomist wie Maritain widmet diesen Scholastikern das harte Wort: „Es war in der Ordnung, daß sie besiegt wurden" (ebd. 116).

Gewiß, heute steht die Naturphilosophie längst nicht mehr so im Mittelpunkt des philosophischen Interesses wie etwa im 17. und 18. Jahrhundert. Trotzdem kann die Art, wie manche Neuscholastiker die Ergebnisse der neuen Physik werten, dem Ansehen der scholastischen Philosophie schwerlich förderlich sein. Man gewinnt da fast den Eindruck, nach der Auffassung dieser Philosophen führe die gewöhnlichste und oberflächlichste Beobachtung mit Leichtigkeit gleich bis in die innerste „Natur der Körper", die mühsame und planmäßige Forscherarbeit der Naturwissenschaft aber bringe es höchstens zu unsicheren Hypothesen, die für eine tiefere Naturerkenntnis kaum von Belang seien. Der Philosoph hat gewiß das Recht und die Pflicht, die Naturwissenschaft in ihre Schranken zurückzuweisen, wenn sie sich vermißt, von sich aus, mit ihren Mitteln, „Weltanschauung" bieten zu wollen. Aber warum man auch innerhalb des naturwissenschaftlichen Bereichs den Lehren der neuen Physik oft mit so viel Mißtrauen begegnet, ist wirklich nicht einzusehen. Mögen sie auch nicht absolut gewiß sein, jedenfalls sind sie besser begründet als manche noch dem alten Weltbild entsprechenden Auffassungen, die man fast unbesehen hinnimmt. Dem Geist eines Aristoteles, eines Albert, eines Thomas entspricht diese Einstellung gewiß nicht.

Gegenüber dem wissenschaftlich begründeten Weltbild der neuen Physik kann für einen echten Aristoteliker und Thomisten das alte Weltbild ernstlich nicht mehr in Frage kommen, wie oft er darum auch genötigt sein mag, vom Buchstaben der alten Meister abzuweichen. Wenn noch immer manche vor einer uneingeschränkten Anerkennung dieser Folgerung zurückzuschrecken scheinen, so wohl deshalb, weil man fürchtet, bei dem innigen Verwobensein der alten Metaphysik mit gewissen Punkten des alten Weltbildes müsse die thomistische Metaphysik mit in den Ruin der alten Physik und Naturphilosophie hineingerissen werden.

Wäre diese Besorgnis berechtigt, so stände es allerdings schlecht mit der Aussicht, unserer Zeit die thomistische Metaphysik nahezubringen. Aber wir sollten uns doch hüten, uns selbst unnötige Schwierigkeiten zu machen. Wir sind vom überzeitlichen Wert der thomistischen Metaphysik überzeugt, selbstverständlich: dieser Metaphysik in ihren Grundzügen, nicht in jeder Einzelheit. Dann müssen wir aber auch davon überzeugt sein, daß ihre Verbindung mit rein zeitgeschichtlich bedingten physikalischen Anschauungen ihr Wesen unberührt läßt. Unsere Aufgabe kann also nur die sein, dieses Wesentliche in seiner Reinheit aus der Verbindung mit überlebten naturwissenschaftlichen Vorstellungen zu befreien. Das ist leicht, wo die nach dem alten Weltbild gedeutete Tatsache offenbar nur als erläuterndes Beispiel für einen metaphysischen Satz dient.

In andern Fällen kann die Entscheidung überaus schwer sein und viel feinsinnige Einfühlung erfordern. Man wird sich fragen müssen: Was hat beim Zustandekommen dieses oder jenes Lehrpunktes die Führung, die „Physik" oder die Metaphysik? Es ist — namentlich bei naturphilosophischen Fragen — durchaus nicht ohne weiteres klar, daß immer die Metaphysik die Führung hat. Selbst da, wo zur Begründung einer Lehre vorwiegend oder sogar ausschließlich metaphysische Gründe erscheinen, ist noch nicht ausgemacht, daß die betreffende Lehre wirklich auf diese Gründe hin für Thomas zuerst feststeht. Man käme ja sonst zu der Folgerung, er hätte manche Dogmen des Glaubens hauptsächlich auf philosophische Gründe hin angenommen. Die spekulative Ableitung hat offenbar oft nicht den Sinn einer ersten Begründung — der betreffende Satz steht vielmehr schon anderswoher fest —, der Zweck der Ableitung ist nur, der in Frage stehenden Lehre ihren Platz im Ganzen des Systems anzuweisen.

Wo aber in dieser Weise die spekulative Ableitung nicht die eigentlich tragende Begründung, sondern nur eine nachträgliche Bestätigung und den Einbau in ein systematisches Ganzes darstellt, da kann ihr auch nicht dieselbe entscheidende Bedeutung beigemessen werden wie da, wo sie zuerst mit zwingender Evidenz zu der betreffenden Lehre hinführt. Man wird mit der Möglichkeit rechnen müssen, daß eine solche spekulative Ableitung, mag sie sich auch, wie der Text daliegt, l o g i s c h ganz unabhängig geben, doch p s y c h o l o g i s c h im tatsächlichen Denken, in der Überzeugung des hl. Thomas ganz getragen ist von dem anderswoher (z. B. aus dem Glauben, oder in unserm Fall aus der allgemein anerkannten naturwissenschaftlichen Anschauung der Zeit) von vornherein feststehenden Ergebnis. Im äußersten Fall wird die spekulative Ableitung nicht mehr als eine metaphysische Hypothese zur Erklärung eines anderswoher feststehenden Sachverhaltes sein. D. h. aber, sie lebt von Gnaden einer anderen Erkenntnisart, z. B. des Glaubens oder auch der Erfahrungswissenschaft. Wenn nun diese Erfahrungswissenschaft und ihr Weltbild sich wandelt, so ist damit der spekulativen Ableitung ihre Grundlage entzogen. Wir sind überzeugt, daß sich Thomas in einem solchen Fall nicht darauf versteift hätte, das naturwissenschaftlich unhaltbar gewordene Ergebnis auch weiterhin, nun auf Grund der metaphysischen Ableitung allein, unbeirrt zu verteidigen. Noch weniger dürfte es dem Geist des hl. Thomas entsprechen, die neuen erfahrungswissenschaftlichen Ergebnisse so umzudeuten, daß sie wieder einigermaßen in die alten Schemata hineinzupassen scheinen. Würde also Thomas in einem solchen Fall die metaphysischen Prinzipien aufgeben? Schwerlich. An den Prinzipien lag ja auch nicht der Fehler der Ableitung, sondern

an der besonderen Art ihrer Auffassung oder Anwendung, die eben nicht absolut zwingend war.

Die Möglichkeit solcher metaphysischer Hypothesenbildung wird wohl schwerlich geleugnet werden können. Daß nicht alle Metaphysik diesen hypothetischen Charakter hat, brauchen wir wohl nicht eigens zu betonen. Selbst die metaphysische Hypothese setzt, wenn sie nicht reines Luftgebilde sein soll, eine feste Metaphysik voraus. Wir wollen auch durchaus nicht sagen, daß die zeitlich spätere und psychologisch abhängige metaphysische Ableitung nie zu einem logisch selbständigen und absolut gewissen Beweis werden kann. Man denke etwa an den philosophischen Beweis für die Schöpfung aus nichts, dessen Auffindung erst dem Glauben nachfolgte und der doch in logischer Unabhängigkeit vom Glauben diese Wahrheit mit Gewißheit zu begründen vermag. Welche Erkenntnisart tatsächlich die Führung hat oder ob etwa beide wesentlich gleichberechtigt nebeneinanderstehen, das kann nur eine gewissenhafte und feinfühlige Untersuchung von Fall zu Fall zu entscheiden versuchen.

Wenn wir z. B. die thomistische Lehre von der substantiellen Zusammensetzung auch der anorganischen Körper aus Materie und Form betrachten, so wird man es schwerlich bestreiten können, daß zunächst physikalische Auffassungen der Zeit zu ihr führten. Man sah etwa das Wasser verdampfen oder gefrieren und schloß vorschnell, eine so bedeutende Veränderung der äußern Erscheinung könne nur auf einem Wechsel der zugrunde liegenden Substanz beruhen. Überall in der Natur sah man solches substantielles Werden und Vergehen, niemand zweifelte daran. Damit war aber die Lehre von der Zusammensetzung aller Körper aus der in jeglichem Werden und Vergehen bleibenden Urmaterie und den wechselnden Wesensformen als selbstverständliche Folgerung gegeben. So selbstverständlich war damals diese Auffassung, wie sie einem modernen Physiker fremdartig sein muß. Die naturwissenschaftlichen Auffassungen vom Werden und Vergehen sind es denn auch, die bei Thomas der ganz bedenkenlosen Annahme des allgemeinen Hylomorphismus zugrunde liegen. Er sagt es ja selbst: „Generatio et corruptio substantialis sunt principium veniendi in cognitionem materiae primae" (In 8 Met., lect. 1 n. 1689). Das heißt doch wohl: Die „Physik" hat hier die Führung.

Demgegenüber kommen die metaphysischen Begründungsversuche offenbar erst an zweiter Stelle. So die logisch-metaphysische Erwägung, die von der numerischen Vielheit artgleicher Körper ausgeht. Gewiß wird durch diese Tatsache die Unterscheidung von individuellem Träger (Subjekt) und artgemeinsamer Wesenheit

nahegelegt. Aber diese Unterscheidung mit einer physischen Zusammensetzung der Körper in Verbindung bringen kann man wohl nur dann, wenn die physische Zusammensetzung schon anderswoher vorausgesetzt wird. Schwerlich wäre man aus diesen Erwägungen heraus zuerst auf den Gedanken des Hylomorphismus gekommen. Erst recht scheint die Erwägung, daß ein substantiell nicht zusammengesetzter Körper reine Form und daher ein immaterielles, geistiges Wesen wäre (vgl. In 1 De caelo et mundo, lect. 6 n. 6), die hylomorphistische Gesamtauffassung schon vorauszusetzen. Wenn nicht vorausgesetzt wird, daß die Ausdehnung in einem von der aktuellen Wesensvollkommenheit physisch verschiedenen potentiellen Prinzip (eben der „Materie") wurzelt, ist nicht einzusehen, warum eine Substanz ohne hylomorphe Zusammensetzung „reine Form" im Sinn eines unausgedehnten, geistigen Wesens sein soll.

Die alten Vorstellungen von substantiellem Werden und Vergehen auch anorganischer Körper sind also — wenigstens bei Thomas — die erste und wichtigste Grundlage des allgemeinen Hylomorphismus. Ob daneben die metaphysischen Begründungen einen selbständigen, unabhängigen Wert haben, kann man wenigstens bezweifeln. Die alten Auffassungen vom Werden und Vergehen sind nun aber längst allgemein aufgegeben. Niemand, und mag er auch sonst noch so starr am Alten festhalten, wird den Wechsel des Aggregatzustandes noch als eine substantielle Veränderung betrachten wollen. Anstatt dessen beruft man sich auf die Vorgänge, durch die neue chemische Verbindungen entstehen; weil bei ihnen neue beständige Eigenschaften in die Erscheinung treten, schließt man, es müsse auch eine neue Substanz zugrunde liegen. Ganz folgerichtig scheint das nicht zu sein. Denn wenn schon einmal der äußere Anschein entscheidet, dann ist der Wechsel der Erscheinungen bei der Änderung des Aggregatzustandes immer noch der auffallendste. Nimmt man hier die Erklärungen der neuen Physik durch akzidentelle Änderungen in der Lagerung und Bewegung kleinster Teile an, so ist schwer einzusehen, warum diese Erklärungen bei den chemischen Vorgängen versagen sollen. Nimmt man sie aber auch bei diesen an, dann ist die Einführung neuer substantieller Formen eine überflüssige Verdoppelung der Erklärung.

Dazu wird man auch noch zu den seltsamsten Hilfshypothesen gedrängt, die nichts weniger als eine Empfehlung für die gebotene Erklärung bedeuten. Denn da nach der gewöhnlichen Auffassung eine einheitliche körperliche Wesensform nur eine stetig ausgedehnte Materie informieren kann, muß man den zwischen den Protonen und Elektronen des Atoms (bzw. Molekels) gelagerten Äther mit diesen zu einer kontinuierlichen Masse werden

lassen, in der die (womöglich nur noch „virtuell" vorhandenen) Elektronen trotzdem um den Kern kreisen sollen. Wer unvoreingenommen an die Sache herantritt, wird sich verwundert fragen: Wozu denn diese seltsamen Konstruktionen? Eine andere Erklärung als die Liebe zum Alten wird man schwerlich dafür finden. Da man die alten Vorstellungen nicht ganz aufgeben möchte, sucht man ein Stück des alten naturwissenschaftlichen Weltbildes mit einem Stück des neuen zu verbinden. Und man beachtet nicht, daß sie zueinander passen wie eine Alchimistenküche zu einem physikalischen Laboratorium unserer Zeit.

Einzig folgerichtig wäre es also, die hylomorphistische Erklärung der anorganischen Körper, soweit sie sich auf das Weltbild der alten Physik stützt, ganz aufzugeben. So lehnt denn auch z. B. K. Frank S. J. (Philosophia naturalis 275—281) die Begründung des „peripatetischen Systems" durch substantielle Veränderungen ab. Aber, wird man entgegnen, kann man einen so wesentlichen Bauteil aus dem Ganzen der thomistischen Philosophie herausbrechen, ohne den Zusammenhalt des Gesamtbaues aufs schwerste zu gefährden? Wir antworten: Die Festigkeit der thomistischen Philosophie beruht nicht auf den sehr zeitbedingten naturwissenschaftlichen Vorstellungen, die in sie hineinverwoben sind, sondern auf ihren metaphysischen Prinzipien.

Wenn man also meint, diese Prinzipien forderten eine physische Wesenszusammensetzung der körperlichen Substanz, so wird der Annahme einer solchen Zusammensetzung auf Grund metaphysischer Beweise (z. B. der oben erwähnten oder des in neuerer Zeit vielfach bevorzugten aus der Gegensätzlichkeit in den Eigenschaften der Körper) nichts im Wege stehen. Nur muß man sich bewußt bleiben, daß durch solche metaphysischen Erwägungen nicht ausgemacht werden kann, was denn nun eigentlich die streng einheitliche körperliche Substanz ist. In dieser Frage muß die Physik die Führung haben, und sie weist uns auf Protonen, Elektronen und etwa noch den Äther hin. Wenn man die hylomorphe Zusammensetzung in der leblosen Welt auf diese letzten Bausteine beschränkt und darauf verzichtet, mit ihrer Hilfe physikalische und chemische Vorgänge erklären zu wollen, dann wird man eine unmögliche Verquickung alter und neuer Physik vermeiden und doch den berechtigten Ansprüchen der Metaphysik (wenn solche bestehen) entsprechen.

Damit nun aber auch der Metaphysik Gerechtigkeit widerfahre — sie könnte sich sonst trotz des letzten Zugeständnisses benachteiligt fühlen —, wollen wir unsern Gedanken noch durch ein zweites Beispiel erläutern, das für die Metaphysik wesentlich günstiger liegt. Wie steht es mit dem bekannten thomisti-

schen Bewegungsprinzip („Omne quod movetur, ab alio movetur") und den mit ihm zusammenhängenden Sätzen? Ist das Bewegungsprinzip ein Satz, der auf den naturwissenschaftlichen Anschauungen der Zeit beruht, so daß auch der entsprechende Gottesbeweis von diesem alten Weltbild abhängig ist, oder ist es eine metaphysische, vom Wechsel des Weltbilds unberührte Grundwahrheit?

Liest man die Ausführungen über diesen Gegenstand im Physikkommentar (In 7 Phys., lect. 1; In 8, lect. 7 8 10), so läßt sich wohl nicht leugnen, daß hier mit „Bewegung" nur die in stetigem zeitlichem Ablauf vor sich gehende Veränderung von Körpern gemeint ist, vor allem die Ortsbewegung. Manches legt auch die Auffassung nahe, daß es sich in der Hauptsache um eine induktive Tatsachenfeststellung handelt (so namentlich: In 8, lect. 7). Es läßt sich aber auch nicht leugnen, daß schon in der folgenden 10. Lectio (n. 4) der Begriff der Bewegung dem des Übergangs von der Potenz zum Akt untergeordnet und auf diese Weise eine metaphysische Begründung des Bewegungssatzes erreicht wird. Ähnlich verhält es sich in der Summa contra gentiles (1, 13), die über den Bewegungssatz nur eine Zusammenfassung der Hauptgedanken des Physikkommentars bietet.

In der Summa theologica (1 q. 2 a. 3) scheint dagegen bei näherem Zusehen eine nicht unbedeutende Abwandlung des Gedankens unverkennbar. Die induktive Begründung ist ganz verschwunden. Auch die etwas mathematisch anmutenden Erörterungen über die Ortsbewegung werden nicht mehr berührt. Noch wichtiger ist aber, daß der Begriff der „Bewegung" nicht mehr bloß dem des Übergangs von der Potenz zum Akt logisch untergeordnet, sondern ihm einfach gleichgestellt wird: „Movere nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum." Dieser Begriff der „Bewegung" ist weiter als der streng aristotelische Bewegungsbegriff, der wesentlich einen allmählichen (kontinuierlichen) Übergang zum Akt besagt und von Aristoteles und Thomas auf die Körperwelt eingeschränkt wird. Übergang von der Potenz zum Akt, von der bloßen Anlage und Aufnahmefähigkeit zum wirklichen Besitz einer Seinsvollkommenheit, d. h. also Seinsbereicherung, Seinsvervollkommnung, vollzieht sich nicht wesensnotwendig in kontinuierlichem Fortschreiten, sondern ist ebensowohl in einem unteilbaren Zeitpunkt denkbar („motus instantaneus"). So entsteht nach Thomas ein Verstandes- oder Willensakt nicht in allmählichem Werden, sondern ist mit einemmal als ganzer da. Hier ist also der Bewegungsbegriff über die Körperwelt hinaus erweitert. Daß trotzdem zur Erläuterung ein anschauliches Beispiel aus der Körperwelt gewählt wird, entspricht nur der gewöhnlichen Lehrweise des hl. Thomas. Anderseits ist der hier

zugrunde liegende Bewegungsbegriff nicht so weit wie der von Thomas öfters erwähnte platonische Begriff, der unter dem Namen „Bewegung" jegliche Tätigkeit umfaßt, mag sie nun einen Übergang von der Potenz zum Akt mit sich führen oder reiner Akt sein.

Mit der Erweiterung des Bewegungsbegriffs über die Grenzen der Erfahrung hinaus ist nun aber auch die Möglichkeit einer induktiven Begründung des Bewegungssatzes ausgeschlossen. So ist denn auch tatsächlich die Begründung rein metaphysisch. Es handelt sich nicht um die nachträgliche Einordnung einer ursprünglich rein naturwissenschaftlichen Überzeugung in ein metaphysisches System. Im Gegenteil, die Begründung läßt es an sich offen, ob z. B. die Ortsbewegung der Körper überhaupt ein „moveri" im Sinn des hier verteidigten metaphysischen Prinzips ist. Man kann es vielleicht bedauern, daß durch die Beibehaltung der vieldeutigen Ausdrücke *moveri, motus* usw. immer wieder der Gedanke an die aristotelischen Himmelsumschwünge und ihre Beweger nahegelegt wird. Aber wenn dort auch geschichtlich der Ursprung dieser Gedankengänge liegt, so sind sie doch hier so umgewandelt und geklärt, daß sie aus aller Verquickung mit diesen physikalischen Vorstellungen befreit sind. Der Grundgedanke ist jetzt der: Wo es eine Seinsbereicherung, Seinsvervollkommnung gibt, da ist es niemals das bisher unvollkommene Wesen, das sich allein aus sich heraus zum Höheren entwikkelt; vielmehr ist Höherentwicklung nur insofern möglich, als es außer und letztlich über dem seiner Vollkommenheit erst zustrebenden Wesen ein anderes gibt, das diese Vollkommenheit, (insoweit sie reine Vollkommenheit ist) schon wirklich in sich trägt und von dem das erst fortschreitende Wesen in seinem Fortschreiten irgendwie abhängig ist. Was also abgelehnt wird, ist vor allem der Gedanke eines sich entwickelnden Absoluten. D. h. wir sind ganz im Gebiet der Metaphysik.

Ebenso sind auch einige andere, mit dem Bewegungsprinzip zusammenhängende Sätze metaphysischer Natur, z. B. der Grundsatz „Unumquodque agens agit per suam formam" (S. th. 1 q. 3 a. 2). „Form" sagt eben im Gegensatz zur potentiellen Materie ein aktuelles Prinzip im Aufbau eines Wesens, also Wirklichkeit, Vollkommenheit in der Wesensordnung. Insoweit der Satz im Zusammenhang mit dem Bewegungsprinzip betrachtet wird, betont er also die entsprechende andere Seite der Wechselbeziehung: Kraft zum Wirken und damit zur Vervollkommnung des Unvollkommenen hat etwas in dem Grade, in dem es selbst schon wirklich und vollkommen ist.

Der Satz, daß das wirkende, „bewegende" Prinzip, insofern es wirkend ist, sich nicht „bewegt", d. h. verändert (agens qua agens

[movens qua movens] non movetur), scheint sich zwar in dieser Fassung bei Thomas nicht zu finden, entspricht aber seiner Gesamtauffassung. Darum lehrt er ja auch, daß ein Wirken, bei dem die Wirkung nicht im Wirkenden selbst, sondern in einem andern aufgenommen wird, keine Vervollkommnung des Wirkenden bedeutet: „Operatio vel actio, ex qua sequitur aliquid actum praeter ipsam, est perfectio operati, non operantis" (S. c. gent. 1, 100). Wäre das Wirken als solches eine Veränderung des Wirkenden, so bedeutete es ja nach dem Bewegungsprinzip das Erleiden einer Einwirkung von außen, d. h. das Wirkende verhielte sich, gerade insofern es wirkend ist, passiv.

Die angeführten Sätze sind also durchaus metaphysischer Art und werden darum vom Wechsel des naturwissenschaftlichen Weltbildes nicht berührt. Wo sie vielleicht auf den ersten Blick durch Ergebnisse der neuen Physik als unzutreffend erwiesen zu werden scheinen, kann es sich in Wirklichkeit nur darum handeln, daß die Anwendung der Prinzipien eine andere werden muß. Die Anwendung eines metaphysischen Satzes auf Erfahrungstatsachen hängt natürlich davon ab, ob der Subjektsbegriff in der Erfahrungswirklichkeit verwirklicht ist. Daß es aber in der wirklichen Welt z. B. Seinsvervollkommnung und Wirken gibt, läßt sich ohne Zweifel in vielen Fällen auch ohne jede induktiv-naturwissenschaftliche Untersuchung feststellen, und zwar nicht bloß mit natürlicher, sondern auch mit reflex-philosophischer Gewißheit. Darum fordern denn auch Gottesbeweise, die von solchen Tatsachen ausgehen, auch zu voller wissenschaftlicher Strenge keine naturwissenschaftliche Grundlage.

Anderseits kann es natürlich auch Fälle geben, in denen die Frage nach der Anwendungsmöglichkeit eines metaphysischen Satzes erst auf Grund eigentlich naturwissenschaftlicher Erkenntnis sich beantworten läßt. Wenn in einem solchen Fall mit dem Fortschreiten der Naturwissenschaften frühere Auffassungen sich als unrichtig erweisen, wird auch — bei allem Festhalten an den Prinzipien — deren Anwendung sich anders gestalten müssen. Man darf dann vor allem nicht solche Sätze, die sich erst aus der Anwendung der Prinzipien auf das alte Weltbild ergaben, beibehalten wollen und dann von da aus unter Zugrundelegung des neuen Weltbildes rückschließend die Prinzipien zu gewinnen suchen. So müßte man natürlich zu Prinzipien kommen, die denen der alten Metaphysik widersprechen. Aber nur deshalb, weil man mit dem neuen Weltbild doch noch nicht ganz Ernst gemacht hat, sondern aus Denkgewohnheit noch gewisse abgeleitete Auffassungen beibehalten hat, die nur im alten Weltbild berechtigt waren. Das richtige Verfahren kann eben nur dieses sein: Die unwandelbaren metaphysischen Prinzipien und die gesicher-

ten Ergebnisse der Naturwissenschaft zugrunde legen und durch Verbindung beider folgerichtig zu abgeleiteten Anwendungen fortschreiten, unbekümmert darum, ob sie zunächst ungewohnt zu sein scheinen.

So wird man sich, wo es um die Anwendung der metaphysischen Sätze über „Bewegung" und Tätigkeit geht, vor allem fragen müssen, welches denn nach der Auffassung der neuen Physik die „Körper" sind, die als eigentliche Träger des Wirkens oder Leidens anzusehen sind. Die Metaphysik kann nur sagen: der eigentliche Träger des physischen Wirkens ist die streng einheitliche Substanz (substantia per se una); die akzidentelle Zusammenordnung vieler solcher Substanzen ergibt nur ein „unum per accidens", eben die Einheit einer Ordnung (unum secundum unitatem ordinis; vgl. S. th. 1, 2 q. 17 a. 4; 3 q. 2 a. 1); die Gesamtwirkung eines solchen Systems ist, mag sie sich auch für den Augenschein als einheitlich darstellen, doch nur das Ergebnis des vielfachen Einzelwirkens der letzten Einheiten. Was nun aber in der leblosen Welt die einheitliche Substanz ist, kann nur in Abhängigkeit von der Naturwissenschaft festgestellt werden. Da nach den Auffassungen der neuen Physik, wie schon gesagt wurde, nicht einmal für die Kleinwelt eines Atoms eine einheitliche substantielle Form anzunehmen ist, bleiben als die eigentlich einheitlichen Substanzen nur die Protonen und Elektronen (und etwa der noch ganz in Dunkel gehüllte Äther) übrig. Gewiß werden die Atome und Molekeln durch die Urkräfte dieser letzten körperlichen Substanzen mit Naturnotwendigkeit zusammengehalten; ihre Einheit ist insofern eine natürliche (nicht eine gewaltsame); aber darum ist sie noch nicht die Einheit e i n e r Substanz, nicht eine „unitas per se". Dasselbe gilt erst recht für noch größere Energiesysteme.

Diese Erwägung genügt schon, um zu zeigen, daß z. B. beim Temperaturausgleich in einem Energiesystem keine dem thomistischen Bewegungsprinzip widersprechende „Selbstbewegung" vorliegt. Denn abgesehen davon, daß dieser Ausgleich keine Vervollkommnung bedeutet, geschieht hier doch alle Veränderung durch gegenseitiges Aufeinanderwirken kleinerer Einheiten; kein Teilchen beschleunigt oder verlangsamt sich von sich aus, sondern jede Veränderung des Bewegungszustandes ist immer dem Einwirken eines anderen zuzuschreiben.

Aber widerspricht nicht schon die Tatsache, daß nach dem Trägheitsgesetz jeder Körper, wenn er einmal in Bewegung ist, von sich aus in der Bewegung verharrt, dem thomistischen Bewegungsprinzip? Auf diesen Einwurf ist wohl die zunächst befremdliche Antwort zu geben: Gerade die gleichmäßige (nicht beschleunigte) Ortsbewegung kann wohl nicht mehr als „Bewegung" im Sinn dieses Prinzips angesehen werden. Denn wenn

kein Körper einen gerade ihm von Natur zukommenden Ort hat, kann die Bewegung auf irgend einen Punkt im Raum hin auch nicht mehr als Übergang von einem unvollkommeneren zu einem vollkommeneren Zustand (transitus de potentia in actum) betrachtet werden. Die gleichmäßige Bewegung wird vielmehr in der Sprache der alten Metaphysik eine „forma accidentalis" heißen müssen, ähnlich wie nach dem alten Weltbild die Wärme oder Kälte. Eine solche Form fordert aber zu ihrem Weiterbestehen außer der erhaltenden Tätigkeit Gottes keine Einwirkung von außen. „Bewegung" im Sinn des Bewegungsprinzips ist nur die Beschleunigung der Ortsbewegung; eine solche kommt aber gerade nach der neuen Physik niemals ohne eine Einwirkung eines andern Körpers zustande. An diesem Punkt macht sich, wie man sieht, die Vieldeutigkeit des Wortes „motus" am meisten störend bemerkbar.

Die gebotene Lösung scheint uns nun aber mit einem andern Satz der alten Metaphysik in Streit zu bringen. Wenn die eigentlichen Träger des körperlichen Wirkens die letzten Bestandteile sind, ist es ja die Materie, der letztlich alle Wirkkraft zukommt, und der thomistische Satz, daß jedes Wirkende durch seine Form wirkt, muß fallen. Denn als die „Form" der Körper muß man doch das artbildende Prinzip ansehen, also das, wodurch der Stoff z. B. Gold, Silber, Eisen ist; das ist aber nach der neuen Physik nur die verschiedene Zahl und Anordnung der letzten materiellen Bausteine; diese selbst aber, nämlich Elektronen und Protonen, müssen als das allen Körpern gemeinsame Substrat die Materie heißen.

Dieser Einwand scheint uns wieder darin begründet, daß man mit dem neuen Weltbild nicht bis zum letzten Ernst macht. Wenn Gold, Silber, Eisen usw. sich nicht mehr durch substantielle Formen unterscheiden, sind sie eben auch im streng metaphysischen Sinn nicht mehr als artlich (spezifisch) verschieden zu betrachten. Natürlich bleibt, ähnlich wie in der Zoologie und Botanik, die Möglichkeit für einen weniger strengen naturwissenschaftlichen Artbegriff durchaus offen. Aber aus einer logischen Einteilungsweise können keine Rückschlüsse auf das innere Wesensgefüge der Wirklichkeit gemacht werden. Unter Voraussetzung des Weltbildes der neuen Physik sind die einzigen „Arten" der Körper im Sinn des streng metaphysischen Artbegriffs Protonen, Elektronen und Äther. Diese können durchaus nicht als bloße Materie im Sinn des thomistischen Materienbegriffs betrachtet werden. Denn sie sind doch nicht etwas rein Potentielles, sondern etwas Aktuelles; der Grundbegriff der „Form" ist aber gerade der, daß sie „actus primus corporis physici" ist. Das Elektron ist also im Sinn der thomistischen Ausdrucksweise als „Materie" und „Form"

in einem zu bezeichnen. Ob man dabei an eine Zusammensetzung aus zwei physischen Wesensteilen zu denken habe oder nicht, hängt davon ab, ob man die metaphysischen Beweise für die substantielle Zusammensetzung der Körper für durchschlagend hält oder nicht. Jedenfalls ist aus diesen Tatsachen gegen den eigentlich metaphysischen Sinn des Satzes, daß jedes Ding durch seine Form tätig ist, nichts auszumachen.

Aber daß „das Wirkende (Bewegende) als solches sich nicht bewegt", scheint nun doch der neuen Physik schnurstracks zuwider zu sein. Ein Körper kann doch einen andern nur bewegen, insofern er selbst bewegt ist. Allerdings; und das ist diesmal eine naturwissenschaftliche Einsicht, die sogar Thomas schon bekannt war. Sagt er doch (S. c. gent. 2, 20): „Nullum corpus agit, nisi moveatur"; oder einige Zeilen weiter: „Omne corpus non movet nisi motum." Offenbar hat er darin keinen Widerspruch zu seinen metaphysischen Prinzipien gesehen. Und es ist auch keiner. Denn daß ein Bewegungszustand Vorbedingung jedes Wirkens in der Körperwelt ist, sagt doch nicht, daß der Körper gerade d u r c h sein eigenes Wirken selbst „bewegt" (verändert) wird. Aber, wird man entgegnen, nach der neuen Physik ist Bewegung nicht nur Vorbedingung des Wirkens, sondern der Körper kann auch gar nicht auf einen anderen einwirken, ohne dabei in seinem Energiebestand verändert zu werden. Gewiß, nur wird doch auch von der modernen Physik diese Veränderung nicht dem eigenen Wirken des Körpers zugeschrieben, sondern der Gegenwirkung (reactio) des andern Körpers. Also er ändert sich nicht „qua agens", sondern „qua patiens".

Diese Beispiele mögen genügen, um die Unabhängigkeit echt metaphysischer Einsicht von allem Wechsel des naturwissenschaftlichen Weltbildes darzutun. Man wird sich eben bei diesen Grenzfragen zwischen Physik und Metaphysik sowohl vor einer blindbegeisterten Überschätzung der philosophischen Tragweite naturwissenschaftlicher Theorien wie auch vor der aus Vorliebe für die Metaphysik leicht entspringenden Auffassung hüten müssen, man könne allein durch metaphysische Prinzipien die nun doch in weitem Maß rein kontingente Ordnung der Welt ergründen.

Besprechungen.

Ghellinck, Jos. de, S. J., Les Exercices pratiques du „Séminaire" en théologie. 8° (XII und 200 S.) Paris [1934], Desclée, De Brouwer & Cie. *Fr* 20.—.

Ein kleines goldenes Büchlein! Auf Grund eigener jahrelanger Praxis mit vorhergehender Ausbildung in den Seminarien erster Gelehrter gibt Gh. eine kurze aber inhaltreiche Anleitung zum theologischen Seminarbetrieb. Daß man bisher über die eigentliche Seminarpraxis selbst in den Ländern, in denen Seminare seit Jahrzehnten bestehen, nur recht wenige und dürftige Schriften hatte, wird zum großen Teil durch die doch ganz persönliche individuelle Art, mit der ein Seminar geleitet werden muß, zu erklären sein. Gh. hat diesem Umstand glücklich Rechnung getragen, wenn er sein Buch nur als Anregung vorlegt. Da sie aber von einem so erfahrenen Praktiker kommt, wird auch der, welcher schon jahrelang in der Praxis des Seminarbetriebes steht, viel aus dem Buch lernen. Dadurch daß der Verf. auch die sog. Kleinigkeiten des Seminarbetriebes, wie die Einrichtung und Abhaltung eines Proseminars, die Frage der Themenauswahl, der Zusammensetzung, der Teilnehmerzahl, der Seminardauer, eines einheitlichen oder verschiedenartigen Stoffes in einem Seminarkurs, des Seminarraumes, der Seminarbibliothek usw. behandelt, wird er aber vor allem jenen, die durch die neue Studienordnung gezwungen sind, sich in die Seminararbeit neu einzuleben, ein zuverlässiger Wegweiser sein, wenn auch selbstverständlich die so schwierige Arbeit einer Seminarleitung, die Gh. mit Recht schwieriger als die Vorlesungsarbeit nennt, eigentlich nur dann ihre volle Wirkung haben kann, wenn sie selbst in der eigenen Vorbereitungszeit praktisch bei mehreren ersten Fachleuten von unten auf erlernt wurde. Hier liegt die große Aufgabe der Länder, die den Seminarbetrieb schon lange ausübten. Ihre Bildungsstätten werden die Mittelpunkte sein müssen, wo die jungen Kräfte praktisch in die Seminararbeit eingeschult werden, die sie dann später als Leiter eigener Seminare weitertragen. Dabei wird es für sie notwendig sein, nicht nur von einem Lehrer eingeschult zu werden, sondern bei mehreren ersten Kräften Seminare mitzumachen, damit sie dann aus der verschiedenen Art die ihnen persönlich liegende auswählen können.

Es ist unmöglich, hier die vielen einzelnen Anregungen des vorliegenden Buches durchzugehen. Daher sei nur auf den großen Leitsatz des Buches hingewiesen: Seminare sind Stätten, an denen der Hörer im Gegensatz zu den Vorlesungen zu eigener Arbeit herangezogen werden muß. Deshalb möglichstes Zurücktreten des Professors und familiäres Zusammenarbeiten. Dieses Grundprinzip, das von Gh. sehr gut aus der Geschichte des Seminars belegt und begründet wird, ist eigentlich das, aus dem sich alles weitere wie von selbst ergibt. Es leitet die Themenauswahl, die Art der Leitung. Aus ihm ergibt sich von selbst in den verschiedenen Umständen die konkrete Seminarform. Jede Veranstaltung, in der der Leiter die Vorträge mehr selbst hält, wird daher mit Recht als „Seminar" abgelehnt. Wichtig ist auch die Bemerkung, daß der Zweck des Seminars wesentlich in der Anleitung zu genauem Einzelarbeiten besteht. Allzu umfangreiche Themen werden daher ebenfalls abgelehnt, wenn auch auf der andern Seite

mit Recht ein zeitgemäßes Thema gefordert wird, um das Interesse wachzuhalten. Hinweisen möchte ich auch auf den Satz über die Zeit, die der Leiter dem Seminar widmen soll. Bei aller guten Vorbereitung und Besprechung mit dem einzelnen, weist doch mit Recht Gh. darauf hin, daß alles, was der Gemeinsamkeit dient, im Seminar selbst abgehandelt werde, damit dem Leiter Zeit zur eigenen schriftstellerischen Arbeit übrig bleibt: „Il serait désastreux pour la science, qu'après huit ou dix ans de labeur désintéressé pour autrui, le professeur parvenu à la maturité de sa compétence ait à peine le temps de produire encore un article de revue ou de rédiger un compte rendu" (111). Das sind wahrhaft goldene Worte. Auch den Einwand, daß das Seminar den eigentlichen Schulbetrieb störe, weist der Verf. gut durch die Bemerkung ab, daß der Stoff aus dem näheren Umfang der Theologie, z. B. dem Jahresstoff, zu nehmen sei. Es wird ferner die Anleitung zu persönlicher Arbeit auch das Interesse an der Vorlesung heben. Wenn man z. B. den einen oder anderen Vater oder Scholastiker etwas genauer kennen gelernt hat, wird der vom Professor in der Vorlesung vorgelegte Text ganz anders persönlich wirken. Selbstverständlich muß ferner die Themenauswahl so getroffen werden, daß auch jene, die mit dem Lizentiat ihre Studien beschließen und in die Praxis gehen, aus dem Seminar die Anleitung zu Arbeiten erhielten, wie sie sie gerade dem Bedürfnis dieser Praxis entsprechend ausführen können. Die Forderung eines Proseminars ist sehr zu begrüßen, auch deshalb, damit in den Seminarien die Bildungsunterschiede nicht allzu groß sind und Anfänger in der Theologie mit Theologen des 7. oder 8. Semesters nicht zusammenarbeiten müssen. Dadurch wie auch durch verschiedenartige Seminare im gleichen Jahr wird sich wohl auch am leichtesten die von Gh. vorgeschlagene Trennung der Besseren und Mittelbegabten durchführen lassen. Es wird so ein natürlicherer Ausgleich nach dem Interesse stattfinden. Weniger begrüße ich die Anregung, einzelne Seminararbeiten drucken zu lassen. Das sollte nur in ganz zweifelsfreien Einzelfällen stattfinden. Wenn zum Schluß noch ein Wunsch für die Neuauflage ausgesprochen werden kann, so wäre es wohl angebracht, die Ergänzung der Seminare durch die scholastischen Disputationen in genau so positiver Art herauszuarbeiten, wie es schon für die Vorlesungen geschehen ist. H. Weisweiler S. J.

Mallon, A., S. J., Köppel, R., S. J., Neuville, R., Teleilât Ghassûl, vol. I: Compte rendu des fouilles de l'Institut Biblique Pontifical 1929—1932. gr. 4° (XVIII u. 193 S.; 73 Tafeln mit 370 Abb., z. T. in Farbendruck, u. zahlreichen Zeichnungen im Text) Rome 1934, Institut Biblique Pontifical. *L* 140.—.

In einem prachtvoll ausgestatteten Bande haben wir hier den ersten zusammenfassenden Bericht über die im Auftrage des Päpstlichen Bibelinstituts unternommenen Ausgrabungen von Teleilât Ghassûl aus den Jahren 1929—1932 vor uns. Das Grabungsgelände liegt im Ghor, etwa 5,5 km östlich vom Jordan, 200 m nördlich vom Wâdi Dscharafa, und besteht aus einer Reihe kaum bemerkbarer Erderhebungen. Es ist das Verdienst des leider allzu früh verstorbenen derzeitigen Obern der Filiale des Päpstlichen Bibelinstituts in Jerusalem und bisherigen Leiters der Ausgrabungen, A. Mallon S. J., bei einem Besuch im Januar 1929 in

diesem Gelände ein bedeutendes Ruinenfeld erkannt zu haben. Seine ganze Ausdehnung bis zu den äußersten Siedlungsspuren beträgt etwa 800(NS):600(OW) m, während das Kernstück mit den drei Hauptpunkten (Teil 1—3) etwa 600:400 m mißt. Nach längeren Verhandlungen mit den zuständigen Behörden konnten im November 1929 die Arbeiten beginnen, die ein überraschendes Ergebnis zeitigten. Mögen auch einstweilen noch manche Fragen ungelöst bleiben, so viel steht jedenfalls schon jetzt fest, daß wir in Teleilât Ghassûl eine ehemals wichtige Kulturstätte vor uns haben. Sie dürfte etwa seit dem Anfang des zweiten Jahrtausends v. Chr. nicht mehr bewohnt gewesen sein. Sollten wir hier vielleicht die biblische Pentapolis mit den Städten Sodoma und Gomorrha vor uns haben, die nach dem Bericht der Genesis durch Feuer und Schwefel zerstört wurden? Ganz abgesehen von anderen Gründen sind jedenfalls in dieser Beziehung die zahlreichen Aschenschichten im Ruinenfeld von Teleilât Ghassûl sehr auffällig. Solche Aschenschichten beobachtet man freilich auch an anderen Ruinenstätten in Palästina, doch bisher wohl nirgends in gleichem Ausmaße und gleicher Ausdehnung. Nach genauen mikroskopischen Untersuchungen Köppels, der als Geologe an den Ausgrabungen teilnimmt, handelt es sich nicht um vulkanische, sondern um vegetarische Aschenreste, die von einer Feuersbrunst herrühren müssen. Es war übrigens ein glücklicher Gedanke, für die Ausgrabungen einen Geologen heranzuziehen. K. kam durch genaues Studium der Bodenformation schon bald zu der Überzeugung, daß die zuerst durch Flachgrabungen entdeckten Ruinen unmöglich die älteste Kulturschicht bilden könnten. Diese Überzeugung wurde durch mehrere, an verschiedenen Stellen ausgeführte Tiefgrabungen bestätigt. Man konnte auf diese Weise einwandfrei vier übereinander gelagerte Städte feststellen, die aber nach Ausweis der archäologischen Funde wohl alle der Frühbronzezeit angehören. Dabei muß die Frage nach ihrem genauen zeitlichen Abstand voneinander einstweilen noch unentschieden bleiben.

Der vorliegende erste Band des Grabungsberichtes bringt zwar das Bildermaterial der Grabungsperioden von 1929—1932 möglichst vollständig, beschränkt sich aber in dem archäologischen Teile auf die Durchforschung der oberen (vierten) Schicht am Tell 1. Die bereits begonnenen Ausgrabungen am Tell 3 sollen Gegenstand eines eigenen Bandes werden. In der Vorrede gibt der gegenwärtige Leiter des Päpstlichen Bibelinstituts in Rom, A. Bea S. J., auf Italienisch einen Überblick über das Zustandekommen und den bisherigen Verlauf der Grabungen, dem er einen kurzen Nachruf für den am 7. April 1934 verstorbenen Mallon anfügt. — Es folgt der 1. Hauptteil (deutsch) aus der Feder Köppels über das Grabungsgelände und seine Umgebung vom geographischen und geologischen Standpunkt, über die Siedelungsmöglichkeiten in der Gegend von Teleilât Ghassûl, die klimatischen Verhältnisse, die Bodenbestreuung mit Artefacta, die Tiefe und den Aufbau der Ruinen und endlich über die „Aschenbänder" und ihre Bedeutung. — Im 2. Teile behandelt Mallon (französisch) die Ausgrabungen selbst vom archäologischen Standpunkt aus. Wir erhalten näheren Aufschluß über die angewandten Methoden und über die archäologischen Funde in der oberen Schicht von Tell 1, wie Baustoffe (Mauern aus Stein, aus Ziegeln), Anlage der Häuser, feste Hauseinrichtung (Herde, Brunnen, größere und kleinere Silos, verschie-

dengeformte Behälter, Bodenbelag, große irdene Wasserbehälter usw.) und ihre Anordnung, sowie endlich über Grabfunde in den Häusern. Es handelt sich meistens um Skelette von Kindern, die in großen Krügen oder unter Scherben bestattet sind. Probegrabungen an mehreren Stellen außerhalb der 3 Tells haben ergeben, daß die obere oder vierte Stadt nach Osten, Süden und Westen eine Art Vorstädte gehabt hat, während die Nordseite für den Ackerbau frei gelassen ist. Auch diese Vorstädte weisen die oben erwähnten Aschenschichten auf, die auf eine Zerstörung durch Feuersbrunst schließen lassen. — Der 3. Teil, der sich nicht nur auf Tell 1 und die vierte Stadt beschränkt, gibt in systematischer Ordnung (französisch) einen Überblick über die gefundenen Gebrauchsgegenstände, Schmucksachen usw. und hat, mit Ausnahme des 1. Abschnittes über die Feuersteinwerkzeuge, den R. Neuville, Kanzleibeamter am französischen Generalkonsulat in Jerusalem, bearbeitet hat, ebenfalls Mallon zum Verfasser. Außer den zahllosen Feuersteinwerkzeugen hat man Gebrauchsgegenstände aus Stein, Knochen und vereinzelt aus Bronze, ferner Schmucksachen aus Perlmutter, z. T. auch aus Stein, Knochen usw., sowie endlich ungelenke figürliche Darstellungen von Frauen, Hunden usw. aus Kalkstein, gebrannter Erde und getrocknetem Ton gefunden. Zahlreich und mannigfaltig sind die Reste von Töpferwaren, die für die Bestimmung des Alters bekanntlich sehr wichtig sind und darum auch sehr ausführlich behandelt werden. Sie zeigen schon zum Teil, wenn auch recht ungelenke, Verzierungen und Bemalungen. Es ist schade, daß nicht bei allen Gegenständen auch im Index der Abbildungen nicht, der genaue Fundort angegeben, oder doch wenigstens gesagt wird, in welcher von den vier Kulturschichten sie gefunden wurden. Das wäre für die Bestimmung der einzelnen Schichten sehr wichtig. Freilich wird man bei den meisten nicht näher bestimmten Funden annehmen dürfen, daß sie der oberen Schicht angehören, da sie meistens bei den ersten Flachgrabungen gefunden wurden. Von der verhältnismäßigen Höhe der Kultur zeugen auch einige bisher entdeckte Reste von farbigen Wandmalereien: Darstellung einer Prozession (?), eines Vogels, eines Sternes und anderer Figuren. — Im 4. Teil gibt Mallon einen Überblick über die Umgebung von Teleilât Ghassûl und die umliegenden Begräbnisstätten. Er zeigt, wie alles derselben Kulturstufe angehört, auf die erst durch die neuen Ausgrabungen ein helleres Licht fällt. — Ein beigefügter Anhang enthält Erklärungen einiger Abbildungen und Tafeln von Köppel, ferner ein Verzeichnis der Zeichnungen im Text, der Abbildungen, der Bibliographie und endlich ein systematisches Inhaltsverzeichnis. — Die Ausführung der vielen Abbildungen läßt nichts zu wünschen übrig. Die weiteren Grabungen werden ohne Zweifel noch manche Frage klären und neues Licht auf die alttestamentliche Zeitgeschichte werfen. B. Brinkmann S. J.

Gummersbach, Jos., Unsündlichkeit und Befestigung in der Gnade nach der Lehre der Scholastik mit besonderer Berücksichtigung des Suarez. Ein Beitrag zur spekulativen Theologie und ihrer Geschichte. Lex.-8° (XVI u. 352 S.) Frankfurt am Main 1933, Carolus-Druckerei. *M* 13.20.

G., Dogmatikprofessor an der Hochschule St. Georgen in Frankfurt a. M., legt hier die reife Frucht jahrelanger intensiver Beschäftigung mit einem Problem vor, das bis zum heutigen Tage

wohl noch nie in dieser Ausführlichkeit behandelt worden war. In dem stattlichen Buch mit seinem großen Format und recht kleinen Schriftsatz ist eine gewaltige Fülle an Material enthalten. Es scheint fast, als ob des Guten zu viel geschehen. Manche Ausführungen, die mit dem Thema nur einen entfernteren Zusammenhang haben, wären wohl entbehrlich gewesen; aber es ist ja auch von Vorteil, jetzt den gesamten Fragenkomplex in einem Werke beisammen zu haben. Trotz des großen Umfangs findet man sich in dem Buche leicht zurecht, da der Stoff scharf gegliedert ist und den einzelnen Kapiteln eingehende Inhaltsübersichten vorausgeschickt werden. Mehr noch, als man nach dem Titel bereits erwartet, ist Suarez in den Mittelpunkt der Forschung gerückt worden.

Der Gang der Untersuchung ist dieser: I. Gott, die Quelle aller Unsündlichkeit (13—44). Gott ist wesen- und naturhaft unsündlich, alle vernunftbegabten Geschöpfe sind ebenso wesen- und naturhaft sündlich. — II. Christus, die vorbildliche Ursache der Unsündlichkeit (45—90). Mit Rücksicht auf den Rechtsgrund ist er absolut, innerlich und substantiell unsündlich zu nennen. Es sind zwei Mittel seiner „Verunsündlichung" zu unterscheiden: das innere physische der Gottanschauung für die *voluntas beata* und das äußere moralische (durch ab extrinseco wirksame Gnaden) für die *voluntas viatrix*. — III. Die Teilhabe an Christi Unsündlichkeit, mit den Unterteilen: die triumphierende (91—117), die leidende (119—192) und die streitende Kirche (193—340), hier besondere Untersuchungen über Maria, Joseph, Johannes den Täufer, die Apostel, die Märtyrer, die Bekenner, Adam, und zum Schluß ein Kapitel über das Wesen der Befestigung (308—340). Für die Seligen lehnt G. mit Thomas und Suarez eine bloß äußere Befestigung ab; für die Seelen des Fegfeuers genügt sie ihm (mit Scotus und Suarez), ebenso für alle viatores. Das gilt für die physische Durchführung auch bei Maria, bezüglich des rechtlichen Anspruches kann man bei ihr, wenigstens seit der Empfängnis Christi, von einer „gewissermaßen inneren" Unsündlichkeit reden.

Mehrfach dringt G. auf Gebiete vor, die Suarez nicht eigens betreten hat, wo er sich also nur auf gewisse „Grundanschauungen" seines Führers berufen kann. So bei der Untersuchung über die Kinder des Limbus, wo es sich natürlich nicht um eine Befestigung in der Gnade, sondern im Natürlich-Guten handelt. Von der *natura lapsa* in der bloßen Erbsünde führt dann der Weg leicht zur *natura pura* weiter. Hier weicht G. mit Entschiedenheit von Suarez ab, der die in diesem Stand zur Meidung der Todsünde nötigen „Sonderhilfen" für ungeschuldet hält, während G. im Anschluß an eine Reihe neuerer Theologen (auch den Ausführungen in meinem Lehrbuch De Gratia n. 157 ff. folgend) recht klar und überzeugend den Nachweis für seine These erbringt: „Die *natura pura* könnte mittels eines ihr geschuldeten natürlichen besonderen Beistandes das Sittengesetz beobachten. Also können es auch mittels des gleichen natürlichen Beistandes die erbsündlichen Kinder" (184). Im folgenden wird der Versuch gemacht, eine Ansicht zu widerlegen, die auf Grund der Cogitatio-congrua-Lehre des Vazquez in der durch „gute Gedanken" erzielten Unsündlichkeit der Kinder des Limbus eine Wirkung der Verdienste Christi sehen möchte (188 f.); doch scheint mir diese Widerlegung der Beweiskraft zu entbehren. Treffend wird gezeigt,

daß nicht jeder gute Gedanke der *natura lapsa* eine Gnade Christi sei. Aber zur Unsündlichkeit gehören nicht bloß einige oder auch viele gute Gedanken (wie sie der gefallenen Natur noch durchaus natürlich sind), sondern eben nichts als gute Gedanken, da ja jede Sünde verhindert werden soll. Darauf hat aber die erbsündliche Natur sicher keinen Anspruch, und so könnte diese Fülle und Ausschließlichkeit guter Gedanken doch eine Gnadenwirkung Christi sein. Daß sie es nicht ist, wird man also anderweitig beweisen müssen. Mir scheint: Die *natura pura in termino* hat Anspruch auf Befestigung im Guten; daher auch die bloß erbsündliche *natura lapsa in termino,* da sie ja materiell der *natura pura* gleichgestellt ist. Damit ist die Befestigung genügend erklärt, ohne auf Christus zurückgreifen zu müssen; und anderseits scheint doch festzustehen, daß die Erlösungsverdienste Christi den ungetauft sterbenden Kindern in keiner Weise appliziert werden. — Es sei noch auf das Kapitel über die Märtyrer hingewiesen, wo G. die Untersuchung über Suarez hinaus fördert, indem er gute Gründe bringt, weshalb das, was dieser von den Empfängern der Bluttaufe sagt, auf andere Märtyrer ausgedehnt werden könnte (266 ff.), und auf den Anhang zum Kapitel über die Bekenner, der interessante Beispiele von Befestigung aus der Geschichte der Mystik bringt (K. Druzbicki S. J., W. Eberschweiler S. J., die Franziskanerin M. Fidelis Weiß; 290—295).

Im letzten Kapitel stellt G. zwei Ansichten über das Wesen der Befestigung dem Leser zur Auswahl vor, ohne sich selbst bestimmt für eine zu entscheiden: 1. die von Suarez, wonach sich die Befestigung nur dem Grade nach von der Gabe der Beharrlichkeit unterscheidet (erhabenere Erleuchtungen, flammendere Affekte, mächtigerer äußerer Schutz Gottes); 2. die Theorie neuerer Theologen (Schiffini, Wilmers-Hontheim, ich), die „an der suaresischen Theorie eine einschneidende Korrektur versucht" haben, die nach G.s Urteil „sicherlich der Beachtung wert ist" (334). Diese Korrektur ist beim Kongruismus des Suarez, wonach alle guten Akte formell prädefiniert werden, unmöglich. Sie setzt die virtuelle Prädefinition als das Gewöhnliche voraus und erklärt den Unterschied der Befestigung von der bloßen Beharrlichkeit auch dadurch, daß den Befestigten die zur Meidung der Todsünde notwendigen guten Akte formell prädefiniert, mit andern Worten die dazu nötigen wirksamen Gnaden gerade wegen ihrer Wirksamkeit ausgesucht werden. Auch G. verwirft die allgemeine formelle Prädefinition, aber gegen die eben genannte Erklärung der Befestigung hat er ein nicht völlig gelöstes Bedenken: Man pflege die formelle Prädefinition gerade auch aus dem Grunde zu verwerfen, weil nicht einzusehen sei, wie bei ihr die Freiheit des prädefinierten Aktes gewahrt werde. Es würde sich also die unannehmbare Folge ergeben, daß die Befestigten die Todsünde ohne Freiheit mieden. Ein vielleicht möglicher Ausweg sei, statt der absoluten bloß eine relative *praedefinitio formalis* beim Befestigten anzunehmen, wobei Gott nur aus einer beschränkten Anzahl von Gnaden eine wirksame auswähle. Dieser Ausweg scheint mir nicht gangbar. Unter der beschränkten Zahl könnte sich vielleicht gar keine wirksame Gnade finden. Wird diese Möglichkeit ausgeschlossen, dann bleibt die gleiche Schwierigkeit wie bei der absoluten Prädefinition. Wird sie aber zugelassen, was würde dann eintretendenfalls aus der Befestigung? Ich möchte vielmehr entschieden sagen: Es ist verfehlt, die formelle Prädefinition als unverein-

bar mit der Freiheit zu bekämpfen. Das einzige wirksame Argument gegen sie ist ihre Unvereinbarkeit mit einem ernstlichen allgemeinen Heilswillen Gottes (s. mein Lehrbuch n. 653). Nicht dadurch wird die Freiheit aufgehoben, daß Gott von vornherein beschlossen hat, es solle zu einem ganz bestimmten Akt kommen, sondern einzig dann, wenn er diesen Akt durch ein Mittel herbeiführt, das dem Willen die freie Selbstbestimmung nimmt. Nehmen wir an, Gott sage einem Engel: „Verkünde dem Petrus meinen Auftrag, nach Rom zu gehen, und falls er nicht gehen will, dann entführe ihn dahin." Unter diesen Umständen ist es ausgeschlossen, daß Petrus nicht nach Rom kommt; aber gleichwohl: wenn er auf das Wort des Engels hingeht, dann geht er freiwillig. Es kam kein Mittel zur Anwendung, das die freie Entscheidung des Petrus behindert hätte. Noch weniger wird die Freiheit gefährdet, wenn Gott beschließt: Ich werde den freien Akt des Petrus durch diesen oder gegebenenfalls durch einen andern Gnadeneinfluß herbeiführen.

Zu S. 127: Warum ist die Befestigungstatsache der Armen Seelen durch die Verurteilung jenes Lutherschen Satzes „glaubenssicher"? Da müßte gezeigt werden, daß Leo X. ihn als Häresie verurteilt hat! — Zu S. 252 f. (und dem Personenregister): Mehrmals muß es Makarius statt Markarius heißen.

Das Studium des bedeutenden Werkes wird jedem Dogmatiker reiche Anregung bieten und kann daher nur empfohlen werden.

H. Lange S. J.

Englhardt, G., Die Entwicklung der dogmatischen Glaubenspsychologie in der mittelalterlichen Scholastik vom Abaelardstreit (um 1140) bis zu Philipp dem Kanzler (gest. 1236) (BeitrGPhMA 30, 4—6). gr. 8° (XVI u. 503 S.) Münster 1933, Aschendorff. *M* 22.75.

Das aus Grabmanns Schule hervorgegangene umfangreiche und bedeutsame Werk hat sich ein zeitlich und inhaltlich ziemlich eng umgrenztes Gebiet ausgewählt und kann daher in dessen Erforschung um so gründlicher vorangehen. Von „dogmatischer Glaubenspsychologie" ist die Rede. Das ist etwas anderes als empirische Psychologie im modernen Sinn. Doch wird eine „analytisch vorgehende Aktpsychologie", soweit sie damals vorhanden war, nicht ausgeschlossen. Ansätze dazu finden sich besonders bei Wilhelm von St. Thierry, Hugo von St. Viktor und Gaufried von Poitiers (7 159). Aber vorwiegend handelt es sich um eine deduktive Psychologie, die auf Grund der Glaubensquellen die Struktur des übernatürlichen Glaubensaktes erforschen will (7). Daher wird die Gnade als Wirkursache in die Untersuchung miteinbezogen. Das erkenntnistheoretische Problem der *analysis fidei* wird nur gelegentlich um des Zusammenhangs willen gestreift (1).

Von den 6 Kapiteln behandelt das 1. (5—114) die innerscholastische Entwicklung vom Beginn des 12. Jahrhunderts bis zur einsetzenden Hochscholastik und das glaubenspsychologische Traditionsgut, das 2. (115—160) neue Wege zur Glaubenspsychologie des 13. Jahrhunderts, das 3. (161—209) den Einsatz der Glaubenspsychologie der Hochscholastik mit ihren Themen und Richtungen. Die letzten drei Kapitel sind förmliche Monographien über die Glaubenspsychologie von drei hervorragenden Theologen aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts: 4. Wilhelm von Auxerre (210 bis 280), 5. Wilhelm von Auvergne (281—320), 6. Philipp der

Kanzler (321—398). Ein Anhang (401—486) bringt wichtige Texte aus manchen der untersuchten Scholastiker.

Von den reichen Ergebnissen sei nur einiges Wenige notiert. In der Hauptsache wurde anfänglich nur viel Material aufgehäuft. Der Wille zur Systematik fand sich stärker in der Schule von Chartres, weniger bei der Mehrzahl der Theologen, die sich um Abaelard, Hugo oder Lombardus gruppieren. Die erste eigentlich systematische Untersuchung lieferte Wilhelm von Auxerre. Erst seit Peter von Corbeil wird klar ausgesprochen, daß der göttliche Glaube nicht auf äußere Gründe zurückführbar ist. Das Wirken der Gnade wird im Sinn der Illuminationslehre gefaßt; doch wußte man dabei die Dunkelheit des Glaubens genügend zu wahren. Eine große Umwälzung verursachte seit der Mitte des 12. Jahrhunderts das Eindringen der aristotelischen Habituslehre, die viele neue Fragen und Schwierigkeiten mit sich brachte. Das Überwiegen der habituellen Betrachtungsweise führte zur Vernachlässigung der aktuellen Gnade und zu andern Hemmungen der Weiterentwicklung, die erst von Thomas überwunden wurden (136 f.; Zusammenfassung 159 f.). — Wilhelm von Auxerre unterscheidet mit eindringender Schärfe den nur auf Gottes Autorität sich stützenden Glauben von dem auf den Glaubwürdigkeitsgründen aufbauenden. Die Rolle der letzteren beim Entstehen und Fortbestand der Gläubigkeit hat er als erster deutlich und relativ vollständig dargestellt (163). Ernstlich bemüht er sich zu zeigen, daß der Glaube eine Tugend und nicht einfach eine spekulative Haltung ist (165). Doch er hat nebst seiner Schule eine mehr kontemplativ-ästhetische Grundeinstellung im Gegensatz zu der praktisch-ethischen Philipps des Kanzlers (193). Die *fides informis* umfaßt bei Wilhelm zwei verschiedene Dinge: den göttlichen Glauben sündhafter Christen und die bloß aus den äußeren Glaubwürdigkeitsgründen erworbene *fides suasa* (219). Die Glaubensartikel, die Prinzipien der Theologie, sind infolge der inneren Illumination das *per se notum* der übernatürlichen Ordnung. In seiner Illuminationstheorie bildete Wilhelm sogar die platonische Anamnesislehre getreulich nach (241). Die rationalen Beweggründe sind für ihn bloß anregend — eine Art Okkasionalismus (250). Wilhelm ist ein Vorläufer der späteren thomistischen Analysislehre (247). Nicht die Caritas, sondern Gott selbst formt nach ihm den Glauben und die andern Tugenden (255 f.). Indem er als erster die aristotelische Unterscheidung des spekulativen und praktischen Intellekts heranzieht, weist er den Glauben dem ersteren zu, gesellt ihm aber die *aestimatio boni* bei (260). Nachdem Abaelard das intellektuelle Moment beim Glauben überbetont, Hugo im Gegensatz dazu dem Verstand bloß die Materie, die Form aber dem Willen zugeschrieben hatte, findet Wilhelm einen Ausgleich, der den Glauben als Verstandeszustimmung anerkennt, aber seinen Tugendcharakter deutlich wahrt (280). — Wilhelm von Auvergne arbeitet besonders die Freiwilligkeit des Glaubens heraus — das Motiv des eigentlichen göttlichen Glaubens ist die *dominatio Dei* (283) —, aber Gardeil bestreitet mit Recht, daß er Fideist gewesen sei. Der Auvergnate erkennt die Bedeutung der rationalen Gründe für das Zustandekommen des Glaubens an und läßt auch im Glauben selbst ein inneres Licht den Verstand befähigen, auf eine neue Art zu erkennen und zu sehen (295). Die *fides suasa* ist für die von ihr gänzlich unabhängige *fides infusa* nicht mehr nötig; sie braucht aber nicht zu verschwinden und dient noch der

cogitatio fidei (310 f.). — Philipp der Kanzler steht der Hochscholastik schon um vieles näher. Er bespricht zusammenhängend alle einschlägigen Fragen (322). E. erörtert sehr ausführlich des Kanzlers Auslegung der Worte „argumentum non apparentium" (335—378) und sieht darin „die Glanzleistung des Meisters", womit er „die Sonderart des Glaubenserkennens als eines von den schlußfolgernden Denkakten spezifisch verschiedenen, aus den göttlichen Tiefen der Gnade strömenden, den Affekt aufrüttelnden Erfassens und Bejahens der prima veritas begründet" (398). Hier ist Hugo wieder zu Ehren gekommen. Typisch ist für Philipp, daß er die Hinordnung der Glaubenserkenntnis auf das praktisch zu verwirklichende Gute hervorhebt (ebd.). — Hugo, die beiden Wilhelme und Philipp liefern das Material, mit dem man sich in der beginnenden Hochscholastik auseinandersetzt. Abgesehen von Richard Fishacre sind in der nächsten Zeit keine völligen Neugestaltungen anzutreffen (ebd.).

E. ließ sich letzten Endes von der Absicht leiten, „einen historischen Kommentar zur Glaubenspsychologie des Aquinaten zu bieten und so zur Lösung der vielen ihretwegen aufgeworfenen Fragen beizutragen" (4) — ein Ziel, das er ohne Frage erreicht hat. Seine Forschungen zeigen, daß hier, wie entsprechend auf andern theologischen Gebieten, gilt: Thomas ist der „abgeklärteste Vertreter der Glaubenspsychologie des 13. Jahrhunderts", aber nicht „der ausschließliche Zielpunkt, in dem endlich alle die wertvollen und schönen Anregungen der Vorthomisten ihre Erfüllung gefunden" haben. Er ist „nur ein Typ der scholastischen Glaubenspsychologie: neben ihm gibt es noch andere Typen, die Zeugnis ablegen von der geistigen Fruchtbarkeit ihrer Zeit" (5 f.).

H. Lange S. J.

Tillmann, Fritz, Die katholische Sittenlehre. Die Idee der Nachfolge Christi (Handbuch der kath. Sittenlehre. Bd. III) Lex.-8° (IV u. 299 S.) Düsseldorf 1934, Schwann. *M* 9.50; Lw. *M* 11.50.

Mit vollem Recht wird vom Verf. als bestimmende Norm der kath. Sittenlehre die Nachfolge Christi bezeichnet. Denn wie in der geltenden Heilsökonomie nach der Seite des Seinshaften Christus und Christi Gnade im Zentrum steht, so ist auch nach der Seite des Gesinnungshaften („Sittlichen" im strengen Sinn) die sittliche Innenhaltung des Herrn für den Christen bestimmender Pol, Ideal und bindende Norm. Das Studium des vorliegenden Buches wird den Leser tiefer in diese Erkenntnis einführen und vielseitige Anregung bieten, die zugleich für Geist und Herz erhebend wirkt. Denn nicht bloßes Gedankengut wird vermittelt; der Verf. versteht es meisterhaft, an geeigneter Stelle das gemüt- und willenshaft Wertige im Charakterbild Christi herauszustellen. Für die Erfassung der kath. Sittenlehre und des kath. Sittlichkeitsideals ist darum das Werk von großem Wert und eine bedeutsame Bereicherung des moraltheologischen Schrifttums.

Über den Gedankengang sei kurz folgendes gesagt. Nachdem mehr im allgemeinen Idee und Gehalt der Nachfolge Christi dargelegt ist, zeichnet T. zunächst die übernatürliche Grundlegung und die übernatürlichen Kräfte dieser Nachfolge; dann anschließend die seelischen Grundhaltungen, die tatsächlich aber nicht nur Voraussetzungen, sondern auch schöpferische Kräfte der Ausgestaltung Christi im sittlichen Leben des Christen

darstellen. — Als Grundforderung der Nachfolge Christi wird an erster Stelle die Forderung der Sinnesänderung bezeichnet, zu der der Glaube den Grund legen muß. Die eigentliche Schwungkraft aber ist die aus dem Glauben erwachsende Liebe, die hinwieder ihrerseits, und zwar von innen heraus, zur Forderung und Verwirklichung der Vollkommenheit führt. — In der Darlegung der Wege und Motive zur Nachfolge Christi spricht T. vor allem von der Demut als christlicher Selbsterkenntnis und von der Aszese (der Selbstverleugnung und Abtötung) als den Wegen, und wiederum von der Liebe, als dem Hauptmotiv, um sich dann aber hier ausführlicher mit dem Motiv von Lohn und Strafe, das sich in der Lehre des Herrn klar ausgesprochen findet, auseinanderzusetzen. — Den Abschluß des Buches bildet das Kapitel über Preisgabe und Gefährdung der Nachfolge Christi, d. i. über die Sünde.

Es ist kein Zweifel: wer das Werk aufmerksam und ohne Voreingenommenheit liest, wird am Schluß dem Verf. aufrichtigen Dank wissen für die Bereicherung an Wissen und Verständnis der Lehre Christi und des sittlichen Ideals, das der Herr gezeichnet hat. Es ist die Vertrautheit mit den Evangelien und die Liebe zu den hl. Büchern, die das Werk schätzenswert machen und ihm auch sein Gepräge geben. Aber man möchte fast den Rat geben, die Lektüre des Buches gleich mit S. 44 zu beginnen, und die 42 Seiten Einleitung zu überschlagen. Hier fehlt die erwähnte Eigenart und das reiche positive Geben der späteren Ausführungen. Die berechtigte Kritik bestehender Mängel in manchen Lehrbüchern, ebenso die Forderung nach ausgiebigerer Verwendung der positiven Glaubensquellen soll in keiner Weise beanstandet werden; ich habe in Besprechungen moraltheologischer Werke in dieser und in anderen Zeitschriften schon wiederholt auf diesen Mangel aufmerksam gemacht. Aber die vielfach ablehnende Einschätzung der gebräuchlichen neueren Moralwerke ist m. E. nicht berechtigt und zeigt ein geringeres Vertrautsein des Verf. mit diesen Werken als mit der Hl. Schrift und dem „aszetischen Schrifttum". Wenn man jahrzehntelang mit diesen Büchern gearbeitet hat, bleibt die eine und andere Ausstellung und Forderung des Verf. unverständlich. Man fragt sich, ob man selbst diese Mängel nicht gesehen habe, oder aber, ob die Mängel vielleicht in der behaupteten Form und Ausdehnung nicht vorliegen.

Ein anderes Bedenken ist dieses. Die Darbietung des Stoffes, nach Inhalt und Systematik, läßt mitunter die Schärfe etwas vermissen, die für die Beurteilung der Erfordernisse des Lebens und für die Aufgaben des Seelsorgers als Beichtvaters und Seelenführers notwendig ist. — An der einen oder anderen Stelle hat man den Eindruck, als sei die Stellung des natürlichen Sittengesetzes und seiner Begründung aus der Vernunft im Aufbau und Zusammenhang der katholischen Moraltheologie nicht richtig oder zu eng gefaßt; schon die Begriffsbestimmung auf S. 5 f. läßt diesen Zweifel aufkommen. Sodann läßt die Zeichnung des sittlichen Ideals der christlichen Persönlichkeit als Nachfolge Christi, begründet durch die Lehre und das Beispiel Christi, für das innere Verständnis noch viele Fragen offen. Weder der Herr noch die Apostel gaben eine Systematik und wissenschaftliche Begründung der Sittenlehre; sie gaben Leitsätze und Thesen, also gewissermaßen das Endergebnis, auf das alles Forschen und Beweisen abzielt. Auch der theologischen Wissenschaft, d. h. nicht

nur der natürlichen Ethik, liegt die Aufgabe ob, die Fundierung der sittlichen Grundsätze aus der Natur der Sache beizubringen. — Es steht auch die Frage zur Erwägung, ob alle sittlichen Wahrheiten, die anzunehmen und zu beobachten dem Christen als Christen obliegt, auch auf dem Wege positiver Offenbarung uns gegeben sind, oder ob es auch sittliche Wahrheiten gibt, die nur durch das Licht der Vernunft uns bekannt sind, die aber unter den Lehrauftrag und die Lehrautorität der Kirche fallen, insofern es zu ihrer Aufgabe gehört, die Menschen über die Gesamtheit der sittlichen Ordnung zu unterrichten, weil eben die Erreichung des letzten Zieles objektiv die Innehaltung der ganzen sittlichen Ordnung verlangt und weil Auftrag wie Autorität der Kirche sich auf alles bezieht, was und insoweit es für die Erreichung des übernatürlichen Zieles von Bedeutung ist.

Noch ein anderes sei kurz beigefügt. Im Laufe der Darstellung kommt T. wiederholt und ausführlich auf die Wahrheiten des Naturgesetzes zu sprechen. Hier werden nun die gebräuchlichen Begriffe und Grundsätze der kath. Moraltheologie verwandt, wie es eben in den beanstandeten Lehrbüchern zu geschehen pflegt. Da empfindet der Leser, daß eine von der sonst verwandten verschiedene Denk- und Sprechweise zur Anwendung kommt. Vielleicht beruht diese (in sich unbedeutende) Unebenheit auf der vom Verf. wohl selbst empfundenen praktischen Notwendigkeit, den Theologen oder Theologiestudierenden auch mit diesem Rüstzeug des Alltags bekannt zu machen. Aber eben darin offenbart sich auch die Schwierigkeit, kath. Moraltheologie mit ihren praktischen und pastorellen Auswirkungen und Notwendigkeiten in der Eigenart des vorliegenden Buches zu schreiben und zu lehren. Alles in allem dient es mehr dem einfachen Wissen und der idealen Schau der Welt christlicher Sittlichkeit mit all dem Tiefen, Schönen und Erhebenden, das ihr eignet, als der auf das Wirken des christlichen Lebens, sei es überhaupt, sei es insbesondere im Aufgabenkreis des Priesters und Seelsorgers, abzielenden „Moraltheologie". Das ideale Handbuch der Moraltheologie wird weder vermissen lassen dürfen, was das vorliegende Buch an Sondergut bietet, noch aber auch das, was eine erprobte Erfahrung nicht nur an Inhalt, sondern auch an Methodik in die gebräuchlichen Lehrbücher hat aufnehmen lassen.

F. Hürth S. J.

Wernz, Fr. X., - Vidal, Petr., Ius Canonicum ad Codicis normam exactum Tom. III. De religiosis. gr. 8° (XV u. 537 S.) Romae 1933, Univ. Gregoriana. *Lire* 35.—.

Nach Inhalt und Aufbau ist auch der vorliegende 3. Bd. des großen Gesamtwerkes ein Kommentar, mehr wissenschaftlicher als unmittelbar praktischer Art, zu den entsprechenden Canones des CIC. Die älteren Literaturangaben sind im wesentlichen die gleichen, die das zugrunde liegende Werk von Wernz bietet; dagegen ist das neuere Schrifttum, insoweit es beachtenswerte wissenschaftliche Bedeutung hat, in durchaus genügender Weise eingefügt. — Die auf dem Gebiete des Ordensrechtes bestehenden Kontroversen, die des älteren wie des neuen heute geltenden Rechtes, werden fast ausnahmslos geboten, im allgemeinen nur in knapper aber klarer Form, die den entscheidenden Punkt scharf hervorhebt. Weniger bedeutende Meinungsverschiedenheiten sind übergangen oder nur angedeutet. Die Stellungnahme des Verf. zu den Kontro-

versen ist bestimmt, in einzelnen Punkten, möchte man sagen, zu bestimmt.

Einen verhältnismäßig großen Raum nimmt die Behandlung der Frage nach der Natur der professio religiosa, insbesondere der professio religiosa sollemnis, ein. V. unterscheidet das doppelte Element: einmal die „vota religiosa", sodann die „traditio personae religiosae"; bez. der „sollemnitas" voti religiosi vertritt er die Ansicht, daß ein doppeltes Element erfordert und gegeben sei: „unum est, ut votum illud religiosum traditioni personae religiosae omnino absolutae et ex utraque parte, scl. religionis et religiosi, immutabili coniunctum sit; alterum est, ut habeat vim inhabilitandi personam ad effectus quosdam morales i. e. ad actus votis religiosis contrarios, vel omnino irritos vel saltem irritabiles reddendi" (304). Nachdrücklich betont er, daß wenigstens heute, nach dem Recht des CIC, eine Gleichsetzung, richtiger Verwechslung von votum sollemne et simplex und votum publicum et privatum nicht mehr zulässig ist. — Die Ausführungen auf S. 328 ff. „De obligatione ad perfectionem et ex votis religiosis" scheinen mir nicht in allem überzeugend zu sein. Die Tatsache der Verpflichtung, nach Vollkommenheit zu streben, steht sicher fest; weniger der Inhalt dieser Verpflichtung im einzelnen (geht sie der Substanz nach über die vota religiosa hinaus, und was besagt sie, insoweit sie darüber hinausgeht?). Desgleichen ist mir nicht einsichtig, daß die obligatio tendendi in perfectionem sich gerade aus der „traditio personae religiosae" ergeben soll. Diese „traditio" ist sicher mitbestimmend. Aber ist sie das entscheidende Moment? — Bez. der Streitfrage, ob jedes eigentliche praeceptum des Obern immer auch ex voto verpflichte oder nur dann, wenn der Obere ausdrücklich oder einschließlich auf das votum oboedientiae Bezug nehme, sagt V., daß die erste Ansicht „ohne Zweifel anzunehmen sei". Diese These des Verf. dürfte weder aus der Natur der Sache noch aus den positiven Quellen, die V. anführt, eine solche Sicherheit haben, daß sie außer Zweifel ist; die entgegenstehende scheint mir die wahrscheinlichere. Nicht als ob ein votum religiosum im Sinne des Verf. nicht möglich wäre, sondern weil es in diesem Sinne nicht wirklich ist, und das gerade aus dem Grunde, den V. für seine Ansicht anführt, nämlich weil es nicht feststeht, daß die Kirche das Ordensgelübde so versteht, und weil es in den Konstitutionen einzelner religiöser Familien ausdrücklich heißt, der Obere wolle bei seinem Befehl nur dann auch unter dem Gelübde verpflichten, wenn er dies eindeutig zu verstehen gibt. — Der Behandlung des eigentlichen Religiosenrechtes ist das Recht der religiösen Gemeinschaften mit Gemeinschaftsleben ohne Gelübde beigefügt. Ein Appendix behandelt noch die sog. frommen Vereine der Gläubigen.

Auch der vorliegende Band des anerkannten Kanonisten verdient beste Empfehlung und wird für die wissenschaftliche Behandlung des Religiosenrechtes wertvolle Dienste leisten. Fr. Hürth S. J.

Müssener, Herm., Das katholische Eherecht in der Seelsorgspraxis. 2., verm. Aufl. gr. 8° (385 S.). Düsseldorf (1933), Schwann. Lw. *M* 9.—.

Die günstige Aufnahme und schnelle Verbreitung, die das vorliegende Buch vor allem in der Seelsorgspraxis gefunden hat, ist voll berechtigt und findet in seinen Vorzügen ihre Begründung. Klare Sachlichkeit, Einfachheit und Verständlichkeit der Sprache,

Vermeidung aller Weitschweifigkeit, Beschränkung auf die Bedürfnisse der Praxis und konkrete Einführung in die Behandlung praktischer Fälle machen das Buch für das gesetzte Ziel, dem Seelsorger behilflich zu sein, in hervorragender Weise tauglich. Der Verf. betont zwar in dem Vorwort, daß absichtlich ein wissenschaftlicher Apparat und wissenschaftliche Kontroversen vermieden seien; aber das bedeutet in keiner Weise einen Verzicht auf wissenschaftliche Gründlichkeit und Gediegenheit dessen, was gesagt wird.

Der Aufbau des Buches ist im wesentlichen derselbe wie in den einschlägigen Teilen des kirchlichen Gesetzbuches. Ein einleitender erster Abschnitt spricht von der Ehe im allgemeinen, die folgenden vier Abschnitte behandeln Vorfragen und Vorbedingungen des Eheabschlusses (Feststellung des „status liber", Ehehindernisse, andere der Eheschließung entgegenstehende Schwierigkeiten, Verlöbnis). Mit dem Eheabschluß und seinen Rechtsfolgen beschäftigen sich die anschließenden Abschnitte über Eheschließung, deren Rechtswirkungen, Gültigmachung einer ungültig geschlossenen Ehe. In dem Abschnitt über „Möglichkeiten einer neuen Eheschließung nach einer früher geschlossenen Ehe" kommen zur Sprache: Wiederverheiratung nach dem Tode des früheren Ehegatten, Ungültigkeitserklärung einer früheren Ehe, Auflösung eines Matrimonium ratum et non consummatum, das Privilegium Paulinum. Die Behandlung des „divortium imperfectum" bildet den Abschluß des in den einschlägigen Teilen des CIC behandelten Eherechtes. Der Verf. hat noch (wohl mit Rücksicht auf die besonderen Verhältnisse Deutschlands) einen eigenen Abschnitt angefügt über die „Ordnung des religiösen Verhältnisses eines der Kirche untreu gewordenen Katholiken vor und nach der Eheschließung". Der über 120 Seiten umfassende Anhang enthält: den Wortlaut der Ehe-Enzyklika „Casti connubii" und die bischöflichen Richtlinien zu diesem Rundschreiben; eine Reihe bischöflicher Erlasse, Sonderbestimmungen der verschiedenen Diözesen, soweit sie zur Fuldaer Bischofskonferenz gehören; das Reichsgesetz über die religiöse Kindererziehung vom 15. Juli 1921 und dazu gehörige Winke der kath. Schulorganisation; endlich eine größere Anzahl „Formulare" zur Erledigung der in der Praxis häufiger vorkommenden Fälle.

Vom moraltheologischen Standpunkt wäre wohl in dem Abschnitt über die Eheschließung (121 ff.) eine etwas eingehendere Behandlung des Falles gewünscht, bei dem wegen irgendeines wesentlichen Konsensmangels (der zwar in foro externo nicht beweisbar, aber sicher vorhanden ist) eine nichtige Ehe vorliegt und oft auch dem einen Teil als nichtig bekannt ist, ohne daß dieser Teil zu einer Gültigmachung der Ehe bereit ist. Die Behandlung solcher Fälle ist in foro externo sehr einfach; um so schwieriger ist sie in foro interno. Ein Rekurs an die S. Poenitentiaria kann hier mitunter zu einer Lösung des Konfliktes führen. — Angebracht wäre eine kurze Bemerkung auf S. 126 zu can. 1092 n. 1 des Inhaltes, daß das „pro non adiecta habeatur" einer condicio necessaria, impossibilis, (ridicula) turpis sed non contra substantiam matrimonii nur eine Rechtsvermutung darstellt, die keinerlei irritierende Kraft hat und die dem Wahrheitsbeweis weichen muß. Im Gewissensbereich werden hier aus irriger Deutung der genannten Rechtsbestimmung mitunter unrichtige Entscheidungen getroffen. Aus dem gleichen Grunde wäre es not-

wendig, darauf aufmerksam zu machen, daß das Wollen der Bedingung bzw. des Bedingtseins des consensus zwar in actu et momento consensus dandi vorhanden sein muß, damit die „Bedingung" die ihr eigenen Rechtsfolgen hat, daß dieses Wollen aber kein „aktuelles" zu sein braucht, sondern daß die entsprechende bloß habituelle Verfassung (sofern sie nur im Augenblick der Abgabe des consensus noch besteht und das Jawort aus ihr heraus gegeben wird) genügt, um den consensus matrimonialis zu einem „bedingten" zu machen. Ein aktuelles Denken an die Bedingung und ihr aktuelles Wollen im Augenblick des Eheabschlusses ist nicht erforderlich. Die Erfordernisse der Beweisbarkeit eines bedingten consensus werden bei der Beurteilung im Gewissensbereich nur zu oft verwechselt mit den Erfordernissen des Vorhandenseins eines bedingten Jawortes. Ein kurzer Hinweis könnte solche Fehlurteile ausschalten oder wenigstens seltener machen. F. Hürth S. J.

Maréchal Joseph, S. J., Précis d'Histoire de la Philosophie moderne. Tome premier: De la Renaissance à Kant (Museum Lessianum, Section Philosophique, N° 16). gr. 8° (307 S.) Louvain 1933, Museum Lessianum. *Fr* 28.—.

Es handelt sich um ein Schulbuch, um einen Leitfaden für vorangeschrittene Hörer der Philosophie. Die hauptsächliche Anforderung, die an einen Lehrer, speziell an einen Lehrer der Geschichte der Philosophie gestellt wird, ist die Klarheit, Sicherheit und Bestimmtheit in der Wiedergabe der Lehren, der Begriffe der beherrschenden Leitsätze der einzelnen Denker, sowie die Übersichtlichkeit und diskrete Auswahl, die mit Hintansetzung des Nebensächlichen, des Drum und Dran des ideellen Geschehens, des Vielerlei der geschichtlichen Tatbestände kurz und scharf die dynamische Linienbewegung herauszustellen, den logisch-psychologisch-kulturellen Zusammenhang der Ideen und der Philosophien aufzudecken versteht. Anders ausgedrückt: Analyse und Synthese, saubere, zuverlässige Einzelforschung und kräftige, großzügige Zusammenschau müssen sich notwendig ergänzen. Wie die Erfahrung lehrt, die Erfahrungen in der Lehrtätigkeit, im Schulbetrieb und die Erfahrungen in der literarischen Redaktion, in den gangbaren Lehrbüchern, finden sich selten Talente, geschulte Köpfe, die in harmonischer Ausgeglichenheit beide Seiten miteinander verbinden. Ein wirklicher Historiker der Philosophie muß sowohl ein echter Philosoph wie ein echter Historiker mit der Doppelfunktion der begrifflichen Schärfe und Zergliederung und der konstruktiven Synthese sein. Wie selten ist dieses Ideal verwirklicht!

Wenn Referent nun aus genauer Kenntnis der hier behandelten Periode, mit der er sich seit langem eingehend beschäftigt, sagen kann, daß der Verf., der allen Fachmännern längst durch sein bedeutsames Werk „Le Point de Départ de la Métaphysique" als ebenso tiefer, scharfsinniger, schöpferischer Metaphysiker wie als feinsinniger, kenntnisreicher, weitblickender Historiker rühmlichst bekannt ist, den vorhin angeführten Forderungen gerecht wird, so ist damit in kurzen Worten alles zur Empfehlung des vorliegenden Leitfadens gesagt.

Nur in einem Punkt sagt Referent entschieden ein Nein zu dem Ja seines liebenswürdigen, versöhnlichen Freundes und Kollegen. M. teilt mit Leibniz den großen irenischen Zug, er sagt lieber Et—Et als Aut—Aut. Es verrät entschieden unvergleichlich mehr

Geschmeidigkeit, Beweglichkeit, Weite des Geistes und Vornehmheit, Güte, Verbindlichkeit des Charakters — der von maßgebender Bedeutung auch für das rechte Sehen des Gelehrten ist! —, das Wahre im Irrtum, das Gemeinsame im Trennenden, das Überzeitliche im menschlich Bedingten zu sehen und freudig anzuerkennen, als immer nur abzulehnen, zu kritisieren. Aber auch hier gilt das klassische Wort des Dichters: *sunt certi denique fines.* Zutiefst und zuhöchst ist die Wahrheit mit ihrer maiestas divina, unerbittlich wie die Gerechtigkeit, abweisend wie die Heiligkeit. So ist denn M. wie Leibniz in der Beurteilung mancher Sätze moderner Denker entschieden zu milde. Nehmen wir z. B. Spinoza. Lassen wir den lapidaren Satz, mit dem die kritische Stellungnahme eingeleitet wird, für heute auf sich beruhen. „A strictement parler, le spinozisme ne présente nulle part de contradiction immédiate dans les termes; on ne pourrait montrer que le ‚même' y soit affirmé et nié sous le même rapport. Autre chose serait de prouver que Spinoza n'évite la contradiction logique qu'en vertu de présupposés erronés ou de distinctions vaines, et ainsi de suite" (142). Ersteres mag, wie gesagt, wahr sein. Nun werden aber die krassen und vielen Widersprüche des Spinozismus so zart und akademisch namhaft gemacht, daß die Kritik geradezu blaß und kraftlos bleibt und ihre Wirksamkeit auf junge Köpfe durchaus verfehlt, wie Referent aus jahrelanger Lehrtätigkeit vor genau ebenso vorgebildeten und fortgeschrittenen Jüngern der Weltweisheit wie die, vor denen M. lehrte, weiß. Da schlägt doch R. Falckenberg in seiner weitverbreiteten „Geschichte der neueren Philosophie" ([9]1927, 128 f.), um von Volkelt, Erhardt und andern Spinozaforschern zu schweigen, einen ganz andern Ton an. Wenn der Verf. sodann auf den Einwand, auf den selbst der Anfänger stoßen muß, daß die grundlegenden Definitionen zu Beginn der Ethik, mit denen der ganze stolze Bau steht und fällt, ohne alle Begründung und Ableitung als *principia per se nota* hingestellt werden, obschon sie ein Faustschlag für alle, speziell die religionsphilosophische Wahrheit sind, begütigend antwortet: „elles ne sont pas démontrées isolément, mais leur valeur ‚réelle', et non seulement nominale, résulte de leur insertion nécessaire dans un système nécessaire" (119), so muß Referent entschieden einmal die Berechtigung dieser Methode bestreiten — wie erhält ein Satz sachliche Wahrheit durch das bloße formale Verflochtensein in ein System? —, zweitens aber vor allem betonen, daß damit einem elementaren *circulus vitiosus* die logische Wahrheit zuerkannt wird — die Wahrheit der Folgerungen der Ethik ruht vollständig auf der Wahrheit dieser ersten Definitionen, in der logischen Folgerichtigkeit erblicken alle Spinozaerklärungen das „Einzigartige der Geschlossenheit" dieses Systems und seinen „mos geometricus".

Dieser Fall Spinoza möge die allzu gütige Nachsicht und den hohen, nicht immer den nüchternen Wirklichkeiten des Zuhörermaterials sich angleichenden Gedankenflug des genialen Verf. veranschaulichen. Er steht indes nicht allein da.

Hiermit möchten wir unsere Würdigung abschließen. Wenn wir indes noch einige hausbackene Parerga und Paralipomena nach Art von Kärrnern anfügen, selbst auf die Gefahr hin, daß damit die Ganzheitsbetrachtung einen Augenblick verwischt und in Teilaspekte kümmerlich zerrissen werde, so soll damit der praktischen Auswertung des Buches, um die es letztlich geht, ein wirklicher Dienst erwiesen werden.

Da wäre zunächst der wohltuenden Sauberkeit und Übersichtlichkeit der Anordnung im ganzen und der Durchführung bis in die einzelnen Unterabteilungen rühmlichst zu gedenken. Referent kennt kein einziges Hilfsmittel, das sich in dieser Hinsicht auch nur annähernd mit M.s Leistung vergleichen ließe. Diese Gewissenhaftigkeit und Ehrfurcht vor dem Leser bzw. Schüler erstreckt sich bis in die Literaturangaben. Damit kommen wir bereits zu einem weiteren Vorzug, in dem M. sich als Meister bewährt: der Zuverlässigkeit, Vollständigkeit, Reichhaltigkeit und Maßhaltung in den Literaturangaben, mag es sich nun um die Ausgaben der Werke der Philosophen oder um die allgemeine Literatur oder die speziellen Monographien handeln. Als hervorragenden Künstler, als feinsinnig sich einfühlenden Psychologen, wie es der ideale Philosophiehistoriker sein muß, gibt sich der bekannte Erforscher der Mystik, wenn er mit geradezu bezauberndem Pinsel die Charakterbilder der einzelnen Denker mit ein paar großen Strichen und doch wieder so ganz lebenswahr und wahrheitsgetreu vor das Auge des Lesers hinstellt. Mit der mütterlichen Liebe des schaffenden Forschers werden die Züge der Helden entworfen und mit schelmischer Bosheit die dunkeln Punkte ihres Geistes und Charakters hineingetupft! Ein Genuß ist z. B. die Schilderung des so verwickelten, gegensätzlichen Berkeley. Überhaupt bietet die Herausarbeitung der Wesenszüge des englischen Empirismus ebensoviel Reizvolles wie Belehrendes.

Nicht einverstanden ist Referent mit der breiten Ausführung und überspannten Betonung der logischen und vor allem der mathematischen Seiten der Gedankenwelt von Leibniz, wogegen die Tiefen und Höhen, Längen und Breiten seiner inhaltlichen Philosophie stark zurücktreten. Hat sich M. da nicht etwas zu viel von Couturat, Russell, Cassirer und andern Logizisten und Mathematikern beeindrucken lassen?

Quandoque et bonus dormitat Homerus. Homer verzeihen wir diese Schwäche, aber einem Mitbruder und Anwalt der Neuscholastik können wir es als Philosoph nicht, höchstens als guter Christ. Die fruchtbare, glänzende Wiedergeburt der Scholastik im 16. und in der ersten Hälfte des 17. Jahrh. wird auf ausgerechnet zwei Seiten (52 f.) erledigt, von „François Suarez (1548—1617), le Doctor eximius" lesen wir bloß „dont les ‚Metaphysicae Disputationes' parurent d'abord à Salamanque, en 1597" (53). Sagen wir es offen heraus: Der streng thomistische Standpunkt, den M. in seinem großen Werk genial durchführt, hat ihn schon da eng, sehr eng und voreingenommen gegen Scotus — zum Entsetzen des gelehrten souveränen Beherrschers der franziskanischen Scholastik, Ephrem Longpré, O. F. M. — und gegen unsern scharfsinnigen, großen selbständigen Analytiker und Kritiker Suarez gemacht. Wir werden glühende Kohlen sammeln, wenn wir in Bälde in unserer „Geschichte der neueren Philosophie von der Renaissance bis Kant" die bislang allzuoft verkannte und meist völlig unbekannte Geschichte der neuern Scholastik eingehend darstellen.

B. Jansen S. J.

Brentano, Franz, Kategorienlehre. Hrsg. von A. Kastil. (Phil. Bibl. 203). 8° (LI u. 405 S.) Leipzig 1933, Meiner. *M* 7.—; geb. *M* 8.50.

Wie die schon früher zugänglich gemachten Werke zeigt auch der vorliegende Band wieder den erstaunlichen Reichtum von Bren-

tanos literarischem Nachlaß. Freilich darf man unter dem Titel „Kategorienlehre" keinen einheitlich durchgeführten Wurf größeren Stils erwarten. Zu einem solchen ist Br. nicht gekommen, obwohl ihn das Problem seit seiner Erstlingsschrift „Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles" aus dem Jahre 1862 eigentlich nicht mehr losgelassen und zumal in dem Jahrzehnt 1907—1916 lebhaft beschäftigt hat. Der Niederschlag dieses jahrelangen Ringens mit seinen immer neuen Ansätzen zu Formulierungen wird hier, möglichst systematisch angeordnet, geboten. In drei Abteilungen zerfällt das Ganze. Mehr vorbereitende Arbeit leistet der erste Teil „Vom Seienden im allgemeinen und von dem als seiend Fingierten"; da die Kategorien einzig echt Seiendes betreffen, ist fiktiv Seiendes als solches zu erkennen und auszuscheiden: eine Fragestellung, die für Br. typisch ist. Das Mittelstück enthält „Vorentwürfe zur Kategorienlehre", worin sich eine Auseinandersetzung mit Aristoteles und eingehendere Darlegungen über die Substanz und die Relationen finden. Als Krönung bringt der dritte Abschnitt „Die drei letzten Entwürfe der Kategorienlehre", umfassende Systemaufrisse, alle drei aus dem Jahre 1916.

In scharfer Frontstellung gegen Kant knüpft Br. an Aristoteles an, dessen Kategorienlehre er unter Überwindung mancher Unklarheiten und Irrtümer fortzubilden unternimmt. Die Hauptpunkte seien herausgehoben. Der Einheitlichkeit des Begriffes des Denkens entspricht eine oberste, allumfassende Grundkategorie, die Seiendes, Reales, Ding, Wesen heißt und von allem, auch von Substanz und Akzidens, in demselben Sinne auszusagen ist. Zugleich verschiebt sich die Auffassung des Akzidens; es ist nicht ein ganz anderes Ding als die Substanz, sondern eben nur die akzidentell erweiterte Substanz, die als Teil in das Akzidens eingeht. Gibt es, dies vorausgesetzt, überhaupt noch eine Vielheit von Kategorien? Ja, denn das Verhältnis des Akzidens zu der ihm innewohnenden Substanz kann anders und anders sein, wie es sich auch von dem Verhältnis der Substanz zu sich selbst unterscheidet. Allerdings ist es nicht leicht, die echten Kategorien durch ein eindeutiges Kriterium von anderen Klassifikationen abzugrenzen. Jedenfalls sind bedeutend mehr verschiedene Kategorien anzunehmen, als in der Aufzählung des Aristoteles erscheinen. Hauptgruppen bestehen wohl drei: Inhärenzen, passive Affektionen und relative Bestimmungen. (Br. gibt sie nicht einheitlich an: einmal wird die zweite Klasse der dritten eingeordnet, andere Male treten die relativen Bestimmungen nicht eigens auf.) Inhärenzen sind ohne erhaltenden Einfluß bleibende Eigenschaften; kategorial verschieden sind jene, die nicht ineinander umgewandelt werden, aber im selben Subjekt zugleich sein können. Passive Erleidungen hängen vom ständigen Einfluß eines Wirkenden ab; sie zerfallen in solche, die in sich selber ruhen (z. B. Bewußtseinsakte), und andere, die zu einem Werke führen; letztere unterscheiden sich kategorial, wenn die entsprechenden Werke nicht demselben genus ultimum angehören. Relative Bestimmungen sind dadurch gekennzeichnet, daß das in recto Vorgestellte etwas anderes in obliquo impliziert; die einzelnen Arten seien nur aufgezählt: intentionale, ursächliche, Kontinuitäts-, Kategorial-, Ganzes—Teil-Beziehung. Komparative Bestimmungen fügen zu sonstigen Kategorien nur denominationes extrinsecae hinzu; ähnliches gilt für das Tun, die Lage und das Haben, ebenso für die

relativen Orts- und Zeitbestimmungen. Die absoluten Orts- und Zeitbestimmungen treten als individualisierende Faktoren in die Substanz ein, ebenso die räumliche Quantität.

Daß die Kategorienlehre des Aristoteles der Klärung und Fortbildung fähig ist, wird niemand bezweifeln. Bedeutsamste Arbeit, die in dieser Beziehung von den scholastischen Philosophen geleistet wurde, kommt bei Br. nicht zur Geltung. Sonst würde er in der Analogie des Seins, die erst von der Scholastik allseitig entwickelt wurde, die Lösung seiner Grundschwierigkeit finden. Denn die Analogie gewährleistet vollkommen die Einheitlichkeit des Denkens und ermöglicht doch die Kategorien als verschiedene Bedeutungen des Seienden, als verschiedene höchste Gattungen. Spricht man nur etwa von verschiedenen höchsten Differenzen, so bleibt die Abgrenzung der eigentlichen Kategorien von untergeordneten Klassifikationen mehr oder minder schwankend, ist ein eindeutiges Kriterium nicht mehr zu finden. Deshalb nimmt Br. manches unter die Kategorien, d. h. die u r verschiedenen Seins- und damit Aussageweisen auf, was sehr abgeleiteter Natur ist. — Von hier aus bedarf es keiner Umbildung des Akzidensbegriffes, der nicht die Substanz selbst, sondern nur die Beziehung zur Substanz einschließt. Übrigens trägt eine solche Umbildung kaum zur Klärung bei, vielmehr verschleiert sie das Kernproblem, die Frage nach dem Was der neuen Bestimmung, welche die akzidentell erweiterte Substanz auszeichnet. Auch für Aristoteles ist das Akzidens kein Ding, sondern nur ein Dinges-Ding, was allerdings einzig im Lichte der Analogie verständlich wird. Wenn übrigens Br. meint, Aristoteles sei durch eine fehlerhafte Theorie über das Ganze und den Teil zu seiner Fassung des Grundverhältnisses von Substanz und Akzidens gekommen, so ist das ein Mißverständnis, auf das hier nicht näher eingegangen werden kann. — Inwieweit die besprochenen Aufstellungen Br.s mit seiner Lehre vom Urteil, vom „Ding" als dem einzigen Gegenstand der Erkenntnis, vom als seiend Fingierten und vom Abstrakten im besonderen zusammenhängen, soll hier nicht weiter untersucht werden; bei all diesen Punkten hat besonnene Kritik schon einige Klarheit geschaffen. — Die Ausführungen über einzelne Kategorien enthalten nicht wenige fruchtbare Gedanken. Was die Substantialität von Ausdehnung, Orts- und Zeitbestimmungen angeht, so ist nach Thomas von Aquin wenigstens ihr radikales Prinzip ein Wesensteil der Körpersubstanz. Daß die eine oder andere der Aristotelischen Kategorien nicht über eine denominatio extrinseca hinausgeht, haben schon manche Scholastiker gelehrt.

Der vorliegende Band zeigt wieder die auffallende Selbständigkeit, fast Eigenwilligkeit von Br.s Philosophieren. Seinem mit sozusagen mathematischer Schärfe arbeitenden Geist ist es nicht um glänzende Synthesen, sondern um sauberes Analysieren zu tun. Darum läßt aber vielleicht die unmittelbare Sachgebundenheit seines Denkens nach, und manchmal vergewaltigen begriffliche Fixierungen sachliche Gegebenheiten. Immerhin bleibt ihm auch in der Kategorienlehre das Verdienst, gegenüber allem neuzeitlichen Subjektivismus den in Aristoteles verkörperten Objektivismus fortgebildet und unserer Zeit nahegebracht zu haben.

Die Herausgabe ist von Kastil in der bekannten vorzüglichen Weise besorgt. Die zahlreichen Wiederholungen, die bei Veröffentlichung derartiger Fragmente unvermeidlich sind, rechtfertigt er damit, daß man so in die Entwicklung und Arbeitsweise von Br.

Einblick gewinne. Aufschlußreich sind die Einleitung und die (vielleicht zu ausführlichen) Anmerkungen. Den Gebrauch erleichtern ein ins einzelne gehendes Inhaltsverzeichnis und ein sorgfältiges Namen- und Sachregister. Unter dem Stichwort „Kategorienlehre" des Aristoteles fehlt bei dem Motiv seines sog. Grundirrtums die klarste Formulierung, die S. 53 f. steht. Die Kategorientafel am Schluß gibt einen guten Überblick; nur vermißt man darauf die Relationen. Joh. B. Lotz S. J.

Siewerth, Gustav, Die Metaphysik der Erkenntnis nach Thomas von Aquin. 1. Teil: Die sinnliche Erkenntnis. gr. 8° (VII u. 110 S.) München 1933, Oldenbourg. *M* 3.60.

Wenn jemand meinen sollte, in der nach allen Seiten durchforschten Erkenntnislehre des hl. Thomas sei nichts Neues mehr zu finden, so kann er durch das vorliegende Buch eines Besseren belehrt werden. S. greift aus dem großen Fragenkreis Probleme heraus, die meist links liegen gelassen werden, betrachtet manches unter neuem Gesichtswinkel und zwingt durch Deutungen, die alte Denkgewohnheiten umstoßen, sich wieder einmal auf die Berechtigung dieser oder jener überlieferten Erklärung zu besinnen.

Der erste Teil arbeitet den metaphysischen Charakter der Erkenntnislehre heraus (1—20). Soll die Erkenntnis aber metaphysisch verstanden werden, so setzt das eine Klärung der realen Prinzipien der Erkenntnis, d. h. der Erkenntnisvermögen, voraus. S. sucht im zweiten Teil (21—43) diese Klärung vor allem durch Herausarbeitung der thomistischen Lehre von der „naturalis resultatio" der Vermögen aus dem Wesen der Seele zu erreichen. Die scheinbar widersprechenden Angaben des hl. Thomas, nach denen das eine Mal zunächst der Verstand und erst durch dessen Vermittlung die Sinnlichkeit „resultiert", das andere Mal dagegen der Verstand sich erst auf Grund der Sinnlichkeit zu konstituieren scheint, werden in glücklicher Weise miteinander in Einklang gebracht: Zunächst entfaltet die Seele als reine Form die geistigen Fähigkeiten als solche, dann im Kompositum die sinnlichen Vermögen, und auf dem Grunde dieser konstituiert sich dann der Verstand in seiner Eigenart als menschlicher Verstand. Welche Art von Ursächlichkeit bei der „resultatio naturalis" vorliege, wird freilich nicht ganz klar, wenn es heißt, sie komme „in der schwer abzugrenzenden Mitte zwischen rein formaler Aktualität und einer effizienten Ursächlichkeit zu liegen" (33). Auch scheint uns bei der ganzen, gewiß sehr interessanten Auseinandersetzung über die Vermögen zu beachten zu sein, daß die Fähigkeiten und ihre Beziehungen doch schließlich von uns nur aus den Akten erkannt werden (S. th. 1 q. 77 a. 3), daß also diese Lehren keineswegs erste Grundlage einer Metaphysik der Erkenntnis sein können.

Weit größere Bedenken muß der dritte Teil über das Wesen des sinnlichen (Wahrnehmungs-)Aktes (44—109) erregen. Es wird hier nicht nur die — jüngst wieder von L. M. Habermehl (Die Abstraktionslehre des hl. Thomas v. A., Speyer 1933) verteidigte — Deutung Geysers abgelehnt, derzufolge der Sinn eine „species expressa" bildet und in ihr den Gegenstand erkennt. Nein, auch die überlieferte und allgemein angenommene Auffassung der „species impressa" wird als Mißverständnis der Lehre des Aquinaten erklärt. Wenn Th. den Sinn „passiv" nenne, sei das nicht von einer physischen Einwirkung des Gegenstandes auf den

Sinn zu verstehen, sondern nur von einer „passio aequivoca", nämlich der ganz immateriellen Hinnahme der „species" des äußern Gegenstandes. „Species" bedeute dabei nicht eine vermittelnde Bildform, sondern die Form, genauer die sinnlich wahrnehmbare Qualität des äußern Dinges selbst. So ist der Sinn durch „die erscheinende Unmittelbarkeit der naturalen Wirklichkeit" bestimmt (77).

So wird also Th. ein „unmittelbarer Realismus" zugeschrieben, der über den von den meisten Neuthomisten verteidigten noch erheblich hinausgeht. Uns scheint allerdings, daß diese Deutung den Texten Gewalt antut. Gewiß ist die Aufnahme der Species nach Th. keine „passio" im eigentlichen Sinn; aber das besagt nur, daß sie nicht mit einem Verlust verbunden ist, sei es nun mit dem Verlust einer zum Wohlsein erforderlichen, sei es irgend einer beliebigen Wirklichkeit; aber daß sie die Aufnahme einer von außen physisch bewirkten Form bedeutet, scheint uns mit keinem Wort ausgeschlossen zu werden (vgl. S. th. 1, 2 q. 22 a. 1). So bleibt also die herkömmliche Auffassung der „species impressa" durchaus möglich.

Nun kann sich S. allerdings für seine Deutung der Species auf einen Text berufen, in dem diese ausdrücklich als „außerhalb der Seele" bestehend bezeichnet wird (S. th. 1 q. 93 a. 6 ad 4). Aber er vergißt, daß Th. hier einen Augustinustext erklärt (De trin. 11, 2, 5), in dem freilich mit „species corporis" die Gestalt und Qualität der Körper" (De trin. 6, 10, 12) gemeint ist, die „species" der Scholastiker aber durch den Ausdruck „imago sensui impressa" bezeichnet wird. Wenn sich nun Th. hier der Ausdrucksweise Augustins anpaßt, folgt daraus nicht, daß er auch sonst unter „species" die Qualität der Körper selbst versteht. Vielmehr scheint uns alles dagegen zu sprechen; so, wenn immer wieder gesagt wird, daß die Species dem Organ oder dem Sinn „eingeprägt" wird, wenn sie ein Abbild (similitudo) des Dinges genannt wird usw.; gerade S.s Umdeutungsversuche des Wortes „similitudo" (67 f.) lassen die Schwäche seiner Stellung erkennen.

Da hilft es auch nichts, zu erklären: „Einen unbewußten Prozeß der Aktualisierung . . . sich dazwischenliegend zu denken [zwischen Ding und Wahrnehmung], zerstört die Einfachheit des Spirituellen" (66). Th. kennt doch einen solchen Prozeß: „Sensibilia sentimus per hoc, quod movent medium [z. B. die Luft] et iterum medium movet nos" (In 2 De anima, lect. 23). Und es wird immer eine harte Nuß für jeden allzu „unmittelbaren" Realismus sein, uns die Tatsache begreiflich zu machen, daß bei einer Störung dieses Naturprozesses der in der Wahrnehmung schließlich erscheinende Gegenstand stets genau der Sinnesaffektion, nicht aber dem wirklichen Ding entspricht.

Wenn wir so die Hauptthese S.s ablehnen müssen, soll damit keineswegs geleugnet werden, daß auch der dritte Teil im einzelnen manche wertvolle und anregende Bemerkung bietet. So scheint uns z. B. die Ablehnung der Trennung des Verstandes von der Sinnlichkeit durch die Kluft eines unbewußten Vorgangs (45) sehr beachtenswert, und wir sehen den weiteren Ausführungen S.s über diesen Punkt mit Spannung entgegen. J. de Vries S. J.

Trilles, H., C. S. Sp., Les Pygmées de la Forêt Équatoriale (Bibl. Anthropos III 4) gr. 8° (XVI u. 530 S.) Münster 1932, Aschendorff. *M* 15.—.

Daß dieses ethnologische Werk hier angezeigt wird, erklärt sich daraus, daß es für die Religionsgeschichte und die Religionsphilosophie von nicht leicht zu überschätzender Bedeutung ist. P. Trilles, der als langjähriger Missionar in Afrika nach vielen Mühen es fertig brachte, das scheue und darum fast unbekannte Pygmäenvolk von Französisch-Guinea in seinen Siedelungen aufzusuchen, ihr Vertrauen zu gewinnen und sogar in ihre Gemeinschaft als Mitglied aufgenommen zu werden, der sich zugleich auf die modernen Forschungsmethoden der Ethnologie versteht, wie seine andern Arbeiten es dartun, bietet hier in einem anregend geschriebenen Buche die Ergebnisse seiner mühevollen, aber auch erfolgreichen Forschungen. Diese Ergebnisse sind oft überraschend, besonders auf religiösem Gebiete. Denn dem religiösen Gebiete hat Tr. sich vor allem zugewandt als dem, das für die Art einer Menschengruppe am bezeichnendsten ist. Die Pygmäen, deren somatische Eigenschaften eingangs kurz dargelegt werden, stehen auf einer Kulturstufe, die es weder zu Steinwerkzeugen noch zur Kunst der Töpferei gebracht hat und deren Weberei in den allerprimitivsten Anfängen steht. Sie sind Jäger und Sammler und ihre gesamte Kultur ist ihrer Welt wunderbar angepaßt. Rings sind sie umgeben von ackerbautreibenden Negern, von denen sie oft bedrückt und immer mehr verdrängt werden. Aber der Unterschied zwischen ihnen und den in äußerer Kultur höherstehenden Negern ist auf dem Gebiete der Religion und der Sittlichkeit trotz einzelner Beeinflussungen so auffallend, daß man die Eigenart ihrer Kultur nicht in Abrede stellen kann.

Bei diesen Pygmäen nun entdeckte T. einen wunderbar reinen und lebendigen Hochgottglauben, der besonders in schönen und sinnigen Opferzeremonien seinen Ausdruck findet. Da ist noch keine Verdrängung des Hochgottes durch niedere Gestalten. Sie glauben wohl an allerlei Geister, besonders von Toten, weniger an bloße Naturgeister; aber die Geister können der Macht des Hochgottes keinen Eintrag tun; und dies trotzdem der Animismus bei den umwohnenden Bantu die vorherrschende Rolle spielt. Auch die Zauberei ist wenig entwickelt. Interessant ist auch die Stellung des Kultdieners, obschon da einige Unklarheiten über die Art seiner Berufung bleiben. Unerklärlich ist, was Tr. an einzelnen Leistungen dieser Kultdiener etwa bei Krankenheilungen berichtet. Totemismus ist vorhanden, und zwar, wie es scheint, ganz alter Art, da nur Tiere als Totem vorkommen. Die Behandlung der Toten und die Seelenlehre sind weitere wichtige Beiträge zur Religionswissenschaft.

Auch das Bild, das Tr. vom Wesen und der Art dieser Pygmäen gibt, ist bedeutungsvoll und erledigt manche am grünen Tisch ausgedachte Theorie. Der Pygmäe ist selbstbewußt, sowohl dem Neger wie den Tieren, auch den menschenähnlichen Großaffen, gegenüber. Er hat eine reich entwickelte Kenntnis der Heilkraft vieler Pflanzen, so daß Tr. oft staunen mußte. In Gefahren verläßt er sich lieber auf Mut und Geistesgegenwart als auf magische Mittel. Seine Gesänge und Tänze verraten einen hohen Kunstsinn. Bildende Kunst hingegen, selbst Körperschmuck, scheint fast völlig zu fehlen. Der Pygmäe erscheint jedenfalls als ein Mensch in vollem Sinne, mit einer Denkkraft, die nicht an irgend ein prälogisches Stadium erinnert. Die Welt ist für ihn nicht mit irgend einer unpersönlichen Macht erfüllt, sondern das Werk eines ganz stark persönlich gedachten Gottes. Daß die Verschiedenheit der

Kultur und der Umwelt manche Unterschiede zwischen ihm und dem Europäer bedingt, ist natürlich selbstverständlich; aber es ist nicht der wesentliche Unterschied einer ganz andern Geistigkeit.

Daß es sich hierbei nicht um Schönmalerei handelt, das zeigt der ganze Inhalt des Buches. Gewissenhaft hat Tr. zu schildern versucht, was er sah und hörte, ohne vorgefaßte Theorie. Die Schwächen, Mängel und Unzulänglichkeiten der Pygmäen werden nicht versteckt. Verständliches und Unverständliches werden in gleicher Weise berichtet, so daß man an der Zuverlässigkeit des Berichtes so wenig zweifeln kann wie an der Befähigung des Berichterstatters für seine schwere, aber bedeutungsvolle Aufgabe.

A. Brunner S. J.

Pfänder, Alexander, Die Seele des Menschen. Versuch einer verstehenden Psychologie. gr. 8° (VIII u. 416 S.) Halle 1933, Niemeyer. *M* 9.—; geb. *M* 10.80.

Das Buch behandelt die menschliche Seele in ihrer Tätigkeit wie in ihrem Wesen in einer mehr philosophischen Weise; es tritt nicht in Gegensatz zur gewöhnlichen Psychologie, die es vielmehr im Sinn der verstehenden Psychologie ergänzen will. Der größere I. Teil (280 S.) stellt das Seelenleben übersichtlich dar und führt es auf seine Grundlagen zurück, nämlich auf die Grundtriebe, die das Leben beherrschen. Sie werden eingeteilt, je nachdem sie auf Dinge jenseits der Seele gehen (transitive) oder auf die Seele selbst (reflexive Tr.). Es werden fünf solcher Triebe aufgestellt. Ihr Verständnis verlangt, daß sie auf einen Urtrieb zurückgeführt werden, den Trieb nach voller Selbstausbildung der Seele. Zum volleren Verständnis muß dann weiter die Seele selbst untersucht werden, was der II. Teil des Buches leistet. Pf. schildert eingehend das Wesen der menschlichen Seele, wie sie bei voller Entwicklung sein würde. Endlich muß das Urziel der menschlichen Seele als sinnvoll erkannt werden. Die Seele wird letztlich dadurch verständlich, daß alle ihre Teile und ihr Aufbau mit innerer Notwendigkeit zu ihrem innersten Wesen gehören. Mit dieser Feststellung ist das Ziel der verstehenden Psychologie erreicht.

Nach dieser summarischen Übersicht des Ganzen gehen wir nunmehr auf die Einzelheiten etwas näher ein. Die Einteilung der seelischen Akte („Regungen") benutzt die 3 Gruppen des Erkennens, Fühlens und Wollens, die weiter eingeteilt werden. Besonders lesenswert ist u. a. die Analyse des Wertfühlens. Nach Pf. sind nicht alle seelischen Akte bewußt; darunter versteht er, wie bekanntlich schon die älteren Scholastiker, die Reflexion als ausdrückliche Zurückwendung auf die eigenen Akte, besonders in Urteilen. Dem unwillkürlichen Streben werden die freien Akte gegenübergestellt, bei denen das Ich absoluter Herr seiner selbst ist. — Die Darstellung wird dadurch etwas erschwert, daß Verf. viele neue Namen einführt und sehr reichlich Metaphern verwendet; beispielsweise heißt es: Das Ich entdeckt seinen eigenen Leib von innen her, ergießt sich in ihn, bestrahlt ihn mit verschiedenen kognitiven Regungen, nimmt ihn von innen her in bestimmter Einigung zu sich hinzu, strahlt Gesinnungen auf ihn. Gewiß ist das im Zusammenhang verständlich; hier übersetze ich immer des leichteren Verständnisses halber diese Redeweisen in die bekannten zurück.

Den Sinn des Seelenlebens offenbaren die Strebungen, die durch das ganze Seelenleben gehen. Ihre Darstellung beschäftigt 100 Seiten. Es handelt sich um 5 transitive Triebe: den Hab- und Abwehrtrieb, dessen Objekt die äußeren Güter und Übel sind. Zu den leiblichen Gütern gehören Gesundheit, Kleidung, Besitz. Durch andere Menschen kommen soziale Güter, Kulturgüter. Auch das religiöse Gebiet kommt zu seinem Recht. Andere transitive Triebe sind der Leistungstrieb, der in der Vollkommenheit der Leistungen aufgehen kann; der Tätigkeits- und Wirkungstrieb, wie etwa im Drang nach Bewegungen; der Trieb nach äußerer Macht; endlich derjenige nach transitivem Leben, etwa dem leiblichen. Die reflexiven Triebe, die etwas an der Seele selbst bewirken, wiederholen die vorige Teilung: der Selbstwerttrieb will in der Seele möglichst viel Gutes vorfinden; der Leistungstrieb will den Selbstwert der eigenen Tätigkeit verdanken; der Tätigkeitstrieb sucht die Freude am Sichbetätigen; der Trieb nach Macht geht auf Selbstbeherrschung ihrer selbst wegen; endlich der Trieb nach dem seelischen Leben seiner selbst wegen. Diese Darstellung des Trieblebens liegt nicht außerhalb der gewöhnlichen Psychologie; nur wird hier das theoretisch Wichtige bevorzugt, dagegen auf die körperlichen Erscheinungen und die erschöpfende Darstellung der Einzelgesetze verzichtet.

Der folgende Abschnitt bespricht das Wesen der menschlichen Seele und den Urtrieb. Der Urtrieb des Lebewesens zielt nach dem Leben, das seiner Eigenart entspricht. Alle vorher geschilderten Triebe gehen aus ihm hervor und empfangen von ihm Maß und Sinn. Eingehend werden die Schwierigkeiten erörtert, die aus manchen Tatsachen naheliegen: die Veräußerlichung vieler Menschen erklärt sich aus den allgemeinen Triebgesetzen unter den Umständen des Lebens; ähnliches gilt von der Feindseligkeit gegen andere Menschen, von dem gottfernen Leben oder der blinden Angleichung an andere Menschen usw.

Der II. Teil des Buches entwickelt zunächst das Wesen (die Idee) der Seele. Hier steht im Vordergrund die Lehre von den Seelenorganen und den Seelenbezirken. Die Seelenorgane sind die Seelenvermögen, wenn man gelegentliche Mißverständnisse ausschaltet. Ich möchte freilich nicht zugeben, daß sie in den Akten erfahren und nicht bloß erschlossen werden; daß man die Anstrengung des Gedächtnisses, des Verstandes bemerkt, verlangt nur, daß man die Art der Akte unterscheidet und der Bemühung um sie inne wird. Die Seelenorgane werden nach den Teilungen der Akte aufgestellt, z. B. für das Erkennen in die Organe für Wahrnehmungen, Gedächtnis, Phantasie, Verstand, Vernunft. Daß das seelische Sehorgan (d. h. Sehvermögen) dem seelischen Subjekt nach der Erfahrung ganz nahe liege, das leibliche Sehorgan dagegen in einer gewissen Distanz vor ihm, entspricht unserm sonstigen Wissen nicht; es scheinen das zufällige Ortsvorstellungen. Daß das Räumliche kein besonderes Sinnesorgan habe, ist nur insofern richtig, als es mit den Organen für Tastsinn und Gesicht zusammenfällt. Sehr eingehend wird behandelt, was die Seelenorgane bei voller Ausbildung der Seele verlangen, vor allem, daß die Gegenstände so geboten werden, wie sie wirklich sind.

Mit Seelenbezirk ist gemeint die Gesamtheit der Seelenorgane, die einem Gegenstandsgebiet zugewandt sind; behandelt werden der leibliche, der außenweltliche, der reflexive, der irreale und der religiöse. Die Lehre von den Seelenorganen hat in der

gewöhnlichen Psychologie ihre Stellung in der Einleitung. Besondere Anerkennung verdient die eingehende Würdigung, die das religiöse Gebiet hier findet. So heißt es: Erst wenn alles unter der Perspektive Gottes betrachtet wird, ist die rechte Seinserkenntnis, Werterkenntnis, Sollenserkenntnis auf den behandelten Gebieten möglich. Allerdings ist Pf.s Lehre von der Erkenntnis Gottes nicht annehmbar; die Erkenntnis Gottes soll danach nicht durch schließendes Denken aus anderem Realen gewonnen werden, sondern ein „ahnendes Schauen" Gottes sein, das ein besonderes Erkenntnisorgan voraussetze.

Die letzten 40 Seiten wollen das volle Verständnis der Seele begründen; dafür muß erst die Idee der Seele „als sinnvoll" erkannt werden. Das geschieht nicht etwa dadurch, daß ihre Tauglichkeit für eigene Zwecke erkannt wird; denn dafür brauchte die Seele noch nicht sinnvoll zu sein. Auch nicht, daß die Seele so ist, wie Gott sie haben will; denn das beruhe auf einem vertrauensvollen Glauben, nicht auf einem Wissen (dieser Gedanke wurde schon eben zurückgewiesen). Man muß vielmehr das einheitliche Wesen der Seele erfassen und einsehen, daß sie innerlich sachlich notwendig diese Teile in diesem Aufbau fordert. — Hier ist manches dunkel. Man kann es willkürlich finden, von dem vollen Verständnis eines Dinges zu verlangen, daß das Ding selbst sinnvoll sei. Gott erkennt doch zweifellos vollkommen auch sinnlose Handlungen oder sinnlose Wesen, wenn es solche gibt; warum sollte man von dem Verständnis des Menschen mehr verlangen? — Ein Mangel scheint mir auch darin zu liegen, daß die sinnliche Seele von der geistigen absichtlich hier nicht geschieden wird. Das macht nämlich grade für die grundlegende Frage des Zweckes einen großen Unterschied. Die sinnliche Seele ist für das ganze Tier da, nicht für sich allein, für die (freilich zeitlich begrenzte) Erhaltung des Individuums und der Art. Die geistige Seele braucht die Vereinigung mit dem Körper nicht absolut notwendig; sie zielt auf die rein geistigen Güter und unbegrenztes Weiterleben. — Trotz einzelner Ausstellungen bleibt das Werk eine gewaltige Leistung. Es verdient sorgfältig gelesen und geprüft zu werden, wozu der Verfasser ja selbst einlädt, nicht bloß von seiten der Philosophen, sondern auch von Vertretern der empirischen Psychologie, um ihre Wissenschaft zu vertiefen.

J. Fröbes S. J.

Aufsätze und Bücher.

1. Allgemeines. Geschichte der Philosophie.

1. Spanische Forschungen der Görresgesellschaft. 1. Reihe: Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens. In Verbindung mit K. Beyerle u. G. Schreiber hrsg. v. H. Finke. 4. Bd. gr. 8° (VIII u. 536 S. u. 5 Bildtafeln) Münster i. W. 1933, Aschendorff. *M* 20.90; geb. *M* 23.—. — Die rasche Folge (vgl. Schol 7 [1932] 93—95; 9 [1934] 124) und der stets wachsende Umfang der einzelnen Bände zeugen wohl zur Genüge für die innere Notwendigkeit dieser Forschungsreihe. Im Unterschied zu seinen Vorgängern umschließt der vorliegende Band zwei Abhandlungen (von Becher und Finke) vom Umfange selbständiger Bücher. — Der Hauptabsicht der „Span. Forsch.", die ideellen Beziehungen zwischen Spanien und Deutschland herauszuarbeiten, dient am besten die Abhandlung H. Bechers S. J.: „Die Kunstanschauung der spanischen Romantik und Deutschland" (1 bis 192), die der Herausgeber deshalb auch an die Spitze des Bandes gestellt hat. Der Walzel-Schüler B. (jetzt am Aloisiuskolleg zu Godesberg im Lehramt tätig), der neben seinen wissenschaftlichen Arbeiten auch durch seine zusammenfassenden Aufsätze in der Tagespresse über die kulturelle Lage Spaniens bekannt ist, bietet hier die erste erschöpfende Darstellung der Auswirkung des von Deutschland beeinflußten romantischen Geistes in Spanien. — Kern und Stern des wissenschaftlichen Lebenswerkes H. Finkes, des hochverdienten greisen Präsidenten der Görresgesellschaft und des Begründers dieser Reihen, bleiben die Acta Aragonensia, deren Veröffentlichung vor fast einem Menschenalter im wörtlichen Sinne bahnbrechend gewirkt hat. Zu dieser Aktenpublikation bringt F. hier auf S. 355—536 einen Ergänzungsband unter dem Titel „Nachträge und Ergänzungen zu den Acta Aragonensia (I—III). I. Teil." — Der Mitarbeiter Finkes, der Münchener Privatdozent M. Seidlmayer (der mit F. zusammen in Bälde einen 2. Ergänzungsband zu den Acta Aragonensia herausbringen wird), zeigt auf Grund neuer Archivfunde die Bedeutung der gewaltigen Persönlichkeit des Peter de Luna (Benedikt XIII.) für die Entstehung des Großen Abendländischen Schismas. Mit dem Trienter Konzil und Spanien beschäftigen sich die Aufsätze von A. Allgeier (Erasmus und Kardinal Ximenes) und G. Buschbell (über die Gesandtentätigkeit des Pedro Marquina). — Für das engere Arbeitsgebiet dieser Zeitschrift kommt am meisten der Aufsatz des Privatdozenten E. Schramm (z. Zt. Madrid): „Der junge Donoso Cortés (1809—1836)" in Betracht (248—310). Noch im letzten Jahrgang dieser Zeitschrift (S. 276 f.) konnte Referent die Neuherausgabe des Hauptwerkes dieses großen spanischen Staatsphilosophen durch L. Fischer in eingehender Besprechung begrüßen und auf das 112 Seiten umfassende Lebensbild hinweisen. Nun ist auch diese Lebensskizze Fischers, die sich auf die Veröffentlichungen der Freunde D. C.', Gabino Tejado und Louis Veuillot, stützte, in etwa überholt. Denn Schramm konnte als erster die Familienpapiere ausschöpfen. Die vorliegende Arbeit, die nur einen Abschnitt aus einem größeren Werke darstellt, zeigt die erste, noch durchaus liberalistische Periode bis zum Eintritt ins Parlament und zu den Ateneo-Vorträgen. Schramm spürt die verschiedenen negativen Einflüsse auf, die

schon in dem konservativen Elternhause, mehr noch an der Universität Salamanca mit ihrer sensualistischen und utilitaristischen Philosophie Benthamscher Färbung auf D. C. einwirkten, zeigt aber auch mit feiner Einfühlungsgabe, wie die spätere Umkehr zur Staatsphilosophie des „Ensayo" sich in diesen Jahren bereits vorbereitet. — Schramm sagt nicht, wann das Gesamtwerk erscheinen wird. Bei der Bedeutung, die D. C. gerade für unsere Tage hat — stößt man doch im heutigen katholischen Schrifttum fast überall auf diesen bisher fast nie genannten Namen —, würden wir es sehr begrüßen, wenn das vollständige Lebensbild möglichst bald erscheinen könnte. Hentrich.

2. Hönigswald, R., Geschichte der Erkenntnistheorie (Gesch. der Philos. in Längsschnitten, H. 9). gr. 8° (VII u. 192 S.) Berlin 1933, Junker u. Dünnhaupt. *M* 7.—. — Das Problem der Erkenntnistheorie ist für H. das der „Gegenständlichkeit"; d. h. die Erkenntnistheorie muß verständlich machen, wie der Gegenstand der Erkenntnis sich dadurch konstituiert, daß das sinnlich gegebene Mannigfaltige durch „in sich selbst gründende" logische Funktionen (Methoden) zu einem gesetzlich geordneten Gefüge gestaltet wird. Von diesem Standpunkt aus ist die vorliegende Geschichte der Erkenntnistheorie geschrieben. Fast überall (z. B. im Logos Heraklits, in den Zahlen der Pythagoreer, in den Ideen Platons usw.) findet H. seinen Standpunkt mehr oder weniger klar vorgebildet. Selbst Hume fordere im Grunde einen „kritischen Begriff der Gegenständlichkeit" (144). Nur die aristotelisch-scholastische Annahme substantialer Formen und realer Wesenheiten, die durch Abstraktion erfaßt werden, steht als „Dogmatismus" der kritischen Erkenntnistheorie unbedingt entgegen. — Da so alles von einem Gesichtspunkt aus betrachtet wird, ergibt sich freilich ein ziemlich einheitliches Bild der geschichtlichen Entwicklung. Nur kennt man die geschichtlichen Gestalten, die man doch einigermaßen klar zu haben glaubt, manchmal kaum mehr wieder. Der von H. gewählte Gesichtswinkel ist eben doch zu eng. Die Frage nach der Wahrheit, nach der Erkenntnis des Seins im vollen, unabgeschwächten Sinn des Wortes bleibt eben doch die Hauptfrage der Erkenntnislehre, um die sich das Denken aller Zeiten immer wieder bemüht hat. de Vries.

3. Keeler, L., S. J., The problem of error from Plato to Kant (Analecta Gregoriana, Bd. 6). gr. 8° (XIII u. 281 S.) Rom 1934, Univ. Gregoriana. *L* 15.—. — Diese sorgfältige Arbeit, von der einige Abschnitte schon in Zeitschriften veröffentlicht wurden, behandelt das Problem oder die Probleme des Irrtums, sein Wesen, seine Möglichkeit, seinen Ursprung, besonders auch das Verhältnis zum Willen. Eine stattliche Reihe von Denkern wird untersucht: Plato und die Sophisten, Aristoteles, die Skepsis, Stoa und Epikur, St. Augustin und St. Thomas, Skotus, die Scholastiker des 14. Jahrhunderts, die das Problem der Glaubenszustimmung erforschen, die spanischen Jesuiten und ihr Einfluß auf Descartes, Spinoza, die Engländer Bacon, Hobbes, Locke und Hume, endlich Kant. Die Interpretation nimmt auch Rücksicht auf die moderne deutsche und englische Literatur. Gut wird das Irrtumsproblem in die jeweilige Gesamtauffassung der Autoren hineingestellt. Von einem eigentlichen problemgeschichtlichen Fortschritt im Laufe der Geschichte kann aber nach K. kaum geredet werden. Es ist keine gradlinige Entwicklung zu größerer Klarheit und Schärfe zu bemerken, wie der Verf. zum Schluß sagt. Ins-

besondere stellen die Systeme nach Descartes eher einen Rückschritt dar. — Kants Idealismus würde man besser nicht subjektiven, sondern transzendentalen Idealismus nennen. Am meisten befriedigt den Verf. die Lehre des hl. Thomas, die für eine systematische und kritische Irrtumslehre am ehesten Frucht verspricht. Schuster.

4. Pauler, Akos v., Aristoteles. 8° (128 S.) Paderborn 1933, Schöningh. *M* 2.40. — Der jüngst verstorbene Budapester Universitätsprofessor und Philosoph P., der (neben ungarischen Schriften) bei uns durch seine beiden deutsch geschriebenen Werke „Grundlegung der Philosophie" 1925 und „Logik" 1929 (vgl. Schol 3 [1928] 266—269 u. 5 [1930] 597 f.) bekannt geworden ist, bringt hier in kurzer übersichtlicher Form eine Darstellung der gesamten wissenschaftlichen Leistung des A. Sein eigentlicher Zweck ist, die tiefe Einheit des Aristotelischen Systems herauszuarbeiten. (Wenn P. dabei bemerkt, diese Einheit wäre „bis jetzt noch wenig beachtet" worden, so dürfte das höchstens auf die nichtscholastische Aristotelesforschung in etwa zutreffen.) Wohl weiß P., daß die neueren philologischen Untersuchungen (von W. Jaeger, H. v. Arnim u. a.) zu dem Ergebnis führen können, daß diese Einheit rein ideeller Natur und vielleicht im Bewußtsein des geschichtlichen A. nie aufgetaucht ist. Aber auch wenn sich die Richtigkeit dieses Standpunktes herausstellen sollte, so würde das nach der Ansicht P.s die in diesem Buche dargelegte Lehre nicht widerlegen. Denn abseits von allen chronologisch-philologischen Streitfragen stehe ja eines fest: Die gewaltige geschichtliche Wirkung der Aristotelischen Gedankenwelt kam zustande durch den logischen Inhalt seiner Schriften, der aus diesen sich ganz unabhängig von ihren Entstehungsumständen herausschälen läßt. „Nach meiner tiefen Überzeugung wird auch in Zukunft dieser rein ideelle Zusammenhang der Gedanken des großen Philosophen das Werden der Weltanschauung der Kulturmenschheit vielleicht noch mächtiger beeinflussen, als es bis jetzt geschehen ist." — Der Auffassung P.s kann man eine gewisse Berechtigung nicht absprechen. Auf jeden Fall ist sein Werk als Ergänzung der ganz anders gerichteten Arbeiten eines Jaeger u. a. sehr zu begrüßen. Als erste Einführung wird es dem Anfänger im A.-Studium, als Nachschlagewerk und Mittel zur schnellen Orientierung aber auch dem A.-Forscher sehr willkommen sein, da bei jedem Aristotelischen Gedanken die Quellen genau vermerkt sind. Hentrich.

5. Kalthoff, P., Das Gesundheitswesen bei Aristoteles. gr. 8° (XVI u. 372 S.) Berlin 1934, Dümmler. *M* 12.80; geb. *M* 14.80. — Aus etwa 50 Aristotelischen Schriften hat K. nahezu 1100 längere und kürzere Zitate ausgehoben und in ein System gebracht, das in Umfang und Einteilung alles enthält und sogar darüber hinausgeht, was ein modernes Handbuch der Gesundheitslehre, ein großes Hygiene-Museum oder eine Hygiene-Ausstellung uns etwa vorführt. In 34 Kapiteln spricht Aristoteles zu uns über Sozial- und Individualhygiene, und selbst die Rassenhygiene wird im Abschnitt über die Vererbung gestreift. Der Stagirite kannte schon das Mendeln von Bastarden! Wir hören von Leibesübungen und Lebensweise, Wohnung und Hauseinrichtungen, Kleidung, Nahrung, Milch, Alkohol usw. Die letzten 10 Kapitel behandeln mehr medizinische Dinge. Überall tritt uns die gewaltige Universalität des Aristotelischen Geistes, in vielem freilich auch die Unfruchtbarkeit seiner Elementenlehre entgegen. Schmitz.

6. Krakowski, Éd., Plotin et le paganisme religieux (Les maîtres de la pensée religieuse) 8° (302 S.) Paris 1933, Denoël et Steele. *Fr* 20.—. — In der für weiten Leserkreis bestimmten Schrift sucht der Verf. nach der Verbindungslinie zwischen heidnischem und christlichem Mystizismus. Soweit er das größere Werk von Vacherot, Histoire critique de l'école d'Alexandrie (3 Bde, 1846—51), benutzt, sind seine Darlegungen glänzend. Leider kann er diese Höhe nicht halten, weil er immer wieder moderne Bergsonsche Ideen hineinverflicht (18 131 134 138 189). Daß er von den modernen historischen Arbeiten, welche genauer die Verbindung des Pythagoras mit der Mathematik abgrenzen, nichts weiß, könnte man ihm zugute halten. Er kennt auch nicht das frühe Einsetzen jüdischer Philosophie in der Diaspora (Neumark, Geschichte jüdischer Philosophie. Altertum) noch den weitreichenden Einfluß des Poseidonios bis auf Basilius und Gregor von Nyssa (Gronau, Poseidonios). Zeller ist einmal zitiert (162), auch ein Engländer Ralph Inge (173); sonst kennt Kr. nur französische Literatur und seinen Landsmann Sinko in Krakau. Religiös sind seine Darlegungen weder durch das katholische Denken noch durch protestantische Anschauungen beeinflußt; vieles ist für jedes Bekenntnis gleich irrig (109: „qui devient alors divine"; 150). Grabmann und mittelalterliche Mystik sind ihm fremd. Bruders.

7. Keeler, L., S. J., Sancti Augustini doctrina de cognitione (Textus et documenta. Series phil. 11). 8° (VI u. 80 S.) Rom 1934, Univ. Gregoriana. *L* 6.—. — Aus einem fast uferlosen und weithin verstreuten Material hat der Verfasser eine übersichtlich geordnete Sammlung von erkenntniskritischen und -psychologischen Texten des Kirchenvaters geboten. Sie handeln über das Erkennen im allgemeinen und seine letzte Sinnerfüllung im Aufstieg zu Gott, über Sinneserkenntnis, Vorstellung und Gedächtnis, begriffliches Denken und geistige Intuition, Unwissenheit und Irrtum. Knappe Anmerkungen, die den Text erklären oder Texte miteinander verbinden, erleichtern dem Schüler die seminaristische Auswertung der vortrefflichen Arbeit. Willwoll.

8. Verwiebe, W., Welt und Zeit bei Augustin. (Forsch. z. Gesch. d. Philos. u. d. Pädag. V 3). gr. 8° (IV u. 88 S.) Leipzig 1933, Meiner. *M* 5.—. — Die Untersuchung will den Welt- und Zeitbegriff Augustins in ihrer gegenseitigen Bezogenheit herausarbeiten. Die Welt wird zunächst als *universus mundus*, dann als *creatura Dei* betrachtet. Unter beiden Rücksichten, aber ganz überwiegend unter der zweiten (13—75), wird ihre Beziehung zur Zeit untersucht, wobei der Begriff der Mutabilität im Vordergrunde steht (13—42). Diese Eigentümlichkeit der Welt ist ein Ausdruck für ihr Geschaffensein aus dem Nichts. Die Zeit ist für Augustin in Gottes handelnder Ewigkeit verwurzelt, wobei er die Geschiedenheit von Welt und Gott, von Zeit und Ewigkeit durchaus festhält. Weil es in der Gott transzendenten Welt nichts Festes und Dastehendes gibt, sieht sich das Seligkeitsstreben des Menschen notwendig auf den ewigen Gott hingewiesen. — Hätte die ihrem Inhalt nach so schwierige Untersuchung nicht in einer etwas leichteren Sprache geboten werden können? — Im gleichen Jahr ist eine umfangreiche Untersuchung über teilweise das gleiche Thema von J. Guitton in Paris erschienen (vgl. Schol 9 [1934] 587 ff.). Lange.

9. Dähnert, U., Die Erkenntnislehre des Albertus Magnus, gemessen an den Stufen der „Abstractio" (Studien u. Bibliographien z. Gegenwartsphilosophie, H. 4). gr. 8° (XVI u. 277 S.)

Leipzig 1934, Hirzel. *M* 9.20. — Das Thema ist sicher willkommen. Alberts Lehre vom Erkenntnisakt und seiner Gegenstandsbeziehung wird besonders untersucht. Die vier Stufen der *abstractio* sind Wahrnehmung, *imaginatio, aestimatio* und Vernunfterkenntnis. Die Untersuchung ist in ihren Gesichtspunkten sehr mannigfaltig und mit der scholastischen Problemstellung sehr vertraut. Die Beurteilung der Einzelheiten muß den Vertretern der Spezialforschung überlassen bleiben. Die geschichtliche Stellung, das Eigene des hl. Albert wünschte man manchmal noch schärfer gezeichnet, z. B. hinsichtlich der Irradiationslehre und der Tätigkeit des intellectus agens im Gegensatz zu Augustin und Thomas. Die ausführliche Bibliographie will die von Käppeli O. P. für die Zeit von 1931 ab ergänzen und bringt auch Artikel aus Zeitungen und Zeitschriften.
Schuster.

10. Rucker, Palmaz, O. F. M., Der Ursprung unserer Begriffe nach Richard von Mediavilla. Ein Beitrag zur Erkenntnislehre des Doctor solidus (BeitrGPhMA 31, 1). gr. 8° (XVI u. 174 S.) Münster i. W. 1934, Aschendorff. *M* 8.40. — Obschon Richard der größte Lehrer der Franziskaner zwischen Bonaventura und Scotus ist, hat sich die neuere Forschung erst spät mit ihm befaßt und da nur mit seiner Theologie. R. greift die Bildung unserer Begriffe heraus. So erfahren wir Näheres über die Philosophie des Scholastikers, die in seine Theologie eingelagert ist, lernen sie an der Einzelfrage kennen, die, wie in der Regel bei den Philosophen, so besonders auch bei den Scholastikern charakteristisch für ihr Philosophieren und ihre Philosophie ist und darum viel Licht auf sie wirft. Historisch genommen ist die Behandlung dieses Problems bei R. noch deshalb besonders ergiebig, weil sie ein dankenswerter Beitrag zu der allmählichen Entwicklung vom Augustinismus zum Aristotelismus im 13. Jahrhundert, speziell in der Franziskanerschule ist. Wie der Untertitel des Werkes hervorhebt, handelt es sich nicht um eine vollständige Erkenntnislehre Richards, sondern nur um einen Hauptpunkt. R. zeigt in sorgfältiger Bearbeitung der Quellen, aus deren versprengten Stellen das Material mühsam zusammengetragen werden mußte, mit guter Kenntnis des fraglichen Problems in systematischer und historischer Hinsicht, mit wohltuender, vertrauenerweckender Objektivität: Richard bietet nicht bloß keine geschlossene, systematische Erkenntnislehre, d. h. Erkenntnispsychologie, sondern nicht einmal eine eindeutige, folgerichtige Erklärung der Begriffsbildung, die frei von Schwanken wäre. Die menschlichen Begriffe kommen durch einen subjektiven und einen objektiven Faktor zustande. Den subjektiven bilden der tätige und der mögliche Verstand, den objektiven das geistige Erkenntnisbild, das durch das Phantasma mit den sinnlichen Gegenständen verknüpft ist. Die erste Erkenntnis oder Begriffsbildung, die ohne Einfluß des Willens sich vollzieht, ist eine verworrene. Erst unter dessen Einfluß kommt es durch logische Operationen zum deutlichen Begriff bzw. Erkennen. Von den so gebildeten anschaulichen Begriffen geht der Verstand durch schließendes Überlegen zu den unanschaulichen über. Hervorzuheben ist der Versuch, das Ineinander von augustinisch-franziskanischen und aristotelisch-thomistischen Motiven Richards aus seinem Lebensgang zu erklären, wobei R. indes sehr vorsichtig zu Werke geht, sowie das klare Aufweisen der unklaren Unausgeglichenheiten in dem Aufarbeiten der verschiedenen für die Begriffsbildung herangezogenen Faktoren.
Jansen.

11. Correspondance du P. Marin Mersenne, Religieux Minime. Publiée par Mme. Paul Tannery, éditée et annotée par Cornelis de Waard avec la collaboration de René Pintard. Tome 1: 1617—1627 (Bibliothèque des ArchPh). gr. 8° (LXIV u. 668 S.) Paris 1932, Beauchesne. *Fr* 120.—. — Die meisten Durchschnittsgebildeten werden, wenn sie den Namen eines M. hören, mit dem Wortklang nicht viel mehr als die undeutliche Vorstellung „ein Freund des Cartesius" verknüpfen. Und doch war die stille Klosterklause des bescheidenen und dabei so geistvollen Minimitenmönches für fast ein Vierteljahrhundert der Mittelpunkt der Welt des Geistes, der Treffpunkt fast aller Denker und Forscher des damaligen Frankreichs, ja Europas. M. war der selbstlose wissenschaftliche Freund, der anregende Berater eines Descartes, Hobbes, Petavius usf. In regem, ausführlichem Briefwechsel wurden Gedanken über alle wissenschaftlichen Fragen der Zeit ausgetauscht; diese Briefe, die aus aller Welt an ihn gelangten, pflegte M. in den zwanglosen Zirkeln zum Ausgangspunkt der Erörterungen zu nehmen. — Überall, auch da, wo er es nicht vermuten möchte, wird der Erforscher des 17. Jahrhunderts den Einfluß dieses geistvollen Mönches spüren. Kann man doch kaum eine Seite etwa der Briefe eines Descartes aufschlagen, ohne auf den Namen M.s zu stoßen. — Kein Wunder, daß der berühmte Herausgeber der Editio definitiva der Werke Descartes', Paul Tannery, die Sammlung, Erläuterung und Veröffentlichung dieses weltenumspannenden Briefwechsels zu seiner zweiten Lebensaufgabe erwählte. Ein vorzeitiger Tod (1904) machte dieses Planen zu nichte. Doch T.s Witwe setzte die so jäh unterbrochene Arbeit des Gatten mit zäher Ausdauer fort, unterstützt von dem holländischen Professor W. aus Vlissingen, der auch T.s Ausgabe der Werke des Mathematikers Fermat zum Abschluß gebracht hatte. Während Frau T. die Sammlung und Ordnung der Briefe fortsetzte und sie für den Druck vorbereitete, übernahm es W., durch Einleitungen, erklärende Noten zu allen Eigennamen, Anspielungen usw., z. T. unter Benutzung der hinterlassenen Notizen T.s, mit Hinzufügung der entsprechenden Abschnitte aus M.s Werken, den Inhalt der Briefe uns Heutigen zu erschließen. — Heute, also ein ganzes Menschenalter nach dem Tode T.s, liegt der 1. Bd. im Druck vor. Er umspannt das Jahrzehnt 1617—1627 und enthält 86 Briefe. Unter den Korrespondenten erscheinen die Minimiten Bachelier und Rangueil, die Jesuiten Petavius, Chastelier (M.s früherer Rektor in La Flèche), der Kardinal Richelieu u. a. Den Briefen ist eine Lebensskizze M.s (1588—1648) vorausgeschickt. Mehrere Heliogravüren schmücken den Band. Ein reicher Personen- und Sachweiser erschließt seine verborgenen Schätze. — Die ganze Sammlung ist auf etwa ein Dutzend Bände geplant, wird also 8000—10 000 Seiten umfassen. Das monumentale Werk, dessen baldige Vollendung wir mit vielen andern ersehnen, wird ohne Zweifel — ähnlich wie etwa die von Braunsberger herausgegebenen Canisiusbriefe — eine wahre Goldgrube nicht nur für die Erforscher des Cartesianismus, sondern der allgemeinen Geistesgeschichte der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts werden. Wenn auch heutzutage wegen der schwierigen wirtschaftlichen Lage manche deutsche Bibliothek den Erwerb ausländischer Bücher stark einschränken muß, so wagen wir doch zu hoffen, daß dieses Quellenwerk ersten Ranges in keiner größeren Bibliothek Deutschlands fehlen werde. Hentrich.

12. Veuthey, L., O. F. M. Conv., Métaphysique d'expérience. 8° (119 S.) Assisi 1933, Casa Editrice Francescana. — V. will die Philosophie seines besonders als Pädagogen bekannten schweizerischen Ordensbruders Grégoire Girard (1765—1850) in zeitgemäßer Form erneuern, um so das wertvolle Erbgut des franziskanischen Gedankens wieder mehr zur Geltung zu bringen. Das vorliegende erste Bändchen behandelt die „Metaphysik des Gedankens". Aber diese Metaphysik scheint uns doch starke rationalistische, idealistische und ontologistische Einschläge aufzuweisen, wenigstens in manchen recht gewagten Formulierungen. Ein kritischer Geist wird in der „Synthese" Girards manche Risse entdecken. Gewiß ist es geschichtlich interessant, wie ein begabter Denker in einer Zeit des Tiefstandes der scholastischen Philosophie das überlieferte Lehrgut mit den Gedanken der Zeit zu verschmelzen sucht; aber der franziskanische Gedanke in seiner Reinheit, der unserer Zeit gewiß viel zu geben hat, ist bei G. schwerlich zu finden.
de Vries.

13. Köster, W., Joseph Marie Degérando als Philosoph (Veröff. d. Philos. Sektion d. Görres-Gesellsch. Bd. 2). gr. 8° (79 S.) Paderborn 1933, Schöningh. *M* 4.—. — Degérando (1772—1842) gehört zum Kreis der Anhänger Condillacs, obgleich er dessen Sensismus in etwa abzumildern sucht. K. stellt die Grundzüge seiner Philosophie dar, die im wesentlichen in einer nicht gerade tiefen Lehre vom Ursprung der „Ideen" aufgeht. Mehr Bedeutung hat D. durch seine „Histoire comparée des systèmes de philosophie", die erste kritische Philosophiegeschichte in französischer Sprache; aus dem Vergleich der vorhandenen Anschauungen will er das Richtige sich herauskristallisieren lassen. Er hat auch viel zum Bekanntwerden der Philosophie Kants in Frankreich beigetragen; vom Standpunkt seiner „Philosophie der Erfahrung" aus muß er sie natürlich ablehnen.
de Vr.

14. Padovani, Umberto A., Arturo Schopenhauer. L'ambiente, la vita, le opere (Pubblic. d. Univ. Catt. d. S. Cuore. Serie I. Vol. XXI). gr. 8° (X u. 214 S.) Mailand 1934, Soc. edit. „Vita e Pensiero". *L* 15.—. — Der Professor der Religionsphilosophie an der Mailänder Kath. Universität P., bekannt durch seine religionsphilosophischen Arbeiten über Fornari und Gioberti, bietet hier den 1. Band seines geplanten dreibändigen Werkes über Sch. Im 1. Abschnitt „Cittadino del mondo" zeichnet er die geistige Umwelt und die Quellen seiner Gedanken, im 2. Abschnitt „Vita meditatio mortis" das Bild seines äußeren Lebens und inneren Charakters, wirkungsvoll abgehoben gegen den dunklen Hintergrund seiner Philosophie; im 3. Abschnitt „Lo scrittore ideale" untersucht er das gesamte Schrifttum Sch.s und legt die Entwicklungslinie Wagner-Nietsche-Hartmann-Deussen dar. Das gründlich gearbeitete und geistvoll geschriebene Werk wird in Italien, wo Sch. im Gegensatz zu England und Frankreich bisher wenig bekannt war, eine besondere Aufgabe zu erfüllen haben. Aber auch der deutsche Philosophiegeschichtler wird mit Nutzen zu dem Werke greifen. Reizvoll zu lesen ist u. a. die ausführliche Gegenüberstellung Sch.s und des italienischen pessimistischen Dichterphilosophen Leopardi (48 ff.). — Das abschließende Urteil wird man zwar erst nach Erscheinen des 2. Bandes (der systematisch die Stellung des Grundproblems Sch.s und seinen Lösungsversuch untersuchen soll) und vor allem des 3. Bandes (der die großen historischen Lösungsversuche des Theodizee-Problems in Vergleich

zu Sch.s Pessimismus setzen wird) fällen können. Aber auch der 1. Band nimmt durch seine immanente Kritik die Ergebnisse der späteren Bände bereits vorweg. Hentrich.

15. Günther, E., Die ontologischen Grundlagen der neueren Erkenntnislehre. gr. 8° (33 S.) Halle 1933, Niemeyer. *M* 1.20. — Mit erfrischender Unbefangenheit werden hier die willkürlichen ontologischen Voraussetzungen der angeblich voraussetzungslosen Erkenntnistheorien des Positivismus (Mach) und Neukantianismus aufgedeckt und zurückgewiesen. Namentlich das aller gesunden Vernunft Widersprechende der Behauptungen über das „Bewußtsein überhaupt" wird überzeugend dargetan. Weniger befriedigt das Kapitel über die Erkenntnismetaphysik N. Hartmanns, deren schwierige Probleme wohl auf so engem Raum nicht bewältigt werden können. Gegenüber der Wertlehre Rickerts und Hartmanns wird mit Recht betont, daß „Geltung" wesentlich Beziehung auf ein Bewußtsein besage; ob aber wirklich jedes Sollen notwendig auf einen Befehl zurückgeht, kann man vielleicht doch bezweifeln. de Vries.

16. Weidauer, Fr., Kritik der Transzendentalphänomenologie Husserls (Studien u. Bibliographien z. Gegenwartsphilosophie H. 2). gr. 8° (XX u. 132 S.) Leipzig 1933, Hirzel. *M* 5.50. — Im ersten Teil gibt W. im Anschluß an Husserls „Méditations Cartésiennes" eine Darstellung der transzendentalen Phänomenologie (1—32). Der zweite Teil bringt die Kritik. Soweit sie sich in den Grenzen dessen hält, was schon immer gegen Husserl eingewandt wurde, ist sie wohl begründet. So wird mit beachtenswerter Gründlichkeit dargetan, daß der Satz, das in der Raumding-Wahrnehmung unmittelbar Gegebene sei nur ein subjektives Phänomen, nicht unmittelbar evident ist. Auch die Ablehnung des idealen Seins der Wesenheiten können wir nur billigen. Aber darüber hinaus wird die Kritik wegen ihrer Maßlosigkeit unwirksam. Weitestgehende Behauptungen stehen in allzu offenbarem Mißverhältnis zur Schwäche der Begründung. Schließlich soll jede theoretische Philosophie als Wissenschaft unmöglich sein, nur eine normative Ethik wird als Philosophie anerkannt. Die versuchte Erklärung der apriorischen Urteile (110—118), die die apriorische Einsicht auf die von uns selbst konstruierten Gegenstände einschränkt, scheint uns das wirkliche Problem zu verkennen. Es werden eben doch notwendige Wesenszusammenhänge von uns vorgefunden. de Vr.

17. Kraenzlin, G., Max Schelers phänomenologische Systematik. Mit einer monographischen Bibliographie Max Schelers (Studien u. Bibliographien z. Gegenwartsphilosophie H. 3). gr. 8° (XIV u. 103 S.) Leipzig 1934, Hirzel. *M* 3.80. — Mit wohltuender Klarheit und Übersichtlichkeit deckt Kr. die Fäden auf, die von Brentano und Husserl über Scheler zu Heidegger führen. Der Verfasser hält dafür, daß tatsächlich ein System das ganze Lebenswerk Schelers beherrscht. In der Wertphilosophie gründet es sich auf den phänomenalen Wert und die phänomenale Liebe als ein Seinsgesetz. In der spätern „Geistphilosophie" werden Wesenheiten und Werte mehr dynamisiert zu Trieb und Geist, die Liebe wandelt sich in „Wissen". Aber die Grundstruktur ist dieselbe geblieben. — Für Scheler gibt es, ähnlich wie für Heidegger, nur das Zwischenreich, die emotionale Verbindung von phänomenalem Gegenstand und intentionalen Akten. Theist in christlichem Sinn ist Sch. nie gewesen und konnte es auf Grund

seiner Philosophie nicht sein. — Vielleicht wird Sch. etwas zu sehr von Heidegger aus gesehen, so daß sich der wirkliche mit dem systematischen nicht immer ganz decken möchte, was Kr. übrigens zugibt, wenn er von Inkonsequenzen und scholastischen Überbleibseln spricht. Als Einführung in Schelers zum Teil recht schwierige Gedankenwelt eignet sich die Schrift vorzüglich. Einem eingehendern Studium weist der wertvolle bibliographische Anhang die Wege. Rast.

18. Sternberger, Ad., Der verstandene Tod. Eine Untersuchung zu Martin Heideggers Existenzialontologie (Studien u. Bibliographien z. Gegenwartsphilosophie H. 6). gr. 8° (X u. 155 S.) Leipzig 1934, Hirzel. *M* 4.50. — In einer scharfsinnigen, wenn auch etwas schwer lesbaren Analyse von § 47 in Heideggers „Sein und Zeit" wird gezeigt, wie H. zur Erreichung seines Zieles, das Dasein als völlig in sich geschlossen darzustellen, entweder alle Ausdrücke doppeldeutig anwenden oder alle konkreten Tatsachen so weit formalisieren muß, bis sie als Seinsweisen ins Dasein selbst aufgenommen werden können. So ist schon das Possessivum „mein" und „mein Tod" mehrdeutig. Dasein schwebt zwischen der Bedeutung „Sein eines Seienden" (des Menschen) und „Seiendes". Behielte es die ursprüngliche Bedeutung, so könnte gar nicht darüber gesprochen werden außer durch Hinweisen; so aber hat es eine Wesenheit bekommen. Der Tod ist Ende, dann wird ihm ein Sein zugesprochen und schließlich wird er zum „Sein zum Tode". Die Möglichkeit ist zunächst Seinsstruktur, dann wird sie zu einer Tätigkeit, einem Aufruf; scholastisch: *potentia passiva* und *activa* werden durcheinandergeworfen. Im letzten Abschnitt wird aus der Sprache Heideggers selbst gezeigt, wie trotz allem der völlige Abschluß immer wieder durchbrochen wird von der Fremdheit und Kontingenz des Todes. Brunner.

19. Schwarz, H., Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestaltern. 2. Bd. Berlin 1934, Junker u. Dünnhaupt. geb. *M* 14.—. Die einzelnen Beiträge geheftet: H. Cornelius (52 S. *M* 2.50); J. Geyser (62 S. *M* 3.—); K. Groos (70 S. *M* 3.30); L. Klages (49 S. *M* 2.20); H. Rickert (69 S. *M* 3.—). — Der zweite Band dieses Sammelwerkes (über den 1. Bd. vgl. Schol 7 [1932] 134 f.) läßt eine Schwierigkeit des Unternehmens recht deutlich werden: Nicht jedem Philosophen ist es gegeben, auf etwa 60 Seiten eine Zusammenfassung seiner systematischen Grundgedanken zu bieten. So begnügen sich Geyser und Klages damit, durch die Behandlung von Einzelfragen die Eigenart ihres Philosophierens zu kennzeichnen. G. sucht zunächst einige erkenntnistheoretische Grundbegriffe zu klären; es folgen dann scharfsinnige Untersuchungen über die Frage, wodurch sich ein Allgemeinbegriff als Begriff eines (spezifischen) Wesens erweise; schließlich wird die alte Streitfrage nach der Unterscheidung zwischen Wesenheit und Dasein im wesentlichen im suaresianischen Sinn beantwortet. Kl. gibt in seiner „Geist und Leben" betitelten Abhandlung eine Probe seiner dem Geist und noch mehr dem Sein so abholden Philosophie, vor der von allen Denkern der Vergangenheit fast nur Heraklit noch Gnade findet. Die Beiträge von Cornelius und Groos entsprechen mehr der ursprünglichen Absicht der Sammlung. C. betont am meisten das Ureigene seiner Philosophie; wasserklar ist sie allerdings, aber, wie uns scheint, an wirklich philosophischer Einsicht recht dürftig.

Gr. bietet eine auf den Naturwissenschaften, besonders der Biologie, aufbauende induktive Metaphysik; die „Mosaik-Theorie des Lebens" wird abgelehnt und zur Erklärung der Lebensvorgänge ein seelisches Prinzip angenommen, das als ein Teil der Weltseele aufgefaßt wird; den religionsphilosophischen Abschluß bildet wieder einmal der Versuch einer Vereinigung von Theismus und Pantheismus. Die systematisch bedeutsamste Leistung ist ohne Zweifel der Beitrag Rickerts: „Die Heidelberger Tradition und Kants Kritizismus". „Heidelberger Tradition" ist es, von Problemgeschichte und Systemgeschichte her den Aufbau eines wissenschaftlichen Systems der Philosophie zu versuchen. So sucht R. zu zeigen, wie das Bestreben, die unverkennbaren Lücken und Mängel in Kants Kritizismus zu beseitigen, mit logischer Notwendigkeit die werttheoretische Umbildung verlangt, deren systematische Durchführung sein Werk ist. de Vries.

2. Literargeschichte der Scholastik.

20. Kuttner, St., Zur Frage der theologischen Vorlagen Gratians: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte 54, Kan. Abt. 23 (1934) 243—268. — Der Artikel untersucht zunächst die Frage, ob der in Florenz, Laurent. Cod. S. Crucis plut. V sin. Cod. 7, innerhalb der sog. Algersentenzen sich findende Einschub De paenitentia Quelle des Gratianischen Dekrets oder Entnahme aus ihm ist. K. entscheidet sich wohl mit Recht für das letztere, da die Übereinstimmung selbst bis zu den Dicta doch im Vergleich mit den anderen von Gratian aus den Ps.-Algersentenzen entnommenen Stellen zu groß ist und der Einschub in den anderen von K. benutzten Hss der Ps.-Algersentenzen fehlt. Ich kann das für die von mir neu gefundene Überlieferung in Clm 12668 nur bestätigen. Wie die Florenzer Hs zeigt diese neue Hs in München auch das Bestreben, Ps.-Alger durch andere Quellen zu erweitern (vgl. RechThAncMéd 4 [1932] 248 ff.). — Der zweite Teil der Arbeit stellt sodann mit Recht fest, daß der Versuch Fr. Bliemetzrieders (Gratian und die Schule Anselms von Laon: ArchKathKR 112 [1932] 37 ff.), Gratian in unmittelbare Verbindung mit den sog. Sententiae Anselmi und den Sententiae divinae paginae der Anselmschule zu bringen, verfehlt ist. Die Ähnlichkeiten zwischen diesen Werken und Gratian sind so gering und so in der allgemeinen Ausdrucksweise der Zeit begründet, daß man K. nur Recht geben kann, wenn er seine Untersuchung schließt: „Für jeden Einzelpunkt seiner [Bliemetzrieders] Beweisführung ließ sich die Unhaltbarkeit der These nachweisen, daß die Sententiae Anselmi die theologische Quelle Gratians seien und daß man die theologischen Partien bei Gratian ‚fast als deren Erweiterung und Nachahmung' ansprechen könne . . . Die Hauptfrage . . . , ob nämlich außer Anselm nicht andere gewichtige Autoren Einfluß auf Gratian gehabt haben könnten, übergeht er [Bl.] schweigend. . . . Jede der von Bliemetzrieder untersuchten Stellen ließe sich auf Abaelard oder Hugo zurückführen" (267). Ich bringe nur ein Beispiel. Bliemetzrieder zeigt die Abhängigkeit Gratians von den Sententiae divinae paginae durch folgende Stelle:

Sent. div. pag. 16:	Gratian, pr. de paen. D 3:
... sententiam quam quidam tenent, quod qui semel habuerit caritatem, numquam eam amittat...	... asserentes, quod sicut caritas semel habita numquam amittitur...

Mit Recht verweist hier K. auf ganz ähnliche Stellen aus Abaelard, Sic et Non 138, oder Hugo, De Sacr. l. 2 p. 13 c. 11. Er hätte auf fast alle systematischen Darstellungen der Zeit, die die Frage behandeln, hinweisen können. So ist es bei allen „Beweisstellen" Bliemetzrieders. Freilich glaube ich, daß K. vielleicht den Einfluß Abaelards auf Gratian doch etwas überschätzt. Auch hier können sehr leicht allgemeine Zeitideen und ähnliche Quellen vorgelegen haben, die die Ähnlichkeit erklären, ohne daß ich damit aber schon heute j e d e n Einfluß Abaelards leugnen möchte. Hier kann nur eine Gesamtuntersuchung der vorgratianischen Quellen endgültigen Aufschluß bringen. Weisweiler.

21. P e l s t e r Fr., S. J., Der Brief Eugens III. an Bischof Heinrich von Beauvais und die Datierung der Libri IV Sententiarum: Greg 15 (1934) 262—266. — In Nachuntersuchung seiner eigenen Datierung der Abfassungszeit der Sentenzenbücher des Lombarden kommt P. zu dem Ergebnis, daß der im Brief Eugens an Heinrich von Beauvais genannte Magister Petrus doch nicht der Lombarde sein dürfte. Es fehlt jeder genauere Hinweis auf diesen, der doch dem Papst als Gelehrter bekannt war. Wenn wir auch über die Benefiziumsverhältnisse der Zeit nicht so genau unterrichtet sind, so wird man doch P. zustimmen können, daß diese Quelle für die Datierung als sicherer Anhaltspunkt ausscheidet. Es bleibt also übrig die Übersetzung Burgundios (1145—1153) und die früheste bekannte Abschrift der Sentenzenbücher 1158 in Troyes Cod. 900. P. möchte die Zeit der Abfassung „jedenfalls nicht viel über 1153" hinaufrücken, da nur Teile der Übersetzung Burgundios benutzt sind. Das ist beachtenswert. Als neuer Anhaltspunkt für die Datierung kommt jetzt nach meiner Untersuchung: La „Summa Sententiarum" source de Pierre Lombard (RechThAncMéd 6 [1934] 143—183) hinzu, daß dem Lombarden die Summa sententiarum mit dem Ehetraktat des Walter von Mortagne zusammen vorlag. Da der Ehetraktat erst später beigefügt wurde, wird man auch dadurch gezwungen, keinen allzu frühen Termin für die Teile der Sentenzenbücher anzunehmen, in denen die Summa sententiarum benutzt ist, d. h. L. 2—4. Freilich halte ich, einer Anregung Geyers folgend, es heute für ganz möglich, daß die Summa sententiarum auch schon vor 1141 geschrieben sein kann. Dieses Jahr galt als Ausgangspunkt, da bisher um dieses Jahr Hugos De sacramentis gewöhnlich angesetzt wurde, das von der Summa sententiarum benutzt ist. Eine genauere Untersuchung zeigte aber, daß diese Datierung nicht feststeht. Es ist daher nichts im Wege, daß Otto von Lucca sein Werk kurz vor seiner Erhebung zum Bischof (1137) noch als Lehrer verfaßt hat. — Es scheint aber vor allem die Frage einer früheren Abfassungszeit des 1. Buches des Lombarden (vor Reims 1148) durchaus offen zu sein (vgl. Schupp, de Ghellinck). So würde sich auch gut erklären, warum hier die Summa sententiarum nicht benutzt ist. Jedenfalls wird die Forschung in dieser Richtung weiterzuführen sein. W.

22. A l g a z e l ' s Metaphysics. A mediaeval translation. Edited by Rev. J. T. M u c k l e, C. S. B. (St. Michael's Mediaeval Studies. Publ. by The Institute of Mediaeval Studies under the direction of Prof. E t i e n n e G i l s o n). 8° (XIX u. 247 S.). Toronto, Canada 1933, St. Michael's College. — M., Professor für mittelalterliches Latein und Paläographie am „Institut für Mittelalterliche Studien" in Toronto, bietet hier eine mittelalterliche

Übersetzung der Metaphysik A.s. Zweck der Ausgabe ist nicht, der Erforschung der arabischen Philosophie als solcher, sondern der abendländisch-mittelalterlichen Philosophie zu dienen: die von diesen Denkern benutzten Quellen sollen uns möglichst in der Form, in der sie jenen vorlagen, zugänglich gemacht werden. Die mittelalterlichen Scholastiker, so bemerkt M., benutzten die Hss so, wie wir sie finden, nicht in einer kritischen Ausgabe. — Aus dieser Zielsetzung heraus ist es verständlich, wenn M. einfach eine Hs, nämlich Vat. Lat. 4481 (deren Überlegenheit über die andern er an einigen Stichproben aufzeigt), hier unverändert abdruckt. Varianten der Hs Paris B. N. 6552 und des Venediger Druckes von 1506 werden im Anhang B wiedergegeben. Anhang A enthält auf 13 Seiten Auszüge aus Gundissalinus' „De divisione nature", die auf dem Rand der ersten Seiten der vatikanischen Hs stehen. — Da das Werk des Gundissalinus uns in den Baeumkerschen „Beiträgen" in kritischer Ausgabe vorliegt, will mir Sinn und Notwendigkeit dieses Anhanges A nicht recht einleuchten.

Hentrich.

23. Albertus Magnus [Bibliographie]. Hrsg. v. d. Preuß. Staatsbibliothek. 2° (36 Sp.) Berlin 1933, Preuß. Druckerei- u. Verlags-Aktienges., Wilhelmstraße 80—82. — Nach dem Vorbilde der Bibliothek des British Museum in London und der Bibliothèque Nationale in Paris hat jetzt auch die größte deutsche Bibliothek, die Preuß. Staatsbibl., in dreißigjähriger Zusammenarbeit mit den andern 15 großen wissenschaftlichen Bibliotheken Preußens, deren jede eine auf selbständiger geschichtlicher Tradition und auf besonders gepflegten Sammelgebieten beruhende Eigenart besitzt, einen Gesamtkatalog ihrer Bestände von mehr als sieben Millionen Bänden geschaffen: „Gesamtkatalog der Preußischen Bibliotheken mit Nachweis des identischen Besitzes der Bayrischen Staatsbibliothek in München und der Nationalbibliothek in Wien." Das auf 150 Bände berechnete Monumentalwerk, dessen erste Bände (ungeb. je *M* 85.—) soeben erschienen sind, wird der umfassendste gedruckte Katalog der deutschen Literatur aus allen Jahrhunderten und einer der drei größten Kataloge der Weltliteratur aller Zeiten und Zungen sein. — Die Freunde der Scholastik und vor allem der Albertus-Magnus-Forschung werden es mit besonderer Freude begrüßen, daß aus diesem gewaltigen Werke ein kleiner Abschnitt gesondert herausgegeben wurde: eine Bibliographie sämtlicher Schriften des A. M., die sich in diesen Bibliotheken befinden (zu beziehen durch die Direktion des „Gesamtkataloges ...", Berlin, Unter den Linden 38). Wie im Gesamtkatalog überhaupt, ist auch hier bei jedem Werke bemerkt, in welcher oder welchen der Bibliotheken es sich findet. Ohne Zweifel stellt das Heft für den Scholastikforscher ein wertvolles praktisches Hilfsmittel dar. Vielleicht wird dieses Sonderheft für die eine oder andere der großen katholischen Klosterbibliotheken und Institute auch ein Anlaß zur Subskription auf den Gesamtkatalog. — Es wäre sehr zu wünschen, daß auch von andern großen Männern, wie etwa Augustin, Averroes usw. ähnliche Sonderhefte herausgegeben würden.

H.

24. S. Thomae Aquinatis In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio, ed. A. Pirotta O. P. gr. 8° (XXIV u. 747 S.) Turin 1934, Marietti. *L* 30.—. — Der unermüdliche Herausgeber der Thomastexte bringt jetzt eine Handausgabe des Ethikkommentars, mit der Absicht, einen leicht zugänglichen, korrek-

ten, wenn auch noch nicht kritischen Text vorzulegen. Es wird von Aristoteles die *versio antiqua* geboten. Eine ausführliche Synopsis zu Beginn der Lectio, fortlaufende Randnummern, Kursivdruck der Schlagwörter und ein Sachindex erleichtern sicherlich die Übersicht. Der Aristotelestext trägt die Ziffern der Berliner Ausgabe, leider nur am Beginn der einzelnen Kapitel, so daß man doch öfters zurückblättern muß. Man kann nur wünschen, daß dieser hochbedeutsame Kommentar des hl. Thomas fleißige Benützer finde, auch in den Kreisen der Moraltheologie. Schuster.

25. S. Thomae de Aquino Quaestiones de Trinitate divina. Summae de theologia lib. I q. XXVII—XXXII . . . recensuit . . . B. Geyer (Floril. Patrist. XXXVII). gr. 8° (62 S.) Bonnae 1934, Hanstein. *M* 2.40. — Wenn auch zu erwarten ist, daß jeder Theologiestudierende die ganze Summa des hl. Thomas zur Hand hat, so hat doch eine solche Sonderausgabe einiger Quästionen, wie sie hier vorgelegt wird, ihre Berechtigung. Die Benützung in Seminarübungen wird erleichtert. Sodann haben wir hier einen guten Text, der zwar noch nicht endgültig sein will, aber doch über die Leoninische Ausgabe hinausgeht. Ferner sind die Fundstellen der Zitate genau angegeben. Eine lateinische Aristotelesstelle (in q. 32 a. 1) ist hier zum ersten Mal auf ihren Fundort zurückgeführt. Bei den einzelnen Artikeln wird auf Parallelstellen bei Thomas und bei anderen Scholastikern hingewiesen. Auf Grund der Handschriften werden die Überschriften der Artikel weggelassen und wird die ganze Summa weder Summa theologica noch Summa theologiae, sondern *Summa de theologia* genannt. Wenn die „incipientes", für die Thomas laut Prolog seine Summa geschrieben hat, sich einmal diese Quästionen mit ihren Begriffen *processio, relatio, persona, numerus, multitudo* usw. gründlich zu eigen gemacht haben, wird eine sehr nützliche Arbeit geleistet sein. Deneffe.

26. Hirschenauer, F., Die Stellung des hl. Thomas von Aquin im Mendikantenstreit an der Universität Paris. gr. 8° (XV u. 157 S.) Missionsverlag St. Ottilien 1934. — Das Buch enthält in der Hauptsache etwas anderes, als der Titel andeutet. Es ist im wesentlichen eine klare, angenehm lesbare und auch weitere Kreise interessierende Darlegung der Lehre des hl. Thomas vom beschaulichen und tätigen Leben, das in seiner vollkommensten Form, dem gemischten Leben, Beschaulichkeit und Tat in sich vereinigt. Besonders lehrreich sind auch die Hinweise auf die Anschauungen Gregors des Großen, die in gewissem Gegensatz zu jenen des Kassian und wohl auch des hl. Benedikt stehen. Im ersten Teil findet man Ausführungen über die Aufnahme des Aristoteles im Mittelalter und den Pariser Mendikantenstreit, die mit dem eigentlichen Thema in etwas losem Zusammenhang stehen. Sie beruhen im wesentlichen auf Grabmann, Seppelt und Bierbaum. Der letzte Teil über die weitere Entwicklung der Lehre vom beschaulichen und tätigen Leben und dürfte hier und da doch etwas konstruiert sein. Es geht wohl nicht an, die devotio moderna mit der via antiqua im Gegensatz zur via moderna in Verbindung zu bringen. Bei Nominalisten und Skotisten, also bei via moderna und antiqua, findet sich in gleicher Weise übertriebene Lust am Sezieren und Distinguieren. Einer der bedeutendsten Vertreter einer neuen Frömmigkeit, der große Kanzler Gerson, war wissenschaftlich Vertreter der via moderna. Einige Versehen wird man dem Nichtfachmann auf dem Gebiete der Literarge-

schichte gern verzeihen. S. 19 wird Gilbertus Porretanus noch als Verf. von De sex principiis genannt; E. Franceschini, der beste Kenner der Hss dieses Werkes, bestätigte meine Beobachtung, daß die Schrift nicht vor dem 13. Jahrh. auftaucht. Wilhelm von Moerbeke soll 1267 den „Oeconomicus" übersetzt haben (21), eine völlig unbewiesene Behauptung. Bertrand von Bayonne tritt als Verfasser des Traktats Manus quae contra Omnipotentem auf (50); als Verfasser der Schrift ist seit längerm Thomas von York nachgewiesen. Pelster.

27. Hocedez, E., La vie et les œuvres de Pierre d'Auvergne: Greg 14 (1933) 3—36. — H., der schon mehrfach wichtige Untersuchungen über die Pariser Lehrer unmittelbar nach Thomas veröffentlicht hat, leuchtet diesmal in den Wirrwarr hinein, der betreffs der Lebensdaten und Schriften des Peter von Auvergne bestand. Gibt es einen oder mehrere Träger dieses Namens? Wer ist Verfasser der bekannten Quodlibeta? Ist er derselbe, der auch rein philosophische Schriften veröffentlicht hat? H. stellt fest, daß der Verfasser der 6 Quodlibeta (1296—1301) identisch ist mit Pierre du Croc (de Croco), der 1304 als Bischof von Clermont starb, aber verschieden ist von einem P. de Alvernia, der 1296 Rektor der Universität Paris war, und von einem Sorboniker, der nach 1310 starb. Wenn H. sich auf Grund des Zeugnisses von Tholomeus de Lucca dafür entscheidet, daß P. Schüler des hl. Thomas (1270—1272) war, so bleiben doch starke Bedenken. Dem Zeugnis des Tholomeus „fidelissimus discipulus" genügt die Annahme, daß P. Thomas in der Lehre folgte und seine Kommentare fortsetzte. P. wurde 1295 Magister theologiae. Er hätte also 20 Jahre in den artes bleiben müssen. Möglich ist dies; ob wahrscheinlich? Ferner las Thomas doch über Theologie. Was sollte damit der blutjunge Artist anfangen? Ferner wäre P. in dieser Annahme erst mit etwa 50 Jahren Magister theologiae geworden. Dies ist wiederum möglich; ob wahrscheinlich? Daß P. die Aristoteleskommentare von Thomas vollenden wollte, scheint genügend dadurch erklärt, daß er sie bei seinem Unterricht mit Vorliebe benutzte. Im zweiten Teile, der besonders reich an Angaben von Hss ist, werden P. 6 Quodlibeta, die Vollendung von De caelo et mundo und der Politik des hl. Thomas zugeschrieben, ferner Fragen zur Metaphysik; ein Kommentar zur Meteorologie, zu den Parva Naturalia und Fragen zu De caelo et mundo. Die Werke zur Logik sind großenteils von zweifelhafter Echtheit. P.

28. Auer, P., Ein neuaufgefundener Katalog der Dominikaner-Schriftsteller (Institutum Historicum FF. Praedicatorum. Dissertationes historicae. Fasc. 2). 8° (124 S.) Paris 1933, Haloua. *Fr* 20.—. — Bei vorliegender Arbeit habe ich nur die eine Schwierigkeit: Lohnt es sich, auf einen Schriftstellerkatalog dritten Ranges, dessen historischer Ertrag äußerst gering ist, soviel Mühe zu verwenden? Ein Abdruck mit Hervorhebung des wenigen sachlich Neuen hätte wohl vollauf genügt. Notwendig wäre allerdings einmal die Vereinigung aller mittelalterlichen Listen der Gelehrten aus dem Dominikanerorden und eine erschöpfende Untersuchung ihres Verhältnisses zueinander. Manche nützliche Ansätze zu dieser weiteren Arbeit liegen bereits in dieser Studie vor; aber bei der Einengung des Themas befriedigen sie doch nicht vollkommen. Wenn man von diesem grundsätzlichen Bedenken absieht, so ist gewiß anzuerkennen, daß eine sehr fleißige und in Einzelheiten aufschlußreiche Arbeit vorliegt. Die Liste stammt wohl aus Prag,

sicher aus dem Osten, und ist nach 1400 zusammengestellt. Sie wird von A. mit den Verzeichnissen Pignons, Ludwigs von Valladolid, dem Stamser Katalog, Bernhard Guidonis und Johannes Meyer verglichen. Die Nachprüfung wird dadurch sehr erschwert, daß einzelne Listen noch ungedruckt oder kaum zugänglich sind. Zudem hat A. es versäumt, eine Tabelle mit der Reihenfolge der Namen in den einzelnen Listen beizugeben. Wichtig ist besonders der Nachweis der starken Abhängigkeit der Prager Liste von Bernhard Guidonis, interessant die Tatsache, daß der von P. Lehmann herausgegebene große Katalog der Erfurter Kartause in dem Prager Katalog eine Quelle hat. Auch die gegen die bisher übliche Datierung des Stamser Katalogs in seiner heutigen Gestalt erhobenen Bedenken sind sehr beachtenswert. In betreff der Liste selbst möchte ich bemerken, daß ein rohes Schema anscheinend der Anordnung zugrunde liegt, das allerdings mehrfach durchbrochen wird: 1—5 die Sancti und die zu Thomas in unmittelbarer Beziehung Stehenden; 6—7 Albert und sein Gefolgsmann Dietrich von Freiberg; 8—9 Päpste; 10—18 Bischöfe; 19—34 Magistri nebst einem Baccalarius; 35—38 Summisten; 39—42 Aszeten; 43—45 Juristen. Zum Schluß folgt eine wenig geordnete Zusammenstellung von ganz verschiedenen Elementen; Albertus Lombardus kommt sogar zweimal vor (47 und 64). P.

29. Doucet, V., Descriptio codicis 172 bibliothecae communalis Assisiensis: ArchFrancHist 25 (1932) 257—274 378—389 502 bis 524. — Aus dieser Inhaltsangabe des für die franziskanische Scholastik wichtigen Cod. 172 Assisi seien hervorgehoben: der allerdings unvollständige Kommentar des Wilhelm von Alnwick zu den Sentenzen, dessen drittes und viertes Buch bisher unbekannt waren, ferner eine Anzahl von Kollationen des Scotus (da bisher nur zwei Hss derselben aus dem 14. Jahrh. bekannt waren, ist dies eine willkommene Ergänzung), ferner einige Quästionen des Oxforder Kanzlers Heinrich von Harclay, die hier anonym sind, und eine Anzahl von bisher unveröffentlichten Fragen, die D. dem hl. Bonaventura zuschreiben möchte. Im Anhang folgt die Beschreibung von Cod. VII C. 6 der Nationalbibl. Neapel, der unter anderm auch 10 Quästionen aus dem zweiten Buch des Alnwick enthält. Zu bemerken ist noch, daß der Kommentar des Alnwick entsprechend dem Charakter der Zeit schon mehr das Gepräge einer Sammlung von Quästionen trägt, die irgendwie mit den Distinktionen des Lombarden zusammenhängen. S. 518 wird eine Erklärung der schwierigen Stelle aus dem Verzeichnis der Oxforder Magistri vorgetragen: frater Willelmus de Alnewyke, qui postea apud montem Bononiae Neapoly legit. Nach ihr wäre der Konvent in loco S. Pauli in Monte zu Bologna gemeint. Diese Erklärung scheint jedoch keineswegs sicher. Existierte damals überhaupt schon das spätere Observantenkloster S. Paulus in Monte als Franziskanerkonvent? Und wenn ja, war es ein Studium? Wir wissen jedenfalls sicher, daß das große Generalstudium, an dem auch Auswärtige lehrten, bei S. Francesco im Herzen Bolognas lag. Auf jeden Fall wäre die Bezeichnung „apud montem Bononiae" höchst auffallend. Ich vermute eher eine Textverderbnis, so daß zu lesen wäre: „apud Montem Pessulanum [Montpellier], Bononiae". Für „in Montpellier" ist gerade „apud Montem Pessulanum" feststehende Bezeichnung. P.

30. Doucet, V., Notulae bibliographicae de quibusdam operibus Fr. Ioannis Pecham O. F. M.: Antonianum 8 (1933) 307—328

425—459. — Der Aufsatz enthält eine Reihe von Einzelkorrekturen und Erweiterungen zur Bibliographie der Werke Pechams. An wichtigeren Ergänzungen seien genannt: In Cod. VII C. 2 der Nationalbibliothek Neapel hat D. ein zweites Exemplar von Pechams Kommentar zum ersten Buch der Sentenzen entdeckt — übrigens ist das erste Exemplar nicht von Daniels oder Tocco entdeckt, sondern ebenso wie manche Hss der Quodlibeta und die Quaestiones disputatae fast 30 Jahre vorher von Ehrle; vgl. ZKathTh 7 (1883) 45 —. Ferner führt D. eine Anzahl Gründe an, die zeigen, daß ein in Cod. 17 sin. 8 der Laurentiana Florenz fol. 74r—77v enthaltenes Quodlibet zum wenigsten nahe Beziehungen zu Pecham besitzt. Ob die Gründe mehr beweisen, scheint noch nicht klar; denn bei aller Ähnlichkeit finden wir doch charakteristische Abweichungen. Wenn gesagt wird, Roger Marston, der aus ihm zwei Solutiones wörtlich übernommen habe, tue dies sonst nur bei Pecham, so gleicht dieser Beweis allzusehr dem Schluß: Ich kenne keinen andern, also gibt es keinen andern. Fast unmöglich scheint es mir, daß P. in der Quaestio de anima auf unser Quodlibet verweise. Die Formel „sicut supra in quaestione de hoc expositum est" kann doch nicht auf ein ganz verschiedenes Werk hinweisen. Wenn sich die Stelle in dem einzigen Florentiner Exemplar der Quaestio nicht findet, so ist dies durch den lückenhaften und ungeordneten Zustand der Fragen hinreichend erklärt. Durchschlagend sind dagegen die Gründe für die Unechtheit des in Cod. G. 4. 853 (Conv. Soppr.) der Nationalbibl. Florenz enthaltenen Ethikkommentars. Der Nachweis ist um so wichtiger, da es sich um einen Kommentar aus der Pariser Artistenfakultät etwa zwischen 1230 und 1245 handelt. — Noch einige Einzelheiten: Auch in dieser Arbeit zeigt sich, daß in den Handschriftenangaben von De humanae cognitionis ratione so viele Fehler sind, daß man diesen Angaben ohne vorherige Nachprüfung nicht glauben darf. Es ist Deneffe (RechThAncMéd 4 [1932] 403) durchaus beizupflichten (vgl. Doucet 325), wenn er die Fragen De immaculata conceptione dem Bartholomaeus abspricht. Wo gar keine positiven Gründe für die Echtheit genannt werden, wo eine gute Anzahl negativer Gründe vorhanden ist, wo zumal Stil und Formelwesen stark abweichen, da ist es bis zum Erweis des Gegenteils richtig, die Echtheit zu leugnen. Die Echtheit der Fragen De fide leugnet Deneffe keineswegs (Opuscula et Textus, Fasc. 9, 6 f.); er legt sie sogar in einer Fußnote nahe, nur will er für ihn noch Unsicheres nicht einfachhin behaupten (vgl. Doucet 326). P.

31. Hoffmans, J., Le dixième Quodlibet de Godefroid de Fontaines (Texte inédit): Les Philosophes Belges t. 4. fasc. 3. 4° (S. 297—422) Louvain 1931, Institut Supérieur de Philosophie, *Fr* 35.—; Les Quodlibets onze et douze de Godefroid de Fontaines: ebd. t. 5 fasc. 1—2. 4° (165 S.) ebd. 1932. *Fr* 50.—. — Diese Erstausgabe der Quodlibeta des bedeutenden Pariser Magisters und kraftvollen Vertreters eines ausgeprägten, um nicht zu sagen übertriebenen Aristotelismus nähert sich dem Ende; nur zwei Quodlibeta fehlen noch. Von den vorliegenden Quodl. 10—12 behandelt Q. 10 vorwiegend Themata aus der Schöpfungs- und Tugendlehre nebst einzelnen Moralfragen und Problemen der Psychologie; in Q. 11 und 12 überwiegen Quästionen, die unmittelbar die zeitgeschichtlichen Probleme behandeln und darum für den Historiker von ganz besonderem Werte sind. Ich nenne z. B. die Frage nach der ordentlichen, von Christus unmittelbar übertragenen, oder dele-

gierten Jurisdiktion der Pfarrer, die verschiedenen Probleme, welche durch den Mendikantenstreit geweckt wurden, wie die Frage nach der vollkommensten Armut oder jene nach dem Verhältnis der Jurisdiktion der Ordensprälaten zu der Jurisdiktion der weltlichen Prälaten. Bei dieser Gelegenheit verteidigt G. die Vollmacht des Papstes, selbst die feierlichen Gelübde zu lösen. Auch die an das Benefizial- und Steuerrecht sich knüpfenden Fragen werden eingehend behandelt, ebenso die Frage nach der Absetzbarkeit des Papstes durch ein Konzil und der Gültigkeit seiner Abdankung. Aktuelles Interesse besaß die Frage: Utrum episcopus Parisiensis peccet in hoc quod omittit corripere quosdam articulos a praedecessore suo condemnatos, auf die m. W. Ehrle zuerst hingewiesen hat. Hier wird die Unverbindlichkeit verschiedener Artikel erklärt, in denen der Pariser Bischof Stephan Tempier die Lehre des hl. Thomas verurteilt hatte. G. spendet Thomas hohes Lob. Die Gründe, die für Thomas angeführt werden, sind dieselben, mit denen heute eine iusta libertas auch Thomas und thomistischer Lehre gegenüber vertreten wird. — Bei dem Urteil über die Editionstechnik und Ausstattung ist festzuhalten, daß die Ausgabe bereits vor dem Kriege begonnen wurde und daß ein Wechsel innerhalb des gleichen Werkes viel Mißliches mit sich bringt. Es wäre aber sehr zu wünschen, daß die Philosophes Belges bei neuen Werken sich etwa die Grundsätze zum Vorbild nähmen, die bei dem ebenfalls in Löwen erscheinenden Spicilegium Lovaniense oder den RechThAncMéd maßgebend sind. p.

32. Müller, M., Stand der Skotus-Forschung 1933: Wissenschaft und Weisheit 1 (1934) 63—71 147—153. — Die aufschlußreiche Zusammenfassung gibt ein Referat wieder, das E. Longpré am 27. 3. 1933 in Köln gehalten hat. Es zählt die Schriften auf, die nach L. heute als Eigentum des Scotus zu gelten haben: Quaestiones in universalia Porphyrii; in Praedicamenta; in Perihermenias; in libros Elenchorum; De anima; Quaestiones in Metaphysicam; De primo rerum principio; Prima lectura Oxoniensis und Opus Oxoniense; Additiones magnae; Reportatio Parisiensis und die Lectura completa in lib. 3. sententiarum; Collationes; Quodlibet; Quaestio de formalitate. Die Beweisgründe für die Echtheit werden kurz angedeutet; manche Fragen, die sich aus der neueren Forschung ergeben, werden berührt, zu denen dann L. zum Teil auf Grund des von ihm neu gefundenen Materials Stellung nimmt. Die Zusammenfassung bietet mehrfach die Ergebnisse von noch nicht veröffentlichten Studien Longprés und seiner Mitarbeiter und ist deshalb einstweilen unentbehrlich. Für den Nichtfachmann sei aber bemerkt, daß das Referat nicht nur die Ergebnisse der langjährigen Scotusforschung Longprés zusammenfaßt, wie es nach der Einleitung scheinen könnte, sondern ebenso, und zwar in recht wesentlichen Punkten, die Ergebnisse einer ganzen Reihe von Gelehrten, welche einen sehr großen Teil der berührten Probleme sahen und zu klären suchten, als man in Quaracchi an sie noch gar nicht dachte. Eine teilweise Zusammenfassung früherer Ergebnisse findet sich in ThRev 28 (1929) 145—152 und für die Quaestiones in Metaphysicam und die Collationes in etwa im PhJb 43 (1930) 474 bis 487; 44 (1931) 79—92. — Aus dem sachlich besonders Wertvollen hebe ich hervor: L. verteidigt mit guten Gründen gegen eine früher von mir geäußerte Ansicht, daß die in drei Hss enthaltene Lectura zu Buch 1 und 2 der Sentenzen die Lectura Oxoniensis ist, die vor der Reportatio Parisiensis liegt. Falls sich diese

Annahme allgemein bewährt, ist sie von größter Bedeutung. Seine frühere Ansicht, nach der das Opus Oxoniense, d. h. die heutige Form des Druckes, vor den Reportata Parisiensia liegen sollte, hat L. mit der von mir zuerst vertretenen entgegengesetzten Ansicht vertauscht; ebenso ist er jetzt (S. 70) der Erklärung einer Stelle der Reportata beigetreten, aus der ich die Existenz eines vierten Buches erschloß, das vor den Reportata Parisiensia liegt; auch De anima läßt er heute als echt gelten. Für das dritte Buch der Reportata Parisiensia hat L. zu den drei bisherigen noch zwei neue Hss gefunden. Es bleibt die Frage zu lösen: Stellen all diese Hss unmittelbare Reportata ein und derselben Vorlesung durch verschiedene Schüler dar oder gibt es unter ihnen solche, die aus verschiedenen Reportata kompiliert sind? Nicht völlig einleuchtend scheinen die Ausführungen über die Lectura completa zum dritten Buch, die nach L. eine Oxforder Vorlesung sein soll, die Scotus nach seiner immer noch etwas problematischen Vertreibung aus Paris 1303 und nach lib. 3 der Reportata Parisiensia gehalten habe. Die Ansetzung zwischen erstem und zweitem Pariser Aufenthalt ist kaum möglich; denn in Voraussetzung der Vertreibung liegt die Vorlesung über lib. 3, das letzte Buch, das Sc. in Paris erklärte — die Reihenfolge ist lib. 1, 4, 2, 3 —, nach dieser Vertreibung. Hat ferner Sc. nach 1302 in Oxford gelehrt? In der Reihe der magistri fehlt sein Name; der frühere Konflikt mit der Universität, der durch eine zu gewagte Lehrmeinung hervorgerufen war und recht wahrscheinlich auch veranlaßte, daß er von Oxford wegging und sich der lästigen, aber in Paris notwendigen Wiederholung der Sentenzenvorlesung unterzog, dürfte seiner Aufnahme in den Oxforder Lehrkörper wenig günstig gewesen sein. Man wird daher vielleicht eher an einen andern Konvent Englands denken. Ist die Lectura completa aber eine solche neue Erklärung? Das ist durchaus möglich. Möglich ist es aber einstweilen auch noch, daß wir in ihr die Reportatio der ersten Lectura Oxoniensis vor uns haben, die Sc., ähnlich wie er es bei dem ersten Buch der Reportata Parisiensia getan hat, nach seiner Rückkehr aus Paris noch überarbeitete. — Am meisten weiche ich von L. in der Beurteilung der Additiones magnae ab. Nach L. sollen sie von Sc. selbst verfaßte Nachträge zur Lectura Oxoniensis sein, die vor den Reportata Parisiensia liegen. Ich gestehe, daß mich die vorgebrachten Beweise in keiner Weise überzeugt haben. Die angeführten Randbemerkungen können gerade so gut, ja besser in der entgegengesetzten Annahme erklärt werden; zudem ist die letzte Randbemerkung (S. 149) nicht von Sc. Ferner kann ich doch nicht eher auf die Ordinatio hinweisen, als dieselbe existiert; diese folgt aber erst auf die Reportata Parisiensia. Entscheidend ist aber bis zum Beweis des Gegenteils das klare äußere Zeugnis: Cod. 208 (saec. 14) Balliol College Oxford fol. 40^{v}: Expliciunt addiciones 2i libri magistri Ioannis Duns *extracte per magistrum Guillelmum de Alniwik* ordinis fratrum minorum de lectura Parisiensi et Oxoniensi [im Incipit fol. 1^{r}: 2us de reportacione Uxonensi et Parisiensi] predicti magistri Iohannis. L., der sonst so stark den Wert äußerer Zeugnisse betont, muß, wenn er konsequent sein will, diesem Zeugnis sich beugen. Es besagt aber das Gegenteil von dem, was er vertritt. — Ein oder anderes Versehen des Übersetzers, der an einzelnen Stellen wohl kaum den Sinn des französischen Originals genau widergibt, sei eben erwähnt: Der rätselhafte Franciscus a Ripa (S. 68) ist der Fran-

ziskanerkonvent in Trastevere: S. Francesco a Ripa. S. 68 ist Hs Fol. 69 Worcester zu lesen; S. 152 Hs 172 Assisi und wohl Peterhouse 241; S. 151 war zu bemerken, daß die vielleicht wichtigste Hs der Collationes Cod. 194 Magdalen College Oxford (vgl. PhJb 44 [1931] 82) auch dem 14. Jahrh. angehört. P.

33. Henrici Totting de Oyta Quaestio de veritatibus catholicis. Ed. A. Lang (Opuscula et Textus Ser. schol. 16). kl. 8° (28 S.) Monasterii 1933, Aschendorff. *M* 0.80. — In Heft 12 der Opuscula et Textus hat L. bereits den 1. und 2. Artikel der Quaestio de sacra scriptura des Heinrich Totting herausgegeben; s. Schol 8 (1933) 450. Hier folgt der 3. Artikel derselben Quaestio, der die Frage behandelt, ob es außer dem, was in der Hl. Schrift steht oder aus ihr „in consequencia necessaria et formali" (10, 21) abgeleitet werden kann, auch noch andere katholische und heilsnotwendig zu glaubende Wahrheiten gibt. Die Antwort lautet: Ja, es gibt außer den Schriftwahrheiten noch vier andere Arten katholischer Wahrheiten. Die erste Art umfaßt die nicht in der Hl. Schrift stehenden und nicht aus ihr ableitbaren apostolischen Traditionen (10, 27). Als Beispiel dienen die Konsekrationsworte, wie sie im Kanon stehen. Die zweite Art befaßt geschichtliche Tatsachen, z. B. daß Petrus Bischof von Rom war. Die dritte Reihe sind Schlußfolgerungen aus Wahrheiten der 1. oder 2. Art. Die vierte Reihe umfaßt die Wahrheiten, die Gott nicht den Aposteln, sondern andern geoffenbart hat und die zweifellos die ganze Kirche angehen. Der Satz, daß nicht nur das in der Hl. Schrift Stehende oder aus ihr Ableitbare zu glauben sei, wird noch durch die Behandlung mehrerer Einwände beleuchtet. Übrigens sagt Totting, daß in gewissem Sinne alles zu Glaubende in der Hl. Schrift begründet sei, weil die Autorität der Kirche in ihr begründet sei (19, 9). Weniger gut klingt der Satz: „summorum pontificum determinaciones per ecclesiam approbate [!] sunt inter veritates catholicas numerande" (14, 26). Die genaueren Unterscheidungen zwischen formaliter und virtualiter revelatum sowie zwischen fides divina und ecclesiastica sind noch nicht herausgearbeitet (7). Jedenfalls sind eine Reihe fundamentaltheologischer Fragen in der in Heft 12 u. 16 der Opuscula et Textus veröffentlichten Quaestio des Heinrich von Oyta behandelt; ja, L. urteilt über diese Quaestio: „merito primus de fontibus revelationis seu de locis theologicis tractatus systematicus habetur" (7). Deneffe.

34. Meier, Ludgerus, O. F. M., De anonymo quodam Sententiario Erfordiensi O. F. M. saeculi XIV: Antonianum 8 (1933) 84—120. — Ders., Die Lehre vom Primat in der deutschen Franziskanertheologie des ausgehenden Mittelalters: Franz-Stud 19 (1932) 269—291. — Wiederholt berichteten wir (vgl. Schol 7 [1932] 456 f.; 8 [1933] 136) über den Ordensgeschichtler M., der sich die Erfurter Franziskanerschule zum Sondergebiet erwählt hat. Zwei weitere tüchtige Arbeiten darüber sind inzwischen erschienen. M. stieß bei seinen Forschungen wiederholt auf Hss, die Quaestiones in IV Sententiarum ohne Verfassernamen enthielten. In seinen früheren Veröffentlichungen hatte er sie zwei verschiedenen Verfassern (Anonymus A und B) zugeschrieben. Eine neue eingehendere Untersuchung zwang ihn, seine Aufstellung zu verbessern. Durch sorgfältige Zergliederung der Hss Clm 27090, Bamberg Th. 84 und 91 nach Form und Inhalt zeigt er, daß alle Reportata auf die gleiche Persönlichkeit zurückgehen, einen Erfurter Franziskaner, der zwischen 1392 und 1399 „lector secun-

darius" (am Ordensstudium) und „magister solemnis" (an der Universität) war, somit entweder mit Johannes von Chemnitz oder Johannes von Minden identisch sein muß (M. hält das zweite für wahrscheinlicher). Im Anhang wird als Textus selectus die Quaestio „Utrum tota S. Scriptura seu Theologia traxerit totam suam originem a Deo" in 4 Artikeln abgedruckt, in der der Verfasser sich entschieden zur via antiqua bekennt. — In der Primatfrage erscheint der Franziskanerorden, einschließlich der Erfurter Schule, im Spätmittelalter auf den ersten Blick stark belastet zu sein (Ockham O. F. M. und der unter dessen geistiger Abhängigkeit stehende Marsilius von Padua, der Verfasser des „Defensor pacis", endlich der Erfurter Theologe M. Doering, Franziskanerprovinzial, mit seiner „Confutatio primatus Papae" von 1443). M. stellt nun die methodische Forderung auf: Nicht jene Männer dürfen die maßgebenden Zeugen für die Bestimmung der Lehrrichtung einer ganzen Schule sein, die (wie Doering) in der polemischen und popularisierenden Publizistik in vorderster Reihe standen, sondern jene, die (wie in Erfurt Bremer, Stetzing, Lakmann) als die ruhigsten und abgeklärtesten Vertreter ihrer Schule in solider Forscherarbeit und ernster Lehrtätigkeit die Güter des Geistes verwaltet haben. Nach diesem Grundsatz, den ich methodologisch durchaus unterschreibe, kommt M. zu dem Ergebnis: Die Erfurter Franziskanerschule lehrt (als Schule, trotz der augenfälligen Ausnahme: Doering) klar den Primat des Papstes in Lehre und Jurisdiktion. — M. trägt sich mit dem Plane, eine größere Reihe von Texten und Untersuchungen zu einer „Ecclesiologia Franciscana Erfordiensis" zusammenzufassen, für die die vorliegende Arbeit die Prolegomena darstellt. — Unterstreichen möchte ich die Anregung M.s, Benarys Darlegungen über via antiqua und moderna nachzuprüfen; abweichend von der herkömmlichen Auffassung sieht dieser darin nicht eine inhaltliche, sondern eine methodische Verschiedenheit; demnach wäre via moderna nicht einfach mit Ockhamismus gleichbedeutend, vielmehr gäbe es in der via moderna neben Ockhamisten auch Thomisten und Skotisten.

Hentrich.

35. Vitoria, Franc. de, O. P., Comentarios a la Secunda secundae de Santo Tomás. Edición preparada por el R. P. Vicente Beltrán de Heredia, O. P. Lex.-8° Salamanca, Apartado 17, Convento de San Esteban. — Tomo 2. De caritate et prudentia (qq. 23—56). (410 S.) 1932. — Tomo 3. De justitia (qq. 57—66). (XL u. 360 S.) 1934. — Tomo 4. De justitia (qq. 67 bis 88). (428 S.) 1934. — (Biblioteca de Teólogos Españoles. Volumen 3—5 [= A. 2—4]). Je *Pes* 20.—. — Die Biblioteca de Teólogos Españoles, die Schol 9 (1934) 410—414 eingehend gewürdigt wurde, scheint erfreulicherweise nicht das Schicksal mancher wissenschaftlichen Sammlungen teilen zu wollen, trotz weit ausholender Planung im 1. oder 2. Bande stecken zu bleiben. Drei weitere Bände des Thomaskommentars V.s liegen uns wieder vor. Auch diese Bände rechtfertigen durchaus die Erwartungen, die in der früheren Würdigung ausgesprochen wurden. Jedem Bande sind mehrere Indices (auctorum — personarum et locorum — Allegationes Corporis Iuris Canonici etc.; dem 2. Bde auch ein brauchbarer Index rerum analyticus) beigegeben. Dem 3. Bde, der das Kernstück des Kommentars, die 3 Bde de justitia eröffnet, hat B. de H. eine Einleitung von 40 S. vorausgeschickt. Sie untersucht die Quellen der Rechtsphilosophie V.s und ihre Fort-

wirkung in der gesamten spanischen Kultur. Besondere Beachtung verdient diese Einleitung aber deshalb, weil ihr eigentlicher Inhalt „Ein Wort an meine Kritiker" ist. — Stegmüller hatte (vgl. Schol a. a. O. 412) die Nichtberücksichtigung des cod. Ottob. 1015 A (dessen q. 1 a. 1 inhaltlich völlig von dem Trigo-Text abweicht) ausgestellt. Dagegen weist nun hier B. de H. auch ausdrücklich (was er einschlußweise schon früher getan hatte) durch eine neunseitige Gegenüberstellung in Kolumnenform der betr. Texte des Solano, Trigo und cod. Ottob. 382 einwandfrei nach, daß der fragliche Artikel in cod. Ottob. 1015 A unecht ist, d. h. von dem Schreiber (der vermutlich die Einleitungsvorlesung versäumt hatte) aus den Vorlesungen eines andern Professors (oder des V. in einem andern Kursus) als Lückenbüßer eingesetzt sein muß. Unsere eigene Beurteilung der Streitfrage (vgl. Schol a. a. O.) war also berechtigt. In wesentlichen Punkten kann der Trigo-Text durch den Vergleich mit den andern Hss nicht verbessert werden; etliche unwesentliche Verbesserungen (Hörfehler oder Verschreibungen bei der Reinschrift) des Trigotextes will der Hrsg. in einem Anhang am Schluß der ganzen Ausgabe bringen. — Bei grundsätzlicher Billigung des Vorangehens des Hrsg., nur den Trigo-Text wiederzugeben, möchten wir ihm doch vorschlagen, diese kleinen Abweichungen wenigstens in den beiden noch ausstehenden Bänden in oder unter den laufenden Text einzusetzen. H.

36. Fraile, Guillermo, O. P., Francisco de Vitoria norma y síntesis del Renacimiento ortodoxo de nuestro siglo de oro: CiencTom 50 (1934 II) 15—26. — Dieser Aufsatz ist die Wiedergabe einer Konferenz, die F. in der Casa Social in Vitoria hielt. Sie bringt keine neuen Forschungsergebnisse, stellt aber die Bedeutung eines V. als Norm und Zusammenfassung der religiösen Wiedergeburt im 16. Jahrh. in ansprechender Form dar. H.

37. Galdos, R., En el cuarto centenario del nacimiento de Maldonado: EstudEcl 13 (1934) 73—89. — In der Schol 9 (1934) 410 sprachen wir vor kurzem unser Bedauern darüber aus, daß die „Biblioteca de Estudios Eclesiásticos" seit 1930 nicht über ein erstes dünnes Bändchen hinausgekommen ist. Soeben kündigt nun der Verlag an, daß ein weiterer Band (neben 2 andern) unter der Presse ist: „Miscellanea de Maldonato" von Galdos. Nach der Ankündigung zu schließen, müssen die beiden ersten Drittel des Bandes (Biographica — Bibliographica) mit obigem Aufsatze identisch sein. Leider läßt der bibliographische Teil die notwendige Akribie vermissen. So bemerkt G. S. 81 Anm. 1., daß er die Kenntnis eines Bandes M. Lecina verdanke; das betr. Werk steht aber schon seit 1894 im Sommervogel V, col. 404 in völlig gleicher Weise verzeichnet (die Bemerkung muß sich auf die Brixener Ausgabe, tom. I, 1597 beziehen). Der Catálogo general de las obras de M., der doch nur Berechtigung hätte, wenn er einen Fortschritt über Sommervogel hinaus bedeutet, stellt tatsächlich einen Rückschritt dar; der Katalog gibt an, alle Werke M.s aufzählen zu wollen; es fehlt aber sein theologisches Hauptwerk Disputationes de Sacramentis (Tom. I u. II der Opera varia); von dem Traktat „Des Anges et démons" wird weder die erste Ausgabe von 1605 noch die letzte von 1619, sondern willkürlich nur die Ausgabe von 1617 verzeichnet, u. ä. m. — Sollten die „Miscellanea" wirklich, wie es den Anschein hat, einen Abdruck dieser Aufsatzabschnitte darstellen, so möchten wir vorschlagen, sie vor

dem Erscheinen, gegebenenfalls noch in den Druckbogen, von Grund aus umzuarbeiten. H.

3. Erkenntnislehre. Metaphysik. Kulturphilosophie.

38. Reymond, A., Les principes de la logique et la critique contemporaine. 8° (XII u. 279 S.) Paris 1932, Boivin. *Fr* 25.—. — Das Buch beschäftigt sich vor allem mit den durch die mathematische Logik aufgeworfenen Problemen. Nach einleitenden Kapiteln über verschiedene Formen der Logik sucht R. zu begründen, warum die moderne Logik nicht den Begriff, sondern das Urteil zum Ausgangspunkt nimmt. Es scheint uns aber, daß dabei das Wort, das allerdings erst durch den Zusammenhang des ganzen Satzes seinem begrifflichen Gehalt nach festgelegt wird, allzusehr mit dem Begriff selbst gleichgewertet wird. Das folgende Kapitel bringt eine leicht verständliche Darlegung der logistischen Zeichensprache nach Couturat und Russell. Dann folgen sehr lehrreiche Erörterungen über den Satz vom ausgeschlossenen Dritten. In scharfsinniger Weise löst R. die Paradoxien auf, die Brouwer und andere zur Ablehnung des „tertium non datur" führten, und verteidigt die unbeschränkte Geltung des umstrittenen Prinzips. Die letzten Kapitel handeln über das Verhältnis von Logik und Mathematik (Russels Zurückführung des Mathematischen auf das Formallogische wird abgelehnt) und über Axiomatik und Beweis. de Vries.

39. Meyerson, E., La notion de l'identique. Aus: Recherches philosophiques 1933/34. (17 S.) Paris, Boivin. — Nach M. († 1933) geht alle fortschreitende Denktätigkeit auf das Ziel, das Mannigfaltige der Erfahrung identisch zu setzen. Der Begriff der Identität ist also Zentralbegriff in M.s Philosophie. M. sucht nun diesen Begriff genauer zu bestimmen. Identisch ist, was sich durch nichts, nicht einmal durch räumliche und zeitliche Bestimmtheit, unterscheidet. Aber in diesem absoluten Sinn ist das Ziel der Identifikation für den Verstand unerreichbar, weil nie zwei Gegenstände in diesem Sinn identisch sein können. So sucht der Verstand wenigstens auf immer neuen Wegen eine teilweise Identifikation zu erreichen. Eine vollständige Klassifikation dieser Wege ist unmöglich; noch viel weniger können sie auf eine streng einheitliche Formel gebracht werden. — Gewiß ist hier manches gut beobachtet. Aber es ist wohl nicht glücklich, das Streben nach einheitlicher Auffassung der Welt einfachhin einem Streben nach Identifikation von Dingen gleichzusetzen. Die im Urteil behauptete Identität ist nicht Identität von zwei Dingen, sondern von zwei Begriffen desselben Dinges. M. scheint hier, wie schon Forest (vgl. Schol 8 [1933] 143) bemerkt hat, allzu begriffsrealistisch zu denken. de Vr.

40. Toccafondi, E., O. P., Il problema della realtà e l'inizio della metafisica critica: Angelicum 11 (1934) 277—324. — Die kritische Frage, und zwar nicht nur die idealistische, sondern auch die skeptische Frage, ist im Grunde eine Frage nach dem Sein, nämlich nach dem Sein in seinem Verhältnis zu unserer Erkenntnis, und insofern eine metaphysische Frage. Ausgangspunkt kann weder der allgemeine Zweifel noch die Gewißheit der sog. drei Grundwahrheiten (Balmes, Tongiorgi) sein, sondern „die in negativer Form ausgedrückte Gewißheit, daß der Denkakt selbst nicht aus seiner inneren Natur auf Falschheit hingeordnet ist". Der Gang der kritischen Untersuchung beginnt dann weder mit dem trans-

zendenten Sein noch mit dem Subjekt, sondern mit dem beide verbindenden Erkenntnisakt, dem Begriff. Dieser kann zwar wegen seiner Immanenz nicht mit dem transzendenten Sein unmittelbar verglichen werden, aber er offenbart sich der Reflexion als wesentlich auf das Sein bezogen, als Darstellung, Ausdruck des Seins. — Die ruhig-sachlichen Ausführungen bringen manchen beachtenswerten Gedanken, scheinen aber doch noch nicht bis zum Letzten vorzudringen. Gewiß ist es phänomenologisch unmittelbar gegeben, daß der Begriff etwas Transzendentes meint, intendiert, aber damit ist noch nicht evident, daß der gemeinte transzendente Gegenstand wirklich existiert oder existieren kann; sonst wäre ja jeder Irrtum unmöglich. Zu De veritate q. 1 a. 9 vgl. Schol 8 (1933) 321—358. de Vr.

41. Rickert, H., Kennen und Erkennen. Kritische Bemerkungen zum theoretischen Intuitionismus: Kant-Studien 39 (1934) 139 bis 155. — Zur Philosophie als Wissenschaft vom Weltganzen gehört nicht nur Ontologie, sondern ebenso Erkenntnistheorie. Dieser ist man heute in gewissen Kreisen nicht hold, weil man alle Erkenntnis in die unmittelbare Anschauung hineinzuverlegen sucht. Wie unhaltbar das ist, weist R. nach. Bloße Anschauung kann wohl eine Kenntnis, nie aber eine wissenschaftliche Erkenntnis vermitteln. Angelpunkt des Beweises dafür ist: Der Intuitionismus steht und fällt mit der Abbildtheorie; soll doch Anschauung die Wirklichkeit widerspiegeln, ein Abbild von ihr geben. Nun läßt sich so ziemlich alles, was wissenschaftlicher Erkenntnis wesentlich ist (die mit dem sprachlichen Ausdruck verknüpften Bedeutungen, der Gehalt wahrer Aussagen, ihre Vielheit beim selben Anschaulichen, das Vordringen zum allgemeinen Wesen), nicht als Abbild begreifen. Erkennen ist vielmehr ein Umformen der Anschauung durch nicht-anschauliche Faktoren. — Die Darlegungen sind klar und scharf, wie man es bei R. gewohnt ist. Doch vergröbert er wohl die Ansicht seiner Gegner, indem er ihre Intuition ohne weiteres als Anschauung sinnlicher Gegenstände nimmt und auch da noch das Abbild zu sehr materialisiert (so daß die Bedeutung „grün" selbst grün sein müßte, wenn sie ein Abbild wäre). Lotz.

42. Marc, A., S. J., L'Idée de l'être chez S. Thomas et dans la scolastique postérieure: ArchPh 10 (1933) Cahier I 1—144. — Das Ziel der interessanten Arbeit ist darzutun, daß im Gegensatz zu Scotus und Suarez nur Thomas einen Seinsbegriff aufgestellt hat, der sich für den Aufbau einer Metaphysik als fruchtbar erweist. — Der skotistische Seinsbegriff sieht von dessen nähern Bestimmungen ganz ab. Suarez läßt dieselben als „Sein" konfus mitenthalten sein. So kann keiner von beiden aus dem entblößten Begriff etwas deduzieren. Ihr Grundfehler liegt in der falschen Methode, die den Seinsbegriff nur den vereinzelten Wörtern entnommen hat und so in einer rein abstrakten Ordnung verbleibt. Thomas dagegen gewinnt seinen Begriff an Hand der Urteilsfunktion. Jedes Urteil ist nun, wenigstens implicite, ein Existentialurteil, und darum schließt der Seinsbegriff notwendig eine Beziehung von Wesenheit und Existenz in sich. Und weil es eine Mehrheit von Wesenheiten gibt, so ist in dieser Beziehung auch die Mannigfaltigkeit derselben (d. h. die inferiora entis) enthalten, und zwar actu, wenn auch bloß implicite. Desgleichen liegt die absolute Priorität des Aktes darin ausgedrückt. So braucht also nichts gleichsam von außen an den Seinsbegriff herangetragen zu

werden. Ich habe ihn nur zu analysieren — seine ganze scheinbar antinomische Struktur treibt mich dazu —, und das ganze Gebäude der Metaphysik ersteht vor meinem Geist, ohne Berufung auf die Empirie. — Diese außerordentlich scharfsinnigen Darlegungen scheinen unbedingt durchschlagend zu sein — wenigstens für einen „Thomisten". Anders gerichtete Denker werden wohl gewisse Bedenken nicht unterdrücken können. Jedes Urteil soll ein Existentialurteil sein. Die Urteile der reinen Logik sowie der reinen Mathematik scheinen dem zu widersprechen. Gewiß, ich „meine" in diesen etwas „Objektives", d. h. etwas absolut Notwendiges und Allgemeingültiges, aber nicht eine, wenn auch nur mögliche, Beziehung zur Existenz. Ob diese ontologisch nicht doch vorausgesetzt ist, fällt hier nicht in die Waagschale, da es sich nur um mein „Meinen" handelt. Daß der Begriff des realen Seins einen Hinweis auf die Existenz und damit irgend eine Dualität von Wesenheit und Existenz in sich schließt, geben wir gern zu. Aber wenn damit auch schon die ganze Metaphysik mit ihrer reichen Hierarchie enthalten sein soll, scheint das nur denkbar, weil diese zum voraus, bewußt oder unbewußt, hineingelegt worden ist. Gewiß, wenn mir die ganze Potenz—Akt-Lehre mit all ihren Folgerungen (Unendlichkeit und Einzigkeit des Aktes, Beschränkungsmöglichkeit nur durch ein Realprinzip, Übereinstimmung von Begriff und Sein) feststeht und ich nun in meinem Urteilsakt das Potenz—Akt-Verhältnis bestätigt finde, so gewinnt mein metaphysisches Gebäude, das vorher noch gleichsam in der Luft schwebte, festen Boden unter den Füßen. Wem aber diese Metaphysik nicht ohne weiteres einleuchtend ist, wird nicht umhin können zu prüfen, ob die Wirklichkeit mit der kunstvollen Synthese übereinstimmt. Rast.

43. Molitor, A., Die „Überwindung" der Metaphysik durch den scientifistischen (logistischen) Positivismus: PhJb 47 (1934) 20—37 154—170. — Eine Auseinandersetzung mit dem radikalsten Vertreter des neuen Positivismus, R. Carnap, vor allem mit dessen Abhandlung „Die Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache". Nach ihm sind die Aussagen der Metaphysik lauter sinnlose Scheinsätze, weil sie sich nicht auf erfahrungsmäßig verifizierbare Elementarsätze zurückführen lassen. Da der Sinn eines Satzes mit seiner empirischen Verifikation steht und fällt, „kann ein Satz, wenn er überhaupt etwas besagt, nur eine empirische Tatsache besagen. Etwas, das prinzipiell jenseits des Erfahrbaren läge, könnte weder gesagt, noch gedacht, noch erfragt werden" (Carnap). Von der Philosophie bleibt lediglich eine Methode übrig, die der Ausmerzung von Scheinsätzen und der logischen Grundlagenforschung der Einzelwissenschaften dient. Als Grundfehler dieser sonderbaren Aufstellungen hebt M. mit Recht hervor: Metaphysik kann nicht mit dem Maßstab der exakten Wissenschaft gemessen werden. Einen hier zu Recht bestehenden Prüfbarkeitsbegriff unbesehen dorthin zu übertragen, ist die von Carnap gegeißelte „Sphärenvermengung" in ihrer schlimmsten Form. — Es ist ungemein lehrreich, im neuen Positivismus ein Vorurteil, das heute zahlreiche Forscher von der Metaphysik (wenigstens in ihrer Fülle) abhält, folgerichtig bis ans Ende entwickelt zu sehen. Vielleicht wird der Abgrund doch manchen zur Besinnung bringen. Lotz.

44. Olgiati, Fr. u. Carlini, A., Neo-scolastica, idealismo e spiritualismo. 8° (VIII u. 179 S.) Mailand 1933, „Vita e Pensiero".

L 6.—. — Das Büchlein bietet eine für die Strömungen im gegenwärtigen italienischen Geistesleben sehr aufschlußreiche, ebenso hochstehende wie offene und lebendige Aussprache zwischen dem Mailänder katholischen Philosophen Olgiati und dem Rektor der Universität von Pisa, A. Carlini. C. will in seinem „Spiritualismus" den Idealismus Gentiles durch den Glauben an einen transzendenten Gott ergänzen und überwinden und hofft so die idealistische Grundauffassung mit dem Christentum versöhnen zu können. O. zeigt demgegenüber, wie bei Beibehaltung der transzendentalen These von der Bedingtheit der allgemeinen Seinskategorien durch den Akt des denkenden Ich die Seinsmetaphysik zerstört wird, die allein eine gesicherte Erkenntnis des Transzendenten begründen kann. Die beinahe instinktive Abneigung C.s gegen diese Metaphysik als eine Metaphysik der Äußerlichkeit beruht gewiß auf Mißverständnissen, kann aber dem Vertreter dieser Metaphysik zeigen, vor welchen Fehlern und Einseitigkeiten in der Darstellungsweise er sich hüten muß. Auch was über das Verhältnis der scholastischen Philosophie zu Aristoteles von beiden Seiten gesagt wird, verdient alle Beachtung. de Vries.

45. Jolivet, R., Le Thomisme et la Critique de la Connaissance. 8° (149 S.) Paris 1933, Desclée, De Brouwer et Cie. *Fr* 10.—. — Gegenüber Gilsons Auffassung, der Ausgang vom „Cogito" führe notwendig zum Idealismus, meint J., das sei nur dann richtig, wenn man vom Cogito als bloßem Denkakt des Subjekts ausgehe, nicht aber, wenn man vom konkreten Cogito, das zugleich den Gegenstand einschließt, ausgehe. Da man nicht denken könne, ohne etwas zu denken, gelte ebenso wie das „Cogito, ergo sum" auch das „Cogito, ergo res sunt". Der unmittelbare Realismus sei also unbestreitbar. Das Problem der Realität der Außenwelt sei nur ein Scheinproblem. Jeder Versuch, durch Ausgang vom Bewußtsein zum Sein der Dinge zu gelangen, sei von vornherein zum Scheitern verurteilt, da ein Übergang vom bloßen Gedanken zum Sein logisch unzulässig sei. Demgemäß wird die Erkenntniskritik Merciers natürlich abgelehnt. Trotzdem will J. für seine Auffassung noch den Namen „kritischer Realismus" beanspruchen. — Dazu wäre nun doch manches zu sagen. Wenn sich jemand mit der natürlichen Gewißheit begnügen will, nun gut, dann ist Erkenntniskritik schließlich für den Privatgebrauch nicht erforderlich. Aber wenn man sich einmal über die letzte Begründung unserer Gewißheit Rechenschaft geben will, was philosophischen Nachdenkens gewiß schon an sich würdig und erst recht gegenüber all den Zweifeln unserer Zeit dringlich ist, dann muß man die Fragen auch ernsthaft anfassen, darf die Augen nicht vor den Schwierigkeiten verschließen und sich nicht mit klingenden Worten Lösungen vortäuschen, die keine sind. So scheint es aber hier zu geschehen. Wir können nicht annehmen, daß J. im Ernst wegen der Selbstverständlichkeit, daß jeder „Gedanke" einen Gegenstand hat, die Realität dieses Gegenstandes behaupten will; das würde uns ja die unglaublichsten Realitäten bescheren. Wahrscheinlich meint J. hier mit „Gedanken" nur die dem Gedanken zugrunde liegende sinnliche Wahrnehmung. Aber auch dann bleibt es noch eine schwer begreifliche Übertreibung, von der unmittelbaren Erfassung des Weltalls (univers) zu reden. Was tatsächlich im jeweiligen Augenblick durch die äußeren Sinne gegeben ist, sind gewöhnlich nur einige wenige Bruchstücke unseres Weltbildes. Alles übrige wird nur durch das Gedächtnis hinzugefügt.

Beim Gedächtnis aber verliert die Rede vom unmittelbaren Schauen der Dinge in ihrem Ansichsein jeden vernünftigen Sinn. Und doch sind wir uns bei der Gedächtnisgewißheit ebensowenig vermittelnder Gedanken klar bewußt wie bei der Wahrnehmungsgewißheit. Die anscheinende Unmittelbarkeit der natürlichen Wahrnehmungsgewißheit ist also noch kein Beweis für den „unmittelbaren Realismus". Den Schwierigkeiten, die diesem entgegenstehen, scheint uns J. nicht gerecht zu werden. Ebensowenig den Gedankengängen des „kritischen Realismus". Niemand fällt es ein, aus dem bloßen Vorstellungsinhalt auf die Realität schließen zu wollen. Vielmehr geht man von der Tatsache der realen Bewußtseinsakte aus. Der Schluß geht also von Realem auf Reales. Oder soll etwa das Seelische weniger real sein als das Materielle? de Vr.

46. Metzger, A., Phänomenologie und Metaphysik. Das Problem des Relativismus und seiner Überwindung. gr. 8° (XVI u. 270 S.) Halle 1933, Niemeyer. *M* 9.—; geb. *M* 11.—. — Ein Buch voller Problematik, das die Wege der modernen Philosophie geschichtlich zu verstehen sucht und aus diesem Verstehen heraus das Unzureichende ihrer Lösungen aufdeckt. Es geht letztlich um die Metaphysik, um die Frage nach dem Sein des Seienden und dem Zugang zu ihm. Der Rationalismus sucht den Zugang vom Subjekt und seinen eingeborenen apriorischen Formen aus, deren Realgeltung stillschweigend vorausgesetzt wird. Diese Selbstgewißheit scheint M. geschichtlich aus der christlich-religiös begründeten Gewißheit des Cusanus zu verstehen zu sein, daß der Menschengeist lebendige Darstellung der ewigen Weisheit ist. Mit dem Verfall dieser Gewißheit verliert die rationalistische Position ihren Boden. Im Idealismus Kants enthält der Geist nur mehr die Prinzipien der Erscheinungen. Im Positivismus vollends ist das Apriori gänzlich relativiert. Die Seinskategorien sind Fiktionen, das entleerte Subjekt ist der irrationalen Vielheit des Gegebenen ausgeliefert, die das einzig Reale ist. Eine gewisse Verwandtschaft mit dem Positivismus zeigt die Lebensphilosophie, nach der auch die Kategorien für die wahre Wirklichkeit, das Leben, ohne Bedeutung sind. Diesen Relativismus will die Phänomenologie durch Berufung auf ideale Wesenheiten als das wahre Sein überwinden. Ob sie es wirklich vermag, das ist ihre Schicksalsfrage. M. kommt zu dem Ergebnis, daß sie die beabsichtigte Neugründung der Seinslehre nicht geben kann. Rein ideale Wesensnotwendigkeiten, meint er, würde schließlich sogar Hume zugeben können; worum es geht, das ist die Realgeltung der Seinskategorien, die nicht nachgewiesen werde. Nur in einer Wiedergrundlegung des Selbst könne der Zugang zum Sein wiedergefunden werden. Heidegger versucht diesen Weg, aber anstatt der neuen Seinsgewißheit findet er nur das Hineingehaltensein in das Nichts. Nur in einer Erneuerung des Idealismus könne das Heil gefunden werden. Das wahre Sein ist allem Gegebenen absolut transzendent. Nur in der Sehnsucht nach dem Unendlichen nähern wir uns ihm. — So ergibt sich allerdings nur eine irrationale Metaphysik. Die durch die Kennworte „intelligibile in sensibili" und „analogia entis" angedeutete aristotelisch-scholastische Lösung scheint M. nicht zu kennen oder von vornherein für aussichtslos zu halten. Wenn sie aber etwa nur auf Grund von Mißverständnissen aufgegeben worden ist, beweist dann ihre Zurückdrängung in der geschichtlichen Entwicklung ihre Unhaltbarkeit? Vielleicht vertraut M. doch etwas zu viel der Vernunft in der Geschichte. de Vr.

47. van den Berg, I. J. M., Introductio in Metaphysicam generalem expositivam seu Ontologiam. gr. 8° (235 S.) Nimwegen 1933, Dekker u. van de Vegt u. van Leeuwen. *Fl* 3.50. — Ein Lehrbuch der Ontologie. Das Äußere ist nicht in die Form von Thesen gegossen. In kurzer, sachlicher Zusammenstellung bietet es kompendienartig die thomistische Lehre, getreu den 24 Thesen. Dem Zweck als Schulbuch dienen wohl in besonderer Weise die im zweiten Teil eingefügten klaren Übersichten. In der Behandlung der Analogie geht das Buch in wohltuender Weise an sachlicher Begründung und Erklärung über das gewöhnlich in diesen Büchern Gebotene hinaus. Gewiß sind auch die Nachteile scholastischer Schulbücher zu fühlen, in der stark schematischen Erfassung gegnerischer Ansichten, sowie in der sehr zum Ausdruck kommenden thetischen Behandlung der metaphysischen Probleme. Für den Anfänger bringt dies die große Gefahr mit sich, daß er über der Klarheit und Sicherheit, mit der die Lehre vorgetragen wird, doch nicht in das „Philosophieren" hineinkommt, d. h. in die Einsicht der Problematik der Sache. Wer eine tiefere Begründung gerade der in Frage stehenden Punkte und Grundlagen sucht, bleibt hungrig stehen. v. Galli.

48. Borgmann, P., O. F. M., Gegenstand, Erfahrungsgrundlage und Methode der Metaphysik: FranzStud 21 (1934) 80 bis 103 125—150. — Ist die Forderung einer „induktiven Metaphysik", wie sie etwa Messer und Driesch vertreten, berechtigt? Unter den Neuscholastikern scheinen die Auffassungen darüber verschieden zu sein, wenn auch die Gegensätze mehr in der Ausdrucksweise als in der Sache liegen. Es muß jedenfalls zwischen Metaphysik erster Stufe (Gotteslehre) und zweiter Stufe (Naturphilosophie, spekulative Psychologie) unterschieden werden. Für die erstere, die Metaphysik im engeren Sinn, sind nicht die Ergebnisse der Naturwissenschaft Erfahrungsgrundlage, ja überhaupt nicht die „physischen Bestimmtheiten" (z. B. Ortsbewegung), sondern die „metaphysischen Bestimmtheiten" („passiones metaphysicae" nach Skotus), z. B. Endlichkeit, Zeitlichkeit. Es genügt eine einzige derartige Tatsache, z. B. die Bewußtseinswirklichkeit. Daher braucht es keine Induktion. Aber auch das ist eine unstatthafte Übertragung der Methode der Physik auf die Metaphysik, wenn man in „hypothetisch-deduktiver Methode" das Dasein der Welt aus „hinreichenden" Gründen „kausal" (im Sinn der Naturwissenschaften) zu erklären sucht; darin liegt eine unberechtigte Vorentscheidung für den Determinismus. Die metaphysische Frage geht vielmehr auf die „notwendige" Bedingung, unter der allein das Dasein der Welt möglich ist. B. spricht darum von „konditionaler Reduktion". Ob der Ausdruck glücklich ist, darüber läßt sich streiten, wie auch über den Sinn und die Berechtigung der Ablehnung analoger Begriffe als Beweismittel. de Vries.

49. Droege, Th., C. Ss. R., Zur Begründung des Kausalprinzips: DivThom(Fr) 12 (1934) 183—205. — Das Kausalprinzip ist zwar kein analytisches Urteil im Sinne Kants; es scheint aber doch zweckmäßiger, es mit der älteren Tradition ein „analytisches Erweiterungsurteil" als mit Kant ein „synthetisches Urteil a priori" zu nennen, wie die neuere Richtung in der Scholastik will. Was die Beweisbarkeit angeht, so lehnt auch die ältere Richtung einen direkten Deduktionsbeweis im Sinn des Rationalismus ab; die von ihr geforderte Zurückführung auf das

Widerspruchsprinzip ist als indirekter Beweis (demonstratio ad impossibile) von einem solchen direkten Beweis wesentlich verschieden. Jeder gültige Reduktionsbeweis stützt sich aber auf das Teilhabeprinzip, das besagt, „daß alles, was das Sein nicht durch seine Wesenheit . . . besitzt, . . . kausal abhängig ist von dem, was das Sein durch seine Wesenheit besitzt" (200). Dieses Prinzip ist unmittelbar evident (198). — Die ruhigen Ausführungen D.s sind gewiß geeignet, zur Verständigung beizutragen. Nur einige Bemerkungen dazu: Der Gebrauch der Ausdrücke „analytische" und „synthetische" Urteile, wie er bei der „älteren Richtung" üblich ist, geht auch nicht auf Thomas zurück, sondern auf neuscholastische Autoren wie etwa Liberatore und Tongiorgi, die die Terminologie von Kant übernahmen, aber in der Sache noch stark vom Leibniz-Wolffschen Rationalismus abhängig waren und daher „synthetische Urteile a priori" ablehnen mußten. Ein so guter Kenner der scholastischen Tradition wie Urráburu empfindet die Terminologie noch als neu (Logica 795). Wenn man sich jetzt in der Sache nach tieferem Eindringen in den Geist der aristotelisch-thomistischen Philosophie von der durch Kant bekämpften rationalistischen Auffassung abgewandt hat, aber trotzdem für die Prinzipien den Ausdruck „analytische Urteile" beibehält, so führt das leicht zu Mißverständnissen, da der Ausdruck nun einmal, wie es auch seinem Wortsinn entspricht, von den meisten in dem von Kant festgelegten Sinn verstanden wird. Wenn man wegen Kants falscher Erklärung der „synthetischen Urteile a priori" diesen Ausdruck, um nicht mißverstanden zu werden, vermeiden will, müßte man also auch den Ausdruck „analytische Urteile" aufgeben. — Was sodann den „Reduktionsbeweis" angeht, so ist er gewiß formal-logisch etwas anderes als ein direkter deduktiver Beweis. Aber erkenntnistheoretisch besteht kein wesentlicher Unterschied. Der indirekte Beweis kann ja auch dadurch, daß das kontradiktorische Gegenteil des (absurden) Schlußsatzes als Obersatz genommen wird, in einen direkten umgewandelt werden. Die entscheidende Frage ist also nicht, ob „Reduktions-" oder „Deduktionsbeweis", sondern, ob der Untersatz bzw. die Untersätze, mit deren Hilfe der Beweis geführt wird, bloße Begriffserklärungen (Definitionen) und daher „Erläuterungsurteile" oder aber „Erweiterungsurteile" sind. Im ersten Fall hätten wir eine rein analytische („restlose") Zurückführung auf das Widerspruchsprinzip, im zweiten Fall nicht. — Das „Teilhabeprinzip" im Sinn D.s ist aber offenbar nicht bloß eine Begriffserklärung, sondern ein sachlich außerordentlich bedeutsames Erweiterungsurteil. D. gibt zu, daß es unmittelbar evident ist. Damit ist aber gerade das zugegeben, worauf es uns vor allem ankommt: daß es unmittelbar evidente apriorische Erweiterungsurteile gibt, die keines Beweises, auch keines indirekten Beweises, bedürfen. Ja, noch mehr: D.s „Teilhabeprinzip" scheint uns schon das Kausalprinzip zu sein oder formell zu enthalten (vgl. Schol 8 [1933] 580). Wir sind also im wesentlichen vollkommen einig. de Vr.

50. Eggenspieler, A., Durée et instant. Essai sur le caractère analogique de l'être. gr. 8° (VIII u. 146 S.) Paris 1933, Vrin. *Fr* 18.—. — Das Buch bietet eine vorzügliche Auseinandersetzung vor allem mit Bergson über das Verhältnis zwischen stofflichem Ding und geistiger Erkenntnis, Allgemeinbegriff und Individuum, Raum und Zeit, Geschöpf und Gott. Bergson trenne diese Gegensätze zu stark, um sie dann doch wieder unmerklich ineinander

überfließen zu lassen. E. sieht die Lösung all dieser Probleme in der Potenz—Akt-Lehre, nach der das Nicht-Sein zum Sein in einem proportionalen Analogieverhältnis steht. Dieses waltet daher zwischen all den obengenannten Gegensätzen. So ist deren Unzurückführbarkeit gewahrt und das innere Band doch nicht zerrissen. — Der Augenblick drückt das innere Wesen des kontingenten Seins aus; denn als „Akt" der Zeit liegt er auf einer höhern Ebene als diese und behält von ihr nur noch das metaphysische „Vorher" und „Nachher" von Potenz und Akt, das jedem Geschöpf infolge seiner realen Gespaltenheit in Wesenheit und Existenz eigen ist. Anderseits erhebt sich der Mensch gerade in der Ungeteiltheit des Augenblicks in gewissem Sinn zur Ewigkeit Gottes empor. — Diese wenigen Andeutungen zeigen, daß es sich um eine Erkenntnismetaphysik handelt, die das „thomistische" System voraussetzt, in welchem vor allem die Materie und die Form (der Geist) sich verhalten wie Potenz und Akt. Alles übrige ergibt sich folgerichtig. Der Nicht-Thomist würde wohl einzelne Punkte nur mit Vorbehalt annehmen, so die Nicht-Existenz der materiellen Welt für den Geist, das Potenz—Akt-Verhältnis zwischen Geschöpf und Gott, die reale Unterscheidung zwischen Wesenheit und Existenz, die Unmöglichkeit einer potentiellen Unendlichkeit. Die Kritik an den Gegnern behält indes ihren Wert unabhängig von den positiven Aufstellungen, die etwas a priori erscheinen.
Rast.

51. Rabeau, Gaston, Dieu, son existence et sa providence (Bibliothèque Catholique des Sciences Religieuses) 12° (195 S.) Paris 1933, Bloud et Gay. *Fr* 12.—. — Der Vorzug dieses Büchleins besteht darin, daß es die heutigen philosophischen Systeme und Fragestellungen in einer lebendigen und anregenden Form dem gebildeten Leser vorlegt. Religionsgeschichte und Religionspsychologie werden reichlich herangezogen. Dagegen ist es fraglich, ob die Synthese mit den scholastischen Gottesbeweisen gelungen ist und ob die neuen Formulierungen die Sicherheit bieten, die man in diesen Dingen verlangen muß. So wird z. B. die phänomenologische Objektivität ohne weiteres der wirklichen Existenz gleichgesetzt, ein Fehler, der wohl auf Scheler zurückgeht. Auch der Beweis aus der Mystik ist wohl nicht durchschlagend und führt in bedenkliche Nähe zu Systemen von der Art Bergsons und Le Roys. Das auch von andern Neuscholastikern oft vorgebrachte Argument aus der Ewigkeit der Wahrheit beruht auf einem Zirkelschluß; Wahrheit im Sinne der *veritas logica* gibt es nur, wenn und solange ein Verstand existiert; daß Wahrheit ewig ist, ist also nicht ohne weiteres selbstverständlich, sondern zu beweisen. Auch wäre eine Klärung erwünscht über den Zusammenhang zwischen psychologischen und metaphysischen Gottesbeweisen. Brunner.

52. Congar, M.-J., O. P., Praedeterminare et Praedeterminatio chez saint Thomas: RevScPhTh 23 (1934) 363—371. — Die Worte *praedeterminare* und *praedeterminatio* kommen bei Thomas in einem mit dem späteren irgendwie vergleichbaren Sinn nur etwa zwölfmal vor; einigemal in einem Zitat aus Ps.-Dionysius, wo von den göttlichen Ideen gesagt wird, daß sie die Dinge „prädeterminieren"; zweimal in einem Zitat aus Johannes Damascenus, in dem geleugnet wird, daß Gott unsere Akte „prädeterminiere"; und einigemal in selbständiger Verwendung, etwa im Sinn von *praeordinare*. Niemals aber braucht Th. das Wort im Sinn der späteren Thomisten von dem Verhältnis Gottes zu den freien Ak-

ten der Geschöpfe, weil dieses Wort „est étranger à l'ordre de la liberté". Erst um 1570 ist das Wort bedauerlicherweise übernommen worden, wahrscheinlich aus dem skotistischen Wortschatz. — Insoweit wird also Schwamm (vgl. Schol 6 [1931] 420 bis 422) recht gegeben. de Vries.

53. Bleeker, C. J., Inleiding tot een phaenomenologie van den godsdienst (Het Handboek. Bibliotheek van wetenschappelijke geschriften over den godsdienst onder redaktie van G. A. van den Bergh van Eysinga, G. van Duyl, G. Horreüs de Haas en J. Lindeboom). 8° (229 S.) Assen 1934, Van Gorcum. *Fl* 4.75; geb. *Fl* 5.75. — Das Buch ist eine freisinnige Stellungnahme zur Problematik der Religion, die als menschliches Phänomen vorausgesetzt, nach phänomenologischer Methode erfaßt und auf den Rhythmus ihrer Dynamik und auf ihren Sinn untersucht werden soll. Die Haltung läßt sich in folgenden Sätzen kennzeichnen: Alles religiöse Material fügt sich in die drei Kategorien Schau, Handlung, Weg. Die religiöse Haltung ist geboren aus dem Suchen des höchsten Heils in Gott. Die typisch moderne Haltung ist das Gerichtetsein auf den Geist und die durch ihn geschaffene Kultur, nicht auf die Natur, wie bei den Primitiven und der Antike, und auf den eigenen Geist als Quell der religiösen Wahrheit, dann auf Geschichte und Offenbarung oder auf Innerlichkeit (Mystik), die einen anderen Gott zum Objekt hat. Grundlegend ist die Schau, deren Träger der Seher ist. Die heilige Schau führt auf dreifache Weise zu heiliger Handlung: 1. zu Handlung gegenüber Gott: Kultus; 2. zu Handlung gegenüber Gottes Welt: religiöse Lebenshaltung; 3. zu Denken über Gott: Glaubensdenken. Von diesen Gesichtspunkten aus wird in Anlehnung an Heiler, Otto und Söderblom zu den wichtigsten religiösen Fragen Stellung genommen. Gierens.

54. Stenzel, J., Philosophie der Sprache (Handbuch der Philosophie, 40. Lieferung). Lex.-8° (114 S.) München 1934, Oldenbourg. *M* 5.—. — Die Arbeit gibt eine gedrängte Übersicht über die Probleme der Sprache, wie sie sich heute stellen. Vor allem wird auf das Unfertige des einzelnen Sprachbestandteils hingewiesen, der erst im Zusammenhang des Ganzen seine jeweilige Bedeutung erhält, dann auf das philosophisch schwer zu fassende Verhältnis von Sinn und Laut. So erscheint die Sprache stark als geistige Bewegung, die immer im Werden ist. Die andere Seite, daß in dieser Bewegung auch Bleibendes ist, eben der verstehbare Sinn, kommt vielleicht nicht stark genug zur Geltung. Dagegen ist die Rolle, die die Sprache im geistigen Leben der Gemeinschaft und des einzelnen spielt, klar aufgezeigt. Brunner.

55. Böhm, Franz, Ontologie der Geschichte (Heidelberger Abhandl. z. Philos. u. ihrer Gesch. 25). gr. 8° (140 S.) Tübingen 1933, Mohr. *M* 7.20. — Vom Standpunkte der kritizistischen Wertphilosophie wird hier eine Ontologie der Geschichte geboten, d. h. eine Untersuchung der vortheoretischen Konstitutiven der Geschichte. Zunächst wird Geschichte der Synthesis der Komposition zugeordnet, während das Theoretische der Synthesis der Subsumtion untersteht. Damit ist der Anschluß an Kants „Kritik der Urteilskraft" gewonnen. Dann werden die autonomen Formen a priori des Ästhetischen und Teleologischen gegen die Geschichte abgegrenzt. Endlich wird das Verhältnis Wert und Geschichte behandelt, wobei Wert nicht als für Geschichte, sondern nur für Geschichtswissenschaft konstitutiv angesehen wird. Dabei wird

auch auf das Verhältnis von „natürlicher Zeit", wie B. die naturwissenschaftliche Zeit bezeichnet, zur geschichtlichen Zeit eingegangen, wobei die totalisierende Funktion der letzteren das unterscheidende Merkmal abgeben soll. Sehr gut wird in der Frage „Geschichte und Fortschritt" festgestellt, daß den verschiedenen Gebieten wesensgemäß ein verschiedener Fortschritt eignet. Um aber doch den Fortschritt als auszeichnendes Merkmal der Geschichte festhalten zu können, wird der Begriff entleert und formalisiert. — Sieht man davon ab, daß infolge des kritizistischen Standpunktes dauernd Grund und Folge, Träger und Eigenschaft verwechselt werden und daß alles auf einer freischwebenden Gültigkeit aufgebaut ist, so ist anzuerkennen, daß viele Strukturen und Zusammenhänge scharfsichtig aufgedeckt wurden. Aber nirgendwo kommt es einem mehr zum Bewußtsein als in der Geschichtsphilosophie, wie sehr die kopernikanische Tat Kants nicht zu einer Vereinfachung der Lösungen geführt hat, sondern zu Verwicklungen, die lebhaft an die Epizykeln vorkopernikanischer Astronomie erinnern. Br.

56. Günther, H. R. G., Das Problem des Sichselbstverstehens. gr. 8° (VII u. 244 S.) Berlin 1934, Junker u. Dünnhaupt. *M* 10.—; geb. *M* 12.—. — Die Arbeit grenzt die Frage gut ab von dem Verstehen überhaupt; insbesondere werden Aufgaben und Bedingungen von Fremd- und Selbstverstehen einander gegenübergestellt. Auch die Stufen des Selbstverstehens sind sorgfältig in sich und in ihrer Abhängigkeit voneinander herausgearbeitet. G. kommt zu dem richtigen, jede Einseitigkeit vermeidenden Ergebnis, „daß das Verstehen der eigenen Person weit schwieriger, komplizierter, unzulänglicher, begrenzter, undurchsichtiger ist als das Verstehen einer fremden Individualität" (23). Der Grund hiervon liegt darin, daß Selbstverstehen sich keiner größeren Unmittelbarkeit erfreut als Fremdverstehen, dagegen die innere Bewertung und der Geltungswille schwerer davon zu trennen sind. Es hätte bei dieser Frage vielleicht noch darauf hingewiesen werden können, daß die Vertreter der entgegengesetzten Ansichten, die zitiert werden, zuweilen auch Verschiedenes meinen. Man kann mit Recht sagen, daß wir vom Wesen geistiger Vorgänge wie Liebe, Haß u. ä. unmittelbare Erkenntnis haben, dagegen nicht vom Wesen von materiellen Dingen; anderseits ist das Verstehen der Totalität des Selbst mit den oben erwähnten Beschränkungen verknüpft. Weniger befriedigend als diese Analysen sind die Bemerkungen, die auf die Erkenntnistheorie und Metaphysik des Verf. schließen lassen. So vertritt er immer noch (80) den naturwissenschaftlich erstarrten Substanzbegriff, der mit Recht abzulehnen ist. Erkennen, dessen verschiedene Arten nicht genügend unterschieden werden (z. B. 101), ist für ihn ein Konstruieren, ein Verwirklichen. Darum müssen dann, um die Objektivität zu retten, apriorische Annahmen zu Hilfe gerufen werden. Wenn es auch richtig ist, daß fremder oder vergangener Sinn, als dessen Erfassung Verstehen unter Ablehnung des Nacherlebens gut gekennzeichnet wird, nie adäquat durch unsere Erkenntnis ausgedrückt wird, so darf Verstehen doch nicht einfachhin zu einer Sinngebung gemacht werden. Deswegen verfällt G. zuweilen auch einem zu weit gehenden historischen Relativismus. Br.

4. Naturphilosophie. Psychologie.

57. Dubislav, W., Naturphilosophie (Philos. Grundrisse 2). gr. 8° (V u. 175 S.) Berlin 1933, Junker u. Dünnhaupt. *M* 6.—. — Daß, wenn D. eine Naturphilosophie schreiben würde, Logistik darin einen breiten Raum einnähme, war vorauszusehen. In der Tat beginnt das Werk mit einem Kapitel „Hilfsbetrachtungen aus der Logistik", das nur für einen Leser verständlich ist, der die Logistik schon genau kennt. Dazu kommen wissenschaftstheoretische Untersuchungen (18—38), die allgemeinen Forschungsprinzipien der Naturwissenschaft (39—114), Zählen und Messen, Mathematik und Wirklichkeitserkenntnis, das Raum—Zeit-Problem, das Problem der sog. Naturgesetzlichkeit (115—168), und dann ist die Naturphilosophie erstaunlicher Weise zu Ende. D. ist nämlich Idealist, und alles, was über den von ihm gewählten Horizont hinausliegt, ist für ihn philosophisch wertlos, Scheinproblem, Mythus, Absurdität. Schmitz.

58. Beurlen, K., Das Gesetz der Überwindbarkeit des Todes in der Biologie, mit biologisch-philosophischer Einführung von H. André (Bücher der neuen Biologie u. Anthropologie. Bd 9). 8° (114 S., 10 Taf.) Breslau 1933, Franke. *M* 2.70. — Die thanatologische Literatur wird hier um eine originelle spekulative Nummer bereichert, die zeigen will, daß die Verknüpfung des Lebens mit dem Tode weniger innig und ganz anderer Art sei, als jene glauben, die im Tode den Sinn des Lebens sehen möchten. Das Studium der Erscheinung des Aussterbens vieler tierischen Stammesreihen und des Weiterlebens anderer führt zu der Erkenntnis: Die Reduktion der Lebenspotenzen, das Altern, ist eine Folge davon, daß die aussterbenden Reihen durch Bejahung des Zweckmäßigkeitsstrebens ihre Lebensenergie auf rein körperlich materielle Momente konzentrieren, so daß diese materiellen Momente schließlich die vorherrschenden werden. Umgekehrt zeigen die überdauernden, sich zu neuen Typen höher staffelnden Reihen, daß sie konservativ bleiben, sich gewissermaßen zu ihrem Typus bekennen und ihn nicht der Anpassung an bestimmte körperliche Funktionen opfern. Auch in der Entstehung des Menschen, den B. von einem aus dem Urwald auswandernden Dryopithecus ableitet, soll sich dieser Gegensatz zum Zweckmäßigkeitsprinzip zeigen. Auch er ist alles eher denn ein Zweckmäßigkeitsprodukt, hervorgegangen durch den Zufall des Kampfes ums Dasein und der geschlechtlichen Zuchtwahl, vielmehr im Gegenteil ein Schritt aus der reinen Zweckmäßigkeit heraus, er ist das Wagnis zu einer neuen Umwelt mit der Folge der Überwindung der rein körperlichen Zweckmäßigkeit und Anpassung, und, dadurch ausgelöst, einer Befreiung des geistig-seelischen Poles im Organischen von der materiell-körperlichen Fesselung im Tiere. — Hierzu hat André eine Einleitung von etwa 60 Seiten geschrieben, die so vieles umfaßt (u. a. auch eine katholisch-philosophische Deutung des Nationalsozialismus), daß gedrängte Wiedergabe hier nicht möglich ist. Schm.

59. Bodewig, E., Mathematische Betrachtungen zur Rassenhygiene, insbesondere zur Sterilisation: Annals of Eugenics 5 (1933) 339—363. — Die Arbeit setzt sich die Aufgabe, die in Aussicht gestellten Erfolge der gesetzlichen Sterilisation auf Grund der Mendelschen Vererbungsgesetze und unter Zugrundelegung mathematischer Berechnung zu überprüfen. Es wird, so heißt es,

in Aussicht gestellt, daß die Sterilisationsmaßnahmen das Volk innerhalb kurzer Zeit — die Angaben schwanken zwischen 20—30 Jahren (Tirala) und drei Generationen — von den krankhaften Erbanlagen reinigen würden. Aber die Wirksamkeit der in Anwendung gebrachten eugenischen Maßnahmen ist exakt-wissenschaftlich zu untersuchen. Da kommt denn die Arbeit zu dem Ergebnis: Ein praktischer Erfolg der Sterilisation tritt nicht ein. B. geht von einem bestimmten Prozentsatz Erbkranker (Geisteskranker) im Volksganzen aus. Er setzt Panmixie und durchschnittlich gleiche Fruchtbarkeit der Ehen voraus. Die in Frage kommenden Geisteskrankheiten sind (mit einer Ausnahme) rezessiv erblich und fast alle mit 0,1% verbreitet. Will man jede dieser Krankheiten auf ihre halbe Häufigkeit herabdrücken, so bedarf es dazu einer andauernden Sterilisation sämtlicher (!) Kranken in 13 aufeinanderfolgenden Generationen. Durch die erste Sterilisation erniedrigt sich die Zahl nur um 6%. Erst in der 14. Generation sind die Kranken (in Deutschland) von der jetzigen Zahl von je 60 000 auf je 30 000 herabgesunken. In den 13 vorausgehenden Generationen haben in jeder Gruppe von Geisteskranken insgesamt je 550 000 sterilisiert werden müssen. Alle diese Zahlen sind theoretische Mindestzahlen, die sich in praxi vervielfachen. Eine theoretische Ausnahme bildet die Geisteskrankheit des erblichen Veitstanzes: Er verläuft dominant, müßte also mit der Sterilisation einer einzigen Generation ausgerottet sein. Praktisch ist es aber so, daß er erst im Alter von mindestens 35—40 Jahren auftritt, d. h. wo, besonders bei der Frau, die Fortpflanzung zum allergrößten Teil bereits stattgefunden hat, also eine Sterilisation nur mehr sehr wenig verhindern kann. Übrigens gibt es nur etwa 600 erbliche Veitstanzkranke in Deutschland. Der Grund für die Fruchtlosigkeit der Sterilisation rezessiver Kranken liegt, kurz gesagt, darin, daß der bei weitem größte Teil der kranken Kinder von verdeckt kranken, äußerlich gesunden Eltern (Heterozygoten) stammt, die weit zahlreicher sind als die manifest Kranken. Im übrigen sei auf die Arbeit selbst verwiesen. Ihre rein sachlichen und streng mathematischen Überprüfungen der tatsächlichen Wirksamkeit der eugenischen Sterilisation bestätigen ein bekanntes Wort Galtons, des Begründers der Eugenik: „Allgemeinen Eindrücken darf man nie trauen. Unglücklicherweise werden sie, wenn sie eine Zeitlang bestanden haben, zu festen Lebensregeln und nehmen sich das Recht heraus, nicht geprüft zu werden. Daher haben diejenigen, die an eigene Untersuchungen nicht gewöhnt sind, Schrecken und Haß gegen die Statistik. Sie können den Gedanken nicht ertragen, daß ihre geheiligten Eindrücke einer kaltblütigen Überlegung unterworfen werden." Schm.

60. Conrad-Martius, Hedwig, Die „Seele" der Pflanze. Biologisch-ontologische Betrachtungen. 8° (134 S.) Breslau 1934, Franke. *M* 3.—. — Wer in der botanischen Zellenlehre und Systematik einige Kenntnisse hat, wird diese Schrift mit hoher Befriedigung lesen. Sie lehrt ihn, seine Auffassung im Geiste des alten Lorinser, aber mit viel besserer Begründung, weltanschaulich zu vertiefen. Auch der Naturphilosoph findet hier manches, was noch nie so treffend gesagt wurde. Den Ausführungen liegen, wie es S. 5 heißt, fünf Rundfunkvorträge der Verfasserin zugrunde, die unter dem Gesamttitel „Aus der Welt der Pfanze" im März und April 1933 im Westdeutschen Rundfunk verbreitet wurden. Die 4 Abschnitte des Büchleins sind: Hat die Pflanze eine

empfindende Seele? Tier und Pflanze. Lebender Organismus und Kristall. Aufbau und Formgesetze des Pflanzenreichs. Dazu kommen noch Schlußbemerkungen und 45 Seiten Anmerkungen (Auseinandersetzungen mit den zitierten Autoren, anregend und wertvoll). — Es fällt auf, daß im 1. und 2. Abschnitt die Taxien, dieser als Ortswechsel des Gesamtorganismus bei den Thallophyten so häufige und tierähnlichste Lebensvorgang der Pflanze, nicht erwähnt werden. Auch ist nicht ersichtlich, warum der Kristallvergleich, wenn er überhaupt zum Thema gehört, nicht an den Anfang gestellt wurde. Kommt den flüssigen Kristallen, Erscheinungen, die nur bei wenigen Substanzen innerhalb eines kleinen Bereichs stark erhöhter Temperatur beobachtet werden, überhaupt eine größere Bedeutung zu? Schm.

61. Buytendijk, F. J. J., Wesen und Sinn des Spiels. Das Spielen des Menschen und der Tiere als Erscheinungsform der Lebenstriebe. 8° (165 S.) Berlin 1934, Wolff. *M* 2.80; geb. *M* 4.80. — Als Grundgedanken der Arbeit bezeichnet B. (24), daß das Wesen des Spiels nur zu verstehen sei aus dem Wesen des Jugendlichen, aus dem es mit Notwendigkeit hervorgehe. Das Spiel wurzelt in den Eigentümlichkeiten der jugendlichen Dynamik, Ungerichtetheit, Bewegungsdrang, Ergriffenheit — B. nennt es das Pathische — und Schüchternheit. Beim Schwinden dieser Momente hört auch das Spiel auf. Es gibt also in der Jugend keinen eigenen Spieltrieb als instinktive, auf bestimmte vitale Zwecke, z. B. Einübung ernster Lebensaufgaben, eingestellte Veranlagung. Zwar gibt es auch solche Übungen, aber nicht als Spiel. Was ist denn echtes Spielen? Die Begriffsbestimmung ist schwierig; aus dem Sprachgebrauch allein, bei dem viel Uneigentliches und Bildliches „mitspielt", läßt sich nicht ohne weiteres feststellen. Echtes Spielen ist immer Spielen mit etwas. Es steht also nicht bloß im Gegensatz zu Arbeit, sondern auch zu bloßer lustbetonter Tätigkeit. Daher sind viele der von Groos angeführten tierischen Bewegungsspiele keine echten Spiele. Das Spielen mit einem Gegenstand verliert durch Regelung und Zielsetzung seinen Charakter im Sport. Eine Untersuchung über die Verbreitung des Spiels bei Jung und Alt, bei Mensch und Tier, über hemmende und fördernde Faktoren liefert mancherlei Bestätigungen für das Gesagte. In dem Abschnitt „Das Spielen und die Triebe" tritt die Untersuchung in das durch den Untertitel des Buches angedeutete Gebiet ein. Auf vielerlei Weise wird die Ansicht erschüttert, die Spiele seien ihres biologischen Nutzens wegen da, oder sie seien eine Äußerungsform der Instinkte im jugendlichen Lebensalter. Auch mit Freud, dessen Verdienste um die Triebforschung hoch einzuschätzen sind, ist B. nicht ganz einverstanden. Nicht Liebe und Tod, sondern Freiheits- und Unfreiheitstrieb scheinen ihm in gegensätzlicher Bindung das Tun des tierischen Lebens zu bestimmen. Aus dem Befreiungs- und Vereinigungsdrang als den beiden Urtrieben möchte auch ohne Annahme eines besondern Nachahmungstriebes, der nur Sonderfälle der Bewegungsreproduktion darstellt, das Spiel hervorgehen. In feinsinniger Weise wird im Abschnitt „Die eigene Dynamik des Spielens" (114 ff.) dessen Charakteristik vervollständigt. Zum Spiel gehört Entwicklung, Hin und Her, Unberechenbarkeit, kurz, daß nicht nur der Spieler mit etwas spielt, sondern auch etwas mit dem Spieler spielt. Den Abschluß bildet die kurze Betrachtung des Wahrheitsgehalts der Spieltheorien früherer Autoren. Fünfzehn prächtige photogra-

phische Tafeln erläutern an spielenden Tieren und Kindern die Grundgedanken des wertvollen Buches. Schm.

62. Schüler, K., Die zeitliche Entwicklung des Farbenkontrastes: Zeitschr. f. Biologie 93 (1933) 507—526. — Fröhlich hatte eine neue Theorie für den Kontrast aufgestellt, die ihn auf die Nachbilder zurückführt und die von Hering angenommene Wechselwirkung der Sehstellen überflüssig macht: Von stark beleuchteten Stellen der Netzhaut strahlt ein Lichthof aus. Beide Beleuchtungen haben dann ihre verschiedene Entwicklung von Nachbildern. So kommt es häufig zwischen beiden Feldern zu einer Phasenverschiebung, die eine Wechselwirkung benachbarter Sehstellen vortäuscht. — Die Arbeit untersucht die Entwicklung des Kontrastes der Zeit nach. Wie schon bekannt, genügen winzige Zeiten des Reizes zur Kontrastfärbung, wenn man ihr nachher Zeit zur Entwicklung läßt. Es brauchte hier eine weitere Belichtungsdauer von 70 σ (1 σ = $^1/_{1000}$ Sekunde) für die wirkliche Kontrastfärbung. Eine strenge Wechselwirkung zwischen Infeld und Umfeld bestand nicht. Fixation begünstigt das rasche Auftreten des Kontrastes, aber auch sein rasches Verschwinden. Bei Augenbewegungen tritt dann der Kontrast sofort wieder hervor. — Die Entscheidung der Frage verlangt übrigens, daß die bekannten Kontrastgesetze auch quantitativ aus denen der Nachbilder abgeleitet werden. Das ist hier noch nicht geschehen. Fröbes.

63. Neuhaus, W., Über den periodischen Verlauf der Wahrnehmung: ZPsych 132 (1934) 349—359. — Dreht man eine weiße Scheibe mit schwarzem Kreis auf den 4 Radien, so erscheinen bei größerer Schnelligkeit immer mehr Radien zugleich, 6, 10, 14 usw. Die länger bekannte Täuschung wird hier in ihren Abhängigkeiten erforscht. So nimmt auch bei herabgesetzter Beleuchtungsstärke die Zahl der Radien zu. Die Erklärung sieht N. darin, daß die nervöse Substanz in kleinen Zwischenpausen arbeitsunfähig wird (ein Refraktärstadium besitzt). So ist bei Verdopplung der Radien das ursprüngliche Bild um 45° weitergerückt und besteht gleichzeitig das positive Nachbild der früheren Wahrnehmung. Damit diese Möglichkeit eine Erklärung wird, müßte freilich erst durchgeführt werden, wie aus der Annahme die einzelnen Erscheinungen sich ableiten lassen. Fr.

64. Schole, H., Experimentelle Untersuchungen an höchsten und an kürzesten Tönen: ZPsych 131 (1934) 1—65. — Verf. bekämpft die heute anerkannte Lehre von den verschiedenen Eigenschaften der Tonempfindung, Intensität, Helligkeit, Qualität, Volumen, vielleicht noch Vokalität, die, wie er sonderbarerweise glaubt, die Tonempfindung zu einer Substanz mache. Für die Trennung von Helligkeit und Qualität brachte man unter anderm vor, daß in den extremen Tongebieten noch Helligkeit vorhanden ist, aber die Qualitäten, die den Notennamen entsprechen, fehlen. Demgegenüber wird hier gezeigt, daß in der 5gestrichenen Oktave zwar anfangs kein Unterschied der Tonqualitäten zu nennen ist, aber das durch einige Sitzungen erlernt wird, so daß nun alle Intervalle gefunden werden, die Figuren natürlich klingen, wie in einer normalen mittleren Oktave. Diese Feststellung ist ein wirkliches Verdienst. Wenn die sonstigen Eigenschaften in eine Art Relationen aufgelöst werden, so wird vergessen, daß die Verschiedenheit der Relationen eine Verschiedenheit der Fundamente voraussetzt, also an Eigenschaften nicht vorbeikommt. Die nicht

seltenen Klagen über scholastische Begriffsfesseln weisen nicht eben auf Sachkenntnis in der scholastischen Philosophie hin und ersetzen nicht den Mangel an überzeugenden Gründen für die vorgetragene neue Ansicht. Fr.

65. Vogel, P., Studien über den Schwindel: Heidelberger Akademie der Wiss., Math.-naturwiss. Klasse, 1933 (66 S.). — Bisher sah man vielfach in den Drehempfindungen die neue Sinnesmodalität des statischen Sinnes. Indessen wiesen neuere Forscher nach, daß hier eine allgemeinere Erscheinung vorliege, die auch auf anderen Sinnesgebieten sich ganz gleichartig finde. V. bestätigt das durch eigene Versuche. So tritt beim Betrachten eines sich drehenden Rades dasselbe Schwindelgefühl auf. Darin werden zwei verschiedene Reaktionsweisen nachgewiesen: entweder eine entsprechende Körperbewegung, wenn der Blick der Radbewegung folgen will; oder bei Fixation eines festen Punktes die Täuschung einer Scheinbewegung des Beobachters und der Umgebung, während das Rad still zu stehen scheint. Die gleichen zwei Phasen finden sich auch beim galvanischen Schwindel, beim Drehschwindel; ebenso beim epileptischen Schwindel. Die vorzüglichste Leistung der Arbeit ist aber die biologische Erklärung der verschiedenen Erscheinungen aus den von selbst sich entwickelnden subjektiven Tendenzen. Hierdurch lösen sich die Widersprüche in den Erklärungen anderer Forscher befriedigend. Das Labyrinth kann nicht mehr als unentbehrliche Grundlage der Drehempfindungen und der daraus stammenden Desorientierung und Verwirrung betrachtet werden; an ein gemeinsames Organ in der Rinde für diese den verschiedensten Sinnesgebieten zukommenden Erscheinungen ist nicht zu denken. Auch die vegetativen Folgeerscheinungen des Schwindelgefühls werden eingehend beschrieben. Fr.

66. Brunswik, Eg., Untersuchungen über Wahrnehmungsgegenstände: ArchGsmtPsych 88 (1933) 377—628. — Br. mit seinen Schülern im Wiener Laboratorium untersucht die Konstanz der Sehwahrnehmung, und zwar hier die beiden Fälle der Größen- und der Gestaltkonstanz. Er selbst gibt die mathematische Grundlage in einer Formel, die die wirklich beobachtete Konstanz in Prozenten der idealen Konstanz angibt; ihr Wert liegt mithin zwischen der unteren Grenze, bei der bloß die Projektion des Bildes auf die Netzhaut maßgebend ist (die Konstanz also 0 ist), und der oberen Grenze, wo die Lage im Raum vollkommen richtig gesehen wird (die Konstanz also 100% ausmacht). — Die erste sehr gründliche Untersuchung von Holaday stellt fest, wie die Größenkonstanz innerhalb eines Raumes von 8 m je nach den äußeren und inneren Bedingungen der Beobachtung sich ändert. Unter normalen Sehbedingungen ist diese Konstanz etwa 82 (d. h. 82% der ideal möglichen). Durch ungünstige Bedingungen (wenn man die beiden Vergleichsobjekte auf der Mattscheibe eines photographischen Apparates beobachten läßt) kann die Konstanz fast bis auf Null herabgedrückt werden, d. h. man sieht die beiden Objekte nicht in verschiedenen Entfernungen, sondern in einer Fläche. Die Leistungsfähigkeit der einzelnen Bedingungen wird dann sorgfältig gemessen und ihre psychologische Grundlage erforscht. Zusammenfassend findet H.: Keine Bedingung des Tiefensehens ist für die Konstanz unentbehrlich; jede kann durch die übrigen weitgehend ersetzt werden, selbst die früher so hoch bewertete Querdisparation der Augen. Ferner: die Wichtigkeit jedes Tiefenkriteriums nimmt um so mehr zu, je weniger andere Krite-

rien zur Verfügung stehen. — In ähnlicher Weise stellte K. Eissler die Gesetze der Gestaltkonstanz fest: wenn eine Figur nicht in der frontparallelen Ebene eingestellt ist, sondern um 30—70 Grad dagegen gedreht, so kann je nach den Umständen die wahre Größe der Figur verschieden genau gesehen werden, was wieder in Prozenten der Idealkonstanz bestimmt wird. Die Gestaltkonstanz fordert eine viel feinere Tiefenunterscheidung als die Größenkonstanz. Dementsprechend ist im Mittel bei guten Beobachtern die Konstanz hier nur 57. Wieder wird die relative Bedeutung der Tiefenkriterien festgestellt und erklärt. — Sylvia Klimpfinger erforscht die Übungskurve der Gestaltkonstanz bei verschiedener subjektiver Einstellung, entweder auf die Dingverhältnisse oder auf die Projektionsgestalt; der Maler steht in beiden Beziehungen an der Spitze, was man leicht versteht. In der umstrittenen Frage der Übungswirkung findet K.: Die Übung als solche treibt die Leistungsverschiedenheit der verschiedenen Personen eher auseinander, erzielt ihre Divergenz; die auch beobachtete Angleichungswirkung (Nivellierung) beruht vermutlich darauf, daß die Übung an den Grenzen (dem Anfang der Tätigkeit oder in höchstmöglicher Vollendung) sich sachlich bestimmten unveränderlichen Werten annähert. Die Entwicklung der Gestaltkonstanz im Verlaufe des Lebens folgt einer Kurve, die für die Wahrnehmungsleistung typisch ist. Bei den hiesigen nicht ganz leichten Versuchsbedingungen zeigen schon 3jährige Kinder einen Anfang von Konstanz (15); dann steigt der Wert bis zum 14. bis 16. Jahr auf 55, um von da an wieder mäßig zu sinken. Der Grund der Senkung scheint zu sein, daß die Wahrnehmung später vor dem wichtigeren Denken zurücktritt und an Interesse verliert. Die Kurve zeigt hier einen ähnlichen Verlauf wie die Entwicklung der Größen- und der Farbenkonstanz, soweit wir sie heute kennen. — Diese Arbeiten bringen, wie man sieht, unsere Kenntnis des Sehraumes recht erheblich weiter. Fr.

67. Metzger, W., Beobachtungen über phänomenale Identität: PsychForsch 19 (1934) 1—60. — Wenn die Bahnen zweier gleichzeitig bewegter Punkte sich treffen, so daß einen Augenblick beide denselben Punkt gemeinsam innehaben, kann man die Zusammengehörigkeit der Bahnen vor und nach dem Zusammentreffen verschieden sehen. Es ist häufig so, daß jede Bewegung durch den Schnittpunkt einfach hindurchgeht (der Fall der „Identitätserhaltung"); oder aber die Bewegungen berühren sich dort nur und prallen wieder zurück („Identitätsvertauschung"); oder der Punkt erlischt im Schnittpunkt und ein neuer fängt darauf dort an usw. Hat man viele gleichzeitige Bewegungen, so ist die Zahl der Möglichkeiten ungeheuer groß. In Wirklichkeit befolgt die psychologische Anschauung nur ganz wenige von ihnen, zwei bis höchstens vier. Die Arbeit sucht die Bedingungen auf, die die einzelnen Möglichkeiten bevorzugen. Es sind genau dieselben, die bei räumlichen Anordnungen die Zusammenfassung in verschiedene Einheiten begünstigen, so die größere Nähe, die Gleichheit oder Ähnlichkeit usw. Fr.

68. Brunswik, Eg., Wahrnehmung und Gegenstandswelt. gr. 8° (XII u. 244 S.; mit 18 Abbildungen) Leipzig 1934, Deuticke. *M* 14.—; geb. *M* 16.40. — B. spricht von einer „Psychologie vom Gegenstand her". Er meint damit, daß bei der sinnlichen Wahrnehmung die Vollkommenheit ihrer Leistung für die verschiedenen Eigenschaften und Bedingungen bestimmt und zahlenmäßig aus-

gedrückt wird. Das Material stammt zum großen Teil aus Originaluntersuchungen, die vom Verf. geleitet wurden. Man wird die Arbeit nur dann voll erfassen, wenn man diese Einzeluntersuchungen vorher durchstudiert hat. An diesem konkreten Material werden erst die allgemeinen Erörterungen und die vielen neuen Termini verständlich. — Um nur einiges herauszugreifen: B. sieht mit Recht hier von den philosophischen Fragen grundsätzlich ab. Er meint sogar, daß man die Gesetze rein behavioristisch darstellen könne: statt der Selbstbeobachtung etwa die Leistungen einsetzen, z. B. statt der Erkenntnis der subjektiven Gleichheit das Wörtchen „gleich", das man dann spricht. Indessen kommt es nicht auf ein bestimmtes Wort an, sondern darauf, was das Wort bedeutet, ferner ob es ernst und gewissenhaft gemeint war, was nur die Selbstbeobachtung lehrt. — Beim Sehen eines entfernten Körpers kann man Verschiedenes intendieren, gewöhnlich die wirkliche Größe (w), dagegen der Maler die Größe auf einer frontalparallelen Ebene, die Projektion (p). Das sind Intentionspole. Beides wird nur annähernd erreicht. Es läßt sich ein Wert (R oder Z) aufstellen, der die Genauigkeit der Wahrnehmung mißt, nämlich die Stelle auf der 100teiligen Skala von p nach w. Die Höhe dieser Werte und ihrer Unsicherheit werden nach ihren Ursachen untersucht. — Die Wahrnehmung steht allgemein auf der Höhenstufe von Instinkt oder Dressur, die gewöhnlich das Richtige treffen, in ungewöhnlichen Umständen versagen. Es gibt auch 3- oder mehrpolige Intentionssysteme. So wird der Eindruck der Anzahl von Briefmarken durch die Verschiedenheit ihrer Flächengröße beeinflußt, ebenso durch das Wissen um den Wert der Marken. Allgemein gilt: Wenn sich durch Einführung einer neuen Bedingung der geschätzte Wert (R) ändert, ist der Eindruck davon abhängig; sie ist mit den anderen Bedingungen (Intentionspolen) intentionskohärent. — Gewiß hat man auch bisher wahre und falsche Wahrnehmungen unterschieden, ja selbst die Abhängigkeit der Ergebnisse von den Bedingungen. Das Wertvolle an der Intentionspsychologie ist die zahlenmäßige Bestimmung und die allgemeine Behandlung ihrer Zusammenhänge in einer Art Logik der Wahrnehmung. Fr.

69. Bühler, Charlotte, Olga Rubinow u. Liselotte Frankl, Die erste Dingauffassung beim Säugling: ZPsych 133 (1934) 1—70. — Die Frage, „welche gegenständlichen Momente als erste bei der Identifikation von Dingen wirksam werden", wird einleitend mit Recht als „eine der theoretisch wichtigsten Fragen der Entwicklungspsychologie" des Denkens und der Erkenntnispsychologie überhaupt bezeichnet. R. u. F. beobachteten die Reaktionen des Kleinkindes von 4—10 Monaten auf die Milchflasche unter besonderer Beachtung der Momente am Objekt, die für das Kind zu Merkmalen für Identifizierung und Vergegenständlichung wurden. Ein schrittweises Vordringen des kindlichen Erkennens von zufälligen, unwesentlichen Mitgegebenheiten der Situation zu mehr und mehr „wesentlicheren Dingmerkmalen" vollzieht sich nicht — das ist das Eigenartige am Ergebnis der Untersuchung — in einer mehr zufälligen Korrektur „durch Erfolg und Mißerfolg", wobei die Seele quasi die Tabula rasa wäre, die von Eindrücken in zufälliger Konstellation eben beeindruckt würde; es stellt sich vielmehr „spontan mit der Reifung" ein. So bietet die Untersuchung einen neuartigen und durch sein Hineinleuchten in erstes Werden unserer „Erkenntniswelt" besonders interessanten Beitrag

zur Lehre vom Zusammenwirken von Ichwelt und Gegenstandswelt im Erkenntnisvorgang, zu dem: „Ab utroque cognitio paritur, a cognoscente et a cognito." Willwoll.

70. Herzog, Herta, Stimme und Persönlichkeit: ZPsych 130 (1933) 300—369. — H. stellt ein Massenexperiment an: 9 verschiedene Sprecher hatten im Radio denselben Text von wenigen Minuten Dauer vorzulesen; die mehreren tausend Zuhörer waren aufgefordert, ihre Schätzung der Persönlichkeit jedes Sprechers auf Grund eines Fragebogens niederzuschreiben. Vollkommen sicher wurde das Geschlecht des erwachsenen Sprechers erkannt; die Schätzung des Alters war recht unbestimmt; die Beurteilung der Körpergröße nach 3 Stufen (groß, mittel, klein) gelang auffallend gut, weniger die der Dicke. Viele Hörer gaben außerdem ihren Eindruck von Charakterverschiedenheiten der Sprecher; die Fülle dieser Angaben war erstaunlich groß. — Zu größerer Sicherheit machte H. dann eigene Versuche im Radiohören mit sehr eingehenden psychologischen Protokollen. Vieles wird aus den Eigenschaften der Stimme entnommen, aus Tonhöhe, Tonstärke, Rhythmus, Tempo, Klangfarbe und Artikulation. Darauf ruht die direkte Deutung auf Grund der gesamten Stimmerfahrung des Lebens. So weist die Stimmhöhe auf Geschlecht und Alter. Wer sich durchsetzen will, spricht laut, erhebt seine Stimme. An der unregelmäßigen Redeweise erkennt man die Aufgeregtheit. Eine weitere indirekte Deutung benutzt die Erinnerungen, die einem beim Hören kommen, an Menschen, die ebenso sprachen. Der Wert dieser Deutungsart wird eingehend besprochen. Der interessante Beitrag betrachtet sich selbst als erste Sondierung des Gebietes. Fröbes.

71. Bühler, Karl, Ausdruckstheorie. Das System an der Geschichte aufgezeigt. gr. 8° (VIII u. 244 S.) Jena 1933, Fischer. *M* 10.—; geb. *M* 11.50. — Verf. will nicht ein Lehrbuch der Mimik oder Physiognomik geben, sondern beschreiben, wie diese Wissenschaft im Laufe der Zeit geworden ist und welchen Wert die wichtigeren Beiträge haben. Das Beste aus dem Altertum sind nach ihm die Anweisungen Quintilians über die Gesten des Rhetors. Sie werden auf 9 Seiten in deutscher Übersetzung geboten. Die Übersicht behandelt eingehender die Ausdruckssysteme von Engel, Bell, Piderit, Darwin, Duchenne und Gratiolet, Wundt, Klages, Lersch und Cannon. Sehr wertvoll ist der Hinweis auf J. J. Engel, aus dem so viele geschöpft haben; er behandelt zwar nur die Pantomimik, nämlich die Gebärden des Schauspielers, enthält aber schon die grundlegendsten Teilungen. Die Gesten sind nach ihm oft die Anfänge von zweckmäßigen Handlungen, die auf bloß Vorgestelltes sich beziehen, als wäre es gegenwärtig. — Eine physiologische Erklärung der mimischen Erscheinungen in weitestem Umfang gibt Th. Piderit. Auch er sucht wie Engel alles als Anfänge von Handlungen zu begreifen; er läßt solche Handlungen wegen bloßer Gleichheit des Gefühlstones auf anderes übergehen. Sein besonderes Verdienst ist die Aufstellung einer Art Lexikon der Gesichtsmimik. B. weist an manchen Stellen auf wünschenswerte Verbesserungen hin. — Das gewaltige System von Ch. Darwin ist überreich an sorgfältig gesammeltem Material. Gegenüber der gewöhnlichen Darstellung glaubt B., daß die Abstammungstheorie bei den Erklärungen nur eine untergeordnete Rolle spiele. In den berühmten drei Prinzipien seines Systems will er nicht Axiome sehen, sondern bloße Regeln zum Auf-

finden von Material (Finderregeln). Es sei nützlich zu untersuchen, ob eine gegebene Ausdrucksbewegung auch schon beim Kind vorkomme oder bei Tieren; der Gegensatz der Teilsymptome bei verschiedenen Ausdruckserscheinungen sei eine gute Finderhilfe; sein drittes Gesetz von den direkten Wirkungen des Nervensystems sammle eigentlich nur, was unter den ersten beiden Kategorien nicht unterzubringen sei. Diese neue Auffassung, die wohl manchen Widerspruch finden wird, verdient jedenfalls eine sorgfältige Nachprüfung. — W. Wundt teilt die Gebärden nach dem Vorbild von Engel, behandelt aber selber nur, was er bei der Gebärdensprache brauchen kann, nicht etwa die Theatergesten. Bei der Mimik hat er manche guten Zusätze; anderseits zieht er zur Erklärung stark seine psychologischen Sonderlehren heran, die heute meist aufgegeben sind: so die Konstruktion der Affekte aus einfachen Gefühlen, dann die Abbildung der Polarität der Gefühle durch Erregung und Hemmung. — Über 40 Seiten werden der großen Ausdruckstheorie von L. Klages gewidmet und manche seiner Grundsätze richtiggestellt. So ist nicht haltbar, daß der Willensakt stets nur ein konkretes singuläres Ziel habe, der Affekt nur ein generelles. — Besonders wertvolle Verbesserungen der Mimik stammen von Ph. Lersch. Aus den Forschungen von W. B. Cannon sind wichtig seine vorzügliche Widerlegung der Jamesschen Affektlehre; die Emotion habe ihren Sitz nicht in der Peripherie, sondern im Zusammenwirken von Hirnrinde und Sehhügeln. — Die vorzügliche Schrift bringt viel Klarheit in die Grundfragen der Ausdruckspsychologie. Fr.

72. Mohnkopf, W., Zur Automatisierung willkürlicher Bewegungen: ZPsych 130 (1933) 255—299. — Eine schöne Studie über den Verlauf der Automatisierung einer Bewegung. Es wird hier die Doppelleistung geübt, gleichzeitig auf eine Berührung bestimmter Finger mit einer zugeordneten Fußbewegung zu reagieren (es waren 16 verschiedene Aufgaben), und die Abstraktionsleistung im Sinn Grünbaums (16 Aufgaben). Anfangs kann jede dieser Leistungen für sich fast fehlerlos ausgeführt werden, wenn auch nur bei höchster Anspannung der Aufmerksamkeit. Dagegen war es zunächst unmöglich, beides gleichzeitig zu tun. Wurden nun die Bewegungen Tag für Tag geübt, so wurden sie immer automatischer. Schließlich wird die Reizkombination nur noch als eine Gesamtheit erfaßt, ebenso die Kombination der zugeordneten Bewegungen, und tritt letztere passiv nach dem Reiz auf. Das Bewußtsein wird immer mehr entlastet, verschwindet aber nie ganz; die Gewohnheitsbewegungen werden nie Reflexe, wie einige gemeint hatten; sie laufen bei Zerstreutheit nicht ab, was Reflexe tun. Die Reaktionszeiten sinken bis zu einer Grenze, die dann bleibt. Nach 15—20 Übungstagen kann nun die Doppelleistung gleichzeitig ausgeführt werden, und zwar so, daß trotz der hinzutretenden zweiten Leistung die Reaktionszeit nicht größer wird. M. sieht darin das Kriterium der automatisch gewordenen Bewegung. Das Ergebnis war kein anderes, wenn man, statt die Bewegungen allein zu üben, immer gleichzeitig beide Leistungen verlangte. — Wurden die Bewegungen an jedem Übungstag nicht einmal, sondern dreimal geübt, so beschleunigte das den Erfolg nicht, was ja auch schon andere gefunden hatten. Auffallend ist der schwache Abfall der errungenen Automatisierung in der Folgezeit. Bei 2 Versuchspersonen, die am Schluß der Bewegungsübung 88% Doppelleistungen zeigten, wurde nach 16 Wochen wieder

geprüft. Da fanden sich die Werte 81 und 69%, also noch recht hohe. Und als darauf ein Übungstag zugegeben wurde, fanden sich am nächsten Tage die Werte 94 und 88%. Fr.

73. Mahler, Wera, Ersatzhandlungen verschiedenen Realitätsgrades: PsychForsch 18 (1933) 27—89. — Hier hat die Realität einer Handlung einen etwas anderen Sinn. Höher an Realität ist das verlangte Ausstechen eines Wortes gegenüber dem bloßen Schreiben des Wortes, das man nach Unterbrechung der Haupthandlung als Ersatzbeendigung einführt; ebenso ist realer das Bauen aus Mosaiksteinen statt der Ersatzbeendigung durch Zeichnen; realer ist das schriftliche Numerieren von Blättern gegenüber dem bloß mündlichen Zählen (der Ersatzbeendigung durch Reden). Es ist bekannt, daß eine abgebrochene Handlung in der nächsten Zeit ein Bedürfnis zurückläßt, sie wieder aufzunehmen. Es ist zu vermuten, daß eine Ersatzbeendigung das Bedürfnis, die abgebrochene Haupthandlung wiederaufzunehmen, vermindern wird. Das wird in vielen Versuchen in der Tat nachgewiesen. Dabei hat im allgemeinen der Ersatz durch eine Handlung einen höheren Wert, als der durch Reden oder bloßes Denken. Doch muß man hier immer die subjektive Bewertung beachten. So besteht bei Kindern beim Schraffen eines Schachbrettes die Hauptschwierigkeit darin, die richtigen Felder zu finden; deshalb ist für sie die Ersatzhandlung, die Felder durch einen Strich anzudeuten, fast gleichwertig; bei Erwachsenen ist das keine Schwierigkeit, ihr Ziel ist die Realisierung des sauberen Schachbrettes, wofür eine Andeutung nicht genügt. Bei einer Rechenaufgabe scheint zunächst die Lösung in Gedanken die Hauptsache; tatsächlich verlangt man regelmäßig auch Mitteilung an den Versuchsleiter, worin eine soziale Tatsache liegt. Bei Kindern wirkte sogar eine scheinbar erfolgreiche Zauberhandlung als Erledigung, bei Erwachsenen absolut nicht. — Die schöne Arbeit belehrt sehr eindringend über die Willensziele. Fr.

74. Bühler, Charlotte, Drei Generationen im Jugendtagebuch (Quellen und Studien zur Jugendkunde, Heft 11). gr. 8° (184 S.) Jena 1934, Fischer. *M* 10.—. — Auf Grund einer großen Menge von Tagebüchern von Mädchen wird untersucht, ob in den letzten Jahrzehnten eine Verschiebung in den seelischen Eigenschaften der Reifejahre eingetreten ist. Das bestätigt sich in der Tat. Es muß uns hier genügen, die Endergebnisse zu skizzieren, die die ersten 70 Seiten eingehend schildern; das darauf Folgende sind 4 ausgeführte typische Tagebücher. In einer älteren Generation (der in den 70er Jahren geborenen) besteht noch nicht die gewöhnlich behauptete Selbständigkeit gegenüber der Familie, deren Autorität noch völlig herrscht; auch die sonstige Selbständigkeit ist recht schwach, der spätere Beruf tritt stark zurück. Das ändert sich erheblich in der mittleren Generation. Hier ist die Individualität in Denken und Gefühl sehr stark. Die Ausbildung zu einem Beruf ist hier selbstverständlich und wird begeistert aufgefaßt; die Kritik gegenüber der Familie kann leidenschaftlich sein. In der jüngsten Generation werden die Eltern wieder mehr unbefangen, naiv beurteilt. In den Beziehungen zum anderen Geschlecht besteht viel Freiheit; ein Zug zur Sachlichkeit tritt hervor; Sport wird stark eingeschätzt; es herrscht Selbstverständlichkeit in der Berufseinstellung, aber nicht mehr der Enthusiasmus von vorher; die Zukunft wird nicht mehr phantastisch, sondern mehr realistisch betrachtet. Was die Liebe betrifft, so fehlt in der

älteren Generation der seelische Kontakt noch stark, der in der mittleren stark ausgebildet ist; in der jüngsten tritt auch das Sexuelle mehr in den Vordergrund, da die äußeren Hemmungen von früher mehr gefallen sind. Es besteht zugleich mehr bewußte Einordnung in die Gemeinschaft. Fr.

75. Gehlen, Arnold, Theorie der Willensfreiheit. gr. 8° (X u. 166 S.) Berlin 1933, Junker u. Dünnhaupt. *M* 6.—. — G. versucht in dialektischer Methode den Beweis der Willensfreiheit. Indem die Explikation des Freiheitsbegriffes sich von der Freiheit im Organischen und unter den Trieben über Wahlfreiheit und Freiheit als Wesensgemäßheit zur „Reflexion auf die Reflexion" über Freiheit bewegt, erfaßt sie diese Reflexion als Versuch einer Selbstbefreiung. Dieser ist nur negativ frei, sein Positives ist Entscheidung unter dem Gesetz, damit Identität von Freiheit und Notwendigkeit, Freiheit unter einer Idee, darum „freiwillige Aufgabe der Freiheit". — Kraft und Fruchtbarkeit des Gedankenganges verdienen gewiß Beachtung, obgleich er nicht, wie sein Fichtesches Vorbild, ohne Gewaltsamkeiten voranschreitet. Die Identität von Denken und Sein (60), deshalb Wissen und Wollen, Wollen und Sollen, wird durch eine idealistische Voraussetzung eingeführt, nicht nachgewiesen. Willkürlich ist die Darstellung der religiösen Kategorien (159). G.s Kenntnis der Scholastik, die gerade hier wertvolle Hilfe geleistet hätte, stützt sich leider auf abgeleitete, meist veraltete und gerade bezüglich dieses Themas nicht ganz zuverlässige Quellen. Hirschmann.

5. Ethik. Rechtsphilosophie. Pädagogik.

76. Deman, Th., Sur l'organisation du savoir moral: RevScThPh 23 (1934) 258—280. — Es geht um eine methodische Frage, um das Verhältnis von Philosophie und Theologie, einigermaßen auch um das Problem der sog. christlichen Philosophie und des christlichen Philosophen. J. Maritain hat die zwei Thesen aufgestellt: Zwischen der Wissenschaft von den allgemeinsten ethischen Prinzipien und dem Gebiet der praktischen Klugheit muß es eine eigene, von diesen beiden verschiedene Disziplin geben, eine „science morale *pratiquement* pratique". Ebenso eine „philosophie morale adéquatement prise", die Ethik und Moraltheologie verbindet und überbrückt. Vom Standpunkt der thomistischen Wissenschaftslehre aus lehnt D. beide Thesen ab. Größere oder geringere Nähe zum Konkreten scheidet nicht zwei Wissenschaften. Moralische und religiöse Erfahrung gehören zu einem verschiedenen Genus. Der unbestreitbare Einfluß der Offenbarung auf den christlichen Ethiker bleibt auch erhalten bei der traditionellen Scheidung zwischen Theologie und Philosophie. Schuster.

77. Schmieder, K., Die Synderesis und die ethischen Werte: PhJb 47 (1934) 145—153 297—307. — Dieser Vergleich zwischen thomistischer Synderesislehre und der Werttheorie der modernen Phänomenologie eines Scheler und Nicolai Hartmann berührt sicher ein anregendes Problem. Die Synderesis des hl. Thomas besagt eine angeborene, naturgegebene Haltung des Geistes gegenüber den ethischen Werten. Die *inclinationes naturales* zu den der Menschennatur entsprechenden Tätigkeiten werden mit den ethischen Gesinnungen identifiziert. Die Tendenz der Phänomenologen zur Sicherung der Objektivität und Absolutheit der Werte berührt sich vielfach mit Thomas, wenn auch zu sagen ist, daß dieser

aristotelisch denkt, während die phänomenologische Ethik eine Richtung vertritt, die von Plato und Plotin zu Averroës führt. Die Unterschiede der beiden Richtungen dürften indes doch noch größer sein, als es in der Arbeit zum Ausdruck kommt. Sch.

78. Groos, Reinh., Wertethik oder religiöse Sittlichkeit? Eine Auseinandersetzung mit der Ethik Nic. Hartmanns und der neueren evang. Ethik. gr. 8° (148 S.) München 1933, Kaiser. *M* 3.40. — Klar werden die immanenten Schwierigkeiten der Ethikprinzipien Hartmanns (Werte, Freiheit) herausgestellt. Weniger befriedigt die positive, durch Auseinandersetzung mit Herrmann, Stange, Brunner, Althaus u. a. gefestigte Begründung der religiösen Ethik in der Verflochtenheit des Menschen in die Schöpfungswirklichkeit, insofern nach Gr. Ethik nur von der Offenbarung her möglich, damit auf Ethik als natürliche Philosophie verzichtet wird. Noch untragbarer ist die (nach der gründlichen Auseinandersetzung mit Hartmann überraschend unkritisch begründete) Leugnung der Freiheit in dieser Schöpfungswirklichkeit. Hat ihre Behauptung für die philosophische Explikation auch keine geringen Schwierigkeiten (wie Hartmann gut sieht), so scheint uns doch diese Behauptung, die sich auf eine übrigens breitere Phänomenbasis als in der kantianisch eingeengten bei Hartmann stützen kann, nicht wie bei diesem ein natürlicher Anwalt des Menschen gegen Gott, sondern gerade umgekehrt Gottes gegen den Menschen. Hirschmann.

79. Eberle, A., Über das Verhältnis von Recht und Moral nach katholischer Auffassung: ThPrQschr 87 (1934) 25—35 245 bis 258. — Im Anschluß an die Wandlungen in den öffentlichen Verhältnissen und in manchen letzten Auffassungen werden Existenz, Berechtigung und Grenzen des Naturrechtes und seiner ethischen Bindung auf dem Gebiet des positiven Rechtes erörtert mit Berücksichtigung der Verschiedenheit des Strafrechtes und des Zivilrechtes. Zugleich wird darauf aufmerksam gemacht, wie in der Vergangenheit Rechtspositivismus und Rechtsbolschewismus dem Rechtsgedanken vieles von seiner ethischen Tiefe und Würde genommen haben. Im zweiten Teil des Artikels wird zunächst ein geschichtlicher Überblick über die großen Wandlungen gegeben, die die Auffassung vom Naturrecht im Laufe der verschiedenen Jahrhunderte durchgemacht hat. Dann wird im Anschluß an Thomas v. Aquin und an den bekannten Aufsatz von Wend. Rauch „Eine absolute Lebensordnung aus realistischer Metaphysik" (vgl. Schol 6 [1931] 310 f.) die metaphysische Fundierung und Analysis des Naturrechtes, seines Ursprunges, seiner Finalität versucht. Hürth.

80. van Overbeke, P.-M., De relatione ordinem iuridicum inter et ordinem moralem: EphThLov 11 (1934) 289—346. — Bei der z. T. sehr großen Verschiedenheit der Terminologie und der nicht minder großen Verschiedenheit der Inhalte bei gleicher Terminologie ist es nicht leicht, Gedankengänge der modernen Jurisprudenz in die Denk- und Sprechformen der großen christlichen Philosophen und Theologen, insbesondere des hl. Thomas zu fassen. Ist auch nicht gerade dies der unmittelbare Zweck des vorliegenden Artikels, so scheint doch auch dieses Ziel dem Verf. vorgeschwebt zu haben (vgl. Nota 186). Unmittelbar arbeitet er mit den in der scholastischen Philosophie und Theologie gebräuchlichen (juristischen und sonstigen) Termini, man möchte sagen für „Theologen" und kath., scholastische Philosophen. Er

zeigt die Grundbegriffe von Recht und Gesetz auf, konfrontiert sie mit den Begriffen und Prinzipien der sittlichen Ordnung, und so gelingt es ihm, das Einheitliche und Ganze des Gebietes des Rechtes und der Sittlichkeit aufzuweisen. „Sit proinde conclusio generalis: notio iustitiae et iuris, et ordinis iuridici, et huius ordinis relationis ad ordinem moralem unice, ut nobis videtur, sufficientem declarationem dare potest" (346). — Der Artikel ist in seiner Ausführlichkeit ein kurzer Abriß der theologia moralis generalis und der Einführung in den Traktat de iure et iustitia. H.

81. Scheiwiller, Otmar, O. S. B., Notstand und straflose Abtreibung: Schweiz. Rundschau 34 (1934) 303—314. — Anlaß des Artikels ist die neueste vom schweizerischen Nationalrat dem Art. 107 gegebene Fassung über die straflose Abtreibung. Der Verf. erörtert in summarischer Form: Sinn und Zweck der staatlichen Strafgewalt, Voraussetzung, Natur und Begründung des Notstandsrechtes im allgemeinen (er führt es im Grund zurück auf das moraltheologische Prinzip „lex humana non obligat cum gravi incommodo"), Stellung und Bedeutung des Notstandsrechtes im staatlichen Strafrecht. Abschließend werden die entwickelten Begriffe und Prinzipien auf die Abtreibung aus oder im Notstand angewendet und die Frage geprüft, ob Notstand staatliche Straflosigkeit der Abtreibung begründen könne. — Die Bedeutung des Artikels liegt in der Erörterung der namhaft gemachten Grundbegriffe und letzten ethischen Prinzipien. H.

82. Meßner, Joh., Der kath. Staatsgedanke: Schweiz. Rundschau 34 (1934) 281—289. — Der Artikel befaßt sich mit einigen Grundbegriffen und letzten Prinzipien der naturrechtlichen wie der katholischen Staatsauffassung. Es werden kurz dargelegt: Inhalt des *bonum commune* als des bestimmenden Faktors für Staatszweck und Staatsautorität; Verhältnis von Staats-Totalität und sog. Staats-Subsidiarität; kath. Verfassungsideal. Der Verf. verlangt für letzteres eine Verbindung der letzten theoretischen Prinzipien, die in den drei Staatsformen der Monarchie, Aristokratie und Demokratie enthalten sind; nur dürfen diese Staatsformen nicht irgendwie im historischen Kleide gesehen, sondern müssen als *Aufbauprinzipien staatlicher Ordnung* genommen werden. H.

83. Kühle, Heinr., Staat und Todesstrafe. 8° (XIV u. 127 S.) Münster i. W. 1934, Aschendorff. *M* 3.60. — Eine zugleich staatsrechtliche, natürlich-ethische und moraltheologische Studie über die Zulässigkeit der Todesstrafe in sich und über die Berechtigung der Staatsgewalt zu ihrer Verhängung. Dem Sachproblem und der Stellungnahme zu ihm ist ein geschichtlicher Überblick vorausgeschickt (altgriechisches, altrömisches, altgermanisches Recht; Christentum und Strafrecht; der Kampf gegen die Todesstrafe); aber dem Verf. ist es vor allem um die grundsätzliche Behandlung zu tun. Es geschieht das in zwei Hauptabschnitten, von denen der eine über die staatliche Strafe im allgemeinen, der zweite insbesondere über die Todesstrafe spricht. K. hält es für notwendig, ehe man zur Todesstrafe Stellung nimmt, zuvor über eine Reihe anderer Sachverhalte zur Klarheit zu kommen. „Man kann über ‚Todesstrafe' nicht reden, wenn man nicht weiß, was Strafe ist, man kann über sie als staatliche Strafe nicht reden, wenn man sich über Ursprung und Reichweite der staatlichen Strafgewalt nicht im klaren ist. Und dazu gehört auch zu wissen, wie Staat und Einzelmensch sich zueinander verhalten . . . Erst nach solchen Klarstellungen kann man versuchen, . . . die

grundsätzliche Frage zu stellen, ob dem Staat das Recht zusteht, die Todesstrafe zu verhängen, und ferner, wenn ihm dieses Recht zusteht, ob er verpflichtet ist, es auszuüben, und wie weit diese Pflicht reicht" (15 f.). — Das Ergebnis der Untersuchung ist dieses: Dem Staat steht prinzipiell das Recht auf die Todesstrafe zu; ja es gibt Fälle, in denen der Staat zu ihrer Anwendung verpflichtet ist; aber das Recht schließt nicht für alle Fälle eine Pflicht zur Anwendung ein. Die Frage der Abschaffung der Todesstrafe in einem konkreten Staat ist eindeutig eine Frage der Erfahrung; sie ist zu bejahen oder zu verneinen, je nachdem das bonum commune, das es zu sichern gilt, den Verzicht auf die Anwendung erlaubt oder nicht. — Bez. des genannten Endergebnisses wird es im allgemeinen unter den Moraltheologen keine Meinungsverschiedenheit geben; etwas anderes gilt bez. gewisser Gedankengänge und ethischer Prinzipien, die als Beweismomente verwandt werden. Das Eigenartige und Wertvollste der vorliegenden Schrift liegt in diesen grundsätzlichen Erwägungen. Hier kann ich dem Verf. nicht in allem beistimmen; ich hoffe, bei einer anderen Gelegenheit in dieser Zeitschrift genauer auf diese Punkte einzugehen; für jetzt möge diese allgemeine Darlegung genügen. H.

84. Spann, Othmar, Kämpfende Wissenschaft. gr. 8° (VIII u. 254 S.) Jena 1934, Fischer. *M* 8.—; Lw. *M* 9.50. — Eine Zusammenstellung mehrerer bereits in verschiedenen Zeitschriften, zumal in „Ständisches Leben" erschienenen Aufsätze zur Volkswirtschaftslehre, Gesellschaftslehre und Philosophie. Einige wiederholen in Bekämpfung des Individualismus die Thesen des Universalismus, andere wenden diese an auf Fragen der Selbstversorgung, Papiergeldvermehrung, Weltwirtschaft, Geschichtsphilosophie und Pädagogik. Anregend ist die Auseinandersetzung mit der dialektischen Methode. Ob sie Hegels Gedanken trifft, wird man im einzelnen bezweifeln. Ähnliches gilt von der Interpretation der Aristotelischen Schöpfungslehre (217) und scholastischen Logik (167). Die dem Besten des Spannschen Systems widersprechende, durchaus unwissenschaftliche Polemik „In eigener Sache" wäre besser weggeblieben. Hirschmann.

85. Kleinhappl, J., S. J., Der Begriff der *iustitia socialis* und das Rundschreiben *Quadragesimo anno:* ZKathTh 58 (1934) 364—390. — Eine sehr willkommene Arbeit, die zum erstenmal eine kritische Übersicht über die heutige Literatur zur schwierigen Frage der iustitia socialis bietet und darüber hinaus einen originellen Vorschlag zu einer neuen Deutung bringt. Prümmer, Schmitt, Schilling, Schrattenholzer werden dargestellt. Durchaus richtig ist das methodische Prinzip, aus der Enzyklika selber eine Erklärung zu bringen nach den Gesichtspunkten von Gegenstand und Aufgabe, Subjekt und Terminus der Gerechtigkeit. Kl.s Auffassung ist die, daß nach Q. anno die iust. soc. verschieden ist von der legalis. Sie ist Ordnungsgrund der Wirtschaft, hat die Verteilung der wirtschaftlichen Güter zum Gegenstand für Einzelmensch und Gruppen. Eine Schwierigkeit, die aus dem Begriff *bonum commune* (Gemeinwohl-Gerechtigkeit in der offiziellen Übersetzung!) erhoben werden kann, glaubt der Verfasser beseitigen zu können. Hier bleibt wohl noch manches zur Klärung übrig. Die iustitia socialis hat es mit einer *societas* zu tun. Das sind der Staat, die reale Menschheit, unterstaatliche Verbände und endlich die Gemeinschaft als Begriff. Vielleicht wird die Be-

ziehung der iust. socialis zur legalis doch enger sein, als Kl. glaubt. Auch die iust. distributiva als Korrelat und Ausfluß der iust. legalis könnte noch in Betracht gezogen werden. Schuster.

86. Steingräber, H., Deutsche Gemeinschaftsphilosophie der Gegenwart. gr. 8° (102 S.) Berlin 1933, Junker u. Dünnhaupt. *M* 3.80. — Die Arbeit, Dissertation an der Phil. Fakultät zu Greifswald, untersucht nach einer kurzen Erklärung der Begriffe des Einzelnen, der Beziehung und der Ganzheit die metaphysischen Gestaltungen der Gemeinschaftsphilosophie bei Lehmann, Dunkmann, Schwarz und Spann. Die Darstellung ist klar, die Kritik, zumal Spanns und der Philosophie des Ungegebenen von Schwarz, selbständig und gut. Nicht übereinstimmen können wir mit der Auffassung des Verf. von der Metaphysik und den Kriterien ihrer Berechtigungsweite, die nicht über einen pragmatischen Positivismus herauskommt. Der Unterschied von Gemeinschaft und Gesellschaft wird schärfer zugespitzt, als die Phänomene es eigentlich gestatten. Hirschmann.

87. Sauermann, Heinz, u. a., Probleme deutscher Soziologie. Gedächtnisgabe für Karl Dunkmann. gr. 8° (127 S.) Berlin 1933, Junker u. Dünnhaupt. *M* 5.—. — Ein Abdruck aus dem „Archiv für angewandte Soziologie". Bd. V, H. 3/4. F. Tönnies, „Sitte und Freiheit", untersucht die Gründe der zunehmenden Freiheit von den Sitten und in den Sitten; A. Günther, „Der soziologische Schluß in der Angewandten Soziologie", behandelt die soziologische Methodenfrage; G. Lehmann, „Prolegomena zur Massensoziologie", das soziologische Verhältnis von Masse und Gruppe; A. Vierkandt, „Volksgemeinschaftliche Kultur", den Kulturtyp der Neuzeit; H. Sauermann beschäftigt sich mit dem „Problem des Politischen in der Soziologie": im totalen Staat sieht er ein Zwischenstadium zum politischen Rechtsstaat; W. Malmsten Schering analysiert verschiedene „Typen des Krieges", so den naturhaften, zweckhaften, schicksalshaften; G. Ipsen zeichnet in seinem Beitrag „Montesquieu und die politische Soziologie" diesen als Haupttheoretiker der abendländischen Monarchie, nicht ohne Einseitigkeit. Eine Bibliographie der Veröffentlichungen K. Dunkmanns beschließt das Buch. H.

88. Krieck, Ernst, Menschenformung. Grundzüge der vergleichenden Erziehungswissenschaft. gr. 8° (371 S.) Leipzig 1933², Quelle & Meyer. *M* 6.—; Lw. *M* 7.—. — In erster Auflage vor acht Jahren erschienen, gewinnt das Werk an Bedeutung durch das Verhältnis seines Inhaltes zu den Erziehungsgrundsätzen der in Deutschland zur Herrschaft gekommenen Partei und die Stellung des Verf. in ihr. Aufbauend auf seiner (positivistischen) „Philosophie der Erziehung" behandelt K. zunächst systematisch die Zuchtformen — Zucht ist zentraler Erziehungsbegriff — in ihren sozialen Elementarformen, Grundfunktionen und Werten, um die so gewonnenen Einsichten auf geschichtliche Typen (den Epheben, altrömischen Bürger, Brahmanen, Mandarin, Beduinen, germanischen Ritter, katholischen Mönch, mittelalterlichen Handwerker) anzuwenden. Der erste Teil ist reich an fruchtbaren Einzelerkenntnissen, der zweite nicht frei von Oberflächlichkeit. Die Eigenart katholischen Mönchtums bleibt unverstanden, wie die der Religion überhaupt. Der „rasche Aufstieg und Niederbruch jesuitischer Außenmission in Ostasien" und seine Erklärung durch die Politisierung des Ordens (314) ist eine oft widerlegte Geschichtsfälschung. H.

Die Abhängigkeit der Sünde von Gott nach der Lehre der Frühscholastik.

Von Artur Landgraf (Bamberg).

Die Abhängigkeit der Sünde von Gott, insbesondere die Art, wie Gott seinen Einfluß auf die Sünde geltend macht, ist ein Problem, das einen stilbildenden Einfluß innerhalb des Lehrgebäudes der theologischen Schulen erlangt und bis in die Gegenwart behauptet hat. Nicht zuletzt auch an dieser Stelle klaffen Thomismus und Molinismus in einer Weise auseinander, daß die Kluft, die gerade hier die beiden trennt, unüberbrückbar bleibt. Eine Aufhebung des Gegensatzes würde lediglich dadurch möglich, daß eine der beiden bis zur äußersten Grenze mit Argumenten verschanzten Positionen geräumt würde. Weil beide Systeme sich auf Thomas berufen, liegt hier die Klärung in entscheidender Weise auch bei der historischen Theologie. Für die unmittelbar nachthomistische Zeit besitzen wir hierfür bereits wertvolle Untersuchungen von H. Schwamm[1], die auf Grund einer reichen Kenntnis der Handschriftenbestände zu überraschenden Ergebnissen vorstoßen konnten. Für Thomas selber hat J. Stufler[2] sich das bleibende Verdienst erworben, das Problem unter neuen Gesichtspunkten in die Diskussion eingestellt zu haben. Beide sind jedoch von der Gnaden-, nicht von der Sündenlehre her an die Frage des Konkurses herangetreten. Ich selber war bemüht gewesen, die Gnadenlehre der Frühscholastik unter dem gleichen Gesichtspunkt zu klären. Das Terrain wurde dann noch weiter durch J. Schupp[3] und G. Englhardt[4] in vorzüglichen Monographien untersucht. Es bleibt für die gleiche Periode nur noch das zu überprüfen, was damals über die Abhängigkeit der Sünde von Gott ausdrücklich gelehrt wurde.

---

[1] Magistri Ioannis de Ripa O. F. M. doctrina de praescientia divina (Analecta Gregoriana, Fasc. I [Romae 1930]). — Derselbe, Robert Cowton O. F. M. über das göttliche Vorherwissen (Philos. und Grenzwiss. III 5 [Innsbruck 1930]).

[2] Divi Thomae Aquinatis doctrina de Deo operante (Innsbruck 1923).

[3] Die Gnadenlehre des Petrus Lombardus (Freiburger Theol. Studien, Heft 35 [Freiburg i. Br. 1932]).

[4] Die Entwicklung der dogmatischen Glaubenspsychologie in der mittelalterlichen Scholastik (BeitrGPhMA 30 H. 4—6 [Münster i. W. 1933]).

1. Die Quellen und die Anfänge der Spekulation.

Wie durchweg in der Frühscholastik ist der Ausgangspunkt des Problems bei den Vätern, insbesondere beim hl. Augustinus zu suchen. Von Bedeutung wurden drei Gruppen:

1. Beim hl. Augustinus liest man im Tract. 1 n. 13 in Ioannis Evangelium: „Omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil. . . . Peccatum quidem non per ipsum factum est, . . . quia peccatum nihil est, et nihil fiunt homines, cum peccant[5]." Ferner im Enchiridion c. 11: „. . . ac per hoc ergo malum nec vitium erit, quia nihil est, cum evacuatur. Quid est autem aliud, quod malum dicitur, nisi privatio boni?[6]"

2. Der zweiten Gruppe gehören vor allem zwei Sentenzen an, die, ebenfalls dem hl. Augustinus zugeschrieben, in der Form auftreten: „Quidquid est, inquantum est, bonum est[7]." Und: „Quidquid est, inquantum est, a Deo est ut a summo bono[8]."

3. Besonders in der späteren Zeit wurde ein Wort aus De libero arbitrio des hl. Augustinus von Bedeutung, das für gewöhnlich in der Fassung zitiert wird: „Eius rei Deus non est ultor, cuius est auctor[9]."

Bereits in der Glossa ordinaria findet sich zu Joh 1, 3 ein Anschluß an die erste Gruppe: „Augustinus: Non est creatura, per quem omnis creatura facta est. Malum non est factum per ipsum nec ipsum idolum; quia nihil sunt, nulla sua natura subsistunt. Tamen quidquid mente concipitur, dicitur esse. Hoc modo peccatum potest esse[10]." Dazu fügte Anselm von Laon in seiner Glossa interlinearis: „Nulla res subsistens sine ipso est facta[11]." Daß die Johanneskommentare auf dieser Linie blieben, tut allein schon der wohl noch dem 12. Jahrhundert angehörige des Cod. Bamberg. Bibl. 99 dar, der lediglich eine Paraphrase dieser beiden Stellen bringt, wenn er schreibt: „Omnia per ipsum facta sunt. Omnis crea-

---

[5] SSL 35, 1385. — [6] SSL 40, 236 mit Anmerkung 3.

[7] Man vgl. Simon von Tournai, Quästionen, Disp. 39 (J. Warichez, Les disputationes de Simon de Tournai [Spicilegium Sacrum Lovaniense, Fasc. 12; Louvain 1932]). — Augustinus, De diversis qq. 83, q. 24 (SSL 40, 17): „Omne autem quod est, inquantum est, bonum est."

[8] Man vgl. Simon von Tournai, Quästionen, Disp. 39 (Warichez a. a. O.). — Ferner Augustinus, De diversis qq. 83, q. 21 (SSL 40, 16); Derselbe, De vera religione cap. 18 n. 35 (SSL 34, 137).

[9] Augustinus, De libero arbitrio, lib. 3 c. 4 n. 11 (SSL 32, 1276): „Quorum autem non est malus auctor, iustus est ultor."

[10] Inkunabel Basel 1498.

[11] Ebd. Die Interlineare lautet im Cod. Bamberg. Bibl. 98 fol. 71v: „Nulla res existens sine ipso facta est."

tura visibilis et invisibilis. Si nihil creaturarum subsistentium sine ipso factum est, patet, quia ipse creatura non est, per quem omnis creatura facta est. Et sine ipso factum est nihil, nihil scilicet earum rerum, que subsistunt. Malum enim peccatum et idolum non fecit, quia nihil sunt[12]."

Auch in Autoritätensammlungen[13] kann man dem Wesen dieser Lehre begegnen oder die hier einschlägigen Augustinussentenzen zusammengestellt finden[14]. So wurde denn diese Überzeugung vom Nichtssein der Sünde auch eine wesentliche Grundlage für die Lösung der Frage nach der Herkunft der Sünde. Was so Augustinus im Kampf gegen den Manichäismus[15] ausgebildet hatte, trifft man denn bereits zusammen mit einem Versuch zur spekulativen Ergründung unseres Problems bei dem das Lehrgebilde der Nachzeit kräftig bestimmenden Isidor von Sevilla[16]. Ihm gibt auch Alkuin[17] in seinem theolo-

---

[12] Fol. 50.

[13] Man vgl. Cod. Bamberg. Can. 10 fol. 66: „Sciendum est, quod malum nichil, sive in demone sive in homine, nisi mala voluntas. Omnis actio bona est, nisi cum mala intentione et voluntate peioratur."

[14] Z. B. die anonyme Summe des Cod. Aa 36 4° (fol. 30^{v} ff.) der Fuldaer Landesbibl.; die zum Bereich Hugos von St. Viktor gehörige Sentenzensammlung des Cod. Vat. lat. 1345 (fol. 71 f.) und des Clm 7972 (fol. 8 f.); Abaelards Sic et Non c. 31 und 143 (SSL 178, 1389—1393 1588—1590); oder Rupert von Deutz, De omnipotentia c. 2 (SSL 170, 456).

[15] Auf den Gegensatz zu dieser Häresie weisen hin Alkuin, Interrogationes et responsiones in Genesim (SSL 100, 526); Odo von Cambrai, De originali peccato lib. 1 (SSL 160, 1072); der porretanische Paulinenkommentar des Cod. Paris. Nat. lat. 686 fol. 38^{v}; Petrus Cantor, Summe (Cod. Paris. Nat. lat. 3477 fol. 102); und z. B. noch die Quästionen des Cod. Brit. Mus. Harley 3596 (fol. 61^{v}).

[16] Sententiarum lib. 1 c. 9 (SSL 83, 552) und Cod. Paris. Nat. lat. 3141 fol. 4): „Unde malum? 1. Malum a diabolo non est creatum, sed inventum; et ideo nihil est malum, quia sine Deo factum est nihil, Deus autem malum non fecit. . . . 2. Nullam esse naturam mali constat, quia natura omnis aut incommutabilis, ut Deus est, aut commutabilis, ut creatura est. Malum vero ideo natura nulla est, quia accedendo in bonam naturam efficit eam vitiosam, quod, cum discedit, natura manet et malum, quod inerat, nusquam est. Ex eo, quod vitium nocet naturae, agnoscitur vitium naturam non esse, quia nihil, quod naturale est, nocet . . . 4. Creditur ab haereticis mentem a Deo, vitia a diabolo fuisse creata. Unde et ab ipsis duae naturae, bona et mala putaretur. Sed vitium natura non est et, dum vere a diabolo sit, non tamen creatum est." — Der erste Satz dieses ganzen Zitates findet sich neben vielen Augustinusstellen in der anonymen Summe des Cod. Aa 36 4° (fol. 31) der Fuldaer Landesbibl.

[17] Interrogationes et responsiones in Genesim 94 (SSL 100, 526): „Interr.: Quid est malum? — Resp.: Malum nihil est per se nisi

gischen Lehrgebäude Raum. Da im beginnenden 12. Jahrhundert Odo von Cambrai völlig sich an Augustinus orientiert, wundert man sich nicht, wenn man auch hier in seinen Gedankengängen Schritt auf Schritt Augustinischem Lehrgut begegnet: Er erkennt der Sünde jede Wesenheit ab. Sie ist nicht eine Regung, die von Gott gemacht worden wäre[18]; sie ist eben nichts[19]. Die Seele stammt von Gott, die Sünde vom Menschen[20].

Eigentliche Schule hat in dieser Frage dann Anselm von Canterbury gemacht. Er hat ja auch den ersten großen Versuch einer spekulativen Untersuchung des Problems unternommen. Vor allem unterscheidet er die Gerechtigkeit bzw. Ungerechtigkeit von der Handlung und auch vom Willen, die gerecht sind[21]. Es geht die Handlung vorüber, während die Sünde bleibt[22]. Da nun jede Wesenheit von Gott stammt, von dem nichts Ungerechtes herkommen kann, darum ist keine Wesenheit durch sich ungerecht. Die Ungerechtigkeit ist vielmehr völlig nichts, wie die Blindheit, die nichts anderes ist als die Abwesenheit des Gesichtssinnes dort, wo er sein müßte; sie ist in dem Auge, wo der Gesichtssinn sein müßte, in nicht höherem Maße ein etwas als vielleicht im Holz, wo er nicht sein muß. Die Ungerechtigkeit ist eben nicht eine Sache, durch die die Seele angesteckt und verdorben würde, wie dies mit dem Körper durch Gift geschieht. Sie ist keine

---

privatio boni: sicut tenebrae nihil sunt nisi absentia lucis."

[18] De peccato originali lib. 1 (SSL 160, 1071 f.): „In homicidio enim quid dicitur malum? Si gladium accusas, Deus ferrum fecit. Si manum arguis, et ipsam Deus [1072] fecit. Si manus motum vel gladii, quis nescit essentiam habere motum? Si essentia est, a Deo facta est. Omnis enim essentia praeter Deum a Deo facta est. Non est igitur malum motus, quem fecit Deus."

[19] Ebd. (SSL 160, 1073).

[20] Ebd. lib. 2 (SSL 160, 1086): „Vide enim in humano genere quis fecit prius animam et quis prius culpam, et invenies animam opus Dei et culpam opus hominis. . . . Cum ergo dicis: Deus creat animam peccatricem, duo dicis: animam et peccatum, et utrumque refer ad auctorem suum, animam scilicet ad Deum et ad hominem peccatum."

[21] Liber de conceptu virginali c. 4 (SSL 158, 436 f.): „Nihil enim, sive substantia sive actio sive aliquid aliud per se consideratum, est iustum nisi iustitia, aut iniustum vel peccatum nisi iniustitia; nec ipsa voluntas, in qua est iustitia sive inustitia. Aliud enim est vis illa animae, qua ipsa anima vult aliquid; quae vis instrumentum volendi potest dici (sicut visus instrumentum videndi), quam voluntatem nominamus, et aliud est iustitia, quam habendo iusta voluntas, et qua carendo iniusta vocatur; dicuntur etiam voluntates eiusdem instrumenti [437] affectiones et usus."

[22] Ebd. (437 C).

Sache, die etwas tut, wenn dem auch so scheinen möchte, wenn ein schlechter Mensch schlechte Werke tut. Denn wie, wenn ungezähmtes Wild nach Zerreißen der Bande herumrennt und wütet, oder wenn ein Schiff nach Verlust des Steuers vom Steuermann verlassen, von Wind und Wellenbergen umhergetrieben, allen Gefahren preisgegeben ist, wie wir dann sagen, dies tue das Fehlen der Kette, das Fehlen des Steuers, nicht weil deren Fehlen etwas wäre oder täte, sondern weil sie, wären sie vorhanden, bewirkten, daß das Wild nicht wütete oder das Schiff nicht zugrunde ginge: in ganz gleicher Weise sagen wir für den Fall, daß ein schlechter Mensch wütet und jeglicher Seelengefahr, die da schlechte Taten sind, zutreibt, daß dies die Ungerechtigkeit tue, nicht weil diese eine Wesenheit wäre oder etwas bewirkte, sondern weil der Wille, dem alle freiwilligen Regungen des ganzen Menschen unterworfen sind, beim Fehlen der Gerechtigkeit unter dem Einfluß der verschiedenen Begierden sich und alles sich Untergeordnete in vielerlei Übel leichtsinnig und zügellos stürzt; was alles die Gerechtigkeit verhindern wollte, wäre sie nur vorhanden. Daraus wird ersichtlich, daß die Ungerechtigkeit keine Wesenheit besitzt, wenn auch der Sprachgebrauch die Affekte und die Akte des ungerechten Willens, die in sich betrachtet etwas sind, als Ungerechtigkeit bezeichnet. Ungerechtigkeit ist eben nichts anderes als das Fehlen der gebührenden Gerechtigkeit; Übel nichts anderes als das Fehlen des gebührenden Gutes[23].

Dies ist die erste Grundthese der Anselmianischen Lehre. In ihr spricht Anselm — allerdings bei unvollkommener Erkenntnis des Verhältnisses zwischen habitueller und aktueller Sünde — sowohl von der aktuellen als auch der habituellen Ungerechtigkeit.

Eine weitere Grundthese steckt in dem Satz des Magisters: Wie vom höchsten Gut nichts als Gutes stammen kann und alles Gute vom höchsten Gute stammt, so kommt von der höchsten Wesenheit nichts als Wesenheit, und alle Wesenheit kommt von der höchsten Wesenheit. Daraus die Folgerung: Weil das höchste Gut die höchste Wesenheit ist, folgt, daß alles Gute Wesenheit und alle Wesenheit gut ist. Das Nichts also und das Nichtsein, wie es keine Wesenheit ist, so ist es auch nicht gut. Das Nichts und das Nichtsein stammt also nicht von demjenigen, von dem nur Gutes und Wesenheit kommt. — Darauf antwortet der Schüler: Nun sehe

[23] Ebd. c. 5 (SSL 158, 438 C f.). Man vgl. auch Dialogus de casu diaboli c. 15 f. (SSL 158, 348 f.).

ich klar, daß, wie Gutes und Sein nur von Gott kommt, so von Gott auch nur Gutes und Sein sich herleitet[24].

Lediglich eine Folgerung aus diesen beiden Grundthesen bedeutet sodann die Feststellung: Kein Wille ist ein Übel, sondern er ist, insoweit er ist, ein Gut, weil er ein Werk Gottes ist; nur insofern er ungerecht ist, wird er schlecht. Weil nun kein Ding schlecht genannt wird außer dem schlechten Willen oder wegen des schlechten Willens — wie schlechter Mensch, schlechte Handlung[25] —, so ist nichts offenkundiger, als daß kein Ding ein Übel ist und daß das Übel einzig in der Abwesenheit der verlassenen Gerechtigkeit im Willen oder in einem Ding wegen des Willens besteht[26].

Auf all dem Gesagten baut endlich das 20. Kapitel des Dialogs De casu diaboli auf, das erörtert, wie Gott die schlechten Willen und Handlungen macht und wie diese von ihm abhängen. Hier stellt der Magister die Frage: Das Geben ist nicht ohne Nehmen. Wie nun von demjenigen, der freiwillig gewährt und der zwar nicht billigt, aber zuläßt, der Sprachgebrauch sagt, daß er gebe, so heißt es auch nicht zu Unrecht von demjenigen, der das Gewährte aufnimmt und das Unerlaubte unternimmt, daß er empfange. — Der Schü-

[24] Dialogus de casu diaboli c. 1 (SSL 158, 327): „Magister: . . . Nempe sicut a summo bono non est nisi bonum et omne bonum est a summo bono, ita a summa essentia non est nisi essentia et omnis essentia est a summa essentia; unde, quoniam summum bonum est summa essentia, consequens est, ut omne bonum sit essentia et omnis essentia bonum. Nihil ergo et non esse, sicut non est essentia, ita non est bonum. Nihil itaque et non esse non est ab illo, a quo non est nisi bonum et essentia. — Disc.: Aperte nunc video, quia sicut bonum et esse non est nisi a Deo, ita non est a Deo nisi bonum et esse."

[25] Man vgl. hierzu den mit „Solus Deus est, cuius bonum est idem" beginnenden Traktat einer dem 12. Jahrhundert angehörigen Handschrift der Fritzlarer Pfarrbibl. fol. 62v: „Sciendum autem, quod malum substantive dictum ipsam tantum boni privationem significat; denominative vero acceptum actum mali sive effectum sive explicationem eius demonstrat. Nam et malitia malum dicitur et actio malum vocatur, sed aliud substantive, aliud denominative. Omne peccatum penes voluntatem et in sola voluntate peccatum est et tamen actio peccati peccatum nominatur, quia in ea peccatum perficitur et expletur et explicatur, vel, si effectum corporalem habere non potest, pleno consensu confirmatur."

[26] Dialogus de casu diaboli c. 19 (SSL 158, 351): „Unde sequitur nullam voluntatem esse malum, sed esse bonum, inquantum est, quia opus Dei est; nec nisi inquantum est iniusta, malam esse: et quoniam nulla res mala dicitur nisi mala voluntas aut propter malam voluntatem, ut malus homo et mala actio, nihil est apertius quam nullam rem esse malum, nec aliud esse malum quam absentiam iustitiae derelictae in voluntate aut in aliqua re propter malam voluntatem."

ler: Was Du sagst, erscheint mir weder unrichtig noch ungebräuchlich. — Der Lehrer: Was verstoßen wir dann gegen die Wahrheit mit der Behauptung, daß der Teufel, sobald er wollte, was er nicht sollte, dies von Gott empfing, weil Gott es zuließ, und daß er es zugleich nicht empfing, weil Gott nicht zustimmte? — Der Schüler: Hier scheint nichts gegen die Wahrheit zu verstoßen. — Der Lehrer: Wenn also der Teufel seinen Willen dahin wandte, wohin er nicht sollte, dann war auch das Wollen und das Hinwenden selber ein Etwas. Und dennoch hatte er dieses Etwas einzig von Gott und Gottes Willen, weil er weder etwas wollen noch seinen Willen bewegen konnte, wenn es nicht Gott zuließ, der alle substantiellen und akzidentellen, universellen und individuellen Naturen gemacht hat. Insofern nämlich Wille und Hinwendung oder Regung des Willens ein Etwas sind, sind sie ein Gut und gehören Gott zu; insofern sie aber der Gerechtigkeit entraten, ohne die sie nicht sein dürften, sind sie nicht Übel einfachhin, sondern etwas Übles. Und was übel ist, gehört nicht Gott zu, sondern dem Wollenden bzw. demjenigen, der den Willen bewegt. Übel einfachhin ist die Ungerechtigkeit, weil diese nichts ist als Übel, das eben nichts ist. Etwas Übles ist eine Natur, in der sich die Ungerechtigkeit findet, weil sie etwas ist und von der Ungerechtigkeit sich unterscheidet, die übel und nichts ist. Daß also ein Etwas ist, kommt von Gott und gehört Gott zu; daß aber ein Nichts, das ist Übles, ist, kommt von dem Ungerechten und ist ihm zuzurechnen. — Der Schüler: Es ist wohl zuzugeben, daß Gott die Natur aller Dinge macht. Wer aber möchte zugestehen, daß Gott die einzelnen Akte der verkehrten Willen machte, wie die schlechte Willensregung selber, durch die der schlechte Willen selber sich bewegt. — Der Lehrer: Was ist an der Lehre verwunderlich, die dahin lautet: Gott macht die einzelnen Akte, die vom schlechten Willen geschehen, wenn wir doch zugeben, daß er die einzelnen Substanzen macht, die durch den schlechten Willen und die unrechte Betätigung gemacht werden? — Der Schüler: Ich finde keinen Grund dagegen. Ich kann ja nicht leugnen, daß jegliche Betätigung wirklich ein Etwas ist, noch will ich auch zugeben, daß das nicht von Gott gemacht werde, was im wahren Sinne eine Wesenheit besitzt. Obendrein wird auch die von Dir gebrachte Begründung nicht zum Vorwurf für Gott noch zur Entlastung für den Teufel, sondern sie entlastet vielmehr umgekehrt Gott völlig und klagt den Teufel an[27].

---

[27] Dialogus de casu diaboli c. 20 (SSL 158, 351).

Wir finden diesen ganzen Gedankengang in einer Form, die sich Bonaventura[28] zu eigen machen sollte, bei Anselm im Tractatus de concordia praescientiae et praedestinationis noch einmal kurz zusammengefaßt:

„Omnis quippe qualitas et omnis actio et quidquid aliquam habet essentiam, a Deo est, a quo est omnis iustitia et nulla iniustitia. Facit igitur Deus omnia, quae iusta vel iniusta voluntate fiunt, id est bona opera et mala. In bonis quidem facit, quod sunt et quod bona sunt; [518] in malis vero facit, quod sunt, sed non, quod mala sunt[29]." — Etwas weiter unten fährt er dann fort: „Et, sicut Deus non facit iniustitiam, ita non facit aliquid iniustum esse; qui tamen facit omnes actiones et omnes motus, quia ipse facit res, a quibus et ex quibus et per quas et in quibus fiunt; et nulla res habet ullam potestatem volendi aut faciendi, nisi illo dante; ipsum quoque velle, quod aliquando iustum est, aliquando iniustum, nec est aliud quam uti potestate volendi et voluntate, quas Deus dat, inquantum est, bonum est et a Deo est. Quod tunc quidem, quando recte est, bonum et iustum est; quando vero non recte, hoc solo, quia non recte est, malum est et iniustum. Est autem aliquid recte esse, et hoc est a Deo; non esse vero recte, non est aliquid nec est a Deo[30]."

Anselm hat damit in der Sünde eine Unterscheidung aufgedeckt zwischen dem, was Wesenheit und ein Etwas, und dem, was ein Übel ist. Das erste stammt von Gott, das zweite vom Sünder. Wenn auch die Begründung anfangs lediglich auf eine moralische Ursächlichkeit Gottes hinzudeuten scheint, gestaltet sie sich schließlich doch so, daß sie sich nur noch von einer physischen Ursächlichkeit verstehen läßt.

In der Schule Anselms von Laon baut man auf diesen Grundlagen weiter. Es zeigt sich hier, daß man an diesem Nichts der Sünde festhielt, es aber schon bald auf die verschiedenste Weise zu erklären versuchte und daß man obendrein die Unterscheidung zwischen Sünde und Akt tiefer zu ergründen begann.

Nach den Sententie Anselmi ist das Übel bzw. die Sünde das Verlassen eines natürlichen Gutes aus verkehrtem Willen, und zwar eines Gutes, das bereits vorhanden war oder doch in der Zukunft lag. Wenn wir nämlich jemanden schlecht nennen, wollen wir damit nicht ausdrücken, daß er etwas besitze oder empfangen habe, sondern vielmehr, daß er das, was er besaß oder erhalten sollte, verloren habe. Wie wir ja auch mit der Finsternis nichts Positives meinen, sondern mit dem Ausdruck die Gegenwart des Lichtes verneinen. Wenn also Augustinus sagt, daß das Übel nichts sei, d. h. nicht ein Geschöpf Gottes sei, so ist dies dahin zu verstehen: Ein Geschöpf Gottes ist nicht schlecht oder ein Übel, d. h. Gott hat nichts

[28] In 2 dist. 37 a. 1 q. 1 (Quaracchi 1885) 862 f.
[29] Q. 1 c. 7 (SSL 158, 517 f.). — [30] Ebd. (SSL 158, 518).

geschaffen, was im Zustand seiner Schöpfung der natürlichen Güte beraubt wäre. Daß es nachher derselben verlustig ging, hat nicht er, sondern der verkehrte Wille des vernünftigen Geschöpfes bewirkt. Unter Anspielung auf ein Augustinuswort[31] sagen sodann die Sententie Anselmi, daß Gott zwar das schlechte Ding gemacht hat, nicht aber gemacht hat, daß es schlecht sei, und daß er das schlechte Ding in seinem guten und natürlichen Sein bewahrt, damit nicht diese Sache, wenn sie alle Güte verliere, also durch und durch schlecht geworden, auch zu sein aufhöre. Sie kann eben nicht zugleich sein und vom Guten völlig entblößt sein[32].

Die Sententie Anselmi berichten zugleich, daß eine weitere Erklärung für das Nichtssein der Sünde von andern versucht wurde, die in den Sünden akzidentelle Formen erblickten. Diese seien nichts, d. h. keine Geschöpfe, sondern Machwerk der Menschen[33]. Eine zur Schule Anselms von Laon gehörige im Cod. Paris. Nat. lat. 10448 erhaltene Sentenzensammlung bringt hier folgende Darstellung:

„Alii sunt, qui dicunt peccata esse quasdam acciden[fol. 176v]-tales formas et nichil esse, id est non esse creaturas Dei, sed facturam hominis iuxta Augustinum sic dicentem: Aliud est creatura, aliud natura, aliud factura. Creature sunt substantie, natura sunt accidentia vel alia, que ex ipsis nascuntur secundum aptitudinem, cum qua creatura [creata?] sunt sicut flores, sicut fructus et albedo et nigredo. Ideo omnis creatura a Deo, quia ab ipso condita. Natura similiter a Deo, quia natura, secundum quam instituta sint (!), a Deo processit. Factura sive peccatum sive pena peccati sicut infirmitates non sunt a Deo, ita quod in primo loco create sint, vel ad hoc Deus fecerit substantias, qua ista (!) procedant[34]."

Die Sententie Anselmi erwähnen sodann noch eine dritte Gruppe, die alle Akte an sich für indifferent, d. h. für weder gut noch schlecht, hielt. Diese und zwar die Akte sowohl des Leibes als der Seele würden erst durch eine Form gut oder schlecht. So wäre z. B. einem Weibe beischlafen an sich ein indifferenter Akt. Durch seine Form erst, d. h. durch seine Verbindung mit der Intention des Handelnden, würde er gut

---

[31] Die Sententie Anselmi bringen es in der Form: Deus, qui non facis malum et facis esse, ne pessimum fiat.

[32] F. Bliemetzrieder, Anselms von Laon systematische Sentenzen (BeitrGPhMA 18 H. 2—3 [Münster 1919] 70 f.). — Clm 14730 fol. 77v; Cod. Bamberg. Patr. 98 fol. 14 f.; Oxford, Bibliotheca Bodleiana Cod. Laud. Misc. 277 fol. 10; mit Zusätzen im Cod. Paris. Nat. lat. 10448 fol. 175v f.

[33] Bliemetzrieder a. a. O. 71: „Alii sunt qui dicunt esse peccata formas quasdam accidentales et nichil esse, id est non esse creaturas Dei, sed facturam hominis."

[34] Fol. 176 f.

oder schlecht. Die Intention ist nämlich nach dieser Ansicht die Form der Akte; ist diese gut, ist auch der Akt gut; ist sie schlecht, ist auch der Akt schlecht. Denn kein Akt ist gut oder schlecht außer im Hinblick auf seine Intention. Darum — so deutet sie — sagt auch der hl. Ambrosius im Liber officiorum: „Affectus tuus operi tuo nomen imponit." Hier wird dann das Augustinuswort, nach dem das Übel nichts ist, dahin erklärt: Das Übel, d. h. der schlechte Akt, ist nichts, d. h. er geschieht nicht, wie er geschehen sollte[35].

Soweit die Schule Anselms. Anselm selber wird durch den Liber Pancrisis die folgende Erklärung zugeschrieben, die ganz gut als Quelle der drei in den Sententie Anselmi aufgeführten angesprochen werden könnte:

„. . . Sic igitur servare mandatum sive pro tali timore [Dei] sive amore iustitia est. Et hec est regula, quam Deus homini imposuit. Si quis igitur hanc vivendi regulam excedit nec servat mandatum, in hoc sibi nullam essentiam addit, malus tamen dicitur; et sic malum nulla essentia est. Nichilque aliud est esse malum quam hominem non esse in illa via regule et iustitie Dei. Ipsi etiam homines dicuntur non esse, quotiens id, quod a Deo acceperunt, non observant. Cum vero aliquis redit ad illam regulam, dicitur illud esse recipere. Sed, cum ita sit, dubium est, quid sit, quod legitur: Non sufficit abstinere a malo, nisi facias bonum, cum sit idem, sicut videtur. Dicendum est igitur, quod declinare a malo est redire ad viam iustitie; facere vero bonum ambulare per eandem viam et proficere, sine quo non sufficit redire. Adulterium vero et fornicatio et cetera, secundum hoc, quod quidam dicere volunt accidentia res esse aliquas, quia sunt actus exorbitantes et recedentes a dispositione Dei, nichil sunt. Quippe omnes actus secundum illam sententiam si fiant, sicut a Deo sunt dispositi, aliquid sunt et boni, ut concubitus in coniugio, de quo plenius in loco suo exequemur.

Et hac ratione ydolum nichil esse dicitur, quia est res ab artifice naturam imitante composita. Omnia enim artificis opera divina scriptura ideo nichil esse dicit, quia licet eorum materiam Deus creasset, in illo tamen statu, ut ei divinus cultus exhiberetur, non creavit[36]."

Durch die klare Scheidung dieser drei Gruppen haben es uns die Sententie Anselmi leicht gemacht, einen Einblick in das systematische Denken über die Herkunft der Sünde, so wie es sich in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts herauskristallisierte, zu gewinnen. Uns bleibt für diese Periode nur die Aufgabe zu sehen, wer die Vertreter der einzelnen Gruppen sind.

---

[35] Bliemetzrieder a. a. O. — Wörtlich auch in den Sentenzen des Cod. Paris. Nat. lat. 10448 fol. 176v.

[36] F. Bliemetzrieder, Trente-trois pièces inédites de l'œuvre théologique d'Anselme de Laon: RechThAncMéd 2 (1930) 60.

2. Abaelard und seine Schule.

Man ist a priori versucht anzunehmen, daß die dritte von den Sententie Anselmi genannte Lehre dem Abaelard zugehöre. Allerdings vermißt man in dessen gedruckten Schriften eine formelle und eingehende Untersuchung unserer Frage. Wir können aber aus ihnen doch die folgenden Gesichtspunkte gewinnen.

In Sic et Non wird als einunddreißigste die Frage aufgeworfen: „Quod Deus quoque malorum causa vel auctor sit et non", und dem pro et contra wird hier ein großer Raum eingeräumt. Für die Urheberschaft Gottes reiht Abaelard vor allem eine große Zahl von Schriftstellen aneinander: Is 45, 6 f.: „Ego Dominus et non est alter, formans lucem et creans tenebras, faciens pacem et creans malum; ego Dominus faciens haec." — Amos 3, 6: „Si erit malum in civitate, quod Dominus non fecit." — Luk 2, 34 — Joh 15, 22; 9, 39 — Röm 1, 24 26 28; 11, 7 f. — 2 Kor 4, 3 f.[37]. Unter den vielen Väterstellen seien die folgenden aus Augustinus besonders vermerkt:

„Augustinus Quaestionum vet. et nov. legis cap. LXXXV: Nam omne, quod permittit Deus, facere dicitur, quia, si non permittit, non fit. Unde dicit Dominus ad Pilatum: Non haberes potestatem in me, nisi datum esset desuper (Ioan. XIX). Idem in Enchiridio: Non fit aliquid, nisi Omnipotens fieri velit, vel sinendo, ut fiat, vel ipse faciendo. Nec dubitandum est Deum facere bene, etiam sinendo, quaecumque sunt, male. Non enim hoc nisi iusto iudicio sinit; et profecto bonum est omne, quod iustum est. Item: Nam nisi esset hoc bonum, ut essent mala, nullo modo esse sinerentur ab omnipotente Deo[38]." — Aus den Gegengründen, die Augustinus aufführt, sei auf einen der eindrucksvollsten verwiesen: „Augustinus Quaestion. LXXXIII cap. XXII: Utrum Deus mali auctor sit: Quisquis omnium, quae sunt, auctor est et ad cuius bonitatem id tantum pertinet, ut sit omne quod est, non esse ad eum pertinere nullo pacto potest. Omne autem, quod deficit, ab eo, quod est esse, deficit et tendit ad non esse. Esse autem et in nullo deficere bonum est, et malum deficere. At ille, ad quem non esse non pertinet, non causa est deficiendi, id est tendendi ad non esse, quia, ut ita dicam, essendi causa est; boni igitur tantummodo causa est, et propterea ipse bonum summum est. Quocirca mali auctor non est, quia omnium, quae sunt, auctor est; quia intantum sunt, inquantum bona sunt[39]."

Welcher Ansicht nun Abaelard zustimmt, ist aus diesem Kapitel von Sic et Non nicht ersichtlich, da ja hier lediglich Gründe und Gegengründe einander gegenübergestellt werden.

Ein zweites Mal berührt Abaelard unsere Frage im 143. Kapitel von Sic et Non, das die Überschrift trägt: „Quod

---

[37] SSL 178, 1389 f. — [38] SSL 178, 1390. — [39] SSL 178, 1392.

peccatum actus sit, non res, et contra", und das in seinem ersten Teil Augustinusstellen zusammenstellt, die für den Fall des „Res"-Seins der Sünde einen Urheber dafür fordern, nicht aber für denjenigen des bloßen Aktseins. Die zwei wichtigsten lauten:

„Augustinus ad Eutropium et Iacobum episcopos contra obiectiones Coelestii de perfectione iustitiae hominis: Quaerendum est, quid est peccatum, actus an res? Si res est, ut auctorem habeat necesse est; et si auctorem habere dicitur, iam alter praeter Deum rei alicuius auctor induci videbitur. Respondebimus peccatum quidem dici et esse actum, non rem. Sed etiam in corpore claudicatio eadem ratione actus est, non res, quoniam res pes ipse vel corpus vel homo est, qui pede vitiato claudicat. — Item: Ipsum sane vitium, quo claudicat homo, nec pes est nec corpus nec ipsa claudicatio, quae utique non est, quando non ambulat, cum tamen insit vitium, quo claudicatio fit, quando ambulat. Quaerat ergo, quod ei vitio nomen imponat, utrum rem velit dicere, an actum, an rei potius qualitatem malam, qua deformis actus existat. Sic et in interiore homine animus res est, rapina actus, avaritia vitium est, id est qualitas, secundum quam malus est animus, etiam quando nihil agit. . . . Item De natura et gratia: Audis confitentem, quid desideras disputantem? Sana, inquit, animam meam (Psalm 40, 10). Ab illo quaere, unde vitiatum sit, quod sanari rogat. Et audi, quod sequitur: quomodo peccavi tibi? Hunc iste interrogat: O tu, qui clamas: sana animam meam; quomodo peccavi tibi? quid est peccatum? substantia aliqua aut omnino substantia carens nomen, quo non res, non existentia, non corpus aliquid, sed tantum perperam facti actus exprimitur? Respondet ille: Ita est, ut dicis; non est peccatum aliqua substantia, sed tantum hoc nomine perperam facti actus exprimitur . . .[40]."

Abaelard gibt auf diese in Sic et Non gestellte Frage keine Antwort, die die hier gebrauchte Terminologie actus und res aufnähme. Lediglich in der nicht bloß einmal sich mit derjenigen Abaelards vereinigenden Schule Hugos von St. Viktor finden wir in den Sentenzen des Cod. Vat. lat. 1345[41] dieses Problem in seiner Terminologie wieder aufgenommen und unter wörtlicher Entlehnung der ersten oben gebrachten Augustinusstelle gelöst. Eine Stelle, die man beinahe Wort für Wort auch in den gleichfalls der Schule Hugos angehörigen Sentenzen des Clm 7972[42] wieder antrifft. Noch Udo scheint darauf anzuspielen, wo er sagt: „Quod vero dicunt: Peccatum est actus et non res, sic intelligitur: Peccatum committitur actu et non realiter, id est naturaliter habetur[43]."

---

[40] SSL 178, 1588. — [41] Fol. 71. — [42] Fol. 8.

[43] Cod. Bamberg. Patr. 127 fol. 43v. — Eine Andeutung findet sich z. B. auch noch in der späten Sentenzenglosse des Cod. lat. 1539 (13.—14. Jahrh.) der Bibl. Royale in Brüssel auf fol. 136: „Celestinus querit, utrum peccatum actus sit an res. Augustinus respondet peccatum et actum dici posse et esse, non rem, sicut et in corpore claudicatio actus est, non res."

Wenn auch in Sic et Non die Stellungnahme Abaelards mangelt, so gibt doch seine Ethica einigermaßen Aufschluß über seine Meinung. Hier entscheidet er sich mit Anselm von Canterbury dafür, daß die Sünde keine Substanz sei, da sie eher im Nichtsein als im Sein bestehe[44]. Hier stellt er auch die grundlegende Unterscheidung auf: „vitium scilicet animi, quod ad peccandum pronos efficit; ac postmodum ipsum peccatum, quod in consensu mali vel contemptu Dei statuimus; deinde mali voluntatem malique operationem[45]". Die Sünde besteht demnach in dem zweiten, dem Konsens, nicht aber im Werk, das Abaelard als die Vollendung der Sünde von der Sünde so unterscheidet wie die Ausführung des Willens vom Wollen[46]. Sünde ist also nicht, das Weib des Nächsten begehren oder ihr beischlafen, sondern vielmehr dieser Begierde oder Handlung zustimmen[47]. Die Werke sind den Verworfenen und Auserwählten in gleicher Weise gemeinsam und sind alle in sich indifferent[48]. Sie können gut und schlecht ge-

---

[44] Ethica seu Scito te ipsum c. 3 (SSL 178, 636 A f.): „Peccatum itaque nostrum contemptus Creatoris est et peccare est Creatorem contemnere, hoc est id nequaquam facere propter ipsum, quod credimus propter ipsum a nobis esse faciendum; vel non dimittere propter ipsum, quod credimus esse dimittendum. Cum itaque peccatum diffinimus abnegative, dicentes scilicet ‚non facere' vel ‚non dimittere, quod convenit', patenter ostendimus nullam esse substantiam peccati, quod in ‚non esse' potius quam ‚esse' subsistat, velut si tenebras diffinientes dicamus: ‚absentiam lucis, ubi lux habuit esse'." — Die zum Bereich Hugos von St. Viktor gehörige Sentenzensammlung des Clm 7972 stellt auf fol. 7 f. eine ganze Reihe von Sentenzen aus Augustinus und Gregor zusammen, in denen der Sünde das Substanzsein abgesprochen wird.

[45] Ethica c. 3 (SSL 178, 645 C).

[46] Ebd.

[47] Ebd. (SSL 178, 642 D).

[48] Wir begegnen der Frage nach der Indifferenz bestimmter Handlungen wie des crucifigere, des adulterium, der fornicatio später verschiedentlich, und es ist interessant, die Lösungen zu verfolgen. Zur Antwort der Summa Sententiarum vgl. man nun O. Lottin, Le problème de la moralité intrinsèque d'Abélard à Saint Thomas d'Aquin (RevThom 39 [1934] 478). Hier sei auch auf den Text der Summa Sententiarum im Cod. Oxford Bodl. Misc. Laud. 80 fol. 10 f. aufmerksam gemacht. Ein mit „Non queso arrogantie, sed obedientie" beginnender Traktat einer im wesentlichen der ersten Hälfte des 12. Jahrh. angehörigen nicht signierten Hs der Fritzlarer Pfarrbibl. schreibt auf fol. 73: „Affectus ergo tuus operi tuo nomen imponit. Ceterum actio indifferens est. Quid ergo, adulterium, homicidium, furtum, periurium indifferentia sunt? Actiones quippe sunt. Sed hic vocabulorum positio questionem facit. Ita enim inposita sunt vocabula, ut rem cum sua iniquitate significent. Nam adulterium non purum coitum, qui in coniugio excusatur, simpliciter significat, sed coitum illicitum cum

nannt werden nur mit Rücksicht auf die Intention (die mit dem Konsens des Handelnden zusammenfällt)[49], also nicht weil es gut oder schlecht wäre, daß sie geschehen, sondern weil sie auf gute oder schlechte Weise geschehen, d. h. mit der gehörigen Intention oder nicht. Denn, wie der hl. Augustinus mahnt, das schlechte Sein selber ist ein Gutes, da Gott davon einen guten Gebrauch macht und es andernfalls gar nicht zuließe, während es selber in keiner Weise gut ist[50].

Damit haben wir Abaelard als Vertreter der dritten von den Sententie Anselmi genannten Gruppe festgestellt. Offen bleibt allerdings hier die Frage, ob denn Gott überhaupt als Ursache der Sünde bzw. der schlechten Intention anzusprechen sei. Der Paulinenkommentar des Cod. 37 (B I 39) der Bibliothek des Trinity College in Cambridge schreibt hier Abaelard die Ansicht zu, Gott werde dadurch zur Ursache der Sünde, daß er dem Menschen die Gnade entziehe, und zwar wird

---

corruptione mentis et prevaricatione criminali. Alioquin idem actus in coniugio sine crimine est. Augustinus in libro de bono coniugii: Reddere debitum coniugii nullius est criminis; exigere autem ultra generandi necessitatem culpe venialis. Fornicari autem et mechari puniendi est criminis. Vides ergo, quomodo variantibus modis varietur et actus. Eodem modo punire hominem pro vindicta legis vel rebus vel vita spoliando bonum est, et [statt *id*?] autem non est homicidium; aliquando bonum est, licet ex usu sermonis pronius sit ad mali suspectam significationem. Similiter et in reliquis. Nam periurium non simpliciter, sed cum iniquitate iuramentum subinnuit, qua remota iurare non est peccatum." — Die 195. Quästion des Cod. Brit. Mus. Harley 3855 bringt einen leider von ihr nicht gelösten Einwand (fol. 43): „Item contra illos, qui dicunt, quod omnis actus est indifferens quantum ad se, sic opponitur: Omnis homo bonus indifferens est, quia non ex se bonus est, sed ex Deo; nec ex se malus, quia nec malus." — Mit ähnlichen Schwierigkeiten haben übrigens auch die Porretaner zu kämpfen, die jeder Handlung eine natürliche Güte zuerkennen. Man vgl. nur den Paulinenkommentar des Cod. Paris. Nat. lat. 686 fol. 49^{v}: „Sin queras, utrum hoc opus, scilicet crucifigere Christum possent facere bonum, dico: preter nomen actionis hic esse implicitam perversionem finis. Unde nullo modo hoc poterat fieri bonum, sicut nec fornicatio nec furtum. Etsi enim, quod fornicando agit in uxorem alterius, etsi, inquam, actio illa non esset mala, si eadem ageret in suam uxorem, tamen fornicatio bona esse non potest. Preter enim notam actionis notam habet implicitam perversionis." Man vgl. noch Radulphus Ardens, Speculum universale (Cod. Vat. lat. 1175 fol. 8^{v}).

[49] Ethica c. 7 (SSL 178, 649 A): „inspector intentionum vel consensuum".

[50] Ebd. c. 7 (SSL 178, 650 BC). Man vgl. hierzu die Summa Sententiarum tr. 3 c. 15 (SSL 176, 113).

hier zum Beweis auf Joh 15, 22 und Luk 2, 34 hingewiesen[51]. Wenn man nun bedenkt, daß die Frühscholastik nur eine psychologische Notwendigkeit der Gnade kannte, wird ersichtlich, daß „Ursache" hier im weitesten Sinne genommen wird, nicht bloß von der physischen, sondern auch von der moralischen Ursache. In diesem letzten Sinne, zu einer bloßen Zulassung der Sünde durch Gott abgemildert, versteht es Abaelard in seiner Introductio ad theologiam, wo er trotz einer solchen Zulassung eine Zustimmung zur Sünde ausschaltet[52]. Von dieser moralischen Ursache ist auch Hermann[53] — und ihm schließen sich hier die Pariser Sentenzen[54] an — zu verstehen, wenn er in seinen Sentenzen von einem göttlichen Gewolltsein des Bösen spricht; und ebenso Magister Rolandus[55], wo er eine „dispositio" Gottes betreffs des Guten und des Bösen lehrt. Gleiches gilt auch von dem, was bei Roland[56] und Omnebene[57] von der „permissio" des Schlechten durch Gott, die im Entzug oder im Nichtgewähren der Gnade besteht, zu lesen ist.

Wenn tatsächlich die ganze Tätigkeit Gottes bei der Sünde

---

[51] Fol. 117[v]: „Sed queritur, cum similiter gratiam suam quibusdam subtrahat, si sit causa malorum. — Ad quod philosophus: Ita inquit, quod et ipsa asserit veritas, que ait: Si non venissem et locutus eis non fuissem, peccatum non haberent. Sed quia veni et non crediderunt, maius peccatum habent. Ecce ergo convincitur, quia etiam Deus peccatorum causa est, cum et iterum dicatur: Positus est, ut supra meminimus, in ruinam et resurrectionem multorum. Et iterum, ut paulo ante dictum est: Ecce pono in Sion lapidem offensionis et petram scandali."

[52] Lib. 3 c. 5 (SSL 178, 1098 B): „Quis enim consentire malo dicendus est, nisi is, per quem illud opportune disturbari potest? Cum autem, sicut et beatus meminit Augustinus, mala etiam fieri bonum sit, quae Deus quoque optime ordinat, nequaquam ab eo ea disturbari convenit, ne fiant, quae ipso etiam attestante fieri necesse est ac dicente: ‚Necesse est enim ut veniant scandala. Vae autem' etc. (Matth 18, 7). Cum itaque scandala, quae bonum est fieri, disturbare opportune non possit, aut omnino etiam non possit, qui nihil contra rationem potest, profecto nullatenus consentire peccatis dicendus est." — Es handelt sich hier um die gerügte Lehre Abaelards: „Quod Deus non debeat nec possit mala impedire." Man vgl. P. Ruf und M. Grabmann, Ein neu aufgefundenes Bruchstück der Apologia Abaelards (Sitzungsberichte der Bayer. Akad. der Wiss. Philos.-hist. Abt. 1930, H. 5 [München 1930]) 10.

[53] Sententiae Hermanni c. 20 (SSL 178, 1726).

[54] A. Landgraf, Écrits théologiques de l'école d'Abélard (Spicilegium Sacrum Lovaniense 14 [Louvain 1934]) 24.

[55] H. M. Gietl, Die Sentenzen Rolands, nachmals Papstes Alexander III. (Freiburg i. Br. 1891) 63.

[56] H. M. Gietl a. a. O. 67 f.

[57] Ebd. 68, Anm.

sich im Nichtgewähren der Gnade erschöpfte, dann wäre Gott überhaupt nicht als physische Ursache der Sünde anzusprechen. Dies läge vor allem konsequent in der Linie, deren Anfang die Bestimmung der Sünde als nichts ist. Ein Nichts fordert keine physische Ursache. Daß dies denn auch die Überzeugung Abaelards gewesen ist, möchte man aus den Sentenzen von St. Florian entnehmen, wenn diese, wie es allen Anschein hat, wirklich auf den mündlichen Unterricht Abaelards zurückgehen. Sie unterscheiden ausdrücklich zwischen den verschiedenen Arten der Ursächlichkeit und sprechen unter Bezugnahme auf die Lehre des hl. Augustinus[58], daß das Übel keine Ursache habe, Gott die Material-, Wirk- und Zweckursächlichkeit gegenüber dem Übel ab. Nur insofern könne von Gott als Ursache des Übels geredet werden, als auch das Übel von Nutzen ist. Diese Sentenzen weisen zugleich auch auf die Stelle im Enchiridion des hl. Augustinus[59] hin, nach der die Sünde nichts, jede Substanz gut ist, das Übel aber eine Zerstörung der Natur darstellt[60]. Auch der Cambridger Paulinenkommentar betont, da er seine eigene Meinung sagen will, daß Gott nicht Urheber des Übels sei. Joh 1, 3 erklärt er dahin: „et sine ipso factum est nihil, quod factum est, id est: nihil, quod creatum est, sine ipso creatum est[61]". Dem fügt er noch hinzu, daß der Mensch nur formen und nicht schaffen kann und daß so auch das Idolum nur geformt und nicht geschaffen sei[62].

Eine offene Frage bleibt auch, wie in der Abaelardschule das Nichts der Sünde verstanden wurde. Daß Abaelard selber es im Sinne des hl. Anselm von Canterbury verstand, darauf haben wir bereits hingewiesen. In der Schule aber äußert man sich wenig darüber. Die Cambridger Isagoge in theologiam begnügt sich mit der Feststellung, daß das Übel eben keine essentia sei[63]. Nur beim magister Omnebene[64] fand ich

---

[58] De diversis qq. 83, q. 21 (SSL 40, 16): „Boni igitur tantummodo causa est [nämlich Gott] . . . . Quocirca mali auctor non est."

[59] C. 11—13 (SSL 40, 236 f.).

[60] H. Ostlender, Sententiae Florianenses (Floril. Patr. 19 [Bonn 1929] 13 f.).

[61] Cambridge, Trinity College, Cod. B I 39 fol. 118.

[62] Ebd.: „Ydolum quippe potius formatum est quam factum id est creatum. Creata enim Dei sunt, qui ex nichilo aliquid facit; hominis vero formata, qui in creaturis Dei operatur imprimens eis formam, ut per forme impressionem statum, quem primitus non habuerunt, nostra operatione suscipiant."

[63] A. Landgraf, Écrits théologiques 103.

[64] München, Staatsbibl. Cod. sim. 168 fol. 71: „Peccatum nihil est, id est hominem ducit ad non esse, quia facit deviare a vero esse."

einen Erklärungsversuch. Er nennt die Sünde deshalb ein Nichts, weil sie den Menschen zum Nichtssein führt, d. h. ihn vom wahren Sein abweichen läßt. Eine Deutung, die in der Schule des Lombarden von Bedeutung werden sollte.

3. Die Weiterentwicklung der Anselmianischen Spekulation über Hugo von St. Viktor und die Porretaner.

Die erste von den Sententie Anselmi mitgeteilte Ansicht deckt sich in der Hauptsache mit derjenigen Anselms von Canterbury. Ihr begegnen wir im wesentlichen bei Gottfried von Admont[65] und, um ihn gleich hier zu nennen, beim Abt Werner von St. Blasien, der in seinen Deflorationes SS. Patrum fast das ganze 5. Kapitel von Anselms De conceptu virginali herübernimmt und betont:

„Deus facit bona opera sola sua bonitate, quoniam ipse creat voluntatem cum libero arbitrio et dat illi iustitiam, per quam operatur. Mala vero facit sola culpa hominis, quia non ea faceret, si homo illa facere non vellet. Deus igitur habet in bonis quidem, quod bona sunt per essentiam et quod bona sunt per iustitiam; in malis vero solummodo, quod bona sunt per essentiam, non quod mala sunt per absentiam debitae iustitiae, quae non est aliquid. Homo autem habet in bonis, quod mala non sunt, quia, cum posset deserere iustitiam et mala facere, non deseruit, sed servavit per liberum arbitrium dante et subsequente gratia; in malis vero hoc solum, quod mala sunt, quia ea sola propria, id est iniusta voluntate facit[66]."

Dem fügt er unter der ausdrücklichen Voraussetzung, daß die Ungerechtigkeit nicht ein Etwas ist und daß keiner Sache durch das Ungerechtsein ein Etwas zuwächst, hinzu, daß Gott insofern die Sünde schafft (Is 45, 7), insofern er einem durch das liberum arbitrium nur die Fähigkeit, gut zu leben, nicht aber den Affekt, d. h. das Gutleben selber, gibt, daß er aber das Gute macht, insofern er gerecht macht, d. h. nicht bloß die Fähigkeit zur Gerechtigkeit, sondern auch die Gerechtigkeit selber verleiht[67].

Auch Hugo von St. Viktor ist bemüht, die Daten Anselms von Canterbury zu vertiefen. In dem Kapitel seiner Summa:

---

[65] Homiliae dominicales aestivales. Hom. 63 (SSL 174, 436 B): „Totum autem, quod Deus in homine creavit, totum bonum est, quemadmodum scriptum est: ‚Et vidit Deus cuncta, quae fecerat, et erant valde bona' (Gen 1, 31). Totum igitur bonum est. Sed id, quod ex se homo habet, id est peccata, nihil est. Peccatum enim nihil est nisi privatio boni. Quod cum homo cognoverit et a peccatis resipiscit, fit ‚quis homo', id est aliquis homo, qui prius, dum peccaret, nihil, ut diximus, erat."

[66] Sermo de bono et malo (SSL 157, 1080).

[67] Ebd. (1081). Über das Innewohnen des Guten vgl. man ebd. (1081—1083).

„Quod Deus non vult mala, quamvis velit, ut mala sint, quia hoc bonum est[68]", wird schon aus der Überschrift ersichtlich, daß hier von einer physischen Verursachung in keiner Weise die Rede ist. Was wir sonst bei ihm finden, lautet dahin: In der Sünde ist weder der Wille noch der Willensakt schlecht, weil der Wille von Gott stammt und der Wille es von Gott erhielt, daß er sich bewege; und auch das, was der Wille anstrebt, ist nicht schlecht, weil es etwas ist und alles, was etwas ist, von Gott stammt und gut ist[69]. Schlecht ist lediglich das „secundum mensuram non moveri", worin der Wille eben nicht bewegt wird. Das „extra mensuram moveri" bedeutet für den Willen ein Anstreben des Unerlaubten, und darin liegt eben ein „secundum mensuram non moveri", welches ein Übel bedeutet. So wird das „extra mensuram moveri" zur Gelegenheit für die Sünde[70]. Wenn ich Hugo richtig verstehe, dann erblickt er eben in dem „extra mensuram moveri" ein Fehlen des „secundum mensuram moveri", und dieses Fehlen ist gerade die Sünde. Dazu paßt ganz, wenn Hugo des weiteren im Vorausgehenden sagt: „Quando autem ad ea mota est, quae concessa non [258] fuerant, extra mensuram mota est, et in eo secundum mensuram mota non est. Et ibi malum illi erat secundum mensuram non moveri. Neque illi malum erat moveri ad quod mota est; sed secundum mensuram non moveri, ad quod mota non est, quia si secundum mensuram mota fuisset, etiam ad hoc mota peccatum non fuisset[71]." Damit wird auch klar, was Hugo meint, wenn er dahin schließt: Gott ist lediglich der Ordner, nicht aber der Schöpfer des schlechten Willens[72] — wobei „Willen" allem Anschein nach für „Willensakt" zu verstehen ist. Und wie es durchaus nicht von der Lehre Anselms von Canterbury abweicht, wenn Hugo sich dahin äußert: Während aus, durch und in Gott alles ist, was ist, ist aus, durch und im Willen,

---

[68] Summa de sacramentis lib. 1 p. 4 c. 13 (SSL 176, 239 f.). Man vgl. auch Summa Sententiarum tr. 1 c. 13 (SSL 176, 64 ff.).

[69] Summa de sacramentis lib. 1 p. 5 c. 25 (SSL 176, 257).

[70] Ebd. c. 26 (SSL 176, 257): „Quid ergo illic malum erat, nisi quia motus voluntatis non erat ad quod esse debuerat? . . . [258] Extra mensuram autem moveri voluntate erat appetere, quod concessum non erat; in quo secundum mensuram non moveri erat, et id malum erat; ipsum autem occasio mali. Quia enim extra mensuram voluntas mota est, secundum mensuram mota non est. Nec tamen illi malum erat moveri ad quod mota est, sed secundum mensuram non moveri, secundum quod mota non est."

[71] Ebd. (SSL 176, 257 f.).

[72] Ebd. c. 27 (SSL 176, 258).

wenn er verderbt wird, lediglich das, was nichts ist, nämlich die Sünde[73].

Wesentlich anderen Gedankengängen zur Erläuterung der gleichen Grundidee begegnet man in der Summa Sententiarum. Sie hält gleich Hugo an der Augustinischen Lehre fest: Das Übel ist der Verlust des Guten und damit ist das Übel nicht ein Etwas, sondern nichts. Aber die weitere Ausführung geht eigene Wege: Was ist, das ist ein Werk Gottes oder ein Werk des Gott nachahmenden Menschen. Sünde ist weder ein Werk Gottes noch auch ein Werk des Gott nachahmenden Menschen, da ja durch die Sünde der Mensch von Gott zurückweicht. Die Sünde bringt Gott weder durch sich noch durch seine Knechte [die Menschen] hervor, und somit ist sie nichts[74].

Ebenfalls im Unterschied zu Hugo schließt sich die Summa Sententiarum mehr als gut an Abaelard in der Auffassung an, daß die Sünde (und damit auch das Nichtssein) mit der Intention, d. i. dem Willensakt, zusammenfällt und daß also die malitia sich lediglich in der Seele findet, während der äußere Akt eine „exhibitio mali" bedeutet[75]. Die Summa Sententiarum unterscheidet ähnlich wie schon Anselm von Canterbury nicht genügend zwischen dem, was wir als aktuelle, und dem, was wir als habituelle Sünde bezeichnen, und nimmt an, daß der physische Mangel, der in der aktuellen Sünde die Sünde war,

---

[73] Ebd. lib. 1 p. 7 c. 16 (SSL 176, 294): „Ergo voluntati hominis nec hoc malum est, quod voluntas est, quia aliquid est, et omne, quod aliquid est, bonum est, nec hoc malum est, ad quod est, quia similiter aliquid est, et omne, quod aliquid est, bonum est, sed quod sine mensura est, hoc malum est. Hoc enim esse non est aliquid esse, sed est aliquid non esse, quod esse deberet. Et ideo malum nihil est, cum id, quod esse deberet, non est. Hoc ergo malum, id est non esse, quod esse deberet, cum alibi vel poena sit vel ad poenam sit, in rationali voluntate culpa est, quia quoties in ipsa est, ex ipsa et per ipsam est. Ex ipsa, quia libero, per ipsam, quia arbitrio ipsius factum est. In quo a similitudine Dei quadam perversa imitatione recedit, ex quo et per quem et in quo est omne, quod est, quia cum prava efficitur, ex ipsa et per ipsam et in ipsa hoc solum est, quod nihil est. Et hoc illi peccatum est et iniustitia et culpa, ex qua turpis apparet et reprehensibilis et digna reprobatione, quia non habet formam suam nec decorem nec pulchritudinem, pro qua amari debuisset et adduci ad gloriam."

[74] Summa Sententiarum tr. 3 c. 14 (SSL 176, 111).

[75] Tract. 3 c. 15 (SSL 176, 113). Man vgl. besonders: „Duobus namque modis malum dicitur, substantive et adiective. Ipsa corruptio vel privatio boni, quae fit in anima, non solum mala est, sed etiam ipsum malum est, id est malitia, ut iniustitia et similia. Actio dicitur mala, non quod sit ipsum malum, sed mali exhibitio."

als habituelle Sünde fortdauert[76]. Da er nun die Sünde in der Zerstörung der Seelengüter der Erkenntnis des Guten und der Liebe zur Tugend, also in der ignorantia und der concupiscentia, erblickt[77], und die beiden eben Mängel, d. i. Abwesenheit eines Gutes, sind, wird verständlich, wie für ihn die aktuelle Sünde als Ganzes ein Nichts sein kann.

Der mit „Quoniam homines a vera sue rationis" beginnende theologische Traktat des Cod. Brit. Mus. Royal 9 E XII erwähnt eine Ansicht, die wohl als eine Art Fortsetzung der eben dargestellten zu gelten hat. Er sagt: „Alii vero asserunt nullos actus esse peccata, actus tamen malos esse; sicut homo, qui mala actione peccat, malus est, non tamen peccatum est. Isti distingunt inter malos actus et peccata, peccata dicentes esse maculas anime, de quibus dicit Augustinus: si quis videret vulnera anime, magis doleret de eis quam de vulneribus corporis[78]."

Die engere Schule Hugos von St. Viktor hat leider die bei ihm auftretenden grundlegenden Äußerungen nicht weiter ausgebaut. So weit ich ersehen kann, beschränkte sie sich darauf, ganz allgemein malum und nihil, peccatum und iniustitia einander und dem nihil gleichzusetzen und damit Gott auch die Urheberschaft daran abzusprechen[79].

---

[76] Ebd.: „Duo enim, ut Augustinus dicit, considerantur in peccato: actus et reatus: actus in opere, reatus in voluntate. Ut in hoc peccato, quod homicidium est, reatus est ipsa voluntas vel vitium voluntatis; qua manente homo reus est, sive sit actus, sive nondum fuerit, sive iam praeteritus fuerit."

[77] Tr. 3 c. 14 (SSL 176, 112).

[78] Fol. 206. Die Gegenargumente, die der Autor des Traktates aufführt, stützen unsere Ansicht, daß hier die von der Summa Sententiarum vertretene Stellungnahme gemeint ist. Man liest auf fol. 206 z. B.: „Item queri potest, quid sit illud peccatum: proprietas an subiectum. Set, cum manifestum sit subiectum non esse, liquet, quod sit proprietas subiecti. Set, si proprietas subiecti est manens in subiecto post malum actum, cum de actu nichil remaneat nisi reatus, videtur esse reatus. Et ita non erit differentia inter peccatum et reatum peccati. — Item, cum illa macula remaneat post ipsum actum, non videtur esse actuale peccatum, cum actuale peccatum transeat actu et remaneat reatu."

[79] Clm 7972 fol. 7: „Malum a diabolo non est creatum, sed inventum, et ideo nichil est malum, quia sine Deo factum est nichil. Deus autem malum non fecit, non quia alicubi aut aliquando erat, unde fieret [7v] diabolus malus (!), sed quia vitium est. Dum enim esset angelus bonus, superbiendo effectus est malus, et ideo recte dicitur inventum ab eo malum." — Der Traktat De libero arbitrio des Cod. Erlangen. lat. 265 fol. 136: „Nichil enim aliud est peccare quam iustitiam nolle. Et ideo malum vel peccatum nichil est per substantiam, sed iniustitia. Iniustitia autem nichil est aliud, quam ubi non iustitia, sicut silentium, ubi non est vox,

Kräftig gefördert wurde die Spekulation auf der Grundlage Anselms von Canterbury eigentlich erst seit Gilbert de La Porrée, in dessen Schule die an der zweiten Stelle genannten Augustinussentenzen „Quicquid est, inquantum est, bonum est" und „Quicquid est, inquantum est, a Deo est ut a summo bono" mit bedeutend mehr Nachdruck als jemals vorher in den Kampf geworfen wurden.

Gilbert selber darf doch wohl als Schüler Anselms von Laon angesehen werden. Wenigstens könnte das Explicit seines Psalmenkommentares im Cod. lat. XXXVI (12. Jahrh.) des Balliol College in Oxford dahin gedeutet werden[80]. Später jedoch suchte man die Wurzeln seiner für unser Problem in Betracht kommenden Lehre bei Boetius. Denn der mit „Quoniam homines a vera sue rationis dignitate" beginnende und hier ganz im porretanischen Fahrwasser gehende theologische Traktat des Cod. Brit. Mus. Royal 9 E XII[81] schreibt die erste der beiden eben erwähnten Sentenzen dem Liber de summo bono ad Iohannem des Boetius zu und fügt noch bei: „Idem in libro consolationum ait, quod omnia, inquantum sunt, tendunt ad summum esse et sic vel mala actio non est vel, inquantum est, tendit ad summum esse. Et ita vel mala actio non est vel, inquantum est, a Deo est.'

Johannes von Treviso weist nun darauf hin, daß Gilbert in seinem Kommentar zum ersten Kapitel des Römerbriefes die Lehre aufstellt: „Facit Deus, ut faciant, que non conveniunt; sed non facit, ut non conveniant, que faciunt[82]." Eine Stelle,

---

sicut tenebre, ubi non est lux. Malum itaque facere nichil est aliud quam a iusta voluntate deficere."

[80] Es lautet: „Explicit glosatura magistri Gilberti Porretani super Psalterium, quam ipse recitavit coram suo magistro Anselmo, terra Emerederonensis (?)." Sollte hier auch nicht Anselm von Laon gemeint sein, in unserer Frage hat Gilbert jedenfalls die Lehre Anselms von Laon weiterentwickelt und verfeinert.

[81] Fol. 205^{v}.

[82] Summe (Cod. Vat. lat. 1187 fol. 22^{v}). — Man vgl. A. Landgraf, Untersuchungen zu den Eigenlehren Gilberts de la Porrée: ZKathTh 54 (1930) 193. — Diese Stelle wird auch außerhalb der Porretanerschule viel zitiert und dort gewöhnlich als Autorität des hl. Augustinus behandelt. Auch bei den Porretanern wurde sie Augustinus zugeschrieben. Man vgl. Radulphus Ardens (s. Text zu Anm. 109) oder Magister Martinus (Cod. Paris. Nat. lat. 14556 fol. 304): „Item, quod omnis actio sit a Deo, inquantum est, vel inquantum est actio, probatur auctoritate Augustini dicentis super epistolam ad Romanos *in glosatura magistri Giliberti:* Deus facit ut homines faciant, que non conveniunt, ab homine vero est, ut non conveniant, que homines faciunt." — Selbstverständlich mußte sich die Stelle von den Gegnern der Porretaner eine harmlose Interpretation gefallen lassen. So erklärt sie z. B. Gaufried von Poitiers

die dadurch an Einfluß gewann, daß man sie sonst dem hl. Augustinus zuteilte. Gaufried von Poitiers berichtet: „Sed dicit Gilbertus loquendo de crucifixione: actus ille malus fuit ex homine, quamvis in genere sit bonus . . . Dicit tamen Gilibertus, quod bonus fuit in genere, quia crucifigere simpliciter est bonum in genere, non est malum in genere, cum aliquando possit fieri meritorie[83]."

Bei Gilbert de La Porrée läßt sich nun tatsächlich der erste Satz nachweisen, und zwar an dem von Johannes von Treviso angegebenen Fundort, wo sich auch ein Anklang an das Wesen der von Gaufried erwähnten Lehre findet und obendrein noch die Trennung zwischen malitia und res mala betont, sowie der malitia das Natursein abgesprochen wird[84].

---

dahin: „Glossam exponimus per auctoritatem supra premissam: potestatem, nisi ipse det, non haberes. Dico igitur, quod is est sensus: facit, ut faciant, id est potestatem faciendi ea. Sed non facit, ut etc., id est non dat potestatem non conveniendi. Quasi dicat: potestatem faciendi a Deo habent, sed nullam potestatem non conveniendi a Deo habent, quia nulla est. Vel si ponatur: *non conveniant* positive, id est disconveniunt, non muto primam expositionem: sed non facit, ut disconveniant, quasi ab ipsis est, ut disconveniant, non a Deo" (Summa Cod. Paris. Nat. lat. 15747 fol. 67^{v}). — Petrus von Capua erklärt das Axiom in der Form: „. . . ‚Deus facit' etc., id est Deus dat hominibus naturales potentias, quibus possunt bene uti et abuti, sed ipsi ex se abutuntur illis" (Summe, Clm 14508 fol. 26 und Cod. Paris. Nat. lat. 15972 fol. 162^{v}).

[83] Summe (Cod. Paris. Nat. lat. 15747 fol. 54). — Man vgl. A. Landgraf, Untersuchungen 194.

[84] Paulinenkommentar, Zu Röm 1 (Leipzig, Universitätsbibl., Cod. lat. 427 fol. 5): „Ut ergo Deus, qui non facit malitiam, iuste tradere malos in concupiscentiam cordis intelligatur, dividendum est vitium a re vitiosa et malitia a re mala et dicendum, *quod vitium sive malitia nature sive virtutis privatio est,* et ideo nec natura nec virtus est. Et ita non est a Deo facta, sine quo factum est nichil. Res autem natura sive virtute privata, ut homo, qui virtute privatus malus est, vel aliquis actus eius similiter malus a Deo est, non quod malus, sed vel hoc, quod est homo, vel hoc, quod est actus; et similiter omnia, que non sunt nichil. Unde, cum Pylatus dixisset Domino: potestatem habeo crucifigere te, cum crucifigere sit actus malus, ait tamen: Non haberes in me potestatem, nisi tibi datum esset desuper, ostendens actum crucifigendi, qui ex homine malus est, divine potestati, qua Deus nichil non bonum potest, subiciendum, ut, quamvis sit malus ex homine, *tamen ex Deo genere essentie sue sit actus.* Sic ergo eos, qui dixerunt se sapientes, *tradidit Deus in desideria cordis eorum et fecit non quidem, ut non conveniant, que faciunt, sed ut faciant, que non conveniunt.* Et similiter in sensum reprobum, ut scilicet ex Deo sit sensus et ex ipsis reprobus. Est autem iudicium Dei, cum ipse vitium malo desiderio, et facto malo malum desiderium punit. Et hoc ultimum fit, cum mala voluntas potestatem accipit implere, quod intendit. Unde ma-

Es ist aber zu beachten, daß Gaufried von Poitiers hier die Terminologie und auch die Lehre der Porretaner nicht korrekt wiedergibt. Die ersten Porretaner unterschieden nämlich zwischen „bonum natura" und „bonum virtute". Was diese Unterscheidung bedeutet, werden wir sofort vom Paulinenkommentar des Cod. Paris. Nat. lat. 686 und den Quästionen des Clm 18918 erfahren[85]. Es sei nur vorausgenommen, daß der Lombarde für „bonum natura" „bonum essentia" sagt, und daß das, was der Lombarde als „bonum genere" bezeichnet (ut reficere esurientem, qui actus est de genere operum misericordiae), in der Mitte steht zwischen dem porretanischen „bonum natura" und „bonum virtute". Was die Porretaner „bonum virtute" nennen, erscheint beim Lombarden als „actus absolute ac perfecte bonus"[86]. Ebenso sei gleich hier betont, daß Philipp der Kanzler dem Terminus „bonum in genere" einen ganz neuen für die nachfolgende Scholastik bestimmenden Begriff unterlegte[87].

Wichtig ist sodann noch bei Gilbert eine ganz bestimmte Auffassung von Sein und Güte, nach der nur Gott in Wahrheit ist und gut ist und alles andere nicht seiner Natur nach ist und gut ist, sondern nur insoweit es dieses von Gottes Güte erhielt[88]. Darin haben wir es mit einer Fortbildung der von den Sententie Anselmi vorgetragenen Lehre zu tun: „Omne autem quod est, non habet esse per se, sed ex participatione et imitatione illius summi et veri esse, quod semper idem est. Quantum autem unumquodque ab eius similitudine recedit, tantum ad non esse tendit, et quanto magis aliquid ad eius conformitatem accedit, tanto verius et perfectius consistit[89]."

---

nifestum est Deum operari in cordibus hominum ad inclinandas eorum voluntates, quocumque voluerit, sive ad bona pro sua misericordia, sive ad mala meritis eorum, iudicio utique suo aliquando aperto, aliquando occulto, semper tamen iusto."

[85] Man vgl. auch Laborans, De iustitia et iusto. Lib. 1 c. 4 (A. Landgraf, Laborantis Cardinalis opuscula [Bonn 1932] 9); c. 8 (ebd. 12).

[86] Sententiae, lib. 2 d. 36 c. 6 (Quaracchi 1916) 504 n. 345.

[87] Man vgl. O. Lottin, Le problème de la moralité intrinsèque, 487 ff.

[88] Gilbert, Paulinenkommentar (Cod. Lips. lat. 427 fol. 82v): „Quomodo enim Deus, qui solus vere est et solus vere bonus est, essentie atque bonitatis sue nomen ceteris impertit, ut ipsa quoque et esse et bona dicantur, non quod secundum naturam vel sint vel bona sint, sed ut esse et bona dicantur, Dei bonitate donatum est." — Am Rand ist hier auf Hieronymus verwiesen. — Man vgl. ferner Gilbert, Commentarius in librum quomodo substantiae bonae sint (SSL 64, 1328 f.).

[89] Bliemetzrieder, Anselms von Laon systematische Sentenzen, 69.

Dies bedeutete für Gilberts Schule den Auftakt für eine denkbar eingehende Beschäftigung mit dem Wesen und der Ursache des Übels. Schon der Paulinenkommentar des Cod. Paris. Nat. lat. 686 gibt eine gewaltige Abhandlung zum Thema: Gott allein ist Ursprung und Ziel aller Dinge und alles andere heißt nur gut, insoweit es vom guten Gott gemacht ist[90]. Unter dieser Rücksicht ist kein Geschöpf besser als das andere, weil eben alle in gleicher Weise von Gott gemacht sind. Außer dieser gemeinsamen Art von Güte hat das vernünftige Geschöpf eine ihm eigene Art von Güte. Ihm ward von Gott der Gebrauch der Vernunft zuerkannt, damit es sich und seinen Urheber erkenne und den Erkannten liebe und den Geliebten nachzuahmen sich bemühe, d. h. sich der Aufgabe (officium) widme, alles, was es denkt, sagt und tut, auf die Ehre Gottes hinzuordnen. In der Bewahrung dieser Aufgabe und ihres Zieles besteht die Tugend. Und so ist das vernünftige Geschöpf nicht bloß durch die Schöpfung, sondern auch durch die Tugend gut; tut es nicht demnach, dann ist es schlecht. Auch jeder Akt ist von Gott; insofern er aber nicht auf das richtige Ziel hingeordnet wird, ist er schlecht[91]. Es ist

---

[90] Dies ist ein Gedankengang, der von Boetius (Quomodo substantiae in eo, quod sint, bonae sint, cum non sint substantialia bona, liber [SSL 64, 1312 f.]) stammend, wie gesagt, sich bereits in der Schule Anselms von Laon (man vgl. die Sententie Anselmi bei Bliemetzrieder 68 f. oder Cod. Paris. Nat. lat. 10448 fol. 175 f.) bemerkbar macht, insbesondere dem Umkreis Gilberts eigentümlich ist (man vgl. Clm 18918 fol. 115 oder Laborans, De iustitia et iusto, lib. 1 c. 1 [ed. A. Landgraf a. a. O. 7 f.]; Alanus von Lille, Theologicae Regulae, Reg. 68 [SSL 210, 655]) und auch sonst in der Frühzeit auftritt (man vgl. den mit „Solus Deus est, cuius bonum est idem, quod ipse est" beginnenden Traktat der bereits erwähnten Hs der Fritzlarer Pfarrbibl. fol. 62). Unter dieser Rücksicht nennt denn in Anlehnung an Gilbert, Commentarius in librum, quomodo substantiae bonae sint (SSL 64, 1328 D), Laborans (a. a. O. lib. 1 c. 1 [Landgraf a. a. O. 8]) die Geschöpfe gut „prompta nec insuetae denominatione transumptionis", und Alanus von Lille sagt (Theol. Regulae, Reg. 68 [SSL 210, 655]): „Similiter cum dicitur: ‚Deus est bonum', praedicatur divina bonitas de Deo essentialiter. Cum vero dicitur: ‚Omnia, inquantum sunt, bona sunt', eadem divina bonitas praedicatur denominative, ut sit sensus: Omnia, inquantum sunt, habent esse a re, cuius est summa bonitas." — Man versteht, wieso die schlechte Handlung als Akt gut genannt werden konnte.

[91] Cod. Paris. Nat. lat. 686 fol. 38: „Quod, ut, qualiter sit intelligendum, pateat, presciendum est, quid dicatur malitia. Et quoniam ipsa bonitatis est privatio, videndum est prius, quid sit bonum, ut sic liquido appareat, quomodo Deus, cum non sit auctor malitie, tradat tamen in opera mala et in sensum reprobum. Tradit enim in utrumque, sed aliter et aliter, ut ex sequentibus clare-

also zu scheiden zwischen der schlechten Sache und der Schlechtigkeit. Die schlechte Sache, wie der Mensch oder sonst etwas, stammt von Gott; die Schlechtigkeit anderswoher. Ihr Urheber ist Gott nicht und kann er nicht sein. Wenn Gott also „verwerflichem Sinn preisgibt" (Röm 1, 28), dann stammt der Sinn von Gott, nicht aber das Verwerfliche daran. Dieses läßt Gott nur zu, d. h. er verhindert es nicht. Daß aber eine Handlung, die schlecht ist, von Gott stammt, läßt sich daraus beweisen, daß die Wahrheit selber sagt: Du hättest über mich keine Gewalt usw. Obwohl nämlich das Kreuzigen ein schlechter Akt ist, heißt es, daß Pilatus dazu von Gott Gewalt empfangen habe. Aber es ist eben beim Kreuzigen das

---

bit. Dicimus ergo, quod sicut est universorum unum et singulare principium, sic et unus finis omnium, illud idem scilicet principium, ipso sic attestante: Ego, quare non alius, sum alfa et ω. Quod sicut est unus finis et unicum principium, sic et solum naturaliter bonum, quippe sola eius essentia, que ipse est, est bonitas. Et sic solus Deus tantum est bonus. Dicuntur tamen et alia bona, ut, que ab eo creata sunt et facta, ut quia a bono facta, ideo dicantur bona. Non enim ex participatione alicuius nature vel proprietatis dicuntur bona, qualiter ex concretione albedinis dicuntur alba, sed solum beneficio gratie, a quo habent esse. Unde si quid preter Deum nature vel naturaliter dicatur bonum, qualiter et solet dici diabolus vel quilibet malus [fol. 38^{v}] natura bonus, non est intelligendum, quod bonitas sit eorum natura, unde sic dicantur. Ideo enim creatura naturaliter bona quandoque dicitur, ut ad id quod est per naturam, non ex pravitate, quod sic dicitur, referri intelligatur. Unde et de illis creaturis, que male sunt, maxime determinare solemus. Quod fit contra illos, qui malorum naturam dicebant esse a tenebrarum principe, bonorum vero tantum ex Deo. Unde dicebant, quod Moises fuit ex Deo, Pharao autem ex diabolo. Contra cuiusmodi errorem Scriptura reclamans crebo nominat Babilonem filiam, quasi dicat: licet mala, tamen quantum ad naturam filia et sic bona. Vel ob hoc etiam dicitur creatura naturaliter bona, quia illud beneficium munerantis gratie, unde sic dicitur, creationem et nativitatem eius comitatur. Secundum hunc ergo modum, quod creatura dicitur bona, eo quod a bono profluxit auctore, non dicetur una melior alia, quippe cum a bono eque creata, quia non plus hec quam illa ab eo facta. Quod totum Moyses in exametron(!) assignans demonstrat, cum ait: et vidit cuncta, que fecerat et erant valde bona, quasi dicat cuncta bona, et ita quod valde, ut nullum quantum ad hoc dicatur melius alio. Quia si melius, ergo aliquod bonum minus et si minus bonum, ergo non valde bonum. Et unde hec causa dicendi bona et sic scilicet eque bona, nisi quia fecerat? Illud enim *que* et causale est et personale. — Preter hunc autem communem modum appellandi quelibet bona, habet suum singularem rationalis creatura. Illi enim pre ceteris Deus contulit usum rationis, ut se et auctorem cognosceret et cognitum diligeret et dilectum imitari studeret. Ex habitu quippe rationis provenit dilectio, unde cognitio. Ex cognitione vero excitamur ad odium vel amorem iuxta rei cognite qualitatem. Ex dilectione autem provocati festina-

Tun und das Sündigen zu unterscheiden. Er empfing die Gewalt, im Sündigen sich zu betätigen, nicht aber die Gewalt im Sichbetätigen zu sündigen. Denn diese ist gleich der Schlechtigkeit nichts, noch stammt sie auch von Gott. Gott bewirkt somit — und das ist wörtlich der oben gebrachten Stelle Gilberts entnommen —, daß die Menschen etwas tun, was sich nicht gehört, nicht aber bewirkt er, daß das nicht gehörig sei, was sie tun; mit anderen Worten: das Sichbetätigen stammt von Gott, das Nichtgehörigsein vom Menschen.

Beim Guten stammt das Sein des Guten und das Wollen des Gutseins von Gott. Zum Schlechten aber bewegt Gott bloß insofern, als er bewirkt, daß der Mensch wolle und daß das, was schlecht ist, aus dem Menschen komme, nicht aber, daß er das Schlechtsein wolle. Und darum wird das, was ist, nicht aus Gott schlecht. Wenn Gott auch will, daß der Mensch sei, und wenn er so auch aus Gott das ist, was er ist, nämlich ein vernünftiges Geschöpf, so will er doch nicht, daß er schlecht sei, noch ist der Mensch aus Gott schlecht; denn Gott ist nicht der Urheber der Schlechtigkeit. Es kommt ja nicht von Gott, sondern vom Menschen, daß dieser durch seine Betätigung sündigt, so sehr es auch von Gott kommt, daß er im Sündigen sich betätigt[92].

---

mus ad imitationem. — Ad hoc igitur officium contulit Deus rationis usum proponens officium hunc finem debitum, ut scilicet omnia cogitata, dicta et facta ad eius laudem referat rationalis creatura. Unde virtus, ex cuius habitu ipsa bona dicitur. Et sic non solum creatione sed etiam virtute bona dicitur. Nec intelligas dici bonam ex virtute tanquam ex aliquo, quod sit bonitas, sed tamquam ex eo, quod est dicti causa. Sicut ergo ex conservando officio et officii fine debito, quod est virtus, bona vocatur, sic ex contrarium agendo mala dicitur. Nec solum agens ex abusione rationis infamatur, sed etiam nota infamie usque ad actionem, que ex Deo est, dilabitur, ut et ipsa quoque mala dicatur, cum ipsa sit bona, quia est a bono, et sic dictione sua privatur, eo quod quantum in agente est, non constituatur ω ipsius, qui est alfa illius; quod tamen est impossibile, quia sicut ab uno principio sunt omnia, sic et ad unum finem reducuntur, ut multiplici ratione demonstrat Boethius."

[92] Ebd. fol. 38v: „Dividamus ergo inter rem malam et malitiam. Quod autem de vitio et de re vitiosa inducitur, causa similitudinis fit, et intelligitur hic vitium vel secundum imperfectionem plenitudinis nature, ut in mancis, vel secundum deformitatem, ut, si ordo naturalis non servetur corporis, aliquid preter debitum numerum partium augeatur. Huius vero vitii, quod corruptio nature dicitur, licet Deus sit auctor, quia non est malum in civitate, quod non f[aciat] D[eus], qualiter et de ipso dicitur, quod mortem non fecerit, non quod auctoritas agendi removeatur, sed causa meriti, qualiter iudex dicit se non suspendere latronem, sed ipse se ipsum, quia penes eum causa et meritum suspendii non consistit. Sicut ergo aliud apparet esse vitium et aliud rem vitiosam, sic

Es ist zu beachten, daß hier auch das Wollen im Schlechtwollen als von Gott kommend bezeichnet wird. Damit wird der schlechte Willensakt als Akt in Abhängigkeit von Gott gesetzt, während Abaelard allem Anschein nach lediglich die äußere Handlung, nicht aber den Willensakt, der die Intention bedeutet, von Gott herleitet. Es soll aber nicht verheimlicht werden, daß unser Paulinenkommentar an einer weiteren Stelle zur Erläuterung des Gesagten lediglich den äußeren Akt — unsere heutige Theologie würde sagen, den actus imperatus — heranzieht[93].

---

aliud est res mala et aliud ipsa malitia. Res autem mala, ut homo, vel aliquid aliud, ex Deo auctore est; malitia aliunde. Eius autem auctor non est nec esse potest. Tradit ergo in sensum se auctore, quia sensus est ex Deo, sed non tradit in reprobum se agente, quia non est ex Deo reprobus, sed permittente. Permittere autem aliquem dicimus vel non impedire, ne fiat, vel non expedire, ut facilius faciat, cum ipse possit. Quare, cum Deus, qui potest, non impediat, recte permittere dicitur iusto iudicio, ut qui in sordibus est s[ordescat] a[dhuc]. — Quod autem actio, que est mala, a Deo est, probatur ex hoc, quod ipsa ait veritas, scilicet non haberes in me potestatem etc. Cum enim crucifigere actus malus sit, dicit tamen in hoc faciendo accepisse potestatem a Deo. Sed attende, quod in crucifigere duo debes intelligere, agere scilicet et peccare. Accepit ergo potestatem agendi in peccando, non potestatem peccandi in agendo. Illa enim nichil est sicut malitia, nec a Deo quoque est. *Facit itaque Deus, ut homines faciant, que non conveniant, non, ut non conveniant que faciant,* id est ipsum agere ex Deo est, non convenire ex homine. . . . — Sed attende, quod licet Deus ad hoc et ad illud inclinet, tamen aliter et aliter. Ad bonum enim et ut sit ex eo(?) id quod bonum est, et velit esse bonum id quod est. Utrumque quippe, et quod est et quod bonum est, ex ipso est. Quod enim est, ex ipso auctore est; quod bonum est, ex ipso munerante. Ad malum vero inclinat et ut velit et sit ex eo id, quod malum est, non ut velit esse malum, nec fit ex eo malum id, quod est. Licet enim velit hominem esse et sit ex eo id, quod est, scilicet animal rationale, non tamen vult ipsum esse malum nec ipse ex eo malus est, quia Deus non est auctor malitie. Non enim ex eo est, sed ex homine est, ut peccet agendo, licet ex Deo sit, ut agat peccando." — Man vgl. auch fol. 42^{v}.

[93] Fol. 49^{v}: „Ad quod dicimus, quod homo potest facere bonum, in quo duplex potestatis usus attenditur. Potest enim facere, ut id sit, quod bonum est, et ut id sit bonum, quod est. Que utraque potentia, etsi de homine dicatur, tamen Dei est una potentia, dicta de Deo secundum substantiam, de homine vero per gratiam, quia in eo est usus potentie et ministerium. Item et dicitur homo facere malum posse. In quo non duplex usus eiusdem potentie attenditur, sed alia et alia potestas. Potest enim homo facere, ut id sit, quod malum est, et ut sit malum id, quod est. Potest enim agere peccando et peccare agendo. Et dicitur prima potestas potestas peccati, secunda peccandi. Et est prima a Deo, scilicet potestas agendi peccando, secunda non a Deo est, sed ex homine, scilicet potestas peccandi agendo. Ex Deo enim est, ut homo possit facere, ut actio

Bereits im Paulinenkommentar des Cod. Paris. Nat. lat. 686 bekommt man auch den Eindruck, daß die Schlechtigkeit als etwas dem Akt Äußerliches betrachtet wird, das in der äußeren Zielsetzung liegt, ähnlich wie die Porretaner ja auch den Unterschied zwischen den politischen und den katholischen Tugenden nicht in ein Seinshaftes, sondern in die äußere Zielsetzung verlegten[94].

Man höre nur: „Sequitur ostendere, qualiter ad laudem Dei talia referantur. Dicimus, quod licet agens in agendo Deum laudare non intendat, tamen alius cernens vel brachii extensionem vel pedum motionem causam utriusque requirens et Deum auctorem motus inveniens eius predicat potentiam admirabilem, quoniam rem hebetem naturaliter, ut corpus est, de loco ad locum transire facit[95]. Hoc enim, quod movetur, ex Deo est — unde bonus stabilisque manens das cuncta moveri — hoc vero, quod peccat, movendo, hoc est a se ipso indebitum finem proponendo, unde, quia, quantum in homine est gestiente, a debito fine privatur. Quod est impossibile, quia ad ipsum refertur actio, cum prestat materiam divine laudi, et agens malus dicitur et actio mala ex perversione finis agendi, quia actioni alius finis proponitur. Et sic liquet esse alium finem agendi et agentis et alium actionis, qui tamen, licet semper remaneat et eo actio numquam careat, quia finis agentis in ipsam redundat, dictione bonitatis privatur. Ad quod etiam facit hoc, scilicet quod si ita esset vel si esse posset, ut agens intendit, debitum finem non consequetur actio. Ipse enim non nisi malum finem in agendo constituit. Sicut ergo quis regem prodere intendens et in cogitando, antequam ad actum perducat, intercipitur et proditor appellatur et pro proditione suspendi dicitur, licet prodere non potuerit nec proditio eius extiterit, sed tamen effecit, ut hoc esset, inquantum potuit, sic et finis perversor quis dicitur, licet non possit perverti, quandoquidem facit quantum potest, ut finis pervertatur. Quare sicut et ille iuste dampnatur, sic et iste. Quodsi

---

sit, que mala est, et ex homine tantum est posse facere, ut actio, que est, sit mala. Quod autem ex Deo sit posse facere, ut id sit, quod malum est, ex eo dicto apostoli patet: dedit Deus eos in reprobum sensum. Super quod Augustinus: dedit Deus, ut sit sensus, sed non, ut reprobus. *Et dedit Deus, ut faciant ea, que non conveniunt, non, ut non conveniant, que faciunt.* Et Dominus Pilato: Non haberes potestatem crucifigendi me, nisi datum tibi esset desuper. Unde patet potestatem sic agendi ex Deo datam homini, non potestatem peccandi sic agendo. Posset enim Pilatus actionem illam bonam facere et ad debitum finem referre. In actione enim non attenditur res, in quam agitur, sed solum id, quod est in agente, ut in crucifigentibus motus erat brachiorum, extensio manuum et similia, que omnia ad bonum finem referri poterant, si eodem singulari motu, eadem manuum extensione elemosinam pauperi darent."

[94] Man vgl. A. Landgraf, Studien zur Erkenntnis des Übernatürlichen in der Frühscholastik: Schol 4 (1929) 206.

[95] Ausführungen dieser Art scheinen Petrus von Capua bekannt gewesen zu sein. Man vgl. seine Summe (Cod. Vat. lat. 4304 fol. 25 und Cod. Paris. Nat. lat. 15972 fol. 162).

enim quantum ad essentiam nichil sit, quod uterque proposuit, tamen quantum ad imputationem meriti non nichil fuit. Quod autem illa finis perversio non fuerit, inde patet, quia si esset, eius oppositum in eodem non remaneret, quia privatio et habitus simul in eodem esse non possunt. Unde, cum habitus, quod est oppositum, remaneat, patet illud nichil esse quantum ad veritatem essentie. — Inquies ergo, quare non dicitur bona, quod vere est, et non mala? Quero quoque a te, quare ille, qui nullum prodidit, non debeat dici non-proditor potius quam proditor? Hec ergo finis perversio malitia dicitur. Et sic patet, quod proposuimus[96]."

Es scheint damals ferner auch die Frage in der Luft gelegen zu sein, wie es dann komme, daß man die Handlung, die doch zum Teil dem Willen Gottes entspricht und nur zum Teil gegen den Willen Gottes geschieht, einfachhin schlecht und gegen den Willen Gottes nenne. Denn unser Kommentar nimmt dazu ausdrücklich Stellung in einer dem scholastischen „Bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu" entsprechenden Form, da er sagt: Weil ein wenig Sauerteig die ganze Masse verdirbt, wird jede schlechte Handlung als gegen den Willen Gottes verstoßend bezeichnet, so sehr sie dies auch nur zu einem Teil, und zwar zu dem Teil ist, in dem sie nichts ist[97].

In der porretanischen Quästionensammlung des Clm 18918 wird in der Frage „Utrum Deus malum faciat esse malum,

---

[96] Fol. 38v. — Ferner fol. 47v: „‚Naturam vitiant'. Malum est, sed tacito modo, ut sit sensus: naturam vitiant peccata, quantum in homine est. Homo enim, quantum in se est, actionem privat a naturali bonitate et eam facit esse peccatum. Etsi tamen homo, quantum in se est, eam privet, tamen privare non potest. Unde malitia non revera est; est privatio et verius nichil quam cecitas, que est privatio, ratione est, nihil sit genere(!). Cecitas enim revera est cecitas, quia cecus revera est cecus, sed malitia non revera est malitia, quia malum non revera est malum, quia omne malum eliminavit Deus a sua republica." — Man vgl. auch fol. 51. — Diese Auffassung gibt den zum Bereich Langtons gehörigen zweiten Quästionen des Cod. Erlangen. lat. 353 die Handhabe zu einer im Sinn der Porretaner liegenden Lösung: In der schlechten Handlung findet sich ein zweifaches: die Substanz und der Zweck. Die Substanz der Handlung ist von Gott, der Zweck der schlechten Handlung ist vom Teufel. Somit ist jede Handlung als solche von Gott; die Entstellung oder der Zweck der schlechten Handlung ist vom Teufel (fol. 93). — Petrus von Capua zitiert ferner — ohne Zweifel als Lehre der Porretaner —, daß das „privari debito fine" gleich sei dem „non referri ad debitum finem", und das ist eben nichts und kann somit auch nicht von Gott sein (Summe; Cod. Vat. lat. 4304 fol. 25 und Cod. Paris. Nat. lat. 15972 fol. 162).

[97] Cod. Paris. Nat. lat. 686 fol. 51: „Sed quia modicum fermenti totam massam corrumpit, omnis actio mala contra voluntatem Dei esse dicitur, cum tamen hoc non sit nisi ex parte et ex ea tantum, qua nihil est, sicut expositum est."

quemadmodum videtur, vel tantum bonum" ausdrücklich von der Schlechtigkeit des Willensaktes selber gesprochen[98]. Auch hier tritt die grundlegende Unterscheidung zwischen dem „bonum natura" und dem „bonum virtute[99]" zwischen dem schlechten Sein und dem Schlechtsein auf. „Malum significationem substantie habet et alterius quasi cuiusdam qualitatis. Cum igitur dico malum esse, de re substantie predicamentum existentie intelligo. Cum vero dico malum esse malum, malitiam, scilicet privationem divine bonitatis attendo; que, quoniam sic nichil est, ut etiam impossibile sit eam esse, non est malum, nisi quod impossibile est e s s e malum[100]." Gott bewegt den Willen zum Akt, daß ein Akt und so ein Gutes sei; die Schlechtigkeit ist aber in keiner Weise ein Akt — auch der Verstand erkennt sie nur unter Abstraktion von jeder Form und jeder Art des Seins[101]. Es besteht ein konträrer Gegensatz zwischen „von Gott sein" und „zum Dasein gelangen" auf der einen Seite und „nicht gut sein" auf der an-

---

[98] Fol. 115: „Movit ergo Deus voluntatem hominis ad perpetrandum actum, scilicet homicidium. Motus iste voluntatis ad perpetrationem actus Dei est, quia Deo auctore et, ut moveatur ad hoc, etiam ex Deo est."

[99] Fol. 115. — [100] Ebd.

[101] Zu dieser Unerkennbarkeit des malum nimmt auch der bereits erwähnte mit „Non queso arrogantie" beginnende Fritzlarer Traktat Stellung (fol. 73): „Quod et Augustinus testatur in libro de duabus animabus faciens questionem huiusmodi: Quanto intellectus est melior sensibus, tanto, que intelliguntur, meliora sunt sensibilibus. Ut autem sensibilium quod optimum est ponatur in comparatione, ecce sol sentitur, peccatum vero intelligitur. Quantum ergo intellectus sensui, quantum intelligibilia sensibilibus, tantum peccatum soli huic prefertur. Et sic, cum lucis huius creatorem Deum non negemus, vitiorum quoque non refutabimus Deum auctorem, cum intelligantur et intelligibilium genere superiora non inveniantur. — Sed dicit Augustinus ita vitia inter intelligibilia non reputari sicut solis istius defectus inter sensibilia reputaretur, si usque ad hanc similitudinem deficeret. Sicut enim quod a sole deficeret, a sensibili deficeret, non enim sentiretur, quod non esset, ita quod deficit ab anima, deficit ab intelligibili, ut non intelligatur. Illud tamen, quod remanet anime, quod est scilicet, quod vivit, [fol. 73v] quod intelligit, tam est intelligibile, quam est sensibile illud, quod in hoc sensibili lumine solis post defectum fulget. Quod si placuerit sensibile dicere non modo, quod sentimus, sed etiam, quod non sentiendo per corpus tamen iudicamus, sicut per oculos tenebras et par aures silentium, rursusque intelligibilia non ea tantum, que mente illustrata conspicimus, ut sapientiam, sed etiam quod eius privatione aversamur, ut insipientiam, nullam de verbo faciam questionem, sed totam controversiam facili divisione dissolvam: substantias intelligibiles sensibilibus incorrupta legis veritate preponi; defectus vero utriusque generis non posse alteros alteris anteponi; privationem enim et non esse indicant."

deren Seite. Von Gott kommt das Wollen dieses Etwas, vom Menschen das Wollen dieses Nichts. Wenn ich sündigen will, will Gott, was ich will; mein Sündigen aber will er nicht. Nur insofern kann man sagen, daß Gott die Sünde jedes Schlechten will, als er will, daß er das tue, was Sünde ist, aber er will nicht, daß dies eine Sünde sei[102].

Auch in diesen Quästionen zeigt sich deutlich, daß die Schlechtigkeit so, stark ins Nichts projiziert, nicht hindert, daß die schlechte Handlung in ihrer Art eine Hinordnung auf Gott bewahrt[103].

---

[102] Fol. 115v: „In hoc ergo, quod solius Dei est, facit, sed non sic facit, ut aliquid sit peccatum vel in aliquo sit malitia, quod est prius et quod est homine auctore. Movet tamen hominis voluntatem ad actum perpetrandum, ut sit et actus et bonum. Malitia vero nullo modo est actus vel intelligendi est. Nec sicut ab ea omnis substantia relegata est, aliqua forma ulla ratione teneri potest. Quod enim intellectu concipitur, sub alicuius forme obtentu tenetur semperque formam addit etiam abstrahendo ab ipsa materia formam. Si enim formam, quam oculis inspicit, dividit, reliquum tamen sub quacumque forma tenetur. Si vero malitiam vis intellectus conceptione teneri omnem formam abstrahens simul et omnem modum essendi, ut nunc etiam intellectu adtendatur, quia sic: quasi a Deo non fuerit. Si vero non sic adtendatur, non ipsa, sed aliud capietur. Igitur quoniam omnibus proprietatibus intelligendi hoc repugnat, non erit conceptio ad malitiam pertinens. . . . Sed nichil potest divina bonitate privari manens aliquid. [Non] potest enim nichil esse. Si enim posset, Deus non esset Deus. Iterum etiam si id posset, id nullo modo malum esset. Contraria enim sunt: aliquid Deo auctore ad esse venire et non bonum esse. . . . Fit igitur Deo volente, quod fit contra voluntatem Dei, sed ratio volendi iacet in fine volendi, scilicet ut pretio remuneretur, si sit virtute bonus, dampnetur procellis, si sit vitii contumacia malus. Est igitur Dei ratio volendi hoc aliquid, hominis vero volendi hoc nichil. Si vero volo me peccare, et, quicquid volo, vult Deus, et me peccare tamen Deus non vult. Potest tamen ex quodam sensu dici, quia vult Deus, ut omnis iniquus peccet, id est vult, ut faciat id, quod est peccatum, sed non, ut sit id peccatum." — Man vgl. hierzu, was das Nichtssein der Sünde angeht, noch die späte Quästionensammlung des Cod. Vat. lat. 782 fol. 40: „. . . intelligendum, quod aliquid potest dici res dupliciter: vel quod est natura aliqua rei in se et sic res sumitur proprie et sic malum non est res. Vel potest dici res omne illud, quod potest ab intellectu apprehendi et sic malum dicitur res . . ."

[103] Clm 18918 fol. 115: „Voluit etiam Deus omnia, que sunt queque fiunt, referri ad gloriam suam. Unde alfa et ω voluit se ipsum vocari, quia et ab eo et ad eius gloriam cuncta sunt, velint nolint. Hinc et rationalis creatura, que et voluntatem et operationem suam ad debitum finem id est ad gloriam Dei dirigitur(!), dupliciter bona dicitur, natura et virtute. Que autem operationem suam temptat vel voluntatem suam debito fine privari vel a suo auctore originem non deducere — quod quidem omni impossibili

Es sei ferner daran erinnert, daß hier die malitia als „quasi qualitas" bezeichnet wird. Die Sententiae divinitatis sind sogar noch unbekümmerter und nennen sie unter Berufung auf Augustinus[104] ohne Einschränkung „qualitas", die ein Nichts ist, deren Urheber nicht Gott, sondern der Mensch ist. Auch sie betonen: Wenn auch die Sünde, soweit sie denjenigen betrifft, der sie begeht, ihres schuldigen Zieles beraubt ist, soweit sie Gott als ihren Urheber angeht, wird sie niemals dieses Zieles verlustig[105].

(Fortsetzung folgt.)

---

impossibilius est —, illa, inquam, etsi mala non potest esse, id est a Deo auctore non esse vel ad eius gloriam non referri, tamen mala dicitur. Quia igitur in quo operata est eius intentio, scilicet alicuius rei privatio a principio vel fine debito, quamvis esse non possit, tamen, si esset, vere et recte mala diceretur, quia ita esset." — Man vgl. auch die im gleichen Sinne gehenden Ausführungen des Cod. Brit. Mus. Harley 325 fol. 99v.

[104] Contra adv. legis et proph. lib. 1 c. 5 n. 7 (SSL 42, 607).

[105] III 1. B. Geyer, Die Sententiae Divinitatis. Ein Sentenzenbuch der Gilbertschen Schule (BeitrGPhMA 7 H. 2—3 [Münster 1909] 39*. Man vgl. auch 51*.

Der echte Gegensatz, die Gestalt und die Seinsstufe des Biologischen.

Von August Brunner S. J.

I. Der Gegensatz in der Naturphilosophie des Aristoteles.

Auch ein kurzes Studium der voraristotelischen und Aristotelischen Naturphilosophie und der zu einem großen Teil sich darauf aufbauenden Metaphysik läßt die bedeutende Rolle erkennen, die darin dem Gegensatze, dem ἐναντίον, zugewiesen wird. Nach Met A 5; 986a 22 ff. machten die Pythagoreer zehn Gegensatzpaare zu Prinzipien des Seins und des Geschehens. Auch für Heraklit ist die Wirklichkeit die Einheit der Gegensätze, der dauernde Umschlag von dem einen in den andern. Am deutlichsten aber erweist sich die Naturphilosophie des Aristoteles selber als auf der Gegensätzlichkeit aufgebaut. So durchgehend ist dieses Prinzip, das vor allem über die innere Natur der Körperwelt Aufschluß gibt, daß er an einigen Stellen nahe daran ist, es zu einem Prinzip des Seins zu erheben; so spricht er Met K 3; 1061a 12 f. von „Unterschieden und Gegensätzen des Seins" und weist ihre Behandlung der ersten Wissenschaft, der Metaphysik, zu. Jedenfalls kann man sagen, daß seine ganze Naturphilosophie, die Lehre von der Bewegung, damit die Ansicht von der inneren Strukturierung der Körper durch Materie und Form, die Lehre vom Weltall und damit von der Existenz des ersten Bewegers, auf der Lehre vom Gegensatze beruht.

Die Lehre von den verschiedenen Oppositionen (ἀντικείμενα) behandelt A. in den Kategorien K. 10—12 (11b 15—14b 23). Es werden da vier Arten aufgeführt: Beziehung, Gegensatz (ἐναντία), Privatio und Habitus, endlich Bejahung und Verneinung, also der Widerspruch. Die gleichen Arten werden aufgezählt Met I 4 (1055a 34 ff.) und 7 (1057a 33 ff.). Widerspruch und Beziehung haben keine Mitte; jener offenbar deswegen, weil der eine Teil einfache Verneinung des andern ist, diese, weil, wie an der zweiten Stelle gesagt wird, Relativa oft zu verschiedenen Gattungen gehören, zwischen denen es also keinen stetigen Übergang geben kann; zudem haben solche Relata nicht notwendig den Charakter von Extremen. Außerdem hat die Beziehung das Besondere, daß die Relata in bezug aufeinander ausgesagt werden, nicht aber Privation in bezug auf den Habitus noch Gegensätze in bezug aufeinander (12b 16 ff. und 11b 32 ff.). Privatio und Habitus haben das gleiche Subjekt, was die Scholastik mit den Worten aus-

drückte: Sie haben ein medium, aber materiae, nicht generis (vgl. das nicht sicher echte Thomas-Opusculum „De quattuor oppositis").

Beim Gegensatz (ἐναντία) unterscheidet A. zwei Arten. Die erste Art hat kein Zwischen (μεταξύ); deswegen ist in einem dazu geeigneten Subjekt entweder der eine oder der andere Gegensatz da. Als Beispiele werden angeführt: Gesund—krank, gerade—ungerade (12a 1 ff.). Auch gut—bös werden kurz vorher als Gegensätze bezeichnet. Der Grund, warum A. diese Paare nicht zu den Privationsverhältnissen rechnet, ist wohl 13a 17 ff. angegeben: sie lassen Veränderungen nach beiden Richtungen zu; der Gesunde kann krank, der Kranke aber auch wieder gesund werden. Dagegen kann der Blinde nicht mehr sehend, der Kahle nicht mehr behaart, der Zahnlose nicht mehr Zähne besitzend werden. Es wird sich zeigen, daß es sich hier nicht um echte Gegensätze handelt. Gesund—krank ist ein Privationsverhältnis, das aber aus einem weiter unten anzugebenden Grunde als Gegensatz ausgedrückt wird; gerade—ungerade ist ein Widerspruchsverhältnis; gut—bös dagegen kann nach den verschiedenen Bedeutungen, die das Wortpaar je nach der Seinsstufe annehmen kann, ein Widerspruchs- oder ein Privationsverhältnis sein, das aber wiederum aus dem gleichen noch zu findenden Grunde als Gegensatz ausgesprochen wird.

Die zweite Art von Gegensätzen zeichnet sich dadurch aus, daß sie ein eigentliches Zwischen hat; deswegen müssen die Extrema zur gleichen Art oder Gattung gehören, weil ja sonst der stetige Übergang nicht möglich wäre; ferner braucht nicht immer eines der Extrema in einem dazu geeigneten Subjekt zu finden zu sein, weil eben auch ein Zwischenzustand möglich ist; dieser gilt als aus ihnen zusammengesetzt (1057b 32—34). Wir werden diesen Gegensatz als den echten Gegensatz bezeichnen. Er hat ein medium materiae et generis.

Das Schwanken zwischen Gegensatz und Privation zeigt sich bei A. auch sonst noch. Met I 3 (1054a 23—25) wird diese zum Gegensatz gerechnet. Und Kat 11 (13b 36 ff.) hat das Böse zuweilen als Gegensatz ein Gutes, zuweilen ein anderes Böses, wie zu viel und zu wenig. Es wird sich zeigen, daß es sich in letzterem Falle um einen echten, im ersten dagegen um einen unechten Gegensatz handelt, der für eine Privatio steht. Dieses Schwanken macht die Untersuchung nicht immer leicht. Da es uns aber nicht in erster Linie auf das geschichtliche Ergebnis ankommt, sondern dieses im Dienste der sachlichen Untersuchung steht, ist die Bedeutung nicht so groß.

Da der echte Gegensatz zwei positive Qualitäten erfordert, zwischen denen ein kontinuierlicher Übergang durch eine Mitte hindurch möglich ist, stellen diese die äußersten Grenzen einer solchen kontinuierlichen Bewegung dar (Met I 7; 1057a 18—b 34; ebd. I 4; 1055a 38 ff.). Deswegen wird der Gegensatz auch definiert als: die äußersten Grenzen der Änderungen (Met I 4; 1055b 16). Der Gegensatz ist damit die Voraussetzung jeglicher Veränderung im strengen Sinne, jeder κίνησις, und damit auch inneres Prinzip aller Seienden, die einer eigentlichen Veränderung, nicht bloßen Seins und Nichtseins, fähig sind. Die Tatsache nun, daß alle Änderung von Gegensatz zu Gegensatz geschieht, ist in der Erfahrung ganz offenbar: das Kalte wird warm, der Kranke wird gesund, das Dunkle hell usw. (De Gen. et Corr. I 7; 323b 28—324a 20). Deswegen wird dieser Fundamentalgrundsatz an verschiedenen Stellen ohne jeden Beweis als selbstverständlich aufgestellt. Phys V 3; 226b 26 f. u. 227a 7 ff. wird alle Änderung von Gegensatz zu Gegensatz als Bewegung (κίνησις) bezeichnet. Alles, was mehr oder weniger wird, wird ins Gegenteilige. Ebenso heißt es De Caelo I 3; 270a 14 ff., daß alles Entstehende und Vergehende aus dem Gegenteil ins Gegenteil kommt und geht, wobei aber eine gemeinsame Grundlage bleibt (vgl. auch Met Γ 2; 1005a 3). Das Gleiche findet sich Phys III 5; 205a 16 ff. und Met K 10; 1067a 6. Folgerichtig gibt es da, wo keine Gegensätze sind, auch keine Änderung und kein Zerstörtwerden (Phys V 6; 230a 7—9; De Long. et Brev. Vitae 3; 465b 4—8). Tun und Leiden stehen darum unter dem Gesetze des Gegensatzes; das Gegensätzliche wirkt auf das Gegensätzliche, ebenso was zwischen ihnen liegt; nur was der Gattung nach gleich, der Art nach aber ungleich und gegensätzlich ist, kann aufeinander wirken (De Gen. et Corr. I 7; 324a 1—12).

Materie und Gegensatz gehören folglich eng zusammen. Bei aller Änderung muß eine bleibende Materie Subjekt der Gegensätze sein: De Gen. et Corr. I 1; 314b 26 ff.; deswegen ist sie immer μετ' ἐναντιώσεως (ebd. II 1; 329a 26). Der kontinuierliche Übergang von einem Gegenteil zum andern wäre ohne ein Bleibendes, also ohne Materie nicht möglich; wo eine solche also nicht besteht, könnte es sich nicht um einen Gegensatz handeln, dem die Möglichkeit des kontinuierlichen Übergangs durch eine Mitte hindurch ja wesentlich ist. Wegen des Zusammenhanges zwischen Änderung und Potenz versteht man auch, daß Met Θ 9; 1051a 5 gesagt wird, daß Potenz und Gegensatz einander bedingen; eine Potenz bezieht sich immer auf beide Seiten eines Gegensatzes. Folgerichtig

werden darum De Gen. et Corr. II 1; 329a 34 als Prinzipien, ἀρχαί, der Körper angeführt: 1. die Materie, 2. der Gegensatz, 3. die aus ihnen entstehenden Elemente. Auch Mischung setzt Gegensatz voraus (ebd. I 10; 328a 31). Damit hängt zusammen, daß die Sinne auf Wahrnehmung von Gegensätzen eingestellt sind; doch wird ausdrücklich die Ansicht abgewiesen, daß es sich für jeden Sinn nur um ein Gegensatzpaar handele (De Anima II 11; 422b 23 ff.).

Somit ist festgestellt, daß jegliche Änderung zwischen den Enden eines Gegensatzes sich bewegt. Da nun, wie die Erfahrung zeigt, ein Element in das andere übergeht, so müssen sich auch die Elemente aus Gegensätzlichem aufbauen, wie der eben erwähnte Text über die Prinzipien der Körper es besagt. So heißt es auch De Gen. et Corr. II 4; 331a 14, daß alle Elemente Gegensätzlichkeit haben, weil ihre Unterschiede gegensätzlich sind (vgl. auch De Caelo I 12; 283b 20). Diese Gegensätze sind ja tatsächlich an den Elementen unmittelbar wahrzunehmen, was schon der oben angeführte Text aus De Anima über die gegensätzliche Struktur des sinnlichen Wahrnehmungsinhaltes enthält. Bildete aber ein jeder Gegensatz ein entsprechendes Element, so ginge die Zahl der Elemente weit über die bekannte Vierzahl hinaus. Aber A. stellt fest, daß nicht alle Gegensätze von gleich grundlegender Bedeutung sind, und daß darum durch Reduktion in der großen Zahl der Gegensätze eine Vereinfachung eintritt, die genau zur erwarteten Vierzahl der Elemente führt. Auszeichnende Grundeigenschaft der Körperlichkeit schien ihm das Anrührbarsein, die ἁφή, zu sein; deswegen ist der taktile Gegensatz der grundlegende[1] (De Gen. et Corr. II 2; 329b 7 ff.). Doch bleiben auch so noch zu viele übrig, wie die dort aufgeführte

[1] Daß A. gerade den Tastsinn als den erkenntnistheoretisch grundlegenden Sinn angesehen hat, erklärt sich daraus, daß er seinen Gegenstand unmittelbarer zu erreichen scheint als die übrigen Sinne und darum ihn auch wiedergibt, wie er an sich ist. Nach der heutigen Atomphysik ist natürlich ein solcher Standpunkt nicht mehr haltbar; auch die Wahrnehmungen des Tastsinnes sind zunächst Übersetzungen ins Lebendige wie die Farben und Töne. Berührung im streng physikalischen Sinne, welche die Aristotelische Definition erfüllt: ἅπτεσθαι δὲ ὧν τὰ ἄκρα ἅμα (Met K 12; 1068b 27), gibt es zwischen Teilen der Materie nicht; der Begriff hat nur den Sinn, daß der Drang eines Lebendigen durch Widerstand gehemmt wird, ist also eigentlich ebenfalls der vitalen Stufe zugehörig. Ausgezeichnet ist der Tastsinn in Wirklichkeit durch die Dringlichkeit seiner Mitteilungen für das Leben; denn der Gegenstand, der dem Tastsinn zugänglich ist, befindet sich in unmittelbarer und darum entscheidender Nähe.

Liste zeigt: warm—kalt, trocken—feucht, schwer—leicht, hart —weich, zäh—spröde, rauh—glatt, dick—dünn. Eine weitere Vereinfachung ergibt die Überlegung, daß schwer und leicht keine tätigen, darum keine innern, den Körper zusammensetzenden Prinzipien sein können, sondern sich nur auf die schon gebildeten Elemente beziehen. Die jetzt noch bleibenden lassen sich aus den beiden Paaren warm—kalt, trokken—feucht ableiten. Ihre Kombination ergibt nun gerade die vier bekannten Elemente: warm—trocken = Feuer; warm—feucht = Luft; kalt—feucht = Wasser; kalt—trocken = Erde (ebd. II 3; 330a 30 ff.). Damit ist nun mit Hilfe der Gegensatzlehre a priori abgeleitet, daß es diese und nur diese vier Elemente gibt und geben kann. Alle Änderungen und Bewegungen der Körper lassen sich auf den gegenseitigen Einfluß dieser Gegensätze zurückführen, aus ihnen erklären und verstehen.

Fast noch klarer tritt die Bedeutung der Gegensatzlehre hervor in der Theorie von der natürlichen und erzwungenen Bewegung der Körper (κατὰ φύσιν — παρὰ φύσιν, κατὰ φύσιν — βίᾳ). Auf ihr baut A. seine ganze Lehre von der Struktur des Weltalls auf, oder vielmehr, mit diesem Gegensatzpaare rechtfertigt er wissenschaftlich und philosophisch die Ansicht, die sich die naive Kosmologie zusammen mit einigen wissenschaftlichen Überlegungen von dem Bau des Weltalls gebildet hatte.

Mit Recht sagt P. Duhem[2]: „Die Begriffe von der natürlichen Bewegung und vom natürlichen Orte liegen allen Überlegungen zugrunde, die Aristoteles über Schwere und Leichtigkeit, über die Gestalt, den Platz und die Unbeweglichkeit der Erde angestellt hat; sie spielen keine geringere Rolle im . . . Problem der Vielheit der Welten." Diese Spekulationen finden sich vor allem in De Caelo I und II, besonders 286. Aus der Erfahrung ist der Unterschied zwischen natürlicher und erzwungener Bewegung unmittelbar als tatsächlicher gegeben; jedem einfachen Körper entspricht eine eigene natürliche Bewegung, deren Gegensatz für ihn erzwungene Bewegung bedeutet. Die Beobachtung zeigt ja, daß das Element Erde immer nach unten, das Element Feuer immer nach oben strebt und sich auch dahin bewegt, sobald es nicht mehr daran gehindert wird; und zwar so, daß diese Bewegung ohne äußeren Einfluß einsetzt und fortdauert, bis sie ihr Ziel erreicht hat. Dagegen tritt die erzwungene Bewegung nur unter äußerem Anstoß auf und hört immer bald wieder auf (De Caelo II 6; 288b 25). Da nun Bewegung eine

[2] Le système du monde I (Paris 1914) 230.

Wesenseigenschaft der Körper ist, muß gegensätzliche natürliche Bewegung auf gegensätzliche innere Struktur hinweisen (De Caelo I 3; 270a 17). Darum gibt es soviele Elemente, wie es entgegengesetzte einfache natürliche Bewegungen gibt (De Caelo I 8; 276b 7 ff.; vgl. ebd. I 2; 269b 1 ff.; II 14; 296b 31).

Der Gegensatz zwischen den beiden Bewegungsarten ist so einleuchtend, daß sich daraus ein Beweis für die Tatsächlichkeit einfacher natürlicher Bewegungen ergibt: Jede Bewegung ist entweder natürlich oder erzwungen; erzwungene Bewegung hat aber nur dann einen Sinn, wenn es natürliche Bewegung gibt; so läßt sich die Überlegung De Caelo III 2; 300a 20 f. kurz zusammenfassen. Ähnlich wird argumentiert Phys IV 8; 215a 3 f. und De Caelo II 13; 295a 3 ff. Dabei ist natürlich stillschweigend vorausgesetzt, daß jedem Elemente aus seinem Wesen nur e i n e natürliche Bewegung zukommt, was sich aber für Aristoteles schon mit dem Begriffe der natürlichen Bewegung ergeben mußte und durch die oft ausgesprochene und überall vorausgesetzte Annahme von der teleologischen Handlungsweise der Natur noch gewisser und selbstverständlicher wurde. Ein neuer Beweis, wiederum aus einem Gegensatz, dem der Bewegung und Ruhe, schließt sich an. Auch die Ruhe fällt unter den Gegensatz natürlich—erzwungen; sehen wir doch täglich, daß an gewissen Stellen die Körper frei bleiben, an andern dagegen nur dann, wenn sie dazu gezwungen werden. Da nun Bewegung und Ruhe Gegensätze sind (Phys V 2; 226b 15), so entspricht die Bewegung zum Orte natürlicher Ruhe hin wie auch die von der Stelle erzwungener Ruhe weg der Natur des Körpers, oder sie ist eine natürliche Bewegung (vgl. Phys V 6; 230b 12 ff.; De Caelo III 2; 300a 27 ff.). Einen weiteren Beweis ergibt die folgende Gedankenreihe De Caelo I 7; 275b 12 ff., besonders 276a 10—12: Wo keine Mitte und keine Enden, kein oben und unten, da ist auch keine Bewegung möglich; denn wo keine solche innern Grenzen, da läßt sich eine natürliche und eine erzwungene Bewegung nicht mehr unterscheiden, weil dann ja kein natürlicher Ort da wäre, von dem aus die Bewegung beurteilt werden könnte. Auch hier ist demnach der Gegensatz natürlich—erzwungen als allem Körperlichen wesentlich inhärierend vorausgesetzt und zur Grundlage des Beweises gemacht, daß es keinen unendlichen Körper geben könne, das Weltall also wesentlich endlich und abgeschlossen sei. Somit ergibt sich notwendig sowohl für Bewegung wie für Ruhe der Gegensatz natürlich—erzwungen als wesentlich (De Caelo II 13; 295a 6). Ein unendlicher Körper,

der eine natürliche Bewegung besitzt, müßte somit notwendigerweise auch eine erzwungene haben. Diese setzt jedoch einen äußeren Anstoß, damit einen zweiten Körper voraus, der selbst wieder unendlich sein müßte, um den ersten unendlichen Körper in Bewegung setzen zu können. Zwei unendliche Körper sind aber ein Widerspruch. Also kann es überhaupt keinen unendlichen Körper geben. Damit vollendet sich De Caelo I 7; 275b 24 ff. der Beweis für die Endlichkeit des Weltalls.

Untrennbar mit der Lehre von der natürlichen Bewegung ist bei Aristoteles die Lehre vom natürlichen Orte, dem wesensgemäßen Platz der Elemente im Weltall, verknüpft. Sie hängt allerdings nicht in erster Linie mit der beherrschenden Stellung des Gegensatzes in der Aristotelischen Naturphilosophie zusammen, sondern entstammt zunächst anthropomorphistischen Übertragungen menschlicher Verhältnisse auf das Weltall. Dies zeigt schon die Verabsolutierung der Richtungen oben—unten, rechts—links. Für die leblosen Körper werden diese Gegensätze De Caelo II 2; 284b 30 ff. zwar als nicht zutreffend abgelehnt, rechts—links auch für die Pflanzen. Um so entschiedener werden diese Richtungen als absolute dem Orte zugeschrieben. Diese Ansicht paßt jedoch auch gut zusammen mit der Lehre vom Gegensatze; ja, es wird sich weiter unten ergeben, daß sie damit wesentlich, wenn auch nicht so sichtbar, zusammenhängt, weil sie aus dem gleichen Denken hervorgeht. Für die Verabsolutierung des Ortes oder Platzes seien einige Belege angeführt. Phys IV 1; 208b 10—12 wird der Ort als eine Realität bezeichnet, die verschieden ist von dem, was in ihm ist, wie das Gefäß von seinem Inhalte; ihm kommt eine Art Potenz (δύναμις) zu, wie sich das aus den natürlichen Bewegungen ergibt. Von Natur aus will jedes Körperliche an seinem Orte sein (De Gen. et Corr. II 8; 335a 20). Der Ort spielt geradezu die Rolle der Form (εἶδος) (De Caelo IV 3; 310a 16 ff., besonders 34), so daß es für den Körper eine Privatio bedeutet, nicht an seinem natürlichen Orte zu sein. Der natürliche Ort ist wie eine Wesenserfüllung des Körpers; so lange er ihn nicht hat, ist er in Potenz zu ihm; der Ort „gehört" zu dessen Wesen. Trotzdem fällt er nicht mit dem Körper zusammen; sonst wäre der Körper entweder unbeweglich oder überall an seinem natürlichen Orte, was beides gegen den Augenschein ist. Der Ort nimmt nun durch seine Richtungen an der Gegensätzlichkeit der ganzen physischen Welt teil (Phys VIII 8; 261b 34—36). Er hat drei Dimensionen, die seine μέρη καὶ εἴδη genannt werden; sie sind nicht relativ auf uns (Phys IV 1; 208 b 12—15; das gleiche

Phys III 5; 205b 31—34). In Beziehung auf uns ändern sie sich oft; aber in der Natur ist jede für sich bestimmt (ebd. 208b 18 f.; 209a 4 f.). Es gibt somit ein absolutes Rechts und Links, Oben und Unten. Ganz klar wird dies De Caelo II 2; 285b, wo die Frage, welcher Himmelspol der obere sei — was eine Verabsolutierung von oben und unten bedeutet — dahin entschieden wird, daß der uns sichtbare Pol der untere ist. Die Himmelsbewegungen müssen als natürliche und vollkommene Bewegungen auf der rechten Seite beginnen als der vorzüglicheren. Der Osten liegt aber nur dann rechts, wenn der südliche Pol der obere ist. Oben—unten, rechts—links, vorn—hinten sind damit als die absoluten Gegensätze des Ortes festgestellt (De Caelo I 4; 271a 26 ff.). Wegen der Wesensverbindung zwischen dem Körper und dem ihm wesensgemäßen Ort ist jeder einfache Körper durch das Verhältnis zu diesen örtlichen Gegensätzen gekennzeichnet, die unvergängliche Himmelssphäre durch die Kreisbewegung von rechts nach links, die vergänglichen irdischen Elemente durch die ihnen natürliche Bewegung nach oben oder unten. Die Kreisbewegung ist nicht innerlich gegensätzlich; darum ist die Himmelssphäre auch nicht aus innerlich entgegengesetzten Prinzipien aufgebaut, was Veränderung zur Folge haben müßte. Dagegen sind oben—unten in geradliniger Bewegung echte Gegensätze, was auf die gegensätzliche Struktur der irdischen Elemente zurückgeht und ihre Veränderlichkeit bedingt. Da die Richtungen oben—unten absolut sind (De Caelo IV 1; 308a 17 ff. wird die Meinung, im Himmel gäbe es kein oben und unten, als unsinnig abgetan), so bedingen sie auch absolute Eigenschaften in den Elementen, nämlich das Gegensatzpaar leicht—schwer. Zwar gibt es auch relative Schwere und Leichtigkeit; aber absolute Schwere und Leichtigkeit sind doch primär (De Caelo IV 1; 308a 7—8 29—31).

Auf diesen absoluten Körpereigenschaften baut sich die Kosmologie weiter auf. In ihr treffen sich die verschiedenen Linien, die zur Annahme der innern Gegensätzlichkeit im Aufbau der veränderlichen Körper führten. In der Gegensätzlichkeit des Ortes sind alle diese Gegensätzlichkeiten endgültig verabsolutiert. Mit wenigen Prinzipien, unter denen das von der Gegensätzlichkeit, neben dem aus dem menschlichen Schaffen ohne weiteres in die Natur hineingetragenen Finalitätsprinzip, das hauptsächlichste ist, ist es so gelungen, eine geschlossene Theorie vom Aufbau des Weltalls zu erdenken, die nicht bloß Feststellung der Tatsachen, sondern inneres Verstehen der Struktur und der an sie geknüpften Vorgänge ermöglicht. Jedes Element und jedes daraus aufgebaute

Körperding hat im Weltall seinen natürlichen Platz, an den es hingehört und von dem es nur mit Gewalt entfernt gehalten werden kann. So herrscht eine große, rational durchschaubare kosmische Ordnung. An eine solche Ordnung erinnert auch der Name für den zugehörigen Platz, den natürlichen Ort: ὁ οἰκεῖος τόπος (vgl. z. B. De Caelo I 7 u. 8; 276a 11 ff.). Es liegen Anfänge vor, auch noch andere Gegensätze zu verabsolutieren; so z. B. Schnelligkeit und Langsamkeit wenigstens für den Kosmos (Eth. Nic. X 2; 1173a 31—33). Aber von weiterer Bedeutung sind sie nicht geworden. Desgleichen hat es aber ebensowenig etwas ausgemacht, daß Aristoteles bemerkte (Met I 1; 1052b 27 ff.), daß auch das Leichte ein gewisses Gewicht und das Langsame eine gewisse Geschwindigkeit habe; es ist für die weiter unten herauszustellende Denkart vielmehr bezeichnend, daß die Schwierigkeit mit der Bemerkung erledigt wird, diese Bezeichnungen seien relativ auf einen gewissen Exzeß.

Die bloße Lehre vom Gegensatze erklärt so, warum die bewegten Körper frei, von sich aus, nach einer gewissen Richtung hinstreben; nichts ist dem bloßen Gutdünken und Zufall überlassen (De Gen. et Corr. I 7; 323b 29 ff.). Aber es bleibt noch die Frage, wie die Körper überhaupt in Bewegung geraten. Hier sind nun die Erklärungen des Aristoteles unsern heutigen Auffassungen direkt entgegengesetzt, aber völlig im Einklang mit seinem bis jetzt dargelegten Denken. Nach der heutigen Physik wird der Körper angezogen, ist also selbst so gut wie völlig passiv. Nach Aristoteles hingegen trägt er das Prinzip zu seiner natürlichen Bewegung in sich selber, so daß der einfache Körper De Caelo I 2; 268b 27 f. definiert wird als ein solcher, der seiner Natur gemäß ein Bewegungsprinzip (κινήσεως ἀρχή) in sich hat. Darum sind alle natürlichen Körper der Bewegung fähig, und ihre Natur, ihr „So-Gewordensein", wie sie sind, ist dafür das Prinzip (De Caelo I 2; 268b 14 ff.; Phys II 1; 192b 20). Schon oben hörten wir, daß der natürliche Ort eine Art Wesensform (εἶδος) des Körpers ist, und darum das Nicht-am-natürlichen-Platze-Sein eine Privation, ein Fehlen von etwas, was sein sollte. Wie die Form auf die Materie, so übt der natürliche Ort auf den Körper eine Art Anziehung aus. Aber diese Anziehung ist keinerlei Kraft, die vom Orte oder der Form ausginge. Das Fehlen des Ortes wirkt vielmehr als ein inneres Prinzip, so wie eine natürliche Anlage im Lebendigen zu ihrer Erfüllung hindrängt, etwa der Hunger zum Essen. Das ist die δύναμις des Ortes, von der Phys IV 1; 208b 10 die Rede ist. So versteht man auch besser, wie Schwere und Leichtigkeit ab-

solute Eigenschaften der Elemente sein können; es sind Naturformen, Naturanlagen, πεφυκός, φυσικῶς (De Caelo I 3; 269b 23 f.; ebd. IV 1; 307b 31 f.). Es ist darum nur folgerichtig, wenn jeder Einfluß der Entfernung auf die Stärke der Wirkung dieses Fehlens abgelehnt wird. Die natürliche Bewegung vollzieht sich nicht unter dem Anstoße einer äußeren Kraft (De Caelo I 8; 277a 33: nicht ὑπ' ἄλλου) und deswegen auch ohne Anstrengung (ebd. II 1; 284a 15: ἄπονος). Immer stärker stellt sich auch heraus, daß die Bewegungen im Weltall nach dem Muster der lebendigen, spontanen Bewegung der Tiere und besonders der Menschen gesehen wurden. Es handelt sich nicht um Wirkursache, sondern um Finalursache, genau so wie ein wahrgenommenes Objekt nicht durch physische Kraftwirkungen, sondern als erstrebtes Ziel in einem Lebewesen Bewegungen veranlaßt (vgl. De Part. Anim. I 1; 641b 23—26). Die Urbewegung im Weltall entsteht ja schon auf diese Weise; der erste Beweger bewegt nicht durch irgendeine physische Kraftwirkung auf die oberste Sphäre, also nicht nach der Art der Wirkursache, sondern als Gegenstand des Verlangens und der Erkenntnis (Met Λ 7; 1072a 26 ff.)[3]. Stellen wie Phys I 9; 192a 17 ff. (die Materie ist voller Sehnsucht nach der Form wie etwa das Weibliche nach dem Männlichen und das Häßliche nach dem Schönen) und Mor. Eud. VII 5; 1239b 23 ff. (die Gegensätze sind zueinander φίλον, weil χρήσιμον, wie Herr und Knecht, Mann und Frau; der Gedanke stimmt gut zur Aristotelischen Auffassung, auch wenn die Schrift nicht von Aristoteles stammt) bestätigen die Ansicht, die P. Duhem (Le Système du Monde I 175) äußert, die Sehnsucht der Materie nach der Form, also etwas Vitales, sei bei Aristoteles der Ursprung aller Bewegung. Daß der Himmel ein belebtes Wesen ist, wird De Caelo II 2; 285a 29 ausdrücklich gesagt.

Mit der Feststellung einer Art Lebendigkeit, die dem Himmel eignet und die sich auf die ganze Auffassung der Bewegung auswirkt, hängt eine andere Vorstellung eng zusammen, die fast nie von Aristoteles ausgesprochen wird, aber seiner ganzen Naturphilosophie zugrunde liegt: das Weltall hat wesentlich Gestalt und ist darum begrenzt und nach außen abgeschlossen. Schon der Ausdruck τὸ σῶμα τοῦ παντός für das Weltall (De Caelo I 7; 276a 17) weist auf das Gestalthafte dieses Weltbildes hin; die gleiche Bedeutung dürfte zugrunde liegen, wenn De Caelo I 1; 268b 6—10 die einzelnen Körper

[3] Vgl. die Erläuterungen des Verf. zu Thomas von Aquino, Summe wider die Heiden, Bd. I (Leipzig 1935). 379 f. 386.

und Elemente Teile, μόρια, des Ganzen, πᾶν, heißen, das vollkommen, τέλειον, ist. Dieser letzte Ausdruck hat zugleich die Bedeutung von abgeschlossen und vollkommen, die hier auch beide gemeint sind und die beide in innerem Zusammenhange stehen zur Gestalthaftigkeit des Aristotelischen Weltbildes. Nun wird auch begreiflich, daß der Versuch gewagt wird (De Caelo II 3; 286a 10—b 9), die Ordnung des Kosmos als innerlich begründet abzuleiten; Gestalt bedeutet ja feste innere Ordnung zwischen den Teilen, denen ein bestimmter Platz, ein natürlicher Ort, zukommt. Das Widerstreben gegen die Annahme eines Unendlichen geht wohl auf den gleichen Grund zurück. Es wird De Caelo IV 4; 311b 32 ff. damit begründet, daß alle Bewegung und Änderung sich zwischen Grenzen bewegen muß und nicht ins Unbestimmte und Grenzenlose verlaufen darf, was bei einer unendlichen geradlinigen Bewegung und einem nicht geschlossenen Weltall der Fall wäre. Darum wird die letzte Hypothese abgelehnt (vgl. De Gen. et Corr. I 3; 318a 20 ff.). Nur in einer geschlossenen Gestalt kann man von Gegensätzlichkeit des natürlichen Ortes reden; somit sind auch nur in einer geschlossenen Welt einander entgegengesetzte natürliche Körper mit entgegengesetzten natürlichen Bewegungen möglich; deren Tatsächlichkeit steht aber aus der Erfahrung fest. De Caelo II 3; 286a 20—24: Wenn es Erde gibt, muß es auch Feuer geben, weil ein Teil eines Gegensatzpaares den andern fordert; nun aber sind schwer und leicht in der Wesenheit der Körper begründete Gegensätze, so daß, wenn der eine existiert, auch der andere da sein muß. Vgl. Phys III 8; 208a 10. Ebenso muß das Feuer zur Peripherie als seinem natürlichen Orte steigen, also eine Peripherie bestehen, weil die Erde zum Mittelpunkte sinkt; denn wie Erde und Feuer sind Mittelpunkt und Peripherie Gegensätze (De Caelo IV 4; 312a 5 ff.).

Innerlich mit solchen Gedankengängen, aber auch mit der Übertragung menschlicher Verhältnisse auf die Natur, hängen Ausdrücke zusammen wie: die Natur sei eine Heeresordnung oder wie ein Hauswesen und ein Heer (Met Λ 10; 1075a 12 bis 19). Der Ort bedingt die Verwandtschaft gleicher Körper unter sich; sie sind nicht unmittelbar verwandt; und zwar ist es die Art von Verwandtschaft, die zwischen Teil und Ganzem besteht (Phys IV 5; 212b 34 f.; vgl. Phys III 5; 205a 10—12 und Met K 10; 1067a 7 ff.). Die Ansicht hingegen, daß die einzelnen Elemente eine natürliche Gestalt haben, wird De Caelo III 8; 306b und 307 abgewiesen; in der Tat genügt ja die Gestalt des Ganzen, um dem einzelnen Teile eine natürliche Stelle und damit eine Teilnahme an seiner

Gestalt anzuweisen. Auch auf die Zeit findet sich der Gestaltgedanke einige Male ausgedehnt. Αἰών bezeichnet ja nichts anderes als eine in sich geschlossene Zeit der Lebensdauer (De Caelo I 9; 279a 23 ff.). Die von Aristoteles geteilte Ansicht vom großen Weltenjahre, in dessen Verlauf alles wiederkehrt, was in früheren Weltenjahren da war (Meteor. I 14; 352a 14 ff.; vgl. P. Duhem, Le Système du Monde I Kap. V), darf in diesem Zusammenhange auch erwähnt werden. Das Innerweltliche hat genau wie die Lebewesen eine geschlossene Zeit, eine Art αἰών, seines Lebens.

Die Gestalt ist geschlossen und abgeschlossen, τέλειον. Wie von selbst leitet dieser Ausdruck hinüber zu einer andern Idee, zur Idee von der Vollkommenheit des Weltalls. Wo eine Gestalt ihre Erfüllung erreicht hat, da ist ihr Träger vollkommen. Tatsächlich ist das Vollkommenheitsprinzip in der Naturphilosophie des Aristoteles von nicht geringer Wichtigkeit. Auch hier müssen mehrere Gedankengänge als Quelle genannt werden. Zunächst einmal die in der Antike fast selbstverständliche Ansicht von einer Art Göttlichkeit des Seins überhaupt, die auch bei Plato ihren Ausdruck gefunden hat (vgl. z. B. A. Diès, Autour de Platon II, K. 3 und 4, S. 523—603. Ebenso M. T. McClure, The Greek Conception of Nature; in Philosophical Review 43 [1934] 109—124). Dann ist auch und vor allem die Übertragung der Kategorien menschlichen Schaffens auf die Natur in Anschlag zu bringen. Aber die verschiedenen Bedeutungen des Wortes „vollkommen" zeigen, daß auch ein Zusammenhang mit dem gestalthaften Weltbilde besteht, das diese Gestalt erfüllen und damit abgeschlossen und vollkommen zugleich sein kann. Met Δ 16; 1021b 12—1022a 3 wird der Ausdruck τέλειον folgendermaßen definiert: 1. das, was nichts mehr ausstehen hat (Zeit); 2. das, was in seiner Art nicht übertroffen werden kann (z. B. ein vollkommener Arzt oder vollkommene Tugend); 3. das, was sein Ziel erreicht hat. Die ersten zwei Bedeutungen weisen klar auf Gestalt hin, während die dritte mehr auf das finale Tun des Menschen zurückgeht. Den Wesenszusammenhang von Ganzheit, Begrenzung und Vollkommen hat A. Phys III 6; 207a 7—15 ausgesprochen. Wie sehr Gestalt und Vollkommenheit innerlich verknüpft sind, zeigt die Entscheidung der Frage nach der vollkommenen Linie. De Caelo I 2; 269a 22 wird der unendlichen Geraden die Vollkommenheit abgesprochen, weil sie sonst innere Grenzen haben müßte; De Caelo II 4; 286b 10 ff. werden hingegen Kreis und Kugel aus folgenden Gründen als vollkommene Gebilde bezeichnet: 1. sie haben Einheit vor der Vielheit; 2. sie sind

abgeschlossen, nichts außer sich habend. Kreisbewegung ist deswegen vollkommene Bewegung. Der Körper, dem sie natürlich ist, ist der vollkommene Körper (De Caelo II 4 u. 5; 286b 10—288a 12; ebd. I 2; 269a 19 f.; Phys VIII 8; 261b 27—265a 12). Auch unter den Richtungen bestehen Rangstufen: rechts ist vollkommener als links, oben vollkommener als unten und vorn vollkommener als hinten (De Anim. Inc. 4 u. 5; 706a 20—b 16; vgl. De Part. Anim. III 3; 665a 22 ff.). Als vollkommene Bewegung muß deswegen auch die Himmelsbewegung rechts beginnen (De Caelo II 5; 288a 2 ff.); denn die Natur wählt unter dem Möglichen immer das Beste; besser ist aber die Richtung nach oben als nach unten, ebenso besser vorwärts als rückwärts; deswegen geht der Himmel vorwärts. Es lag nun nahe, überhaupt in den Gegensatzpaaren eine Wertung einzuführen, besonders da viele sich ohne weiteres dazu hergeben; so ist die natürliche Bewegung selbstverständlich vollkommener als die erzwungene. Und da alles, was Potenz hat, Potenz zu den Gegensätzen hat (Met Θ 9; 1051a 5), so liegt es nahe, das eine der Extreme als das natürliche und damit das gute zu bezeichnen (ebd. 1051a 13), was sehr plausibel erscheint, wenn man Beispiele herbeizieht wie Gesundheit und Krankheit. Dann wäre die Verbindung zwischen Gegensatz, Gestalt und Vollkommenheit vollständig. Aber Phys V 6; 230a 26 ff. wird doch festgestellt, daß sich eine solche Wertung nicht durchführen läßt; zwar ist bei Ortsveränderung eine der Bewegungen immer gegen die Natur, aber nicht bei den andern Gegensätzen; denn es gibt natürliches und unnatürliches Entstehen und Vergehen. Ob eine solche Wertung überhaupt den Naturdingen und Vorgängen angemessen sei, diese Frage hat sich Aristoteles nicht gestellt; und die Art seines naturphilosophischen Denkens konnte eine solche Frage auch nicht aufkommen lassen. Denn im folgenden soll gerade gezeigt werden, wie die beherrschende Stellung des Gegensatzes in der Aristotelischen Physik zurückgeht auf ein Denken in biologischen, vor allem vitalen Schemata, zu denen eben auch Gestalt und Vollkommenheit gehören.

II. Die Stufe des Biologischen als der metaphysische Ort des echten Gegensatzes und der Gestalt.

Es legt sich nun die Frage nahe, ob etwa zwischen den verschiedenen naturphilosophischen Prinzipien bei A. ein innerer Zusammenhang besteht, vor allem zwischen der hervorstechenden Rolle, die der Gegensatz dabei spielt, und den verschiedenen Fällen von Übertragungen vitaler Kategorien

auf das Unbelebte. Auf die eine Wurzel eines solchen Zusammenhanges brauchen wir hier nicht näher einzugehen: die Übertragung von Wesensverhältnissen menschlichen Schaffens auf das Schaffen der Natur ist schon mehrmals nachgewiesen worden[4]; am Ende dieser Untersuchung werden wir kurz darauf zu sprechen kommen. Dagegen liegt nicht so klar zutage, daß ein Zusammenhang zwischen vitaler Stufe und Gegensatz besteht. Es soll darum zuerst gezeigt werden, daß A. durch das vitale Schema, das seiner Naturphilosophie zugrunde liegt, dazu geführt worden ist, dem Gegensatz die führende Rolle in der Naturphilosophie zuzuweisen.

Man braucht nur einmal die Gegensatzpaare durchzugehen, die etwa Baeumker, Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie (Münster 1890) S. 218 aufführt: Warm —kalt; weiß—schwarz; oben—unten; leicht—schwer; wachsend—ausgewachsen; hell—dunkel; gesund—krank. Dazu kommen weiter das bedeutsame Paar schwer—leicht; dann dicht —dünn; rauh—glatt; schnell—langsam; feucht—trocken; dick—schlank; hart—weich; ferner alles beherrschend natürlich—erzwungen; für den Ort oben—unten; links—rechts; vorn—hinten. Eine kurze Überlegung zeigt schon, daß alle diese Gegensätze nicht in dem unbelebten Stoffe ihren metaphysischen Ort haben, sondern im Biologischen, die meisten nur im Vitalen. So kann sinnvoll von oben und unten, wie A. selbst bemerkt, nur bei Pflanzen und Tieren die Rede sein; von rechts—links, vorn—hinten nur bei Tieren mit Sinneswerkzeugen und Bewußtsein. Deswegen wollte A. diese Prädikate den übrigen Körpern nur in bezug auf uns zusprechen. Dagegen empfand er keine Schwierigkeit, sie dem Kosmos als solchem, dem „Leibe des Alls" zuzuschreiben; setzt man voraus, daß er es, mehr oder weniger bewußt, als ein Lebendiges auffaßte, wie es ihm das Volksempfinden nahelegte und wie er es für die Himmelssphären ausspricht (z. B. De Caelo II 2; 285a 29), so versteht man das auch ohne weiteres. Das gleiche läßt sich nun aber auch von den übrigen Gegensatzpaaren aussagen. Der Gegensatz leicht—schwer hat Sinn in bezug auf ein Lebendes, dessen Kräften ein Gewicht angemessen ist oder sie übersteigt. Die Physik des Anorganischen kennt kein Leicht, vor allem keine absolute Leichtigkeit, wie sie A. dem Feuer zuschreibt. Selbstverständlich ändert mit dem Verschwinden des vitalen Gegensatzes Leicht

[4] Vgl. z. B. Hans Meyer, Natur und Kunst bei Aristoteles (Paderborn 1919).

auch der Begriff der Schwere der heutigen Physik seinen Sinn; er bedeutet nur eine Analogie zu der unmittelbar im Drucke oder Zuge von einem Lebendigen erfahrenen Schwere. Warm —kalt besagt ebenfalls etwas über das Verhältnis von Temperaturen in bezug auf die für ein Lebewesen günstige Temperatur. Kalt ist kein physikalischer Begriff; Wärme der Physik hat darum mit der organischen Empfindung nur mehr eine Analogie gemeinsam. Weiß—Schwarz existiert nur für ein sehendes Auge; dem Schwarz entspricht im Anorganischen nichts; es ist nur eine biologisch nützliche Qualität, die das Fehlen von gleichartigem Stoffe und damit dem Organismus bedeutsam werden könnende Lücken aufzeigt. Auch der Gegensatz von natürlicher und erzwungener Bewegung ist nur auf der Ebene des Lebendigen verständlich. Ein Atom hat keine erzwungene Bewegung; es folgt jeweils der Resultante der Kräfte, deren Wirkung es ausgesetzt ist; nach oben oder unten, rechts oder links bedeutet für es keinen innern qualitativen Unterschied, geschweige denn ein besser oder weniger gut. Dagegen gibt es im Lebendigen natürliche und erzwungene Bewegungen. Einmal dadurch, daß in der Art eine gewisse Richtung auf die Entfaltung einer Gestalt mitgegeben ist; jede Beeinträchtigung einer solchen Entfaltung ist gegen die „naturgegebene" Gestalt, also widernatürlich, während ihr Gegenteil natürlich ist. Eine zweite ursprünglichere Bedeutung erhält der Gegensatz natürlich—erzwungen auf der Stufe des Bewußten. Natürlich ist die Bewegung, die spontan vom Subjekt ausgeht oder der es wenigstens spontan, ohne Widerstand, folgt; erzwungen ist dagegen die Bewegung, die von außen her gegen die spontane Tendenz und gegen den Widerstand des Tieres ihm aufgenötigt wird. Auch Widerstand im eigentlichen Sinne geschieht auf der vitalen Stufe und ist dort unmittelbar von uns erfahrbar, während der physikalische Begriff Widerstand zu ihm nur eine Analogie darstellt. A. hat diese vitalen Begriffspaare ohne weiteres auf die Stufe des Anorganischen übertragen und somit das Anorganische durch das Vitale hindurch verstanden, was natürlich kein eigentliches Verstehen mehr sein kann.

Das Gegensatzpaar natürlich—erzwungen und die der räumlichen Richtungen beherrschen völlig nicht nur die Bewegungslehre, sondern auch die mit ihr unzertrennbar verbundene Lehre vom Orte. Auch dies ist nicht zufällig. Auch der Ort oder Platz geht nämlich gleich ursprünglich auf vitale Kategorien zurück und hat da seinen eigentlichen Sinn, der dann, wie übrigens alle vitalen Kategorien, vom Menschen in seinem Schaffen in eine neue Ebene gerückt werden kann. Auch

hier ist der vitale Ursprung doppelt. Einmal hat jedes Organ im Ganzen des Organismus seinen bestimmten Platz; dieser ist mit der für jede Art charakteristischen Gestalt und Struktur gegeben; er ist so, daß die Funktion des Organs möglich ist, läßt sich aber daraus allein nicht erklären oder gar ableiten. Ein Organ, das nicht an diesem ihm „natürlichen" Orte ist, ist an einem fremden, falschen Ort. Die griechischen Worte οἰκεῖος, ἀλλότριος sind allerdings der Sphäre menschlicher Ordnung entnommen; doch wie bereits bemerkt und unten weiter zu zeigen, beruht diese Ordnung auf der Leiblichkeit des Menschen, somit letztlich auf der vitalen Stufe. Wie die Glieder im Ganzen des Organismus, so haben bei A. die Elemente ihren natürlichen Ort im Ganzen der gestalthaft vorgestellten, vital gedachten Welt. Ein weiterer Gedanke kommt hinzu: ist ein Organ nicht in der Lage, die ihm natürlich ist, so wird diese unangenehm, ja schmerzhaft empfunden, und es entsteht eine Tendenz, in die natürliche Lage zurückzukehren. Diese Tendenz läßt sich aus den rein physikalischen Vorgängen nicht berechnen, sondern nur aus den uns bekannten Lebensvorgängen einigermaßen verstehen. Nach der Analogie dieser Tendenzen des lebendigen Organs zurück in seine natürliche Lage versteht nun A. die „natürliche" Bewegung der Körper. Darum ist diese Bewegung nicht von außen bewirkt, sondern geht auf eine innere Tendenz zurück, die er auch nur durch Vorgänge am Lebendigen veranschaulichen kann. Sie haben diese Tendenz „angewachsen", φυσικῶς. Wie dem Organe diese Tendenz aus der Ganzheit des Lebendigen zuwächst, so ist auch die Physis der Körper ein inneres Bewegungsprinzip, aus dem sich die mechanische Bewegung der Elemente verstehen läßt wie etwa die Bewegungen eines Tieres aus der bekannten Physis seiner Art. Eine weitere Bedeutung von Ort, bereits abgeschwächt, aber immer noch eigentlich, entsteht uns dadurch, daß wir feststellen, daß gewissen Arten bestimmte Lebensbedingungen notwendig oder günstig sind; so etwa gedeiht eine Pflanze nur in hoher Lage oder nur auf Sandboden oder nur in tropischen Gebieten. Da ist also ihr Ort. Nur da „ist ihnen wohl". Es ist kein Zweifel, daß diese dem gewöhnlichen Denken selbstverständlichen Begriffe von A. auf das Gebiet des Unbelebten übertragen worden sind.

Nicht nur der Gegensatz natürliche—erzwungene Bewegung bzw. Ruhe findet sich im eigentlichen Sinne nur auf der Stufe des Lebendigen, sondern auch der Gegensatz Bewegung —Ruhe überhaupt. Dagegen fehlt er auf der Stufe des Mechanischen. Denn nach der Physik besteht in allem Körper-

lichen, solange nicht der absolute Kältepunkt erreicht ist, wenigstens die molekulare Bewegung, und dazu kommt die intraatomale. Außerdem ist es ja unmöglich, absolute Bewegung festzustellen, so daß wir nie wissen können, ob ein Körper oder ein System von Körpern sich wirklich im Ruhezustande befindet. Dagegen hat der Begriff der Ruhe einen eigentlichen Sinn im Gebiete des Lebendigen, dem spontane Ortsbewegung eignet. Einmal bedeutet er da die Abwesenheit der Bewegung von einzelnen Teilen in bezug auf ihr Ganzes, ob nun durch eine solche Bewegung eine Ortsveränderung des Ganzen in seiner Umgebung bewirkt wird oder nicht. Diese Ruhe ist völlig vereinbar mit einer nicht spontanen Ortsveränderung des Ganzen, z. B. auf einem Gefährte oder durch die Bewegungen der Erde. Ruhe in einem weiteren Sinne bedeutet das Fehlen jeder spontanen wie erzwungenen Ortsveränderung des Tieres in bezug auf seine Umwelt. Zu einem Gegensatze werden die beiden Zustände durch ihre gegensätzliche physiologische Rolle im Leben des Organismus. Bewegung bedeutet Verbrauch der Kräfte, die sich in Ermüdung kundgibt und Verlangen nach Ruhe erzeugt. Die Ruhe dient der Wiederherstellung der Kräfte, was umgekehrt durch Schwinden des Müdigkeitsgefühls gegen ein Kraftgefühl und damit eintretendes Verlangen nach Betätigung bewußt wird. Auch hier sind die Möglichkeiten nicht grenzenlos, sondern gravitieren um ein Optimum. Den im Organischen unmittelbar erfahrenen Zustand der Ruhe wenden wir dann auf das Anorganische an, aber natürlich nicht mehr in seiner vollen Eigentlichkeit. Dadurch wird aber auch die Eigentlichkeit des anderen Begriffs in bloß analoge Erkenntnis verwandelt, natürlich nicht, was die Tatsache von Bewegung im Anorganischen betrifft, sondern das Verstehen ihrer Struktur.

Auf das Biologische weisen wenigstens dem Ursprunge nach noch zwei andere Grundbegriffe der Aristotelischen Naturphilosophie, die Natur, φύσις, und die Entstehung, γένεσις. Der erste Begriff trägt zudem noch unzweifelhafte Merkmale seines Ursprungs an sich. Natur wird Phys II 1; 192b 8 ff. definiert; einiges ist von Natur, anderes durch andere Ursachen; von Natur sind Lebewesen und ihre Teile, Pflanzen und die einfachen Körper (Erde, Feuer, Luft, Wasser); sie unterscheiden sich von allem andern dadurch, daß sie in sich selber das Prinzip der Bewegung und des Stehenbleibens haben. Vgl. auch Met Δ 4; besonders 1014b 16 ff. und 1015a 13 ff.; ferner Phys III 1; 200b 12; VIII 3; 253b 7—9; De Caelo I 2; 268b 16; III 2; 301b 17 f.; Met Θ 8; 1049b 7 f. An der ersten Stelle werden die Elemente der physikalischen

Körper in einer Reihe angeführt mit Tieren und Pflanzen, wo das Gewachsensein einen eigentlichen Sinn besitzt. Außerdem wird aber ein streng vitales Merkmal als das Auszeichnende der Natur angegeben, daß nämlich ein solches Wesen ein eigenes inneres Bewegungsprinzip besitzt, sei es für Ortsveränderung oder Entstehen und Vergehen oder für Änderung. Im zweiten zitierten Text wird als der erste und eigentliche Sinn des Wortes φύσις wieder das gleiche Merkmal betont; alle andern Bedeutungen sind zu diesem Sinne sekundär. Es ist aber klar, daß wir ein solches inneres Prinzip heute nur mehr dem Biologischen zugestehen können. Der biologisch gefärbte Charakter der Physis erklärt auch ihr enges Verhältnis zur Gestalt oder Form, μορφή. Mehrfach (z. B. Phys II 7; 198b 4 f. und Phys II 8; 199b 18—33) wird betont, daß die Natur final handle und zwar um des εἶδος, der Form oder Gestalt willen. Zwar lassen sich diese Aussagen auch durch die so oft vorkommende Übertragung der Finalität menschlichen Schaffens auf die Natur erklären. Aber man kann auch daran denken, und dieser Gedanke hat wenigstens die vermittelnde Rolle übernommen, daß die volle Entwickung der arteigenen Form und Gestalt der Höhepunkt und gleichsam die Erfüllung des Biologischen ist, somit etwas, was eine starke Analogie zu eigentlichem finalen Handeln darstellt. Die Natur ist angelegt, ist gleichsam da um dieser Form willen, die ihr sozusagen in allen ihren Tätigkeiten vorschwebt. Selbstverständlich ist damit eine Finalität im eigentlichen und strengen Sinne noch nicht bewiesen, sondern nur der Ganzheitscharakter des Biologischen nicht nur im Raume, sondern auch in der Zeit festgestellt (vgl. Schol 9 [1934] 229—255).

Es dürfte klar geworden sein, wie sehr die Verwendung des Gegensatzes in der Aristotelischen Naturphilosophie auf die unkritische Übertragung biologischer Schemata auf das Unbelebte zurückgeht. Es liegt darin für den, der das gewöhnliche, besonders das primitive Denken einigermaßen kennt, nichts Überraschendes. Erst mit der Naturwissenschaft der Neuzeit wird die Betrachtung des Unlebendigen von der vitalen Interpretation abgelöst, freilich mit der Übertreibung, daß man nun umgekehrt mit mechanischen Schemata das Vitale, ja sogar das Geistige zu erklären unternimmt. Die philosophische Erkenntnis, daß jede Stufe in ihrer Eigenheit für sich zu nehmen und nicht auf eine andere, sei es höhere oder tiefere, zu reduzieren ist, hat sich auch heute noch nicht überall durchgesetzt, ist sogar in vielen modernen Systemen viel grundsätzlicher verkannt als bei A.

Unsere Frage erweitert sich aber nunmehr zu der weiteren über den innern Zusammenhang von biologischer Stufe und Gegensatz, womit ja auch der innere Zusammenhang der Aristotelischen Gegensatzlehre mit den übrigen naturphilosophischen Prinzipien weiter geklärt wird. Ist der ursprüngliche Ort des echten Gegensatzes die biologische Stufe — und, weil von ihr mitbedingt, auch die Welt der Objektivationen —, oder findet sich echter Gegensatz auf verschiedenen oder gar allen Stufen, so daß im letzten Falle der Gegensatz eine transzendentale Kategorie im Sinne des Aristoteles wäre wie Sein, Wahrheit, Einheit? Die erste Alternative scheint uns die richtige: echter Gegensatz findet sich nur auf der biologischen und auf der von ihr fundierten Stufe menschlicher Erzeugnisse oder Objektivationen.

Wir können die Klassen der Oppositionen nach dem Bereiche bezeichnen, innerhalb dessen sie möglich sind. Der Widerspruch bezieht sich auf das Ganze des Seins; unter ein Glied des Widerspruchpaares fallen alle Seienden. Die Beziehung dehnt sich auch auf das ganze Gebiet des Seins aus, aber nicht so, daß jedesmal alle Seienden zu einem der beiden Bezogenen gehören. Privatio—Habitus setzt ein Subjekt voraus, dessen natürliche Eigenschaft der Habitus ist, der aber auch fehlen kann; diese Opposition geht also, und damit auch Akt und Potenz, auf das Gebiet der Substanzen. Die Substanz kann nicht der Substantialität beraubt werden, ohne daß das Ding ins Nichts zurücksinkt. Schon die vermehrten Bedingungen, welche der echte Gegensatz erfordert, lassen vermuten, daß er weiter als die übrigen Entgegensetzungen eingeschränkt ist. Dieses Gebiet zu bestimmen, ist die Aufgabe der vorliegenden Untersuchung. Daß durch Formalisierung der echte Gegensatz als Privatio des andern Extrems, und beide wieder als Widerspruch (das Weiße ist das Nicht-Schwarze) hingestellt werden können, ist in dem erwähnten Opusculum De quattuor oppositis im Anschluß größtenteils an A. durchgeführt, für die vorliegende Arbeit aber nur insoweit von Bedeutung, als dadurch zum Teil erklärt wird, warum auch die Bezeichnung der einzelnen Arten so schwankend ist. Der echte Gegensatz allein zeichnet sich dadurch aus, daß die beiden Opposita eine positive Qualität bezeichnen, während dies bei dem Widerspruch und dem Privationsverhältnis nur für je eine Seite gilt; die Beziehung hat zwar auch zwei positive Glieder, aber sie sind keine Extrema, äußerste Möglichkeiten der Art oder Gattung, ja sie brauchen nicht einmal zu einer Art oder Gattung zu gehören. Gegensatz jedoch ist nur da möglich, wo positive Extrema

denkbar sind. Die Möglichkeit des stetigen Übergangs zwischen zwei Extremen, die positiven Charakter haben, ist aber nur in einem begrenzten, innerlich abgeschlossenen Gebiete zu finden. Darum bemerkt auch A., daß eine unendliche Gerade keinen Gegensatz bilden kann, da wenigstens eines der Extreme fehlen müßte. Aus der Notwendigkeit der Gegensätze kann er folglich auch die Endlichkeit des Weltalls ableiten.

Nehmen wir diese Bedingungen zusammen, so ergibt die Prüfung, daß sie im Biologischen und nur in diesem verwirklicht sind. Das Biologische hat im Unterschiede zum Unbelebten wie zum rein Geistigen, ein Optimum seiner Existenzbedingungen, das zwischen einem Minimum und einem Maximum liegt, außerhalb derer Existenz von Biologischem nicht mehr möglich ist. Hierin sind aber die genannten Bedingungen alle enthalten. Das Optimum ist das ursprünglichste μεταξύ, Maximum und Minimum die jeweiligen ursprünglichen Extreme des biologischen Gegensatzes. Dazwischen liegt aber ein stetiger Übergang. Wegen der materiellen Grundlage auf Äußeres angewiesen, aber auch von außen angängig und bedroht, hält sich das Biologische nur in einer bestimmten Zone äußerer und innerer Bedingungen. Das materielle Sein dagegen kann durch rein physikalische Kräfte nicht vernichtet werden, hat also keine derartige Zone möglichen Seins oder optimalen Seins; desgleichen ist das Geistige an sich dem Materiellen innerlich unzugänglich und unzerstörbar, darum auch nicht in eine Zone eingegrenzt. Dagegen ist das Lebendige dem Rückfall des belebten Stoffes ins Unbelebte, darum der Zerstörung des Lebens innerlich überantwortet und darum auch von außen bedroht.

Daß allen Gebieten, die über dem Biologischen liegen, die innere Gegensätzlichkeit abgeht, zeigt auch ihre Unbegrenztheit nach oben. Diese innere Unbegrenztheit nach oben liegt ja auch im scholastischen Begriffe der perfectio pura, der wesentlich eine obere Grenze fehlt, deren tatsächliche Begrenzung somit nicht aus ihrem Wesen erklärt werden kann, worauf ja der Gottesbeweis ex gradibus beruht. Auch hier fehlt somit das eine Extrem, damit auch das μεταξύ. Alles Geistige wie auch die transzendentalen Kategorien des Seins, des Wahren und des Guten stehen somit über dem Gegensatze, so wie das rein Stoffliche darunter liegt. Somit ist das Biologische und der auf ihm fundierte Bereich der Objektivationen der metaphysische Ort des echten Gegensatzes.

Aus der gegensätzlichen Struktur des Lebendigen versteht man die Tatsache, daß alle Sinnesorgane auf gegensätzliche

Wahrnehmungen eingestellt sind, um so imstande zu sein, dem Organismus sein Optimum nach Möglichkeit zu gewährleisten; außerdem werden Maximum und Minimum positiv erfahren (z. B. warm—kalt), um der Reaktion eine eindeutige, biologisch nützliche Richtung zu geben. Die allgemeinsten Gegensätze viel—wenig, groß—klein, stark—schwach lassen sich so verstehen aus der Beziehung auf eine Mitte, die der Art oder dem Individuum eignet. Es erübrigt sich, alle Gegensatzpaare der einzelnen Sinne aufzuführen, wo die Relativität auf das Biologische unmittelbar einleuchtet. Der Zusammenhang des Gegensatzes Bewegung—Ruhe und der örtlichen Gegensätze mit dem Biologischen wurde schon oben aufgewiesen.

Nun läßt sich auch der Zusammenhang zwischen Gestalt und biologischer Stufe aufweisen. Daß Gestalt auf sinnlicher Wahrnehmung beruht, ist ohne weiteres klar. Zunächst aus dem Bereiche des Sehens genommen, läßt sich der Begriff auch auf andern Sinnengebieten eigentlich verwenden. So hat eine Gruppe von Tönen Gestalt als Melodie, die bis zu einem gewissen Grade auch vom Tiere als Einheit erfaßt wird. Ebenso haben Bewegungen eine typische Gestalt, so daß wir an ihnen aus der Ferne ein Individuum oft besser erkennen als an seinem bloßen Aussehen. Der Gestalt entspricht im Geistigen die Sinneinheit, daraus Folgerichtigkeit und Zusammenhang einer Vielheit von Gedanken oder Strebungen. Es handelt sich hier aber nicht mehr um Gestalt im eigentlichen, sondern im übertragenen Sinne. Es fehlt ja die notwendige Abgrenzung, die Geschlossenheit, die alles andere außer sich läßt. Jede geistige Zusammenhangs- und Sinneinheit läßt sich ja wieder in eine höhere eingliedern, während Gestalten nur in Abstraktionen zusammengefaßt werden können. Doch besteht zwischen der geistigen Einheit und der sinnlichen Gestalt ein Zusammenhang durch die substantielle Einheit von Seele und Leib im Menschen. Alles Denken ist notwendig von einer sinnlichen Vorstellung begleitet. Es ist klar, daß die Gestalt im Sinnlichen das ist, was der Sinneinheit des Geistigen entspricht und wodurch sich diese am besten ausdrückt. Ein gut durchdachter Zusammenhang wird deswegen in einer klaren, wohlgegliederten, alles Überflüssige vermeidenden und nichts Notwendiges auslassenden Darstellung seinen Ausdruck finden. Die Ausdrucksgestalt wirkt dann wie eine Verbildlichung des Geistigen, wie ein gut und knapp sitzendes Gewand. Es ist darum auch nicht unbegründet, wenn der Mathematiker Poincaré feststellte, daß gewöhnlich die nützlichste Kombination die schönste und die

elegante Lösung auch die richtige ist (Friedmann, Die Welt der Formen ²1930, 238). In der Mathematik ist dies um so eher der Fall, als ihr Formalobjekt dem Sinnlichen noch so nahe steht.

Es könnte noch die Frage entstehen, ob nicht auch dem Anorganischen Gestalt wesentlich ist. Tatsächlich nehmen wir das Anorganische auch immer als Gestalt wahr. Wir sehen einen Berg, einen Fels, ja auch einen Klumpen Metall als eine sinnliche Einheit, als eine Gestalt in ähnlicher Weise, wie wir einen Menschen, ein Tier, eine Pflanze als Gestalt sehen. Auch Töne und Geräusche suchen wir durch Rhythmisierung zu Gestalten zusammenzufassen (s. unten S. 223). Selbst eine uns vertraute Gegend hat eine Einheit, die als ganze Gestalt erfaßt wird, ohne daß jede Einzelheit ausdrücklich zum Bewußtsein kommt; dasselbe gilt von einem bekannten Zimmer und ähnlichem. Es ist aber auch sofort klar, daß es sich in allen diesen Fällen objektiv nicht um eine innere, typische und wesentliche Gestalt handelt wie im Biologischen, sondern um zufällige, akzidentelle und rein äußerlich bedingte Gestalten. Alle Materie, soweit sie noch anschaulich ist, besteht immer in einer Vielheit von akzidentell verbundenen letzten Einheiten. Diese selbst sind aber errechnet und nicht mehr anschaulich, auch abgesehen davon, daß die heutige Physik uns wohl noch keine Gewähr geben kann, daß wir bei den letzten Einheiten angekommen sind. Das Unanschauliche hat aber keine Gestalt mehr. So können wir zwar nicht behaupten, daß das Stoffliche an sich keine Wesensgestalt habe, wohl aber, daß wir dies nicht wissen, daß also die Gestalt, die wir kennen, aus dem Bereiche des Biologischen stammt. Auf Grund unserer leiblichen Organisation und der Bedingtheit alles geistigen Tuns durch das Mitwirken des Sinnlichen haben einerseits die Objektivationen Gestalt[5], anderseits streben wir aber danach, auch da Gestalten wahrzunehmen, wo solche objektiv nicht wahrzunehmen sind, also eben im Anorganischen. Daraus erklären sich die oben erwähnten scheinbaren Gestalten des Stofflichen. Besonders im hantierenden Umgang mit den Dingen bedürfen wir einer Ordnung und damit, weil im Sinnlichen, einer Gestalt. Deswegen bilden wir auch immer solche Einheiten, wie die des Zimmers, der Gegend. Daß wir sie bilden, geht daraus hervor, daß wir immer erst vertraut werden müssen

[5] Über den Unterschied zwischen Organismus und Objektivation vgl. vom Verf.: „Die Struktur des objektiven Geistes und die Objektivationen" (Schol 9 [1934] 229—255, bes. 243—250).

und daß dies Zeit braucht; das Vertrautwerden besteht zum größten Teil in der Gestaltbildung der neuen Umwelt. Es ergibt sich somit, daß die Welt und die Weltlichkeit, die bei Heidegger eine so große Rolle spielt und die er auch aus dem Umgang mit den „Zeugen", den Gebrauchsdingen, herausanalysiert, auf die vitale Stufe im Menschen primär zurückgeht, wenn sie auch vom Geistigen durchdrungen ist. Sie ist also für eine Analyse des Seins des Menschen so wenig zureichend als der Zugang zu diesem Sein vom Zeuge aus. Es handelt sich bei Heideggers Existentialphilosophie, wie dies bei ihrer Abhängigkeit von Dilthey zu erwarten ist, um eine typische Lebensphilosophie.

Es sei, um Mißverständnisse zu verhüten, nur kurz bemerkt, daß es nicht Leugnung der Substantialität der Materie bedeutet, wenn ihr eine wesentliche Gestalt abgesprochen oder wenigstens als völlig unbekannt hingestellt wird. Substanz ist nicht auf das Biologische eingeschränkt, sondern hat als Gebiet das ganze Sein. Ist doch die uns unmittelbar gegebene Substantialität die des persönlichen Ich, das sich in allen seinen Änderungen durchhält, was im Gedächtnis seinen Ausdruck findet, ohne das jede menschliche Erkenntnis unmöglich wird.

Es wurde bereits anderswo (Die Grundfragen der Philosophie [Freiburg 1933] 80—85) nachgewiesen, daß Vollkommenheit ebenso wie eigentliches Fehlen an einer inneren Einheit oder Ganzheit gemessen wird. Wo eine solche wesentlich nicht statthaben kann, kann auch sinnvoll von einem Fehlen ebensowenig gesprochen werden wie von Vollkommenheit. Dadurch werden wir zu dem oben festgestellten Prinzip der Vollkommenheit geführt, das in der Naturphilosophie des Aristoteles eine solche Bedeutung hat; dort wurde auch ein Zusammenhang zwischen seiner Auffassung des Kosmos als belebten Seins und diesem Prinzip vermutet. In der Tat ist auch der Begriff des Vollkommenen im eigentlichsten Sinne auf der Stufe des Biologischen und der auf ihr fundierten der Objektivationen beheimatet. Im rein Stofflichen hat er gar keine Anwendung, im Geistigen eine analoge.

Wo nur eine akzidentelle Einheit besteht, kann in der Tat nichts fehlen. Wird von einem Stein, einem Klumpen Gold etwas weggenommen, so fehlt dem Steine, dem Golde nichts, es sei denn in bezug auf einen möglichen Gebrauch durch den Menschen. An sich ist jedes Stück eines Steines wieder ein „ganzer" Stein. Wo aber nichts fehlen kann, hat es keinen Sinn, zwischen gut und vollkommen zu unterscheiden. Anders beim Organismus. Dort kann im eigentlichen Sinne

etwas fehlen, etwa ein Glied. Gemessen wird dieses Fehlen eben an der Ganzheit des Organismus, die sich ausdrückt in der Gestalt. Deswegen hat es auch Sinn, von einem verstümmelten Organismus zu sprechen, nicht aber von einem verstümmelten Stein. Ganzheit, folglich auch das Verhältnis Ganzes—Teil, sind zunächst und eigentlich auf der Stufe des Biologischen und, davon abhängig, auf der Stufe der Objektivationen zu finden. Deswegen dürfen sie auch nicht einfachhin auf andere Stufen übertragen werden, etwa auf das Geistige oder die Gesamtheit des Seins, wie gewisse Ganzheitsphilosophien dies tun. Analogien sind allerdings zwischen Geistigem und Vitalem vorhanden, aber eben nur Analogien.

Weil dem Organismus etwas fehlen kann, ohne daß sein Dasein schon ganz aufhört, kann er auch unvollkommen und entsprechend vollkommen sein. Jeder Organismus ist metaphysisch gut; aber nicht jeder ist vollkommen. Vollkommen ist der Organismus, der die für das Leben günstigsten Organe in einer harmonischen Einheit besitzt. Die Vollkommenheit des Organismus ist also nichts anderes als jenes Lebensoptimum der Mitte zwischen den Extremen der Lebensmöglichkeit, also zwischen den Gegensätzen. Wo weder zu viel noch zu wenig ist, wo kein Ausschlag nach einer Seite den Organismus aus dieser Mitte nach der obern oder untern Grenze hinzieht, da liegt Vollkommenheit vor. Diese ist also beiderseits begrenzt; jedes Überschreiten der Grenze zerstört sie, obschon der Organismus weiter lebt. Darum gilt von der Vollkommenheit, nicht vom bonum schlechthin, der Satz: Bonum (also = perfectum) ex integra causa; malum (also = imperfectum) ex quolibet defectu. Vielleicht ließe sich das „Urphänomen" bei Goethe und mehr noch das „All", die „Idee" bei Schelling als eine solche vollkommene Gestalt erklären, die darum als Idealorganismus, als der Organismus, wie er rein an sich ist, aufgefaßt wird. Alle Einzelorganismen, die ja nie in jeder Hinsicht das oft schwer bestimmbare Optimum darstellen, müssen dann als Abfall, als Einschränkung, als Negation der Idee aufgefaßt werden. So versteht man folgende Aussagen: „Das relative Nichtsein des Besonderen in bezug auf das All kann als bloße Erscheinung im Gegensatz der Idee bezeichnet werden" (Schelling, System der gesamten Philosophie; WW. I 6 § 34; vgl. § 33). Oder: „Das relative Nichtsein des Besonderen in bezug auf das All, als relatives Nichtsein aufgefaßt, ist das konkrete, wirkliche Sein" (ebd. § 36). Und: „Die Realität der einzelnen Dinge besteht . . . eben in der Nicht-Realität" (ebd. § 40).

Es ist nicht zufällig, daß gerade bei Goethe und Schelling, die beide aus dem Organischen philosophierten und das Universum als Organismus zu verstehen suchten, solche Theorien sich finden. Im Organischen selbst ist natürlich die Einheit der Species und die Art, wie sie zu verstehen ist, ein wirkliches, aber nicht leicht zu lösendes Problem.

Die Fragen nach der vollkommenen Bewegung des Stoffes, nach der vollkommenen Linie, nach der besseren Richtung, wie sie Aristoteles stellte, haben daher nur im Biologischen Sinn. Vor allem entstammt die überall anzutreffende Bevorzugung der rechten Seite vor der linken, die sich auch in der Magie auswirkt, dem Organischen. Die Stellung des Herzens auf der linken Seite und die dadurch bedingte Asymmetrie des menschlichen Leibes erklären die Bevorzugung der Rechten im Handeln (man greift an mit dem Schwerte in der Rechten, den Schild in der Linken).

Die Verbindung von Finis und Vollkommenheit entstammt nicht mehr unmittelbar dem Bereiche des Biologischen, sondern dem der Objektivationen. Ein menschliches Werk ist vollkommen, wenn es die Idee, die dem Schaffenden vorschwebte, ganz verwirklicht, wenn also das Ziel erreicht ist. Daher auch im Lateinischen der Zusammenhang zwischen „fertiggemacht" und „vollkommen", perfectum. Dieses Fertigmachen bringt aber an der Objektivation eine Gestalt hervor, die vom Zweck wie vom Material bedingt ist, vom Zweck mehr positiv, vom Material mehr negativ, indem es der menschlichen Tätigkeit Widerstand leistet und so leicht die Ausführung der Idee einschränkt und unvollkommen macht[6]. Da jede Objektivation an ihrer Idee gemessen werden kann, kann ihr wie dem Organismus etwas fehlen, kann sie unvollkommen sein. Dieses Fehlen scheint auch die Anwendung des Begriffes „vollkommen" auf das Geistige zu vermitteln. Wenn dieses auch keine Gestalt hat, so hat es doch ein Maß, eine Norm, an der es gemessen werden kann, wie die Erkenntnis am Sachverhalt, das freie Wollen an der sittlichen Norm. Deswegen kann hier etwas fehlen im Sinne einer reinen Privatio; es kann auf geistigem Gebiete etwas mangelhaft, unvollkommen sein. Dagegen kann da nichts im eigentlichen Sinne vollkommen sein außer dem Unendlichen; denn zu jeder rein geistigen Vollkommenheit läßt sich noch eine höhere denken. Die Vollkommenheit ist im Geistigen daher

---

[6] Die oben zitierten Stellen zur Naturphilosophie von Schelling lassen deutlich die Übertragung dieses Verhältnisses in die Natur erkennen.

immer relativ auf eine dem Werte nicht mehr innere, wesentliche, sondern mehr oder weniger willkürliche Grenze. Das erklärt die Tatsache, daß bonum und perfectum so schwer auseinanderzuhalten sind, wenn man sie zunächst auf geistigem Gebiete miteinander vergleicht, während sie im Biologischen klar gegeneinander abgegrenzt sind. Ferner versteht man auch, warum z. B. auf sittlichem Gebiete Unvollkommenheit und Sünde kaum auseinanderzuhalten sind. Vollkommenheit ist eben im Geistigen nicht mehr eine Mitte zwischen zwei unvollkommenen Extremen, sondern zwischen Unvollkommenheit und noch größerer Vollkommenheit.

III. Die Auswirkung der Gegensätzlichkeit auf die übrigen Schichten des menschlichen Seins.

Als Leibwesen ist der Mensch durch die unio substantialis der biologischen Sphäre tief verhaftet. Kein Akt ohne die leibliche Komponente. Auch die Struktur der Objektivationen zeigt deutlich, wie tiefgehend die Abhängigkeit ist. Es wird darum nicht wundernehmen, daß auch im übrigen Denken und Handeln des Menschen diese Strukturen sich geltend machen. Es läßt sich zeigen, daß das oft magisch oder prälogisch genannte Denken der Primitiven auf nichts anderes zurückgeht als auf die hemmungslose Verwendung der biologischen Kategorien zur Erklärung der Welt und ihrer Geschehnisse. Es bleibt somit die Aufgabe, zu untersuchen, ob der Gegensatz, der ja für die biologische Stufe so bezeichnend ist, sich auch in der Auffassung der andern Stufen auswirkt.

Es haben nun die vorausgehenden Untersuchungen über die Naturphilosophie des Aristoteles schon ein Beispiel dafür gegeben. Das Unlebendige ist dort nach dem Schema des Biologischen und der Objektivationen erklärt. Dies liegt auch nahe. Haben wir doch den Zugang zum rein Stofflichen nur durch unsere leibliche Organisation hindurch, durch die Empfindungen, in die sich die physikalischen Wirkungen des Stoffes auf unsern Leib umsetzen. Ist es bei einigen dieser Empfindungen ziemlich leicht, ihre Relativität auf unsere biologische Organisation zu bemerken — man denke an den Unterschied warm—kalt, auch noch bitter—süß —, so ermöglichten für die hauptsächlichsten Empfindungssphären erst die Errungenschaften der modernen Physik die Feststellung einer solchen Relativität; vor allem war dies für den wichtigsten Sinn, den Seh- und Farbensinn der Fall. Darum stellen auch alle absoluten Prädikate der Materie, wie sie die heutige Physik gebraucht, Analogien zu vitalen Prädikaten dar; so Kraft, Widerstand, Berührung, Spannung, Intensität,

Anziehung usw. Sehr oft sind diese Begriffe Extreme eines echten biologischen Gegensatzpaares, dessen anderer Gegensatz aber aufgehoben ist. So steht der physikalischen Schwere keine Leichtigkeit mehr gegenüber, der Größe keine Kleinheit, der Wärme keine Kälte. Dadurch sind sie entvitalisiert und aus echten Gegensätzen zu unechten geworden. Es stellt sich aber folgerichtig die Frage, ob auch da, wo noch Gegensätze in der Physik geblieben sind, für eine philosophische Betrachtung diese Gegensätze als unecht, als relativ auf die Art, wie wir die Materie erfassen, erscheinen müssen. Es könnte ja sein, daß die menschliche Physik überhaupt nie über diese gegensätzliche Betrachtung des Stoffes hinauskommt, ohne daß darum die Extreme des Gegensatzes auch Realprinzipien des Stoffes zu sein brauchen; um in der scholastischen Terminologie zu reden: sie sind keine real distinguierten entia oder realitates, sondern zwischen ihnen besteht eine distinctio rationis cum fundamento in re, nämlich in der biologischen Rezeption. Daß damit eine Philosophie des unlebendigen Stoffes unsagbar schwieriger wird, ist selbstverständlich; er ist philosophisch nicht das zugänglichste, sondern das am schwersten zugängliche Gebiet.

Aber nicht nur auf die Erkenntnis des Materiellen wirkt sich die gegensätzliche Struktur des Biologischen im Menschen aus, sondern auch, wenn auch in anderer Weise, auf die Erkenntnis des Geistigen. Auch im Geistigen ist der Mensch an seine biologische Organisation gebunden; aber das Geistige wird vom Biologischen nicht so restlos aufgenommen wie der Stoff. Vielmehr besitzt das Geistige einen Überschuß über das bloß Vitale, dessen wir unmittelbar in uns und im Verkehre mit andern Menschen innewerden. Infolgedessen ist das menschliche Geistesleben uns nicht durch den Schleier biologischer Kategorien hindurch gegeben wie das Stoffliche. Das Ansich des Geistigen und damit aller Seinsverhältnisse, die uns auch oder nur dort begegnen, ist uns zugänglich. Doch ist wegen der starken Bindung des Leiblichen und Seelischen aneinander in der unio substantialis zu erwarten, daß wenigstens in nebensächlichen Bezügen diese Bindung sich auswirkt. Vor allem ist zu erwarten, daß eine Neigung besteht, Unterschiede, vielleicht auch Widersprüche, auf den geistigen Gebieten ebenso als Gegensätze aufzufassen wie auf dem stofflichen. Dabei dürfte diese Neigung um so stärker, aber auch um so berechtigter sein, je näher ein Gebiet seinem Wesen nach dem leiblichen Leben steht.

Zunächst kommt da das Gebiet der Affekte und Leidenschaften in Frage. Hier besteht eine wesentliche Mitwirkung

des Leibes. Darum sind die Leidenschaften auch gegensätzlich, auch wenn die ihnen entsprechenden Gegenstände nur verschieden sind. So Zorn—Milde, Freude—Trauer. Daraus erklärt sich die Vorliebe, körperliche Gegensätze zur Kennzeichnung von Stimmungen zu gebrauchen wie hart—weich, hoch—niedrig, edel—gemein. Auch da, wo es sich um umfassende Akte der Person als solcher handelt und darum alle Schichten mitschwingen, wie bei menschlicher Liebe und menschlichem Haß, empfinden wir solche Akte als gegensätzlich. Doch ist sehr zu bezweifeln, ob auch die rein geistigen Akte der Liebe und des Hasses noch gegensätzlich sind, ob nicht vielmehr z. B. der Haß Gottes gegen das Böse in einer Abwendung seiner Liebe besteht, wie es ja auch heißt (Weish. 11, 25): „Du liebst alle deine Geschöpfe und hassest nichts von dem, was du gemacht hast; denn hättest du etwas gehaßt, wie würde es dann sein?" Es ist leicht einzusehen, daß wegen der wesentlichen Fundierung der Affekte auf dem Leibe auch hier ein Minimum und ein Maximum die äußersten Grenzen des Möglichen positiv als Gegensatz bezeichnen.

In die Nähe der Affekte ist auch das Schöne zu stellen. In der Tat ist der Zusammenhang des Ästhetischen mit der Stimmung zu jeder Zeit fast unmittelbar empfunden worden. Es zeigt sich nun, daß das Schöne selbst durch den Gegensatz, und zwar den echten Gegensatz, lebt, ohne daß damit gesagt sein soll, daß er auch schon genügt. Das erweist sich schon in der Bedeutung, die der Rhythmus im Ästhetischen hat. Rhythmus ist ein Hin und Her zwischen zwei Extremen, nicht Widersprüchen, durch eine Mitte hindurch. Dieser Rhythmus wird als belebend, anregend, schön erfahren. Vielleicht darf man sagen: die Welt des Menschen gerät durch ihn für eine kurze Zeit in Einklang mit dessen eigenem Lebensrhythmus, wodurch der ästhetische Gegenstand aus seiner Bedrohlichkeit oder Bedrohbarkeit, die er als realer in der alltäglichen Welt hat, herausgenommen, isoliert und nur von der lebensteigernden Seite her erfahren wird. Darum steht der ästhetische Gegenstand so in sich selbst, hat eine eigene Ruhe und Reinheit; darum verstummt im Genuß des Schönen für einen Augenblick auch die Sorge. Deswegen gerade ist auch das, was sonst dem Leben furchtbar und gefährlich wird, ein bevorzugter Gegenstand der Kunst; das Furchtbare ist als solches bewußt und durch die ästhetische Darstellung und Haltung doch gleichsam gebannt, unschädlich und machtlos geworden. Indem die Kunst Abstand von der Wirklichkeit gibt, befreit und reinigt sie. Aber diese

Befreiung ist rein subjektiv und hebt die Bedrohung in Wirklichkeit nicht auf. Kunst kann deswegen nicht Sache des Alltags sein; sonst entwirklicht sie und nimmt dem Leben sein Gewicht und seine Verantwortung. Ihr Übermaß wirkt entsittlichend; sie verdeckt die wirklichen Beziehungen, die das Leben und die Dinge zueinander haben und auf denen die sittlichen Forderungen beruhen. Noch weniger kann ihre rein subjektive Bannung die objektive Sicherung der Person durch das Heilsgut der Religion ersetzen. Hier zeigen sich jedoch deutlich die Berührungspunkte zwischen Kunst und Religion.

Der Rhythmus des Schönen wird nun am klarsten bewußt als Rhythmus der Bewegung in Musik und Tanz, den ersten Kunstwerken des primitiven Menschen, die selbst noch vor der Kunst des Körperschmucks zu kommen scheinen. Aber auch in der Dichtung und Malerei fehlt er nicht. In der Malerei besteht der Rhythmus in der Ruhe und Bewegtheit, in dem Hinundhergewiesensein des Blickes, sei es durch den Gegensatz in der Linienführung und Massenverteilung oder den Gegensatz der Farben, die ja physiologisch zueinander gegensätzlich sind, indem sie die Extreme der gleichen Sensorien darstellen. In dem Hin und Her dieser Rhythmen wird das Leben beschwingt und frei zur ästhetischen Betrachtung des Dinges, das so ein gewisses Ansich erhält, das der ästhetischen Stufe eigen ist und das für den Künstler die Versuchung bedeuten kann, in diesem ästhetischen Ansich das Wesen der Wirklichkeit zu sehen, an der er unmittelbar schöpferisch sich betätigt. So Rilke in den Duineser Elegien.

Da Rhythmus und Kunst einerseits, Rhythmus und Gegensatz anderseits so wesentlich zueinander stehen, so legt sich die Vermutung nahe, in der Kunst, im Schönen einen Kulturwert zu sehen, der eine besondere Nähe zum Leben hat, und zwar zum Leben im biologischen Sinne. Dahin deutet auch die dem Kunstwerk wesentliche Gestalt, ebenfalls ein biologischer Begriff. Das Schöne wäre demnach kein rein geistiger Wert, noch viel weniger ein transzendentaler Wert; es läßt sich also zu dem Satze: Omne ens est unum, verum, bonum, nicht als Parallele hinzufügen: Omne ens est pulchrum. Der metaphysische Ort des Schönen ist die Grenze zwischen Geist und Leben. Während die übrigen geistigen Werte im Menschen zwar auch noch irgendwie an diese Grenze gebunden sind, aber für ihren Begriff nur zufällig, nur als im Menschlichen verwirklichte, kann das Schöne wesentlich, aus seinem innern Sein heraus, nur an dieser Grenze existieren. Für den reinen Geist existiert das Schöne genau so wenig wie

der Inhalt unserer Sinneswahrnehmungen. Nur in einem leibseelischen Wesen kann es statthaben. Dem Tiere fehlt jede Abstandnahme und innere Losgelöstheit vom Objekt, die auch in der alltäglichen Erkenntnis noch drin ist, wenn auch stark bedrängt und eingeengt von der Lebenssorge, und die in der ästhetischen Haltung auf eine eigene Weise gesteigert wird. Der reine Geist bedarf anderseits einer solchen Loslösung nicht, da er in seiner Erkenntnis nicht von der Lebenssorge geführt wird. Desgleichen ist er nicht wie menschliches Sein an Gestalt gebunden; er steht über der Sphäre des echten Gegensatzes, durch welchen die spezifisch ästhetische Loslösung vom Objekt erfolgt. Wäre dies letztere nicht der Fall, so müßte man sagen, daß sich der reine Geist wesentlich in der ästhetischen Haltung befindet und so das Sein als solches schön ist. So aber kann nur folgen, daß der reine Geist die Losgelöstheit dem Objekte gegenüber, das ihm infolgedessen viel mehr nur Objekt ist als uns, nicht wie der Mensch in verschiedene befreiende Haltungen aufgeteilt erfährt, sondern als eine ungeteilte Haltung. Somit ist das absolut Wertvolle der ästhetischen Schau in der Gesamtschau des Objekts durch den erkennenden reinen Geist wohl eingeschlossen, aber nichts spezifisch Ästhetisches mehr.

Als dem Biologischen verhaftet ist dem Schönen Grenze und Gestalt wesentlich. Es teilt nicht die Unbegrenztheit der rein geistigen Werte. So sagt auch Goethe: „Die Kunst schließt sich in ihren einzelnen Werken ab; die Wissenschaft erscheint uns grenzenlos" (Geschichte der Farbenlehre; Betracht. über Farbenlehre . . . der Alten). Formung ist dem Schönen unentbehrlich. Sobald der Inhalt die Form überwuchert, statt ihr Stoff zu angemessener Gestalt und Grenze zu sein, wird das Schöne erdrückt, so wertvoll sonst der Inhalt an sich sein mag. Aus dem gleichen Grunde neigen umgekehrt Philosophen mit stark künstlerischer Begabung und philosophierende Künstler selber zur Lebensphilosophie. Man denke an Plato mit seinen gestalthaften Ideen (Eidos), an Goethe, Schelling, auch an Nietzsche und Dilthey. Auch wo von Seinsrhythmik oder Polarität als Seinsstruktur die Rede ist (so bei Goethe und Schelling), wo der Gegensatz zu einer transzendentalen Kategorie gemacht wird, entdeckt man bei näherem Zusehen als Ausgangspunkt eine stark ästhetisch betonte oder rein ästhetische Schau, die sich als philosophisch mißversteht.

In der Sprache kommt das Wirken der gegensätzlichen Denkweise darin zum Ausdruck, daß einmal die Ausdrücke gegensätzliche Formulierungen bevorzugen und zwar so, daß

wie Friedmann (Die Welt der Formen ²1930, 211) hervorhebt, nicht erst die Ausdrücke so angeordnet werden, sondern schon im Entstehen des Begriffes eine Gegensätzlichkeit mitwirkt. Ebenso wird dort auf die Tatsache verwiesen, daß manche Begriffe in sich gegensätzlich sind, gleichsam nach zwei entgegengesetzten Richtungen hinweisen und dann im Laufe der Sprachentwicklung dahin differenziert werden (vgl. auch J. van Ginneken, Principes de Linguistique Psychologique [1907] 216—229). Dort wird dieses Sprachphänomen gut aus dem Gefühle der Spannung erklärt. Diese Spannung muß aber im Lebendigen eintreten, so oft eine Einwirkung sich nach irgend einer Seite von der Mitte bedeutend entfernt und dem Maximum oder Minimum sich annähert. Gewöhnlich wird sie dann auch unangenehm, während bei minderer Entfernung die Abwechslung eine Art Rhythmus hereinbringt, der um das Optimum herumschwingt. Daß bei gleichmäßigen Geräuschen oder Lichteffekten sich bald ein rhythmischer Akzent einstellt, gehört auch hierher (van Ginneken a. a. O. 252—262). Bei dem Einflusse, den die Sprache auf die Bildung unserer Begriffe hat, ist leicht einzusehen, daß hier eine starke Quelle zur Bildung unechter Gegensätze fließt. Man drückt das Widersprechende zu einer positiven Realität nicht durch eine Verneinung aus, sondern durch ein neues Wort, das damit wie ein Gegensatz aussieht; wo Gegensatz der Gefühle oder Ähnlichkeit zu einem echten Gegensatz mit den beiden Kontradiktorien verbunden ist, vollzieht sich dieser Vorgang um so leichter und natürlicher. Ja, es wird dann oft die bloße Verneinung als ein echter Gegensatz nicht bloß benannt, sondern oft auch geglaubt. So z. B. Leben und Tod. Besonders lebenswichtige Privationen im Vitalen unterliegen dieser Umdeutung. Blind, lahm, taub, krank werden wie positive Zustände mit eigenen Worten benannt. Hier ist der Grund des oben bei Aristoteles festgestellten Schwankens in der Bezeichnung zu suchen. Die gleiche Ursache veranlaßte ihn auch, solche Privationen als besondere Art unter den Gegensatz einzureihen.

Echte Gegensätze können sich dort nicht finden, wo Ganzheiten als solche sich gegenüberstehen; diese sind voneinander verschieden. Ebenso wenn einheitlich Gegebenes außerhalb des Biologischen unter dem Einflusse der Lebensnotwendigkeiten nach zwei Richtungen hin betrachtet wird, die sich abstrakt zwar gegensätzlich verhalten, die aber nie rein für sich vorkommen können; es fehlen hier die eigentlichen Extrema, die für den echten Gegensatz wesentlich sind. Als unechte Gegensätze sind sie gerade hieran zu erkennen. Die

beiden abstrakten Richtungen sind also nicht ohne weiteres als Realprinzipien erwiesen, sondern nur als durch den Einfluß des Vitalen auf die menschliche Erkenntnis bedingte abstrakte Aspekte aufzufassen, bis aus andern Gründen eine sachliche Unterscheidung erwiesen ist. Endlich sind echte Gegensätze unmöglich auf dem Gebiete des Seins als solchen; denn dem Sein steht nur das Nichts gegenüber; als reine Vollkommenheit hat es nach oben keine innere Begrenzung, also kein Extrem. Trotzdem macht sich auf dem Gebiete der Metaphysik der Einfluß des Vitalen ebenfalls in unechten Gegensätzen geltend. Einige Beispiele seien für jedes Gebiet angeführt.

Weder die Seele für sich allein noch der Leib als bloße Materie betrachtet, sind gegensätzlich, sondern erst der beseelte Leib als ganzer Organismus. Somit liegt die echte Gegensätzlichkeit innerhalb des Sinnlichen, nicht aber zwischen Sinnlichem und Geistigem. Wegen der substantiellen Einheit des Menschen kommen bei ihm keine rein geistigen Akte vor. Geistig nennt man einen Gesamtakt nur wegen des Vorwiegens der geistigen Komponente, während andere wegen des Vorwiegens der sinnlichen sinnliche Akte heißen. Es gibt also hier keine reinen und darum eigentlichen Extreme, sondern nur relative, die an der Bedeutung gemessen werden, welche das Verhältnis der beiden Komponenten für den Menschen hat. Es handelt sich also um einen unechten Gegensatz. Zum unechten Gegensatz wird durch Übertragung in das Gesamtmenschliche auch der im Organischen echte Gegensatz Innen—Außen, also etwa auf dem Gebiete der Erkenntnistheorie (vgl. A. Brunner, Grundfragen der Philosophie 28). Ebenso drücken wir wegen der Wichtigkeit des relativen Vorwiegens bestimmter Eigenschaften Charaktere und Begabungen gerne als Gegensätze aus; da auch hier die reinen Extreme fehlen, haben wir es wiederum mit unechten Gegensätzen zu tun; es seien nur die wichtigen Paare aktiv—passiv und schöpferisch—aufnehmend genannt. Daran anschließend wäre das Paar Form—Gehalt, das sich auf das Ergebnis menschlichen Tuns bezieht, als unechter Gegensatz erwähnt; auch hier geht es nur um ein relatives Überwiegen. Wegen der Bedingtheit des Verkehrs mit dem Mitmenschen durch den leiblichen Ausdruck erleben wir auch den Unterschied von Individuum und Gemeinschaft und die damit zusammenhängenden Prädikationen als Gegensätze, obschon es sich auch hier wieder nur um ein Vorwiegen des einen oder andern Teiles handeln kann und das Gemeinschaftliche und das Individuelle einander völlig durchdringen.

Das Interesse des alltäglichen Lebens bedingt diese gegensätzliche Auffassung. Wichtig ist nicht das, was selbstverständlich immer da ist; es wird darum bei der Begrenztheit unseres Erfassens der Wirklichkeit zunächst ausgelassen. Wichtig ist vielmehr das in dem jeweiligen Fall Besondere, was eine Änderung für mein Bestreben zur Folge hat (vgl. „Die Grundfragen der Philosophie" [Freiburg 1933] 265).

Auch Mensch und Welt sind keine Gegensätze, werden aber leicht als die Enden eines solchen aufgefaßt. Natur und Kultur als Gegensätze sind den beiden in etwa entsprechend. Auch hier ist klar, daß Kultur aufhört, wo Natur völlig verschwindet, daß umgekehrt kein sogenanntes Naturvolk ohne Kultur ist. Es handelt sich auch hier nur um ein Mehr oder Weniger. Schließlich sind am allerwenigsten Gott und Welt echte Gegensätze und darum auch nicht Immanenz und Transzendenz. Es läßt sich von ihnen das eben Gesagte wiederholen.

Auf den vom Körperlichen weit mehr losgelösten Geistesgebieten wie dem der Erkenntnis und des Wollens ist die Neigung zur Bildung unechter Gegensätze geringer. Wahr—unwahr, wissend—unwissend, gut—böse erscheinen ohne Schwierigkeit als Widersprüche. Doch ist auf dem Gebiete des Ethischen der Einfluß der gegensätzlichen Struktur des Lebendigen daran zu erkennen, daß Tugenden, die sich auf die Regelung leiblicher oder vorwiegend leiblicher Betätigungen beziehen, in der Mitte zwischen zwei Extremen liegen. Tugend bedeutet hier ein optimales Verhalten und darum hat hier die Lehre des Aristoteles von der Tugend als der Mitte volle Anwendung. So die Mäßigkeit als richtige Ernährung gegenüber zu wenig und zu viel, die Tapferkeit gegenüber Tollkühnheit und Feigheit, und ähnliche. Auch wo materieller Besitz in Frage kommt, der ja auf den Leib relativ ist, liegt die Tugend in der Mitte: Freigebigkeit zwischen Geiz und Verschwendung. Die rein geistigen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung, der Liebe haben dagegen keine Mitte, weil sie nach oben keine aus ihrem Wesen sich ergebende Grenze kennen.

Auch auf metaphysischem Gebiete ist der Einfluß des Gegensatzdenkens deutlich festzustellen. Daß in einer primitiven Art der Welterklärung die letzten Seinsgründe als Gestalten auftreten, und zwar als gegensätzliche, ist bekannt genug. So wenn Licht und Finsternis, Freundschaft und Streit, männliche und weibliche Prinzipien als Ursachen des Seins angegeben werden. Bereits einen Schritt zur Loslösung von solchem Denken bedeutet der Gegensatz Groß—Klein als

kosmisches Prinzip; immerhin bewegt er sich auch noch im biologischen gegensätzlichen Bereiche. Wie sehr in der Aristotelischen Naturphilosophie dieses Denken noch herrscht, ist oben als ein Paradigma solchen Denkens gezeigt worden. Aber auch in der Lehre vom Sein als solchem ist die Neigung zum Konstruieren von Gegensätzen deutlich zu merken. Leben ist wesentlich Struktur, weil es gegensätzliche Ganzheit ist. Das Leben verstehen, heißt: hinter seine Struktur kommen und begreifen, wie das Einzelne aus dieser Struktur sich ergibt. Wie stark aber der Drang ist, auch das Sein als eine Struktur zu begreifen und damit gleichsam „hinter das Sein zu kommen" (Schelling, Sämtl. Werke [1858] II 3, S. 75), das lehrt die Geschichte der alten wie der neuen Philosophie. Man möchte das Sein aus Nicht-sein oder Nochnicht-sein erklären. Man übersieht, daß es keinen Sinn hat, weiter zurück als das Sein gehen zu wollen. Auch dies weiter Zurückliegende kann nur durch das Sein verstanden werden; was in keiner Weise ist, dessen Verständnis also nicht mehr relativ auf das Verstehen des Seins ist, das ist unverständlich und absolut sinnlos. Ferner würde man auch nicht das erreichen, wonach man vergebens strebt, nämlich keine Tatsache, keine bloße Gegebenheit mehr hinnehmen zu müssen, sondern alles a priori ableiten und einsichtig machen zu können, so wie Aristoteles ableitete, daß die Welt metaphysisch notwendig so sein muß, wie er meinte, daß sie sei. Es ist kein Zufall, daß gerade in Lebensphilosophien die Frage nach der Struktur des Seins mit solcher Beharrlichkeit gestellt und mit biologischen Kategorien beantwortet wird.

Aber auch außerhalb der eigentlichen Lebensphilosophien ist ein ähnliches Bemühen festzustellen. Einige Beispiele seien dafür beigebracht. Es zeigt sich hier ebenfalls in der Neigung, Gegensätze zu konstruieren.

Schon in der Erfassung des Seins als solchen läßt sich diese Neigung feststellen. Gegeben ist uns mit jedem Seienden seine Ähnlichkeit mit allen andern Seienden, die Analogie. Dies ist das erste, auf nichts anderes zurückführbare Gegebene. Trotzdem neigen wir dazu, das Ähnliche aus einer Mischung von Gleichem und Ungleichem zu erklären. In vielen Theorien werden Gleichheit und Ungleichheit als ursprüngliche Gegebenheiten einfach vorausgesetzt, obschon absolut Gleiches oder absolut Ungleiches uns nie in der Erfahrung begegnet. Gleichheit und Ungleichheit sind Abstraktionen nach den beiden entgegengesetzten Richtungen. Diese erfolgen deswegen, weil das Vorwiegen relativer Gleichheit

oder Ungleichheit der wirklichen Menschen und Dinge für uns lebenswichtig ist; darum wird das vorphilosophische Interesse nach diesen beiden Seiten hingelenkt.

Ein ähnlicher Fall ist der letztlich auf der Platonischen Ideenlehre beruhende Versuch, das endliche Sein, das einzige, das uns unmittelbar und eigentlich bekannt ist, von zwei unechten Gegensätzen, dem unendlichen Sein des Aktes (actus de se est infinitus) und der reinen Begrenzung (essentia, Nichtsein) herzuleiten. Auch in diesen Fällen ist das Lebensinteresse des vorphilosophischen Denkens ausschlaggebend: die relative Unveränderlichkeit oder das relative Anderswerden, das Dasein oder Nichtdasein sind für Verkehr und Gebrauch von ausschlaggebender Bedeutung. Bei diesen philosophischen Konstruktionen muß immer der Widerspruch in Kauf genommen werden, daß die eine der beiden Komponenten zugleich ein echtes Kontrarium und ein echtes Kontradiktorium sein muß, ein rein Negatives, das doch eine positive Funktion erfüllt. Der Akt ist zudem an sich unendlich, und doch kann er wieder verendlicht werden, was doch bei einem echten Unendlichen nicht der Fall sein dürfte.

Ein weiterer Fall wird auf dem Gebiete des Erkennens geliefert. Alles was ist, ist als solches prinzipiell erkennbar und in diesem Sinne rational; ist es doch im Seinsbegriff schon miterkannt. Zugleich ist aber einsichtig, daß kein Konkretes vom Menschen je adäquat erkannt wird; ist doch jedes Konkrete in so viel Beziehungen zu andern Seienden hineingestellt, besteht es schließlich nur durch eine Beziehung zum unendlichen Schöpfer, daß adäquate Erkenntnis eines Wirklichen eigentliche Erkenntnis des Absoluten, also Anschauung Gottes erfordern würde. Somit steht jegliche Wirklichkeitserkenntnis immer zwischen zwei unerreichbaren und darum für uns nichtexistenten Idealgrenzen: adäquate Erkenntnis, absolute Unkenntnis. Doch ist auch hier wieder ein Verschieben des Verhältnisses möglich, und für uns ist gerade dieses Verhältnis lebenswichtig. Es handelt sich also wieder um einen unechten Gegensatz, in den ein einfacher Tatbestand aufgelöst wird. Der Grund des im Objekt Unerkannten liegt in der Endlichkeit des Subjekts, nicht in der Irrationalität des Objekts; für eine unendliche Erkenntnis ist nichts irrational. Zahlreich sind aber die Theorien, die den Grund der Inadäquatheit jeglicher Erkenntnis in das Objekt legen, das aus einem absolut rationalen und einem absolut irrationalen Teile zusammengesetzt gedacht wird. Gewöhnlich wird dabei eine der bereits erwähnten Theorien auch hierfür verwendet, so bei Aristoteles Materie und Form. Bei

ihm hatte diese Theorie nun eine gewisse Begründung. Zwar wird dadurch jede tiefer dringende Wesenserkenntnis eigentlich unmöglich; der Intellekt erfaßt sofort die Wesenheit, oder er erfaßt überhaupt nichts. Doch hat man sich hier dadurch geholfen, daß die Erkenntnis der Akzidentien immer weiter fortschreiten kann. Immerhin bekommt in der Aristotelischen Philosophie das dem Menschen Unerkennbare den Charakter des absolut Unerkennbaren, somit an sich Irrationalen, das Aristoteles der materia prima gleich setzte. Denn der Erste Beweger schaut nur sich selber, nicht die Welt; eine Erkenntnis der Welt würde seine Vollkommenheit herabsetzen. Also bleibt keine der menschlichen übergeordnete Erkenntnis der wechselnden irdischen Dinge; was von keinem Menschen je erkannt werden kann, wird überhaupt nie erkannt. Wo also adäquate Erkenntnis nicht zu erlangen ist — und dies ist für alle konkreten Dinge innerhalb unserer Erfahrung der Fall —, muß im Gegenstand ein absolut irrationales Element angenommen werden. Daß diese Ansicht in der christlichen Philosophie mit ihrer Schöpfungslehre und der starken Betonung des persönlichen Wesens Gottes nicht ohne Widerspruch gehalten werden kann, hat Bl. Romeyer, Saint Thomas et notre connaissance de l'esprit humain (ArchPh 6 [1928] 137—252) nachgewiesen.

Der dritte Teil wollte und konnte nur einige Beispiele dafür geben, daß hier eine Reihe kritischer Fragen liegen, die für die Metaphysik der Erkenntnis wie des Seins von großer Bedeutung sind. Da menschliche Erkenntnis weder reine Aufnahme eines konkreten Gegenstandes noch reines Hervorbringen der Gegenständlichkeit ist, sondern sich aus der geistigen Vereinigung beider aufbaut, ist es von Wichtigkeit, den Beitrag der beiden Seiten grundsätzlich unterscheiden zu können, um so die verschiedenen Seinsstufen nach Möglichkeit immer mehr in ihrem Ansichsein zugänglich zu machen.

Die ersten beiden Kapitel der Erklärung Alberts des Großen zu De animalibus in ihrer ursprünglichen Fassung.

Nach Cod. Vat. lat. 718.

Von Franz Pelster S. J.

Dem Kommentar zu De animalibus verdankt Albert der Große in erster Linie seinen Ruf als Bahnbrecher der beschreibenden Naturwissenschaft. Da Stadler[1] seine Neuausgabe unmittelbar auf dem Kölner Original aufbauen konnte, so war man hier wohl am wenigsten auf Überraschungen gefaßt. Indessen führte schon vor mehreren Jahren ein glücklicher Zufall zur Auffindung einer Nachschrift von Alberts Kölner Vorlesungen zu De animalibus[2], so daß nunmehr zwei Entwicklungsstufen miteinander verglichen werden können. Ein zweiter Fund bringt jetzt diese ersten beiden Kapitel, soweit sie im Kölner Original fehlen, und zwar nicht in der Fassung, wie sie die ganze bisher bekannte Überlieferung bietet, sondern in einer stark verschiedenen älteren Form.

Um einige Stellen anderer Werke Alberts mit einer Hs zu vergleichen, griff ich zu Cod. Vat. lat. 718. Meine Aufmerksamkeit wurde sofort durch eine Tatsache gefesselt. Ein sehr großer Teil der Hs ist in derselben Schrift geschrieben und verbessert, die auch Cod. Vat. lat. 781 sein Gepräge gibt. Ich glaubte in dieser Schrift eine Halbkursive des hl. Thomas bestimmen zu können[3],

---

[1] Albertus Magnus, De animalibus libri XXVI. Nach der Cölner Urschrift hrsg. v. H. Stadler: BeitrGPhMA 15—16 (Münster 1916—1921).

[2] F. Pelster, Alberts des Großen neu aufgefundene Quaestionen zu der aristotelischen Schrift De animalibus: ZKathTh 46 (1922) 332—334. Später fand ich in Cod. 311 des Balliol College Oxford (saec. 13/14) fol. 182^{r}—187^{v}(?) ein zweites Fragment: Incipiunt questiones super primum librum de animalibus. „Quedam partes corporum animalium sunt compositae." Queritur primo de communibus, primo utrum iste liber sit de animalibus. Wie ich höre, sind bei der Vorbereitung für die neue Albertusausgabe noch einige andere Hss gefunden.

[3] F. Pelster, Beiträge zur Chronologie der Quodlibeta des hl. Thomas v. Aquin: Greg 10 (1929) 63 f. — J. Destrez, Études Critiques sur les Œuvres de Saint Thomas d'Aquin t. 1 (Bibliothèque Thomiste 18 [Paris 1933]) 105, verwirft diese Ansicht als unhaltbar; die Hs sei eine Kontamination. Ich kann ihm auf Grund der vorgelegten Beweise nur in einem Punkte recht geben. Die Hs ist nicht die Grundlage der ältesten Pariser Tradition, wie ich in Ermangelung entgegenstehender Gründe angenommen hatte. Wie bei De ente et essentia, bei der Summa contra gentiles und sehr wahrscheinlich auch beim Sentenzenkommentar gibt es eine mehrfache handschriftliche Tradition, die auf den Autor selbst zurück-

während andere in ihr eher die Hand eines Gehilfen des Heiligen sehen möchten[4]. Sei dem einstweilen, wie ihm wolle, soviel steht fest: Cod. Vat. lat. 781 hat eine unmittelbare Beziehung zu Thomas und darum auch sein Schreiber, der mit der ersten Hand in Cod. Vat. lat. 718 identisch ist. Dann wäre diese Hs aber sehr wahrscheinlich noch zu Lebzeiten von Thomas geschrieben. Paläographisch steht dem nichts im Wege, da es sich offensichtlich um eine Handschrift aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts handelt[5]. Aber in ihr finden sich auch die ersten Kapitel aus De animalibus, das nach meiner Überzeugung erst um 1270 vollendet wurde. Wie können sie in einer Hs stehen, die wahrscheinlich zwischen 1260 und 1270 geschrieben ist? Um diese Schwierigkeit zu prüfen, griff ich zur Ausgabe Stadlers. Das Ergebnis war: Das erste Kapitel zeigt eine völlig verschiedene, offenbar ältere Fassung; das zweite Kapitel, soweit es vorhanden, ist im wesentlichen mit dem Druck identisch; nur weist es eine Anzahl von charakteristischen Varianten auf, die in der ganzen bei Stadler auftretenden Überlieferung fehlen. Übrigens war ich nicht der erste, der eine Abweichung vom Druck feststellte. Schon Pelzer[6] hatte vor mehr als 20 Jahren, als er die Hs aufnahm, eine Verschiedenheit erkannt; er war jedoch der Sache nicht weiter nachgegangen.

---

geht. Eine solche Tradition wurde durch ein Pariser Exemplar begründet. Cod. Vat. lat. 781 ist Grundlage einer späteren und vollkommeneren Überlieferung. Die Aufstellungen von Destrez beruhen zum guten Teil auf dem seit langem von mir bekämpften Glauben, fast hätte ich Aberglauben gesagt, an die alles überragende Bedeutung des Pariser Exemplars und der Pariser Tradition. Cod. Vat. lat. 781 ist weder Pariser Exemplar gewesen noch hat er Petienbezeichnung. Er hat aber, wie der Herausgeber der Leonina P. Cl. Suermondt nach mehr als zweijährigem Studium und Vergleich mit einer großen Zahl anderer Hss mir versichert, einen Text, der ungleich reiner ist als irgend ein anderer bisher von ihm geprüfter, der zumal die Pariser Tradition an Güte weit übertrifft. Wenn übrigens Destrez meine Ausführungen mit einiger Aufmerksamkeit gelesen hätte, so wäre er wohl nicht auf die Vermutung gekommen, meine Behauptung gründe sich auf eine Note der Hs, nach der ein Quatern im Besitz von Thomas war. Die Behauptung war nicht eine flüchtig hingeworfene Vermutung, sondern beruhte auf wochenlangem Studium der Hs.

[4] Die Frage ist: Läßt sich der Zustand der Hs durch ein Diktat oder sonstwie erklären ohne Annahme eines Autographs? Bevor ich mich entscheide, werde ich noch einmal die Möglichkeiten durchprüfen. Eine Schwierigkeit liegt auch darin, daß wir über die littera illegibilis des hl. Thomas viel größere Sicherheit haben als über die Ausdehnung und Art der littera legibilis.

[5] A. Pelzer, Codices Vaticani latini t. 2, 39, hatte vor 20 Jahren bei Anfertigung der Beschreibung die Zeitangabe saec. 13—14 gesetzt. In den Addenda XVIII sagt er: Lege XIII.

[6] Vgl. a. a. O. 41 f.

Ich gebe zunächst eine gedrängte Beschreibung der Hs, da den meisten Lesern die vorzügliche Beschreibung Pelzers[7] nicht zur Hand sein dürfte und der ganze Inhalt von hohem Interesse ist. Es folgt dann der Abdruck des ersten Kapitels und der Varianten des zweiten Kapitels. Endlich seien einige Bemerkungen über die Fassung des ersten Kapitels und über die ganze Hs, die in der Überlieferung des betreffenden Aristoteleskommentars zweifellos eine große Rolle spielen wird, zur ersten Einführung angefügt. Soweit die Eingangs- und Schlußworte der einzelnen Schriften abgesehen von hier unwesentlichen Varianten mit dem Druck übereinstimmen, habe ich sie nicht angeführt. Eine Eigentümlichkeit der Hs ist, daß in den Text der Paraphrase der Text des Aristoteles selbst, soweit dieser vorhanden war, und zwar in der älteren arabisch-lateinischen oder griechisch-lateinischen Übersetzung, eingefügt ist[8]. Hier gebe ich das Incipit mit den unterscheidenden Worten. Für alles übrige sei auf Pelzers eingehende Beschreibung verwiesen.

Cod. Vat. lat. 718 [membr. fol. (II + 249): 25,5×18,5 cm (2 col.) saec. 13]. Auf dem inneren Deckblatt (fol. II^{v}) steht von fast gleichzeitiger Hand die Inhaltsangabe: In hoc volumine continentur libri domini Alberti fratris ordinis predicatorum videlicet: Liber de natura locorum; Liber de proprietatibus elementorum; Liber de anima; Liber de nutrimento et nutribili; Liber de inspiracione et respiracione; Liber de etatibus; Liber de motibus animalium; Liber de morte et vita; Liber de vegetabilibus et plantis; Liber de sompno et vigilia; Liber de intellectu et intelligibili. Der letzte Titel, der nach De etatibus seine Stelle hätte, ist nachgetragen.

Inhalt: 1. Alphabetisches Sachverzeichnis zu dem Kommentar Alberts zur Physik 1^{r}—4^{v}. Die Blätter 5—8 sind leer. — 2. Alberts Kommentar zu den Meteora lib. 1 tr. 1 c. 1 mit dem Anfang der alten arabischen Übersetzung 9va. — 3. Alphabetisches Inhaltsverzeichnis zur Erklärung Alberts zu De caelo et mundo 9vb—9a^{v} (!). — 4. De natura locorum 10^{r}—19^{r}. Zum Schluß stehen einige Zeilen, die im Druck fehlen[9]. — 5. De causis proprietatum elementorum 19^{r}—38^{v}. Auch hier stehen am Schluß des ersten Buches einige Zeilen, die im Druck fehlen[10]. Dem Text ist eingefügt das

[7] A. a. O. 39—42. Für alle weiteren Einzelheiten sei auf Pelzer verwiesen.

[8] Auf Cod. lat. 9531 der Münchener Staatsbibl. und auf Cod. 5462 der Bibl. Mazarine Paris, die ähnliche Einrichtung zeigen, wurde von mir bereits in den Kritischen Studien zum Leben und zu den Schriften Alberts des Großen (Freiburg 1920) 134 hingewiesen. Es erhebt sich die Frage, ob Albert selbst bei seinen älteren Paraphrasen den Text des Aristoteles mitaufnahm.

[9] Nach den Schlußworten des Druckes „celebres habentur" folgt: Hec igitur de locorum descriptione in tantum dicta sint. Causam enim insularum et montium assignare pertinet ad librum metheororum et mineralium; hic autem proprietates locorum sufficienter in genere dicte sunt. Explicit. Deo gratias et Beate Virgini et Marie Magdalene.

[10] Vgl. Pelzer a. a. O. 40.

pseudoaristotelische Buch De causis proprietatum elementorum in der arabisch-lateinischen Übersetzung des Gerhard von Cremona. Blatt 39 ist leer. — 6. De anima lib. 1—3 mit dem Text der älteren griechisch-lateinischen Übersetzung: Bonorum honorabilium notitiam opinantes magis autem alteram altera, *que* est secundum certitudinem 40^{r}—108^{v}. — 7. De nutrimento et nutribili 108^{v}—111^{v}. — 8. De spiritu et respiratione 112^{r}—119^{r}. — 9. De motibus animalium 119^{v}—127^{r}. — 10. De aetate sive de iuventute et senectute 127^{r}—130^{r}. — 11. De intellectu et intelligibili lib. 1 130^{r} ad 134^{v}. *Expl.* ad alterum et distinctione utriusque. Explicit. Deo gratias. Blatt 135 ist leer. — 12. De morte et vita mit der älteren griechisch-lateinischen Übersetzung: De eo autem quod est *alia quidem* longe vite *alia vero brevis vite et de vita* tota et longitudine (de vite tota longitudine) et brevitate 136^{r}—142^{r}. — 13. De vegetabilibus mit der arabisch-lateinischen Übersetzung 142^{v}—226^{v}. — 14. De animalibus cc. 1—2 in ihrer ursprünglichen Fassung 226^{v}—227^{r}. — 15. De somno et vigilia lib. 1—3 mit dem Text der älteren griechisch-lateinischen Übersetzung: De sompno autem et vigilia considerandum est quid sint et utrum anime vel corporis propria sint v e l communia 228^{r}—248^{r}.

Die Hs bildete von vornherein ein einheitliches Ganzes, in der die schon erwähnte Hand durchaus vorherrschend ist, wenngleich auch einige andere ziemlich unvermittelt auftreten und wieder verschwinden[11]. Überschriften und fehlende Anfangsbuchstaben sind oft in einfachem Rot angefügt, oft fehlen sie aber auch. Die Hs macht daher den Eindruck, als sei sie in erster Linie für den persönlichen Gebrauch des Hauptschreibers bestimmt gewesen.

Im folgenden ist das erste Kapitel vollständig wiedergegeben; vom zweiten Kapitel, das bis S. 7 Z. 14 *Apollinis* der Stadlerschen Ausgabe reicht, d. h. gerade bis zu dem Punkte, an dem das Kölner Autograph einsetzt, gebe ich die Varianten zur Stadlerschen Ausgabe. Mit zwei Ausnahmen sind dieselben von den Varianten der von Stadler benutzten Hss verschieden. Ich gebrauche die von Stadler angewandten Siglen. *V* = Vat. lat. 718; *D* = Cod. 262 (heute 360) der Stadtbibl. Dijon (saec. 14 in.; die Hs stammt aus Cîteaux); *M* = Cod. 158 Melk; *S* = Cod. 3 der Stadtbibl. Soissons.

Cod. Vat. lat. 718 fol. 226^{v}—227^{r}.

Incipit liber animalium primus, qui est de communi diversitate animalium. Tractatus primus. De communi diversitate in membris et vita.

---

[11] Es sind in der Hs 6 oder 7 Hände zu unterscheiden. Hand 1 hat geschrieben fol. 9ra—111^{v}, 113ra—118va, 118vb—155vb, 171ra—182vb, 226vb—248rb. Auch in den übrigen Teilen tritt sie als Korrektor, Verfasser der Kapitelüberschriften, Rubrikator immer wieder auf. Besonders interessant ist, daß sie beim Aristotelestext in — freilich etwas flüssiger — Buchhand, sonst in Halbkursive schreibt. Manche werden eine so ausgedehnte Abschreibertätigkeit von Thomas von vornherein ablehnen. Sie vergessen, daß der etwa 35-jährige Magister noch nicht mit der Gloriole der letzten Jahre und der späteren Jahrhunderte umkleidet war.

C. 1. Et est digressio declarans modum et ordinem doctrine.

[S]cientia de animalibus ultima est in philosophia naturali propter causam, quam diximus in Phisicis quod sc. animal est, quod est compositius in rebus naturalibus tam in corpore quam in anima. In corpore enim habet elementa et commixtionem ipsorum et coagulationem et complexionem et compositionem ex etherogeneis et comunicationem cum anima vite manifeste, que est anima perfecta. Et hanc compositionem aut non habent aut non tantam habent alie res naturales; simplicia enim non habent eam, mineralia autem et plante non tantam habent ut animalia compositionem. In animabus etiam animalium est sensus et operatio vite manifeste, que continent in se vegetationem et operationem vite occulte, sicut tetragonum continet in se trigonum. Propter utrumque igitur istorum ultimam in rebus phisicis oportet esse scienciam animalium.

Quia vero in omnibus his que sciuntur de animalibus omnia communicant animalia, licet differant in modis principiorum, ideo unam scientiam oportet esse de tota animalium diversitate tam secundum genera quam secundum species ipsorum. Quia enim principia ipsorum eadem sunt sive sint generationis sive vite sive nutrimenti sive regiminis vite ipsorum, licet differant in modis participandi principia illa, sicut iam diximus, hanc autem scientiam totam duobus modis tradi oportet, quoniam prius ponenda sunt quesita et deinde investigande sunt cause quesitorum. In omni enim philosophia hunc oportet tenere modum; in astronomia enim non queritur causa defectus solis et causa diversitatis eius in quantitate, nisi prius scietur esse defectus et habere diversitatem in quantitate. Similiter autem est de omnibus aliis. Hac igitur de causa etiam nostram scientiam de animalibus sic distribuimus, ut primo dicamus omnes notas animalium diversitates in membris et generatione et cibo et moribus et aliis et postea omnium diversitatum per ordinem causas disseramus.

Difficile autem hoc erit valde ex IIII^{or} causis, quarum prima est quod animalia quedam ignote sunt vite, que investigari non possunt nisi ex similibus eorum. Secunda autem est parvitas quorundam animalium, quorum corpora per anothomiam (!) rimari non possunt, et de membris eorum qualibus (?) oportet nos argumentari aliquando per virtutes animarum suarum et aliquando secundum comparationem similitudinis in aliis animalibus invente. Tertia causa est multiplicitas diversitatum animalium, que vix ad aliqua communia principia reduci potuit. Quarta est confusio librorum philosophorum, qui ante nos aliquid de scientia animalium tradiderunt, qui etiam nomina animalium secundum diversitatem linguarum nominaverunt. Propter quod non omnia cognosci bene possunt a nobis. Quantum tamen possibile est nobis, studebimus ordinationi et explanationi, ut sermo noster fiat magis manifestus.

Sequemur autem Aristotelem secundum consuetudinem nostram inducentes primo animalium diversitates communes et primo de membris animalium, quia illa datur per ea que stabilia (?) sunt corporibus animalium. Et cum multum prolixus sit tractatus Aristotelis de animalibus, oportet nostrum librum prolixum fieri, qui et Aristotelis librum explanabit et nonnulla, que ipse non posuit, interponet, que scientie nunc videntur (?) esse necessaria.

C. 2.

p. 5, 4 quoddam *om V* — 6 quo primo *V* — 9 videlicet] scilicet *V* — 10 verbi gratia *om V* — os et similia] similia *expunctum;* et *per oblivionem relictum* — 12 licet] quoniam licet *V* — 13 hiis] his *V* — 14 ab hiis et ex hiis] ex his *V* — 17 est animal *V* — 18 corpus organicum] est organicum corpus *V* — 19—20 exercentur etiam quedam] quedam etiam exercentur *V* — 24—25 et hoc] etherogenium *V* — 26 forma] formam *VSMD* — 27 et_1 *om V* — dorsum] collum *V* — 28 et venis et nervis] et nervis et venis *V*.

p. 6, 4 et partes *om V* — 8 et] neque *V* — 11 tamen] tantum *V* — 12 universale *om V* — 14 communis *om V* — 15 vitae potentias] potentias vite *V* — 16 dicuntur de numero universalium *V* — 18 extimandum, ymaginandum et *V* — 21—22 spiritum animalem potentias vite in capite *V* — 27 membrum enim dicitur *V* — 34—35 minor, quae est sola manus sine brachio] minor, que est sinistra *V* — 35—7, 1 maior, quae est manus cum brachio] maior que est destra *V*.

p. 7, 1 hec enim *V* — 2 alias partes in se *V* — 4 habet *om V* — alia *om V* — 7 est composita *V* — et_1 *om V* — 9 animalia comparantur *V* — 12 sicut verbi gratia dicitur quod] sicut dicuntur *V* — 13 sunt *om V* — sicut *om V* — quod oculi *om V*.

Daß auch das erste Kapitel echt ist und nicht etwa ein späterer Auszug, daran kann nicht der geringste Zweifel bestehen. Der Zusammenhang mit dem zweiten Kapitel, die ganze Ausdrucksweise, die Tatsache, daß eine Anzahl von Gedanken ausgeführt wird, die in De animalibus fehlen, wie z. B. die Erörterung über die Schwierigkeit dieser Wissenschaft, lassen den Gedanken an den Auszug eines andern nicht einmal aufkommen. Ebenso offenbar ist es, daß die Redaktion vor der gewöhnlichen Überlieferung liegt. Kapitel 1 der Edition ist in der Ausführung bedeutend reichhaltiger, die Angabe der Einteilung geht viel mehr ins einzelne. Auch in Kapitel 2 gibt es einige Varianten, die in der Edition offenbar verbessert sind, z. B. Stadler 5, 12 Licet enim für quoniam licet; 5, 24 et hoc für etherogenium und besonders 6, 34 minor, quae est sola manus sine brachio für minor, que est sinistra; 6, 35 maior, quae est manus cum brachio für maior que est dextra.

Ist das bisher über die Echtheit und die Priorität der Kapitel Gesagte völlig gesichert, so möchte ich das folgende einstweilen nur

als wahrscheinliche Annahme bezeichnen. Wenn nicht alle Anzeichen trügen, so ist die Hs zwischen 1260 und 1270 in Italien geschrieben. Einmal hat die Schwesterhs Cod. Vat. lat. 781 nicht die Pariser Tradition von De veritate, wie der beste Kenner des Textes von De veritate, P. Cl. Suermondt, mir versicherte und wie auch die Ausführungen von Destrez zeigen, sondern eine verschiedene. Wäre die Hs aber in Paris entstanden, so könnte diese Erscheinung kaum erklärt werden. Anderseits darf man sie nicht über 1270 hinausrücken, da sämtliche in ihr enthaltenen Schriften De veritate und Quodlibeta der ersten Pariser Lehrzeit angehören und auch die voraufgehenden Quästionen in die Zeit kurz nach 1250 weisen, nicht in die Zeit um 1270. Auch Schrift und Orthographie sind viel eher italienisch. Nun ist aber in unserer Hs völlig die gleiche Hand wie in Cod. 781. Das läßt auf ungefähr die gleiche Zeit des Ursprungs schließen. Für Italien sprechen bei unserer Hs neben dem Schriftcharakter auch einige äußere Anzeichen. Von der französisch-englischen Art der Initialen, wie sie in Paris nach 1260 allgemein verbreitet war, findet sich keine Spur. Die einzige Farbe ist rot. Auch orthographische Eigentümlichkeiten deuten nach Italien, z. B. der beständige Gebrauch von *his* statt *hiis*. In Paris war hiis um 1260 bereits völlig eingebürgert. Dasselbe gilt vom weit überwiegenden Gebrauch des älteren *t* statt des in Frankreich schon allgemein üblichen *c*, z. B. *scientia* statt *sciencia*[12]. Ferner finden wir in der Hs kein Werk Alberts, das sicher nach 1260 entstanden wäre. Bis zu De anima einschließlich ließ sich die Zeit vor 1258 bestimmen, bis zu De motibus animalium die Zeit vor 1262; die letzte Schrift De vegetabilibus konnte vor 1262 liegen — und das war an und für sich wahrscheinlicher — oder auch nachher. De animalibus dagegen als vollendete Schrift mußte nach 1268 angesetzt werden[13]. Jetzt finden wir den Anfang von De animalibus und zwar in älterer Redaktion, als zeitlich letzten Bestandteil. Alle Schriften, die sicher späteren Datums sind, fehlen. Es liegt also sehr nahe, die Hs in diese Zeit zu verlegen.

Was nun folgt, ist Konjektur; sie scheint mir aber der Prüfung wert. Eine Reihe von Proben, zumal auch aus De vegetabilibus, wo das Urteil wegen der vorhandenen kritischen Ausgabe von C. Jessen leichter ist, zeigte, daß die Hs einen vorzüglichen Text hat, der vom Original nicht weit absteht. Nehmen wir jetzt an, Thomas und Albert lebten 1262—1263 zusammen am päpstlichen Hofe —

---

[12] Sowohl *his* als den alten Gebrauch von *t* finden wir in Cod. Vat. lat. 781 und in den Autographen des hl. Thomas.

[13] Vgl. hierüber Kritische Studien 130—162 und die Ergänzungen: Zur Datierung der Aristotelesparaphrase des hl. Albert des Großen: ZKathTh 56 (1932) 423—436; Um die Datierung der Aristotelesparaphrase Alberts des Großen: PhJb 48 (1935).

für Albert ist ein solcher Aufenthalt erwiesene Tatsache[14], für Thomas spricht eine alte Überlieferung —, so ist es sehr leicht zu erklären, daß Thomas die günstige Gelegenheit benutzte, die Schriften seines Lehrers entweder selbst abzuschreiben oder von seinem Socius oder einem andern abschreiben zu lassen[15]. Wir hätten einen neuen Beweis für die innige Verbindung, die zwischen Lehrer und Schüler bestand. In dieser Annahme würde sich sofort die Frage erheben: Wer hat die eingehenden Verzeichnisse zu den Kommentaren Alberts zur Physik und zu De caelo et mundo verfaßt, Albert oder Thomas?

Doch kehren wir auf den Boden der Tatsachen zurück. Dem Inhalt nach ist das erste Kapitel in seiner Eigenart von hohem Interesse; denn es zeichnet uns den Naturforscher Albert. Als erstes Grundgesetz stellt er auf: Bevor ich an die Untersuchung der Ursachen gehe, muß ich die Tatsachen festlegen. Auf die Bestimmung dieser Tatsachen will er im folgenden allen Fleiß verwenden, um erst dann zu der Erklärung der Ursachen fortzuschreiten. Das ist der moderne Naturforscher, der zuvor die Tatsachen feststellt und erst dann sie zu erklären sucht. Albert hat auch klar die Schwierigkeiten erkannt, die der Naturforschung seiner Zeit im Wege standen. Es sind vier: Manche Tiere leben so verborgen oder in so entlegenen Gegenden, daß man ihre Lebensweise nur durch Analogieschlüsse zu bestimmen vermag. Andere sind so klein, daß sie nicht seziert werden können; wir würden heute sagen: es fehlten Mikrotom und Mikroskop. Die dritte Schwierigkeit liegt darin, daß die Tiere so mannigfaltig und so verschieden voneinander sind, daß man nur schwer die Prinzipien für Aufstellung eines Systems finden kann. Die vierte endlich liegt in der Verwirrung, die damals in den Büchern der Naturforscher herrschte; dieselben Tiere wurden mit ganz verschiedenen Namen genannt; so wurde es ungemein schwer zu sagen, was nun der einzelne gemeint habe. Wenn irgend etwas, so zeigen diese Grundsätze und Einsichten den klaren Blick und das tiefe Verständnis, mit denen Albert an seine Forschungen herantrat. Wir müssen der Vorsehung danken, daß sie uns dieses Kapitel erhalten hat.

Ich möchte diese Mitteilung über Cod. Vat. lat. 718 nicht schließen, ohne auf zwei Dienste hinzuweisen, die er der Forschung schon jetzt leistet. Vor Jahren stellte ich das Prinzip auf: Die scheinbaren Widersprüche in den Verweisen, die sich in den Drucken

---

[14] Kritische Studien 86 f.

[15] Daß Albert die ersten Bücher der Paraphrase mit nach Italien nahm, gibt keinen Anstoß. Da er längere Zeit dort blieb, so liegt der Gedanke nahe, daß er die Muße zur Fortsetzung der Paraphrase benutzen wollte. Dazu hatte er aber die vorhergehenden Bücher nötig.

zumal der Aristotelesparaphrase finden, sind nicht durch eine doppelte Redaktion, sondern durch Verderbnis der Überlieferung zu erklären[16]. Eine Reihe von Belegen für die Richtigkeit dieser Behauptung konnte ich schon damals anführen, soweit es die sehr beschränkten handschriftlichen Hilfsmittel gestatteten. Es gelang auch, eine meines Erachtens gesicherte zeitliche Aufeinanderfolge der einzelnen Schriften aufzustellen[17]. Natürlich waren manche Lücken im Beweise. So ist es leicht zu verstehen, daß einige meine Darlegungen nicht annahmen. So sagt z. B. Meersseman[18] in seiner verdienstvollen Introductio, daß Albert in demselben Werke einmal eine andere Schrift als vollendet voraussetze und dann wieder als noch zu schreiben ansehe. Er will deshalb, daß eine logische Anordnung da sei, die aber nicht mit der zeitlichen Entstehung zusammenfalle; sehr oft lasse sich aus den Verweisen nichts Sicheres über die zeitliche Aufeinanderfolge schließen. Anderseits will Ohlmeyer[19] auch aus Schwierigkeiten in Verweisen eine doppelte Redaktion des vierten Sentenzenbuches behaupten. Was sagt unsere Hs zu dieser Frage? Ich habe die Stellen gesammelt, in denen nach dem Druck von Borgnet ein Widerspruch zu der von mir aufgestellten Reihenfolge sich ergäbe, und sie mit Cod. Vat. lat. 718 verglichen. Hier das Ergebnis.

Zum leichteren Verständnis schicke ich die zeitliche Aufeinanderfolge der naturwissenschaftlichen Werke, wie sie sich mir ergab, voraus. — 1. De physico auditu. 2. De caelo et mundo. 3. De natura locorum. 4. De causis proprietatum elementorum. 5. De generatione et corruptione. 6. De meteoris. 7. De mineralibus. 8. De anima. 9. De nutrimento et nutribili. 10. De sensu et sensato. 11. De memoria et reminiscentia. 12. De intellectu et intelligibili[20]. 13. De somno et vigilia. 14. De spiritu et respiratione. 15. De motibus animalium. 16. De aetate. 17. De morte et vita. 18. De vegetabilibus. 19. De animalibus. 19a. De principiis motus processivi[21]. 19b. De natura et origine animae. 20. Metaphysica. — Ich

---

[16] Kritische Studien 132—136.

[17] A. a. O. 161 f. Nur ist De aetate durch ein Versehen vor De spiritu et respiratione geraten, während es auf De motibus animalium folgen muß.

[18] G. Meersseman, Introductio in opera omnia B. Alberti Magni O. P. (Brugis 1931) 15.

[19] A. Ohlmeyer, Der gedruckte Sentenzenkommentar Alberts des Großen: RechThAncMéd 6 (1934) 42—54. Natürlich leugne ich nicht die Möglichkeit einer zweiten Redaktion; ich sage nur, bei dem Zustand des Druckes und auch mancher Hss des 15. Jh. läßt sich aus einzelnen Verweisen, die der großen Mehrzahl der übrigen widersprechen, nichts schließen.

[20] Wie ich in dem erwähnten Aufsatz im PhJb 1935 zeige, ist das zweite Buch von De intellectu et intelligibili späteren Datums.

gebe zuerst den Text nach Borgnet, sodann die entscheidenden Worte aus Cod. Vat. lat. 718.

De natura locorum tr. 1 c. 5 (B. 9, 536): sicut in libro De causis proprietatum elementorum ostendimus; *V* fol. 11rb ostendemus. — Ibid. tr. 2 c. 2 (B. 9, 561): pertinet ad librum De numeris et ad scientiam libri De vegetabilibus; *V* fol. 15vb pertinet ad scienciam libri De mineris[22] et ad scientiam. — Ibid. tr. 2 c. 4 (B. 9, 565): sicut diximus in libro Meteororum; *V* fol. 16rb sicut docebimus. — *De causis et proprietatibus elementorum* lib. 1 tr. 1 c. 2 (B. 9, 590): Dicimus autem de his in libro De nutrimento animatorum; *V* fol. 20va dicemus. — Ibid. lib. 1 tr. 1 c. 3 (B. 9, 592): sicut nos in secundo Peri geneseos ostendimus; *V* fol. 21ra sicut nos ostendemus in secundo pery geneos[23]. — Ibid. lib. 1 tr. 1 c. 4 (B. 9, 594): in libro Peri geneseos determinatum est; *V* fol. 21vb pery geneos determinabitur. — Ibid. lib. 1 tr. 2 c. 3 (B. 9, 605): Ad hoc autem forte obiciet aliquis ex his quae in Meteoris determinata sunt, ubi ostendetur . . . ; *V* fol. 23vb determinabuntur. — Ibid. lib. 1 tr. 2 c. 6 (B. 9, 612): in libro Meteororum determinavimus; *V* fol. 27vb determinabimus. — Ibid. lib. 1 tr. 2 c. 10 (B. 9, 623): probatum est autem in anterioribus libris Peri geneseos et De anima et de aliis; *V* fol. 30va probabitur autem posterius in libris pery geneos, de anima et de aliis[24]. — Ibid.: nobis scientia fuit specialis et consideratio in libro Meteororum; *V* fol. 30rb erit . . . in metheoris. — Ibid. lib. 1 tr. 2 c. 11 (B. 9, 624): in primo Peri geneseos latius dissertum est; *V* fol. 30vb disseretur. — Ibid.: De hoc autem in Metaphysicis fuit tractandum; *V* fol. 31ra in metheoris erit tractandum. — Ibid. lib. 1 tr. 2 c. 13 (B. 9, 631): De hoc in Physicis quaedam sunt determinata et ampliora in libro Metaphysicae dicta sunt; *V* fol. 32vb et ampliora in metheoris dicentur. — Ibid. lib. 2 tr. 1 c. 3 (B. 9, 641): diximus in libris Meteororum; *V* fol. 35ra dicemus in metheoris. — Ibid. lib. 2 tr. 2 c. 5 (B. 9, 650): in libro Mineralium oportuit nos plura dicere ad ista valentia et similiter in libro Meteororum; *V* fol. 37va oportet. — *De anima* lib. 1 tr. 2 c. 16 (B. 5, 189): sicut in libro De motibus animalium est determinatum; *V* fol. 56rb est determinandum. — *De spiritu et respiratione* lib. 1 tr. 1 c. 3 (B. 9, 217): ut dicemus in libro De intellectu et intelligibili; *V* fol. 112vb ut diximus. — *De motibus animalium* lib. 1 tr. 2 c. 4 (B. 9, 275): De his autem in Ethicis iam dictum est; *V* fol. 122vb in ethicis erit dicendum[25].

---

[21] Ich habe 19^{a} und 19^{b}, die ursprünglich in De animalibus eingeschoben waren, an der zeitlich ihnen zukommenden Stelle belassen. Später wollte Albert sie nach De intellectu et intelligibili eingeordnet wissen. Vgl. a. a. O.

[22] Man kann sich also auf diese Stelle für ein Werk Alberts über Arithmetik nicht mehr berufen.

[23] Es ist dies die alte im 13. Jh. viel gebrauchte Form.

[24] Wahrscheinlich liegt hier ein sehr alter Lesefehler vor, der bis in die Drucke hineingeht: *aliis* für *animalibus*.

[25] Da nach Cod. 8001 der Staatsbibl. München (saec. 13) fol. 134va auch in dem später hinzugefügten zweiten Teil von De intellectu et intelligibili (lib. 2 tr. un. c. 12; B. 9, 521) statt de qua *perscrutati sumus* in Ethicis zu lesen ist *perscrutabimur*, so ist jetzt die Abfassungszeit der Ethikparaphrase eindeutig nach De principiis motus animalium anzusetzen. Vgl. Kritische Studien 164.

Es sei ausdrücklich bemerkt, daß ich in den betreffenden Büchern keine anderen Stellen kenne, die im Widerspruch zur aufgestellten Ordnung stehen. Es sind also durch *V* die vorhandenen scheinbaren Widersprüche restlos gelöst[26].

Der zweite Dienst, den die Hs leisten kann, liegt darin, daß wir offenbar unmögliche oder schwierige Stellen schon jetzt mit großer Wahrscheinlichkeit verbessern können. Ich gebe einige Beispiele, die zumal der Geographie entnommen sind; in Klammern füge ich die Lesart Borgnets bei. Seit dem vortrefflichen Buch, das v. Hertling über Albert den Großen geschrieben hat, ist eine Stelle aus De causis proprietatum elementorum (lib. 1 tr. 2 c. 3; B. 9, 605) bekannt[27]; in ihr wird von Ausgrabungen in Köln berichtet, bei denen man auf Schmuckgegenstände gestoßen sei. Sie heißt nach *V* fol. 26ra: Et nos in Colonia vidimus altissimas fieri foveas et in fundo illarum inventa sunt pavimenta [statt paramenta] mirabilis scematis et decoris, que constat ibi antiquitus homines fecisse et congestam fuisse terram super eam post ruinas edificiorum. Man hatte die Reste eines römischen Hauses ausgegraben und war dabei auf einen Mosaikboden gestoßen[28]. — Im gleichen Kapitel wird erzählt, wie an einzelnen Stellen der Nordsee das Meer sich stark zurückziehe. Dabei finden wir die rätselhaften Namen Tuag Octavia und Burig; in *V* fol. 25vb lautet die Stelle: Si autem aliquis obiciat de recessu maris Anglici, quod est pars Oceani, a civitate, que olim Tungra [B. Tuag] Octavia vocabatur, in quo oculis vidimus quod recessit mare per magnum spatium in paucis temporibus; et iam mare recedit ab oppido Flandrie quod dicitur Brugis [B. Burig]. — In De natura locorum (tr. 3 c. 2; B. 9, 572) hat Albert zuerst die Beschreibung des Rheines nach seinem Gewährsmann Pseudo-Augustus angeführt. Mit Berufung auf die eigene Erfahrung

---

[26] Ich füge an, daß die Stellen in De anima bei Borgnet, aus denen ich (Krit. Stud. 168 f.) schloß, daß De praedicamentis schon geschrieben war, in Cod. Vat. lat. 718 gleich lauten. Dagegen werden auch hier die Analytica posteriora zweimal als geschrieben vorausgesetzt: *V* fol. 58rb: est autem in secundo posteriorum de hoc dictum (lib. 2 tr. 1 c. 5; B. 5, 200); fol. 68ra est hoc . . . in primo posteriorum determinatum (lib. 2 tr. 3 c. 6; B. 5, 244). Gegen diese Zeugnisse kann die angeführte Stelle aus den Analytica posteriora nach Cod. Amplonianus Fol. 17 nicht aufkommen. Vgl. Krit. Stud. 169.

[27] G. v. Hertling, Albertus Magnus, Beiträge zu seiner Würdigung (1. Aufl. Köln 1880; 2. Aufl. Münster 1914: BeitrGPhMA 14, 5/6) 11.

[28] Den Kölner Archäologen muß ich die Entscheidung überlassen, ob an der Stelle des Domes, wie Hertling annahm, eine solche Bodenerhöhung über dem römischen Niveau, wie sie hier notwendig ist, stattgefunden hat.

verwirft er dieselbe und gibt dann die eigene Beschreibung *V* fol. 17va: Renus qui per Germaniam vadit, ab Alpibus nascitur et currens per Germaniam et colligens in se aquas [B. porrigit se ad aquas] multorum fluviorum, Necari [B. Necthari] sc. et Magi [Main; B. Nich], Moselle [B. Motile] et Mose [B. Mosi] et aliorum plurimorum et mergitur in mare Anglicum versus Aquilonem. — Tr. 3 c. 2 (B. 9, 571) gibt Albert die Namen einer Reihe von italienischen und französischen Städten; ich führe nur die ausgelassenen oder entstellten an (*V* 17rb): Beneventum, Viterbium [B. Parisius], Trece, Remis [B. Taceremis]. Die Namen der deutschen Städte sind: Constantia, Basilea, Argentina, Wormatia, Maguntia, Herbipolis, Augusta, Radispona, Vienna, Salerunga [B. Salaunga; Salisburgum], Patavia, Erfordia [B. Ephordia], Alvestaht [B. Alvetast; Halberstadt], Madeburg [B. Madebung], Brema, Minda [B. Bernamunda], Monasterium, Osnebuich [B. Assuenich], Paderbruna [B. Padembruna], Lubeke, Traiectum [B. Tragetum; Utrecht] et multe alie in Alamannia et Germania.

Aus diesen Stellen ersehen wir, wie notwendig es ist, bei irgendwie zweifelhaften oder entscheidenden Stellen alte Hss heranzuziehen, wie notwendig aber auch die kritische Neuausgabe der Paraphrase ist, auf der in erster Linie Alberts Bedeutung und Einfluß beruhen. Die große Neuausgabe, die von der Kölner Albertus-Magnus-Akademie unternommen ist, verdient wahrlich die Unterstützung des katholischen und des wissenschaftlichen Deutschland[29].

[29] Nach Einsendung des Beitrags erschien in der Grabmann-Festschrift (BeitrGPhMA Supplementband III) 1, 578—590 die Arbeit von B. Geyer, Die ursprüngliche Form der Schrift Alberts d. Gr. De animalibus nach dem Kölner Autograph. G. kommt in unserer Frage zu dem Ergebnis, daß das heutige erste Kapitel nicht ursprünglich sein kann, da es einen Plan voraussetzt, den Albert bei der Niederschrift des ersten Teiles noch nicht hatte. Eine Frage sei angedeutet, auf die ich keine mich befriedigende Antwort weiß: Warum ist in Cod. 718 nur genau so viel abgeschrieben, als auf dem ersten Blatt des Autographs stand?

Die Seelenlehre Olivis und ihre Verurteilung auf dem Vienner Konzil.

Von Bernhard Jansen S. J.

Nur über einen ganz kleinen Ausschnitt des Monumentalwerkes über das Konzil von Vienne[1], in dem ein staunenswertes Material an Quellen und Literatur geistvoll, sorgfältig, übersichtlich verarbeitet ist, kann ich berichten: über die Stellungnahme des gelehrten Verfassers zur Seelenlehre Olivis und zu ihrer Verurteilung durch das Vienner Konzil. Ich darf an dieser Stelle kurz wiedergeben, was ich ausführlich in den FranzStud 21 (1934) 297—314 kritisch mit Bezugnahme auf vorliegendes Werk behandelt habe.

I. Die Lehre Olivis über die Konstitution der Seele und ihr Verhältnis zum Leib.

Wie mir Müller bei einer längeren mündlichen Besprechung mitteilte, hielt er zuerst die Ansicht, die ich wiederholt, besonders in FranzStud und Greg, dargelegt habe und die allgemein angenommen wird. Durch die ungedruckten Arbeiten von Louis Jarreaux O. F. M. kam er dann zu der Ansicht, Olivi habe keinen Irrtum gelehrt, vor allem habe er die ganze Seele den menschlichen Körper informieren lassen. Nebenbei wird an ein paar Einzelpunkten meiner Auffassung Kritik geübt.

Auf die letzteren soll hier nicht eingegangen werden. Das Neue in der Auseinandersetzung, wodurch die Olivikenntnis gefördert wurde, ist der Versuch Jarreaux' und Müllers nachzuweisen, daß die drei partes formales, intellectiva, sensitiva, vegetativa, animae rationalis bei Olivi nicht real, sondern nur formal verschieden seien. Darauf ist zu antworten: Diese Deutung widerspricht erstens der ganzen Terminologie Olivis. Sie geht zweitens fälschlich von der Annahme aus, die drei genannten Teile verhielten sich zur anima rationalis wie die Potenzen zur Substanz. Aber selbst die sachliche Identität und die distinctio formalis zugegeben, folgt in keiner Weise: die pars sensitiva und vegetativa ist per se forma corporis, also auch die pars intellectiva; denn gerade die distinctio formalis soll im Geist ihres Begründers ermöglichen und erklären — das sei einer ihrer Hauptvorzüge —, daß trotz der sachlichen Identität von einer pars formalis etwas gilt, was von der andern nicht gilt.

Daß Olivi behauptet habe, die pars intellectiva sei nicht per se forma corporis, sondern nur mittelbar per partem sensitivam bzw.

---

[1] Müller, Ewald, O. F. M., Das Konzil von Vienne (1311—1312). Seine Quellen und seine Geschichte. gr. 8° (XIII u. 756 S.) Münster i. W. 1934, Aschendorff. *M* 28.80; Lw. *M* 31.25.

vegetativam, womit sie insofern verbunden ist, als alle drei Teile in der materia spiritualis animae rationalis wurzeln, während er anderseits betont, durch diese Verbindung sei auch die pars intellectiva substantialiter mit dem Körper verbunden, ergibt sich zuerst aus innern Kriterien, nämlich aus den Texten der Edition der Quaestiones in secundum librum sententiarum. Der Herausgeber hat jedem Forscher ein Eigenurteil durch die sorgfältigen, reichen Indices erleichtert; er darf hier auf *forma, anima, corpus* usw. der Tabula rerum verweisen. Es wurde ferner in den verschiedensten Artikeln der Grundirrtum Olivis aus seinen spekulativen, psychologischen Tiefengründen erklärt: Olivi meint, jede Form gehe in ihrem Formsein auf, so daß er völlig blind ist für den Fundamentalbegriff einer forma, die zugleich per se subsistens ist. Dann stellt er die pars intellectiva animae humanae in einer eigenen Quaestio dem spiritus angelicus oder purus spezifisch völlig gleich. Ferner ist er der Ansicht, daß jede Form durch ihre Mitteilung an die Materie diese vollständig auf die Höhe ihres Seins hebt, so daß, wie er ausführt, die pars intellectiva im Falle, daß sie per se den Körper informierte, ihn geistig und unsterblich machen müßte.

Zu dem Beweis aus dem Text kommt ein äußerst gewichtiger äußerer Beweis — beide verstärken sich naturgemäß nicht wenig —: Die sieben Ordenszensoren, die 1283, also fast 30 Jahre vor dem Konzil, die Schriften Olivis untersuchten, kamen zu demselben Ergebnis. Auf Grund ihres Gutachtens verlangten die rechtmäßigen Ordensobern, daß Olivi damals genau dieselbe Formel unterschreibe, die das Konzil auf Betreiben der Ordenskommunität in die dogmatische Formel aufgenommen hat. Dieses Gutachten hat noch deshalb einen besondern Wert, weil die sieben Zensoren führende Gelehrte, zum Teil berühmte, in der Geschichte der Scholastik fortlebende Denker sind.

II. Ist dieser genannte Irrtum Olivis vom Konzil verurteilt worden?

Müller verneint es mit Berufung auf Jarreaux. Einmal seien die äußern Zeugnisse, die für eine Verurteilung sprechen, nicht einwandfrei; sie stammten aus den Kreisen der Kommunität, während die Spiritualen die Frage verneinten. Die Vergleichung der Lehre Olivis mit der Definition bringe sodann ebensowenig Gewißheit, da es schwer sei, die Lehre Olivis eindeutig darzustellen, das Konzilsdekret aber jede Andeutung vermeide, wessen Irrlehre es treffen wolle. Müller gibt aber zu, Olivis Seelenlehre habe den Anlaß zu der Definition gegeben, wie auch seine Theorie über die Durchbohrung der Seite Christi das Konzil veranlaßt habe zu definieren, sie sei erst nach seinem Tode geöffnet.

Es soll hier auf die äußere Bezeugung nicht eingegangen werden. Gegen das Urteil der Kommunität kommt das des Ubertino von Casale nicht auf. So wenig auch bis auf Ehrles und meine Arbeiten der eindeutige und vollständige Sinn der Definition über die Seele bekannt war, so einmütig waren alle Kirchenhistoriker, daß Olivi verurteilt sei. Ein schwerwiegendes Argument gegen Müllers Versuch, die äußeren Zeugnisse zu entkräften! Daß Olivi nicht genannt wird, beweist nichts. Wie oft werden in feierlichen Konzilsentscheidungen Namen verschwiegen, obschon die zeitgenössische Geschichte sie eindeutig festgelegt hat! Man denke bloß an das Trienter und das Vatikanische Konzil oder an die ersten Konzilien, wo Arius usw. nie genannt werden. Bereits Ehrle gibt in seinen bahnbrechenden Forschungen den schwerwiegenden Klugheitsgrund für das Verschweigen an: Das Konzil wollte zwischen den beiden sich scharf bekämpfenden Parteien der Kommunität und der Spiritualen vermitteln, Frieden stiften. Darum verfährt es gegen beide möglichst mild, verurteilt nur ein Minimum der vorgebrachten Anklagen oder Irrtümer und verschweigt klug und rücksichtsvoll jeden Namen. — Ich sehe im genannten Artikel der FranzStud von der äußern Bezeugung ab und führe den Nachweis der Verurteilung Olivis in vier Etappen.

1. Wie der vorausgehende erste Teil zeigt, liegt die Lehre Olivis klar da. Sie ist nicht so schwer zu umgrenzen, wie Müller meint.

2. Dieser Irrtum war ernst genug, um das Konzil zu seiner Verurteilung zu bestimmen. Er greift mitten in das Dogma, betrifft keine nebensächliche theologische oder gar Schulfrage, nicht rein Philosophisches. Durch die Behauptung, der intellektive Teil der Seele informiere nicht durch sich den Körper, ist die Seinseinheit von Leib und Seele wie in allen Menschen, so vor allem im Gottmenschen preisgegeben. Darum definiert das Konzil in erster Linie diese Wesenseinheit der menschlichen Natur Christi, die fordere, daß seine ganze Seele, besonders auch ihr höchster geistigster Teil, das Verhältnis der Form zum Körper habe. Dasselbe behauptet das Konzil in weiterer Ausführung von jedem Menschen.

3. Die dogmatische Entscheidung paßt nach Form und Inhalt derartig zur Lehre Olivis, daß sie als Antwort auf sie gefaßt werden kann und muß. Die Sache ist so einfach und klar, daß die pointierte Gegenüberstellung der früheren Ausführungen hier nicht wiederholt zu werden braucht. Dagegen muß kurz ein hochbedeutsames literarisches Moment angeführt werden, weil ich es früher noch nicht geltend gemacht, sondern erst im letzten Artikel durchgeführt habe. Mitten zwischen den Sätzen, wodurch die genannte Information für den Gottmenschen und für die Menschen oder die menschliche Natur ganz allgemein definiert wird, erfolgt die Ent-

scheidung, daß die Seite Christi erst nach seinem Tode durchbohrt wurde. Wie rechtfertigt sich dieser für den ersten Eindruck sinn- und einheitstörende Einbruch? In der Annahme, Olivi habe beide Irrtümer gelehrt, wie er es tatsächlich getan hat. Es wird zuerst das Ganze des Irrtümlichen, was er über den vornehmsten Gegenstand des Glaubens, über den göttlichen Erlöser, behauptet hat, richtiggestellt. Nachdem das erledigt ist, wird zum Menschen als dem weniger vornehmen Gegenstand übergegangen.

4. Es kommt überhaupt kein anderer Autor oder sonst eine in der Luft liegende Lehre in Betracht. Und doch waren die Kämpfe um die Seele, um ihre Geistigkeit, Freiheit, Unsterblichkeit, ihr Verhältnis zum Leibe, vor allem um die Vervielfältigung in jedem Menschen, wie sie besonders durch den lateinischen Averroismus entbrannt waren, noch nicht verstummt. Selbst Müller, der das ganze weitschichtige Quellenmaterial gesammelt, gesichtet, kritisch verarbeitet hat, kann keinen andern Autor, keine andere Lehre nennen. Wenn nun das Konzil aus dem ganzen großen Fragenkomplex nur den einen, scheinbar weniger bedeutsamen Punkt herausgreift, hat es sicherlich nicht bloß thetisch-positiv im allgemeinen die kirchliche Lehre feststellen und nicht bloß gewissen Gefahren steuern wollen, die sich aus dem Gesamtkomplex der damaligen Problematik ergaben, sondern den scharf umschriebenen Irrtum eines ganz bestimmten Lehrers im Auge gehabt. Wie die Kirchen-, genauer die Dogmengeschichte zeigt, haben die Konzilsentscheidungen stets konkrete Personen und Verhältnisse im Auge.

Alle vier Momente zusammengenommen ergeben mit Evidenz, daß der im ersten Teil umschriebene Irrtum Olivis durch das bekannte Dekret des Vienner Konzils verurteilt wurde.

Besprechungen.

Miscellanea biblica, edita a Pontificio Instituto Biblico ad celebrandum annum XXV, ex quo conditum est Institutum, 1909—VII maii—1934 (Scripta Pontificii Instituti Biblici). gr. 8°. Vol. I (316 S. u. 11 Abb.) Roma 1934, Pont. Inst. Bibl. *Lire* 20.—; vol. II (406 S. u. 1 Faksimile) ebd. 1934. *L* 30.—.

Als Einleitung zu den beiden Bänden erstattet der derzeitige Leiter des päpstlichen Bibelinstituts, A. Bea S. J., auf 52 Seiten einen ausführlichen Bericht über das Werden und den Zweck des Instituts und über sein Wirken in den ersten 25 Jahren seines Bestehens. Dann folgen Abhandlungen von Professoren, Freunden und Schülern des Instituts aus den verschiedensten Ländern und Sprachen in mannigfaltiger Abwechselung. Es ist unmöglich, an dieser Stelle ausführlich auf die einzelnen Beiträge einzugehen. Über Text und Textgeschichte handelt vor allem A. Merk S. J., Codex Evangeliorum et Actuum ex collectione Chester-Beatty, wo er eine vollständige Textanalyse dieses wichtigen Papyrus gibt. P. Gächter S. J. schreibt zur Textabteilung von Evangelienhandschriften. J. Ziegler prüft den textkritischen Wert der LXX des Buches Job, während J. Simon S. J. den Text und die französische Übersetzung eines koptischen Fragments aus der Wiener Nationalbibliothek (K. 9649—9652) vorlegt, das Teile einer Homilie zu Ehren des Samuel von Kalamon enthält und wegen der vielen Bibelzitate von Bedeutung ist. Die biblischen Einleitungswissenschaften sind außerdem noch vertreten durch Beiträge von A. M. Vitti S. J., L'ambiente vero della Lettera agli Ebrei, und von V. Larrañaga S. J., El proemio-transición de Act 1, 1—3 en los métodos literarios de la historiografía griega. Mit biblischer Philologie befassen sich P. Joüon S. J., Notes de Lexicographie hébraïque; G. Messina S. J., L'antico Arameo; A. Allgeier, „In superbia et in abusione" (Ps 30, 19), wo er zeigt, daß der Ausdruck „in abusione" dem Psalterium gallicanum eigentümlich ist; F. Stummer, Lexikographische Bemerkungen zur Vulgata und endlich Fr. Zorell S. J., De forma quadam carminum hebraeorum frequenter adhibita parum explorata, wo der Verf. an einer Reihe Psalmen und anderer poetischer Stellen des A. T. zeigt, daß die aufeinander folgenden Verse regelmäßig um einen Versfuß verschieden sind, z. B. 5, 6; 9, 10; 6, 7; 7, 8; 9, 8; 6, 5 usw. Die biblische Archäologie kommt zu Ehren durch den leider zu früh verstorbenen Leiter der Ausgrabungen in Teleilât Ghassûl, A. Mallon S. J., Les Tells riverains du Jabbok inférieur (Sukkoth, Phanuel, Nobé) und A. E. Mader S. D. S., Mambre, eine Stätte der biblischen Uroffenbarung im Lichte der neuesten Ausgrabungen. Hierhin gehört auch der Beitrag von N. Schneider, War Abraham Sumerer?, wo er auf Grund der archäologischen Funde gegen A. Jeremias zeigt, daß es zur Zeit Abrahams wohl semitische Ansiedler in Ur gegeben habe, und der von J.-B. Frey C. S. Sp., La question des images chez les Juifs à la lumière des récentes découvertes (mit 10 Abb.). Beiträge zur Zeitgeschichte des A. T. haben geliefert: J. B. Schaumberger, Das Bußedikt des Königs von Ninive bei Jonas 3, 7 8 in keilschriftlicher Beleuchtung; L. Semkowski S. J., De morte Sennacherib quid e documentis recens inventis statui possit, und B. Alfrink, Die Schlacht bei Megiddo und

der Tod des Josias (609). Religionsgeschichtliche Fragen behandeln A. Suys S. J., La théologie d'Amenemope; J. Bonsirven S. J., Le péché et son expiation selon la théologie du Judaïsme palestinien au temps de J.-C., und V. Iacono, La Παλιγγενεσία in S. Paolo e nell'ambiente pagano. Mit eigentlich exegetischen Fragen befassen sich: E. F. Sutcliffe, Primeval Chaos not Scriptural, wo der Verf. zeigt, daß der Ausdruck „tohu wabohu" nicht Chaos bedeute, sondern „öde und leer", wie die Erde aus Mangel an Pflanzen und Tieren noch war; A. Fernández S. J., El santuario de Dan. Estudio crítico-exegético sobre Jud. 17—18; J. Huby S. J., Στοιχεῖα dans Bardesane et dans Saint Paul; A. Miller O. S. B., Aufbau und Grundproblem des Predigers, und endlich ein sehr bemerkenswerter Beitrag von P. Ketter, Zur Lokalisierung der Blindenheilung bei Jericho. Nach dem Verf. erklärt sich der Unterschied zwischen Mt und Mk einerseits und Lk anderseits zwanglos in der Voraussetzung, daß Jesus von Ephraim an dem alten israelitischen Jericho vorbei zum herodianischen Jericho ging, so daß Mt und Mk von dem israelitischen, damals schon unbewohnten, Lk aber von dem damals bewohnten herodianischen Jericho sprechen. An letzter Stelle ist noch zu erwähnen ein Beitrag über die Urgeschichte der Menschheit von R. Köppel S. J., Ultimae investigationes de aetate generis humani, dem vor allem das neueste Werk von H. Obermaier, Urgeschichte der Menschheit, zugrunde liegt. Dieser flüchtige Überblick zeigt zur Genüge, daß kein Exeget an diesem Sammelwerk vorbeigehen kann. Der 1. Bd. ist zugleich als Doppelnummer der „Biblica" erschienen.

B. Brinkmann S. J.

Abel, F.-M., O. P., Géographie de la Palestine. 1. Bd.: Géographie physique et historique (Études bibliques). gr. 8° (XXV u. 515 S.; 17 Tafeln mit 34 Abbildungen u. 12 Kartenskizzen) Paris 1933, Gabalda. *Fr* 100.—.

Die einzigartige Stellung Palästinas in der Geschichte der Menschheit hat von jeher das Augenmerk nicht nur der Theologen, sondern auch der Geschichtsforscher und Archäologen, der Geologen und Geographen auf diesen Küstenstrich am östlichen Mittelmeer gelenkt. Freilich beginnt die eigentliche, streng wissenschaftliche, allseitige Erforschung des Landes erst mit der Gründung des „Palestine Exploration Fund" 1865. Seitdem ist die wissenschaftliche Palästina-Literatur derartig angewachsen, daß es für den einzelnen schwer hält, sich einen vollständigen Überblick zu verschaffen. Darum ist eine zusammenfassende Darstellung, die auch die neuesten Forschungsergebnisse berücksichtigt, nur zu begrüßen. Eine solche bietet uns bezüglich der Geographie des Hl. Landes A. in seinem auf 2 Bände berechneten Werke, von dem nunmehr der erste Band vorliegt, während der zweite für 1935 in Aussicht gestellt wird.

Der erste Band behandelt in 2 Teilen die physikalische und historische Geographie Palästinas; der zweite wird dagegen ausschließlich die politische enthalten. Aus dieser Stoffverteilung ersieht man schon, daß die historische Geographie für den Verf. im Grunde nichts anderes besagt, als die physikalische im Lichte der Geschichte betrachtet, wobei die vielfach wechselnde politische Gliederung des Landes unberücksichtigt bleibt. Ausgehend von der heutigen Bodengestalt Palästinas, gesehen im Rahmen des gan-

zen syro-palästinischen Raumes, wobei 4 Zonen unterschieden werden: das Küstenland, die der Küste vorgelagerte Bergkette, die mittlere Senkung und die Ostkette mit der Wüste, untersucht der Verf. vor allem auf Grund der Arbeiten von Blanckenhorn, Blake, Picard und Dubertret ihre geologische Entwickelung unter den drei Gesichtspunkten der Stratigraphie, der Paläogeographie und der vulkanischen Ereignisse, die bei der Bodengestaltung des Landes mitgewirkt haben. In den nächsten Kapiteln des 1. Teiles folgen genauere Beschreibungen der Gebirge (Orographie), der Täler und Ebenen. Daran schließen sich Abhandlungen über das Klima, die Wasserverhältnisse (Hydrographie), die Mineralogie, die Flora und die Fauna Palästinas.

Der 2. Teil behandelt die historische Geographie. Dabei geht der Verf. aus von einem kurzen Überblick über die Geographie der angrenzenden Länder, die gewissermaßen den weiten Rahmen bilden, in den Palästina eingespannt ist. Er gibt uns dann Aufschluß über Grenzen und Namen des Landes im Laufe der Geschichte und zeigt uns, was die literarischen Quellen über die Berge, Täler, Ebenen und Wüsten zu berichten haben, sowie über die Wasserverhältnisse (Quellen, Brunnen, Flüsse und Seen) dieses Landes. Für diesen 2. Teil wurde in Aufbau und Methode das 1. Buch des 1714 erschienenen Werkes von Adrien Reland „Palaestina ex monumentis veteribus illustrata“ zugrunde gelegt.

Der Verf. zeigt infolge seines langjährigen Aufenthaltes in Palästina eine große Vertrautheit mit dem Lande. Das Werk ist gründlich gearbeitet, die Darstellung klar und übersichtlich, wenn sich auch bei der gewählten Einteilung in physikalische, historische und politische Geographie Wiederholungen nicht ganz vermeiden lassen. So könnte z. B. das 5. Kap. des 1. Teiles über die klimatischen Verhältnisse ebensogut zur historischen Geographie gerechnet werden, wie schon aus den zahlreichen Anmerkungen mit Belegen aus der Hl. Schrift und der profanen Literatur hervorgeht. Etwas Ähnliches gilt von den letzten Kapiteln des 1. Teiles über die Mineralogie, die Flora und die Fauna. Man könnte sich fragen, ob es nicht vorteilhafter gewesen wäre, auch die Oberflächenbeschreibung des Landes (Orographie usw.) und die Hydrographie nur einmal zu behandeln, und zwar so, daß sie zugleich (wie es in den Kapiteln über das Klima, die Mineralogie usw. geschieht) im Lichte der geschichtlichen Quellen betrachtet worden wären. Vielleicht hätte die Übersichtlichkeit dadurch noch gewonnen. Zugleich wäre Raum gespart worden für ein alphabetisches Personen- und Sachregister, das erst für den 2. Bd. in Aussicht gestellt wird. Durch das Fehlen eines solchen Registers wird die Brauchbarkeit des Werkes, jedenfalls einstweilen, sehr beeinträchtigt, abgesehen davon, daß man auch nach Erscheinen des 2. Bd. immer gezwungen bleibt, beide Bände zugleich zur Hand zu haben. Aber das sind schließlich Wünsche von untergeordneter Bedeutung, die den Wert des Werkes nicht wesentlich herabsetzen. Eine reichhaltige Bibliographie am Ende der einzelnen Kapitel, die auch die einschlägigen Zeitschriftenartikel in dankenswerter Weise berücksichtigt, ermöglicht es dem Leser, sich über Einzelfragen leicht weiter zu unterrichten. Bei der Hydrographie hätte noch auf Köppel „Palästina“ verwiesen werden können, wie es bei der Orographie geschieht. Ferner wäre von Szczepanski nicht nur seine Abhandlung „Nach Petra und zum Sinai“, sondern auch seine „Geographia historica Palaestinae antiquae“ (Romae

1926) an verschiedenen Stellen zu erwähnen gewesen. Die 34 gut ausgeführten Abbildungen sind eine willkommene Beigabe und geben dem Leser in ihrer Auswahl ein anschauliches Bild von der Bodengestaltung des Hl. Landes. Kurz gesagt: Das Werk bedeutet eine wirkliche Bereicherung nicht nur der „Études bibliques", sondern unserer ganzen neuzeitlichen Palästina-Literatur.

B. Brinkmann S. J.

Feckes, Carl, Das Mysterium der heiligen Kirche. Dogmatische Untersuchungen zum Wesen der Kirche. gr. 8°. (222 S.) Paderborn 1934, Schöningh. *M* 5.—; geb. *M* 6.80.

Das Buch hat vom Seelsorger schon manches Lob bekommen. Vom wissenschaftlichen Standpunkt aus kann die Beurteilung nicht anders ausfallen. Die Dogmatik vermißte bisher eine wissenschaftliche Untersuchung zum Wesen der Kirche. Fast nur apologetisch trat man an sie heran. So ist das Werk von F. etwas Neues, wenn auch die Vorarbeiten von Möhler, Scheeben, Pilgram, Commer benutzt worden sind. Die Methode wird in der Anmerkung auf S. 89 f. berührt: „. . . Es handelt sich in diesen Kapiteln keineswegs um einen aus Lehramt, Schrift und Tradition zu führenden Nachweis der darin angeführten Glaubenslehren. Dieser wird als bekannt und geführt vorausgesetzt. . . . Der spekulativ vorgehende Theologe will die verschiedenen Glaubenslehren miteinander in Verbindung setzen, die eine aus der anderen ableiten und zu verstehen suchen. . . . Jeder spekulative Theologe . . . muß bekennen, daß nicht alle vorgebrachten Beweise stringent sind . . ." Hier muß die Kritik einsetzen. Sicherlich ist das wahr; aus Definitionen allein läßt sich kein System der Theologie aufbauen; und die Spekulation ist der vorzüglichere und auch schwierigere Teil der Theologie. Aber es sollte doch eine wissenschaftliche Untersuchung entweder fortlaufend oder in Kürze vorher oder zusammenfassend nachher die positiven Belege bringen, was und wieviel die Glaubensquellen bieten. So wie F. selber für den Hauptteil, das Wesen der Kirche, auf S. 162 es teilweise tut in der „Prüfung an Hand der Aussagen des kirchlichen Lehramtes", so sollte es für alle Teile hinsichtlich aller Glaubensquellen sein. Dann wäre es auch leichter, den Untersuchungen nachzugehen und Eigenes und Neues noch mehr anzuerkennen.

Aber der große Wurf ist gelungen, die Hauptarbeit ist geleistet. Das Glaubensgeheimnis der Kirche ersteht vor dem Auge unserer Seele. Eine große Zusammenschau und doch die Einzelheiten beleuchtend. Scharfsinnig, aber nicht in zersetzender Kritik. In frommer Ehrfurcht, wie sie auch dem Theologen eigen sein muß, aber nicht einseitig gefühlsmäßig. Verstehend gegenüber Irrtümern, vorsichtig in der Behandlung von Streitfragen. (Vielleicht sogar zu vorsichtig; z. B. S. 21. τὸ πλήρωμα in Eph 1, 23 wird von Paulus doch wohl aufgefaßt: die Kirche ist die Ergänzung Christi. Das ist nicht nur die ältere Exegese und nicht nur indirekt paulinisch, sondern direkt an dieser Stelle ausgesprochen, wenn auch der Beweis nicht allein von Eph 1, 23 geführt werden kann.) F. zeigt auch in seinem Werke — es ist das nicht seine Absicht, aber tatsächlich ist es so —, daß die Kirche der Zentralsatz unseres Glaubens ist. Und von hier aus wird neues Licht auf die Aszetik geworfen. Jetzt, nach der Arbeit von F., wird man das Buch von Jürgensmeier „Der mystische Leib Christi als Grundprinzip der Aszetik" (vgl. Schol 9 [1934] 318) besser verstehen

und anerkennen. Wenn das Zentrale im Dogma feststeht, ist das Zentrale für Moral und Aszetik gegeben. Moral und Aszetik sind ja nicht dem Belieben des einzelnen überlassen, sondern ein Jasagen des Menschen in seinem Leben zu dem im Dogma Empfangenen.

Da der Verf. auf viele Dinge zu sprechen kommt, erwartet er wohl auch nicht, daß man in allem sich ihm anschließt. Die Fachtheologen werden an Einzelheiten Kritik üben. So werden nicht alle mit seinen Ausführungen S. 77 ff. über das Opfer einverstanden sein. Aber gefallen muß seine Gabe, verschiedene Ansichten auszuwerten, nicht in einem billigen Sowohl—als auch, sondern in organischer Durchdringung. Klarer noch zeigt sich das bei Behandlung der Frage vom Mitwirken der Menschheit Christi an der Begnadigung. Hier finden die Vertreter des physischen Mitwirkens und die des moralischen anregende Gedanken. „Organisch-dynamische Mitwirksamkeit". Auch über Scheeben geht F. hier hinaus, weil er diese Frage in seiner Ganzheitsschau sieht. Dagegen dürfte wohl bei den Sakramenten etwas zuviel Gewicht, wenigstens eine Schattierung zuviel, auf die Eucharistie gelegt worden sein (101 f.). Die andern Sakramente leiden darunter. Die Taufe ist demnach zu einseitig als Symbol des Todes aufgefaßt; sie ist doch, wenigstens a u c h, Bild der Reinigung. Selbst wenn sie durch Untertauchen erteilt wird, symbolisiert sie doch auch das Emportauchen zu neuem Leben.

So gäbe es der Kleinigkeiten noch mehr auszusetzen. Auch das ist zu verstehen aus der Eigenart des Buches, das eben den Querschnitt legt durch die gesamte Glaubenslehre, alles zusammenfaßt und das Eine in den Einzelheiten sieht. J. B e u m e r S. J.

G e i s e l m a n n, J. R., D i e A b e n d m a h l s l e h r e a n d e r W e n d e d e r c h r i s t l i c h e n S p ä t a n t i k e z u m F r ü h m i t t e l a l t e r. I s i d o r v o n S e v i l l a u n d d a s S a k r a m e n t d e r E u c h a r i s t i e. gr. 8° (XVI u. 288 S.) München 1933, Hueber. *M* 8.20.

Der erste Teil der vorzüglichen Arbeit untersucht zunächst die Q u e l l e n der Eucharistielehre Isidors. Es handelt sich hier vor allem um die Echtheit des Briefes an Redemptus. Das bot G. willkommene Gelegenheit, eingehender die im Brief vorgelegten Probleme geschichtlich zu untersuchen. Insbesondere wird ausführlich die Frage der Azymen und die Entwicklung der Lehre von der Konsekrationsform bis zum Ende des 12. Jahrhunderts hinab verfolgt. Dadurch konnte erneut gezeigt werden, daß der Brief, in diese Dogmenentwicklung hineingestellt, „frühestens in die letzten Dezennien des 12. Jahrhunderts zu verweisen ist" (239). Wenn es auch bei unserer trotz aller Neufunde noch recht unvollkommenen Kenntnis der Vor- und Frühscholastik außerordentlich schwer ist, ein bestimmtes Dezennium oder auch ein bestimmtes Vierteljahrhundert als früheste Zeit, in der eine Lehre in bestimmter Formulierung auftritt, festzulegen, so dürfte doch die Entwicklung, wie sie hier G. fein gezeichnet hat, im wesentlichen durch Neufunde nicht mehr verändert werden. Die Grundlinie der Entwicklung steht jedenfalls durch G.s Untersuchung für die genannten Eucharistieprobleme fest. Ich möchte daher auch der durch diese Linie gegebenen Datierung des Redemptusbriefes mit einer kleinen zeitlichen Erweiterung zustimmen und sagen, daß er nach 1050, wahrscheinlich nach unseren heutigen Quellenkenntnissen

nach 1150 entstanden ist. Für die Gesamtforschung dürfte aber wichtiger als diese Datierung des Briefes das von G. gezeichnete dogmengeschichtliche Entwicklungsbild der Formulierung des Zeitpunktes der Konsekration und der Formulierung der sakramentalen Gegenwart sein. Hier bleibt nach dieser grundlegenden Untersuchung G.s der kommenden Forschung nur mehr die Aufgabe, die neuen Funde in dieses Gesamtbild einzuarbeiten und es auszufüllen bzw. genauere Zeitangaben zu machen. Ich möchte da schon jetzt z. B. auf die sehr interessanten Darlegungen des von G. nicht benutzten Simon von Tournai in seinen Disputationen (ed. Warichez) wie in der Summe hinweisen (Clpn 14886 fol. 56^{v} ff.) oder auf Magister Martinus in Clpn 14556 fol. 349 ff. Bei den Darlegungen über Stephan Langton wäre es wohl besser gewesen, von der sogenannten Summe des Stephan in Bamberg zu sprechen.

Der 2. Teil der Arbeit ist der Darstellung der Eucharistielehre Isidors selbst gewidmet. Von seinem Eucharistiebegriff aus wird zunächst seine Lehre von der sakramentalen Vergegenwärtigung und der Konsekration näher beleuchtet. Ausgezeichnet ist die Frage nach den Quellen dieser Auffassungen Isidors untersucht. Augustin ist sein Vater; aber — hier führt G. die Forschung bedeutend weiter — nicht in kompilatorischer Art hat Isidor ihn benutzt, sondern ihn durch andere Ideen, vor allem auf Grund der mozarabischen Liturgie, ausgebaut. Man wird wohl nicht mit der gleichen Begeisterung wie G. Isidors Eucharistielehre zeichnen als das „Bestreben, den Metabolismus mit den dynamisch-spiritualistischen Tendenzen der Sakramentsbetrachtung denkerisch auszugleichen" (241). Dazu ist doch die Grundfrage des von G. in seinem Werk über die vorscholastische Eucharistielehre gezeichneten Gegensatzes von „ambrosianischem Metabolismus" und Augustinismus zu umstritten (vgl. P. Browe in dieser Zeitschrift 2 [1927] 267 f.). Doch bleibt unabhängig davon die Grundlinie: Isidor als der große geniale Weiterführer augustinischen Gedankengutes in augustinischem Realismus. Gerade deshalb aber habe ich einige Bedenken gegen die doch allzu vorsichtige Stellung G.s zur Frage der Substanzverwandlung bei Isidor. Das *transformare* zeigt doch im Lichte der Gesamtauffassung der Patristik und der Liturgie sehr viel. Das dürfte inhaltlich weit über die sogenannte Tertullianische Idee der Geistgegenwart in der Taufe hinausgehen — aber auch schon terminologisch, wenn auch selbstverständlich die letzte systematisch-spekulative Lösung noch nicht gefunden ist. Der von G. Isidor zugeschriebene Entwicklungsbeginn für die Lehre vom genauen Zeitpunkt der Konsekration durch die Abtrennung der Oratio 5 erscheint als gutbegründete Hypothese.

H. Weisweiler S. J.

Little, A. G. und Pelster, F., S. J., Oxford theology and theologians c. A. D. 1282—1302. 8° (XII u. 389 S.) Oxford 1934, Clarendon Press. *Sh* 21.—.

Die erste große Einführung in die Geschichte der Oxforder und Cambridger Universität für die Wende des 13. zum 14. Jahrhundert. In vorbildlicher Zusammenarbeit zweier der bedeutendsten Fachleute sind aus Ms Assisi 158, Ms Worcester Cathedral Library Q 99 und Q 46 wie Ms 92 des New College zu Oxford sowohl für die eigentliche Oxforder und Cambridger Theologie wie auch für die Universitätspredigten in Oxford, die ja eng mit dem

Universitätsleben verbunden waren, die Grundlagen zum weiteren Ausbau geboten worden. Pelster entwickelt zunächst an Hand von Ms Assisi 158, das selbstverständlich eingehend beschrieben wird, die Gewohnheiten an der Universität zu Oxford. Dabei erscheinen mir die Darlegungen über die verschiedenen Disputationsarten, die er auf Grund der Mitteilungen der Handschrift und unter glücklicher Heranziehung der Pariser Gewohnheiten aufstellt, grundlegend für die kommende Forschung auf diesem umstrittenen Gebiet zu sein. Vor allem dürfte das für die Bestimmung der Quaestio disputata und ordinaria im Gegensatz zur privaten und zur einfachen Collatio zutreffen. Es mag sein, daß sich noch einige dunkle Punkte im Lauf der Forschung aufhellen. Die Grundlinie wird hier geboten sein. Freilich möchte ich mit P. davor warnen, nun das alles auf frühere Zeiten und andere Orte zu übertragen. Wir stehen zweifellos hier schon in einem ziemlich weit vorangeschrittenen Stadium. Aber immerhin läßt sich von ihm aus mit Vorsicht zurückgehen. In Verbindung mit diesen Darlegungen erfährt man von P. auch Wesentliches zur Ausbildungsart der neuen Magistri. Es ist dabei wie auch sonst genau zwischen Paris und den englischen Universitäten unterschieden.

Ganz ähnlich behandelt dann P. im zweiten Teil die Predigergewohnheiten an Hand von Ms 92 des New College zu Oxford und von Ms Q 46 der Worcester Cathedral Library, während von Little im dritten Teil die theologischen Quästionen aus Q 99 der gleichen Bibliothek dargelegt werden. In allen drei Teilen ist eine genaue Aufstellung der einzelnen Quästionen beigegeben bzw. eine Predigtliste. Ja, es sind auch in jedem Teil Beispiele ganz mitgeteilt worden. Auch das ist klassisches Vorbild. Denn so wird es noch mehr als durch lange Beschreibung dem Leser ermöglicht, sich selbst ein konkretes Bild zu machen. Das Wichtigste aber an der ganzen Veröffentlichung sind vielleicht die ebenfalls allen drei Teilen beigegebenen biographischen Notizen der Lehrer, Disputanten und Prediger, die in den benutzten Handschriften genannt werden. Sie stammen alle aus der kundigen Feder Littles und sind für die kommende Forschung ein unentbehrliches Hilfsmittel. Ich bin überzeugt, daß ich den Gedanken aller Fachleute ausdrücke, wenn ich gerade für diese Teile des Buches und für die überaus mühevolle jahrelange Arbeit, die in diesen Seiten steckt, L. den Dank ausspreche. Einen kleinen oder, wenn man die Größe der Arbeit betrachtet, auch großen Wunsch darf ich vielleicht am Schluß aussprechen. Es ist von V. Doucet bei der Besprechung des vorliegenden Buches auf die dem benutzten Kodex 158 aus Assisi so ähnliche Disputationensammlung in Assisi, Cod. 196 hingewiesen worden (ArchFrancHist 27 [1934] 278—280). Wäre es den beiden Verfassern nicht möglich, in einem kurzen Nachtrag die Mitteilungen dieser Handschrift, soweit sie die Ergebnisse des Buches bestätigen, ergänzen oder verbessern, zu veröffentlichen? Das würde wohl eine wertvolle Ergänzung werden.

H. Weisweiler S. J.

Vosté, Jacobus-M., O. P., S. Albertus Magnus Sacrae Paginae Magister. I In Novum Testamentum. 8° (100 S.) Rom 1932, Collegio Angelico. II In Vetus Testamentum. 8° (84 S.) ebd. 1932—1933. Zusammen *Lire* 15.—.

Es ist außerordentlich zu begrüßen, daß nunmehr auch Exegeten sich mit der mittelalterlichen Schrifterklärung zu beschäftigen

beginnen. Ganz abgesehen von dem Ertrag für die Geistesgeschichte wird dieses Studium wenigstens für die dogmatisch gerichtete Exegese reiche Frucht bringen. V. untersucht die exegetischen Schriften Alberts, der dank seinen Erklärungen zu den Evangelien in die erste Reihe mittelalterlicher Schrifterklärer gehört. In der Umgrenzung der echten Schriften stimmt V. mit den von Vaccari, Meersseman und mir gefundenen Ergebnissen überein: Echt sind von den Werken der Ausgaben die Evangelienkommentare, die Erklärung der Kleinen Propheten, des Buches Job und De mulieri forti. Er bringt aber nach der positiven und negativen Seite eine Reihe von bestätigenden Gründen. Sämtliche Kommentare werden hauptsächlich aus innern Gründen — für die Evangelien sind auch äußere Beweise vorhanden — in die Zeit nach Übernahme des Bischofsamtes verlegt (1260).

Besonders wertvoll sind die Ausführungen über die exegetische Eigenart und die Quellen Alberts. Vor allem ist es ihm hoch anzurechnen, daß er sein ganzes Interesse der Erklärung des Literalsinnes und den auf ihm beruhenden praktischen Folgerungen zuwandte. Er ist entschiedener Gegner der damals beliebten allegorisch-mystischen Erklärungsweise, die seinem nüchtern-kritischen Sinn wenig entsprach. — Ich halte neuere Bestrebungen, Albert unter die Mystiker einzureihen, für gänzlich verfehlt. — Um den Literalsinn zu erforschen, gebraucht Albert alle seiner Zeit zur Verfügung stehenden Mittel; immer wieder leuchtet dabei sein gesunder kritischer Sinn hervor. Ein anderes Verdienst liegt darin, daß er im Geist seiner Zeit nicht am einzelnen Verse haften blieb, sondern stets das Ganze vor Augen hatte. Seine und der übrigen Scholastiker Teilungen und Unterteilungen mögen oft im einzelnen verfehlt sein; als prinzipielle Methode haben sie den Schrifterklärern manches zu sagen. V. dürfte hier die Originalität Alberts und Hugos von St. Cher zu stark betonen; die Methode war schon grundgelegt in den Distinctiones des Petrus Cantor und anderer; mit dem 13. Jahrh. kam sie bei den Scholastikern allgemein zur Anwendung. V. zeigt ferner, daß Albert nicht selten einen Schrifttext benutzt, der von der heutigen Vulgata verschieden ist; es sei der Text der von Hugo besorgten Korrektion. Sehr stark ist die Benutzung der Glossa, ja im Buche Job und bei den Kleinen Propheten bildeten im allgemeinen nicht Gregor und Hieronymus selbst die Vorlage, sondern die Glossa, obgleich Albert von dem „Originale" redet. Die übrigen Quellen sind sorgfältig bei V. aufgezählt. Sein Interesse für Aristoteles und die Naturwissenschaften verleugnet Albert auch als Exeget nicht. Prediger und Aszetiker werden V. dankbar sein für Angabe manch hervorragend schöner Stelle, zumal zur Christologie und Mariologie; die Schilderungen der sittlichen Zustände im höheren und niederen Klerus geben ein ziemlich dunkles Bild des nicht selten über die Maßen gepriesenen 13. Jahrhunderts. Betreffs der pseudoalbertinischen Kommentare zur Apokalypse, zu den Psalmen und zu den Paulinen ist der Nachweis ihrer starken Abhängigkeit von Hugo von St. Cher bemerkenswert. Gegenüber Scheeben (ThRev 1934, 4) ist m. E. durchaus daran festzuhalten, daß Albert, abgesehen vom Mangel eines positiven Beweises, schon aus inneren Gründen als Verfasser der Erklärung zur Apokalypse nicht in Frage kommt.

Noch einige Bemerkungen und Fragen. Der Unterschied, den V. nach Petrus von Preußen zwischen den Erklärungen der Evangelien und der alttestamentlichen Bücher aufstellt, ist durchaus

berechtigt. Nur darf man nicht sagen, im 13. Jahrhundert habe *commentum* notwendig die erste und *postilla* die zweite Art bezeichnet. Im Stamser Katalog werden die Erklärung der Evangelien durch Thomas und ähnliche Werke *postillae* genannt, während sie nach der späteren Terminologie als *commenta* zu gelten hätten. — Zu dem Worte *glossa,* das V. (I 38) einige Schwierigkeiten bereitet, ist zu bemerken, daß es in jener Zeit nicht nur die *glossa ordinaria* oder die *glossatura maior* des Petrus Lombardus bezeichnet, sondern jede, zumal jede ältere (aus dem 12. Jahrhundert stammende) Schrifterläuterung, die vorzüglich in der Erklärung der einzelnen Verse bestand. — Stammen sämtliche Kommentare aus der Zeit nach 1260? V. bringt dafür einen guten Grund vor: die Freiheit und Schärfe, mit der Albert die Prälaten tadelt. Für Job (1272 oder 1274) besteht auch ein freilich nicht ganz unverdächtiges äußeres Zeugnis. Gleichwohl scheint mir diese Zeitbestimmung für die gedruckten alttestamentlichen Kommentare, abgesehen von *De muliere forti,* einstweilen nicht ohne Bedenken. Der Unterschied an innerem Werte und auch in Äußerlichkeiten ist doch recht groß. Albert sollte in Köln oder Straßburg den Hieronymuskommentar oder die Moralia Gregors nicht zur Hand gehabt haben? Warum ferner kein einziger Verweis auf die eigenen Schriften zu Aristoteles, während er doch gewöhnlich an solchen Verweisen nicht spart? Warum läßt er seine ausgebreitete Gelehrsamkeit hier so stark zurücktreten? Warum hier neben *tangit,* dem Albert das ganze Leben treu geblieben, das unzählige Male wiederholte *Et subdit, et subiungit,* das in den Evangelien ganz oder fast ganz fehlt? Auch die verschiedene Art der Erklärung gibt zu denken, wenngleich man letztere Schwierigkeit vielleicht durch den Unterschied der literarischen Art — für die Schule, nur für die Lesung — lösen kann. Hier müßten noch weitere Studien einsetzen. Das Verdienst V.s bleibt, für vieles den Weg gebahnt zu haben. F. Pelster S. J.

Meersseman, G., O. P., Geschichte des Albertismus, H. 1. Die Pariser Anfänge des Kölner Albertismus (Institutum Historicum FF. Praedicatorum Romae ad S. Sabinae. Dissertationes Historicae fasc. III). gr. 8° (206 S.) Paris 1933, Haloua. *Fr* 40.—.

Vorliegende Arbeit bildet das erste Kapitel einer Geschichte der Schule Alberts, die im 15. Jahrh. in Köln und an andern Universitäten eine gewisse Rolle spielte. Sie beschreibt die Anfänge der Schule, die nach Paris hinübergreifen, wo um 1410 ein Johannes de Nova Domo in der Artistenfakultät bewußt die Verteidigung der Lehren Alberts aufnahm. M. veröffentlicht den Traktat De esse et essentia, den Grabmann in einer anonymen Münchener Hs gefunden hatte und von dem M. ein zweites Exemplar mit dem Namen des Verfassers in Cod. Vat. Pal. 1053 feststellte. Der Traktat, eine Metaphysik des Seins, unterrichtet vorzüglich über einige Grundanschauungen und Tendenzen der Albertisten und legt zugleich für die spekulative und dialektische Fähigkeit des Verfassers ein gutes Zeugnis ab. Die Anlehnung an die Schrift Alberts De causa et processione mundi und an die Summa theologiae und die Vorliebe für neuplatonische Formeln verraten auch, welche Seite von Alberts Schrifttum hier besonders einwirkte. Sie steht in der Ablehnung des realen Unterschiedes zwischen Wesenheit und Dasein sowie in der Behandlung der Lehre vom

Individuum und Suppositum in bewußtem Gegensatz zu den Thomisten, nähert sich dagegen Heinrich von Gent, dessen Erklärung der metaphysischen Realität der möglichen Dinge allerdings abgelehnt wird. Nach Johannes ist im Ding der Unterschied zwischen esse essentiae und esse existentiae kein realer, sondern einer secundum modum. Dieser Unterschied ist aber keineswegs, wie M. irrtümlich interpretiert (17), nur ein solcher in der Ausdrucksweise, sondern ein Unterschied im modus essendi, freilich nicht jener zweier absoluten Vollkommenheiten, sondern ein Unterschied, der aus der concretio (dem Zusammenwachsen) diversarum habitudinum erwächst. Das esse essentiae schließt eine Relation zu Gott als der Exemplarursache ein, das esse existentiae auch eine solche zu Gott als der Wirkursache. Die essentia wird als Quelle des Daseins aufgefaßt; jedoch bleibt die Schöpfermacht Gottes und der Unterschied zwischen Gott und Geschöpf vollkommen gewahrt.

M. hat dem Traktat eine gute literarhistorische und eine inhaltliche Einleitung vorausgeschickt; letztere allerdings steht trotz bestem Willen zu sehr unter thomistischem Zeichen und unter dem Bestreben, den Unterschied zwischen Albert und Johannes zu vergrößern. Wie ich an anderem Orte ausführe, muß ich eine Interpretation zumal des späteren Albert im Sinn der Behauptung eines realen Unterschiedes ablehnen, wenngleich ich mit M. gern anerkenne, daß bei Albert die ältere Frage nach dem Unterschied zwischen Natur und Suppositum durchaus im Vordergrund steht. All diesen Fragen nach Unterscheidungen zwischen Materie und Form, Natur und Suppositum, Wesenheit und Dasein, liegt nach dem Zeugnis eines vorthomistischen Sentenzenkommentars ein Rest vom Ultrarealismus des 12. Jahrhunderts zugrunde: Similitudo, que est in logica, eciam habebit veritatem in natura. Ergo quicquid componit logicus ex genere ut materia et differencia ut forma, ipsum habebit veram formam et veram materiam in natura. Dieser Ultrarealismus hat auch bei Albert und Thomas Spuren hinterlassen, von denen sie sich aber unter dem Einfluß des Aristoteles allmählich befreien konnten. Manchen Modernen ist dies bis heute nicht gelungen.

Es mögen noch einige Verbesserungsvorschläge folgen: Nominalismus, Skotismus und selbst Thomismus des 14. Jahrhunderts haben gewisse Wesenszüge miteinander gemeinsam, die durchaus nicht spezifisch nominalistisch, sondern fast eher skotistisch sind; es wäre aber verfehlt, Paludanus, Chatton, Johannes de Ripa, Peter von Candia den Nominalisten zuzuzählen. Sie sind Thomisten oder Skotisten (7). Den Anlaß zum Nominalismus bot wohl nicht die durchaus unverfängliche Lehre des Scotus von der intuitiven Erkenntnis, sondern sein Ultrarealismus (6). Es ist auch zuviel gesagt, daß Ockham die extramentale Wirklichkeit des Begriffsinhaltes über Bord warf (8). Das gilt höchstens vom Universalbegriff, und dort muß man im einzelnen Fall zusehen, ob nur die Wirklichkeit des Allgemeinen als solchen oder auch des Inhaltes geleugnet wird. Johannes verdient den von M. (76) ausgesprochenen Tadel nicht, wenn er die zweite Bedeutung von essentia = illud quod habet esse nicht annehmen will, sondern in dieser Bedeutung quod est gebraucht. Tatsächlich ist durch den doppelten Gebrauch von essentia = „hoc per quod aliquid habet esse quid" und essentia = „substantia" oder „illud quod habet esse vel quod participat esse" bei Thomas manche Unklarheit ent-

standen. Und wenn Johannes meint, daß die essentia quae formaliter participat esse schon ein quod est sei und darum folgerichtig essentia und esse einschließe, dann berührt er damit den Kern der Schwierigkeit in der thomistischen Lehre, die trotz aller Distinktionen zwischen ens ut quo und ens ut quod bis heute nicht befriedigend gelöst ist. S. 79 finde ich den unzulässig scheinenden Schluß: Die Texte Alberts beweisen einen begrifflichen Unterschied, also den realen Unterschied. Bei Johannes könnte ich ebenso schließen. Wenn M. das an sich schon viel zu ungünstige Urteil De Wulfs über den Neuplatonismus auf Johannes anwendet (90), so scheint dies stark übertrieben. Das Fehlen der induktiven Methode in diesen rein spekulativen Fragen kann doch niemand zum Vorwurf gemacht werden. Oder geht Thomas etwa in De ente et essentia den induktiven Weg? Die Bildersprache ist nur dann zu verwerfen, wenn dadurch unklare Begriffe verdeckt werden. Johannes legt aber auf Klärung der Begriffe großen Wert. Wenn man schon den Neuplatonismus des 13. Jahrhunderts nicht aus dem Bereich der Scholastik verweisen kann, wie De Wulf es möchte, so gilt dies noch viel weniger von diesem Traktat, der echt scholastische Wesenszüge aufweist. Wir dürfen auch nicht vergessen, daß die großen Scholastiker mit Thomas an der Spitze sehr viel neuplatonisches Gedankengut in sich aufgenommen haben.

Eine Anzahl von zum Teil störenden Druckfehlern wird bei einer Neuauflage leicht getilgt werden können. Zum Text sei bemerkt: Die Form distinctio rationis rei rationabilis (nicht ratiocinabilis) wie S. 97,8 steht, dürfte sachlich die richtige sein; 106,8 ist zur Erlangung eines Sinnes der Punkt vor Prima facie zu setzen; 108,16 ist jedenfalls das esse mit M zu tilgen, denn esse hat ja gerade den modus fluentis principii; 109,2 ist wohl rei racionabilis zu lesen oder rei zu streichen; 112,5 primum besser statt prima; 113,16 facta mit M; 114,6 influentia qua; 115,2 qua statt quae; 115,3 aestimant; 116,16 abhorret; 119,10 illud quod est ist eine Dittographie; 119,12 nach per aliud est ist esse, per aliud zu ergänzen; 133,17 wohl primo statt primae; 133,24 omnium statt animam.

Fr. Pelster S. J.

Ruland, Ludwig, Handbuch der praktischen Seelsorge. 2. Band. Die allgemeinen Grundlagen des sittlichen Handelns. Die Ethik des Geschlechtslebens. gr. 8° (VIII u. 416 S.) München 1931, Hueber; 3. Band. Von den Pflichten des Menschen gegen Gott und gegen sich selbst. Der Mensch und die Kreatur. gr. 8° (XIII u. 448 S.) ebd. 1933. Je *M* 11.85; geb. *M* 14.10.

Die Eigenart seines Werkes hat der Verf. selbst treffend und kurz gezeichnet, wenn er im Vorwort zum 3. Bd. schreibt: „Es war . . . mein Bestreben, nach dem Pulsschlag der Zeit zu horchen und neben der Darlegung der unverrückbar bleibenden Grundsätze der katholischen Sittenlehre doch jede Frage des reichen Stoffgebietes auch . . . zeitnahe zu sehen und zu behandeln." Eng zusammen mit dieser Eigenart hängt die starke Hineinziehung naturwissenschaftlicher, medizinischer, psychologischer Ergebnisse, die z. T. in dem früher erschienenen 1. Bd. im Zusammenhang dargestellt worden sind, z. T. in den beiden vorliegenden Bänden übermittelt werden.

Der 2. Bd. behandelt zunächst die wesentlichen Stoffe der allgemeinen Sittenlehre. Die hier sonst üblichen Darlegungen sind

verhältnismäßig kurz gegeben; um so ausführlicher werden Anschauungen und Errungenschaften der neueren Psychologie, insbesondere der medizinischen Psychologie, geboten und in die moraltheologische Fragestellung und Beantwortung eingebaut. Das ist eine anerkennenswerte und nur zu begrüßende Bereicherung, namentlich für solche theologische Leser, die in ihrem philosophischen Studiengang mit diesen Wissenschaften gar nicht oder kaum in Berührung gekommen sind. R. orientiert kurz über den Inhalt dessen, was die Vertreter der psychol. Wissenschaft sagen, oder deutet es bei Dingen, die im wesentlichen als bekannt vorausgesetzt werden können, kurz an, um alsdann die moraltheologische Verwendbarkeit und Ausdeutung zu bieten. Hier kennzeichnet die Darstellung ein ruhiges Aufnehmen und Abwägen neuzeitlicher Denkweise gegenüber anderslautenden früheren Auffassungen. Mitunter enthält sich R. ausdrücklich einer endgültigen Stellungnahme und begnügt sich damit aufzuzeigen, was an Einzelbeobachtungen und Einzelergebnissen für die Seelsorge von Wert und Bedeutung ist.

Die psychologischen Gesichtspunkte moderner Betrachtungsweise kommen naturgemäß insbesondere zur Geltung in der Erörterung der Voraussetzungen und der wesentlichen Stücke des menschlichen Handelns. Der Verf. spricht darüber in dem Abschnitt „Der Mensch als sittliche Persönlichkeit"; hier ist eine Reihe höchst wertvoller Beobachtungen und Erwägungen geboten. Allerdings glaube ich und bin von fachpsychologischer Seite in dieser Auffassung bestärkt worden, daß in einigen Punkten die Darstellung einzelner Psychologen oder einer bestimmten psychologischen Richtung etwas zu bereitwillig als gesichertes Ergebnis der Psychologie anerkannt wird. Nur ein Beispiel sei angeführt. Auf S. 48 heißt es: „Daß die einzelnen Seelen als solche von verschiedener Geistesschärfe und Energie seien und verschiedene Fähigkeiten hätten, die äußeren Eindrücke zu geistigen Bildern und Begriffen zu verarbeiten, ist heute nicht mehr haltbar. Diese Verarbeitung von Eindrücken zu Bildern und Begriffen ist eine Hirnfunktion, und die Verschiedenheit der Ausstattung liegt im körperlichen Organ und unterliegt den Gesetzen der Vererbung." Niemand wird leugnen, daß die hier genannten Faktoren entscheidend einfließen und daß je nach dem Grade ihres Versagens das naturgewollte Ergebnis mangelhaft oder gar nicht erreicht wird; aber es ist von der modernen Psychologie nicht bewiesen, daß nur diese Faktoren einwirken und eine Verschiedenheit an Geistesschärfe und anderen rein geistigen Anlagen der Seelen selbst nicht besteht. Das ist Theorie und Behauptung gewisser Vertreter der psychologischen Wissenschaft, aber keineswegs ein gesichertes und bewiesenes Ergebnis der Psychologie.

An der gleichen Stelle urteilt der Verf. auch: „Die üblichen Darstellungen der Moraltheologie gehen im wesentlichen auf die Arbeiten der großen Moraltheologen vergangener Jahrhunderte zurück, in denen das naturwissenschaftliche und medizinische Wissen sehr mangelhaft und unzulänglich, ja in vielen Punkten vollkommen falsch war. Man hat sich dabei das Zustandekommen der freien Handlungen wohl etwas zu einfach und zu sehr rein seelisch vorgestellt, die leibliche Komponente aus Unkenntnis zu sehr vernachlässigt. Auch von einer gewissen Überschätzung der Vernunft ist die alte Theologie nicht immer freizusprechen." Die Tatsache unentwickelter, mangelhafter, irriger naturwissenschaft-

licher Kenntnisse kann und soll nicht geleugnet werden. Aber ein anderes wird m. E. oft übersehen. Gerade auf dem Gebiete der „Sittlichkeit" und der „sittlichen Ordnung" zeigt sich, daß ein sittlicher Grundsatz oder das sittliche Urteil über Einzelhandlungen mit spontaner Sicherheit aufgestellt und festgehalten wird und sich im Laufe und Wechsel der Zeit behauptet, daß aber die populäre wie die wissenschaftliche Begründung, die der direkten Erkenntnis den logischen Unterbau und die reflexe wissenschaftliche Sicherheit geben soll, mit dem Fortschritt der Zeit und der Wissenschaft sich wandelt; daß hier oft als falsch und unhaltbar fallen gelassen werden muß, was eine frühere Epoche als zwingenden Beweis hingestellt hat. Aber hier liegt der Wandel und die Entwicklung nicht in der These, sondern in der Begründung. Die Darlegungen älterer Autoren, die als Kinder ihrer Zeit in deren wissenschaftlichen Auffassungen lebten und in ihren Beweisführungen von ihnen ausgingen, verknüpfen oft die moraltheologischen Thesen so eng mit den zeitgeschichtlich bedingten Argumenten, daß es den Anschein gewinnen muß, die These stehe und falle für sie mit den beigebrachten Beweisen, zumal wenn sie sich für die Richtigkeit der These ausdrücklich auf diese Beweise berufen, ja die These in aller Form aus den Beweisen folgern. Und doch kann die Sachlage eine andere sein und ist oft eine andere. Mitunter stand für diese Autoren die betreffende These als sicher fest; aber ihr wissenschaftliches Forschen und Denken suchte nach dem wissenschaftlichen Unterbau. Ihn suchten und fanden sie, wie gesagt, in den wissenschaftlichen Anschauungen und Ergebnissen ihrer Zeit. So ergab sich für ihr persönliches Wissen und ihre subjektive Überzeugung die enge Verflochtenheit von These und Argument, die den Eindruck wecken muß, als seien beide objektiv und subjektiv auf Gedeih und Verderb miteinander verbunden. Es kann sein, daß, wie gesagt, im Bewußtsein dieser Autoren eine solche Verbundenheit wirklich bestand; aber diese bewirkte nicht, daß ihnen die These als problematisch und wandelbar erschien oder erscheinen mußte; sie sahen eben ihre Argumente als sicher und feststehend an. Auch beweist diese Verbundenheit nicht, daß die Autoren die These ohne weiteres preisgegeben hätten, wenn man ihnen die Unrichtigkeit des wissenschaftlichen Unterbaues gezeigt hätte. Die direkte unmittelbare Einsicht in die Richtigkeit einer These ist nicht auf Gedeih und Verderb mit der (nachfolgenden) wissenschaftlichen Begründung verknüpft.

Daß diese Überlegungen nicht überall anwendbar sind, ist selbstverständlich; aber sie sind mitunter anwendbar und öfter, als von einigen geglaubt wird. Noch vor kurzer Zeit ist eine gründliche, zum Teil auch moralgeschichtliche Studie über das Verhältnis von Mann und Weib bei Thomas von Aquin veröffentlicht worden, die m. E. an dem Grundfehler krankt, daß sie diese Tatsache des Unterschiedes zwischen These und Beweis und die Tatsache der „wissenschaftlichen" oder „systematischen" Verquickung von beiden nicht richtig zu sehen und zu deuten versteht. Denselben Eindruck hatte ich auch an manchen Stellen des vorliegenden Werkes, an denen der Verf. einzelne Ergebnisse oder „Thesen" der Moraltheologen glaubt abschwächen oder umdeuten zu sollen, weil die wissenschaftlichen Voraussetzungen der Vorzeit durch die Errungenschaften der Neuzeit als unhaltbar dargetan seien. Der Schluß kann richtig

sein, aber er muß es nicht sein und ist es nicht immer. — Ob an einzelnen Stellen eine Überschätzung der Vernunft bei der alten Theologie vorkommt, mag dahingestellt sein. Mitunter beruht der Eindruck aber auf einer geringeren Vertrautheit mit der Arbeits- und Denkweise der Scholastik. Die Scholastik führt das Prinzip der Arbeitsteilung durch, indem sie von den einzelnen Seelenfähigkeiten und Akten getrennt handelt. Die Nichtbeachtung dieser Methode läßt manchen Leser nicht zu einer abschließenden Zusammenschau kommen, die die Einzelheiten zueinander ins richtige Verhältnis der Ein- und Unterordnung bringt, und läßt so einen unbefriedigenden Eindruck zurück.

In dem Abschnitt über die Wiederherstellung der sittlichen Ordnung in Christus, der der Behandlung der Hauptgnadenmittel, d. i. der Sakramente, gewidmet ist, kommt naturgemäß das theologische Moment stärker zur Geltung. R. setzt wohl, entsprechend dem Zweck seines Buches, Leser voraus, die anderswoher schon mit dem Stoff der Sakramentenmoral vertraut sind. So konnte die Darstellung kürzer gefaßt werden, als es bei einer Behandlung, die für sich allein genügen soll, tunlich ist. Aus eben diesem Grunde brauchte auch die Fassung der Einzelsätze nicht so scharf umgrenzt zu sein; denn der theologisch geschulte Leser wird von selbst mißverständliche Deutungen, die der Text an einigen Stellen zuläßt, beiseiteschieben (vgl. z. B. S. 260 ff.).

Die „Ethik des Geschlechtslebens" bringt wieder eine reiche Fülle naturwissenschaftlichen und psychologischen Materials und verweist bez. anderer Einzelfragen auf das im 1. Bd. bereits Gesagte. Die „naturrechtliche" Ethik des Geschlechtslebens bietet Erwägungen, die zum Unterbau der sittlichen Grundsätze und Forderungen sehr Beachtenswertes beibringen, was bei der sonst üblichen Beweisführung „ex rei natura" fehlt. Meines Erachtens tritt aber das entscheidende Grundprinzip der ethischen Beurteilung (d. i. die unbedingte sittliche Bindung jeder Inanspruchnahme der Naturanlage an den naturbestimmten Totalzweck: Weckung und Erziehung neuen Lebens) in der Darstellung zu stark zurück, wenn es auch keineswegs übergangen ist (vgl. z. B. S. 348 f. 360). Das Kuriosum alter Kasuistik auf S. 361 f. würde ohne Schaden fehlen, zumal es Leser, die die älteren Autoren nicht aus eigener Einsichtnahme kennen, zu einer irrigen Auffassung über die „ältere" Moraltheologie führen könnte. Hier besteht neben einzelnen kasuistischen Entgleisungen, im ganzen doch ein solides theologisches Wissen und Wägen. — Nicht verständlich ist mir der Sinn des Satzes auf S. 402: „Mit Recht hat daher der Codex (c. 984, 4°) die Irregularität nur auf die wirkliche Bigamie eingeschränkt und nicht mehr auf die zweite Ehe ausgedehnt." Soll das bedeuten: Irregularität liege nur vor bei „Doppelehe" (d. i. Eingehen einer zweiten Ehe, während das vinculum einer ersten Ehe noch fortbesteht)? Nach dem klaren Wortlaut des erwähnten Canon ist jeder Mann, der seinerseits nach Beendigung einer ersten Ehe eine zweite Ehe eingeht (also nicht schon der Mann, der in erster Ehe eine Witwe heiratet), irregulär.

Der 3. Bd. behandelt aus dem menschlichen Pflichtenkreis die „Pflichten des Menschen gegen Gott" (die theol. Tugenden, die Tugend der Gottesverehrung, die hauptsächlichsten Kirchengebote) und die „Pflichten des eigenpersönlichen Lebens" (die christliche Selbstliebe im allgemeinen, die Pflichten bez. des leiblichen, bez. des geistigen Lebens). Die Darstellung bringt eine

eingehendere Auseinandersetzung mit neuzeitlichen Errungenschaften, Erkenntnissen und Richtungen und wendet auf sie die sittlichen Grundsätze der Moraltheologie an. Es wiegt dabei, wie leicht verständlich, die natürlich-ethische Betrachtungsweise vor, wie überhaupt eine „christliche gemütvolle Vernünftigkeit" ein kennzeichnender Zug der ganzen Art des Verf. ist. — Warum die Lehre vom „Eigentum" gerade bei den Pflichten bez. des geistigen Lebens untergebracht ist, wird trotz der Darlegungen des Verf. nicht jedem verständlich sein; auch die Argumentation Leos XIII. zwingt keineswegs zu dieser Eingliederung. Allerdings hat „Eigentum" auch Beziehungen zur geordneten Selbstliebe und zur Sorge um das „geistige" Leben; aber diese Beziehung braucht darum noch nicht das Entscheidende und eigentlich Kennzeichnende zu sein.

Der dritte Bd. schließt ab mit einem Abschnitt über das Thema „Der Mensch und die Kreatur", der im Kern die Stellung des Menschen zum vernunftlosen Tier zum Gegenstand hat. Vieles hier Gesagte wird jeder ohne Zaudern billigen, so die Verurteilung roher oder sinnloser Tierquälerei; die Forderung, daß Vivisektion und Tierexperiment auf das notwendige und vernünftige Maß beschränkt werde; die Forderung, daß die Allgemeinheit und die Staatsgewalt gegen Roheit und Unverstand einschreite. Anderseits ist es schwer, sich ein klares Bild über den letztlich entscheidenden Grundsatz, der für das Verhältnis des Menschen zur Tierwelt in der Auffassung des Verf. maßgebend ist, zu machen. Auch das mit feinem Verständnis und sympathisch berührender Einfühlung geschriebene Kapitel „Das Christentum und die Kreatur" berührt diesen entscheidenden Kernpunkt nicht und gibt keinen Aufschluß darüber. Und doch kann die praktische Seelsorge und der Seelsorger dieses scharf gefaßten letzten Prinzips nicht entbehren, wenn er in den einschlägigen heutigen Bestrebungen, von denen R. spricht, Führer und Wegweiser bleiben soll und sich nicht in blinde Gefolgschaft nehmen lassen will. Die nüchtern intellektualistische Art der scholastischen Theologie, die R. weniger sympathisch ist (vgl. S. 428), dürfte hier doch den richtigen Weg gegangen sein in der klaren grundsätzlichen Stellungnahme.

Abschließend möchte ich sagen, daß die vorliegenden Bände eine ausgesprochene Eigenart haben, daß sie stofflich und programmatisch vieles bringen, was sich in den gebräuchlichen Moralwerken nicht oder nicht in dieser der Jetztzeit angepaßten Weise findet, und hier treffend orientieren. F. Hürth S. J.

Hofmann, Rud., Die heroische Tugend. Geschichte und Inhalt eines theologischen Begriffs (Münchener Stud. z. hist. Theol. 12). 8° (XIV u. 220 S.) München 1933, Kösel & Pustet. *M* 4.—.

Schon wegen der zahlreichen schwebenden Beatifikationsprozesse verdiente die gut orientierende Doktorarbeit Beachtung. Aber sie möchte auch der Dogmatik und Moral wie der Aszetik und Mystik manches bieten. Eingehende, selbständige Quellenforschung tritt überall hervor, wertvolle, bisher nicht edierte Scholastikerhandschriften werden herangezogen und die einschlägigen Texte im Wortlaut mitgeteilt. Eine reiche Literatur ist verwertet, mit steigendem Interesse folgt man der gewandten Darstellung.

Ausgehend von dem Begriff der heroischen Tugend in der Nikomachischen Ethik und den neuplatonischen Tugendgraden wird die

Lehre von der heroischen Tugend bei den Scholastikern vorgeführt, zumal bei Albert dem Großen, dem hl. Thomas, Heinrich von Gent, Duns Skotus und anderen: „Die Scholastik, genauer umgrenzt die zweite Hälfte des 13. Jahrhunderts, war die Zeit der Aufnahme unseres Begriffes in die Theologie . . . Das geschah fast durchweg in getreuer Anlehnung an die Bestimmungen der Nikomachischen Ethik" (88). Damit wurde aber auch die Aufgabe gestellt, „die Tugend und Gnadenausrüstung, die man bislang ausgehend von der Offenbarung und von dem systematischen Denken zu erfassen suchte, nunmehr von der Gegebenheit ihrer höchsten Verwirklichung aus zu erforschen. Das Problem selbst zeigt sich bei den scholastischen Theologen ganz deutlich. Seine Lösung aber hat die Scholastik der späteren Theologie überlassen" (89). Nachdem zu Beginn des 17. Jahrhunderts dieser Begriff der heroischen Tugend zur Grundlage für die Beatifikation geworden war, richtete sich der Blick der Theologen nicht mehr allein auf eine „saubere und peinliche Abgrenzung gegenüber anderen Begriffen, sondern auch auf die Erscheinung der heroischen Tugend im christlichen Leben". So widmet de Esparza S. J. in seiner allgemeinen Tugendlehre der heroischen Tugend eine lange z. T. sehr subtile Behandlung. Er betrachtet dabei die heroische Tugend in engstem Zusammenhange mit der Kanonisation. Als die zwei wichtigsten theologischen Traktate bezeichnet der Verf. die Arbeiten des Franziskanertheologen Brancati de Lauria und des Kardinals Saenz de Aguirre O. S. B., die nach ihrem Inhalt genau charakterisiert werden: „In Brancati hat die theoretische Erörterung des Begriffes der heroischen Tugend ihren Höhepunkt erreicht, freilich auch ihren Abschluß gefunden."

Nach der geschichtlichen Entwicklung des Begriffes in der scholastischen Theologie wird die Bedeutung der heroischen Tugend für die mystische Theologie mit Recht hervorgehoben. Dabei hätte auch Joseph de Guibert S. J. genannt zu werden verdient, der in seinen Études de Théologie mystique (Toulouse 1931) 283—298 den heroischen Grad der Demut, der bei Heiligen oft schwer verständlich ist, in lichtvoller Weise erklärt: „Il y a là, en réalité, une faveur divine du même ordre que les degrés les plus élevés de la contemplation infuse, résultant comme cette contemplation d'une opération toute puissante de la grâce en l'âme." — Ausführlich wird die Bedeutung der heroischen Tugend für die kirchliche Kanonisation besprochen, wobei der gelehrte Lambertini-Papst Benedikt XIV. die ihm zukommende Würdigung findet. Auf Brancati gestützt ist nach ihm „das wesentliche Moment der Heroizität die Steigerung des Tugendlebens über den Tugendbesitz der Allgemeinheit hinaus" (161). — Der letzte Abschnitt bietet, wiederum unter eingehender Benutzung der entsprechenden Literatur, eine zusammenfassende Darstellung der heroischen Tugend in ihrer Beziehung zur theologischen Caritas, zur christlichen Vollkommenheit und zum übernatürlichen Gnadenleben. C. Richstaetter S. J.

Eggersdorfer, Franz Xaver, Die Philosophisch-Theologische Hochschule Passau. 300 Jahre ihrer Geschichte. 4° (VIII u. 416 S.) Passau 1933. Auslieferung durch die Phil.-Theol. Hochschule Passau.

Einer der führenden katholischen Pädagogen Deutschlands (Herausgeber des Handbuches der Erziehungswissenschaft, Mitheraus-

geber des Lexikons der Pädagogik der Gegenwart und der Vierteljahrsschrift für Erziehungswissenschaft) bietet hier bei Gelegenheit des hundertjährigen Jubiläums des „Lyzeums" und des dreihundertjährigen der Hochschule Passau eine Festgabe, die über den Rahmen einer örtlich begrenzten Gelegenheitsschrift dem Umfange und dem Inhalte nach hinausgewachsen ist zu einem wertvollen Beitrage zur Geistesgeschichte Deutschlands.

Auf Grund der Durchforschung der Passauer, Münchener und Wiener Archive und Handschriften und vor allem auch der Ordensarchive der Gesellschaft Jesu (Generalat und Provinzialate in München und Wien) schildert E. die wechselreiche Geschichte dieser Bildungsstätte in drei großen Abschnitten: Unter den Jesuiten 1622—1773, als fürstbischöfliche Akademie und kurbayrisches Lyzeum 1773—1808, endlich seit der Wiedererrichtung durch König Ludwig I. 1833—1933. Das Werk, ein stattlicher Quartband mit 18 Tafeln und 116 Abbildungen in vornehmer Druckausstattung, verbindet in vorbildlicher Weise urkundlich belegte Forschung mit lebensvoller Darstellung auf dem Hintergrund der Zeitgeschichte.

Das Buch trägt den bezeichnenden Untertitel: „Ein Blick in die Entwicklung der katholischen Geistlichenbildung in Deutschland seit dem Ausgang des Mittelalters." Die Bedeutung der Arbeit für die Geschichte der Pädagogik ist in einem Rundschau-Artikel „Aus der Geschichte einer katholischen deutschen Hochschule (Stimm-Zeit 127 [1934 II] 49—52) von dem Pädagogen J. Schröteler eingehend gewürdigt worden. Nicht geringer ist aber der Wert des Buches für die Entwicklungsgeschichte der scholastischen Philosophie und Theologie in Deutschland anzuschlagen. Damit diese aus der Darbietung von Allgemeinheiten herauskommt, bedarf sie solcher Sonderforschungen, die gleichzeitig die Blickrichtung auf die großen Zusammenhänge festhalten. Besonders die Kapitel über die Entwicklung der Hochschulstudien am Passauer Jesuitenkolleg und über die Aufklärungsblüte der Hochschule unter Fürstbischof Auersperg und ihren Verfall enthalten beachtenswerte Beiträge zur Geschichte der Neubelebung der Scholastik und zu den verhängnisvollen Wirkungen des Jansenismus auf die innere Aushöhlung der katholischen Theologie.

Die große Zäsur bringt in das Werk ein Ereignis, an dessen Darstellung sich vielfach die Geister scheiden, die Aufhebung der Gesellschaft Jesu, der Trägerin der Anstalt durch anderthalb Jahrhunderte. — Referent mußte sich jahrelang mit einem Werke beschäftigen, das bei ähnlichem Anlaß, dem 400jährigen Jubiläum einer bayerischen Universität, entstanden ist und daher einen eng angrenzenden Kulturraum mit gleichen Kulturfragen behandelt: die zweibändige „Geschichte der Ludwig-Maximilians-Universität" (Ingolstadt-Landshut-München) des Kulturkämpfers Prantl. Vergleicht man die Grundeinstellung eines Prantl, seine gehässige Einseitigkeit gegen alles Kirchliche und Jesuitische, seinen oberflächlich-ungerechten Spott über die wissenschaftlichen Leistungen der angeblichen „Jesuitennullen" usw. mit der ehrlichen Sachlichkeit eines E., der nicht nur Archivdokumente anführt, sondern sie aus der Zeitgeschichte heraus zu verstehen sucht, so wird einem der geistige Abstand zwischen den beiden Männern und ihren Zeiten greifbar klar.

In einem eigenen Kapitel „Die Jesuiten und die modernen Wissenschaften im Augenblick der Aufhebung des Ordens" stellt sich

E. die Frage, ob das Bildungssystem der Jesuiten in dem Zeitpunkte, da es zu Grabe getragen wurde, nur dem äußeren Ansturm seiner Gegner erlegen sei oder ob es, bereits innerlich abgestorben, als ein „corpus mortuum" aus dem Kulturleben ausgeschieden werden mußte. Für Passau jedenfalls widerlegt E. auf Grund seiner Sonderstudien die zweite Annahme. Daß der Wille zur Anpassung an die modernen Anforderungen im philosophisch-theologischen Lehrbetrieb bei den Passauer Jesuiten bestanden habe, beweise die zeitgemäße Studienreform, die sie seit 1765 betrieben und trotz aller Widerstände ihrer Gegner 1769 einführten. Aber fehlten vielleicht die richtigen Männer, dieses wissenschaftliche Reformwerk durchzuführen? Drei Typen von Exjesuiten aus dem Bereiche des Passauer Kollegs, deren wissenschaftliche Bedeutung E. im Vergleich zu all ihren unbedeutenden jansenistischen und aufklärerischen Gegnern in Passau zeichnet (der große Mich. Denis, der Urkundenforscher Heyrenbach und der Botaniker Schrank), mit ihrem Wirken für muttersprachlich-literarische, historisch-kritische und naturwissenschaftlich-exakte Bildung lassen nach E. klar erkennen, daß es dem Orden im Augenblicke seiner Unterdrückung nicht an Kräften gefehlt hätte, Wissenschaft und Unterricht im Sinne des wertvollen Neuen weiterzuführen. Fremd habe ihm als religiöser Gemeinschaft — einzelne Exjesuiten seien auch dem üblen Zeitgeiste verfallen — nur der grundsätzliche und weltanschauliche Rationalismus bleiben müssen, der aber auch mit seiner hohlen Deklamation und geringen Forschungsleistung der Kulturentwicklung mehr geschadet als genützt habe.

W. Hentrich S. J.

van der Leeuw, G., Phänomenologie der Religion (Neue theol. Grundrisse). gr. 8° (XII u. 669 S.) Tübingen 1933, Mohr. *M* 15.—; Lw. *M* 17.—.

Eine systematische Zusammenfassung der verschiedenen Erscheinungsformen der Religion war längst sehr erwünscht. Die religionsgeschichtliche Forschung hat in den letzten Jahrzehnten ein ungeheures Material angehäuft, das aber seinen Zweck nur erfüllt, wenn es zeitlich oder seinem innern Aufbau nach geordnet wird und so einen Über- und Einblick in die reiche Welt des Religiösen gestattet. Die letzte Art von Anordnung wollte Verf. in dem vorliegenden Buche bieten; der Titel ist nicht in philosophischem Sinne gemeint, sondern als Beschreibung der religiösen Phänomene. Es wird also mit Recht von der Frage ihrer Wahrheit abgesehen, die zu einer Religionsphilosophie gehört, wie auch von einer psychologischen Erklärung, die der Religionspsychologie überlassen bleiben muß. Schon 1925 hat L. in seiner „Einführung in die Phänomenologie der Religion" eine Vorarbeit geliefert; das vorliegende Werk bedeutet an Fülle und Durcharbeitung des Stoffes einen großen Fortschritt. Als erstes größeres Unternehmen dieser Art verdient es Anerkennung und Dank trotz der Ausstellungen, die man im einzelnen natürlich machen kann, und trotz der grundsätzlichen Bedenken, die der Aufbau nahelegt.

Das Werk behandelt den Stoff in folgenden fünf Teilen: das Objekt der Religion; das Subjekt der Religion: a) der heilige Mensch, b) die heilige Gemeinschaft, c) das Heilige am Menschen; Objekt und Subjekt in ihrer Wirkung aufeinander: a) die äußere Handlung, b) die innere Handlung; die Welt; Gestalten: a) Religionen, b) Stifter. Die am Schlusse stehenden Epilegomena

geben einiges, was sonst in Einleitungen zu finden ist, verraten auch den starken philosophischen Einfluß von Heidegger.

Der Verf. hat sich sichtlich der größten Objektivität beflissen. Mit Recht sieht er aber Objektivität nicht darin, daß man selbst keine religiöse Überzeugung hat oder diese nirgendwo sichtbar werden läßt, sondern darin, daß diese persönliche Entscheidung nicht statt der Sache das Urteil bestimmt. Seinen protestantischen Standpunkt wird man ihm trotzdem hier und da anmerken, vor allem, wenn er über Katholisches spricht, wie z. B. S. 241 die Beurteilung des Mönchswesens, das in dieser Auffassung der Kirche nicht mehr katholisch wäre. Auch hat sich L. zu sehr der Führung durch Heilers „Katholizismus" anvertraut, woher es auch kommt, daß zu unbekümmert Analogien aus primitiven Religionen zur Erklärung herbeigezogen werden. Die systematische Darstellung bringt schon an sich die Gefahr mit sich, daß Einzelheiten aus dem Ganzen, das ihnen erst ihren Sinn verleiht, herausgerissen und mit bloß äußerlich Ähnlichem zusammengestellt werden (vgl. z. B. § 30).

Schwerwiegender ist jedoch der Einwand, der sich aus der übertriebenen Anwendung des Machtgedankens ergibt. Will man ein Wort, das sämtliche religiösen Vorkommnisse umfaßt, warum dann gerade das von Theorien schwer belastete Wort „Macht", und nicht vielmehr einen Ausdruck wie etwa „heilig"? Nicht alles, was mächtig ist, gilt als religiös, sondern nur Macht besonderer Art. Zudem hat man am Anfang den Eindruck, besonders wenn man die „Einführung" des Verf. kennt, daß hier die erledigte *mana*-Theorie wieder auftaucht. Wenn auch später in einer Anmerkung dies abgelehnt wird, so weisen doch eine Reihe von Bemerkungen in diese Richtung. Auch die ganze Anordnung des Stoffes, beginnend mit dem Unpersönlichen, verstärkt diesen Eindruck. Und ließe sich hier entgegnen, daß damit weder Rang- noch Zeitordnung gemeint sei, sondern reine Stoffanordnung, so läßt sich ein Doppeltes darauf antworten, Einmal werden doch Aussagen gemacht, die die Ordnung als Entstehungsordnung ausweisen; so, wenn gesagt wird, daß Gott ein Spätgekommener ist, und wenn die Frage der Hochgötter bei den Primitiven mit sichtlicher Verlegenheit behandelt wird, indem gerade die schlechtesten Beispiele aufgeführt werden und Tatsachen wie die Religion der Feuerländer oder der Pygmäen einfach übergangen sind. Daß das Verhältnis zu diesen Hochgöttern nicht das innige Kindesverhältnis des Christen zu Gott ist, wollen wir dabei gerne zugeben. Aber es macht sich hier das starre Festhalten an den Ansichten Söderbloms und die Angst des protestantischen Theologen, Naturvölkern und gar Primitiven die Kenntnis des persönlichen Gottes zuzuschreiben, geltend. Dadurch ist der Verf. wieder in den alten Evolutionismus zurückgefallen. Zweitens ist eine Sachordnung um so besser, je mehr sie sich der phänomenologischen Ordnung anschließt. Wie wir anderwärts nachweisen und wie es natürlicherweise zu erwarten ist, steht für den Primitiven nicht das Unpersönliche, sondern das Persönliche voran und ist seine erste Erklärungskategorie (vgl. Schol 10 [1935] Heft 3). Der unkundige Leser kann aus der ganzen Darstellung überhaupt leicht den Eindruck bekommen, als gäbe es Religionen, denen die Anerkennung persönlicher Wesen ganz fehlte (z. B. S. 61: „Der Totemismus braucht keine Götter").

Ein philosophisches Mißverständnis des Ursachenbegriffs, beru-

hend auf rein naturwissenschaftlicher Auffassung, ist es, wenn S. 551 gesagt wird, Gott als *causa prima* werde zu einem Teil der Welt. Ursache erfahren wir zuerst und zutiefst im Persönlichen und Geistigen, zuletzt und am oberflächlichsten im Materiellen. Gott als Schöpfer ist *causa prima* der Welt.

A. Brunner S. J.

Poppelreuter, Walther, Psychokritische Pädagogik. gr. 8° (XIII u. 254 S.; 25 Abb.) München 1933, Beck. *M* 7.—; geb. *M* 9.—.

Es liegt hier eine hervorragende Leistung im Sinn der Ausbildung eines verläßlichen Denkens vor. Das zu bekämpfende Übel ist das normal bestehende überstarke Selbstvertrauen auf das eigene Wissen und Können. P. spricht da von einem Scheindenken im Gegensatz zum echten Denken, das mit der Wahrheit verbunden ist. Das Wort Scheindenken ist freilich nicht glücklich gewählt. Auch ein oberflächliches, unvollkommenes Denken (von dem die Rede ist), das zu einer irrigen Behauptung führt, hört deshalb nicht auf, wirkliches Denken zu sein. Die von ihm ausgebildete Erziehungsmethode nennt P. psychokritisch, im Gegensatz zu kritisch. Denn kritisch gehe auf den Sachinhalt des Denkens, psychokritisch auf die seelische Funktionalität. Dieser Grund ist nicht überzeugend. Ein Denken ist unvollkommen („Scheindenken"), weil sein sachlicher Inhalt in einzelnem unrichtig ist. Es könnte also wohl klarer und verständlicher einfach von kritischer Erziehung des Denkens gesprochen werden.

In der Einzelausführung wird zunächst für die optische Einprägung von Figuren nachgewiesen, daß die Wiedergabe gewöhnlich große Fehler enthält trotz des subjektiven Eindruckes der Richtigkeit. Die Erziehung durch Nachweis der Fehler führt erst zur Erkenntnis des Mangels und seiner Größe; dann zu einer wesentlich sorgfältigeren Einprägung, die allerdings sehr viel mehr Zeit fordert. Freilich ist der Wert der speziellen Fähigkeit der optischen Einprägung wohl nicht sehr groß. Wichtiger ist die Übertragung der Erziehungsmethode auf das Denken in der Lösung praktischer Aufgaben. Auch hier wiederholt sich die Neigung, die ersten einfallenden Gedanken für eine genügende Lösung zu halten; bei einer entsprechenden Erziehung wird das bald besser. Das wird an einer großen Fülle von Beispielen durchgeführt. — Recht wertvoll ist auch die Behandlung der Willensschulung. P. findet schon die Entgegennahme der Aufgabe ungenügend, was in vielen seiner Beispiele zutrifft, aber doch nicht in allen. Die Verbesserung verlangt, auf die Arbeit erheblich mehr Zeit zu verwenden. Hat man die anfängliche Fehlerhaftigkeit eingesehen, so wirkt der bloße Entschluß zur Besserung (der wenige Sekunden in Anspruch nimmt) meist nicht viel; ganz anders die von P. erprobte Technik, sich lange in der bloßen Vorstellung der erwünschten Leistung in Gedanken aufzuhalten, sie in allen Einzelheiten und ihren Gründen vorauszunehmen, sie durchzudenken. — Was Bleuler das autistische, undisziplinierte Denken nennt, fällt vielfach mit dem Scheindenken im Sinn P.s zusammen. Den Übertreibungen Bleulers gegenüber wird betont, daß das vollkommene Denken („echte Denken") schon wegen der Zeit, die es braucht, nicht das normale sein kann, sondern die geistigen Leistungen meist schnell erledigt werden müssen, also in P.s Terminologie Scheindenken stark vorherrschen muß.

Verfehlt sind die Ausführungen gegen die Denkpsychologie. Es wird zwar zugegeben, daß unanschauliche Erlebnisse Tatsachen sind; aber sie brauchten deshalb nicht Elemente zu sein, könnten auf anderes zurückführbar bleiben. Natürlich widersprechen sich beide Behauptungen. Unanschauliche Erlebnisse sind notwendig solche, die nicht auf anschauliche zurückführbar sind. Gegen die Versuche Bühlers wird eingewendet, die Protokolle bewegten sich vielfach in bloßem Scheindenken; es sei erstaunlich, daß Bühler nicht näher zugesehen habe und gegen die Versuchspersonen völlig kritiklos gewesen sei. Offenbar ist es P. nicht klar geworden, worauf es in den Denkversuchen ankommt. Ob die Lösung wahr oder falsch ist, ist für die vorliegende Frage gleichgültig; die einzige Frage war, ob darin Gedanken, also Urteile, Schlüsse vorkamen und welche Elemente sie enthielten, ob bloß Vorstellungen oder etwas anderes. Anderseits mußte der Denkvorgang möglichst kurzdauernd sein, um Sicherheit zu geben, daß nicht beim Protokollieren die Hauptsache vergessen sei. P. spricht weiter von disparatem Denken, wenn man Dinge des Verstandes mit dem Herzen erleben will oder umgekehrt. Nun rechnet er zum rein subjektiven Denken das ganze religiöse Denken. Deshalb sind ihm die Beweise der katholischen Apologetik für das Dasein Gottes unmöglich; da sei kein Beweisen am Platz, sondern nur Glauben. Es ist klar, daß hier Religion nicht im Sinn der katholischen Kirche genommen wird, sondern statt dessen im Sinn der Ungläubigen eine Art Religionsersatz gemeint ist, ähnlich einem ästhetischen Gefühl, das man zu seiner Befriedigung pflegen mag, ohne deshalb einen andern zu gleichem Glauben für verpflichtet zu halten. Jede ernste Religion setzt voraus, daß Gott eine Offenbarung geben und als von ihm gegeben bezeugen kann; sie verlangt, daß man von der Tatsache einer solchen Offenbarung eine vernünftige Überzeugung gewinnen könne und müsse, bevor man zum Glauben an ihren Inhalt übergehen kann.

Sehr viel Wertvolles bringt das 9. Kapitel über die Unzulänglichkeit des Schulwissens und die Möglichkeit einer Besserung. Regelmäßig besteht von der intensiv betriebenen Physik im späteren Leben nur noch eine Ahnung, selbst für die fundamentalen Gesetze. Das Heilmittel für dieses Versagen wird darin gesehen, das wesentliche Wissen auf ein Mindestmaß einzuschränken, das durch genügende Einprägung in Fleisch und Blut übergehen muß, ähnlich dem Einmaleins. Alles übrige, das ebenso reichlich sein mag wie heute, brauche nur einigemale gelesen zu werden, so daß davon eine Ahnung bleibe. Hier würde ich freilich noch beifügen, daß das früher erreichte Verständnis für einzelne Gesetze doch etwas mehr leistet, nämlich die Fähigkeit und das Vertrauen gibt, es im Fall der Notwendigkeit wieder zu erneuern; man weiß eben, wo es zu finden ist und daß man darüber wieder Herr werden kann, was ohne diese Vorbildung unmöglich wäre. P. empfiehlt die Trennung des Fachstoffes in ein Elementarbuch und ein umfangreiches Begleitbuch, was wohl einen Versuch verdient. Vielleicht könnte ein erfahrener Lehrer, der die Theorie P.s durchschaut, auch bei den jetzigen Lehrbüchern eine solche Scheidung schon vornehmen. — Für die Praxis der Denkschulung weist P. auf eigene Erfolge in gewissen Gebieten hin. Die Schulung nach diesen Grundsätzen überwand das anfängliche blinde Selbstvertrauen, lehrte den Wert des kritischen Denkens, der eingehenden Arbeit. Dauernd würde freilich erst eine jahrelange

kritische Schulung im Fachunterricht helfen. Im einzelnen wird weiter die antike Logik empfohlen, die Syllogistik, von der übrigens hier nur die Behandlung der Trugschlüsse durchgeführt wird, was sicher nicht die Hauptsache der Logik ist. Als Bestätigung dieser Bewertung der Logik möchte ich anführen, daß mir langjährige Erfahrung im Philosophieunterricht den Wert der scholastischen Disputation zur Erhöhung der Selbstkritik immer wieder bestätigte, was ja ein hervorragendes Anwendungsgebiet der antiken Logik bildete. Überraschenderweise wurden philosophische Fragen von P. für die Denkschulung unbrauchbar gefunden, weil da die Wahrheit niemals festzustellen sei (!). „Wesen der Philosophie ist vielleicht nur ihr gefühlsmäßig künstlerischer Charakter." (!) Das mag für gewisse moderne philosophische Darstellungen zutreffen. Im übrigen gilt doch allgemein die als wertvoll auch hier anerkannte Logik als Teil der Philosophie. Gleiches gilt von der Erkenntniskritik, wenn sie nicht im bequemen Skeptizismus endigt. Gleiches fand man von jeher auch in der Realphilosophie, in den philosophischen Vertiefungen der Naturwissenschaften, der Biologie, der Psychologie, um von anderem zu schweigen.

Durch die etwas ausführliche Kritik einzelner, relativ kleiner Teile des vorliegenden Werkes ist nicht beabsichtigt, den außergewöhnlich hohen Wert des Buches in Frage zu stellen. Die Glanzleistung ist der exakte Nachweis des großen Nutzens bestimmter Methoden für die Denkschulung, ja in einzelnen Punkten auch die Willensschulung. Das Werk verdient viele aufmerksame Leser.

J. Fröbes S. J.

Aufsätze und Bücher.

1. Allgemeines. Fundamentaltheologie.

89. Orientalia Christiana Periodica. Commentarii de re orientali aetatis christianae sacra et profana editi cura et opere Pontificii Instituti Orientalium Studiorum (Piazza S. Maria Maggiore 7, Roma 128). Jährlich 4 Hefte von zusammen rund 500 S. Für Italien *L* 40.—, für das Ausland *L* 45.— der Jahrgang. — Seit 1923 gab das Päpstliche Orientalische Institut die *Orientalia Christiana* heraus, seit 1930 in Monatsheften. Die Jahrgänge 1923—1934 umfassen 100 Nummern in 36 Bänden (Nr. 100, Indices enthaltend, soll im Laufe des Jahres 1935 herauskommen). Die ganze Sammlung wird (soweit noch vorrätig — 16 Nummern sind ausverkauft) zum Preis von *L* 1300 angeboten. Mit Beginn des Jahres 1935 hat sich nun dieses wissenschaftliche Unternehmen in zwei Serien von Veröffentlichungen geteilt. Unter dem Namen Orientalia Christiana Analecta werden orientalische Texte oder längere Arbeiten, die sich auf den christlichen Orient beziehen, veröffentlicht. Die Analecta erscheinen in zwangloser Folge, aber mehrmals im Jahr und in einem Jahresumfang von etwa 1000 Seiten. Der Jahrespreis beträgt für Italien *L* 85.—, für das Ausland *L* 100.—. Bereits ist das erste Heft (als Nr. 101 in Gestalt eines stattlichen Bandes von XLVII u. 296 S. erschienen: Dr. Ivan Dujčev, Avvisi di Ragusa. Es bringt Dokumente über das türkische Reich im 17. Jahrhundert und den Kandia-Krieg. Von der andern Veröffentlichung, der Vierteljahresschrift Orientalia Christiana Periodica, liegt bereits ein Doppelheft als Nr. 1—2 vor. Es bietet Abhandlungen in lateinischer, deutscher, französischer, englischer und italienischer Sprache, ferner auf den letzten 36 seiner 304 Seiten Besprechungen einschlägiger Werke in den Abteilungen: Oriens antiquus. Theologica. Syriaca. Slavica. Islamica. Iuridica. Historica et Varia. Sowohl die *Periodica* wie die *Analecta* seien den interessierten Kreisen bestens empfohlen. Dem Päpstlichen Orientalischen Institut aber sei unser Glückwunsch zu der so fruchtbaren schriftstellerischen Tätigkeit, die es ausübt und anregt, ausgesprochen. Lange.

90. Lexikon für Theologie und Kirche. Sechster Band. Kirejewski bis Maura. Mit 10 Tafeln, 23 Kartenskizzen und 148 Textabbildungen. Lex.-8° (8 S. u. 1040 Sp.) Freiburg 1934, Herder. *M* 26.—; Lw. *M* 30.—; Hfz. *M* 34.—. — Die erste Hälfte des großen Werkes, Band 1—5, wurde in den Jahren 1930—1933 fertiggestellt. Die zweite Hälfte hat mit dem 6. Band 1934 begonnen, so daß in naher Zukunft mit dem glücklichen Abschluß gerechnet werden kann. Aus den vielen Artikeln seien etwa hervorgehoben: Köln, Laizismus, Lausanner Weltkonferenz, Lambeth-Konferenzen, Liturgie, Luther, Luthertum, Mandäer, Maria. Deneffe.

91. Sechste und siebte Lektorenkonferenz der deutschen Franziskaner für Philosophie und Theologie. Sekretariat der Lektorenkonferenz Kloster Sigmaringen-Gorheim (Hohenzollern). 8° (120 S.) Werl 1934, Franziskus-Druckerei. *M* 3.40; geb. *M* 4.—. — Das vorliegende Heft bringt zunächst einen knappen Bericht über die sechste Lektoren-

konferenz in Hardenberg-Neviges 4.—7. August 1931, deren Hauptthema lautete: „Die Stellung der Franziskanertheologen zur Kirche", das aber nicht im beabsichtigten Umfang behandelt werden konnte. Der Bericht gibt nur eine summarische Übersicht über die gehaltenen Referate. Die siebte Lektorenkonferenz, abgehalten 8.—10. August 1934 in Vierzehnheiligen bei Bamberg, beschäftigte sich in ihrem theoretischen Teil mit Scotus. Die Referate sind ausführlich wiedergegeben. Sie behandeln: Theologie als Weisheit (Marianus Müller); echte und unechte Werke (Benedikt Gölz); Unbefleckte Empfängnis (Julian Kaup); theologische Intention, nämlich: Theologie nach Scotus = positive (Bibel-)Wissenschaft (Thaddäus Soiron); Verehrung (Heribert Müller); Scotus und das moderne Denken (Erhard Schlund). Die Referate und die Bemerkungen über die sich anschließende Diskussion zeigen, daß die Franziskanerlektoren sich bewußt sind, Versäumtes nachholen zu müssen, um Scotus die ihm gebührende Geltung zu verschaffen, daß sie aber anderseits nicht in das entgegengesetzte Extrem verfallen wollen, nun blind auf die Worte des Meisters zu schwören und die Vollendung aller Wissenschaft schon bei einem mittelalterlichen Denker erreicht zu wähnen. Gierens.

92. Rabeau, G., La Science mène-t-elle à Dieu? RevThom 39 (1934) 394—400. — Geistreich entwickelt R. im Anschluß an ein Büchlein gleichen Titels von Tiberghien die bejahende Antwort, wobei er „Wissenschaft" nicht faßt als „connaissance des essences", sondern im „modernen Sinne" als „connaissance des rapports, connaissance du mesurable". Kösters.

93. Karrer, O., Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum. gr. 8° (IX u. 264 S.) Freiburg i. Br. 1934, Herder. *M* 5.20; geb. *M* 6.50. — Das inzwischen bereits in 2. Auflage erschienene Buch entstammt im wesentlichen Kursen und Vorträgen, die in verschiedenen Städten vor konfessionell gemischtem Zuhörerkreis gehalten wurden. Es will eine Übersicht über das weite Gebiet der Religionsgeschichte und eine dem christlichen Standpunkt gerecht werdende Würdigung bieten. Die 5 Kapitel behandeln: 1. Die Verbreitung des Religiösen in der Menschheit (wobei die Gottesidee, der Zusammenhang von Religion und Sittlichkeit, endlich das Gebet besonders gewürdigt werden). 2. Die Entstehung des Religiösen in der Menschheit (auffälligerweise wird der Meinung von J. Winthuis und O. Eberz, die in dem Urmenschen ein Zweigeschlechterwesen sehen, starke Beachtung geschenkt; s. S. 108—112, auch 67—70, 131—134. Die biblische Überlieferung von der religiösen Urgeschichte der Menschheit erscheint „wie eine abschließende Erklärung und Zusammenfassung" der verschiedenen religionswissenschaftlichen Theorien: 119). 3. Die Entfaltung des Religiösen in der ferneren Menschheit. 4. Religionswissenschaftliche Vergleichung der Religionen (hier finden sich wohl die schönsten Ausführungen des Buches über „Werthöhe und Wertfülle des Christentums"). 5. Theologische Würdigung des Religiösen in der Menschheit (bez. der notwendigen Gotteserkenntnis und Zugehörigkeit zur „Alleinseligmachenden"). — Eine ausgesprochene Vorliebe des Verf. geht dahin, die Elemente des Wahren, Guten und Schönen aufzuweisen, die sich in allen Religionen, auch den tiefststehenden, finden. Besonders gut gelingt ihm das in dem Abschnitt „Das Gebet in der Menschheit". Aufs Ganze gesehen, dürfte aber mancher der Meinung sein, daß die an sich löbliche Weitherzigkeit mitunter die rechten Grenzen überschreitet. Insbe-

sondere liegt hier die Gefahr vor, die Grenzlinien zwischen natürlicher und übernatürlicher Gottesoffenbarung zu verwischen. Um die Heilsmöglichkeiten außerhalb des Christentums zu zeigen, bedient sich K. der von K. Adam wiederaufgegriffenen Meinung Ripaldas, daß alle sittlich guten Werke tatsächlich durch übernatürliche Gnade erhöht werden und daß ihnen ein gewisser „Glaube" zugrunde liegt, der genügt, zur vollkommenen Liebe und Rechtfertigung zu führen. Schwerlich beruft er sich dafür zu Recht auf Augustinus und Scheeben. — Die ethnologischen Ausführungen des Buches zu beurteilen, steht dem Nichtfachmann nicht zu. Unleugbar ist allerdings der Eindruck, daß in diesen Fragen manchmal wenig begründeten Hypothesen zu leicht Glauben geschenkt wurde. Eine fachmännische Besprechung im Anthropos 29 (1934) 839—842 hat die Richtigkeit dieses Eindrucks bestätigt. Beklagt werden daselbst besonders eine chaotische Aneinanderreihung von Namen, Pauschalbehauptungen und billige Verallgemeinerungen, kritiklose Übernahme „wissenschaftlichen Unfugs". Darum muß doch wohl gewarnt werden, dem an sich so begrüßenswerten Versuch zu viel Vertrauen zu schenken. Lange.

94. Söhngen, G., Analogia fidei: I. Gottähnlichkeit allein aus Glauben? II. Die Einheit in der Glaubenswissenschaft. (57 S.) Sonderdruck aus Catholica 3 (1934) 113—136 176—208. — Der erste Teil setzt sich besonders mit Barth auseinander, der die *analogia fidei* der *analogia entis* entgegenstellt, und mit Luther, bei dem sie in der *theologia crucis* und der *participatio per solam fidem* im Gegensatz zur Teilhabemystik enthalten sei. Dann untersucht der zweite Teil vier Bedeutungen des Ausdrucks im katholischen Sinn: 1. Die Einheit in der Schrift und im Schriftsinn; 2. die Einheit von Schriftwort und kirchlicher Lehrverkündigung; 3. die Einheit im Verständnis der Geheimnisse aus ihrem geheimnisvollen Zusammenhang; 4. die Natur und das natürliche Wissen in der Einheit des Gehorsams gegen die Gnade und den Glauben. Öfters wird Penido, Le rôle de l'analogie en Théologie dogmatique (vgl. Schol 8 [1933] 295), als bedeutendes und verdienstvolles Werk herangezogen. — Es ist nicht leicht, S.s Ausführungen zu folgen. L.

95. Doncœur, P., Des silences de l'Évangile de saint Jean: RechScRel 24 (1934) 606—609. — Warum schweigt Johannes so oft über das, was die Synoptiker bezeugen? Lebreton hat neulich (La vie de Jésus-Christ 2, 250) bezüglich der Eucharistie-Einsetzung es durch den ganz lehrhaften Zweck des Evangeliums zu erklären versucht. D. stellt neben den Fall vom Übergehen der Einsetzung der Eucharistie alle anderen und kommt zum Schluß: Johannes verschweigt alles, wo er selber hervorragend beteiligt ist. Nannte er doch auch seinen Namen nicht. Kösters.

96. Buzy, D., L'Adversaire et l'obstacle (2 Thess., II, 3—12): RechScRel 24 (1934) 402—431. — Der Mensch der Sünde, der Widersacher, ist nicht eine Einzelperson, sondern die Gesamtheit der Vertreter des Bösen. Das Hindernis, das ihr Auftreten verzögert, sind die Prediger des Evangeliums. Das folgert B. aus der Apokalypse des hl. Johannes und der großen apokalyptischen Rede des Herrn selber. Gewiß vermeidet diese Erklärung manche Schwierigkeiten, die in den bisherigen, vom Verf. im einzelnen besprochenen Lösungen sich ergeben; aber dunkel bleibt's doch: wann geben die Prediger ihr Werk auf und so dem Antichristen die Bahn frei? Ks.

97. Vellico, Ant. M., De regula fidei iuxta Ioannis Duns Scoti doctrinam: Antonianum 10 (1935) 11—36. — Ausgehend von der Lehre des Tridentinums, die als schriftgemäß und traditionstreu nachgewiesen wird, zeigt V., angeregt, wie es scheint, durch Deneffes „Traditionsbegriff" (1931), daß Scotus bereits dieselbe Lehre vorgetragen hat. Insbesondere verdient hervorgehoben zu werden, daß Sc. dem unfehlbaren Lehramt die erste Stelle zuweist, weil es allein sicher über Kanon und Inspiration der Hl. Schrift entscheiden kann; daß die Kirche wegen ihrer wunderbaren Beständigkeit ein Beweis ihrer Wahrheit ist; daß die römische Kirche den Vorrang im Lehramt hat und ihr Haupt, der Nachfolger Petri, durch Christi Gebet die Kraft erhielt, daß sein Glaube nicht versage. Ks.

98. Dietershagen, Adelhard, Kirche und theologisches Denken nach Duns Skotus: Wissensch. u. Weish. 1 (1934) 273 bis 288. — Verf. weist nach, daß die grundsätzlichen Erfordernisse einer katholischen Theologie von Scotus eingehalten wurden und ihm insbesondere das kirchliche Lehramt als höchste Norm galt, in Theorie und Praxis: „Non est aliter sentiendum quam sentit Ecclesia Romana." Ks.

99. Stolz, Ans., Neue Literatur zur Lehre von der Kirche: DivThom(Fr) 12 (1934) 350—358. — Verf. weist mit Recht darauf hin, daß ein vorwiegend fundamentaltheologisches (und erst recht: „apologetisches"!) Verständnis der Kirche weit davon entfernt ist, das zu bieten, was die Offenbarung selbst über die Kirche uns zu sagen weiß. Das liegt in der Natur der Sache. Die Fundamentaltheologie will als solche überhaupt nichts darüber sagen, was die Offenbarung lehrt; sie will nur die Zuverlässigkeit des Weges zum Offenbarungsglauben und zur Glaubenswissenschaft wissenschaftlich dartun. Beides ist unerläßlich notwendig. Die Notwendigkeit der fundamentaltheologischen (nicht so sehr: apologetischen) Behandlung ist uns in unseren Tagen wieder handgreiflich klar geworden; darum darf aber nicht, wie es leider vielfach geschehen ist, die dogmatische Behandlung zum Aschenbrödel werden. Recht gute Ansätze dogmatischer Darstellung finden sich schon; es sei u. a. nur auf Passaglia, Franzelin, Wilmers, Scheeben-Atzberger, Garrigou-Lagrange, Bainvel, Dieckmann, K. Adam hingewiesen, wo auch meistens, wie St. wünscht, das Dogmatische getrennt behandelt wird, nicht nur in eigenen dogmatischen Scholien und Korollarien (wie bei Pesch). Gewiß ist die Lehre vom mystischen Leibe Christi oft zu wenig berücksichtigt; aber wir dürfen auch nicht vergessen, daß die Lehre von der mystischen Einigung und Belebung des Leibes Christi die Lehre von der tatsächlichen Einigung der Glieder zum Leibe, wie die Fundamentaltheologie sie lehrt, zur Voraussetzung hat. Auch kann der mystische Leib nur im Glauben erfaßt und in der Glaubenswissenschaft erklärt werden, die ihrerseits die wissenschaftliche Erfassung der Offenbarungstatsache voraussetzt. Das alles richtet sich nicht gegen den Verf., der es im Gegenteil anerkennt und z. T. ausdrücklich sagt, sondern betrifft mancherlei versprengte Gelegenheitsbemerkungen anderer, die einseitig und darum unwissenschaftlich das fast zum Schlagwort gewordene „Corpus Christi mysticum" behandeln. — Verf. wählt zur Besprechung aus L. Lercher, P. Lippert, C. Feckes, E. Mersch, F. Hofmann. In der Beurteilung des Buches von Mersch geht Ref. insofern mit dem Verf. einig, als er die praktische Brauchbarkeit anerkennt und, was bei der Zu-

sammenfassung eines so weiten Stoffgebietes selbstverständlich ist, die Verbesserungsmöglichkeit des Buches (etwa bezüglich Cyrill v. Alexandrien) zugibt; dagegen möchte Ref. sich den gegen Mersch erhobenen Vorwurf einer methodisch falschen Einstellung nicht zu eigen machen. Mersch geht, wie auch Prat schon, wie es scheint, von einer Erklärung des paulinischen Sprachgebrauchs aus: er untersucht zuerst die großen Paulinen, in denen er eine „organische" Auffassung als paulinisch nachweist, die in den Gefangenschaftsbriefen in gewissem Sinne „anthropologisch" ergänzt wird. Was Käsemann über die ganz allgemeine Bedeutung von *sarx* und *soma* bei Paulus ausführt, kann daran doch wohl nichts ändern, zumal wir eine sachliche Abhängigkeit Pauli von der Gnosis nicht zugeben können, ganz abgesehen davon, ob Käsemanns Beweisführung für eine formale und sprachliche Abhängigkeit durchschlagend ist. Großes Lob spendet St. der Arbeit von F. Hofmann (Kirchenbegriff bei Augustinus), der methodisch über Specht hinausgeschritten ist, indem er die Entwicklung des Augustinischen Kirchenbegriffs verfolgt. Das Fortschreiten der patristischen Einzelforschung wird, wie der gesamten Dogmatik, so der Ekklesiologie zugute kommen. Wenn St. zum Schluß die Hoffnung ausspricht, daß die Spekulation über die Leib-Christi-Frage den Zusammenhang mit der Patristik nicht verlieren möge, so unterschreibt Ref. das von ganzem Herzen und möchte es ausdehnen auf die gesamte positive Bezeugung (authentische Entscheidungen des kirchlichen Lehramtes, Liturgie, Theologen) und den Zusammenhang der katholischen Dogmatik (analogia fidei); dann bleibt die Forschung vor gewagten oder unmöglichen Theologumena bewahrt, die zum Fortschritt des Verständnisses nicht beitragen. Ks.

100. Bleienstein, H., Der mystische Christus der Heiligen Schrift: ZAM 9 (1934) 193—209. — Ein dankenswerter und instruktiver Aufsatz über ein hochaktuelles Thema. Nach kurzer Berührung des A. T., das im Lichte des N. T. (vgl. Eph 1, Gal 3) doch wohl mit Recht beigezogen wird, behandelt Verf. die Synoptiker, die nur indirekt, im Gottesreich, verwandte Gedanken vortragen, die Apostelgeschichte, die das tatsächliche Werden des mystischen Leibes durch den Geist schildert, eingehend die Briefe des hl. Paulus und das Evangelium des hl. Johannes. — Wie Verf. selbst andeutet (207), ist es sehr schwierig, diese ganz übernatürliche Lehre schulgemäß klar darzulegen. Es fehlt uns die Terminologie. Selbst die so gut ausgebildete scholastische versagt. Neuere, nicht so klare und scharfe „Ausdrücke", wie „Existenzzusammenhang" und „Daseinsgemeinschaft", weist Bl. mit Recht zurück; dem könnte man ähnliche beifügen, wie „existentielles Geschehen", wodurch kaum eine spekulative Erklärung des Geheimnisses nähergebracht wird. Da die scholastische Terminologie und die auf ihr ruhende kirchliche Dogmatik unter „Existenz" etwas ganz anderes versteht als eine moderne Philosophenschule, so wird die Erklärung der mystischen Vereinigung als „Einheit der christlichen Existenz mit der Existenz des in uns lebenden Christus" theologisch leicht mißverständlich werden. Die Scholastik ist recht vorsichtig und zurückhaltend. Der hl. Thomas nennt die Vereinigung der Gläubigen mit Christus eine „gleichsam mystische Person"; er würde kaum sagen, daß sie „ein unteilbares Ganze, eine einzige pneumatische Person" seien; daß „alles, was von Christus gesagt wird, auch vom [mystisch vereinten] Christen gesagt werden kann"; daß die pneumatische Existenz des erhöhten Herrn

ihn uns (all-?)gegenwärtig mache. Verf. sieht in alledem offenbar nur einen Versuch, die schwierige Lehre uns einigermaßen zu erklären; es ist ein Ringen um den entsprechenden Ausdruck, der schulgemäß adäquat noch nicht vorliegt. Jede untheologische Deutung liegt ihm fern, wie er denn z. B. den „Panchristismus" in jeder Form ablehnt (206). Sehr zu begrüßen ist, daß Verf. energisch betont, „unser Verhältnis zu Christus sei kein nur gesinnungsmäßiges, sondern ein objektives Seinsverhältnis" (207) und das Wort „Leib Christi" bezeichne keineswegs nur ein Bild oder ein Gleichnis (198). Selbstverständlich bestreitet er nicht, daß es auch ein Bild bezeichnet. Es ist gut, dies ausdrücklich zu betonen. Die Christus anhangen, bilden offenbar keinen wirklichen Menschenleib und der hl. Paulus hat seinen Gedanken Röm 12 und 1 Kor 12 sehr bestimmt ausgesprochen. Vielleicht wäre es gut, auf die verschiedene, aber sich ergänzende soziale Auffassung des Leibes in den großen Paulinen und die mystische der Gefangenschaftsbriefe hinzuweisen. Daß die großen Scholastiker, der hl. Thomas und Albertus Magnus an der Spitze, die „mystische" Vereinigung als eine „metaphorische", bildliche deuten, kann wohl keinem Zweifel unterliegen. Damit berühren wir eine Schwierigkeit des Aufsatzes. Bl. will uns nicht eine abschließend dogmatische, sondern eine biblisch-theologische Darlegung schenken. Dogmatisch ergibt sich, daß die reale Beziehung zu Christus vor allem durch die Gnade, vorab die heiligmachende Gnade, zustandekommt. Damit erhält alles einen bestimmteren Sinn und findet eher eine theologische Klärung. Aber es ist möglich und auch verdienstvoll, das biblische Zeugnis für sich zu untersuchen. Auf die zur theologischen Erfassung notwendige dogmatische Ergänzung weist Verf. selbst hin (208); dann erst ist das solide Fundament gelegt zu der aszetischen Auswertung, die er wissenschaftlich unterbauen will. Ks.

101. Wikenhauser, A., Zur paulinischen Lehre vom „Leibe Christi": ThRev 33 (1934) 265—273. — Der auf diesem Gebiete längst bekannte Verf. gibt eine gute Analyse von E. Käsemann, Leib und Leib Christi (Tübingen 1933) und nimmt zu seinen Ausführungen kritisch Stellung. Er teilt die Auffassung, daß die Formulierung und sprachlich-bildliche Darstellung der Gedanken des hl. Paulus über die Kirche und ihr Verhältnis zum erhöhten Christus von der vorchristlichen Gnosis beeinflußt sein könne; dagegen betont er sehr bestimmt, daß es aussichtslos ist, die Lehren des hl. Paulus sachlich aus der Gnosis abzuleiten. Der angekündigten eigenen Untersuchung über die Lehre Pauli von der Kirche, die die interessanten Untersuchungen ergänzen soll, darf man mit Interesse entgegensehen. Ks.

102. König, H., Die Einheit der Kirche nach Joseph de Maistre und Johann Adam Möhler: ThQschr 115 (1934) 83—140. — Zu gleicher Zeit, zum gleichen Ziel, aber von verschiedenen Ausgangspunkten schrieben beide: J. de Maistre über Kirche und Papst, weil er sich vom politischen Wirrwarr abwandte, Möhler, weil er dem Rationalismus der Aufklärung entsagte. De Maistre betrachtet vorab die Rechtskirche, Möhler die mystische und Liebeskirche. Erst die Vereinigung beider schafft die katholische Kirche. Möhler wird in seiner Erstlingsschrift über die „Einheit" dem Papst als Prinzip der Einheit noch nicht gerecht, was er später selbst zugab. Mit Recht sieht K. in der „Einheit" wohl das literarische, aber nicht (gegen Ph. Funk) das theologische

Hauptwerk Möhlers; als letzteres wird doch die Symbolik zu gelten haben. Ks.

103. Colunga, A., La catolicidad de la Iglesia: CiencTom 50 (1934 II) 145—165. — C., der früher schon in der gleichen Zeitschrift über die Einheit der Kirche gehandelt hat, bespricht jetzt ihre Katholizität, indem er in diesem Aufsatz, dem weitere folgen sollen, zunächst die Prophezeiungen des A. T., von Gen 3, 14 f. angefangen, durchgeht. Es ergibt sich, daß die Propheten sich an ihr Volk wandten, dessen augenblicklichen Bedürfnissen sich anpaßten, aber doch die göttliche Idee der Universalität, mochte sie auch zunächst weniger verstanden werden, aussprachen. Auf die interessanten Fragen der Inspirationslehre, die dabei auftauchen, geht C. noch nicht weiter ein. Ks.

104. Knuth, W., Der Begriff der Sünde bei Philon von Alexandria. 8° (VI u. 85 S.) Würzburg, Triltsch. *M* 3.—. — Die kleine Schrift hebt mit der Hauptschwierigkeit „Deus auctor peccati" an (3 ff.), bleibt aber zusammen mit Philo an der Oberfläche. G. Philips, La raison d'être du mal d'après s. Augustin (Löwen 1927), hat all das tiefer und zugleich klarer auseinandergesetzt. — Die Lehre Philos über Ursprung, Wesen und Überwindung der Sünde ist verständig dargelegt und mit der des A. T., der Rabbinen und der Philosophen in Vergleich gesetzt. Die vier Schlußseiten: „Philons Sündenbegriff bei Augustin" sind inhaltlich bei Philips überboten. Bruders.

105. Schumacher, Heinrich, Kraft der Urkirche. Das „Neue Leben" nach den Dokumenten der ersten zwei Jahrhunderte. 8° (X u. 172 S.) Freiburg i. Br. 1934, Herder. *M* 3.60; Lw. *M* 4.80. — Aus der Diözese Buffalo in den Vereinigten Staaten zog sich Sch. in das entlegene bayerische Wildenwarth zurück. Ausgerüstet mit dem N. T. und den wenigen Väterschriften, die aus dem 1.—2. Jahrhundert stammen, vertiefte sich der Verf. in das „Wesen des Christentums", das er als Leben faßt. Seine Ausführung hat viel von der Ursprünglichkeit und Frische der Umwelt. Die enge Umgrenzung des Quellengebietes fördert ein tiefes Eindringen in die frei gewählten Gedankenkreise. Dadurch daß auch am Schluß die gezogenen Linien nicht mit der ferneren Entwickelung durch die Jahrhunderte hindurch in Beziehung und in Verbindung gesetzt werden, fehlt etwas von der scharfen begrifflichen Feile, die dem Edelgestein der ersten Jahrzehnte die Fassung gibt, an der die lehrende Kirche selbst gemeißelt hat. Scheeben hat in den „Mysterien des Christentums" für die gleichen Wahrheiten eine mehr theologische Formulierung niedergelegt. Aus dem „neuen" Leben wird ein „übernatürliches", das als rein geistiges geoffenbarte Wahrheiten und Gnadenkräfte benötigt. Dieser Segensstrom geleitet die Menschheit ungeschmälert und ungeschwächt auch zu unserer Zeit. Brs.

106. Elliger, W., Zur Entstehung und frühen Entwicklung der altchristlichen Bildkunst (Studien über christl. Denkmäler, hrsg. v. J. Ficker, Heft 23). gr. 8° (XII u. 284 S.) Leipzig 1934, Dieterich. Geb. *M* 15.—. — Das 20. Heft in der gleichen Studienfolge (1930) brachte Angaben der kirchlichen Schriftsteller zu den Bildern (vgl. Schol 6 [1931] 301). Nunmehr geht der Verf. zu den überkommenen Denkmälern selbst über. Leider kann er, wie sich das wegen der finanziellen Notlage leicht begreift, keine Zeichnung und kein Bild dem Texte zur Erläuterung beifügen. E. hat sich aus der protestantischen Atmosphäre einen Fonds

bewahrt, der ihn für Widerstände gegen die Bildkunst scharfblickend und feinhörig macht. Gerade sie sind uns heute zum historischen Verständnis des Allmählichen in der Einführung der Bilder wertvoll. Gegen Wilpert, Dvorak und Styger hat es nach E. bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts auch in Rom kein Bildwerk gegeben. Rom im Westen und Syrien im Osten sind die zwei Brennpunkte, von denen die Kunst ihren Ausgang nimmt (273). — Spricht auch E. von steter Ethnisierung, so nehmen sich seine vorsichtigen Abwägungen doch anders aus, als wenn beispielsweise Bultmann, Lietzmann oder Adolf Bauer von der Apotheose Christi reden. Brs.

107. Boyer, Ch., S. J., Essais sur la doctrine de saint Augustin (Bibl. des ArchPh). 8° (VIII u. 304 S.) Paris 1932, Beauchesne. *Fr* 36.—. — Eine dankenswerte Zusammenfassung von 10 in verschiedenen Fest- oder Zeitschriften, der Mehrzahl nach zum Augustinusjubiläum 1930, erschienenen Aufsätzen. Von ihnen wurden 5 schon früher angezeigt (s. Schol 5 [1930] 603; 6 [1931] 277 440 442 f.). Die übrigen fünf seien hier aufgeführt: La dialectique de la conversion de s. Aug. (Drang nach Wahrheit, Erkenntnis des Ungenügens der Vernunft, der Notwendigkeit des Glaubens, der Berechtigung der Kirche). — S. Aug. philosophe (als solcher wurde er bisher nicht genug gewürdigt; es ist schwierig, seine Philosophie aus so vielen vorwiegend theologischen Werken zu rekonstruieren). — La théorie augustinienne des raisons séminales (die Lehre von den durchaus aktiv gefaßten Keimkräften enthält im Sinne Augustins keinen Transformismus, ist aber mit einem solchen auch nicht unverträglich). — S. Thomas et s. Augustin (die Philosophie der beiden großen Denker stimmt in den wesentlichen Stücken überein). — La contemplation d'Ostie (es war eine eingegossene Beschauung; Folgerungen für das mystische Leben Augustins). — In der Vorrede spricht B. die Befürchtung aus, trotz der besten Vorsätze könnte etwas „de trop tranchant ou de trop absolu" in seinen Konklusionen geblieben sein. Er gesteht seine Vorliebe für die traditionellen Meinungen; besonders gebe er sich Mühe, in der Philosophie Aug. und Thomas einander zu nähern und in der Theologie den Gnadenlehrer von jansenistischen Deutungen frei zu machen. Lange.

108. Péghaire, J., C. S. Sp., Le couple augustinien „ratio superior et ratio inferior". L'interprétation thomiste: RevScPhTh 23 (1934) 221—240. — Eines der Musterbeispiele dafür, wie gelegentlich ein augustinischer Gedanke bei Thomas, ebenso pietätvoll wie kritisch selbständig, zugleich bewahrt und umgestaltet wurde, ist die berühmte Unterscheidung einer „niederen" und „höheren" Vernunft aus dem XII. Buch De Trinitate. Thomas kommt an drei Hauptstellen auf ihre Erörterung: In 2 dist. 24 q. 2 a. 2; De verit. q. 15 a. 2; S. th. 1 q. 79 a. 9. Sein Verfahren nach dem Grundsatz des *reverenter exponere* wird durchleuchtet unter Zuhilfenahme der kritischen Augustinusinterpretation durch Gilson und Cayré. Der bekannte Fortschritt vom Sentenzenwerk über die Wahrheitsuntersuchungen bis hin zur Letztgestalt und größten Unabhängigkeit in der Summa wird dargetan und gezeigt, wie zwar die mystische Wärme und poetische Kraft des augustinischen Gedankenfluges verloren geht, dafür aber die nüchterne Bestimmtheit und verstandesmäßige Klarheit gewinnt. Ternus.

109. Jolivet, R., Dieu soleil des esprits. La doctrine augustinienne de l'illumination. 8° (XVIII u. 220 S.) Paris [1934],

Desclée, De Brouwer & Cie. *Fr* 12.—. — Dieser Band aus der von Cayré geleiteten *Bibliothèque Augustinienne* gibt im wesentlichen einen Beitrag des Verf. wieder, den er zum Augustinusjubiläum des Jahres 1930 in der RevPh veröffentlicht hatte (vgl. Schol 6 [1931] 442 f.). Der Verbesserungen sind nur wenige und kaum wesentliche. Die Arbeit war ja in verschiedenen Zeitschriften von berufener Seite durchaus anerkannt worden. Ohne jeden Konkordanzversuch wird klar die gegensätzliche Auffassung der Augustinischen und der Thomistischen Illuminationslehre herausgearbeitet, dafür aber auch die Nähe eines Thomas bei Augustin betont in der Ebene, wo Augustin eigentlich allein eine Theorie hatte aufstellen wollen, nämlich nicht in der psychologischen der Begriffsbildung, sondern in der metaphysischen der Wahrheitsbegründung. Die klar geschriebene und schön gerundete Arbeit ist mit einem kleinen Anhang Augustinischer Termini versehen, der offenbar „weitere" Kreise im Auge hat, für die ja wohl auch der Neudruck berechnet ist. T.

110. S. Aurelii Augustini Ep. Hipp. Textus selecti de Paenitentia. Collegit et notis illustravit B. Poschmann. Floril. Patristicum. Fasc. 38.). gr. 8° (92 S.) Bonnae 1934, Hanstein. *M* 3.60. — I. Firmici Materni Consultationes Zacchaei et Apollonii ad normam codicum recognitas adiectis adnotationibus criticis et indicibus edidit G. Morin O. S. B. (ebd. Fasc. 39.) (134 S.) 1934. *M* 5.80. — S. Thomae de Aquino Quaestio de Gratia Capitis (Summae p. III q. 8), accedunt textus inediti S. Alberti Coloniensis et Ulrici de Argentina edidit I. Backes (ebd. Fasc. 40.). (32 S.) *M* 1.20. — 1. Wenn auch die Frage, ob Augustinus, wie Poschmann meint, nur eine einmalige, und zwar öffentliche Buße gekannt, oder ob er außerdem eine geheime sakramentale Sündenvergebung zugelassen habe, immer noch umstritten ist, so ist es doch auf alle Fälle gut, die feststehenden Texte in bequemer Form zusammenzuhaben. P. gebührt Dank für seine Zusammenstellung. Die Textgestalt ist soweit möglich der Wiener Väterausgabe entnommen, sonst der Patrologie von Migne. — 2. Etwas ganz Besonderes ist die neue kritische Ausgabe der Consultationes Zacchaei et Apollonii, zuletzt veröffentlicht PL 20, 1071—1166. Die Consultationes — wir würden vielleicht heute „Gespräche" sagen — werden von A. Reatz (Das theol. System der Consultationes Zacch. et Apoll., Freib. Theol. Studien, Heft 25 [1920] S. 151) bezeichnet als ein „vollständiges System der abendländischen Theologie aus der Mitte des 4. Jahrhunderts", von Morin selbst als „insignis illa et antiquissima totius catholicae religionis summa ac defensio" (1). Morin hatte bereits HistJb 37 (1916) 229—266 die Consultationes als ein zweites christliches Werk des Firmicus darzutun gesucht. Firmicus hat als Heide 8 Bücher Mathesis, als Christ das Buch „De errore profanarum religionum" geschrieben. Daß er auch der Verfasser der Consultationes sei, wird von Reatz (a. a. O. 22) als „recht unwahrscheinlich" bezeichnet, während J. Stiglmayr S. J. (ThRev 20 [1921] 186 f.) sich der Ansicht Morins anschließt. In der vorliegenden Textausgabe verteidigt M. wieder entschieden die Verfasserschaft des Firmicus Maternus. Mit M. bedaure ich es, daß die Beigabe eines vollständigen Wortindex „ob huius collectionis indolem" nicht möglich war (129). Doch ist in dem „Index nominum et rerum" (122—128) ein gewisser Ersatz dafür geschaffen. Auf S. 51, 5 muß es statt augustiae *angustiae* heißen. — 3. Bei

dem Interesse, das heute für das Corpus Christi mysticum herrscht, ist eine eigene Ausgabe von S. th. 3 q. 8 „De gratia Christi secundum quod est caput ecclesiae" angebracht. Die Frage aus dem hl. Albert „von Köln" und das Kapitel aus Ulrich sind hier zum erstenmal gedruckt. Alberts Frage ist betitelt: „Deinde quaeritur, qualiter Christus sit caput ecclesiae, et de unione corporis et capitis." In der solutio des 1. Artikels steht der Satz: „Dicimus, quod ab unitate Spiritus ecclesia dicitur una." Deneffe.

111. Walterscheid, J., Deutsche Heilige. Eine Geschichte des Reiches im Leben deutscher Heiliger. gr. 8° (XI u. 468 S.) München [1934], Kösel & Pustet. Lw. *M* 6.20. — Wie verbindet sich allmählich das Christentum durch führende heilige Männer und Frauen mit dem jungen Germanenvolk, und wie entfaltet die Kirche ihre Segnung in deutschem Land? Ein einheitliches geschichtliches Entwicklungsmoment im Gegensatz zu der willkürlichen Kalenderordnung wählt die Heiligen aus und gruppiert sie in zeitlicher Reihenfolge. Die beigegebenen Bilder, meist den Miniaturen alter Handschriften entnommen, führen Phantasie und Gemüt in die Vorstellungswelt entlegener Zeiten zurück.

Bruders.

112. Benz, E., Ecclesia Spiritualis. Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation. gr. 8° (XV u. 481 S.) Stuttgart 1934, Kohlhammer. Geb. *M* 21.—. — Vor kaum zwei Jahren wies der Verf. in einer hervorragenden Untersuchung (Marius Victorinus und die Entwickelung der abendländischen Willensmetaphysik [Forsch. zur Kirchen- und Geistesgesch. I, Stuttgart 1932, Kohlhammer]) nach, wie Origenes als entschiedener Aszet und Moralist seine Aufmerksamkeit weit mehr auf den Verlauf der Geschichte als auf das abstrakte metaphysische Denken richtete. Dieselbe Beweisführung wendet er in dieser ausgedehnten Studie auf den Joachitismus im Orden des hl. Franziskus an. Spannend ist die Schilderung des Streites mit den Dominikanern (181 bis 205), mit dem staufischen Imperium (Friedrich II. der Antichrist; 205—235) und mit der römischen Kirche um die endzeitliche Führerschaft (235—332). Die geschichtliche Bedeutung Olivis tritt ins rechte Licht und ergänzt die philosophischen Arbeiten, die über diesen Franziskaner erschienen sind. — B. hat es unterlassen, diese Reformbewegung mit den zahlreichen Chroniken der damaligen Zeit in Verbindung zu bringen. Auch Luthers Geschichtseinstellung und die von ihm verfaßte Chronik (Supputatio) sind von den Rinnsalen und Wässerlein des Joachitismus gespeist: Ihm selbst fällt die Franziskusrolle zu, sein Gegner ist der Antichrist. Literarisch und religiös gewinnt die Urkirche die alleinige maßgebende Bedeutung. „Der kommenden Kirche" hat B. seine Darlegungen geweiht. Brs.

113. Grayzel, Salomon, The Church and the Jews in the XIIIth Century. 8° (IX u. 377 S.) Philadelphia 1933, The Dropsie College for hebrew and cognate learning. — Diese Arbeit, die eine Dissertatio des Dropsie College in Philadelphia ist, enthält 3 Teile. Der erste behandelt einige Einleitungsfragen, wie z. B. die soziale und kirchenrechtliche Stellung der Juden im 13. Jahrh. und die Konvertiten und ihre Behandlung. Der zweite enthält die auf die Juden bezüglichen Dekrete der Päpste und Synoden von 1198—1255, zu deren Herausgabe der Verf. auch eigene archivalische Studien gemacht hat. Der dritte Teil bietet noch Akten zu einigen besonderen Fragen, z. B. zur Verbrennung des Talmud und

zur politischen Lage der Juden in dieser Zeit. — Das Buch gibt den Theologen und Geschichtsforschern eine gründlich gearbeitete Zusammenstellung der Dokumente, aus denen sie sich darüber unterrichten können, wie die Kirche die Juden in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts behandelt hat und welche Grundsätze ihr Vorgehen leiteten. Browe.

114. Schaller, Heinr., Die Weltanschauung des Mittelalters. gr. 8° (169 S.) München 1934, Oldenbourg. *M* 6.—. — Unter der Einteilung: I. Die geistige Welt (1—109), II. Die religiöse Welt (111—169), soll ein Gesamtbild der mittelalterlichen Weltanschauung geboten werden. Sch. weiß die mit tiefster innerer Einheitlichkeit verbundene Universalität des mittelalt. Weltbildes zu schätzen (17), zumal bei den frühen Systemen von Origenes, Augustin, Ps.-Dionys und Scotus Eriugena. Trotz allen Scharfsinns und aller Systematik könne die eigentliche Scholastik sich mit diesen älteren Systemen an visionärer Gewalt und Ursprünglichkeit nicht messen, „weil ihr die Verbindung mit dem germanischen Mythos abgeschnitten war" (99). Thomas kenne keine eigentliche Willensfreiheit und habe eine pantheistische Tendenz (93); Duns Scotus nehme den gänzlich irrationalen Gottesbegriff Luthers und Calvins vorweg und tue einen unglaublich kühnen Schritt zur Relativierung der Moral (99). Was im zweiten Teil über die Entstehung des Katholizismus mit Dogma, Sakramenten, Hierarchie und Kult gesagt wird, geht größtenteils nicht über einen flachen Evolutionismus hinaus. Immerhin wird „der grundlegende Unterschied zu allem nur Magischen" in der katholischen Sakramentenlehre anerkannt (128). Der Mönch vertrete und lebe die konsequenteste religiöse Haltung, aber die „verbürgerlichte" protestantische Christenheit vermöge „ein so unbürgerliches Phänomen" nicht mehr zu verstehen (138). Wenn Sch. auch recht scharfe Worte gegen die Jesuiten gebraucht, so nimmt er sie doch gegen den Vorwurf der „bewußten Perfidie" in Schutz, und Calvin sei „im Grunde auch Jesuit" gewesen (140). Aufrichtige Bewunderung bringt Verf. der religiösen Kunst des Mittelalters entgegen, und so findet die katholisches Denken und Empfinden oft verletzende Darstellung doch einen versöhnlichen und erhebenden Ausklang. Lange.

115. Schaller, H., Die Reformation. gr. 8° (85 S.) München 1934, Oldenbourg. *M* 3.50. — Es soll die Reformation weltanschaulich und kulturgeschichtlich gewürdigt werden. Sch. sucht besonders auch die unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie seines Landsmanns Gottfried Arnold (erschienen 1688) wieder zu Ehren zu bringen. Er bietet seitenlange Zitate aus Huttens „Gesprächbüchlein", den „Epistolae virorum obscurorum", Erasmus' „Lob der Torheit", Luthers „De servo arbitrio" und den symbolischen Büchern der Protestanten. Den eigentlichen Sinn der Reformation und den Schlüssel zu ihrem Verständnis sieht er in der Rechtfertigungslehre (26). Die Predigt als Mittelpunkt des prot. Gottesdienstes sei vom wahren Sinn des Gottesdienstes noch viel weiter entfernt als die kath. Messe, in der das Sakrament als Heilsvermittlung zu sehr im Vordergrund stehe (52 f.). Manche reformatorischen Lehren und Tendenzen erscheinen Sch. als „wesentlich ungermanisch", während er in der Renaissance den „Durchbruch indogermanischen Weltgefühls gegenüber allem Semitismus" sieht (72 f.). Im Rückblick heißt es: „Wir lieben dieses Zeitalter mit all seinem Trotz und Ingrimm, obwohl wir seinen blutigen

Fanatismus und Dogmatismus, seine Lehren von der Erbsünde und ewigen Verdammnis, seine Unduldsamkeit und seine Rechtfertigungsbedürfnisse nicht mehr verstehen" (84). L.

116. Krebs, E., Jesuitischer und deutscher Geist. Geschichtliche Abhängigkeiten und gemeinsame Wesenszüge (Glaube und Gegenwart, Heft 4). gr. 8° (36 S.) Freiburg i. Br. 1934, Waibel. *M* 1.—. — Für seine Exerzitien und Konstitutionen, durch die „der Geist der Jesuiten geschult und in Form gebracht worden ist" (4), empfing Ignatius von Loyola durch Vermittlung von Ludolf von Sachsen, Garcia de Cisnero und Thomas von Kempen manche Anregungen aus der deutschen Mystik. Die Ordnung und Einrichtung der Gesellschaft Jesu ist nur zu vergleichen „mit der Zucht und der Ordnung der Befehlsgewalt, die im deutschen Heere der Kaiserzeit verwirklicht war" (22). Wir Deutsche „zehren tatsächlich an Überlieferungen und Schulungen, die 200 Jahre lang einem großen Teil unseres Volkes durch die Gesellschaft Jesu dargeboten wurden" (28). L.

117. Lang, B., S. J., Katholische Männer. Eine Apologie in Lebensbildern. 8° (186 S. Mit 20 Porträtzeichnungen.) München [1934], Kösel & Pustet. Geb. *M* 4.50. — Nach einem bekannten Wort G. v. Hertlings wiegt ein hervorragender Mann, der sich im Leben als treuer Katholik bewährt, ganze Bände von Apologetik auf. So stellen die Lebensbilder von zwanzig bedeutenden katholischen deutschen Laien aus den letzten anderthalb Jahrhunderten, deren Lebensbilder hier geboten werden, eine recht wirksame Apologie der Kirche dar. L.

118. Christliche Welt 48 (1934) 2. Jahreshälfte. — Das meiste bezieht sich auf Tagesgeschehen. Fundamentaltheologisch beachtenswert ist: P. Gastrow (792—795), Gottes Wahrheit und die Wahrheit der Kirche. Besinnliches zu dem Buche obigen Titels von O. Piper (Tübingen 1933, Mohr): Nach P. hat die kirchliche Wahrheit „als ‚geschaffene Wahrheit' an allen Menschlichkeiten teil". Das führt ihn „zu jenem unentbehrlichen Korrektiv aller Glaubenserkenntnis, nämlich dem Lehramt der Kirche". Die Autorität der Kirche ist auf der Tatsache gegründet, daß sie der Leib Christi ist. G. sieht darin — wohl mit Recht — objektiv Katholisches und eine Gefährdung „protestantischer Frömmigkeit"; er wünscht Freiheit, über das „positive Christentum" und die „alten Bekenntnisse", die zum „Idol" zu werden drohen, hinaus, ein Gegenwartszeugnis der „ewigen Wahrheit". — O. Piper, Die Zukunft von Lausanne (867—871): Der Versuch einer Glaubens- oder Abendmahlseinigung hat in Lausanne versagt. Es gibt keine „Selbstherrlichkeit" der Theologie, die doch aus dem Glaubensleben der Gemeinde schöpfen muß. Ein neues Lausanne kann keinen anderen Zweck haben, als sich gegenseitig zu zeigen, wie man aus den „verschiedenen Einsatzpunkten" der Konfessionen zu den Problemen der Zeit Stellung zu nehmen versucht. — W. Thimme, Das religiöse Erlebnis des Katholizismus, des lutherischen und des reformierten Protestantismus (915—918): Religionserlebnis ist das, was im Gemüt der Gläubigen tatsächlich ist. Das katholische R. ist verkirchlicht, das lutherische gemütvoll, das reformierte verstandes- und willensmäßig; das reformierte schafft theozentrisch Gottes Ehre, das lutherische anthropozentrisch Gottvertrauen, das katholische Spannung zwischen Furcht und Vertrauen, Gnade und Werk. Die typische Verzeichnung! Das Entstehen des Erlebnisses wird mit seinem Inhalt vermengt.

Die Sorge für die Ehre Gottes und das Vertrauen im Menschen ist im katholischen Christen sicher durch Glaube und Gnadenmittel besser garantiert. Wenn die Anerkennung der Kirche („die Andacht zur Kirche"!) auf Sinnenberauschung, eine „Anzahl rationaler Motive" und den „Nimbus des Übernatürlichen" zurückgeführt wird, die „Dreieinigkeitslehre" nicht „interessiert", weil sie „nicht wirklich erlebt werden kann", so hat damit der Artikel seine Voraussetzungen selbst genügend gezeichnet. Kösters.

119. AllgEvLuthKZ 67 (1934) 2. Jahreshälfte. — Der Hauptinhalt, der sich auch hier mit den Kämpfen und Schwierigkeiten des Tages befaßt, kommt für eine Registrierung wissenschaftlicher Arbeit nicht in Betracht; aber er ist doch geeignet, dem Fundamentaltheologen das konfessionskundliche Wissen zu ergänzen. Das entschlossene, nicht selten opferfrohe Eintreten für die Überzeugung und positives Christentum (737), das Ablehnen der Verwässerung des christlichen Glaubens durch „artgemäßes" Denken, sodann Christustreue und Gottvertrauen, das Zuflucht zum Gebete nimmt, dies und manches andere weist wieder hin auf das Erbe aus dem Vaterhause. — Außerdem sei erwähnt: H. Hofer, Bericht über einen Vortrag von Althaus (Erlangen), der „Autorität und Totalität" behandelt (663 f.). — Schwenkker, Aus der kirchlichen Statistik der evangelischen Landeskirchen (654—657 682—684 733—736). — A. Oepke, Artgemäßes Christentum (938 f. 962 f. 988 f. 1010—1016). — H. Krimm, Messe und Gottesdienst (1210—1215 1238—1243): Eine stille Sehnsucht klingt mit. Ks.

2. Heilige Schrift.

120. Zarb, S. M., O. P., De historia canonis utriusque Testamenti (Opuscula biblica Pontificii Instituti Angelici) 2. Aufl. gr. 8° (XXXV u. 567 S.) Romae 1934, Pontificium Institutum Angelicum. *Lire* 35.—. — Das vorliegende Werk ist eine bedeutende Erweiterung und vollständige Umarbeitung der 1929 für die Hörer des „Angelicum" gedruckten 1. Aufl. Auch diese 2. Aufl. soll in erster Linie demselben Zwecke dienen. Daraus ergibt sich die ganze Einstellung des Buches. Die herangezogenen Quellen sind zum größten Teil abgedruckt. Das bedeutet für den Benutzer zweifellos eine große Erleichterung, wenn auch der Umfang des Buches dadurch etwas stark gewachsen ist. Neue Fragen werden dem Zwecke entsprechend kaum aufgeworfen, noch neue Lösungen gegeben. Vielleicht heißt es etwas zu oft: „ut supra vidimus" u. ä., ohne daß genauere Verweise beigefügt werden. Außerdem würde man bisweilen gerne den Beweis sehen, wie sich die Behauptung aus dem Vorhergehenden ergibt. Gegen Granderath ist der Verf. der Ansicht, das Vatikanum habe keinen Unterschied zwischen biblischer Inspiration und Kanonizität definieren wollen, wenn diese Frage auch auf dem Konzil verhandelt worden sei und ein Unterschied in Wirklichkeit bestehe (XXXIII—XXXV). Als Kriterium der Inspiration und Kanonizität hält er mit Lagrange, dem er auch sonst in vielen Punkten folgt, den prophetischen und apostolischen Ursprung der heiligen Bücher. Ob mit Recht, soll hier nicht erörtert werden. Wenn er (533 f.) in der Frage, ob ein inspiriertes Buch verloren gehen könne, glaubt, einen Gegensatz zwischen Cornely und Pesch feststellen zu müssen, dürfte das auf einem Mißverständnis beruhen, denn Cornely spricht an der angeführ-

ten Stelle von einem zu einem bestimmten Zweck inspirierten Buch, das also nicht für die ganze Kirche bestimmt wäre, Pesch aber von einem „liber inspiratus . . . ea plenitudine inspirationis, quae convenit libris canonicis", d. h. solchen, die von Gott für die ganze Kirche bestimmt sind. Bisweilen ist die neuere Literatur etwas zu wenig berücksichtigt. Neben der Introductio von Cornely aus dem Jahre 1894 wäre sein Compendium Introductionis, das A. Merk 1927 vollständig umgearbeitet hat und das seitdem schon in 3. Aufl. erschienen ist, wenigstens gelegentlich zu erwähnen gewesen. Der S. 289 angeführte Prolog zu Joh mit dem Papiasfragment findet sich nach de Bruyne (RevBénéd 40 [1928] 193 bis 214) nicht nur in einem, sondern in 10 Kodizes aus dem 7.—11. Jahrhundert. In der Anmerkung 6 auf S. 60 vermißt man die neuesten Funde zum hebr. Ecclus 32, 16—34, 1, veröffentlicht von Marcus (Jewish Quarterly Review, N. S. 21 [1931] 223—237). Das Werk wird Lehrern und Schülern gute Dienste leisten.

Brinkmann.

121. Henne, Eugen, O. M. Cap., Das Alte Testament aus dem Grundtext übersetzt und erläutert. 1. Teil. Die geschichtlichen Bücher. kl. 8° (1146 S.) Paderborn 1934, Schöningh. Geb. *M* 3.80. — Sicherlich ist es zu begrüßen, daß wiederum eine katholische Übersetzung des Alten Testamentes aus dem Urtext erschienen ist. Die Vorzüge der vorliegenden sind folgende: ein klares Druckbild, einheitliche Bearbeitung, gute Einleitungen und Anmerkungen, eine fließende Sprache. Sie läßt sich nicht allzu oft auf Konjekturen ein, sondern übersetzt den Text meistens so, wie er vorliegt; das scheint für eine Übertragung des ganzen A. T.s notwendig. Trotz vieler gern anerkannter Vorzüge dieser neuen Übersetzung befriedigt sie nicht restlos. Kein Wunder, denn so eine Arbeit ist keine leichte Sache. Wir möchten bei der Kritik weniger Wert auf Einzelheiten legen. Es ist ja selbstverständlich, daß es da Meinungsverschiedenheiten gibt. Wichtiger scheinen uns folgende mehr grundsätzliche Ausstellungen. Die Sprache bei H. gibt nicht immer die ganze Kraft und Weihe des Grundtextes wieder. So ist er bestrebt, kleine Sätze zu bilden, modern zu reden usw. Er übersetzt das hebräische *„hinne"* nicht mit „siehe", sondern meistens mit „ja". Das hebräische *waw copulativum* bleibt unübersetzt oder wird verschiedenartig gegeben. Was diese Kleinigkeiten ausmachen, möge ein Beispiel zeigen: Gen 31, 43. Wörtlich heißt es da so: „Die Töchter sind meine Töchter, und die Söhne sind meine Söhne, und das Vieh ist mein Vieh, und alles, was du siehst, ist mein." H. hat die Stelle so: „Mein sind die Töchter, mein die Kinder, mein das Vieh, kurz alles, was du siehst, gehört mir." Statt des gewohnten „wüst und leer" im Anfange der Genesis lesen wir jetzt „wirres Durcheinander". Der „Abgrund" ist zu einer „abgrundtiefen Flut" geworden. Daß die Eigennamen nach der Vulgata gegeben werden, mag man billigen; aber weniger gefällt, daß die Ordnung der Bücher die der Vulgata ist. (Die geschichtlichen Bücher sind wohl nur aus praktischen Gründen im 1. Bande vereinigt.) — Möge eine zweite Auflage diese kleinen Mängel beheben!

Beumer.

122. Eißfeldt, O., Einleitung in das Alte Testament unter Einschluß der Apokryphen und Pseudepigraphen. Entstehungsgeschichte des A. T. (Neue theologische Grundrisse, hrsg. von R. Bultmann). gr. 8° (XVI u. 752 S.) Tübingen 1934, Mohr. *M* 15.50; Lw. *M* 17.50. — Die vorliegende neue Einleitung in das

A. T. ist schon nach Ausweis des Untertitels genauer genommen eine Entstehungsgeschichte des A. T. Darum behandelt auch der 1. und 2. Teil die „vorliterarische Stufe" und die „literarische Vorgeschichte" des A. T., die freilich erkenntnismäßig die Analyse der einzelnen Bücher im 3. Teile voraussetzen. Dabei finden an dieser Stelle nur die protokanonischen Bücher Berücksichtigung, die der Verf. allein als kanonisch anerkennt. Die deuterokanonischen Bücher oder, nach der Terminologie des Verf., die Apokryphen, zu denen allerdings auch 3 Mach. und die Oratio Manassis gerechnet werden, und die Pseudepigraphen, d. h. die Apokryphen nach katholischer Bezeichnung, werden im 4. Teil bei der Kanongeschichte kurz analysiert. Ein 5. Teil bietet das Wesentliche zur Textgeschichte des A. T. Seine Grundeinstellung verrät der Verf., wenn er schreibt, die Israeliten hätten mannigfaches literarisches Gut aus anderen Kulturen übernommen und weiterentwickelt, und wenn er dann kurz darauf fortfährt: „Die zunächst in der Angabe von Namen und Daten ganz sparsamen Sagen und Legenden werden zur Erhöhung der Glaubhaftigkeit mit einer Fülle solcher Angaben ausgestattet" (10). Im einzelnen findet er nicht nur im Pentateuch außer späteren Ergänzungen 4 Haupterzählungsfäden: L, J, E, P — dabei steht L (Laienquelle) für das gewöhnliche Siglum J^1, und J für J^2 — und 3 „Gesetzeskorpora": B (Bundesbuch), D (Deuteronomium, das etwa zur Zeit des Josias um 621 entstanden sei) und H (Heiligkeitsgesetz), die in mehreren Bearbeitungen, wahrscheinlich in der Reihenfolge L+J+E+B +D+H+P zum heutigen Pentateuch zusammengeschmolzen seien, sondern auch in Jos, Jud, 1 u. 2 Sam sollen L, J und E, und in Jos 1, 1—25 noch dazu P sich feststellen lassen. Dagegen könne man in 3 u. 4 Reg diese 3 Erzählungsfäden nicht mehr verfolgen. Aber auch hier lägen ältere Quellen zugrunde, aus denen 2 deuteronomische Bearbeitungen und spätere Ergänzungen die jetzigen Bücher geschaffen hätten (339). In den prophetischen Büchern hält E. u. a. die Gründe für die Annahme eines Deuteroisaias für durchschlagend (341), lehnt dagegen einen Tritoisaias für Is 56—66 ab (384). Ein Rätsel bleibt ihm, warum Dt-Is dem Werk des Propheten Isaias aus dem 8. Jahrhundert hinzugefügt worden sei (388). Der Eindruck, den man in dieser neuen Einleitung vom geschichtlichen Wert, besonders der Geschichtsbücher des A. T., bekommt, ist durchaus negativ, wie es nach der Einstellung des Verf. kaum anders zu erwarten war. Brinkmann.

123. Jacob, B., Das erste Buch der Tora, Genesis. Übersetzt und erklärt. Lex.-8° (1055 S.) Berlin 1934, Schocken. Halbleder *M* 42.—. — Diese Übersetzung und Erklärung der Genesis von einem jüdischen Gelehrten „hat sich die wissenschaftliche Aufgabe gestellt, unabhängig . . . durch eine möglichst genaue Exegese . . . den von der Tora selbst gewollten Sinn der Schrift zu ermitteln". Wertvoll sind vor allem die reichen Angaben der verschiedenen Kommentatoren, insbesondere der uns weniger zugänglichen jüdischen; ferner die Kritik an der Quellenscheidungstheorie, endlich die Erklärung der Genesis als eines einheitlichen Werkes. Die Sprache der Übersetzung ist zu wörtlich und wird daher dem deutschen Sprachgefühl nicht gerecht. Interessant sind die Beobachtungen über die Form der biblischen Erzählung; z. B. S. 156: die ersten *toledot* (Gen c. 1—4) weisen die bezeichnendsten Ausdrücke abgezählt auf, und zwar nach den Zahlen 7 und 70. Die Gottesnamen zusammen 70mal, das Irdische auch 70mal

(Erde 7mal, Feld 7mal, Acker 7mal usw.; die Ausdrücke, die das Irdische bedeuten, sind freilich etwas willkürlich gewählt). Also wirklich „toledot" des Himmels und der Erde! Aus diesen und ähnlichen Tatsachen schließt J. auf die Richtigkeit des überlieferten Textes und auf die Einheit des Verfassers; ferner — und darin überschreitet er seine Grenzen — darauf, daß die Urgeschichte Dichtung und Konstruktion sei. Die katholische Auffassung, z. B. des Protoevangeliums, wird vom Verf. nicht immer richtig verstanden und deshalb auch nicht richtig bewertet. Alles in allem, ein für den Alttestamentler sehr nützliches Werk.

Beumer.

124. Drewniak, Franz (P. Leander O. S. B.), Die mariologische Deutung von Gen 3, 15 in der Väterzeit (Inaugural-Dissertation Breslau) gr. 8° (X u. 100 S.) Breslau 1934, Nischkowsky. *M* 1.50. — Der historische Teil der Arbeit ist vollständig und genau. Irenäus, Cyprian, Leo der Große, Epiphanius, Isidor von Pelusium, der Verfasser der Epistula ad amicum aegrotum: das sind die Vertreter der marianischen Deutung, während die andern Väter schweigen oder nur undeutlich reden. Die Parallele Eva—Maria läßt D. unberücksichtigt, weil sie nicht notwendig auf einer marianischen Erklärung des Protevangeliums fuße. Gut wird gezeigt, wie ferner mit der Lesart „ipsa" an und für sich noch nicht die Auslegung auf Maria gegeben ist. — Der systematische Teil der Arbeit gefällt weniger. Er zeigt zwar, daß es keinen *consensus Patrum* in der Frage gibt, und berichtigt allzu zuversichtliche Äußerungen von Dogmatikern wie Terrien, Bover u. a. m. Aber er verwertet die Hinweise bei den Vätern nicht zur Ausgestaltung der Dogmatik und vergißt, daß eine moralische Anwendung noch nicht eine andere dogmatische Deutung ausschließt. So verstehen wir auch nicht, was der Angriff gegen einen Artikel unserer Zeitschrift soll (A. Deneffe, Gehört die Himmelfahrt Mariä zum Glaubensschatz? Schol 3 [1928] 190—218; s. bes. 205 f. Anm. 5): „Nur muß die Berufung auf die Väter auch stichhaltig sein und stimmen. Es klingt für katholische Ohren sonderbar, fast peinlich, wenn ein Theologe sich über ein negatives Resultat seiner Untersuchungen bei den Vätern hinwegzusetzen und gewissermaßen zu trösten sucht mit Worten, aus denen doch Bedauern und Verzicht herauszuhören ist: ‚Es spricht sicher kein unanimis consensus Patrum dagegen; es ist nicht nötig, daß jede richtige Auslegung aus den ältern Vätern belegt werden könne'" (Drewniak S. 1). Wenn das vollgültige Väterargument nicht statthat — Deneffe redet a. a. O. von der typischen Deutung des Psalmverses 131, 8 auf die Himmelfahrt Mariens —, so ist es doch schon von Wert, das ehrlich zu sagen und dazu die Spuren bei den Vätern aufzusuchen und zur Durchdringung der katholischen Lehre zu benutzen. — Von einem Schriftargument verlangt D. übrigens zuviel. „Schriftargumente müssen in der Tradition oder traditionellen Exegese ihre Stütze haben, um volle Sicherheit zu bieten" (95). Soll das heißen, daß ein Schriftbeweis ohne diese Stütze niemals sicher sei, daß der Wortlaut der Schrift allein oder durch eine wissenschaftliche Auslegung niemals wirkliche Sicherheit biete?

B.

125. Heinisch, P., Das Buch Exodus übersetzt und erklärt (Die Hl. Schrift des A. T., Bd. I, Abt. 2). gr. 8° (XV u. 297 S.; 2 Kartenskizzen u. 11 Abbildungen) Bonn 1934, Hanstein. *M* 10.—; geb. *M* 12.80. — Wie in seinem 1930 erschienenen Genesiskom-

mentar bekennt sich H. auch in der vorliegenden Erklärung des Buches Exodus zu einer gemäßigten Ergänzungshypothese, die zweifellos allein von allen Erklärungsversuchen den Tatsachen gerecht wird. Äußere wie innere Gründe sprächen dafür, daß der Grundstock des Buches auf Moses zurückgehe, wie es auch das Dekret der Bibelkommission vom 27. 6. 1906 feststelle. Aber zu diesem mosaischen Grundstock seien später andere im Volke umlaufende Überlieferungen, z. T. als Doppelberichte, die sich inhaltlich nicht ganz decken, hinzugekommen. Das gelte vor allem von manchen Kultvorschriften in den Kapiteln 25—31, aber auch von Berichten über geschichtliche Ereignisse, wie die Berufung des Moses, die ägyptischen Plagen u. a. Dazu kämen spätere chronologische Angaben, fromme Betrachtungen, Umstellungen und absichtliche Veränderungen, um gar nicht zu reden von den vielfachen nicht inspirierten Glossen, die sich freilich im einzelnen von den inspirierten Erweiterungen nicht mehr reinlich scheiden ließen. Wo etwa 2 Parallelberichte nicht in Einklang zu bringen seien, dürfe man wohl die im Dekret der Bibelkommission vom 13. 2. 1905 geforderte Bedingung für die Annahme eines stillschweigenden Zitates als gegeben ansehen. — Theoretisch läßt sich gegen die vom Verf. aufgestellten Richtlinien wohl kaum etwas einwenden; denn es kann keinem Zweifel unterliegen, daß manche Stellen, besonders in den Kultvorschriften, Verhältnisse voraussetzen, die zur Zeit des Moses noch nicht vorlagen, und deshalb doch wohl späteren Ursprunges sind. Es fragt sich nur, ob es wirklich begründet ist, in solchem Umfange spätere Zutaten und Glossen anzunehmen, wie der Verf. es tun zu müssen glaubt. Gewiß kann man oft den einzelnen Fall weder nach der einen noch nach der anderen Seite mit Sicherheit entscheiden. Wenn man aber den eigentümlichen Erzählungsstil der Orientalen mit seinem Prinzip der Wiederholung (Rekapitulation), wie wir es ja auch im N. T., vor allem in der Apk, beobachten, in Betracht zieht, wird sich von selbst eine ganze Reihe der von H. als spätere Zutaten angesprochenen Stellen zwanglos in das ursprüngliche Werk des Moses einreihen. Aber davon abgesehen, gehört der neue Kommentar an Reichhaltigkeit und Gediegenheit sicher zu den besten, die in neuerer Zeit zum Buche Exodus geschrieben wurden. Brinkmann.

126. Stier, Fridol., Gott und sein Engel im Alten Testament (Atl. Abh. XII 2). gr. 8° (XVI u. 158 S.) Münster i. W. 1934, Aschendorff. *M* 7.70. — Teil I zeigt auf dem Wege stilistisch-psychologischer und textgeschichtlicher Betrachtung, daß auch in den Texten, die am ehesten Zweifel an der Geschöpflichkeit des MJ (Mal'akh Jahwe) aufkommen lassen, unter ihm ein kreatürlicher Engel zu verstehen ist (vgl. 23 39). Teil II: Ist MJ „ein" Bote oder „der" Bote Jahwes? Mal'akh ist für sich bloß „Bote". Erst MJ hat die Bedeutung „Engel" und ist an sich durchaus nicht der reservierte Sondertitel eines bestimmten Engels (47 f.). Doch findet sich, zumal im Buche Ex, eine Gruppe von Texten, wo ein bestimmter Engel, der als Führer an der Spitze des israelitischen Volkes steht, also „der Engel des Auszugs", damit gemeint ist. An manchen andern Stellen bleibt es zweifelhaft, und in den meisten Übersetzungen des A. T. müßte „der Engel des Herrn" an vielen Stellen durch „ein Engel des Herrn" ersetzt werden. Bis hierhin scheint mir die gelehrte Arbeit recht solid aufgebaut zu sein. — Im Teil III werden Gründe, besonders aus der israelitisch-

jüdischen und der allgemein-orientalischen Gedankenwelt, gebracht, daß der MJ, wo er der Engel des Auszugs ist, die charakteristischen Züge des himmlischen Wesirs trägt. Der himmlische Hof wird ja nach Analogie des irdischen Königshofes gedacht, darf also auch des obersten Hofbeamten nicht entbehren. Bei Zach und in einigen Apokryphen, vor allem 1 Hen, scheine vom Wesir als himmlischem Richter, Schreiber und Retter die Rede zu sein. Es werden zwar beachtenswerte Gründe beigebracht, aber manches scheint doch nicht mehr als eine bloße Konjektur zu sein. — Vollends dürfte der Boden einer wahrhaft geschichtlichen Methode verlassen werden, wenn im Teil IV zu zeigen versucht wird, unter dem Dan 7, 13 „wie ein Menschensohn" auf den Wolken des Himmels Erscheinenden sei der himmlische Wesir (Michael) in seiner endzeitlichen Rolle zu denken. Diese Meinung gewinne durch den Vergleich mit dem „Menschensohn" in den Bilderreden des Henochbuches an Sicherheit. Michael, der Menschensohn, Metatron und Henoch (1 Hen 71) seien alle „Ausläufer, Abwandlungen oder Entfaltungen der genuin-israelitisch-jüdischen Gestalt des Himmelswesirs" (129). — Teil V übt gesunde Kritik an manchen bisherigen Deutungen des MJ, bietet altorientalische (babylonische, ägyptische) Parallelvorstellungen vom himmlischen Wesir und vergleicht sie mit der israelitischen Vorstellung. Im A. T. sei die Wesirvorstellung nur in äußerst schwachen Linien erkennbar, und zwar nicht als eine aus Babylon oder Ägypten übernommene Gestalt (145). Das ist wieder recht besonnen gesagt. Auch wird gut begründet, warum in der vorexilischen Religion Israels die Engel verhältnismäßig stark zurücktreten. Jahwe ist für Israel kein *deus otiosus* (147). Er selbst wirkt und lenkt die Geschichte seines Volkes. Da spielen der Wesir und die Boten Jahwes keine oder nur eine kleine Rolle (150). Lange.

127. Blome, Friedrich, Die Opfermaterie in Babylonien und Israel. I. Teil (Sacra Scriptura antiquitatibus orientalibus illustrata 4). gr. 8° (XX u. 469 S.) Roma 1934, Pont. Institutum Biblicum. *Lire* 87.—. — Der vorliegende erste Teil behandelt die Opfermaterie in Babylonien und Israel nach ihrer physischen Seite; für den zweiten Teil sind vorgesehen Abschnitte über die Menge der Opfergaben, ihre Herkunft und ihren Verbleib. Andere Sparten des Opferwesens (Ritual, Altar, Gerät, Zeiten, Intentionen) sind vorläufig nicht berücksichtigt. In seinem abgegrenzten Gebiet ist der Verf. ausführlich und genau. Das Hauptgewicht wird auf die Erfassung des babylonischen Materials gelegt, das israelitische aber immer verglichen. Reiche Literaturangaben und nicht weniger als fünf Register erhöhen die Brauchbarkeit des Werkes. Schade, daß es fast rein beschreibend bleibt und nicht das Material schon verwertet, um genetische Zusammenhänge zwischen dem Opferwesen beider Seiten aufzudecken und auch das Opferwesen jedes der beiden Völker in seiner Eigenart gedanklich mehr zu durchdringen und soweit als möglich als Einheit darzustellen.
Beumer.

128. Der Prophet der Heimkehr (Jesaja 40—66): I. Glahn, L., Die Einheit von Kap. 40—66 des Buches Jesaja; II. Köhler, L., Das Buch Jesaja Kap. 56—66, textkritisch und metrisch behandelt. Lex.-8° (253 S.) Kopenhagen 1934, Levin u. Munksgaard; Gießen, Töpelmann. *M* 9.—. — In dem 1. Teil dieser Arbeit legt der Kopenhagener evang. Pfarrer G. eine deutsche Bearbeitung seines 1929 erschienenen dänischen Werkes „Hjemkomstprofeten, En-

heden af Jesajabogen Kap. 40—66" vor. Der Verf. hat sich als Ziel gesetzt, vor allem gegen Duhm, der nicht nur, wie manche andere, die Kap. 56—60 einem Tritojesaja zuschreibt, sondern auch sonst durchweg alle Züchtigungs- und Ermahnungsworte als unecht ausscheidet, weil der Deuterojesaja entschieden Verheißungsprophet sei, die Einheitlichkeit des sogenannten Dtj für alle diese Kapitel zu zeigen. Dabei stellt er als Grundsatz auf: „Deuterojesajas Verkündigung geht nicht auf Drohung und Gericht aus, aber das ‚zur Frömmigkeit Mahnen' gehört unauslöslich zu seinem Evangelium" (15); denn diese Ermahnung stehe ganz im Dienste der Verheißungsprophetie (ebd.). Wenn Kap. 40—55 während des Exils geschrieben seien, liege es nahe, für Is 56, 1—8 die Zeit des Aufbruchs von Babylon (30), und für Is 56, 9—66, 24 die frühnachexilische Zeit, etwa das Jahr der Tempeltrauer 530, anzusetzen (114). Die Einheit des Verfassers für alle diese Kapitel wird gezeigt aus der literarischen Verwandtschaft zwischen Is 56—60 und Is 40—56, aus der religiösen Geistesrichtung, der Sprache und dem Stil (118—178). Es käme nur der sogenannte Dtj, der Prophet der Heimkehr, in Frage, der wahrscheinlich im Zentrum Babyloniens geboren, unter dem Einfluß des starken Führers Hezechiel aufgewachsen sei (33) und darum wie dieser einen entschiedenen Monotheismus, einen festen Glauben an das Erbarmen Gottes und einen heiligen Eifer für den Jahwe-Kult, aber ohne alles unechte Beiwerk, zeige (35 f.). Seine geistige Heimat sei Jerusalem, wo er auch äußerlich um 530 sein Wirken habe abschließen können (179). Eine kurze Würdigung der Persönlichkeit dieses Mannes beschließt den 1. Teil. Die Frage, ob der sogenannte Dtj nicht in Wirklichkeit doch mit dem vorexilischen Propheten Isaias identisch sein kann, stellt sich der Verf. nicht. Im 2. Teil des Bandes gibt K. den textkritisch und metrisch bearbeiteten hebräischen Text mit deutscher Übersetzung. Wenn auch gar manche der vorgeschlagenen Korrekturen nicht genügend begründet scheinen, wird doch für den Textkritiker wervolle Anregung geboten. Brinkmann.

129. Nötscher, Fr., Das Buch Jeremias übersetzt und erklärt (Die Hl. Schrift des A. T., Bd. VII, Abt. 2) gr. 8° (XIII u. 378 S.) Bonn 1934, Hanstein. *M* 12.30; geb. *M* 14.50. — Die Einleitung dieses neuen Bandes der Bonner Bibel bringt eine gute Übersicht über Zeit, Leben und Wirken des Propheten. Was den Text angeht, so entscheidet sich N. nicht grundsätzlich für den masoretischen oder für den der griechischen Übersetzung, sondern entscheidet von Fall zu Fall. Im allgemeinen geht er vom masoretischen Text aus. Einer Einteilung in Verse und Strophen gegenüber ist er sehr zurückhaltend; die bei der Übersetzung gewählte Form sei nur ein Versuch. Die Übertragung fließt gut. Die Erklärung könnte wohl kürzer gefaßt sein und geht auch sachlich und textkritisch über den Zweck der Bonner Bibel hinaus. Beumer.

130. Wendel, Ad., Säkularisierung in Israels Kultur (Beitr. z. Förd. chr. Th. 2, 32). gr. 8° (XIII u. 407 S.) Gütersloh 1934, Bertelsmann. *M* 12.—; geb. *M* 14.—. — Der Buchtitel kommt einem fürs erste befremdlich vor. Eine verhältnismäßig neue Beurteilung geschichtlicher Vorgänge unter dem Gesichtspunkt des Verhältnisses von Religion und Kultur wird hier auf das auserwählte Volk Israel angewandt. In knapper Kürze läßt sich der Gesamtinhalt fassen: Durchgöttlichung der Welt innerhalb der Typen und Epochen der israelitischen Religion; Entgöttlichung nach folgenden

Ausgangspunkten: dynastische, technisch-merkatorische, kapitalistische, klerikale, empiristisch-reflektorische und imitatorische Säkularisierung; endlich Wieder- und Neuvergöttlichung durch den Talmud. Der Verf. ist in seinen Urteilen so vorsichtig und abwägend (z. B. 395), daß er unmittelbar für seine maßvollen Auffassungen und Resultate einnimmt (machtvollkommener und machtverzichtender Messias: 209) und in mancher Hinsicht Zustimmung finden wird. Bruders.

131. Schneider, C., Einführung in die Neutestamentliche Zeitgeschichte. gr. 8° (VIII u. 202 S.; mit Bildern) Leipzig 1934, Deichert. *M* 4.80; geb. *M* 5.80. — Auf beschränktem Raum in eng zusammengedrängter Form bietet das Werk ein außerordentlich reiches Material. Es entbehrt nicht eines klar lesbaren Haupttextes, aber der Nachdruck liegt auf der sachlichen Begründung in guten Literaturnachweisen und zahlreichen Anmerkungen. Brs.

132. Sickenberger, J., Die Geschichte des Neuen Testamentes (Die Hl. Schrift des N. T., Bd. I) 4. Aufl. gr. 8° (91 S.) Bonn 1934, Hanstein. *M* 3.20; geb. *M* 4.80. — Die allgemeine Einleitung in das N. T., die S. jetzt als eigenes Bändchen in stark erweiterter Form vorlegt, war in den früheren Auflagen der Synoptikererklärung vorangestellt. Ausgehend von der Tatsache und dem Begriff der Inspiration und von der Irrtumslosigkeit der Hl. Schrift, behandelt der Verf. in 3 Hauptabschnitten die Textgeschichte, die Kanongeschichte und die Kritik des N. T., wobei überall die neuesten Forschungen weitgehend Berücksichtigung finden. Der letzte Teil ist zugleich ein kurzer Abriß der Geschichte der nichtkatholischen Exegese des 19. u. 20. Jahrhunderts. Vieles hat der Verf. hier auf engem Raum zusammengedrängt, und wer sich weiter über Einzelfragen unterrichten will, findet überall die hauptsächlichste neuere Literatur angegeben. Freilich hat das Streben nach Kürze doch an manchen Stellen die Klarheit beeinträchtigt. So könnte es z. B. falsch verstanden werden, daß (4) bei der Irrtumslosigkeit der Hl. Schrift auf Grund der Enzyklika „Providentissimus Deus" von der „relativen Wahrheit" auch bezüglich geschichtlicher Erzählungen die Rede ist, ohne daß auf die authentische Erklärung in der Enzyklika „Spiritus Paraclitus" und die Dekrete der Bibelkommission über die „citationes implicitae" vom 13. Februar 1905 und über die angeblich nur dem Schein nach geschichtlichen Erzählungen vom 23. Juni 1905 verwiesen wird, wenn auch die Enzyklika „Spiritus Paraclitus" S. 75 kurz erwähnt ist. Eine kleine Ungenauigkeit dürfte bei der Auslegung des Trienter Dekretes „de canonicis Scripturis" unterlaufen sein. Grammatikalisch wird nur von der mündlichen Überlieferung gesagt, daß sie von Christus empfangen oder vom Hl. Geist diktiert sei. Entsprechend heißt es von der Hl. Schrift, daß ein Gott der Autor des A. und N. T. sei (3). Bei der Behandlung der katholischen Bibelwissenschaft (72 f.) hätte man gewünscht, daß auch der dogmatische Charakter der katholischen Exegese etwas mehr betont worden wäre. Für den katholischen Exegeten bleibt das Dogma, und vor allem die kirchliche Lehre von der Inspiration und der Irrtumslosigkeit der Hl. Schrift, wenigstens negative Norm. Die „analogia fidei" bei der Schriftauslegung nicht beachten wollen, hieße wissenschaftlich gesicherte Tatsachen unberücksichtigt lassen; denn die Tatsache der Inspiration und der daraus folgenden Irrtumslosigkeit der Hl. Schrift steht und fällt mit

dem unfehlbaren kirchlichen Lehramt, das in der Fundamentaltheologie unabhängig von der Einzelexegese wissenschaftlich erwiesen werden kann. Es ist also methodisch durchaus angebracht, die Hl. Schrift anders zu behandeln als profane Schriften, deren Irrtumslosigkeit nicht feststeht; und darin liegt die grundverschiedene Einstellung der katholischen und protestantischen Exegese, ohne daß die katholische dadurch weniger wissenschaftlich wäre. — Zum mindesten irreführend ist es, wenn A. Loisy (76) einfachhin unter die katholischen Forscher gezählt wird, selbst wenn der Verf. an die Zeit denkt, da L. noch katholisch war. Von solchen kleinen Unebenheiten abgesehen wird die neue Auflage sich zweifellos als willkommenes Hilfsmittel für die Einführung in die Geschichte des N. T. erweisen. Brinkmann.

133. Goguel, M., Das Leben Jesu. Nach der französischen Ausgabe von „La vie de Jésus" ins Deutsche übertragen von R. Binswanger und mit Zusätzen des Verf. versehen. gr. 8° (XVI u. 500 S.) Zürich, Leipzig u. Stuttgart 1934, Rascher. Lw. *M* 12.—. — Das vorliegende Leben Jesu bietet kaum einen neuen Gesichtspunkt, der nicht schon aus der rationalistischen und liberalen Jesusforschung bekannt wäre. Die Glaubwürdigkeit des N. T. wird zwar im Grunde anerkannt, aber um so unverständlicher ist die Willkür, mit der die evangelischen Berichte zerpflückt werden, um alles auszuscheiden, was sich in das rein rationalistische Heilandsbild des Verf. nicht einfügen will. Nirgends ein Versuch, die verschiedenen Berichte der Evangelien in Einklang zu bringen. Evangeliensynopsen seien überlebte Erscheinungen (407). An anderer Stelle heißt es z. B. ohne weitere Begründung: „Die Geschichte von der Auferweckung des Lazarus ist kein Bestandteil des ursprünglichen Evangeliums. Wir haben uns deshalb hier nicht damit zu beschäftigen" (149); und doch können die folgenden Ereignisse bei Johannes, wie die entsprechenden bei den Synoptikern, ohne die Auferweckung des Lazarus gar nicht voll verstanden werden. Dabei sucht sich der Verfasser damit zu entschuldigen, die Geschichtswissenschaft baue nur auf Vermutungen auf und könne zu keiner objektiven Gewißheit kommen (123). Wunder gibt es natürlich für ihn nicht, oder zum wenigsten können sie nicht als solche erkannt werden. Ein großer Teil des Wunderbaren in den Evangelien sei auf Kosten der vorliterarischen Überlieferung zu setzen, anderes aus dem wundersüchtigen Zeitgeist zu verstehen (125 f.). Jesus ist ihm ein bloßer Mensch, ein Jünger des Johannes, von dem er sich jedoch lossagt, um seine eigene Predigt zu beginnen, weil seine Vorstellungen und Überzeugungen nicht mehr mit denen des Meisters übereinstimmten (196 f.). Sein Messiasbewußtsein trage den inneren Widerspruch zwischen der Idee des glorreichen Messias und des leidenden Menschensohnes in sich. Er habe sich als Gottessohn gefühlt wie andere Menschen, nur mit dem Unterschied, daß er die Überzeugung gehabt habe, seine Beziehung zu Gott werde durch keine Sünde getrübt, während die anderen Menschen erst durch völligen Gehorsam im vollen Sinne des Wortes Söhne Gottes würden (398). Das Wertvollste an dem ganzen Buch ist der kurze Überblick über die Leben-Jesu-Forschung. Im übrigen legt man das Buch enttäuscht und zugleich wehmütig aus der Hand. Br.

134. La Cava, Fr., „Ut videntes non videant". Il motivo e lo scopo delle parabole nel Vangelo. 8° (69 S.) Roma 1934, Marietti. *L* 4.—. — Der Verf., ein Laie und von Beruf Arzt, der sich

vom Freidenker zum gläubigen Katholiken durchgerungen hat, greift die gerade in neuerer und neuester Zeit wieder mehrfach behandelte Frage vom Zweck der Gleichnisse Jesu auf. Er sieht die einzig annehmbare Lösung darin, daß die Partikel ἵνα (Lk 8, 10) weder final noch konsekutiv, wie es bisher meistens geschah, sondern epexegetisch oder erklärend in der Bedeutung von ὅτι verstanden werden müsse. Als Beweis für seine Ansicht führt er vor allem drei Gründe an: 1. daß eine andere Deutung dem Zusammenhang nicht gerecht werde; 2. daß ἵνα diese Bedeutung haben könne und wahrscheinlich auch an anderen Stellen des N. T., wie 1 Kor 7, 34; 3 Joh 8; Röm 5, 20; 6, 1, habe; 3. daß Mt an der Parallelstelle tatsächlich ὅτι gebrauche. Der Sinn der Stelle bei Lk 8, 10 wäre demnach: „Euch ist es gegeben, das Geheimnis vom Reiche Gottes kennenzulernen, den anderen dagegen (ist es gegeben, es kennenzulernen) durch Gleichnisse, weil sie, obgleich sie sehen, doch nicht sehen und, obgleich sie hören, doch nicht verstehen" (45); d. h. für die Apostel sind die Gleichnisse nicht nötig, bei den anderen dagegen müssen die Geheimnisse des Reiches Gottes durch Gleichnisse dem Verständnis nahe gebracht werden. Ob die vorgebrachten Gründe derartig sind, daß sie die Frage im Sinne des Verf. entscheiden, darf man füglich bezweifeln. Die neuerdings von U. Holzmeister in den „Miscellanea biblica" I 201—244 wieder eingehend begründete Ansicht, nach der die Lehrweise Jesu in Gleichnissen zugleich ein „Erweis seiner barmherzigen Liebe und ein Akt seiner strafenden Gerechtigkeit" ist, behält zum wenigsten die größere Wahrscheinlichkeit. Br.

135. Hauck, Fr., Das Evangelium des Lukas (Synoptiker II) (Theol. Handkommentar zum N. T. mit Text u. Paraphrase bearb. v. P. Althaus usw., Bd. III). Lex.-8° (XII u. 303 S.) Leipzig 1934, Deichert. *M* 8.50; geb. *M* 10.—. — In der äußeren Anlage entspricht der vorliegende Band ganz dem 1931 von demselben Verf. erschienenen Markuskommentar (vgl. Schol 7 [1932] 415 f.). Was dort z. B. mehr allgemein über die synoptische Frage gesagt wurde, findet nun auch seine Anwendung auf das Lukasevangelium. Der Verf. des 3. Evangeliums habe ohne Zweifel Mk benutzt, daneben aber eine mit Mt gemeinsame Logienquelle (Q) und eine oder mehrere Sonderquellen. H. macht auf „zahlreiche auffallende Gemeinsamkeiten" aufmerksam, die zwischen Lk und Joh in der Sache — nicht im Wortlaut wie zwischen den Synoptikern — bestehen. Daß der Verf. der Paulusschüler Lukas sei, wie die Tradition annimmt, will er nicht ausschließen, hält es aber auch wegen der Beziehung des 3. Evangeliums zur Apg nicht für erwiesen. Die Kindheitsgeschichte möchte er auf einen Erzählungskranz über den Täufer aus seinen Jüngerkreisen und eigene Jesuserzählungen zurückführen, die Lukas in Anlehnung an atl. Vorbilder umgestaltet habe. Ein Vergleich dieser evangelischen Kindheitserzählungen mit Stoffen analoger Gebiete soll sie deutlich als bloße Legenden ausweisen. Die Jungfrauengeburt widerspreche im Grunde den Stammbäumen und sei nur als „theologische Glaubensaussage" (im Gegensatz zur geschichtlichen Wahrheit) zu bewerten. Sie habe ihre religionsgeschichtlichen Parallelen bei anderen Völkern. Die Schatzung des Quirinius erkläre sich wohl am besten durch die Annahme einer vielleicht schon seit 10/9 v. Chr. alle 14 Jahre stattfindenden Schatzung der Provinzialen. Als Todesdatum Jesu komme nach $1^1/_2$ (bzw. $2^1/_2$ oder

$3^1/_2$)jähriger Wirksamkeit am wahrscheinlichsten der 7. April 30 in Betracht. Der 3. April 33 komme kaum in Frage. Außerdem werden noch eine Reihe anderer Teilfragen in eigenen Exkursen behandelt. Die katholische Literatur hat auch in diesem Bande nur sehr spärliche Berücksichtigung gefunden. Als Ganzes genommen bildet der neue Kommentar zweifellos eine willkommene Bereicherung des exegetischen Schrifttums, wenn man auch in vielen Einzelfragen dem Verf. unmöglich beistimmen kann. Br.

136. Büchsel, Fr., Das Evangelium nach Johannes übersetzt u. erklärt (Das N. T. Deutsch, hrsg. v. P. Althaus u. Joh. Behm, 4. Teilbdch.) gr. 8° (185 S.) Göttingen 1934, Vandenhoeck u. Ruprecht. *M* 6.40; Subskr. *M* 5.40. — Nachdem B. 1933 im Theol. Handkomm. z. N. T. die Erklärung der Johannesbriefe herausgegeben hat (vgl. Schol 9 [1934] 296 f.), legt er nunmehr im Rahmen des neuen Göttinger Bibelwerkes einen kurzgefaßten Kommentar zum Johannesevangelium vor. In der Einleitung werden kurz aber klar die inneren und äußeren Gründe für die Echtheit des 4. Evangeliums aufgeführt. Wenn der Verf. auch den inneren Gründen den Vorrang gibt, läßt er doch an 2. Stelle auch die Überlieferung zu Wort kommen. Hier zeigt er sehr gut, daß die älteste Überlieferung nichts von einem zweiten Johannes (presbyter) weiß, und daß auch in dem berühmten Papiasfragment keine zwei Johannes unterschieden werden. An der geschichtlichen Wahrheit des 4. Evangeliums hält er in dem Sinne fest, daß alles durch die Reflexion des Evangelisten hindurchgegangen und nicht unmittelbar aus der Erinnerung geschöpft sei. Darum gebe das Evangelium nur ein pneumatisches, kein rein geschichtliches Verständnis Jesu (8). Die Form der Reden und Worte Jesu stamme von Johannes, der sie nach Belieben zusammengestellt habe (9). Johannes sei dabei aber weder von Paulus noch von Philo abhängig und habe wegen des Fehlens jeder Kirchenverfassung in seinem Evangelium wohl schon vor dem letzten Jahrzehnt des 1. Jahrhunderts geschrieben (10—12). Im Mittelpunkt seiner Darstellung stehe der geschichtliche Jesus, der Mensch, den er aber als Sohn Gottes darstelle (14), ohne jedoch eine Christologie schreiben zu wollen (16). Sätze wie: „Uneingeschränkten Ernst macht Johannes mit dem Gedanken der Gottheit des Wortes" (30), würde jeder unvoreingenommene Leser von dem Glauben an die Gottheit Christi verstehen, wenn es nicht a. a. O. hieße: „Was den Sohn mit dem Vater verbindet, ist nichts Sachliches, keine göttliche Natur, Kraft oder dergleichen . . . , sondern etwas durchaus Persönliches, die Liebe des Vaters" (14). Joh 6, 52 ff. versteht B. nicht wie die herkömmliche lutherische Exegese von einer „geistlichen Nießung", die vom Essen und Trinken des Fleisches und Blutes Jesu im Sakrament verschieden wäre (88). Wenn auch die Inspiration und Irrtumslosigkeit der Hl. Schrift für den Verf. keine Bedeutung haben, hält er sich doch von jeder extremen, protestantisch-rationalistischen Bibelkritik fern. Darum ist das Werk als Ganzes genommen durchaus positiv zu werten. Br.

137. Huber, H. H., Der Begriff der Offenbarung im Johannes-Evangelium. Ein Beitrag zum Verständnis der Eigenart des vierten Evangeliums. gr. 8° (150 S.) Göttingen 1934, Vandenhoeck u. Ruprecht. *M* 7.—. — Der Verf. gehört zu den Nichtkatholiken, die auch heute noch oder, besser gesagt, heute wieder im 4. Evangelium eine geschichtliche Darstellung und in seinem Verfasser oder dessen Gewährsmann einen Augenzeugen sehen. Das Thema

dieses Evangeliums ist nach H. die göttliche Selbstoffenbarung durch Christus als „Heilsoffenbarung, die durch des angesprochenen Menschen Mißbilligung sich umwandelt in Gerichtsoffenbarung" (10). In diesem Offenbarungsbegriff sei der „Sohnes"begriff das persönliche Moment (108). Ausgehend von dem eigenwilligen Logosbegriff, der sich weder mit der hellenistischen noch der jüdischen Auffassung decke und seine persönliche Verwirklichung in Christus gefunden habe, behandle der Evangelist in systematischer (nicht streng chronologischer) Reihenfolge: die Ansage und Eröffnung der Offenbarung im esoterischen Kreis [Joh 1]; die Erscheinung des Offenbarers in Profangemeinschaft (Kana), in Tempelgemeinschaft (Tempelreinigung), vor dem Rabbinat (Nikodemus) und vor dem Halbjudentum (Samariterin) [Joh 2—4]; das Thema des Lebens als Erfahrung an Christus [Joh 5—7]; das Thema des Lichtes als die andere Seite dieser Erfahrung [Joh 8—10]; die Tatoffenbarung (Auferweckung des Lazarus, Einzug in Jerusalem, Stimme vom Himmel, Dienst und Liebe) [Joh 11—13] und endlich die Krönung und Besiegelung der Offenbarungstatsache in Jesus durch die Vorausnahme des Unterganges und der Auferstehung in den Abschiedsreden [Joh 14—17] (9). Durch die Einführung des Offenbarungsmomentes hätten Sprachform und Sprachinhalt ihre Sonderprägung erhalten (77). Die geschichtlichen Vorgänge seien durchweg symbolisiert (93) und würden so Offenbarungsmittel neben den begrifflichen. Der 4. Evangelist kenne weder eine Kult- noch Sakramentsmystik wie die hellenistischen und griechischen Theologen des 2. Jahrhunderts; denn Offenbarung schließe Mystik aus, die das „Wort" trübe und ihrem Wesen nach unmittelbaren Bezug zu Gott haben wolle (65). Auch die Formel „Sein im Vater" u. ä. hätte keinen mystischen Gehalt, wie etwa bei Paulus, weil Christus nach Johannes mit der Offenbarung identisch sei und nicht als inferiores Sein im höheren aufgehe. Das „Sein im Vater" werde immer nur als Willenseinheit, nicht als Wesenseinheit beschrieben (66). Der Sakramentalismus des 4. Evangeliums sei im Keime enthalten in dem Satze: „Und das Wort ist Fleisch geworden" (89). Der Evangelist schreibe dem „Worte", nicht den Dingen sakramentalen Wert zu (91). Neben manchen dankenswerten Anregungen enthält das Buch viel Problematisches, das nicht nur bei Katholiken, die auf dem Boden der Inspiration und Irrtumslosigkeit der Hl. Schrift stehen, Widerspruch finden wird. Br.

138. Steinmann, A., Die Apostelgeschichte übersetzt und erklärt (Die Hl. Schrift des N. T., Bd. IV) 4. Aufl. gr. 8° (XV u. 329 S. u. 1 farb. Karte) Bonn 1934, Hanstein. *M* 11.70; geb. *M* 13.70. — Daß es sich im vorliegenden Falle um eine wirkliche Neubearbeitung handelt, verrät schon die Zunahme der Seitenzahl von 244 auf 329, wenn sie auch z. T. durch den größeren Druck bedingt ist. Der Verf. hat durchgehends die Hauptwerke aus der neueren Literatur über die Apg berücksichtigt, ohne dabei in wesentlichen Punkten von seiner früheren Auffassung abzugehen. Warum im Vorwort Loisy vor Jacquier an erster Stelle und Wikenhauser an letzter Stelle genannt wird, ist nicht recht einzusehen. Sicher sollte damit kein Werturteil über ihre Arbeiten gegeben werden, wie sich aus der Stellungnahme des Verf. im Kommentar zur Genüge ergibt. Unter den erwähnten Einleitungswerken auf katholischer Seite vermißt man Cornely und das Compendium von Cornely-Merk. In der Liste der Exkurse werden gegen früher

über 10 neue aufgezählt. Bei genauerem Zusehen stellt sich allerdings heraus, daß es sich mit wenigen Ausnahmen nicht um ganz neue handelt, sodern um Fragen, die in den früheren Auflagen zwar kurz behandelt, jedoch nicht eigens als Exkurse aufgeführt waren. Neu ist die beigefügte Karte zu den Missionsreisen des hl. Paulus. Besonders wertvoll ist es, daß der Verf. an Hand der neueren und neuesten Literatur den Leser mit den vielfachen, z. T. noch umstrittenen Fragen der Apg weitgehend bekannt macht und selbst dazu Stellung nimmt. Dabei sucht er zwischen einer allzu konservativen und der modernen rationalistischen Exegese insofern zu vermitteln, als er die ihm wissenschaftlich gesichert scheinenden Ergebnisse der letzteren aufnimmt. Freilich wäre dabei, auch vom rein wissenschaftlichen Standpunkt, bisweilen etwas mehr Zurückhaltung zu wünschen gewesen. Br.

139. Bornhäuser, K., Studien zur Apostelgeschichte. gr. 8° (165 S.) Gütersloh 1934, Bertelsmann. *M* 4.50; geb. *M* 6.—. — Die 10 Abhandlungen dieses Bändchens, die außer dreien der Sache nach schon in verschiedenen Zeitschriften veröffentlicht sind, haben das eine gemein, daß sie alle von der meist üblichen Erklärung der betreffenden Abschnitte mehr oder weniger abweichen. Der Verf. setzt die geschichtliche Zuverlässigkeit der Apg voraus. Seine Ausführungen sind zwar nicht in allen Punkten überzeugend, bieten jedoch manche neue Gesichtspunkte. Nach ihm fällt das Sprachwunder des Pfingstfestes einfachhin mit den gewöhnlichen Gaben der Glossolalie und der entsprechenden Deutung zusammen. Der sog. Kommunismus des Urchristentums ist ihm nur die christliche Auswirkung der überkommenen jüdischen Auffassung, daß Jahwe der einzige Eigentümer alles Geschaffenen ist. Die in Jerusalem weilenden frommen Juden aus der Diaspora, die sich bekehrten, hätten ihre Acker, d. h. ihre in Jerusalem erworbenen Begräbnisplätze verkauft, weil die Apostel die Auferstehung verkündeten. Das bekannte Gamalielwort vor dem Hohen Rat (Apg 5, 38 f.) soll nicht im geringsten andeuten, daß Gamaliel mit der Möglichkeit der Messianität Jesu gerechnet habe, sondern ganz aus der Anschauung der „Frommen" (Pharisäer) zu verstehen sein, daß man nichts gegen eine Zulassung Gottes unternehmen dürfe. Aus dieser Anschauung heraus habe auch der Pharisäer Saulus wohl gegen die Christen gewütet, aber nichts gegen die Apostel unternommen. Die Verurteilung und Hinrichtung des hl. Stephanus sei nicht tumultuarisch, sondern ganz nach dem jüdischen Prozeßverfahren geschehen, nach dem die 2 notwendigen Zeugen die Hinrichtung hätten vollziehen müssen, während Saulus als einer der Richter die Aufsicht dabei geführt hätte. Die Taufe des Eunuchen (Apg 8, 26 ff.) und die Aufnahme des Kornelius in die Kirche zeigten, daß weder körperliche noch berufliche Gründe von der Aufnahme in die Kirche, wie ehedem von der Aufnahme in das Heilsvolk, ausschlössen. Die im Aposteldekret geforderte Enthaltung von Blut sei Enthaltung von Mord und allem, was dazu führen könne. Der Altar des unbekannten oder, wie man richtiger übersetze, des (den Athenern) unerkennbaren Gottes sei dem Judengotte Jahwe geweiht gewesen. Die Haft des hl. Paulus in Rom sei, wie die in Cäsarea, nur Schutzhaft gegen die Intrigen der Juden gewesen und nach Ablauf von 2 Jahren zu Ende gegangen, weil die Juden inzwischen ihre Anklagen hätten verfallen lassen. So deute für den kundigen Leser der Schluß der Apg klar die Freilassung des hl. Paulus an und

schaffe damit Raum für die Pastoralbriefe und die geplante Reise nach Spanien. Br.

140. Rienecker, Fr., Praktischer Handkommentar zum Epheserbrief. Der Epheserbrief, die Lehre von der Gemeinde für die Gemeinde (Prakt. Handk. z. N. T.) Lex.-8° (IV u. 464 S.; mit einem Bilderanhang: Ephesus, die Geschichte einer Gemeinde, 48 S.) Neumünster 1934, Ihloff. Lw. *M* 16.—. — Der vorliegende neue Kommentar zu Eph ist in seiner Art zweifellos eine vorzügliche Leistung. Der Verf. will keine neuen wissenschaftlichen Ergebnisse zu Tage fördern, sondern „die theologische Forschung in ihren positiven Ergebnissen der praktischen Arbeit zugänglich" machen. Daß er dabei nicht engherzig vorangeht, zeigt die weitgehende Benutzung kath. Autoren, wie Meinertz, J. Schmid, W. Koester u. a. Alle Fragen, die mit Eph irgendwie zusammenhängen, werden berührt; so in der Einleitung die Bedeutung und der Inhalt des Briefes, Ort und Zeit seiner Abfassung, seine Adresse, seine Echtheit, der Werdegang des Paulus, seine Bekehrung als Grundlage seiner Theologie und endlich die Textzeugen unseres Briefes. Der eigentliche Kommentar ist durch treffende Überschriften klar gegliedert. In jeweils kleinen Sinnabschnitten gibt der Verf. die sinngemäße deutsche Übersetzung und daneben den griechischen Text. Daran schließt sich in Kleindruck eine Übersicht über die Lesarten und eine philologische Worterklärung. Den Hauptteil macht eine sachliche und vielfach pneumatische Erklärung und Auswertung des hl. Textes in Normaldruck aus, die von einer wohltuenden Innigkeit und Glaubensüberzeugung durchweht ist. Das gilt besonders von den eingestreuten Abhandlungen über theol. Sonderfragen, wie „Was ist ein Apostel?", Bedeutung von „Heiligen und Gläubigen", von „Gnade und Friede", ferner die Begriffe „in Christus" und „durch Christus" und ihr Verhältnis zueinander, die Bedeutung des Namens „der Herr", „Die Erwählungsgnade und die Gemeinde", die Bedeutung des Wortes „Agape", der Sinn des Kreuzes, „Welt", „Zeit", „Ewigkeit", der Begriff „Ekklesia" und das Verhältnis von Gemeinde und Kirche. Gute Inhaltsverzeichnisse, reiche Bibliographie und der Bilderanhang tragen viel zur Brauchbarkeit des Werkes bei. Bezüglich der Bestimmung des Eph neigt der Verf. der Enzyklika-Hypothese zu in dem Sinne, daß Tychikus den Brief auf einer Inspektionsreise in den einzelnen Gemeinden Kleinasiens vorlesen sollte. Er hält es für wahrscheinlich, daß ihn Paulus in einer ephesinischen Gefangenschaft um 53 geschrieben habe. — Bei aller Besonnenheit und all dem Schönen und Wahren, das der Verf. über die Gemeinde Christi nach Eph zu sagen weiß, kann man ihm doch in manchen wesentlichen Punkten nicht beipflichten; so wenn er sagt, die „successio apostolica" sei „eine unhistorische Fiktion" (47), oder der ntl. Sinn der Heiligkeit sei durch den Moralismus der offiziellen Kirche bald verdrängt worden (51), oder die υἱοθεσία sei nur ein Rechtsakt und gehe der Heiligung voraus (83, Anm. 1), oder wenn er von einer Erwählungs*gewißheit* der Gläubigen spricht (133 f.), oder wenn es heißt: „Ein Gatte kann sich von seiner Gattin scheiden, so ist sie seine Ehefrau nicht mehr" (141). Der kath. Verdienstgedanke wird abgelehnt, aber ebenso die altprotestantische Imputationstheorie (158). „Gemeinde" und „Kirche" sollen wesensmäßig verschieden sein (454). Von einer vollständigen Verkennung der Tatsachen zeugt es endlich, wenn es heißt: die eingepaukte Schriftgelehrsamkeit der Rabbinen finde eine auf-

fallende Parallele in der „jesuitischen Moralphilosophie", die vom einfachen Christen das „Opfer des eigenen Denkens" und die Beugung unter die Autorität „wie ein Stück Holz oder Leichnam" verlange (20). Aber das soll nicht hindern, daß wir uns über das viele Wertvolle des neuen Kommentars von Herzen freuen und dem Verf. aufrichtig Dank wissen. Br.

141. Jeremias, J., Die Briefe an Timotheus und Titus übersetzt und erklärt; Strathmann, H., Der Brief an die Hebräer übersetzt und erklärt (Das N. T. Deutsch, hrsg. v. P. Althaus u. Joh. Behm, 9. Teilbdch.) gr. 8° (144 S.) Göttingen 1934, Vandenhoeck u. Ruprecht. *M* 4.95; Subskr. *M* 4.25. — Das vorliegende Teilbändchen, das erste des 3. Bd., ist nach Anlage und Geisteshaltung den vorhergehenden ähnlich (vgl. Schol 9 [1934] 268 f.). Es ist sehr erfreulich, daß sich J. für die Echtheit der Pastoralbriefe einsetzt. Besonders die Verse 1 Tim 4, 9—21, die sprachlich und stilistisch eng mit dem Vorhergehenden verklammert seien, widersetzten sich in „ihrer schlichten Sachlichkeit der Annahme, die Pastoralbriefe seien unecht" (49). Er nimmt darum auch eine 2. römische Gefangenschaft des hl. Paulus an (2). Sehr wahrscheinlich seien die Briefe „im Auftrage des Paulus, wohl auf Grund vorheriger mündlicher Anweisung und unter seiner Mitarbeit geschrieben" (4). Bemerkenswert ist das Eingeständnis, daß Paulus von einer Ordination durch einen Amtsträger rede, nicht bloß als einer Form oder als einer sinnbildlichen Handlung, sondern als Akt der Geistmitteilung, durch den der Ordinierte das „Amts-Charisma" erhalte (23). — Hebr ist nach Str. an Judenchristen, vielleicht in Rom, geschrieben, die in Gefahr schwebten, ins Judentum zurückzufallen (58 f.). Wenn auch in der Tat irgendeine Beziehung zu Paulus bestehe — das Gedankengut sei vielfach paulinisch —, könne der Brief doch unmöglich von dem Apostel selbst stammen (59). Eine begründete Vermutung verweise auf Barnabas, der ihn etwa um 80 geschrieben haben könnte (60). Der Verf. beschreibe mit Formeln, die ihm wohl aus der Luft der alexandrinischen Religionsphilosophie (Philo) zugekommen seien, die Gottzugehörigkeit und das göttliche Wirken des Sohnes. Dabei hätten die „philonischen" Wendungen für ihn nicht einen kosmologisch-spekulativen, sondern einen theologischen und heilsgeschichtlichen Sinn (63). Br.

142. Allo, E.-B., O. P., Saint Jean, l'Apocalypse. (Études bibliques) 3. verm. Aufl. gr. 8°(CCXCIV u. 399 S.) Paris 1933, Gabalda. *Fr* 100.—. — Seitdem A. 1921 erstmalig seine umfangreiche und gründliche Erklärung der Apk veröffentlichte, sind eine Reihe neuer Arbeiten über denselben Gegenstand erschienen, darunter die Kommentare von Charles, Zahn, Loisy, Lohmeyer und Strack-Billerbeck. Dazu kommen eine Reihe Einzeluntersuchungen von Sickenberger, Freundorfer, Wikenhauser u. a. Es ist darum sehr zu begrüßen, daß der Verf. sich in der vorliegenden 3. Aufl. nicht mit einem unveränderten Neudruck wie in der 2. Aufl. begnügt, sondern den neueren Arbeiten weitgehend Rechnung getragen hat. Die Hauptwerke wurden nicht nur in dem geschichtlichen Überblick über die Auslegung der Apk systematisch eingeordnet, sondern der Leser wird auch in einem kurzen Aufriß mit ihnen näher bekannt gemacht. In der Auslegung ist der Verf. seiner früheren Auffassung in allem treu geblieben. Nach ihm ist die Apk zwar wesentlich endgeschichtlich zu verstehen, sofern sie den Kampf und Sieg der Kirche am Ende der Tage symbolisch

darstellt, aber diese Symbole sind doch zugleich zeitgeschichtlich bedingt, da sie offenbar dem Kampfe des heidnischen Römerreiches gegen das Christentum und seinem bevorstehenden Untergange entnommen sind. In der Einleitung (XCIII ff.) wurden weitere Ausführungen über das Prinzip der Rekapitulation, das der Verf. gegen Charles und Lohmeyer verteidigt, und über die Frage, ob die Apk in streng rhythmischen Formen aufgebaut ist, neu hinzugefügt. Nach A. haben wir es eher mit einem spontanen Parallelismus als mit einer bewußt gewählten Kunstform zu tun. Neu sind ferner die 3 Exkurse: Le Fils d'homme et l'„Iranisme" dans l'Apocalypse (16—25), Les „Martyrs" dans l'Apocalypse (62—65) und L'Apocalypse synoptique et l'Apocalypse de Jean (90—92). In dem ersten hätte die Arbeit von H. Lietzmann, Ein Beitrag zur Mandäerfrage (Sitzungsber. d. Preuß. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Kl. 1930, 596—608 und die zusammenfassende Darstellung von Jos. Schmid, Der gegenwärtige Stand der Mandäerfrage (Bibl. Ztschr. 20 [1932] 121—138) erwähnt werden können. Lietzmann faßt das Ergebnis seiner Untersuchungen in die Worte zusammen: „Wir werden die Christianisierung einer orientalischen Gnosis, nicht gnostische Grundlagen des Urchristentums bei den Mandäern studieren können" (a. a. O. 608). Im Exkurs über die heidnischen Parallelen zur doppelten Niederlage des Drachen wurde eine Ausführung über die heidnischen Parallelen zum „Millenium" angefügt. — Wenn auch der vorliegende Kommentar noch manche Fragen ungelöst läßt, haben wir ihm vor allem in der neuen Auflage einstweilen schwerlich etwas Gleichwertiges an die Seite zu stellen. Br.

3. Protestantische Theologie.

143—154. In dem heutigen Literaturbericht wird bereits recht deutlich die neue Lage und Aufgabe des Protestantismus in Deutschland hervorleuchten. Es ist freilich dem Zwecke der Zeitschrift entsprechend alle politische wie auch jede unmittelbar mit dem Kirchenstreit zusammenhängende Tagesliteratur unberücksichtigt geblieben. Auch wird nicht die bei Gelegenheit der politischen Änderung wie Pilze hervorgeschossene, zeitbedingte Literatur über Luther und seine Beziehung zum Nationalsozialismus u. ä. behandelt, da sie wissenschaftlich wertlos ist.

Unbekümmert um die neue Lage ist, dem Thema entsprechend, noch die Festgabe der Kommission zur Herausgabe der Werke Martin Luthers zur Feier seines 450. Geburtstages am 10. November 1933, die (143) H. Degering veröffentlichte: Luthers Randbemerkungen zu Gabriel Biels Collectorium in quattuor libros sententiarum und zu dessen Sacri canonis missae expositio Lyon 1514. gr. 8° (XII u. 20 S.) Weimar 1933, Böhlau. *M* 2.40. Das heute in der Wittenberger Bibliothek des Predigerseminars aufbewahrte Exemplar von Biels Collectorium und seiner Expositio Canonis enthält eine große Anzahl von Randglossen, darunter auch solche der Hand Luthers. Sie werden, da die Ausgabe von 1514 ist, nicht vor 1515 eingeschrieben sein. Daß aber das vorliegende Buch das erste war, in dem Luther das Collectorium unmittelbar kennen lernte, erscheint mir trotz der Ausführungen D.s noch nicht sicher. Auch der von D. aufgestellte Terminus ad quem, der 8. Februar 1517 (S. X), bedarf noch genauerer Begründung. Dasselbe gilt von

der Ansicht, daß auch die anderen Noten alle aus dieser Zeit stammen und zum Teil von Joh. Lang geschrieben seien. Die Edition selbst ist ausgezeichnet, und dankbar ist man auch für den Lichtdruck, der die verschiedenen Hände zeigt.

Ein interessanter Vorläufer der heute so vielfach geforderten Abkehr von allzu starrer Lehrstuhlweisheit ist die noch vor 1933 erschienene Schrift von (144) Wilh. Mundle, Der Glaubensbegriff des Paulus. Eine Untersuchung zur Dogmengeschichte des ältesten Christentums. gr. 8° (XVI u. 187 S.) Leipzig 1932, Heinsius. *M* 7.50; geb. *M* 9.—. Das Buch des Professors und Pfarrers von Duisburg-Hamborn zeigt nach jahrelanger Einarbeit in paulinisches Denken vor allem eine bemerkenswerte Unabhängigkeit gegenüber der modernen protestantischen Paulusexegese. So ist mit Recht nach einem einleitenden ersten Kapitel als das „Wesen des Glaubensaktes nach paulinischer Anschauung" der Glaube auch als Erkenntnis mit vertrauensvollem Gehorsam herausgearbeitet. Inhalt dieses gläubigen Fürwahrhaltens ist nach dem 3. Kapitel nicht nur Pauli Missionspredigt, sondern sein ganzes weiterbauendes Evangelium, das mit dem Christi und der anderen Apostel übereinstimmt und auch Christi mittelbare Offenbarung neben der Paulus persönlich gegebenen enthält. Seine besondere Färbung erhält der paulinische Glaube durch seine Seinsbeziehung zu Christus. Glauben im Vollsinn ist daher für Paulus nicht der einfache Glaubensakt, sondern das ganze Zugehören im Sein zu Christus. Er enthält als wichtiges Element für dieses Sein in Christus auch den Taufempfang. Für den Apostel fallen Gläubigwerden und Eintritt in die Christengemeinschaft durch die das Sein in Christus vermittelnde Taufe nach M. sogar zusammen. Gerade hier geht der Verf., wenn auch in etwas extremer Weise, andere Wege als die moderne Paulusexegese, wenn er so auf das Sakramentale bei Paulus hinweist und dadurch den Glauben und das Gläubigwerden aus der bloßen Sphäre des subjektiven Erlebnisses heraushebt und in die objektive des Wirkens Gottes und des Seins in Christus hineinsetzt: „Soweit wir beobachten, ist das Interesse des Paulus ganz auf die Tatsächlichkeit des In-Christus-Sein der Christen gerichtet, ohne daß er an der subjektiven Seite desselben, den ‚Erlebnissen' und ‚Erfahrungen' der Gläubigen, besonderes Interesse nimmt. Darum ist es nicht möglich, das, was in der Taufe an den Christen geschieht, nur als die subjektive Aneignung eines objektiv vorhandenen Tatbestandes aufzufassen" (132). So steht der Christ im Glauben nach der Taufe in Christus und hat daher nicht nur eine angerechnete, sondern eine gerechtmachende Rechtfertigung (134). Leider hat der Verf. nur die „ganz sicher" echten Paulusbriefe benutzt. Sonst wäre das an sich schon reichliche Material noch weiter verstärkt worden. Auch würde manche Schwierigkeit, wie die der apostolischen Sukzession bei Paulus, anders gelöst werden. Begrüßenswert ist es, daß M. Paulus auch von der altchristlichen Auffassung aus betrachtet und mit Recht Theorien der Exegese ausschließt, die im Gegensatz zu dieser frühchristlichen Dogmengeschichte stehen. Doch dürfte hier auf der anderen Seite auch der grundlegende Mangel des Buches am deutlichsten werden: Das ganze Christentum ist zu stark als sich entwickelnde Lehre gesehen. Da steht der Verf. noch ganz in der Zeit, in der er gewachsen ist. Die Einheit der Lehre und ihre Verbindung mit Christus ist dann schließlich nur noch soweit gewahrt, daß sich der erhöhte Christus

auch heute noch offenbart. So kommt es, daß man im Schlußkapitel etwas erstaunt liest, daß die ganze vorhergehende Auseinandersetzung doch nur recht beschränkten Wert für unsere Zeit hat, indem sie nämlich uns auf die großen Grundlinien des Apostels aufmerksam macht. Da hatte doch der Galaterbrief und mit ihm das Urchristentum im Kampf gegen den Gnostizismus eine andere Auffassung.

(145) R. Seeberg gibt die erste Abteilung des 4. Bandes seines Lehrbuches der Dogmengeschichte: Die Lehre Luthers in 4. neu durchgearbeiteter Auflage heraus: gr. 8° (XI u. 479 S.) Leipzig 1933, Deichert. *M* 13.20; geb. *M* 15.40. Sie erscheint zur rechten Zeit im Kampf und für den Kampf um das echte Luthertum. Die geschichtliche Lutherdarstellung kann ja allein die Grundlage für den systematischen Ideenkampf innerhalb des heutigen deutschen Protestantismus abgeben. Wie in den früheren Auflagen ist auch hier die Literatur bis 1932 weitergeführt und die bessernde Hand des Verf. an vielen Stellen erkennbar — auch dort, wo die religionsgeschichtliche Stellung Luthers zum Katholizismus berührt wird. Ist doch S. durch seine Studien über die Scholastik hier offeneren Blickes als andere protestantische Dogmenhistoriker. Es ist aber selbstverständlich, daß gerade in diesem Band der katholische Forscher manches anders sieht, da er durch seine ganze ungebrochene Vergangenheit noch mehr in unmittelbarer Berührung mit der Zeit vor Luther steht. Ja, leider berühren einige Urteile, die auch in der neuen Auflage noch stehen, peinlich. Sie zeigen, wie tief doch beim Protestantismus die ererbten Vorurteile eingegraben sind. So findet man auch diesmal noch den Satz auf S. 167, in dem im Anschluß an die Lehre von der Reue von der katholischen „Halbfrömmigkeit" gesprochen wird. Gewissen Zeitideen entsprechend und daher um so auffallender ist es, wenn auf S. 3 z. B. als Grund der Reformation neben den Mißbräuchen „das ganze, den Deutschen innerlich fremd gebliebene System des Romanismus" aufgeführt wird. Die gesamte S. doch recht bekannte mittelalterliche deutsche Kultur, die ganze mittelalterliche Kunst und Mystik spricht eine andere Sprache. Sie ist vom Katholizismus innerlich durchpulst, und nie wird ein Künstler, ein Kulturträger groß, wenn ein innerer Zwiespalt durch sein Wesen geht.

Teilweise als Beitrag in der gleichen Richtung möchte (146) Alfred Kurz sein Buch Die Heilsgewißheit bei Luther. gr. 8° (XII u. 262 S.) Gütersloh 1933, Bertelsmann. *M* 8.—; geb. *M* 10.—, aufgefaßt wissen. Denn so liest man bezeichnenderweise in der Einleitung: Luthers „Reformation war wirklich eine deutsche Geistestat, wie sie in genau derselben Weise ein Nichtdeutscher niemals vollbracht hätte. Das vorliegende Buch zeigt das undeutsche Gedankenlabyrinth, aus dem die deutsche Seele Luthers unter unsäglichen Kämpfen sich herausgearbeitet hat, um zu der schlichten und seligen Wahrheit des Evangeliums und der Heilsgewißheit in Christo zu gelangen" (VIII). K. kommt zu dem Ergebnis, daß Luther vor der Römervorlesung noch unreformatorisch ist. Zwischen der Erklärung von Röm 14, 1 und Röm 14, 14 legt er den deutlichen Einschnitt, von dem ab die absolute Heilsgewißheit nicht mehr getadelt und die Humilitas nicht mehr als heilsnotwendig hervorgehoben wird. Erst hier hört das Schwanken Luthers auf, und somit liegt das Entscheidende doch im Turmerlebnis dieser Zeit, das K. auf Grund der Sermones

von 1516 auf September/Oktober 1516 datiert. Die Gründe dafür erscheinen gut. Vor dieser Zeit findet K. ein Schwanken Luthers. Er bedauert es daher sehr, daß die moderne Theologie so stark die Frühschriften Luthers herangezogen hat. Aber das ist ja aus ihrem dialektischen Verständnis sehr gut zu erklären, da sich durch das Hin- und Herschwanken bald das eine bald das andere Extrem bei Luther findet: die Dialektik. Das „undeutsche Gedankenlabyrinth" der Einleitung ist selbstverständlich die Scholastik. Man muß anerkennen, daß K. für seine Darstellung der scholastischen Heilslehre (32—38) wenigstens eine katholische Dogmatik herangezogen hat. Das ist zweifellos schon ein Fortschritt. Aber das innere Verständnis fehlt noch. So ist z. B. die *gratia mere sufficiens* übersetzt als „gerade noch zureichend". Das allein zeigt schon die Verkennung des gesamten Problems. Dennoch schreibt der Verf.: „Eine . . . Aufgabe dieser Theologie war, Gottes Gnade und gleichzeitig das menschliche Verdienst so zu vereinigen, daß die Gnade dennoch Gnade, das Verdienst dennoch Verdienst blieb. Diese unmögliche Aufgabe hat die Scholastik in ihren subtilen Distinktionen zu lösen versucht. Sie bemühte sich mit dialektischer Kunst, die Scylla des Pelagianismus und die Charybdis der Alleinwirksamkeit Gottes zu umschiffen. Wenn spitzfindige Begriffsunterscheidungen das Heil der Seele sicherstellen könnten, so gebührte der Scholastik der höchste Ruhm" (32). Schade für das sonst nicht uninteressante Buch!

Auch in dem Werk von (147) Ewald Burger, Der lebendige Christus (Tübinger Studien zur systematischen Theologie 2). gr. 8° (XV u. 289 S.) Stuttgart 1933, Kohlhammer. *M* 9.—, ist schon in der Einleitung die Gegenwartsbedeutung der behandelten Frage hervorgehoben, wenn es anknüpfend an ein Wort Asmussens darauf hinweist, die augenblickliche Haltung der Kirche könne nur durch den Glauben begründet werden, daß der auferstandene Christus in ihr noch gegenwärtig ist. Gegen Rationalismus und biblischen Historizismus wie gegen eine einseitige Dialektik will der Verfasser zwar das Transzendente des Christusbildes hervorheben, es aber doch nicht so transzendent machen, daß es völlig dialektisch bleibt. Sehr wird man den Hinweis auf den auferstandenen Christus mit all seinen tiefen religiösen Motiven und seiner religiösen Zuversicht begrüßen. Dadurch aber, daß der Protestantismus jede Überleitung der Geschichte zur Religion leugnet (vgl. darüber näher den letzten Bericht in Schol 8 [1933] 599—607) und leugnen muß, ist es überaus schwer gemacht, das Problem des geschichtlichen Christus zum auferstandenen zu erfassen. Denn dann müßte sich die tiefe Kluft ja schließen. Mit Recht besteht B. zwar darauf, daß ein mythischer Christus niemals ein wirkliches Du für mich werden und sein kann. Deshalb muß der historische Christus auch für ihn in seine Lösung eines wirklich lebendigen Christus, der für mich Sinn hat, eingebaut werden. Das geschieht in der Weise, daß der Weg des Christen „nicht von der Geschichte zum Glauben, sondern vom Glauben zur Geschichte" geht (191). Es ist das möglich, weil der Glaube Vertrauen und nicht Fürwahrhalten ist und dem Vertrauen eben der historische Christus feststeht. Ja, weil der Glaube Vertrauen ist, „können ihm auch unhistorische Züge des neutestamentlichen Jesusbildes wesentlich sein als Zeugnis von dem lebendigen Christus" (191). Man sieht hier deutlich die Folgen der modernen Bibelkritik, deren sich der Verf. nicht erwehren

kann. Natürlich kann eine solche Ansicht im Kampf des Lebens nicht das für alle Fälle absolut gesicherte Fundament sein. Denn schließlich setzt jedes auf letzte Forderungen eingestellte Vertrauen die Sicherheit der Wahrheit, auf die es aufbaut, voraus. Das Seelenleben besteht ja nicht nur aus Vertrauen, sondern auch aus der mit ihm in inniger Verbindung stehenden Verstandestätigkeit. Beides ergibt erst die ganze, auch die ganze religiöse Seele. Das gilt vor allem auch für den heutigen Kampf um Christus. Ich möchte jedoch nicht versäumen, auf die vorzügliche Darstellung der Lehre vom erhöhten Herrn in der protestantischen Theologie des 19. Jahrhunderts auf S. 112—174 des Buches hinzuweisen. Das ist wohl das Beste, was bisher darüber zusammengestellt wurde.

(148) Paul Althaus, Die letzten Dinge, in 4. neubearb. Aufl. gr. 8° (XII u. 353 S.) Gütersloh 1933, Bertelsmann. *M* 10.—; geb. *M* 12.—, bringt einen anderen wertvollen Beitrag zur umstrittenen echten Lutherauffassung. Erfreulich tief sind in dieser neuen völlig veränderten und bedeutend erweiterten Auflage die Jenseitsprobleme, die so im Gegensatz zu aller rein natürlichen Auffassung unseres Lebens stehen, erfaßt und in den Bereich des ganzen christlichen Denkens im ganzen Ernst der Eschatologie hineingezogen. Das ist also überaus zeitgemäß gegen allzu erdverbundene Strömungen. Vom katholischen Standpunkt aus denkt man bekanntlich gerade über die Letzten Dinge vielfach anders, und auch innerhalb des Protestantismus vertritt der Verf. seinen persönlichen, in einigen Punkten nicht allgemein angenommenen Standpunkt, wie er sich aus dem Grundprinzip von A. erklärt, daß die Theorie der Endgeschichte im Interesse der Aktualität der schon bestehenden existentiellen Enderwartung zurückstellt. Bezeichnend erscheint mir dafür z. B. seine besondere Darlegung der Fegfeuerlehre: „Die wahrhaft eschatologische Spannung zwischen mir, dem neuen Menschen des Glaubens, und mir, dem alten Menschen, wird in der Tiefe nicht chronisch, sondern akut gelöst; nicht durch Entwicklung, Läuterung, Erziehung, nicht durch allmählichen Abbau des alten Menschen, sondern durch seine — grundsätzlich im Glaubensakte immerdar geschehene — Aufhebung mit einem Male . . . , so wie nach Paulus die bei der Wiederkunft des Herrn Überlebenden, die doch wahrlich auch noch nicht vollkommen und sündelos sind, ‚plötzlich, in einem Augenblick' verwandelt werden. Daher warten wir nicht auf ein kommendes Purgatorium . . . , sondern auf den Tod selber und auf die Auferstehung, die uns mit einem Male ‚verwandeln' werden: der Tod wird die negative Heiligung vollenden . . . ; die Auferstehung . . . die positive (215 f.). Auch in diesem Buch sind die verschiedenen Ansichten der protestantischen Theologen gut zusammengearbeitet.

In das moderne reformierte Arbeiten führt die (149) Festgabe für E. F. Karl Müller (Erlangen): Aus Theologie und Geschichte der reformierten Kirche, überreicht von Schülern und Freunden. 8° (360 S.) Neukirchen (Kr. Mörs) 1933, Erziehungsverein. *M* 6.25; geb. *M* 7.50. Die Festschrift für den bekannten reformierten Exegeten enthält u. a. einen Beitrag K. Barths über den Bremer Pfarrer Gottfried Menken als eigenartigen Biblizisten. Ein recht aktuelles Thema behandelt J. Bohatec aus Wien: „Zur Eigenart des ‚theokratischen' Gedankens bei Calvin" (122—157). Im Gegensatz zur mittelalter-

lichen Auffassung des sakramentalen Königtums entwickelt sich nach B. bei Calvin die charismatische Herrscherpersönlichkeit, so daß man am besten von Pneumatokratie (148) sprechen könnte. Es war das wohl die selbstverständlichste Entwicklung, nachdem das sakramentale Gottesgnadentum abgelehnt war. Freilich war damit auch eine Einseitigkeit gegeben, die der mittelalterliche Begriff trotz des absoluten König- und Kaisertums nicht kannte. Denn das sakramentale Gnadentum setzte sich notwendig aus zwei Elementen zusammen, das charismatische nur aus einem von oben.

Ein interessanter Übergang von protestantischer Darstellungsweise vor dem Umbruch des Jahres 1933 zu moderner Problemstellung ist das Buch von (150) Karl Heim, Der evangelische Glaube und das Denken der Gegenwart. Grundzüge einer christlichen Lebensanschauung. 1. Band: Glaube und Denken. Dritte völlig neubearb. Aufl. gr. 8° (250 S.) Berlin 1934, Furche-Verlag. *M* 4.80; Lw. *M* 6.—. H. sieht das Problem unserer Zeit in der Frage nach der Transzendenz Gottes. Der „Mythos" Rosenbergs und der „psychologische Gott" Bergmanns sind ihm Beweis, daß hier der Transzendenzgedanke verlorengegangen ist. Ja, er glaubt, daß die augenblickliche Krise tiefer gehe als die der früheren Gottesleugner, da nun überhaupt „die Frage gar nicht mehr entsteht, ob nicht das, was wir Gott nennen, vielleicht doch eine Wirklichkeit sein könnte, dessen wir nicht ohne weiteres mächtig sind . . . Der Sinn des Glaubens an einen Schöpfer wird überhaupt nicht mehr verstanden" (28). Das kann man bei Rosenberg S. 256 lesen: „Rom = Jahwe bedeutet: Zauberischer Despotismus, magisches Schöpfertum aus dem Nichts (ein für uns wahnwitziger Gedanke). Nordisches Abendland sagt: Ich und Gott sind seelische Polarität, Schöpfungsakt ist jede vollzogene Vereinigung" (ebd. 26). Wenn man vielleicht auch an der von H. wohl zu stark betonten Trennungslinie alter und moderner Leugner eines persönlichen Gottes zweifeln kann, da der letzte Gedanke sich wiederholt, so ist doch richtig, daß wohl nie mit der gleichen Stärke der alte Monismus verfochten wurde wie in unseren Tagen des Blutes und der Rasse. Die Betonung der Transzendenz Gottes ist daher wirklich für den Theologen ernste Gegenwartsaufgabe. H. unterzieht sich ihr, indem er in der vorliegenden Neuauflage sein Buch ganz auf diesen Punkt unter Beiseitelassen des früher notwendigen Kampfes gegen den Kulturbolschewismus zuspitzt. Dadurch ist das Buch kürzer und prägnanter geworden. In der Beweisführung aber ist er im wesentlichen den früheren Gedankengängen gefolgt, die daher auch noch das Gepräge der theologischen Art des vergangenen Jahrzehntes tragen mit all der Problematik, die eine solche von heute aus gesehen geruhsame Zeit in eine Gelehrtenstube hineinbrachte, auch dann, wenn ihre Fenster für den Blick in die Zeit weit offen standen, wie es bei H. der Fall war und ist. Er untersucht zunächst mehr philosophisch den Unterschied der innerweltlichen Grenzverhältnisse. Hier findet er „inhaltliche Grenze, die entsteht, wenn innerhalb eines Raumes Inhalte einander gegenseitig einschränken" (221 f.), und „dimensionale Grenze", wo unabschließbare Kontinuen auf den gleichen Inhalt bezogen werden. Die innerweltlichen drei Räume der Ich—Du—Es-Welt sind zueinander nur durch solche dimensionale Grenzen bestimmt, aber dennoch gegenseitig erkennbar, weil sie alle „in der Welt" liegen. Gott aber gehört keiner dieser innerweltlichen Grenzen an und liegt

somit außerhalb jeder menschlichen Erkenntnis. So ist er der absolut Transzendente. Es muß also Täuschung sein, wenn man z. B. aus dem Kausalverhältnis auf Gott schließen will. Das hieße nur in einem der drei unendlichen innerweltlichen Räume des Ich—Du—Es, die keine inhaltlichen Grenzen kennen, einen Punkt als letzten herausgreifen und somit eine Grenze setzen und ihn auf Gott hinziehen, was völlig gegen unsere Anschauungs- und Denkformen verstoßen würde. Die Denkformen in sich führen daher logisch zum Pantheismus, da die drei Räume nach den Denkformen unendlich sind. Der Gottesgedanke kann nur aus dem Glauben kommen. So ist es möglich, daß er manchen Menschen überhaupt nicht aufgeht. Wem er aber gegeben wird, den stellt er nach H. vor das entscheidende Entweder—Oder, das ihn glücklich oder unglücklich macht. Gott ist also wirklich der transzendente, der „unbekannte" Gott des hl. Paulus. — Der Römerbrief aber spricht doch erheblich anders. Und wirklich bleibt Gott der Transzendente, auch wenn er als persönlicher unendlicher Schöpfer von uns erschlossen wird. Denn damit ist er von uns und der Welt verschieden und der Monismus ausgeschlossen. Eine unendliche Ursachenreihe ist ferner auch in unseren Denkformen ein Widerspruch. Es muß in ihr einen konkreten Anfang geben: den Schöpfer, wie eben Paulus es ausspricht. Man sieht also deutlich, wie die alte protestantische Auffassung der Ablehnung der Gottesbeweise den modernen Kampf bedeutend erschwert. Das hindert nicht, ein solches Buch zu begrüßen, da es vom protestantischen Standpunkt aus denen, die ihn teilen, ein ernster Wegweiser zum Ziele ist.

Der innerhalb des Protestantismus ausgebrochene Kampf hat auch im Kreise der dialektischen Theologie zu ernsten Auseinandersetzungen geführt, denen die Zeitschrift dieser Richtung (151) „Zwischen den Zeiten" zum Opfer gefallen ist. Freilich gehen die Differenzen viel tiefer, wie es Barth ausdrücklich und mit Recht in seinem Abschiedsartikel im letzten Heft der Zeitschrift hervorhebt. Ja, man wird in den kulturpolitischen Unterschieden nur eine äußere Zuspitzung sehen müssen. Schon im letzten Überblick ist hervorgehoben worden, daß bei Barth immer stärker der Strich zwischen Philosophie und Theologie wie Natur und Offenbarung gezogen wird (vgl. Schol 8 [1933] 599 f.). Die Offenbarung steht ohne jeden Anknüpfungspunkt immer isolierter da. Das wollen viele seiner Anhänger nicht mehr, und zu ihnen gehört auch (152) Emil Brunner, der sich nun in einer eigenen Schrift: Natur und Gnade. Zum Gespräch mit Karl Barth. gr. 8° (44 S.) Tübingen 1934, Mohr. *M* 1.50, zur Absage Barths an ihn äußert. Er stellt in klarer Form zunächst die gleiche Grundlage zwischen sich und Barth auf: die Betonung der Offenbarung. Dann werden die nach Brunners Ansicht falschen Konsequenzen mitgeteilt, die Barth aus diesem Grundanliegen zieht. Br. zählt als die wesentlichen auf: Die von Gott anerschaffene Ebenbildlichkeit ist durch die Sünde voll getilgt. Die Schriftoffenbarung ist so alleinige Norm, daß jede allgemeine Offenbarung abzulehnen ist. Daher gibt es auch keine Schöpfungsgnade oder eine *lex naturae* als aus der Natur erkennbaren Gotteswillen. Ebenfalls ist es so nicht statthaft, von einem Anknüpfungspunkt zu sprechen. Die Neuschöpfung des Christen kann auch nicht eine Vollendung sein, sondern nur eine volle Ersetzung des alten durch den neuen Menschen. Im einzelnen gibt sodann Br. die Begründung seiner

im Wortlaut der Thesen Barths schon erkennbaren Gegenthesen und verwahrt sich insbesondere mit Recht gegen den von diesem erhobenen Vorwurf des „Thomismus". Denn wenn Br. auch eine *theologia naturalis* annehmen will, so doch nicht im Sinn des Katholizismus mit Gottesbeweisen und natürlicher Gotteserkenntnis wie entsprechender natürlicher Moralphilosophie oder als System, das der Theologie als Unterbau dient. Seine eigene Stellung drükken wohl am besten seine Worte aus: „Während bei den Reformatoren jede Aussage über die Natur nur von Christus aus ganz richtig sein kann, während das lumen naturale nur bis zu einem gewissen Grade, nie völlig bestimmbar, hinreicht . . . , ist das lumen naturale im Katholizismus koextensiv mit der Natur selbst" (33).

Man wird es von dem durch Brunner gut herausgearbeiteten extremen Standpunkt (153) Barths aus doppelt verstehen, wenn dieser gegen die neue Richtung im Protestantismus Deutschlands, die Deutschen Christen, die doch stärker die Natur betonen, in den Heften der Reihe Theologische Existenz heute (Verlag Chr. Kaiser, München) deutlich Stellung nimmt. Ich möchte jedoch hier lieber selbst einen Vertreter dieser Richtung vorlegen in (154) Wilhelm Koepp, Einführung in die Evangelische Dogmatik. gr. 8° (XX u. 223 S.) Tübingen 1934, Mohr. *M* 6.80; geb. *M* 8.40. Wenn auch K. kein extremer Verteidiger dieser neuen Richtung ist, so schreibt er doch im Vorwort über den Sonderzweck seines Buches: „Nicht daß hier eine Gruppendogmatik der ‚Deutschen Christen' mit aller Einseitigkeit vorgetrieben wäre. Aber ich hoffe, den oft verkannten, sehr berechtigten tiefsten Anliegen dieser kirchlichen Bewegung zu ihrem theologischen Ausdruck mitzuhelfen, grade indem jede Einseitigkeit zugleich vermieden wird" (IV). Am meisten ersieht man dieses Grundanliegen aus der Stellungnahme zur dialektischen Theologie, deren Zeit K. endgültig schon als vergangen ansieht. Ebensosehr aber wird jede Religionspsychologie und Religionsphilosophie abgelehnt und die Offenbarung in den Mittelpunkt gestellt. Hier zeigt sich dennoch der große Einfluß, den die dialektische Theologie auf alle deutsche protestantische Theologie Deutschlands ausübt. In einer solchen Tendenz interessiert natürlich vor allem, was zur umstrittenen Frage der Schöpfung und Sünde gesagt ist. Die Schöpfung muß bedeutend positiver gesehen werden als in der „herrschenden Ansicht von gestern" (131). Zwar ist auch für K., protestantischer Grundanschauung entsprechend, die Schöpfung in ihrer konkreten Existenz durch die Sünde verfallen und zerfallen. Aber das ist nun nach K. — freilich in sonderbarem Widerspruch — nicht das ganze Gesicht der Schöpfung. Heute muß nach ihm im Gegensatz zum vergangenen Geist des Zusammenbruches und Niedergangs (!) die Verfallstheorie einer positiven Schöpfungsbetrachtung Platz machen: „Man [d. h. die Deutschen Christen] will wieder offen sein für den Schritt des Allmächtigen in der Geschichte, nein, im unmittelbaren Geschehnis der Gegenwart. Man will in der Kraft, in der Völker sich wieder aufrichten, ein Aufquellen unmittelbarer Schöpferkräfte Gottes in der Menschheit finden dürfen" (130). Man merkt, wie tief hier in Grundfragen des Protestantismus eingegriffen wird, die seit Luther fester Bestandteil der Religionsauffassung waren. Wie man aber auch sucht, sie mit der überkommenen Lehre zu vereinigen, dafür bietet das Buch auch an andern Stellen manches Interessante.

Also überall die Auseinandersetzung mit den neuen Problemen.

Man sieht deutlich den Ernst der Zeit, aber ebenso deutlich das Streben, auf Grund der eigenen Weltanschauung den Gottes- und den Christusglauben zu verteidigen und zu festigen. Leider wird dabei die geschwächte Stellung doppelt erkennbar, wie sie sich nun einmal aus den übernommenen protestantischen Grundprinzipien ergibt. Desto mehr erfreut der mutige Kampf, der zweifellos auch der eigenen Vertiefung und Klärung dienen und dadurch von selbst „Beweise" ausschalten wird, die nur oberflächlich und falsch sind, wie die des „germanischen Protestantismus" und „romanischen Katholizismus". In der Tat, es geht um mehr.
Weisweiler.

4. Dogmatik und Dogmengeschichte.

155. Diekamp, F., Theologiae Dogmaticae Manuale. Juxta editionem sextam versionem latinam curavit Ad. M. Hoffmann O. P. Vol. IV. De Sacramentis, tum in communi tum in specie, et de Novissimis. 8° (X u. 568 S.) Parisiis, Tornaci, Romae 1934, Desclée et Soc. *Belgas* 7.—; geb. *Belgas* 9.80. — Mit diesem Volumen IV (lies: III) ist die lateinische Übersetzung der vorzüglichen Dogmatik Diekamps abgeschlossen. Wir wünschen dem Verfasser und dem Übersetzer Glück zu dem wohlgelungenen Werk. Der erste und zweite Band der Übersetzung erschien 1933; s. Schol 8 (1933) 608 und 9 (1934) 611. Die deutsche Vorlage des jetzt vollendeten letzten Bandes wurde Schol 8 (1933) 294 besprochen. Der Übersetzer hat es nicht darauf abgelegt, die seitdem erschienene Literatur selbst nachzutragen. Deneffe.

156. Kreuser, M., Laiendogmatik. 8° (198 S.) Einsiedeln [1934], Benziger. *M* 2.50; geb. *M* 3.50. — Unter der originellen Einteilung: Dogma — Gott und sein Werk — Christus und sein Werk (auch Kirche) — Der Hl. Geist und sein Werk (Gnade, Sakramente) — Der Mensch und sein Werk (Sittenlehre) — Allen Werkes Vollendung (Letzte Dinge) wird die katholische Glaubens- und Sittenlehre kurz und in leicht lesbarer Form dargelegt und an manchen Stellen gegen Einwendungen verteidigt. Die Stärke des Verf. scheint mir in der ansprechenden Darlegung der christlichen Sittenlehre zu liegen. — Einige Sätze sind weniger richtig und bedürften einer Änderung: „. . . eine Adlernatur wie Johannes, ein Feuergeist wie Paulus. Mit dem Tode dieses letzten Apostels hat Gottes Offenbarung aufgehört" (7). Also mit dem Tode des hl. Paulus? Es ist Johannes gemeint. — „Tatsächlich sind die Evangelien erst am Ende des ersten Jahrhunderts, aus einer 40—60jährigen Überlieferung verfaßt worden" (8). So etwas sollte in einer Laiendogmatik nicht stehen, auch nicht in einer gelehrten Theologie. Vgl. Denzinger n. 2150 2160. — „Stillung des Sturmes, Heilung von ‚Besessenen' usw. waren noch keine Wunder, es lag noch in der Ordnung der Natur" (31). Die plötzliche Stillung eines Seesturmes durch ein bloßes Wort ist als Wunder zu betrachten, und die Befreiung eines wirklich Besessenen vollzieht sich nicht ohne außernatürliche Kraft. — Die Tierabstammung des Menschen nach der leiblichen Seite hin wird ohne Bedenken offen gehalten: „Darüber mag nun die Wissenschaft befinden; uns stört das nicht" (48). — Befremdend klingt der Ausdruck: „Der Sündenfall, in der Heiligen Schrift in die Geschichte von der verbotenen Frucht gekleidet . . ." (77). Hier eine bloße Einkleidung anzunehmen, dürfte doch zu wenig sein; vgl. Denzinger

2123. — Von der Hl. Schrift wird gesagt: „Nur in den Dingen des Glaubens und des göttlichen Willens kann sie ein ‚Diktat' des Heiligen Geistes genannt werden" (104). Die ganze Hl. Schrift ist inspiriert, und was sie behauptet, auf irgend einem Gebiet, ist Gottes Wort und wahr; es ist aber richtig zu erklären; vgl. Denzinger 1950. — Mit welchem Recht wird der Satz aufgestellt: „Von den Altären der Kirche aus, wo Christi Welterlösungsopfer nicht aufhört, gehen alle Gnaden in die ganze Menschheit, wo einer wahrhaft selig werden will" (96)? Vgl. Schol 3 (1928) 618. Anderseits scheint mir die Notwendigkeit der Zugehörigkeit zur katholischen Kirche nicht genügend hervorgehoben. — Bezüglich des Gebotes der Nüchternheit vor der hl. Kommunion heißt es, man dürfe von Mitternacht ab, „nach dem Stand der Sonne gerechnet", nichts genossen haben. Im Codex iur. can., can. 33 § 1 heißt es anders: „potest quis sequi loci tempus aut locale sive verum sive medium, aut legale sive regionale sive aliud extraordinarium". — Die den Kranken unter bestimmten Bedingungen gewährte Entpflichtung vom Nüchternsein wird so eingeschränkt: „monatlich zweimal . . . , in einem Haus mit Kapelle zweimal in der Woche" (130). In dem betreffenden can. 858 § 2 steht ganz allgemein: „semel aut bis in hebdomada" ohne die Beschränkung auf ein Haus mit Kapelle. — Die nichtchristliche Religion des andern Teils soll deswegen ein Ehehindernis sein, „weil der Nichtchrist überhaupt kein kirchliches Sakrament empfangen kann" (147). Dann wäre auch keine Dispens von diesem Hindernis möglich. — Statt 18. Mai 1918 (145) soll es 19. Mai heißen (Tag des Inkrafttretens des neuen Codex). D.

157. v. Rudloff, L., O. S. B., Kleine Laiendogmatik. 8° (218 S.) Regensburg [Imprimatur von 1934], Pustet. *M* 2.20; Lw. *M* 3.—. — Das Ganze ist eine kurze und doch in die Tiefe gehende, dabei in edler Sprache abgefaßte Darlegung der katholischen Glaubenslehre, deren Durcharbeitung allerdings einige „ernste Gedankenarbeit" (5) erfordern wird. Die drei Hauptteile sind: Ewiger Schöpfungs- und Heilsplan, Ausführung des Heilsplans, Zuwendung der Erlösung. Ein vorbereitender Teil handelt über Offenbarung, Glaube, Lehramt. Ein Anhang bringt Gottesbeweise, Glaubensbekenntnisse, Erklärungen zu den drei ersten Kapiteln der Genesis u. a. Ein ausführliches alphabetisches Verzeichnis erhöht den Wert des Buches. — In einigen Punkten kann man anderer Ansicht sein oder wenigstens eine andere Fassung wünschen. Der Satz: „Schrecklich ist nun auch, daß aus dieser Geneigtheit zum Bösen in jedem in der Erbsünde Geborenen sich ergibt die Unausbleiblichkeit persönlicher schwerer Sünden, so daß tatsächlich, wenn es keinen Erlöser gäbe, die Menschheit in ihrer Gesamtheit ewiger Verdammnis entgegeneilte" (62), scheint mir nicht richtig. Zwar bedarf der Mensch wegen seiner gebrechlichen Natur einer besondern Beihilfe Gottes, um längere Zeit von schwerer Sünde frei zu bleiben. Aber wenn Gott dem Menschen diesen Beistand nicht, wie er es jetzt tut, in Gestalt von Gnadenhilfe gewährt, müßte oder würde er diesen Beistand in anderer Form verleihen. Der Satz: „Einzig durch seine Auferstehung kann unsere Rechtfertigung bewirkt werden" (88) ist wohl mißverständlich (s. Denzinger n. 799 über die Ursachen der Rechtfertigung). „Das heilige Meßopfer ist die unblutige Erneuerung oder Gegenwärtigsetzung des Kreuzesopfers" (128). Die „Gegenwärtigsetzung" wird so erklärt: „Die Wirklichkeit, die sie [nämlich die Sakramente] ver-

sinnbilden, ist auch tatsächlich vorhanden, in ihnen enthalten" (129 f.). Hier müßte doch wohl zwischen Eucharistie als Sakrament und Eucharistie als Opfer unterschieden werden. Als Sakrament sinnbildet und bewirkt sie heiligmachende Gnade. Was sie aber als Opfer versinnbildet, das Blutvergießen Christi, das bewirkt sie nicht. Was von der Taufe gesagt wird, sie bestehe in einer „Benetzung mit Wasser" (105), sollte wohl so ausgedrückt werden: „in einer Abwaschung mit Wasser". Mißverständlich ist auch der Satz: „Wer dieser ewigen Verdammnis anheimfällt, der hat die Gnade Gottes immer wieder und so hartnäckig zurückgestoßen, daß er sein Herz bis zum eigentlichen Gotteshaß verhärtet hat" (164). In der Hölle ist Gotteshaß. Aber nicht nur der eigentliche Gotteshaß, sondern jede schwere Sünde verdient die ewige Verdammnis und wird, wenn sie nicht vor dem Tode des Sünders gebüßt wird, wirklich mit der ewigen Verdammnis gestraft. Statt „zweimal im Monat zu beichten und täglich zu kommunizieren" (141 Anm. 1) sollte es nach can. 931 § 2 heißen: „zweimal im Monat zu beichten oder täglich zu kommunizieren". D.

158. Martin, Jos., Die Theologie des hl. Franz von Sales, Kirchenlehrer. Kritische Untersuchung. gr. 8° (93 S.) Rottenburg 1934, Bader. *M* 4.—. — Es handelt sich nicht um eine theologiegeschichtliche Untersuchung der üblichen Art, sondern es wird die Frage gestellt: Findet sich in den Werken des hl. Franz v. Sales ein wissenschaftliches theologisches System?, deswegen unverhältnismäßig eingehend nach Aristoteles und Thomas das „Wesen eines Systems" (18—36) besprochen, weiterhin gezeigt, warum für die Untersuchung nur der Traité de l'amour de Dieu, Buch 2—10, in Frage komme, und der Nachweis versucht, daß sich hier ein ganz bestimmtes weltanschauliches, im Formalobjekt der Theologie verankertes, aber vorzüglich psychologisch und systematisch durchgeführtes Lehrgebäude mit ganz originellem Gepräge finde, eine Theologie, die in der praktischen Ordnung das sei, was die des hl. Thomas in spekulativer Hinsicht (vgl. S. 88). Lange.

159. Pirotta, A.-M., O. P., De Philogenesi: DivThom(Pi) 37 (1934) 437—468 569—581. — P. zieht einen gemäßigten und teleologischen Evolutionismus dem „Fixismus" bei weitem vor. Seine Ausdehnung auf den menschlichen Leib, wie sie „non pauci etiam ex catholicis" (571) annehmen, scheint P. beachtenswert und nicht „improbabilis" zu sein (572), auch wohl nicht gegen die Hl. Schrift und die katholische Überlieferung zu verstoßen, wofern man zugibt, daß Gott noch durch ein besonderes Eingreifen dem Produkt der natürlichen Entwicklung die Eignung und nächste Disposition für die Aufnahme der menschlichen Seele gegeben habe. Aber aus naturwissenschaftlichen und philosophischen Gründen zieht er es doch vor, die bis jetzt unbewiesene Herkunft des Menschenleibes aus dem Tierreich abzulehnen. — Lateinisch muß man „phylogenesis" schreiben. L.

160. Scheller, E. J., Das Priestertum Christi im Anschluß an den hl. Thomas v. Aquin. Vom Mysterium des Mittlers in seinem Opfer und unserer Anteilnahme. gr. 8° (448 S.) Paderborn 1934, Schöningh. *M* 7.50; geb. *M* 9.30. — An Fülle der geschichtlichen und systematischen Gesichtspunkte steht diese Monographie neben ihresgleichen heute wohl einzig da. Es geht ihr nicht bloß um das Priestertum Christi, sondern — im I. Teil — um das Priestertum überhaupt samt der in ihm einbegriffenen Idee des

Mittlertums und der nicht einbegriffenen, aber wesentlich mit der Priesteridee zusammenhängenden Opferidee. Über einen breit angelegten dogmengeschichtlichen II. Teil der Offenbarungslehre vom Priestertum Christi strebt die Untersuchung ihrem eigentlichen Ziel zu: der spekulativen Darstellung der Lehre vom Priestertum Christi und seiner unterschiedlichen Anteilnahme. Eine gewiß dankenswerte Theologie des Priestertums steckt in diesem ausgeführten Entwurf eines *Systema sacerdotarium,* wenn auch begreiflicherweise nicht alle Teile und nicht jede Grundriß- und Verbindungslinie gleich geglückt erscheinen. Auf Einzelheiten hier einzugehen (was ich anderwärts zu tun gedenke), verbietet der Raum. Nur eine Frage: Ist die neuerdings so oft gehörte Auffassung — so bei Héris, bei Lavaud, bei Scheller —, es deckten sich in Christus die Haupt-, Mittler-, Priester- und Erlöserschaft und wären zutiefst im Priestertum ideell geeint, wirklich so einleuchtend? Einheit im Prinzip, Einheit in der (metaphysischen) Wesensform und Einheit im Begriff decken sich gewiß nicht ohne weiteres. Die spekulative Entwicklung in der Christologie muß weiterfragen und dürfte vielleicht durch den Anschein einer mehr zufälligen Aufeinanderfolge der Quästionen beim hl. Thomas (die durchaus nicht für jene Entwicklung aus der Priesteridee spricht) zu einem tieferen Prinzip vordringen. Ternus.

161. Rupprecht, Placidus, O. S. B., Der Mittler und sein Heilswerk. Sacrificium Mediatoris. Eine Opferstudie auf Grund einer eingehenden Untersuchung der Äußerungen des hl. Thomas v. Aquin. gr. 8° (164 S.) Freiburg i. Br. 1934, Herder. *M* 3.40. — Der Inhalt dieses Buches ist im wesentlichen der gleiche, wie ihn der Verf. in einer Artikelfolge der letzten Jahre des Schweizer DivThom vorgelegt hat. Wie der Untertitel andeutet, geht R. von der Überhöhung des Opferbegriffs durch den Mittlerbegriff aus, um von dieser höheren Sicht aus die auseinanderstrebende Einseitigkeit bisheriger Opfertheorien auf ihre ausgleichende Ganzheit zurückzuführen. Er glaubt in der Geschichte der neuzeitlichen Opferanschauungen ein Abbild der Geistesgeschichte dieser Zeit zu erkennen. Nach der Epoche des Individualismus gewinne unsere Zeit, mit ihrem Zug auf organische Ganzheit und Gemeinschaft, die besseren Bedingungen „für ein Verstehen des größten — höchste und lebendigste Gemeinschaft stiftenden — Aktes". In einem grundlegenden I. Teil wird der Rahmen gespannt durch Vorbetrachtungen aus dem Traktat über die Tugend der Gottesverehrung. Der II. Hauptteil behandelt die innere und die äußere Seite des *Sacrificium Mediatoris.* Auf sorgfältige Texterhebung und Textvergleichung aus Thomas wird Wert gelegt. Am meisten selbständiger Wert kommt dem III. abschließenden Teil zu: Das Heilsmittlerwerk in seinem Aufbau. Um die mittlerische Funktion der eigentlichen Opferhandlung herauszustellen, wird ausgiebig die Hl. Schrift und besonders auch das A. T. herangezogen. Als Aufriß der Opferfeier ergeben sich die drei ungleichen Stufen: Bestellen des Vertreters der Opfergemeinde; Heiligung des Stellvertreters; Heiligung der Gemeinde im Mittler. — Das Buch des Grüssauer Mönches wird um seiner besondern Linie willen — wen wollte es wundern, daß sie benediktinisch im heutigen Sinne ist? — gewiß oft in der kommenden Mittler- und Opfertheologie herangezogen werden, auch wenn ihm nicht die vermeinte Friedensstifterrolle beschieden sein wird. T.

162. Marienpredigten aus der Väterzeit. Übersetzt von O. Bar-

denhewer. 8° (187 S.) München 1934, Kösel & Pustet. Geb. *M* 4.50. — Zu Wort kommen: Ephräm, Ambrosius, Zeno von Verona, Augustinus, Petrus Chrysologus, Maximus von Turin, Leo der Große, Cyrill von Alexandrien, Theodotus von Ancyra, Proklus von Konstantinopel, Abraham von Ephesus, Andreas von Kreta, Johannes von Damaskus. Es ist namentlich die göttliche Mutterschaft, die ewige Jungfräulichkeit, die Gnaden- und Tugendfülle und in den letzten Predigten die Himmelfahrt Mariä, die hier von den hl. Vätern verkündet wird. Weniger und niemals ausdrücklich erscheint Maria als unsere Mutter. Die klare Erkenntnis dieses marianischen Titels ist einer späteren Zeit vorbehalten. Johannes von Damaskus bezeichnet Maria als „die Ursache und Vermittlerin aller unserer Güter" (145). Sehr lehrreich sind die literargeschichtlichen Bemerkungen des kenntnisreichen Patrologen. Der kurze mariologische Index am Schluß gibt eine Gesamtschau der in den Predigten von den hl. Vätern ausgesprochenen Gedanken und weist hin auf besonders auffallende oder bezeichnende Aussprüche, z. B.: „Sie empfängt durch das Ohr", „d. h. durch gläubiges Hören auf die Worte des Engels" (185 f.). Ein Glanzstück griechisch-orientalischer Beredsamkeit und katholischer Rechtgläubigkeit scheint mir Cyrills Predigt zu sein, deren Echtheit von B. gegen Schwartz „bis zu einer näheren Begründung des Ablehnungsurteils" (86) aufrechterhalten wird. Deneffe.

163. Aubron, P., S. J., La Mariologie de saint Bernard: RechScRel 24 (1934) 543—577. — Eine gedrängte, aber sorgfältige und nützliche Darlegung der Marienlehre des hl. Bernhard. Ein erster Teil zeigt, wie Bernhard von Jugend auf ein Gnadenkind der Muttergottes war. Die Quellen seiner Mariologie waren die Hl. Schrift und die hl. Väter. Richtig scheint mir die Bemerkung des Verf., der beste Beweis dafür, daß Bernhard die leibliche Himmelfahrt Mariä annahm, liege darin, daß er nichts gegen dieselbe einwendet (568). Seine Schwierigkeit bezüglich der Unbefleckten Empfängnis erklärt A. aus seinem Festhalten an der Theorie des hl. Augustin über die Fortpflanzung der Erbsünde, die notwendig da eintrete, wo die Zeugung mit Begierlichkeit verbunden ist (563 f.). Eine besondere Rolle spielt Bernhard in der Lehre von der allgemeinen Gnadenvermittlung (569). — In dem gelegentlichen Zitat aus Anselm (569 Anm. 80) sollte es statt „sermon" wohl „prière" heißen. Das Zitat: „Domina nostra, mediatrix nostra" ist PL 158, 950 nicht zu finden. Wohl steht die Stelle PL 158, 961 B in der Oratio 54, und diese Oratio hat nach Wilmart, RevBénéd 36 (1924) 58 u. 69, als nicht-anselmianisch zu gelten. D.

164. Vogt, P., S. J., Mariae sacrosanctae et Deiparae Virginis Vita ex opere maiore S. Canisii de Maria Virgine incomparabili et Dei Genitrice sacrosancta brevius comprehensa ac mensibus festisque Mariae accommodata. 8° (VIII u. 232 S.) Turin 1934, Marietti. *L* 7.50. — Der hl. Canisius selbst hatte aus seinem großen Werk „De Maria Virgine incomparabili" einen Auszug gemacht und für den Druck vorbereitet. Dieser Auszug ist aber nie erschienen, und von der Handschrift fand sich nur etwa der dritte Teil, der das Leben Mariä bis zum Geheimnis der Heimsuchung umfaßt. Vogt hat das Bruchstück ergänzt und das Ganze in 31 kurze Kapitel mit je drei Unterabteilungen zusammengefaßt, und zwar so, daß er nur die Worte des hl. Canisius und von den zitierten Väterstellen nur die als echt anerkannten bringt. Ein be-

sonderes Verdienst hat sich der inzwischen (23. Febr. 1933) verstorbene P. Vogt noch dadurch erworben, daß er die Väterstellen nachgeprüft hat und genau zitiert (nach Migne) sowie in einem „Conspectus auctorum" das Todesjahr der einzelnen, auch der mittelalterlichen Schriftsteller angibt. Die Druckerlaubnis des Ordensobern ist vom April 1930, die der bischöflichen Behörde vom Juni 1933. Wahrscheinlich hat der Herausgeber drei Jahre lang nach einem Verleger gesucht und einen solchen schließlich in Italien gefunden. D.

165. Derckx, H., Die Muttergottes die Erfüllung des Weibes der Uroffenbarung. Übersetzt durch G. van Poppel. 8° (203 S.) Paderborn 1933, Bonifacius-Druckerei. *M* 3.60; geb. *M* 4.50. — Als Ganzes genommen ist dieses Marienbuch ein großer und glücklicher Wurf. Es macht die Worte des Urevangeliums (Gen 3, 15) vom „Samen der Frau" sozusagen zum Grundprinzip der ganzen Mariologie und zeigt, wie die in diesen Worten ausgesprochene Einheit von Christus und Maria weiter entfaltet wird in der folgenden prophetischen Offenbarung, in den Evangelien und in den Bildern der Apokalypse. Der Stil des Buches ist, ich möchte sagen, Hochlandstil. Außer Scheeben, Bittremieux, Schüth werden auch Przywara, Karrer, Scheler, Haecker zitiert oder wenigstens genannt. Einzelne Gedanken, die der Verf. gerade als Zentralgedanken auffaßt und für die er sich besonders auf Scheeben beruft, wie die Auffassung von Maria als der Braut Christi, sind für gewöhnliche Sterbliche noch nicht genügend geklärt. Das Volk würde stutzig werden, wenn plötzlich in die lauretanische Litanei der Titel „Du Braut Christi" eingefügt würde. Wenn das Vorwort und ein Werbezettel darauf hinweisen, daß das Buch „die wahre Maria", wie sie wohl noch zu wenig gekannt sei, bekannt machen wolle, so ist das wohl nicht so zu verstehen, daß ein Ambrosius, Augustinus, Bernhard, Bonaventura, Albert, Thomas, Alfons die wahre Maria nicht gekannt hätten. Wenn erst dann die wahre Maria erkannt ist, wenn wir alle ihre Vorzüge und ihre ganze Größe kennengelernt haben, dann zeigt uns auch dieses Buch noch nicht die wahre Maria. Denn um Marias ganze Größe zu erkennen, müssen wir wohl bis zur seligen Gottesschau warten. Übrigens ist das Buch nur ein Abschnitt eines großen Werkes: „Psychologie der Vrouwe", das ganz ins Deutsche übersetzt ist, das aber als Ganzes in der gegenwärtigen Zeit schwer einen Verleger findet. Der Verlag hat den über Maria handelnden Teil als besonders wertvoll herausgehoben und hier gesondert herausgegeben. — Der Satz in der Einleitung: „Diese Bücher [der Hl. Schrift] sind nicht die Offenbarung, sondern enthalten sie nur" scheint mir nicht glücklich formuliert. Die Hl. Schrift ist das Wort Gottes. In dem Satz: „Sie [nämlich die Ansicht, die in Maria die zweite Eva sieht] findet sich schon bei Irenäus, Justinian und Tertullian" (S. 123) sollte es wohl statt Justinian Justinus heißen und dieser Justinus sollte vor Irenäus stehen. Daß kein alphabetisches Namen- und Sachverzeichnis beigegeben ist, entspricht der Art des Buches, das mehr schwunghaft große Linien zeichnen als wissenschaftliche Kleinarbeit leisten will. D.

166. Bittremieux, J., Relationes Beatissimae Virginis ad Personas SS. Trinitatis: DivThom(Pi) 37 (1934) 549—568; 38 (1935) 6—41. — Der umfang- und inhaltreiche, in manchen Punkten spekulative Artikel behandelt zunächst jene Beziehungen Marias zur hlst. Dreifaltigkeit, die sich aus ihrer Mitwirkung bei der Mensch-

werdung des Sohnes Gottes ergeben. Es sind in bezug auf den Sohn: die Beziehung der Mutterschaft, die Beziehung der Ähnlichkeit mit Christus in der menschlichen Natur (diese Beziehung haben alle Menschen zu Christus, in Maria ist das Besondere, daß sie Christus diese Ähnlichkeit vermittelte), die Blutsverwandtschaft im ersten Grade, die bräutliche Beziehung zum ewigen Wort, die Beziehung einer gewissen Überordnung, insofern Christus ihr untertan war. Sodann kommen die Beziehungen zum Hl. Geist und die zum Vater, ferner die Beziehung der „affinitas", nahen Verwandtschaft, zur ersten und dritten Person, eine Art von Verwandtschaft, wie sie unter Menschen nicht vorkommt. Die Bedeutung der affinitas in can. 97 des Codex iur. can. ist nicht berücksichtigt. Es folgen die Beziehungen, die sich aus der Mitwirkung Marias beim Werk der Erlösung ergeben. Aus dem Folgenden ist besonders bemerkenswert der Abschnitt über Maria als „Complementum Trinitatis" (18—33), ein Titel, der gegen verschiedene Einwände, auch gegen Scheeben, verteidigt wird. B. versteht darunter z. B. die Tatsache, daß durch Maria den einzelnen göttlichen Personen verschiedene neue (natürlich nur gedankliche) Beziehungen erwuchsen, z. B. im Vater (und in den andern Personen) die Beziehung der Herrschaft über Christus der menschlichen Natur nach (21 f.). D.

167. Renaudin, P., Assumptio B. Mariae Virginis Matris Dei. 8° (VIII u. 184 S.) Turin 1933, Marietti. *L* 12.—. — Das Buch ist eine wertvolle Stoffsammlung, die eine lange bis in unsere Zeit fortgeführte Reihe von Traditionszeugnissen zur leiblichen Himmelfahrt Mariä beibringt. Unter den lateinischen Vätern erscheint als erster Zeuge der hl. Gregor von Tours († 593), unter den griechischen Vätern der hl. Modestus († 634). Gotti (69) ist nicht 1542, sondern 1742 gestorben. Zu der Bemerkung über *sententia pia* wäre wohl der Artikel Fides pia und sententia pia, Schol 2 (1927) 53—77, zu berücksichtigen. Daß das Wort der Liturgie „Assumpta est Maria in caelum" die leibliche Aufnahme Mariä in den Himmel besagen soll (16), ist wohl nicht zu bestreiten; es kommt aber auch bei einem kirchlichen Schriftsteller etwa des 8. Jahrhunderts in allgemeinerer Bedeutung vor: „Vera autem de eius assumptione sententia haec esse probatur, ut secundum apostolum, sive in corpore, sive extra corpus ignorantes (2 Cor 12, 2), assumptam super angelos credamus" (PL 39, 2130; vgl. Schol 1 [1926] 177 Anm. 4). Unter der *nubes theologorum* (105) ist auch J. Ernst mit mehreren Schriften aufgeführt. Es ist zu beachten, daß Ernst, trotzdem er weder die Tatsächlichkeit noch die dogmatische Definierbarkeit der leiblichen Himmelfahrt leugnet, doch das Bedenken erhebt, ob die dogmatische Definierbarkeit bis zu seiner Zeit genügend bewiesen sei; vgl. Schol 3 (1928) 218. Ja, er meint, die *sententia communis theologorum* bezweifle die wirkliche Zugehörigkeit der leiblichen Himmelfahrt Mariä zum Glaubensschatz; s. Schol 1 (1926) 579. D.

168. Lambot, C., L'homélie du Pseudo-Jérôme sur l'Assomption et l'Évangile de la Nativité de Marie d'après une lettre inédite d'Hincmar: RevBénéd 46 (1934) 265—282. — Der Brief „Cogitis me, Paula et Eustochium" des Ps.-Hieronymus, der die leibliche Himmelfahrt Mariä weder fest behaupten noch leugnen will (PL 30, 126—147), spielt eine Rolle in der dogmengeschichtlichen Entwicklung der Lehre von der Himmelfahrt Mariä. Vgl. Schol 1 (1926) 176 f. Er enthält herrliche Stellen über die Mut-

tergottes. Die 4. und 5. Brevierlesung am Feste der Unbefleckten Empfängnis sind ihm entnommen. Als Verfasser vermutete G. Morin in RevBénéd 5 (1888) 350 den Paschasius Radbertus, Abt von Korvey († 865). Später, RevBénéd 8 (1891) 275 f. und 9 (1892) 497, entschied er sich für Ambrosius Autpertus. Für Radbertus setzte sich wieder ein T. A. Agius in JThStud 24 (1923) 176—183. Vgl. Opuscula et Textus, hrsg. von Grabmann und Pelster, Series schol. Nr. 9, Gualteri Cancellarii etc. quaestiones ineditae de Assumptione B. V. Mariae, S. 28; NouvRevTh 64 (1932) 567. Jetzt glaubt L. die Frage der Urheberschaft endgültig zugunsten des Radbertus entschieden zu haben. Ein von ihm entdeckter Brief des Erzbischofs Hinkmar von Reims enthält den Satz: „non a Radberto est compilata, sed a sancto Iheronimo est catholice dicta" (269, 23). Dieser Brief ist aber eine Selbstverteidigung Hinkmars gegen einen Korveyer Mönch — es soll Ratramnus sein —, der behauptet hatte, weder die Homilie des hl. Hieronymus noch die Erzählung über die Geburt Mariä sei als echt anzunehmen. Der Mönch wußte, was das Werk des Abtes seiner Abtei war. Der Schluß Lambots dürfte berechtigt sein. Der Brief „Cogitis me" ist vor 846 geschrieben, und die Adressatinnen sind die Witwe Theodrada, Äbtissin eines Klosters von Soissons, und ihre Tochter Imma (281 f.). — In einem zweiten Teil beschäftigt sich L. mit dem „Evangelium de Nativitate Mariae" (Tischendorf, Evangelia apocrypha[2] 113—121), „der einzigen Perle unter den apokryphen Evangelien" (282). Der Ursprung war bisher unbekannt. L. weist auch diese Schrift als Werk des Paschasius Radbertus nach. D.

169. Simonin, H.-D., O. P., Médiation Mariale ou Maternité spirituelle de Marie? La Vie Spirituelle 38 (1934 I) [96]—[102]. — Bei Gelegenheit der Besprechung eines Buches von Leloir, La Médiation Mariale dans la Théologie Contemporaine (s. Schol 8 [1933] 615) bringt S. eine Unterscheidung zwischen Mittlerschaft und geistiger Mutterschaft Mariä. Ein Unterschied ist sicher da in bezug auf die Art der Tätigkeit. S. will aber auch einen Unterschied in bezug auf die gespendeten Gnaden aufstellen: Allgemeine Gnadenvermittlung besagt Vermittlung aller und jeder Gnade; allgemeine Mutterschaft braucht nicht alle und jede Gnade zu vermitteln. „Marie peut être déclarée la mère universelle du genre humain, parce que chacun des élus doit à son intercession tel ou tel secours nécessaire au salut, le don de la persévérance finale par exemple, ou telle grâce actuelle ordonnée à la fructueuse réception des sacrements" ([102]). Es scheint, als rede S. einer solchen allgemeinen Mutterschaft im Gegensatz zu einer allgemeinen Mittlerschaft das Wort. Ich glaube nicht, daß eine solche Beschränkung der Mittlerschaft Mariä den Traditionszeugnissen gerecht würde. D.

170. Pius XI. In einem Apostolischen Schreiben, Litterae Apostolicae, vom 4. Oktober 1933, worin die Allerseligste Jungfrau unter dem Titel „Gratiarum Regina de monte Philerimos" zur Hauptpatronin des Erzbistums Rhodus erklärt wird, nennt der Papst die Muttergottes Königin aller Gnaden und Mittlerin aller Gnaden: „sanctuarium, in quo Reginae gratiarum omnium imaginem . . . christifideles iidem venerabantur et colebant" (AAS 26 [1934] 545). „Praesentium Litterarum tenore perpetuumque in modum Beatissimam Mariam Virginem omnium gratiarum Mediatricem sub enuntiato titulo de monte ‚Philerimos' prae-

cipuam archidioecesis Rhodiensis Patronam declaramus et confirmamus" (ebd. 546). — Der Kardinaldekan Granito Pignatelli di Belmonte erwähnte in seiner Weihnachtsansprache an Pius XI. 24. Dez. 1934 auch die Bemühungen des Papstes um das hl. Haus von Loreto. Dabei nannte der Kardinal Maria „Corredentrice": „Maria col suo Fiat mihi secundum verbum tuum accettò il divenire la Corredentrice dell'humanità decaduta, chiamando, nel momento stesso, dal Cielo nelle sue viscere purissime il Verbo Divino." Der Papst nannte in seiner Antwort Maria „la Madre della Redenzione": „Maria è la Madre delle misericordie, la Madre del Redentore, la Madre della Redenzione, si può ben dire" (L'Osservatore Romano 1934, Nr. 299, 26.—27. Dez., S. 1). — In der Passionswoche 1934, und zwar am Fest der Sieben Schmerzen, 23. März, bei einer gemeinsamen Audienz zweier spanischer Pilgerzüge, worunter einer von 800 jungen Kongreganisten und Kongreganistinnen aus Katalonien, redete der Papst von Corredenzione, Corredentrice nostra und corredentori: „Il Papa diceva che essi venivano a celebrare presso il Vicario di Cristo il XIX centenario della Divina Redenzione, ma anche il XIX centenario di Maria, il centenario della Sua Corredenzione, della Sua universale Maternità." Den Jungmännern legte er das Apostolat ans Herz: „Quei giovani dovevano seguire il pensiero ed il desiderio di Maria Santissima, che è nostra Madre e Corredentrice nostra; dovevano sforzarsi ad essere, anch'essi, corredentori ed apostoli, secondo lo spirito dell'Azione Cattolica" (Osservatore Romano 1934, Nr. 69, 25 Marzo, S. 1 Sp. 2). Auch schon am 30. Nov. 1933 hatte der Papst, nach einer Meldung des Osservatore Romano vom 1. Dez. 1933, in einer Ansprache an die Pilger aus dem Bistum Vicenza, Maria „Corredentrice" genannt: „Il Redentore non poteva, per necessità di cose, non associare la Madre Sua alla Sua opera, e per questo noi la invochiamo col titolo di Corredentrice. Essa ci ha dato il Salvatore, l'ha allevato all'opera di redenzione fino sotto la croce dividendo con Lui i dolori dell'agonia e della morte." Ich entnehme diese Nachricht aus J. Bittremieux, Algemeen overzicht der Mariologie en mariale gebeurtenissen sinds het laatste Jaar (1933—1934): De Standaard van Maria, 1934, Aug.-Sept., S. 12 f. D.

171. Lange, H., S. J., Im Reich der Gnade. 8° (179 S.) Regensburg [1934], Pustet. *M* 2.90; Lw. *M* 3.80. — Das Buch enthält 7 Einzelabhandlungen aus dem Gebiet der Gnadenlehre, deren Inhalt durch die Überschriften genügend gekennzeichnet ist: Sittliche Kräftigung. Rechtfertigung. Vergöttlichung. Gotteskindschaft. Ungeschaffene Gnade. Verdienst. Gnadenwahl. Es wurde namentlich darauf gesehen, die kirchlichen Lehrentscheidungen sorgfältig zu erklären und aus Schrift und Überlieferung eingehend zu begründen. Einen streng wissenschaftlichen Zweck verfolgt das Buch jedoch nicht. Es ist für weitere Kreise bestimmt und soll vor allem durch Hervorkehrung der erhebenden und tröstlichen Seite der Gnadenlehre des Glaubens froh machen. Der Verlag hat das Werk sehr ansprechend ausgestattet. Lange.

172. Schüler, M., Prädestination, Sünde und Freiheit bei Gregor von Rimini (Forsch. z. Kirchen- u. Geistesgesch. 3). gr. 8° (IX u. 195 S.) Stuttgart 1934, Kohlhammer. *M* 12.—. — Die Arbeit untersucht Gregors Lehre von den im Titel genannten Gegenständen unter ständigem Hinblick auf andere Scholastiker, die für ihn von Bedeutung waren, insbesondere Thomas von Aquin,

Scotus, Ockham, Ägidius von Rom, Thomas von Straßburg, Heinrich von Friemar und am meisten Thomas Bradwardin. Im Gegensatz zu letzterem, der mehr Religionsphilosoph als Theologe war und nur im Antipelagianismus mit ihm zusammentraf, und auch zum Lehrer seines Ordens, Ägidius von Rom, der sich eng an Thomas von Aquin anschloß, tritt Gregor als Wiedererwecker des echten Augustinismus hervor. Man darf freilich den Ausführungen des Verf., der sich in der Scholastik nicht genug auskennt, nicht ohne weiteres trauen. Manche Stichproben, die ich machte, beweisen, daß Sch. seinen Autor oft mißverstanden hat und ihn mehrmals das Gegenteil seines wirklichen Gedankens lehren läßt. Den genaueren Nachweis dafür erbringe ich in ThRev. L.

173. Vignaux, Paul, Justification et Prédestination au XIVe siècle. Duns Scot, Pierre d'Auriole, Guillaume d'Occam, Grégoire de Rimini (Bibl. de l'École des Hautes Études. Sciences Religieuses. Vol. 48). gr. 8° (VIII u. 194 S.) Paris 1934, Leroux. *Fr* 50.—. — Die Lehren von vier bedeutenden Theologen des 14. Jahrh., drei Franziskanern verschiedener Richtung und einem Augustiner — der Thomismus spielte ja damals keine große Rolle —, werden analysiert und miteinander verglichen. Bei der Rechtfertigung steht die Frage im Vordergrund, ob sie notwendig durch den eingegossenen Habitus der Liebe erfolgen müsse. Es werden noch manche andere, mit den im Titel genannten verwandte Fragen herangezogen, z. B. bei Gregor von Rimini, ob der Mensch aus eigener Kraft natürlich gute Akte setzen könne. — Als Doppelziel der geistvollen Arbeit wird angegeben: „découvrir un ensemble de problèmes rigoureusement liés, saisir quelque chose des intérêts spirituels en jeu" (VII). Unter scheinbar rein technischen und abstrakten Streitfragen verbergen sich religiöse Gefühle lebendiger Menschen, die sich zugleich als Typen von Denkern und Geistesarbeitern erweisen (178). Bei all ihrer logischen Schärfe drücken sie ein wirkliches Gefühl des Numinosen aus (189). — Im einzelnen tritt hervor: bei Scotus die Freiheit des göttlichen Willens und die Gratuität seiner Liebe; bei dessen scharfen Kritiker Aureoli eine größere Vorliebe für rationelle Begründung ex rerum natura, der allgemeine göttliche Heilswille und die geschöpfliche Verursachung der Verwerfung durch die positive Ursache: dem Heilswillen ein Hindernis setzen, der Vorherbestimmung durch die negative Ursache: kein Hindernis setzen („Pierre d'Auriole veut mettre dans l'ordre du salut autant de justice qu'il en peut contenir, en demeurant une grâce" 93); bei Ockham, dem Kritiker Aureolis, die auf die Spitze getriebene Unterscheidung der absoluten und geordneten Macht Gottes und sein Voluntarismus, zwei Besonderheiten, die in Scotus grundgelegt sind; bei Gregor endlich der scharf augustinische Antipelagianismus und eine streng logische Einheitlichkeit des Systems, so daß er keineswegs vorwiegend als Anhänger des Nominalismus erscheint, der mit diesem System augustinische Gedankengänge bloß in unausgeglichener Weise verquickt. L.

174. Schwamm, H., Das göttliche Vorherwissen bei Duns Scotus und seinen ersten Anhängern (Philosophie und Grenzwissenschaften V 1/4). gr. 8° (IV u. 344 S.) Innsbruck 1934, Rauch. *M* 10.—. — In seinen Arbeiten über die Franziskanerlehrer Joh. de Ripa und Rob. Cowton (s. Schol 6 [1931] 420—422) hatte S. den Nachweis erbracht, daß die Erklärung des göttlichen Vor-

herwissens freier geschöpflicher Akte durch göttliche Willensdekrete zuerst von Scotus geboten und bereits in der Mitte des 14. Jahrh. bei dem Skotisten Joh. de Ripa in recht ausgebildeter Form vorliegt. Erfreulicherweise hat S. seine wichtigen Untersuchungen weitergeführt. Er kommt in dem vorliegenden Werk etwa zu folgenden Hauptergebnissen. Nach Scotus erkennt Gott das kontingente Zukünftige einschließlich der freien und der sündhaften Akte durch die Determination seines eigenen Willens, sei es direkt in ihr oder in der göttlichen Wesenheit als dem letzten Erkenntnisgrund für die durch seinen Willen determinierten kontingenten Wahrheiten. Der Tragweite seiner Lehre war sich Sc. wohl nicht bewußt, so daß er die aus der Willensfreiheit der Geschöpfe sich erhebenden Schwierigkeiten kaum zu lösen suchte. Höchstens sagt er: „Was von einem kontingenten göttlichen Willen verursacht wird, ist auch selbst kontingent. Vernünftigerweise kann man seine Lehre nur prädeterministisch verstehen, und in diesem Sinne wurde sie auch im 14. Jahrh. sowohl von seinen Schülern wie von seinen Gegnern verstanden. Spätere Versuche, die Erkenntnis des Bedingtzukünftigen dem absoluten Dekret vorausgehen zu lassen (Cavellus, Faber) oder aus der praedeterminatio eine condeterminatio zu machen (Mastrius), entsprechen nicht dem Gedanken des Meisters. Der Ausdruck *praedeterminatio* findet sich bereits bei Petrus Aureoli (119), und der Augustinereremit Johann von Basel (1370) sagt: „. . . divinum velle vel divinum nolle, non dico *praedeterminans* sicut Doctor Subtilis et sui sequaces, sed *condeterminans*“ (88). Dieser Determinismus bringt in das skotistische Gedankengefüge, das anderseits die uneingeschränkte Selbstbestimmung des freien Willens so sehr betont, einen großen Zwiespalt hinein, der wohl nicht scharf empfunden, sicher nicht befriedigend ausgeglichen wurde. Scotus steht hier in offenem Gegensatz zu Thomas. Heinrich von Gent könnte eher als sein Vorgänger gelten. Seine ersten Kritiker, Thomas Anglicus, Thomas Wilton, Ockham, sehr gründlich auch Petrus Aureoli, werfen ihm alle eine Neuerung vor, die für die freien und die sündhaften Akte der Geschöpfe von verhängnisvollen Folgen sein müsse. — Die Stellung der andern Franziskaner ist verschieden: Cowton sucht Thomas und Scotus auszugleichen. Alexander von Alexandria stimmt dem Meister zurückhaltend zu, Antonius Andrea schwächt seine Lehre ab. Franz de Mayronis geht noch weiter als Scotus, indem er Gott nicht bloß den positiven Akt der Sünde, sondern auch die damit verbundene Sündhaftigkeit verursachen läßt. Darin folgt ihm Wilhelm de Rubione. Seit Wilhelm von Alnwick lehren die Skotisten gewöhnlich, daß Gott unmittelbar in seinen Willensdeterminationen erkennt. Zum Ausbau des theologischen Determinismus, den sie teilweise in beinahe krasser Form vortragen, neigen besonders Joh. de Bassolis, Franz de Marchia, Wilh. de Rubione und Joh. de Ripa, der die skotistische Lehre selbständig verarbeitet, vertieft und neu begründet hat. Sie führt folgerichtig zu Thomas Bradwardine, der sich denn auch ausdrücklich auf Scotus beruft und sich eigentlich nur in der extremen, rücksichtslosen Formulierung der Folgerungen vor den Genannten hervortut: Gott „nötigt“ den geschaffenen Willen und will die Sünde positiv. Scotus und seine Anhänger vertraten eben Voraussetzungen, die unweigerlich zur Prädeterminationslehre führen mußten. Über ihre Versuche, dabei die Freiheit zu wahren, urteilt S.: „Man kann wohl sagen, daß die ersten Sko-

tisten schon alle Gründe angeführt haben, auf die später die Verteidiger der *praemotio physica* zurückgreifen" (334). L.

175. Stegmüller, Federico, Francisco de Vitoria y la doctrina de la gracia en la escuela salmantina (Biblioteca histórica de la Bibl. Balmes II 10). Lex.-8° (VI u. 488 S.) Barcelona 1934, Biblioteca Balmes (Durán y Bas 11). *Pes* 30.—. — Das soeben (Nr. 174) besprochene Buch Schwamms wirft unwillkürlich die Frage auf: Wie kam es denn nun, daß die von den alten Thomisten so scharf bekämpfte skotistische Lehre vom göttlichen Vorherwissen in die neuere Dominikanerschule Eingang fand, um als echte Lehre des hl. Thomas eifrigst verteidigt zu werden? Die Antwort auf diese Frage bietet zum guten Teil St.s umfangreiches Werk. Im 1., theologiegeschichtlichen Teil (7—163) geht Verf. der Entwicklung der 5 wichtigen, mit der Gnadenlehre zusammenhängenden Lehrstücke nach, die durch die Kapitelüberschriften kurz und treffend angezeigt werden: *Praescientia futurorum contingentium. Motio Dei efficax. Deus causa peccati. Dilectio Dei super omnia. Ante praevisa merita.* Im Mittelpunkt steht Franz de Vitoria und seine Salmantiner Schule. Doch wird beständig auf die Lehre anderer Theologen, die für die Lehrentwicklung bedeutend wurden, zurückgegriffen, um nur die wichtigsten zu nennen, auf Thomas, Scotus, Gregor von Rimini, Capreolus, Deza, Cajetan. — Für die Frage des göttlichen Vorherwissens ergibt sich: Schon Capreolus hat Thomas im skotistischen Sinn gedeutet, und Cajetan führt die göttlichen Willensdekrete sozusagen offiziell in den Thomismus ein. Deza, Dom. Soto und Mancio widersetzen sich der unthomistischen Neuerung. Vitoria ist von Cajetan stark beeinflußt und läßt Scotus zu, nachdem er ihn nichtdekretalistisch gedeutet hat. Besonders Cano und Barth. de Medina leiten zu Bañez über, durch den die skotistischen Ideen endgültige Aufnahme in den Thomismus finden. In den andern Lehrstücken *(praemotio,* wirksame Gnade usw.) geht die Entwicklung rascher und unter weniger Widerspruch im eigenen Lager vor sich. Da fand man ja auch leichter die Ansätze bei Thomas, während er das göttliche Vorauswissen offensichtlich anders erklärt hatte und auch in der älteren Zeit allgemein anders verstanden worden war. Immerhin waren auch in jenen andern Fragen genug Abweichungen innerhalb der Thomisten- und insonderheit der Salmantiner Schule vertreten. So z. B. die in den Neuthomismus gar nicht hineinpassende *motio recepta modificata* Cajetans, d. i. die Modifizierung der göttlichen Motion durch den Einfluß der Zweitursache. Sie wird von dem Skotisten Lychetus ungefähr ebenso bekämpft, wie von Bañez später die entsprechende Lehre Molinas. Bei der *dilectio Dei super omnia* galt es besonders, den z. B. von Gregor von Rimini vertretenen und noch immer mächtigen übertriebenen Augustinismus allmählich zu überwinden und auszuscheiden. In der Prädestinationslehre ist zu beachten, daß hier Bañez selbst noch nicht erheblich von Molina abweicht, da er nur die volle Gratuität der Gesamtprädestination vertritt (was Molina auch tut) und das Prinzip, daß das Ziel vor den Mitteln gewollt sein müsse, auf diesen Fall nicht anwendet. — Im 2. Teil (167—482) ediert St. ungedruckte Vorlesungen Vitorias, soweit sie die hier berührten Fragen betreffen. Von den Partien, die der S. th. 1 angehören, werden die Texte zweier Hss, die die gleichen Vorlesungen von 1539—1540 enthalten, veröffentlicht. Die Teile aus S. th. 1, 2 werden nach zwei sehr voneinander abweichenden Hss abgedruckt. Die

eine bietet die Vorlesungen von 1533; der andern liegen vielleicht andere Vorlesungen (von 1541—1542) zugrunde. Wichtigere Varianten mehrerer anderer Hss werden beigefügt. — Es ist erfreulich, daß die Vorlesungen des großen und einflußreichen Salmantiner Theologen durch eifrige Editionsarbeit von verschiedenen Seiten her der theologischen Welt jetzt zugänglich gemacht werden. Über das Unternehmen Beltrán de Heredias wurde bereits eingehend von W. Hentrich berichtet (Schol 9 [1934] 410—414; 10 [1935] 134 f.). — Zu Stegmüller s. auch ThRev 34 (1935) 66—68. L.

176. Lennerz, H., Das Original von Massarellis erstem Diarium: Greg 15 (1934) 573—576. — In Cod. 694 des Archivs der Gregorianischen Universität stellt L. das Original des Tagebuches Massarellis fest, das Merkle für seine Edition (Conc. Trid. I 151 bis 399) nicht hatte finden können. L. gibt eine kurze Beschreibung der Hs und hebt das hervor, was bestätigt, daß es sich wirklich um das Original handelt. L.

177. Lennerz, H., Voten auf dem Konzil von Trient über die Rechtfertigung: Greg 15 (1934) 577—588. — Cod. 614 und teilweise auch Cod. 678 des Archivs der Gregor. Universität enthält eine bisher anscheinend unbekannte, von G. Massirius (16. Jahrh.) zusammengestellte Sammlung von 20 Voten über die Rechtfertigung. L. berichtet vorläufig über den Inhalt, sucht die Verfasser der einzelnen Voten festzustellen und vergleicht den Text mit Text oder Inhaltsangabe bei Ehses, Conc. Trid. V, soweit diese Voten dort zu finden sind. Von den 20 Voten scheinen 9 noch nicht veröffentlicht zu sein und 2 nur zum Teil. L.

178. Stakemeier, E., Das Trienter Konzil über den Glauben im Stand der Ungnade: RömQschr 42 (1934) 147—172. — Die Lehre Luthers wurde besonders klar von Ambr. Catharinus umrissen. Seripando hatte den katholischen Standpunkt schon im September-Entwurf klar niedergelegt und fast alle Väter vertraten ihn. Der Benediktinerabt Lucian von Ottoni verfocht anfangs, daß alle bösen Werke aus einem gewissen Unglauben hervorgehen, so daß der wahre und christliche Glaube nicht mit Sünden zusammen bestehen könne. Doch angesichts des heftigen Widerspruchs fast aller Väter trat er bald den Rückzug an, zwischen formiertem und formlosem Glauben besser unterscheidend. Die Auseinandersetzungen mit ihm führten zu einer letzten Klärung und waren durch die daraufhin erfolgenden Zusatzanträge von Salmeron, de Vega u. a. für die endgültige Formulierung der Canones von Bedeutung. L.

179. Alcañiz, F., S. J., Ecclesia patristica et millenarismus. Expositio historica. 12° (283 S.) Granada (Ballesteros 13) 1933, Méndez Caro. — Der Verf. will den Millenarismus, die Lehre vom tausendjährigen Reich Christi vor dem Jüngsten Gericht, weder dogmatisch noch apologetisch, sondern rein geschichtlich behandeln, und auch das nur für die Väterzeit bis zum 5. Jahrh. Er stellt die Aussprüche der Väter von der Didache bis auf Cyrill von Alexandrien und Theodoret zusammen und knüpft daran seine Auslegungen, die sich öfter mit einem „wahrscheinlich" zufrieden geben müssen. Der Verf. meint, daß neue Nachforschungen wahrscheinlich noch mehr Stellen zutage fördern würden. Im Vorwort erklärt er, daß er den Millenarismus weder bekämpfen noch verteidigen wolle. Ich habe aber den Eindruck gehabt, als ob er eine gewisse Vorliebe für den gemäßigten Millenarismus habe. Er redet auch von „modernen Millenaristen", ohne aber konkrete Na-

men zu nennen. Im 1. Kapitel sind auch Apk 19, 11—22, 5 abgedruckt. Störend wirken die Druckfehler und die sonderbare lateinische Schreibung; es kommen Formen vor wie: hinde (für inde), kiliasta, cuando, textimonium, escathologicas (109), apparevit (221). Es hat den Anschein, als habe der Verf. einem des Latein wenig kundigen spanischen Schreiber diktiert. Deneffe.

5. Moral und Kirchenrecht. Aszetik und Mystik. Liturgik.

180. Dölger, Fr. J., Das Lebensrecht des ungeborenen Kindes und die Fruchtabtreibung in der Bewertung der heidnischen und christlichen Antike: Antike u. Christentum 4 (1934) 1—61. — Eine Studie nicht nur von religionsgeschichtlichem, sondern auch von moraltheologischem Interesse, und zwar sowohl nach der historischen wie nach der grundsätzlichen Seite. Aus der vorchristlichen Zeit wird behandelt die Einstellung der alten Germanen nach Tacitus (ihre Kinderfreudigkeit), des alten Orients, der Septuaginta und des Aristoteles, des griechischen Strafrechtes, der griechischen Kultsatzung, des hellenistischen Judentums (1—23). Die weiteren Abschnitte tun das gleiche bezüglich der christlichen Autoren. Hier wird zunächst die Auffassung eines anonymen christlichen Platonikers des zweiten Jahrhunderts über die Beseelung des Embryo wiedergegeben; dann folgt die Auffassung Tertullians über Beseelung des Fetus und über Abtreibung, die er als Mord hinstellt, und eine Digression über die Spannung zwischen der heidnisch-römischen und der christlichen Rechtsauffassung bei Tertullian und Hippolyt von Rom. Moraltheologisch ist besonders beachtenswert das nun folgende Stück „Tertullianus und Augustinus über die Erlaubtheit der medizinisch notwendigen Embryotomie"; diesem Stück gilt auch die Ergänzung in Heft 4 (S. 280 f. Nr. 64: Zur antiken Embryotomie. Ihre moralische Bewertung durch Eusebius von Caesarea). — Die Studie bietet eine reiche Fülle von Stoff und Anregungen. Das Kernergebnis ist dieses: Die Fruchtabtreibung wurde auch in der Antike, der heidnischen wie der christlichen, im allgemeinen unbedingt abgelehnt, aber der Grund der Ablehnung war nicht immer derselbe. Die Strafwürdigkeit wurde z. T. dadurch begründet, daß die Abtreibung eine Verletzung des Rechtes ist, das der Vater auf Nachkommenschaft hat; mitunter wird auch die Lebensgefährdung, der sich dabei oft die Mutter selbst aussetzt, als Grund der Verwerfung angeführt. Bei Tertullian und anderen Autoren der christlichen Zeit tritt aber der Gedanke in den Vordergrund, daß Abtreibung „Mord" an der reifenden Frucht ist. Die Streitfrage, wann die Frucht durch die geistige Seele belebt werde, mußte von den Autoren in diesem Zusammenhang behandelt oder wenigstens gestreift werden.

Wie erwähnt, verdient von seiten der Moraltheologie der Abschnitt über die Einstellung Tertullians und des hl. Augustinus über die sittliche Erlaubtheit der Embryotomie bei medizinischer Indikation besondere Beachtung. Wenn die in der Studie gebotene Auffassung richtig ist, haben wir auch hier ein Stück Lehrentwicklung auf dem Gebiete der Sittenlehre vor uns. Der damaligen Zeit fehlte noch das Bewußtsein, daß die Notlage der Mutter nicht zur direkten Tötung der Frucht berechtigt (übrigens eine Auffassung, die sich vereinzelt bis in die jüngste Zeit geltend zu machen bestrebt war). Den Punkt der Lehrentwicklung, an dem

wir heute stehen, gibt die Enzyklika Pius' XI. „Casti connubii" vom 31. Dez. 1930 (die sich ausdrücklich mit dieser Frage auseinandergesetzt hat) in den Worten wieder: „Sive ea [d. i. directa innocentis occisio] matri infertur, sive proli, contra Dei praeceptum est vocemque naturae: ‚Non occides'", und dann insbesondere bez. der Notlage und des Notstandsrechtes der Mutter, mit den alsbald folgenden Worten: „neque ullum adest ‚extremae necessitatis ius' quod vocant, quodque usque ad innocentis directam occisionem pervenire possit" (n. 65). — Daß aber Tertullian und Augustinus die medizinisch notwendige Embryotomie wirklich als sittlich erlaubt hingestellt haben, ist m. E. in den angeführten Texten (Tertullian, De anima 25 und Augustinus, Enchir. 23, 86) jedenfalls nicht unmittelbar ausgesprochen. Die diesbezügliche Stellungnahme der Studie dürfte in den Worten wiedergegeben sein: „In einem Falle scheidet Tertullian den Begriff Mord bei der Tötung des Kindes im Mutterleib aus, wenn nämlich der Arzt im Falle einer unmöglichen Geburt die Tötung vornimmt, um das gefährdete Leben der Mutter zu retten" (44), und: „Die Tötung des Embryo im Mutterleib betrachten Tertullian und Augustinus unter gegebenen Umständen für erlaubt und notwendig" (46). — Der in Frage kommende Text aus Tertullian steht nicht im Zusammenhang der Erörterung, ob die Tötung der Frucht „Mord" sei, sondern ob die Frucht erst nach der Geburt, d. i. mit dem ersten Atemzug, die menschliche Seele erhalte und durch sie lebe, was auch Hicesius behaupte. Diesem Arzte gegenüber beruft sich Tertullian auf die Tatsache der Embryotomie, die doch eine nach Auffassung der Ärzte und auch des Hicesius notwendige Operation sei und das Kind „töte", um es nicht lebend zerstückeln zu müssen. Unmittelbar und ausdrücklich wird hier nur die Tatsache und die medizinische Notwendigkeit ausgesprochen, von der Frage der sittlichen Erlaubtheit ist unmittelbar nicht die Rede. Vielleicht kann oder muß sie aus dem von Tertullian Gesagten gefolgert werden, aber von ihm behauptet wird sie nicht. — Noch mehr gilt dies von dem angeführten Augustinustext (Enchir. 23, 86). Der Zusammenhang, wie er auch in der Studie S. 45 gegeben wird, handelt in keiner Weise von der sittlichen Erlaubtheit; es ist vielmehr wieder die Frage nach dem Augenblick der Beseelung des Kindes im Mutterleibe durch die Geistseele. Sie wird von Augustin sicher für die Fetus behauptet, die, um die Mutter zu retten, gliedweise zerstückelt und herausgeholt werden. Es wird auch hier nur von der Tatsache dieser Operation und von ihrer Notwendigkeit zur Rettung der Mutter gesprochen, und zwar nur berichtend, nicht Stellung nehmend. Daraus mag man, wenn genügend Anhaltspunkte vorliegen, den Schluß ziehen, Augustinus habe die Erlaubtheit dieser Maßnahme vertreten, denn er habe ihre medizinische Notwendigkeit ausgesprochen; unmittelbar behauptet hat er sie hier nicht. Eine medizinische Notwendigkeit der Embryotomie kann übrigens auch bei dem heutigen Entwicklungsstand der betreffenden Sittenlehre ein Moraltheologe für gewisse Fälle vertreten; aber man würde zu Unrecht daraus folgern, er stelle die medizinisch notwendige Maßnahme eben deshalb auch als erlaubt hin. Meines Erachtens würde Abschnitt 11 (S. 44) richtiger anders überschrieben als „Tertullianus und Augustinus über die Erlaubtheit der medizinisch notwendigen Embryotomie". Hürth.

181. Sleumer, A., Index Romanus. 9. verb. u. verm. Aufl. 8° (216 S.) Osnabrück 1934, Jonscher. *M* 3.25; geb. *M* 4.—. — Die hohe Auflagenziffer spricht genügend für die Brauchbarkeit des Buches. Der an Umfang größere 1. Teil (7—123) begründet das kirchliche Bücherverbot und erklärt die allgemeinen Indexregeln des kirchlichen Rechtsbuchs. Im 2. Teil (124—213) wird das bis ins Jahr 1934 hinein fortgeführte alphabetische Verzeichnis sämtlicher auf dem römischen Index stehenden deutschen Bücher und der wichtigsten fremdsprachlichen Bücher seit dem Jahre 1750 geboten, wobei die unter Strafe der Exkommunikation verbotenen Bücher eigens gekennzeichnet sind. — Die Entrüstung, mit der der Verf. das von der schlechten Presse angerichtete Unheil schildert, ist nur zu berechtigt; doch möchte mir scheinen, er würde seinen Zweck auch durch etwas weniger temperamentvolle Ausführungen ebensogut erreichen.

Lange.

182. Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire. Publié sous la direction de M. Viller S. J., assisté de F. Cavallera et J. de Guibert S. J. Fasc. II u. III (Allemande [Spiritualité] — Ascèse). 4° (Sp. 321—960) Paris 1933 u. 1934, Beauchesne. *Fr* 40.—. — Von dem wertvollen aszetischen und mystischen Nachschlagewerk (vgl. Schol 8 [1933] 256—258) ist nun die zweite und dritte Lieferung erschienen. Schon auf der Umschlagseite bemerkt man eine beachtenswerte Verbesserung, da dort alle Artikel angegeben sind. Dieser Überblick zeigt, wie viele aszetische Schriftsteller behandelt sind, u. a. die heiligen Alfons von Liguori, Alfons Rodriguez, Ambrosius, Angela von Foligno, Antonius der Einsiedler, Antonius von Padua, Antonin und noch mehr nicht heiliggesprochene, wie Baltasar Alvarez, Jakob Alvarez de Paz, Arias, Arintero usw. — Unter den thematischen Artikeln ragen hervor: Américanisme, Amitié, Anéantissement, (Spiritualité) allemande, anglaise, anglicane, arménienne, Apatheia u. a. Über die Spiritualité allemande dürfte Vernet bisher wohl das Beste geschrieben haben, aber außer für das Mittelalter geht es über eine Bibliographie nicht hinaus und ist voll von Ungenauigkeiten. Sehr gut ist der Artikel von Reypens über die Seele (âme), eine Darstellung der Seelenstruktur nach den Mystikern, nicht auf Grund ihrer empirischen, sondern ihrer spekulativen Psychologie. Von psychologischem Interesse ist auch der Aufsatz von J. de Tonquédec über (Sanctification des) Anormaux. Schon die Aufnahme des Artikels zeigt den Weitblick der Herausgeber, die nicht, wie manche Psychologen, wahre Frömmigkeit und Abnormalität für unvereinbar halten. T. bietet eine im ganzen gute Aufzählung der in Betracht kommenden Krankheiten und gibt neben den gewöhnlichen Heiligungsmitteln das an, daß diese Kranken aus der Not eine Tugend, sogar eine hohe Tugend machen. Doch dürfte man heute nicht mehr von einer „moral insanity" sprechen können, noch von einer spezifischen Erkrankung der Freiheit der Psychastheniker, Neurastheniker, Abuliker, Imbezillen, Hysterischen, unter Wahnideen Leidenden, Skrupulösen u. a.

v. Frentz.

183. Rahner, Karl, S. J., Vom Sinn der häufigen Andachtsbeicht: ZAM 9 (1934) 323—336. — Mit diesem Aufsatz behandelt die ZAM ein überaus praktisches, weil viel umstrittenes Thema aus dem religiösen Leben. R. weist zunächst nach, daß die gewöhnlich angeführten Gründe: Seelenleitung, Sündenvergebung, Gnadenertei-

lung ganz gut, aber nicht durchschlagend seien, weil der gleiche Effekt auch auf andere Weise erreicht werden kann. Als durchschlagend gibt er dann zuerst einen äußern Grund an: Vorschrift oder Empfehlung seitens der Kirche, und dann einen innern: der Mensch wird sich in dem äußern Akt der Lossprechung des freien, gnadenhaften Entgegenkommens Gottes besonders bewußt und gewinnt durch die häufige Beicht die dem entsprechende Haltung der Demut; durch die äußere Anklage vor dem Priester erkennt er ferner an, daß jede Sünde auch ein Fehler gegen die christliche Gemeinschaft ist. v. Fr.

184. de Guibert, Jos., S. J., La componction du cœur: RevAscMyst 15 (1934) 225—240. — G. geht zuerst die Bedeutung des Wortes „compunctio" geschichtlich durch und findet, daß es bei Gregor dem Großen seine volle Entwicklung erreicht hat. C. ist ein tiefer Schmerz der Seele, sei es aus Reue wegen der Sünden oder aus Furcht vor den Gerichten Gottes, sei es im Hinblick auf das Tränental oder aus Verlangen nach dem Himmel. Weil diese tiefe und dauerhafte Gesinnung den direkten Gegensatz bildet zu weltlichem Geist, zu Oberflächlichkeit und Leichtsinn, ist sie und die in ihr liegende Unzufriedenheit und Unruhe so wertvoll für ein echtes Vollkommenheitsstreben. Dem Mittelalter ist ihre Verbindung mit Tränen noch besonders eigen. v. Fr.

185. Vonier, Abt Ansgar O. S. B., Klassischer Katholizismus. Aus dem Englischen übertragen von Albert Schmitt, Abt von Grüssau. 8° (XVIII u. 236 S.) Freiburg i. Br. 1933, Herder. Geb. *M* 4.—. — V. will mit diesem Buch die alten Grundwahrheiten des katholischen Glaubens in den Mittelpunkt des religiösen Lebens stellen. Vor allem ist es die Gnadenwirklichkeit der Sakramente, die er den Menschen von heute nahebringen will. Ein vortreffliches Buch, ganz für unsere Zeit geschrieben. V. hält sich frei von Übertreibungen. Wenn er auch die Kraft des Geistes in der Urkirche zeigen will, so sieht er ihn doch auch in allen Zeiten der Kirche. Und er weiß auch darum, daß es für die Frömmigkeit des einzelnen gilt, die objektiven Gegebenheiten subjektiv zu erfassen. Zu wünschen wäre nur, daß die organische Verbundenheit von *opus operatum* und *opus operantis* noch eingehender dargestellt würde und auch das Bußsakrament die ihm gebührende Stellung in der „objektiven", d. h. an dem Objektiven orientierten, Frömmigkeit bekäme. Beumer.

186. Seeberg, Erich, Meister Eckhart (Philos. u. Gesch. 50). gr. 8° (64 S.) Tübingen 1934, Mohr. *M* 1.50. — Während in Rom in S. Sabina eine Gesamtausgabe der lateinischen Schriften Meister Eckharts vorbereitet wird, arbeitet man auch in Deutschland mit J. Koch in Breslau, der sich gerade in der Eckhartsache als hervorragender und zuverlässiger Forscher erwiesen hat, an derselben Aufgabe. Der Vorsitzende dieser Kommission, Prof. Erich Seeberg in Berlin, bietet in einem Vortrag vor der Deutschen Philosophischen Gesellschaft in Berlin einen kurzen Überblick über das lateinische und deutsche Schrifttum Eckharts, versucht sodann seine philosophischen Grundbegriffe kurz darzulegen, seine Gotteserkenntnis und seine Gnadenlehre, seine Ansichten von der Wiedergeburt und dem Wirken Christi und seine Ethik. Zu begrüßen sind die beigegebenen lateinischen und mittelhochdeutschen Texte. Nicht weniges, was Eckhart hier eigens zugeschrieben wird, erweist sich unter Berücksichtigung seiner eigenartigen, paradoxen Sprache als allgemeine katholische Glaubens-

lehre und als Gemeingut der Scholastik oder der katholischen Mystik. So heißt es z. B.: „Der Begriff der Ehre Gottes, den man einst bei Calvin und dann bei Luther gefunden hat, gibt also auch der Frömmigkeit des Meister Eckhart die eigentümliche Prägung" (40). Diese Lehre ist doch weiter nichts als altes katholisches Erbgut, eine Wahrheit, die nicht bloß an der Spitze der Ignatianischen Exerzitien steht, sondern auch auf dem ersten Blatt des katholischen Katechismus. Reinhold Seeberg ist der Ansicht, es sei „ein Irrtum, wenn man bei Eckhart evangelische Momente entdecken will" (Heinrich Seuse, der Gottesfreund: Aus Religion u. Gesch. I 211). Daß Luthers, des Nominalisten, metaphysische Auffassungen auf Eckhart, den extremen Realisten, zurückgehen könnten, dürfte ebenfalls wenig wahrscheinlich sein. Nicht mit Unrecht dagegen weist der Vortrag darauf hin, daß sich im Gedankengange Eckharts Widersprüche und Sprünge finden, die eine getreue Interpretation nicht wegdeuten, aber auch nicht übertreiben dürfe. Auch sonst bietet der Verf. manche dankenswerte Anregung. Richstaetter.

187. Dudon, P., S. J., Saint Ignace de Loyola. 8° (XX u. 663 S.) Paris 1934, Beauchesne. *Fr* 50.—. — Schon seit langem hat man festgestellt, daß ein Leben des hl. Ignatius, wie man es heute verlangt, noch nicht vorhanden ist. Die Ausgaben von Astrain und Kolb haben das schon wegen ihres geringen Umfangs nicht leisten können. Böhmers Werk wird dem religiösen Menschen nicht gerecht, das des spanischen Jesuiten Creixell ist trotz vieler wertvoller Einzelheiten sowohl für die Geschichte wie für den Charakter des Heiligen nicht in allem befriedigend. Immerhin merkt man bei beiden Büchern schon, daß die Zeit einer guten Ignatiusbiographie nicht mehr fern sein kann. Denn die Autoren haben das große Quellenwerk der Monumenta historica Societatis Jesu benutzen können, das mit seinen über 60 Bänden, vor allem natürlich in den Monumenta Ignatiana, alles bereit gestellt hat und nur auf die Hand eines geschickten Bildners wartet. A. Huonder hat zuerst den Versuch unternommen und ein hochinteressantes Leben geschaffen. Aber seine Arbeit ist etwas zu expressionistisch. Manches am Heiligen wirkt, aus dem Zusammenhang gerissen, eher abstoßend. Dazu hat Huonder sein Werk nicht vollenden können. — Da ist nun endlich in Frankreich das Buch erschienen, das man eine voll befriedigende Ignatiusbiographie nennen und dessen Preiskrönung durch die Französische Akademie man nur beipflichten kann. Mit großer Sorgfalt hat D. das gesamte Quellenmaterial verarbeitet, so daß man für alle Teile des reichen Lebens ein soweit nur möglich vollständiges Bild erhält, das deswegen auch nicht wenige neue Einzelheiten bietet. Alles Legendenhafte ist ausgeschieden und für die diskutierten Fragen ist das Quellenmaterial am Schluß zusammengestellt. Wichtiger aber ist noch, daß das Werden des Heiligen und die verschiedenen Seiten seines reichen, von eigenartigen Gegensätzen erfüllten Charakters vorzüglich herausgearbeitet worden sind. Etwas von Huonders Eigenart hätte das Bild noch lebendiger werden lassen. — So muß man das Lebensbild von der historischen und psychologischen Seite als ein Meisterwerk anerkennen, das aber zugleich auch den befriedigt, der eine religiöse Lesung in ihm sucht. Daher wäre eine deutsche Übersetzung durchaus wünschenswert. v. Frentz.

188. Virnich, Maria Raphaele, Teresa von Avila. kl. 8° (113 S.) Einsiedeln 1934, Benziger. *M* 2.—; geb. *M* 2.60. — Die

durch ihre wissenschaftlichen Arbeiten bekannte Schriftstellerin schenkt uns hier ein vorzügliches Leben der großen hl. Theresia in kleinem Format. Nach den ersten Quellen, zumal den Schriften der Heiligen selbst, ist alles überaus anregend geschildert. So lernt der Leser ihre erste Entwicklung vom Weltleben zur Vollkommenheit kennen, das ganze Wachstum ihres mystischen Gebetslebens, die einzigartige äußere Tätigkeit für die Reform des männlichen und weiblichen Zweiges des Karmeliterordens, mit den vielen Klostergründungen und den zahlreichen Schwierigkeiten, und schließlich den ganz überragenden Charakter der Heiligen, die die Kraft des Mannes mit echter Weiblichkeit, mystische Beschauung mit höchster Aktivität, außergewöhnliche Charismen Gottes mit reichsten Gaben des Geistes und des Herzens verbunden hat. Wer die Werke der hl. Theresia kennen lernen will, dem bietet die Biographie eine gute Einführung; wer die Zeit dazu nicht findet, dem bietet sie einen wertvollen Ersatz. Fr.

189. Jaegen, Hier., Das mystische Gnadenleben. Dritte, neubearbeitete Auflage. kl. 8° (XXXVII u. 220 S.) Trier 1934, Jaegengesellschaft. *M* 2.25; Lw. *M* 3.50. — Gerade weil das Werk von einem Laien und praktischen Mystiker ist, verdient es Beachtung. Es bietet nicht Selbstbekenntnisse, sondern ist ein theoretisches kurzes und leicht faßliches Handbuch, wo aber doch die Erfahrungsgrundlage überall durchscheint, auch wenn die Herausgeber es nicht eigens angemerkt hätten. Doch hat J. auch mystische Schriften gelesen. Während er erworbene und eingegossene Beschauung der Art nach klar scheidet, sind seine Äußerungen über den Beruf zur Beschauung etwas schwankend. Sehr nützlich ist, daß J. durch den öftern Hinweis auf die großen Prüfungsleiden der Mystiker übertriebenes Verlangen nach der Beschauung in seine Schranken weist. Für die Geschichte der Mystik wird es immer eine bemerkenswerte Tatsache bleiben, daß ein Bankdirektor und Landtagsabgeordneter, wenn auch Junggeselle, es zu einem so außerordentlichen innern Leben gebracht hat. — Kleinere Irrtümer sind nicht von Bedeutung, zumal wo heute die Zahl guter Werke über Mystik nicht gering ist. Deswegen hätten die Herausgeber sich mit viel geringeren Änderungen und Ergänzungen begnügen können. v. Fr.

190. Die Zürcher und Peterlinger Meßbuch-Fragmente aus der Zeit der Jahrtausendwende im Bari-Schrifttyp mit eigenständiger Liturgie in vollständiger Textwiedergabe geboten und mit Erläuterungen versehen von P. Alban Dold (Texte und Arbeiten der Erzabtei Beuron 1. Abt. Heft 25). gr. 8° (LXXI u. 50 S.; 6 Tafeln) Kunstschule der Erzabtei Beuron 1934. *M* 6.50. — Alle Blätter sind in Zürich beheimatet, einzelne kamen als Einbindematerial aus der Werkstätte des Gerbers Mathias Ochsner in Zürich nach Peterlingen hinüber (XVII). Sie gehören einem Plenarmissale an mit altem Lesegottesdienst und archaistischen Gebeten, die von der gregorianischen Überlieferung abweichen. Neunmal ist die sich an den griechischen Ritus eng anlehnende Oratio post Evangelium bezeugt. *Prex* und *Praefatio* bedeuten damals den ganzen Kanon. Vorliegendes Missale hat stets als Überschrift *Prex* (XXXIV—XXXVII). Wahrscheinlich wurde es für das im 10. Jahrhundert gegründete Kloster in Bari geschrieben und künstlerisch wertvoll ausgestattet. Bruders.

Totalitätsforderung und Totalitätsgesetz.

Von Franz Hürth S. J.

Im heutigen Schrifttum ist von Totalitätsansprüchen nicht selten die Rede, ohne daß der genaue Sinn und die Tragweite dieses Ausdruckes ersichtlich ist. Man spricht vom Totalitätsanspruch der Kirche und vom Totalitätsanspruch des Staates. Totalitätsansprüche kennt auch der Privatverkehr. Wer von einer ihm geschuldeten Summe bei der Bezahlung nichts nachlassen will, sondern alles bis auf den letzten Pfennig einverlangt, erhebt in gewissem Sinne einen Totalitätsanspruch; im volleren Sinn erhebt ihn jemand, der das ganze Vermögen seines Schuldners für sich in Anspruch nimmt. Totalitätsansprüche in wieder anderm Sinne finden sich selbst in der vernunftlosen Natur. So spricht man von einem Totalitätsanspruch des Organismus gegen seine Glieder und Organe, die er als voll und ganz für sich bestimmt ansieht und ausnutzt.

Die Beispiele zeigen, daß der Ausdruck „Totalitätsanspruch" oder „Totalitätsforderung" weder nach Inhalt noch nach Ursprung immer dieselbe Bedeutung hat. Die folgende Untersuchung verfolgt den Zweck, Sinn und Tragweite genauer zu umschreiben und insbesondere auch die Beziehung zum Totalitätsgesetz klarer herauszustellen. Es kann dabei nicht Absicht und Ziel sein, die hier liegenden Probleme erschöpfend zu behandeln; vielmehr soll eine Art Vorarbeit geleistet werden, die zunächst einmal das Rüstzeug zur Behandlung der Probleme bereitlegt, indem sie notwendige Begriffe und Prinzipien in ihrem Sinn und ihrer Beweiskraft untersucht[1].

TF im weiteren Sinne ist hier verstanden als die Forderung, die das Forderungsobjekt in seiner Gesamtheit umfaßt, so daß sich in ihm nichts findet, was außerhalb der TF läge. In gewissem Sinne ist jede Rechtsforderung eine TF, nur muß in diesem Fall das Forderungsobjekt als Formal-, nicht als Materialobjekt gefaßt werden, d. h. in dem Sinne, daß nur der bestimmte Teil oder die bestimmte Rücksicht des Objektes gemeint ist, auf die das Recht sich unmittelbar bezieht. Wem z. B. das Forderungsrecht auf eine bestimmte Gebrauchsmöglichkeit einer Sache, die eine

[1] Abkürzungen: TF = Totalitätsforderung; TG = Totalitätsgesetz.

Vielheit von Gebrauchsmöglichkeiten hat, zusteht, hat eine TF bez. jener einen Möglichkeit, aber keine TF bez. der betreffenden Sache überhaupt oder auch nur bez. aller ihrer Nutzungsmöglichkeiten. Wo von *inhaltlicher* TF einfachhin die Rede ist, umfaßt die Forderung das Materialobjekt in seiner Gesamtheit, so daß sich Material- und Formalobjekt sachlich decken. In diesem Sinn wird inhaltliche TF im folgenden verstanden, wenn nicht ausdrücklich das Gegenteil gesagt wird oder sich aus dem Zusammenhang ergibt.

Jede TF ist eine Forderung und unterliegt darum den für alle Forderungen geltenden Grundsätzen; umgekehrt ist aber nicht jede Forderung eine TF, und darum sind nicht für jede Forderung die Sondernormen der TF anwendbar. Wenn dies auch selbstverständlich erscheint, so muß es doch ausdrücklich hervorgehoben werden, weil nur zu oft sowohl in theoretischen Untersuchungen wie im praktischen Verhalten diese Sondernormen ohne weitere Prüfung und Einschränkung auf bloße Teilforderungen angewandt werden.

TFen können aus sehr verschiedenen *Quellen* stammen; so z. B. aus naturgegebenen Tatsachen, aus Rechtshandlungen, aus Rechtsgeschäften, aus Rechtsverhältnissen sachenrechtlicher Natur. Dem Eigentümer erwächst aus seinem Eigentumsrecht eine TF gegen den, der das Eigentumsobjekt widerrechtlich in seine Gewalt gebracht hat oder es widerrechtlich nutzt.

TF im Sinne einer *Rechts*forderung setzt letztlich Personen als Träger der betreffenden Forderung voraus. Aber nach Seite des rein materiellen Inhaltes finden sich analoge Verhältnisse und Beziehungen auch in der *vernunftlosen Welt*, insofern auch hier eine Sache einer andern zugeordnet und in gewissem Sinne unterworfen ist, mitunter selbst in ihrer Totalität, so daß in dem einen Ding nichts ist, was der Inanspruchnahme und Nutzung durch das andere entzogen wäre. Wo sich ein solches allumfassendes naturgegebenes Bestimmtsein eines Dinges für ein anderes findet, bedeutet es auf seiten des bevorteilten Dinges eine naturgegebene und naturhafte TF, nicht im Sinne eines Rechtes, sondern im Sinne eines naturhaft zweckbestimmten Tatsachenverhältnisses. Die Nahrungsstoffe, die die Pflanze dem Boden und der Luft entnimmt, sind in ihrer Totalität von der Natur für den Lebensprozeß der Pflanze zur Verfügung gestellt und werden auch in ihrer Totalität von der Pflanze zum Wohl des Organismus in Anspruch genommen. Wenn diese Bau- und Nährstoffe auch ihre Eigennatur und eine gewisse Eigengesetzlichkeit behalten, die die Pflanze in deren

Nutzung nicht unbeachtet lassen kann, so ist doch diese Eigennatur und Eigengesetzlichkeit bis ins letzte in den Dienst der Pflanze gestellt.

Solchen naturgegebenen TFen widerspricht es nicht, daß die bevorteilte und übergeordnete Sache auf die Erfüllung ihrer TF, vielleicht sogar bez. ihrer Existenz, angewiesen ist, noch wendet sich darum das Überordnungsverhältnis ins Gegenteil, so daß die in ihrem Bestand bedingte Sache auf die bedingende als auf ihren nächsten Daseinszweck hingeordnet würde. Einer Sache zur eigenen Existenz bedürfen und für eben diese Sache dasein, das sind Beziehungen, die in ganz verschiedenen Ebenen gelagert sein können, so daß das erstere gilt, ohne daß das letztere irgendwie in Betracht käme. Die Pflanze bedarf der Aufbau- und Nahrungsstoffe, die sie dem Boden und der Luft entnimmt, zu ihrer Existenz und naturgemäßen Entwicklung; der tierische Organismus der höheren Wirbeltiere kann ohne Herz und Gehirn nicht leben; und doch folgt daraus nicht, daß die Pflanze für ihre Baustoffe oder der tierische Organismus für seine Organe da ist. Aber man begegnet in populären wie in wissenschaftlichen Abhandlungen oft der anderslautenden Schlußfolgerung: Das eine Ding kann ohne das andere nicht sein oder nicht zu seiner natürlichen Entfaltung kommen; also ist es auf das andere als auf sein unmittelbares Ziel hingeordnet. Das ist irrig. Ein totales Bedingtsein deckt sich nicht ohne weiteres, weder begrifflich noch tatsächlich, mit einem totalen Hingeordnetsein auf das Bedingende. Eher läßt sich umgekehrt aus einem totalen Hingeordnetsein ein totales Bedingtsein wenigstens insofern folgern, als außerhalb dieser Hin- und Unterordnung dem hingeordneten Sein der Sinn seines Seins mangelt oder verlorengeht. Die hier erörterten Beziehungen werden im Laufe der Darlegung klarer hervortreten.

Es gibt also auch TFen (allerdings in analogem Sinne verstanden) bei vernunftlosen und selbst bei anorganischen Dingen. Indes ist hier das bereits oben Gesagte zu wiederholen: Jede derartige TF ist eine Naturforderung mit allen Elementen und Folgerungen, die einer Naturforderung wesentlich sind; aber nicht jede naturhafte Forderung ist eine TF, die das ganze Materialobjekt mit all seinen Teilen und Kräften und unter allen Rücksichten umfaßt. Der Pflanzenparasit hat eine naturgegebene Forderung gegen die Gastpflanze auf Einnistung und Nahrung, da die Natur ihn darauf angewiesen hat; aber er hat für gewöhnlich keine TF, da die Natur ihn nicht geschaffen hat, die Gastpflanze voll und ganz für

sich in Anspruch zu nehmen und alles in ihr sich unterzuordnen.

Forderungen heißen nun aber TFen nicht nur wegen der Allumfassendheit ihres Inhaltes; der Ausdruck wird auch verwandt, um Forderungen nach ihrem Ursprung zu kennzeichnen. So verstanden bedeutet TF eine Forderung, die aus einem Totalitätsverhältnis stammt und eine Forderung des Ganzen gegenüber dem Teil darstellt. Die TF gründet sich also hier auf ein Teil—Ganzheits-Verhältnis, das zwischen Verpflichtetem und Berechtigtem, Belastetem und Bevorteiltem, Hingeordnetem und Übergeordnetem besteht. Fordernd, berechtigt, bevorteilt, übergeordnet ist das Ganze gegenüber dem Teil; leistend, verpflichtet, belastet, hin- und untergeordnet ist der Teil; beides eben wegen des Totalitätsverhältnisses, das zwischen Teil und Ganzem besteht.

Eine solche ursprunghafte TF kann inhaltlich mehr oder weniger eng begrenzt sein, und das deshalb, weil der Teil in seinem eigenen Sein und Können nicht notwendig restlos in das Ganze als dessen Teil eingefügt zu sein braucht. Es ist eben denkbar, daß nur ein Stück des Seins und Könnens, das dem Teil eignet, dem Ganzen als dessen Teil eingegliedert ist und daß der Rest außerhalb des Teil—Ganzheits-Verhältnisses bleibt. Mit anderen Worten: das Teilsein und das Sein des Teils haben nicht immer, weder begrifflich noch tatsächlich, den gleichen Umfang; das Sein des Teils kann, bald mehr bald weniger, über das Teilsein hinausreichen. Das bedeutet aber, daß nicht jede ursprunghafte TF auch eine inhaltliche TF ist, daß sie inhaltlich vielmehr eine bloße Teilforderung sein kann. Dinge z. B., die in der Natur zu einem einheitlichen Landschaftsbild zusammengefaßt sind, sind Teile dieses Ganzen, das sie darstellen; aber sie gehen ihrem Sein und Können nach keineswegs in der Darstellung dieser Ganzheit auf. Tiere, die von der Natur in Herden oder Rudeln vergesellschaftet sind, sind Teile dieser natürlichen Gesamtheiten; aber ihr Sein und Leben erschöpft sich keineswegs in diesem Teilsein und Teilleben, so daß sie außerhalb desselben kein sinnvolles Leben und Handeln tätigen könnten.

Anderseits können aber ursprunghafte TFen zugleich auch inhaltliche TFen sein, und zwar gerade aus der Eigenart des Totalitätsverhältnisses heraus, dem sie entspringen. In diesem Fall ist eine TF im engeren oder im Vollsinn gegeben. TF im Vollsinn ist also die aus dem Totalitätsverhältnis sich ergebende inhaltliche TF des Ganzen gegenüber dem Teil, so daß sich in dem, was Teil ist, nichts

findet, was außerhalb dieser Forderung läge und bezüglich des Ganzen der Hin- und Unterordnung entzogen wäre. Der physische Gesamtorganismus z. B. hat den Einzelorganen gegenüber von Natur eine derartige TF; denn Auge, Herz, Fuß, Hand und alle übrigen Glieder sind mit ihrem gesamten Sein und Können restlos dem Gesamtorganismus zu- und eingeordnet, so daß sich nichts in ihnen findet, was außerhalb dieser Eingliederung läge. Nur im Zusammenhang und im Dienst des Gesamtorganismus hat ihr so geartetes Sein, ihre Struktur, ihr Können und Leben Sinn und Gehalt; losgelöst aus dieser Verbindung, sind sie in ihrer Seinsart und Struktur sinn- und gehaltlos.

Ursprunghafte TFen können also inhaltlich sowohl Teil- wie TFen sein. Was im Einzelfall gilt, hängt von der Art des Totalitätsverhältnisses ab, das der ursprunghaften TF zugrunde liegt. Es läßt sich also nicht ohne weiteres aus der Tatsache, daß eine Forderung einem Totalitätsverhältnis entstammt, die Folgerung ziehen, daß diese Forderung auch inhaltlich eine TF in dem eingangs erörterten Sinne ist. Ein Fehlschluß, der im heutigen Schrifttum allzuoft vorkommt.

Anderseits ist festzuhalten, daß inhaltliche TFen gegeben sein können, ohne daß ein Totalitätsverhältnis vorliegt; weil TFen auch auf andern Tatsachen und Verhältnissen gründen können. So hat der Schöpfer gegen alles geschaffene Sein die allumfassendste inhaltliche TF auf Dienst und Verherrlichung, weil alles geschaffene Sein bis in seinen letzten Kern letztlich um dieses Zweckes willen da ist. Aber diese TF gründet nicht auf einem Totalitätsverhältnis, als ob ungeschaffenes und geschaffenes Sein Teile eines Ganzen wären, das aus ihnen zusammengesetzt ist.

Die folgenden Untersuchungen befassen sich nun in erster Linie mit den ursprunghaften TFen, die also aus einem Totalitätsverhältnis fließen. Ziel der Untersuchung ist aufzuweisen, inwieweit ein Teil—Ganzheits-Verhältnis zu Forderungen des Ganzen gegenüber dem Teil berechtigt, wobei unter „Forderungen" sowohl Forderungen im eigentlichen als auch in dem oben erörterten weiteren Sinne verstanden werden.

Ursprunghafte TFen setzen eine Einheit voraus, die aus Teilen zusammengesetzt ist und durch diese Zusammensetzung und in dieser Zusammensetzung das „Ganze" ausmacht, das sie ist. Dieses „Ganze" kann sehr verschieden gestaltet sein. Es kann eine Pflanze, ein Tier, ein Mensch,

eine Gemeinschaft, ein Haus, ein Bild, ein Sandhaufen, ein Glas Wasser, das ganze Weltall und vieles andere sein. Ganzheiten völlig verschiedener Struktur, aber doch mit dem gemeinsamen Zug, daß durch die Zusammenfassung einer Vielheit und in dieser Zusammenfassung eine gewisse Einheit geschaffen wird. Eine „gewisse" Einheit! Lockerer oder fester gefügt; eine rein äußere oder eine innere Einheit; qualitativ gleich ihren Teilen oder qualitativ verschieden; eine Einheit und Ganzheit lediglich in der Denkordnung oder auch in der Seinsordnung. Der Ganzheitsbegriff ist eben ein analoger Begriff, der in der Abstraktion eine gewisse Einheitlichkeit hat, aber in der Art der Verwirklichung innerlich modifiziert wird. Das hat zur Folge, daß auch die aus dem Wesen der Ganzheit abgeleiteten Prinzipien analog zu verstehen und zu handhaben sind, entsprechend der Art der jeweiligen Verwirklichung, die der Ganzheitsbegriff im einzelnen Anwendungsfall erfahren hat.

Die oben gestellte Kernfrage, zu welchen Forderungen das Totalitätsverhältnis berechtigt, findet nun nach Inhalt, Umfang und Begründung ihre Beantwortung in dem sog. Totalitätsgesetz (TG), das zwar in verschiedenen Fassungen geboten wird, dem Sinne nach aber immer das gleiche ist. „Das Ganze ist früher als seine Teile", oder: „Die Teile sind um des Ganzen willen, nicht aber das Ganze um der Teile willen", oder: „Das Ganze ist den Teilen übergeordnet", oder im Grund auch das Axiom: „Gemeinnutz geht vor Eigennutz".

Das in der ersten Fassung enthaltene „früher" ist in dem Sinne der letztlich bestimmenden, nicht notwendig im Sinne einer zeitlichen oder einer physisch bewirkenden Priorität zu verstehen. So sind die Stoffe, aus denen eine Maschine oder ein Organismus aufgebaut wird, oder Menschen, die sich zu einer Gemeinschaft zusammenschließen, zeitlich eher da als das Ganze, das durch Zusammenfügung oder Zusammenschluß aus ihnen gebildet wird. Aber betrachtet man sie gerade unter der Rücksicht ihrer Beziehung zum Ganzen, dem sie eingefügt und in dem sie zu einer Einheit zusammengefaßt sind: dann ist das Ganze, oder zum mindesten die Idee des Ganzen, das Bestimmende für ihr Dasein als Teile, für ihr So-und-nicht-anders-Sein im Ganzen, für ihr Wirken oder Nichtwirken im Verband des Ganzen, für ihr Verbleiben im Ganzen und für ihr Ausscheiden aus ihm, kurz für alles, was das Teil—Ganzheits-Verhältnis betrifft.

Das gilt von jeder Ganzheit. Es gilt von der Pflanze und

vom Tier, von der Maschine, vom Haus und Dom, vom Kunstwerk wie vom Weltall, vom Einzelmenschen und von der Menschengemeinschaft usw. Aber es gilt, wie sich alsbald zeigen wird, von den verschiedenen Ganzheiten nicht in gleichlautender, sondern nur in analoger Weise, je nach dem Wesen, der inneren Struktur und Teilverkettung des jeweiligen Ganzen. Immer ist das Ganze das Bestimmende. Nicht weil das, was Teil ist, da ist, ist das Ganze da (nicht weil das gesamte Baumaterial auf dem Bauplatz überhaupt vorhanden ist, ist das Haus oder der Dom da, spricht man von Haus oder Dom), noch sind die Teile als Teile da (es ist das da, was Teil sein wird). Erst wenn die Teile zur Einheit zusammengefügt (oder, wo es sich um bloße Begriffsganzheiten handelt, gedanklich zur Einheit zusammengefaßt) werden, ist das „Ganze" da, und sind infolgedessen auch die „Teile" als Teile da. „Teil" sind sie eben nur *in* dem Ganzen, *für* das Ganze und *durch* das Ganze. (Erst wenn die Baustoffe zum Hause *zusammengefügt* werden, wird ein Haus, gibt es ein „Haus", und gibt es „Teile" eines Hauses.) Es gilt dies selbst von der am losesten geformten Ganzheit, bei der eine Vielheit von Teildingen zu einer nur örtlichen äußern Einheit zusammengebracht ist (wie z. B. bei einem Sandhaufen). Millionen von Sandkörnern, die zerstreut umherliegen, bilden kein Ganzes; sind auch nicht „Teile" eines Ganzen. Werden sie aber zu einem Haufen zusammengefegt, so entsteht ein gewisses „Ganzes", werden die einzelnen Körner „Teile" eines Ganzen, aber nur deshalb, weil sie und insofern sie in dieser Einheit zusammengefaßt sind.

Diese Erörterungen zeigen, daß in dem erwähnten TG die Begriffe „Ganzes" und „Teil" selbstbezogen oder sachbetonend (reduplicative), nicht einfach benennend (specificative) zu fassen sind, d. h. das „Ganze" ist als Ganzes und die „Teile" sind als Teile zu nehmen. Nur so hat das in diesem Gesetz niedergelegte Prinzip über das Teil—Ganzheits-Verhältnis eine absolute Geltung; denn nur so verstanden, ergibt sich aus den Begriffen „Ganzes" und „Teil", daß die Teile um des Ganzen willen sind und nicht das Ganze um der Teile willen, daß das Ganze das unbedingt Bestimmende für das *Teil*sein und die *Teil*funktionen ist. Werden „Ganzes" und „Teil" nicht als solche, sondern unter anderen Rücksichten gefaßt, so läßt sich unter diesen anderen Rücksichten über sie aus dem TG und dem Totalitätsverhältnis überhaupt nichts folgern und auch keinerlei Forderungen ableiten. Die Vernachlässigung dieser Sinnbegrenztheit des TGes führt im

heutigen Schrifttum fast alltäglich zur Aufstellung falscher Schlußfolgerungen und unberechtigter Forderungen. Es werden hier dem gegenüber, was „Teil" ist, Forderungen aufgestellt unter Rücksichten, unter denen es nicht als Teil bewiesen und auch tatsächlich als Teil nicht vorhanden ist; und zwar geschieht das mit ausdrücklicher Berufung auf das TG. Aber gerade hier liegt die Fehlerquelle; man übersieht die notwendige Voraussetzung. Das, was „Teil" ist, untersteht nur insoweit dem TG, als es „Teil" ist, nicht weiter. Ob es aber Teil ist und inwieweit es Teil ist, wenn einmal feststeht, daß es überhaupt Teil ist: das ergibt sich nicht aus dem TG, sondern ist anderswoher zu beweisen und zu entscheiden. Um Tatsache und Grad des Teilseins zu beweisen, genügt es auch nicht, Tatsache und Grad irgendeines Abhängig-, Bedürftig-, Hingeordnetseins zu beweisen; denn „abhängig, bedürftig, hingeordnet sein" ist nicht gleichbedeutend mit „Teil sein". Jedes „Teilsein" ist ein „Abhängig-, Bedürftig-, Hingeordnetsein"; aber nicht umgekehrt. Darum läßt sich, wie schon einmal dargelegt wurde, aus dem Abhängigkeitsverhältnis nicht ohne weiteres ein Teilverhältnis beweisen.

Von dem „Teil" als Teil gilt demnach folgendes.

Zur Begriffsbestimmung des Teils gehört es, daß er das, was er als Teil ist oder tut (es gibt auch bloße Wirkganze, die keine Seinsganze sind), nur ist und sein kann (bzw. tut und tun kann) in Ganzheitsverbundenheit und Ganzheitsbezogenheit, d. h. in dem Ganzen, durch das Ganze und für das Ganze. Damit ist auch eine Art Kriterium gegeben, um festzustellen, ob ein bestimmtes Ding, ein bestimmtes „Etwas" Teilsqualität hat oder nicht. Ist ein Etwas irgendwie in einem Ganzen, ist sein Sein und Wirken aber unter gar keiner Rücksicht ganzheitsbezogen, -bestimmt oder -bedingt, so hat es trotz seiner In-Befindlichkeit keine Teilsqualität (z. B. eine Ameise in einem Sandhaufen). Hat es aber irgendein solches Bestimmtsein oder Bedingtsein, umfaßt dieses jedoch (extensiv und intensiv) nicht das ganze Sein bzw. Wirken dieses Etwas, so hat es zwar Teilsqualität; aber es ist nicht voll und ganz Teil; es hat auch ein Sein und Wirken ohne Teilsgebundenheit, und das trotz einer vielleicht allumfassenden reinen In-Befindlichkeit in einem Ganzen. Hat aber das Etwas unter allen Rücksichten Ganzheitsbezogenheit, -bestimmtheit und -bedingtheit (extensiv und intensiv), dann ist es völlig teilbehaftet und teilgebunden. Im Einzelfall ist also, wenn festgestellt werden soll, ob und inwieweit etwas Teilsqualität hat, festzustellen, ob und inwieweit es das,

was es ist oder wirkt, ist oder wirkt in dem Ganzen, durch das Ganze und für das Ganze. Soweit und in der Art, wie jeweils diese Teilsqualität gilt, ebensoweit und in ebenderselben Art gilt auch das TG. Nur ist hierbei festzuhalten, daß nicht jede Abhängigkeit von einer Ganzheit auf Teilsqualität in diesem Ganzen zurückzuführen ist; es kann, wie schon wiederholt gesagt wurde, Abhängigkeit und Bezogenheit auf ein Ganzes bestehen, obwohl das, was abhängig und bezogen ist, nicht Teil dieses Ganzen ist.

Das Gesagte führt zu einer ersten Unterscheidung verschiedener Ganzheitstypen.

1. Als unterster Grad einer Ganzheitsverbindung gilt die sog. Relationstotalität (Beziehungsganzheit), d. i. die einfache Tatsächlichkeitszusammenfassung einer Vielheit zu einer Einheit mit Absehung von jeder (inneren oder äußeren) Bindung oder Notwendigkeit zu der bestehenden Ganzheit. Die reine Relationstotalität besagt nicht nur das Absehen von jeder Bindung zur Ganzheitsbildung, sondern die positive Verneinung einer Bindung. Jede Totalität hat wenigstens das Tatsächlichkeitsmoment der Relationstotalität, und insofern ist jede Totalität eine Relationstotalität; aber die meisten Totalitäten sind keine reinen Relationstotalitäten. Es ist die Frage gestellt worden, ob reine Relationstotalitäten überhaupt als „Totalitäten" bezeichnet werden können. Man kann beachtenswerte Gründe gegen ihre Einbegreifung in den Totalitätsbegriff anführen; aber wenn man festhält, daß der Begriff Ganzes ein analoger Begriff ist, der in seiner Verwirklichung innere und nicht unbedeutende Modifikationen erleidet, so wird man sich auch mit dem Ganzheitstyp der reinen Relationstotalität abfinden können.

Wie bei der Relationstotalität die Ganzheitsbindung auf ein Mindestmaß reduziert ist, so gilt dasselbe von der Anwendung des TGes und von der Erhebung irgendwelcher Forderungen auf Grund dieses Gesetzes. Ursprunghafte TFen, die zugleich inhaltliche TFen wären, sind bei reinen Relationstotalitäten ausgeschlossen.

2. An zweiter Stelle stehen die Ligations- oder Determinationstotalitäten (gebundene Ganzheiten, Bestimmungsganzheiten), d. h. Ganzheiten, die über die Tatsächlichkeit der Zusammenfassung zu einer Einheit, eine von außen oder von innen kommende Notwendigkeit der Ganzheitsbindung besagen, aber von der Intensität und Ausdehnung dieser Bindung und Notwendigkeit absehen.

Die Bindung gilt als von außen kommend, wenn es

nicht in der inneren Natur der Dinge, die als „Teile" zusammengefügt sind, liegt, in diesem Ganzen zusammengefaßt zu sein, andererseits durch eine außer ihnen liegende, aber wirksam eingreifende Kraft vom Ganzen oder von der Idee des Ganzen aus die Bestimmung zur Einfügung und zu dieser bestimmten Einfügung in das Ganze erfolgt. Hierhin gehören fast alle Totalitäten, die auf bewußtem, planvollem Tun des Menschen beruhen und von ihm zusammengefügt werden; so z. B. ein Uhrwerk, eine Maschine, ein Automat, ein Bauwerk, ein Gemälde, ein wissenschaftliches Werk, ein Musikstück, eine Beweisführung, eine Rede, eine Festfeier usw. usw. Auch freie soziale Gebilde können hierher gehören.

Die Ganzheitsbildung und -bindung stammt von innen, wenn es irgendwie in der Natur der zu einem Ganzen vereinigten Teile (Dinge) gelegen ist, daß sie zu dieser bestimmten Ganzheitsbildung kommen. Hierher gehören die meisten naturgegebenen und naturgeforderten Vergemeinschaftungen von Lebewesen, die die Natur selbst vergesellschaftet (Herden, Rudel, Schwärme usw.).

Die bloße Tatsache des von außen oder innen kommenden Zwanges zur Gemeinschaftsbildung besagt an sich nichts über den Grad der Ein- und Unterordnung des Teils, also, ob und wieviel Selbständigkeit des Seins und der Aktivität trotz des Einbezogenseins in das Ganze dem Teil geblieben und gelassen ist. Ebenso sagt das TG hierüber nichts aus, weil es seinerseits nicht entscheidet, ob und inwieweit etwas Teil ist, sondern nur, welche Abhängigkeitsbeziehung besteht, wenn und insoweit ein Teil—Ganzheits-Verhältnis gegeben ist. Das gilt auch von den auf innerer Notwendigkeit gründenden reinen Ligationstotalitäten; denn die innere Notwendigkeit bezeichnet an sich nur den Ursprung, nicht die Ausdehnung des Naturdranges zur Ganzheitsbildung.

Nicht jede Totalität ist Determinations- oder Ligationstotalität; es gibt auch bloße Relationstotalitäten. Und nicht jede Ligationstotalität ist reine Ligationstotalität; manche gehen weiter und besagen über die Tatsache einer Notwendigkeit zur Ganzheitsbildung hinaus auch noch die Allumfassendheit dieses Totalitätszwanges. Das führt zum vollendetsten Totalitätstyp.

3. Der Ganzheitsbegriff und das Ganzheitsgesetz kommen zur vollsten Ausprägung in der sog. Absorptionstotalität (Totalitätstotalität, Schluckganzes), d. h. eine Ganzheit, die das ganze Sein und Vermögen des Teiles so für das Ganze in Anspruch nimmt, daß dem Teil kein Sein und Wirken für sich (d. i. das nicht im Dienste des Ganzen steht)

verbleibt. Der Teil ist in dem Verband des Ganzen Muß-Teil und Nur-Teil. Gewiß hat der Teil im Ganzen ein Sein und Können, in gewissem Sinne auch ein ihm eigentümliches Sein und Können (z. B. Hand, Auge, Herz); aber er hat es letztlich nicht für sich, sondern ausschließlich zum Dienst und Nutzen des Ganzen, und sein ganzes Sein und Können wird zu diesem Zweck in Anspruch genommen. Dieses „Dem-Ganzen-Verfallensein" braucht durchaus nicht ein Darben und Verkümmern des Teiles zu bedeuten; im Verband des Ganzen wird vom Ganzen für den Teil gesorgt, vielleicht sogar auf das beste gesorgt; aber diese Sorge gilt letzten Endes nicht dem Wohl des Teiles, sondern dem des Ganzen. Weil der Teil den Dienst des Ganzen nicht in gehöriger Weise besorgen kann, wenn ihm nicht selbst von dem Ganzen die Sorge zuteil wird, deren er für sein Wohlsein und damit für seine Funktionstüchtigkeit bedarf, darum werden ihm vom Ganzen Zuwendungen gemacht. Die Absorptionstotalität ist am klarsten ausgebildet in der Ganzheit eines physischen Organismus (Pflanze, Tier, Mensch). Die einzelnen Glieder und Organe sind von Natur zu diesem Gesamtorganismus in organischem Wachsen zusammengefügt. Das, was sie sind und können, haben sie von der Natur nur um des Gesamtorganismus willen; ihre Aufnahme in den Organismus, ihr Verbleib in ihm, kurz alles, ist nur bestimmt durch das Wohl des Ganzen.

Weil in der Absorptionstotalität der Teil restlos Teil ist, ist er auch restlos dem TG verfallen. Das Ganze hat ihm gegenüber eine auch inhaltliche TF, und zwar auf Grund dieses bestimmten Totalitätsverhältnisses der Absorptionstotalität. Es gibt also ohne Zweifel Totalitäten, die, weil sie Totalitäten sind, „inhaltliche" TFen erheben können; aber nicht alle Totalitäten sind solcher Art. Bevor also auf Grund eines Totalitätsverhältnisses eine inhaltliche TF mit Berufung auf das TG erhoben wird, ist zunächst der Tatsachenbeweis zu erbringen, daß es sich im gegebenen Fall um eine Absorptionstotalität handelt. Es geht aber nicht an, diese Tatsachenfrage der Absorptionstotalität durch Anführen des TGes lösen und beantworten zu wollen. Die Ganzheitstatsache und die Ganzheitsart werden nie durch das TG bewiesen.

Die Unterscheidung der drei genannten Typen (Relations-, Ligations-, Absorptionstotalität) ist, wie die Erörterung gezeigt hat, von Bedeutung für die inhaltliche Abgrenzung ursprunghafter TFen. Weder die bloße Relations-, noch die reine Ligations-, sondern erst die Absorptionstotalität berech-

tigt zu inhaltlichen TFen des Ganzen gegen seine Teile; alle übrigen (lediglich) aus einem Totalitätsverhältnis stammenden Forderungen sind inhaltlich Teilforderungen, mögen sie auch im einzelnen sehr weitreichend sein.

Die angeführten Unterscheidungen sind aber keineswegs die einzigen, die bei der Anwendung des TGes und bei Prüfung der aus einem Ganzheitsverhältnis heraus erhobenen Forderungen in Betracht kommen.

Zu beachten ist hier zunächst die Unterscheidung von Seinsganzen und Wirkganzen. Seinsganze oder Wirkganze sind gegeben, je nachdem die Teile in ihrem Sein zu einer Einheit des Seins, oder, unter Wahrung der Selbständigkeit des Seins, nur im Wirken und Tun zu einer Einheit des Handelns, und zwar hinsichtlich eines einheitlichen Zweckes, zusammengefaßt sind. Seinsganze, die als solche überhaupt eine Aktivität haben, sind auch Wirkganze; aber Wirkganze brauchen keine Seinsganze zu sein. Der physische Organismus ist ein Seins- und Wirkganzes; der Ameisenstaat ist ein hochorganisiertes Wirkganzes, aber kein Seinsganzes. Die einzelne Ameise ist zwar von Natur auf die Vergesellschaftung im Ameisenstaat angelegt und hingeordnet; aber darum behält ihr in sich geschlossenes physisches Sein dennoch seine Seins-Selbständigkeit; d. h. ihr physisches Sein wird nicht mit dem physischen Sein der anderen Ameisen physisch verbunden zu einer physischen Seinsganzheit.

Die Unterscheidung von Seinsganzen und Wirkganzen bedeutet indes nicht, daß das Wirkganze und sein Wirken nicht in der Ordnung des physischen Seins liegen könne. Das angeführte Beispiel zeigt, daß das sehr wohl der Fall sein kann; denn es handelt sich da um das physische Wirken physischer Seinsdinge (Lebewesen) zur Verwirklichung eines einheitlichen Zweckes in der physischen Seinsordnung. Anderseits ist es nicht notwendig, daß der einheitliche und einigende Zweck in der Ordnung des physisch-materiellen Seins liegt; er kann ideeller Natur sein. Ein wissenschaftlicher Verein zur Verwirklichung eines bestimmten wissenschaftlichen Zweckes ist ein Wirkganzes zur Verwirklichung eines Zweckes der ideellen Seinsordnung.

Bei beiden Ganzheitsformen, dem Seinsganzen wie dem Wirkganzen, kehren die obigen Totalitätstypen wieder (Relations-, Ligations-, Absorptionstotalität) und fordern bei Anwendung des TGes all die Voruntersuchungen und Unterscheidungen, die oben dargelegt worden sind. Darüber hinaus ist aber noch folgendes zu beachten, was soeben auch

schon angedeutet wurde: Bei Seins- und Wirkganzen ist ein Hinübergreifen oder Hinüberschließen aus einer Totalität in die andere grundsätzlich nur zulässig aus der Seinstotalität in die Wirktotalität, nicht aber umgekehrt. Denn daraus, daß eine Seinstotalität gegeben ist, ergibt sich im allgemeinen (nicht ausnahmslos), daß eine ebensoweit reichende Wirktotalität vorliegt. Aber aus dem Vorhandensein einer Wirktotalität folgt weder begrifflich noch tatsächlich das Vorhandensein irgendeiner Seinstotalität, noch wird sie von ihr vorausgesetzt. Wirkganzheit, sei es partielle, sei es totale, kann da sein ohne irgendeine Seinsganzheit. Daraus ergibt sich, daß, wenn in einer Wirktotalität von seiten des Ganzen ein Eingriff nicht in den Wirk-, sondern in den Seinsbereich des Teiles erfolgt, das Teil—Ganzheits-Verhältnis und das TG nie Grund und Beweis für die Berechtigung dieses Eingriffes abgeben können. Der betreffende Eingriff oder eine unmittelbar das Sein des Seinsbereiches treffende Forderung von seiten des Ganzen können aus anderen Gründen berechtigt sein; das bestehende Ganzheitsverhältnis vermag sie nicht zu rechtfertigen.

Verwandt mit den Seins- und Wirkganzen und in gewisser Hinsicht zwischen ihnen liegend sind die sog. Werkganzheiten und Darstellungsganzheiten, ohne sich aber einfach mit den zuerst genannten zu decken. Vielleicht die Mehrzahl der von Menschen zusammengefügten Ganzheiten sind Werk- oder Darstellungsganze; bald mehr nach Art der ruhenden Seinstotalitäten, bald mehr nach Art der Wirktotalitäten, bald Mischformen aus beiden. Werkganzheit ist ein Tisch, ein Haus (eine Mischform ist eine Maschine, wenn sie nach der Seite ihrer Struktur und ihrer Tätigkeit genommen wird); Darstellungsganzheit ist ein Gemälde, eine Statue, aber auch eine Rede, eine Beweisführung, die ein Gedankenganzes bietet.

Die Anwendung der drei Grund-Totalitätstypen auf die Werk- und Darstellungsganzheiten bedarf besonderer Vorsicht, ist aber auch geeignet, in besonderer Weise die analoge Natur des Ganzheitsbegriffes und die analoge Geltung des TGes zu zeigen.

Für die Schaffung und Gestaltung der Werk- und Darstellungsganzheiten ist ohne allen Zweifel die Idee des Ganzen das übergeordnete, alles bestimmende Prinzip. Es ist die Konzeption des Ganzen, die den Maler, den Baumeister, den Redner, den Philosophen und Mathematiker bei ihren Schöpfungen bestimmt. Dasein, Sosein, Aufgenommen- oder Nichtaufgenommenwerden, Ausgeschiedenwerden der Teile wird

von ihnen entschieden allein vom Ganzen aus. Insofern liegt hier meist eine Absorptionstotalität vor. Und trotzdem trifft diese Absorption den Teil wesentlich anders, als sie das Glied eines physischen Organismus trifft, das in seiner typischen Struktur außerhalb des Gesamtorganismus überhaupt keinen Seinssinn und Seinszweck mehr hat. Denn bei Werk- und Darstellungsganzen kann der Teil (in seiner typischen Gestaltung) auch außerhalb des Ganzen noch Sinn und Bedeutung haben. Die aus einem Gemälde herausgeschnittene Einzelfigur kann auch für sich genommen noch Darstellungssinn und Zweck haben, selbst wenn sie durch die Loslösung aus dem Ganzen die ihr aus dem Zusammenhang mit diesem zukommende Bedeutung verlieren sollte. Auf der einen Seite ist sie in dem Ganzen mit ihrem Darstellungssein dem Ganzen völlig ein- und untergeordnet, und insofern liegt Absorption vor (was sie in dem Ganzen bedeutet, das hat sie nur durch das Ganze und für das Ganze); auf der andern Seite verliert sie aber nicht jeden Darstellungssinn, wenn sie aus dem Zusammenhang des Ganzen losgelöst wird, und insofern ist die Absorption keine absolute. Oder ein anderes Beispiel einer Darstellungstotalität: Ein mathematischer Lehrsatz, der in das Ganze einer umfangreichen mathematischen Beweisführung aufgenommen ist und als unersetzliches Glied in der Beweiskette steht, ist Teil eines logischen Ganzen, das als Absorptionstotalität bezeichnet werden kann. Daß er überhaupt aufgenommen ist, daß er an dieser Stelle steht, daß er zur Erzielung des Endergebnisses notwendig ist, daß er zur Herbeiführung dieses Ergebnisses beiträgt: das alles verdankt er dem Ganzen; außerhalb dieses konkreten Zusammenhanges würde er zum Beweisergebnis nicht beitragen können. Was er an Eigenwahrheit und Eigen-Sinn unstreitig hat, ist vollständig in den Dienst des Beweisganzen aufgenommen. Insofern ist er das, was er im Ganzen ist, nur für das Ganze und durch das Ganze. Anderseits hat er aber nicht nur in diesem Ganzheitszusammenhang die genannte Eigenwahrheit; er behält sie auch, wenn er für sich steht, losgelöst aus dem genannten Beweisganzen. Und darum ist die Absorption, der er in diesem Ganzen unterliegt, eine wesentlich andere, als die eines Gliedes im Ganzen des physischen Organismus.

Von den mannigfachen sonstigen Einteilungen sei nur noch die Einteilung erwähnt in ein „totum de iure", „totum de facto", „totum de iure et de facto", eine Einteilung, die weniger Bedeutung hat für metaphysische, aber um so mehr für ethische und rechtliche Erwägungen;

z. B. für die Überprüfung von Forderungen und Belastungen, die auf Grund eines Totalitätsverhältnisses aufgestellt werden.

Ein „totum de iure" bedeutet, daß die rechtliche (bzw. sittliche) Ordnung die Ganzheitszusammenfassung einer bestimmten Vielheit zu einer bestimmten Einheit verlangt, und benennt eben diese Ganzheit unter der Rücksicht ihres rechtlichen (sittlichen) Gefordertseins. Dabei kann unter der fordernden Rechtsordnung verstanden werden entweder irgendein positives Recht ohne Berücksichtigung ihres Verhältnisses (der Übereinstimmung oder des Widerspruches) zur sittlichen Ordnung, oder die Ordnung des sog. „richtigen Rechtes", d. h. eine Rechtsordnung mit ausdrücklicher Betonung ihrer Übereinstimmung mit dem Sittengesetz. Das „de iure" bezieht sich bei dieser Totalität im übrigen nicht nur auf die bloße Tatsache der Ganzheitsbildung, sondern auch auf deren Typ: ob Relations- oder Ligations- oder Absorptionstotalität.

Das „totum de facto" besagt an sich nichts als das bloße Vorhandensein einer Ganzheit; ob diese Tatsache in Übereinstimmung mit der Rechts- bzw. Sittenordnung steht oder im Widerstreit, bleibt unberücksichtigt.

Ein „bloßes totum de facto" (ein „totum de facto, sed non de iure") liegt dann vor, wenn die Tatsache der Ganzheitszusammenfassung nach ihrer Existenz oder wenigstens nach ihrer Art mit der Rechts- oder Sittenordnung im Widerspruch steht. Rechtliche oder sittliche Forderungen, die aus einem solchen Totalitätsverhältnis abgeleitet werden, haben selbstverständlich im Bereich des Rechtes bzw. der Sittlichkeit keinerlei Geltung und bindende Kraft.

Endlich das „totum de iure et de facto". Es besagt, daß eine Ganzheitbildung tatsächlich vorhanden ist und daß sie mit der Ordnung des betreffenden Rechtes übereinstimmt.

Zum Abschluß seien noch eine Reihe allgemeiner Erwägungen beigefügt, die bei Verwendung des Totalitätsgesetzes in metaphysischen wie rechtlichen und sittlichen Fragen beachtet werden müssen, um Fehlanwendungen und irrige Schlußfolgerungen zu vermeiden.

Bei Verwendung des TGes ist zunächst scharf zu scheiden zwischen der „quaestio iuris" und der „quaestio facti" (nicht zu verwechseln mit dem „totum de iure" und „totum de facto"). Das TG bezieht sich immer nur auf die „quaestio iuris", d. h. auf die Frage, was innerhalb eines Ganzen, dessen Existenz und Art bereits feststeht oder vorausgesetzt wird, kraft des Ganzheitsverhältnisses gilt; mit der „quaestio facti" hat es nichts zu tun.

Die quaestio facti umfaßt die doppelte Frage: 1. Liegt überhaupt eine Ganzheit und damit ein Totalitätsverhältnis vor? — 2. Welcher Art ist dieses Verhältnis im vorliegenden Einzelfall? Bei Beantwortung dieser zweiten Frage sind die verschiedenen Typen und Arten von Ganzheiten, die oben erörtert worden sind, zu beachten. — Die quaestio facti ist immer anderswoher zu beantworten und zu lösen als aus dem TG. — Die Beantwortung der quaestio facti ist entscheidend für die Anwendbarkeit des TGes, sowohl bezüglich ihrer Tatsächlichkeit als auch bezüglich ihrer Art und Ausdehnung (also qualitativ und quantitativ); die quaestio facti kann nie aus dem Totalitätsprinzip selbst beantwortet werden. — Alles Leitsätze von entscheidender Bedeutung.

Die genaue Überprüfung und Lösung der quaestio facti ist also die unumgänglich notwendige Vorarbeit für die theoretische wie praktische Verwendung des TGes. Aber gerade hier versagt ungewöhnlich oft Theorie wie Praxis, das Schrifttum wie das gesprochene Wort.

Nicht weniger bedeutungsvoll ist die Gegenüberstellung von „quaestio facti" und „quaestio finis" oder „finis facti". Unter quaestio facti wird hier im gleichen Sinne wie oben die Frage verstanden nach der Tatsache des Vorhandenseins, der Art und der Ausdehnung einer bestimmten Totalität. Die quaestio finis oder finis facti hingegen ist die Frage nach dem Ziel und Zweck dieser Tatsache, die Frage: „Wozu ist diese Tatsache, diese Ganzheit da?" Ohne Zweifel ist es etwas völlig anderes zu fragen: „Ist die Ganzheit dieses physischen Organismus Tatsache?" und: „Wozu ist die Ganzheit und das Ganze dieses Organismus da?"; und ebenso: „Ist das Ganze dieser bestimmten (frei gebildeten oder naturgegebenen) Gemeinschaft Tatsache?" und: „Wozu ist diese Gemeinschaft da? welchem Zwecke, welchen Personen (physischen oder moralischen) soll sie dienen?"

Einer der häufigsten Fehler, die hier begangen werden, ist der, daß diese quaestio finis aus dem TG heraus beantwortet wird. Die Versuchung liegt nahe, zumal, wie oben gesagt wurde, eine Fassung dieses Gesetzes lautet: „Die Teile sind um des Ganzen willen da, nicht aber das Ganze um der Teile willen." Daraus folgert man, daß der Zweck der Teile der Dienst und das Wohl des Ganzen und daß das Ganze sich selbst Zweck ist, vorausgesetzt, daß es nicht selbst wieder den Teil eines andern übergeordneten Ganzen darstellt. Diese Beantwortung kann hingenommen werden, soweit es sich um das Innenverhältnis von Ganzem

und seinen Teilen handelt; denn der einheitliche Ganzheitszweck (finis operis) ist ja das Bestimmende für die Tatsache und die So-Gestaltung der Ganzheitsbildung.

Die Beantwortung ist nicht zutreffend, wenn das Außenverhältnis ins Auge gefaßt wird, d. h. das Verhältnis, in dem das Ganze zu Dingen steht, die nicht seine Teile sind, oder insoweit sie es nicht sind. Auch die weitere Behauptung ist nicht zutreffend, daß man, um die quaestio finis zu beantworten, das betreffende Ganze notwendig als Teil einer anderen (höheren) Ganzheit fassen müsse und somit die Beantwortung der quaestio finis schließlich doch wieder nach dem TG aus dem Zweck dieses höheren Ganzen zu entnehmen ist. Denn Zweckbindung überhaupt und Zweckbindung aus Ganzheitsverhältnis sind verschiedene Dinge; es gibt Zweckbezogenheiten und -bindungen, selbst solche, die eine vollständige Absorption bedeuten, ohne daß ein Ganzheitsverhältnis vorliegt. Im Laufe der Darstellung wurde hierauf schon wiederholt aufmerksam gemacht.

Wo immer also die quaestio finis bezüglich einer Totalität gestellt wird, ist zuerst festzustellen, ob die Frage bezüglich des Innen- oder des Außenverhältnisses der betreffenden Totalität gemeint ist; und zwar gilt das nicht nur von Werk- und Darstellungsganzen, die aus freiem menschlichem Schaffen stammen, sondern in weitem Umfang auch von den naturgeschaffenen Totalitäten. Dabei ist nun eine merkwürdige Antinomie festzustellen, ein scheinbarer Verstoß gegen das TG, nach dem der Teil unbedingt um des Ganzen willen da ist, weil dies mit seinem Wesen als Teil gegeben ist. Und doch ist nicht selten dieses Ganze wieder restlos für die Teile da, aus denen es besteht, und hat nur den Zweck, ihnen zu dienen. Wenn sich mehrere Gelehrte oder Männer des praktischen Lebens zu einer Gemeinschaft mit straffer einheitlicher Organisation zusammenschließen, um es den einzelnen zu ermöglichen oder zu erleichtern, ein wissenschaftliches oder praktisches Problem zu lösen oder auszuwerten, so gilt im Innenverhältnis dieses Gemeinschafts- und Wirkganzen unbedingt das TG: „Die Teile sind um des Ganzen willen da", „Gemeinnutz geht vor Eigennutz". Aber dieses selbe Ganze ist letztlich nicht für sich da, sondern für die Personen, die es gebildet haben und ausmachen, damit es ihren persönlichen wissenschaftlichen (bzw. praktischen) Zwecken diene. Der Widerspruch mit dem TG ist nur ein scheinbarer. Wie oben dargelegt wurde, gilt das TG nur, wenn „Ganzes" und „Teil" selbstbezogen (reduplicative), nicht, wenn sie nur benennend (specificative) genommen

werden; d. h. es gilt nur vom „Ganzen" als Ganzem und vom „Teil" als Teil. In dem angeführten Beispiele sind nun die Gemeinschaftsmitglieder nur in ganz beschränktem Maße „Teil"; sie behalten in dem Ganzen der Gemeinschaft ihre vollständige Seins- und zum größten Teil auch ihre Wirkselbständigkeit. Darum steht nichts im Wege, daß die Gemeinschaft und der Gemeinschaftszweck auf sie als selbständige Persönlichkeiten zurückbezogen wird, obwohl sie als Glieder und Teile der Gemeinschaft untergeordnet sind. Das ist der Sinn des Axioms: „Pars quidem propter totum, at saepe magis totum propter partem", in dessen erstem Teil „pars" und „totum" reduplicative verstanden werden, während im zweiten Teil „pars" specificative gefaßt ist.

Es dürfte einleuchtend sein, von welch grundlegender Bedeutung die Beachtung dieser Beziehungen z. B. für die richtige Beurteilung des Verhältnisses von Einzelpersönlichkeit und Gemeinschaft ist.

Ziel der Abhandlung war: für die Beurteilung von TFen einige der wichtigsten Fragestellungen darzulegen, zu denen TFen und TG Anlaß geben. Inhalt und Ergebnis der Untersuchung mögen noch einmal kurz zusammengefaßt (oder richtiger „angedeutet" werden) in einer Reihe von Fragen, deren Sinn und Begründung in den voraufgehenden Erörterungen geboten ist. An der Hand dieser Fragen dürfte es nicht schwer sein, sich im Einzelfall ein sachliches und begründetes Urteil zu bilden. Die Fragen sind diese:

1. Wird in dem zur Untersuchung stehenden Fall überhaupt irgendeine TF erhoben?
2. Ist die erhobene TF eine inhaltliche oder nur eine ursprunghafte oder beides?
3. Ist nur die Tatsächlichkeit oder ist auch die Berechtigung der TF bewiesen? Sind die Beweise stichhaltig und zwar in der Ausdehnung, in der sie verwandt werden?

Das ältere römische Recht gab dem Eigentümer über den Sklaven, mochte er nun Privat- oder Staatssklave sein, ein Totalitätsrecht nicht nur forderungs-, sondern sogar sachenrechtlicher Natur. Der Sklave war Sacheigentum seines Herrn. Dieses Totalitätsrecht war zwar tatsächlich, aber nicht rechtsgemäß im Sinne des „rechten", d. h. mit der Sittenordnung im Einklang stehenden Rechtes. Es muß für jede wissenschaftliche und sachliche Untersuchung feststehen, daß weder bloße Tatsächlichkeit, noch rein positiv-rechtliches Erzwingenkönnen

oder Erzwungenwerden (sei es mit privaten, sei es mit öffentlichen Mitteln) für sich allein ein Beweis für Richtigkeit und Berechtigung im Sinne der rechtlich-sittlichen Ordnung ist. Anderseits ist die Tatsächlichkeit für sich allein auch keinerlei Beweis g e g e n die sittliche Rechtheit einer Forderung. Tatsächlichkeit und Rechtheit sind wesentlich verschiedene Dinge und müssen auch unbedingt als wesentlich verschieden gelten.

4. Aus welcher Q u e l l e stammt die in Frage stehende TF?

5. Ist (bei ursprunghaften TFen) die T a t s a c h e des zugrunde liegenden T o t a l i t ä t s v e r h ä l t n i s s e s bewiesen? Diese Frage bezieht sich nicht bloß auf das einfache Vorhandensein eines Totalitätsverhältnisses, sondern auch auf dessen Art und Umfang. Und hier ist weiter zu fragen: Ist der für das Vorhandensein angeführte Beweisgrund stichhaltig? (Nicht selten wird Tatsachen w i r k l i c h k e i t ganz oder teilweise verwechselt oder vermengt mit Tatsachen b e h a u p t u n g bzw. mit unbewiesener Tatsachen d e u t u n g.) Ist vielleicht das TG selbst als Beweisgrund für das Vorhandensein, für Ausdehnung und Art des Totalitätsverhältnisses verwandt?

6. Welcher Sinn und welche Ausdehnung wird dem TG beigelegt? Wird es nur von dem Innenverhältnis der Ganzheit verstanden, oder wird es auch auf das Außenverhältnis angewandt, vielleicht sogar zur Begründung von Außenforderungen der betreffenden Totalität benutzt?

7. Wird der immanente G a n z h e i t s z w e c k (finis internus operis) über die Grenzen des Innenverhältnisses (Ganzes—Teil) hinaus ausgedehnt und jede Unterordnung des Ganzen als Ganzen unter andere Zwecke, auch bezüglich des Außenverhältnisses, geleugnet? — Auf welche Gründe stützt sich diese eventuelle Verabsolutierung des Innenzweckes? Wird vielleicht das TG selbst als Beweis für diese Verabsolutierung angeführt?

Es wird Aufgabe späterer Artikel sein, auf Grund der vorliegenden Untersuchung und an Hand der obigen Fragen zwei Spezialthemata eingehender zu behandeln: „Die menschliche Persönlichkeit und das Totalitätsgesetz", „Die menschlichen Gemeinschaften und das Totalitätsgesetz".

Die Possibilienlehre des Franz Suarez.

Von Max Rast S. J.

Suarez gehört zu jenen Denkern, die verhältnismäßig viel zitiert werden, über deren genauere Lehre aber, einige wenige bekannte Streitpunkte ausgenommen, wir bis heute noch ein ziemlich verschwommenes Bild haben. Voraussetzung für eine „Philosophie" oder „Theologie" des Suarez wären eingehende Monographien über wichtigere Teile seines Systems; wie armselig es darum bestellt ist, lehrt uns ein Blick in die bei Ueberweg verzeichnete Literatur. Um dem viel umstrittenen Spanier gerecht zu werden und ihm die gebührende Stellung in der Geschichte der Philosophie und Theologie anzuweisen, müßten überdies Einzeluntersuchungen angestellt werden über sein Verhältnis zu seinen Vorgängern sowie über seinen Einfluß in der Folgezeit. Letzteres ist zum Teil geschehen durch das bekannte Werk von Karl Werner, erstere Arbeit aber harrt fast noch ganz der Erledigung.

Zu dieser möchte der nachstehende systematische Artikel, dem ein historischer folgen soll, einen kleinen Beitrag liefern. Wir greifen einen Punkt heraus, über den bisher noch kaum etwas Zusammenhängendes vorliegt, die Possibilienlehre. Die Natur der Untersuchung bringt es mit sich, daß sie sich vor allem auf den Ursprung der formalen Possibilien konzentriert. Der Großteil der alten und neuen Scholastiker verlegt diesen in Gott, sei es in sein Denken, sei es in die göttliche Wesenheit selbst. Suarez scheint hier ganz eigene Wege gegangen zu sein, die ihn in die Nähe der Wolffschen Schule rücken. Für ihn gibt es unabhängig von Gott ein Reich der Wahrheiten, wie im Folgenden nachgewiesen werden soll. Damit ist auch schon der Berührungspunkt mit der modernen Problematik der Wertphilosophie angedeutet. Die Arbeit gliedert sich in drei Teile: 1. Erklärung einiger Grundbegriffe (Possibile, Formalbegriff). — 2. Nachweis, daß die formalen Possibilien weder in der Wesenheit noch im Verstand Gottes ihr Fundament haben. — 3. Positive Lehre und Zusammenfassung.

I.

1. Der Begriff des Possibile. Im Begriff des möglichen Dinges sind zwei Momente eingeschlossen. „Das eine ist sozusagen ein negatives, nämlich die Widerspruchslosigkeit gegenüber dem Sein. Dieses nennt man gewöhnlich das

logisch Mögliche[1]; ihm entspricht eine logische Möglichkeit, die so genannt wird, weil sie nicht in irgend einem einfachen und realen Vermögen besteht, sondern in der bloßen Widerspruchslosigkeit der beiden Extreme. Daher wird sie mehr unter der Rücksicht der Zusammensetzung und Unterscheidung des Geistes betrachtet, die zur Logik gehören. Deshalb ist es selbstverständlich, daß diese logische Möglichkeit in keiner Weise irgend ein Prädikament ausmacht. — Das andere Moment, das sich in einem möglichen Ding findet, ist eine positive Benennung, zufolge deren es möglich genannt wird. Diese leitet sich von einem realen Vermögen, sei es aktiv oder passiv, her. Möglich in diesem Sinn heißt das, was in irgend einem Vermögen enthalten ist, unmöglich dagegen, was ein Vermögen übersteigt oder in ihm nicht enthalten ist[2]."

Das positive Possibile, das natürlich das negative voraussetzt, nennt Suarez auch possibile physicum (potentia physica) durch Übertragung von der physischen Ursache oder vom Subjekt, das ein passives Vermögen aufweist[3].

Von seiten des Geschöpfes besagt also die Möglichkeit nur die Widerspruchslosigkeit in bezug auf das Werden oder das Sein. Dadurch, daß die beiden Merkmale einander nicht ausschließen, haben sie eo ipso die innere Möglichkeit zum Sein, wie andererseits jede Unmöglichkeit auf einen innern Widerspruch zurückzuführen ist[4]. Durch die Widerspruchslosigkeit unterscheidet sich das Possibile von den chimärischen Dingen oder reinen Fiktionen. Aber in sich betrachtet kommt ihm gar kein eigentliches Sein zu. Die Wesenheiten der Dinge — und diese bilden den Hauptbereich der Possibilien — sind vor ihrer Erschaffung gar nichts. Wenn man ihnen dennoch ein reales Sein zuspricht im Gegensatz zu den reinen Gedankendingen, so geschieht dies nur durch eine äußere Benennung (denominatio extrinseca), weil sie das Sein von einer Ursache „erhalten" können. Selbst dieser letztere Ausdruck ist verfänglich, weil er zu leicht als eine subjektive Aufnahmefähigkeit (aptitudo) gedeutet werden kann. — Das ganze Sein der rein möglichen Wesenheiten ist ähnlich wie das der Sätze (propositiones) nur „objektiv im Intellekt" (d. h. sie sind erkannt) oder „in der Ursache"[5]. — Wenn gesagt wird, daß das Possibile der Ter-

---

[1] Sämtliche Sperrungen sind von mir.
[2] D. M. (Disputationes metaphysicae) 42 s. 3 n. 9.
[3] D. M. 43 Anfang. — [4] D. M. 30 s. 17 n. 12.
[5] D. M. 31 s. 2 n. 11.

minus des göttlichen Wissens sein könne, so hat auch diese Ausdrucksweise ihre Berechtigung wiederum nur infolge einer äußern Übertragung. Das Wissen Gottes legt nichts ins mögliche Ding hinein, noch setzt es etwas in diesem voraus außer sein mögliches Sein, das aber nur in der Ursache ist[6].

So sind die Possibilien einerseits unterschieden von den existierenden Dingen, mit denen sie nur eine negative Identität haben[7], andererseits aber auch von den göttlichen Ideen, da diese nicht das zu schaffende Ding sind[8]. Insofern sie aber eminenter in Gott sind, verschwindet überhaupt die Vielheit und damit das formale Sein der Possibilien.

Aus dem Dargelegten scheint sich indes eine besondere Schwierigkeit zu ergeben. Das positive Possibile, das als solches in der göttlichen Allmacht gründet, setzt das logische Possibile als seine Bedingung voraus. Dieses letztere aber ist von Suarez nur ganz allgemein als die Widerspruchslosigkeit der Merkmale charakterisiert worden. M. a. W., wir haben erst die formale Seite des Possibile, die allen in gleicher Weise zukommt, die aber noch nichts über den Inhalt oder die materiale Seite desselben besagt. — Der Grund dieses Vorangehens liegt auf der Hand; es geht ja vorläufig nur um die allgemeinste Struktur des möglichen Seins, gleichsam um die Kategorie der Möglichkeit als solcher. Und doch enthüllt sich uns die tiefste Eigenart der Suarezianischen Possibilienlehre erst, wenn wir nach dem Fundament der materialen Möglichkeit forschen, wenn wir nicht nur fragen: Warum gibt es mögliches Sein überhaupt?, sondern: Warum gibt es die bestimmten, verschiedenen Dinge? — Welches ist der Zusammenhang der materialen Möglichkeit oder der realen Wesenheiten, der formalen Possibilien, im besondern mit Gott?

Um die Arbeit durchsichtiger zu gestalten, möge hier vorerst noch eine einschränkende Bemerkung eingeschaltet werden. Suarez spricht von abstrakten und konkreten Possibilien, von möglichen Akzidentien, selbst von einer möglichen Existenz im Gegensatz zu möglichen Wesenheiten[9]. Wenn wir im Folgenden das letzte Fundament der materialen innern Möglichkeit suchen, begrenzen wir das Problem auf die abstrakten oder notwendigen Wesenheiten. D. h. wir fragen nach dem letzten Seinsgrund der notwendigen Wahrheiten, der „vérités nécessaires" eines Leibniz. Denn tatsächlich fällt die Frage nach der Wahrheit des Satzes, daß der Mensch ein Sinnenwesen ist, zusammen mit der andern,

[6] D. M. 31 s. 2 n. 7. — [7] Ebd. n. 9. — [8] S. unten S. 348.
[9] D. M. 31 s. 3 n. 7.

wo der letzte Grund für die innere Möglichkeit der menschlichen Wesenheit liege[10]. Damit aber erhält die Untersuchung ihre Gegenwartsbedeutung. Es geht um die Begründung der idealen Seinsordnungen (Logik, Mathematik, Ontologie).

Suarez behandelt diese Fragen nicht gesondert. Seine diesbezüglichen Ansichten lernen wir vor allem in seinen Ausführungen über die göttlichen Ideen, das Wissen Gottes und der Seligen um die Possibilien und in seiner Abhandlung über die transzendentale Wahrheit kennen. So werden wir diese Probleme, soweit sie auf die Possibilienlehre Licht werfen können, in den Kreis unserer Untersuchung ziehen. Indes müssen wir dieser eine eingehendere Erörterung über den „formalen" Begriff vorausschicken, da dieser uns gleichsam den Schlüssel zum vollen Verständnis des Folgenden bietet.

2. Der formale Begriff. Suarez erklärt uns diesen, indem er ihn dem objektiven Begriff gegenüberstellt: „Formaler Begriff heißt der Akt selbst oder (was dasselbe ist) das Wort, wodurch der Verstand irgend ein Ding oder einen gemeinsamen Seinsinhalt auffaßt. Er wird Begriff (conceptus) genannt, weil er gleichsam ein Erzeugnis des Geistes ist; formal aber nennt man ihn, entweder weil er die letzte Form des Geistes ist oder weil er durch seine Form (formaliter) dem Geist das erkannte Ding darstellt oder weil er tatsächlich das innere und formale Endziel der geistigen Erzeugung ist, wodurch er sich von dem sogenannten objektiven Begriff unterscheidet.

Objektiver Begriff heißt das Ding oder der Seinsinhalt, der eigentlich und unmittelbar durch den formalen Begriff erkannt oder dargestellt wird. Wenn wir z. B. einen Menschen denken, so nennen wir jenen Akt, den wir im Geist hervorbringen, um den Menschen geistig aufzufassen, formalen Begriff, den Menschen aber, der durch jenen Akt erkannt und dargestellt wird, objektiven Begriff, Begriff infolge einer äußern Übertragung vom formalen Begriff, durch den der Gegenstand erfaßt wird. So nennt man ihn mit Recht objektiv, weil er nicht der Begriff ist, auf den als auf eine Form die Erzeugung innerlich ginge, sondern der Gegenstand oder der Stoff für die formale Auffassung. Jenem wendet sich der Geist unmittelbar zu, und daher wird er (der objektive Begriff) von einigen nach dem Vorbild des Averroes intentio intellecta genannt, von andern auch ratio obiectiva[11]."

---

[10] Vgl. ebd. s. 2 n. 8.

[11] „Conceptus formalis dicitur actus ipse, seu (quod idem est) verbum quo intellectus rem aliquam seu communem rationem con-

Der formale Begriff, so wird des weitern ausgeführt, ist immer ein wahres, positives und einzelnes Sein, das dem Geschöpf als Qualität anhaftet, indes der objektive Begriff vielfach ein bloß objektives Sein im Verstande hat und Allgemeincharakter besitzen kann, wie z. B. die Begriffe Mensch, Substanz.

Der formale Begriff ist demnach die unbewußte subjektive Vorstellung eines Dinges oder eines Seinsinhaltes, das Wort Vorstellung im doppelten Sinn genommen als Vorstellen (Akt, Zuständlichkeit des Subjekts) und als Vorgestelltes (Denkgebilde, Denkinhalt). Der formale Begriff ist Akt und zugleich eine Art Bild, dem wir durch unser Wort einen willkürlichen Ausdruck verleihen[12]. — Der objektive Begriff dagegen ist das Ding oder der Seinsinhalt (ratio), insoweit er durch die subjektive Auffassung erkannt wird. Beide Begriffe setzen die Erkenntnis voraus, sind Momente der Erkenntnisrelation. Aber der objektive legt den Akzent auf den Gegenstand. Streng genommen ist er überhaupt kein Begriff, sondern nur ein Begriffenes. Der subjektive oder formale Begriff betont den Akt, die subjektive Zuständlichkeit. Er ist, um es kurz auszudrücken, „medium quo" der Erkenntnis, also für gewöhnlich eine „unbewußte Vorstellung", durch die der Verstand das Objekt erreicht. Gott freilich ist sein formaler Begriff bewußt und wird dadurch „medium in quo"[13].

---

cipit; qui dicitur conceptus, quia est veluti proles mentis; formalis autem appellatur, vel quia est ultima forma mentis, vel quia formaliter repraesentat menti rem cognitam, vel quia revera est intrinsecus et formalis terminus conceptionis mentalis, in quo differt a conceptu obiectivo, ut ita dicam. Conceptus obiectivus dicitur res illa, vel ratio, quae proprie et immediate per conceptum formalem cognoscitur seu repraesentatur; ut, verbi gratia, cum hominem concipimus, ille actus, quem in mente efficimus ad concipiendum hominem, vocatur conceptus formalis; homo autem cognitus et repraesentatus illo actu dicitur conceptus obiectivus, conceptus quidem per denominationem extrinsecam a conceptu formali, per quem obiectum eius concipi dicitur, et ideo recte dicitur obiectivus, quia non est conceptus ut forma intrinsece terminans conceptionem, sed ut obiectum et materia circa quam versatur formalis conceptio, et ad quam mentis acies directe tendit. Propter quod ab aliquibus, ex Averroe, *intentio intellecta* appellatur, et ab aliis dicitur *ratio obiectiva*" (D. M. 2 s. 1 n. 1).

[12] „. . . Secundo quia hic conceptus est per modum cuiusdam simplicis imaginis naturaliter repraesentantis id, quod per vocem ad placitum significatur . . ." (D. M. 2 s. 1 n. 13).

[13] „. . . suppono conceptum formalem immediate terminari ad rem ipsam quam repraesentat, ipsumque non aliter repraesentare quam referendo intellectui obiectum ipsum, ut intellectualem for-

II.

Nach diesen einleitenden Erörterungen können wir zum Hauptproblem übergehen: Welches ist das Verhältnis der formalen Possibilien zu Gott? — Die Ideenlehre mag uns hier am besten in die Gedankenwelt des Doctor eximius einführen.

1. Die göttlichen Ideen. Ganz allgemein wird die Idee definiert als „eine Form, die vom Geist erzeugt und von der Wirkung nachgeahmt wird, und zwar aus der Absicht eines Handelnden heraus, der sich ein Ziel setzt[14]". Sie ist der formale Begriff, den sich der Künstler von dem zu gestaltenden Ding bildet. Somit ist sie unterschieden vom objektiven Begriff, der als solcher nicht im Verstand ist, während die Idee formell oder inhärierend darin ist; vom Verstand selbst, insofern dieser als bloße Fähigkeit aufgefaßt wird; vom Habitus, z. B. der Kunst; beim Menschen auch von der species intelligibilis, da diese keine formale Vorstellung besagt und zudem nicht nach außen wirkende Ursache ist. Im Gegensatz zu allen diesen ist die Idee der Formalbegriff selbst, insofern er auf die Hervorbringung eines Dinges gerichtet ist[15]. D. h. die Idee fällt vollständig mit dem Formalbegriff zusammen, mit dem einzigen Unterschied, daß dieser hier nicht als Erkenntnisprinzip, sondern auch und vor allem als Wesensbestandteil der Wirkursache auftritt. Als terminus der geistigen Tätigkeit oder der conceptio heißt der Formalbegriff „verbum mentis", dagegen „exemplar" (Idee), wenn es sich um eine künstlerische oder überhaupt produktive Tätigkeit handelt[16].

Damit ist auch schon angedeutet, was später noch von

---

mam constituentem in actu ultimo ipsum intellectum . . ." (D. M. 25 s. 1 n. 37). „. . . licet idea, aut verbum non postulet ex se, ut sit medium cognitum sed aliam rationem medii incogniti habeat, nihilominus eam non repugnat esse medium cognitum in quo, ut in obiecto proximo, aliud videatur: non quidem sistendo in ipsa idea tamquam in imagine habente similitudinem formalem cum re ideata, hanc enim re vera non habet, ut saepe dictum est; sed per ideam tendendo ad rem repraesentatam propter connexionem, non relationis, sed causalitatis, vel repraesentationis, vel etiam addi potest quod licet forte species creata non habeat tantam perfectionem, ut possit esse tale medium, nihilominus ideam increatam esse ad hoc sufficientem propter summam illius perfectionem" (De Deo II c. 25 n. 32). — Suarez scheint hier „Beziehung" in merkwürdig engem Sinn zu nehmen. Zwischen Idee und „ideatum" ist zwar ein Verhältnis der Kausalität oder Darstellung, aber keine formelle Beziehung. Diese wird durch jenes Verhältnis erst begründet. Vgl. dazu Anm. 41 und 42.

[14] D. M. 25 s. 1 n. 3. — [15] Ebd. n. 27. — [16] Ebd. n. 37.

Wichtigkeit ist, daß die causa exemplaris nicht eine eigene Ursache neben den üblichen vier ist noch zur Finalursache gehört, sondern einen Bestandteil der Wirkursache ausmacht, „indem sie die Handlung des Tätigen leitet und regelt[17]", ihr gleichsam voranleuchtet[18]. Sie setzt den Künstler in Bereitschaft, aktuiert ihn, damit er schaffen kann; sie ist, mit einem Wort, die Form, durch die der Künstler tätig ist[19].

Um dem Künstler voranzuleuchten, muß die Idee irgendwie erkannt sein; aber er braucht nicht immer gleichsam reflex auf sie zu blicken; es genügt, daß er sie irgendwie implicite erkennt und gewissermaßen unter ihrem Einfluß sein Werk ausführt[20]. Sie ist sozusagen das Licht, das er zwar nicht anschaut, das ihm aber doch voranleuchtet. Für Gott freilich trifft dies nicht zu, da er sich selbst ganz durchschaut.

Wie die Idee in die künstlerische Tätigkeit einfließen kann, ohne reflex erkannt zu werden, so wird sie in ihrem eigentlichen Sein nicht erst durch das Erkanntsein konstituiert, sondern sie hat ein eigenes und sozusagen inneres Sein, das dann erst erkannt wird oder erkannt werden kann[21]. Die Erkenntnis ist nur die notwendige B e d i n g u n g zum Wirken.

Das Bisherige auf Gott anwendend, können wir vorläufig sagen: die göttlichen Ideen als Urbilder der Geschöpfe sind identisch mit dem Formalbegriff Gottes von diesen, d. h. mit der subjektiven Vorstellung Gottes. „Indem also Gott in seiner Wesenheit die Geschöpfe erkennt, bildet er, menschlich gesprochen, die rationes oder Begriffe derselben, durch welche er jene direkt erkennt, obgleich als sekundäre Gegenstände seines Wissens. Weil jedoch sein Wissen ganz vollkommen ist, so erkennt er, indem er die Urbilder der Geschöpfe erkennt und bildet, in sich auch jenen Begriff, der die Geschöpfe geistig vorstellt, und dieses heißt soviel als in sich die Urbilder der Geschöpfe erkennen. Indem wir also wenigstens ratione beides unterscheiden, fassen wir das Verhältnis so auf, daß zuerst die formalen Urbilder da sind und

---

[17] Ebd. s. 2 n. 3.

[18] „. . . veluti quoddam lumen, quod praeit ostendens viam et modum, ac terminum operationis; hoc autem totum fit formaliter per ipsummet conceptum formalem mentis" (D. M. 25 s. 1 n. 28).

[19] Ebd. s. 2 n. 12. — [20] Ebd. s. 1 n. 39.

[21] „Ergo . . . dicendum est in omni sententia, quod nimirum exemplar non constituitur in esse exemplaris formaliter ac praecise ex eo quod cognoscitur, sed ex proprio et quasi intrinseco esse, quodcumque illud sit, quod vel cognoscitur, vel potest cognosci" (D. M. 25 s. 1 n. 32).

dann erkannt werden. Obwohl dies eine gewisse Reflexion zu sein scheint, so wird dennoch in Gott beides durch einen und denselben höchst einfachen Akt erkannt wegen der höchsten Einfachheit und Unendlichkeit Gottes. Auf diese Weise ist in Gott die Idee sozusagen nicht bloß gebildet, sondern auch erkannt, und so besitzt er alles, was von seiten des Verstandes nötig ist, damit er auf seine Weise wirkt. Denn es ist eine Form da, die im Geist des Künstlers existiert; zugleich ist sie so in seiner Bereitschaft, daß er auf sie hinschauen und das Ding, das durch sie vorgestellt wird, durch deren Nachahmung hervorbringen kann.

Wenn wir so wenigstens ratione in Gott die Idee von der Erkenntnis der Idee unterscheiden, wie wir ratione auch die direkte von der reflexen Erkenntnis trennen, so verstehen wir, daß die Idee in ihrem Sein im Formalbegriff besteht, den Gott direkt vom Ding hat, das hervorgebracht werden soll, und zwar so, wie es hervorgebracht werden soll; die Erkenntnis der Idee aber wäre gleichsam eine vollkommene Anwendung und ihre Verbindung mit dem Künstler, damit er in deren Nachahmung die Wirkung hervorbringt[22]".

Die Ideen werden, indem sie reflex erkannt werden, erst eigentlich zu einem Bestandteil der Wirkursache und so in den Prozeß der Erschaffung eingeschaltet. Natürlich ist diese Einschaltung notwendig, da jene Urbilder nur in Hinsicht auf eine mögliche Schöpfung einen vernünftigen Sinn haben, d. h. eben als Quasi-Instrumente der göttlichen Allmacht. Aber diese findet jene Ideen gleichsam schon vor; der Formalbegriff Gottes (das eigentliche Urbild der Geschöpfe) ist wenigstens ratione vorher. Damit stoßen wir auf das Kernproblem unserer Frage: Welches ist das Verhält-

---

[22] „. . . Nam Deus, cognoscendo in sua essentia creaturas, format (ut more nostro loquamur) rationes, seu conceptus earum, per quos illas directe cognoscit, licet ut secundaria obiecta suae scientiae. Quia vero eius scientia est perfectissima, cognoscendo et formando exemplaria creaturarum, cognoscit in seipso conceptum illum, qui intellectualiter repraesentat creaturas; quod est cognoscere in se exemplaria creaturarum. . . . Et ita distinguentes in Deo secundum rationem ideam a cognitione ideae, sicut etiam distinguere possumus ratione cognitionem directam a reflexa, et ideam quoad suum esse consistere intelligimus in conceptu formali, quem directe Deus habet de re operabili seu facienda, prout facienda est; cognitionem autem ideae intelligimus esse quasi perfectam quandam applicationem, et coniunctionem ad ipsum artificem, ut ad illius imitationem producat effectum" (D. M. 25 s. 1 n. 34).

nis des göttlichen Formalbegriffes einerseits zu den formalen Possibilien, d. h. den verschiedenen möglichen Wesenheiten, — andererseits zur Wesenheit Gottes selbst?

Über das Verhältnis der Possibilien zur Idee Gottes gilt vor allem, daß diese nicht mit jenen identifiziert werden darf. Die göttliche Idee ist nicht der objektive Begriff des zu schaffenden Dinges, des Possibile, insofern es erkannt wird[23]. Dieses ergibt sich eigentlich schon aus den früheren Unterscheidungen zwischen formalem und objektivem Begriff einerseits und der Identität des erstern mit der Idee andererseits. Wenn die Idee im wesentlichen mit dem subjektiven Formalbegriff zusammenfällt, kann sie nicht dasselbe sein wie das erkannte Ding. Suarez fügt noch einen eigenen Grund an: „Das Urbild ist wahrhaft Ursache für die Hervorbringung des Dinges [als Wesensbestandteil der Wirkursache]; aber das mögliche Geschöpf, insofern es dem Geist Gottes vorschwebt, ist nicht wahrhaftig Ursache seiner selbst als eines erzeugten Dinges. Sonst könnte Gott das Geschöpf nicht schaffen, ohne daß dieses wahrhaft und regelrecht mitwirkte, was unannehmbar ist[24]".

Göttliche Idee und mögliche Wesenheit fallen also nicht zusammen. Sie decken sich nicht einmal in dem Sinn, daß zwischen beiden eine strenge Ähnlichkeit bestünde; denn die göttliche Idee ist nur eine, da sie als subjektiver Formalbegriff mit Gott selbst identisch ist, und enthält die endlichen Wesenheiten eminenter. Die verschiedenen Ansichten, ob in Gott eine oder mehrere Ideen sind, sieht Suarez mehr für einen Wortstreit an. Dennoch lohnt es sich, näher darauf einzugehen. Wir können die verschiedenen objektiven Inhalte (rationes obiectivae) nur durch verschiedene Denkakte auffassen. Gott aber kann durch einen einzigen Akt, den göttlichen Formalbegriff, dasselbe leisten, was wir durch verschiedene. Wenn also die Theologen Gott eine Mehrzahl von Ideen zusprechen, so gilt das nur für unsere Art, uns die Vorstellung, die Gott hat, in etwa begreiflich zu machen[25].

„So ist es sicher, daß in Gott nicht actu verschiedene Ideen sind, weil in ihm, absolut genommen, eine derartige Unterscheidung nicht statthat. Obwohl von uns die Idee

---

[23] D. M. 25 s. 1 n. 10.

[24] „. . . exemplar est vera causa effectionis rei; sed creatura possibilis ut obiecta menti Dei non est vera causa suiipsius ut factae; ergo. . . . quia alias non posset Deus creaturam causare, nisi cum illo concausante ipsa creatura vere ac proprie, quod est absurdissimum" (D. M. 25 s. 1 n. 13).

[25] De Deo III c. 5 n. 15.

mit einer Verstandesbeziehung zum geschaffenen Gegenstand gedacht wird, so wird sie doch in sich als eine absolute Form gedacht, wie es auch tatsächlich der Fall ist. Aber wie Gott durch einen einzigen Begriff alles erkennt, so hat er auch nur eine reale Idee, die seiner schöpferischen Macht vollkommen entspricht. Dennoch ist es gewiß, daß von uns begrifflich in bezug auf die verschiedenen Gegenstände verschiedene Ideen unterschieden werden können, wie wir es in der Tat tun, und so spricht man von verschiedenen Ideen in Gott[26]."

M. a. W., die eine Idee Gottes, die nicht nur als Akt, sondern auch als Inhalt e i n e ist, vermag alle endlichen Wesenheiten gleichsam zum Terminus zu haben; durch die eine Idee erkennt Gott alle möglichen Dinge. Sie stellt diese dar — selbst abgesehen von ihrer Erkenntnis durch Gott, die ja begrifflich später ist. Suarez selbst drückt dieses für uns unfaßbare Verhältnis kurz so aus: „Wie mir scheint, ist die Idee und das Urbild das Maß des Dinges, dessen Idee sie ist, und so wird sie als der adäquate Beziehungsterminus des Dinges bezeichnet und aufgefaßt, das mit seinem Maß verglichen oder vergleichbar ist. Und weil schlechthin mehrere Geschöpfe sind und jedes auf seine eigene Weise dem göttlichen Urbild entspricht, so wird man auch die Ideen jener Dinge schlechthin mehrere nennen können. Und so kann diese Mehrheit der Ideen als ewig im göttlichen Verstand aufgefaßt werden, wie der hl. Thomas lehrt, insofern Gott erkennt, daß sein Begriff, den er von den Dingen hat, der adäquate Terminus mehrerer Geschöpfe sein kann, die zu ihm eine Beziehung haben, da sie durch ihn gemessen werden. Obwohl also Gott nicht eine Beziehung oder begriffliche Unterscheidung anstellt, erkennt er dennoch eine Mehrzahl von Geschöpfen, die durch sein praktisches Wissen meßbar sind, und darin erkennt er das hinreichende Fundament für jene Benennung, zumal er auch die Verstandesunterscheidung erkennt, die der menschliche Geist in seinen Ideen machen kann[27]."

Die göttliche Idee stellt aktuell jedes einzelne Ding vor,

---

[26] De Deo III c. 5 n. 14.

[27] Ebd. n. 17. Dieser Text hat vorerst das Verhältnis der Idee zu den wirklichen Geschöpfen im Auge, deren Maß jene ist. Aber der springende Punkt, die Darstellung der Vielheit und Unterschiedenheit in der e i n e n Idee gilt auch für die möglichen Wesenheiten, die inhaltlich mit den verwirklichten zusammenfallen. Aber für die Possibilien ist, wie wir noch sehen werden, die Idee nicht Maß, sondern bloß „Darstellung", *medium in quo*.

indes dieses sich nur teilweise mit ihr deckt, gleichsam nur eine entfernte Ähnlichkeit aufweist. Beim Schaffen — wir haben oben gesehen, daß die Ideen in den Schöpfungsprozeß eingeschaltet sind — wirkt die eine bestimmte Idee per se, insofern sie das bestimmte Geschöpf vorstellt. Und so können wir mit Recht sagen, daß Gott den Menschen durch die Idee des Menschen schaffe und nicht durch die des Pferdes[28]. Suarez weist auf das Beispiel der Sonne hin, die zwar in sich die Wärme, Trockenheit und andere Wirkungen eminenter enthält, dennoch aber nicht wärmt, insofern sie eminenter die Trockenheit enthält, weil dies gleichsam per accidens ist.

Zusammenfassend stellt sich somit das Verhältnis der Possibilien zur göttlichen Idee (Formalbegriff) folgendermaßen dar: Diese und jene sind nicht dasselbe weder im subjektiven noch im objektiven (Erkannt-)Sein. Subjektiv ist die göttliche Idee der Erkenntnisakt Gottes und also Gott selbst, die Possibilien aber sind subjektiv gar nichts. Objektiv (als erkannt) oder im Inhalt decken sich diese mit der göttlichen Idee inadäquat, sind in jener eminenter enthalten. D. h. mit jener sind auch sie in ihrem objektiven Sein gegeben. — Ist die göttliche Idee dadurch auch schon das Fundament für die formalen Possibilien? — Werden diese durch das Denken Gottes in ihrem Sosein konstituiert? — Oder liegt der Grund für die verschiedenen Possibilien weiter zurück, in der Wesenheit Gottes? —

Die Beantwortung dieser Fragen führt uns auf das Verhältnis zwischen Formalbegriff und Wesenheit Gottes. Dem Sein nach fallen die beiden zusammen, aber wir können sie dennoch begrifflich unterscheiden. Und dann ist letztere in keiner Weise Urbild der Geschöpfe. Denn in signo rationis ante cognitionem sind diese in der göttlichen Wesenheit nur eminenter enthalten, d. h. sie können von ihr hervorgebracht werden. Aber sie werden in ihr nicht formal dargestellt. Ebensowenig wird die göttliche Wesenheit durch ihr Erkanntsein zum Urbild der Geschöpfe. Denn, wie wir schon oben gesehen, setzt die Erkenntnis der Ideen deren Sein voraus und ist höchstens notwendige Bedingung zum Wirken[29].

Zudem ist die Wesenheit Gottes, wenn sie erkannt wird, wie sie in sich ist, den Geschöpfen ganz unähnlich. Betrachtet man sie aber, insofern sie erkannt wird und in ihr die Geschöpfe, dann sind diese selbst die Ideen, was schon

---

[28] D. M. 30 s. 6 n. 13. — [29] D. M. 25 s. 1 n. 15.

zurückgewiesen wurde[30]. Gewiß ahmen die Geschöpfe die Wesenheit Gottes nach, und insofern ist diese das Ziel der Geschöpfe, aber sie ist nicht deren Urbild, weil sie nicht „Maß und Regel" für sie ist[31].

Aus dem Gesagten folgt, daß die Verschiedenheit der Possibilien, ihr Sosein, nicht mit der Wesenheit Gottes als solcher gegeben ist, daß die Idealordnungen (Logik, Mathematik usw.) ihr tiefstes Fundament nicht in Gottes Wesenheit haben. Wo liegt es? — Bevor wir dieser Frage nachgehen, wollen wir einen andern Problemkreis betreten, der die bisherigen Ergebnisse bestätigen und vertiefen wird.

2. Das Wissen um die Possibilien. Dieses (sowohl von seiten Gottes wie auch der Engel und Seligen, führt uns in den gleichen Fragenkomplex, beleuchtet aber die Zusammenhänge von einer andern Seite. Nur kurz gestreift werden mögen die Beweise für die Tatsache, daß Gott die Possibilien erkennt. In den Disp. Met. gibt Suarez deren drei. Der erste beruht auf der Erkennbarkeit der Possibilien (wir kommen später darauf zurück), die daher vom unendlichen Verstand erfaßt werden. Der zweite, dessen Grundlage uns in diesem Abschnitt vor allem beschäftigen wird, geht von der Tatsache aus, daß Gott seine ganze Macht durchschaut, also auch alles, was in ihr eminenter enthalten ist und durch sie hervorgebracht werden kann. Der dritte (a posteriori) weist darauf hin, daß Gott auf bewußte Weise handelt und somit das Ding, das er schaffen will, erkennen muß[32]. — Der zweite und dritte Beweis finden sich im wesentlichen auch im Traktat De Deo Uno[33].

Auffallen möchte, daß der sich bei Thomas findende Beweis[34] aus der Erkenntnis der eigenen Wesenheit, insofern sie nachahmbar und mitteilbar nach außen ist, ganz fehlt. Aber nach dem oben Ausgeführten über das Verhältnis zwischen Wesenheit und Formalbegriff Gottes konnte Suarez diesen Beweis nicht annehmen; es gibt kein Band zwischen jenen beiden. — Dem scheint entgegenzustehen, daß auch

---

[30] „. . . vel consideratur essentia praecise et secundum se cognita; et ut sic non potest esse exemplar, quia ut sic est omnino dissimilis creaturis; vel consideratur ut in illa cognita cognoscuntur tamquam in causa creaturae, et hoc modo obiectum talis cognitionis iam non est solum primarium, sed etiam secundarium; si ergo obiectum sic cognitum est idea, creaturae ipsae sunt ideae, vel saltem complent rationem ideae; quod aeque improbatur rationibus factis in priori membro" (D. M. 25 s. 1 n. 15).

[31] Ebd. s. 2 n. 5. — [32] D. M. 30 s. 15 n. 22.

[33] De Deo III c. 2 n. 1; c. 3 n. 2. — [34] S. th. 1 q. 15 a. 2 c.

Suarez mit Thomas und den großen Scholastikern behauptet, daß Gott die Possibilien in seiner Wesenheit schaut. Das nämliche gilt von den Seligen, die in der Anschauung Gottes die möglichen Dinge erkennen.

Die Lösung bietet sich uns, wenn wir das „medium in quo" für die Erkenntnis der Possibilien näher untersuchen. Gewiß werden diese in der göttlichen Wesenheit geschaut, aber nur, insofern diese mit der Allmacht identisch ist. Denke ich jene wenigstens ratione von dieser getrennt, so hört die Erkenntnis der Possibilien auf, sowohl für Gott wie für die Seligen. „Gott kann gesehen werden, ohne daß man seine Allmacht unter dem ausdrücklichen Begriff der Allmacht erfaßt, die nach unserer Art zu denken eine Beziehung zu den Geschöpfen einschließt. . . . Aus diesem Grund [d. h. ähnlich wie bei der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit] ist es nicht notwendig, die Allmacht gerade unter diesem ausdrücklichen Begriff zu sehen, also auch nicht ein Geschöpf zu erkennen, weder im besondern noch im allgemeinen. Denn wenn dies der Fall wäre, so wäre es vor allem notwendig wegen des Zusammenhangs, den die möglichen Geschöpfe mit der Allmacht Gottes haben[35]." — Dennoch schreibt Suarez der Ansicht, daß mit der Anschauung der Wesenheit Gottes die Erkenntnis der möglichen Wesenheiten wenigstens ganz allgemein als mögliche verbunden sei, eine gewisse Wahrscheinlichkeit zu; der Grund liegt wiederum in der Identität von Wesenheit und Allmacht Gottes[36]. Ebenso muß Gott in sich alle Possibilien erkennen, weil er kein komprehensives Wissen von sich

---

[35] „Tertio, quia potest videri Deus non concipiendo omnipotentiam sub hoc expresso conceptu omnipotentiae, qui nostro modo intelligendi includit habitudinem ad creaturas. . . . Ergo eadem ratione non oportebit, necessario videre omnipotentiam sub hoc expresso conceptu, ergo neque cognoscere creaturam, vel in particulari, vel sub aliqua ratione communi; nam si hoc, esset necessarium maxime propter connexionem, quam habent creaturae possibiles cum omnipotentia Dei" (De Deo II c. 26 n. 9).

[36] „Dico quarto probabile esse, visa divina essentia, necessarium esse videre, quidquid est possibile, vel creabile saltem sub hoc communissimo conceptu creabilis, seu possibilis. . . . Probatur autem, quia necessarium est viso Deo videre illum esse omnipotentem, non potest autem videri omnipotentia sub propria ratione et praesertim visione clara et prout in se est, nisi saltem videatur esse tantae perfectionis et virtutis, ut sit efficax ad omne possibile, seu ad omne id, quod non repugnat. Ergo necesse est viso Deo videre, omne creabile esse possibile ex vi talis potentiae Dei, quamvis non videatur in particulari, quidnam illud sit, quod sub obiecto creabili comprehenditur . . ." (De Deo II c. 26 n. 14).

hätte, wenn er nicht „genau und vollkommen unter der Rücksicht der causa prima sufficiens" vor allem sich erkennen würde[37].

Wenn Suarez eindeutig daran festhält, daß nur das Schauen der Allmacht Gottes die Erkenntnis der Possibilien bewirkt, so liegt die tiefere Begründung in dem Zusammenhang zwischen der göttlichen Allmacht und dem göttlichen Formalbegriff (Idee). Die Possibilien sind irgendwie mit der Idee Gottes verknüpft, so daß sie in ihr geschaut werden können. Diese aber ist, wie oben gezeigt wurde, ein wesentlicher Bestandteil der vernünftigen Wirkursächlichkeit, hier also der Allmacht Gottes. Anders ausgedrückt, die Allmacht, die ja mit Bewußtsein handelt, muß das Possibile erkennen. Allmacht und Wissen sind unablösbar voneinander. Aber — und hier offenbart sich ein voluntaristischer Zug des großen Spaniers — die Allmacht hat den Primat. Sie ist früher, nicht abhängig vom Wissen. Aus ihr folgt das Wissen um die Possibilien. Dieses ist also Voraussetzung nicht für die Allmacht, sondern für die geistig geleitete, Gottes würdige Ausübung derselben, für das Wirken als künstlerisches. Suarez ist sehr bestimmt in diesem Punkt. So gibt er auf den Einwand, Gott sei die Ursache aller Dinge, weil er alles wisse, die Antwort: „Wenn wir formell vom Prinzip des Handelns sprechen, so ist Gott nicht deshalb imstande, alles zu bewirken, weil er alles weiß, sondern weil er eine solche Macht und Wirkkraft hat, die unmittelbar seiner vollkommensten Wesenheit entspricht, die wegen der ihr wesentlichen Vollkommenheit und weil er das Sein per essentiam ist, eminenter alles Sein enthält. Deshalb ist er das hauptsächlichste Prinzip, das alles hervorbringen kann. . . . Und darum ist Gott imstande, alles zu erkennen, so sehr, daß er das hinreichende Prinzip und Medium ist, in dem alles erkannt werden kann[38]."

Auf den gleichen Einwand hin äußert sich der subtile Denker noch deutlicher: „Das Wissen ist nicht ein Quasi-Prinzip, das durch sich in das Hervorbringen der Dinge physisch einfließt, sondern es leitet die Handlung nur. Wir müssen zweierlei in dieser unterscheiden: erstens die Substanz der Handlung oder der Wirkung, und als solche geht sie von der physischen Wirkursache aus, d. h. von der Allmacht Gottes. Zweitens die Art der Handlung, daß sie nämlich geistig und künstlerisch ist, und unter diesem Gesichts-

[37] De Deo III c. 2 n. 5. — [38] De Deo II c. 25 n. 27.

punkt stammt sie vom Wissen her. Wenn aber gesagt wird, Gott erkenne alles in seiner Wesenheit, insofern sie allmächtig ist, so dreht es sich um die Allmacht als physisches Prinzip und insofern sie zu ihren Wirkungen nach deren Wesenheiten oder Sein in Beziehung gesetzt wird[39]."

Die göttliche Wesenheit enthält also nur als Allmacht die Possibilien eminent in sich, nur in dieser können sie geschaut werden. Hier mag nun noch auf den Ausdruck „eminenter enthalten" eingegangen werden. Wie führt das Schauen der Allmacht Gottes zum Erkennen der Possibilien? — Oder, inwiefern ist jene ein „medium in quo" für diese? — Gott als etwas Absolutes hat in sich keine Beziehung zu den Geschöpfen. Desgleichen gehört die Beziehung der Abhängigkeit nicht zur Wesenheit und zum Begriff des Geschöpfes, z. B. des Engels, da auch dieser in sich etwas Absolutes ist. Außerdem kann die Beziehung auch deshalb nicht das medium sein, das zur Erkenntnis führt, weil jene erst durch Vergleichung der beiden bezogenen Inhalte erkannt wird[40].

Wir müssen also ein anderes Verhältnis zwischen der göttlichen Allmacht und den Possibilien suchen. Suarez schildert uns dieses folgendermaßen: „Nun gibt es zwischen absoluten Dingen einen gewissen Kausalitätszusammenhang, der eine Beziehung, sei es eine reale oder eine begriffliche, begründet. Formell ist er aber keine Beziehung. Indem also der Engel quidditative seine Substanz erkennt, erkennt er auch, daß sie derart ist, daß sie das aktuelle Sein nicht aus sich hat, sondern dies von einem andern haben muß. Aber dies erkennt er nicht durch eine formale Beziehung, weil er, wie gesagt, um diese zu erkennen, zuerst, wenigstens prioritate naturae oder rationis, das Fundament und den Terminus erkennen muß. Er erkennt es, indem er die Natur jenes absoluten Dinges im Innersten durchdringt. So kann also ein absolutes Ding, wenn es erkannt ist, zur Er-

---

[39] „... scientia non est quasi principium per se et physicum effectionis rerum, sed est tantum directiva actionis. Duo ergo in actione considerantur, unum est substantia actionis seu effectus, et sic est a virtute physice effectiva, quae est omnipotentia. Aliud est modus actionis, quod scilicet sit modo intellectuali et artificioso, et sic est a scientia. Quando autem dicitur Deus cognoscere omnia in sua essentia, ut omnipotente, sermo est de omnipotentia quoad principium physicum, et ut comparatur ad effectus secundum essentias seu entitates eorum" (De Deo III c. 2 n. 10).

[40] De Deo II c. 25 n. 24.

kenntnis eines andern von ihm verschiedenen führen. Diese Kenntnis wird aber nicht eine Wesenserkenntnis hinsichtlich jenes Dinges sein, das durch ein anderes erkannt wird, wenn das Mittel einer niedrigern Ordnung angehört. Ist es aber höherer Ordnung, so kann es a priori zur Wesenserkenntnis eines andern führen. So erkennt der Engel, indem er seine absolute Natur erkennt, die passiones und proprietates, die in jener Kraft enthalten sind und aus ihr hervorgehen können. . . . Denn wenn wir vermittelst eines Diskurses a priori durch die Wesenheit eines Dinges eine Eigenschaft erkennen können, warum sollte der Verstand unter dem Einfluß eines höheren Lichtes nicht ohne Diskurs dasselbe erkennen können? Wenn wir a priori durch die Wesenheit eine Eigenschaft erkennen, erkennen wir dies ja nicht durch eine Beziehung zwischen den beiden, sondern durch den Zusammenhang eines natürlichen Hervorgehens, den wir aus der Wesenheit erschließen so, wie sie in sich absolut erkannt wird. Wer somit ein höheres Licht besitzt, wird die nämliche Eigenschaft erkennen, da er dieselbe Natur auf höhere Weise erkennt.

Dann also gelangt einer aus der Erkenntnis eines absoluten Dinges zur Erkenntnis eines andern, das formell verschieden ist. Denn die Substanz des Engels ist absolut und sagt keine Beziehung zu seiner Eigenschaft noch enthält sie diese formell, sondern eminent. Auch die Eigenschaft kann in sich absolut sein und von der Wesenheit, aus der sie fließt, unterschieden.

Auf die gleiche Weise müssen wir uns das Verhältnis in der göttlichen Wesenheit denken. In sich ist sie zwar ganz absolut, enthält aber doch alle möglichen Geschöpfe eminent, so daß die Geschöpfe gleichsam aus ihr hervorgehen, sei es in ihrem möglichen Sein, insofern sie sein können durch irgend eine Teilnahme an jenem göttlichen Sein, sei es in ihrem wirklichen Sein, wenn das Wollen Gottes hinzutritt[41]."

Wir haben somit die merkwürdige Tatsache, daß die Possibilien weder formell in der göttlichen Wesenheit (als Allmacht betrachtet) enthalten noch durch eine eigentliche Beziehung mit ihr verknüpft sind und doch von den Seligen in Gott (in seiner Allmacht) erkannt werden können. Die Lösung vermittelt uns die göttliche Idee. Zwischen dieser und den möglichen Geschöpfen gibt es zwar auch keine formelle Beziehung, weder der Ähnlichkeit noch der Ursächlichkeit. Die erstere nicht, weil keine formelle Einheit

[41] De Deo II c. 25 n. 25.

zwischen Idee und Geschöpf besteht[42]. Die andere Beziehung fehlt, weil die Idee keine eigentliche Wirkursache ist[43]. Und dennoch stellt die Idee die Geschöpfe dar, führt zu ihrer Erkenntnis als „medium in quo", wie wir früher gesehen. Zugleich aber ist sie, wie oben dargelegt, ein Wesensbestandteil der göttlichen Allmacht, ihr Quasi-Instrument. Also schaut, wer diese schaut, in ihr auch die möglichen Geschöpfe. — Denken wir uns per impossibile die göttliche Allmacht aufgehoben, so gäbe es auch kein Wissen mehr um die Possibilien auf Grund ihres Eminenter-Enthaltenseins in Gott[44].

So kann man sagen, die Seligen schauen die Possibilien in Gott als in der Idee oder dem Verbum oder ihrer ratio. Denn dies will nichts anderes bedeuten, als daß sie „den Formalbegriff oder das Wort sehen, das Gott durch sein praktisches Wissen von den Dingen hat; dieser ungeschaffene Begriff Gottes aber stellt alle Geschöpfe dar, die durch ihn erkannt werden[45]." Auch Gott kann diesen seinen Begriff re-

---

[42] „. . . relatio similitudinis proprie non est, nisi quae fundatur in unitate vel convenientia formali; inter creaturam autem et ideam, quam habet in Deo, non est talis convenientia formalis, sed solum intentionalis, seu idealis, sicut inter speciem intentionalem et obiectum visibile non est propria relatio similitudinis, quamvis sit intentionalis repraesentatio" (D. M. 8 s. 7 n. 14).

[43] „Nec secundum dici potest, quia idea vel exemplar artificis non habet alium influxum immediatum in effectum praeter eum quem habet artifex ut causa perfecta efficiens est, neque per aliam actionem, nisi qua efficiens est, quia exemplar ut sic non habet aliam causalitatem quam dirigere actionem agentis; ergo in effectu non resultat alia relatio, nisi quae consequitur ex vi actionis agentis, ut agens est; ergo non habet aliam relationem realem conformitatis vel dependentiae ad exemplar . . ." (ebd.).

[44] „Unde loquendo de illa scientia, prout est per tale medium, scilicet per continentiam eminentialem et omnipotentiam cognitam, sic dicimus, ablata omnipotentia per locum intrinsecum auferri scientiam creaturarum, quia tollitur medium et ratio cognoscendi. Sicut si a substantia angeli auferas vim illam, a qua fluit intellectus, consequenter auferes ab angelo illam scientiam, qua in sua essentia videt intellectum suum. Adde, quod, ablata a Deo omnipotentia, auferuntur creaturae etiam ut possibiles; imo tunc implicaret contradictionem illas esse et sic aufertur omnino obiectum talis scientiae et consequenter etiam scientia; quae illationes omnes sunt per locum intrinsecum, licet non omnes aeque immediate . . ." (De Deo II c. 25 n. 28).

[45] „. . . beati videntes Deum vident conceptum formalem, seu verbum, quod per suam scientiam practicam habet de creaturis, sed ille conceptus increatus Dei repraesentat omnes creaturas per illum cognitas; ergo in illo Verbo Dei viso, et in se continente ideas creaturarum, poterit, qui illud videt, videre creaturas in illo repraesentatas . . ." (De Deo II c. 25 n. 29).

flex erkennen und so in sich die Possibilien sehen. Gleichwohl erkennt er diese nach unserer Art zu denken vor allem durch den direkten Begriff. Auf jeden Fall ist die Erkenntnis durch den Formalbegriff vorausgesetzt, damit auch in ihm eine solche stattfinden kann[46].

So bleibt als Ergebnis auch dieses Abschnittes: Die Verschiedenheit der Possibilien, d. h. ihr formales Sein oder ihr Sosein, ist mit dem Formalbegriff, mit der Idee Gottes gegeben.

3. Die transzendentale Wahrheit der Dinge. Einen wesentlichen Schritt weiter führt uns dieser dritte Problemkreis. Die Wahrheit eines Dinges besagt „innerlich die reale Entität des Dinges selbst, das wahr genannt wird, und außer jener fügt sie ihm nichts Innerliches hinzu, weder etwas Absolutes noch etwas Relatives, weder etwas der Natur noch dem Begriff nach Unterschiedenes[47]." Indessen wird zum Sein „doch etwas mitgemeint, nämlich die Erkenntnis oder der Begriff des Verstandes, mit dem eine solche Entität übereinstimmt oder in dem ein solches Ding dargestellt wird oder dargestellt werden kann. . . . Ich glaube nämlich, daß beinahe alle Autoren dasselbe sagen wollen, wenn sie sich auch verschieden ausdrücken. Ich bin nämlich der Ansicht, dieser Begriff eines wahren Seins sei eine virtuelle Vergleichung eines Dinges oder einer Natur mit dem eigentlichen Begriff jenes Dinges, das wahr genannt wird. Wenn wir uns z. B. zum Geheimnis der Eucharistie bekennen, pflegen wir zu sagen, die konsekrierte Hostie sei der wahre Leib Christi, und wollen dann mit dem Wort ‚wahrer Leib' nichts anderes bezeichnen als eben jenen selben Körper, der durch den wahren und eigentlichen Begriff des Leibes Christi dargestellt wird. Oder, um das Geheimnis der Menschwerdung zu bekennen, sagen wir, Gott sei wahrer Mensch, d. h. er besitze jene Natur, die wir in der wesentlichen Species des Menschen denken. . . . Weil der objektive Begriff nichts zu dem Ding hinzufügt außer einer Benennung, die vom Formalbegriff übernommen ist, so ist es nicht richtig jene Übereinstimmung [zwischen Ding und Begriff] als eine solche zwischen Ding und objektivem Begriff zu erklären, sondern vielmehr zwischen dem Ding und dem Formalbegriff oder der Idee[48]."

---

[46] Ebd. n. 33. — [47] D. M. 8 s. 7 n. 24.

[48] „Dico secundo veritatem transcendentalem significare entitatem rei connotando cognitionem seu conceptum intellectus, cui talis entitas conformatur, vel in quo talis res repraesentatur, vel

In diesem Text haben wir das Wesentliche über den transzendentalen oder, wie wir heute sagen würden, den ontologischen Wahrheitsbegriff. Wenngleich er vorerst die existierenden Dinge im Auge hat, so gilt er doch auch von den möglichen Wesenheiten. Die Wahrheit eines Dinges, sei es eines möglichen oder eines wirklichen, besteht demnach in der Übereinstimmung zwischen diesem und dem Formalbegriff. Daß dieser nicht der aktuelle Begriff eines geschaffenen Verstandes zu sein braucht, ist selbstverständlich. Es ist aber — und dies ist wichtiger — auch nicht der aktuelle Begriff Gottes erfordert. Denn „auch wenn der Verstand die unmögliche Hypothese verwirklicht annähme, daß jeder Verstand, auch der göttliche, die Dinge aktuell nicht mehr vorstellen würde, so wäre dennoch Wahrheit in den Dingen; denn das aus Leib und vernünftiger Seele zusammengesetzte Wesen wäre ein wahrer Mensch, Gold wäre wahres Gold usw., entweder entsprechend der Wahrheit der Wesenheit, wenn wir das Ding als nicht existierend annehmen, oder gemäß der Existenz, wenn wir den Fall aufstellen, daß die Dinge von Gott durch seine ausführende Allmacht noch erhalten werden, obwohl seine aktuelle Erkenntnis aufgehört hätte. Also kann diese Wahrheit auf Grund der bloß möglichen Übereinstimmung hinreichend gedacht werden, auch wenn diese aktuell nicht vorhanden ist[49]." Ja, selbst wenn es actu überhaupt keinen Verstand gäbe, so wäre das Ding aus sich erkennbar und wahr[50]. Eines freilich muß bleiben, die Übereinstimmung mit einem möglichen Verstand oder, was dasselbe ist, mit einer möglichen Idee, einem möglichen Formalbegriff. Denn als Wesenheit ist jedes Ding möglich und daher intelligibel. Mit andern Worten, jede Wesenheit sagt irgend ein Verhältnis zwischen Ding und Verstand.

Aus dem Gesagten folgt, daß die Wesenheiten nicht des-

---

repraesentari potest prout est. . . . Existimo enim hunc veri entis conceptum esse virtualiter comparativum unius rei vel naturae ad proprium conceptum eius rei, quae vera esse dicitur; ut verbi gratia, ad profitendum Eucharistiae mysterium, dicere solemus hostiam consecratam esse verum corpus Christi Domini, ubi per *verum corpus* nihil aliud significamus quam illud idem corpus, quod per proprium ac verum conceptum corporis Christi repraesentatur. . . . quia, conceptus obiectivus nihil praeter rem addit nisi denominationem termini conceptus formalis, ideo non recte explicatur conformitas inter rem et conceptum obiectivum, sed inter rem potius et conceptum formalem seu ideam. . . ." (D. M. 8 s. 7 n. 25).

[49] Ebd. n. 27. — [50] D. M. 8 s. 7 n. 16.

halb wahr sind, weil sie einer göttlichen Idee entsprechen, sondern umgekehrt, Gott hat ein Wissen von ihnen, weil sie wahr sind. „Denn, wie ich oben sagte, haben die Geschöpfe, bloß nach dem Sein ihrer Wesenheit betrachtet, die Wahrheit ihrer Wesenheit nicht infolge ihrer Übereinstimmung mit dem göttlichen Geist oder der Idee. Denn der Mensch hat nicht deshalb eine so bestimmte Wesenheit, weil er als solcher von Gott erkannt wird, sondern er wird vielmehr als von so bestimmter Wesenheit erkannt, weil er seinem Wesen nach so ist[51]." Dadurch aber scheinen die Possibilien ihrem formalen Sein nach nicht bloß von der metaphysischen Verankerung in Gottes Wesenheit losgelöst, was sich schon in den beiden ersten Problemkreisen zeigte, sondern auch vom göttlichen Verstand, von der Vorbildidee Gottes. Und diese Loslösung wirft nun auch erst das erklärende Licht auf die Beweise für das Wissen um die Possibilien. Gott muß dieses Wissen haben, weil er sonst in Potenz zu etwas wäre und weil er es zum Erschaffen braucht. Aber anderseits stehen in allen Beweisen die Possibilien Gott gleichsam schon irgendwie gegenüber.

Gleichwohl vertritt auch Suarez die allgemeine Lehre, daß die geschaffenen Dinge vornehmlich wegen ihrer Übereinstimmung mit der göttlichen Idee wahr heißen, einerseits wegen ihrer Abhängigkeit von Gott, andererseits „weil im göttlichen Verstand die höchste und unfehlbare Wahrheit ist und die vollkommenste ratio oder Vorstellung aller Dinge[52]." Das heißt aber auf Grund der bisherigen Untersuchungen: In Gott ist der Formalbegriff der Dinge am vollkommensten gedacht. — So scheint der Formalbegriff, gleichsam absolut genommen, der letzte Grund zu sein, in dem die formalen Possibilien wurzeln. Selbst für Gott scheint dies in gewissem Sinn der Fall zu sein. „So kann auch Gott wahr genannt werden, weil er in jedem beliebigen Verstand einen wahren Begriff Gottes erzeugen kann, oder weil er tatsächlich in sich jene Natur hat, die sich jeder Verstand, der Gott wahrhaft erkennt, von Gott vorstellt[53]." Wenn wir daher die Wahrheit immer als ein Verhältnis zu einem Verstand auffassen, so darf dies nicht als ein Verhältnis zu einer Ursache oder einem Maße genommen werden, sondern

---

[51] „Nam, ut supra dicebam, creaturae consideratae tantum secundum esse essentiae, non habent veritatem essentiae ex conformitate ad divinam mentem, seu ideam; non enim homo est talis essentiae, quia talis cognoscitur a Deo, sed potius talis essentiae cognoscitur, quia talis est essentialiter. . . ." (ebd. n. 13).

[52] Ebd. n. 28. — [53] Ebd. n. 30.

nur so, daß der Verstand das Ding erkennt oder vorstellt, sei es nun tatsächlich oder wenigstens der Möglichkeit nach. Nur so trifft dieses Verhältnis für jede Wahrheit zu.

Am Anfang dieses Hauptteiles hatten wir uns die Frage gestellt: Welches ist das Verhältnis der formalen Possibilien zu Gott? — Das Resultat der drei Abschnitte zusammenfassend, können wir vorläufig abschließend sagen: Die formalen Possibilien erhalten ihr „objektives" Sein, d. h. ihr Erkanntsein, durch das Denken Gottes, genauer ausgedrückt, durch dessen Formalbegriff. Durch diesen werden sie Gegenstand des göttlichen Wissens. Diese eine göttliche Idee, mit welcher und durch welche die möglichen Wesenheiten „gegeben" sind, „zur Darstellung kommen", ist ihrerseits Urbild (exemplar) für die wirklichen Geschöpfe. Mit dem göttlichen Formalbegriff sind zugleich die Idealordnungen „gegeben".

III.

Durch den letzten Satz haben wir bereits auf ein tiefer liegendes Problem hingewiesen. Die Verankerung der Possibilien im Denken Gottes beruht darauf, daß Gott den eminenten Formalbegriff aller Wesenheiten bildet. Aber wie kommt es, daß jener gerade diese vorstellt? — Läßt sich noch irgend ein Gesetz aufweisen, kraft dessen die Vielheit der Wesenheiten in der göttlichen Idee sich wie in einem Brennpunkt schneidet? — Ist die konkrete Ideenwelt schon irgendwie, wenigstens der logischen Möglichkeit nach, „vorgezeichnet", und wird sie durch den göttlichen Formalbegriff nur in der Idealordnung aktualisiert? M. a. W. gibt es einen Geltungsbereich, der Gott irgendwie schon gegenübersteht, für ihn gilt, wie die Welt der Werte bei den modernen Wertphilosophen eine gewisse Selbständigkeit aufweist? Oder ist keine weitere Zurückführung möglich, so daß der göttliche Verstand mit der von ihm vorgestellten Ideenwelt wirklich ein Letztes ist? — Erst mit der Lösung dieser Fragen ist das eigentliche Problem gelöst, das auch heute noch seine volle Bedeutung bewahrt.

Daß den Possibilien kein irgendwie aktuelles physisches Sein zukommt, betont Suarez nachdrücklich; ihr ganzes Sein ist nur ein „Sein in der Ursache" oder ein „Erkanntsein"[54]. Dieses letztere aber haben sie, wie wir gesehen, eben durch den göttlichen Formalbegriff. Andererseits wird ihnen aber doch Wahrheit zuerkannt, abgesehen von ihrer

[54] D. M. 31 s. 2 n. 11.

Beziehung zu diesem[55]. So haben wir das merkwürdige Ergebnis, daß die Possibilien ohne das göttliche Denken in sich gar nichts sind, weder in der aktuellen noch in der ideellen (Erkenntnis-)Ordnung, und doch wahr sind.

Einer positiven Lösung kommen wir näher, wenn wir nach der Wahrheit der notwendigen Sätze fragen. In diesen ist nur transzendentale Wahrheit von Ewigkeit her, insofern sie im göttlichen Verstande waren. Denn subjektiv oder real waren sie in sich nicht, noch objektiv in einem andern Verstand[56]. Das soll aber nicht heißen, daß sie wahr sind, weil sie im göttlichen Verstand sind; ihr objektives Sein in diesem ist nur Bedingung für ihre transzendentale Wahrheit, weil Voraussetzung für ihr „Sein", ohne welches sie auch keine Wahrheit besitzen könnten. Sie sind „nicht wahr, weil sie von Gott erkannt werden, sondern vielmehr werden sie von ihm erkannt, weil sie wahr sind. Sonst könnte kein Grund angegeben werden, warum Gott jene Wahrheiten notwendig erkennt. Denn wenn deren Wahrheit von Gott käme, geschähe dieses vermittelst des göttlichen Willens, also nicht aus einer Notwendigkeit heraus, sondern willkürlich. Ferner verhält sich der göttliche Verstand diesen Sätzen gegenüber rein spekulativ, nicht tätig. Der spekulative Verstand aber setzt die Wahrheit seines Gegenstandes voraus und schafft sie nicht[57]." So scheinen die ewigen Wahrheiten, und durch diese werden ja auch die notwendigen Wesenheiten ausgedrückt, eine Wahrheit nicht bloß im göttlichen Verstand, sondern irgendwie schon in sich zu haben, abgesehen von ihrer idealen Verwirklichung in jenem.

Um den scheinbaren Widerspruch mit dem unmittelbar vorher angeführten Text zu heben, müssen wir uns klar machen, was unter einem „Satz" gemeint ist, z. B.: Der Mensch ist ein Lebewesen. Der Satz drückt die notwendige Zusammengehörigkeit zweier Elemente aus, das Prädikat gehört zum Begriff des Subjektes. Diese Zusammengehörigkeit ist natürlich unabhängig von jeder Existenz[58]. Als real und ak-

---

[55] D. M. 8 s. 7 n. 25. — [56] D. M. 31 s. 2 n. 8.

[57] „Rursus neque illae enuntiationes sunt verae, quia cognoscuntur a Deo, sed potius ideo cognoscuntur, quia verae sunt; alioqui nulla reddi posset ratio, cur Deus necessario cognosceret illas esse veras; nam si ab ipso Deo proveniret earum veritas, id fieret media voluntate Dei; unde non ex necessitate proveniret, sed voluntarie. Item, quia respectu harum enuntiationum comparatur intellectus divinus ut mere speculativus, non ut operativus; intellectus autem speculativus supponit veritatem sui obiecti, non facit; . . ." (D. M. 31 s. 12 n. 40).

[58] Ebd. n. 45.

tuell ist nun diese Wahrheit nur im göttlichen Verstand; dies ist im ersten Text (s. Anm. 56) ausgesprochen. Aber die Notwendigkeit dieser Wahrheit und die tiefste Wurzel der Zusammengehörigkeit von Subjekt und Prädikat liegt nicht in der göttlichen Idee begründet. „Denn das göttliche Urbild hatte diese Notwendigkeit, sich den Menschen als vernünftiges Lebewesen vorzustellen, und konnte sich ihn gar nicht mit einer andern Wesenheit vorstellen, aus dem einfachen Grunde, weil der Mensch keine andere Wesenheit haben kann; sonst wäre er eben kein Mensch mehr[59]." M. a. W., die Wesenheit des Menschen ist auch dem göttlichen Formalbegriff schon irgendwie „gegeben", „vorgezeichnet". Die formalen Possibilien, die einzelnen möglichen Wesenheiten sind keine willkürlichen Schöpfungen Gottes; aber auch keine aus der Tiefe der Gottheit entspringenden Erzeugnisse.

„Wie aber kommt es dann, daß jener Gegenstand, der in sich ja nichts ist, doch diese Zusammengehörigkeit der Prädikate aufweist, daß er irgendwie gerade die Notwendigkeit eines so bestimmten Wissens, einer so bestimmten Wesenheit, einer so bestimmten Idee begründet[60]?" Mit dieser Frage stößt Suarez an das letzte Problem. Wenn die Grundlage für die Bestimmtheit und Verschiedenheit der Possibilien nicht in Gott zu suchen ist, weder in seiner Wesenheit noch in seiner Idee, wo liegt sie dann? Läßt sie sich überhaupt noch ermitteln? — Die Antwort, die wir darauf erhalten, lautet: „Diese Zusammengehörigkeit ist nichts anderes als die Identität der Extreme, die sich in den bejahenden Wesenssätzen finden (dasselbe gilt entsprechenderweise von der Verschiedenheit der Extreme in den negativen Sätzen). Denn jede Wahrheit eines bejahenden Satzes gründet in irgend einer Identität oder Einheit der Extreme. Obwohl diese Einheit von uns auf komplexe Weise durch Verbindung des Prädikats mit dem Subjekt aufgefaßt wird, so ist sie in dem Ding selbst nichts anderes als die Identität des Dinges selbst. Da die Identität aber eine Eigenschaft des Seins ist (denn dasselbe und Verschiedenes werden auf die Einheit zurückgeführt . . .), findet sie sich in jedem Sein oder in jedem Zu-

---

[59] Ebd. n. 46.

[60] „. . . Semper ergo restat difficultas tacta, quomodo scilicet, si obiectum illud in se nihil est, possit ex se habere talem connexionem praedicatorum, ut fundet aliquo modo necessitatem talis scientiae, et talis veritatis, ac talis exemplaris. . . ." (D. M. 31 s. 12 n. 46).

stand des Seins auf entsprechende Weise. Wie also der existierende Mensch und das Sinnenwesen in re dasselbe sind, so besitzt auch der mögliche Mensch, d. h. der, welcher dem Wissen oder der Idee des Menschen zum Gegenstand werden kann, die entsprechende Identität mit dem Sinnenwesen. Diese Identität genügt somit, um jene Notwendigkeit zu begründen. Sie kann auch schon im Sein gefunden werden, das in der Möglichkeit ist, obwohl es actu nichts ist, weil sie dem möglichen Sein nichts hinzufügt als eine gedankliche Verbindung zu unsern Begriffen[61]."

M. a. W., die notwendige Zusammengehörigkeit der Merkmale einer notwendigen Wesenheit gründet in der Tatsache, daß diese Merkmale eine Einheit bilden, die sich bei existierenden Dingen in der Realidentität offenbart, bei den rein möglichen aber dadurch, daß sie notwendig so gedacht werden müssen. Ihre Zusammengehörigkeit entspringt nicht aus dem Verstand, sondern ist in ihnen selbst grundgelegt. „Sie ist eine gewisse objektive Identität von Mensch und Sinnenwesen, die Gott auf ganz einfache Art erkennt, wir aber durch eine Zusammensetzung, die das Wort ‚ist' bezeichnet, wenn wir sagen, der Mensch sei von Ewigkeit ein vernünftiges Sinnenwesen[62]." Gottes Wissen ist wahr, wenn er den Menschen als vernünftiges Sinnenwesen erkennt, wegen der innern notwendigen Zusammengehörigkeit der Merk-

---

[61] „Ad hoc dicendum videtur hanc connexionem nihil aliud esse quam identitatem extremorum, quae sunt in propositionibus essentialibus et affirmativis (idem dicendum est proportionaliter de diversitate extremorum in negativis). Omnis enim veritas propositionis affirmativae fundatur in aliqua extremorum identitate vel unitate, quae, licet a nobis concipiatur complexo modo, et per modum coniunctionis praedicati cum subiecto, tamen in re nihil est praeter ipsammet rei entitatem. Identitas autem, cum sit proprietas entis (nam idem et diversum ad unitatem reducuntur, ut supra diximus), in omni ente seu in omni statu entis cum proportione reperitur. Unde, sicut homo existens et animal in re idem sunt, ita homo possibilis, seu qui obici potest scientiae aut exemplari hominis, identitatem habet cum animali proportionaliter sumpto; haec ergo identitas sufficiens est ad fundandam illam necessitatem, et reperiri potest in ente in potentia, quamvis nihil sit actu, quia nihil addit enti in potentia nisi habitudinem rationis in ordine ad conceptus nostros" (ebd.).

[62] „. . . quia nimirum, si homo producendus est, necessario futurus est animal rationale, quae necessitas nil aliud est quam identitas quaedam obiectiva hominis et animalis, quam identitatem Deus simplicissime cognoscit, nos autem per compositionem, quam significat verbum *est* quando dicimus hominem ex aeternitate esse animal rationale . . ." (D. M. 31 s. 2 n. 8).

male, für die, wie gesagt, das mögliche Sein eines Dinges das Fundament bildet[63].

Somit hätten wir eine Welt von Wesenheiten, nicht als aktuell existierend, auch nicht in der „objektiven" Ordnung als aktuell gedacht, sondern in einer dieser noch vorausliegenden Ordnung. Am ehesten könnte man sie sich denken als „mögliche Beziehungswelt" oder „möglichen Seinszusammenhang". Die beiden Merkmale z. B. „vernünftig" und „Sinnenwesen" sind noch nicht durch die Realidentität der Existenz physisch verbunden, weil sie noch nicht existieren. Sie sind auch nicht durch einen Urteilsakt oder ein intuitives Zusammenschauen verbunden; dieses geschieht erst durch das Erkennen Gottes, jenes durch menschliches Urteilen. Somit haben wir nur eine logische Zusammengehörigkeit, die als solche nicht weiter zurückführbar ist, und die so zugleich das letzte Fundament für die formalen Possibilien, für die „bestimmten" notwendigen Wesenheiten bildet. Sie sichert den einzelnen Wesenheiten ihre innere Einheit und damit eben ihre Realität und Erkennbarkeit. Jene logische Zusammengehörigkeit aber wird durch den entsprechenden möglichen Formalbegriff zum Ausdruck gebracht. Ohne jene wäre dieser Begriff unmöglich. Dieser ist in seiner Vorstellung an jene gebunden. Darum kann Suarez sagen, die Possibilien „haben Urbilder und Ideen im ersten Künstler, die jedes so vorstellen, wie es sein kann oder die Natur es erfordert, daß es werde[64]". Und darum besteht die Wahrheit eines Dinges in der Übereinstimmung mit dem möglichen Formalbegriff, weil dieser die Zusammengehörigkeit der Merkmale und damit die Einheit und das Wesen selbst ausdrückt.

Weiter zurück scheint Suarez das Problem nicht verfolgt zu haben. Für ihn ist die logische Zusammengehörigkeit der Merkmale ein Letztes. Die weitere Auflösung in die einzelnen Merkmale, die wir durch unser Urteilen vollziehen, ist nur die Folge unserer schwachen Erkenntniskraft. „Obwohl die Einheit von uns auf komplexe Weise durch Verbindung des Prädikates mit dem Subjekt aufgefaßt wird [die also vorher von uns getrennt wurden], so ist sie in dem

[63] „Ut autem vera esset scientia, qua Deus ab aeterno cognovit, hominem esse animal rationale, non oportuit essentiam hominis habere ex aeternitate aliquod esse reale in actu, quia illud esse non significat actuale esse et reale, sed solam connexionem intrinsecam talium extremorum; haec autem connexio non fundatur in actuali esse, sed in potentiali" (ebd.).

[64] „. . . per se requirunt exemplaria et ideas in primo artifice, quae unumquodque tale esse repraesentent, quale esse potest, aut natura fieri postulat" (D. M. 8 s. 7 n. 31).

Ding nichts anderes als die Identität des Dinges selbst[65]." Wir dürfen also in dieser Hinsicht unsern Scholastiker nicht zum Vorläufer eines Descartes machen und ihm nicht einen geistigen Atomismus zuschreiben. Die Elemente der Wesenheiten liegen nicht gleichsam vor und werden dann durch einen Verstand zusammengefügt. Sondern die Wesenheiten selbst liegen irgendwie potentiell vor, und wir zerlegen und verbinden sie, weil wir nicht intuitiv, sondern bloß diskursiv erkennen. Diese Auffassung wird noch durch die Definition gestützt, die wir eingangs (s. S. 340 f.) über das logische Possibile brachten. Suarez verweist dort die Frage über die Widerspruchslosigkeit der Extreme an die Logik, wo die Dinge „unter der Rücksicht der Zusammensetzung und Unterscheidung des Geistes betrachtet werden", und nicht an die Metaphysik. Ontologisch, d. h. in der Seinssphäre, ist die innere Einheit des Possibile das erste. Damit erübrigt sich auch die Frage, woher die einzelnen Merkmale für die Wesenheiten stammen.

Fassen wir das Gesamtergebnis unserer Untersuchung zusammen, so stellt sich die Lehre des Suarez folgendermaßen dar.

1. Die formalen Possibilien (die notwendigen endlichen Wesenheiten) gründen nicht in der Wesenheit Gottes. Insofern sich diese begrifflich von der Allmacht scheiden läßt, gibt es überhaupt keine Verknüpfung zwischen jener und den Possibilien. Gott, der sein Wesen ganz durchschaut, entdeckt in diesem nichts von den möglichen Dingen.

2. In der Allmacht können diese von Gott und den Seligen erkannt werden, weil die göttliche Idee ein Wesensbestandteil für das Wirken Gottes ist, das ja ein vernünftiges sein muß.

3. Die Idee oder der Formalbegriff Gottes stellt die Possibilien auf eminente Weise dar. Durch ihn (medium quo) und wegen der vollendeten Selbsterkenntnis in ihm (medium in quo) erkennt Gott die Possibilien. Diese aber erhalten durch den göttlichen Formalbegriff, d. h. durch das Denken Gottes, ihr „objektives" Sein, d. h. ihr „Erkanntsein". Aber die Idee Gottes und das „objektive" Sein der Possibilien sind nicht dasselbe. Erstere ist subjektiv und inhaltlich (in ihrer Darstellung) Gott selbst, das erkannte Possibile etwas von Gott Verschiedenes[66]. Als Gegenstand der Erkenntnis Gottes

---

[65] D. M. 31 s. 12 n. 46 (Text in Anm. 61).

[66] „. . . Idem [sicut Plato] enim necesse est dicant, qui docent creaturas, ut obiectas divino intellectui, esse ideas eius; nam re-

besitzen die möglichen Wesenheiten und die notwendigen Sätze ihre aktuelle, ewige Wahrheit.

4. In signo rationis vor dem Erkanntsein durch den göttlichen Formalbegriff sind die Possibilien schon wahr — dasselbe gilt von den notwendigen Sätzen — und darum für Gott erkennbar. Diese Wahrheit gründet sich auf die Zusammengehörigkeit der Merkmale, auf die Identität von Subjekt und Prädikat. Diese Identität, die das bestimmte Wesen eines Dinges ausmacht, nimmt Suarez als etwas Letztes hin. Er fragt nicht weiter. (Ein ähnliches Wahrsein vor dem Erkanntsein spricht Suarez bekanntlich auch den freien bedingt zukünftigen Akten zu.)

5. Der mögliche Formalbegriff, absolut genommen, ohne Rücksicht auf seine Verwirklichung in einem existierenden Verstand, ist dann nichts anderes als der Ausdruck obengenannter Identität. So kann Suarez auch sagen, die Dinge seien wahr durch ihre Übereinstimmung mit ihrem Formalbegriff. In Gott ist dieser Idee, d. h. Urbild, nur für die Possibilien im Vollsinn des Wortes, in Suarezianischer Terminologie: für das „possibile physicum". Dieses ist der Terminus der Allmacht Gottes; seine physische Möglichkeit wird durch die Allmacht konstituiert. Indem der Formalbegriff dieser gleichsam voranleuchtet, wird er zur Idee für die zu schaffenden Dinge. — Als spekulatives Erkennen aber — und das gilt auch gegenüber den notwendigen Satzverbindungen, die in sich noch keine Beziehung zur Existenz sagen — ist der göttliche Formalbegriff nicht mehr Idee, sondern nur „Erkenntnisprinzip". Er entdeckt seinen Gegenstand, stellt dar, was irgendwie schon „gegeben" ist. Die logische Möglichkeit scheint also unabhängig von Gott zu bestehen.

6. Wenn wir die so herausgeschälte Lehre des spanischen Philosophen in moderne Problematik hineinstellen wollen, so könnte man sie noch zunächst mit der Wertphilosophie eines Windelband oder Rickert in Berührung bringen. Diese nehmen einen Geltungsbereich an, der, unabhängig von jedem „existierenden" Denken der Individuen, für ein „reines" Bewußtsein Geltung hat. So ließe sich das Reich der „vorgezeichneten" Wesenheiten bei Suarez auffassen, die durch einen möglichen Formalbegriff darstellbar sind. Denn zur Wahrheit gehört irgend ein Verhältnis zu einem Verstand.

---

vera creaturae, etiam sic sumptae, sunt aliquid extra Deum, parumque refert quod secundum existentiam actualem, vel secundum essentiam ponantur habere rationem ideae" (D. M. 25 s. 1 n. 13).

— Dennoch trennt ein Abgrund die spätscholastische und die moderne Auffassung. Für diese ist Gott praktisch ja ausgeschaltet, das „reine" Bewußtsein ist ein Pseudo-Ersatz. Für Suarez gibt es den bloß möglichen Formalbegriff und die durch ihn darstellbaren, bloß erkennbaren Wesenheiten nur in signo rationis vor dem wirklichen Erkennen Gottes. Tatsächlich werden die Possibilien von Ewigkeit her erkannt.

Zum Schluß mögen noch einige Einwände berührt werden, die gegen die dargelegte Possibilienlehre erhoben werden können.

1. Können wir noch behaupten, daß der göttliche Formalbegriff Urbild für die Geschöpfe sei? — Suarez würde antworten, Idee sei nur das, was bei der Erschaffung der Dinge der göttlichen Allmacht voranleuchtet. Dies tun aber nicht die erkannten Possibilien[67] und somit noch viel weniger die noch nicht erkannten. Gott schaut im Schaffen bloß auf seinen Formalbegriff. — Diese Antwort ist formell richtig, löst aber das Problem nicht ganz. Denn der letzte Grund der innern Möglichkeit eines Dinges sowie der Notwendigkeit seiner Wesenheit liegt in der Zusammengehörigkeit der Merkmale, und diese ist unabhängig vom Wissen Gottes gegeben. Selbst Gott kann in seiner Idee die verschiedenen Wesenheiten nur darstellen, weil diese wahr sind. Also liegt der Idee Gottes die in sich wahre Wesenheit schon zugrunde. Suarez geht auf diese Schwierigkeit nicht ein.

2. Mit ihr ist eine andere Schwierigkeit eng verknüpft. Wenn die „Wahrheit" der Possibilien Gott schon irgendwie von außen gegeben ist, wird er dann nicht von etwas außer ihm abhängig? — Suarez hat diese Frage in diesem Zusammenhang nicht gestellt und darum auch nicht beantwortet. Aber die gleiche Schwierigkeit läßt sich in verstärktem Maße geltend machen, wo es sich um das Wissen der bedingt zukünftigen freien Akte der Geschöpfe handelt. Dort lautet der letzte Bescheid: „Es ist keine Unvollkommenheit, sondern gehört zur Vollkommenheit Gottes, jedes Ding zu erkennen, wie es ist[68]." Zudem wird Gott von diesen Wahrheiten nicht determiniert, nicht physisch beeinflußt. Sie sind nur, indem sie erkannt werden, der Terminus des göttlichen Erkennens, das aus eigener Kraft und Fülle alle Wahrheiten darstellen kann. Allerdings, daß es diese Wahrheiten gibt, hängt nicht von Gott ab. Aber dasselbe gilt ja in

---

[67] D. M. 25 s. 1 n. 13.
[68] De scientia Dei futurorum conting. II c. 6 n. 5.

gewissem Sinn auch von der Wahrheit der zukünftigen freien Akte der Menschen.

3. In signo rationis vor der Erkenntnis Gottes, d. h. also unabhängig von ihm, gibt es einen ganzen Kosmos von geistigen Wesenheiten, ein ganzes System von Wahrheiten. Woher stammt dieses? — Wir erhalten keine Antwort darauf. Suarez kann keine Antwort geben. Aber nachdem er die Possibilien in ihrem logischen Sein von der Wesenheit Gottes losgetrennt, blieb ihm folgerichtig kein anderer Ausweg übrig, als dem ganzen Reich der Wesenheiten die uns so eigentümlich anmutende Selbständigkeit einzuräumen. Das Denken Gottes kann nicht letztes Fundament sein; als spekulatives Erkennen zaubert es seine Gegenstände nicht aus dem Nichts hervor. Es findet sie vor, entweder in der Wesenheit Gottes — und das ist die Lösung eines Thomas und mancher anderer Scholastiker — oder in einem außergöttlichen Bereich „gegebener" Wahrheiten. Den Quellen nachzuspüren, aus denen der spanische Jesuit seine Ansicht geschöpft hat, mag einer spätern Arbeit vorbehalten sein.

Die Abhängigkeit der Sünde von Gott nach der Lehre der Frühscholastik.

Von Artur Landgraf (Bamberg).

(Fortsetzung.)

Es hat sich bisher gezeigt, daß die Überzeugung von dem Nichtssein der malitia, die lediglich äußerlich als eine Art accidens dem Akt verknüpft erscheint, den Porretanern gemeinsam ist, ebenso wie die Bestimmung, daß die malitia vom Menschen, der Akt aber, da er in sich gut ist, von Gott stammt; daß es aber trotzdem nicht gestattet ist, einfachhin zu sagen, der sündhafte Akt komme von Gott. All dem — mit Ausnahme der Bestimmung der Sündhaftigkeit als accidens — begegnet man auch in des Laborans Traktat De iustitia et iusto[106], der in vielen Punkten den Ideen des Cod. Paris. Nat. lat. 686 und des Clm 18918 nahesteht und völlig zum Gilbertschen Axiom steht in dem Satze: „Utique facit Deus, ut agat homo peccando, non autem facit, ut homo peccet agendo[107]." Dies ist um so wichtiger, als man bei Laborans ständig auf die Theologie als bestimmende Norm trifft.

Wenn auch der Kommentar zum ersten Korintherbrief des Cod. Paris. Ars. lat. 1116, der ja Gilberts Paulinenkommentar erklärt, in manchen Punkten sich von diesem trennt, die Gilbertsche These macht auch er sich zu eigen[108].

Auch Radulphus Ardens bekennt sich hier zu den Porretanern. Insbesondere schält er mit einer Deutlichkeit wie keiner vor ihm das Nichtberührtwerden der wesenhaften Güte des Aktes durch die malitia heraus, indem er noch entschiedener

---

[106] Lib. 1 c. 18—26 (A. Landgraf, Laborantis Cardinalis opuscula, 16—20).

[107] A. a. O. 20.

[108] Fol. 60^{v}: „‚Monet et docet'. Sicut spiritus humanus motu actuali de loco ad locum movet corpus, sic Spiritus Sanctus sua autoritate spiritum movet quandoque ad credendum, quandoque ad affectandum non solum que Dei sunt, sed etiam que contra fidem sunt. Legitur enim, quoniam Deus operatur in cordibus hominum ad inclinandas eorum voluntates sive ad bona pro sua misericordia, sive ad mala pro meritis eorum, iudicio suo quandoque aperto quandoque occulto, semper autem iusto. *Facit namque Deus non quidem, ut non conveniant, que homines faciunt, sed ut faciant, que non conveniunt.* Quare multos docet Spiritus Sanctus, qui non docentur, multos sanctificat, qui non sanctificantur. Quod ergo dicitur: *movet et docet,* sic intellige: ‚movet' et ita quod movendo ‚docet', ita scilicet, quod ipso docente ipsi docentur."

als Cod. Paris. Nat. lat. 686 oder Clm 18918 die Unterscheidung zwischen dem finis actionis und dem finis agentis auswertet.

„Verumptamen alius est finis actionis, alius est finis agentis. Finis vero actionis est id, propter quod a Deo auctore fit, ut scilicet sit complexio [wohl statt *completio*] divine voluntatis et materia [die Handschrift hat *materie*] divine laudis; finis vero agentis id, quam(!) agens in sua actione consequitur. Finis quidem actionis numquam perverti potest, quoniam omnis actio, ymo omnis creatura, sicut a Deo principium cepit, sic ad Deum finem tendit. Unde idem alfa et O, id est principium et finis nuncupatur. Cum igitur finis agentis consonat fini actionis, quoniam scilicet quemadmodum ad eandem agens eam dirigit, et agens bonus et actio bona dicitur. Quoniam vero finis agentis a fine dissonat actionis, agens malus et actio mala nuncupatur. Actio vero a debito fine non privatur. Unde et in semetipsa dicitur bona. Quidquid enim intendit homo minister, auctor ad suam laudem dirigit actionem. Licet enim homo fornicetur, licet rapiat, licet furetur, tamen hoc Deus ad laudem suam dirigit, dum tales per misericordiam suam penitentes sanctificat vel pertinaces per iustitiam dampnat.

Quod malitia et perversio finis nichil sit. XXVI.

Cum igitur actio numquam debito fine careat, nulla finis perversio, etsi agens, inquantum in se est, finem pervertat. Dicitur autem hec perversio et malitia, non quia vere sit, sed quia vere dici potest, si sic esset, ut agens intendit. Quemadmodum igitur proditor quis dicitur et proditione suspenditur, qui, quamvis non possit, tamen, quantum valet, ut regem prodat, agit, sic et perversor finis dicitur, qui, etsi pervertere non potest, tamen, quantum potest, facit, ut finis pervertatur. Et sicut non est, quod ille fecit, vera proditio, sed dicitur, sic non est hic vera finis perversio vel malitia, sed ita nuncupatur[109]."

Auf Grund der Unterscheidung der in ihrer Güte unzerstörbaren Handlung von dem Nichts der Schlechtigkeit kann sich denn auch Radulf dem Gilbertschen Grundgesetz mit den Worten verschreiben: „et facit Deus, ut Augustinus ait, non quidem ut non conveniant, que faciunt, sed ut faciant, que non conveniunt[110]." Darum nennt er Gott auch Urheber des Aktes — so daß der Akt genere essentie sue von Gott stammt —, nicht aber der Schlechtigkeit desselben[111]. Es sind lediglich Gründe des Sprachgebrauches, die ihn davon abhalten, Gott als Urheber der fornicatio zu bezeichnen[112].

Der porretanische Grundgedanke mit seinen Auswirkungen

---

[109] Speculum universale lib. 1 c. 25 f. (Cod. Vat. lat. 1175 fol. 7^v).

[110] Ebd. lib. 1 c. 28 (Cod. Vat. lat. 1175 fol. 8^v). — [111] Ebd.

[112] Ebd.: „Est ergo Deus actor actionis, que homicidium sive fornicatio dicitur. Unde etsi posset dici auctor fornicationis, tamen tacetur propter suspicionem prave consignationis. Homicidium autem non solum actionem, sed etiam malitiam significat."

läßt sich weiter verfolgen bei Simon von Tournai[113], in den zum weiten Bereich des Odo von Ourscamp gehörenden zweiten Quästionen des Cod. Trec. 964[114], bei Alanus von Lille[115] und Magister Martinus[116], welch letzterer obendrein in der Fragestellung manchmal an Petrus von Poitiers[117] anklingt.

---

[113] Summe (Cod. Paris. Nat. lat. 14886 fol. 39): „. . . duo sint opera eiusdem generis, quorum bonum unum, ut ire ad ecclesiam ad orandum, aliud malum, ut ire ad ecclesiam ad videndum scortum. Quomodo est Deus actor unius et homo minister, alterius vero homo minister et auctor. — [R]edditur: Uterque naturalibus instrumentis movetur ad eundum, et quicquid natura fit, Deo auctore fit. Uterque igitur Deo auctore ad ecclesiam graditur, sed dispari fine, unus propter Deum et alius propter scortum. Qui propter Deum, eum finem habet operis quam (!) auctorem. Quod congruit, ut idem operis alpha et o, id est principium et finis. Qui vero propter scortum, cum Deo auctore gradiatur, eum non habet operis finem, quam discernit. Eum enim, qui est auctor operis id est efficiens causa, debet, quantum in se est, constituere finem id est causam finalem. Cum vero propter scortum id agit, opus debito fine privat, cuius privatione opus dicitur malum sive peccatum, quia privatur, et homo malus, quia privat opus fine debito. Actio igitur ex Deo, privatio vero debiti finis ex homine. Ergo Deo auctore est homo gradiens, sed se auctore est opus debito fine privans, cum propter scortum vadit ad ecclesiam. Unde Augustinus super illum locum apostoli: Tradidit eos Deus in reprobum sensum: Deus, inquit, facit, ut homines faciant ea, que non conveniunt; sed homines faciunt, ut non conveniant ea, que faciunt. [39v] Tunc enim non conveniunt, cum indebito fine fiunt. Est ergo secundum predicta Deus auctor, quod opus sit et sit bonum, homo vero minister. Cum autem opus sit Deo auctore et homine ministro, quod ipsum est malum, hoc eodem homine tam auctore quam ministro." — Man vgl. ferner Disputationes, disp. 7 q. 1 (J. Warichez, Les disputationes de Simon de Tournai [Louvain 1932] 35 f. und Cod. Berolin. Phillipp. 1997 fol. 28v), disp. 40 q. 2 und 3 (Warichez, ebd. 117 f. und Cod. Berolin. Phillipp. 1997 fol. 49 f.). Auch hier findet man das Augustinus zugeschriebene Gilbertsche Axiom. Endlich vgl. man die Quästionenexzerpte des Cod. Brit. Mus. Harley 3596 fol. 61v (man vgl. zu dieser letzteren Sammlung nun A. Landgraf, Quelques collections de „Quaestiones" de la seconde moitié du XIIe siècle: RechThAncMéd 6 [1934] 386 f.).

[114] Fol. 159v: „Utrum omnes malos actus faciat Deus. Non enim malum est in civitate, quod non faciat Dominus. Et propheta: Ego Dominus faciens pacem et creans malum. — [Rubrik:] Sic." — Dazu ist dann die weitere Frage bemerkenswert (fol. 159v): „Utrum omne accidens creatura Dei? [Dazu am Rand: Falsum,] cum malum opus accidens sit et nequitia, ferocitas et similia qualitates sint. Sicut enim virtutes, sic et vitia qualitates animi. — [Rubrik:] Non."

[115] Theologicae Regulae, Reg. 48 (SSL 210, 654 f.); Contra haereticos libri quatuor, lib. 1 c. 4 (SSL 210, 309 f.).

[116] Summe (Cod. Paris. Nat. lat. 14556 fol. 303 ff.).

[117] Z. B. Sententiae, lib. 2 c. 12 (SSL 211, 978): „Ex praedictis patet, quae sequuntur inconvenientia, si quis dicat, quod aliqua

Bei ihm interessiert neben dem Hinweis auf die fallacia accidentis oder die fallacia secundum univocationem predicamenti bei der Lösung der Frage, warum die fornicatio nicht als von Gott stammend bezeichnet werden könne[118], noch das Aufwerfen der Frage, ob die Sünde, wenn bei ihr Gott und der Mensch beteiligt sind, darum das Werk zweier sei. Er lehnt dies ab, weil Gott und der Mensch in völlig unähnlicher Weise sich dabei betätigen, Gott durch die Schöpfung, der Mensch durch Deformierung, so daß man also nur sagen könne, die Sünde sei ein Werk des Menschen, insofern sie Sünde ist, ein Werk Gottes, insofern sie Akt ist[119].

---

res est mala, quae non participatione mali sit mala . . ." Magister Martinus (Cod. Paris. Nat. lat. 14556 fol. 304v): „Si forte quis negaverit illam: non est aliqua res mala, que non participatione mali sit mala, sic proba eam indirecte ratiocinando . . ." — Petrus von Poitiers (a. a. O.): „Nobis autem hoc fatentibus obiciunt: Homicidium est actus; sed omnis actus a Deo est; ergo Deus est auctor homicidii . . ." Magister Martinus (Cod. Paris. Nat. lat. 14556 fol. 304): „Non sequitur, quod si omnis actio est a Deo, quod ideo fornicatio sit a Deo . . ." Hier ist zu beachten, daß gerade diese letzte Frage sich mit dem Wortlaut des Petrus bei Martin (fol. 302) findet, ebenso wie die bei Petrus unmittelbar folgende Frage.

[118] Cod. Paris. Nat. lat. 14556 fol. 304: „Non sequitur, quod, si omnis actio est a Deo, quod ideo fornicatio sit a Deo. Quamvis enim id, quod est fornicatio, sit species actionis, non tamen in eo, quod est fornicatio. Esse enim fornicatio non est forma actionis, sed potius deformatio. Ingerit ergo se fallacia secundum univocationem predicamenti vel fallacia accidentis." — Man vgl. auch fol. 302v. — Petrus von Poitiers (Sententiae lib. 2 c. 12; SSL 211, 978) löste noch mit dem Hinweis: „huiusmodi nomina volunt intelligi per reduplicationem sic: adulterium in eo quod est adulterium; similiter homicidium in eo quod est homicidium. Unde cum dicitur: Homicidium est a Deo, intelligitur: in eo, quod est homicidium; quod falsum est." Hierzu ist zu beachten, daß diese Stelle wörtlich bei Magister Martinus sich findet (fol. 302v). — Dagegen sagt ganz im Sinne der ersten Stelle des Magisters Martinus die anonyme Sentenzenglosse des Cod. lat. 1206 der Bibliothek von Troyes auf fol. 97v: „Est enim fallacia accidentis: omnis actus est a Deo; adulterium est actus; ergo adulterium est a Deo. Nomen etiam adulterii imponitur a deformitate et illa est principalis significatio ipsius."

[119] Cod. Paris. Nat. lat. 14556 fol. 304. — Man vgl. auch fol. 302v: „Item huius actionis, inquantum est actio, Deus est auctor. Eiusdem actionis, inquantum est fornicatio, homo est auctor. Ergo huius actionis duo sunt auctores. Non sequitur. Dissimiliter accipitur hoc nomen auctor. Nec ad esse auctorem fornicationis vel cuiuscumque peccati sequitur esse auctorem, sed potius non esse auctorem. Esse enim auctorem fornicationis est privare actionem debito fine. Privationes autem non sunt." — Wir begegnen hier der Erscheinung, daß die gleiche Frage in dem gleichen

Wörtlich finden wir diese letzten Ausführungen in dem mit „Quoniam homines a vera sue rationis dignitate" beginnenden theologischen Traktat des Cod. Brit. Mus. Royal 9 E XII[120] wieder, der in weiten Ausführungen ebenfalls die porretanische Lehre entwickelt: „Videtur, quod omnes actus, inquantum sunt, bona sunt. Quidam tamen mali sunt, quia deformantur et debito fine privantur." Ebenso tritt hier wörtlich Martins Hinweis auf die fallacia secundum commutationem predicamenti vel fallacia accidentis auf[121], wie sich der Autor mit diesem[122] auch in der Feststellung begegnet, daß die schlechte Handlung unter verschiedener Rücksicht ein bonum und ein malum ist[123]. Auch in der sechsten Quästionengruppe des Cod. Brit. Mus. Royal 9 E XII werden für die Wahl des gleichen Standpunktes dialektische Erwägungen namhaft gemacht und solche einem bisher nicht identifizierten Cancellarius und einem Magister zugeschrieben[124].

Als wahrscheinlich wird das Wesen der Gilbertschen Lehre von den anonymen Quästionen zur Bußlehre des gleichen Cod. Brit. Mus. Royal 9 E XII vorgetragen. Interessant ist hier das Bemühen, dieselbe mit möglichster Plastik dem Verständnis näher zu bringen: Ein König läßt von einem Künstler eine Statue anfertigen und ist bereit, ihm alles zu deren Vollendung Nötige zur Verfügung zu stellen. Der Künstler aber trägt keine Sorge, von ihm all dieses entgegenzunehmen. So ist denn nichts an der Statue, was nicht gemacht wäre, und nichts ist an ihr gemacht, was nicht vom König stammte. Allein vom Künstler aber kommt es, daß sie unvollendet ist. Wenn man also die Statue unvollendet nennt, setzt man damit nichts Positives, sondern spricht ihr lediglich die Vollendung ab. Ähnlich bietet Gott dem Menschen alles zur Handlung Nötige an, bereit, die Gnade zu deren Informierung zu geben. So ist denn nichts in der Handlung, was nicht von Gott käme; vom

---

Werk zweimal, und zwar in verschiedener Weise, behandelt ist. Der Schluß, daß es sich hier um Quästionen handelt, die nicht vom gleichen Autor stammen, läge nahe.

[120] Fol. 206. — [121] Ebd.

[122] Cod. Paris. Nat. lat. 14556 fol. 304.

[123] Cod. Brit. Mus. Royal 9 E XII fol. 206.

[124] Frage 16 (fol. 253): „Dicit cancellarius, quod, quamvis quicquid est, sit a Deo, non tamen Deus potest facere hanc actionem, quia pronomen facit in qualitatem actionis potius quam in substantiam. Dicit et M[agister], quod quamvis faciat hanc actionem eo, quod eo auctore fit, non tamen dicit facere sotulares quia hoc verbum *facit* cum tali accusativo secundum usum theologorum refertur ad exercitium." — Man vgl. auch fol. 256.

Menschen aber stammt es, daß sie ungeformt, d. i. nicht geformt ist[125].

Gegen dieses Argument sollte Petrus von Capua auftreten, der einfach die Gleichheit des Beispieles leugnet, weil Gott niemandem die Materie oder das Wesen der schlechten Handlung zur Verfügung stelle[126].

In die Gefolgschaft der Porretaner ist von den großen Autoren des 12. Jahrhunderts in dieser Frage auch Petrus Cantor zu verweisen, bei dem sich ganz besonders zeigen sollte, wie sehr sich zu seiner Zeit schon die Dialektik um die Führung in der Lösung bemühte. In seiner umfangreichen dem Problem gewidmeten Quästion führt er drei Ansichten vor. Als erste diejenige, die wir noch beim Lombarden kennen lernen sollen: Jede gute Handlung kommt von Gott, jede schlechte vom Menschen oder vom Teufel, so daß also nicht alle praedicamentalia von Gott stammen, noch natürlich sind; noch auch wäre jede Handlung oder Qualität ein Werk der Natur; denn wenn sie ein Werk der Natur wären, würden sie von Gott stammen. Diese Ansicht wird zurückgewiesen[127]. Als zweite

---

[125] Fol. 80: „Prima harum ex hoc redditur probabilis: Rex facit fieri statuam ab artifice, paratus illi dare, quicquid est necessarium ad eius perfectionem. Sed artifex non curat ab eo suscipere, unde statuam illam perficiat. Ecce nichil est in statua, quod non sit in ea factum, et nichil est in ea factum, quod non sit a rege. A solo tamen artifice est, ut sit imperfecta. Cum igitur statua dicitur imperfecta, nichil ponitur, sed imperfectio removetur. Similiter Deus homini tribuit quicquid extra(!), ut faciat actionem, paratus infundere gratiam, per quam illam informet. Et sic nichil est in ea, quod non sit a Deo. Sed ab homine est, ut sit deformata, id est, ut non sit formata. Ex quo accidit vitium nichil esse, quia malum, ut ait Augustinus, est privatio boni, que nichil est."

[126] Summe (Clm 14508 fol. 26): „Item statua ista, que fit ab isto, dicitur esse et ab hoc ministro et ab eo, qui ministrat ei, que necessaria sunt ad faciendam statuam. Et si non tota perficiatur, id, quod ibi perfectum erit, dicetur esse ab utroque. A simili, cum in bona actione Deus ministret homini formam, unde dicitur esse et ab homine et a Deo, quamvis in aliqua actione non adsit forma, id est caritas, cum Deus paratus sit eam apponere, si quis efficaciter velit, id saltem, quod ibi est de ipsa actione, debet dici esse et ab homine et a Deo. — Responsio: Non est simile, quia ille ministrat isti ipsam materiam statue vel essentiam. Sed Deus non ministrat alicui materiam vel essentiam prave actionis." (Ebenso Cod. Paris. Nat. lat. 15972 fol. 162^{v}.)

[127] Summe (Cod. Paris. Nat. lat. 3477 fol. 102): „Et dicunt quidam, quod omnis bona actio a Deo est, omnis mala actio ab homine vel a diabolo; et homo facit ipsam malam actionem vel diabolus, et ita non omnia predicamentalia sunt a Deo nec sunt naturalia nec omnis actio vel qualitas est opus nature, quia si nature esset, Dei esset." — Die Zurückweisung dieser Ansicht findet sich

wird diejenige erwähnt, die lehrte, daß jeder Akt als Akt von Gott stammt, die aber für den schlechten Akt nicht einfachhin zugibt, daß er von Gott komme, da er als Akt zwar von Gott, insofern er schlecht ist, aber vom Menschen stamme. Würde man einfachhin sagen, daß dieser Akt von Gott komme, würde man den Anschein erwecken, als ob auch jener Mangel von Gott herrühre[128]. Wir haben hier die Lehre der Porretaner vor uns. Petrus Cantor leistet ihr nun nicht völlig Gefolgschaft. Er hält dafür, daß einfachhin jeder Akt von Gott kommt, und daß somit auch dieser schlechte Akt von Gott stammt, und dies, weil die Substanz des Aktes vornehmer ist als der Mangel und ihr darum das Von-Gott-Stammen vor allem zugewiesen wird. Darum gibt er den Satz zu: Diese Sünde stammt von Gott[129]. In weiten Darlegungen versucht er diese Ansicht darzutun[130] und macht, was für ein Verständnis seiner Lehre nicht zu unterschätzen ist, bei dieser Gelegenheit ausdrücklich darauf aufmerksam, daß die malitia, die neben der actio deformata ebenfalls als Sünde bezeichnet

---

ebd. fol. 103: „Aliorum opinio, sicut prenotavimus, est, quod omnis mala actio est a diabolo vel ab homine et omnis malitia similiter. Unde oportet eos concedere, quod diabolus est auctor quarumdam rerum sicut Deus. Hoc autem dicere sapit heresim Manicheorum, qui constituunt duo principia rerum. Preterea oportet eos dicere, quod quidam coitus coniugalis est a Deo, quidam a diabolo, ut quando aliquis coit propter explendam libidinem tantum; et ita non omnes coitus coniugales sunt eiusdem speciei specialissime. Si enim concedunt, quod isti duo coitus univoce sunt actiones: ergo quicquid substantiale est uni, et alteri. Accidens enim, id est deformitas, non mutat substantiam actionis. Quod si est: sed unus illorum in eo, quod est actio, est a Deo vel opus nature. Ergo et reliquus. Quod ipsi non concedunt. — Preterea super illum locum evangelii: omnia per ipsum facta sunt, dicit auctoritas, quod omnis materia, omnis forma, omnis concretio materie et forme a Deo est . . .“ Dies die hauptsächlichsten Einwände des Cantors.

[128] Fol. 102: „Alii dicunt, quod omnis actio, inquantum actio, [a] Deo est; sed non concedunt simpliciter de mala actione, quod ipsa sit a Deo, quia, inquantum est actio, a Deo est, inquantum mala, ab homine. Si autem dicerem: hec actio est a Deo, videretur pronomen *quomodo* demonstrare vitium et ita videretur, quod vitium illud esset a Deo.“

[129] Fol. 102: „Nos medio loco procedimus dicentes, quod simpliciter omnis actio est a Deo et hec actio [102v] mala est a Deo, quia dignior est substantia actionis quam vitium, et ideo ei potius attribuitur esse a Deo. Unde et hanc concedimus: hoc peccatum est a Deo.“ — Auf diese letzten zwei sich gegenseitig bekämpfenden Ansichten machen auch die Quästionen des Cod. Brit. Mus. Harley 325 fol. 99v aufmerksam.

[130] Fol. 102v f.

wird, ein Nichts ist und nicht von Gott stammt[131]. Dazu kommt, daß er seine Behauptung auf diejenigen Handlungen einschränkt, die lediglich aus ihrer Intention, nicht aber „ex instrumento" schlecht sind, welcher Art ist Almosen geben aus Eitelkeit. Betreffs derjenigen aber, die aus schlechter Intention und ex instrumento zugleich schlecht sind, sagt er: „De aliis autem non solet ita libere concedi. Unde non ita facile reciperetur hoc: crucifigere Christum est bonum. Et tamen illa crucifixio, qua Iudei crucifixerunt Christum, eque fuit a Deo sicut illa datio elemosine, qua iudeus dat elemosinam ex naturali pietate vel christianus ex vana gloria. Unde hec vera: Christus vult istum dare elemosinam, quia non est ibi aliqua corruptio ratione materie. Hec autem falsa: Christus voluit iudeos crucifigere Christum, quia ex instrumento crucifixionis notatur corruptio illius[132]."

Wenn Petrus Cantor diese seine Ansicht auch mit allen Mitteln der Dialektik gegen die zweite, die eigentlich porretanische, abzugrenzen bemüht ist[133], so gibt er doch zu, daß der Unterschied schließlich nur in der Redeweise, nicht aber in der Sache zu suchen ist[134]. Dazu kommt, daß der Cantor sich in seinen Glose quatuor evangeliorum collecte et excepte zur porretanischen Sentenz bekennt[135].

Übrigens taucht in diesem Zusammenhang gerade bei Petrus Cantor die Unterscheidung zwischen opus operatum und opus operans auf, ohne aber, da sich das Problem ja nur mit dem opus operans beschäftigt, für die Lösung irgendwelche Bedeutung gewinnen zu können[136]. Dennoch betonen die zweiten Quästionen

---

[131] „Sed hoc nomen *peccatum* duas habet significationes. Quandoque enim dicitur peccatum actio ipsa deformata, quandoque ipsa deformitas, id est ipsum, quod nichil est. Malitia enim et cetere privationes nichil sunt secundum nos, quia, si malitia qualitas esset, a Deo esset" (fol. 102^{v}).

[132] Fol. 102^{v}. — [133] Fol. 103.

[134] Fol. 103: „Sed quia non est lis nisi de verbis et non de veritate rerum, plura dicere recusamus."

[135] Zu Joh 1, 3 (Cod. Paris. Mazarin. lat. 279 fol. 6): „‚Et' id est ‚sine ipso'. Converte: ‚nichil', nulla res subsistens facta est ‚sine ipso'. Vel sic, ut propositio sit affirmativa: ‚sine ipso factum est nichil', id est peccatum, quod est nichil et hominem adnichilat. Actio enim, inquantum actio, aliquid est et a Deo, sed malitia actionis nichil est. Quid enim aliud est nisi privatio debiti finis?" — Hier wird also sogar die den Porretanern eigene Veräußerlichung der malitia angenommen.

[136] De tropis loquendi (Cod. Vat. Reg. lat. 1283 fol. 54): „Sed attende IIII^{or}: opus scilicet operatum et libertatem arbitrii et actionem, que tria a Deo sunt et placent ei, et malitiam actionis, que est a diabolo vel homine, sed eam permittit Deus fieri." — Man vgl. auch die Summe (Cod. Paris. Nat. lat. 3477 fol. 102^{v}).

des Cod. Erlangen. lat. 353 ebenfalls im Zusammenhang mit unserer Frage gegen die Porretaner: „In actione V occurrunt consideranda: potestas, intelligentia, voluntas, ipsa actio, opus operatum. Horum tria sunt a Deo, scilicet intelligentia, potestas, opus operatum; duo ab homine vel a diabolo quandoque, scilicet voluntas et actio. Hiis visis patet solutio ad multas obiectiones[137]."

Im Gegensatz zu Cantor, will der porretanische mit „Quoniam homines a vera sue rationis" beginnende theologische Traktat des Cod. Brit. Mus. Royal 9 E XII die der vom Cantor verteidigten Meinung entgegenstehenden Schwierigkeiten durchaus nicht auf einen bloßen Streit um Worte beschränkt wissen. Er sagt nämlich, daß die Anhänger der — tatsächlich vom Cantor vertretenen — Lehre gezwungen wären zuzugeben, Gott wolle Ehebruch und fornicatio und billige so, daß Schlechtes geschehe[138]. Und bereits die Quaestiones super epistolas Pauli hatten betont: Was ist eine Sünde machen anderes als sündigen? Was ist einen Ehebruch machen anderes als ehebrechen? Wenn man also zugibt, daß Gott die Sünde macht, folgt, daß Gott sündigt, stiehlt, ehebricht, tötet, was nicht nur zu sagen, sondern auch bloß zu denken ein Unrecht ist[139].

Vielleicht ist das als Antwort auf diese Schwierigkeit gedacht, was die zweite Quästionensammlung des Cod. Erlangen. lat. 353 als Lösung zitiert: „Quidam distingunt hanc duplicem: Deus vult istum fornicari. Potest enim esse sensus: Deus vult istum fornicari operando, et sic falsissima; vel operari fornicando et sic vera; ut hoc verbum respiciat infinitivum gratia operationis et non gratia deformitatis[140]."

Gegen die Mitte des 13. Jahrhunderts wurde diese Lehre, daß die Sünde nicht bloß als Akt, sondern in ihrer Totalität von Gott stamme, als eine die Sache selbst berührende umstritten. Von den anonymen Quästionen des Cod. Vat. lat. 782 wird sie dem Präpositinus und vielen Anhängern zugeschrieben. Hier findet sich dann auch der Versuch, sie mit der porretanischen in Einklang zu bringen durch eine Unterscheidung zwischen einfachen und nicht einfachen, sondern

---

[137] Fol. 93v.

[138] Fol. 206: „Sunt tamen, qui concedunt peccatum esse a Deo. Similiter asserunt fornicationem et adulterium esse a Deo, non tamen Deum peccare vel fornicari vel adulterari concedunt . . . Set secundum hoc oportet illos multa incurrere inconvenientia. Coguntur enim concedere Deum velle adulterium, fornicationem et ita approbare, quod mala fiant."

[139] In epist. ad Rom q. 43 (SSL 175, 442). Man vgl. auch z. B. noch Petrus von Poitiers, Sententiae lib. 2 c. 12 (SSL 211, 978 und Erfurt, Bibliotheca Amploniana, Cod. Q 117 fol. 16v).

[140] Fol. 93.

mit ihrem contrarium vermischten Akten. Der zweiten Art wäre die Sünde, die nicht bloß Akt ist, sondern auch noch nach Art der passio die Deformierung enthält und dadurch eben kein vollständiger Akt ist[141].

Bemerkenswert ist hier noch ein Zusatz, den eine fremde Hand zur Quaestio 115 des zum Bereich Odos von Ourscamp gehörigen Cod. Brit. Mus. Harley 3855 macht, da er die Unterscheidung zwischen esse und fieri in die Diskussion wirft. Die Handlung hat nur die essentia von Gott und ist so von Gott; das fieri aber berührt nicht nur die essentia, sondern auch die Form der Handlung und darum muß die Handlung wegen der Abhängigkeit der essentia nicht auch das fieri von Gott haben[142].

Die Grundlage, auf der bereits Anselm von Canterbury und alle bisher genannten Autoren aufgebaut hatten, war die Überzeugung davon, daß alles, was ist, in Gott seinen Urheber besitzt. Diese Basis teilt auch eine weitere Gruppe, die sich aber von allen bisher behandelten dadurch unterscheidet, daß sie die Schlechtheit nicht seinshaft völlig in ein Nichts auflöst, sondern dafür eine gewisse Realität zu retten sucht. Wohl sind wir der Bezeichnung der Sündhaftigkeit als accidens bereits bei strengen Porretanern begegnet, doch fand sich der Begriff accidens dort in reichlich uneigentlichem Sinn verwendet. Dies gilt auch für die Sententiae Divinitatis. Anders in der Gruppe, von der wir nun sprechen wollen. Auf sie verweist ein mit „Non queso arrogantie" beginnender dem 12. Jahrhundert angehöriger Traktat einer nicht signierten Handschrift der Fritzlarer Pfarrbibliothek. Sie deckt zugleich die Herkunft auch dieser Abart von Boetius auf, wie ja vielleicht auch sonst für die Porretaner die Rücksicht auf die hier in Betracht kommende Boetiusstelle dahin wirksam geworden war, daß sie die Sündhaftigkeit ebenfalls wenigstens irgendwie als accidens bezeichneten. Der genannte Traktat sagt: „Sed opponit aliquis: Si peccatum est absentia iustitie id est iniustitia, cum iniustitia sit qualitas, et peccatum qualitas est. Quod autem iniustitia qualitas sit, probant auctoritate phylosophica Aristotilis super predicamento qualitatis: Si contrariorum, inquit, unum fuerit quale, et reliquum quale erit, ut iniustitia.

---

[141] Fol. 40.

[142] Fol. 32v: „Hec actio Deo auctore est: hec actio Deo auctore fit. Hoc non conceditur, quia hec actio tantum essentiam habet a Deo, quod notat esse. Sed fieri non tantum essentiam, sed etiam formam dat intelligi. — Nota, quia, cum dicitur: hec actio, potest michi facere tantum notitiam rei vel etiam qualitates(!) rei. Et ideo determinanda est."

Boetius in commento: Cum iustitia apertissime qualitas sit et cum iniustitia ei contraria sit, non est dubium iniustitiam quoque qualitati subnecti[143]." Der Traktat schließt sich nun allerdings dieser Sentenz nicht an[144]. Auf diese gleiche Lehre als eine wahrscheinliche weisen sodann die anonymen Quästionen zur Bußlehre des Cod. Brit. Mus. Royal 9 E XII hin, die ausdrücklich die mit den Porretanern gemeinsame Basis „omne quod est, a Deo auctore esse" hervorheben[145].

4. Der Lombarde und die sich an ihn reihende Gruppe.

Hugo von Amiens[146] begnügt sich mit einem Hinweis auf das Nichtsein der Sünde, um damit eine Verursachung der-

---

[143] Fol. 73v. Man vgl. Boetius, In categorias Aristotelis lib. 2 (SSL 64, 255 CD).

[144] Fol. 73v: „Nos iustitie contrariam iniustitiam non ponimus, sed iustitie privationem iniustitiam asserimus. Neque enim malum in predicamento qualitatis aliqua ratione statuimus, sed in vera predicatione affirmamus, sicut omnem substantiam, sic etiam omnem quantitatem, relationem, qualitatem et si que sunt in predicamentis cetera bona a bono creata. Malum ergo nichil aliud esse quam naturalis boni privationem tota Scriptura declamat." — Man vgl. auch fol. 73.

[145] Fol. 80: „Dicunt quidam vitium nichil esse nec aliquid attribuitur, cum dicitur: aliquid est malum. Alii autem dicunt vitium esse qualitatem, que nascitur ex libero arbitrio." — Hier dürfte wohl am wahrscheinlichsten auch der zum Umkreis Radulfs von Laon gehörige Paulinenkommentar des Cod. Paris. Nat. lat. 2543 einzureihen sein. Man liest darin zu 1 Kor (fol. 15v): „Non dicit lapidem vel lignum, cui forma imprimatur, non esse aliquid vel ipsam formam. Sed secundum hoc dicit nichil esse, quod illa res formam habet illam, pro qua adoratur ut Deus. Secundum hoc nichil esse dicitur. Deus enim non dedit illi rei talem formam neque voluit dari. Sed homo recedens a Deo per deflexam voluntatem hoc fecit. Sic omne malum ex deflexa voluntate fit et ideo nichil dicitur, quia a Deo non est; aut omnia, que a Deo, bona sunt et naturalia, malum autem nec substantia dicitur, quia non est a Deo, neque natura, quia discedit et discordat a natura. Omnia vero bona concordant nature. Unde supra dicebatur: per naturam consummans legem. Libera voluntas est a Deo. Quare et bona deflexio non a Deo, sed ex ipsa est. Unde et mala et ex ea omne malum. Ipsa enim est principium et quasi creatrix mali. Sic malum nec substantia nec natura esse dicitur, sed ex natura, quia usus est Scripture, ut substantias tantum vocet creaturas. Sed tamen intelligitur et cogitatur illud malum, quod malum est. Et sic non prorsus nichil est, sed ut prediximus. Non enim solum remotionem boni per malum facimus, sed etiam quemdam [fol. 16] habitum ponimus, ut inscitia non solum scitiam removet, sed ponit quemdam habitum. Similiter et malum."

[146] Dialogorum lib. 3 c. 4 (SSL 192, 1168 A): „Hoc enim, de quo nunc agimus, malum, quod proprie dicimus peccatum, omnino

selben von Gott auszuschalten. Rupert von Deutz[147] konstatiert in enger Anlehnung an Augustinus[148] lediglich — und das soll uns z. B. noch bei Robert von Melun begegnen —, daß die Wirkursache des schlechten Willens nichts sei, d. h. daß dieser deshalb schlecht zu sein beginnen könne, weil er aus nichts gemacht sei. Auch Robertus Pullus[149] äußert sich nur ganz nebenbei zu unserer Frage, indem er ganz allgemein darauf hinweist, daß die Sünde nicht von Gott gemacht sei.

Anders Petrus Lombardus. Er widmet dem Problem der Abhängigkeit der Sünde von Gott eine ausführliche Darstellung, auf die er verschiedentlich zurückgreift.

Im ersten Buch der Sentenzen dist. 36 c. 2[150] spricht er nur ganz allgemein davon bei Lösung der Frage, warum es vom Guten, nicht aber vom Schlechten heiße, daß es in Gott sei. Er sagt hier, daß Gott als Urheber des Schlechten nicht in Betracht komme. Später[151] nennt er Gott Ursache alles dessen, was natürlicherweise geschieht, geschah oder geschehen wird. In der 46. Distinktion des ersten Buches[152] ist dann lediglich von der moralischen Ursächlichkeit Gottes gegenüber dem Übel die Rede.

Aber die Ausführungen des Lombarden in der 35., 36. und 37. Distinktion des zweiten Buches berühren die physische Ursächlichkeit. Hier setzen uns unsere vorausgegangenen Untersuchungen in den Stand, auch die Vertreter der verschiedenen Meinungen namhaft zu machen, mit denen er sich beschäftigt. In 2 dist. 35 c. 2, wo von der Sünde im allgemeinen gesprochen wird, zählt er diese Ansichten auf: „Alii enim dixerunt voluntatem malam tantum peccatum esse et non actus exteriores; alii voluntatem et actus; alii

---

nihil aliud est nisi rationalis creaturae vitium. Quae enim declinat a bono sibi a suo Conditore proposito, quo ipsum, qui summe est, debuit amare et amando percipere et percipiendo beata manere; non in aliud ipsa convertitur, sed arbitrii sui libertate privatur, dum propriam voluntatem, quam creatura habere non debet, Creatori suo praeponere nititur. Quapropter non natura, non res aliqua est istud, quod dicimus malum, sed abusio seu negligentia boni sortita est mali vocabulum." — Man vgl. auch ebenda lib. 4 n. 10 (SSL 192, 1187).

147 De omnipotentia Dei c. 2—5 (SSL 170, 456 f.).

148 De civitate Dei lib. 12 c. 6 (SSL 41, 353).

149 Sententiarum lib. 6 c. 17 (SSL 186, 875): „Non ait: ‚Non esse peccatum in civitate, quod Dominus non fecerit', sed ‚malum', intelligens quidquid non est peccatum et est malum a Domino esse factum." — Man vgl. auch lib. 2 c. 30 (SSL 186, 759).

150 Quaracchi (1916) 226 n. 328.

151 1 dist. 45 c. 4 (Quaracchi 273 n. 406).

152 Quaracchi 278 ff.

neutrum, dicentes omnes actus esse bonos et a Deo et ex Deo auctore esse, malum autem nihil esse[153]."

Die erste Ansicht gehört zweifelsohne Abaelard an. Mit der zweiten ist jedenfalls die vom Lombarden selber noch weiter unten vorzutragende Lehre gemeint. Mit der dritten kann er nur auf die Anhänger des Anselm von Canterbury zielen, wie wir sie in Hugo von St. Viktor und in den Porretanern[153a] kennengelernt haben. Betreffs dieser drei Gruppen bemerkt der Lombarde: Man könne ruhig sagen und frei lehren, daß die Sünde der schlechte innere und äußere Akt ist, nämlich schlechte Gedanken, Worte, Handlungen. In erster Linie sei aber die Sünde im Willen, aus dem gleichsam wie aus dem Baume die schlechten Werke als Früchte hervorgehen[154]. Dies sind Gedanken, die wir auch bei Anselm von Canterbury schon ähnlich lesen konnten. Seine Anhänger, wohl in erster Linie in der Spielart der Porretaner, dürften dann mit den „quidam" gemeint sein, die im Anschluß an Augustinus sagen, daß der schlechte Wille und der schlechte Akt, insofern diese sind oder Akt sind, gut, insofern sie schlecht sind, Sünde seien, und die Wille als Wille und Akt als Akt eine gute Natur Gottes nennen und auf Gott als Urheber zurückführen, insoweit aber der Akt ungeordnet und gegen das Gesetz geschieht und des gebührenden Zieles entbehrt, ihn als Sünde bezeichnen und so ihn, insofern er Sünde ist, nichts, keine Substanz, keine Natur sein lassen[155]. Es liegt wohl in der Richtung des Porretanismus, ist uns aber bisher, wie bereits bemerkt, noch bei keinem der Porretaner und auch sonst noch nicht begegnet, was der Lombarde des weiteren als nähere Bestimmung dieser Sentenz gibt, wo er sagt: „Addunt quoque, quosdam non tantum essentia, sed etiam genere bonos esse, ut reficere esurientem, qui actus est de genere operum misericordiae; quosdam vero actus absolute ac perfecte bonos dicunt, quos non solum essentia vel genus, sed etiam causa et finis commendant, ut sunt illi, qui ex voluntate bona proveniunt et bonum finem metiuntur[156]."

---

[153] Quaracchi 492 n. 325.

[153a] Diese Annahme wird auch durch die frühe Sentenzenglosse des Cod. VII C 14 der Nationalbibl. von Neapel bestätigt, die gerade zu den hier in Betracht kommenden Worten des Lombarden bemerkt: „‚Alii neutrum dicentes'. Non usquequaque fideliter recitat magister hanc opinionem. Conce[dunt] enim, quod motus interior et motus exterior est peccatum, sed non in eo, quod est motus" (fol. 121).

[154] Quaracchi 493 n. 325.

[155] Ebd. c. 3 (Quaracchi 493 n. 326).

[156] 2 dist. 36 c. 6 (Quaracchi 504 n. 345).

Was aber der Lombarde sodann als Einwurf und Lösung bringt, haben wir bereits auch bei den Porretanern gesehen — bloß den Ausdruck „vitium" in solchem Zusammenhang kennen wir nur aus der Summa sententiarum. Er sagt:

„Si omnia, quae sunt, inquantum sunt, bona sunt et naturae sunt, ergo adulterium, homicidium et similia, inquantum sunt, bona sunt et naturae sunt et Deo volente fiunt. Quod si est, tunc illi, qui faciunt illa, bona agunt; quod penitus absurdum est. — His vero sic illi respondent: dicunt equidem, adulterium, homicidium et huiusmodi non simpliciter actus denotare, sed et actuum vitia; actusque ipsos adulterii et homicidii, inquantum sunt, vel inquantum actus sunt, a Deo esse et bonas naturas esse; sed non inquantum adulterium et homicidium sunt. Et ideo non sequi dicunt, si actus, qui homicidia et adulteria sunt, a Deo sunt, quod homicidia et adulteria a Deo sint[157]."

Wir begegnen sodann beim Lombarden noch zwei weiteren Einwänden, die nach ihm sehr häufig erörtert werden und die bereits auf eine Verfeinerung der Spekulation hinweisen:

Wenn nichts schlecht ist, was nicht Natur oder gute Sache ist, wie ist es dann Sünde, nicht an Gott zu glauben, nicht in die Kirche zu gehen und ähnliches, da all dies keine Natur, ja überhaupt nicht ist? Denn es ist nicht ein Etwas oder eine Sache, nicht in die Kirche zu gehen, nicht zu glauben usw. Nach der vom Lombarden sodann zitierten Antwort handelt es sich hier lediglich um durch Negation bezeichnete positive Akte, Akte des Willens, des *contemptus*[158].

Der zweite Einwand lautet dahin:

„Potest etiam quaeri ab eisdem, cum peccatum sit, ut supra dictum est, privatio vel corruptio boni, et omnis actus malus sit peccatum, utrum sit privatio vel corruptio boni, inquantum peccatum est vel non. Si enim, inquantum est, corruptio boni est, cum corruptio vel privatio boni poena sit homini, inquantum igitur peccatum est, poena est. Quod si est, tunc inquantum peccatum est, bonum esse videtur et a Deo esse. Si autem non, inquantum peccatum est, corruptio est boni, quaeritur ergo, secundum quid corruptio sit. Si enim corruptio est et non inquantum peccatum est; cum non sit nisi bonum, praeterquam in eo, quod peccatum est: ergo inquantum bonum est, corruptio vel privatio boni est.

Ad quod etiam ipsi dicunt, actum malum, non inquantum est, neque inquantum bonum est, esse privationem vel corruptionem boni, sed inquantum peccatum est; non tamen inquantum peccatum est, poena est, vel aliquid, quod a Deo sit. Ut enim ex verbis Augustini praemissis colligitur, peccatum dicitur corruptio vel privatio active, non passive. Nam ideo malum vel peccatum dicitur corruptio boni, quia naturam bonam qualicumque privat bono. Nam si non privat aliquo bono, non nocet, ut supra Augustinus ait; nocet autem; adimit igitur bonum. Non autem nocet, nisi inquantum peccatum est; ergo inquantum peccatum est, privat bono; itaque inquantum est peccatum, privatio est vel corruptio boni[159]."

---

[157] 2 dist. 35 c. 3 (Quaracchi 495 n. 329).
[158] Ebd. 495 n. 330. — [159] Ebd. 496 n. 331.

Wir werden uns im weiteren einer Untersuchung dieser beiden in den letzten Schwierigkeiten berührten Fragen enthalten, da sie für unsere Zwecke keine besonderen Ergebnisse zeitigen[160].

Der Lombarde glaubt, daß sich unter dem bisher Gesagten manches finde, was alle katholisch Denkenden ohne Zögern annehmen müßten[161]. Er widmet aber dennoch einer weiteren Ansicht eine eigene, die 37. Distinktion des 2. Buches. Diese Ansicht, die er Eigentum sehr vieler nennt, behauptet, daß schlechter Wille und schlechter Akt Sünden und in keiner Weise gut seien, noch auch irgendwie auf Gott als Urheber zurückgehen, sondern vielmehr ohne Gott geschehen. Denn ohne ihn ist nach dem Evangelium nichts, d. h. die Sünde, gemacht, die nicht deshalb nichts genannt wird, weil schlechte Betätigung oder Wille, die etwas sind, nicht wären, sondern deshalb, weil sie die Menschen vom wahren Sein trennt, zum Schlechten zieht und so zum Nichtsein führt[162]. Zur Stützung dieser Beschränkung des Nichtsseins der Sünde darauf, daß sie eben den Menschen vom wahren Sein entfernt, wird auf Augustinus[163] verwiesen.

Schlechter Wille, schlechter Akt, schlechte Rede sind Sünde, weil sie Pflichtverletzung und Ungehorsam bedeuten und gegen das Gesetz Gottes geschehen. Sie kommen vom Menschen oder Teufel, in keiner Weise aber von Gott, auch nicht, insofern sie sind[164]. Das Wort des hl. Augustinus[165]: Alles, was ist, ist, insoweit es ist, gut und hat Gott zum Urheber, gilt bloß von den Naturen oder Substanzen. Wobei unter Substanz und Natur lediglich die Substanzen selbst und das, was diese natürlicherweise haben, d. h. das, was ihnen miterschaffen ist, verstanden werden darf, wie z. B. die Seele natürlicherweise Verstand, Naturell, Wille usw. besitzt[166]. Dies wird aus einer Stelle des Enchiridions[167]

---

[160] Man vgl. hierzu 2 dist. 36 (Quaracchi 498 ff.). Ferner z. B. Odo von Ourscamp in den Quästionen des Cod. Brit. Mus. Harley 1762 fol. 130v: „Cum autem dicitur: peccatum est iusta pena: sed omnis iusta pena est a Deo. Non sequitur: ergo peccatum est a Deo, quia pena dupliciter dicitur, scilicet pro instrumento puniendi, secundum quod dicitur reo de patibulo: vide penam tuam. Sic omne peccatum est pena et iusta, id est qua iuste punitur faciens il[131]lud. Pena item dicitur ipsa punitio id est passio, que inest illata pro acto peccato. Omnis talis pena est a Deo, sed non omne instrumentum."

[161] 2 dist. 36 c. 6 (Quaracchi 504 n. 345).

[162] 2 dist. 37 c. 1 (Quaracchi 505 n. 346).

[163] In Iohannis Evangelium tr. 1 n. 13 (SSL 35, 1385).

[164] 2 dist. 37 c. 1 (Quaracchi 505 n. 346).

[165] De diversis qq. 83, q. 24 (SSL 40, 17).

[166] Die wohl noch der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts angehörigen Sentenzen des Cod. Vat. Reg. lat. 223 sagen über Natur

des hl. Augustinus hergeleitet, an welcher der Mensch eine Natur, der schlechte Mensch eine schlechte Natur genannt wird[168]. Damit werden nicht nur die schlechten Akte, sondern auch die guten aus dem Bereich der Natur oder Substanz herausgenommen. Auch dafür wird auf Augustinus[169] verwiesen, wo dieser zwischen den Substanzen bzw. Naturen einerseits und den guten bzw. schlechten Akten anderseits unterscheidet[170]. Außerdem wird noch eine Reihe von Augustinusstellen namhaft gemacht, an denen die Rede von Dingen ist, die von Gott nicht sind und durch die die Menschen schlecht werden. Wohlgemerkt D i n g e, die von Gott nicht kommen, und diese sind eben die Sünden[171].

Dieser Lehre stehen nach dem Urteil des Lombarden alle diejenigen entgegen, die all das gut sein lassen, was natürlicherweise ist, ein Sein natürlicherweise aber nicht bloß den Substanzen und dem mit diesen Verwachsenen zuerkennen, sondern auch all dem, was die Natur nicht eines Gutes beraubt. Auch diese Gruppe beruft sich auf Augustinus[172].

Der Lombarde enthält sich hier des Urteils. Die Darstellung der beiden letzten Ansichten schließt er mit den Worten: „Illarum vero sententiarum iudicium prudentis lectoris, cui utriusque sententiae notitiam plenarie dedimus, ar-

---

und Substanz gerade im Zusammenhang mit unserer Frage: „Secundum divinos creature dicuntur res posite in predicamento substantie. Substantie vero dicuntur res omnium predicamentorum in esse suo considerate. Similiter dicuntur nature omnes res preter eas, que discordant a prima institutione et in hoc differunt nature a substantiis, quia, cum substantie dicuntur res tantum in esse suo considerate, nature dicuntur in esse suo et secundum suas habitudines. Cum ergo voluntas sit discordans a creatore, non remanet natura, sed dicitur perversitas nature et talis voluntas dicitur peccatorum" (fol. 80^{v}).

[167] C. 13 (SSL 40, 237).

[168] 2 dist. 37 c. 1 (Quaracchi 505 f. n. 347). Die Bestimmung der Sünde, ob Natur oder was sonst, lösen die dem Präpositinus zugeschriebenen Quästionen in der Form: „Si tamen queratur, utrum culpa sive reatus sit aliquid et quid, respondeatur, quod ipsa sit ratio, non natura. Potius enim spectat ad rationalem facultatem quam ad naturalem" (Cod. Paris. Mazarin. lat. 1708 fol. 254^{v}).

[169] Retractationum lib. 1 c. 13 n. 8 (SSL 32, 605).

[170] 2 dist. 37 c. 1 (Quaracchi 506 n. 347).

[171] Ebd. n. 348.

[172] Enarrationes in Psalmos, Ps 68, 3, sermo 1 n. 5 (SSL 36, 844). — Petrus Lombardus, Sententiae, 2 dist. 37 c. 2 (Quaracchi 507 f. n. 349).

bitrio relinquimus, ad ea, quae adhuc nobis supersunt, tractanda festinantes[173]."

Vor allem ist nun hier zu bemerken, daß die Lehre, nach welcher die Sünde ein Etwas ist, das aber nicht von Gott stammt, eine Fortführung der zweiten von den Sententie Anselmi[174] erwähnten Meinung zu sein scheint, die in der erweiterten Fassung des Cod. Paris. Nat. lat. 10448[175] alle hier zur Entwicklung gebrachten Keime enthält. Wir finden dort, wie auch in den Sententie Anselmi selber, ebenfalls schon die charakteristische Nichtsdefinition des Übels: „Quantum verum unumquodque ab eius [i. e. Dei] similitudine recedit, [fol. 175v] tantum ad non esse tendit."

Allerdings beweist das Auftreten dieser Nichtsdefinition allein noch nichts für den Standpunkt eines Werkes in unserem Problem. Wir finden dieselbe ja auch z. B. in den porretanischen Quästionen des Clm 18918[176]. Auch bei Petrus Comestor, der sich nicht ausdrücklich mit unserer Frage beschäftigt und gar nicht Stellung dazu nimmt, kann man im Kommentar zum Johannesevangelium lesen: „‚Ut malum'. Vide, quia malum revera aliquid est et aliquam habet essentiam. Sed, cum dicitur: nichil est, intelligendum est: inquantum malum. Inquantum enim malum est, non est nisi privatio boni. Privatio autem nichil est. Et ita, inquantum malum est, nichil est. Vel dicitur nichil esse, quia adnichilat, id est ad non esse abducit et quasi ad nichilum deducit[177]." Aus dieser Stelle allein kann man noch nicht darauf schließen, daß Petrus Comestor in die Gefolgschaft der vom Lombarden zu den Porretanern in Gegensatz gestellten Sentenz hier zu verweisen wäre. Über die Ansicht des Petrus Comestor sind wir lediglich durch ein Zitat unterrichtet. In der vierten Sentenzenglosse des Cod. VII C 14 der Nationalbibliothek von Neapel liest man zur Stelle des Lombarden in 2 dist. 35 c. 3: „et in quantum [*Quaracchi hat* intantum] bona sunt, inquantum accepe-

---

[173] Ebd. 508. Man vgl. zum Ganzen die Sentenzenabkürzung des Cod. 65 der Nationalbibl. in Luxemburg fol. 107v—109v.

[174] F. Bliemetzrieder, Anselms von Laon systematische Sentenzen 60.

[175] Fol. 175 f.

[176] Fol. 115: „Quod igitur ab eo [i. e. Deo] et per ipsum factum est, bonum, a creatura sic factum est, ut et ipsa et ipsum dicatur malum et, quod mirabilius, in nichil. Unde in nichilum tendunt et nichil esse queunt. Ergo sicut quantum homo melius agit, melius esse dicitur, sic quanto peius operatur, et magis esse desistit."

[177] Cod. Paris. Nat. lat. 15269 fol. 2v. — Man vgl. auch noch die anonyme Postille zum Johannesevangelium des Cod. Paris. Nat. lat. 14438 fol. 1v: „Dicitur autem peccatum nichil vel propter hoc, quod deficit, a non esse, sicut dicit Augustinus: peccatum est actus incidens ex defectu boni; vel quia reddit hominem quasi nichil: XVIII Iob: habitent in tabernaculo eius socii eius, qui non est. Dicitur iterum peccatum nichil, quia recedit a vero esse. Sic habetur super illud XIX Matth: nemo bonus nisi Deus."

runt, ut sint"[177a], die Bemerkung: „Omnis actio est a Deo, et mala actio, inquantum est, a Deo accipit [*Ms. hat* actio]. Non tamen simpliciter mala actio est a Deo. Item hec est falsa: Hec actio, demonstrato adulterio, est a Deo. Vehementia enim demonstrationis colligit et ipsam deformitatem cum actu. Petrus Manducator. Set ex his sequitur, quod mala actio a nullo est[177b]."

Uns bleibt nun die Frage, ob sich der Magister sententiarum nicht doch im mündlichen Unterricht für eine der beiden von ihm zuletzt erwähnten Meinungen entschieden hat. Haben wir doch in der Frage nach dem Besitz der Tugenden durch die unmündigen Kinder ein Beispiel dafür, daß der Lombarde die Vorsicht, die er in seinen Sentenzen übt, nicht immer auch auf die mündliche Lehre übertragen hat[178]. Für das gegenwärtige Problem wissen wir nun mit Sicherheit, daß er sich wenigstens im Paulinenkommentar noch eindeutig entschieden hat. Denn in der Erklärung zum Römerbrief bekennt er sich rückhaltlos zu der von ihm in der 37. Distinktion des zweiten Sentenzenbuches dargestellten antiporretanischen Ansicht: „Cum audimus omnia esse ex Deo, omnes utique naturas intelligere debemus et omnia, quae naturaliter sunt. Neque enim ex ipso sunt peccata, quae naturam non servant, sed vitiant; quae peccata de voluntate peccantium nascuntur; et cum in Deo sint omnia, quae condidit, non tamen inquinant eum, qui peccant[179]."

Die wenigstens zum Teil sehr frühe Materialien enthaltende, wohl fälschlich dem Petrus von Poitiers zugeschriebene, sonst über den Lombarden sehr gut informierte Sentenzenglosse bekennt sich unzweideutig zur gleichen Meinung. Sie bemerkt zu dem in 1 dist. 29 c. 2[180] vom Lombarden gebrachten Augustinustext[181]: „Non enim ex ipso [nämlich: Deo] sunt peccata" ganz eindeutig: „Quidam tamen dicunt, quod peccata a Deo sunt, inquantum sunt. Sed manifeste dicitur hic, quia nascuntur ex voluntate peccantium et non sunt ex Deo[182]." — Wo in 1 dist. 36 c. 3[183] der gleiche Augustinus-

---

[177a] Quaracchi 494 n. 327.

[177b] Fol. 121.

[178] A. Landgraf, Die Stellungnahme der Frühscholastik zur wissenschaftlichen Methode des Petrus Lombardus: CollFranc 4 (1934) 520.

[179] Collectanea in epistolas D. Pauli. In epistolam ad Romanos c. 11 (SSL 191, 1493 A); man vgl. auch die Abbreviation in der Biblioteca Medicea Laurenziana in Florenz, S. Croce Plut. XVIII dext. Cod. 8 fol. 135v.

[180] Quaracchi 184 n. 255.

[181] De natura boni c. 28 (SSL 42, 560).

[182] Cod. Bamberg. Patr. 128 fol. 48v.

[183] Quaracchi 228 n. 330.

text wiederkehrt, findet sich zu „omnia, que naturaliter sunt" die Glosse: „Ecce aperte ostendit peccata esse aliqua, sed non esse naturaliter. Et dicit, quod ex voluntate peccantium nascuntur. Quod illis est contrarium, qui dicunt peccatum nichil esse. Numquid ea, que non sunt, nasci possint? Rursus cum dicit: ex ipso sunt, cur excludit Deum a peccato, nisi infra generalitatem universitatis concluderetur. [fol. 54] Cum ergo alicubi dicitur peccatum nichil esse, ideo dictum intelligitur, quia ducit ad nichil et non est naturale[184]."

Wenn zu 2 dist. 35 und 37 diese gleiche Glosse sich auch in der Hauptsache auf die Literalerklärung des Textes des Lombarden beschränkt, so gibt sie doch wiederum unzweideutig ihrer Ablehnung der Sentenz der Porretaner Ausdruck. So z. B. zu 2 dist. 35 mit den Worten: „Notandum quoque, quod his auctoritatibus videtur ostendi, quod actus peccandi Deo auctore est. Sic. Quod nobis non videtur[185]." — Dann zu 2 dist. 37: „Illa quoque" sagt sie: „Ostendit, quomodo Augustinus auctoritatem, cui innititur prima sententia, determinet, hanc scilicet, quod est, inquantum est, bonum est. Hoc enim de substantiis intelligendum est. Et quod ita sit, patebit ei, qui antecedentium et subsequentium seriem animadvertit[186]."

Zu dem oben von der fälschlich dem Petrus von Poitiers zugeschriebenen Sentenzenglosse bereits erklärten Augustinustext in 1 dist. 29 c. 2[187], und zwar zu den Worten: „Cum vero audimus omnia esse ex Deo . . ., omnes utique naturas intelligere debemus et omnia, quae naturaliter sunt", schreibt in gleichem Sinn die aus älterem und jüngerem Material gemischte Sentenzenglosse des Cod. Paris. Mazarin. lat. 758: „Sic videtur innuere, quod peccata sint aliqua. Non enim privationes dicuntur nasci. Sed innuit peccata non esse naturaliter. Alibi etiam dicitur, quod nichil sunt, quia ducunt ad nichil et tollunt naturale esse[188]."

Zu diesen Glossen kommt auch noch Bandinus, der mit Eifer sich das zu eigen macht, was der Lombarde über die Ansicht, welche den sündhaften Akt in seiner Gänze nicht

---

[184] Cod. Bamberg. Patr. 128 fol. 53v. Der gleiche Text findet sich als Marginale in der auch sonst sehr wertvollen Glosse des Cod. Vat. Barb. lat. 608 fol. 31.

[185] Cod. Paris. Nat. lat. 14423 fol. 77v.

[186] Ebd. fol. 78. — Ich konnte hier die mir von Dom Odon Lottin liebenswürdigst zur Verfügung gestellten Photographien benützen.

[187] Quaracchi 184 n. 255.

[188] Fol. 41. — Die Sentenzenglosse des Romanus de Romanis im Cod. Vat. Ottob. lat. 1430 gibt auf fol. 105 lediglich eine Inhaltsangabe von 2 dist. 37 des Lombarden.

von Gott, sondern vom Geschöpf kommen läßt, ausführt[189]. Auch er nennt die Sünde nichts wegen des Mangels, zu dem sie führt, und weil sie einen vom wahren Sein, das Gott ist, abbringt. In diesem Sinne werden nach ihm auch die Menschen, die zweifelsohne etwas sind, manchmal als nichts bezeichnet[190].

Eine Reihe von bedeutenden Autoren hat sich hier dem Lombarden angeschlossen. Man kann dem zum Teil stattlichen Umfang ihrer Ausführungen allein schon ablesen, welche Bedeutung sie dem Problem beimaßen und wie heiß der Streit um die Lösung entbrannt war.

Unter ihnen ist an erster Stelle Odo von Ourscamp zu nennen. Wohl können wir in seinen gedruckten Werken keine entsprechende Stelle finden. Doch schreiben die zu seinem Bereich gehörigen Quästionen des Cod. Vat. Reg. lat. 135: Magister Odo lehrt, daß die schlechten Handlungen Dinge sind und den Menschen oder den Teufel zu Urhebern ihres Geschehens haben. Anschließend wird hier eine Reihe von Väterautoritäten aufgezählt, auf die sich Odo stützen soll[191]. Das Nichts der Sünde wird ganz im Sinne des Lombarden erklärt. Zur Entwaffnung der Stelle des Augustinus, nach der die „vitia" Akte, aber nicht Dinge seien, dient die Erklärung: „Non sunt res, id est nature vel substantie. Vel non sunt res, ut res dicatur a rato, id est a bono[192]." Andere Einwände, die die Autorschaft Gottes auch für die Sünde dartun sollen, werden mit Mitteln der Dialektik gelöst[193].

---

[189] Sententiarum lib. 2 dist. 37 (SSL 192, 1066). — Er bringt hier aus 2 dist. 35 des Lombarden noch die Augustinusstelle De diversis qq. 83, q. 24 [SSL 40, 17]): „Si casu aliqua fiunt in mundo, non providentia universus mundus regitur. Quod si est, ergo aliqua substantia vel natura est, quae ad opus providentiae non pertinet." Er fügt dem bei: „Ecce nomen universi mundi naturas vel substantias exponit. Naturas autem intelligit ea, quae naturaliter ipsae substantiae habent velut intellectum, memoriam etc."

[190] A. a. O. (SSL 192, 1066 f.). — Man vgl. dazu auch als Handschrift der Sentenzen des Bandinus den Cod. Laud. Misc. 477 (fol. 50^{v} f.) der Bibliotheca Bodleiana in Oxford.

[191] Fol. 102^{v}: „Magister O[do] dicit, quod male actiones res sunt et homine vel diabolo actore fiunt. Et hoc probat auctoritate Fulgentii dicentis: Res quam solus Deus facere non potest, dampnare non potest. — Et item: Illius [fol. 103] rei ultor, cuius non est actor. — Quod Deus non sit auctor malorum, Augustinus aperte ostendit dicens: Deus non est auctor, quibus fit homo deterior. Et item: Iniquitas non est natura vel substantia, quam Deus formaverit, sed perversio, quam homo fecit." — [192] Ebd.

[193] Ebd.: „Iste auctus(!), scilicet ire ad ecclesiam de bona voluntate non magis est auctus, quam iste ire de mala voluntate.

Eine entsprechende Quästion, oder besser, das Reportatum einer solchen finden wir in der zum Bereich des Odo gehörigen Sammlung des Cod. Paris. Nat. lat. 18108 auf fol. 100[194], wo es heißt:

„Nos tamen dicimus: est peccatum, quod nichil est; est peccatum, quod aliquid est. Quomodo enim fierent vel punirentur, si penitus nichil essent, non, inquid, invenio. Peccatum enim, quod fit per absentiam boni vel per carentiam seu per negationem prorsus nichil est[195], ut non credere, non diligere Deum peccatum est et istud nichil est, quoniam negatio nichil ponit nec aliquis effectus ostenditur. Sed interficere hominem vel furari vel alia peccata, que actu fiunt et aliquem habent effectum, et a[liqui]d sunt et res sunt. Unde auctor dicit: alicuius rei Deus est ultor, cuius [non] est auctor, et ita peccatum vocat rem, et tamen eius non est auctor Deus, sed homo vel diabolus, quoniam peccatum non subsistit naturaliter. Unde, cum dixit: omnia per ipsum facta sunt, hoc dixit de eis, que naturaliter existunt. Peccatum vero potius corrumpit naturam et quasi vitiat et ideo non naturaliter. Augustinus tamen dicit: peccata actus sunt, non res. Qui sic est exponendus: non res, id est non creature, quia nec sunt substantie nec naturaliter habent esse. Et tamen sepe invenitur in sacra pagina: peccatum nichil est. Quod ideo dicitur, quia peccatum ad nichilum trahit, id est ad non-existentiam et ad mortem ducit, id est separat a vero esse, scilicet a Deo; quod est mors. Vita enim est coniungi Deo per virtutem. Peccatum vero nichil est, id est facit hominem nichil esse, id est retrahit a vero esse . . .[196]."

Als zweiter sei hier Gandulphus von Bologna genannt, der wegen der von ihm aufgeführten Schwierigkeiten gegen das Nichtssein der Sünde sich zur Lehre entschließt, daß die Sünde ein Etwas sei[197]. Die Augustinus- und Hieronymusstellen, welche die Sünde als nichts bezeichnen, deutet er gleich dem Lombarden dahin, daß die Menschen durch

---

Et est eiusdem generis cum illo. Ergo sicut unus est Deo auctore, et alius. Non sequitur, quia iste homo non magis homo est quam iste. Ergo si unus est bonus, et alius. — Item iste malus auctus est auctus. Ergo est aliquid. Ergo est aliqua rerum. Non sequitur, quia Deus aliquid est, nec tamen de numero rerum est. — Item iste auctus aliquid est nec est artificialis: ergo naturalis. Non, quia illa divisio fit circa substantias."

[194] Ebenso Bibliothek von Troyes Cod. lat. 964 fol. 94. — Man vgl. A. Landgraf, Quelques collections de Quaestiones de la seconde moitié du XIIe siècle: RechThAncMéd 6 (1934) 378.

[195] Dies war eine Streitfrage jener Zeit. Man vgl. z. B. Petrus von Poitiers, Sentenzen, lib. 2 c. 12 (SSL 211, 978 D).

[196] Es sei hier vermerkt, daß die eine der beiden *auctoritates*, die oben als von Odo in dieser Frage beigezogen erwähnt werden, nämlich: „Rem quam solus Deus facere non potest, dampnare non potest", in unserer Frage nicht auftritt.

[197] Sententiarum lib. 1 § 207 (I. de Walter, Magistri Gandulphi Bononiensis Sententiarum libri quatuor [Wien-Breslau 1924] 133—137).

die Sünde von Gott, dem höchsten Sein, getrennt und so nichts werden[198]. Daraus folgert die Aufstellung des Gandulphus: „Verum est, quod ex homine peccatum est et quod peccatum est aliquid, cum hic sit huius locutionis intellectus: ‚ab homine peccatum est', vel: ab homine peccatum est, quod est aliquid, vel: ab homine est aliquid, quod est peccatum. Nec tamen verum est, quod ex homine peccatum habeat esse tamquam aliud a se vel essentiam tamquam aliam a se. Potest tamen vera esse haec locutio: ex homine habet esse vel essentiam peccatum, ut hic sit sensus: ex homine est essentia, quae est peccatum[199]."

Auf weite Strecken übernimmt Udo[200] den Wortlaut des Lombarden. Er enthält sich, dem Beispiel desselben in den Sentenzen folgend, der Entscheidung[201]. Die Frage, ob der Sünder also — nach der vom Lombarden propagierten Lehre — zum Schöpfer werde, nimmt er bereits auf und betont, daß die Vertreter der Aliquid-Theorie der Sünde den Begriff des Erschaffens einschränken auf das Zum-Dasein-Bringen eines Gutes aus göttlicher Macht[202].

---

[198] Sententiarum lib. 1 § 197 (a. a. O. 125): „Cum ergo a Deo non est peccatum, videtur esse nihil, iuxta quod super Ioannem Augustinus ait ita: ‚Peccatum quidem non per ipsum Verbum est. Et manifestum est, quoniam peccatum nihil est et nihil fiunt homines, cum peccant.' Sed hic qualiter illud intelligi debeat, insinuat, cum homines proprie non fiant nihil, cum peccant. Unde ita intelligitur: ‚Peccatum nihil est', id est per meritum peccati mortalis a summo esse, quod est a Deo summa essentia, separantur et sic ‚nihil fiunt homines, cum peccant', id est a summa essentia separantur, cum mortaliter peccant. Unde Hieronymus super Ezechielem: ‚Quod ex Deo non est, qui solus vere est, non esse dicitur.' Ideoque peccatum, quod nos a vero esse abducit, nihil esse vel non esse dicitur. Item Augustinus super illud Ioannis: ‚Omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil.' Inquit enim: ‚Malum non est factum per ipsum nec idolum', quia nihil sunt, id est nulla natura sua subsistunt, quod est: a summa natura quasi suo auctore non subsistunt." — Man vgl. auch lib. 1 § 207 (a. a. O. 133—137).

[199] Lib. 1 § 208 (a. a. O. 137).

[200] Summe (Cod. Bamberg. Patr. 127 fol. 43—45[v]).

[201] Ebd. fol. 45[v]: „Illarum vero sententiarum iudicium prudentis lectoris, cuius utriusque sententie notitiam plenarie dedimus, arbitrio relinquimus, ad ea, que nobis supersunt, tractanda festinantes."

[202] Ebd. fol. 45[v]: „Quibus sic opponitur: Iste facit hunc actum, qui peccatum est et illum de nichilo facit. Ergo ipse est creator illius actus. Ergo ipse est creator alicuius. Ergo non tantum est unus creator, sed plures. — Non sequitur. Dicunt ergo: verbo creationis tantum bona res intelligitur. Creare enim est aliquid boni divina potentia noviter facere existere esse." — Wir finden

Auch Petrus von Capua drückt sich in unserer Frage vorsichtig aus. Er „begünstigt" lediglich die Ansicht derjenigen, die behaupten, daß die schlechten Akte weder insoweit sie sind, noch insoweit sie schlecht sind, von Gott als Urheber stammen — sie gründen lediglich auf seiner Zulassung —, sondern vom Menschen oder Teufel herkommen, und daß der Name „Sünde" nicht bloß nimmt, sondern auch Positives setzt[203]. So erklärt er denn das Nichtssein der Sünde ganz im Sinne des Lombarden[204]. Zur Frage, was dann eigentlich die Sünde sei, bemerkt er, daß sie die innere schlechte Regung des Willens und die äußere aus einer solchen Regung hervorgehende Betätigung, also Werk oder Rede und auch der aus einem derselben kontrahierte Reat sei[205]. Die schlechte Betätigung des Menschen wird, obwohl sie der Mensch aus nichts macht, nicht durch Schöpfung hervorgebracht, noch auch ist sie ein Geschöpf[206]. Der Teufel wird so auch nicht neben Gott zum Ursprung des Bösen — so wie dies die Manichäer lehrten — d. h. Ursprung in dem Sinne, wie er Gott vorbehalten ist, oder auch im Sinne eines ersten ewigen Ursprunges[207].

---

diese Lösung in den Sentenzen des Petrus von Poitiers zitiert im 2. Buch c. 12 (SSL 211, 986; Erfurt, Bibl. Amploniana, Cod. Q 117 fol. 17).

[203] Summe (Clm 14508 fol. 26 und Cod. Paris. Nat. lat. 15972 fol. 162^{v}): „Alii, quibus nos favemus, dicunt, quod actiones male nec inquantum sunt nec inquantum male, sunt a Deo auctore, nisi a Deo permittente, sed ab homine vel a diabolo. Et hoc nomen malum sive peccatum non tantum privat, sed etiam ponit."

[204] Ebd.

[205] Ebd.: „Cum peccatum sit aliquid secundum hanc opinionem, queritur, quid ipsum sit. Responsio: Peccatum est malus motus voluntatis interior et actio exterior procedens ex tali motu sive operis sive locutionis, et etiam reatus contractus ex aliquo istorum."

[206] Ebd. Ich bringe seine Begründung: „Responsio: Quamvis homo faciat malam actionem de nichilo, non tamen creat eam, nam creature non est de nichilo aliquid facere [wohl statt creare], sed est Domini de nichilo aliquid facere [wohl wieder statt creare], nec, quicquid est, est creator vel creatura, quia nulla actio nec bona nec mala, ut dictum est, proprie dicitur creatura; sicut etiam bonam actionem facit homo, quamvis etiam Deus auctoritate et de nichilo facit eam, non tamen creat eam." — Es würde also hier das *ex nihilo facere* lediglich als *creare* Gott reserviert.

[207] Ebd.: „Item fides est principium bonarum actionum et diabolus malarum. Ergo duo sunt principia rerum. Hic autem fuit error, pro quo dampnatus est Manicheus. Responsio: Potest dici, quod hoc nomen principium est appropriatum soli Deo; et ideo, quamvis hec actio sit a solo diabolo, non tamen diabolus est principium eius. Vel potest dici, quod infinita sunt principia rerum,

Diese beiden letzten, die etwaige Schöpfung der Sünde und das Ursprungsein des Teufels angehenden Behauptungen macht sich übrigens auch Präpositinus zu eigen, der seine Stellungnahme zur Lehre des Lombarden ebenfalls vorsichtig verbrämt und als ein „declinare in hanc sententiam" bezeichnet[208]. In den in ihrer Gesamtheit wohl fälschlich dem

---

nisi agatur de primo principio, a quo sunt omnia alia. Manicheus autem dicebat duo fuisse principia coeterna, et a principio tenebrarum machinam mundialem et omnia post corporalia fuisse creata, quod nullus catholicus dicit."

[208] Summe (Cod. Erlangen. lat. 353 fol. 25): „Nunc dicendum est de actionibus, utrum omnis actio, inquantum actio, sit a Deo. Nos in hanc sententiam declinamus, quod nulla actione mala a Deo sunt aliquo modo." — Die Lösungen der beiden Schwierigkeiten lauten (fol. 25): „Ad primum dicimus, quod non sequitur: homo facit hanc actionem etc. [sua voluntate sive sua auctoritate et nullius alterius et de nichilo. Ergo creat hanc actionem] et illa descriptio convertibilis non est: creare est de nichilo aliquid facere, quia nec etiam bonam actionem concedimus esse creatam, ut proprie loquamur, quia nulla res, que alterius ministerio habet fieri, creatura est, nisi accipiatur creatura minus proprie, id est factura; et omne, quod creat Deus, ut accipiatur creare de nichilo aliquid facere sua auctoritate et nullius ministerio, creat. — Quod secundo obicitur, quod duo sunt principia rerum, non concedimus, quia principium dissimiliter accipitur de Deo et de homine etc. in hac facultate. Vocabulum equivoce acceptum pluraliter dictum accipimus. Hoc tamen non recipimus, ne in hoc heretico manicheo consentire videamur, qui dicit duo esse principia rerum, principium lucis et principium tenebrarum, sicut dicit Dominus: non vocabitis me ultra Baalim, quod sonat vir meus. [Fol. 25v] Hoc tamen accipitur: tu es vir meus et non Baalim propter suspicionem, quia Baalim nomen est ydoli." — Ähnlichen Äußerungen begegnen wir auch in der Summe des Cod. Vat. lat. 10754 fol. 14. Hier heißt es in der allgemeinen Frage: „an quidquid est a Deo, sit ab eo per creationem? Ad hoc dicimus, quod creatura tribus modis dicitur: large, stricte, strictissime. Large, quod fit a Deo de preiacente materia vel sine preiacenti(!) materia, sive fiat a Deo ministerio alicuius mediante sive non. Et secundum hoc quidquid est a Deo, est ab eo per creationem et quidlibet est creatum vel increatum. Stricte, quod fit a Deo de non preiacente materia et sine ministerio alicuius, et secundum hoc corpora et actiones non sunt creature, sed facture. Strictissime dicitur creatura a substantia. Unde: predicate evangelium omni creature, id est homini, qui homo habet convenientiam cum omni creatura." — Dann fol. 13 bei Behandlung der Lehre des Lombarden: „Licet enim in aliquo sensu verum sit, quod Deus et diabolus sunt auctores rerum, non tamen simpliciter concedendum est, ne videatur consentire heresi [fol. 13v] Manichei, sicut habetur in libro duodecim prophetarum: Non vocabitis me Baalim; sed noluit vocari sic, quia Balaym(!) erat nomen ydoli. Vel potest dici, quod Deus et diabolus sunt auctores rerum; sed non sic ut Manicheus domatizabat, qui significat diabolum coeternum ipsi Deo et creasse omnia corporalia, Deum autem spiritualia."

Präpositinus zugeschriebenen Quästionen des Cod. Paris. Mazarin. lat. 1708[209] findet sich eine, die sich für die porretanische Ansicht erklärt, was zudem von einer Glosse des Cod. Paris. Nat. lat. 14883[210] als Lehre des Präpositinus bezeichnet wird. Es ist ja durchaus möglich, daß Präpositinus im Laufe der Zeiten seine Meinung in unserem Problem geändert hat und so in seiner Frühzeit, aus der die Quästionen stammen, sich zu den Porretanern, später aber in seiner Summe sich zum Lombarden geschlagen hätte. Es ist aber auch möglich, daß die Zuweisung der Glosse eine irrtümliche ist, vielleicht durch eine Vorlage verursacht, die lediglich als Namensabkürzung P gebrauchte[211]. Wenn schließlich nicht hier, so wäre dies doch für einen weiteren Verweis auf Präpositinus anzunehmen, dem wir in der in die Mitte des 13. Jahrhunderts hinaufzurückenden Quästionensammlung des Cod. Vat. lat. 782 begegnen. Hier wird sogar davon gesprochen, daß Präpositinus die Sünde in ihrer Ganzheit, nicht bloß als Handlung, sondern auch mit ihrer Schlechtigkeit von Gott herleitet[212].

---

[209] Fol. 253.

[210] Fol. 119: „Pater voluit Christum crucifigi a iudeis: si intelligis: voluit actionem illam iudeorum, falsum est; si intelligis: voluit passionem Christi, que est a iudeis illata, verum est. Cum omnis actio sit a Deo, voluit quidem Pater actionem illam esse, sed non voluit eam esse cum illa deformitate." Dazu ist am Rand vermerkt: „Praepositinus".

[211] Es sei bereits hier vermerkt, daß sich auch zwei Präpositinuszitate des Hugo a S. Charo in unserer Frage nicht in der Summe des Präpositinus verifizieren lassen. Es sind die beiden: „Ad tertium dicit Prepositinus, quod illud verbum Augustini: malum non coalescit nisi in bono, sic debet intelligi: malum, id est mala actio non coalescit nisi in bono, id est in anima vel in homine agente. Et ideo media falsa est: hoc scilicet malum coalescit in mala actione. Si hoc nomen malum diceret malitiam tantum, tunc posset esse vera. Sed sicut album non tantum albedinem significat, sed rem albam; ita malum non tantum malitiam, sed rem id est actionem malam significat. Ad quartum solvit Prepositinus per interpretationem huius: bona actio et mala actio conveniunt in genere actionis, innitens illi verbo philosophi: bonum et malum non sunt in genere, sed sunt genera aliorum etiam subtracta malitia ab ipsa mala actione et bonitate a bona" (In 2 dist. 36; Leipzig, Universitätsbibl., Cod. lat. 573 fol. 121). Da sich nun das dritte Präpositinuszitat des Hugo (ebd. bei Präpositinus in der Summe des Cod. Erlangen. lat. 353 fol. 25^{v}) findet, besteht immerhin noch die Möglichkeit, daß in einer Handschrift der Summe sich auch die beiden anderen Zitate, welche die Erlanger Handschrift nicht aufweist, verifizieren lassen.

[212] Fol. 40: „Tamen Prepositinus dicebat, quod actio mala totaliter est a Deo et ratione eius, quod est actio, et ratione eius, quod est mala, et multi sectantes."

Merkwürdig ist nun noch obendrein die folgende Bemerkung der Sentenzenglosse des Cod. VII C 14 der Nationalbibliothek von Neapel zu 2 dist. 35 c. 3[212a]: „‚Mala igitur voluntas' etc. Mala autem actio non est. Hoc verbum *est,* ubicumque ponitur, copulat divinam essentiam. Set quandoque simpliciter, ut cum dicitur: *Deus est;* quandoque collative, ut cum dicitur: *homo est,* id est a Deo habet suum esse; quod non [*Ms. hat* vero] mala voluntas vel actio mala (est). Unde et hec falsa: *voluntas vel actio mala est.* Magister Provost.[212b]" Wenn hier das Provost. wirklich als Provostinus zu lesen und somit Präpositinus gemeint wäre, würde er in den Seinsfragen in unserem Problem sich eng an die Porretaner anschließen.

Zu den Unentschiedenen gehören auch noch die anonymen ersten Quästionen des Rawlinson Ms C 161 der Bibliotheca Bodleiana in Oxford[213], die allerdings doch mehr den Porretanern zuzuneigen scheinen. Eindeutig Stellung nimmt aber Stephan Langton. In seinen Quästionen führt er wohl — wenn ja die betreffende Quästion sein Eigentum ist — die beiden Sentenzen mit den dagegen bestehenden Schwierigkeiten und deren Lösung vor[214]. Zum Schluß tritt er aber entschieden für den Lombarden ein[215]. In seinem sicher authentischen Paulinenkommentar reiht er sich ebenso ganz unverhüllt unter diejenigen ein, die behaupten, daß die Sünde als Handlung und auch ihrer Entstellung nach ausschließlich vom Menschen oder vom Teufel stammt[216]. Dabei darf man aber nicht übersehen, daß er trotzdem in seinen Antworten zur Frage nach der potestas peccandi u. a. auch die Lösung derjenigen berichtet, die behaupten, daß alles, was ist, von Gott stammt[217]. (Schluß folgt.)

[212a] Quaracchi 494 n. 327. — [212b] Fol. 121.

[213] Quaestio 10 (fol. 139). — Erwähnt wird die Lehre des Lombarden von dem mit „Quoniam homines a vera" beginnenden theologischen Traktat des Cod. Brit. Mus. Royal 9 E XII (fol. 206): „Propter has obiectiones sunt, qui dicunt malos actus non esse a Deo, sed potius ab homine vel diabolo earumque rerum malam esse essentiam nec eas actiones esse a depravatione nature diabolumque vel hominem illam conferre essentiam. Quibus auctoritates et rationes, que primo proposite sunt ad probandum omnes actus esse a Deo, obviant."

[214] Cod. Vat. lat. 4297 fol. 74 f. — [215] Ebd. f. 74[v].

[216] Zu Röm 13 (Salzburg, Stiftsbibl. von St. Peter, Cod. a X 19 Seite 51). Die Stelle findet sich in der hier öfter behandelten Frage, ob die *potestas peccandi* von Gott stamme und lautet: „Sed secundum nos, qui dicimus, quod aliqua actio est tantum ab homine vel a dyabolo et deformitas similiter ab homine vel dyabolo, potestas sive potestas peccandi est aliquid et est a Deo etiam secundum quod peccandi copulat deformitatem, sed non illius usus potestatis." — Ebd. S. 46 liest man zu Röm 11: „‚omnes naturales, id est omnia, que naturaliter' etc. Neque enim po[tentia] sunt

Der Aufbau der Erkenntnis und die religiöse Erkenntnis.

Von August Brunner S. J.

In einem Artikel „Das Problem der religiösen Erkenntnis" in ZSystTh 11 (1933/34) 551—588 unterscheidet J. Cullberg drei Stufen des Du-Bewußtseins. Zunächst wird der andere Mensch als Gegenstand der Umwelt erfaßt, also m. a. W. als eine Sache. Dann wird man seiner als eines anderen Ichs, also als einer dritten Person, eines Er oder einer Sie, inne. Erst an dritter Stelle tritt man ihm in der verantwortlich sein wollenden Anrede als einem Du gegenüber. Die Du-Erfahrung, das Du-Bewußtsein beruht somit auf einer Entscheidung, auf einem Willen zu dienen. Entscheidung zum Dienenwollen besagt aber nach C. Glaube und Liebe im christlichen Sinne, so daß jedes Du-Bewußtsein und damit jede menschliche Gemeinschaft auf diesen beiden aufbauen; sie sind darum die Tat Gottes, der als reiner Gemeinschaftswille von sich aus den Menschen erfaßt im Sinne der protestantischen Glaubenstheorie. Damit bleibt aller menschliche Verkehr gleichsam aufgehängt an einem freischwebenden, spezifisch lutherischen Glauben. Mit Recht nennt C. das so begründete oder eher unbegründete Du-Verhältnis ein existenzielles Verhältnis im Sinne der Existenzialphilosophie. Er gründet nicht in der Wirklichkeit des Du; vielmehr gründet das Bewußtsein dieser Wirklichkeit auf diesem Verhältnis, und dieses wiederum in einem grund-

---

peccata, que naturam non servant, sed vitiant. Ergo peccata non sunt a Deo. Quod est contra illos, qui dicunt, quod actio mala est a Deo. Sed secundum eos, quod sic dicitur, sic est intelligendum: male actiones non sunt a Deo peccata, id est non a Deo secundum illos, de cuius sapientia dicitur in libro Sapientie. Preterea hic habes, que dicuntur naturalia, scilicet que naturam conservant. Et ita sic, ubi dicatur, quod naturalia sint a Deo, non obest eis, qui dicunt malam actionem non esse a Deo, sed ab homine vel a dyabolo. Non enim talis actio sub illa universitate comprehenditur, quia non est naturalis predicto modo etc." — Ebd. S. 4 zu Röm 1: „Omnis enim substantia, que Deus non est, creatura est. Sed mala actio est substantia. Ergo est creatura, et ita est a Deo. Dicimus, quod hoc nomen substantia hic sumitur stricte, scilicet pro rebus primi predicamenti, et ita mala actio non est substantia."

[217] Quästionen (Cod. Vat. lat. 4297 fol. 69v f.); Paulinenkommentar (Salzburg, Stiftsbibl. von S. Peter, Cod. a X 19 Seite 22 29 51 101). Desgleichen für die Frage „utrum peccatum sit pena peccati" in den Quästionen des Cod. Paris. Nat. lat. 14556 Fol. 235. — In seinen Quästionen kennt er auch die Deutung für das nihil der Sünde: quia a vero esse elongat (Cod. Vat. lat. 4297 fol. 74).

losen Entschluß. Nur die echt lutherische Heranziehung Gottes als eines wirklichen *deus ex machina* bewahrt vor dem Versinken in reinen Voluntarismus und Subjektivismus. Aber eine solche religiöse Erkenntnis ist selbst äußerst fragwürdig. Sie ist nirgendwo verankert, und sie kann dies auch nicht sein. Für C. ist nämlich die wissenschaftliche Erkenntnis, worunter er anscheinend auch nur die naturwissenschaftliche versteht, die einzige allgemeingültige objektive Erkenntnis. Die philosophische, metaphysische Erkenntnis, die selber erst den Seinssinn aller wissenschaftlichen Erkenntnis begründet, wird überhaupt nicht erwähnt. Jede natürliche Gotteserkenntnis ist damit unmöglich geworden. Alle außerchristliche Religion ist nur Irrtum und außerhalb des Christentums alle Gemeinschaft nur Schein. Wenigstens müßte C. diese Folgerungen aus seinen Aufstellungen ziehen.

Ganz entsprechend diesem Aufbau der Erkenntnis stellt C. auch drei religiöse Typen auf. An erster Stelle kommt der „rituell-mythologische Religionstypus". Hier ist die Gottheit ein Es, eine Sache, die im Ritus magisch gehandhabt wird, oder höchstens ein Er, die dritte Person, von der der Mythos berichtet, die aber nicht angesprochen wird. Deutlich erkennt man hier den unpersönlichen religiösen Gegenstand der Zaubertheorien in der Art des *mana*, der Macht gewisser Religionsgeschichtler und den Urhebergott in der Auffassung Söderbloms, der nur *deus otiosus* ist und eigentlich gar keine andere Aufgabe hat, als im Mythos die Frage nach dem Warum aller Dinge zu beantworten, zu dem man aber weiter keinerlei Beziehungen hat. Noch neuestens wurden die Söderblomschen Theorien von der dreifachen Wurzel des Gottesglaubens von G. van der Leeuw, „Struktur der Vorstellung des sogenannten höchsten Wesens" (ArchRelWiss 29 [1931] 79 ff.; vgl. auch desselben Verfassers „Phänomenologie der Religion" [Tübingen 1935]), vertreten: Gott als unpersönliche Macht, als Wille (Animismus) und als Welthintergrund (deus otiosus).

An zweiter Stelle steht der „ekstatisch-mystische Religionstypus". Mystik wird, wie so oft von protestantischen Religionsphilosophen, einseitig pantheistisch aufgefaßt. Infolgedessen fehlt auch diesem Typus das göttliche Du, da ja auf der Höhe der Ekstase das Aufgehen des endlichen Ich im Unendlichen angestrebt wird. Die psychologische Erklärung, die C. von solcher pantheistischer Mystik gibt, dürfte hingegen wohl richtig sein. Er sieht darin eine Entleerung des Bewußtseins von allen bestimmten Inhalten, deren Stelle nun das Gefühl einnimmt. Dieses ist aber nicht gegenständlich und erscheint deswegen als unbegrenzt, unendlich.

Erst an dritter Stelle erscheint die „Religion der persönlichen Gottesgemeinschaft". Es ist bereits oben dargelegt worden, wie

C. sich das Entstehen dieser Gemeinschaft, dieses Du-Verhältnisses zu Gott, denkt. Es beruht ausschließlich auf dem rein passiven Erfaßtwerden des Menschen von Gott, einem Gott, der nicht aus der Welt erkannt werden kann, sondern nur in diesem Ergriffenwerden, das trotz seiner Passivität ein existenzielles, ein auf vorgängige Entscheidung des Menschen sich stützendes Verhältnis sein soll. Dieser Glaube ist also völlig freischwebend. Gott entspricht hier genau dem Nichts in der Existenzialphilosophie Heideggers. Alle Aussagen über Gott, alle Dogmen, haben nach C. nur Sinn als existenzielle Aussagen, d. h. als Anreden an das göttliche Du. Als objektive Aussagen sind sie sinnlos[1]. Es ist allerdings schwer einzusehen, wie etwas, das keinerlei Objektivität in sich enthält, als Anrede wahr und sinnvoll sein soll und nicht bloß eine Redensart.

Nun ist zweifellos richtig, daß allem echten religiösen Verhalten das Moment der persönlichen Beziehung wesentlich ist. Darum wären auch die ersten beiden Typen überhaupt nicht unter die religiösen Verhaltungsweisen zu rechnen, wenn sie in der Reinheit und Überspitzung vorkämen, wie C. sie darstellt. Aber das persönliche Verhältnis zum persönlichen Gott stützt sich auf objektive Grundlagen, nicht auf einen freischwebenden, grundlosen Glauben. Es ist nämlich kein Zweifel möglich, daß die erwähnte Typenfolge im engsten Zusammenhange mit der Auffassung steht, die C. vom Aufbau des Du-Bewußtseins hat; beide Theorien wurzeln aber letztlich in der lutherischen Erbsündenlehre. Es muß gewiß auffallen, daß protestantische Theologen eine ausgesprochene Vorliebe für religionsgeschichtliche Konstruktionen haben, die an die Quelle der religiösen Entwicklung der Menschheit den Glauben an eine unpersönliche Macht setzen. Eine so hohe Erkenntnis wie die, wenn auch unvollkommene Erkenntnis des persönlichen Gottes durch den Nichtchristen läßt sich mit der völligen Verderbtheit des gefallenen Menschen und der sich daraus ergebenden religiösen Unfreiheit und Unfähigkeit nicht vereinen. Die Beschränkung der Religion auf das Innere und die Verweltlichung der Welt durch die Reformation zerriß den Zusammenhang zwischen Innen und Außen, zwischen Welt und Gott, und führte so fast zwangsläufig zu der Formulierung des Erkenntnisproblems, wie es unter naturwissenschaftlichem

[1] Den Nachweis der Sinnlosigkeit objektiver Aussagen über Gott macht sich C. sehr leicht. So bemerkt er, daß die Allwissenheit Gottes jede freie Entscheidung des Menschen unmöglich mache. Dabei setzt er aber Gottes Ewigkeit einer unendlich langen Zeitlichkeit gleich statt einer zeitlosen unendlichen Gegenwart. Vgl. dagegen z. B. S. Thomas, Summa theologica 1 q. 14 a. 13.

Einfluß seit Descartes die Philosophie beherrscht, und zur Ablehnung einer natürlichen Gotteserkenntnis aus der Welt. Durch Kant ist die naturwissenschaftliche Erkenntnis des toten Stoffes zum Ideal und Muster aller Erkenntnis geworden. Von unten her suchte man nun die Welt zu erklären und aus ihren vermeintlichen Elementen aufzubauen; dabei übersah man, daß diese Elemente nur das Ergebnis einer Herauslösung aus umfassenderen Ganzheiten sind.

In der Tat zeigt sich nämlich, daß sich der Aufbau der Erkenntnis gerade umgekehrt vollzieht, als wie C. annimmt. Die erste sinnlich-geistige Erkenntnis erfaßt das sprechende Du, und zwar das konkrete Du. Dabei handelt es sich nicht um Glaube, sondern um Erkenntnis. Natürlich wird es meist die Mutter sein, deren liebende Sorge das Kind zum Mitvollziehen dieser Akte weckt. Es ist eine Tatsache, daß das geistige Leben des Menschen den einzelnen wesentlich transzendiert und nur in der Verbundenheit mit andern Menschen bestehen kann (vgl. Schol 9 [1934] 229—255). Diese Verbundenheit kann aber nur im liebenden Verstehen des Du als Du geknüpft werden. Ganz unverständlich und unvorstellbar ist es, wie der Mitmensch zuerst als dritte Person erkannt werden könnte, um dann erst als Du erfaßt zu werden. Ein Er ist doch im Unterschied zu andern Dingen ein mögliches Du, ein Wesen, das antworten, sprechen kann, wenn es jetzt auch nicht spricht. Die Er-Erfahrung geschieht demnach da, wo das Du aus dem Sprechen sich zurückzieht, setzt also das Wissen um das Du voraus. Ist einmal dieses Wissen da, ferner die Erfahrung, daß Sprechen immer mit einer bestimmten Gestalt verbunden ist, dann kann allerdings ein einzelner Mensch als Er, als ein mögliches Du, erkannt werden, ohne daß er mir zuvor als ein Du wirklich gegenübergetreten ist. Absolut hat aber die Du-Erkenntnis den Primat vor der Er-Erkenntnis.

In dieser konkreten Du-Erkenntnis, im Verstehen im eigentlichen und primären Sinn, sind nun alle Seinsstufen miteingeschlossen, die überhaupt dem Menschen zugänglich sind; aber sie sind nicht als solche schon voneinander geschieden und bewußt. Denn wie der Mensch vor allem einer ist und sich in seinem Ich-Bewußtsein nicht als zusammengesetzt erfährt, sondern diese Zusammensetzung aus Leib und Seele erst nach vielfältiger Erfahrung erschließt, so ist auch das Du zunächst als konkrete Einheit gegeben, die als zusammengesetzt aus den gleichen Gründen wie das Ich erschlossen wird. Es ist das Verdienst von W. Schmidt, in der Religionsgeschichte gegenüber Animismus und Zaubertheorie auf Grund der Gottesvorstellung der allerprimitivsten heute noch lebenden Menschheitsschicht auf diese Tatsache hingewiesen zu haben. Die Erkenntnis des Menschen

als Person ist früher als die Unterscheidung von Leib und Seele. Die Schwierigkeiten, der die Hochgottlehre gerade bei den protestantischen Religionsgeschichtlern und Theologen (z. B. van der Leeuw) immer wieder begegnet, geht nicht zum mindesten auf die philosophische Voraussetzung zurück, daß die Erkenntnis der Persönlichkeit Gottes eine ungemein hohe und schwierige Leistung sei, die man so tiefstehenden Stämmen nicht zutrauen kann; so schwierig scheint sie aber, weil sie sich erst als ein letztes Ergebnis aus der Erkenntnis aller andern Schichten aufbauen soll. Gerade das Umgekehrte ist aber der Fall.

Die Erkenntnis der übrigen Seinsstufen als solcher geschieht nicht durch Zusammensetzung, sondern durch Herauslösung, Unterscheidung, durch ein Subtraktionsverfahren statt eines Addierverfahrens. So fällt es dem Kinde bald auf, daß das Tier zwar vieles mit dem Menschen gemeinsam hat, daß ihm aber das Sprechenkönnen fehlt. Es ist bezeichnend, daß auch nach dieser Erkenntnis die Neigung bleibt, das Tier, das nicht antworten und nicht verstehen kann, anzusprechen, und sich nie völlig verliert. Noch bemerkenswerter aber ist das Ergebnis einer Analyse unseres Begriffes vom tierischen Leben. Er trägt deutlich die Spuren des erwähnten Subtraktionsverfahrens an sich. Das Tier ist für uns eine Art Mensch ohne Verstand; das tierische Leben, seine Bewußtseinszustände, erfassen wir in einer Analogie zu menschlichen Zuständen, in denen wir das geistige Moment bis zur Nullgrenze hin vermindert denken. Auch das Wissen darum, daß diese Vorstellungen dem Gegenstande nicht adäquat sind, vermag nichts daran zu ändern. Es müßte aber anders sein, geschähe der Aufbau von unten her.

Vielleicht dürfte auf diesen Primat der Du-Erkenntnis, der Personerkenntnis, eine andere religionsgeschichtliche Tatsache wenigstens zum Teil zurückgehen. Es ist bekannt, wie oft bei gewissen Völkern und Stämmen das Tier vermenschlicht wird. Es kann sprechen und ist mit einem dem gewöhnlichen Menschenverstande weit überlegenen Wissen und Können begabt. Deswegen erscheinen die ersten Vorfahren, auf die man die ganze kulturelle Ordnung der Gemeinschaft zurückführt, wie auch die sogenannten Heilbringer und Kulturbringer sehr oft als Tiere. Im Laufe der Entwicklung greift die Tiergestalt dann leicht auf das höchste Wesen über und führt dann durch Übergangsstadien, die noch nicht klar liegen, zum Tierkult, wie er z. B. von Ägypten bekannt ist. Wird das Tier zunächst als eine dem Menschen analoge Persönlichkeit aufgefaßt, dessen Tun also auf Verstand und Freiheit zurückgeht, so muß es durch die Sicherheit und Überlegenheit seiner Instinkthandlungen dem noch kulturniederen Jäger als ein geheimnisvolles und mächtiges Wesen vor-

kommen. Wenn es sich trotzdem auf der Jagd vom Menschen erlegen läßt, so kann dies nur daher kommen, weil es sich aus Mitleid mit dem armen Menschen ihm freiwillig darbot. Wie bekannt, ist dieser Glaube ziemlich verbreitet und erklärt die eigenartigen Zeremonien, die viele Jägerstämme dem erlegten Tiere gegenüber vornehmen. In dem weltweit verbreiteten Totemismus bildet das besondere Verhältnis des Menschen zu einer Tierart das Hauptmoment.

Gegen das Bewußt-Lebendige des Tieres hebt sich die Pflanze ab und gegen beide die leblose Materie. Sie wird nur durch ein erneutes Subtraktionsverfahren gegen das Lebendige erkannt. Das zeigt sich daran, daß alle Eigenschaften der Materie durch Worte bezeichnet werden, die aus dem Bereiche des Vitalen stammen und nur dort eigentlich verwandt werden, während sie den Stoff nur noch in einer Analogie bezeichnen, wie Schol 10 (1935) 206—210 nachgewiesen wurde. (Zum Ganzen vgl. auch des Verf. „Grundfragen der Philosophie" [1933] 13 ff. 138 ff.)

Daß die sog. sekundären Qualitäten nur eine analoge Erkenntnis des Stoffes vermitteln, ist noch einleuchtender. Farbe, Ton, Geruch, Wärme sind ja keine Eigenschaften des Stoffes an sich, sondern Zustände, Empfindungen eines Lebendigen, die gewissen in sich unmittelbar unzugänglichen Zuständen des Stoffes entsprechen, also gleichsam eine Übersetzung des bloß Stofflichen ins Vitale. Ohne diese sekundären Qualitäten ist aber auch das Ansich der Ausdehnung nicht mehr vorstellbar.

Philosophisch ist uns also die leblose Materie nur durch den Schleier des Lebendigen und nur in Analogie zu ihm bekannt. Sie ist somit das Unbekannteste, während das Verstehbare des menschlichen leib—seelischen Lebens uns ganz vertraut ist. Wir wissen, was Denken, Wollen, Lieben, Freude ist, auf eine Weise, wie wir niemals wissen können, was Leben ist. Und Leben ist uns bekannter als das Ansich der Materie. Die Erkenntnis des Bekannteren kann sich aber weder dem Inhalt noch der Gewißheit nach auf dem Unbekannteren und Ungewissen aufbauen. Die gewöhnliche Meinung, die Materie sei das Bekannteste, beruht nur darauf, daß sie wegen der Niedrigkeit des Seins dem gebrauchenden Umgang am zugänglichsten ist; deswegen addieren sich auch im Laufe der Zeit die Methoden für diesen Gebrauch. Dagegen ist das menschliche persönliche Sein so stark, daß es allen solchen Versuchen immer den größten Widerstand entgegensetzt; deswegen kann es zu einer Technik des lehrbaren Menschenumgangs immer nur in bescheidenem Maße kommen. Man ist darin heute nicht wesentlich weiter als vor Jahrtausenden. Die Wirklichkeit des Persönlichen ist allem bloßen Augenschein entgegen unvergleichlich stärker als die des Stoffes, weshalb es

auch immer nur dann gegenüber materieller Bedrückung unterliegt, wenn es sich selbst untreu wird.

Ein weiterer Beweis für die Abhängigkeit der Wesenserkenntnis der Materie von der des Lebendigen ist wiederum die Mentalität der primitiven Völker. Man hat diese Mentalität oft als prälogisch, als magisch oder mythisch bezeichnet; oder man glaubte, ihr Denken sei in andern Kategorien strukturiert als das unsrige; so sehr sticht es auf den ersten Blick vom heutigen abendländischen Denken ab. Weder das eine noch das andere ist der Fall. Es handelt sich da vielmehr um ein Denken, das sich fast nur in den Kategorien des Persönlichen und Vitalen bewegt, auch da, wo es sich um rein materielle Dinge, Vorgänge und Kräfte handelt. Alle Bewegung am Himmel oder auf Erden deutet dem Primitiven auf ein Lebendiges hin, das sie verursacht. Dabei denkt er aber nicht ohne weiteres an eine Seele oder einen Geist, wie der Animismus meinte. Noch für Aristoteles ist das Universum ein lebendiges Ganzes. Daß seine Kosmologie sich noch ganz in den vitalen Kategorien bewegt, ist anderswo (Schol 10 [1935] 193—205) gezeigt worden. Auch das meiste, was von der heutigen Religionsgeschichte als Magie angesehen wird, ist nichts weiter als die Annahme von Leben da, wo wir wissen, daß es sich nur um einen mechanischen Vorgang handelt. So geht der sog. Analogiezauber darauf zurück; Ähnlichkeit der Gestalt beweist im Lebendigen Ähnlichkeit des Wesens, aber nicht im bloß Stofflichen, da dieses keine wesentliche Gestalt hat. Auch die starke und weit über die Grenzen hinausgehende Anwendung des Ganzes—Teil-Verhältnisses weist in die gleiche Richtung. Ein Ganzes und echte Teile gibt es nur im Lebendigen. Die dem Leben angemessene Ganzheitserfassung wird sogar noch vom Kulturmenschen trotz seines physikalischen Wissens immer wieder auf den Stoff angewendet (vgl. a. a. O. S. 214 f.). Hier spielt außerdem noch die Analogie zu den menschlichen Kulturdingen hinein, die aber wieder ihrer Notwendigkeit und ihrer Struktur nach auf das Vitale im Menschen zurückgeht. Die Anwendung der Kategorien des Lebendigen auch auf das bloß Stoffliche ist so stark und auffällig, daß manche Forscher zu der Ansicht kamen, der Primitive unterscheide überhaupt noch nicht zwischen den Bereichen des Lebendigen und des Stofflichen, wie auch nicht zwischen dem menschlichen und dem nichtmenschlichen Bereich. Das ist wohl etwas zu viel behauptet. Aber richtig daran ist doch, daß einmal diese Unterschiede nicht so scharf sind wie beim abendländischen Menschen; weiter, daß Lebendiges und rein Stoffliches sich für den Primitiven wie zwei Arten von Leben unterscheiden. So sagt Cushing: „Die Zuñi, wie alle primitiven Völker, stellen sich die angefertigten Gegenstände gleichsam wie belebt vor . . . ; es

ist ein stummes, passives Leben, das ihnen eigen ist" (zit. bei Th.-W. Danzel, Kultur und Religion des primitiven Menschen [Stuttgart 1924] 51; daselbst eine gute Darstellung primitiver Mentalität, nur daß D. „lebend" ohne weiteres mit „beseelt" gleichsetzt, was nicht allgemein für den Primitiven gilt). Auch die „magische Kapazität", die nach E. Arbman (ArchRelWiss 29 [1931] 293) in der Anschauungsweise der Primitiven jedem Ding zukommt und die er als eine Art spezifischen Wesens des Dinges bezeichnet, ist wohl nicht wesentlich magisch; ihre Wirkung ist wohl eher aus der ihr eigenen Lebendigkeit (nicht Beseeltheit) zu erklären; Wirkungen des Lebendigen sind eben nie zu berechnen und darum oft überraschend. Wie allem Lebendigen muß man solchen Dingen „zureden" bei allem Tun; hier liegt eine Quelle des Zauberspruchs. Auch alles kosmische Geschehen erklärt der Primitive durch ein Leben, das dahinter steht und das durch Riten sowohl stark wie auch willig erhalten werden muß. Rein Stoffliches und rein mechanisches Geschehen kennt der Primitive nicht. Im einzelnen dürfte es oft schwer sein, echte Magie von den Auswirkungen primitiver Weltanschauung zu unterscheiden, da diese sich naturgemäß auch auf dem Gebiete des Religiösen und des Magischen geltend machen.

Überhaupt ergibt ein Studium der primitiven Mentalität, daß außerhalb des westeuropäisch-amerikanischen Kulturkreises sich die Erkenntnis meist auf einer Ebene hält, die zwischen dem Persönlichen und dem Vitalen liegt und bald mehr die eine, bald mehr die andere Seite betont. Auf diese Ebene projizieren sich gleichsam die beiden Gebiete des rein Stofflichen von unten her und des rein Geistigen von oben her. Dies entspricht ja auch der menschlichen Natur, die primär Einheit nicht von totem Stoff und freischwebendem Geist ist, sondern von Leib und Seele. Als bewußt durchdringt das Lebendige auch alle geistige Erfahrung und umgekehrt. Das vegetative Leben und noch mehr das bloß Stoffliche werden aber nicht mehr unmittelbar bewußt, sondern nur in ihrem Auftreffen auf das bewußte Leben und in den Transformationen, die ihre Wirkungen im Lebendigen erleiden (Farbe, Ton usw.). Ganz entvitalisiert ist der Begriff der Materie erst in der modernen Naturwissenschaft geworden, aber ohne daß sich deswegen etwas an der Tatsache ändert, daß ihre Begriffe aus dem Vitalen entstammen. Der ungeheure Einfluß, den naturwissenschaftliches Denken über das abendländische Denken und Philosophieren gewonnen hat, hatte aber zur Folge, daß der moderne Mensch, besonders der Großstädter, ebenso schrankenlos in Kategorien des Stofflichen denkt, wie der größte Teil der übrigen Menschheit in Kategorien des Lebendigen und Persönlichen. Man will Leben und Person aus dem Stoff nicht

nur verstehen, sondern sogar aufbauen. Das Ergebnis war der Zweifel an der Wirklichkeit der Welt. Denn bei der philosophischen Analyse der Erkenntnis des Materiellen und besonders der naturwissenschaftlichen Erkenntnis mußte man auf das nicht unbedeutende Moment stoßen, das vom erkennenden Subjekt herrührt. Baute jede andere Erkenntnis auf der Erkenntnis der leblosen Materie auf, so blieb auch in ihr der subjektive Faktor überwiegend. Somit wurde die ganze Wirklichkeit relativ auf das Subjekt; dieses Subjekt war aber nicht mehr eine konkrete Person, sondern ein abstraktes erkenntnistheoretisches Subjekt überhaupt. Oder man mußte seine Zuflucht zu einem freischwebenden Glauben oder zu einer den Sinn der Erkenntnis erst bedingenden existenziellen Entscheidung nehmen.

Am Ganzen der Menschheit gemessen, ist aber dieses Denken in Kategorien des rein Stofflichen und Mechanischen auch über die Grenzen ihres Anwendungsgebietes hinaus weder sehr alt noch sehr verbreitet. Sein Aufkommen entsprach einer Aufgabe, und sein Verdienst, das durch die Übertreibungen des Materialismus und kritizistischen Idealismus nicht geschmälert wird, ist die scharfe Abgrenzung der Seinsstufe des Stofflichen vom Lebendigen für die Philosophie und bis in das alltägliche Denken hinein. Daß der Gedanke und der Wille, die Natur zu beherrschen, diese Wendung in sich schließt, ist nicht schwer zu ersehen.

Es erübrigt noch beizufügen, daß in der Erkenntnis der formalen Seinsstufen (Substanz—Akzidens z. B.) ein ähnlicher Ablösungsvorgang statthat wie in der Erkenntnis der materialen Seinsstufen. Es ist nicht so, daß zuerst die Eigenschaften erkannt würden und dann als zweite Stufe, wenn auch vielleicht zeitlich ungetrennt, das Ding als Ganzes. Vielmehr wird umgekehrt das Ding als Ganzes erkannt und im Ganzen seine Eigenschaften. Die Herauslösung der Eigenschaften geschieht durch Einschränkung der Aufmerksamkeit auf eine besondere Seite dieses Ganzen; die Einschränkung geschieht zunächst wohl meist unter der Führung eines praktischen Interesses. Erst so kommt es zur Ablösung und zum Bewußtwerden, z. B. eines Blau als solchen. Der gewöhnliche Aufbau des Urteils weist noch darauf hin. Urteile von der Art wie „Der Apfel ist rot" sind viel häufiger und sozusagen natürlicher als „Dieses Rot ist ein Apfel". Im ersten Falle ist der Apfel zunächst als ganzer erfaßt und wegen eines besonderen Interesses löst sich das Rotsein für den Betrachter als Eigenschaft ab. Das zweite Urteil hingegen dient eher der Erklärung von Symbolen, von Darstellungen der Kunst, auch etwa einmal bei undeutlichem Sehen.

Wie sehr die Eigenschaften zunächst nur im Verband des Ganzen wahrgenommen werden und in der objektiven Gestalt, die

sie darin haben, nicht in der perspektivischen Verkürzung, in der sie tatsächlich gesehen werden müßten, zeigt das Fehlen der Perspektive in den Darstellungen weitaus der meisten Völker. Um ein technisches Unvermögen kann es sich dabei nicht handeln; denn solche Darstellung geht oft mit sonst vollendetem Können zusammen, wie z. B. in der ganzen ägyptischen Kunst. Der Gegenstand wird vielmehr in der Ganzheit dargestellt, in der ihn die „natürliche" Wahrnehmung erfaßt. Das Sehen der Form, wie sie sich perspektivisch dem Auge bietet, verlangt schon ein gewolltes und eingeübtes Absehen von der Wahrnehmung des Gegenstandes als Ganzheit.

Auf das Gleiche weist eine weitere Eigenschaft des primitiven Erkennens hin, die man auch oft einer „alogischen", anders strukturierten Mentalität hat zuschreiben wollen, wie man auch die sich darauf gründenden Handlungen unter die Klasse „Magie" einreiht. Wir meinen die Tatsache, daß der Primitive sich die Eigenschaften nicht zwar stofflich — das widerspräche ja den oben mitgeteilten Tatsachen —, wohl aber recht dinglich-substantiell vorstellt. So substantiell, daß sie sich ablösen und übertragen lassen. Härte, Schnelligkeit, Geschicklichkeit, Leben sind lebendige Kraftsubstanzen, die durch Berührung übertragen werden können; ebenso Schwäche, seelische Unreinheit usw. Man nannte die auf solche Übertragung abzielenden Handlungen Berührungszauber; aber mit Zauber haben sie wenigstens nicht notwendig zu tun. Auch so viel umstrittene Begriffe wie *mana, orenda* dürften in solchen dinghaften Vorstellungen ihre Erklärung finden. Daß die Entscheidung darüber, ob man es mit einer persönlichen oder gar geistigen Kraft oder mit einer lebendigen Kraft zu tun habe, so schwer fällt, dürfte an der oben geschilderten Zwischenstellung der Erkenntnis zwischen Persönlichem und Vitalem liegen (vgl. W. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee, V 508 f. 554; II 404 f.). An eine rein stoffliche Kraft zu denken, verbietet nicht bloß das, was oben über die primitive Mentalität ausgeführt wurde, sondern auch die Beispiele, welche die Völkerkunde berichtet, wenn auch in einigen Fällen Erscheinungen und Vorgänge, die wir als rein stoffliche ansehen, dadurch bezeichnet werden.

Diese Prioritätsverhältnisse sind nur grundsätzlich gemeint. Wie oben schon bei der Erkenntnis der dritten Person gezeigt wurde, muß einmal die Du-Erkenntnis der Er-Erkenntnis voraufgehen, später aber kann unter gewissen Bedingungen ein einzelner zuerst als Er erkannt werden und dann erst als Du. Das Gleiche gilt auch für die übrigen Prioritätsverhältnisse. Bei der Reihenfolge Persönlich—Lebendig ist zudem die gegenseitige Durchdringung so groß, daß die ontologische Priorität sich wohl meist nicht in einer zeitlichen auswirken wird; immerhin macht sie

eine grundsätzliche Umkehrung der Reihenfolge unmöglich. Außerdem bleiben auch sonst noch Spuren dieser Priorität in jeder Erkenntnis; auf sie haben wir oben hingewiesen.

Der Aufbau der Erkenntnis macht es demnach wahrscheinlich, daß die erste Stufe des Gottesbegriffes die Erkenntnis des persönlichen Gottes ist. Wenn also die Religionswissenschaft mit einer ihrem Gegenstande angemessenen Methode und nicht durch aprioristische Spekulationen zu dem Ergebnis kommt, daß die älteste heute erreichbare Kulturschicht der Menschheit tatsächlich einen solchen Glauben besitzt, so stehen von philosophischer Seite zum mindesten keinerlei Hindernisse im Wege. Selbstverständlich braucht dieser Persönlichkeitsbegriff kein vollkommener zu sein, und er kann es nicht sein; ist er doch in Analogie zur menschlichen Persönlichkeit gebildet, in der Persönliches und bloß Lebendiges auch im Bewußtsein eine innige Einheit bilden. Damit ist auch die Möglichkeit gegeben, daß der Gottesbegriff ins Vitale abgleitet. Dieses Abgleiten liegt sogar nahe. Einmal weil die relative Ablösung des Lebendigen vom Persönlichen wohl sehr bald kommt und jedenfalls viel leichter ist als die Ablösung des rein Stofflichen vom Leben. Dann aber auch, weil die Lebensbedürfnisse gegenüber dem persönlichen Leben, das seinen Ausdruck und seine Erfüllung im Religiösen und Sittlichen findet, zwar nicht wichtiger, aber vordringlicher und in ihrer Befriedigung unaufschiebbarer werden, so daß sie dazu gelangen können, das Bewußtsein ungebührlich zu erfüllen.

Hier mag der zweite, dem ersten, oben angegebenen entgegengesetzte Grund für den Glauben an tierische Götter und Heilbringer liegen. Viel stärker und bestimmender mag diese Denkart sich im Aufkommen animistischer Fruchtbarkeitskulte ausgewirkt haben. Aber auch in diesen Religionen fehlt das persönliche Moment in der Gottesauffassung nie völlig; es ist nur gegenüber dem vitalen Moment abgeschwächt und zurückgedrängt. Auch ein phänomenologischer Aufbau der Religion dürfte daher nicht, wie bei van der Leeuw, „Phänomenologie der Religion", mit der unpersönlichen Macht beginnen. Noch weniger ist die mehrfach wiederkehrende, nicht mehr phänomenologische, sondern geschichtliche Behauptung haltbar, daß Gott in der Religion ein Spätkömmling sei (S. 29). Eine Religion, die sich ohne Kenntnis und Verehrung persönlicher höherer Wesen auf Riten zur Vermehrung von *mana* einschränkt, gibt es nicht. Anderseits sind *mana, orenda, manitu* und ähnliche Begriffe aller Wahrscheinlichkeit nach nicht ausschließlich religiöse Begriffe, sondern Erklärungsversuche, die Religiös und Profan umfassen. Die gegenteilige Auffassung rührt wohl daher, daß außerhalb des Christentums die Trennung zwischen diesen beiden Gebieten überhaupt

noch nicht so klar durchgeführt ist. Auch die Kulturgebiete werden, wie das schon längst nachgewiesen ist, nacheinander aus dem alle umfassenden religiösen Gebiete abgelöst und entlassen, ein Vorgang, der den oben beschriebenen völlig parallel ist und darum auch eine Stütze für deren Richtigkeit bildet.

Ein neues gewichtiges Zeugnis über die Verurteilung Olivis.

Von Bernhard Jansen S. J.

Joseph Koch, der scharfsinnige Quellenforscher, der die Untersuchungsergebnisse des Kardinals Ehrle über Olivi bedeutend gefördert hat[1], ist auf einen handschriftlichen Fund gestoßen, von dem er in der Kardinal-Schulte-Festschrift „Scientia Sacra" (1935) S. 142—168 unter dem Titel „Das Gutachten des Aegidius Romanus über die Lehren des Petrus Johannis Olivi. Eine neue Quelle zum Konzil von Vienne (1311—1312)" berichtet.

Danach finden die Ergebnisse, zu denen die systematische Verarbeitung der philosophisch-theologischen Lehren Olivis, wie sie in den „Quaestiones in secundum librum sententiarum" vorliegen. und die Gegenüberstellung der dogmatischen Formeln des Konzilsdekrets führte, wobei natürlich die bisher zugänglichen äußeren Bezeugungen vorausgesetzt wurden, eine ganz neue, überaus beweiskräftige Bestätigung durch das Gutachten des Aegidius Romanus.

Koch fand nämlich in einer Madrider Hs das Gutachten, das der berühmte Augustinergeneral, damals Erzbischof von Bourges, um 1309 auf Bitten der Ordenskommunität der Franziskaner ausarbeitete und das Ewald Müller als verloren ansah. Dieses Gutachten mit seinen 24 Artikeln ist nach einer gut begründeten Vermutung Kochs die Anklageschrift, die die Kommunität als erste Anklage an den Papst bzw. an das Konzil richtete. Koch hebt als ausschlaggebend in der Streitfrage Müller—Jansen (s. Schol 10 [1935] 241—244) hervor, daß der Kompilator Aegidius den gleich zu erwähnenden Artikel 15 über die Seelenlehre Olivis weder den älteren Listen noch dessen Quästionen, sondern dessen

[1] Jos. Koch, Der Sentenzenkommentar des Petrus Johannis Olivi: RechThAncMéd 2 (1930) 290—310; Ders., Die Verurteilung Olivis auf dem Konzil von Vienne und ihre Vorgeschichte: Schol 5 (1930) 498—522; Ders., Vorschlag zu einer weiteren Ausgestaltung von Denzingers Enchiridion symbolorum: ThQschr 113 (1932) 142—147; Ders., Der Prozeß gegen die Postille Olivis zur Apokalypse: RechThAncMéd 5 (1933) 302—315.

Defensio entnahm. „Das hat er offenbar deshalb getan, weil hier eine authentische Äußerung Olivis über seine umstrittene Lehre vorliegt, der gegenüber Ausflüchte nach der Art: ‚contrarium docuit' nicht möglich sind" (145). Tatsächlich lehrt hier Olivi genau dasselbe, was er stets gelehrt, namentlich in den von den sieben Zensoren 1283 verurteilten Schriftstücken vorgetragen hat. Eine neue Bestätigung meiner These, daß Olivi seine irrige Seelentheorie nie geändert hat.

Weiterhin macht Koch als wichtiges Moment für die richtige Entscheidung, ob Olivi verurteilt sei und welches der Sinn der Konzilsdefinition ist, gegen Müller geltend, auf der einen Seite sage dieser, Olivi habe in seinem Entschuldigungsschreiben an die Pariser Zensoren von 1283 die gleiche Lehre vertreten wie in Artikel 15 der Defensio, anderseits meine er, ein eindeutiger Sinn seiner Seelentheorie lasse sich nicht bestimmen, ebensowenig eine endgültige Entscheidung über die Konzilsdefinition, während „doch gerade der Artikel 15 den Ausgangspunkt für die Untersuchungen des Konzils bildete" (145). Artikel 15 aber lautet: „Quod anima rationalis sic est forma corporis quod non est hec per omnes partes sue essentie, utpote non per materiam *nec per partem intellectivam,* sed solum per partem sensitivam" (159). Wie ersichtlich, leugnet dieser Artikel klar und in genau derselben Weise wie die Quästionen und die übrigen Schriften Olivis, daß die anima rationalis per partem intellectivam Form des Körpers ist. Wenn mithin dieser Text dem Konzil vorlag und zur Definition der wahren Seelenlehre führte, sind ohne weiteres die Formulierungen „anima intellectiva est per se vel per suam essentiam forma corporis", „anima rationalis seu intellectiva" eindeutig im obigen Sinne neu bestätigt.

So kommt denn Koch auf ganz neuen Wegen zu dem gleichen Ergebnis wie ich: „Die Liste [die 24 Artikel, von Aegidius Romanus aus den Schriften Olivis zusammengestellt] ist offenbar der Ausgangspunkt für die Verhandlungen über Olivis Lehre am päpstlichen Hofe. . . . Die Liste ist ein weiterer und, wie mir scheint, entscheidender Beweis dafür, daß es sich in Vienne um Olivi und nur um ihn gehandelt hat" (146).

Zum Schluß seiner Zusammenfassung meint Koch: „Das Gutachten des Aegidius Romanus gibt dem Oliviprozeß die entscheidende Wendung: Die Kommunität erstrebte die Verurteilung Olivis als Häretiker. Das ist nach dem Gutachten des berühmten Augustinertheologen nicht mehr möglich. Wie er die Thesen Olivis im sensus obvius nimmt, so geschieht das auch offenbar bei den nachfolgenden Kommissionsberatungen. Und das ist — so will mir scheinen — der Grund, weshalb Olivi in den Dekreten des Konzils nicht genannt wird" (146).

Wie mir der gelehrte Verfasser auf meine brieflich geäußerten Vorstellungen antwortete, will er damit nicht leugnen, daß das entschiedene Bestreben des Konzils, zwischen den beiden streitenden Parteien der Kommunität und der Spiritualen versöhnend auszugleichen, auch ein Hauptgrund war, warum die Namen beider Parteien verschwiegen werden, wie ich stets mit Ehrle hervorgehoben habe. Richtig ist sodann, daß Olivi nicht als Häretiker gebrandmarkt wurde, wie er ja zeitlebens ein treugläubiger Sohn der Kirche war und vor seinem Tode ein ergreifendes Bekenntnis seiner Rechtgläubigkeit ablegte. Die Wahrung der persönlichen Ehre Olivis hindert aber das Konzil nicht, denjenigen in aller Form als Häretiker zu erklären, der leugne, daß die anima rationalis oder intellectiva per se Form des Körpers ist. Ein neuer Beweis, daß die Konzilsväter klar die dogmatische Tragweite des verhängnisvollen Irrtums der Seelenlehre Olivis durchschaut haben.

Nachtrag. Als dieser Beitrag bereits gesetzt war, erhielt ich von Leo Amorós O. F. M. einen Abzug seiner Abhandlung gütigst zugesandt: „Aegidii Romani impugnatio doctrinae Petri Ioannis Olivi an. 1311—12 nunc primum in lucem edita. Disseritur de mente Concilii Viennensis in causa eiusdem P. I. Olivi" (ArchFrancHist 27 [1934] 399—451). Der gelehrte Franziskaner veröffentlicht „nunc primum" dasselbe Gutachten des Aegidius Romanus wie Koch. Ein merkwürdiges Zusammentreffen! Abschließend faßt A. das Ergebnis seiner sorgfältigen Untersuchungen dahin zusammen: „Plura alia testimonia factum condemnationis Petri I. Olivi comprobantia adhuc possent afferri. Sed ad plenam confirmationem veritatis huius facti credimus sufficere ea quae adduximus. Factum ergo condemnationis Petri I. Olivi historice plene (credimus) probatum est. Nam tot et talia testimonia [vermutlich ein Schreibfehler für: tot et talibus testimoniis], tum adversariorum P. I. Olivi, tum amicorum qui toto animo eiusdem gloriam doctrinamque prosequebantur, tum illorum qui nulli parti disceptanti obnoxii erant, quae universa veritatem facti clare attestantur, plena fides debetur, eo vel magis cum adhuc nullum serium documentum hactenus productum sit quod vim illarum attestationum utcumque infirmare valeat. Testimoniis ergo vere historicis ducti, concedere debemus et concedimus, Concilium Viennense tres articulos definivisse oppositos tribus erroribus ex scriptis Petri I. Olivi extractis, ipsique Concilio damnandis praesentatis" (420). — Es gereicht sowohl dem wissenschaftlichen Urteil wie der charaktervollen Unbefangenheit und der Wahrheitsliebe des Franziskaners zur Ehre, daß er so klar sieht und so bestimmt entscheidet. Wertvoll ist überdies, daß er genau wie ich sagt, daß die spekulative und historische Betrachtungsweise sich ergänzen und zu demselben Ergebnis kommen: „B. Jansen suis discussionibus circa doctrinam P. I. Olivi in Concilio Viennensi damnatam modo speculativo magis quam historico procedit. Eius tamen conclusiones evolutionem historicam totius processus plene confirmant" (409).

Besprechungen.

Eichrodt, W., Theologie des Alten Testaments, 1. Teil: Gott und Volk. Lex.-8° (VIII u. 290 S.) Leipzig 1933, Hinrichs. *M* 6.50; geb. *M* 7.50.

Der Verf. hat sich die Aufgabe gestellt, in 2 Bänden die Theologie des A. T. unter dem dreifachen Gesichtspunkt: Gott und Volk; Gott und Welt; Gott und Mensch zu behandeln. Von welcher Grundeinstellung er dabei ausgeht, verrät er uns in der Einleitung, wenn er schreibt: „Worauf es für uns ankommt, ist . . . eine Darstellung der atl. Gedanken- und Glaubenswelt, die sich stets bewußt ist, daß die atl. Religion bei aller unverwischbaren Eigenart in ihrem eigentlichen Wesen nur von der Vollendung aus begriffen wird, die sie in Christus gefunden hat" (2). Es müsse darum die Allherrschaft des Historizismus gebrochen und der Weg zurückgefunden werden zu der alten und in jeder wissenschaftlichen Periode neu zu lösenden Aufgabe, die atl. Glaubenswelt in ihrer strukturellen Einheit zu begreifen und unter Berücksichtigung ihrer religiösen Umwelt einerseits und ihres Wesenszusammenhanges mit dem N. T. anderseits in ihrem tiefsten Sinn zu deuten (5). In diesem Sinne behandelt E. in dem vorliegenden 1. Bande den atl. Bundesgedanken „Gott und Volk", und man darf ihm das Zeugnis ausstellen, daß er sich redlich bemüht, vom Standpunkt des positiven Offenbarungsglaubens her diese Aufgabe zu lösen, und daß er sie im wesentlichen auch gelöst hat. Bei den mannigfachsten Anklängen an die Religionen der Umwelt trete in der Religion Israels ein ganz neues, wesentlich anderes Gottesverhältnis in den Vordergrund, das letztlich auf dem Bundesverhältnis zwischen Gott und seinem Volke gründe. Der Gedanke dieses Bundesverhältnisses durchziehe die ganze Geschichte des Gottesvolkes, bald mehr statisch gefaßt, wie beim Priestertum, bald mehr dynamisch hindrängend auf ein großes eschatologisches Ziel, wie bei den Propheten. Allen Organen des Bundes, angefangen von Moses, den Sehern, Nasiräern, Richtern und dem „Nebiismus", zu dem auch Elias und Elisäus gezählt werden, bis zu den klassischen Propheten, sei eine charismatische Begabung eigen, die bei den letzteren zwar ihren Höhepunkt erreiche, sich aber auch bei den andern finde, und selbst bei dem beamteten Priestertum sowie dem Königtum, jedenfalls ursprünglich, nicht zu verkennen sei. Ein geradezu ergreifendes Bild zeichnet der Verf. von der treuen Liebe Gottes zu seinem Volke, wie sie uns vor allem bei den Propheten entgegentritt. Aber auch sonst wird das Bild des Bundesgottes in seinem göttlichen Sein wie in seinem göttlichen Handeln, vor allem seine Heiligkeit, gut herausgearbeitet. Richtig bemerkt E., daß die Propheten in der sittlichen Forderung wie im Kult die Personhaftigkeit des Gottesverhältnisses jeder Verdinglichung der Gottesbeziehungen gegenüber betonen, dabei aber den Kult nicht schlechthin ablehnen, sondern ihn „unter die Norm des geistig-persönlichen Verkehrs mit Gott" stellen (193 f.).

Das Buch bietet viel Anregendes, wenn man auch vom katholischen Standpunkt in manchen Einzelheiten dem Verf. nicht schlechthin zustimmen kann, z. B. bezüglich der Auflösung des Pentateuch in die bekannten Dokumente J, E, P, D und der teilweisen Spätdatierung derselben. So soll D (Dt) in seiner heutigen Gestalt ein Produkt des 7. Jahrhunderts v. Chr. sein, und P (Priesterkodex)

habe seine entscheidende Prägung ebenfalls erst im 8. oder 7. Jahrhundert v. Chr. erhalten. Es liegt auf der Hand, daß bei einer solchen Spätdatierung dieser Quellen die Entwickelungslinie der atl. Religion sich anders gestaltet, als wenn an ihrem substantiell mosaischen Ursprung festgehalten wird. Daran ändert nicht viel, daß alle diese Dokumente nach E. zweifellos uralte Überlieferungen enthalten. Ferner dürfte die Linie zwischen Religionsgeschichte und positiver Offenbarung bisweilen doch etwas schärfer gezogen werden. Es ist übrigens nicht ganz klar, ob die „Gotteserfahrung", von der oft die Rede ist, wirklich als Offenbarung im katholischen Sinne verstanden wird. Die Erwählung des Stammes Levi zum Priestertum wird ernstlich in Frage gestellt (210). Bei den sog. Königspsalmen bleibt der messianische Sinn unberücksichtigt. Sollte endlich der israelitische Gottesname Jahwe wirklich eher die hilfsbereite Gegenwart des Vätergottes als sein Sein im metaphysischen Sinne bezeichnen (93)? Aber davon abgesehen müssen wir dem Verf. aufrichtigen Dank wissen für seine gründlichen, klaren und durchaus positiv gehaltenen Ausführungen, die sich in ihrer Eigenart von den anderen bisherigen Versuchen einer atl. Theologie vor allem dadurch unterscheiden, daß sie über eine bloße systematische Religionsgeschichte hinausführen und uns die einzigartige Erhabenheit der atl. Religion deutlich zum Bewußtsein bringen. B. Brinkmann S. J.

Llorca, B., Die spanische Inquisition und die „Alumbrados". gr. 8° (XVI u. 139 S.) Berlin u. Bonn 1934, Dümmler. *M* 5.—.

Die Geschichte der spanischen Inquisition, die vom Ende des 15. bis zum Ende des 18. Jahrhunderts für die spanischen Lande eine so große Bedeutung hatte, ist bis jetzt keineswegs klargelegt. Vorurteile für und wider, aber vor allem die ungeheure Menge der noch nicht durchgearbeiteten Prozeßakten sind schuld daran. Da ist Einzelarbeit nötig, wie sie etwa schon Ernst Schäfer in seinem dreibändigen Werk „Beiträge zur Geschichte des spanischen Protestantismus und der Inquisition im 16. Jahrh." (Gütersloh 1902) geleistet hat. Ll. nimmt einen andern Ausschnitt vor, das Verhalten der Inquisition zu den „Alumbrados", den „Erleuchteten", d. h. zu jenen Kreisen, die es sich zur Aufgabe gemacht hatten, eine besondere Frömmigkeit und Gottvereinigung zu pflegen, und dabei auf bedenkliche Bahnen kamen oder wenigstens dessen verdächtigt wurden. Diese Bewegung der „Alumbrados", aber auch die Beunruhigung darüber, geht durch das ganze 16. Jahrhundert bis hinein in das 17. und setzt sich dann fort in der Bewegung der „Quietisten".

Der Verf. prüft sämtliche Alumbradosprozesse, von denen wir noch Kunde haben, wobei ihm glückliche Archivfunde neue Einsicht gaben. Für den Bericht an dieser Stelle kommt nicht so sehr das Urteil in Betracht, das sich über das Verhalten der Inquisition ergibt. Es mag die Bemerkung genügen, daß ihr Vorgehen — in Anbetracht freilich damaliger Prozesse im allgemeinen und der Glaubensprozesse im besondern — meist noch milde zu nennen ist. Allerdings zeigen sich die vielbeklagten Übelstände auch hier: allzu leichte Anwendung des Begriffs „Gefahr für den Glauben", allzu lange Dauer der Prozesse, ungenügende Verteidigung, unbegründete Anwendung der Folter. Todesurteile sind nicht nachweisbar. Das Urteil des großen Geschichtsschreibers

der „Heterodoxos españoles", Menéndez Pelayo, übertreibt die Gefahr der „Alumbrados" für den Glauben. E. Colunga (s. auch den Artikel von A. Colunga im Lex. f. Theol. u. Kirche) macht sie etwas zu harmlos.

Wichtiger für uns ist der andere Ertrag der Arbeit: das Wesen und Treiben der „Alumbrados" wird uns deutlicher, oder vielmehr das, was die Inquisition darunter verstand. Es sind Menschen, die sich besonderer Gnaden der Gottvereinigung rühmen, aus denen sich öfters Verzückungen und Offenbarungen ergeben. Bemerkenswert ist die häufig von den „Erleuchteten" bekundete Überzeugung, daß in diesem vermeintlichen Stand der Begnadigung eine Sünde unmöglich sei, was dann nicht selten zu bedenklichen Folgerungen führt. Die Überschätzung der besonderen und außerordentlichen Gnaden legte die Gefahr nahe, die äußere Bindung an die Kirche geringzuschätzen. Nach Ausweis der Prozesse muß man immer unterscheiden zwischen gutgläubig Führenden, heuchlerischen Verführern, die die Leichtgläubigkeit und die Sucht nach Außerordentlichem ausnutzten, oft zur Befriedigung schimpflicher Leidenschaften, und den gutgläubig Geführten. Bei der ersten und letzten Klasse lief ohne Zweifel viel Krankhaftes mit unter. Die Zahl der Verurteilten bis etwa 1630 betrug 115. Die Bewegung ist immer vom Protestantismus und seinen Propagandaversuchen unterschieden worden.

Die saubere und inhaltreiche Arbeit weist über sich hinaus. Sie muß in die Geistesgeschichte der katholischen Frömmigkeit eingereiht werden. Wie kam es, daß solch ein Drang zur gesteigerten und übersteigerten Innerlichkeit die Menschen damals so ergriff? Wie wurde die echte Mystik von der gleichen Grundwelle getragen, und wie durch die Verdächtigung und den Kampf gegen diese „Alumbrados" gehemmt? Die Ansätze zu dieser weiteren Betrachtung sind im Buche aufgezeigt.

E. Böminghaus S. J.

Schmidlin, Jos., Papstgeschichte der neuesten Zeit. Lex.-8°. Bd. I. Papsttum und Päpste im Zeitalter der Restauration (1800—1846) (XXX u. 708 S.); Bd. II. Papsttum und Päpste gegenüber den modernen Strömungen (1846—1903) (XXVII u. 610 S.) München 1933 u. 1934, Kösel & Pustet. Jeder Band *M* 22.—; Lw. *M* 27.—; Halbl. *M* 30.—.

Ist die Geschichte des Papsttums, d. h. also des großartigsten Gebildes weltgeschichtlicher Mächte, schon immer eine Aufgabe für die Großen im Reiche der Geschichtsschreibung, so ist die Papstgeschichte der neuesten Zeit eine doppelt lohnende, aber auch dringende Aufgabe, freilich auch doppelt schwer. Es ist eben der Zeitabschnitt, in dem das Papsttum die merkwürdigsten Schicksale erfuhr, von der Wahl Pius' VII. im Elend von S. Giorgio zu Venedig und dem Wiederaufbau der äußeren Stellung des Papsttums über den Zusammenbruch des Kirchenstaates und bis zu den Lateranverträgen Pius' XI.; von der — freilich nicht ganz echten — Gleichgültigkeit der ungläubigen Aufklärung gegen den Nachfolger Petri über die leidenschaftliche Befehdung des freisinnigen europäischen Fortschritts bis zu dem achtungsvollen — und oft auch sehnsuchtsvollen Hinhorchen, wenn heute die Stimme des Völkerhirten vernommen wird; von der Verdunkelung des Papstgedankens auch in katholischen Reihen über die machtvolle Geltendmachung des Primates in Lehr- und Hirtenamt bis zu der

eindrucksvollen Einigung der heutigen katholischen Welt um den Felsen Petri. Das ist äußere und innere Dramatik größten Stils. Sie in einem würdigen Werk gestaltet zu sehen, ist verständlicher Wunsch der katholischen Welt und aller geistigen Menschen. Für den Geschichtsschreiber aber winkt ein Ehrenkranz.

Josef Schmidlin, durch manches Werk und manche Rede bekannt, hat den Mut gehabt, danach zu greifen. Schon das äußere Erscheinen der beiden Bände (ein dritter steht noch aus) entspricht der Größe der Aufgabe. Sie machen mit ihrer stoffgedrängten Darstellung und ihrem fast erschreckenden Unterbau der Verweise auf jeden Fall der Arbeitskraft des Verfassers alle Ehre. Ein erster Einblick gibt dann die gute Zuversicht, daß wohl alle Ereignisse und Gestalten vorgeführt oder wenigstens berührt werden, die man billig dort erwarten kann; der Fachmann aber oder der ernstere Leser erhält immer wieder die Hinweise auf andere Darstellungen und die Quellen. Wenn es endlich wahr ist, daß seelische Vorbedingung einer echten Papstgeschichte Freimut und wahre, warme Liebe zur Kirche sein muß, so findet man hier Zeugnisse von beiden, nicht ohne eine persönliche Note. So versteht man, daß schon mancherorts das Werk mit vollem Lob begrüßt wurde. Aber wir glauben es dem Werk, dem Leser und dem Verfasser schuldig zu sein, noch tiefer in das Ganze einzudringen.

Wir beginnen mit einer Prüfung des Gesamteindrucks. Das höchste Ziel einer solchen Papstgeschichte müßte sein, aus dem völlig durchgearbeiteten und durchgestalteten Stoff unaufdringlich die innere Größe des Papsttums erstehen zu lassen, nicht mit den Mitteln der Rhetorik, sondern eben der echten und großen Geschichtsschreibung. Diesen höchsten Preis wird das Werk, nach den beiden Bänden zu urteilen, nicht gewinnen, wenn auch ein unbefangener Leser einen immerhin bedeutenden Eindruck mitnehmen wird. — Ein weiterer Anspruch wäre, die einzelnen Pontifikate und ihre Träger durch tiefe Sinndeutung in ihrer inneren Einheit zu begreifen. Man spürt leicht, daß der Verf. die beiden „fortschrittlichen" Pontifikate Pius' VII. und Leos XII. mit größerer Liebe behandelt hat. Die so oft „reaktionär" gescholtenen Gregor XVI. und Pius IX. aber scheinen weniger gelungen. Das Urteil über Gregor zeigt auffälliges Schwanken; bald macht der Verf. einen Anlauf, die Anklage als unzulänglich und ungerecht zu erweisen, bald sinkt er selbst wieder in die alte Auffassung zurück. Auch die Gesamtzeichnung Pius' IX. kann nicht befriedigen. — Dazu kommt, daß durch das ganze Werk hin viele Einzelurteile und Bemerkungen gehen, die eine gewisse Unsicherheit von Geschmack und Takt verraten und sehr stören.

Einen Einblick in die Festigkeit der geschichtlichen Darstellung gewährt einigermaßen der Unterbau der Anmerkungen. Er ist hier, wie schon gesagt wurde, ausgiebig angelegt. Wie tragfähig er ist, kann erst eine fachgemäße Durchprüfung feststellen. Diese Durchprüfung erscheint nach manchen Stichproben nicht überflüssig. Sind die zahlreich angeführten, gedruckten und ungedruckten Quellen ausgeschöpft? Schon ihre Mächtigkeit und die verhältnismäßig geringe Zeit, die zur Ausschöpfung bereit stand, lassen einen Zweifel aufkommen. Daß freilich das vatikanische Geheimarchiv von 1846 an verschlossen bleibt, ist nicht Schm.s Schuld; er glaubt das — wohl allzu leichtherzig — wegen ander-

weitiger Veröffentlichungen verschmerzen zu können. Auffallend ist die fortlaufende Bezugnahme des Textes auf darstellende Werke zweiter Hand und ganz verschiedenen Wertes, wobei eine Mitprüfung des Lesers sehr erschwert ist. Vielfach färben diese Bücher stark bis auf den Stil des Textes ab. Lieber hätte man eine selbständig entworfene Zeichnung.

Damit kommen wir schon zu der eigentlichen Formgebung. Sie ist m. E. die schwache Seite. Zwar wird man es dem Verfasser oft danken, daß er Aktenstücke in Auszugform in den Text aufnimmt. Aber ohne Zweifel geht er darin zu weit; man merkt allzusehr noch den Zettelkasten. Auch sonst bleibt es vielfach bei bloßer Stoffanhäufung. Das sprachliche Gewand ist leider keine Zierde. Man begegnet nicht selten stillosen Bildern und unleidlichen Fremdwörtern. Der Satzbau ist oft unordentlich. Satzglieder entsprechen sich oft nicht. Was da den Verbindungswörtern wie etwa „während", „einerseits-anderseits", „ohne daß" u. a. zugemutet wird, geht über das Mögliche hinaus.

Eine Papstgeschichte der neuesten Zeit dieses Umfangs ist ein Lebenswerk. Es wäre nicht zu viel, wenn eine ganze Lebenskraft — auch die ungewöhnliche eines Mannes wie Schm. — daran gesetzt würde, in jahrelangem Durcharbeiten von Stoff und Form diese Papstgeschichte zu der Vollendung zu führen, die des Gegenstandes würdig ist und die auch einzig dem hohen Ziele entspricht, das sich der Verfasser vorgestellt hat.

E. Böminghaus S. J.

Aristoteles, Περὶ ποιητικῆς. Mit Einleitung, Text und Adnotatio critica, exegetischem Kommentar, kritischem Anhang und Indices nominum, rerum, locorum von Alfred Gudeman. gr. 8° (VIII u. 496 S.) Berlin 1934, de Gruyter. Geb. *M* 16.—.

G. bietet uns in diesem Werke die Ergebnisse seiner vieljährigen Beschäftigung mit einer der kleinsten Schriften des Aristoteles, der Poetik. Im ersten Kapitel der Einleitung untersucht er deren Stilcharakter und zeigt, daß wir es mit einer Art „Kollegienheft" zu tun haben. Durch diese Annahme erklären sich ohne weiteres eine ganze Reihe stilistischer Mängel und Unebenheiten, vor allem aber erweisen sich von vornherein gewisse textkritische Eingriffe als verfehlt.

Als Schema der Gliederung des Büchleins nimmt G. das von Norden für isagogische Schriften aufgestellte an, daß nämlich gehandelt wird über die in Frage kommende Kunst, deren Werk und den Künstler. Was er an Gründen beibringt, ist gut, aber bei dem so unvollständigen Zustand des Erhaltenen — von dem sicher Verlorenen ganz abgesehen — wird in diesem Punkte wohl immer eine gewisse Unsicherheit bleiben.

Das letzte Kapitel der Einleitung ist der Frage nach den Quellen der Aristotelischen Poetik gewidmet. Es stand natürlich dem Philosophen ein reiches, uns zum großen Teile nicht mehr erhaltenes Beobachtungsmaterial an Dichterwerken zur Verfügung, aber auch Schriften der literarischen Kritik, wie aus den direkten Anführungen hervorgeht. G.s Beweis aus dem Gebrauch der als selbstverständlich vorausgesetzten Fachausdrücke ist nicht so überzeugend, da das Stichwort des Kollegienheftes in der Vorlesung weiter erklärt werden konnte.

Am Schluß dieses Abschnittes geht der Verf. ausführlich auf die wichtige Frage des Verhältnisses der Aristotelischen Kunstauffas-

sung zur Platonischen ein. Scharf wendet er sich hier vor allem gegen G. Finsler, *Platon u. die aristotelische Poetik* (1900), und weist dessen übertriebene Behauptungen über Aristoteles als Plagiator Platons mit vollem Recht zurück. Dabei scheint G. doch dem Einfluß Platons zu wenig Spielraum zu lassen. Eine ausführliche Stellungnahme zu dieser, schließlich nur im Rahmen des Gesamtverhältnisses beider Philosophen zueinander zu lösenden Frage würde zu weit führen. Hier sei nur kurz auf folgende Punkte aufmerksam gemacht. Die grundlegende Bedeutung, die der Begriff der μίμησις bei Platon hat — er gebraucht ihn ja, um aus dem Reiche der Ideen in die Welt der Sinnendinge zu kommen —, legt es doch sehr nahe, daß sein Schüler A. diesen Begriff von seinem Lehrer übernahm. Denn die Tatsache, daß μίμησις schon vorplatonisch ist, beweist doch nicht, daß A. die Sache anderswoher nahm. G. behauptet S. 23, Platon habe die dichterische μίμησις nie definiert, setze sie vielmehr als bekannt voraus, könne somit ihr Entdecker nicht sein. Darauf ist zu antworten, daß nicht viele klare Definitionen bei Platon vorkommen. Ist ferner *Rep.* III p. 393c Οὐκοῦν τό γε ὁμοιοῦν ἑαυτὸν ἄλλῳ ἢ κατὰ φωνὴν ἢ κατὰ σχῆμα μιμεῖσθαί ἐστιν ἐκεῖνον, ᾧ ἄν τις ὁμοιοῖ; den Erfordernissen einer Definition nicht nahe? Erklärt dann im Anschluß an diesen Satz Platon die Sache nicht weiter? Zudem wird die Nachahmung oder Nachbildung im allgemeinen erklärt *Rep.* X p. 595c ff. von der Ideenlehre aus, was auch angewandt wird auf den tragischen Dichter p. 597e, allerdings nur mit der Bedingung: εἴπερ μιμητής ἐστι. Dieses Sätzchen zeigt doch wohl klar, daß Platon sich der ganzen Schwierigkeit der Anwendung seiner hier vorgetragenen μίμησις-Lehre auf die Dichtung bewußt war. Im tiefsten Grunde beruht der Unterschied der Auffassungen beider Philosophen in der verschiedenen Stellung zur Ideenlehre. Für Platon sind eben die Ideen das Vorbild oder Urbild schöpferischen Schaffens der Techne, für A. ist es die Natur, φύσις, so *Phys.* II 8 p. 199a 15. Davon macht auch die Poetik keine Ausnahme. Wenn A. überdies für die idealisierende Darstellung durch den Künstler eintritt, wie G. selber gut S. 181 zu p. 1450a 27, S. 284 zu p. 1454b 8/9 und S. 427 zu 1460b 33 erläutert, so scheint dieser Gedanke doch eine Nachwirkung der Ideenlehre zu sein. Es ist eben das selbständige Weiterarbeiten des Schülers, wie in seiner so wichtigen Lehre von Form und Stoff, wo der Name εἶδος sogar noch geblieben ist. Ein Vergleich beider Anschauungen ist deshalb so schwer und auch unbefriedigend, weil Platon hauptsächlich vom Gesichtspunkte der Erziehung im Staate die Dichtung betrachtet, A. aber eine systematische Abhandlung darüber bietet.

Nach dem einleitenden Kapitel folgt der von G. bearbeitete Text der Poetik, das Glanzstück des Buches. G. nutzte die Vorarbeiten, die von Jar. Tkatsch, *Die arabische Übersetzung der Poetik des Aristoteles u. die Grundlage der Kritik des griech. Textes. Wien. Akad. der Wiss.* I (1928) und II (1932) geleistet wurde, sorgfältig aus. So konnte er einen an vielen Stellen treffend verbesserten Text bieten, der für lange Zeit wohl maßgebend sein wird. Für eine Reihe strittiger Fragen, die auf Textverderbnissen beruhten, ist jetzt durch bessere Lesarten eine sichere Lösung gefunden. Durch seine besonnene Interpretation erweist der Verf. die Echtheit mehrerer Stücke, so des umstrittenen 12. Kapitels! Vor allem ist hier durch die Tat klar gezeigt, welch kostbare Quellen für die Textkritik in den alten orientalischen Übersetzun-

gen noch der Erschließung harren, eine Tatsache, die ich beim Vergleichen des mittleren Kommentars des Averroes zur Rhetorik des A. mit dem griechischen Texte bestätigen konnte. Darüber sollte heute kein Zweifel mehr bestehen, daß für die kommende Neuausgabe des A. alle diese Übersetzungen heranzuziehen sind. Das wird allerdings eine überaus mühsame und schwierige Arbeit sein; handelt es sich ja nicht nur um syrische und arabische Übersetzungen, sondern auch um armenische, persische und hebräische. Dazu treten die lateinischen des Mittelalters, wovon jetzt eine zur Poetik von G. Lacombe aus dem Anfang des 13. Jahrhunderts aufgefunden ist, wie G. im kritischen Anhang S. 458 mitteilt. Vielleicht kommt G. noch dazu, eine Sonderausgabe seines trefflichen Textes zusammen mit der Überlieferungsgeschichte zu veranstalten, damit man nicht an verschiedenen Stellen herumsuchen muß, sondern alles zusammen ist, was zusammengehört. Dabei würde sich auch der Preis des neuen Büchleins von selbst ermäßigen gegenüber dem des Hauptwerkes, der bei 16 *M* für einen Studenten z. B. etwas hoch ist.

Wenden wir uns dem Kommentar zu, den G. seinem Texte folgen läßt. Ihn zeichnet eine gründliche Beherrschung der einschlägigen Fachliteratur aus, aber auch eine beneidenswerte Kenntnis der Dichterwerke alter und neuer Zeit. So können von A. aufgestellte Regeln für das dichterische Schaffen durch Beispiele aus antiken wie modernen Dichtern erläutert werden. Sorgfältige Einzelinterpretation hellt manche dunkle Stelle auf, noch bestehende Schwierigkeiten werden nicht verschwiegen, so S. 167 ff. bei der berühmten κάθαρσις-Stelle. Zurückgewiesen wird die Auffassung, als sei die Lehre von der Einheit der Zeit und des Ortes Aristotelisch; sie beruht auf einem Mißverständnis (vgl. S. 156 zu V p. 1449b 12 u. S. 403 zu XXIV p. 1459b 22). Aus den Ausführungen S. 242 zu XIII p. 1453a 7, nach denen A. unsern Begriff der tragischen Schuld nicht kannte, folgt, wie vorsichtig man immer sein muß, unsere modernen Auffassungen an die antiken Schriften heranzutragen und hineinzuerklären! Lehrreich für den philosophisch eingestellten Leser ist es vor allem, wie die Philosophie des Stagiriten sich in seiner Kunstlehre auswirkt. Es sei hier nur darauf hingewiesen, daß der Schöpfer der μεσότης-Lehre diese folgerichtig auch auf literarische Dinge anwandte, wie G. S. 98 zu II p. 1448a 2 und S. 241 zu XIII p. 1453a 7 nachweist; ähnlich liegt die Sache bei der stilistischen κρᾶσις-Lehre S. 373 zu XXII p. 1458a 31; vgl. auch S. 379 zu XXII p. 1458b 12, wo μέτριον zu lesen ist. Seltsam ist, daß G. die Frage der Entwicklung und die der Zeit der Abfassung und der Einordnung der Poetik in das Corpus Aristotelicum nicht eingehend behandelt hat. Dies ist um so auffallender, als schon K. Praechter, *Die Philosophie des Altertums* (1926) S. 372 eine Prüfung unter diesen Gesichtspunkten forderte und G. selber doch wiederholt auf Nachträge oder Randbemerkungen und gewisse Widersprüche aufmerksam macht, so z. B. S. 186 zu VI p. 1450b 3 oder S. 452 zu XXVI p. 1462b 12, und sonst öfters. In diesem Punkte hätte man doch gerne des Verf. eigene Stellung erfahren. Leichter entschuldigen wird man das Fehlen gewisser systematischer Ausführungen über das Verhältnis von φύσις und τέχνη oder ähnlicher, mehr philosophischer Gegenstände. Es mußte ja nach des Verf. Bemerkung im Vorwort gar manches ausfallen infolge der bösen wirtschaftlichen Lage. Daß trotz der Mißgunst der Zeit der Verf. und der Verlag

dieses Buch herausgebracht haben, dafür gebührt ihnen unser Dank, vor allem auch darum, weil wir in deutscher Sprache wenig kommentierte Ausgaben Aristotelischer Schriften besitzen, während die Engländer deren eine reiche Anzahl haben.

W. Kutsch S. J.

Averroès, Talkhîç Kitâb al-Maqoûlât (Paraphrase du Livre des Catégories d'Aristote). Texte arabe inédit publié avec une recension nouvelle du Kitâb al-Maqoûlât (Catégories) d'Aristote par M. Bouyges S. J. (Bibliotheca arabica Scholasticorum, Série arabe, Tome IV). 8° (XL u. 184 S.) Beyrouth 1932, Imprimerie Catholique. *Fr* 40.—.

Dieser IV. Band der arabischen Reihe der *Bibliotheca arabica Scholasticorum,* eines für die Quellenforschung der mittelalterlichen Scholastik sehr wichtigen Unternehmens der Beiruter Jesuiten, bringt den sog. mittleren Kommentar des Averroes zu den Kategorien des Corpus Aristotelicum. Die Einleitung unterrichtet uns zunächst über die Eigenart dieses Kommentars, dessen Stellung zu den Erklärungen anderer Schriften des Organon, die darin von Averroes angewandte Methode, die Echtheit und die Zeit der Abfassung (kurz vor 1168), den schwer übersetzbaren Titel. Daran schließt sich die Übersicht über die Überlieferung des Textes der Paraphrase, deren Hauptzeugen drei arabische Handschriften sind: je eine zu Florenz, Leiden und Kairo. Aber auch die hebräischen und lateinischen Übersetzungen wurden herangezogen, um einen möglichst zuverlässigen Text herzustellen. Infolge der besonderen Eigenart des Kommentars sah sich der rührige Herausgeber vor die Frage gestellt: Sollte die arabische Übersetzung der Kategorien mitherausgegeben werden? Trotz entgegenstehender Gründe — nämlich trotz der bereits erfolgten Ausgabe von Zenker und trotz der von der Wiener Akademie geplanten Ausgabe — hat sich B. dazu entschlossen, um das Verständnis der Erklärung zu erleichtern. Dabei spürte er noch einen neuen Textzeugen des Kitâb al-Maqoûlât auf in einem Kommentar zu den Kategorien, der in einer Handschrift zu Kairo vorliegt. Der Schluß der Einleitung bringt die notwendigen Belehrungen über die Gestaltung und Technik der Ausgabe. Diese bietet, wie bereits angedeutet, einen doppelten Text, den der Paraphrase mit dem erforderlichen kritischen Apparat und darunter den des jeweils in der Erklärung behandelten Kategorienabschnittes; diesem sind die abweichenden Lesarten der neu gefundenen Übersetzung beigegeben. Lateinische Überschriften am Kopf der Seiten erleichtern die Orientierung sehr. Trefflich sind die Verzeichnisse am Schlusse, vor allem die Zusammenstellung der sachlich wichtigsten Gegenstände mit ihrer Erklärung und der termini technici.

Dieser so schöne Band der *Bibliotheca* ist wegen der zahlreichen in ihm erklärten philosophischen Fachausdrücke von grundlegender Bedeutung für das Verständnis jener arabischen Denker, die auf die Scholastik einwirkten. Er trägt aber auch, wie die anderen Bände, bei zur Erfüllung einer Forderung Hortens, der für die Erforschung der Philosophie des Islam die Herausgabe und Erschließung der Quellenschriften verlangte; s. Horten, *Die Metaphysik des Averroes* (1912) S. XI. Von nicht geringerer Wichtigkeit scheint der Kommentar auch vom Standpunkt der Aristotelesüberlieferung und des Nachwirkens peripatetischer Philoso-

phie zu sein, obwohl B. hierin zurückhaltender urteilt. Man wird jedenfalls als Gräzist dankbar anerkennen, daß er den Zenkerschen Kategorientext, von mehreren hundert Ungenauigkeiten gesäubert, der Paraphrase beigegeben hat. Das bedeutet gegenüber den beiden Ausgaben von Lasinio doch einen anerkennenswerten Fortschritt und große Erleichterung des Verständnisses des Averroestextes. Es ist auch eine willkommene Vorarbeit für das Wiener Unternehmen der Herausgabe der arabischen Aristotelesübersetzungen. Aber es ist damit auch eine neue Frage aufgeworfen: Ist der Text der arabischen Übersetzung immer für sich verständlich, ohne daß man zum Urtext zurückgehen muß? Bei der von Georg, dem Araberbischof, herrührenden syrischen Übersetzung des Organon ist das ja nicht immer möglich, wie G. Furlani, *La versione e il commento di Giorgio delle Nazioni all'Organo aristotelico (Studi Ital. di Filol. class.* N. S. III [1923] 314) festgestellt hat. Die Untersuchung dieser Frage wie die des gegenseitigen Verhältnisses der einzelnen Zeugen, die die Übersetzung überliefern, wird ja vom Wiener Bearbeiter noch ausführlicher behandelt werden müssen, als B. es Abschnitt III 3 seiner Einleitung getan hat. Es ist dann wohl auch die syrische Überlieferung heranzuziehen. Möge uns der verdiente Herausgeber auch den angekündigten großen Kommentar des Averroes zur Metaphysik des Aristoteles recht bald schenken! W. Kutsch S. J.

Magistri Eckardi Opera Latina Auspiciis Instituti S. Sabinae in Urbe ad codicum fidem edita. — I. Super Oratione Dominica. Ed. Raymundus Klibansky. gr. 8° (XVII u. 17 S.) Lipsiae 1934, Meiner. *M* 2.50; Subskr. *M* 1.80.

Die Literatur über E. ist in den letzten Jahrzehnten mit dem steigenden Interesse für den großen Mystiker fast ins Unübersehbare gestiegen. Um so schmerzlicher empfand man den Mangel einer kritischen Ausgabe seiner Werke, vorab der lateinischen. Diese langersehnte Ausgabe hat nun zu erscheinen begonnen, und zwar als Ergebnis der Forschungen, die von zwei Stellen — unabhängig voneinander — seit vielen Jahren betrieben wurden.

Die eine Vorbereitungsgruppe geht auf Denifle zurück, der eine große Anzahl der lateinischen Schriften E.s wiederentdeckte und durch seine Veröffentlichungen die E.-Forschung in ganz neue Bahnen lenkte. Denifle selbst veröffentlichte nur einen kleinen Teil der von ihm gefundenen Schriften. Sein Ordensbruder Gabriel Théry O. P., Präsident des Historischen Zentralinstitutes der Dominikaner, Santa Sabina in Rom, übernahm als geistiges Erbe von ihm die Aufgabe der Edition der lateinischen E.-Schriften. Seit einem Jahrzehnt arbeitet er daran. Die verbesserte Ausgabe der (1923 von A. Daniels unvollkommen edierten) Rechtfertigungsschrift E.s (1926) und des Sapientia-Kommentars (1928) sind die ersten Früchte seiner Vorstudien. — Dr. R. Kl., früher Privatdozent an der Heidelberger Universität, jetzt Hon. Lecturer of King's College, University of London, über dessen vorbildliche Cusanus-Ausgabe wir zweimal berichteten (vgl. Schol 8 [1933] 106 f. u. 9 [1934] 141 f.), hatte seit vielen Jahren im Zusammenhang mit dieser Cusanus-Ausgabe E.s unveröffentlichte Schriften bearbeitet und verwertet und bereitete ebenfalls eine E.-Ausgabe vor, die der Cusanus-Ausgabe den ideengeschichtlichen Unterbau geben sollte. — Théry und Klibansky vereinen nun ihre

Vorarbeiten als Herausgeber der vorliegenden Ausgabe, die aus 15 Faszikeln mit etwa 1600 Seiten bestehen und im Jahre 1937 — 610 Jahre nach dem Tode des Meisters — vollendet sein soll. Mitarbeiter sind u. a. M.-H. Laurent O. P. (Rom), Dom Hildebrand Bascour O. S. B. (Abtei Mont-César) und A. Dondaine O. P. (Le Saulchoir). — Die vorliegende Ausgabe der Auslegung des Vaterunsers stützt sich im wesentlichen auf eine von Nikolaus von Kues besorgte und überwachte Hs: codex cusanus 21 (1444 geschr., im Hospital zu Kues befindlich), unter Vergleichung des gesamten handschriftlichen Materials und unter Benutzung der indirekten Überlieferung (Marquard von Lindau u. a.); Kl. konnte durch den von ihm geführten Nachweis der Plagiierung E.s durch Jordan von Quedlinburg zu einer Überlieferung vorstoßen, die älter ist als alle bisher bekannten Hss. Wie die Cusanus-Ausgabe hat Kl. auch diese mit einem textkritischen, einem Quellen- und einem Zeugnis-Apparat ausgestattet; letzterer bringt Parallelstellen aus E.s sonstigen, besonders unveröffentlichten Schriften. — Kl. verdient für diese Ausgabe die gleiche Anerkennung, die ihm für die Cusanus-Ausgabe in dieser Zeitschrift gespendet wurde. Auch die fachwissenschaftliche Kritik erkennt die sorgfältige, nicht überstürzte Vorbereitung an, so z. B. Koyré in RevPhFrÉtr 119 (1935 I) 121 f. und Siedel in ThLitBl 56 (1935) 53 ff. Letzterer schreibt u. a. „Die Anmerkungen Dr. Kl.s zum Pater noster . . . bezeugen das nonum prematur in annum."

W. Hentrich S. J.

Borchert, E., Die Lehre von der Bewegung bei Nicolaus Oresme (BeitrGPhMA 31, 3). gr. 8° (XVI u. 112 S.) Münster i. W. 1934, Aschendorff. *M* 5.60.

Auf eine sorgfältige, höchst ausführliche Literaturangabe folgt nach dem ersten Abschnitt „Zur Biographie und Bibliographie Oresmes" der zweite Abschnitt „Die Lehre von der Bewegung bei Aristoteles und in der Scholastik". Klar und scharf werden hier die diesbezüglichen Grundbegriffe des Stagiriten dargelegt. In der Scholastik werden die beiden Grundauffassungen, die Bewegung als *fluxus formae* und *forma fluens*, deren Vertreter Scotus und Ockham sind, und die Impetustheorie sorgfältig entwickelt.

Von diesen Voraussetzungen aus ist es nunmehr dem scharfsinnigen Gelehrten möglich, dem Leser die Theorie der Bewegung bei Nikolaus von Oresme verständlich zu machen, das, was an traditionellem Lehrgut in ihr steckt, reinlich von dem zu scheiden, was sie an Modernem enthält. Gerade diese saubere begriffliche Arbeitsweise, verbunden mit der echt geschichtlichen Betrachtungsart, macht diese Monographie höchst wertvoll. Das war ja das Epochemachende an den umfassenden Untersuchungen Pierre Duhems, die freilich oft die begriffliche Schärfe und geschichtliche Genauigkeit vermissen lassen, gezeigt zu haben, daß gewisse Grundauffassungen der modernen Mechanik, die bekanntlich in scharfem Gegensatz zu denen des Aristoteles und der Scholastik stehen, über Kepler, Galilei, Koppernikus auf die Pariser Nominalisten des 14. Jahrhunderts und darüber hinaus auf die Antike hinweisen. Es bedurfte aber der monographischen mühsamen Einzeluntersuchung, um die Ergebnisse Duhems zu klären, kritischer zu begründen und weiterzuführen. Vorliegende Arbeit ist eine wertvolle Ergänzung.

Aus den Darlegungen B.s über Oresmes Bewegungstheorie sei an erster Stelle der „Exkurs über Oresmes Lehre von der Bewegung der Erde" (66—76) hervorgehoben. Einmal erfahren wir, daß dieses Problem „allgemein an der Pariser Universität erörtert worden ist", auch von Buridan und Albert von Sachsen. Sodann ist geschichtlich fesselnd, daß Oresme sowohl in Weiterführung wie in kritischer Auseinandersetzung mit Aristotelischen Motiven — ein einfaches Element, konkret die Erde, braucht nicht bloß e i n e Bewegung zu haben, wie der Meister will, weshalb er die Erde als Ganzes ruhen läßt, sondern kann mehrere haben, d. h. die kreisförmige als Ganzes und die geradlinig absteigende für ihre Teile — zum modernen Weltbild gelangt. Dazu kommen theologische Erwägungen: Die Ruhe ist besser als die Bewegung, wie ja auch Gott unbewegt ist; also bewegt sich die Erde als der wertlosere Körper, während der Himmel, die Fixsternsphäre, als das Höhere ruht. Die apriorische Einstellung des Oresme ähnelt in manchem der des Nikolaus von Cues, während Koppernikus „von der Wahrnehmung logischer und geometrischer Widersprüche im Ptolemäischen System zu Beobachtungen und zu kritischer Auseinandersetzung mit dem antiken Schrifttum über dieses System geführt" worden sein soll (75).

Zweitens ist „die graphische Darstellung von Qualitäten und Quantitäten" als eine selbständige, bedeutsame, fortschrittliche Leistung Oresmes hervorzuheben. Gerade dieses moderne Verfahren in seiner Schrift „De uniformitate et difformitate intensionum", wodurch er das Grundprinzip der analytischen Geometrie Descartes' vorwegnimmt, hat ihn neben seiner neuzeitlichen Nationalökonomie berühmt gemacht.

Drittens verdient als bedeutsam der Impetusbegriff als das spezifisch Antiaristotelische, Antischolastische und vollkommen Neuzeitliche bei Oresme hervorgehoben zu werden. Oresme ist da freilich nicht der erste; denn wie ich nachweisen konnte, hat Olivi ihn bereits: „Das Entscheidende und Moderne in seiner [Olivis] Bewegungslehre ist demnach, daß er die sog. gewaltsame Bewegung im Sinne des heutigen Kraftbegriffes und des Trägheitsgesetzes erklärte, indem er sie auf einen inneren Bewegungszustand zurückführte, der, durch die Einwirkung des Bewegers hervorgerufen, unabhängig von dessen weiterer Einwirkung, im bewegten Körper beharrt" (PhJb 33 [1920] 151). Nach Aristoteles und den Scholastikern erfolgt bekanntlich die „gewaltsame" Bewegung vollständig von außen.

Das Originelle und Geistvolle bei Oresme ist nun, daß er diesen durchaus neuzeitlichen Fundamentalbegriff der klassischen Mechanik, den er auch bei Buridan und Albert von Sachsen vorfand, weiter analysierte und bestimmte. Den Impetus, den er *force* oder *redeur* nennt, bezeichnet er als eine durch den Einfluß des bewegenden Körpers im bewegten neuentstandene Qualität, als eine Disposition, ein akzidentelles Sein; es ist der Zustand des örtlichen Bewegungsstrebens. Er ist nicht auf die gewaltsame Bewegung beschränkt, sondern kann auch die natürliche begleiten; im ersten Fall ist er der adäquate Grund der Fortbewegung, etwa bei der Bewegung des in die Höhe gehenden Steines, im zweiten Fall verstärkt er die Bewegung nach oben und unten, die von der inneren natürlichen Leichtigkeit und Schwere bewirkt wird, wie denn Oresme offensichtlich an der hergebrachten veralteten Auffassung von der Gravitation als innerer Eigenschaft

festhält. Die Theorie der Intensitätsveränderung wendet er vor allem auf die graphische Darstellung der Zu- und Abnahme des Impetus oder der Bewegungsqualität an. Das Neuzeitliche, Wahre der Impetustheorie ist bei ihm in den Kern traditioneller Vorstellungen eingelagert. Ein Schulbeispiel wissenschaftlichen Ringens und Werdens: so war es bei Koppernikus, Tycho Brahe, Kepler, Galilei; nur allmählich lösen sich die veralteten Bindungen.

B. Jansen S. J.

Reiner, Hans, Das Phänomen des Glaubens, dargestellt im Hinblick auf das Problem seines metaphysischen Gehalts. gr. 8° (XI u. 256 S.) Halle 1934, Niemeyer. *M* 8.—; Lw. *M* 9.50.

Die Arbeit gehört ohne Zweifel zu den bedeutenderen auf dem Gebiete der Religionsphilosophie. Überall, wo R. rein phänomenologisch vorgeht, kann man fast ganz seinen Untersuchungen beistimmen, so besonders im ersten Teile, wo er die mannigfachen Bedeutungen von „Glauben" auseinandernimmt, oder wenn er die verschiedenen Arten von Verzweiflung analysiert (133 ff.). Selbst da, wo er von der Glaubensstruktur im Menschen spricht, kann man ihm weitgehend zustimmen, vorausgesetzt, daß man diese Strukturen nicht, wie R. es tut, als bloße Modi des Daseins auffaßt, sondern als Aufnahmestruktur auf der Aktseite für ein objektiv an sich Existierendes und von uns Erkennbares, wie es R. selber zuweilen, besonders im Schlußteil, gegen die eigene Theorie zu tun scheint. Man wird dann für Phänomenologie und Psychologie des Glaubens reiche Anregungen finden, die zudem in klarer Sprache dargeboten werden.

Philosophisch steht R. fast ganz auf dem Standpunkte der Existenzialphilosophie Heideggers; nur an einigen Stellen geht er zögernd, und nicht immer folgerichtig, über ihn hinaus; so vor allem im Schlusse. Von Heidegger übernimmt R. vor allem die Auffassung der Erkenntnis und damit auch des Glaubens als Entwurf, als Seinsweise des Daseins, durch den der Sinn vom Sein aller Erkenntnis vorgegeben wird. Diese Frage nach dem Sinn ist aber keine sinnvolle Frage, es sei denn als Frage nach dem Sinne, der Bedeutung des Wortes Sein; sie ist eine Folge der unberechtigten Übertragung geisteswissenschaftlicher Fragestellungen auf die Philosophie. Der religiöse Glaube wird zu einer Weise des In-der-Welt-Seins, aus der das Dasein den letzten, absoluten Rückhalt, den letzten Sinn der Welt und des eigenen Daseins gewinnt. Damit ist der Glaube völlig im Dasein beschlossen, sein Inhalt wird zur Selbstauslegung, die nach dem hermeneutischen Schema als Auffassung von etwas als etwas verstanden wird, was zuweilen zu sehr sonderbaren Fragen führt, die allen Anfang des Erkennens unmöglich machen oder zu einer platonischen Anamnese führen müßten, so z. B. S. 11 unten. Der Glaube ist nur noch im Dasein verankert, wohl nicht subjektiv, sondern ontologische Struktur, aber nicht objektiv im Sinne der Scholastik, sondern eben nur im Sinne Diltheys und Heideggers, „nicht ontisch, d. h. nicht im begegnenden Seienden begründet" (162). Er ist völlig freischwebend und rein zuständlich; der jeweilige bestimmte Inhalt ist relativ auf das jeweilige Dasein und seine Geschichtlichkeit. Der Glaube wird damit, wie alles Erkennen bei Heidegger, dem immer erneuten Absturz ins Boden-

lose ausgeliefert, da Dasein allein keinen Boden hergibt, der nicht immer wieder aufs neue durchbrochen werden könnte.

Der Grundfehler dieser Philosophie liegt im Ausgehen von der Zeugerkenntnis und der Vernachlässigung des Primates des Mitseins, wenn auch R. Ansätze zeigt, die diesen Fehler zu mindern suchen. In der aller Zeugerkenntnis voraufgehenden Du-Gegebenheit ist einmal das Entwurfmoment von sehr untergeordneter Bedeutung (vgl. A. Brunner, Grundfragen der Philosophie [1933] 13 ff.; das bloß Vitale hat R. übersprungen) — daß in jeder Erkenntnis des Konkreten auch dieses mitspielt, nur nicht allein, soll gerne zugestanden werden —, und ferner gelingt da auch nicht mehr die Formalisierung, die sowohl Heidegger wie R. vornehmen müssen, um zu reinen Strukturen des Daseins zu kommen und dieses in sich abschließen zu können; es ist wohl kein Zufall, daß das Mitsein in der Philosophie Heideggers eine so geringe Rolle spielt und zu der uneigentlichen Haltung des „man" herabgewürdigt wird. Ist einmal auf diese Weise die Seinserkenntnis als objektiv im Sinne der Scholastik festgestellt, so hindert nichts mehr, daß auch in den Seienden als solchen sich objektive Tatbestände aufweisen lassen, die eine objektive natürliche Gotteserkenntnis ermöglichen, über der sich dann die Glaubenserkenntnis der positiven Offenbarung aufbauen kann. Dieser objektive Tatbestand ist aber nichts anderes als die Kontingenz. Ihre philosophische und darum allgemeingültige Feststellung sind die Gottesbeweise — allerdings nicht die, welche R. anführt —, deren Sinn und Verhältnis zur religiösen Einzelerfahrung R. völlig mißversteht (vgl. Grundfragen 211 ff.). Ist eine solche Feststellung objektiv möglich, so ist der Durchgang durch die Verzweiflung nicht mehr absolut erforderlich; vielmehr bleibt die Verzweiflung als bloße Möglichkeit neben, nicht in dem Glauben bestehen. R. ist hier wie in vielem anderen deutlich von der protestantischen Glaubensauffassung geführt. Die Schwierigkeiten, die sich aus seiner Theorie für die Wahrheit des Glaubens ergeben, hat er, wie der Schluß zeigt, gefühlt, aber nicht überwunden. Tatsächlich folgt aus der Philosophie Heideggers eher dessen Verwerfung der Religion (242) als ein Glaube, der ohne Inhalt nicht sein kann, dessen Inhalt aber immer nur unbegründete Interpretation seiner selbst ist. A. Brunner S. J.

Gobineau, Arthur, Die Ungleichheit der menschlichen Rassen. Übersetzt von R. Kempf. gr. 8° (756 S.) Berlin 1935, Wolff. *M* 8.—; geb. *M* 12.—.

Das vorliegende Werk ist die Neuauflage eines alten Buches, das in den Jahren 1853—1855 in Frankreich erschien. Graf Arthur Gobineau war damals noch ein junger Mann, noch nicht 40 Jahre alt. Das ist nicht ohne Bedeutung. Das Buch wirkt nämlich sehr überzeugend durch die mit großer Sicherheit vorgelegte und anscheinend auf eigener Erfahrung beruhende Kenntnis der physisch-seelischen Beschaffenheit aller nur möglichen Menschenrassen und deren geschichtlichen Schicksale. Aber eine solche persönliche Kenntnis konnte sich der Verf. erst in späteren Jahren auf seinen verschiedenen diplomatischen Posten im ferneren Ausland erwerben. Was also an eigentlichem Tatsachenmaterial in dem Buche geboten wird, ist der damals schon vorhandenen Literatur entnommen. Die Deutung und die Zusammenfassung zu einer geschlossenen Geschichte der Rassen ist also

zum größten Teil Sache persönlicher Intuition. Das wird in der Einführung zu der vorliegenden deutschen Ausgabe eigens zugegeben, auch daß die heutige Wissenschaft in vielen Einzelheiten anders urteilt als die vor 80 Jahren.

Aber nicht nur in Einzelheiten ist das der Fall. Der Grund, das Buch in unveränderter Form dem deutschen Volk in einer wohlfeilen Ausgabe anzubieten, ist des Autors intuitiv anmutende Erkenntnis von dem Einfluß der physischen Rasse, des Blutes, auf die Entstehung und Erhaltung der Zivilisationen, deren Geschichte mit der Weltgeschichte zusammenfällt. Dieser Einfluß der körperlich-geistigen Rassenbeschaffenheit ist nach G. der einzige kulturschaffende Faktor. Denn weder Luxus, Fanatismus, Religionslosigkeit, noch die Art der Regierungsformen, noch die Ungunst des Wohnorts bringen Zivilisationen zum Untergang; also sind auch die entgegengesetzten günstigen Eigenschaften und Umstände nicht die Urheber der Zivilisationen gewesen. Auch „das Christentum erweckt nicht noch verändert es die Anlage zur Zivilisation". Zivilisationen und mit ihnen natürlich auch ihre Träger vergehen nur durch den Untergang gewisser wertvoller Rassenkomplexe, und das wiederum ist nur möglich durch Vermischung mit minderwertigen Rassen. Einen anderen Weg zum Untergang gibt es nicht. Denn die gewaltigen Wertunterschiede der menschlichen Rassen sind etwas in sich ganz Unveränderliches, etwas Elementares, wenn Kreuzung vermieden wird. G. neigt deshalb auch der Ansicht zu, daß hochwertige Rassen von allem Anfang an einen anderen Ursprung hatten als minderwertige. Um diese wesenhafte Verschiedenwertigkeit der Rassen aufrechtzuhalten, ist er versucht, auf die Lehre der Bibel und der Wissenschaft von der Artgleichheit der ganzen Menschheit zu verzichten. Diese Lehre von dem ausschließlichen Wirken des Blutes beim Entstehen und Vergehen der Zivilisation wird noch einseitiger und ausschließlicher durch G.s Überzeugung, daß nur eine einzige Rasse überhaupt Zivilisationen höheren Grades schaffen konnte und kann, die „arische" Rassengruppe.

Hält man dem gegenüber, was die besten Erforscher der Rassen und ihrer Geschichte unserer Tage sagen, so fällt zunächst auf, daß sie alle mit viel weniger Zuversicht sprechen. Sie lassen weder die Rassenkomplexe unverändert sein, noch wagen sie es, über die Leistungsfähigkeit der einzelnen Rassen ein sicheres Urteil abzugeben. Daß es verschiedenwertige Rassen gibt in körperlichen und körperlich bedingten geistigen Fähigkeiten, ist gewiß; ebenso daß der Einfluß mancher Rassen, die man als „Arier" bezeichnen kann, überragend ist. Aber neben der Rassenmischung wirken auch andere Faktoren fördernd und hemmend auf die Ausgestaltung und die Wirksamkeit der Rassen ein: Die Umwelt, die als rassebildend jetzt eine große Rolle spielt, ja die Kultur selbst, die zu immer höheren Zivilisationsformen befähigen kann; ferner die von innen heraus kommenden Mutationen im Erbgefüge der Rassen wirken beständig umgestaltend und vielfach ausgleichend auf die Menschenformen ein.

Das Buch wird also nur der extremen und überall als anmaßend empfundenen Verherrlichung der „arischen" Rasse, die von vielen dilettantenhaft mit der nordischen gleichgesetzt wird, Vorschub leisten. Wir glauben nicht, daß damit dem deutschen Volk ein wirklicher Dienst erwiesen wird. — Zuzugeben ist, daß das Buch äußerst fesselnd geschrieben ist und daß der Verf. überall

einen vornehmen Ton einhält und die religiösen Fragen, die er berührt, taktvoll und ehrerbietig behandelt, im schärfsten Gegensatz zu gewissen neueren Erscheinungen. K. Frank S. J.

Lindworsky, Joh., Das Seelenleben des Menschen (Die Philosophie, ihre Geschichte und ihre Systematik. Hrsg. v. Th. Steinbüchel. Abt. 9). Lex.-8° (VI u. 68 S.) Bonn 1934, Hanstein. *M* 2.20.

Die kurze Zusammenstellung will nicht eine philosophische Psychologie sein, was man nach dem Titel der ganzen Sammlung erwarten möchte, sondern die Psychologie als Tatsachenwissenschaft darstellen, dabei aber auch einige metaphysische Folgerungen mitnehmen. Verf. will „eine charaktervolle, eigener Forschung erwachsene Zusammenschau" bieten. Wir geben hier einen Überblick der behandelten Fragen und fügen kurz bei, wie sich die übrige Forschung zu einigen der hier vorgetragenen Sonderansichten stellt. 1. Für das Bestehen einer Seelensubstanz werden einige gute Gründe vorgebracht. Hier wäre sicher eine Auseinandersetzung mit der heute noch herrschenden „Psychologie ohne Seele" am Platz, wenn es der Raum erlaubte. 2. behandelt L. das Erkenntnisleben, Empfindung, Vorstellung und Denken, das meiste in bekannter guter Weise. Die Gehirnprozesse sollen nach L. nur Empfindungsqualitäten liefern (sein „Prinzip der Ausschließlichkeit der Empfindungsgrundlage"). Indessen nimmt die herrschende Lehre gegenüber dem älteren Empirismus aus zwingenden Gründen an, daß das Nebeneinander der Fläche ebenso unmittelbar gesehen wird wie die Farbe. — Daß zwischen Empfindung und Vorstellung im anschaulichen Inhalt kein wesentlicher Unterschied besteht, ist richtig; aber das ist nicht eine der bedeutsamsten Korrekturen, die die experimentelle Forschung anbrachte, sondern war die herrschende Anschauung seit Aristoteles; Gegner sind erst einige Neuere, wie Lotze, Ziehen.

Ein Hauptstreitpunkt ist die Erklärung des Gedächtnisses. Nach der einmütigen Lehre der alten Philosophie sind es Dispositionen der Seele, Vervollkommnungen der Seele oder ihrer Fähigkeiten, was dann weiter verschieden erklärt wird. Nach den Sensisten, die keine vom Vorstellen verschiedene Gedanken annehmen, ist es eine Eigenschaft des Körpers, der Nerven, etwa ein Ausschleifen der Bahnen, nach L. eine Resonanzwirkung. Ein seelisches Gedächtnis nimmt er nicht an, nicht einmal für die Gedanken. Bei der getrennten Seele fordert er ein direktes Eingreifen Gottes, der in jedem Fall, wo das Denken Vergangenes nötig hat, dessen Erkenntnis in die Seele legt. Das sieht dem allgemein verlassenen Okkasionalismus ähnlich, der auch überall direktes Eingreifen Gottes annahm, statt die irdischen Ursachen aus eigener Kraft handeln zu lassen. Ein direkter Gegengrund ist das Gedächtnis für die Gedanken, die sich an Vorstellungen assoziiert haben. Liest man ein Buch, so kommt uns bei jedem Wort seine Bedeutung, dagegen nur bei wenigen deren sachliche Vorstellungen, und meist so undeutlich, daß der Verstand daraus nicht den früher erkannten Sinn erarbeiten könnte; das hat die experimentelle Forschung bestätigt. L. geht hierauf nicht ein, sondern fingiert einen Gegner, der dem Verstand jedes einzelnen unglaublich hohe Originalleistungen zumutet, was natürlich leicht zurückgewiesen wird. Nach L. wird der Verstand in seiner ganzen Lebensarbeit „nicht gescheiter, sondern stirbt

so dumm, wie er zur Welt kam"; er arbeitet nur mit angelernten Methoden, wie den Regeln der vier Spezies beim Rechnen. In Wirklichkeit wird auch hierbei der Verstand vervollkommnet, indem er diese Methoden versteht und im Gedächtnis behält, wofür, wie gezeigt, körperliche Veränderungen nicht genügen. In einem wirklichen seelischen Gedächtnis wird die Seele (der Verstand) akzidentell vervollkommnet durch die wieder auftauchenden Dispositionen früherer Gedanken, die zur schnelleren Erledigung der neuen Aufgabe helfen. Es bleibt also eine wirkliche Herabsetzung der Seele, ihr keine Gedächtnisschätze zu gestatten; wogegen das (S. 20 Zeile 20) angedrohte Gefühl kein Gegenbeweis ist. Daß überhaupt keine Fähigkeit durch Übung stärker werde, ist eine heute überwundene Ansicht (vgl. Castiello, Geistesformung, 1934).

3. Kunst und 4. Charakter sind gute empirische Darstellungen. In 5. Das menschliche Fühlen, werden die geistigen Gefühle geleugnet, als überflüssig, da sich in seiner Untersuchung nur sinnliche, mit Organempfindungen verbundene fanden. Natürlich wurde da fast nur über stärkere Gefühle berichtet. Stärkere geistige Gefühle erwecken aber immer durch Assoziation das gleichnamige sinnliche Gefühl. Dieses hat keinen unmittelbaren Entstehungsgrund in der geistigen Erkenntnis, während für das Entstehen eines geistigen Gefühls mit Recht ein Grundgesetz der Seele gefordert wird (vgl. meinen Artikel Schol 5 [1930] 169—191). 6. Das menschliche Willensleben. Daß die Willensbewegung individuell erworben werden muß und im einzelnen dem Willen nicht immer folgt, hat erst die neuere Forschung klargestellt. Eine Willensenergie bei schwererem Entschluß leugnet L. seit jeher; darin sieht er eine Verwechslung mit der gleichzeitigen Muskelanstrengung. Der starke Wille heiße die Bereitstellung wertvoller Ziele. Indessen so unentbehrlich diese Motive sind, so sind sie nicht alles. Sie fehlen durchaus nicht bei der heftigen Reue des Trinkers, der am Sieg über seine Leidenschaft verzweifelt wegen seines schwachen Willens. Mit Recht hat man eingewendet, die Übung guter Akte allein genüge nicht, um den Willen umzuformen; Erkenntnis und Annahme der starken Motive sind wesentlich. Aber sie müssen zugleich durch Übung die Willenskraft (für diese Art von Handlungen) steigern. — L. hält und beweist eingehend die Willensfreiheit. Aber diese paßt nicht zu seiner Verwerfung jeder Willensstärke. Bei freier Wahl angesichts gleicher Motive ist das Entscheidende nicht die Stärke der Motive, sondern allein der Willensakt. Dieser vermag sich bei einigen auch gegen größere Schwierigkeiten durchzusetzen, andere bringen ihn kaum auf; dieser Unterschied liegt in der verschiedenen Willensstärke. Soweit mir bekannt, hat die neue Willenstheorie L.s kaum Anhänger gefunden. Sie widerspricht zu sehr der allgemeinen Überzeugung der Fachmänner in Psychologie, Pädagogik und Aszetik. Selbst neue experimentelle Untersuchungen haben die Willensstärke wieder bezeugt.

Die Nummern 7. Recht, Sitte, Brauch; 8. Religion; 9. Schlaf und Traum; 10. Hypnose und Suggestion sind stark empirisch. 11. bekämpft mit Recht die Freudsche Psychoanalyse; es würde noch überzeugender wirken, wenn auch das Positive darin anerkannt wäre. 12. Das tierische Seelenleben wird im ganzen richtig beschrieben. Daß darin kein Gestalterleben vorkomme, daß seine Bewegungs- und Zeitwahrnehmung von der mensch-

lichen verschieden sei, widerspricht der allgemeinen Lehre und wird hier nicht erklärt. 13. Das Verhältnis von Leib und Seele; hier wird gegen die Zeitirrtümer sehr gut die substantielle Einheit durchgeführt. Ob die geistige Veranlagung in Denken und Willen verschieden ist (14.), ist noch nicht sicher entschieden. Doch spricht dafür, daß die Korrelation der geistigen Leistungen bei Geschwistern genau dieselbe Höhe hat wie die der körperlichen. 15. Die Richtungen und Gebiete der Psychologie werden ausführlich behandelt. Gegen die Gestaltpsychologie wird mit Recht eingewendet, daß die Zurückführung des psychischen Prozesses auf einen Gehirnprozeß nicht genüge; die Anwendung auf die Zurückführung des Gedankengedächtnisses auf körperliche Dispositionen liegt nahe.

Gegenüber dem reichen wertvollen Material befriedigt neben der Bekämpfung der seelischen Gedächtnisdispositionen am wenigsten die Herabsetzung der intellektuellen Seele. Das Fühlen fehlt hier ganz. Das Denken leistet immer nur etwas für den Augenblick, es verschwindet sofort aus der geistigen Welt und bringt der Seele keine bleibende Vervollkommnung. Wie die Seele aus den allein bleibenden körperlichen Veränderungen die alte geistige Erkenntnis wieder aufbaut, ohne die damalige Arbeit wieder zu leisten, bleibt unverständlich. Der Willensakt endlich entspringt aus dem jeder eigenen Vervollkommnung unfähigen Willen. Als ob Verstand und Wille bloße Automaten wären, die nur auf den körperlichen Reiz momentan reagieren können und dadurch unverändert bleiben. Wie viel tiefer ist die allgemeine scholastische Auffassung, die in jeder Lebenshandlung (der Vegetation, des sinnlichen wie intellektuellen Lebens) nicht bloß eine augenblickliche Reaktion auf den Reiz sieht, sondern vor allem eine Selbstvervollkommnung des lebenden Wesens. J. Fröbes S. J.

Aufsätze und Bücher.

1. Allgemeines. Geschichte der Philosophie.

191. Das Bild vom Menschen. Beiträge zur theologischen und philosophischen Anthropologie. Fritz Tillmann zum 60. Geburtstag (1. Nov. 1934) gewidmet von Schülern und Freunden. Hrsg. v. Th. Steinbüchel u. Th. Müncker. 4° (VII u. 249 S.) Düsseldorf 1934, Schwann. Lw. *M* 6.—. — Wie der Gefeierte glücklich Theorie und Praxis, Wissenschaft und religiös geformtes Ethos verbindet, bei allem Gelehrtentum viel Lebensnähe, akademisches, priesterliches und seelsorgliches Einwirken sich gewahrt hat, so zeichnen sich die einzelnen Aufsätze der auch buchtechnisch vorzüglich aufgemachten Sammlung, die sich schön zu einem einheitlichen Ganzen zusammenschließen, vor allem durch ihren lebendigen Gegenwartswert aus. Sie greifen klar und frisch die heutige philosophisch-theologische Problematik, die zu dem „Menschen" gravitiert und in ihm sich konzentriert, auf, arbeiten scharf die Wesenszüge derselben in flüssiger, leichtverständlicher Darstellung heraus und geben die letzte Lösung aus den Tiefen der theistisch-christlich orientierten Weltanschauung. Geschichte und Idee ergänzen sich als erster „historischer" und zweiter „systematischer" Teil. Wiederholt wird der Grundgedanke der weiteren Ausführungen der einzelnen Abhandlung am Schluß in ein paar Sätzen bündig und übersichtlich zusammengefaßt. — Die geschichtliche Betrachtung hebt mit dem Alten und Neuen Testament an, führt durch Patristik und Scholastik über Renaissance, 17. Jahrhundert und Aufklärung zum deutschen Idealismus bzw. zur Romantik und bis zum Idealismus der Marburger Schule. „Mensch und Gemeinschaft in deutschem Empfinden und Denken" schließt diesen Teil ab. Aus der Reihe der systematischen Betrachtungen sei als höchst aktuell hervorgehoben „Die menschliche Existenz in heutiger philosophischer Sicht", als harmonisch ausgeglichen „Das Gewissen als Äußerung menschlicher Wesensbestimmung", sowie die beiden Schlußartikel „Der Mensch und der Staat", „Des Menschen Gemeinschaft mit Gott". Leider tun dem aufschlußreichen Beitrag über die Aufklärung die vielfach eingestreuten gefühlsbetonten, zum Teil unsachlichen Auslassungen Eintrag. Jansen.

192. De Raeymaeker, L., Introductio generalis ad Philosophiam et ad Thomismum. Editio altera recognita et aucta. gr. 8° (VIII u. 199 S.) Löwen 1934, Warny. *Fr* 20.—. — Im Gegensatz zu den sonst üblichen Einleitungen in die Philosophie wählt R. nicht den systematischen, sondern den historischen Weg, um die Anfänger mit den philosophischen Problemen bekannt zu machen. In gedrängter Darstellung läßt er die verschiedenen Kulturperioden und Denker, ihre Schulen und Systeme an uns vorüberziehen. Historisch und dokumentarisch gut belegt ist auch die Einführung in den Thomismus, auf den R. als auf die „sicherere" Lehre seine Schüler festlegen möchte. Doch anerkennt er auch das Gute in andern Denkrichtungen. Die geschichtlichen Überblicke werden glücklich ergänzt durch eine reiche Bibliographie über die scholastische und moderne philosophische Literatur, die verschiedenen philos. Verbände und Kongresse. — So erfüllt das Buch voll und ganz den ihm gesetzten Zweck, eine kurze und solide Orien-

tierung über das gesamte philosophische Leben in Vergangenheit und Gegenwart zu vermitteln. Als Unterlage für den Unterricht wird der Abriß allerdings nur in der Hand eines didaktisch mehr als gewöhnlich geschulten Lehrers seinen Dienst leisten, der es versteht, das angehäufte Material zu beleben und den geistigen Kräften der Schüler anzupassen. Rast.

193. Schneider, A., Einführung in die Philosophie unter Berücksichtigung ihrer Beziehungen zur Pädagogik. 1. Teil: Allgemeines. Erkenntnistheorie. Erkenntnistheorie u. Pädagogik (Handbücherei der Erziehungswiss., hrsg. v. Fr. Schneider. Bd. 15a) 2. Aufl. 8° (238 S.) Paderborn 1934, Schöningh. *M* 4.20. — Das ansprechende Büchlein, dessen erste Auflage in dieser Zeitschrift schon gewürdigt wurde (Schol 3 [1928] 136 f.), bringt nach einer trefflichen ersten Einführung in die philosophischen Fragestellungen (9—56) in der Hauptsache eine Darstellung der Erkenntnistheorie (57—202). Gegenüber der ersten Auflage sind namentlich die Abschnitte über den Relativismus und über die Phänomenologie erweitert. An Hand ausgezeichneter geschichtlicher Überblicke führt Sch. in die einzelnen erkenntnistheoretischen Probleme ein und gibt dann jeweils eine wohl abgewogene und überzeugende Beurteilung der verschiedenen Systeme. Wenn wir etwas klarer herausgearbeitet wünschten, wäre es die für die Möglichkeit der Metaphysik grundlegende scholastische Lehre vom „intelligibile in sensibili"; wenn es so scheint, als ob die apriorische Einsicht auf Idealwissenschaften eingeschränkt bleibe (130—132) und die Realität der Allgemeinbegriffe auf induktiv festgestellte Gemeinsamkeiten begründet werde (191), ist die Möglichkeit der Metaphysik schwer einzusehen. — Das Eigenste dieser Einführung ist der dritte Teil, „Erkenntnistheorie und Pädagogik" (203—233), der den tiefgehenden Einfluß der verschiedenen erkenntnistheoretischen Standpunkte auf die Verschiedenheit der pädagogischen Richtungen dartut. — Druckfehler: S. 33: Hilpert statt Hilbert, S. 189: Willwall statt Wiliwoll. de Vries.

194. Schmidt, H., Philosophisches Wörterbuch. 9. Aufl. kl. 8° (772 S., 40 Bildnisse) Leipzig 1934, Kröner. geb. *M* 4.—. — Das erstaunlich billige Wörterbuch bietet in großer Fülle geschichtliche Notizen über zahlreiche Philosophen und kurze, leicht verständliche, manchmal recht treffende Erklärungen philosophischer Begriffe; der Fachmann wird freilich auch nicht selten Mangel an Klarheit und Schärfe feststellen. Trotzdem könnte man das Buch als Nachschlagebehelf für den Anfänger empfehlen, wenn nicht immer und immer wieder der eigene Standpunkt des Verf., ein Monismus Haeckelscher Observanz, zum Durchbruch käme. de Vr.

195. La philosophie chrétienne (Journée d'études de la Société Thomiste 2). gr. 8° (171 S.) Kain (Belgien) 1934, Le Saulchoir. *Fr* 20.—. — Der zweite Studientag der Société Thomiste (am 11. Sept. 1933), über den hier berichtet wird, war der sehr zeitgemäßen Frage gewidmet, in welchem Sinn man von „christlicher" Philosophie sprechen könne. Der erste Redner, A. Forest, behandelt die geschichtlichen Lösungsversuche des Problems „Glaube und Philosophie", allerdings fast ausschließlich die abwegigen Lösungen, die entweder eines der beiden Glieder ganz aufgeben oder den Glauben nur als Durchgangsstadium zur Philosophie gelten lassen oder eine unmögliche Verquickung beider versuchen. In der folgenden Aussprache ist die lebhafte

Wechselrede zwischen Mandonnet und Gilson von besonderem Interesse; gerade die überspitzten Formulierungen M.s, die jeden positiven Einfluß des Christentums auf die Philosophie bestreiten, müssen sozusagen die Unhaltbarkeit dieser Auffassung jedem aufdrängen. In der Nachmittagssitzung erarbeitet dann A.-R. Motte O. P. aus letzten dogmatischen und metaphysischen Prinzipien heraus die Lösung der systematischen Frage nach der Berechtigung einer „christlichen" Philosophie, die einerseits wirklich Philosophie und nicht Theologie ist und anderseits doch vom Glauben her reiche Anregung und Förderung erfährt. Die ruhig abwägenden, überlegenen Ausführungen sind das Beste und Tiefste, was wir bisher über diesen Gegenstand gelesen haben. In der lebhaften Aussprache kommen auch abweichende Anschauungen zu Wort. Interessant ist, daß die Auffassung Maritains von der „philosophie morale adéquatement prise" (vgl. Schol 9 [1934] 143) allseits abgelehnt wird. — Eine Ergänzung zu dem wertvollen Tagungsbericht bietet B. Jansen, Christliche Philosophie: StimmZeit 128 (1934/35 I) 229—238. Es wird hier klar unterschieden zwischen einem für die Philosophie abzulehnenden logischen Einfluß der Glaubenssätze, bei dem diese als Prinzipien in die Beweisführung eingehen, und dem, sagen wir, psychologischen Einfluß des Glaubens, der darin besteht, daß dieser auf Probleme und Lösungen hinweist und so die philosophische Arbeit befruchtet und erleichtert. — Zur geschichtlichen Seite der Frage bietet einen weiteren Beitrag: M. Florí S. J., Las relaciones entre la filosofia y la teologia, y concepto de filosofía christiana en el „Arte magna" del Beato R. Lulio: RazFe 106 (1934 III) 289—296 450—468; 107 (1935 I) 177: Raymundus Lullus ist keineswegs Rationalist, sondern fordert gerade im Gegenteil einen „ingressus in philosophiam cum habitu fidei", ganz im Sinn des heute neu erarbeiteten Begriffs der „christlichen Philosophie".

de Vr.

196. Eibl, Hans, Die Grundlegung der abendländischen Philosophie. Griechische und christlich-griechische Philosophie. (Die Philosophie. Ihre Geschichte und ihre Systematik. Hrsg. v. Th. Steinbüchel. Abt. 1) Lex.-8° (VI u. 202 S.) Bonn 1934, Hanstein. *M* 6.50. — Die Arbeit bildet die 1. Abteilung jenes wertvollen, in großer Planung angelegten katholischen Sammelwerkes — ein Gegenstück zu der rühmlichst bekannten Köselschen „Philosophischen Handbibliothek" —, dessen ersterschienene Lieferungen Schol 9 (1934) 471 f. besprochen wurden (vgl. ebd. 460 u. oben die Besprechung S. 423—425). Aus dem Zusammenwirken von 12 katholischen Philosophen entstehend, soll es in 15 Abteilungen (die in zwangloser Folge erscheinen und später in 4 Bänden zusammengefaßt werden) den gesamten Umkreis der Geschichte und der Systematik der Philosophie umspannen. — Der Verfasser dieser 1. Abt., der Wiener Universitätsprofessor E., ist bereits durch zwei ähnliche Werke hervorgetreten: „Augustin und die Patristik" (1923) und „Der Ausklang der antiken Philosophie und das Erwachen einer neuen Zeit" (1928). Daher ist es verständlich, daß der Schwerpunkt auch dieses Buches in der letzten Periode der griechischen Philosophie liegt. Das Eigenartige und Neue dieser Darstellung besteht nämlich darin, daß E. nicht, wie es sonst gewöhnlich geschieht, die patristische Philosophie äußerlich getrennt von der griechischen behandelt, sondern die Philosophie von 600 v. Chr. bis 600 n. Chr. zur Einheit ver-

webt. Sein Leitgedanke ist: durch die Berührung mit dem Christentum sind zwar beträchtliche Stücke aus der griechischen Gedankenwelt ausgeschieden worden (die naturalistischen, atomistischen, positivistischen und skeptischen Lehren), der Wesenskern des griechischen Denkens dagegen, der antike Idealismus, ist vom christlichen Denken in einer Synthese „aufgehoben" worden, durch die erst Hauptprobleme der antiken Metaphysik, die Frage nach dem Verhältnis von Gott und Welt usw., folgerichtig beantwortet worden sind. In dieser Denkgeschichte von 600 v. Chr. bis 600 n. Chr. wurde die gesamte abendländische Kultur grundgelegt. — Diese neue Art der Zusammenschau und Darstellung wird man als fruchtbringend und anregend bezeichnen müssen. — Daß E. der Gnadenlehre Augustins nicht gerecht wird, hat Sawicki in der ThRev 34 (1935) 15 f. eingehend dargelegt. Hentrich.

197. Nestle, W., Menschliche Existenz und politische Erziehung in der Tragödie des Aischylos (Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft, 23. Heft). gr. 8° (VII u. 99 S.) Stuttgart 1934, Kohlhammer. *M* 6.—. — Diese primär philologische Arbeit zeigt interessante Beziehungspunkte zur Philosophie der Gegenwart, speziell der Existenzialphilosophie, und steht zugleich unter dem starken Eindruck des geistigen Umbruchs in Deutschland. Darüber redet das Vorwort sehr offen und zuversichtlich. Man war bis zum Weltkrieg gewohnt, die tragischen Gestalten der Griechen, ebenso wie die des modernen Dramas, daraufhin anzusehen, inwieweit sie individuelle Charaktere seien. Aber der Logos der Tragödie gibt zunächst einen an sich bestehenden Zusammenhang des Sinnes oder den Mythos wieder, menschliche Sinnesart nur insofern, als sie an jenem teilhat. Mit dem Zerfall des Individualismus wurde die individualistische Betrachtungsweise auch in der Erforschung der Tragödie abgelöst. Solange wir in den letzten hundert Jahren den Menschen nur in der Vereinsamung kannten, vermochte eine Epoche, für die menschliche und politische Existenz zusammenfielen, gerade im Kern ihres Wesens nicht erfaßt zu werden. Schon Aristoteles war dies nicht mehr möglich. Erst mit dem Zerbrechen der alten Maßstäbe wurde der Weg frei für den Versuch, den Menschen aus seiner Stellung im Ordnungsgefüge Natur—Staat—Gott zu begreifen und damit zugleich die Funktion der Dichtung, die ihn schuf, als politische Erziehung zu verstehen. — Die Durchführung des Programms, zumal auf so kurzem Raum, muß notwendig schwierig sein. Problematisch bleiben nicht bloß Einzelwertungen, wie das Urteil über Aristoteles, sondern vor allem die methodischen Voraussetzungen für die These, daß bei Aischylos keine Lebensäußerung mehr vereinzelt, sondern stets eingeordnet im Gesamtbild des Menschen gesehen wird; daß dieses in allen seinen Teilen von der Lebensform der Polis bestimmt wird, in der der Mensch jener Zeit restlos aufgeht. Dies um so mehr, als nach N. Sokrates und Plato die eigentlichen Fortsetzer des Werkes von Aischylos werden. Die geschichtliche Abhängigkeit des Aristoteles von Plato macht es sehr unwahrscheinlich, daß z. B. der Eudämoniebegriff, der letztlich religiös unterbaut und für die Sozialauffassung mitbestimmend ist, in der Gesellschaftslehre des Aischylos ganz fehlen kann. Aristoteles sagt, daß die Tugend und Eudämonie bei vielen ein größeres Gut ist als beim einzelnen. Man mag zur These von Howald sich ablehnend verhalten, nach dem bei Plato von Sozialethik überhaupt nicht die Rede sein kann. Aber sicher ist das

eine, daß irgend eine Betonung der Gemeinschaft noch nicht genügt zum Beweis für die freilich ziemlich weit verbreitete These, daß menschliche Existenz bei den alten Griechen sich restlos mit der Eingliederung in die Polis als einziger Lebensform deckt. Schuster.

198. Aristoteles. [Bibliographie] Hrsg. v. d. Preuß. Staatsbibliothek (Sonderdruck aus dem „Gesamtkatalog der Preußischen Bibliotheken . . ."). 2° (156 Sp.) Berlin 1934, Preuß. Druckerei- u. Verlags-Aktiengesellschaft. — Bei der Besprechung des Albertus-Magnus-Sonderheftes des „Gesamtkataloges" (vgl. Schol 10 [1935] 126) äußerten wir den Wunsch, daß auch von andern großen Männern, wie etwa Augustin, Averroes usw. ähnliche Sonderhefte herausgegeben würden. — Für das hier vorliegende A.-Sonderheft werden alle Freunde der Scholastik der Direktion des „Gesamtkataloges" sich zu Dank verpflichtet fühlen. In 1428 Nummern werden hier alle Ausgaben der Werke des A. (der echten, zweifelhaften und unechten), die sich in den preußischen wissenschaftlichen Bibliotheken finden, mit Angabe der Fundorte und mit Nachweis des identischen Besitzes der Bayrischen Staatsbibliothek in München und der Nationalbibliothek in Wien bibliographisch genau mit vorbildlicher deutscher Gründlichkeit beschrieben. (Die selbständigen Kommentare zu den Schriften des A. sind nicht aufgeführt, da sie im Gesamtwerk unter den Namen der Kommentatoren erscheinen.) Bei der Reichhaltigkeit des Besitzstandes der preußischen Bibliotheken, die Jahrhunderte hindurch systematisch gesammelt haben und außerdem die Schätze zahlloser säkularisierter Klöster bergen, muß diese Bibliographie sämtliche Ausgaben der Werke des A. aller Zeiten, Länder und Zungen nahezu vollständig enthalten. Für den A.-Forscher wird sie daher unentbehrlich sein. — Die Auslagen der Erstellung dieses „Gesamtkataloges" sind so gewaltig, daß die Frage seiner Notwendigkeit und Wirtschaftlichkeit in den Fachkreisen der Bibliothekswissenschaftler oft erörtert wurde: bei dem Subskriptionspreise von 85.— *M* je Band werden nicht einmal die Ausgaben für Korrektur und Druck gedeckt; die Millionen, die in der 30jährigen Vorarbeit aufgewandt worden sind, müssen voll abgeschrieben werden. Aber auch ein Paul Ladewig, der in der jüngst erschienenen Neuauflage seiner anregenden, aber auch eigenwilligen „Politik der Bücherei" (3. neugestaltete Aufl., Leipzig 1934, S. 205—211) alle Einwände zusammenfaßt, kommt zu dem Ergebnis, daß Geldaufwendung dem praktisch unberechenbaren Werte der Benützung dieses Gesamtkataloges gegenüber nicht ins Gewicht falle. — Anderseits ergibt sich aber daraus für die gesamte internationale Welt der Wissenschaftler die Ehrenpflicht, dieses Monumentalwerk nach Kräften zu unterstützen. Es steht zu hoffen, daß dieses A.-Sonderheft dem „Gesamtkataloge" aus den Kreisen der katholischen Institute einige neue Subskribenten gewinnen wird. Hentrich.

199. Jaeger, W., Aristotle. Fundamentals of the History of his Development. Translated with the Author's Corrections and Additions by Richard Robinson. 8° (410 S.) London 1934, Oxford University Press (H. Milford). *Sh* 18.—. — Mit dieser Übersetzung von J.s Aristotelesbuch in das Englische ist endlich eine Forderung erfüllt, die für die englische Aristotelesforschung mit jedem Tage dringender wurde. Zwar brauchte die Beschäftigung mit dem Stagiriten bei den Gelehrten englischer Zunge nicht

neu geweckt zu werden, wie es bei uns nötig war. Denn bis in die neueste Zeit haben sie glänzende Leistungen auf diesem Gebiete aufzuweisen, so ihre berühmten erklärenden Ausgaben von Schriften des Philosophen. Aber J. hat die herkömmliche Aristotelesauffassung in wesentlichen Punkten völlig umgestaltet. Diesem Wandel der Ansichten werden auch die englischen Gelehrten Rechnung tragen müssen. Ein wichtiger Schritt in dieser Richtung ist — so wollen wir hoffen — mit dieser Übertragung getan. Mit Recht wurde dabei von größeren Änderungen abgesehen. Denn die J.s Werk beherrschenden Gedanken haben heute noch ebenso Gültigkeit wie beim Erscheinen der deutschen Ausgabe. Die Zusätze bestehen meistens in Literaturnachträgen oder in gelegentlichen Hinweisen auf die englischen Übersetzungen der Werke des Aristoteles. Vielleicht wäre eine Warnung vor der Überspannung und Überbetonung der Entwicklung, die Aristoteles in seiner Lehre zeigt, angebracht gewesen. Es ist sonst noch zu befürchten, daß wir einen Regenbogen-Aristoteles erhalten, wie einst auch eine Regenbogenbibel aus englischem Sprachgebiete kam. Für die Lösung der zeitlichen Bestimmung der Meteorologie, einer auch in der Übersetzung noch offen gelassenen Frage, sei hier auf *Meteor.* I 7 p. 345a 2 hingewiesen. Dort ist der athenische Archont Nikomachos erwähnt, d. i. Ol. 109, 4 = 341/340. Mit dieser Angabe enthält natürlich *Meteor.* III 2 p. 372a 29 eine entscheidende Bedeutung. J.s Bemerkung dazu wird vollauf bestätigt, und Idelers Ansatz der Meteorologie in die Zeit vor dem Aufenthalt des Aristoteles in Makedonien (*Arist. Meteor.* I p. X) kann danach nicht mehr gehalten werden. Möge das Buch auch in seiner englischen Fassung so befruchtend und richtunggebend wirken, wie es dies in seiner deutschen getan hat! Kutsch.

200. Moser, S., Zur Lehre von der Definition bei Aristoteles. 1. Teil: Organon und Metaphysik (Phil. u. Grenzwissensch. VI 2). gr. 8° (39 S.) Innsbruck 1935, Rauch. *M* 2.—. — Nach der Topik enthält die Differenz den Gattungsbegriff nicht. Brentano meint, in der Metaphysik habe Aristoteles, um die Einheit der Definition zu retten, diese Lehre aufgegeben: Jede Differenz enthalte begrifflich sowohl sämtliche etwa übergeordneten Differenzen wie auch die oberste Gattung, so daß eigentlich die letzte Differenz für sich allein schon die ganze Definition ist. M. zeigt durch scharfsinnige Analyse und Vergleichung der Texte, daß diese Deutung unhaltbar ist. Die Einheit der Definition wird nach A. dadurch gewahrt, daß die Gattung sich zur Differenz verhält wie der Stoff zur Form. de Vries.

201. Nestle, W., Griechische Religiosität von Alexander d. Gr. bis auf Proklos (Die griechische Religiosität in ihren Grundzügen und Hauptvertretern von Homer bis Proklos III) (Sammlung Göschen 1080). kl. 8° (190 S.) Berlin 1934, de Gruyter. *M* 1.62. — In 2 früheren Bändchen (Göschen 1032 1066) ist die griechische Religiosität von Homer bis Aischylos, sowie von Perikles bis Aristoteles behandelt. N. ist der Neubearbeiter der „Philosophie der Griechen" von Ed. Zeller. Da die griechische Religiosität eng mit der Philosophie verbunden ist, war N. für diesen kurzen Überblick besonders geeignet. Mehr als eigentümlich wirkt der Schluß: Tausend Jahre lehrte man uns, das Leben sei Vorbereitung auf den Himmel. Es ist Zeit umzukehren. Der heldisch germanische Geist wird sich von artfremder orientalischer Selbsterniedrigung zu sich selbst zurückfinden. Wie ein äußeres An-

hängsel ist dieser Schluß den sonst trefflichen Auseinandersetzungen angeklebt. Bruders.

202. Rieth, O., Grundbegriffe der stoischen Ethik. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung (Problemata. Forschungen z. klass. Philologie. Heft 9). gr. 8° (X u. 209 S.) Berlin 1933, Weidmann. *M* 14.—. — Bei den Peripatetikern erscheint die stoische Lehre als einheitlich. Aber zwischen Chrysipp und Panaitios haben sich die Stoiker von der alten Strenge nicht wesentlich entfernt. Auch Diogenes, der Schüler Chrysipps, stimmt in seiner ethischen Telosformel mit Diogenes Laertius überein. Selbst der große Poseidonios beruft sich auf Zenon, Kleanthes und Plato. Daß er eine Sonderstellung zur allgemein stoischen Unterlage einnehme, läßt sich nicht unmittelbar erkennen, es wird nur aus Mitteilungen des Galen und Strabon erschlossen. — R. wagt die methodisch richtige, aber mühevolle Frage: Läßt sich aus den Autoren der Kaiserzeit noch für uns die damalige Bearbeitung der allgemein stoischen Lehre erschließen? Bei diesem Versuch einer Rekonstruktion sind die verschiedenen Wissenszweige (Physik, Ethik) gesondert zu behandeln. Erst nach dieser großen und schwierigen Vorarbeit darf man zu der etwaigen neuen Synthese des Poseidonios vordringen oder die besondere Hinneigung des Panaitios zu Plato erklären. Um ein besonderes Muster anzuführen, verweise ich auf das Verhältnis des Chrysipp zu Poseidonios (162 ff.). Lediglich um das große Interesse an den lexikalischen Untersuchungen zu bekunden (z. B. bei der Terminologie des Poseidonios), füge ich zwei Ergänzungen bei. Zu πτῶσις (175) dürfte die ausdrückliche Worterklärung, die uns Proclus (In Euclidem 212, 6 ed. Friedlein) überliefert, heranzuziehen sein (auch 222, 22 ἄπτωτος). Zu S. 192 finden sich schon bei Platon (Soph. 266 A) zwei sich kreuzende Einteilungen κατὰ μῆκος und κατὰ πλάτος. — All diese mühevolle Kleinarbeit ist von ausschlaggebender Bedeutung für das Verständnis späterer Entwicklungen: Ist des Poseidonios Timaioskommentar Quelle des folgenden Mystizismus? setzt sein System bereits Keime zum Neuplatonismus an? geht es in eklektischem Philosophieren bald in aristotelischer, bald mehr in platonischer Denkart auf, wie in der gesamten christlichen Philosophie? Brs.

203. Labowsky, Lotte, Die Ethik des Panaitios. Untersuchungen zur Geschichte des Decorum bei Cicero und Horaz. gr. 8° (124 S.) Leipzig 1934, Meiner. *M* 8.—. — Zielinski (Cicero im Wandel der Jahrhunderte) und Stelzenberger (Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa) haben dargetan, wie Cicero für Laktanz, Ambrosius und Augustinus einflußreicher Lehrmeister ist. Horaz dagegen ist nur in seinen Weisheitslehren, die in Florilegiensammlungen Aufnahme fanden, lebendig geblieben; der Ethiker verdrängte den Lyriker dergestalt, daß man ihn zur Zeit Dantes nicht mehr kannte (E. Moore, Studies from Dante). Die Verf. hat daher aus reichem Stoff für sich besonders Passendes ausgewählt und auch gut behandelt (z. B. S. 36). Der Hauptnachdruck liegt auf der Zurückführung der allein erhaltenen lateinischen Nachbildung zum griechischen Vorbild, das nur erschlossen werden kann (4 32 42 44 55 112). Da Panaitios in der Ars vivendi (112—124) die Unsterblichkeit leugnet, so kehren seine praktischen Anweisungen bei christlichen Autoren auf anderer anthropologischer und dogmatischer Unterlage wieder (F. Wagner, Geschichte des Sittlichkeitsbegriffs). Brs.

204. Juhnke, J., Das Persönlichkeitsideal in der Stoa im Lichte der paulinischen Erlösungslehre (Greifswalder Theol. Forschungen Band 5). gr. 8° (92 S.) Greifswald 1935, Bamberg. *M* 2.80. — Es handelt sich um die beiden Stoiker Seneka und Epiktet. Dem ersteren ist der apokryphe Briefwechsel mit dem hl. Paulus für die Erhaltung seiner Schriften zugute gekommen. Seine heroische Freiheit ist allein in dem eigenen Innern gegründet; sie mildert die Affekte und hat ein rein irdisches eudämonistisches Ziel. Seneka war Zeuge der kaiserlichen Willkür Neros und mußte seine Lehre mit dem Tode besiegeln. Im Vergleich hiermit lebt Epiktet fern von der großen Welt. Er hat in etwa das Christentum gekannt und bietet in den von Arrian aufgezeichneten und zusammengestellten Worten lebendige Aussprüche, die, im kynischen Stil gehalten, vielfach an die Briefe des hl. Paulus erinnern. Im Titel muß man den Ausdruck „Persönlichkeit" stark herabmindern auf den Begriff der menschlichen Gattung. Im Gottesbegriff liegt der wesentliche Unterschied zwischen christlicher und stoischer Auffassung. Neben diesem abgrundtiefen Gegensatz bedeuten heldenhafte Worte über Selbsterlösung nicht viel. Es fehlt einerseits die Demut und anderseits das unentwegte Vertrauen in die objektiv gegebene Erlösung durch Christus (vgl. 73 ff.). Brs.

205. Wébert, J., Saint Thomas d'Aquin le Génie de l'Ordre. 8° (275 S.) Paris 1934, Denoël et Steele. *Fr* 20.—. — In einer für weitere Kreise verständlichen Form wird die Eigenart des theologischen und philosophischen Werkes des hl. Thomas dargestellt. Dabei wurde aber weniger auf das Inhaltliche als das Strukturelle Nachdruck gelegt, entsprechend dem Titel des Werkes. Nur in dem Abschnitt „Thomas d'Aquin devant l'âme moderne" wird die Moral ausführlich behandelt. Der hierarchisch-ästhetische Aufbau seines Weltbildes, die mehr systematische als geschichtliche Interpretation anderer Autoren, vor allem aber der grundlegend theologische, nicht rein philosophische Charakter seines Werkes kommen zur Sprache, wobei die Grenzen leise, oft in der Form von Lobsprüchen, angedeutet werden. Wenig befriedigt, was über das Verhältnis von thomistischer und moderner Philosophie im K. IX gesagt wird. Brunner.

206. Odebrecht, Rud., Nikolaus von Cues und der deutsche Geist. gr. 8° (VI u. 56 S.) Berlin 1934, Junker u. Dünnhaupt. *M* 2.80. — „Der Wunsch, über die Grundlagen und Aufgaben deutscher Weltanschauungslehre zur Klarheit zu gelangen", war die Veranlassung zu dieser Arbeit des Berliner Privatdozenten O., der er den Untertitel mitgibt „Ein Beitrag zur Geschichte des Irrationalitätsproblems". Sie will die Deutschheit des kusanischen Denkens aufweisen, die geschichtlichen Grundlagen seiner Fragestellung untersuchen, den kartesianischen und den kusanischen Zweifel gegeneinanderstellen, endlich die Grundlegung des irrationalen Gebietes durch die ars coincidentiarum und deren Dienst für den „kreishaften Logos" aufzeigen. — Der Arbeiten über den Kusaner sind gerade heute nicht wenige. Manches an diesem Buche wird noch nicht ganz ausgegorener Wein sein. Ist es nicht ansprechender, ehrlich zu gestehen, daß der Kusaner uns letztlich immer rätselhaft bleiben wird? Hentrich.

207. Descartes, René, Lettres sur la morale. Correspondance avec la princesse Elisabeth, Chanut et la reine Christine. Texte revu et présenté par J. Chevalier (Bibliothèque de

Philosophie). 8° (XXVIII u. 333 S.) Paris [1935], Boivin. *Fr* 30.—. — Für zwei Fürstinnen, völlig ungleich in ihren äußeren Lebensgeschicken, haben die Briefe eines D. Entscheidendes bedeutet: die unglückliche Tochter des vertriebenen und verspotteten „Winterkönigs", die Prinzessin Elisabeth von der Pfalz, gewinnt aus ihnen den inneren Halt in den grausamen Schicksalsschlägen ihres Lebens; — die eigenwillige Tochter eines Gustav Adolf, die von ganz Europa bewunderte Königin Christine von Schweden, schöpft aus den Ratschlägen des Philosophen die sittliche Kraft, über ihr Glück hinauszuwachsen und auf einen Königsthron freiwillig zu verzichten. — Ein Briefwechsel, der solches bewirkte, wird über seine Zeit hinaus wirken; deshalb wird man Ch. für die Neuausgabe dankbar sein. Allerdings bietet er in wissenschaftlicher, editionstechnischer Hinsicht nichts Neues: druckt er doch, wie ich durch genauen Vergleich feststellte, einfach den von Adam und Tannery hergestellten Text (Paris 1897—1910, Cerf) noch einmal ab. Auch die (wenigen) Anmerkungen sind ein Auszug aus den betr. Anmerkungen Adams und Tannerys. Allerdings war nach der Erstellung der „Editio definitiva" in textkritischer Hinsicht einem Ch. keine Arbeitsmöglichkeit geblieben. — In p r a k t i s c h e r Beziehung ist die Neuausgabe nicht überflüssig: Die bei Adam-Tannery über mehrere unhandliche Großquartbände hin in den sonstigen Briefwechsel D.' eingestreuten 80 Briefe sind hier in einem bequemen Kleinoktavbändchen in zwei geschlossenen Sachgruppen zusammengefaßt, die Rechtschreibung ist der heutigen angeglichen und etliche Textkonjekturen A.-T.s sind aus dem Apparat in den Text hinaufgenommen worden. Außerdem hat Ch., der sich durch sein Werk „Descartes" (Paris 1921, Plon) in Fachkreisen ausgewiesen hatte, eine gute, knapp gehaltene Einleitung von 26 Seiten vorausgeschickt. — Die „Bibl. de Phil.", deren 5. Band diese Schrift darstellt, will, offenbar nach dem Vorbild der deutschen „Philosophischen Bibliothek" (Meiner, Leipzig) die Werke der großen Philosophen in bequemen Handausgaben den weiteren Kreisen der Studenten und Gebildeten zugänglich machen. H.

208. M e i e r, L u d g e r, O. F. M., Der Studiengang des Ex-Dominikaners Narcissus Pfister O. S. B. an der Universität Köln: ArchFrPraed 4 (1934) 228—257. — Nach eingehender Untersuchung der Hs Augsburg Q 31, in der Pf. die von ihm gehörten oder gehaltenen Vorlesungen und Disputationen der Jahre 1400—1410 mit Daten und Umständen aufgezeichnet hat, rundet M. die eingestreuten Bemerkungen zu einem dokumentarisch belegten, anschaulichen Bilde des damaligen theologischen Studienganges an der Universität Köln. Die Arbeit ergänzt die 1921 erschienene Studie von G. M. L o e h r O. P., der nach einer ähnlichen Hs des Dominikaners Franckel (Stadtbibl. Frankfurt) die Kölner Studienverhältnisse für das Ende des 15. Jahrh. untersucht hatte. — Hervorgehoben sei der Schlußsatz des Aufsatzes: „Es wäre gewiß zu begrüßen, wenn der deutsche theologische Schulbetrieb moderner Prägung auch über einige wenige Ordensanstalten hinaus wieder in weiterem Maße zur lateinischen Unterrichtssprache und zur scholastischen Disputation zurückkehren würde, das um so mehr, als der Wunsch der Kirche es nahelegt." H.

209. P e t e r s, H. G., Die Ästhetik Alexander Gottlieb Baumgartens und ihre Beziehungen zum Ethischen (Neue Deutsche Forschungen, Abt. Philos. 1). gr. 8° (61 S.) Berlin 1934, Junker u.

Dünnhaupt. *M* 2.40. — Die kleine, aber gehaltvolle Arbeit zerstört in manchen Punkten die bisherige opinio communis über die Ästhetik Baumgartens. Die perfectio wirkt sich in der cognitio sensitiva aus, und der ästhetische Gegenstand besteht aus einem Zusammenklingen von Gehalt, Anordnung und Zeichen (in Wort, Ton und Farbe). Die Ästhetik B.s ist nicht so sehr am Akt der Einfühlung als vielmehr am ästhetischen Gegenstand selbst orientiert. In der Frage der Abhängigkeit der Ästhetik von der Ethik berührt sich B. mit Schillers Auffassung von Anmut und Würde. Die Ästhetik besitzt eine Eigengesetzlichkeit, die sich gleichweit vom Standpunkt der L'art-pour-l'art-Auffassung wie von einer unkünstlerischen „Et-prodesse"-Moral fernhält. In dieser Hinsicht ist die Lehre von den umbrae virtutum und der virtus amabilis bedeutsam. Die Verbindung des Sittlichen mit dem Ästhetischen ergibt das Liebenswürdige in der Tugend.

Schuster.

210. Kein, O., Die Universalität des Geistes im Lebenswerk Goethes und Schellings. gr. 8° (520 S.) Berlin [1934], Junker u. Dünnhaupt. *M* 12.—. — Auch wenn man die Begeisterung des Verf. für die „organisch-synthetische Geistesrichtung der Goethezeit" nicht teilt, wird man doch im ganzen den geschichtlichen Ausführungen zustimmen, die das Weltbild Goethes und Schellings nahe aneinander rücken. Allerdings ist wohl der Einfluß der damals allgemeinen Weltauffassung wie auch einzelner Philosophen, Spinozas z. B., etwas zu sehr abgeschwächt zugunsten eines unmittelbaren Zusammenhangs zwischen dem Dichter und dem Philosophen. Aber auch so bleiben in vielen Einzelheiten augenfällige Übereinstimmungen genug, und sicher steht Goethe Schelling näher als irgend sonst einem der damaligen Philosophen. Dies wird am Begriff der Metamorphose, an den Auffassungen der Farbenlehre, an der Stellung zu Geschichte, Kunst, Sittlichkeit und Religion nachgewiesen. Bei beiden handelt es sich tatsächlich um eine Auffassung der Welt nach den Kategorien des Organischen, als eines Ausdrucks von Urphänomenen, die sich in der Erscheinung entfalten; dabei steht ganz folgerichtig besonders anfangs das Ästhetische im Vordergrund und drängt Ethik und Religion zurück. Man hätte nur eine straffere Behandlung des Stoffes gewünscht. Dadurch, daß schon die lange Einleitung fast alle Gedanken des Werkes bringt, aber doch wieder nicht mit genügender Begründung, hat sich K. zu ermüdenden Wiederholungen und unnötiger Breite verurteilt. Die Aufführung der Literatur am Schlusse ist weder alphabetisch noch chronologisch geordnet, so daß man beim Suchen viel Zeit verliert. Brunner.

211. Haeberlin, C., Einführung in die Forschungsergebnisse von Ludwig Klages. 8° (86 S.) Kampen (Sylt) 1934, Kampmann. *M* 1.30. — Nach einer Einleitung über Klages' „geistige Ahnen" entfaltet der Verfasser dessen Lehre von Leib—Seele—Geist, von Lebensvorgang und kosmischem Geschehen, vom Ausdruck, von Rhythmus und Regel, von Empfindung und Anschauung, Bewegung und Gestaltung, von geistigem Auffassen, Urteilen, Wollen. Zwei Schlußkapitel feiern den Begründer der Charakterkunde und den „Lebensführer". Ein dankenswerter Anhang weist auf seine wichtigsten Schriften. Als begeisterte, selbst von Klagesscher Geistigkeit erfaßte Apologie des Philosophen kann die Studie in mancher Hinsicht näher an ihn heranführen, als es seine nüchtern objektive, kritische Darstellung vermöchte. Freilich teilt sie dabei auch

die Einseitigkeiten des Gefeierten und zwingt zur Frage, wieweit die geistfeindliche Seele—Geist-Metaphysik von Klages trotz vieler geistvoller Einzelbeobachtungen Ressentimentphilosophie sei und ob nicht die so geringgeschätzten Nach-Heraklitiker die metaphysischen Probleme von Sein und Werden, Geist und Leben bedeutend tiefer erfaßt und wirklichkeitsnäher durchdacht haben.
Willwoll.

212. Deussen, J., Klages' Kritik des Geistes (Studien und Bibliographien zur Gegenwartsphilosophie, H. 5). gr. 8° (XVI, 169 u. 30* S.) Leipzig 1934, Hirzel. *M* 4.80. — Nach einem ersten Kapitel über Entwicklung, Werk und Wirkung von Klages werden die einzelnen Lehren dargestellt und kritisiert: Mensch und Geist, Dasein des Geistes, Erscheinung und Erscheinungsformen des Geistes, Symbolik und Symbolformen des Geistes und das Problem der Wissenschaft von den Symbolen des Geistes. Dabei steht D. auf einem dem Klagesschen nahe verwandten, dem „biozentrischen" Standpunkte. Die gemeinsame lebensphilosophische Grundlage zeigt sich denn auch in der Betonung der Gestalten — als „Bilder" bei Klages, dessen Erkenntnistheorie in manchem an die sonst so verschiedene des Averroes erinnert, als Symbole bei D. —, im romantischen Weltgefühl als Grundlage, in der Vernachlässigung der personalen Sphäre. D. weicht aber von der radikalen Entgegenstellung von Geist und Leben, wie sie bei K. besonders im dritten Stadium der Entwicklung eintrat, ab zugunsten einer stärkeren Betonung der Angewiesenheit beider aufeinander. Auch bemerkt er ausdrücklich, daß die philosophische Haltung bei K. auf eine vorphilosophische ressentimentgeladene Entscheidung zurückgeht. — Das Buch, das im einzelnen scharfsinnig ist, ist, wie der Verf. selbst empfindet, schwer lesbar, weil der Stoff zu sehr in Einzelpunkte zerrissen ist, aus denen die große Linie nicht wieder ersteht. Wer K. nicht schon vorher kannte, wird sich schwer aus diesem Buche ein zusammenhängendes Bild von seinem System machen können. Auch ist zwischen Wissenschaft und Philosophie nicht genügend geschieden, so daß der Fehler, der gerade durch die Verdrängung echter Metaphysik durch die Wissenschaft entstand, hier nicht behoben, sondern durch die „biozentrische" Einseitigkeit nur verschoben wird.
Brunner.

213. Willrodt, Stephanie, Semifiktionen und Vollfiktionen in Vaihingers Philosophie des Als-Ob. Mit einer monographischen Bibliographie Hans Vaihingers von Ad. Weser (Leipzig) (Studien u. Bibliographien z. Gegenwartsphilosophie H. 7) gr. 8° (XII u. 139 S.) Leipzig 1934, Hirzel. *M* 4.50. — W. untersucht vor allem die grundlegenden Behauptungen V.s und weist ihm mannigfache Fehler nach. Das Fermatsche Beispiel werde falsch verwertet, die Unterscheidung zwischen Semi- und Vollfiktionen nicht konsequent durchgeführt. Bei den Allgemeinbegriffen, in der Geometrie und im Atombegriff nimmt V. die Abweichungen von der Wirklichkeit, die nur der Veranschaulichung dienen, als logisches Merkmal in den Begriff auf. Nicht alle Fiktionen sind Umwege, manche unterstützen das Denken. Die Analogien haben nur psychologischen, nicht logischen Wert. Widersprüche im erklärenden Begriff sind noch kein Beweis, daß ihm nicht Wirkliches zugrunde liege. Die irrationalen, imaginären und Bruchzahlen sind nicht widerspruchsvoll, ebenso die sittlichen Ideale. Den Beweis, daß Denken und Sein nicht zusammengehen, habe V. nicht erbracht. — Man hätte noch eine gesamtphilosophische

Würdigung gewünscht, die freilich nur negativ ausfallen könnte. Denn V. erklärt nicht, wie eine irrationale Wirklichkeit all die wunderbaren geistigen Gebilde hervorbringen kann. Vor allem aber führt die Theorie V.s, konsequent durchgedacht, zu einem vollendeten Nihilismus und damit zur Auflösung jeder Kultur. Trotzdem übte er einen weittragenden Einfluß aus, wie die Bibliographie von Weser zeigt. Rast.

214. Beck, M., Kritik der Schelling-Jaspers-Heidegger'schen Ontologie: Philosophische Hefte 4 (1934) 97—164. — Dieser inhaltreiche und sehr lesenswerte Artikel ist eine Abrechnung mit der heutigen Lebens- und Existenzialphilosophie. Ihr wird vorgeworfen, sie habe den klassischen Seinsbegriff völlig mißverstanden, als sei er dem toten, starren Sein des Gegenständlichen allein entnommen und übertrage dessen Strukturen auf den Geist, das Subjekt. Infolge dieses Mißverständnisses, das schon Schelling beging, wird nun dem Subjekt das Sein abgesprochen; Sein gilt vielmehr als Ergebnis, Entwurf des Geistes. Geist ist reine Selbstsetzung, reine Möglichkeit, absolute Freiheit, die sich selbst zu dem macht, was sie ist. Darum entspringt alles einer absoluten Irrationalität, dem Nichts, der Nichtigkeit. Was aber Fichte und Schelling noch von Gott aussagten, das ist nun auf den Menschen verendlicht. Dasein ist reine Unbestimmtheit, die sich selbst bestimmt und ins Sein setzt; Dasein und Sosein sind verwechselt, ebenso tritt an Stelle einer Ontologie eine Genealogie des Seins; Grund der Washeit und der Existenz werden durcheinandergeworfen. — Zu bemerken wäre nur, daß wohl der Seinsbegriff bei Spinoza doch nicht mehr ganz der gleiche war wie bei der Scholastik. Descartes ist vorhergegangen. Man kann wohl das Bemühen von Spinoza als den mißglückten Versuch ansehen, den cartesianischen erstarrten Seinsbegriff wieder zu verlebendigen, Denken und Ausdehnung aus der toten Entgegensetzung wieder zu lösen. Statt des Ausdrucks *causa sui*, den die Scholastik ablehnt, und der, wie gerade der Artikel zeigt, soviel Verwirrung angerichtet hat, wäre besser ein für allemal *sua ratio* zu setzen. Auch scheint B. eine reine Geltung an sich zu vertreten, was Sein und Wahrheit auseinanderreißen würde. Brunner.

215. Mettler, A., Max Weber und die philosophische Problematik in unserer Zeit (Studien und Bibliographien zur Gegenwartsphilosophie Heft 9) 8° (152 S.) Leipzig 1934, Hirzel. *M* 4.50. — In gründlicher Kenntnis der einschlägigen Literatur legt M. im ersten Teil der Arbeit Webers „Anliegen" (Wissenschaft und Politik; Wertfreiheit der Wissenschaft; Begriff des Idealtypus; Philosophie und Einzelwissenschaften; wissenschaftliche und religiöse Wahrheit; Metaphysik und Glaube) dar, bleibt im zweiten Teil nach einer Kritik ihm typisch scheinender Lösungsversuche (Wundt, Eucken, N. Hartmann, H. Barth, Kierkegaard, Rickert, Jaspers, Troeltsch) trotz kritischer Bedenken gegen seinen Soziologismus im wesentlichen beim Pluralismus Webers stehen. Ein entschiedenes Durchdenken dieses Pluralismus und der damit verbundenen Behauptung unmöglicher Standpunktphilosophie würde u. E. bald aufweisen, wie trotz aller gegenteiligen Versicherungen diese Haltung einen metaphysischen und religiösen Standpunkt impliziert, in dessen Bewußtmachung Webers Denken zugleich begriffen und überwunden würde. — Die Charakterisierung des Verhältnisses von Glauben und Wissen bei Augustin, Anselm, Albertus und Thomas (36) ist mehr als oberflächlich.

Hirschmann.

216. Messer, A., Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland (Wissenschaft u. Bildung 138), 8., verbess. Aufl. kl. 8° (149 S.) Leipzig 1934, Quelle & Meyer. *M* 1.80. — Diese neue Auflage weist die bekannten Vorzüge der frühern auf. Eingehendere Darstellung der Grundtypen und Zeitströmungen, registermäßige Einordnung der ihnen zugehörigen Namen, objektive Beurteilung, wobei M. freilich seine Sympathien und Antipathien nicht ganz verbergen kann. Recht treffend ist die Kritik am Idealismus, Naturalismus und Irrationalismus. Die Existenzialphilosophie hätte wohl einen etwas breiteren Raum verdient, desgleichen einzelne Philosophen wie Dilthey, Przywara. Die „deutsche Glaubensbewegung" und verwandte Bestrebungen wird man wohl kaum unter dem Namen „religiöse Erneuerungsbewegung" zusammenfassen dürfen. Die Auseinandersetzung mit der kath. Philosophie ist von ruhiger Sachlichkeit getragen, wenn auch nicht in allen Punkten zutreffend. Rast.

217. Etcheverry, A., L'idéalisme français contemporain. gr. 8° (376 S.) Paris 1934, Alcan. *Fr* 35.—. — E. bietet uns ein überaus gründliches, zusammenfassendes Werk über den neueren französischen Idealismus, das ebenso von umfassender Kenntnis des Schrifttums wie von echtem Verständnis der Problematik und von sicherem und klarem Blick für die entscheidenden Schwächen des Idealismus zeugt. Im ersten Teil kommen die Vertreter des Idealismus reichlich zu Wort: Zunächst Lachelier, dann Hamelin mit seinem an Hegel anknüpfenden dialektischen Idealismus, der in streng rationaler Methode aus dem Grundbegriff der Beziehung alle Realität mit logischer Notwendigkeit sich entwickeln läßt, schließlich Brunschvicgs in vielem gerade entgegengesetzte positivistische „Philosophie des Geistes", die den (absoluten) Geist in seinen Schöpfungen völlig frei und unberechenbar fortschreiten läßt. Im zweiten Teil sammelt E. dann mit sicherem Urteil für das Wesentliche und wirklich Durchschlagende aus den verschiedensten Werken und Zeitschriftenaufsätzen das Beste, was die zeitgenössische französische Philosophie gegen den Idealismus vorgebracht hat. Es wird hier nicht nur ein überaus reiches, bisher weit zerstreutes Gedankengut glücklich zusammengefaßt, sondern das Ganze ist auch mit überlegener Selbständigkeit durchformt und gestaltet, so daß es ein Genuß ist, diese Kapitel zu lesen. Die Verdienste des Idealismus in der Überwindung des Positivismus werden anerkannt. Aber es zeigt sich auch klar, daß er in all seinen Formen gegenüber der unbestreitbaren Mehrheit denkender Wesen und gegenüber dem Problem des „Gegebenen" (dem „choc expérimental") versagt. Schließlich wird offenbar, daß in jedem Idealismus noch ein verborgener Rest von Realismus steckt, wie es sich ja auch die verschiedenen idealistischen Philosophen immer wieder gegenseitig vorwerfen. Gegenüber Hamelin wird besonders darauf hingewiesen, daß die Relation unmöglich das Erste sein kann, gegenüber Brunschvicg, daß die bloße Tatsache weder eine Metaphysik noch eine Ethik noch eine Religion begründen kann. — Wie richtig E.s Urteil über Brunschvicgs idealistisch verbrämten Positivismus ist, geht mit erschreckender Deutlichkeit aus dessen Prager Vortrag über „Religion und Philosophie" hervor (vgl. RevMétMor 42 [1935] 1—13), der in einem wahrlich nicht mehr zeitgemäßen, seichten Fortschritts- und Humanitätsoptimismus alles Verständnis für den tiefen Ernst der religiösen Frage vermissen läßt. de Vries.

218. Indirizzi e conquiste della filosofia neoscolastica italiana: Ergänzungsband zu RivFilNeoscol 26 (1934). gr. 8° (247 S.) *L* 15.—. — Die Mailänder neuscholastische Zeitschrift hat in den 25 Jahren ihres Bestehens, wie der Hl. Vater selbst in einem Brief an ihren Begründer und Leiter A. Gemelli mit höchstem Lob anerkennt (AAS 27 [1935] 76 f.), zur Belebung und zum Ausbau der scholastischen Philosophie Hervorragendes geleistet und zu der wiedererwachten allgemeinen Schätzung dieser Philosophie wesentlich beigetragen. Darum hat dieser Jubiläumsband gewiß seine Daseinsberechtigung. Er gibt einen Überblick über die geleistete Arbeit und behandelt in grundsätzlichen Aufsätzen die im Lauf der Zeit herausgearbeitete Stellung der Mailänder Schule zu verschiedenen wissenschaftstheoretischen Fragen. So behandelt A. Masnovo das Problem der „christlichen Philosophie", U. Padovani die Stellung der Neuscholastik zur Geschichte der modernen Philosophie, P. Rossi das Verhältnis von Philosophie und Naturwissenschaft (er betont, daß die Mathematisierung der Naturwissenschaft diese der Philosophie eher entfremdet als annähert), A. Gemelli die Stellung der Neuscholastik zur modernen Psychologie (Psychologie als eine gegenüber Naturwissenschaft und Philosophie selbständige Wissenschaft ist von der größten Bedeutung für die Philosophie), M. Casotti das Verhältnis der Neuscholastik zur Pädagogik. Interessant ist, daß sowohl Gemelli wie Padovani das eigentlich Charakteristische der italienischen Neuscholastik in der Erforschung und kritischen Beurteilung der Geschichte der modernen Philosophie sehen; es ist in der Tat erstaunlich, wie viel in dieser Beziehung von Olgiati und andern Gelehrten der Mailänder Schule geleistet worden ist. In dem vorliegenden Band nehmen indes den breitesten Raum die Darlegungen O.s über die verschiedenen Lösungsversuche des Erkenntnisproblems in der italienischen Neuscholastik ein (43—160). Gewiß ist auch hier manches Wertvolle zutage gefördert worden, namentlich von denen, die mühsame Kleinarbeit nicht gescheut haben. Aber wir können uns bei dem Bericht über die manchmal recht lebhaften Auseinandersetzungen des Eindrucks nicht erwehren, daß es hier noch sehr an der nötigen Zusammenarbeit fehlt. So kommt es, daß selbständige Gedanken einzelner, die vielleicht als Bausteine ganz brauchbar sind, von diesen einseitig zu einer allzu summarischen Gesamtlösung ausgeweitet werden, die die Vielgestaltigkeit unserer Erkenntnisweisen übersieht und darum als begriffliche Konstruktion erscheinen muß. de Vr.

2. Literargeschichte der Scholastik.

219. Kraft, B., Die Handschriften der Bisch. Ordinariatsbibliothek in Augsburg. 4° (110 S.) Augsburg 1934, Haas u. Grabherr. *M* 18.—. — Da ähnliche Bibliotheken dem Besucher nicht immer offenstehen, ist es sehr zu begrüßen, daß K. eine recht eingehende Schilderung der Hss mit zahlreichen Reproduktionen, die sehr gelungen sind, bietet. Es werden die in der Ordinariatsbibl. vorhandenen Hss aus Füssen, aus der Reichsabtei St. Ulrich, aus Benediktbeuern und Ottobeuern wie aus der Domsakristei Augsburg beschrieben. Daran schließt sich noch ein Katalog der jüngeren Hss an, dann ein Personen- und Sachregister nebst einem der genannten Hss und Autoren. Wertvolle historische Einleitun-

gen zu den einzelnen Sammlungen sind geboten. Für die Scholastik enthält die Bibliothek aber nicht viel. Genannt sei vor allem eine Überlieferung von Hugos De sacramentis, Hs 7 (s. 12/13) und einige Glossen, z. B. Hs 15. Selbstverständlich, könnte man fast sagen, auch die Historia scholastica des Petrus Comestor, Hs 18. Weisweiler.

220. de Ghellinck, J., S. J., Pierre Lombard: DictThCath 12, 1941—2019. — Vom besten Kenner des Lombarden, der sich durch seine zahlreichen Aufsätze und sein Werk „Le mouvement ..." längst als solcher ausgewiesen hat, konnte man eine schöne Arbeit über den Magister sententiarum erwarten. Was den vorliegenden langen Artikel besonders interessant macht, ist der Umstand, daß er als Lexikonartikel alle wichtigeren Probleme berühren mußte. So war dem Verf. Gelegenheit gegeben, seine eigenen Ansichten fortzuführen und uns das Ergebnis eines Lebensstudiums vorzulegen. Der Artikel behandelt daher auch alle wichtigen Fragen: Leben, Werke (echte, unechte), ihre theologische Analyse, die Kämpfe um den Lombarden und seinen Triumph in der Scholastik. Ein besonderer Vorteil der Arbeit liegt in dem ruhigen objektiven Urteil; ja, ich scheue mich nicht, ausdrücklich zu sagen, daß sie einfachhin ein Schulbeispiel für eine objektive Darstellung ist. Der Probleme um den Lombarden sind, wie bei jedem Frühscholastiker, viele. Statt nun mit hunderten von Hypothesen aufzuwarten oder Konstruktionen zu bieten, zieht es Gh. vor, in ruhiger Abwägung das Sichere sicher, das Wahrscheinliche nur wahrscheinlich zu nennen und an recht vielen Stellen ausdrücklich zu betonen, daß hier die weitere Forschung erst noch notwendig ist. So bietet der Artikel einen vorzüglichen Überblick und auch eine ausgezeichnete Literaturangabe bei fast allen Fragen, ohne dabei aber das persönliche Urteil beiseite zu lassen. Hier ist also eine gute Grundlage, auf der die neuen Funde weiterbauen können. Inzwischen hat das gute Buch von Schupp über die Gnadenlehre des Lombarden wie der zu erwähnende Artikel von Pelster (vgl. Schol 10 [1935] 125) schon Neues gebracht. Mit Freude kann ich feststellen, daß Gh. in der Frage der Priorität der Summa sententiarum mit mir gleicher Meinung ist. Vorzüglich paßt dazu auch seine unabhängig davon erarbeitete Charakteristik des Lombarden: „Les caractères de l'ouvrage [Libri sent.] ne permettent nullement d'attribuer le génie à son auteur . . . La comparaison avec divers de ses contemporains ne lui est pas non plus avantageuse, ni pour la vigueur philosophique, ni pour la finesse dialectique, ni pour la compréhension personnelle ou pieusement approfondie du dogme, ni pour la netteté des airs précis ou l'expression vigoureuse d'un esprit maître de sa pensée . . . Mais, par contre, un haut ensemble de qualités moyennes et l'absence de caractéristiques trop spéciales donnent aux IV libri Sent. certains avantages . . . qui lui assuraient pour l'enseignement scolaire une réelle supériorité" (2016). Ich würde nicht so viel auf die Zueignung der bekannten frühen Glosse an Petrus von Poitiers geben. In einer Arbeit über die von mir neugefundene Münchener Glosse (Festschrift Grabmann) weise ich nach, daß sie mindestens nicht ganz von Petrus von Poitiers stammt. Über die Stellung zur Frage der umstrittenen Schriften des Lombarden vgl. Schol 7 (1932) 303 f. W.

221. Pelster, Fr., Eine ungedruckte Einleitung zu einer zweiten Auflage des „Eulogium ad Alexandrum III Johannis Cornubien-

sis": HistJb 54 (1934) 223—229. — An Hand des von ihm neu gefundenen Prologs der zweiten Auflage des Eulogiums in Cod. 265 der Pariser Arsenalbibl. fol. 95 kann P. die Abfassungszeit der Erstausgabe genauer bestimmen. Im neuen Prolog wird nämlich gesagt, daß die erste Auflage in Eile vor dem römischen Konzil abgefaßt wurde. Da dieses im Herbst 1177 ausgeschrieben wurde, liegt also hier der früheste Termin der Ausarbeitung. Somit muß die frühere Ansicht aufgegeben werden, die aus dem Fehlen des Schreibens Alexanders III. an den Erzbischof Wilhelm von Reims die Abfassungszeit vor den 18. Februar 1177 setzt. Immerhin bleibt es auch heute noch auffällig, daß Johannes nichts von diesem Verbot des Nihilianismus berichtet. Hier liegt wohl noch ein Problem, das der Lösung harrt. Ob man mit P. aus der schnellen Abfassung vor dem römischen Konzil einen gewissen Anhaltspunkt dafür sehen kann, daß die Frage doch vielleicht auf dem Konzil behandelt wurde, bedarf ebenfalls weiterer Untersuchung. — Die in Anmerkung 10 genannte Ehelehre des Cod. 265 fol. 60—64^{v} ist nichts anderes als die öfter vorkommende Sammlung von 2 Eheabhandlungen der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux. Die Einzelteile sind gedruckt bei Fr. Bliemetzrieder, Anselms von Laon systematische Sentenzen (Münster 1919) 112 f., H. Weisweiler in RechThAncMéd 4 (1932) 374 und Fr. Bliemetzrieder ebd. 3 (1931) 274—287. W.

222. Thomson, S. Harrison, A Note on Grosseteste's Work of Translation: JThStud 34 (1933) 48—52. — Th., der einen Gesamtkatalog der Werke Grossetestes vorbereitet, bringt aus Cod. Vat.-Chigianus 129 und aus Cod. Plut. 13 dext. 2 der Laurentiana zwei äußere Zeugnisse des 13. Jahrh. für Grosseteste als Erklärer der Ecclesiastica und Coelestis hierarchia. Wegen der Verweise ist damit auch die Echtheit der Erklärungen zu De divinis nominibus und zur Mystica theologia, an der übrigens niemand mehr zweifelte, bestätigt. Ferner berichtet Th., daß Gr. nach Cod. E. 71 sup. der Ambrosiana auch De lineis indivisibilibus übersetzt hat. Letztere Mitteilung zeigt, wie schwer es heute ist, die Übersicht über die Literatur zu erlangen. Dieselbe Tatsache ist in derselben Hs dreimal unabhängig gefunden und veröffentlicht: F. Pelster: Schol 7 (1932) 447 und PhJb 47 (1934) 55—57 — dort ist eine genaue Beschreibung der auch sonst wichtigen Hs zu finden —; Thomson und E. Franceschini, Roberto Grossatesta, vescovo di Lincoln e le sue traduzioni latine (Venezia 1933) 62.

Pelster.

223. Thomson, S. H., Grosseteste's Topical Concordance of the Bible and the Fathers: Speculum 9 (1934) 139—144. — Dieser kurze, aber aufschlußreiche Artikel berichtet über einen Fund, den Th. in Cod. 414 Lyon und Cod. Bodl. 198 der Bodleiana Oxford gemacht hat. Gr. hatte Lesefrüchte aus der Bibel und zumal aus den Vätern gesammelt und dieselben nach sachlichen Gesichtspunkten (Distinctiones) geordnet, wobei er sich eines sehr verwickelten Systems von Zeichen bediente. Am Rand sind entsprechende Stellen aus lateinischen Klassikern, aus Aristoteles, Algazel und Avicenna vermerkt. Das Werk legt ein glänzendes Zeugnis für die Belesenheit und das unausgesetzte Studium des großen Bischofs ab. Wenn Th. gegen Longpré bemerkt, daß unter den bedeutenden Scholastikern jener Zeit nicht nur Bonaventura, sondern vor ihm schon Gr. regelmäßig und selbständig Augustinus studierte, so möchte ich zwei andere Oxforder Lehrer hinzufügen:

Fishacre und Richardus Rufus. Man sieht, was der Einfluß eines großen Vorbildes vermochte. Th. macht auf die eigenhändigen Randnotizen Grossetestes in Cod. Bodl. 198 aufmerksam, der aus der Franziskanerbibliothek Oxford stammt. Eine andere Notiz über solche Randbemerkungen und den Verbleib der Bücher Grossetestes hat A. Pelzer veröffentlicht; vgl. RevNéoscolPh 23 (1921) 396 f. Trotz der großen Achtung, die ich vor Th.s paläographischen Kenntnissen habe, will mir doch eine rein paläographische Datierung bis auf 5 Jahre übertrieben erscheinen. P.

224. Phelan, G. B., An unedited Text of Robert Grosseteste on the Subject-matter of Theology: RevNéoscolPh 36 (1934 I) 172 bis 179. — Ph. veröffentlicht einen Text aus dem Hexaemeron Grossetestes über Christus als Subjekt der Theologie und kündigt die Herausgabe des Hexaemerons an. Hoffentlich paßt er sich dann der heute üblichen Editionsweise an; hier ist das meiste umgekehrt gemacht, als wie es gewöhnlich geschieht. P.

225. Mansion, A., Note sur les traductions arabo-latines de la Physique d'Aristote dans la tradition manuscrite: RevNéoscolPh 37 (1934 II) 202—218. — M. stellt in dieser gründlichen Untersuchung zunächst fest, daß von den beiden arabisch-lateinischen Physikübersetzungen die eine „Quoniam dispositio scientiae et veritatis" ein Werk des Gerhard von Cremona ist, während die andere „Quoniam dispositio scientiae et certitudinis" nebst Kommentar des Averroes von Michael Scottus oder einem seiner Nachfolger herrührt. Außerdem zeigt er, daß im 8. Buch der zweiten Übersetzung nach allen ihm bekannten Hss eine größere Lücke war, die anscheinend erst später ausgefüllt wurde. Albert scheint in seiner Vorlage noch die Lücke zu finden, während sie bei Thomas geschlossen ist. In betreff der von M. referierten Ansichten über die Datierung des Physikkommentars von Thomas ist es wohl besser, überhaupt kein Datum anzugeben, solange die Sache nicht untersucht ist. Ebenso beruht die angeführte Behauptung Salmans, Thomas habe 1270 das Buch K noch nicht gekannt, auf einer unhaltbaren Erklärung eines Passus aus De unitate intellectus. P.

226. Lottin, O., Un Commentaire sur l'Ethica vetus des environs de 1230—1240: RechThAncMéd 6 (1934) 84—88. — Nachdem V. Doucet in Cod. G. 4. 853 (Conv. Soppr.) der Nationalbibl. Florenz einen vor 1245 verfaßten Ethikkommentar festgestellt hat (vgl. Schol 10 [1935] 130), beschreibt L. einen Kommentar zum zweiten Buch der älteren Ethik in Cod. 3804 A der Pariser Nationalbibl. Es handelt sich um Vorlesungen, die aus Artistenkreisen vor 1245 stammen. Man kann so das erste Eindringen der aristotelischen Begriffe verfolgen. Zugleich stellt L. fest, daß die bald nachher von Albert in seinem Kommentar angewandte Methode: Einteilung, Fragen, Erklärung schwieriger Textstellen, hier vorgebildet ist; er weist auch hin auf die Ähnlichkeit der Methode in den Sentenzenkommentaren von Bonaventura und Thomas. P.

227. Grabmann, M., Eine für Examinazwecke abgefaßte Quaestionensammlung der Pariser Artistenfakultät aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts: RevNéoscolPh 36 (1934 I) 211—229. — Über die Examensordnung der älteren Zeit wissen wir aus den Statuten sehr wenig. Es bleibt nur der Weg der Induktion. Deshalb ist die Quästionensammlung des Cod. 109 Ripoll aus dem

Kronarchiv in Barcelona, die G. hier zugänglich macht, von Interesse für die Kenntnis des Schulbetriebs und Wissensstandes zwischen 1230 und 1250. Das Verzeichnis der Quästionen ist leider nicht veröffentlicht. Man lernt aber die Einteilung der Wissenschaften und vor allem die Schulbücher kennen. Da die Quästionen wohl kaum anderswo als in Paris entstanden sind, so ergibt sich, daß schon vor 1250 — es ist die Übersetzung des Grosseteste noch unbekannt — die naturphilosophischen Schriften des Aristoteles erklärt wurden. Das Statut von 1255 ist also nur die gesetzliche Regelung eines schon bestehenden Zustandes. Neu ist auch, daß De consolatione philosophiae und der Timaeus erklärt wurden. Einige Einzelheiten: Eine gewisse Neigung, überall Vorläufer des Averroismus und der doppelten Wahrheit zu sehen, dürfte zu weit gehen. Die vorgebrachten Sätze scheinen völlig harmlos; sie betonen nur eine reinliche Scheidung zwischen Philosophie und Theologie. Wenn der Verf. die Beweisbarkeit der Auferstehung des Leibes durch die Vernunft leugnet und die Auferstehung als „miraculosa" bezeichnet, so findet er sich in Gesellschaft der meisten Theologen und auch des hl. Thomas. Da in Cod. G. 4. 355 der Nationalbibl. Florenz De causis als liber quartus decimus metaphysice bezeichnet wird, so haben wir hier ein sehr altes Zeugnis für die Existenz der Metaphysica media; denn nur in dieser Voraussetzung ist eine solche Bezeichnung möglich. Der Adam de Bouchermefort in Cod. Lat. VI. 1 der Nationalbibl. Venedig, der kein anderer ist als der Engländer Adam von Bucfield, scheint ein so zähes Dasein zu haben, daß es wohl nötig sein wird, ihm in einem eigenen Artikel den Todesstoß zu geben. P.

228. Franceschini, E., Giovanni Pago: Le sue „Rationes super Praedicamenta Aristotelis" e la loro posizione nel movimento aristotelico del secolo XIII: Sophia 2 (1934) 172—182 329 bis 350 476—486. — Johannes Pagus ist bekannt geworden durch Chenu, der Cod. 15652 der Nationalbibl. Paris mit Fragmenten des Sentenzenkommentars (1230—1245) sorgfältig beschrieben hat. F. veröffentlicht nach Cod. 1589 der Universitätsbibl. Padua Einleitung und Quästionenverzeichnis des Kommentars zu den Praedicamenta, den er mit Recht in die Zeit um 1230 verlegt. Wegen dieser Entstehungszeit ist der Kommentar nicht ohne Bedeutung. Von den Autoritäten sind zumal die Aristoteleszitate für die Zeitbestimmung der Übersetzungen von Nutzen. Leider hat F. die ihm mögliche Angabe unterlassen, welcher der verschiedenen Übersetzungen die Zitate entnommen sind. P.

229. Lottin, O., L'identité de l'âme et de ses facultés pendant la première moitié du XIIIe siècle: RevNéoscolPh 36 (1934 I) 191—210. — Diese Untersuchung ist von großer Bedeutung für die Scheidung der Schulen in der ersten Hälfte des 13. Jahrh. L. behandelt die Frage nach dem Unterschied zwischen Substanz und Potenzen der Seele, die bekanntlich in dem Streit zwischen Augustinismus und Aristotelismus eine Rolle spielt. Anhänger des reinen Augustinismus sind hier vor allem Hugo von St. Cher, Wilhelm von Auvergne, Philipp der Kanzler und Odo von Châteauroux. Dagegen stehen Wilhelm von Auxerre, Johannes von Rupella, Odo Rigaldi und ein Anonymer. Nach ihnen sind die Potenzen essentiell von der Seele verschieden; sie gehören aber als Eigentümlichkeiten zur Substanz der Seele. Albert und Thomas bilden diese Sentenz, die in der frühen Franziskanerschule

Anhänger zählte, völlig aus, während Bonaventura mehr auf Augustin zurückgeht. Von neuem finden wir hier ein Symptom dafür, daß Rupella und Odo Rigaldi bei den Franziskanern einen Aristotelismus anbahnten, der aber durch das überragende Ansehen Bonaventuras entschieden zurückgeworfen wurde. In betreff des Quodlibets, das L. als Eigentum Alexanders anführt — ich habe dasselbe früher m. W. nur als zum Alexanderkreis gehörig bezeichnet —, wird es richtiger sein, vorläufig noch kein Urteil zu fällen. L. bringt auch einen beachtenswerten Grund gegen die Echtheit von De potentiis animae, die ich im Vertrauen auf äußere Zeugnisse Albert zugeschrieben hatte. Ich sehe immer mehr, daß für diese Periode äußere Zeugnisse betreffs Alexander, Albert und anderer mit großer Vorsicht zu behandeln sind. P.

230. Henquinet, F. M., Les écrits du Frère Guerric de Saint-Quentin O. P.: RechThAncMéd 6 (1934) 184—214 284—312 394—409. — H. behandelt den literarischen Nachlaß des Dominikaners Guerricus. Zu den 2 bisher bekannten Predigten von 1241 — man vermißt die Angabe des Beweises für dieses Datum — kommt noch eine dritte auf das Fest des hl. Franz in Cod. 16502 der Pariser Nationalbibl. Da Alexander von Hales am Passionssonntag predigt, so hat sich der spätere Brauch, nach dem der Sonntag den Dominikanern vorbehalten war, noch nicht fest eingebürgert. Der zweite Teil bringt Notizen über Hss mit Schriftkommentaren; im dritten Teil folgen einige Ansichten des G., die wenigstens als negatives Kriterium bei Bestimmung von Anonyma gute Dienste leisten können. Erhöhte Bedeutung kommt natürlich solchen Auszügen zu, falls es längere wörtliche Zitate sind; dann können sie zu völlig sicheren Bestimmungen führen. Freilich sind solche Zitate nicht allzu häufig, wie ein Blick auf die 40 Nummern von H. zeigt. Aus Cod. B. IX 17 der Basler Universitätsbibl. f. 295^{r} kann ich zu den früher aus Cod. 257 der Münsterer Universitätsbibl. von mir mitgeteilten noch ein Zitat hinzufügen: Fr. Guerricus. Credo quod Adam ante peccatum, priusquam gustasset lignum vite moreretur penaliter, non tamen morte naturali, sed violenta. Am wertvollsten ist die Bestimmung der Quästionen und der Quodlibeta. In einem Artikel über Guiard von Laon (RechThAncMéd 5 [1933] 369—390) hatte ich mit Hilfe von Formalkriterien in Cod. Assisi 138 vier Gruppen von Fragen unterschieden, die jede für sich eine Einheit bilden und eng untereinander verwandt sind. Wenn ich mir auch der Möglichkeit eines Irrtums voll bewußt war und dieselbe betonte, so glaubte ich doch hinreichende Gründe zu haben, um dieselben Guiard zuweisen zu können. Diese letzte Annahme war irrtümlich. Mit Hilfe von Cod. 16417 der Pariser Nationalbibl. zeigt H. zunächst, daß die Gruppe über die Sakramente von Guerricus verfaßt ist, ja er kann mit Hilfe der gleichen Hs die Zahl dieser Fragen bedeutend vermehren. Glorieux, und vor ihm schon A. Pelzer, hatte ein Quodlibet des G. in Cod. 1470 Nouv. acq. der Pariser Nationalbibl. gefunden und daraufhin 6 andere in Cod. Vat. 4245 ebenfalls G. zugeschrieben. H. bringt eine Reihe weiterer Gründe für diese Zuteilung. Wer übrigens diese 7 Quodlibeta des Vaticanus genauer prüft, dem ist die Einheit des Verfassers evident. Auf Grund dieser Identifikation kann H. auch meine letzte Gruppe über die Hauptsünden als Werk des G. bezeichnen. Nur die Abneigung gegen die von mir befolgte Methode hindert ihn, auch meine zweite Gruppe Guerricus zuzuteilen. Betreffs der dritten

Gruppe über den Glauben, in der ich schon auf einige formelle Unterschiede aufmerksam machte, wird man besser noch zuwarten. H. hatte das Mittel zur Lösung in der Hand in meinen Zitaten aus Cod. 257 Münster. Zurückhaltung ist auch bei der Frage über die pollutio nocturna geboten; die bloße Verbindung mit echten Fragen beweist nach vielfacher Erfahrung gar nichts. — Die große Bedeutung der Arbeit liegt darin, daß wir zum erstenmal aus der Fülle der anonymen Fragen eine gute Anzahl ausscheiden können, die einem Dominikaner vor Albert gehört, und in G. den ersten greifbaren Verfasser von Quodlibeta finden. Sogar der bei Quodlibeta so schwer festzustellende Respondens kommt in Cod. Vat. 4245 vor. Wir werden uns freilich hüten, nun den Lorbeerkranz eines „Schöpfers" der Quodlibeta von Thomas auf G. zu übertragen. — Noch einige Worte zu der sich über viele Seiten hinziehenden Polemik gegen die von mir ausgebildete Methode der Formalkriterien zur Bestimmung anonymer Quästionen. Wer sich über Vorteile, Möglichkeiten und Grenzen dieser Methode objektiv unterrichten will, tut dieses wohl besser mit Hilfe meiner Darlegung in RechThAncMéd 5 [1933] 370—372 und Schol 6 [1931] 324—330. Irgend einen neuen, fruchtbaren Gedanken vermag ich in der Kritik H.s nicht zu entdecken. Er rennt zum guten Teil offene Türen ein. Der evidente Widerspruch, den ich mir nach H. innerhalb von 10 Zeilen zuschulden kommen lasse, hätte bei einiger Aufmerksamkeit leicht geklärt werden können. Der Übersetzer hat ein „immer wieder" = „wiederholt" weniger genau durch „partout" wiedergegeben. Ich denke nicht daran, meine Methode als die alleinseligmachende hinzustellen. Als ich begann, stand ich vor einem Urwald, in den kaum irgendein Einbruch versucht war. Es handelte sich darum, möglichst bald eine „vorläufige" Klärung und Scheidung zu bringen. Die Methode der „Meinungen oder Zitate" konnte aus praktischen Gründen nicht in größerem Maßstab angewandt werden. So kam ich zu den Formalkriterien. Wenn sich heute schon sehr viele lichte Stellen zeigen, so ist es in erster Linie dieser Methode zu danken; ähnlich ist es auf dem Gebiete der anonymen Aristotelesübersetzungen. Je mehr Hilfsmittel angewandt werden, um so besser ist es natürlich. Die Verfemung einer Methode hilft wenig. Man darf sich auch fragen, wieviel von den schönen Erfolgen H.s bliebe, wenn man die Methode der Formalkriterien ausschiede. Warnen möchte ich auch vor dem blinden Vertrauen auf eine alte Zuteilung; sie ist oft keineswegs unfehlbar. Die Summa Alexanders ist ein augenfälliges Beispiel; anderes mit Bezug auf Alexander und dessen Umkreis werde ich später bringen. Ich hoffe, daß auch fernerhin die Methode der Formalkriterien, die sehr wohl zur historischen Gewißheit führen kann, von Nutzen sein wird. Ein Instrument in der Hand eines Grobschmieds ist sie allerdings nicht. P.

231. Kübel, W., Die lateinischen Metaphysikübersetzungen in den Frühwerken Alberts des Großen. Kölner Inauguraldissertation. 8° (32 S.) Freiburg (Schw.) 1933. — Diese Dissertation gehört zu den Arbeiten, die ohne äußeres Gepränge der Wissenschaft soliden Boden gewinnen. K. untersucht, welche Aristotelesübersetzungen Albert in seinen Frühwerken bis zum Sentenzenkommentar einschließlich benützte. Für die Metaphysik ist auch das ganze Material gedruckt; für die übrigen Werke sind nur die Ergebnisse mitgeteilt. Albert benutzt neben der Metaphysica

vetus mit Vorliebe die Metaphysica vetustissima, die ich bei der Arbeit über die lateinischen Metaphysikübersetzungen noch nicht kannte. Die Media war ihm anscheinend damals noch unbekannt. Auch betreffs der Ethik kommt K. zu bestimmten Ergebnissen. A. zitiert die Ethica vetus et nova und die von Pelzer entdeckten Auszüge; die Übersetzung des Grosseteste läßt sich mit Sicherheit erst für das vierte Sentenzenbuch nachweisen. — Einige Ergänzungen: K. legt zuviel Gewicht auf die von mir aufgestellte dreifache Redaktion der Vetus. Dieselbe hat, wie ich von Anfang betonte, nur solange Wert, als man nichts Besseres gefunden. Die Behauptung von Birkenmajer, wonach die Vetus eine Kontamination aus der Vetustissima und der vor 1230 geschriebenen Media sei, ist leider zu oft wiederholt. Auf Grund äußerer und innerer Kriterien halte ich dieselbe für sehr unwahrscheinlich. Richtig ist aber, daß Moerbeke bei seiner Redaktion vielfach der Vetus den Vorzug vor der Media gibt. Zum ersten Auftreten der Media kann ich sagen, daß in einer Quaestio des Cod. Vat. 4245, die viel eher um 1250 als um 1260 verfaßt und geschrieben ist, ein langer Passus aus dem 5. Buch der Media wörtlich zitiert wird; daß ferner Cod. Vat. 2081, der in diesem Teil allerspätestens 1260 in Oxford geschrieben ist, die ganze Media kennt und sie im Vergleich zur Arabica als Nova bezeichnet. Die Media folgt also der Arabica. In dieser sehe ich aber das Werk des Michael Scottus (um 1230); denn Text und Kommentar sind evident vom gleichen Verfasser, für den Kommentar kommt aber Gerhard von Cremona schon zeitlich kaum in Betracht. Text und Kommentar sind im gleichen Stil gehalten wie De caelo et mundo: Maxima cognitio, die sicher Michael zum Verfasser haben. Im Katalog der Werke Gerhards findet sich keine Schrift des Averroes. Über die von Thomas gebrauchten Übersetzungen werde ich bald in einem Artikel des Greg handeln.
P.

232. Ohlmeyer, A., Zum Sentenzenkommentar Alberts des Großen: RechThAncMéd 6 (1934) 424—427. — Gegenüber einer Besprechung (Schol 9 [1934] 441 f.), in der ich die Hypothese von einer doppelten Redaktion der drei ersten Bücher des Sentenzenkommentars Alberts als bisher unbewiesen ablehnte, macht O. einen Rettungsversuch, der mich allerdings in keiner Weise überzeugt hat. Wer sich für die Frage interessiert, kann Gründe und Gegengründe selbst nachprüfen. Nur möchte ich daran erinnern, daß nach meiner Bemerkung die Fragen nach der Vermehrung der Taufgnade und der Tugenden „spekulativ" identisch sind; daran ändert die reale Verschiedenheit von sakramentaler Gnade und eingegossener Liebe nicht das Geringste. Ich möchte auch den Autor sehen, der in den beiden ersten Büchern über die sakramentalen Gnaden handelt. Das Prinzip, ohne handschriftliche Beweise habe man keinen Grund, an der Richtigkeit der Verweise in den Drucken zu zweifeln, möchte ich auf Grund langjähriger Erfahrung durch folgendes ersetzen: Falls in Drucken A.s Verweise einer sonst gut bezeugten Reihenfolge widersprechen, hat man allen Grund, dieselben als verderbt anzusehen, und keinen Grund, aus diesem Umstand auf eine doppelte Redaktion zu schließen. Natürlich leugne ich die Möglichkeit einer solchen nicht; aber in unserem Falle vermisse ich schlüssige Beweise. P.

233. Kleine, W., Die Substanzlehre Avicennas bei Thomas von Aquin auf Grund der ihm zugänglichen lateinischen Über-

setzungen. gr. 8° (220 S.) Freiburg 1933, Herder. *M* 5.—. — Die Kenntnis Avicennas ist eine Grundvoraussetzung für tieferes Verständnis der Scholastik des 13. Jahrhunderts. Deshalb haben sich in den letzten Jahren hervorragende Gelehrte wie Gilson und Roland-Gosselin eingehend mit dem „lateinischen" Avicenna beschäftigt. K. bringt eine wertvolle Ergänzung, indem er die Substanzlehre in ihrem systematischen Aufbau darlegt. Er weist die Wege auf, die vom Werden, Erkennen und Definieren im besondern zur Bildung des Substanzbegriffes führen. Im weiteren handelt er von dem Verhältnis zwischen allgemeiner und besonderer Wesenheit, vom Verhältnis der Akzidenzien zur Substanz, von der Notwendigkeit des Daseins für die Erkenntnis des Soseins. In einem Schlußkapitel wird hauptsächlich auf Grund der Jugendschrift De ente et essentia der Einfluß untersucht, den Avicenna auf Thomas ausübte, und gezeigt, wie in den Fragen nach der Indifferenz der Substanzen gegenüber dem Dasein und nach der Existenz eines getrennten Intellektes Thomas von seinem Vorbild abwich. — Die Arbeit gibt viel Anregung und ist ein sehr nützliches Hilfsmittel beim Studium Avicennas. Wenn in der Einleitung in Anlehnung an C. Sauter das Genügen der lateinischen Übersetzungen betont wird, so ist dies sehr mißverständlich. Sie sind ein Notbehelf, da die meisten in Betracht kommenden Interessenten des Arabischen nicht mächtig sind; zum tieferen Erfassen und zur Erklärung manch dunkler Stellen in den Übersetzungen ist der Urtext erforderlich. Was Thomas angeht, so verspricht der Titel mehr als geboten wird; denn es ist ein weitverbreiteter, aber verhängnisvoller Irrtum, die ganze Metaphysik des Heiligen aus dem Jugendschriftchen herauszuholen; damals kannte Thomas nur die alten Übersetzungen und die Tradition der arabischen Erklärer. In späteren Jahren rückte er in manchen Fragen deutlich von Avicenna ab oder klärte seine Stellung. Um nur ein Beispiel zu nennen, folgt Th. in der Frage über das Verhältnis von Wesenheit und Dasein in De ente et essentia nahe dem Avicenna, während er ihn in der Metaphysik aus dem Jahre 1271/72 (l. 4 lect. 2 und mehr noch l. 10 lect. 3) völlig aufgibt und trotz aller Interpretationskünste einzelner Thomisten mit Averroes die sachliche, wenn auch nicht die begriffliche Identität von Wesenheit und Dasein klar verteidigt. Vom älteren Thomas und seiner Stellung zu Avicenna ist wenig die Rede. p.

234. S. Thomae de Aquino Doctoris Angelici Summa contra gentes. Editio Leonina Manualis. 8° (581 S.) Romae 1934, Apud Sedem Commissionis Leoninae. *L* 20.—. — Mit aufrichtiger Freude kündigen wir das Erscheinen dieser wichtigen und langerwarteten Summa an. Da die große Ausgabe wegen ihres Umfanges und Preises in der Hauptsache nur für Bibliotheken und Spezialisten in Betracht kam, war die Veranstaltung einer Handausgabe unabweisbares Bedürfnis. Wurde doch unentwegt der ältere Text weiter zitiert, als sei überhaupt nichts geschehen. Da nun die Herausgeber den Text des ersten Teiles der Summa theologiae zuvor neu rezensieren wollen, haben sie die Handausgaben mit der Summa contra gentiles begonnen. Sie bringen den Text ohne die kritische Einleitung und ohne den Apparat; selbstverständlich ist der Kommentar des Ferrariensis weggefallen. Druck und Ausstattung sind vorzüglich; Schrift-, Väter- und Aristoteleszitate sind verifiziert, die letzteren nach der Bekkerschen

Ausgabe. Der außerordentlich billige Preis ermöglicht jedem Studierenden die Anschaffung, so daß die übrigen neueren lateinischen Ausgaben ihre Existenzberechtigung verloren haben. — Einem im Vorwort ausgesprochenen Wunsch entsprechend möchte ich für die weiteren Ausgaben einige Vorschläge zur Erwägung unterbreiten. Bei der absoluten Unkenntnis, die nur zu viele Theologie- und Philosophiestudierende vom Zustandekommen einer kritischen Ausgabe haben, wäre es wünschenswert, in der Vorrede einige Worte über die Entstehung der Ausgabe zu sagen und ebenso den vorzüglichen und kurz gedrängten Apparat der Summa zu bringen. Es scheint dies möglich und es würde so vermieden, daß der Leser in heiliger Unschuld und Sorglosigkeit dahinlebt; ja mancher fühlte sich wohl dadurch veranlaßt, zu den so wertvollen Einleitungen der großen Ausgabe zu greifen. Für die Väter sollte „durchgehend" wenigstens Migne zitiert werden. Sobald der mittelalterliche Aristoteles veröffentlicht ist, müßte unbedingt die Übersetzung angegeben werden, die Thomas wirklich benutzte. Ein vorläufiger Behelf kann es sein, wenn auf die Übersetzung der Thomaskommentare verwiesen wird. Allerdings benutzte Thomas in dieser Summa noch vorwiegend die alten Übersetzungen z. B. Metaphysica vetus und arabica. Für die Konzilien wurde, wie heute üblich, Mansi zitiert. Es mag aber einmal daran erinnert werden, daß Dom Quentin schon vor 35 Jahren in seiner hervorragenden Erstlingsarbeit „Jean Dominique Mansi et les Grandes Collections Conciliaires" (Paris 1900) nachgewiesen hat, daß der Text von Hardouin ungleich besser ist als die Kompilation von Mansi. Beim Ephesinum hätte man wohl auch auf Schwartz verweisen können. P.

235. Meersseman, G., O. P., Decisionum S. Thomae quae ad invicem oppositae a quibusdam dicuntur Concordantiae a. 1456 editae per Gerardum de Monte. gr. 8° (110 S.) Romae 1934, Istituto Storico Domenicano. — Thomas selbst wohl hatte in seinen letzten Lebensjahren eine Schrift begonnen, Concordantiae, in der er scheinbare und wirkliche Widersprüche zwischen seinen früheren und späteren Schriften zu klären suchte — ich hoffe noch in diesem Jahre in den Aschendorffschen Opuscula eine Neuausgabe des gänzlich verdorbenen Textes zu besorgen —. Bald nach seinem Tode erschienen meiner Ansicht nach von einem englischen Dominikaner die Articuli, in quibus frater Thomas de Aquino melius dixit in Summa quam in Scriptis. M. veröffentlicht nun mit Hilfe von 5 deutschen Hss die Concordantiae des Gerhard von 's Heerenbergh, des langjährigen Vorstehers der Kölner Montaner Burse und Vorkämpfers für Thomas im Kölner Albertistenstreit. In der Einleitung ist alles zur Kenntnis des Verfassers und der Concordantiae Notwendige sorgfältigst gesammelt. Die Ausgabe beruht auf dem besten Texte der Kölner Hs. In den 47 Artikeln der Schrift werden zuerst die einander scheinbar widersprechenden Sätze, die größtenteils der Summa und dem Sentenzenkommentar entnommen sind, einander gegenübergestellt, um alsdann in Einklang gebracht zu werden. Die Schrift ist aufschlußreich, insofern sie erkennen läßt, was damals als Widerspruch bei Thomas empfunden wurde und was als echt thomistische Lehre galt. Nach M. (11) könnte es scheinen, als seien die oben erwähnten Articuli Anlaß zur Abfassung gewesen. Das gilt nur mit großer Einschränkung. Die Articuli haben eine stark abweichende Ordnung und vielfach auch andern Wortlaut; eine

Anzahl von Artikeln ist hier nicht behandelt, während die Gesamtzahl bedeutend größer ist (45 bzw. 47 Sätze statt 32 Articuli). Es muß also eine andere Schrift die Grundlage gebildet haben, die freilich zum Teil aus den Articuli schöpfte. Unter den Concordantiae sind eine Reihe von Sätzen, die auch heute noch interessieren; ich nenne nur: 20. Utr. homo ex libero arbitrio ad gratiam gratum facientem se possit praeparare; 47. Unbefleckte Empfängnis. An sinnstörenden Druckfehlern fielen auf: S. 8 Z. 12 nec]me; S. 15 Z. 3 thomistam sincerum]thomista sincerus; S. 19 Z. 2 ist Ald. als Abkürzung für Alderspach unverständlich; S. 26 Z. 20 ad]ab; S. 27 Z. 3 partim]partim per. Es wäre zu wünschen, daß M. auch die Antwort des Heymericus a Campo und die Apologia Gerhards veröffentlichte. P.

236. Barsotti, Richardus, Sigeri de Brabantia De aeternitate mundi (Opuscula et textus historiam ecclesiae eiusque vitam atque doctrinam illustrantia. Series scholastica Fasc. 13) 8° (30 S.) Münster 1933, Aschendorff. *M* —.80. — Vorliegende Ausgabe behandelt einen der wichtigsten Punkte im Averroismusstreit: die Frage nach der Ewigkeit der Welt in der bekannten Schrift Sigers. Das Werkchen wurde zuerst 1899 von Mandonnet nach Cod. 16222 der Pariser Nationalbibl. herausgegeben. Leider ging der Verfasser von seiner ursprünglichen Auffassung ab; er glaubte in Cod. 16297 der gleichen Bibliothek die eigentliche Schrift zu finden, während die erste Hs ein Reportatum enthalte. So veröffentlichte er 1908 die Fassung dieser Hs. Da sich diese Ansicht als nicht begründet erwies (vgl. F. Van Steenberghen, Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites [Löwen 1931] 14 f.), so muß man auf die erste Ausgabe zurückgreifen. Aber in dieser machen sich zahlreiche Lese- und Flüchtigkeitsfehler geltend, und zudem sind zwei weitere Hss gefunden; so war eine neue Ausgabe nötig. B. hat auf Grund der ersten Pariser Hs, des Cod. 17 der Seminarbibl. von Pisa und des Cod. 2299 der Staatsbibl. von Lissabon eine sorgfältige Neuausgabe veröffentlicht, die maßgebend bleibt, falls nicht noch andere Hss gefunden werden. — An einigen wenigen Stellen scheint mir die gewählte Variante nicht gerade die beste zu sein: S. 12, 8 wäre *precedat* nach Analogie der voraufgehenden Fälle besser als *precedit;* 14, 19 aus dem gleichen Grund *verum dicere* statt bloßem *dicere;* 17, 25 und 18, 21 ist *ut homo* dem einfachen *homo* vorzuziehen; 18, 26 scheint *a parte* nicht *opere* die richtige Lesart; 29, 2 ist *primam* (mit Bezug auf *rationum*) beizubehalten. — Es bleibt noch ein Wort zur Verteidigung des Herausgebers gegenüber einer Kritik von D. Salman (BullThom 4 [1934] 279—281) zu sagen. B. soll das Problem der verschiedenen Editionen nicht einmal geahnt haben. Dabei hat er eine Doktordissertation über dieses Thema geschrieben, die natürlich in einer Schulausgabe, wie sie hier vorliegt, keine Aufnahme finden konnte! Der Hauptgrund wird aber auch hier klar hervorgehoben; zudem konnte auf Van Steenberghen, der auf dieselben Gründe hin zum gleichen Ergebnis wie B. gekommen ist, verwiesen werden. Die Edition selbst sei in bedauernswerter Weise vernachlässigt. Beweis: S. hat die erste Seite mit Cod. 16297 verglichen und dabei festgestellt, daß B. eine ganze Reihe von Varianten dieser Hs nicht angibt. Es sei aber kein Grund zur Annahme vorhanden, daß er die übrigen Seiten und Hss besser behandelt habe. Dabei hat S. übersehen, daß, wie B. ausdrücklich bemerkt, eine Ausgabe des ersten Textes gemacht werden

soll, nicht beider Redaktionen. Also gehörten diese Abweichungen gar nicht in die Ausgabe. Dagegen hat B. dort, wo die Redaktionen sonst übereinstimmten, den Text der zweiten Redaktion im Apparat benutzt. So handelt jeder sachverständige Herausgeber; so hat es auch Mandonnet in seiner Ausgabe gehalten. Ferner gibt B. bei dem ersten Wort *propter* keine Varianten an, wo Mandonnet in der Pariser Hs *proponit* liest und Stegmüller betreffs der Lissaboner sich nicht entscheiden will. Ich habe die Photographien aller drei Hss gesehen. Es besteht nicht der geringste Zweifel, daß in allen *propter* zu lesen ist. Damit entfällt ein Hauptgrund für die Hypothese Mandonnets. Wenn B. jede falsche Lesung der früheren Ausgabe hätte ausdrücklich hervorheben wollen, so wäre der Apparat ganz unnütz bedeutend belastet worden; daher die stillschweigenden Korrekturen. Von allen Ausstellungen Salmans bleibt nur eine einzige zu Recht bestehen. S. 10, 13 ist durch ein Versehen des Setzers oder des Herausgebers eine Variante angegeben, die zu dem gleichen Worte Z. 17 gehört. Wenn man eine solche Besprechung nicht durch jugendliche Unerfahrenheit gern entschuldigen wollte, könnte man dem Rezensenten den Vorwurf wissenschaftlichen Leichtsinns nicht ersparen. P.

237. Stegmüller, F., Les Questions du Commentaire des Sentences de Robert Kilwardby: RechThAncMéd 6 (1934) 55—70 215—228. — St. bringt das umfangreiche Quästionenverzeichnis aus dem Sentenzenkommentar Kilwardbys. Dasselbe gibt einen ersten Einblick in die Fragen, die kurz nach 1250 in Oxford behandelt wurden. Er hat dabei die seit E. Bernards Catalogus Mss bekannten Hss L. 1. 3 (Coxe 131) des Merton College und F. 43 der Kathedralbibl. Worcester benutzt. In neuester Zeit hat zuerst Chenu das zweite Buch auch in Cod. 61 Toulouse (saec. 13) identifiziert. Derselbe enthält das ganze zweite Buch, das aber nach meinen Aufzeichnungen fol. 193^{r}—268^{r} (nicht 191—266) stehen dürfte. Vorausgeschickt ist eine kurze Übersicht über die Lebensdaten und ein sehr sorgfältiges nach den Bibliographien und Hss-Katalogen gearbeitetes Verzeichnis der Schriften Kilwardbys, das für die kritische Untersuchung und endgültige Bestimmung ein vorzügliches Hilfsmittel sein wird. In den Lebensdaten scheint mir noch viel Problematisches zu liegen, so die Datierung des Pariser Aufenthaltes und die Behauptung, Kilwardby sei 1248 unmittelbar Fishacre im Lehramt gefolgt. Auch die gewöhnliche Behauptung, er sei „auf der Reise nach Rom" in Viterbo 1279 gestorben, entspricht nicht den Tatsachen. Nach Potthast n. 21531, 21620 hat K. schon am 23. Jan. 1279 und am 28. Juni 1279 bei S. Peter unterzeichnet. Er starb in Viterbo, weil die Kurie dort im September weilte. P.

238. Ioannis Duns Scoti Doctoris Mariani Theologiae Marianae elementa, quae ad fidem codd. mss. edidit Carolus Balić, O. F. M. (Bibliotheca Mariana medii aevi. Textus et Disquisitiones. Collectio edita cura instituti theologici Makarskensis [Jugoslavija]. Fasc. IIA). gr. 8^{0} (CLV u. 452 S. u. 28 Tafeln.) Sibenici (Sibenik in Jugoslavija) 1933, ex Typographia „Kačić". *M* 18.90. — B. hat ein besonderes Geschick in der Herstellung von Textausgaben. Der erste Faszikel dieser neuen Sammlung erschien 1931; s. Schol 8 (1933) 133. Daß B. für den 2. Faszikel die Mariologie seines großen Ordensgenossen I. Duns Scotus gewählt hat, werden ihm die Theologen Dank wissen. 50 Hand-

schriften hat B. für die Textgestaltung verwendet und etwa 50 weitere gelesen. Eine Vorstellung von der Größe der geleisteten Arbeit mag unter anderm auch ein Blick auf die Tafeln mit den Photographien der Handschriften geben. Die Prolegomena beschreiben die Handschriften. Außerdem enthalten sie den Versuch, die Geschichtlichkeit der vielgenannten Pariser Disputation des Scotus über die Unbefleckte Empfängnis nachzuweisen. Sodann wird die Frage der Echtheit der Theoremata Scoti erörtert. Die kritische Textausgabe selbst bringt zunächst (1—169) mariologische Fragen, die bereits in früheren Drucken vorliegen, sodann (173—363) mariologische Texte, die bisher ungedruckt waren. Zum Schlusse kommen außer den 28 Tafeln 7 Indices. Die Hauptfragen, sowohl in den früher schon gedruckten als auch in den bisher ungedruckten Teilen, lauten: Utrum Christus praedestinatus sit esse Filius Dei? Utrum beata Virgo concepta fuerit in peccato originali? Utrum inter beatam Virginem et s. Joseph fuerit verum matrimonium? Utrum beata Virgo fuerit vere mater Dei et hominis? Utrum in Christo sint duae filiationes reales? Das große Werk ist schon ein Vorspiel einer zukünftigen kritischen Gesamtausgabe der Werke des Doctor subtilis. Deneffe.

239. Gwynn, A., Richard Fitzralph, Archbishop of Armagh; Richard Fitzralph at Avignon; Richard Fitzralph, Archbishop of Armagh: Studies 22 (1933) 389—405 591—607; 23 (1934) 395—411. — Diese Skizzen aus dem Leben des unter dem Namen Armacanus oder auch Firalph, das in Hss und alten Drucken zu Syraf entstellt wurde, wohlbekannten Theologen und Kirchenpolitikers sind zwar der Zeitschrift entsprechend der Form nach mehr populär gehalten; sie beruhen aber auf sehr gründlichen Quellenstudien und verdienen wegen ihrer Ergebnisse alle Beachtung. Fitzralph, der einer englisch-normannischen Siedlerfamilie entstammt, wurde zu Dundalk in Irland geboren. G. weist auf die Spannungen zwischen Iren und englischen Siedlern hin, die gerade in Dundalk 1315, als Fitzralph in das Jünglingsalter eintrat, zu einem furchtbaren Ausbruch kamen. Zugleich gibt er die Daten über die begonnene, aber nicht durchgeführte Gründung einer Universität zu Dublin. Auch auf die Jahre 1332—1334, da F. Kanzler in Oxford war und gegenüber den Artisten, die das sogenannte Stamford-Schisma hervorriefen, einen äußerst schwierigen Stand hatte, fällt neues Licht. Im zweiten Teil kann G., der die handschriftlich erhaltenen Predigten F.s und das Diarium über dieselben ausgiebig benutzt hat, zeigen, daß F. 1335 wohl als Abgesandter der Universität Oxford und wiederum von 1337 bis 1344 als Dekan und Vertreter des Kapitels von Lichfield in Avignon weilte, wo er in enge Berührung mit dem Armenier Nerses, dem Griechen Barlaam und wahrscheinlich auch mit Petrarca kam. Hier entstand die Summa de erroribus Armenorum, die noch heute von historischem und theologischem Interesse ist. G. gibt eine Analyse dieser Schrift. Der letzte Artikel behandelt die Tätigkeit Fitzralphs nach seiner Rückkehr von Avignon in Lichfield und die langwierigen Verhandlungen nach seiner Erwählung zum Erzbischof von Armagh 1346, die Konsekration in Exeter 1347 und die erste Tätigkeit als Erzbischof. Diese Artikel zeigen, wie wertvoll es ist, wenn ein Historiker, der die Geschichte seines Landes und ihre Quellen vollkommen kennt, die Biographie eines Scholastikers schreibt. Es wäre nur zu wünschen, daß G. in einem wohl zu erwartenden größeren Werke über F. diese Quellen, die

selbst der Fachgelehrte nicht ohne weiteres erraten kann, im einzelnen angäbe. Erwähnt sei, daß nach G. in der Kathedrale von Lichfield von Anfang Juni bis Ende Oktober keine größeren Predigten nachweisbar sind. Es besteht hier Übereinstimmung mit dem Brauch in Oxford. Ferner war F. einer der ersten, der auch bei der höheren Laienwelt englische Predigten befürwortete, da die lateinischen doch nicht verstanden würden.

Pelster.

240. Laurent, M.-H., Thomae de Vio Caietani In De ente et essentia D. Thomae Aquinatis Commentaria. 8° (XVI u. 260 S.) Turin 1934, Marietti. *L* 12.—. — Dieser Kommentar soll eine Jubiläumsgabe zum 400. Todestag des größten Thomaserklärers Cajetan sein. Die Einleitung berichtet kurz über das Leben des Verfassers, die Entstehung des Werkes und über die früheren Ausgaben. Es wird der Text von 1498 mit einigen Ergänzungen geboten. Aristoteles wird nicht bloß nach Bekker, sondern auch nach Didot zitiert, die Aristoteleskommentare des hl. Thomas nach Vivès und der neuen Turiner Ausgabe. Ein Personen- und Sachregister und ein ausführliches Inhaltsverzeichnis sind beigefügt. Die Form des Büchleins ist handlich, der Druck recht übersichtlich. Schuster.

241. Thomas de Vio Cardinalis Cajetanus (1469 bis 1534). Scripta Philosophica. 8°. Romae 1934, apud Institutum Angelicum. — [Vol. 1] Opuscula oeconomico-socialia. Edit. cur. Paul. N. Zammit O. P. (XII u. 189 S.) *L* 12.—. — [Vol. 2] De nominum analogia. De conceptu entis. Edit. cur. Paul. N. Zammit O. P. (XIX u. 112 S.) *L* 6.—. — [Vol. 3] Commentaria in Porphyrii Isagogen ad praedicamenta Aristotelis. Isnardus M. Marega O. P. edit. cur. praemissa Auctoris vitae operumque descriptione. (LXXXIV u. 141 S.) *L* 15.—. — Die Vierjahrhundertfeier des Todesjahres des großen „Commentator" des Aquinaten wurde für die Professoren der römischen Zentral-Studienanstalt des Dominikanerordens zum Anlaß, die kleineren Schriften ihres Ordensbruders (die bisher meist nur in älteren, schwer zugänglichen Ausgaben vorlagen) neu herauszugeben, und zwar in einer philosophischen und einer theologischen Reihe. Von der ersten Reihe liegen bereits drei Bändchen in guter Ausstattung (handliches Format, vorzügliches handgearbeitetes Fabriano-Papier, eine gelungene Wiedergabe eines Porträts C.s) vor. — Der Herausgeber des 3. Bdes M. erklärt in der Vorrede, er habe keine eigentlich kritische Edition mit technischem Apparat schaffen, sondern nur einen gut lesbaren, von Druckfehlern gereinigten Text (im wesentlichen die Wiedergabe des Venediger Druckes von 1506) zum bequemen Handgebrauch der Studenten bieten wollen. Den Text der lateinischen Übersetzung des Porphyrius durch Boethius, den C. zugrunde legt, hat M. mit der kritischen Ausgabe von Busse (Berlin 1887) verglichen und wichtigere Abweichungen angemerkt. Eine gründliche Lebensbeschreibung C.s von 64 S., ein Verzeichnis aller veröffentlichten und unveröffentlichten Schriften C.s und ein Literaturverzeichnis erhöhen den Wert des Bandes. — Das 1. Bändchen ist gerade für unsere Zeit von besonderem Wert; es bringt 7 Schriften, die über die Natur und die Doppelfunktion des Geldes (als Austauschmittel und als Wertmaßstab), über Wucher und Zinsnehmen, Wechselwesen, Bankgeschäfte usw. handeln. — Das 2. Bändchen bringt die klassische Abhandlung C.s über den Analogiebegriff. Beigefügt ist die kurze

Responsio super duo quaesita de conceptu entis ad Fr. Franciscum de Ferraria. Der Herausgeber Z. hat in diesem (wie auch im ersten) Bändchen den Text unter Zugrundelegung der ältesten Drucke hergestellt und wichtigere Varianten im Apparat angemerkt. Die Gedankenordnung ist fortlaufend am Rande beigedruckt, ferner eine Einführung in die Fragestellung (von P. S. Alvarez-Menéndez O. P.), eine Bibliographie der neueren einschlägigen Erscheinungen, ein Index onomasticus und ein Index analyticus beigegeben. Alles das macht zusammen mit dem wirklich mäßigen Preis gerade dieses Bändchen für seminaristische Übungen recht geeignet. — Wir danken dem Institutum Angelicum für diese Ausgabe, deren baldige Vollendung wir wünschen, und hoffen, sie werde wesentlich dazu beitragen, daß die Scholastik der Gegenwart nicht nur wie bisher das Hauptwerk, den unsterblichen Thomaskommentar, sondern das ganze Schrifttum des großen Kardinals auswertet. Hentrich.

242. Vitoria, Franc. de, O. P., Comentarios a la Secunda secundae de Santo Tomás. Edición preparada por el R. P. Vicente Beltrán de Heredia, O. P. Tomo 5. De justitia et fortitudine (qq. 89—140) (Biblioteca de Teólogos Españoles. Volumen 6 [= A. 5]). Lex.-8° (443 S.) Salamanca 1935, Apartado 17, Convento de San Esteban. *Pes* 20.—. — Mit erfreulicher Schnelligkeit schreitet der Druck des großen V.-Kommentars voran. Zur Würdigung dürfen wir wohl auf unsere frühere ausführliche Stellungnahme verweisen: Schol 9 (1934) 410—414; 10 (1935) 134 f. Die Anerkennung, die den früheren Bänden gespendet wurde, verdient der vorliegende in gleicher Weise. H.

243. Gómez Hellín, L., El magisterio teológico del Cardenal Juan de Lugo en el Colegio Romano: EstudEcl 13 (1934) 192—204. — Dieser gründliche kleine Beitrag untersucht mit liebevoller Sorgfalt die Frage, wann L. seine Lehrtätigkeit in Rom begann und worüber er in den einzelnen Jahren las. Durch Nachprüfung der verschiedenen Handschriften kann er gegen Le Bachelet u. a. nachweisen, daß L. nicht 1622, sondern mit dem Schuljahr 1621/22 seine Lehrtätigkeit eröffnete. Ebenso gelingt es ihm, für 16 von seinen 20 Lehrjahren den Vorlesungsstoff aufzuzeigen. H.

3. Erkenntnislehre. Metaphysik. Kulturphilosophie.

244. Donat, J., S. J., Summa Philosophiae christianae. I. Logica, ed. 8—9. 8° (VIII u. 227 S.) Innsbruck 1935, Rauch. *M* 3.—; III. Ontologia, ed. 8. 8° (VII u. 292 S.) ebd. *M* 3.60. — D.s Lehrbücher erfreuen sich mit Recht besonderer Beliebtheit wegen der großen didaktischen Vorzüge und der wirklich wohltuenden Klarheit. Die Logik weist kaum Veränderungen auf, die Ontologie dagegen hat einige Erweiterungen und Verbesserungen erfahren. Sehr erfreulich wirkt die einfache, aber doch die Tiefe der Zusammenhänge beleuchtende Behandlung der ontologischen Wahrheit, eine Frage, die in den sonst üblichen Werken dieser Art nur in lakonischer Kürze vorgetragen wird. Die neue Behandlung des Kausalprinzips gibt in knappster Form die Ergebnisse der jüngsten Untersuchungen auf diesem Gebiete klar wieder. Freilich wird man eben infolge dieser Kürze keinen Einblick in die unter den neuesten Philosophen umstrittenen Einzelfragen erhalten können. Dies liegt aber wohl auch außerhalb der Aufgabe eines

für die Schule geschriebenen Buches. Bei der umgearbeiteten Behandlung des Individuationsprinzips werden die beiden Fronten der Thomisten und der Suarezianer klar und vorurteilslos gegenübergestellt. Die Schwächen der ersteren Auffassung, wie sie sich hauptsächlich aus der nicht vorurteilsfrei aufgestellten Forderung einer „potentia realiter distincta" für die Vervielfältigung einer Wesenheit, sowie aus dem Begriff der „materia signata" ergeben, sind sachlich vorgelegt; die Ansicht des Suarez, zu der der Verf. sich bekennt, ist aber nur so kurz wiedergegeben, daß hier ein klares, hinreichend tiefes Erfassen kaum möglich ist.
v. Galli.

245. Esser, G., S. V. D., Epistemologia. gr. 8° (XV u. 243 S.) Techny (Ill.) 1934, Missionshaus St. Mary's. — Das Buch bietet in klarer und übersichtlicher Darstellung den seit etwa 40 Jahren in derartigen neuscholastischen Schulbüchern üblichen Lehrstoff, gelegentlich ergänzt durch kurze Bemerkungen über neuere philosophische Richtungen, namentlich der englisch sprechenden Länder. Das Kapitel „De statu initiali mentis" (46—67) unterscheidet sich vorteilhaft von der Darstellung in manchen andern Lehrbüchern; so wird z. B. gut gezeigt, daß auch die Wahrheitsbefähigung des Verstandes nicht von vornherein vorausgesetzt werden darf. Schwach scheint uns dagegen der Abschnitt über die äußere Erfahrung zu sein; die Begründung des Beginns mit ihr (statt mit der inneren Erfahrung) (121) schließt zu Unrecht von der seinshaften Priorität der äußern Erfahrung auf die Priorität ihrer Evidenz. Wie der S. 132—134 verteidigte unmittelbare Realismus mit der S. 79 ganz richtig begründeten Lehre von den intentionalen Erkenntnisbildern zu vereinbaren sei, ist schwer einzusehen. Eine nur unbewußte Darstellung kann die Tatsache des Irrtums nicht erklären.
de Vries.

246. Reiner, Hans, Die Existenz der Wissenschaft und ihre Objektivität. 8° (48 S.) Halle 1934, Niemeyer. *M* 1.—. — In Heideggerscher Terminologie und auf Grund der Heideggerschen Philosophie tritt R. hier für die Bedeutung einer objektiven Wissenschaft im Leben des Volkes ein. Seinen hier vorgetragenen Ansichten kann man nur zustimmen. Was ihre Begründung angeht, so trifft sie die Kritik, die an der Existenzialphilosophie Heideggers zu üben ist. (Vgl. oben S. 420 f. zu dem Buche des gleichen Verf. „Das Phänomen des Glaubens".)
Brunner.

247. Noël, L., La critique de l'intelligible et de sa valeur réelle: RevNéoscolPh 38 (1935) 5—23. — Nach Maritain und Garrigou-Lagrange steht die Realgeltung der Prinzipien unabhängig von der Erfahrung fest; nach M. beziehen sie sich auf das Mögliche, nach G.-L. hypothetisch auf das Existierende. Noël lehnt mit Recht ab, daß durch bloße Begriffsvergleichung eine reale Möglichkeit erkannt werden kann, gibt aber zu, daß so die Notwendigkeit eingesehen wird: Wenn das Subjekt wirklich ist, dann auch das Prädikat. Nur scheint ihm diese Einsicht noch nicht für eine eigentliche „Realgeltung" zu genügen. Diese steht vielmehr erst durch die Erfahrung der Wirklichkeit des Subjekts fest. Diese Erfahrung wiederum setzt voraus, daß wir die intelligible Wesenheit des Subjekts nicht nur im abstrakten Begriff, losgelöst von der konkreten Gegebenheit, sondern auch als wirkliches intelligibile in sensibili im Konkreten erfassen. Gerade die Ausführungen über diesen Punkt (13—20) sind sehr beachtenswert.
de Vries.

248. Santeler, J., S. J., Intuition und Wahrheitserkenntnis (Philos. u. Grenzwissensch. VI 1). gr. 8° (VIII u. 108 S.) Innsbruck 1934, Rauch. *M* 4.—. — In kritischer Auseinandersetzung mit dem Essai d'une étude critique de la connaissance des unter- des leider allzu früh verstorbenen P. M.-D. Roland-Gosselin O. P. (vgl. Schol 9 [1934] 143 f.) sucht S. die „Intuition" als letzte Grundlage aller Wahrheitserkenntnis darzutun. Das wäre eine Selbstverständlichkeit, wenn „Intuition" nur soviel heißen sollte wie „unmittelbare Erkenntnis". Aber S. denkt im besondern an die unmittelbare Erfassung der konkreten Bewußtseinstatsachen. Mit Recht betont er deren grundlegende Bedeutung und weist die Bedenken zurück, die R.-G. gegen ihre volle Überzeugungskraft ohne vorhergehende Klärung der Natur des Urteils erhebt. Anderseits scheint uns, daß die Evidenz der Prinzipien (auch ihrer Realgeltung) unabhängig ist von der Evidenz aller Tatsachen (vgl. Schol 8 [1933] 350 f.). Die ausgezeichneten phänomenologischen Analysen R.-G.s über den realistischen Sinn des Urteils behalten hier gegenüber dem Idealismus ihre große Bedeutung, wie auch sein Aufweis, daß das Sein „erster" Gegenstand des Verstandes ist. Dies letztere hat natürlich mit der, wie S. richtig bemerkt (57), für das kritische Problem belanglosen Frage nach der zeitlichen Folge der Begriffsbildung nichts zu tun. de Vr.

249. Roland-Gosselin, M.-D., Le jugement de perception: RevScPhTh 24 (1935) 5—37. — Es sind dies unfertige, nicht zur Veröffentlichung bestimmte Einzelaufzeichnungen des verstorbenen Verf. über die kritische Begründung der Außenweltsgewißheit, und sie haben doch mehr Wert als manche wohl ausgearbeitete Abhandlung. Sie lassen uns einen Blick in die geistige Werkstatt eines echten Philosophen tun, der nicht vorgefaßte Thesen auf jede Weise zu retten sucht, sondern sich mit keinem andern Willen als dem zur Wahrheit allein von den Dingen selbst und den in ihnen steckenden Problemen leiten läßt und tastend zu Lösungen vorzudringen sich müht. R.-G. hat die ganze Schwierigkeit der kritisch-reflexen Auflösung der natürlichen Außenweltsgewißheit (die zu bezweifeln ihm selbstverständlich nicht einfällt) wohl begriffen. Im einzelnen heben wir heraus: Die Vereinigung der seinshaften Abhängigkeit des Aktbewußtseins von der Determination durch den äußern Gegenstand mit der erkenntnismäßigen Abhängigkeit der Gegenstandsgewißheit von der Aktgewißheit: „Je ne connais mes actes que par la détermination de l'objet. Mais je ne connais l'être réel de l'objet que par l'existence perçue de mon acte" (9). Es gibt keine unmittelbare Intuition des realen Seins des Sinnengegenstandes. Das erste „Cela est" hat noch nicht den Sinn einer streng ontologischen Behauptung; es ist vielmehr ein weiter Weg vom ersten Feststellen einer sinnlichen Gegebenheit bis zum abschließenden Wahrnehmungsurteil über eine körperliche Substanz. Die große Schwierigkeit, die einzelnen Schritte dieses Weges klarzustellen, liegt darin, daß sie nur in der für unsere Erinnerung unzugänglichen frühesten Kindheit gesondert gemacht wurden. Die kritische Besinnung des Erwachsenen muß sich von der Frage des psychologischen Entstehens der Gewißheit unabhängig machen. Es muß gezeigt werden, daß die Treue zu den ersten Seinsprinzipien zur Annahme des bewußtseinsunabhängigen Seins der Dinge nötigt. de Vr.

250. Bauch, Br., Idee und Erscheinung: ZDKulturph 1 (1935) 119—141. — „Idee und Erscheinung" ist das seit Platon nie verstummte Problem des Verhältnisses des Einmalig-Vorübergehenden zum Allgemein-Ewigen. Idee ist dabei natürlich nicht im Sinn des subjektiven Idealismus zu fassen, sondern als die „innerliche Wahrheit und Notwendigkeit der Erscheinung". In dieser ihrer Beziehung auf die Erscheinung ist die Idee der Begriff, „das Prinzip der Gestaltung" des Besonderen. Nur wer dieses Gestaltungsprinzip begriffen, hat das „Wesen" der Erscheinungen erfaßt. Der Zusammenhang aller Begriffe, „der die Natur als Einheit und Zusammenhang der Erscheinungen so bedingt, wie der Begriff als solcher die besonderen Erscheinungen bedingt, ist die Idee schlechthin". Idee und Wirklichkeit stehen also in dem unlösbaren Verhältnis von „Geist und Welt", und nicht in dem Gegensatzverhältnis, mit dem man Idealismus und Realismus gegenüberzustellen beliebt. In Wahrheit sind eben Idealismus und Realismus bloße Schlagworte, die künstlich einen Gegensatz aufwerfen, wo in Wirklichkeit ein dialektisches Verhältnis besteht.

Bacht.

251. Behn, S., Einleitung in die Metaphysik. gr. 8° (XVI u. 328 S.) Freiburg 1933, Herder. *M* 6.80; Lw. *M* 8.40. — Dies Buch will eine Einleitung in die Metaphysik sein, und man wird diesen Charakter zu beachten haben, will man ihm gerecht werden. Nicht etwa, weil es sehr „elementar" wäre. Im Gegenteil, auch wer keiner elementaren Einführung in die Metaphysik mehr zu bedürfen glaubt, wird aus dem Buch eine Fülle von Gedanken mitnehmen, die der Verf. mit Recht als „bisher ungewonnen" bezeichnet (2), ja ein solcher (zumal der „Neuscholastiker", der aus dem Kreise von seinesgleichen immer noch zu oft nur dasselbe lesen muß) mag es gerade mit besonderem Genuß lesen, gewissermaßen als die Summe der „Randbemerkungen" B.s zu allen Problemen der Metaphysik. Als solche haben sie das Recht, hier sich ausführlicher über eine relativ vielleicht weniger wichtige Frage auszusprechen, dort über eine wichtigere kürzer zu sein. So will das Buch nicht ein System der Metaphysik und nicht das letzte Wort des Verf. bieten und macht doch einen geschlossenen Eindruck, weil diese „Randbemerkungen" nach einem B. schon vorschwebenden System angeordnet sind: Gegenstandstheoretisches („Die Seinsweite der Urgegenstände"); Kritik („Die Zweifelsfrage des 20. Jahrhunderts", „Kritische Voruntersuchung"); Grundprobleme der Metaphysik („Wahrheit", „Schein", „All", „Kraft", „Leben", „Seele"); „Metaphysische Anthropologie"; „Die letzten Fragen nach den Ursprüngen" („Freiheit", „Dasein Gottes"). Damit ist von selbst gegeben, daß der Anfänger, an den B. auch denkt (die Verlagsanzeige redet von einer „gemeinverständlichen" Einführung), an die ganze Fülle der metaphysischen Probleme herangebracht wird. Gewiß könnte man sich eine „Einleitung" auch anders denken als in der Form eines Überblicks über die Teile der ganzen Metaphysik: eine Einleitung, die an irgend einem Punkt einsetzt, um möglichst rasch und unmittelbar vorzustoßen zur Kernfrage der Metaphysik, zur Frage nach dem Sein als solchem, von der aus alle Teilprobleme der Metaphysik (sofern sie wirklich zu ihr gehören) nur als Abwandlung der einen Frage erscheinen (bei B. kommt diese allgemeine Ontologie etwas kurz weg). Könnte man eine Einleitung von dieser Art vielleicht für die Weckung des eigentlich philosophischen

Eros beim Anfänger für geeigneter halten, so soll damit nicht die Möglichkeit des B.schen Vorgehens bestritten, sondern nur durch eine andere Möglichkeit die Eigenart des Buches noch deutlicher charakterisiert werden. Wie sich bei einer solchen Inventarisierung der metaphysischen Einzelprobleme und ihrer Lösungsrichtung von selbst versteht, muß eine kurze Besprechung darauf verzichten, zum einzelnen anerkennend oder kritisch Stellung zu nehmen. Sie müßte sonst ausführlicher werden als das besprochene Buch, oder sie würde bei der Kritik von ein paar Seiten den verkehrten Eindruck erwecken, als lehne sie das Ganze ab. Stellungnahme zum einzelnen ist bei der Arbeit an den einzelnen Fragen selbst angebracht. Dabei wird der Metaphysiker das Buch immer wieder mit Nutzen öffnen. K. Rahner.

252. Brusotti, V., O. P., L'analogia di attribuzione e la conoscenza della natura di Dio: RivFilNeoscol 27 (1935) 31—66. — B. hebt die Bedeutung der analogia attributionis im Denken des hl. Thomas hervor. Wenn auch die a. proportionalitatis den Vorzug behält, so braucht sie doch notwendig die andere zur Ergänzung. Diese stützt sich auf das Kausalitätsverhältnis, das zwischen Gott und Geschöpf waltet, und so brauchen wir sie, um überhaupt zu Gott aufzusteigen. Ebenso kann nur vermittelst dieser nachgewiesen werden, daß die „reinen" Vollkommenheiten der Geschöpfe sich bezüglich der „res significata" primär in Gott finden, da die a. proportionalitatis nichts aussagt über das Abhängigkeitsverhältnis zwischen geschaffenen und ungeschaffenen Vollkommenheiten. Endlich können die „reinen" Vollkommenheiten in den Kreaturen nur als solche gewertet werden in ihrer Beziehung auf Gott, was aber wiederum die a. attrib. voraussetzt. In tiefdringenden Spekulationen deckt B. besonders die Bedeutung dieser Analogie für die natürliche und übernatürliche Theologie auf. — Vielleicht wäre es eine lohnende Studie, im besondern der Frage nachzugehen, warum die a. proportion. in ihrer Anwendung auf das Gott—Geschöpf-Verhältnis sich nur in De veritate findet, also in einem Frühwerk, indes die a. attrib. gerade in der Form, in der sie dort abgelehnt wird, in dem spätern Schrifttum des Aquinaten allein noch auftritt. Auf jeden Fall hat B. in seinem interessanten Artikel gezeigt, daß die Dinge nicht so einfach liegen, wie sie von manchen einseitigen Vertretern der a. proportion. angesehen werden. Rast.

253. Beck, M., L'irrationalisme actuel. Sa nature, ses origines et le moyen de le surmonter: RevMétMor 41 (1934) 459—470. — Unter Irrationalismus versteht B. mit Recht nicht ein System, das die Grenzen der menschlichen Erkenntnis betont, sondern die der Erkenntnis überhaupt, indem man in die Dinge selbst ein an sich unerkennbares Prinzip hineinlegt. Seinen Ursprung sieht er darin, daß die Naturwissenschaft für ihre Gesetzlichkeit keinen innern Grund mehr suchte, sondern nur ihr tatsächliches Bestehen feststellte — wir würden eher sagen, daß die Wissenschaft vom Stoff auch nichts anderes kann —, und daß man dann überall dazu kam, alle Notwendigkeit als dem Wesen der Dinge äußerlich, in einem psychischen Zwang zu begreifen, so daß an sich gar keine Notwendigkeit und Gesetzlichkeit mehr existiert, sondern jedes Seiende von jedem andern radikal verschieden ist; man läßt das Wesen des Seienden, das die Ordnung schafft, im Dasein aufgehen. B. betont dagegen die Besinnung auf die Wesensnotwendigkeiten, die allen Tatsachen voraufgehen und ihnen

das Feld der Möglichkeit abgrenzen. Alles, so sagt er am Schluß, läßt sich rational begreifen außer der Tatsache, den Ursachen und dem Ziele der Existenz der Welt selber, was auf die Erste Ursache hinweist. Brunner.

254. Berdjajew, N., Ja i mir objektow (Das Ich und die Welt der Objekte). 8° (187 S.) Paris [1934] YMCA-Press. *Fr* 22.—. — Das Büchlein ist der Versuch einer Existenzialphilosophie. Es enthält eine Reihe schöner, geistreicher Gedanken und Anregungen, sieht auch die bestehenden Probleme sehr gut. Aber es leidet an der sich auch in den meisten übrigen Werken des Verf. geltend machenden Unklarheit und Unschärfe der Begriffe. Die schroffe Gegenüberstellung von Ich und Objekt, von Gemeinschaft und Gesellschaft, von Dauer des Ich und Dauer der Objekte kann nur zu Folgerungen führen, zu denen etwa Heidegger gekommen ist. Gewiß besteht da kein stetiger Übergang, aber eine Stufung; vor allem handelt es sich nicht um einen Widerspruch zwischen den beiden Sphären. Und da die menschliche Persönlichkeit nicht Geist ist, wie B. einseitig sagt, sondern Seele und Leib umfaßt, nimmt der Mensch an dieser Stufung teil. Zwischen den Kategorien der Existenz und der Objekte klafft deswegen kein Abgrund, wenn auch Verschiedenheiten da sind. Die Objekte sind kein durch das Subjekt zu organisierendes Chaos, wie auch das Subjekt nicht rein schöpferisch, sondern auch empfangend ist. Wird gar die Freiheit, wie B. es tut, in die Erkenntnis verlegt — er kennt Freiheit wohl nur als Negation der Naturgesetzlichkeit, verwechselt sie wie alle Existenzialphilosophen mit Spontaneität —, so ist kein Ausweg mehr aus dem voluntaristischen Relativismus. Br.

255. Schultz, W., Das theologische Verstehen von Mensch und Zeit: ZThK N. F. 15 (1934) 223—246. — Für das philosophische Verstehen der Zeit wird ausgegangen von Kant, Goethe, Hegel, Dilthey und Heidegger. Aus dem unbefriedigenden Ergebnis schließt der Verf. voreilig, daß die Philosophie das Problem der Zeit nicht bewältigen könne, sondern nur die Theologie, wobei noch die Unklarheit hineinspielt, daß diese Bewältigung zugleich Verstehen und Überwinden der Zeit, ja Erlösung von der Zeit bedeutet, was natürlich sehr disparate Aufgaben sind. Es ist aber nicht nötig, daß die Philosophie entweder die Zeit und das Sein des Menschen im Absoluten fundiert und damit die Zeit entwertet, oder das menschliche Dasein in Zeitlichkeit aufgehen läßt. Diese Notwendigkeit besteht nur da, wo man den Charakter der Zeit als künstliches Ordnungssystem verkennt und deswegen nicht auf ihre wirkliche Grundlage, die nach den Seinsstufen und Individuen innerlich gestufte Dauer, zurückgeht. Wie soll man aber von der Ewigkeit Gottes sich einen, wenn auch nur analogen, Begriff machen, wenn man nicht weiß, was Zeit und Dauer ist? Br.

256. Clemen, C., Grundriß der Religionsphilosophie. gr. 8° (175 S.) Bonn 1934, Röhrscheid. *M* 6.50. — Das Buch umfaßt drei Teile. Im ersten, vorwiegend geschichtlichen, wird nach dem Wesen der Religion gefragt. Cl. zieht auch den urgeschichtlichen Menschen in den Kreis seiner Untersuchungen, obwohl nach seinem eigenen Geständnis hier größte Vorsicht geboten ist. Die Bemerkungen über magische und synkretistische Elemente im Christentum beruhen auf recht argen Mißverständnissen, die endlich aus wissenschaftlichen Werken verschwinden sollten. Ein

positives Ergebnis bietet dieser Teil des Werkes leider nicht. — Den Ursprung der Religion, von dem der zweite mehr psychologische Teil handelt, sieht Cl. in einer besondern aprioristischen Anlage, die aber noch der Intuitionen (Offenbarung) bedarf, um zum religiösen Erlebnis zu werden. — Die Wahrheitsfrage beantwortet der Verf. dahin, daß sowohl in der Natur wie in der Geschichte eine höhere Macht waltet. Auf Grund des Gottesglaubens kann auch der Unsterblichkeit zugestimmt werden. Das Christentum ist zwar nicht die allein wahre Religion, beansprucht aber doch vor allem wegen seines Glaubens an die sündenvergebende Macht Gottes einen Vorrang vor allen andern. — Das Buch streift die ganze moderne religiöse Problematik und deckt den Wirrwarr auf, der heute auf diesem Gebiet herrscht. Ein zuverlässiger Führer scheint uns der „Grundriß" trotz mancher wertvoller Anregung und guter Kritik nicht zu sein. Dazu fehlt ihm selbst ein sicherer metaphysischer Standpunkt. Rast.

257. Straubinger, H., Religionsphilosophie mit Theodizee. gr. 8° (VIII u. 228 S.) Freiburg i. Br. 1934, Waibel. *M* 6.—; Lw. *M* 8.—. — Die Absicht des Verf. ging dahin, „Reichhaltigkeit des Stoffes, Präzision des Ausdruckes und Klarheit der Darstellung zu verbinden". Im ganzen ist es ihm auch gelungen, diese Absicht zu verwirklichen. Am besten ist der erste Teil über die verschiedenen Methoden zur Wesensbestimmung und Wahrheitsbegründung der Religion ausgefallen. Der zweite, religionsgeschichtliche Teil ist etwas knapp und steht zu isoliert da, fast ohne innere Verbindung mit dem übrigen. Allerdings fehlen hier auch noch die Vorarbeiten. Im dritten Teil über das Wesen der Religion ist die Untersuchung über den Glauben wohl nicht genügend, darum auch das Problem Glauben—Wissen zu leicht genommen. Der vierte Teil über die Wahrheit der Religion bringt die Gottesbeweise. Mit Recht ist das ideologische Argument abgelehnt und das eudämonologische nicht einmal erwähnt; denn beide sind Zirkelschlüsse, wenn man nicht die Augustinische Illuminationslehre oder idealistische Ineinssetzung von Denken und Sein an Stelle der Abstraktion setzt. Ungenügend ist leider die Darstellung von Molinismus und Bañesianismus S. 210, wenn auch nicht so schlimm wie so manches, was heute mit großer Sicherheit und viel Unverstand über die Frage gesagt wird. Die molinistische Theorie bringt die Absolutheit Gottes auch zur Geltung, wenn sie auch daran festhält, daß wir von der Willensfreiheit mehr wissen als vom göttlichen Wollen. Und ein „Thomismus" ohne *praedeterminatio physica*, den S. annehmen möchte, ist natürlich ein Thomismus, dem man das Herzstück herausgenommen hat, der auch an der eigentlich zu lösenden Frage völlig vorbeigeht. Brunner.

258. Landsberg, Paul L., Einführung in die philosophische Anthropologie. gr. 8° (199 S.) Frankfurt a. M. 1934, Klostermann. *M* 7.50; geb. *M* 9.50. — Das Werk zeichnet sich aus durch eine gute Herausarbeitung der Probleme und ein ruhiges, maßvolles Urteil. Zunächst wird Begriff und Wesen der Anthropologie untersucht und dabei Wesensanthropologie der Merkmalsanthropologie, die sich wohl mit der naturwissenschaftlichen Anthropologie deckt, gegenübergestellt. Dann wird als Hauptmotiv das jeweils verschiedene Wissen um den Tod angegeben, das auch die Form bestimmt. Von diesen Formen sind im dritten Teile die mythische, die poetische, die theologische und die naturwissen-

schaftliche behandelt, wobei die Kritik der letzten am besten ausgefallen ist. Endlich wird die innere Erfahrung charakterisiert in Innerlichkeit und Schicksalhaftigkeit, die beide erst den Kampf um die Selbstgestaltung ermöglichen, die mit Recht als schwerer angesehen wird als jede Gestaltung der äußeren Welt. Überall läßt der Verf. Platz offen für eine theologische Anthropologie. Zu bedauern ist, daß auch L. an dem kartesianischen Mißverständnis der Substanz, das für alle Existenzialphilosophie zum Verhängnis geworden ist, festhält und darum Substantialität des Ich ablehnt. Um zu werden, was man ist, ist Selbstidentität des Ich, also recht verstandene Substantialität, vorausgesetzt; ein reines Werde-Sein genügt nicht. Die Idee, die statt dessen die Einheit des Werde-Seins bilden soll, bleibt selbst unklar. Die existenzialphilosophische Verwechslung von Wesenheit und Seinsweise und damit von Wesen und Dasein kann dann auch nicht ausbleiben. Die für das mythische Selbstbewußtsein angeführten Tatsachen sind ethnologisch wohl nicht haltbar. Auch der Primitive weiß um seinen Tod, wie die vielen Mythen vom Ursprung des Todes, der etwas Nichtseinsollendes ist, zeigen. Allerdings ist der Ursprung da meist, aber nicht ausschließlich, naturhaft aufgefaßt. Br.

259. Schmidt, Wilhelm, S. V. D., Der Ursprung der Gottesidee. Bd. V.: Nachträge zu den Religionen der Urvölker Amerikas, Asiens und Australiens. gr. 8° (XXXVIII u. 921 S.) Münster 1934, Aschendorff. *M* 27.—; geb. *M* 29.50. — Von den hier veröffentlichten Nachträgen zu den früheren Bänden des Werkes nehmen die Nachträge zu Bd. II, den Urvölkern Amerikas, 774 Seiten, also den weitaus größten Teil, ein. So rundet sich das Bild der Urreligionen Nordamerikas und ihrer gegenseitigen Lage und Schichtung bedeutend ab. Bemerkenswert ist dabei auch, wie immer mehr Züge nach Nordasien hinüberweisen, so daß die Ergebnisse der Ethnologie, Religionsgeschichte, Archäologie und Rassenforschung immer deutlicher nach einem nicht allzuweit entfernten Konvergenzpunkte hindeuten. Wie in den früheren Bänden findet der Religionsphilosoph auch hier eine Überfülle von Material, dessen Auswertung durch ausführliche Register ermöglicht wird. Besonders sind die Schöpfungs- und Todesmythen, die Knabenweihen und Geistertänze ausgiebig dargestellt. Auch für die eigenartige Gestalt des halb gutmütig-hilfreichen, halb bösartig-schlauen Kulturbringers ist viel neues Material enthalten. Br.

260. Mitzka, Fr., S. J., Der philosophische Beweis für die moralische Unveränderlichkeit Gottes: ZKathTh 59 (1935) 57—72. — Im Anschluß an Christophorus Gillius, S. J. (gest. 1608) hält M. das Argument *ex inconstantia voluntatis,* das seit Suarez für die moralische Unveränderlichkeit Gottes traditionell geworden ist, nicht für durchschlagend. Denn die nämlichen Gründe, die Gott seit Ewigkeit hätten bewegen können, eine andere Welt als die verwirklichte zu wollen, könnten ihn auch bestimmen, etwas einmal Gewolltes nicht mehr zu wollen. Der Beweis des Gillius lautet dagegen: Der Begriff eines bestimmten freien Willensaktes Gottes schließt notwendig in sich die *terminatio* auf das gewollte Objekt, das also einmal verwirklicht werden wird. Würde der göttliche Willensakt nun geändert, so würde dieses Objekt nie existieren. Andererseits müßte es doch einmal existieren, damit der vorhergehende Willensakt wahr gewesen wäre.

Das aber ist ein Widerspruch. — Ohne die Durchschlagskraft dieses Beweises in Abrede stellen zu wollen, scheint der traditionelle Beweis doch nicht entkräftet zu sein. Denn welchen vernünftigen Sinn sollte in Gott eine solche Spielerei noch haben, daß er einen Willensakt setzt, von dem er doch vermöge seiner Allwissenheit weiß, daß er ihn zurückziehen werde, bevor eine reale Wirkung damit erzielt worden wäre? Rast.

261. Haecker, Th., Schöpfer und Schöpfung. 8° (203 S.) Leipzig 1934, Hegner. *M* 3.80; Lw. *M* 5.50. — Die in dem Buch zusammengefaßten Essays, die z. T. schon als Hochlandaufsätze erschienen waren, sind innerlich durch das Problem des Tragischen miteinander verbunden. Aus der Fülle der Gedanken sollen nur einige hervorgehoben werden. — Zum „Problem der Theodizee" wird betont, daß das Motiv der Schöpfung nicht ein bloß ästhetisches gewesen sei; Leid und Schuld sprechen dagegen. Ein bloß ethisches höbe den Eigenwert der Natur auf und verkürzte die gnadenvolle Mitwirkung Gottes im Tun des Menschen. Nur die schaffende Liebe kann eine befriedigende Antwort geben auf das Leiden. — Das Tragische setzt immer Schuld und Schwäche voraus, eine Verwirrung des Gefühls und des Verstandes, und gründet letzten Endes in der menschlichen Freiheit. Weder Teufel noch Engel kennen eine Tragik, sondern nur der Mensch und seine Werke. Auch die Welt selbst ist nicht wesentlich tragisch, weil die Tragik sonst in Gott selbst hineingetragen würde, was von einer heidnischen Auffassung zeugt. Diese überträgt ein Verhältnis, das nur zwischen dem Menschen und seinem Gebilde besteht, auf Gott und seine Schöpfung, nämlich die völlige Loslösung des Werkes von seinem Meister. Das Geschöpf behält seine wesentliche Hinordnung auf Gott. Tragik kann überhaupt nur entstehen bei Verfehlung eines endlichen Zieles, Himmel und Hölle liegen jenseits des Tragischen. — Im „Zwischenspiel Analogia Trinitatis" wird vor allem die Gleichwertigkeit von Fühlen neben Denken und Wollen unterstrichen. — H. ist ein Meister der Sprache und der Gedanken. Manche Ausführungen, so über die Liebe Gottes, über das Geschöpf—Schöpfer-Verhältnis, über die Sprache sind von ergreifender Schönheit und Tiefe. Gelegentliche Formulierungen könnten einen Fachtheologen im ersten Augenblick stutzig machen, aber es soll ja nicht ein Lehrbuch geboten werden. Aufrichtig danken wollen wir dem Verf., daß er uns die drückenden Probleme des Lebens nicht bloß zum Bewußtsein bringt, sondern durch seine metaphysisch-gläubige Schau uns auch die Wege weist zu deren praktischer Überwindung. R.

262. Philippe, Th., O. P., Contemplation métaphysique et mystère de la création: RevScPhTh 23 (1934) 345—358. — Nur der Metaphysiker erhebt sich zu den letzten Voraussetzungen aller Wesenheiten, zum Sein. Das Problem des Seins aber ruft zu seiner Ergänzung notwendig nach der Schöpfung. „Da die Erschaffung außerhalb der Zeit steht und der Philosoph nachweist, daß sie sich in der Ewigkeit vollzieht, kann man tatsächlich sagen, daß er der Erschaffung der Welt beiwohnt", natürlich nur vom Geschöpf aus gesehen. Diese Schau ist nicht eine geistige Intuition, sondern eher ein „Sinn für das Geheimnis der Schöpfung", weil der Philosoph den Sinn hat für das „Geheimnis des Seins". — Diese Betrachtung läßt den Metaphysiker auch unmittelbar auf die Unsterblichkeit der Seele schließen. Denn „die Erfassung

des Seins, die mich über den Unterschied von Subjekt und Objekt hinaushebt, die mich jenseits von den intelligiblen Wesenheiten und existierenden Realitäten stellt, die an den intellektuellen (abstrakten) und erfahrungsmäßigen Einsichten teilhat, erlaubt mir, aus mir herauszugehen und auf die Existenz eines immateriellen Prinzips zu schließen". Der Pantheismus hat nicht vermocht, sich zum reinen Sein zu erheben. — Die gedankentiefen Ausführungen sind wohl weniger ein Aufstieg zu Gott als eine Schau der Dinge und des Seins vom schon gewonnenen theistischen Standpunkt her. R.

263. Grebe, W., Geist und Sache. Grundlegung der Theorie der Geisteswissenschaften und Klärung des Sinnes kulturellen Schaffens. gr. 8° (VII u. 226 S.) Frankfurt 1934, Diesterweg. *M* 7.20; geb. *M* 9.20. — G. teilt die Wissenschaften nicht nach der Methode, sondern nach dem Inhalte ein, indem er der Naturwissenschaft die Sache, der Geisteswissenschaft das Tun zuweist. Durch einschränkende Definition des Tuns gelingt es ihm auch, diesen Standpunkt ohne allzugroße Härten durchzuführen. Aber es ist doch übersehen, daß strikt naturwissenschaftlich nur die Physik ist, daß alle übrigen Naturwissenschaften bereits auf dem Wege zu den Geisteswissenschaften sind, was nur durch eine Verbindung der Erklärung aus der Methode mit der Erklärung aus dem Gegenstande verständlich zu machen ist. Die Verbindung von zeitlosem Sinn mit zeitbedingter Situation ist nicht geglückt, obschon der Verf. einsieht, daß sie notwendig geschehen muß, wenn auch wieder der Grund dieser Notwendigkeit dunkel bleibt. Das liegt an der Einteilung in Sache und Tun. Raum und Zeit sind auch nicht die Individualität der Dinge, sondern nur ihre Offenbarung. Alle wirklichen Dinge sind schon an sich, durch ihr Sein, von allen andern verschieden. Sieht man im Einzelding schon Gesetz, so sieht man es eben schon nicht mehr als Einzelding, sondern als Vertreter der Art. — Der zweite Teil bringt eine Kritik der heute weit herrschenden Relativierung der Erkenntnis, die durch die Grenzüberschreitungen der Geisteswissenschaft verursacht ist, G. würde sagen, indem vom zeitlosen Sinn fälschlich die Zeitsituation ausgesagt wird. Seiner Kritik kann man zustimmen. Brunner.

264. Böhm, Fr., Gegenwärtigkeit und Transzendenz der Geschichte: ZDKulturph 1 (1935) 159—178. — Die Arbeit greift das Zentralproblem einer jeden materialen Geschichtsphilosophie auf: Deutung des geschichtlichen Seins, das der Mensch, gebunden in das konkrete „Heute" und gefügt in das konkrete „Wir" des Volkes, selbst ist, wird nur möglich auf Grund eines übergeschichtlichen (transzendenten) Sinnes. Geschichtliches Sein weist notwendig über sich hinaus, erhält seinen Sinn nicht von innen her, wie es die Kulturphilosophie des vorigen Jahrhunderts meinte, sondern letztlich nur von Gott her, durch dessen Berufung das Volk jeweils „in Geschichte steht". Anderseits darf Geschichte nicht darin aufgehen, diesen übergeschichtlichen Sinn rein für sich zu fassen, wie es jede Mystik will, sondern immer im Hinblick auf die Gegenwart, in deren Dienst jede echte Geschichte steht. Beide Aspekte: Gegenwärtigkeit wie Transzendenz, müssen in ihrer eigentümlichen Korrelation gewahrt bleiben, wenn die Geschichtsphilosophie sich recht verstehen will. — Uns scheint, daß B. das eigentliche Problem der Geschichtsphilosophie sehr gut erfaßt hat; aber zugleich werden damit auch die Grenzen einer

Philosophie der Geschichte sichtbar. Mittels natürlicher Erkenntnis ist es unmöglich, über ganz formale Sätze wie solche: daß alles Geschehen einen Sinn hat für Gott, daß dieser Sinn Gottes würdig ist, daß er nicht darin gelegen sein kann, die göttliche Wesenheit zu setzen (gegen den Pantheismus) oder zu mehren. M. a. W. die Sinndeutung der Geschichte beschränkt sich auf die Aussagen, die über die Finalität des Seins überhaupt möglich sind (vgl. Thom., S. c. G. 3, 17 18 20). Darüber hinaus kann uns nur Gott selbst den Sinn erschließen; d. h. es gibt eigentlich nur eine Geschichtstheologie aus der Offenbarung. So ist auch die Spekulation des hl. Augustinus zu verstehen. Aber selbst aus der Offenbarung können wir mit Sicherheit nur einige große Umrisse der Geschichte verstehen. All die Versuche, ein Geschichtssystem zu formen, haben bislang in haltlosen Konstruktionen geendet. Bacht.

265—272. 265. Frank, W., Kämpfende Wissenschaft. 8° (36 S.) Hamburg 1934, Hanseatische Verlagsanstalt. *M* 1.—. — 266. Dietrich, O., Die philosophischen Grundlagen des Nationalsozialismus. 8° (61 S., 1 Abbildung) Breslau 1935, Hirt. *M* 1.50. — 267. de Vries, J., S. J., Wissenschaft, Weltanschauung, Wahrheit: StimmZeit 129 (1935 II) 93—105. — 268. Nawiasky, H., Politische Wissenschaft: Schweizerische Rundschau 34 (1934) 907 bis 912. — 269. Litt, Th., Philosophie und Zeitgeist. 8° (61 S.) Leipzig 1935, Meiner. *M* 1.50. — 270. Glockner, H., „Deutsche Philosophie": ZDKulturph 1 (1935) 3—39. — 271. Menzer, P., Deutsche Philosophie als Ausdruck deutscher Seele: Kantstudien 39 (1934) 271—285. — 272. Craemer, R., Geschichtswissenschaft und politischer Geist: ZDKulturph 1 (1935) 179—201. — Das neue Erstarken des deutschen Volksbewußtseins hat die Forderung nach einer neuen, der deutschen Eigenart entsprechenden Gestaltung der Wissenschaft, namentlich der Philosophie und der Geschichtswissenschaft, wachgerufen. Man hat sich von der „voraussetzungslosen", rein „objektiven", internationalen Wissenschaft abgewandt, weil man sie als gesinnungslos, kraft- und saftlos, lebensfremd empfindet, als „Alexandrinertum". Demgegenüber verlangt man nach einer Wissenschaft, der deutscher Geist „Voraussetzung" ist, die darum lebensnahe ist und Bereitschaft zur Tat, zur Entscheidung schafft, nach „politischer", „kämpfender" Wissenschaft. So fordert etwa W. Frank, die Geschichtsschreibung müsse wieder im Geiste Treitschkes aus einer Sache reinen Fachgelehrtentums zum „Marschlied" werden, das zum Kampf für große Ziele begeistert. — Ohne Zweifel sind diese Ideen nicht selten in so einseitiger Weise überspitzt worden, daß man schon von einem völkischen Relativismus sprechen muß; so etwa bei Rosenberg und E. Krieck (Wissenschaft, Weltanschauung, Hochschulreform; Leipzig 1934). Absolute Wahrheit wird als wertlos verworfen. Sache der Philosophie scheint nur zu sein, die aus den irrationalen Tiefen des Blutes aufsteigenden, notwendig nach Rassen und Völkern verschiedenen Wertungen in begriffliche Form zu bringen. So ist auch für O. Dietrich Philosophie nur die geistige Festlegung eines Erlebnisinhalts, Spiegelbild des Zeitgeistes, darum in stetem Fluß (11). Man kann sich freilich fragen, ob durch diese Grundauffassung nicht auch D.s Bekenntnis zum Universalismus wieder entwertet, eben weil relativiert wird, ganz abgesehen davon, daß Formulierungen wie etwa die, der Mensch sei kein Einzelwesen (16), kaum zur Klarheit beitragen.

Daß D.s Deutung des Prager Vortrags Przywaras, nach der dieser Philosophie und Religion als völlig getrennte Gebiete dargestellt hätte (39), auf einem (vielleicht durch die Berichterstattung der Presse erklärlichen) Mißverständnis beruht, braucht kaum bemerkt zu werden; der Nachdruck in P.s Ausführungen lag ja gerade immer wieder auf der „Rückbindung" der Philosophie an Religion. — Wenn wir die Übertreibung der völkischen Bedingtheit der Wissenschaft ablehnen, verschließen wir darum den Blick nicht für das viele Gute in den neuen Bestrebungen. In dem oben genannten Aufsatz in StimmZeit haben wir versucht, klarer zu umgrenzen, in welchem Sinn die Einzelwissenschaft nicht voraussetzungslos sein kann, ferner zu unterscheiden zwischen berechtigter Pflege völkischer Eigenart auch in der Wissenschaft und völkischem Relativismus, zwischen einer falsch verstandenen, ideenlosen und darum lebensfremden Objektivität und echter Sachlichkeit und Wahrheitsliebe, ohne die von wirklichem Lebenswert der Wissenschaft nicht die Rede sein kann. — Ähnlich betont Nawiasky, daß aus der Unmöglichkeit der Voraussetzungslosigkeit nicht folgt, daß nun von Staats wegen die Anerkennung einer bestimmten Weltanschauung als Grundlage der Lehrtätigkeit zur Pflicht gemacht werden kann. — Es freut uns, daß auch von anderer Seite aus philosophischem Gewissen und deutschem Empfinden heraus gegen den zersetzenden Relativismus Einspruch erhoben wird. So hebt Litt hervor, daß die Philosophie aufhören würde, Philosophie zu sein, wenn sie nur die aus Trieb und Gefühl hervorgegangene Weltanschauung der Zeit in gedankliche Form bringen wollte. Philosophie muß der Sache gemäß sein; „dann ist sie zeitgemäß und deutsch zugleich" (54). Man kann aber wohl bezweifeln, ob diese Zeitgemäßheit sachgemäßen Philosophierens, wie es L. in fesselnder Weise darstellt, durch den Hegelschen Idealismus begründet wird. — Darin allerdings dürften L. wie auch H. Glockner und P. Menzer recht haben, daß die neuen Verächter des deutschen Idealismus mit ihrer unterschiedslosen Ablehnung auch viel wertvolles und echt deutsches Gedankengut preisgeben. Die heute von der Unkraft des Geistes reden, sagt M., versuchen das Wirken des Geistes mit Maßstäben einzuschätzen, die aus dem Vitalen genommen sind, und das ist eine dem deutschen Wesen fremde materialistische Betrachtung (284). Und G.: Die deutsche Philosophie ist jederzeit „absolut"; völlig undeutsch ist jeglicher Relativismus (22 f.). Im übrigen gibt G. ein anziehendes Bild der Eigenart deutscher Philosophie: Ihre Volksverbundenheit, Schulmäßigkeit, erweiternde Kritik und Selbstkritik; ihre inneren Spannungen zwischen konkreter Sachlichkeit und idealistischem Schwung, ihre Innerlichkeit und ihr zwar einzuschränkender, aber nicht auszurottender Individualismus, ihr unbedingter Wahrheitswille; ihre wissenschaftliche Eigenart, die zwischen dem rationalen Westen und dem irrationalen Osten die Mitte hält; schließlich ihre Rückbezogenheit auf das Leben. Ähnliche Gedanken bietet auch M. — R. Craemer wendet sich scharf gegen den Relativismus in der Geschichtsauffassung, gegen alle „zweckhafte, sachfeindliche Erfindung und Umpressung geschichtlicher Tatbestände". Das ist „Unfug und Frevel, weil wir damit die echte Geschichte verschütten"; es ist „ehrfurchtslos", „Flucht vor der unheimlichen und unbequemen Wirklichkeit". Gewiß soll Wissenschaft nicht interesselos sein; aber ihre Leidenschaft ist das Ringen um die Wahrheit (180 f.). Im übrigen setzt

sich C. für den Vorrang der politischen Geschichte ein und für eine „politische Geschichtsschreibung", die in der Mitte zwischen der vom Positivismus beeinflußten pragmatischen und der dem Idealismus verwandten „monumentalen" Geschichtsschreibung steht.
de Vries.

4. Naturphilosophie. Psychologie.

273. Heisenberg, W., Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft. Zwei Vorträge. 8° (45 S.) Leipzig 1935, Hirzel. *M* 2.—. — Der Begründer der modernen Quantenmechanik handelt in diesen zwei Vorträgen von der Bedeutung der modernen Physik für die Naturphilosophie. Der zweite Vortrag ist der Entstehung nach der ältere. Er wurde am 19. 11. 1932 gehalten in der Sitzung der Sächsischen Akademie der Wissenschaften und trägt den Titel: „Zur Geschichte der physikalischen Naturerklärung." Es wird der Gedanke entwickelt, daß fast alle neuen Naturerkenntnisse nur durch Aufopferung einer früher wichtigen Fragestellung und Begriffsbildung gewonnen werden konnten. In gleicher Weise bedenklich ist es, die mathematische Analyse als den einzig gangbaren Weg zu bezeichnen, wie umgekehrt auf philosophischem Wege ohne Kenntnis der formalen Gesetze fortschreiten zu wollen. — Der erste Vortrag vom 17. 9. 1934 (gehalten auf der Versammlung deutscher Naturforscher und Ärzte in Hannover) ist überschrieben: „Wandlungen der Grundlagen der exakten Naturwissenschaften in jüngster Zeit." Er zeichnet sich sehr deutlich durch eine ungleich größere Reife und Tiefe der Gedanken aus. Beherrscht wird er von dem Gedanken, daß die Tatsachen selber es waren, die ein teilweises Aufgeben und Umgestalten der bisher üblichen Auffassungen geradezu erzwangen, daß daher die Entwicklung der Physik in den letzten Jahrzehnten nicht durch eine von außen herangetragene Umwälzung, sondern von innen heraus durch folgerichtige Anwendung der eigenen Grundsätze erfolgt ist. Nicht das rationale Denken im allgemeinen, sondern nur gewisse Denkformen wurden als unhaltbar erkannt. „Wir werden heute der Zukunft den besten Dienst erweisen, wenn wir den neu gewonnenen Denkformen wenigstens die Wege ebnen und sie nicht um ihrer ungewohnten Schwierigkeiten willen bekämpfen." Man kann die Ausführungen eines so hervorragenden Vertreters der neuesten Physik den Naturphilosophen nur zur sorgfältigen Betrachtung empfehlen. Wulf.

274. Alverdes, F., Die Totalität des Lebendigen (Abhandlungen z. theor. Biologie u. ihrer Geschichte, sowie z. Phil. der organ. Naturwissenschaften. Bd. 3). gr. 8° (VIII u. 107 S.) Leipzig 1935, Barth. *M* 6.60. — A. unternimmt es in diesem Buch, die in der materialistisch-mechanistisch orientierten Zeit verlorengegangene Lebenstotalität wiederherzustellen. Das soll so geschehen, daß einerseits alles, was sich objektiv an Lebensäußerungen in der Natur zeigt, erfaßt wird, mit Einschluß des gesamten geistigen und ethischen Geschehens, anderseits alle Erkenntnismöglichkeiten, Sinne, Verstand und Intuition angewandt werden. Kurz, die totale Erkenntnisfähigkeit soll an die Totalität des Erkennbaren herantreten. Der Verf. weist nach, was eigentlich Leben zunächst im allgemeinen ist. Er bespricht deshalb die Unterschiede zwischen Organismen und nichtorganisierten Stoffsystemen, also Maschinen und anorganischen Stoff-

verbindungen und Stoffgruppierungen (Kristalle). Leben in diesem allgemeinen Sinn ist ihm die innerlich begründete Bezogenheit auf ein Ganzes. Unter dem Gesichtspunkt der Ganzheitsbetrachtung werden dann die innerhalb des Lebenden bestehenden Stufen: organisches Leben, Sinnesleben und Geistesleben besprochen. Dabei zeigt sich deutlich eine zweite Besonderheit jeglichen Lebens, die Bezogenheit auf die Zukunft (Ziel, Zweck). Die Kausalität des Lebens ist also eine zukunftsbezogene, eine finale, die in den verschiedenen Gruppen lebender Wesensformen in verschieden vollkommener Weise ausgeübt wird. — Es sind das zum großen Teil Sachen, die in ähnlicher Weise in den letzten Jahren auch sonst vorgetragen wurden. A. tut es besonders klar und eindringlich. Auch weist er überall auf den Einfluß hin, den die neue Auffassung des Lebens in unserem kulturellen und sozialen Leben haben muß, um den abendländischen Kulturmenschen zu erneuern und den Aufstieg auch unseres Volkes zu ermöglichen. Er schließt sein Buch mit den Worten: „Wir vertrauen darauf, daß unser Dasein nicht nur über einen diesseitigen, sondern auch über einen metaphysischen Sinn verfügt; nur so vermögen wir Lebenszuversicht und Glauben an die Zukunft zu erlangen und zu bewahren. Wir vertrauen ferner nicht nur auf die diesseitigen, sondern auch auf metaphysische Werte . . . ." Frank.

275. Delgado, H., u. Ibérico, M., Psicología. 4° (VIII u. 287 S.) Lima (Peru) 1933, Selbstverlag der Verf. — Die Verf. beabsichtigen, die experimentelle Psychologie im engeren Sinn mit der verstehenden Psychologie (Dilthey) zu einer Einheit zu verbinden; der Nachdruck liegt dabei auf der zweiten Tendenz. Fassen wir die 31 Kapitel in Gruppen zusammen, so kommen etwa 7 Kapitel (60 S.) auf Einleitung und Methoden, wobei der Psychoanalyse ein großer Teil gewidmet ist. Die zweite Gruppe (8 Kapitel mit 80 Seiten) geht auf die allgemeineren Fragen des Bewußtseinslebens, auf Selbstbewußtsein, Charakter, Aktivität, Instinkt, Gewohnheit, Aufmerksamkeit. Eine dritte Gruppe (50 S.) handelt über das Gefühls- und Willensleben im engeren Sinn. Die Willensfreiheit wird nicht anerkannt; die Widerlegung der Jamesschen Affekttheorie ist recht gut. Erst die vierte Gruppe (90 S.) nimmt das Thema vor, womit die experimentelle Psychologie gewöhnlich beginnt, das Erkenntnisleben; darunter die Empfindungen äußerst summarisch. Für die Widerlegung der spezifischen Sinnesenergien sind die angeführten Gründe Bergsons sicher nicht entscheidend. Der Beweis für die Realität der Außenwelt gehörte wohl besser in eine Erkenntnistheorie. Wahrnehmung und Gedächtnis finden eine eingehendere Behandlung, freilich nur in ihren grundlegenden Fragen; die intellektuellen Erkenntnisse (Begriff, Urteil, Schluß, Denkgesetze) werden überwiegend in logischer Weise behandelt; die schöpferische Phantasie im Anschluß an Ribot. Die letzten 2 Kapitel über den objektiven Geist und die Sozialpsychologie spiegeln gut die Grundrichtung des Werkes. Die Kenntnis und Benutzung der neueren Literatur ist eine sehr umfassende; die einschlägigen Werke nicht bloß der französischen, sondern auch der englischen und deutschen Psychologen werden sehr häufig verwendet, bei den Deutschen mit Vorliebe die Vertreter der verstehenden Psychologie, wie Müller-Freienfels, Scheler, Jaspers. Fröbes.

276. Radecki, W., Tratado de Psicología; aus dem Portugiesischen ins Spanische übersetzt von C. Payssé und V. Del-

fino. gr. 8° (428 S.) Buenos Aires 1933, Peuser. — Die erste Hälfte des vorliegenden Lehrbuches behandelt das Erkenntnisleben (190 S.); weitere 120 S. das Gefühls- und Willensleben; die letzten 80 S. gehen summarisch auf Fragen der angewandten Psychologie und die Stellung der Psychologie ein. Verf., früher in Krakau und Genf tätig, heute in Rio de Janeiro, kennt die klassische Literatur der modernen Psychologie. Am häufigsten begegnen die Namen Wundt, Claparède, James, Ribot; in zweiter Linie Ebbinghaus, Külpe, Meumann, Stern, Titchener u. a. Die Namen, besonders die ersteren, zeigen ungefähr den Standpunkt dieser Psychologie. So findet die Einleitung die Seele in der empirischen Psychologie überflüssig (Krüger erklärte diesen Standpunkt neuestens auf dem Psychologenkongreß für veraltet); Voraussetzung ist der Parallelismus, die Leugnung der Wechselwirkung zwischen Körper und Bewußtsein; der angeführte Grund, sonst müßte die physische Energie sich in die psychische umwandeln, wird wohl kaum einen Vertreter der Wechselwirkung treffen und noch weniger auf die Lehre von der substantiellen Vereinigung von Leib und Seele gehen. Selbst- und Fremdbeobachtung finden die gewohnte Erklärung; die Behauptung, daß man Gefühle und Wollen nicht beobachten könne, sondern sich mit den Reizen und intellektuellen Prozessen begnügen müsse, ist nicht haltbar; wie könnte man dann den Kontrast von Lust und Unlust behaupten? Über die Empfindungen erfährt man sehr wenig. Die Erkenntnisprozesse werden bezeichnenderweise intellektuelle Prozesse genannt und in durchaus intellektualistischer Weise erklärt. Der niederste ist die Unterscheidung der Einheiten, das Bewußtsein, daß A nicht B ist. Für die höhere Wahrnehmung des Objektes (representación) gilt eine „dynamische Deutung": sie besteht aus unterschiedenen Einheiten, die der Reihe nach beachtet werden. Unter Assoziation werden besonders ausführlich die Teilungen der Assoziationsreaktionen besprochen; Verf. bevorzugt die Teilung danach, ob beim Prozeß Gefühle beteiligt sind (was nach den Kriterien von Jung zu beurteilen ist) oder nicht. Auf Grund des Parallelismus wird neben dem körperlichen auch ein psychisches Gedächtnis angenommen; die gründliche Widerlegung des mechanischen Gedächtnisses durch Becher ist dem Verf. entgangen. Die Beschreibung von Urteil, Begriff, Schluß ist fast ganz der Logik entnommen. Das Urteil faßt R. wie Brentano als Existenzialurteil. — Die verschiedenen Kriterien des Gefühls werden recht eingehend besprochen, die Eigenart der elementaren Gefühle Lust—Unlust, die Abarten der zusammengesetzten Gefühle, die Eigenart der Emotion. Die Freudsche Psychoanalyse wird breit vorgeführt; doch betrachtet R. die Freudschen Erklärungen durch Zensur, Kondensation usw. mit Recht nicht als eine wahre Erklärung, sondern als bloßes Mittel zur Beschreibung. — Die Behandlung des Willenslebens beginnt mit Reflexen, Instinkten, und den Trieben (voliciones), deren Stärke der des Gefühles proportional sein soll. Das Streben nach Glück bedeutet die individuell sehr verschiedenen persönlichen Werte, die oft gegen das einfache Gefühl entscheiden. Die bewertenden Prozesse bringen schließlich die Willensentscheidung zustande, nämlich sobald das Übergewicht der einen Seite der Werte erkannt ist. Danach wird gehandelt. Diese Entscheidung ist aber ein reines intellektuelles Urteil, kein spezifisch neuer Akt. Damit fällt natürlich nicht nur die Freiheit des Willens, sondern seine Eigenart selbst; angesichts der unter-

dessen ausgebildeten Denk- und Willenspsychologie ist das sicher ein veralteter Standpunkt. Für die innere Willenstätigkeit ist die Lenkung der Aufmerksamkeit der einzige Mechanismus. — Das Lehrbuch Radeckis gibt in Verbindung mit demjenigen von Delgado wohl ein Bild, wie sich heute auf den südamerikanischen Universitäten die experimentelle Psychologie darstellt. Fr.

277. Wenzl, A., Das Leib—Seele-Problem im Lichte der neueren Theorien der physischen und seelischen Wirklichkeit. gr. 8° (104 S.) Leipzig 1933, Meiner. *M* 6.80; Lw. *M* 8.50. — Unter den Gesamtdarstellungen wird eingehender die von Dürr vorgeführt; nach ihm hängt das psychische Geschehen vom physischen ab, aber nicht umgekehrt. Für die Möglichkeit der Kausalität bringt er vor, daß das letzte Wesen von Leib und Seele unbekannt sei, beide also auch sehr ähnlich sein könnten. Diese skeptische Wendung findet sich ja schon bei Kant. Bekannter ist Bechers Theorie der doppelten Ursache und doppelten Wirkung, seine klassische Widerlegung der rein physiologischen Gedächtnistheorie, sein Vitalismus. Driesch steht ihm darin nahe. Beide haben viele Einwände der Parallelisten erledigt. Hönigswald macht den sonderbaren Versuch, Kausalität und Parallelismus zugleich zu leugnen; eine neuere Theorie Reiningers ist eher idealistisch. — Die Grundvoraussetzung des ganzen Problems wird in Frage gestellt durch die physikalische „Relativitätstheorie", insofern sie die objektive Zeit (das Geschehen) leugnet. — Die Gestalttheorie nimmt an, daß schon in der anorganischen Welt Gestalten vorkommen, d. h. Systeme, bei denen wie im Organismus das Ganze bestimmend ist, nicht die Teile. Auf den Vorhalt des Materialismus entgegnen ihre Vertreter, daß schon dem anorganischen Geschehen Sinnhaftigkeit zukomme. Indessen urteilen die besten Kenner mit Recht, daß der Beweis für wahre physische Gestalten nicht erbracht ist. Die vorgeführten Wirkungszusammenhänge sind aus den Eigenschaften der Elemente völlig zu erklären. Für die Annahme höherer Kräfte in der anorganischen Welt haben neuestens auch Physiker die Vorgänge der Atombildung geltend gemacht, was eingehend besprochen wird. — Ziemlich dunkel blieben mir die Ausführungen über das Unbewußte in der Seele, daß bei der Reproduktion der Vorstellungen ein Wissen um die Wege der Reproduktion bestehe, daß wir einen Sinnträger annehmen müßten, der nicht mit unserem Ich identisch sei. Die symbolische Darstellung im Traum verlangt nicht notwendig jemanden, dem das sinnvoll erscheine. Auch Hypnose, Bewußtseinsspaltung usw. sind ohne solche Rätsel lösbar. Allgemein sehe ich keine Schwierigkeit dagegen, daß die Seele unter geeigneten Voraussetzungen unbewußt zu eigenen Akten übergehe, zu denen sie die Befähigung besitzt, zu bewußten, wie den Erkenntnissen, aber auch zu unbewußt bleibenden Leistungen, wie der unbewußten Bildung der Gedächtnisspuren aus dem bewußten Material. — Den Schluß macht eine Besprechung des Mnemismus Bleulers mit einer gewissen Ähnlichkeit mit dem Vitalismus. Betreffs der Konstruktionen von Klages über den Kampf zwischen Seele und Geist wird gezeigt, daß dem ein Zerrbild des Geistes zugrunde liegt. Fr.

278. Zeddies, Adolf, Wörterbuch der Psychologie. kl. 8° (164 S.) Bad Homburg 1934, Siemens. Lw. *M* 4.70. — Das vorliegende Wörterbuch erstrebt, der Bedeutung gerecht zu werden, die die Psychologie heute als Kunde vom Ganzen des Menschen besitzt. Während sie lange in den niederen, dem Experiment

zugänglichen Gebieten des Seelenlebens aufging, will sie heute wieder das ganze menschliche Erleben in ihren Bereich ziehen. Da ist besonders für Anfänger in allen Geisteswissenschaften eine Zusammenstellung der unübersehbar vielen Fachausdrücke, ihre kurze und zuverlässige Übersetzung, die nächste Einteilung mancher Grundbegriffe am Platz. Die vorliegende Zusammenstellung beschränkt sich nicht auf die eigentlich psychologischen Begriffe, sondern nimmt auch manche Grenzgebiete mit hinein, besonders die Charakterologie, die Persönlichkeitskunde, das menschliche Verhalten, die medizinische Psychologie. Für gewisse Fragen sind auch Tafeln beigegeben: für die geometrisch-optischen Sinnestäuschungen einige typische Beispiele, ferner eine Abbildung der Körperbautypen von Kretschmer, einige Beispiele von Kippfiguren (umkehrbare F.), die Intelligenztests nach Binet, ein Schema eines Psychogramms. — Stichproben erwiesen mir, daß die Übersetzungen im ganzen sehr zuverlässig und geschickt gefaßt sind; sie genügen ihrem Zweck vorzüglich. Beim Worte Psychologie würde ich empfehlen, unter den Richtungen auch die Denkpsychologie zu erwähnen, die die experimentelle erklärende Psychologie mit der heute emporstrebenden verstehenden verbindet. Beim Bedeutungsbewußtsein möchte ich den Nachdruck auf das Wissen um den konventionellen Zusammenhang zwischen dem Wort und der beschriebenen Sphäre legen. — Das Wörterbuch ist nicht nur Studierenden zu empfehlen, sondern wird auch dem Fachmann auf den seiner eigenen Forscherarbeit entfernteren Teilgebieten von Nutzen sein. Fr.

279. Gemelli, Ag., u. Pastori, Gius., L'analisi elettroacustica del linguaggio. gr. 8°. 2 Bände: I. Text (XXVIII u. 250 S., mit 44 Figuren im T.); II. Atlas von 88 Tafeln. Milano 1934, Società Editrice Vita e Pensiero. *L* 75.—. — Die Verf. haben in langjähriger Arbeit nach den besten neueren Methoden die Sprachlaute in Kurven (den Oszillogrammen) aufgezeichnet. In den beigegebenen Tafeln kann man bei einiger Übung besonders die Vokale leicht ablesen. Auch lassen sich aus ihnen die darin vorhandenen Teiltöne genau bestimmen. Gegenüber der akustischen Methode hat die gegenwärtige den Vorzug, daß dadurch die gesprochenen Worte in ihrem zeitlichen Verlauf und ihren beständigen Abänderungen verfolgt werden können. In der Kurve eines Vokals ist nur die kleinere zentrale Phase typisch, in der Anfangs- und Schlußphase fehlen manche Teiltöne; ebenso wird der Vokal an den Verbindungsstellen mit angrenzenden Konsonanten verändert. Am eingehendsten behandelt die Untersuchung immer die Vokale, stellt die Teiltöne in ihrer relativen Stärke fest, die Veränderung des Vokals beim Singen (da verliert er an Reichtum der Teiltöne, wird dem einfachen Ton ähnlicher), beim Flüstern, beim Näseln. Als neu ergibt sich, daß bei manchen Vokalen einzelne Teiltöne miteinander interferieren und sich periodisch auslöschen. So verschwinden beim a die starken hohen Teiltöne sovielmal in der Sekunde, als die Schwingungszahl des Grundtones beträgt. Bei den Konsonanten geben die Kurven weit weniger an als die akustische Methode, am meisten noch bei den Halbvokalen. — Die Eigenschaften, die bei erhaltenem Vokalcharakter die Individuen unterscheiden, sind verschiedene: bei einem liegt etwa das a konstant höher als das i; bei anderen umgekehrt; der Reichtum an Teiltönen ist individuell verschieden, ebenso die Gleichförmigkeit in den Reihen usw. Über

die Struktur der Sprachlaute im Wort oder Satz erfährt man: Jeder Vokal wird durch die benachbarten Konsonanten beeinflußt, desgleichen durch die Akzentuierung, wodurch die Reinheit des Tones leidet. In einem kleinen Satz fehlen die Pausen zwischen den Wörtern gänzlich, auch sinkt der Grundton etwas im Ablauf des Satzes; das Wort, besonders aber der Satz hat seine Melodie. — Das große Tafelwerk gestattet, alle einzelnen Befunde an vielen Beispielen nachzuprüfen. Fr.

280. Dahlmann, R., Über Querdisparation und Gestaltauffassung: ArchGsmtPsych 90 (1934) 504—560. — Eine wertvolle Untersuchung im Sinn von Wittmann. Gegen die früher herrschende physiologische Erklärung aus der Querdisparation wenden sich schon viele Forscher. Auch hier bestätigt sich, daß die Deckung der disparaten Punkte nur dann Tiefenanschauung nach sich zieht, wenn man um sie weiß, daß die Auffassung dann festgehalten werden kann, wenn durch Verschiebung oder Drehung des einen Halbbildes die Disparation aufhört. Nach D. ist der Tiefensehakt eine Gestaltauffassung, gerichtet auf die Zusammenordnung und Tiefenlagerung, wodurch disparate Bilder bei sukzessiver Beachtung in Einheit aufgefaßt werden. — Auch das viel untersuchte Panum-Phänomen, die stereoskopische Vereinigung einer Vertikalen mit zwei anderen wird von neuem untersucht. Das Phänomen besteht danach auch bei großen Abständen der zwei Vertikalen (was Hering leugnete), verlangt Wandern des Blickes; ebenso Beachtung des Ganzen, die beim ersten Anblick gewöhnlich da ist, ferner Wechsel in der Dekkung, die auch bei engen Abständen durch Marken bemerklich gemacht werden kann. Das Verständnis der Darstellung setzt viel Vorkenntnisse aus der Literatur voraus. Fr.

281. Siemsen, Gertrud, Experimentelle Untersuchungen über die taktil-motorische Gerade: PsychForsch 19 (1934) 61—101. — Läßt man Kurven verschiedener Krümmung durch Entlangfahren mit der Hand daraufhin prüfen, so findet sich regelmäßig, daß die scheinbare Gerade in Wirklichkeit konkav ist; ihre Krümmung beträgt (am Sehnen-Tangenten-Winkel gemessen) etwa 11°, etwas weniger, wenn sie vom Körper etwas entfernter liegt. Dieselben Ergebnisse kehren bei allen Methoden des Zeichnens von Geraden auf Papier, in der Luft usw. immer wieder. Die bequemste Bewegung eines Gliedes wäre ein Kreis um das Gelenk, das beteiligt ist. Das legt die Erklärung nahe, daß die scheinbare Gerade ein Zwischending zwischen der bequemsten Bewegung und der beabsichtigten objektiv richtigen Gerade ist, über die man ja aus andern Bewegungen auch Erfahrungen hat. Der wahre Grund für die Krümmung scheint darin zu liegen, daß die zu prüfende Strecke taktil hier nur durch Rotationsbewegungen verfolgt wird. Denn wenn man dieselben Bedingungen der Beobachtung auch auf optischem Gebiet nachahmt, indem man Kurven nur sukzessiv sehen läßt, dadurch daß ein Schlitz über sie hinweggedreht wird, so kommt dieselbe Täuschung zustande wie taktil. Fr.

282. Révész, G., System der optischen und haptischen Raumtäuschungen: ZPsych 131 (1934) 296—375. — Die vorzügliche Experimentaluntersuchung weist zum erstenmal nach, daß alle die bekannten geometrisch-optischen Täuschungen auf das Gebiet des Tastsinns übertragbar sind, sowohl wenn die Hand über die (körperlich ausgeführten) Figuren hinwegbewegt, als wenn die

Figur der Hand aufgedrückt wird. Es werden 30 verschiedene Täuschungsfiguren eingehend geprüft und gezeigt, welches die besten Versuchsbedingungen sind. Der Umstand, daß nicht bloß bei bewegter, sondern auch bei ruhender Hand die gleichen Täuschungen auftreten, beweist, daß es sich nicht um den Bewegungssinn handelt und damit um Zeitunterscheidungen, sondern um die Räumlichkeit und daß diese dem Gesichts- und Tastsinn gleichermaßen ursprünglich zukommt. Daß nicht etwa eine assoziative Übertragung vom Gesichtssinn her die Ursache war, beweisen besondere Nachprüfungen mit Blindgeborenen, die genau dieselben Ergebnisse lieferten. Fr.

283. Selz, O., Gestalten und Steigerungsphänomene: ArchGsmtPsych 91 (1934) 319—394. — Verf. verlangt eine adäquate Beschreibung der Gestalten, indem man die Ganzeigenschaften durch Reihenbildung ordnet. Dann kann man die Stärkegrade der verschiedenartigen Qualitäten (des Ortes, der Zeit, der Farben usw.) angeben. So ist die „Gekrümmtheit" eine stetige räumliche Richtungsvariation, die „Geradheit" eine Richtungskonstanz. Die Größe der Richtungsänderung bei gleicher Ausdehnung der Kurve ist der Krümmungsgrad. Die Gestalten sind anschaulich, wenn die betreffenden Steigerungen sichtbar sind. — Die Verbundenheit einer Gestalt kann stetig oder sprunghaft sein. Stetig ist jedes erlebte Kontinuum. Die Ordnung einer Vertikalen beruht auf der reinen Höhensteigerung, die gebrochene Linie verlangt eine sprunghafte Richtungsvariation. Die Raumgestalten sind nicht abstrakte Relationen (die von Farben absehen können), sondern konkrete anschauliche Ordnungen von Punkten. Die „Gleichheit" wird gestalthaft erlebt, wenn man in Reihen ordnet, etwa in steigende Zahlen von Punkten. Das Anschauliche ist die Grundlage für die Zahl, die Regelmäßigkeit, Periodik usw. — Eine wertvolle Vertiefung erfahren die Begriffe von Figur und Grund. Das Überraschende bei einer Vertauschung beider wird darin gesehen, daß was vorher konkav erschien, nun konvex erscheint. Die trennende Kontur gehört allein der Figur an, während sich der Grund unter ihr weiter ausdehnt. Die Einführung der Begriffe Vorgänger und Nachfolger läßt den Anfang, die Grenze, den Zwischenraum schärfer definieren. Angreifbar ist der Satz, daß bei zwei sich berührenden Figuren verschiedener Farbe die Grenzkonturen beider unmittelbar aufeinanderfolgen, daß die Konturen ohne Breite sind und doch Farbe haben. Das Wesen der Figur wird darin gesehen, daß sie vor dem Grunde liegt; das vordere Feld kann eben keine unsichtbaren Stellen besitzen. — Der Arbeit kommt eine große wissenschaftliche Bedeutung zu. Fr.

284. Ehrenstein, W., Einführung in die Ganzheitspsychologie. gr. 8° (XI und 162 S.; 56 Abbildungen) Leipzig 1934, Barth. *M* 6.—. — E. behandelt in originaler Weise die Rolle der ganzheitlichen Bestimmtheit im ganzen Seelenleben. Mit Recht werden die Tatsachen beim Gesichtssinn besonders eingehend dargestellt. Bei ihm lassen sich viele Gesetze, wie die Transformation der Farben, Kontrast, optische Täuschungen unter das Prinzip der Ganzheitlichkeit einordnen. Ein wertvoller Beitrag ist, daß bei den einzelnen Täuschungen die Werte des Mittels und der Extreme mitgeteilt sind. Ob die Erklärung durch Scheinbewegungen genügend ist, wurde mir nicht klar. Die Fülle der gebotenen Tatsachen ist sehr reich. Es wird weiter versucht, den Begriff der Aufmerksamkeit entbehrlich zu machen, indem alles

aus dem Gegensatz von Figur und Grund abgeleitet wird; indessen ist der Höhenunterschied von Figur und Grund wohl nur ein anderes Wort für die Klarheitsgrade, d. h. für die verschiedene Konzentration der Aufmerksamkeit. Ebenso dürfte sich die vorgeschlagene Ersetzung der Assoziation durch die Einstellung kaum bewähren; daß der Inhalt des Gedächtnisses uns nicht beständig bewußt ist, wurde auch von der Assoziation von jeher angenommen. Am kühnsten ist der Versuch, auch das höhere Seelenleben, vor allem das Denken, auf dieselben Faktoren zurückzuführen, die die sinnliche Gestaltbildung beherrschen, vor allem auf die Ähnlichkeitserkenntnis. Das ist die sensistische Auffassung, die gewiß sehr verbreitet ist. Das Rätsel des intuitiven Denkens wird auf eine Vermittlung im Unbewußten, im psychophysischen Bereich geschoben. Aber eine wissenschaftliche Überzeugung besteht nicht im Hinzutreten einer Vorstellung, sondern verlangt, daß man ihre Richtigkeit erkenne, sie ableite; das kann nicht im Unbewußten geschehen. Beachtung verdient der Versuch, die typischen Verschiedenheiten der über- und unterdurchschnittlichen ganzheitlichen Bestimmtheit für das ganze Seelenleben an dem Grad der optischen Täuschungen zu messen. Die weitere Forschung muß entscheiden, in welchem Maße dieser Versuch sich bewährt. Fr.

285. Gamisch, Edith, Zur Psychologie des Vergleichs: ZPsych 131 (1934) 81—144. — Die vorzügliche unter Leitung Erismans durchgeführte Arbeit setzt sich zunächst mit den üblichen Theorien des Vergleichens auseinander; die Nebeneindrücke, der absolute Eindruck verlangen als Grundlage echte unmittelbare Relationsurteile; bei Lindworskys neuer Theorie bleibe unverständlich, wie sich das Zueinander-Erleben und die Beziehungserfassung unterscheiden. Nach Brunswig stützt sich die erste Relationserfassung (etwa der Ähnlichkeit) nur auf das zweite Objekt; auf das erste, von dem man nur ein latentes Wissen habe, gehe nur ein Richtungsbewußtsein. — In der Experimentaluntersuchung wird Simultan- und Sukzessivvergleich gesondert. Bei allen Perioden wird festgestellt, wie sie im Bewußtsein sich zeigen, die Voreinstellung, der erste Reiz, die Pause, das Kommen des zweiten Reizes. Im Sinn der Aufgabe herrscht beständig die Aufmerksamkeit auf die fragliche Eigenschaft (Größe, Helligkeit, Stärke usw.) und darauf, in welchem der Reize sie mehr vorhanden ist. Beides wird aus dem Gesamteindruck abstrahiert, indem nur das eine Merkmal im Vordergrund steht, während die anderen im Hintergrund bleiben (eine Bestätigung der Denkpsychologie). Bisweilen sind beim Vergleichsurteil beide Glieder im Bewußtsein nachweisbar. Theoretisch interessanter sind indessen die Fälle, wo beim Vergleichsurteil das erste Glied nicht im Bewußtsein „nachweisbar ist"; es sei mitgemeint, aber nicht mitgegeben. Das ist aber keine Bestätigung des unmittelbaren Wissens um latente Inhalte im Sinn von Brunswig, sondern es ist mehr vorhanden; denn man bemerkt das Näherkommen des noch nicht aktuellen Bewußtseinsinhaltes, bemerkt es etwa als nahe der Bewußtseinsschwelle. Diese Anschauung steht zweifellos der Wahrheit näher. Denn die auf unmittelbarer Wahrnehmung beruhende Behauptung, daß A größer ist als B, fordert eine bewußte Erkenntnis beider Fundamente in ihrer Verschiedenheit, wenn auch das eine so tief liegen mag, daß es nicht näher zu beschreiben, „nicht nachweisbar" ist. Fr.

286. Castiello, Jaime, Geistesformung. gr. 8° (143 S.) Berlin u. Bonn 1934, Dümmler. *M* 5.80. — Die vorliegende Doktorarbeit behandelt die Frage der formalen Bildung unter eingehender Berücksichtigung der neuesten Literatur und auf Grund eigener Experimentaluntersuchungen. Der I. Teil (50 Seiten) stellt die Ergebnisse der Experimente der letzten 40 Jahre zusammen. Danach ist die Möglichkeit einer formalen Bildung anerkannt, aber auch ihre Grenzen. Das Mittel ist die Erwerbung einer Methode, die auf andere Gebiete übertragbar ist; ferner die Einübung eines Ideals, die Aneignung einer zugehörigen Grundhaltung. Dagegen ist es nicht die allgemeine Steigerung einer seelischen Fähigkeit. Der II. Teil (45 S.) ist eine eigene Untersuchung der geistigen Haltung nach den verschiedenen Schultypen, die auf die durchgemachte Übung zurückgeht. Es werden 3 Typen der Mittelschule verglichen (humanistisches Gymnasium, Realgymnasium, Oberrealschule), indem den Schülern 12 Fragen aus den verschiedensten Gebieten zur Beantwortung geboten werden. Die Oberrealschule stand zurück in den geisteswissenschaftlichen Fragen, voran in den naturwissenschaftlichen. Beim Gymnasium umgekehrt; das Realgymnasium zeigte das breiteste Interessenfeld. Verf. ist sich wohl bewußt, daß hierin nur ein erster Versuch vorliegt, der über wahrscheinliche Vermutungen nicht hinauskommt. Der III. Teil (25 S.) untersucht den formalen Bildungswert des Werkunterrichtes. Bei den untersuchten 8 Kindern wurde in halbjährigem Unterricht die Leistungsfähigkeit in den Schulfächern bedeutend gesteigert, sehr viel mehr als unter sonst gleichen Umständen. Dagegen wurde eine allgemeine Willenssteigerung nicht bewirkt. — Nach allem besteht die formale Bildung darin, daß eine neue Methode gelernt und übertragen oder ein Ideal erworben und verallgemeinert wird. Letzteres geschieht nur durch Übung, nicht durch Darbietung von Motiven. Ein Gefühlsmensch ist noch kein fester Charakter, trotzdem er große Werte sehr tief fühlen kann. — Die vorzügliche Arbeit klärt eine wichtige Frage in dankenswerter Weise auf. Fr.

287. Schröder, Hans, Experimentelle Untersuchungen über die Bedeutungserfassung: ArchGsmtPsych 90 (1934) 61—108. — Diese Untersuchung der Begriffspsychologie wurde noch unter der Leitung von Störring ausgeführt. Es wird anerkannt, daß das Denken sich nicht auf Vorstellungen zurückführen läßt. Erforscht wird, welche Rolle das Anschauliche (mit Einschluß der Gefühle) hierbei spielt. Bei der Bedeutungserfassung eines Wortes war immer ein Anschauliches vorhanden als Vertreter des Begriffes; freilich konnten die Vorstellungen schematisch, sehr unklar und sehr fern sein. Daß bisweilen das Anschauliche erst nach der Bedeutungserfassung erscheine, wird trotz entgegengesetzter Beobachtung nicht anerkannt. Die Bedeutungserfassung des Wortes ist nicht das Anschauliche selbst, sondern die Erkenntnis der Beziehung zwischen Sachvorstellung und dem Gemeinten. Indessen wird das so dargestellt, als sei das Gemeinte etwas Transzendentales und fänden sich im Bewußtsein einzig die anschaulichen Vertreter und die Beziehung zum Gemeinten. Ist die Beziehung zwischen A und B bewußt, so müssen vor allem diese Endglieder bewußt sein. Daß ein Fortschritt im Denken dadurch geschehe, daß nichtverstandene Wörter assoziativ sich aneinander reihen, wenn nur die letzte Beziehung im Denken erfaßt werde, ist nicht glaublich. Dem Satz kommt eine einzige

Bedeutung zu; die einzelnen Wörter darin verlieren ihre selbständige Bedeutung. Daraus wird geschlossen, daß eine einzige Anschauung für den Satz genüge, die den Sinn des Ganzen wiedergibt. Das gilt wohl, wenn wie hier der Satz eine konkrete Tatsache wiedergibt, aber nicht für allgemeine wissenschaftliche Sätze. Zweifellos ist beim Satzverständnis das Verstehen der einzelnen Wörter die unentbehrliche Grundlage. — Die sehr lesenswerte Untersuchung beweist, daß die Anschauungen in der Denkpsychologie in erfreulichem Fortschritt begriffen sind. Fr.

288. Bahle, J., Einfall und Inspiration im musikalischen Schaffen: ArchGsmtPsych 90 (1934) 495—503. — B. erbat sich von 30 lebenden Komponisten, ein Gedicht zu vertonen und dann einen genauen Bericht über das Entstehen der Arbeit zu senden. Unter den Einfällen unterscheiden sie zwei Arten, eine mehr gedankliche Idee des Werkes, die die anzuwendenden Mittel in Worten beschreibt, den Rhythmus, der zu verwenden sei, den Gang usw., aber noch ohne Tonvorstellungen; ferner die eigentlichen musikalischen konkreten Einfälle, kleine Tongebilde von höchstens 4 Takten Umfang. Das Einfallen ist noch keine Gewähr für ihren Wert, den erst die Selbstkritik feststellen muß. Die wichtigste Vorbedingung für die Einfälle waren die Gefühle (oft irrig unbewußte Antriebe genannt), die beim Lesen des Gedichtes sich einstellten, entweder sofort oder allmählich beim Sichhineinleben. Mit Inspiration bezeichneten sie bald die vorausgehenden Gefühle, bald die Einfälle selbst; der Schaffensrausch sei nicht Ursache des Einfalles, sondern seine Wirkung. Fr.

289. Kroh, O., Psychologie der Oberstufe (Manns Pädagog. Magazin, Heft 1362) 3. u. 4. Aufl. 8° (356 S.) Langensalza 1933, Beyer. *M* 6.60; Lw. *M* 8.—. — Das interessante Werk schließt sich als Fortsetzung an die Psychologie des Grundschulkindes des gleichen Verf. an, das wir früher in dieser Zeitschrift (7 [1932] 471) besprachen. Es umfaßt die letzten 4 Jahre (10—14) der Volksschule. Diesmal spielen die pädagogischen Fragen die leitende Rolle, von den 4 Hauptteilen gehen der erste und letzte darin ganz auf und auch im übrigen gipfelt die Darstellung regelmäßig in pädagogischen Anwendungen. Das im engeren Sinn Psychologische, das uns hier beschäftigt, nimmt etwa 200 Seiten ein. Sie behandeln die ganze seelische Entwicklung in der Oberstufe und den Beginn der psychischen Reifung. — In der seelischen Entwicklung wird immer der Gegensatz zum Grundschulkind hervorgehoben. Gegenüber der früheren Erregtheit, der Begeisterung für alles Dargebotene fällt nun die bewußte Stellungnahme, die wachsende Reflexion auf, die Sachlichkeit und Nüchternheit der Beurteilung. Man reflektiert über die Grenzen der eigenen Fähigkeiten; sucht nach Erklärungen der Erscheinungen aus den wirklichen Ursachen, besonders bei den Naturerscheinungen, sucht überall Ordnung in die Mannigfaltigkeiten zu bringen. Wichtig ist nicht mehr allein, was starke Affekte weckt, man strebt nach Nutzen, nach Wissen. Diese Grundhaltung wird in den verschiedenen Gebieten des Schullebens verfolgt, im bildhaften Gestalten, in der Musik, der Sprachkunst, im Gemeinschaftsleben usw. Eine Typenteilung wird versucht nach dem Gegensatz der Farben- und der Formbeachter, was mit dem Überwiegen der Assoziationen oder Perseverationen in Zusammenhang gebracht wird. — Die beginnende Reife bringt die Beachtung des Seelischen. Das Gefühlsleben zeigt sich im Gegensatz der an-

fänglichen negativen Phase (der Trotzperiode der Knaben), dem die spätere positive Phase mit dem Schwärmen, dem Gewinnen der Ideale folgen wird. Intellektuell fällt auf die Bevorzugung der Abstraktionen, die Urteile über Werte aller Arten. Eingehender wird das Verhältnis zu den Kulturgütern, im besonderen zur Religion, geschildert. Wenn das Bild auch nicht so packend ausfällt, wie beim Grundschulkind, so ist die Gesamtübersicht über die Entwicklung des Volksschulalters bedeutungsvoll genug. Fr.

290. Siebert, K., Die Gestaltbildung im Traum: ArchGsmtPsych 90 (1934) 357—372. — Das Neue an der Arbeit ist die Methode der Beobachtung, die den Traum genau auf bestimmte äußere Reize zu beziehen erlaubt. Es wird nämlich bei geeigneten Versuchspersonen immer eine Hypnose eingeleitet, darin ein starker Reiz gegeben, nach einer halben Minute geweckt, um den Traum zu erzählen. Die Ergebnisse sind im wesentlichen von derselben Art, wie man sie aus den früheren Versuchen kannte; nur ist der kausale Zusammenhang besser gesichert. Fr.

5. Ethik. Rechtsphilosophie.

291. Donat, J., S. J., Ethica generalis, ed. 6. Ethica specialis, ed. 5 (Summa Philosophiae christianae VII et VIII). 8° (VII u. 299, VIII u. 367 S.) Innsbruck 1934, Rauch. *M* 4.— u. *M* 4.50. — Die Neuauflage der allgemeinen und besonderen Ethik zeigt den verdienten Erfolg der Summa Philosophiae von D. Die zwei Bände haben eine beträchtliche Vermehrung erhalten. Die allgemeine Ethik wurde aus methodischen Gründen neu gegliedert, so daß jetzt die Untersuchung nicht mehr mit der Ziellehre, sondern sofort mit der Moralität beginnt. Überall hat der Verf. gewissenhaft auf die modernen Bedürfnisse Rücksicht genommen. Die Fragen über die Autonomie, Selbsterlösung, über den Primat von Individuum und Gemeinschaft, über die soziale Gerechtigkeit, über das Recht und seine Beschränkung, über Sterilisierung usw. geben Zeugnis davon. Drucktechnische Verbesserungen erhöhen die Übersichtlichkeit. Schuster.

292. Binder, J., Grundlegung zur Rechtsphilosophie (Beiträge z. Philosophie u. ihrer Gesch. 4). gr. 8° (XI u. 170 S.) Tübingen 1935, Mohr. *M* 9.70; Lw. *M* 11.50; Subskr. *M* 8.80 bzw. *M* 10.60. — Dieses neue Buch des Göttinger Rechtsphilosophen legt Zeugnis ab von dem unverminderten philosophischen Interesse und auch der unaufhaltsamen Fortentwicklung im rechtsphilosophischen Denken gegenüber der großen vor zehn Jahren erschienenen Rechtsphilosophie (vgl. Schol 3 [1928] 394—406). Der Fortschritt liegt im gänzlichen Anschluß an Hegels Rechtsphilosophie und den absoluten Idealismus. Fraglich bleibt dabei allerdings, inwiefern heute von einem so engen Anschluß an Hegel entscheidende Aufschlüsse über die Rechtsnatur erwartet werden dürfen. Ich vermute, auch der Neuhegelianismus wird das Schicksal des Neukantianismus teilen, von dem sich B. nun ganz getrennt hat. Gerade das entscheidende 3. Kapitel vermag nicht zu überzeugen, daß Hegel unserer heutigen Denknot helfen kann. Das 4. Kapitel über die Freiheit hat sicher Niveau und hebt sich durch seine Weite wohltuend von der opinio communis innerhalb des Neukantianismus ab. Ein inneres Verständnis der scholastischen Naturrechtslehre ist B. wohl nicht gelungen. Auch bei der wichtigen

Frage der Rechtsgeltung strebt er über seine früheren Positionen hinaus. Allein es ist mir dann doch nicht klar, warum nicht jedes Gesetz Recht zu sein braucht. Die Ausführungen auf S. 157 f. sind sicherlich sehr interessant und bedeuten einen Fortschritt gegenüber dem System der Rechtsphilosophie. Aber die Frage, ob ich gegen mein Gewissen handeln darf und ob ein Gesetz Geltung behält, wenn es eine gewissenswidrige Handlung verlangt, bleibt unerledigt. Sch.

293. Ehrlich, W., Grundzüge zur Rechtsmetaphysik. 8° (51 S.) Halle 1935, Niemeyer. *M* 1.60. — Dieser Vortrag wurde auf Einladung der Kantgesellschaft zu Basel im Dezember 1934 gehalten. Er sucht die metaphysische Grundlage des positiven Rechts herauszuarbeiten. Das Ergebnis wird klar in der Abgrenzung von Personalität und Staat. Die Region der Personalität (Glaube, reine Liebe, Kunst, das Recht selber usw.) entzieht sich dem Staat als dem General-Interessen-Zweckverband der Personen oder Interessen-Iche. Ein Staat, der in die oberste Geistigkeit des Glaubens oder der Rechtschaffenheit normierend eingreifen will, begeht transzendentalen Rechtsbruch. Das Wesen des Rechts liegt in seinem Sinn. Der Sinn des Rechtes aber ist der Mensch als Personalität in der Gemeinschaft. Die allgemeine Wesensstruktur des Rechts ist Rangordnung, aber nicht Gleichheit. Aber was ist das Recht selbst und wo finden wir es? E. gibt sogar eine erkenntnistheoretische Grundlegung vom Begriff des Rechts. Nicht eine Analyse der Formen, sondern eine regionale Besinnung auf die Intentionale kann uns dem Problem der Wahrheit näher führen. Das Sinnhafte stammt aber nicht aus der intentionalen Sphäre selbst, ist nicht intentionales Erlebnis, sondern hat die Seinsweise eines „Lebnisses". Dazu gehören das Vertrauen überhaupt, seelische Gemeinschaft und ein besonderes Wissen um den anderen, das nicht auf Empirie beruht, das künstlerische Wohlgefallen und endlich und besonders auch gewisse Norm-Lebnisse, etwa: Recht überhaupt. Das Normlebnis Recht ist etwas ganz anderes als die Idee von Recht. Jenes ist ein originales, nicht intentionales Wissendleben. Damit ist eine seelisch personale Region ermittelt, die nicht im Bereich psychischer Intentionen, also auch nicht psychologischer Forschung liegt. Dazu gehört nun auch eine Ergänzung der Kantischen Apperzeption. Das lebendige Ich wird der Sinn seiner Lebnisse. Sinn ist verschieden von logischer Bedeutung und Wert. Das Recht wird also Urnormierungsprinzip unserer Personalität und ist vor allem staatlichen Recht. — Wenn ich den schwierigen Gedanken des Verf. richtig verstehe, so meint er mit dem Recht eine unbezweifelbar sichere Erkenntnis und Anerkenntnis der metaphysischen Personalität mit Anspruch auf Wahrung ihrer Würde innerhalb der Gemeinschaft und Öffentlichkeit. Die Deduktionen sind sehr tiefsinnig. Der eigenartige Sprachgebrauch dürfte aber das Verständnis sehr erschweren. Sch.

294. Eberhard, R., Modernes Naturrecht. Ein rechtsphilosophischer Versuch. gr. 8° (70 S.) Rostock 1934, Hinstorff. *M* 2.—. — Ein Jurist der alten Schule, Landgerichtsrat a. D., greift mit jugendlichem Mut die Parole auf, die Reichsjustizminister Frank verkündet hat, daß neben den Paragraphen auch das ewige Naturrecht zu beachten sei. In gehobener Sprache, immer in der lebendigen Auseinandersetzung mit den Problemen des Tages, will er gegen den Nur-Positivismus die ewige Naturrechts-

idee in ihrer Kraft darstellen. Das Naturrecht ist zwar nicht geltendes Recht, aber ein Ferment, das sich wirksam erweist im Wachsen und Werden des Rechts. Recht ist unbeschadet der mannigfachen völkischen und rassischen Differenzierung etwas allgemein Menschliches, das mit dem Menschenwesen als solchem gegeben ist. Der Mensch ist nach dem Bilde Gottes geschaffen. So scheut sich der Verf. auch nicht, die religiöse Problematik, die in jedem Recht liegt, zu berühren. Der Gegensatz von positivem Gesetz und Recht führt zu einem weiteren Gegensatz zwischen Gesetz und Sittlichkeit. Zwar ist die deutsche Sittlichkeit des 20. Jahrhunderts eine besondere Gestalt der Sittlichkeit überhaupt, aber infolge des Wandels der Kultur kann innerhalb gewisser Grenzen auch ein Wandel der sittlichen Anschauungen eintreten. Bekannte Beispiele sind Sklaverei und Hexenwahn. Da erscheint also der Konflikt von Recht und Sittlichkeit. Richter wie Untergebener müssen Gott mehr gehorchen als den Menschen. Und nun steht vor uns die gewaltige Schar der Märtyrer aller Jahrhunderte, die dem Machtgebot der Obrigkeit getrotzt und lieber Tod oder Kerker oder Verbannung erlitten als sich gegen das in ihrem Gewissen erwachte göttliche Gebot versündigt haben. — Dagegen habe ich nicht das Geringste einzuwenden. Nur folgt daraus, daß das Naturrecht die Geltung des gottwidrigen positiven Gesetzes aufhebt, also mehr ist als ein bloßes Ferment. Sch.

295. Schrattenholzer, A., Soziale Gerechtigkeit. Die Lehre von der natürlichen Gemeinschaftsgerechtigkeit (Veröffentlichungen der Studienrunde katholischer Soziologen, Wien, 3. Heft). 8° (205 S.) Graz 1934, Moser. *M* 4.—; geb. *M* 4.80. — Sch. liefert einen interessanten Beitrag zum Problem der sozialen Gerechtigkeit, die durch *Quadragesimo anno* in den Blickpunkt gerückt ist. Er unterscheidet deutlicher zwischen Gemeinschaftsgerechtigkeit und Gemeinwohlgerechtigkeit. Letztere hat es mit dem Ziel, dem *bonum commune,* erstere mit dem Sein und der Seinsverfassung der Gemeinschaft zu tun. Der Inhalt der sozialen Gerechtigkeit wird aus der unverdorbenen Meinung des Volkes geholt. Die bisherige Einteilung der Gerechtigkeit in legale, distributive und kommutative hat eine Lücke, die durch Aequitas, Humanitas, Billigkeit, auszufüllen ist. Gemeinschaftsgerechtigkeit steht der Sondergerechtigkeit gegenüber und umfaßt als Hauptteile die legale und distributive, ohne jedoch darauf beschränkt zu sein. Eine Anwendung des Begriffs liegt im viel besprochenen Kapitel von den *bona superflua.* Von ihnen heißt es beim hl. Thomas, „quod ex iure naturae debentur pauperibus". Ist das „ius naturae" mehr als bloß moralische Vorschrift, also eine Gerechtigkeitsforderung? Für Sch. liegt hier gerade eine Forderung der Gemeinschaftsgerechtigkeit vor. Allerdings steht dieser Forderung nicht unmittelbar ein bestimmtes Recht des Privaten gegenüber, sondern die staatliche Gemeinschaft muß eine Regelung treffen. Geschieht das nicht, dann bleibt alles dem Gewissen der einzelnen überlassen. Sie haben wohl die Pflicht, mit ihrem Überschuß helfend einzugreifen, aber es bleibt ihrer Wahl überlassen, wem und wie sie im einzelnen helfen wollen. Hier zeigt sich die Ähnlichkeit mit der Liebe. Der Unterschied zwischen Liebe und Gemeinschaftsgerechtigkeit ist nur dadurch gegeben, daß es sich in unserem Falle um solche Gemeinschaftspflichten handelt, denen auf der anderen Seite Gemeinschaftsrechte gegenüberstehen. — Sch. vermeidet nach Kräften jedes Fremdwort. Aber man

darf seiner Versicherung glauben, daß die Lektüre seines Buches deswegen nicht leicht ist. Gerade, weil er zum Teil neue Wege geht, wäre es methodisch leichter gewesen, wenn er seine Auffassung einer bislang so gut wie allgemein angenommenen Tradition schärfer gegenübergestellt und seine Auffassung gerade mit Rücksicht auf die bisherige Doktrin bewiesen hätte. Letztlich geht es um den inneren Unterschied von Recht als dem „exclusive suum", wenn auch in verschiedenem Grad, und den Gegenständen der übrigen Tugenden. Aber auch diese haben für den Aufbau der Gemeinschaft eine wesentliche Rolle, ohne deswegen in Gerechtigkeit verwandelt zu werden. Es wäre zu wünschen, daß bei einer Neuauflage dieser methodische Gesichtspunkt stärker beachtet würde. Das Buch geht jedenfalls in die Tiefe und vermag fruchtbare Anregungen zu geben. Sch.

296. Meßner, J., Die soziale Frage der Gegenwart. 4. Aufl. gr. 8° (XII u. 672 S.) Innsbruck 1934, Tyrolia. *M* 13.—; Lw. *M* 15.—. — Das rasch bekannt und beliebt gewordene Buch zeichnet sich aus durch die Reichhaltigkeit des Stoffes, die Klarheit der Disposition, die aus den Grundwahrheiten des Christentums hervorgehende Kritik des Kapitalismus und Sozialismus und ihre Überwindung in der christlichen Sozialreform. Der Aufbau der entsprechenden drei Teile ist der gleiche: Begriff und Entwicklung, philosophisch-weltanschauliche Grundlagen, Wirtschaft, Gesellschaft, Staat, Kultur. Die einschlägige systematische und historische Literatur ist umfassend benutzt, das Urteil maßvoll und bestimmt. — Die Eingruppierung des Nationalsozialismus in den Sozialismus wird sich auf die Dauer nicht empfehlen, da jener vielmehr eine nationalpolitische, dieser eine ökonomisch-soziale Bewegung ist. Man muß den Nationalsozialismus schon als Versuch einer höheren Synthese von Kapitalismus und Sozialismus mit den Rechtsgebilden des Staates, der Körperschaften, der Familie fassen, dessen Berechtigung oder Nichtberechtigung von der Konfrontierung mit der christlichen Sozialreform her beurteilt werden muß. Die Umgruppierung des Stoffes in vier Teile würde sich u. E. sicher lohnen. Hirschmann.

297. Lemonnyer, A., O. P., Tonneau, J., O. P., Troude, R., Précis de Sociologie. 8° (504 S.) Marseille [1934], Editions Publiroc. *Fr* 25.—. — P. Delos O. P. schickt diesem trefflichen Handbuch, das aus der Zusammenarbeit dreier bekannter kath. Soziologen entstand, eine Einführung über Gegenstand und Methode einer empirischen Soziologie voraus. — Lemonnyer behandelt in einem aus reicher ethnologischer Kenntnis schöpfenden Beitrag — leider seine letzte Arbeit — die Soziologie der Familie. Tonneau gibt in seinem Beitrag zur Wirtschaftssoziologie neben dem Soziologischen auch eine gute Einführung in die übrige Wirtschaftswissenschaft. Troudes Beitrag, der umfassendste, behandelt mit reicher Verwertung der gegenwärtigen politischen Literatur Frankreichs die politische Soziologie; ein vierter Teil, von Lemonnyer und Troude zusammen bearbeitet, Religion, Kunst und Wissenschaft vom soziologischen Standpunkt. Ein umfangreiches Literaturverzeichnis ermöglicht dem katholischen Soziologiestudenten, an den sich vor allen dies Handbuch wendet, eine Verbreiterung seines Wissens. H.

298. Dullien, H., Die ganzheitliche Volkswirtschaftslehre (Bücherei des Ständestaates, H. 7) kl. 8° (40 S.) Berlin 1934, Erneuerungsverlag. *M* 0.60. — Eine knappe, übersichtlich orientie-

rende, volkstümlich gehaltene Einführung in die Spannsche Volkswirtschaftslehre. H.

299. Riehl, H., Kleine Einführung in die Gesellschaftslehre (Bücherei des Ständestaates, H. 8) kl. 8° (32 S.) Berlin 1934, Erneuerungsverlag. *M* 0.50. — In Frage-Antwort-Form gibt R. eine gute Darstellung der wesentlichen Thesen der kinetisch-universalistischen Gesellschaftslehre Othmar Spanns. — Vielleicht ist es geraten, dort, wo von „Naturrecht" die Rede ist, das Beiwort „rationalistisches" zu gebrauchen, um den Unterschied vom scholastischen hervorzuheben. H.

300. Arnold, Fr. X., Die Staatslehre des Kardinals Bellarmin. gr. 8° (VII u. 395 S.) München 1934, Hueber. *M* 12.50. — Das Bedürfnis nach einer Untersuchung der Staatslehre des hl. Bellarmin auf Grund des jetzt zugänglichen gesamten Materials, wie es schon gelegentlich in dieser Zeitschrift ausgesprochen wurde (Schol 4 [1929] 161), hat mit gegenwärtiger Veröffentlichung eine anregende Erfüllung gefunden. Die Berücksichtigung des noch ungedruckten Löwener Summenkommentars und der im Auctarium Bellarminianum erschienenen Drucke lassen uns klarer die systematische Einheit der Bellarminschen Staatskonzeption sehen. A. stellt im ersten Teil die dem Kardinal mit der Scholastik gemeinsame und von ihm in Auseinandersetzung mit dem Staatsbegriff der Reformatoren weiterentwickelte Naturrechtslehre Bellarmins dar, die es ihm ermöglicht, die rechte Mitte zwischen schwärmerischem Supernaturalismus und dem bald einsetzenden Rationalismus zu halten. Der zweite Teil behandelt Wesen, Rechtfertigung, Entstehung, Zweck des Staates, Subjekt, Verpflichtungsrecht, Formen der Staatsgewalt. Im dritten Teil wird der Staat in seinen Beziehungen zu andern Staaten und zur Kirche (summarisch) untersucht. — In vielen Fragen gibt das Werk eine endgültige Klärung. Die Gegenüberstellung der Bellarminschen Translationstheorie und der Leoninischen Designationstheorie (224 ff.) scheint uns trotz der vom Verf. ausgesprochenen Einschränkungen noch zu schroff, insofern das „conferre iura principatus" bei Leo und das „potestatem transferre" bei Bellarmin einen etwas verschiedenen Sinn haben dürften. H.

301. Bolzano, Bernard, Paradoxien in der Politik. Aus Bolzanos Nachlaß hrsg. v. W. Stähler. Lex.-8° (LXV und 173 S.) Münster 1934, Regensberg. *M* 7.—. — Diese erste deutsche Ausgabe von B.s Staatslehre, textkritisch und philosophiegeschichtlich ausführlich eingeleitet, ist eine wertvolle Bereicherung unseres Wissens über den in den letzten Jahren weiteren Kreisen bekannt gewordenen Prager Philosophen. Sie enthält vor allem seine ungedruckte Schrift „Von dem besten Staate" (St. datiert sie ihrer vorliegenden Fassung nach etwa ins Jahr 1844), dann seine Denkschrift „Vorschläge zur Behebung des unter einem beträchtlichen Teile der Bewohner Prags dermal um sich greifenden Notstandes" (1847). In der Forderung weitgehender Beaufsichtigung des öffentlichen Lebens, einem unbegrenzten Fortschrittsglauben, dem Willen zur Abschaffung des Erbrechtes und Privathandels, der stark moralisierenden Tendenz seiner Auffassungen, der Bestimmung des Verhältnisses von Staat und Religion zeigt sich B. noch stark im Banne des Rationalismus, während die Zentralstellung des gemeinen Wohls, die Forderung des Wohlfahrts- und Kulturstaats, die sittliche Begründung des Staates, die Mischung der politischen

Formelemente in seinem Staatsideal auf Aristotelische Gedanken zurückgehen. H.

302. Regout, R., S. J., La Doctrine de la guerre juste de Saint Augustin à nos jours d'après les Théologiens et les Canonistes Catholiques. Préface du R. P. Y. de La Brière. gr. 8° (342 S.) Paris 1935, Pedone. *Fr* 50.—. — Diese ansehnliche Doktordissertation der holländischen Universität Leiden ist höchst willkommen. Die sonst verdienstvolle Arbeit von A. Vanderpol, die übrigens auch in Deutschland Einfluß gewann, hat einige nicht unwichtige Mißverständnisse über die Kriegslehre der Scholastik im 16. Jahrhundert verschuldet. R. will vor allem die umstrittenen Punkte der Lehre über den Krieg usw. eingehend zur Darstellung bringen. Diese schärfere Zielsetzung kann man wohl begrüßen. Augustinus, Isidor, das Dekret Gratians und die Kanonisten sowie die Theologen des 13., 14. und 15. Jahrhunderts kommen zur Darstellung. Das Hauptinteresse gilt freilich den großen Gestalten des 16. Jahrhunderts: Franz von Vitoria, Suarez und den anderen Theologen der Gesellschaft Jesu. Es ist von großem Interesse zu erfahren, wie Franz von Vitoria eigentlich der Bahnbrecher der sogenannten neueren Ideen wird. Umstritten waren nämlich besonders die Fragen über den gerechten Krieg, seinen Charakter als Verteidigungsmaßnahme, eine zweifelhafte Kriegsursache und das Problem, ob ein Krieg auf beiden Seiten gerecht sein könne. Im Gegensatz zu Cajetan ist für Vitoria der Krieg nicht ein Ausfluß der iustitia vindicativa. Beide Parteien können bona fide einen Krieg beginnen. Diese Idee war übrigens keineswegs ganz neu. Ebenso ist die Behauptung unberechtigt, Vitoria habe den Probabilismus in die Kriegslehre eingeführt. Er entwickelt nur frühere Ideen. Ausführlich wird auch Fr. Suarez gewürdigt und gegen Mißverständnisse verteidigt. Im übrigen legt R. auch offen die Mängel und Unzulänglichkeiten der Suarezianischen Lehre dar. Sie liegen zumeist in der etwas doktrinären Fassung mancher Entscheidungen, die in der Wirklichkeit kaum eine praktische Anwendung ermöglichen. Gabriel Vasquez war der Hauptkritiker der Lehre von zweifelhaften Ansprüchen der streitenden Parteien. Ein letzter Abschnitt (vom 17. Jahrhundert bis auf unsere Tage) stellt die Konstanz der überlieferten Theorie fest. Es entstand eine autonome Lehre vom internationalen Recht, die die Unterscheidung von gerechtem und ungerechtem Krieg verwarf und auch sonst die Problemstellungen veränderte. Ein letzter Abschnitt prüft den kontinuierlichen Fortschritt in der Lehrentwicklung über den gerechten Krieg und behandelt nochmals ausdrücklich den inneren Wert der entwickelten Prinzipien sowie die Frage ihrer Anwendbarkeit auf die Gegenwart, und zwar im Anschluß an das Londoner Protokoll vom 3. und 4. Juli 1933, das sich mit dem Begriff des Angriffskrieges beschäftigt. Das besonnene Urteil über die Frage, ob heute jedesmal ein Krieg ohne weiteres schlimmer sei als die Hinnahme einer schweren Rechtswidrigkeit, ist sehr anerkennenswert. Schuster.

Zielsicherheit der Natur und Gewißheit der Erkenntnis.

Zur Problematik von De veritate q. 1 a. 9 und der neuscholastischen Erkenntnistheorie.

Von Joseph de Vries S. J.

Vor einiger Zeit haben wir in dieser Zeitschrift[1] eine Deutung des vielerörterten Thomastextes De veritate q. 1 a. 9 versucht, deren wesentliche Ergebnisse etwa folgende waren: Die „Natur des Verstandes", deren Erkenntnis als Vorbedingung für die „Erkenntnis der Wahrheit" erklärt wird, ist als „Naturstreben" zur Erkenntnis des wirklichen Seins zu verstehen. So wird sie nicht durch unmittelbares inneres Schauen erfaßt, sondern aus den im Bewußtsein unmittelbar gegebenen Akten durch Anwendung metaphysischer Prinzipien erschlossen. Daher kann die Erfassung der zielstrebigen Natur des Verstandes nicht Grundlage aller Wahrheitserkenntnis sein. Vielmehr kommt sie nur für die kritische Begründung der Wirklichkeit des bewußtseinsjenseitigen Gegenstandes in Betracht. Der Übergang zur kritisch begründeten Behauptung der bewußtseinsjenseitigen Wirklichkeit vollzieht sich aber durch Anwendung des „Prinzips der Zielsicherheit[2]", das besagt: „Es ist unmöglich, daß ein Naturstreben vergeblich ist[3]"; „vergeblich aber ist, was auf ein unerreichbares Ziel hinstrebt[4]."

So wird also (in den angegebenen Grenzen) die Gewißheit der Erkenntnis auf die Zielsicherheit der „Natur" zurückgeführt; dabei ist das Wort „Natur" selbstverständlich nicht im modernen Sinn im Gegensatz zu „Geist" zu verstehen, sondern im thomistischen Sinn als jedes reale Wesen, insofern es letztes Tätigkeitsprinzip ist; es ist ja in unserem Fall gerade

---

[1] Die Bedeutung der Erkenntnismetaphysik für die Lösung der erkenntniskritischen Frage. Eine Erklärung von De veritate q. 1 a. 9: Schol 8 (1933) 321—358.

[2] So sagen wir — im Anschluß an Fuetscher, Die ersten Seins- und Denkprinzipien (S. 244) — lieber als „Finalitätsprinzip", weil unter dem Namen „Finalitätsprinzip" auch das „Prinzip der Zielstrebigkeit" (Omne agens agit propter finem), das noch nichts über die Erreichbarkeit des Ziels sagt, verstanden werden kann.

[3] „Impossibile est naturae appetitum vanum esse." S. c. gent. 2, 33.

[4] „Vanum est, quod est ad finem, quem non potest consequi." S. c. gent. 3, 44.

die Geistnatur, auf deren Zielsicherheit die Gewißheit zurückgeführt wird. Die Lösung ist offenbar eine metaphysische Lösung. Das Verhältnis des Erkenntnisvermögens zu dem die Wirklichkeit darstellenden und dadurch das natürliche Verlangen erfüllenden Akt wird als ein Sonderfall des in allem endlichen Sein wiederkehrenden Verhältnisses von aktiver, strebender Potenz zu erfüllendem Akt aufgefaßt.

Diese Auffassung liegt übrigens auch den Gedankengängen letztlich zugrunde, mit denen die meisten neuscholastischen Lehrbücher die erkenntniskritischen Fragen zu lösen suchen. Ganz offenbar ist das z. B. bei Urraburu[5], der ganz im allgemeinen die Zuverlässigkeit der Erkenntnisvermögen dadurch begründet, daß jede Potenz naturhaft auf ihre Vollkommenheit hingeordnet ist. Urraburu beruft sich für diese Begründungsart ausdrücklich auf Thomas[6]. Bei anderen Neuscholastikern, die stark von Balmes und Tongiorgi abhängig sind, ist die Klarheit der Beweisführung durch die Vermengung der teleologischen Betrachtungsweise mit der Lehre von der „aptitudo mentis" als „Grundwahrheit" (veritas primitiva) getrübt. Die „Wahrheitsbefähigung des Geistes", deren wir uns in jedem Urteilsakt unmittelbar bewußt werden, wird nicht selten geradezu mit der durchgehenden Zielsicherheit der Erkenntnisfähigkeiten gleichgesetzt[7]. Daß aber von einer unmittelbaren Erfassung dieser Zielsicherheit — wenigstens nach den Prinzipien des hl. Thomas — keine Rede sein kann, glauben wir in dem anfangs erwähnten Aufsatz hinreichend dargetan zu haben[8].

Was in jedem (sicheren) Urteil miterfaßt wird, ist nur die Tatsache, daß eben der jeweilige Gegenstand jetzt mit Gewißheit erkannt wird und daß daher unser Verstand diesen Gegenstand und damit also wenigstens irgend etwas mit Gewißheit erkennen kann. Wird dieses Mindestmaß von Wahrheitsbefähigung sofort mit der durchgehends teleologisch geordneten Natur der Erkenntnisfähigkeiten gleichgesetzt, so ergeben sich schwere Unzuträglichkeiten. Entweder man hält den Gedanken an jenes Mindestmaß fest; dann ist nicht einzusehen, wie dadurch, daß uns gewisse Klassen von Erkenntnissen (z. B. die der Außenwelt) ver-

---

[5] Logica 573—575.

[6] Besonders auf S. c. gent. 3, 107 und S. th. 1 q. 85 a. 6.

[7] Vgl. z. B. Frick, Logica[6] 194 (n. 305). — Ausdrücklich vollzieht diese Gleichsetzung J. Hontheim, Theodicea (Freiburg 1926) 30.

[8] Vgl. Schol 8 (1933) 341—346 353 f.

schlossen sein sollen, die so verstandene „Wahrheitsbefähigung" aufgehoben werden soll, so daß wir dem allgemeinen Skeptizismus verfallen. Es gibt doch Erkenntnisse, deren Gewißheit von der Gewißheit der Außenwelt unabhängig ist. Oder man denkt bei der „Wahrheitsbefähigung des Geistes" von vornherein an die teleologisch-sinnvolle Natur der Gesamtheit unserer Erkenntnisvermögen; dann bedeutet der Satz, die (so verstandene) Wahrheitsbefähigung des Geistes sei Grundlage aller Gewißheit im einzelnen, einen schwer zu überbietenden Dogmatismus, der nur zu leicht in Irrationalismus umschlägt. Man wird sich schließlich zu dem Zugeständnis genötigt sehen, die „Wahrheitsbefähigung des Geistes" sei ein „rational nicht mehr zu begründendes" Postulat, eine Grundvoraussetzung, die wir annehmen müssen, wenn wir nicht auf ein menschenwürdiges Leben verzichten wollen. Daß man sich für diese Auffassung wenigstens nicht auf Thomas berufen kann, wurde schon gezeigt[9]; mindestens die Gewißheit der Bewußtseinswirklichkeit und die Gewißheit der Prinzipien müssen wir nach ihm als unabhängig von der Erkenntnis der „Natur des Verstandes" denken.

1. Fragestellung.

Aber auch, wenn die Begründung durch die zielstrebige Natur des Verstandes auf die Gewißheit bewußtseinsjenseitiger Wirklichkeit beschränkt wird, ergeben sich noch Fragen und Schwierigkeiten genug. Kann denn überhaupt aus dem Streben nach einem Ziel die Erreichbarkeit dieses Ziels geschlossen werden? Karl Heim hat die Schwierigkeit einmal in aller Schärfe herausgestellt: „Die Philosophie hat auf verschiedene Weise versucht, sich auf dem Wege des Denkens aus der Icheinsamkeit zu befreien. Sie hat gesagt: Unser Erkennen hat keinen Sinn, wenn es nicht sein Ziel erreicht, nämlich die Wahrheit. Es muß also eine bewußtseinstranszendente Wirklichkeit . . . geben. . . . Allein alle derartigen Beweisführungen arbeiten immer mit einer Voraussetzung, die nicht mehr auf logischem Wege erreicht worden ist, nämlich mit der Voraussetzung, daß unser Erkennen Sinn hat, daß es nicht bloß Sehnsucht und Tantalusqual ist, sondern Erfüllung. . . . Wenn das aus dem Wahrheitsbedürfnis erschlossen wird, das in unserer Erkenntnisfunktion enthalten ist, so ist das wieder jener gefährliche

[9] Schol 8 (1933) 346—352.

Schluß, aus dem alle menschlichen Selbsttäuschungen entspringen, der Schluß aus dem Wunsch auf seine Erfüllung[10]."

Auf diesen letzten Satz läßt sich freilich gleich antworten: Der Schluß geht nicht von einem beliebigen sich einmal regenden Wunsch (einem „appetitus elicitus") aus — das wäre selbstverständlich nicht berechtigt —, sondern von einem in der Tiefe des Wesens gründenden Verlangen der Natur selbst (einem „appetitus naturalis"). Aber es bleibt die Frage: Geht der Schluß, selbst wenn er so verstanden wird, nicht doch noch zu weit? Kann das diesem Schluß zugrunde liegende Prinzip — eben das „Prinzip der Zielsicherheit" — überhaupt einsichtig gemacht werden?

Das ist in der Tat die entscheidende Frage, dergegenüber alle anderen Schwierigkeiten zurücktreten müssen[11]. Ist das Prinzip überhaupt gültig? Wenn ja, dann bedeutet das, daß die Natur schon unabhängig vom bewußten menschlichen Wollen durch die Rücksicht auf Ziele und damit auf „Werte" bestimmt ist; denn das Ziel ist ja ein wertvolles Gut, und die Natur ist schon an sich so geordnet, daß das aus ihr hervorgehende Wirken zur Realisierung des Wertes führt. Daß aber so „das Wirkliche von Hause aus unter Wertprinzipien steht", leugnen nicht nur Pessimisten, wie etwa Schopenhauer, sondern in unserer Zeit z. B. auch N. Hartmann[12]. Er meint, wenn es „eine reale Teleologie der Werte in der Welt" gebe, dann seien die Werte „unmittelbar ontologische Kategorien und als solche schlechterdings rea-

---

[10] K. Heim, Das Gebet als philosophisches Problem. In: Die Ehre Gottes, Vorträge auf der 28. Aarauer Studentenkonferenz (Berlin 1925) 62.

[11] Man hat z. B. das Bedenken erhoben, die Natur der Erkenntnisfähigkeiten werde nur aus den Akten erschlossen, also auch nur insoweit erkannt, als sie durch die Eigenart der Akte bestimmt werden könne; daher könne durch Rückschluß aus der Natur der Fähigkeit auf den Akt nichts Neues über die Natur und Bedeutung des Aktes ausgemacht werden. Das ist ganz richtig, wenn der Rückschluß allein durch Analyse der (vorher durch die Akte bestimmten) Fähigkeit geschehen soll. Aber nach unseren Darlegungen kommt ja ein neues, und zwar synthetisches Prinzip hinzu, eben das Prinzip der Zielsicherheit. Daß unter Voraussetzung dieses Prinzips ein Übergang vom Naturstreben der Fähigkeit auf etwas Neues (nämlich die Erfüllung des Naturstrebens durch den entsprechenden Akt) möglich ist, kann wohl nicht gut geleugnet werden. Wie sich der Übergang im Sinn des hl. Thomas im einzelnen gestalten kann, wurde Schol 8 (1933) 353—358 in kurzen Zügen dargelegt. Die entscheidende Frage bleibt also, ob das Prinzip der Zielsicherheit einsichtig gemacht werden kann.

[12] Ethik[1] 152.

lisiert". „Und der Mensch mit seiner Aktsphäre ist aus dem Grundverhältnis ausgeschaltet. Er ist überflüssig. Die Werte setzen sich auch ohne sein Wertbewußtsein und ohne sein Zutun in Wirklichkeit um. . . . Eine Aufgabe des Menschen in der Welt, wie beschränkt sie auch sein mag, ist nur möglich, wenn es Werte gibt, die ohne sein Zutun irreal bleiben."

Dem letzten Satz ist allerdings zuzustimmen. Aber daraus folgt nicht, daß nun alle Werte allein durch den Menschen verwirklicht werden müssen und daß es gar keine Naturteleologie geben kann. Im Gegenteil: Wenn der Mensch in seiner eigenen Natur und in der Natur der ihn umgebenden Dinge keine Förderung oder gar statt dessen nur Hindernisse fände, d. h. wenn es keine Naturteleologie gäbe, könnte dann der beschränkte Mensch selbst mit dem besten Willen (wenn es unter dieser Voraussetzung überhaupt noch einen „guten Willen" geben kann) auch nur den geringsten Wert verwirklichen? Selbst Rickert, dem man doch gewiß nicht metaphysischen Überschwang nachsagen wird, gesteht: „Für die vollständige Durchdenkung einer Weltanschauung reicht der Begriff vom Akt des . . . Subjekts nirgends aus, sobald die Folgen in Frage kommen, welche der Akt im Weltganzen hervorbringt. Ohne das Vertrauen darauf, daß eine übermenschliche Macht die Welt so ‚eingerichtet' hat, daß in ihr die Verwirklichung von Werten in Gütern durch freie Subjekte möglich und sinnvoll ist, kommen wir auf keinem Gebiet zu einem befriedigenden Abschluß der Überzeugungen, die wir für ein tätiges Leben brauchen[13]." Und so fordert denn Rickert einen letzten Zusammenhang zwischen Wert und Wirklichkeit, eine „metaphysische Wertwirklichkeit".

Das ist im Grunde die Anerkennung des „Prinzips der Zielsicherheit". Aber es ist zu beachten, daß man Rickert zufolge mit dieser Annahme die Grenzen wissenschaftlicher Philosophie überschreitet. Es handelt sich um eine Sache des „Vertrauens", des „Glaubens"; „wir sind im Gebiet des Irrationalen[14]."

In der Tat, das ist vielleicht das schwerste Bedenken gegen das Prinzip der Zielsicherheit; besonders dann muß sich dieses Bedenken aufdrängen, wenn mit diesem Prinzip der erkenntnistheoretische Realismus begründet werden soll. So sehen wir denn auch, daß fast alle modernen nicht-scholastischen Philosophen, die auf Grund solcher teleologischer

---

[13] In: H. Schwarz, Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestaltern, 2. Bd. 295.

[14] Ebd. 296.

Erwägungen sich zum Realismus bekennen, hier einen irrationalen Einschlag zugestehen. Sigwart z. B. vertritt die Auffassung, daß wir die Realität der räumlich-zeitlichen Welt annehmen müssen, wenn unser Erkennen Sinn haben soll[15]. Aber er bemerkt ausdrücklich, daß solche Annahmen nur Postulate sind, „Voraussetzungen, an die wir glauben müssen, wenn unser Streben nach Erkenntnis nicht sinnlos sein soll[16]". Ähnlich geht Driesch von teleologischen Erwägungen aus, wenn er die „rationale Erfaßbarkeit" der Wirklichkeit annimmt: Wäre die Wirklichkeit nicht rational erfaßbar, so müßte man annehmen, „das Wirkliche habe sich in der Vernunft ein gegen sein eigenes Wesen gerichtetes Instrument geschaffen[17]"; eine solche „Absurdität" sei aber dem Wirklichen nicht zuzuschreiben. Aber wiederum wird hinzugefügt, dies sei nur ein Postulat, nicht ein beweisbarer Satz. Und so sind auch für Volkelt die aus dem „natürlichen Lebensgefühl" oder aus dem „moralischen und religiösen Bewußtsein" geschöpften Gründe, obwohl sie tatsächlich der Ablehnung des Solipsismus meistens zugrunde liegen sollen, doch nur „Gefühlsgründe"[18].

Die scholastischen Philosophen allerdings, die den erkenntnistheoretischen Realismus durch ähnliche teleologische Erwägungen begründen, äußern sich viel zuversichtlicher; ihnen scheint diese Begründungsart volle rationale Gewißheit zu verbürgen. Aber wenn so mit der größten Selbstverständlichkeit das so überaus weittragende Prinzip der Zielsicherheit als gesicherte Wahrheit hingenommen wird, ist es wohl begreiflich, wenn sich bei Außenstehenden der Verdacht regt, daß hier stillschweigend die ganze katholische Weltanschauung schon vorausgesetzt wird. So stände aber auch wieder am Anfang eine rational nicht mehr zu begründende Willensentscheidung. Denn rational unterbauen läßt sich die katholische Weltanschauung doch wohl nur dann, wenn eine realistische Philosophie schon zugrunde gelegt wird.

Angesichts dieser Schwierigkeiten ist es zu begrüßen, daß sich manche scholastischen Philosophen nicht damit begnügen, den Satz von der Erfüllbarkeit jedes Naturstrebens einfach als Axiom hinzunehmen, sondern sich um seine kri-

---

[15] Logik II[4] 8—10.
[16] Ebd. 23.
[17] In: H. Schwarz, Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestaltern, 1. Bd. 175.
[18] Gewißheit und Wahrheit[1] 240.

tische Erhärtung bemühen. Freilich ist die Frage längst nicht so viel erörtert wie die nach der Begründung des Kausalitätsprinzips. So sind die Verschiedenheiten der Auffassung noch leicht zu überschauen. Gewöhnlich wird die Frage nach der Begründung des Prinzips im Zusammenhang mit dem sog. Gottesbeweis aus dem Glückseligkeitsstreben gestellt. Damit spitzt sich die Frage dahin zu, ob das Prinzip ohne die Voraussetzung des Daseins Gottes erwiesen werden könne oder nicht.

Da der genannte Gottesbeweis mit Hilfe dieses Prinzips aus dem Naturstreben nach Glückseligkeit auf Gott als den allein hinreichenden Gegenstand der Glückseligkeit schließt, müssen seine Verteidiger das Prinzip natürlich unabhängig von der Voraussetzung des Daseins Gottes zu erweisen suchen. Einige, wie etwa J. Gredt O. S. B.[19], Garrigou-Lagrange O. P.[20], L. Fuetscher S. J.[21], wollen diesen Nachweis dadurch erbringen, daß sie das Prinzip der Zielsicherheit ganz nahe an das Prinzip der Zielstrebigkeit (Omne agens agit propter finem) heranrücken. Wie die Zielstrebigkeit des Wirkens durch die Notwendigkeit der Bestimmtheit des Wirkens bewiesen wird[22], so soll weiterhin daraus, daß etwas Unmögliches (d. h. ein Nichts) nicht bestimmender Grund des Strebens sein kann, die Möglichkeit (Erreichbarkeit) des das Naturstreben in seiner Eigenart bestimmenden Zieles dargetan werden.

Aber sollte ein Prinzip, das einen so tiefbedeutsamen Zusammenhang zwischen Sein und Gutsein, „Wirklichkeit" und „Wert" ausspricht, tatsächlich durch so „wertfreie" Begriffe wie den der notwendigen Determination sozusagen herbeigezaubert werden können? Vielleicht dringen da doch die Begründungsversuche tiefer, die das Prinzip aus einem allumfassenden Zusammenhang zwischen Seins- und Wertordnung, aus dem Satz „Omne ens est propter bonum", abzuleiten suchen. Einen Übergang dazu bildet der von E. Laurent[23] hervorgehobene Gedanke, daß die Potenz (das Naturstreben) wesensmäßig auf den Akt als sein Ziel hingeordnet ist; vom Gedanken des Aktes als der Vollendung der Potenz ist es ja nur ein Schritt zum Gedanken des Aktes als des die Potenz vervollkommnenden Gutes[24].

---

[19] Elementa Philosophiae aristotelico-thomisticae II[3] 164 f.
[20] Le réalisme du principe de finalité 90 104 268 ff.
[21] A. a. O. 241—275.
[22] Vgl. Schol 8 (1933) 345.
[23] Le désir naturel de la béatitude et l'existence de Dieu: RevPh 37 (1930) 270—282. — [24] Vgl. S. th. 1 q. 5 a. 1.

O. Zimmermann S. J.[25] und J. Hontheim S. J.[26] tun denn auch diesen Schritt. Die Zielsicherheit jedes Naturstrebens folgt ihnen daraus, daß schließlich alles Seiende notwendig entweder durch seinen eigenen Wert oder durch ein zu erreichendes wertvolles Ziel sein Dasein rechtfertigen kann, daß also in diesem Sinn alles „zum Guten" (ad bonum) ist, sinnvoll ist. Wie es für jedes Seiende einen Grund braucht, „woher" es ist, so auch einen Grund, „wozu". Darum ist die Gesamtordnung alles Seienden notwendig gut. Hontheim nennt diesen Satz das Wertprinzip (principium axiologicum); es scheint ihm unmittelbar evident zu sein. Unter Voraussetzung dieses Prinzips ist es natürlich nicht mehr schwer, das Prinzip der Zielsicherheit zu begründen: Ein Naturstreben als bloßes Streben und Sehnen hat seine Rechtfertigung nicht in sich selbst, sondern nur in der Erreichbarkeit des Zieles.

Aber ist das „Wertprinzip" wirklich unmittelbar evident? Es kann nicht wunder nehmen, daß eine so kühne Behauptung Widerspruch findet. Namentlich G. M. Manser O. P.[27] wendet sich entschieden gegen die unmittelbare Evidenz des Wertprinzips. Ohne Voraussetzung des Daseins und der Vorsehung Gottes könne der Satz „Omnia sunt ad bonum" nicht erwiesen werden. Ja, den Satz von der Zielsicherheit jedes Naturstrebens scheint Manser sogar schlechthin für unrichtig zu halten. Er weist darauf hin, daß „sehr tiefe Naturtriebe, wie jener, dem Tode zu entrinnen, nie verwirklicht werden".

Gegenüber diesem Einwand ist natürlich zu sagen, daß ein Streben nach leiblicher Unsterblichkeit kein „Naturstreben" im Sinn unseres Prinzips ist. Im übrigen aber muß die Auffassung Mansers zum wenigsten mit in Erwägung gezogen werden. Sollte sie sich als richtig erweisen, so fällt allerdings nicht nur der Gottesbeweis aus dem Glücksstreben, sondern es entstehen auch, wie schon angedeutet wurde, die größten Schwierigkeiten gegen die Verwendung des Prinzips in der Erkenntniskritik. Kann denn überhaupt ohne Petitio principii bei der kritischen Begründung des Außenweltsrealismus das Dasein Gottes vorausgesetzt werden, da doch im Gegenteil aus den Gegebenheiten dieser Welt das Dasein Gottes erschlossen wird? Aber selbst wenn ein Gottesbeweis allein aus den Tatsachen der inneren Erfahrung möglich ist, ist es glaubhaft, daß die Überzeugung vom Dasein

---

[25] Das Gottesbedürfnis, als Gottesbeweis dargelegt[2] 98—112.
[26] Theodicea (Freiburg 1926) 28—39 122.
[27] Das Wesen des Thomismus 236—238.

der Körperwelt sich nur unter Voraussetzung des Daseins Gottes rechtfertigen läßt? Kommen wir nicht so im Grunde zu den so unnatürlich anmutenden Gedankengängen des Descartes, der die Gewißheit der Außenwelt von der Wahrhaftigkeit Gottes abhängig macht?

Aus all dem geht wohl zur Genüge hervor, daß die Deutung, die wir von De veritate q. 1 a. 9 gaben — und wir halten sie nach wie vor für die richtige —, der Problematik nicht entbehrt. Und diese Problematik ist zugleich die Problematik des in den meisten neuscholastischen Lehrbüchern der Erkenntnistheorie angewandten Verfahrens. Es hat keinen Zweck, die Augen vor diesen Schwierigkeiten zu verschließen. Wenn wir die sich aufdrängenden Probleme noch einmal kurz zusammenfassen, ergeben sich vor allem folgende Fragen:

1. Welches ist der genaue Sinn des Prinzips der Zielsicherheit, das der Begründung des allgemeinen Realismus zugrunde gelegt werden soll?
2. Gilt dieses Prinzip überhaupt, und wenn ja, nur als Postulat oder aber als einleuchtende evidente Wahrheit?
3. Soll das Prinzip evidente Wahrheit sein, wie wird es begründet? Insbesondere: Ist seine Begründung unabhängig von der Voraussetzung des Daseins Gottes oder nicht?
4. Wie ist entsprechend der Beantwortung dieser Fragen die im Anschluß an De veritate q. 1 a. 9 ausgearbeitete und dem Grundgedanken nach auch bei vielen Neuscholastikern übliche kritische Begründung unserer Erkenntnis bewußtseinsjenseitiger Wirklichkeit zu bewerten?

Da wir von der Deutung des Thomastextes ausgegangen sind, suchen wir auch für diese Fragen zunächst bei Thomas eine Antwort. Was hat uns also Thomas zu diesen Fragen zu sagen[28]?

2. Der Sinn des Prinzips der Zielsicherheit nach dem hl. Thomas.

Thomas drückt das Prinzip der Zielsicherheit gewöhnlich durch den Satz aus: Impossibile est naturale desiderium esse

---

[28] Die wichtigsten Texte, die für die Beantwortung dieser Frage in Betracht kommen, sind zusammengestellt in: J. de Vries S. J., De cognitione veritatis textus selecti S. Thomae Aquinatis (Opuscula et textus, series scholastica. Fasc. XIV) 38—60.

inane[29]; oder: Impossibile est naturae appetitum vanum esse[30]: Ein Naturstreben kann nicht eitel, vergeblich sein. Derselbe Gedanke wird auch in dem Satz ausgesprochen: „Die naturhafte Bewegung eines Dinges zielt stets auf etwas, zu dessen Erreichung es durch seine Natur befähigt ist[31]." Die noch allgemeinere Fassung „Nichts bewegt sich auf ein unerreichbares Ziel hin[32]", in der die Einschränkung auf die naturhafte Bewegung weggelassen ist, muß, wie wir sehen werden, doch in einem eingeschränkten Sinn verstanden werden.

Die Sinnklärung des Prinzips verlangt also auf zwei Fragen eine Antwort: 1. Was ist mit dem „Naturstreben" gemeint, das Subjekt der Aussage ist? 2. In welchem Sinn wird durch das „kann nicht vergeblich sein" eine Erreichbarkeit des Zieles ausgesagt? Zum ersten können wir uns kurz fassen. Das Naturstreben (appetitus naturalis) bestimmt Thomas als „inclinatio consequens formam naturalem[33]", die aus der naturhaften (seinshaften) Form hervorgehende Hinneigung (auf ein Ziel). So steht das Naturstreben dem bewußten Streben (appetitus elicitus) gegenüber, das als „inclinatio consequens formam apprehensam" oder „consequens apprehensionem" bestimmt wird. Wie also für das bewußte Streben die in der Erkenntnis erfaßte „Form" des vorgestellten Zielgutes Ausgangspunkt ist, so geht das Naturstreben aus der realen Form hervor, die das strebende Naturwesen als Tätigkeitsprinzip in sich trägt. Die „Form", sei es nun die substantielle Form oder — woran hier wohl noch mehr zu denken ist — die Wirkkraft (potentia activa) als „akzidentelle Form", ist ja nach aristotelisch-thomistischer Auffassung Prinzip zielstrebiger Tätigkeit. So ist also das Naturstreben schließlich das seinshafte Tätigkeitsprinzip selbst, insofern es wesenhaft auf ein Wirken hingeordnet ist, das auf ein wenigstens generisch bestimmtes Ziel sich hinbewegt. Das Ziel ist in der Wesensstruktur des Tätigkeitsprinzips irgendwie vorgezeichnet, mit Naturnotwendigkeit geht die „Bewegung" auf dieses Ziel hin aus der Tiefe des Wesens hervor. Freilich mag es einer von außen kommenden Auslösung der gespann-

---

[29] S. c. gent. 2, 55; 3, 44; S. th. 1 q. 75 a. 6.
[30] S. c. gent. 2, 33.
[31] „Nullius rei motus naturalis est nisi ad id, ad quod nata est pervenire." In 2 Met., lect. 4 n. 318.
[32] „Nihil movetur ad id, ad quod impossibile est pervenire." S. c. gent. 3, 2.
[33] S. th. 1 q. 81 a. 2.

ten Kraft bedürfen, und auch die nähere Bestimmung (die Spezifizierung) des Ziels mag von äußern Einflüssen (oder auch von freier Selbstbestimmung) abhängen; aber alles Wirken bleibt doch innerhalb des vom „Naturstreben" gesteckten Rahmens.

Freilich wird das Ziel durchaus nicht immer mit dem ersten Schritt erreicht. Mit der Naturnotwendigkeit der „Bewegung" auf das Ziel hin ist also die Naturnotwendigkeit der Erreichung des Zieles nicht ohne weiteres gegeben. Eine Erreichbarkeit des Zieles aber behauptet das Prinzip der Zielsicherheit. Wie ist diese Möglichkeit der Erreichung des Ziels zu verstehen? Soll etwa nur die absolute Unmöglichkeit des Ziels ausgeschlossen werden? Oder soll eine physische Möglichkeit der Erreichung des Ziels behauptet werden? Und wenn dies letztere, inwieweit bedeutet dann diese Möglichkeit zugleich eine Notwendigkeit?

Jedenfalls will Thomas nicht eine unbedingte Notwendigkeit behaupten. Nicht selten gibt er zu, daß ein Naturstreben durch besondere hinzutretende Umstände (per accidens) sein Ziel verfehlen kann; namentlich, wo das Prinzip auf die Erkenntnisvermögen angewandt wird, kehrt diese Einschränkung oft wieder[34]. Wie sollen wir sie verstehen? Es scheint, daß ein Verfehlen des Ziels „per accidens" nach Thomas dann vorliegt, wenn das Ziel nicht wegen eines Mangels in der strebenden Natur selbst, sondern wegen hemmender Einflüsse von außen nicht erreicht wird, etwa weil äußere Einflüsse in der Materie einen dem erfolgreichen Wirken ungünstigen Zustand (indispositio) oder eine Zersetzung (corruptio) hervorgerufen haben[35].

Aber wenn das Naturstreben durch äußere Hemmnisse doch an der Erreichung des Zieles gehindert werden kann, wird dann das Prinzip der Zielsicherheit nicht aller seiner Kraft und Bedeutung beraubt? Ob nun das natürliche Verlangen „per se" oder „per accidens" vereitelt wird, in der Endwirkung scheint das doch auf dasselbe herauszukommen. Der Einwand wäre berechtigt, wenn die Vereitelung durch äußere Umstände uneingeschränkt möglich wäre. Aber bis zu einem gewissen Grad schließt das Prinzip im Sinn des hl. Thomas auch die Vereitelung des Naturstrebens durch äußere

---

[34] Vgl. De veritate q. 1 a. 12; S. th. 1 q. 17 a. 2; q. 58 a. 5; q. 85 a. 6.

[35] Vgl. In 2 d. 39 q. 2 a. 1 ad 3; De veritate q. 23 a. 2; S. c. gent. 3, 39; S. th. 1 q. 85 a. 6; 1, 2 q. 84 a. 1 ad 3.

Einflüsse aus. Sogar eine positive Hilfe von außen kann ja gefordert sein: Auch wenn eine Natur in sich selbst nicht die erforderliche Wirkkraft hat, um das Ziel ihres Strebens zu erreichen, wenn sie also dazu der Hilfe von außen bedarf, ist ihr doch sowohl das Ziel[36] als auch die erforderliche Hilfe „natürlich" und auf Grund der allgemeinen Zielsicherheit geschuldet; denn „die Natur läßt es am Notwendigen nicht fehlen[37]". So kann also das Prinzip der Zielsicherheit erst recht ein Nichtgehindertwerden fordern.

Aber diese Forderung gilt nicht unbedingt. Thomas schränkt sie dadurch ein, daß er ein Verfehlen des Ziels durch äußere Hemmnisse als Ausnahmefall, „in einer Minderzahl von Fällen", als möglich zugibt: „Bei den naturnotwendig wirkenden Wesen tritt die Wirkung immer ein, sofern sie nicht gehemmt wird; eine Hemmung aber kommt nur bei einer Minderzahl vor[38]." Daraus ergibt sich, daß „die natürlichen Tendenzen nur in einer Minderheit versagen[39]", daß also „die zu einer Art gehörenden Wesen in der Mehrzahl das Ziel der Art erreichen[40]".

Freilich, gegen diese Auffassung müssen sich schwerwiegende Bedenken erheben. Zunächst einmal: Wie ist bei einem Prinzip, das doch ein metaphysisches Prinzip sein soll, ein Abzählen nach Mehrheit und Minderheit denkbar? Wenn tatsächlich eine Notwendigkeit zur Erreichung des Zieles vorliegt, besteht sie dann nicht für alle Wesen gleicher Natur in gleicher Weise? Mit welchem Recht wird also die Notwendigkeit nur auf die Mehrzahl eingeschränkt? Anscheinend wegen der entgegenstehenden Erfahrungstatsachen. Aber ein metaphysisches Prinzip, das sich Berichtigungen auf Grund der Erfahrung gefallen lassen muß, scheint auf schwachen Füßen zu stehen. Dazu will das

---

[36] „Alio modo dicitur aliquid alicui naturale, quia habet naturalem inclinationem in illud, quamvis in se non habeat sufficiens illius principium, ex quo necessario consequatur." De veritate q. 24 a. 10 ad 1.

[37] „Cuicumque est aliquid naturale, oportet esse naturale id, sine quo illud haberi non potest; natura enim non deficit in necessariis." S. c. gent. 3, 129.

[38] „In illis, quae sunt determinata ad unum, semper sequitur actus naturalis, nisi impediatur; et impedimentum contingit in minore parte." In 2 d. 39 q. 2 a. 1 ad 3.

[39] „Inclinationes naturales deficiunt in minore parte." De virt. in communi a. 10 ad 14.

[40] „Ea, quae sunt alicuius speciei, perveniunt ad finem illius speciei ut in pluribus." S. c. gent. 3, 39. — Vgl. S. c. gent. 3, 85; S. th. 1 q. 63 a. 9.

Unglück, daß es sogar mit dieser Einschränkung noch der Erfahrung widerstreitet. Es gibt Lebewesen, die Millionen von Lebenskeimen hervorbringen; alle diese Keime haben in sich die natürliche Tendenz, sich zu entwickeln, und doch kann nur der allergeringste Teil wirklich zur Entwicklung kommen. Wie kann man da noch sagen, daß „die zu einer Art gehörenden Wesen in der Mehrzahl das Ziel der Art erreichen"?

Thomas selbst scheint die Schwierigkeit gelegentlich einmal zuzugeben, wenn er sagt, daß sich in den niederen Ordnungen „viel von dem findet, was durch zufälliges Zusammentreffen von Umständen geschieht[41]". Jedenfalls aber wird man zugeben müssen, daß das rein zahlenmäßige Verhältnis zwischen den Fällen des Erreichens und Nicht-Erreichens des Ziels nicht letztlich den Ausschlag geben kann. Bei den Naturstrebungen, bei denen Thomas das Prinzip vom Erreichen des Ziels „in der Mehrheit der Fälle" gewöhnlich anwendet — es sind das die geistigen oder doch unmittelbar im Dienst des Geistigen stehenden Tendenzen —, mag dieses günstige Zahlenverhältnis tatsächlich vorliegen und auch durch das Prinzip der Zielsicherheit gefordert sein. Aber schwerlich ist es dieses Zahlenverhältnis als solches, das unmittelbar gefordert wird; vielmehr wird es eine weitere Folgerung sein, die sich für bestimmte Tendenzen aus dem Prinzip der Zielsicherheit ergibt. Das ursprünglich die Allgemeinheit der Erreichung des Ziels einschränkende Moment muß ein anderes sein als die bloße Zahl; es muß von der Art sein, daß es zugleich den inneren Grund der Einschränkung angibt.

Welches dieser innere Grund der Einschränkung ist, ergibt sich übrigens klar aus der Lehre des hl. Thomas. So oft ein Naturstreben von außen an seiner Auswirkung gehindert wird, kommt das daher, daß eine äußere Ursache entsprechend ihrer natürlichen Anlage ihr Ziel zu erreichen sucht. Thomas erläutert das an einem Beispiel: Wenn der Löwe einen Hirsch tötet und so dessen natürlichem Lebensdrang ein vorzeitiges Ende setzt, so sucht er eben, seiner Natur entsprechend, seine Nahrung, die er freilich ohne Tötung anderer Tiere nicht finden kann[42]. Wenn nun zwischen den Tendenzen der Naturwesen Verhältnisse der Zuordnung und Unterordnung bestehen, dann ist so ein die einzelnen Tendenzen regelndes und in ihrer ungehemmten Entfaltung ein-

[41] „Multum invenitur in eis de eo, quod contingit et casualiter accidit." In 12 Met., lect. 12 n. 2633.

[42] „Leo occidens cervum intendit cibum, cui coniungitur occisio animalis." S. th. 1 q. 19 a. 9.

schränkendes Prinzip gefunden. Dieses Prinzip ist das des größeren, überwiegenden Gutes, dem in vielen Einzelfällen die Erfüllung einer untergeordneten Tendenz als geringeres Gut weichen muß.

Was im einzelnen dieses höhere Gut ist, das zu wissen ist zum Verständnis des Prinzips der Zielsicherheit streng genommen nicht erforderlich. Zur Lösung mancher Zweifel sei jedoch auf einige Punkte hingewiesen. „Die niederen Geschöpfe, sagt Thomas, sind der höheren wegen da[43]." So ist z. B. „das geistige Geschöpf im Vergleich zum körperlichen das höhere Gut, und darum ist das körperliche Geschöpf wegen des geistigen da[44]". Also sind „alle niederen Wesen auf das Wohl des Menschen als auf ihr Ziel hingeordnet[45]". Wie aber immer „die Vollkommenheit des Ganzen die Vollkommenheit der einzelnen Teile überragt[46]", so ist „das größte Gut in allen geschöpflichen Dingen die Ordnung des ganzen Weltalls[47]". Die Vollkommenheit des Universums ist so die oberste Regel für alle Einzeltendenzen[48]. Ihretwegen wird manches Übel im einzelnen zugelassen: „Wenn alles Übel den einzelnen Teilen des Weltalls entzogen würde, ginge viel von der Vollkommenheit des Ganzen verloren; denn die Schönheit des Universums erwächst aus der wohlgeordneten Verknüpfung von Gütern und Übeln[49]."

Diese Übel können im einzelnen auf zweifache Weise zustande kommen: Entweder als notwendige Folgen gewisser Naturtendenzen, deren Erfüllung ohne Beeinträchtigung anderer Tendenzen nicht möglich ist, oder durch zufälliges Zusammentreffen und Zusammenwirken mehrerer Ursachen. Der erste Fall liegt vor, wo „wegen des Gegensatzes und Widerstreites, der in der Natur obwaltet, ein Ding dem andern Ursache des Vergehens ist[50]", und zwar gerade dadurch, daß es nach der Weise seiner Natur wirkt. Die dabei unvermeidliche Schädigung oder Ver-

---

[43] „Creaturae ignobiliores sunt propter nobiliores." S. th. 1 q. 65 a. 2.

[44] „Creatura spiritualis comparatur ad corporalem sicut maius bonum ad minus bonum. Ergo creatura corporalis est propter spiritualem." Ebd. obi. 2.

[45] „Res aliae, et praecipue inferiores, ad bonum hominis ordinantur sicut ad finem." S. c. gent. 3, 71.

[46] „Perfectio totius praeeminet perfectioni singularum partium." S. c. gent. 2, 44. — Vgl. S. c. gent. 1, 86; S. th. 1 q. 65 a. 2.

[47] „Id, quod est maximum bonum in rebus creatis, est bonum ordinis universi." S. c. gent. 3, 64. Vgl. J. Stufler S. J., Der hl. Thomas über den Endzweck der Schöpfung: ZKathTh 41 (1917) 656—700, bes. 670—674.

[48] „Deus unamquamque creaturam fecit proportionatam universo, quod facere disposuit." S. th. 1 q. 56 a. 2 ad 4.

[49] „Si malum a quibusdam partibus universi subtraheretur, multum deperiret perfectionis universi, cuius pulcritudo ex ordinata bonorum et malorum adunatione consurgit." S. c. gent. 3, 71.

[50] „Ex hoc, quod creaturae sic (secundum modum propriae naturae) agunt, sequitur corruptio et malum in rebus; cum propter contrarietatem et repugnantiam, quae est in rebus, una res sit alterius corruptiva." Ebd.

nichtung vieler Einzelwesen wird dadurch mehr als aufgewogen, daß eine möglichst formenreiche Ordnung des Ganzen erhalten bleibt: „Wenn z. B. dem Feuer der Drang sich auszubreiten, der das Übel der Zerstörung brennbarer Stoffe mit sich bringt, entzogen würde, dann würde zugleich das Gut der Erzeugung und Erhaltung der ganzen Art des Feuers aufgehoben[51]." „Der Reichtum an verschiedenen Arten trägt aber mehr zur Vollkommenheit des Weltganzen bei als die große Zahl der Einzelwesen innerhalb derselben Art[52]."

Wenn so im „Kampf ums Dasein" viele Einzeltendenzen an der Erreichung ihres Ziels behindert werden, kann man das gewiß nicht Zufall nennen. Trotzdem braucht Thomas auch hier den Ausdruck, das Übel werde nur „per accidens" erstrebt; denn worauf der natürliche Trieb ausgeht, das ist die Erzeugung der ihm entsprechenden Form; die Zerstörung einer andern Form ist nur damit verbunden (accidit), freilich mit Notwendigkeit: Generatio unius est corruptio alterius[53]. Daneben gibt es freilich auch Fälle von eigentlich „zufälliger" Vereitelung von Naturstrebungen: „Durch das Zusammenwirken von zwei oder mehr Ursachen trifft es sich, daß zufällig eine gemeinsame Wirkung eintritt[54]." Weil hier jede Gesetzmäßigkeit fehlt, kommen diese Fälle aber nur in einer Minderzahl vor[55]. Dieser Zufall wird durch die allgemeine Zielsicherheit der Natur nicht ausgeschlossen. Das überwiegende Gut, durch das solche Zufälligkeiten aufgewogen werden, ist die Ordnung der gesamten Natur, die „per se" aus dem Zusammenwirken der Naturtendenzen erwächst. Selbst wenn also im einzelnen Fall das Übel gegenüber dem gerade jetzt erreichten Gut unvergleichlich überwiegend ist, so schließt das doch nicht aus, daß die Naturgesetzlichkeiten, aus denen in diesem Einzelfall sich einmal ein großes Übel ergibt, im allgemeinen in der Gesamtordnung der Welt unvergleichlich mehr zum Guten als zum Üblen beitragen.

Diese Einzelerklärungen sind natürlich nicht im Sinn des Prinzips der Zielsicherheit schon alle mitenthalten. Noch weniger wird das Prinzip aus ihrer Gesamtheit induktiv

---

[51] „Sicut, si subtraheretur igni intentio generandi sibi simile, ad quam sequitur hoc malum, quod est corruptio rerum combustibilium, tolleretur hoc bonum, quod est generatio ignis et conservatio ipsius secundum suam speciem." Ebd.

[52] „Magis addit ad bonitatem universi multitudo specierum quam multitudo individuorum in una specie." S. c. gent. 2, 45.

[53] „Aliquod malum appetitur per accidens, inquantum consequitur ad aliquod bonum. . . . Non enim agens naturale intendit privationem, sed formam, cui coniungitur privatio alterius formae, et generationem unius, quae est corruptio alterius." S. th. 1 q. 19 a. 9.

[54] „Ex concursu duarum vel plurium causarum contingit aliquod casualiter evenire." S. c. gent. 3, 74.

[55] „In his, quae in minore parte accidunt, dicuntur esse fortuna et casus." Ebd. — In der Tat, hier dürfte das Prinzip von der Vereitelung der Naturtendenzen nur in einer Minderzahl der Fälle berechtigt sein. Wo es sich aber um einander von Natur widerstreitende Tendenzen handelt, kann eine Vereitelung von untergeordneten Naturtendenzen auch in der Mehrheit der Fälle vorkommen.

bewiesen — eine induktive Begründung kommt, wie wir sehen werden, überhaupt nicht in Frage. Vielmehr handelt es sich — obwohl einzelne der angeführten Sätze irgendwie auch a posteriori erweisbar sein mögen — im ganzen um Anwendungen des Prinzips, die den allgemeinen Gedanken der Teleologie schon voraussetzen. Aber wir können rückschließend aus ihnen den genaueren Sinn des Prinzips festzustellen suchen. Diesen Sinn können wir wohl zusammenfassend so umschreiben: Ein Naturstreben kann nicht „vergeblich" sein. Es wäre aber vergeblich: 1. Wenn das erstrebte Zielgut schon rein in sich etwas Unmögliches wäre. 2. Wenn das strebende Naturwesen in seiner Natur, d. h. in seiner natürlichen, inneren Verfassung (also nicht etwa bloß wegen zufälliger Schädigungen seiner Natur durch äußere Einflüsse), nicht all das hätte, was von seiner Seite zur Erreichung des Ziels erfordert ist. 3. Wenn hemmende Einflüsse von außen die Erreichung des Ziels hindern könnten, ohne daß diese Behinderung durch die Rücksicht auf ein überwiegendes Gut sich rechtfertigen ließe. Dabei ist zu berücksichtigen, daß eine „Behinderung" schon durch das Fehlen einer naturnotwendigen Hilfe gegeben sein kann. Es wird also nicht nur die absolute Unmöglichkeit des Zielgutes ausgeschlossen, sondern eine physische Möglichkeit der Erreichung des Ziels behauptet, die zugleich innerhalb der angegebenen Grenzen eine Notwendigkeit besagt.

3. Die Begründung des Prinzips der Zielsicherheit beim hl. Thomas.

a) Begründung des Prinzips unter Voraussetzung des Daseins Gottes.

Das Prinzip der Zielsicherheit besagt also im Grunde nichts Geringeres als die Sinnhaftigkeit jeglicher Natur. Daß Thomas dieses Prinzip für wahr hält, läßt sich nicht bezweifeln; er verwendet es ja nicht selten als Ausgangspunkt für seine Beweisführung, z. B. in Beweisen für die Unsterblichkeit[56] oder für die Möglichkeit der Glückseligkeit[57]. Und da er diese Beweise offenbar für theoretisch vollgültige Begründungen hält[58], ist es auch schon klar, daß er das Prinzip nicht bloß

[56] S. c. gent. 2, 55; S. th. 1 q. 75 a. 6.
[57] S. c. gent. 3, 44.
[58] Vgl. z. B. die Schlußsätze der Beweisführung in S. c. gent. 2, 55: „Omnes igitur substantiae intellectuales naturali desiderio appetunt esse perpetuum; ergo impossibile est, quod esse deficiant."

als ein „Postulat" betrachtet — ganz abgesehen davon, daß ihm der moderne Begriff des Postulats überhaupt fremd ist.

Thomas hält das Prinzip also für eine einleuchtende Wahrheit. Aus der Art, wie er es nicht selten als Axiom zu verwenden scheint, könnte man sogar versucht sein zu schließen, er halte es für unmittelbar evident. Wenn Thomas aber anderswo trotzdem Beweise für das Prinzip vorbringt, so müssen wir bei dem scharfen Gegensatz, den er stets zwischen unbeweisbaren, unmittelbar evidenten Sätzen (principia, dignitates) und Folgerungen (conclusiones) behauptet[59], die Annahme einer unmittelbaren Evidenz des Satzes von der Zielsicherheit als der Auffassung des hl. Thomas nicht entsprechend ablehnen; d. h. das „Prinzip" der Zielsicherheit ist für Thomas kein „Prinzip" in dem Sinn, in dem er das Wort „principium" zu brauchen pflegt, d. h. kein unmittelbar einleuchtender Satz. „Grundsätze werden nicht bewiesen; sonst müßte es ja noch grundlegendere Sätze geben, was unmöglich ist[60]."

Nun führt aber Thomas den Satz von der Zielsicherheit der Naturtendenzen tatsächlich zuweilen auf andere Wahrheiten zurück, leitet ihn aus anderen Wahrheiten ab. So heißt es einmal: „Ein Naturstreben kann nicht vergeblich sein; d e n n die Natur tut nichts zwecklos[61]." Für diesen letzteren Satz aber finden wir — wenigstens ausdrücklich — keine andere Begründung als den Hinweis auf die Weisheit des Schöpfers: „Kein Naturgeschehen ist sinn- und zwecklos, weil alles Naturwirken von einem zielstrebig wirkenden Geist geordnet ist[62]." Oder anderswo: „Die Natur tut nichts zwecklos, weil sie ihr Wirken der Bewegung durch Gott als den ersten Beweger verdankt[63]." Ähnlich wird im Anfang des

---

[59] Vgl. z. B. In 3 Met., lect. 5 n. 389 s.

[60] „Dignitates non demonstrantur; quia oporteret quod haberent aliquas dignitates priores, quod est impossibile." Ebd. n. 390.

[61] „Impossibile est naturale desiderium esse inane; natura enim nihil facit frustra." S. c. gent. 2, 55. Der Satz geht auf Aristoteles zurück: Ἡ φύσις οὐδὲν ἀλόγως οὐδὲ μάτην ποιεῖ. De caelo 2, 11; 291b 13 f. Anderswo deutet Aristoteles selbst an, daß diese Zielsicherheit der Natur auf Gott zurückzuführen ist: Ὁ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν. De caelo 1, 4; 271a 33.

[62] „Natura nihil facit irrationabiliter neque frustra, quia tota naturae operatio est ordinata ab aliquo intellectu propter finem operante." In 2 De caelo et mundo, lect. 16 (zu der ersten in Anm. 61 zitierten Aristotelesstelle).

[63] „Natura nihil facit frustra, quia agit sicut mota a Deo velut a primo movente." In 1 De caelo et mundo, lect. 8 (zum zweiten in Anm. 61 zitierten Aristotelestext).

Ethikkommentars der Satz von der Zielsicherheit unmittelbar durch den Gedanken an Gottes Weisheit begründet: „Es ist unmöglich, daß ein natürliches Verlangen vergeblich und gegenstandslos wäre. Denn das Naturstreben ist nichts anderes als die den Dingen durch die ordnende Tätigkeit des ersten Bewegers innewohnende Hinneigung zu ihrem Ziel, und diese kann nicht vergeblich sein[64]." Schließlich: „Es hieße den Schöpfer der Natur herabsetzen, wenn man sagen wollte, die natürliche Hinneigung sei nicht wohlgeordnet[65]."

Die in dieser etwas sprunghaften Begründung fehlenden Zwischenglieder lassen sich aus anderen Texten leicht ergänzen. Zunächst scheint es Thomas evident, daß ein Naturstreben, das ja nicht aus der eigenen Einsicht der strebenden Natur hervorgeht, nur durch einen intelligenten Urheber der Natur selbst erklärbar ist: „Alles, was einem Ziel zustrebt, muß irgendwie zu diesem Ziel determiniert sein; sonst würde es nicht diese eine Zielrichtung vor jeder anderen bevorzugen. Diese Determination aber muß aus einem bewußten Erstreben (einer Intention) des Ziels, nicht bloß aus der rein naturhaften Hinordnung auf das Ziel hervorgehen; denn sonst wäre alles Zufall . . . . Bewußt erstreben (intendieren) aber kann man das Ziel nur dann, wenn man das Ziel als solches und die Tauglichkeit der zu seiner Erreichung anzuwendenden Mittel erkennt. Wer aber so das Ziel und die Mittel erkennt, der kann nicht bloß sich selbst zum Ziel hinordnen, sondern auch anderes, wie z. B. der Schütze den Pfeil auf das abgesteckte Ziel hin abschießt. So kann also etwas, von einem andern geleitet, zu seinem Ziel streben. Auf diese Weise streben alle Dinge entsprechend ihrer Eigenart zu ihrem naturbestimmten Ziel, geleitet von der Weisheit, die die Natur selbst geschaffen hat[66]." Das ist derselbe Gedanke wie im fünften Gottesbeweis der Summa („quinta via"), der auch nicht so sehr von einer rein äußern Ordnung ausgeht als vielmehr von der inneren

---

[64] „Ergo sequitur, quod naturale desiderium sit inane et vacuum. Sed hoc est impossibile. Quia naturale desiderium nihil est aliud quam inclinatio inhaerens rebus ex ordinatione primi moventis, quae non potest frustrari." In 1 Eth., lect. 2.

[65] „Dicere, quod inclinatio naturalis non sit recta, est derogare Auctori naturae." S. th. 1 q. 60 a. 1 ad 3.

[66] „Omne, quod sequitur aliquem finem, oportet, quod fuerit aliquo modo determinatum ad illum finem; alias non magis in hunc finem quam in alium perveniret. Illa autem determinatio oportet quod proveniat ex intentione finis, non solum ex natura tendente in finem; quia sic omnia essent a casu . . . . Intendere autem finem impossibile est, nisi cognoscatur finis sub ratione finis et proportio eorum, quae sunt ad finem, in finem ipsum. Cognoscens autem finem et ea, quae sunt ad finem, non solum seipsum in finem dirigit, sed etiam alia, sicut sagittator emittit sagittam in signum. Sic ergo . . . aliquid tendit in finem . . . directum ab alio; et hoc modo omnia secundum suam naturam tendunt in fines proprios et naturales directa a sapientia instituente naturam." In 3 d. 27 q. 1 a. 2. — Vgl. De veritate q. 3 a. 1.

Zielstrebigkeit der Naturwesen, die sich in der Regelmäßigkeit ihres Wirkens offenbart.

Dieses Geistwesen aber, das die Natur auf ihr Ziel hingeordnet hat, kann kein böses Prinzip sein. Denn „jedes wirkende Prinzip wirkt, insofern es aktuell und daher irgendwie vollkommen ist. Insofern aber etwas mit einem Übel behaftet ist, ist es nicht aktuell, da ja das Übel gerade darin besteht, daß eine Potenz des gesollten eigenen Aktes entbehrt. Insoweit dagegen etwas aktuell ist, ist es ein Gut, da es insoweit Vollkommenheit und Seinsgehalt hat, worin das Gutsein besteht. Nichts wirkt also, insofern es schlecht ist, sondern jedes tätige Prinzip wirkt, insofern es gut ist. Es kann also nur ein gutes aktives Prinzip der Dinge geben[67]." Ja, so können wir durchaus im Geist der thomistischen Philosophie hinzufügen, da das Urprinzip aller Dinge schließlich reiner Akt sein muß — sonst wäre es ja als potenzielles und daher naturhaft strebendes Wesen selbst wieder von einem Höheren auf sein Ziel hingeordnet —, so muß es vollkommen gut und von allem Übel frei sein.

Es kann also im Urgrund aller Natur weder das Übel des Irrtums noch das eines schlechten Willens geben. D. h. dem Urheber der Natur kann weder der verhängnisvolle Irrtum unterlaufen, daß er ein unerreichbares Ziel für erreichbar hält, noch kann er mit bewußtem bösem Willen die Natur auf ein unmögliches Ziel hintreiben. „Weil alle Dinge von Gott, insofern er gut ist, ihren Ausgang nehmen, darum strebt alles Geschaffene entsprechend der vom Schöpfer eingeprägten Natur und Eigenart zum Guten[68]." Darum ist auch alles Naturstreben notwendig so wohlgeordnet, daß es das rechte Verhältnis zu seinem Ziel hat[69]; dieses rechte Verhältnis aber besteht darin, daß die Potenz geeignet ist, das Zielgut wirklich zu erreichen[70]. Damit ist die Begründung des Prinzips der Zielsicherheit im wesentlichen geleistet.

Aber diese Begründung ist durch den Gottesgedanken vermittelt. Wir deuteten schon an, daß sich gegen die Verwen-

---

[67] „Omne agens agit, secundum quod actu est, et per consequens, secundum quod est aliquo modo perfectum. Secundum autem quod malum est, non est actu, cum unumquodque dicatur malum ex hoc, quod potentia est privata proprio et debito actu. Secundum vero quod actu est unumquodque, bonum est; quia secundum hoc habet perfectionem et entitatem, in qua ratio boni consistit. Nihil ergo agit, inquantum malum est, sed unumquodque agens agit, inquantum bonum est. Impossibile est ergo ponere aliud activum principium rerum nisi bonum." De pot. q. 3 a. 6.

[68] „Quia omnia procedunt a Deo, inquantum bonus est . . . , ideo omnia creata secundum impressionem a creatore receptam inclinantur in bonum appetendum secundum suum modum." In 4 d. 49 q. 1 a. 3 sol. 1.

[69] „Oportet, quod id, quod est ad finem, sit proportionatum fini." S. th. 1, 2 q. 102 a. 1.

[70] „Finis et ea, quae sunt ad finem, non oportet esse conformia, quasi sint unius generis; sed oportet ibi esse conformitatem proportionis, ut scilicet ea, quae sunt ad finem, sint proportionata ad finem inducendum." In 4 d. 49 q. 1 a. 1 sol. 3.

dung des Prinzips in der Erkenntniskritik große Schwierigkeiten ergeben müssen, wenn diese Begründungsart die einzig mögliche sein sollte. Wir werden uns also zu fragen haben, ob Thomas vielleicht neben der Begründung durch die Weisheit und Güte Gottes noch eine andere Begründungsart des Prinzips kennt, die vom Gottesgedanken logisch unabhängig ist.

b) Begründung des Prinzips ohne Voraussetzung des Daseins Gottes?

Man müßte wohl annehmen, daß eine solche Begründung nach Thomas möglich ist, wenn es sich nachweisen ließe, daß er den Satz von der Zielsicherheit einem Gottesbeweis zugrunde legt; er würde ja sonst im Zirkel schließen. In der Tat hat man versucht, aus den ersten Quästionen der Prima Secundae oder aus den ersten Kapiteln des 3. Buchs der Summa contra gentiles eine Art „Gottesbeweis aus dem Glücksstreben", der sich auf den Satz von der Zielsicherheit stützt, herauszulesen. Aber vor einer unvoreingenommenen Nachprüfung der Texte kann diese Ansicht kaum bestehen; darin wird man M a n s e r[71] recht geben müssen.

Eher könnte man einen solchen Gottesbeweis in einem Gedankengang des 43. Kapitels des ersten Buches der Summa contra gentiles finden, auf den O. Z i m m e r m a n n[72] aufmerksam gemacht hat. Die Fragestellung geht hier freilich nur darauf, ob Gott, dessen Dasein schon im 13. Kapitel bewiesen ist, unendlich sei. Aber die Form der Beweisführung legt die Vermutung nahe, Thomas wolle hier von den schon gebotenen Gottesbeweisen absehen und in einem ganz neuen Gedankengang zugleich mit dem Dasein Gottes seine Unendlichkeit beweisen. Er schreibt: „Unser Verstand weitet sich in seiner Tätigkeit ins Unendliche; denn was immer für eine endliche Größe ihm auch gegeben sein mag, er kann eine größere erdenken. Diese Hinordnung des Verstandes auf das Unendliche wäre aber vergebens, wenn es nicht einen unendlichen Verstandesgegenstand gäbe; es muß also ein unendliches Wesen geben, und dieses ist notwendig das höchste von allen; wir nennen es Gott. Also ist Gott unendlich[73]."

---

[71] Das Wesen des Thomismus 255 f.

[72] Das Gottesbedürfnis[2] 129 f.

[73] „Intellectus noster ad infinitum in intelligendo extenditur; cuius signum est, quod qualibet quantitate finita data intellectus noster maiorem excogitare potest. Frustra autem esset haec ordinatio intellectus ad infinitum, nisi esset aliqua res intelligibilis infinita. Oportet igitur esse aliquam rem intelligibilem infinitam, quam oportet esse maximam rerum. Et hanc dicimus Deum. Deus igitur est infinitus." — Ein ähnlicher Gedankengang findet sich auch S. c. gent. 1, 20 als Beweis für die Immaterialität Gottes: „Adhuc. Cognitio intellectiva certior est . . ." etc.

Das tragende Prinzip dieses Beweises ist offenbar der Satz von der Zielsicherheit. Thomas hält es nicht einmal für nötig, ihn eigens auszusprechen, ein Zeichen dafür, wie geläufig er ihm ist. — Noch bemerkenswerter scheint uns die Schlußformel des Gedankenganges zu sein: „Et hanc [sc. rem intelligibilem infinitam] dicimus Deum." Ähnliche Schlußformeln kehren in den fünf bekannten Gottesbeweisen der Summa theologica wieder[74]. Sie scheinen auf das Erstmalige der Einführung des Gottesnamens in den gerade sich vollziehenden metaphysischen Gedankengang hinzuweisen und daher recht eigentlich dem Gottesbeweis charakteristisch zu sein. Wenn so der Beweisgang wirklich als ein Gottesbeweis aufzufassen ist, müßte man natürlich annehmen, daß Thomas das zugrunde liegende Prinzip für unabhängig vom Dasein Gottes erweislich hält. — Aber selbst, wenn nur die Unendlichkeit Gottes bewiesen werden soll, könnte man mit O. Zimmermann[75] versuchen, dieselbe Folgerung zu ziehen. Denn wenn das Prinzip nur auf Grund der Weisheit und Güte Gottes erweisbar wäre, müßte man auch schon die Allweisheit und Allgüte, d. h. die Unendlichkeit Gottes voraussetzen.

Wenn auch dieser letzte Grund nicht ganz durchschlagend ist — es müßte ja nur die (im 39. Kapitel bewiesene) Freiheit von allem Übel, aber nicht die positive Unendlichkeit vorausgesetzt werden —, so rechtfertigt er jedenfalls das Bemühen, sich bei Thomas nach einer andern Begründung des Prinzips umzusehen. Unmittelbare Evidenz kommt, wie wir schon sagten, nicht in Frage. Ebensowenig können die Beweise für das Prinzip der Zielstrebigkeit (Omne agens agit propter finem), die allerdings das Dasein Gottes nicht voraussetzen[76], zugleich als Begründung der Zielsicherheit angesehen werden. Zielstreben sagt noch nicht Erreichbarkeit des Ziels. Daß in dem Satz „Jede Tätigkeit geht auf ein Ziel" der Begriff „Ziel" nicht ohne weiteres gleich „erreichbares Ziel" gesetzt werden darf, geht schon daraus hervor, daß der Satz nicht bloß von naturnotwendiger Tätigkeit, sondern ganz allgemein von jeder Tätigkeit spricht, also auch das aus freier Selbstbestimmung hervorgehende Wirken mitumfaßt. Hier ist aber das Erstreben eines unerreichbaren Ziels möglich, wie sich z. B. viele Mathematiker lange um die Lösung des Problems der „Quadratur des Kreises" bemüht haben, obwohl dieses Problem tatsächlich unlösbar ist. Das Prinzip der Zielstrebigkeit gilt eben nur vom Naturstreben.

---

[74] S. th. 1 q. 2 a. 3: „. . . et hoc omnes intelligunt Deum. — . . . quam omnes Deum nominant. — . . . quod omnes dicunt Deum. — . . . et hoc dicimus Deum." (Die letzte Formel zweimal, bei der quarta und der quinta via.)

[75] A. a. O. 129 f.

[76] Vgl. z. B. S. c. gent. 3, 2; S. th. 1, 2 q. 1 a. 2.

Die Zielstrebigkeit jedes Wirkens erschließt Thomas aus der Notwendigkeit einer Determination für das Wirken. Diese Determination kann aber schon allein durch den Zielgedanken gegeben sein; höchstens ist es für den zielsetzenden Verstand psychologisch notwendig, daß er das Ziel für erreichbar ansieht; denn „niemand bemüht sich, etwas zu tun, wenn er nicht der Meinung ist, durch seine Bemühung wirklich etwas als Endziel zu erreichen[77]". Diese Meinung kann aber irrig sein; und so kann es recht wohl ein Streben auf ein unerreichbares Ziel geben.

Darum beweisen auch die aus der Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe von Zweckursachen genommenen Beweise für die Zielstrebigkeit nicht zugleich die notwendige Erreichbarkeit des Endzieles, wenn es auch zuweilen so scheinen könnte. So z. B. in folgendem Beweisgang: „In jedem Wirken muß schließlich etwas zu finden sein, über das hinaus der Wirkende nichts mehr sucht; sonst ginge das Wirken ja ins Unendliche, was unmöglich ist; denn da sich eine unendliche Reihe nie durchschreiten läßt, würde das Wirkende überhaupt nicht zu wirken beginnen; denn nichts bewegt sich auf ein unerreichbares Ziel hin. Also ist jedes Wirken zielstrebig[78]." Wir bemerkten schon einmal, der letzte Untersatz dieses Beweises (Nichts bewegt sich auf ein unerreichbares Ziel hin) könne nur mit einer Einschränkung verstanden werden. Denn da es sich hier nicht bloß um das Naturstreben, sondern auch um jedes bewußte Streben handelt, muß die Unerreichbarkeit des Zieles wohl auch als erkannte Unerreichbarkeit verstanden werden, so daß der Sinn ist: Niemand erstrebt ein Ziel, dessen Unerreichbarkeit er klar einsieht. Es handelt sich ja in dem ganzen Kapitel (S. c. gent. 3, 2) um die auf das Ziel gerichtete Intention, nicht um die wirkliche Erreichung des Ziels. So ist auch bei der Unmöglichkeit der unendlichen Reihe mehr an die Unmöglichkeit einer ins Unendliche fortschreitenden Intention zu denken als an die Unmöglichkeit eines Wirkens, das tatsächlich nur in unendlichem Fortschreiten das Ziel erreichen könnte. In dem schon oben zitierten Paralleltext im Metaphysikkommentar[79] lautet der betreffende Untersatz denn auch tatsächlich: „Niemand bemüht sich, etwas zu tun, wenn er nicht der Meinung ist, durch seine Bemühung wirklich etwas als Endziel zu erreichen." — Aber selbst wenn der Satz ohne diese Einschränkung verstanden werden müßte, würden wir dadurch nichts für die Begründung des Prin-

---

[77] „Nullus conatur ad aliquid faciendum nisi per hoc, quod se existimat venturum ad aliquid sicut ad ultimum terminum." In 2 Met., lect. 4 n. 318.

[78] „In actione cuiuslibet agentis est invenire aliquid, ultra quod agens non quaerit aliquid; alias enim actiones in infinitum tenderent; quod est impossibile, quia, cum infinita non sit pertransire, agens agere non inciperet; nihil enim movetur ad id, ad quod impossibile est pervenire. Omne igitur agens agit propter finem." S. c. gent. 3, 2.

[79] Vgl. Anm. 77.

zips der Zielsicherheit gewinnen. Denn der Satz wird ja hier einfach vorausgesetzt, aber nicht begründet.

Die Beweise für den Satz „Omne agens agit propter finem" schließen also keine Begründung des Prinzips der Zielsicherheit ein. Ja, man wird wohl in sämtlichen Werken des hl. Thomas vergeblich nach einer vom Gottesgedanken unabhängigen Begründung des Zielsicherheits-Satzes in seiner ausdrücklichen Formulierung suchen. Für den Satz „Desiderium naturale non potest esse inane" oder auch „Natura nihil facit frustra" finden sich allem Anschein nach nur die oben angeführten Begründungen durch die Weisheit und Güte Gottes.

Aber es wäre ja immerhin denkbar, daß der wesentliche Gedanke des Zielsicherheits-Satzes sich in anderen Formulierungen versteckt fände und in einer solchen Form unabhängig vom Dasein Gottes bewiesen würde. In der Tat hat man z. B. in folgendem Text einen derartigen Beweis finden zu können geglaubt: „Jede Hinneigung geht nur auf etwas [dem Strebenden] Ähnliches . . . . Es ist aber zu beachten, daß jede Neigung aus einer Form hervorgeht, und zwar das Naturstreben aus der Form, die in der Natur [des Strebenden] existiert, das sinnliche und geistige Streben aber . . . aus einer vorgestellten Form; darum ist das, worauf das Naturstreben geht, ein wirkliches Gut (bonum exsistens in re), das aber, worauf das sinnliche oder willentliche Streben geht, ein vorgestelltes Gut. Damit also der Wille etwas erstreben kann, ist es nicht erforderlich, daß der Gegenstand wirklich ein Gut ist, sondern nur, daß er als etwas Gutes aufgefaßt werde[80]."

Soll hier wirklich gesagt werden: Der Gegenstand des Naturstrebens ist notwendig real? Das wäre ja mehr, als uns lieb sein kann. Was schon real ist, braucht nicht mehr erstrebt zu werden; das Prinzip der Zielsicherheit spricht

[80] „Nihil inclinatur nisi in aliquid simile et conveniens. . . . Sed considerandum est, quod, cum omnis inclinatio consequatur aliquam formam, appetitus naturalis consequitur formam in natura exsistentem, appetitus autem sensitivus vel etiam intellectivus seu rationalis, qui dicitur voluntas, sequitur formam apprehensam. Sicut igitur id, in quod tendit appetitus naturalis, est bonum exsistens in re, ita id, in quod tendit appetitus animalis vel voluntarius, est bonum apprehensum. Ad hoc igitur, quod voluntas in aliquid tendat, non requiritur, quod sit bonum in rei veritate, sed quod apprehendatur in ratione boni." S. th. 1, 2 q. 8 a. 1. — Sertillanges findet in dieser Stelle eine Begründung des Satzes: „Desiderium naturae non potest esse inane": S. Thomas d'Aquin II[4] 199; in der deutschen Übersetzung (Hellerau 1928) 672 f.

nur von der Möglichkeit des Zielgutes. Es sei denn, man verstände unter dem schon existierenden Gut ein zwar schon für sich bestehendes, aber noch nicht in den „Besitz" des Strebenden gekommenes Gut („finis qui"), unter dem noch zu erreichenden Ziel aber gerade diesen „Besitz" („finis quo"). Aber dann ist — von anderen Bedenken abgesehen — gerade über das Wesentliche der Zielsicherheit nichts gesagt, nämlich über die Erfüllbarkeit des Naturstrebens — denn die Erfüllung ist erst mit dem „Besitz" des betreffenden Gutes gegeben.

Tatsächlich scheint uns der Sinn der Stelle ein anderer zu sein. Das zugrunde liegende Prinzip ist: „Jede Hinneigung geht auf Ähnliches." Dieses Prinzip bezieht sich aber nicht auf Dasein oder Nicht-Dasein von Strebendem und Erstrebtem, sondern nur auf deren Sosein. Der Sinn dürfte also sein: Wie die Form, die dem Naturstreben zugrunde liegt, d. h. die Natur des Dinges selbst, wirklich und nicht bloß scheinbar ein Gut ist, so ist auch das Ziel des Naturstrebens seinem Sosein nach wirklich ein Gut; wie dagegen die Form, die dem bewußten Streben zugrunde liegt, das vorgestellte Gut ist, so ist auch das Ziel, worauf dieses Streben geht, nicht notwendig wirklich ein Gut, sondern vielleicht nur scheinbar. In beiden Fällen ist also nicht die Rede von der Existenz oder Nicht-Existenz des Gutes — es kann ja sowohl etwas, was wirklich gut ist, des Daseins entbehren, wie auch umgekehrt ein scheinbares Gut existieren. Das „bonum exsistens in re" ist also nicht mit „in der Wirklichkeit existierendes Gut" zu übersetzen, sondern mit „ein Gut, das wirklich eines ist"; es ist gleichbedeutend dem „bonum in rei veritate", wie es in unserm Text auch heißt. Der Gegensatz ist das „bonum apparens". Eine Begründung der Zielsicherheit jedes Naturstrebens bietet der Text also nicht.

Man könnte auch versuchen, in der thomistischen Lehre, daß jegliches Seiende gut ist (Omne ens est bonum), eine vom Gottesgedanken unabhängige Begründung des Prinzips der Zielsicherheit zu finden. In der Tat, wenn alles Seiende gut ist, muß nicht nur der Akt, sondern auch die Potenz als solche gut sein, also auch das Naturstreben, nicht bloß, insofern es schon wirklich (actu) etwas (nämlich eine Natur) ist, sondern auch, insofern es noch strebende Potenz ist. Das Gutsein der strebenden Potenz aber besteht darin, daß sie im rechten Verhältnis zu dem zu erreichenden Akt steht[81], d. h.

[81] „Ens per actum et potentiam dividitur. Actus autem inquantum huiusmodi bonum est; quia secundum quod aliquid est actu,

daß sie auf das Ziel hingeordnet[82], zu seiner Erreichung tauglich[83] ist. Damit wäre tatsächlich das Prinzip der Zielsicherheit erreicht, wenigstens, insoweit es die absolute Möglichkeit des Ziels und die Tauglichkeit der strebenden Natur selbst besagt.

Gewiß; aber es fragt sich: Wie wird der Satz, daß alles Seiende gut ist, begründet? Ohne Voraussetzung des Daseins Gottes oder nicht? Soweit es sich um das Seiende als solches handelt, begründet Thomas den Satz unabhängig vom Dasein Gottes[84]. Aber das Seiende als solches ist eben „Akt", und nach dem Gedankengang des hl. Thomas gerade darum „Vollkommenheit" und „Gut". Daraus folgt also noch nicht, daß auch die Potenz in dem besondern Sinn, in dem es das Prinzip der Zielsicherheit aussagt, gut ist. Wo Thomas das „Omne ens est bonum" auch auf die strebende Potenz als solche ausdehnt[85], da wird das Gutsein der Potenz nicht aus dem allgemeinen Prinzip abgeleitet, sondern umgekehrt das allgemeine Prinzip durch Zusammenfassung der mehr besondern Fälle (von Akt und Potenz) gewonnen; d. h. das Gutsein der strebenden Potenz wird als anderswoher bekannt vorausgesetzt. Also kehrt die Frage wieder, wie denn nun das Gutsein der Potenz (d. h. ihre Tauglichkeit zur Erreichung des Zielaktes) begründet werde.

Eine vom Gottesgedanken unabhängige Begründung durch eine Art „Zurückführung auf das Widerspruchsprinzip" könnte man schließlich noch in einem Text des Kommentars zu De divinis nominibus zu finden meinen. Thomas zeigt dort im Anschluß an Ps.-Dionysius, daß weder die Engel noch die Dämonen noch die (Menschen-)Seelen noch die Tiere noch überhaupt eine „Natur" an sich schlecht und Ursache des Übels ist[86]. Daß keine Natur schlecht ist, wird auf folgende Weise begründet: „Jedes Übel der Natur besteht darin, daß etwas gegen die Natur ist, d. h. daß ein Ding dessen e n t b e h r t, was ihm natürlich ist. Daraus folgt: Die Natur selbst ist nicht schlecht, sondern das Übel einer Natur besteht darin, daß sie das nicht erreichen kann, was zu ihrer eigenen Vollkommenheit gehört[87]." Damit ist freilich nur ausgeschlossen, daß die Natur, insofern sie schon etwas Wirkliches ist, schlecht ist. Nicht die Natur selbst ist ein Übel, son-

---

secundum hoc est perfectum. Potentia etiam aliquid bonum est; tendit enim potentia ad actum . . . et est etiam actui proportionata, non ei contraria." S. c. gent. 3, 7.

[82] „Dummodo sit [aliquid] ordinatum in finem, ex hoc ipso dicitur bonum." S. c. gent. 3, 20. Vgl. auch De veritate q. 21 a. 2 ad 6.

[83] Vgl. Anm. 70. — [84] S. th. 1 q. 5 a. 3. — [85] Vgl. Anm. 81.

[86] Comm. in lib. De divinis nominibus cap. 4 lect. 18—21.

[87] „Nihil est malum aliquod naturae quam praeter naturam esse, hoc est privari aliquo naturali. Ex quo patet, quod ipsa na-

dern die Unerreichbarkeit ihres naturhaft erstrebten Zieles wäre ein Übel. Ob und inwieweit auch dieses Übel als ausgeschlossen zu gelten haben, wird hier nicht gesagt.

Man kann aber einen Text aus der folgenden Lectio zur Ergänzung heranziehen. Dort zeigt Thomas in der weiteren Erklärung des Ps.-Dionysischen Textes[88], daß das Übel keine „bestimmte", d. h. gerade auf seine Hervorbringung angelegte Ursache hat; zur Begründung werden die beiden Möglichkeiten, daß die „Natur" oder die „Kunst" auf Hervorbringung eines Übels angelegt sei, erwogen und ausgeschlossen. Da aber nach dem vorigen Text das Übel der Natur gerade in der Unerreichbarkeit des Zieles besteht, dürfen wir wohl annehmen, auch das werde hier ausgeschlossen, daß eine Natur auf ein unerreichbares Ziel angelegt ist. Der Beweis ist folgender: „Das Übel ist nicht der Natur gemäß (secundum naturam) . . . . Denn alles, was der Natur gemäß ist, ist irgendwie in der Natur enthalten, so wie eben die Wirkung in der Ursache enthalten ist . . . . Das Übel in den Naturdingen aber besteht in etwas, was gegen die Natur ist . . . . Unmöglich kann aber das, was gegen die Natur ist, in der Natur enthalten sein . . . . Daher kann das Übel nicht von der Natur ausgehen (non est a natura)[89]." Heißt das nicht mit anderen Worten: Ein unerfüllbares Naturstreben würde einen Widerspruch in der Natur selbst bedeuten? Einerseits wäre die Natur auf ihr Gut hingeordnet und anderseits doch auch wieder auf das Übel, d. h. auf das Fehlen ihres Gutes.

Aber handelt es sich hier wirklich um einen formellen Widerspruch? Es ist leicht einzusehen, daß das nicht der Fall ist. Gewiß, die Natur ist auf das Ziel hingeordnet, d. h. sie *erstrebt* es mit Notwendigkeit. Wäre das Ziel nun unerreichbar, so würde damit trotzdem das *Erstreben* des Ziels nicht formell geleugnet, sondern nur das *erfolgreiche* Erstreben. Ein Bejahen und Verneinen desselben unter derselben Rücksicht, d. h. ein formeller Widerspruch, läge also nicht vor. Hätte Thomas einen formellen Widerspruch feststellen wollen, so hätte er das auch gewiß deutlicher zum Ausdruck gebracht.

Eine Natur, die auf ein Ziel hinstrebt und doch in sich selbst den Grund für das Verfehlen des Ziels hat, ist freilich, wenn man so sagen will, ein teleologischer Widerspruch, ein „*Widersinn*". Aber darüber, daß etwas Sinnwidriges nicht sein kann, besagt das Widerspruchsprinzip nichts. Wenn wir uns fragen, aus welchem Grund Thomas hier die Sinnwidrigkeit der Natur ablehnt, müssen wir auf den Gesamtzusammenhang, in dem sich der Text findet, hinweisen. Das lange 4. Kapitel De divinis nominibus, das Thomas in 23 Lektionen erklärt, handelt vom Gutsein als dem nach der Auffassung des Ps.-Dionysius er-

---

tura non est mala, sed hoc est malum naturae, non posse pertingere ad ea, quae pertinent ad perfectionem propriae naturae." Ebd. lect. 21.

[88] De divinis nominibus, cap. 4 § 30; PG 3, 729—732.

[89] „Malum non est secundum naturam . . . ; quia omne, quod est secundum naturam, est aliquo modo in natura, sicut effectus sunt in suis causis . . . . Malum autem in rebus naturalibus est contra naturam esse . . . . Non autem potest dici, quod id, quod est contra naturam, sit in natura . . . . Et ita malum non est a natura." Comm. in De divinis nominibus cap. 4 lect. 22.

sten Attribut der Gottheit. Von diesem Urguten haben alle Geschöpfe ihren Ursprung. Darum sind auch sie gut und sinnvoll geordnet, und das Übel ist niemals Auswirkung einer eigens darauf angelegten Natur. Von der 17. Lectio an, wo die Behandlung des Übels in der Welt beginnt, weist Thomas im Anschluß an Ps.-Dionysius zur Begründung der wesentlichen Werthaftigkeit aller Dinge immer wieder auf ihren Ursprung aus Gott als dem Urguten hin[90]. Diese Begründung wird offenbar auch in dem Satz vorausgesetzt, daß „das, was gegen die Natur ist, nicht in der Natur enthalten sein kann"; d. h. auch hier ist die Begründung der Sinnhaftigkeit und Zielsicherheit vom Gottesgedanken abhängig.

Andere Texte, die zur Begründung der Zielsicherheit etwa in Betracht kämen, haben wir trotz vieler aufgewandter Mühe nicht gefunden. Das Ergebnis scheint also zu bleiben: Das Prinzip der Zielsicherheit kann nach der Auffassung des hl. Thomas nur unter Voraussetzung des Gottesgedankens begründet werden. Wenigstens bringt er keine andere Begründung. Etwas rätselhaft bleibt dann freilich der oben aus Summa contra gentiles 1, 43 angeführte Beweisgang. Entweder wird man ihn trotz der Gründe, die dafür zu sprechen scheinen, doch nicht für einen Gottesbeweis zu halten haben; oder er ist nur als Argumentum ad hominem gedacht für die, die das zugrunde gelegte Prinzip der Zielsicherheit schon ohnehin annehmen; oder der Zwischengedanke, das Naturstreben des Verstandes sei von einem intelligenten Urheber der Natur gegeben, ist übersprungen; oder schließlich, was auch nicht ohne weiteres von der Hand zu weisen ist, Thomas hat die gegenseitigen Begründungsverhältnisse wirklich einmal aus dem Auge verloren. Jedenfalls geht es schwerlich an, wegen dieser einen unsicheren Stelle Thomas die Ansicht zuzuschreiben, das Prinzip der Zielsicherheit sei unabhängig vom Gottesgedanken erweisbar.

(Schluß folgt.)

---

[90] Vgl. z. B.: „Omnia exsistentia causantur ex bono, ut ex praemissis patet; sed effectus assimilantur causae; ergo bonum invenitur in quolibet exsistente" (lect. 17). — „Bonum non est productivum mali, ut ex dictis patet. Aut igitur oportet dicere, quod Deus non sit bonus, aut quod facit et producit bona et non mala" (ebd.). — „Quia angelus est tam perfecta imago divinae bonitatis, bonitas autem nullum malum compatitur, sequitur, quod neque in angelis sit malum" (lect. 18). — „Ex bono non causatur aliquid naturaliter malum. Sed omnia, quae sunt in mundo, sunt causata a Deo, qui est ipsum primum bonum, inter quae sunt daemones. Ergo daemones non sunt naturaliter mali" (lect. 19). — „Si vero materia sit, cum omnia exsistentia sint ex bono, sequitur quod materia sit ex bono. Quod autem est ex bono, non est secundum se malum" (lect. 21).

Die Abhängigkeit der Sünde von Gott nach der Lehre der Frühscholastik.

Von Artur Landgraf (Bamberg).

(Schluß.)

Auch Gaufried von Poitiers bemüht sich in ähnlicher Weise, der Ansicht der Porretaner gerecht zu werden[218]. Er selber aber spricht gleich Langton entschieden dafür, daß nicht jede Handlung von Gott komme[219]. Von diesem Standpunkt aus ist auch sein Urteil zur Lehre, daß jede Handlung, soweit sie Handlung ist, von Gott stamme, soweit sie schlecht sei, vom Teufel komme, und daß die Sünde nichts sei, orientiert[220]. Sein eigenes Ermessen geht dahin:

„Sicut michi videtur, omnis res, que dicitur bona, ideo bona dicitur, quia respectum habet ab eo, in quo incepit et in quem terminabitur, et talis respectus substantialis est cuilibet rei, et habere talem respectum est bonum. Hunc respectum innuit michi Augustinus dicens: omnia que sunt et que futura sunt, resultant in speculo Trinitatis. Quod sic expono legendo, sicut exponebam respondendo: Omnia resultant, id est omnia speculantur ab eternitate et ad ipsam respiciunt, ut, a qua sunt vel erunt et ad quam redeunt vel reditura sunt. Et talia dicuntur esse naturalia et vere, quia ante naturam sunt. Quod autem non habet talem respectum nec naturale est nec verum esse possidet. Et tale dicitur malum. Et inde esse malum est nec habere talem respectum. Quod autem ita privative expono sine aliqua positione, habeo ab Augustino, qui ait: Totum hoc nomen mali de speciei privatione repertum est. Et hoc etiam conicio, quod id, quod malum est, nullius speciei est, et ita non est predicabile, cum non sit naturale[221]."

---

[218] Man vgl. Summe (Cod. Paris. Nat. lat. 15747 fol. 54): „Sed dicit Gilbertus loquendo de crucifixione: actus ille malus fuit ex homine, quamvis in genere sit bonus. Sed, si bonus in genere, non ergo fuit ex homine. Et si ex homine: non ergo bonus in genere. — Ad hoc dicerem, si dicerem quidlibet esse a Deo, quod actus ille dicitur fuisse ex homine quantum ad modum, quia malus fuit ex homine. Sed fuit a Deo auctore. Vel aliter, sicut de mala voluntate, de qua dicit Augustinus, quod a nobis est, quia in nobis oritur, et est a Deo, a quo perficitur, licet per hominem deformetur. — Sed sequendo nostram opinionem dico, quod actus ille malus fuit ab homine auctore et perficiente et consumante. Dicit tamen Gilibertus, quod bonus fuit in genere, quia crucifigere simpliciter est bonum in genere, non est malum in genere, quia aliquando possit fieri meritorie. Et expono ‚bonus' per ‚non malus', sicut nuper exposui in quadam auctoritate super Lucham: ‚mala' id est ‚non bona': omnis creatura in conspectu Dei mala, id est non bona."

[219] Ebd. fol. 54: „Nos, qui dicimus, quod non omnis actio est a Deo." Ferner fol. 67 f.

[220] Ebd. fol. 66^{v} f. — [221] Ebd. fol. 68.

Die Sünden sind demnach für Gaufried auch weder Naturen noch Substanzen[222]. Ja, noch mehr: Die Sünde ist keine res speciei, weil diese ein Etwas ist und das Etwassein eine res naturae ist. In bewußtem Gegensatz zu seinem Lehrer, lehnt er, da es ihm unverständlich scheint, ab, daß die gleiche [sündhafte] Handlung als res speciei gut, im esse individui aber schlecht sei. Denn er kommt über die Schwierigkeit nicht hinweg: Ist das esse speciei ein Etwas? Wenn ja, dann besäße die species ein Dasein; was aber unzulässig ist. Dazu könne man auch nicht sagen, daß diese sündhafte und jene gute Handlung der gleichen species specialissima angehören. Denn die Prädikamente seien Unterschiede secundum naturas rerum. Und da nun diese sündhafte Handlung keine Natur besitze, sei sie auch in kein Prädikament einreihbar[223].

Er ging damit einen Schritt über Präpositinus hinaus, der noch gesagt hatte:

„Quod adicit: iste due actiones sunt eiusdem speciei: ergo sunt eiusdem nature, non sequitur, nisi forte intelligat eiusdem nature id est eiusdem speciei, quia non dicuntur iste res esse alicuius nature, que tantum peremptive sunt nature et non retinent ordinem, ut ait auctoritas. Unde, licet actio mala sub predicamento actionis et sit predicamentale, non tamen est naturale, quia, cum malus actus contra naturam sit, naturalis non est; nam quia natura[m] perimit, naturale non est[224]."

Folgerichtig ist dann auch die Stellungnahme des Gaufried zu der Schwierigkeit: Wenn man im Teufel zwischen der von Gott stammenden Natur und der nicht von Gott stammenden Form unterscheidet, warum kann man dann nicht in gleicher Weise bei der Sünde von der Handlung als Handlung sagen, daß sie von Gott komme[225]? Die Antwort lautet dahin:

„Iste enim terminus peccatum dat intelligere quiddam concretum ex actione velut materia et deformitate [velut] forma. Et cum tale concretum nichil sit, dico, quod peccatum nichil est. Ex hoc patet, quare concedendum sit, quod diabolus sit a Deo et quod non sit concedendum, quod peccatum sit a Deo. Iste enim terminus diabolus non dat intelligere aliquid concretum ex deformitate et materia, immo supponit quandam personam concretam ex forma bona et materia angelica; sed circa illam personam dat intelligere deformitatem. Et cum illa persona sit a Deo, concedendum est, quod diabolus sit a Deo, licet forma connotata non sit a Deo, quia illa forma non est. Sicut bene concederem, quod episcopus iste fuit puer, non tamen episcopatus eius fuit, quando fuit puer. Et sicut concederem, quod iste episcopus

---

[222] Ebd. fol. 67v. — [223] Ebd. fol. 68.
[224] Summe (Cod. Erlangen. lat. 353 fol. 25v).
[225] Cod. Paris. Nat. lat. 15747 fol. 67.

genitus fuit a patre suo, non tamen genuit ipsum episcopum, ita concederem, quod diabolus est a Deo, non tamen Deus fecit illum diabolum. Sed alia ratio reformat pactum in peccato, quia hoc nomen peccatum numquam supponit pro actione, sed pro concreto ex deformitate et actione. Unde numquam est concedendum, quod peccatum sit a Deo vel quod etiam sit, cum illud concretum non sit[226]."

Wenn nun so der Mensch Urheber der Sünde ist und sie aus nichts macht, erschafft er doch nicht, denn erschaffen gilt nach dem Sprachgebrauch bloß für die Tätigkeit, mit der Gott aus nichts macht[227].

Wir sahen, daß Gaufried eine besondere Schwierigkeit gegen die porretanische Sentenz darin sah, daß der Akt als Akt eben nur das esse speciei sei, die species aber kein eigenes Sein besitze. Daß unter den Porretanern die Gleichsetzung des Aktes als Akt mit der species Akt tatsächlich geschah, läßt sich wenigstens aus den vierten zur Porretanerschule zählenden Quästionen des Cod. Brit. Mus. Royal 9 E XII ersehen, die sich hier zum Porretanismus bekennen, soweit dieser von der actio in generali, nicht in singulari spricht, und unter dieser Voraussetzung folgende Darstellung davon geben:

„Sciendum, quod sicut substantia, ita qualitates accidentia habere videntur. Sicut enim dicitur albedo clara, ita dicitur actio bona vel mala. Accidentia igitur, que attribuuntur actioni, ipsam informant vel deformant, non actio se ipsam; quia omnis actio in eo, quod est actio, bonum est et a Deo est, quia quicquid a Deo est, bonum est. Omnis ergo actio in eo, quod est actio, est a Deo tamquam auctore, id est tamquam a causa efficiente. A diabolo est tanquam a causa amminiculante, quando tantum mala est. Diabolus enim nullo modo dicitur esse auctor[228]."

---

[226] Ebd.

[227] Fol. 67v: „Unde dico, quod creare non est aliquid de nichilo facere; immo est Deum de nichilo facere. Si autem petat, ut tantum valeat de nichilo facere quantum creare, verborum prophana novitas. Et dicit apostolus: prophanas verborum novitates devita." — Bereits Langton hatte die Schwierigkeit, daß sich aus der Lombardischen Lehre die manichäische Doktrin von den zwei Ursprüngen der Dinge ergebe, mit dem Hinweis abgetan, daß der Teufel eben nicht im manichäischen Sinn zum Ursprung würde. (Quästionen, Cod. Vat. lat. 4297 fol. 74: „Item diabolus facit actionem: ergo creat vel generat et ita duo sunt principia rerum, Deus et diabolus. Quod dicit Manicheus. Ergo Manicheus dicit, quod duo sunt principia, et ita, quod neutrum ab alio. Quod non est verum. Sicut Arrius dicit, quod Christus est creatura; quod verum est; sed non prout ipse dixit, quia non secundum divinam naturam.") Auf dieser Grundlage baut auch die Antwort Gaufrieds auf. Sie fügt lediglich dialektische Erörterungen hinzu (Summe; Cod. Paris. Nat. lat. 15747 fol. 67v).

[228] Fol. 233v. Hierzu lautet die Stellungnahme: „Ita, respondendum est, quando actio proponitur in generali. Quando vero pro-

Dem entspricht hier auch die Erklärung von Joh 1, 3: „Quod dicitur in Iohanne: omnis actio, omnis compago partium, omnis forma a Deo est, ibi accommoda est universitas. Forma enim ibi non comprehendit deformationes, sicut sunt peccata[229]." Unter der actio in generali scheinen die Quästionen nur den Universalbegriff der actio zu verstehen, der tatsächlich nichts ist. Konkret genommen so, wie sie existiert, würde die gute Handlung von Gott und dem Menschen, die schlechte aber nur vom Menschen stammen[230].

Eine ähnliche Art von Schwierigkeiten tritt sodann bei Gaufried auch gegen die Sentenz des Lombarden auf. In ihnen wird der Versuch gemacht zu zeigen, daß, sobald die gute Handlung nur von Gott, die schlechte nur vom Teufel herkommt, einmal die gleiche Handlung zugleich von Gott und vom Teufel hergeleitet werden müßte. Denn, angenommen: jemand geht um Gottes willen zur Kirche; unterwegs aber faßt er die Absicht, dies zu tun, um Frauen zu sehen. Dieser Akt des Gehens ist nun entweder gut oder schlecht oder gut und schlecht zugleich. Wenn gut, dann stammt er von Gott: aber er ist doch mißverdienstlich; wenn schlecht, dann stammt er vom Teufel: aber er ist doch verdienstlich. Damit wäre die gleiche Handlung zugleich verdienstlich und mißverdienstlich; was unmöglich ist. Ist sie gut und schlecht zugleich, dann stammt sie auch zugleich von Gott und vom Teufel[231]. Dazu äußert Gaufried,

---

ponitur in singulari, sicut est: hec actio est a Deo, hec singularitas vel format vel deformat ipsam actionem. Ergo, si bona est, et a Deo et ab homine est; si mala, tantum ab homine."

[229] Ebd. Ferner fol. 244v: „Ad primam dicimus, quia est forma, que informat et illa est a Deo; et est, que deformat; set illa non."

[230] Man vgl. Anm. 228. Ferner fol. 244v. Hier der Einwand: „Item hoc universale *actio* inest omni actioni. Illud est a Deo et illud aliis inesse est naturale. Ergo illud inesse est a Deo . . . ." Darauf als Antwort: „Ad tertiam dicimus, quod universalia nichil sunt, scilicet genera et species — quedam enim doctrine sunt disciplinales et paganorum. Vel, si sit a Deo, non tamen inest omni actioni a Deo, quia mali non (!)."

[231] Summe (Cod. Paris. Nat. lat. 15747 fol. 68). — Bereits bei Langton lesen wir einen dahin gehenden Einwand: „Item eadem actio prius bona et post mala, ut motus monachi, cui prohibitum est spatium transire" (Quästionen; Cod. Vat. lat. 4297 fol. 74). Ebenso in den zweiten Quästionen des Cod. Erlangen. lat. 353 fol. 93 ein Argument: „Item antequam Dominus prohiberet esum pomi, non erat malum comedere pomum. Loquamur ergo secundum tempus ante prohibitionem. Hec actio est futura, demonstrata comestione et una sola comestio huius pomi est futura, qua comedet Adam hoc pomum. Sed hec actio poterit esse bona, si Deus non prohibeat, quod possibile est, et erit mala. Ergo eadem

daß es sich in dem gebrachten Beispiel nicht um einen, sondern um zwei Akte handle. Er beruft sich dabei auf die Lehre seines Magisters, nach der mit der Änderung der Absicht auch der Akt ein anderer werde, und fügt bei: „Et ego addo, quod mutata est mutato auctore, cum unus actus apponat substantiale, reliquus vero minime[232]."

Hier ist nun zu erwähnen, daß die Summe des Cod. Vat. lat. 10754 in besonderer Weise Beispiele dieser Art heranzieht, darunter auch das von Gaufried allerdings mit anderen Worten und anderer Ausgestaltung vorgeführte, und als Lösung „einiger" diejenige gibt[233], die Gaufried als Lösung seines Magisters erwähnt. Sie kennt aber auch die Lösung anderer, nach der die gleiche Handlung, allerdings zu verschiedenen Zeiten, von Gott und vom Teufel sein kann[234]. Hier wird sodann auch der Fall konstruiert: Jemand henkt mit einem einzigen Zug am Strick zugleich zwei Personen, die eine mit guter, die andere mit schlechter Absicht. Es handelt sich hier also um einen einzigen Akt des Henkens, der zugleich von Gott und vom Teufel stammen müßte. Darauf lautet nun nach dem Bericht der Summe des Cod. Vat. lat. 10754 die Antwort der Anhänger der Sentenz des Lombarden: Ein wenig Sauerteig verdirbt den ganzen Teig, und somit stammt die Gesamthandlung lediglich vom Teufel[235]. Der Verfasser der vatikanischen Summe selber, der beide Ansichten ausführlich darlegt, stellt sich aber im Grundssätzlichen auf die Seite der Porretaner und hier sogar zu Petrus Cantor[236].

---

actio numero, que est futura mala, poterit esse bona. Sed hec actio non erit a Deo. Ergo eadem actio numero, que non est a Deo, poterit esse a Deo."

[232] Cod. Paris. Nat. lat. 15747 fol. 68.

[233] Cod. Vat. lat. 10754 fol. 13: „Ad quod quidam dicunt, quod, ex quo mutatur intentio, mutatur et actio, nam alia fuit actio, qua cepit ire ad ecclesiam, quia bona intentione; alia, qua perfecit ire, quia mala intentione; nec ex illis duabus efficitur una actio, quia non est Christi ad Belial conventio." — Noch bei Hugo a S. Charo können wir lesen: „Ad hoc dicimus, quod hec actio, que fit causa inanis glorie, si refertur ad Deum, non esset eadem numero" (Leipzig, Universitätsbibl., Cod. lat. 573 fol. 121).

[234] Fol. 13: „Alii dicunt, quod eadem actio non est, sed fuit a Deo et a diabolo, non tamen eodem [Ms. hat idem], sed diversis temporibus, quoniam alio tempore fuit a Deo, alio tempore fuit a diabolo."

[235] Fol. 13.

[236] Fol. 13^{v} f. — Wenn der Verfasser auch für beide Sentenzen in gleicher Weise Argument und Lösung bringt, so sagt er doch einmal (fol. 14): „Item demonstrata mala actione hec actio est a Deo. Sed nichil est hec actio, nisi hoc peccatum et econ-

Im Methodischen der hier interessierenden Frage stehen dagegen die zweiten Quästionen des Cod. Erlangen. lat. 353 derart mit Langton und Gaufried im Einklang, daß man dieselben wenigstens in die Gefolgschaft Langtons verweisen möchte. Auch hier werden beide Ansichten — die porretanische und diejenige des Lombarden — mit Gründen und Gegengründen dargestellt[237]; jedoch wird keine Stellung dazu genommen. Mit Gaufried[238] geht und in der Nähe des Präpositinus[239] steht auch das, was als Haupteinwand gegen die Porretaner gebracht wird: Was wirklich ist, stammt von Gott. Damit stammen die genera und species, die wirklich sind, von Gott. Nicht aber von Gott ist das, was bloß nach Art der genera und species sich verhält, also die genera similitudinaria und die species similitudinariae. Zu diesen gehört nun die schlechte Handlung, denn sie ist, obwohl sie von vielem ausgesagt werden kann, weder ein wahres genus noch eine wahre species; sie gehört auch nicht zu den naturalia[240]. Auch die beiden klassischen Schwierigkeiten finden hier ihre Erörterung, die dahin ausmündet, daß, auch wenn man die Sentenz des Lombarden annehmen wollte, man nicht gezwungen wäre, von einem Erschaffen der Sünde durch Teufel oder Mensch zu reden. Denn Erschaffen ist: ohne Beihilfe (sine adminiculo) etwas hervorbringen. Der Teufel und ebenso der Mensch bringt aber die schlechte Handlung mit Hilfe der Kreatur hervor[241]. Auch wäre man nicht genötigt, zwei principia rerum anzunehmen, denn auch in der Lehre des Lombarden bliebe Raum nur für ein principium ab alio et a quo alia[242]. Hier sind auch die Quästionen des Cod. Brit. Mus. Royal 8 C IX einzureihen[243], welche die

---

verso. Ergo hoc peccatum est a Deo. Hoc solvunt quidam per interemtionen dicentes hanc esse falsam: hec actio est a Deo, quia hec oratio *hec actio* ponitur loco proprii nominis illius actionis et significat propriam qualitatem eius, que est collectio omnium proprietatum eius, que in nulla alia re reperiri potest. Michi autem videtur concedenda. Unde predicto argumento sic instatur: Hoc coopertum ignoratur a te. Sed nichil est hoc coopertum nisi pater tuus. Ergo pater tuus ignoratur."

[237] Beide Ansichten setzt auch eine Quästion des Cod. Brit. Mus. Harley 325 (fol. 116) auseinander. Zu meinem Bedauern konnte ich keine Abschrift davon nehmen.

[238] Cod. Paris. Nat. lat. 15747 fol. 68.

[239] Cod. Erlangen. lat. 353 fol. 25v.

[240] Ebd. fol. 93v.

[241] Ebd.

[242] Ebd.

[243] Frage 5 (fol. 157v): „Auctoritas: Voluntas Dei causa est omnium, que sunt et fuerunt et futura sunt. Nota: Per istud

Schwierigkeit, ob also der Mensch zum Schöpfer werde, mit der Bemerkung zurückweisen, daß davon die Rede nicht sein könne, weil der Mensch den sündhaften Akt zwar nicht aus einer, aber in einer vorliegenden Materie bewirke[244]. Auch die Quästionen des Cod. Brit. Mus. Royal 10 A VII (12.—13. Jahrhundert) scheinen die gleiche Grundlage noch nicht verlassen zu haben, wenn sie betonen, daß Gott bei den Akten der Geschöpfe nicht handelt, als ob er dabei selber etwas machte, sondern insofern er der betreffenden Handlung Urheberschaft gewährt, diese aber auf die guten und indifferenten Handlungen beschränkt[245].

Es sei hier vermerkt, daß die zum Bereich Odos von Ourscamp gehörigen Quästionen des Cod. Brit. Mus. Harley 3855 sich ebenfalls einmal mit der Herkunft der indifferenten Handlungen neben derjenigen der schlechten befassen. Sie stellen vor allem fest, daß vom Menschen sowohl Akt als Sünde kommt. Das Axiom „Quidquid est, a Deo est" habe nach Augustinus selber lediglich von den *naturalia* Geltung, wobei unter den *naturalia* das zu verstehen sei, was nicht gegen die Natur ist und die Natur nicht entstellt. Wenn man der Sünde auch schließlich eine Natur zuerkennen könne, ein naturale sei sie nie. Die guten Handlungen stammen nun von Gott, die schlechten und indifferenten nur vom Menschen; denn was von Gott kommt, ist gut. Dies gilt für die schlechten Handlungen deshalb, weil ihnen die Schlechtigkeit substantiell sei[246]. Wohlgemerkt aber wird als Beispiel für in-

---

omnium non includi nisi res naturaliter subsistentes ut res subiecte et earum proprietates et virtutes et earum opera et omnia, que a Deo creata sunt. Excluduntur itaque vitia et peccata et forsan pene, licet a Deo infligantur, quas a Deo infligi meruerunt vitia et peccata."

[244] Frage 10 (fol. 159): „Item, ille pravus actus fuit ab homine actore et de nichilo fecit illum: ergo homo fuit creator illius. Non est verum. Quod ad hoc, quod homo esset creator illius, oporteret, quod et de nulla re preiacente crearet; quod non convenit homini, quia etsi non de aliquo fecit, tamen in re iam preiacenti illud fecit."

[245] Frage 2 (fol. 205): „Actio indifferens est, ut motus digiti. Utrum a Deo vel a diabolo? Dicendum est, quod a Deo. Set quare non similiter mala actio a Deo est? Dicendum est, quod Deus non agit aliquid ipsum faciendo, set auctoritatem prebendo actioni. Eis vero, que indifferenter fiunt, auctoritatem prestat Deus; actionibus vero malis non Deus, sed diabolus." — Was nun das „auctoritatem prestare" bedeutet, darüber gibt diese Handschrift keinen Aufschluß. Es dürfte aber wohl im Sinne der vierten Quästionen des Cod. Brit. Mus. Royal 9 E XII (fol. 233^{v}) zu verstehen sein, wo man liest: „Omnis ergo actio in eo, quod est actio, est a Deo tamquam auctore, id est tamquam a causa efficiente."

[246] Frage 79 (fol. 24^{v}): Die Argumente für die letzte Aufstellung lauten: „Iste actus est a Deo. Ergo potest vel potuit esse bonus. Ergo potuit esse aliud quam fornicatio. Ergo non est substantiale ei esse fornicationem; quod quidem falsum est. Item

differente Handlungen der motus digiti genannt. Mit dieser Quästionengruppe geht hinsichtlich der indifferenten Handlungen auch Petrus von Capua, wenn er auch zwei Arten von indifferenten Handlungen unterscheidet und die eine derselben von Gott herleitet. Aber dieser Art gehören diejenigen Handlungen an, die nützlich und irgendwie verdienstlich, jedoch nicht von der caritas informiert und so des Lebens verdienstlich sind, wie die Überlegungen, die der Rechtfertigung vorausgehen und von denen es heißt: „non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis". Die nicht auf Gott zurückführbaren indifferenten Handlungen dagegen sind diejenigen Akte, die in keiner Weise nutzbringend sind, wie das Bewegen des Fingers[247].

Wie bereits bemerkt, ergibt sich schon aus den umfangreichen Disputationen, welche von den Anhängern des Lombarden referiert werden, zur Genüge, daß der Lombarde sich nicht ohne weiteres durchzusetzen vermochte. Vielleicht war die unentschiedene Stellung, die er in seinen Sentenzen einnahm, bereits durch einen heftigen Widerstand diktiert gewesen, den die von ihm im Paulinenkommentar noch verteidigte Sentenz an der Pariser Universität gefunden hatte. Der Einfluß Gilberts darf eben — und dies lehrt die Dogmengeschichte der Frühscholastik beinahe bei jeder die Gnaden- oder Bußlehre berührenden Frage aufs neue — nie unterschätzt werden.

---

iste actus Deo auctore est et homo eum facit. Ergo Deus homini vel homo Deo cooperatur. Ergo homo eo non meretur mortem; quod est falsum. Item, hoc peccatum est actus a Deo. Ergo hoc peccatum a Deo est aliquid. Item hic actus tantum ab homine est hoc peccatum. Ergo tantum ab homine est id, quod est. — Item, esse huius peccati a Deo est. Ergo hoc peccatum a Deo existit. Deus prohibuit Ade facere id, cuius ipse auctor fuit. Ergo quod ei fieri placuit." — In der Frage 115, die durchaus nicht vom gleichen Verfasser stammen muß, findet sich die uns interessierende Stelle: „Notandum, quod fieri de aliquo vel nichilo solummodo speciebus vel rebus corporeis convenit, que vel de illo [wohl statt: de nichilo] fiunt vel de aliquo, creantur. Actiones vero non proprie creari dicuntur" (fol. 32v).

[247] Summe (Clm 14508 fol. 26). — Übrigens den ersten Begriff des Indifferenten scheint sich auch Wilhelm von Auxerre zu eigen zu machen. Man vgl. nur seine Summa aurea lib. 2 tr. 26 q. 2 (Paris 1500) fol. 86: „Ad primam rationem dicimus, quod actio dicitur mala, quia sistit in re mutabili non propter Deum. Si hoc faceret propter Deum, non esset mala; sed quia non propter Deum, ideo mala. Hoc enim est facere de via finem, et talis actio dicitur privari debito fine; quia, si talis actio est, semper est mala, nisi referatur ad Deum. Talis ergo non-relatio ad Deum in tali actione est malitia actionis. Nec est simile de actione indifferenti, quoniam actio indifferens, ut dare elemosinam ex naturali pietate, ex naturali amore Dei est. Unde finaliter est ad Deum, quem diligit, quicquid potest diligere sive sciens sive nesciens, sicut dicit Augustinus."

Merkwürdig ist nun die Stellungnahme Roberts von Melun und seiner Schule. Vor allem konnte ich in seiner Summe keine eigene Abhandlung feststellen, die auf breiter Grundlage — so wie er das sonst liebte — unser Problem behandelt. Aus gelegentlichen Bemerkungen aber können wir folgendes über seinen Standpunkt entnehmen. Er erblickt in der Sünde ein Nichts[248]. Wir sahen bereits, daß das Etwas oder Nichts der Sünde nur von nebensächlicher Bedeutung blieb bei denen, welche die Herkunft der Sünde als Ganzes von Gott ablehnten und der Kreatur zuschrieben. Robert von Melun läßt nun die Sünde in keiner Weise, auch nicht als Strafe von Gott herleiten[249]. Er sagt:

„. . . alia penitus ratio est, qua dicitur Deus non posse ambulare, et alia, qua dicitur non posse peccare. Ideo vero dicitur Deus non posse ambulare, quia in se motum talem non potest suscipere, et non, quia ambulatio eius opus esse non possit. Sed ideo dicitur non posse peccare, quia peccatum eius opus esse non potest. Nam nec per se nec per alium ipse peccatum operatur vel operari potest. Quod verum non esset, si potentia peccandi ex ipso esset eo, quod sicut sine eo non haberetur, ita nec sine ipso ad effectum perduci posset. Potestates enim, que ab ipso sunt, ad actum proprium sine ipso eas sustentante et non solum in esse, quod habent, eas conservante, sed etiam eis cooperante, pervenire non possunt. In ista vero e contrario est, id est in potestate peccandi, nam nisi Deo hominem deserente atque destituente effectui non potest mancipari[250]."

Wie man sieht, findet sich hier keine Spur von den Gedankengängen der Porretaner, wie denn Robert auch dort, wo er dartun will, daß sich aus dem Worte Christi „Non haberes in me potestatem ullam, nisi tibi datum esset desuper" nicht die Herkunft einer potestas peccandi herleiten lasse, nichts weiß von der porretanischen Unterscheidung zwischen einer potestas peccati, d. i. posse agere peccando, und einer potestas peccandi, d. i. posse peccare agendo[251].

---

[248] Summe (Innsbruck, Universitätsbibl., Cod. lat. 297 fol. 132v). Hier findet sich die Überschrift: „Quod Augustino sit credendum in disputatione, qua probat tam potentiam peccandi quam ipsum peccatum nichil esse." — Im Ms. lat. 191 der Stadtbibl. von Brügge kann man auf fol. 179 lesen: „Verumptamen, quando queritur, quid potentia peccandi sit, respondeo, quia nichil est. Quomodo ergo, inquiunt, in homine est? Quibus respondendum esse puto eo modo, quo peccatum in eo esse potest, quod sine dubio nichil est."

[249] Summe (Brügge, Stadtbibl., Cod. lat. 191 fol. 211): [Überschrift] „Quod inconvenienter quidam dividunt peccatum in reatum et penam. — Nam Deus eius auctor non est, eo, quod et ipse tantum peccatum est et ideo ipse nullo modo Dei opus est vel esse potest nec inquantum pena est."

[250] Ebd. fol. 177v. — [251] Ebd. fol. 176.

Eingehend äußern sich dagegen die zu seiner Schule gehörigen Quaestiones super epistolas Pauli. So vor allem über das Etwas oder Nichts der Sünde:

„Peccatorum aliud est secundum se, aliud secundum aliud. Peccatum secundum se est quaedam inordinatio, ut privatio iustitiae, et ipsa nihil est nisi absentia iustitiae; unde non est a Deo, cum nihil sit. Non enim Deus est auctor eius, quod nihil est. Voluntas mala et actio non bona peccatum est secundum aliud, scilicet secundum inordinationem, et haec aliquid sunt et peccata dicuntur, non ex eo, quod habent, sed ex eo, quod non habent. Ideo enim peccata sunt, quia non habent ordinem vel modum[252]."

Daran reiht sich die Frage, ob jeder Wille von Gott stamme, da es ja nichts gebe, was das Sein nicht von Gott hätte. Die Antwort darauf ist vorsichtig und verrät schon irgend eine Bekanntschaft mit der Lehre der Porretaner:

„Non est concedendum, quod omnis voluntas sit a Deo, cum nil sit, quod non habeat esse a Deo; hoc enim esset tam bona quam mala. Idem de actione intelligitur. Cum enim dicitur actio mala vel voluntas, magis redundat locutio in qualitatem quam in essentiam. Quare, etsi habeat id, unde esse dicitur, a Deo, cum tamen eius qualitas non sit ex eo, non est dicendum malam actionem vel voluntatem esse ex Deo. Nota, quod inordinatio dicitur esse qualitas malae actionis propter modum responsionis similem; vel qualitas large accipitur pro eo, quod assignatur, quale aliquid sit, vel quale non sit. Item haec propositio: *essentia huius actionis est a Deo,* dupliciter intelligitur: vel quod ipsa sit a Deo, vel id, unde habet esse, sit a Deo[253]."

Hier scheint also die porretanische Lehre Billigung zu finden. Dazu tritt aber nun im gleichen Kommentar zum Römerbrief die 280. Quästion in schroffsten Gegensatz, denn hier liest man:

„Quaeritur, an peccata, inquantum sunt, sint a Deo. Si enim omnia: ergo peccata; vel peccata non sunt de numero omnium. — Solutio. Nonnulli dicunt, quod peccata, inquantum sunt, habent esse a Deo. Sed Augustinus De natura boni dicit tantum ea, quae sunt naturaliter, debere intelligi, cum dicitur omnia esse ex Deo, non peccata, quae naturam corrumpunt. Non ergo peccata sunt ex Deo aliquo modo[254]."

Ähnliches lesen wir in einer Nota der 17. Quästion zum Hebräerbrief[255] sowie im 6. Buch der Allegoriae in Novum Testamentum[256] des gleichen Verfassers.

---

[252] In epistolam ad Romanos q. 43 (SSL 175, 442 f.).
[253] Ebd. q. 44 (SSL 175, 443). — [254] SSL 175, 500.
[255] SSL 175, 613: „Nota, quod nihil fit, quod non fiat vel Deo iubente vel Deo permittente: quibus verbis innuitur, quod non omne, quod fit, opus sit Dei. Quod enim tantum permittit, non facit. Hoc dico propter eos, qui dicunt, quod, quidquid est, in eo, quod est, a Deo est. Si hoc est, nulla est praedicta distinctio, quod alia fiunt Deo iubente, alia fiunt Deo permittente."
[256] SSL 175, 881. — SSL 175, 896 wird die Sentenz der Summa Sententiarum erwähnt: „Naturam definire difficile est.

Der Gegensatz, der hier zu herrschen scheint, behebt sich, sobald man die Bemerkungen der Allegoriae zum 1. Kapitel des Johannesevangeliums mit in Erwägung zieht. Hier wird gefragt, ob schlechter Wille und schlechte Handlung durch Gott gemacht werden. Dazu führen denn die Allegoriae aus: Wollte man dies bejahen, dann erweckte es den Anschein, als könnte man auch sagen, daß das Schlechte und die Sünde durch ihn gemacht würden, da auch der schlechte Wille und die schlechte Handlung Sünde sind. Unannehmbar sind aber derartige Ausdrücke, daß nämlich Gott Urheber des schlechten Willens und der schlechten Handlung sei, unannehmbar deswegen, weil sie von der Kirche verworfen werden. Denn nach dem kirchlichen Sprachgebrauch würden sie besagen, daß Wille und Handlung aus Gott ihre Schlechtigkeit erhielten, und das ist eben falsch. Die Wahrheit verlangt aber das Geständnis, daß jegliche Wesenheit des Willens und des Aktes Gott zu Urheber und Ursache hat. Was wäre nämlich ein Akt des Mordes, von dem Gott nicht Ursache wäre? Denn das Aufheben der Hand zum Zuschlagen kommt einzig aus der Fähigkeit, die Gott mir gegeben hat, und auch das Zuschlagen kommt davon. Untersucht man nun den Akt des Armaufhebens zum Schlag gegen einen Armen, insofern er Akt ist, dann findet man nichts, was hindern würde, daß er ebenso von Gott stamme wie jener andere, mit dem ich die Hand erhebe, um einen Armen zu unterstützen. Damit ist aber die Sünde nicht schon ein Etwas, dessen Urheber Gott wäre; denn sie ist ein Nichts. Sie wird darum von einigen durch Negation bestimmt, die nimmt und nichts Positives setzt. Denn Sünde ist eben dasjenige nicht tun, was man um Gottes willen tun zu müssen glaubt, oder dasjenige nicht lassen, was man um Gottes willen lassen zu müssen glaubt. Andere sagen, daß sie im Mangel des Guten bestehe oder im Mangel des geschuldeten Zieles, sobald der Wille sich auf etwas Ungehöriges richtet. Er müßte sich nämlich auf die Ehre Gottes hinrichten. Sobald er dies nicht tut, wird er verkehrt, und es geschieht die Sünde. Wenn aber so der durch ein schlechtes Ziel geformte Wille schlecht ist, scheint er doch in sich, d. h. darin, daß er etwas ist, gut zu sein. Der gleiche Wille ist so unter einer anderen und anderen Rücksicht gut und schlecht, und so findet sich im Gleichen Gegensätzliches. Das meint auch der

---

Periculosae enim sunt definitiones, ut ait quidam: Quidquid est praeter peccatum, aut est opus Dei operantis sine natura, aut opus naturae cooperantis Deo, aut artificis imitantis naturam."

hl. Augustinus, wenn er sagt, daß hier die Regel der Dialektiker irre, weil alles Schlechte ein verderbtes Gut sei. . . . Es ist somit klar, daß Gott Urheber von allem ist, da er die höchste Ursache und den Ursprung darstellt, aus dem alles fließt, sei es nun, daß es von ihm gemacht wird ohne Mittelglied, sei es durch ein Mittelglied, wie durch die von ihm mitgeteilte Natur oder Fähigkeit. Darum beziehen einige das Wort des Evangeliums „alles ist durch ihn gemacht worden" auf diejenigen Werke, die er selbst oder mittels der Natur wirkt; das folgende „und ohne ihn wurde nichts gemacht" beziehen sie auf das, was von uns gemacht wird . . .[257].

Wenn somit der Verfasser der Quaestiones super epistolas Pauli und der Allegoriae es an manchen Stellen ablehnt, von Gott als der Ursache der Wesenheit des schlechten Aktes zu sprechen, dann tut er dies lediglich mit Rücksicht auf den kirchlichen Sprachgebrauch.

Der zur gleichen Gruppe gehörige Paulinenkommentar des Cod. Paris. Ars. lat. 534 lehnt aber ohne jegliche Unterscheidung die Herkunft des schlechten Willens und der schlechten Handlung, auch insofern sie ein Sein sind, von Gott ab, weil sie völlig ungeordnet und völlig verderbt sind. Er stellt sich dabei ganz auf die Seite der erstmals vom Lombarden ausdrücklich erwähnten Lehre, indem er sagt, daß der schlechte Wille dennoch ein Etwas ist und daß das „omnia per ipsum facta sunt" lediglich von den naturalia gelte[258].

Während also hier die Schule des Robert von Melun schließlich völlig in die Lehre des Lombarden hinausmündet,

---

[257] SSL 175, 832 f.

[258] Fol. 140: „Sic igitur nulla ratione concedendum est, quod operatione Dei fiat aliquod peccatum nec quod malus actus sive voluntas sit opus Dei vel sit aliquid, quod sit a Deo. Hec enim opera sunt hominum, non Dei. Non enim aliquod malum facit Deus, sed nec malum facienti cooperatur. Quod autem scriptum est: non est malum in civitate, quod non faciat Deus, de malo adversitatis et non de malo perversitatis intelligitur. Peccatum vero aliud secundum se dicitur peccatum, aliud secundum aliud. Inordinatio ordinis iustitie secundum se peccatum est et ipsa nichil est, quia est privatio, iustitie scilicet absentia. Unde non est a Deo, cum nichil est. Voluntas autem mala et actio mala peccatum est secundum aliud, secundum scilicet inordinationem. Et hec aliquid sunt et peccata dicuntur. Sed, quia tota corrupta sunt, tota inordinata, nec hoc, quod peccata sunt, nec hoc, quod sunt, a Deo habent vel habere possunt. Non est ergo concedendum, quod omnis voluntas sive omnis actio sit a Deo. Quod enim scriptum est: omnia per ipsum facta sunt, de naturalibus intelligendum est."

scheint umgekehrt, daß Petrus von Poitiers, einer der hervorragendsten Schüler des Lombarden, von diesem wegstrebe. Wohl bringt er drei Ansichten mit Gründen und Gegengründen: in Anlehnung an Hugo von St. Viktor diejenige, welche die Sünde als nichts erklärt, sie aber, insofern sie ein Akt ist, ein Gutes sein läßt; dann wegen der ihnen gemeinsamen Schwierigkeiten per modum unius die beiden anderen, deren eine lehrt: nur der innere Akt ist Sünde, und deren andere darüber hinaus betont, daß sowohl innerer als äußerer Akt Sünde sei, die beide aber darin übereinkommen, daß die Sünde als Sünde ein Etwas sei[259]. Schon der Umfang, den Petrus der Behandlung der ersten Ansicht einräumt, läßt vermuten, daß er ihr zuneigt. Darum scheint ein bei der Diskussion der anderen beiden vermiedenes, bei Behandlung der ersten aber auftretendes „Nobis autem hoc fatentibus obiciunt[260]" nicht bloß eine stilistische Wendung zur Belebung des Für und Wider, sondern eher ein Bekenntnis zu dieser ersten Ansicht zu bedeuten.

Auch die anonyme Sentenzenabbreviation des Cod. Paris. Nat. lat. 15747 kündigt dem Lombarden die Gefolgschaft, da sie ihren Autoritätsbeweis mit den Worten abschließt: „His auctoritatibus evidenter probatur, quod omnis voluntas et omnis actus, inquantum sunt, intantum nature sunt et bone et ita a Deo[261]", und daneben lediglich kurz als diejenige anderer die Sentenz erwähnt: „Sunt alii, qui dicunt malam voluntatem et malum actum esse peccata et nullo modo bona, nec inquantum sunt nec alio modo. Et quod mali actus et male voluntates non sunt. Et ita neque nature neque substantie[262]."

Wir stehen an der Schwelle des 13. Jahrhunderts. Bisher sind wir auch bei denjenigen Autoren, die von einem Einfluß Gottes auf die Sünde sprechen, niemals einer ausdrücklichen Frage begegnet, ob nun dieser Einfluß sich unmittelbar auf den Akt äußert oder ob er lediglich ein mittelbarer sei. Es scheint sogar, als ob man von vorneherein lediglich an einen mittelbaren Einfluß gedacht hätte. Dies gilt in gleicher Weise von den Freunden und den Feinden der Lehre von einem kausalen physischen Einfluß Gottes auf die Sünde.

---

[259] Sententiarum lib. 2 c. 12 (SSL 211, 973—987; Erfurt, Bibl. Amploniana, Cod. Q 117 fol. 16—17^{v}).

[260] SSL 211, 978 C. Erfurt, Bibl. Amploniana, Cod. Q 117 fol. 16^{v}.

[261] Fol. 75. — [262] Ebd.

So wird zum Beispiel in der Schule Abaelards[263] und Roberts von Melun[264] diese Mitarbeit bzw. Nichtmitarbeit Gottes an der Sünde darauf beschränkt, daß Gott eben nicht die Gnade gewährt, die seine Mitarbeit zum guten Akt darstellt. Auf dieser Grundlage baut auch ein Einwand bei Petrus von Capua auf, der sagt: Von dieser guten Handlung, die aus dem liberum arbitrium dieses Menschen kommt, heißt es, daß sie sowohl vom Menschen als auch von Gott herstamme: von Gott aber einzig, weil Gott diesem die Gnade eingießt, die mit ihm wirkt und sein liberum arbitrium dazu bewegt, daß diese Handlung werde; von jenem Menschen, weil sie aus seinem liberum arbitrium kommt. Wird nun die Gnade entzogen, einzig um derentwillen diese Handlung als von Gott kommend bezeichnet wird, dann muß Gott auch die Wirkung abgesprochen werden, so daß die Handlung

---

[263] Man vgl. oben S. 176 den Paulinenkommentar des Cod. B I 39 der Bibl. des Trinity College in Cambridge.

[264] Quaestiones super epistolas Pauli. In ep. ad Rom q. 44 (SSL 175, 443). — Der Paulinenkommentar des Cod. Paris. Ars. lat. 534 fol. 140: „Sentiamus igitur de Domino in bonitate, non in perversitate, dicentes, quod ista inclinatio sive traditio vel operatio, qua dicitur Deus operari in cordibus malorum, nichil aliud est quam gratie subtractio. Iustum est enim, ut, quia eum offendit, cuius gratia stabat, ei gratia subtrahatur, ut deterius cadat. Nec est causa ruine eius is, qui gratiam subtrahit, sed, qui per culpam, ut subtraheretur, promeruit. Ut, si domus casura esset, si quis manum supponeret et eam, ne caderet, sustentaret, si postmodum ratione exigente manum retraheret, numquid causa, quare domus rueret, esset? Non. Sed quare non prius cecidit, causa fuit. Sicut et si aliquis nudus esset et alter ei vestes daret et ille vestitus deinde offenderet eum, cuius vestibus est indutus, ut iuste ei vestes auferret et sic nudus moreretur, quis esset causa mortis eius? Nonne ille, qui nudus moritur? Vel, si quis causa exigente doctrinam subtrahat alicui, quam prius exhibuit, hoc facit non aliquid operando, sed potius non operando, quod prius. Sic quoque dicimus, quod Deus subtrahendo gratiam culpa nostra exigente, non ipse est causa, quare in maius malum precipitemur, sed nos ipsi. Nec hoc facit aliquid operando, sed non operando, quod prius in nobis operabatur. Operari autem accipitur pro operari et non operari, ut ibi: operor, quod non intelligo. Aliter enim, nisi sic acciperet facere malum et non facere bonum, non essent partes eius, scilicet operari. Et illud: Unicuique reddet iuxta opera sua, scilicet pro eis, que fecit, et pro eis que non fecit, cum ea facere debuerit. Sic igitur nulla ratione concedendum est, quod operatione Dei fiat aliquod peccatum nec quod malus actus sive mala voluntas sit opus Dei vel sit aliquid, quod sit a Deo. Hec enim opera sunt hominum, non Dei." — Man vgl. auch noch den fälschlich Abaelard zugeschriebenen Paulinenkommentar des Cod. Paris. Nat. lat. 2543 fol. 11: „‚Ego', verba Dei in Moyse, adducam subtrahendo gratiam. Adiuvatur enim unusquisque a Deo in eo, quod vult."

nicht mehr als von Gott, sondern als lediglich vom Menschen stammend bezeichnet wird[265].

Wenn man nun bedenkt, daß man damals noch lediglich die psychologische Notwendigkeit der Gnade zum guten Werk kannte, dann erhellt, daß hier nicht an einen seinshaften, sondern lediglich an einen psychologischen Einfluß Gottes auf das gute Werk gedacht war, der eben nur ein mittelbarer sein konnte.

Auch Hugo von St. Viktor, der von der Sünde als einem Sichnichtbewegen in einer Richtung, nach der man von Gott bewegt wird, spricht, und die Summa sententiarum die ja ausdrücklich von den verschiedenen Arten des Einwirkens Gottes redet, scheinen nur einen mittelbaren Einfluß Gottes auf die menschlichen Handlungen zu kennen. Gleiche Gedanken begegnen einem auch in dem zur Schule Roberts von Melun gehörigen Pauluskommentar des Cod. Paris. Ars. lat. 534, der obendrein die Sünde ausdrücklich auch vom mittelbaren Einwirken Gottes ausnimmt[266].

Gegen das Gesagte sprechen auch nicht Äußerungen wie diejenige der dem gleichen Autor wie die Quaestiones super epistolas Pauli angehörigen Allegoriae in Novum Testamentum: Gott sei in allen Geschöpfen durch sich, indem er sie leitet und in ihrem Dasein erhält[267]. Kennen wir doch, wie eben erwähnt, bereits die Ansicht des Verfassers vom Einwirken Gottes auf die freien Handlungen des Menschen. Bei dieser und ähnlichen Äußerungen darf man zudem nie außer Acht lassen, daß man damals rasch zur Hand war, wenn es galt, den Begriff der creatura zu distinguieren.

Auch Gilbert und sein Anhang scheinen nur an eine mittelbare Abhängigkeit der Willensakte in all ihren Diskussionen zu denken. Suchen sie doch z. B. die Abhängigkeit der in der Kreuzigung Christi liegenden Sünde von Gott

---

[265] Summe (Clm 14508 fol. 25^{v}).

[266] Fol. 172^{v}: „Notandum tamen, quia omnia, quecumque fiunt, aut fiunt a Deo natura non cooperante, aut fiunt ab ipso natura cooperante, aut fiunt ab homine imitante naturam. De peccati actione non loquimur. Peccatum enim non est de his, que sunt, sed magis, que non sunt. Facta sunt a Deo natura nichil operante celum et terra et ea, que in ipsis primis illis VI diebus creata sunt. Post hoc cepit operari natura et similia ex similibus procreare; que et ipsa nichilominus a Deo fiunt, sed natura cooperante; fiunt ab homine imitante naturam artificialia de naturalibus sicut edificia de lignis et lapidibus ad imitationem nature."

[267] Lib. 5 (SSL 175, 858 A): „Quomodo autem regat vel conservet Deus creaturam vel animam et corpus, nescio; sed hoc scio hoc modo Deum essentialiter in creaturis suis esse."

daraus zu erhärten, daß Christus eben zu Pilatus sagte: „Non haberes in me potestatem, nisi tibi datum esset desuper[268]." Obendrein wird dieser mittelbare Einfluß vom Paulinenkommentar des Cod. Paris. Nat. lat. 686 ganz eindeutig umschrieben[269]. Auf einen mittelbaren Einfluß zielt auch der nächstliegende Sinn der Worte Simons von Tournai: „Ponatur enim duos gradi ad ecclesiam: unum propter Deum orandum, alium propter scortum videndum: uterque movetur natura ministra: ergo Deo auctore . . .[270]."

In den anonymen Quästionen zur Bußlehre des Cod. Brit. Mus. Royal 9 E XII und in der Summe des Petrus von Capua begegneten wir wohl einem Beispiel, das auf den ersten Anblick dafür sprechen möchte, daß auch die Porretaner ein unmittelbares Einwirken Gottes auf den Akt kannten: Ein König liefert die Materie der Statue, der Künstler formt sie. So liefert Gott den Akt als Akt und der Mensch die Form desselben[271]. Und trotzdem ist die Folgerung auf die Kenntnis eines unmittelbaren Einflusses Gottes auf den Akt hier nicht gestattet, denn als Gewährung der Materie zum guten Akt wird die Mitteilung der caritas bezeichnet. Wir finden zu diesem Beispiel noch eine Ergänzung in der sowohl Prämonstratensis als auch Simon von Tournai nahestehenden Summe des Cod. Vat. lat. 10754, wo zuerst gegen die Anhänger des Lombarden die Schwierigkeit erhoben wird: „Item aliqua sunt, que exiguntur et sola sufficiunt ad hoc, ut dicatur homo conferre esse male actioni. Illa eadem omnia et sola insunt homini ad faciendam bonam actionem. Ergo sicut

---

[268] Gilbert, Paulinenkommentar (Cod. Lips. lat. 427 fol. 5). — Ferner der Paulinenkommentar des Cod. Paris. Nat. lat. 686 fol. 38v.

[269] Fol. 49v: „Item et dicitur homo facere malum posse, in quo non duplex usus eiusdem potentie attenditur, sed alia et alia potestas. Potest enim homo facere, ut id sit, quod malum est et, ut sit malum id, quod est. Potest enim agere peccando et peccare agendo. Et dicitur prima potestas potestas peccati, secunda peccandi. Et est prima a Deo, scilicet potestas agendi peccando, secunda non a Deo est, sed ex homine, scilicet potestas peccandi agendo. Ex Deo enim est, ut homo possit facere, ut actio sit, que mala est, et ex homine tantum est posse facere, ut actio, que est, sit mala. Quod autem ex Deo sit posse facere, ut id sit, quod malum est, ex eo dicto apostoli patet: dedit Deus eos in reprobum sensum. Super quod Augustinus: dedit Deus, ut sit sensus, sed non, ut reprobus; et dedit Deus, ut faciant ea, que non conveniant, non, ut non conveniant, que faciunt. Et Dominus Pilato: Non haberes potestatem crucifigendi me, nisi tibi datum esset desuper . . ."

[270] Disp. 29 q. 2 (J. Warichez, Les *disputationes*, 117).

[271] Man vgl. S. 373 f.

dicitur homo conferre esse male actioni, ita debet dici conferre esse bone actioni[272]." Darauf wird nun als mögliche Antwort erwidert, daß das, was zur Vollbringung der schlechten Handlung genügt, nicht auch zur Vollbringung der guten zureicht; es ist vielmehr außerdem noch die Gnade zur letzteren notwendig. Daraufhin folgt als neuer Einwand: „Item aliquis dicitur facere rem aliquam per aliquem, cum ei prebet necessaria omnia ad faciendam illam rem. A simili videtur dicendum, quod Deus debeat facere dici malam actionem per aliquem, cum ei prebet omnia, que sunt necessaria ad ipsam faciendam." Hier erfolgt nun die lakonische uns aus Petrus von Capua bereits bekannte Antwort: „Solutio: Non est simile, quia homo prebet homini, per quem facit aliquam rem, materiam ipsius rei faciende. Deus vero non prebet homini materiam alicuius actionis[273]."

Auch in der ganzen Art der Beweisführung des Pro und Contra, das je mehr man sich der Wende zum 13. Jahrhundert nähert, um so stärker anschwillt, tritt niemals etwas zutage, was darauf schließen ließe, daß man die Unterscheidung: hier unmittelbare Einwirkung Gottes auf den Willensakt, hier lediglich mittelbare Einwirkung, irgendwie schon als Problem erkannt hätte.

Selbst die Gelegenheit, welche die ständig behandelte Frage, ob die potentia peccandi identisch mit dem liberum arbitrium sei oder ob sie eine potentia sei, die von Gott komme, gewährt hätte, gerade sich über die Möglichkeit einer unmittelbaren Einwirkung Gottes auf die Sünde zu äußern, blieb völlig ungenützt[274]. Man hört nur davon,

---

[272] Fol. 13v. — [273] Ebd.

[274] Man vgl. z. B. Sententie divine pagine (F. Bliemetzrieder, Anselms von Laon systematische Sentenzen, 28); Petrus Lombardus, Sententiae 2 dist. 44 c. 1 (Quaracchi 537); Odo von Ourscamp, Quästionen (J. B. Pitra, Analecta Novissima. Spicilegii Solesmensis altera continuatio. Tom. II [Paris 1888] 94 f. 104 f.); die zum Bereich Odos gehörigen Quästionen des Cod. lat. 40/2919 der Schloßbibl. von Pommersfelden fol. 191 und die Quästionen des Cod. lat. 964 (fol. 104v f. 129 134 151v) der Bibl. von Troyes; die Allegoriae in Novum Testamentum lib. 6 (SSL 175, 885); den Paulinenkommentar des Cod. Paris. Ars. lat. 534 fol. 178 f.; die Sentenzenabbreviation des Cod. Paris. Nat. lat. 15747 fol. 76; die porretanischen Paulinenkommentare des Cod. Paris. Nat. lat. 686 fol. 49v, der — wie es in seiner Schule klassisch war — zwischen der *potestas peccati*, d. i. posse agere peccando, und der *potestas peccandi*, d. i. dem posse peccare agendo, unterscheidet, und des Cod. C. 57 (fol. 156) der Biblioteca Vallicellana in Rom; die ebenfalls wenigstens teilweise porretanische Sentenzenglosse des Cod. Paris. Mazarin. lat. 785

daß die potentia peccandi eine impotentia sei[275] und darum nicht von Gott herrühre, oder auch man versucht, die potentia peccandi vom Menschen oder Teufel herzuleiten[276]. Gerade der Lombarde[277], der die Sünde allein auf den Menschen zurückführt, tritt doch für eine Mitteilung der potentia peccandi durch Gott ein.

Hier sei für die Porretaner nur auf Radulphus Ardens verwiesen, der mit Entschiedenheit Gott allein als „auctor" aller unserer Akte bezeichnet und den Menschen auch hier nur „minister" sein läßt:

„Potestas vero, quam Deus sue creature contulit, est quedam aptitudo ipsius, ut aliquis per eam vel in ea exerceatur. Per eam, ut homo potest docere; in ea, ut dicitur: homo potest doceri. Cum enim dicimus hominem operandi habere potestatem, nichil aliud quam ministerium de eo predicamus. Auctoritas quippe sive potestas operandi solius Dei est, qui per semetipsum, quedam vero per ministerium operatur creaturarum. Ipse tamen solus auctor est actuum nostrorum; nos vero tantum ministri sumus. Sicut enim est una sola divinitas, ita est et una sola auctoritas et una sola potestas, que ipsa divina substantia est. Alioquin quot essent operatores, tot essent rerum auctores. Hinc est, quod, cum apostolus dixisset: non est potestas nisi a Deo, postea subiunxit: ministri enim Dei sunt, ostendens se potestatis nomine nichil aliud quam ministerii nomine appellare[278]."

---

fol. 93v und den mit „Quoniam homines a vera" beginnenden theologischen Traktat des Cod. Brit. Mus. Royal 9 E XII fol. 202v. Ferner Petrus von Poitiers, Sentenzen, lib. 2 c. 23 (SSL 211, 1037 und Erfurt, Bibl. Amploniana, Cod. Q 117 fol. 22 f.); Stephan Langton, Quästionen (Cod. Vat. lat. 4297 fol. 69v f.) und Paulinenkommentar (Salzburg, Stiftsbibl. von St. Peter, Cod. a X 19 Seite 51).

[275] Z. B. noch Johannes de Rupella, Summa de vitiis (Cod. Vat. lat. 4293 fol. 8v). Vorher z. B. die Allegoriae in Novum Tetamentum, lib. 6 (SSL 175, 885) und der Paulinenkommentar des Cod. Paris. Ars. lat. 534 fol. 178 f., sowie Präpositinus in seiner Summe (Cod. Erlangen. lat. 353 fol. 20).

[276] Der Lombarde berichtet von einer solchen Lehre in 2 Sent. dist. 44 c. 1 (Quaracchi 537 f.). — Die Lehre wird von den Porretanern verteidigt (man vgl. den Paulinenkommentar des Cod. Paris. Nat. lat. 686 fol. 49v), wo die potestas peccandi so hergeleitet wird. Hier wird unter *potentia peccandi* etwas anderes verstanden als beim Lombarden.

[277] A. a. O. — Zur Frage vgl. man auch die Sentenzenabbreviation des Cod. Paris. Mazarin. lat. 984 fol. 61; Odo von Ourscamp, Quästionen (Cod. Brit. Mus. Harley 1762 fol. 109 und 130v); Robert von Melun, Summe (Innsbruck, Universitätsbibl., Cod. lat. 297 fol. 132v f.). Ferner die zum Bereich Odos von Ourscamp gehörigen Quästionen des Cod. Brit. Mus. Royal 15 B IV fol. 128 und 137 und z. B. noch die Quästionen des Cod. Brit. Mus. Harley 3855 fol. 22v und 39v.

[278] Cod. Vat. lat. 1175 fol. 12.

Dann aber fährt er fort:

„Quod potestas peccandi non sit a Deo. — Potestas vero peccandi non est a Deo, quoniam non potentia, sed impotentia est. Si enim peccatum non est aliquid, et si peccare non est aliquid agere: ergo nec posse peccare est aliquid posse nec potentia peccandi est aliqua potentia, sicut nec potentia creandi, sed impotentia peccato resistendi[279]."

Dagegen stammt die potentia peccati nach der Lehre der Porretaner von Gott und bedingt damit auch nur einen mittelbaren Einfluß Gottes auf die Sünde.

Ähnliche Ausführungen, die ebensowenig einen Schluß zugunsten eines unmittelbaren Einwirkens Gottes auf den Sündenakt zulassen, finden wir auch im Paulinenkommentar des Cod. Paris. Nat. lat. 686[280].

5. Das beginnende 13. Jahrhundert.

Wir sehen nach dem bisher gezeichneten Bild bei Beginn des 13. Jahrhunderts zwei Fronten sich unversöhnbar gegenüberstehen, die eine, welche die Sünde in keiner Weise von Gott herleiten läßt, die andere, welche die Sünde als Akt auf Gott zurückführt. Beide Ansichten stützen sich auf Vätersentenzen. Die gegnerischen „auctoritates" werden mit dialektischen Kunstgriffen in einer Form gedeutet, daß sie keine Schwierigkeiten mehr für die eben verteidigte Lehre bedeuten.

Den Porretanern wird, was das Spekulative angeht, entgegengehalten, daß ihre Sünde als Akt lediglich das logische Genus des Aktes sei, das als solches eben nicht existiere. Wir begegnen wohl einem Versuch, diesen Einwand zu parieren, indem man den Nachweis auf konkrete Handlungen ausdehnt. Verschiedentlich sehen wir uns nämlich bei den Gegnern der Porretaner Argumenten gegenüber von der Art, wie wir eines z. B. bei Präpositinus finden: Angenommen, jemand schießt einen Pfeil ab, ohne einen Menschen zu töten. Es ist aber möglich, daß er einen Menschen

---

[279] Ebd.

[280] Fol. 51: „Ad quod dico quedam a Deo fieri, sed homine ministrante, ut, cum homo ad ecclesiam vadit, Deus ambulationem creat homine ea agente. Que actio, si a ministro ad debitum finem refertur, bona dicitur, et hec, quicquid est, a Deo est. Quod enim est actio, a Deo est creante; quod autem bona, ex Deo et ministrante. Si autem actio a ministro homine ad debitum finem non referatur, mala dicitur et aliquid ex Deo est, aliquid ex homine, quoniam ex creante est actio et ex homine mala." Man vgl. auch fol. 71^{v} f. — Ferner die vierte Quästionensammlung des Cod. Brit. Mus. Royal 9 E XII fol. 233^{v}.

tötete. So ist also diese Handlung tatsächlich von Gott, weil sie nicht schlecht ist, und es ist zugleich möglich, daß sie eine Sünde wäre, weil es eben möglich ist, daß sie eine Tötung darstellte. Also ist es möglich, daß sie von Gott käme und eine Sünde wäre. Mit gleichem Recht könne man aber von jeder Handlung, die eine Sünde ist, sagen, daß sie von Gott stamme[281].

Dieses Argument, das für diejenigen, welche für die Erfolgshaftung eintraten, ohne Zweifel äußerst eindrucksvoll sein mußte, löst Präpositinus, indem er gerade seine Grundlage, nämlich die reine Erfolgshaftung ablehnt:

„Quod obicitur de eo, qui proicit sagittam, refert, utrum adhibuerit diligentiam, quam potuit vel non. Si adhibuit, quidquid inde sequitur, illa actio mala non est, et, si mala est, quoad Deum, sed non quoad ecclesiam, ut dicit Jeronymus de eo, qui dedit palmam discipulo suo causa discipline et inde obiit, quantum ad gratiam discipline innocens est; quoad legem, que facta requirit, non voluntatem, nocens[282]."

Oder man spricht auch von dem Diebstahl der kostbaren Gefäße der Ägypter, den die Juden im Auftrage Gottes begingen. Dieser Akt war schlecht und doch zugleich von Gott[283].

Die Anhänger des Lombarden dagegen haben zu erklären, wie das Sündigen kein Erschaffen bedeute. Die naheliegende Schwierigkeit, wie Gott, der die potentia peccandi gebe, nicht dadurch zum Urheber der Sünde werde, wurde in der Form „causa causae est causa causati" nur ganz leise berührt. Die zweiten anonymen Quästionen des Cod. Erlangen. lat. 353 allein bringen zugunsten der Lehre der Porretaner das Argument: „Item [fol. 93] cum bonus et malus et indifferens motus animi ex eadem potentia oritur et potentia sit a Deo, videtur, quod quilibet talium motuum sit a Deo, quia quicquid est causa cause est causa causati[284]." Allerdings geben der Sache nach bereits die Quaestiones super epistolas Pauli darauf eine Antwort, wo sie sagen: „Item obiciunt de potestate peccandi, quia a Deo est: et ipsa peccatum est; et sic peccatum est a Deo, ut videtur.

---

[281] Summe (Cod. Erlangen. lat. 353 fol. 25).

[282] Ebd. fol. 25v.

[283] Z. B. die zweiten Quästionen des Cod. Erlangen. 353 fol. 92v: „Item precepit filiis Israel, ut asportarent vasa Egiptiorum, et, ut dicit auctoritas, factum fuit in precepto, qualitas autem facti in permissione. Et ita illi, qui ex cupiditate acceperunt, auctore Deo acceperunt. Ergo opus eorum erat auctore Deo: ergo a Deo. Sed illud opus erat malum. Ergo malum opus est a Deo."

[284] Fol. 92v.

Solutio: Nihil est hoc, quia potestas peccandi nec peccatum est nec sufficiens causa peccandi sine voluntate[285]."

---

[285] In ep. ad Rom q. 43 (SSL 175, 443). Diejenigen Autoren, welche die *potentia peccandi* — das Wort nicht im porretanischen Sinn verstanden — eine von Gott gegebene *potentia* sein lassen und sie nicht einfachhin als *impotentia* erklären, deuten eben das Sündigen als *abusus*. Andeutungsweise so schon der Lombarde, Sent. 2 dist. 44 c. 1 (Quaracchi 538). Deutlich z. B. die zum Bereich des Odo von Ourscamp gehörigen Quästionen des Cod. Trec. 964 fol. 104v: „Ad hoc, inquit, dico, quia non dedit [potentiam peccandi] ad peccandum. Non enim dedit ad malum, sed ad bonum; ad usum, non ad abusum. Sicut rex dat alicui potestatem rerum suarum administran[fol. 105]darum. Ipse potest et bene uti et male. Rex non dat potestatem ad male utendum, dat tamen potestatem, qua potest male uti; et, si male utitur, non utitur, sed potius abutitur. Nam illicitus usus abusus vel abusio debet dici. Sic Deus dedit homini potestatem peccandi, non utique ad peccandum, sed, qua poterat peccare. Et eius potentie usus malus non est, sed abusus. Ergo, si illa potestate utitur homo, ad bonum utitur ea et hic usus bonus est. Si eadem ad peccandum utitur, abutitur et abusus malus, masus(!), non usus." — Robert von Melun deutet die *potentia peccandi*, die eher als *impotentia* zu bezeichnen sei (Summe, Cod. Brug. lat. 191 fol. 177 178v), als das *posse deficere*, das sich daraus ergibt, daß die vernünftige Kreatur aus dem Nichts gemacht wurde; und sie stammt darum auch nicht von Gott (Innsbruck, Universitätsbibl., Cod. lat. 297 fol. 132v f.). — Man vgl. ferner Roland von Cremona, der in seiner Summe sagt (Cod. Paris. Mazarin. lat. 795 fol. 43): „Ista questio, unde est malum, potest ita querere: unde est malum, id est ex qua causa est malum; vel unde est malum: ex qua causa vel quasi causa est malum. Si ita intelligatur: ex qua causa, tunc nulla est questio, quia malum non habet causam secundum Augustinum. Et bene dicit Augustinus, quia causa est, cuius esse aliud sequitur. Peccatum non habet esse. Causam autem habet per accidens, dicit Avicenus, id est occasionem. Sic ergo intelligatur ista questio: unde est malum, id est qua occasione vel qua causa sumamus large. Unde quidam dicunt, quod potest fieri questio de causa materiali, et sic determinat eam Augustinus dicens, quod ideo res sunt corruptibiles, quia sunt de nichilo. Unde ipse dicit: dico natura corruptibilis, duo dico: hoc, quod est natura, ad Deum pertinet, quod dico corruptibilis pertinet ad nichilum, de quo sunt creata. Ideo Filius Dei corrumpi non potest, quia est de aliquo et non est de nichilo, et ideo non potest peccare. Sed liberum arbitrium de nichilo est, et ideo peccare potest. Sed hoc mirum est, quod res ideo corruptibiles sunt, quia sunt materialiter de nichilo, si nichil est materia. Ergo est principium, et si est principium, est causa, et si est causa, est. Ergo a primo: si est, nichil est. — Ad hoc michi videtur esse dicendum, quod nichil appellant illud, quod dixerunt philosophi esse possibile. Aliter non intelligo, quid dicat. Quidam dicunt etiam, quod ista questio, unde malum, potest intelligi effective, secundum quod dicit Augustinus, quod peccare est spreto incommutabili etc. Sed, si effective: ergo malum habet causam efficientem et inde, ut prius: spreto in-

Das Problem ist, wenn es auch kaum von einem Gelehrten mehr beiseiteliegengelassen wird, schließlich so festgefahren, daß sogar die selbständigsten Köpfe jener Zeit nur noch beide Lehren mit Gründen und Gegengründen vorführen, mit ihrer eigenen Ansicht aber merkwürdig zurückhalten.

Es ist aber kein Wunder, daß die Frühscholastik hier zu keiner Klarheit kam. Denn eine so eminent metaphysische Frage wie die gegenwärtige läßt sich eben unmöglich mit den beschränkten Mitteln der Dialektik, mag man diese auch noch so virtuos beherrschen, lösen. Hier handelt es sich ja nicht mehr um Fragenkomplexe, die durch eine klare Herausarbeitung der Terminologie und eine scharfe Scheidung der Begriffe auf Grund der Traditionsmaterialien zur Reife gebracht werden konnten; hier mußte sich die Spekulation um das Seinshafte selber bemühen und, um vorwärts zu kommen, die Erkenntnis von neuen philosophischen Gesetzen gewinnen.

So wird es denn verständlich, daß auch noch die großen Autoren, die an der Schwelle der Hochscholastik stehen, kaum einen wesentlichen Schritt weiterkommen. Wilhelm von Auxerre müht sich immer noch mit den gleichen grundlegenden Schwierigkeiten ab und referiert wiederum beide Theorien.

Da er über diejenige des Lombarden spricht, betont er vor allem genau wie dieser, daß das Augustinische Axiom „quicquid est, inquantum est, bonum et a Deo est" lediglich — und zwar auch nach Augustinus — für die Substanzen und Naturen gilt. Auch die Schule Roberts von Melun kommt mit ihren Aufstellungen zu Ehren, denn er fügt hinzu: „Alligavit enim ita Dominus sibi potentias, ut nullo modo possint moveri ad bonum, nisi Deus eas moveat. Ad malum autem possunt moveri per se, quoniam unus est fons omnium bonorum, sed non unus fons malorum[286]." Wilhelm lehnt

commutabili bono etc. Dicit Augustinus, quod facimus libero arbitrio. Ergo liberum arbitrium est causa efficiens peccare vel peccandi. — Ad hoc dicimus, quod *facimus* ibi improprie accipit pro *defacimus*." — Ebenso Hugo a S. Charo (Leipzig, Universitätsbibl., Cod. lat. 573 fol. 117 f.).

[286] Summa aurea lib. 2 tr. 26 q. 2 (Paris 1500) fol. 84v. — Man vgl. auch Johannes de Rupella, Summa de vitiis (Cod. Vat. lat. 4293 fol. 9v): „Ad illud Augustini ‚quicquid est' etc., dicunt, quod intelligitur tantum de substantiis, sicut ipse dicit: alligavit Deus ita naturas sibi, quod nullo modo possunt moveri ad bonum, nisi Deus illas moveat; ad malum vero possunt moveri per se, quoniam unus est fons bonorum, sed non est unus fons malorum."

auch die weitergehende Aufstellung einiger ab, nach der überhaupt keine Handlung von Gott stamme, sondern alle nur von den Substanzen[287]. Das auf dem Prinzip „causa causae est causa causati[288]" beruhende Argument zugunsten der porretanischen Lehre, nämlich daß der Akt als Akt von Gott herkomme, von dem ja auch die Potenz, in deren Tendenz der Akt liege, herrühre, weist er mit der Bemerkung zurück: Die Sünde liegt nicht im direkten Fluß der Ursache auf ihre Wirkungen und das Übel stammt von der Potenz nur per accidens und insofern diese abirrt[289].

---

[287] Ebd.: „Propter hoc dicunt quidam, quod nulla actio, nullus motus est a Deo, sed substantie et earum nature sunt a Deo. Substantie vero per potentias sibi datas agunt et movent, que actiones et motus sunt ab ipsis substantiis, non a Deo. . . ." Demgegenüber äußert er: „Propter hoc dicimus secundum hanc opinionem, quod omnis actio bona est a Deo principaliter, cum ipse sit fons unicus omnis boni."

[288] Das Axiom selber diskutiert bereits Nikolaus von Amiens (Ps.-Alanus von Lille), De arte seu articulis catholicae fidei lib. 1 c. 1 (SSL 210, 597 f.).

[289] Wilhelm von Auxerre bringt a. a. O. als Einwand: „Item, ubi habet locum hec regula: quicquid est causa cause, est causa causati, nisi ubi tertium fluit a secundo secundum illud, secundum quod secundum fluit a primo? Sed actus, secundum quod actus, est a potentia secundum quod est potentia, quoniam potentia secundum quod potentia est ad hoc, ut ex ea exeat actus. Potentia autem, secundum quod potentia, est a Deo. Ergo actus est a potentia secundum illud, secundum quod potentia est a Deo. Ergo ibi est directus fluxus. Ergo in hoc casu tenet illa regula aut nusquam. Ergo actus secundum quod actus est a Deo. Ergo omnis actus est a Deo." — Die Antwort lautet (fol. 84v—85): „Ad secundum dicimus, quod illa regula tenet, ubi est directus fluxus causarum in suos effectus. . . . Mala enim actio non habet aliquam causam, que per se sit causa eius, quoniam non habet nisi causam voluntariam, ut supra ostensum est. Unde malum, inquantum malum, non est a bono, secundum quod bonum, quoniam non est a potentia secundum quod potentia, sed a potentia secundum quod est deficiens, ut supra dictum est. Est igitur verum, quod a bono, secundum quod bonum per se non est nisi bonum; sed per accidens est ab eo malum." — Im Wesen die gleiche Lösung findet sich bei Hugo a S. Charo zu 2 dist. 35 (Cod. Lips. lat. 573 fol. 121). — Man vgl. auch Johannes de Rupella, Summa de vitiis (Cod. Vat. lat. 4293 fol. 9v): „Ad secundum respondetur, quod illa regula non tenet: quicquid est causa cause etc., nisi in hiis, in quibus est directus fluxus causarum in suos effectus. Unde sensus verus est: quicquid est etc., si secundum id et ad id tertium fluat a secundo, ut secundum a primo, ut patet in omnibus bonis actionibus. Bona enim actio est a libero arbitrio secundum id, quod est a Deo, scilicet inquantum est et ad id secundum debitum ordinem ad finem bonum et ad hoc datum est liberum arbitrium homini a Deo." — Noch in den Quästionen des Cod. Vat. lat. 782 liest man (fol. 40):

Wilhelm kennt auch den Einwand und macht ihn sich gegen die Porretaner zu eigen, daß das genus der actio nicht für sich existiere und daß man darum nicht sagen könne, daß die actio als actio einfachhin von Gott oder vom Menschen oder vom Teufel stamme, genau so wenig, wie man sagen könne, daß das Lebewesen als Lebewesen vernünftig oder unvernünftig sei. Die actio stamme vielmehr bald von Gott, bald vom Menschen oder Teufel[290]. Interessant aber ist, daß Wilhelm bei Gelegenheit einer gegen die Lehre des Lombarden erhobenen Schwierigkeit als seine eigene Ansicht die Unterscheidung zwischen einem substantiellen und einem akzidentellen und so äußerlichen Zweck von Handlungen unterscheidet. Der substantielle Zweck desjenigen, der zum Fenster geht, um die Vorübergehenden zu sehen, ist: zum Fenster gehen; der akzidentelle: die Vorübergehenden sehen. Genau so ist für denjenigen, der um eitlen Ruhmes willen Almosen gibt, ein substantieller guter Zweck nennbar: das Almosengeben; ein akzidenteller schlechter Zweck: der eitle Ruhm. Der substantielle Zweck reiht den Akt gleichsam in eine substantielle Art (species) ein. Verschwindet der akzidentelle schlechte Zweck, dann bleibt das Sein in dieser substantiellen species[291].

„Sed cum dicitur: quicquid etc. [est causa cause est causa causati. Sed Deus est causa liberi arbitrii et liberum arbitrium est causa mali. Ergo Deus est causa mali] intelligitur, si sit causatum a causa eo modo, quo causa secunda est causata a causa prima." — Ebenso vgl. man Odo Rigaldi zu 2 dist. 37 (Cod. Vat. lat. 5982 fol. 131^{v}).

[290] A. a. O. fol. 84: „Item genus *actio* aut est a Deo aut a diabolo aut ab homine. Non potest dici, quod sit a diabolo, quoniam genera sive principia rerum non sunt a diabolo. Nec sunt ab homine similiter, quoniam non omnis actio est ab homine. Restat ergo, quod hoc genus actio est a Deo. Ergo omnis actio, inquantum actio, est a Deo. Ergo actio mala, inquantum actio, est a Deo: ergo mala actio est a Deo." — Darauf als Antwort (fol. 84^{v}): „Ad aliud dicimus, quod hoc genus *actio* non est a Deo simpliciter nec ab homine simpliciter, sed secundum quedam contenta sui est a Deo et secundum alia est ab homine vel a diabolo. Dicimus enim, sicut dicit Aristoteles, quod universale non est unum preter multa. Actio igitur, inquantum est actio, est a Deo vel ab homine vel a diabolo. Sed nulla pars disiunctionis concedenda est per se, sicut animal, inquantum animal, est rationale vel irrationale. Tamen neutra pars concedenda est per se." — Man vgl. auch Hugo a S. Charo zu 2 dist. 35 (Cod. Lips. lat. 573 fol. 121); ferner Johannes de Rupella, Summa de vitiis (Cod. Vat. lat. 4293 fol. 9^{v} f.).

[291] Ebd. fol. 85: „Sed hec solutio probatur esse nulla per hoc, quod dicit Augustinus, quod voluntas eundi ad fenestras causa videndi transeuntes duos habet fines: primus est substantialis, sci-

Damit rückt Wilhelm ein gutes Stück an die Porretaner heran. Dennoch ist er nicht mit den Beweisen einverstanden, welche diese für das Herkommen auch konkret schlechter Handlungen von Gott ins Feld führen. Es sei nur auf das erste derselben hingewiesen: Angenommen, jemand gibt um eitlen Ruhmes willen Almosen. Diese Handlung ist de genere bonorum, weil das Almosengeben bonum in genere ist. Was aber de genere bonorum ist, ist natürlich gut, und was natürlich gut ist, ist gut von Gott[292]. Damit stammt diese Handlung von Gott. Wilhelm antwortet nun auf diesen und drei ähnliche Beweise mit der grundsätzlichen Feststellung: „Hec est duplex: quicquid est naturaliter bonum, est a Deo: quoniam, si asseritur bonitas nature, vera est; si bonitas potentie, falsa est. Quoniam idem est, ac si diceretur: quicquid est potentialiter bonum, est a Deo; et hoc falsum est; sed quicquid est actu bonum, est a Deo bonum; et quicquid est potentialiter bonum, a Deo est potentialiter[293]."

Auch in der Verteidigung der porretanischen Sentenz zeigt sich bei Wilhelm ein Fortschritt, indem er sie deutlicher noch, als dies früher geschah, spekulativ von derjenigen des Lombarden abgrenzt. Er bringt nämlich einen das Seinshafte berührenden Einwand gegen die Porretaner:

„Item mala actio est a Deo. Igitur vel est a Deo operante et movente vel non. Si est a Deo non operante, relinquitur, quod non sit ab eo, nisi quia dedit potentiam ad illam. Sed idem est verum secundum aliam opinionem. Ergo hec opinio non differt ab illa. Sed, si dicitur, quod mala actio est a Deo movente et operante: sed constat, quod non secundario, immo principaliter operante, quoniam quicquid facit, principaliter facit. Igitur, sicut in bona actione Deus est actor principalis et homo minister, ita in mala. Ergo male actionis Deus est actor principalis. Sed actori potius imputatur actio quam ministro: ergo mala actio potius imputanda est Deo quam homini[294]."

Darauf die Antwort:

„Ad secundam rationem dicimus, quod mala actio est a Deo movente et operante principaliter. Nec inde sequitur, quod agens malam actionem sit minister Dei in illa actione, sicut bonum agens in bona, quia bene agens non tantum agit, quod Deus agit, sed

---

licet ire ad fenestras; alius accidentalis, scilicet videre transeuntes. Ultimus enim imponitur ei a ratione et quasi per accidens sive extrinsecus. Eadem ratione voluntas, qua aliquis vult dare elemosinam causa inanis glorie duos habet fines, primum substantialem, secundum accidentalem. Primus igitur statuit eam quasi in specie substantiali. Ergo remoto secundo fine remanebit in suo esse substantiali. Sed remoto fine removetur malicia. Ergo remota malicia remanebit in suo esse speciali vel substantiali: ergo remanebit in suo esse materiali. Quod concedimus."

[292] Ebd. fol. 84. — [293] Ebd. fol. 84v. — [294] Ebd. fol. 85v.

ad id, ad quod Deus agit, quod non potest dicere de male agente, ut patet in Sennacherib et Nabuchodonosor, quorum actio erat ad delectandum in victoria vel in acquisitione dominii temporalis. Unde erat conversio ad creaturam et aversio a Deo, inquantum erat opus hominis sine libero arbitrio. Secundum autem quod erat a Deo, erat ex Dei intentione ad exercitium et correctionem Iudeorum. Unde Augustinus dicit, quod Dominus malas voluntates hominum vertit ad bonum[295]."

Diese Antwort bedeutet lediglich eine Anwendung des Gilbertschen Axioms: „Deus facit non quidem, ut non conveniant, quae faciunt, sed, ut faciant, quae non conveniunt." Ebenso ganz im Sinne der Porretaner widerlegt er Syllogismen wie den folgenden: „Omnis mala actio est a Deo. Sed omne peccatum actuale est mala actio. Ergo omne peccatum actuale est a Deo[296]." Er fertigt ihn mit der Instantia ab: „Omne es est naturale. Omnis statua est es. Igitur etc., quoniam, sicut statua est opus artificis, ita fornicatio significat opus liberi arbitrii, non nature[297]."

Die Äußerungen zur ganzen Frage bei Herbert von Auxerre und Johannes von Treviso beschränken sich in der Hauptsache auf Exzerpte aus der Summa aurea, nur mit dem Unterschied, daß Herbert[298] für die Lehre der Porretaner Partei ergreift, während Johannes[299], dem Beispiel des Wilhelm von Auxerre folgend, sich auf die Vorführung beider Sentenzen mit Gründen und Gegengründen beschränkt.

Auch Hugo a S. Charo, der in starker Abhängigkeit von Wilhelm bleibt, verhält sich neutral, und auch er kommt um keinen Schritt weiter, so daß bei ihm lediglich Einzelheiten interessant sind, so z. B. wie er die porretanische Lehre gegenüber derjenigen des Lombarden abgrenzt. Ähnlich wie Wilhelm stellt er sich nämlich die Frage, inwiefern nach der porretanischen Lehre jede Handlung von Gott stamme. Wenn nur insofern, als jede Handlung von der natürlichen Fähigkeit (potentia) und diese Fähigkeit von Gott stammt, dann unterscheide sich der Porretanismus hier nicht wesentlich von der anderen Lehre[300]. Darum bestimmt

---

[295] Ebd. fol. 86.

[296] Lib. 2 tr. 26 q. 4 (fol. 86^{v}).

[297] Ebd. — Man vgl. zur ganzen Frage auch den mit dem Druck der Summa aurea gleichlautenden Text der anonymen Quästionen des Cod. Paris. Nat. lat. 3572 fol. 51 f. und des Cod. Paris. Nat. lat. 3145 fol. 55—58^{v}.

[298] Cod. Vat. lat. 2674 fol. 37^{v} f.

[299] Cod. Vat. lat. 1187 fol. 17 f.

[300] Zu 2 dist. 35: „Sed queritur primo, pro quanto dicat prima opinio, quod omnis actio est a Deo. Si ideo, quia omnis actio a natura[li] potentia et omnis potentia est a Deo, ut dicitur

er im Sinne der Porretaner den Einfluß Gottes auf jede Handlung dahin, daß Gott die Fähigkeit bewege und leite und erhalte in einer Art, daß sie nichts vermöchte, wenn er sie nicht bewegte[301]. Wenn so der Mensch nichts zu tun vermag, außer Gott bewegt die Fähigkeit, so geht doch das liberum arbitrium nicht zugrunde, weil Gott durch sein Bewegen keinen Zwang ausübt, sondern lediglich anregt und unterstützt zu dem, was der Mensch nicht durch sich vermag, wie das Sonnenlicht das Auge beim Sehen unterstützt, so daß das Auge ohne dieses Licht nicht zu sehen vermag, dabei aber doch die Freiheit gewahrt bleibt zu sehen, wann man will, und nicht zu sehen, wann man nicht will[302]. Man wird aber — immer noch nach dem damaligen Stand der porretanischen Lehre — in der schlechten Handlung nicht minister Dei, sondern steht im Gegensatz zu Gott, weil man die Handlung auf einen Gott fremden Zweck ablenkt[303]. Der Einfluß Gottes bei jeder Handlung bleibt aber — und das ist von besonderer Wichtigkeit — nicht auf eine bloß moralische Anregung beschränkt, sondern erstreckt sich auf ein wirkliches Bewegen und Auslösen des Aktes, wozu der Teufel nicht fähig ist[304]. Einen bedeutend größeren Raum als der porretanischen räumt Hugo der Darstellung der vom Lombarden inaugurierten Lehre ein[305]. Auch er beschäftigt sich dabei mit den beiden Hauptschwierigkeiten des 12. Jahrhunderts dagegen, nämlich daß man sich in ihr dann notwendig

---

Ro. XIII, ergo nulla est differentia prime et secunde opinionis, quia hoc dicunt omnes" (Cod. Lips. lat. 573 fol. 118v).

[301] Zu 2 dist. 35 (Cod. Lips. lat. 573 fol. 119): „Sed illi, qui sustinent illam, sic respondent: Ad primum dicunt, quod revera ideo dicitur: omnis actio est a Deo, quia Deus movet potentiam et dirigit et sustentat et, nisi moveret eam, nichil posset, sicut ipse in Io XV: sine me nichil potestis facere."

[302] Fol. 119v: „Ad aliud dicimus, quod etsi homo nichil possit facere, nisi Deus moveat potentiam, non tamen perit liberum arbitrium, quia Deus movendo eum non cogit, sed excitat et iuvat ad id, quod per se non potest, sicut lux solis iuvat oculum ad videndum, sine qua oculus videre non potest. Non tamen propter hoc perit libertas oculi, quin videat, quando vult, et, quando non vult, non videat."

[303] Ebd.: „Ad aliud dicimus, quod homo in mala actione non est minister Dei, sed est contrarius Deo, quia ad alium finem retorquet actionem, quam Deus, et ideo mala est actio . . ."

[304] Ebd.: „. . . dicimus, quod omnis actio ideo a Deo dicitur esse, non quia Deus excitet potentiam, sed quia movet potentiam ad actum et elicit inde actum, quod revera diabolus non facit, sed tantum excitat suggerendo nec amplius potest. Unde nulla hominis actio a diabolo est."

[305] Ebd. fol. 120v f.

zu zwei Ursprüngen bekennen müsse und so dem Manichäismus nahetrete und daß man für die Sünde dann einen Schöpfungsakt annehmen müsse. Seine Lösung geht dahin:

„Ad X dicimus, quod revera unum est principium primum; non tamen quidquid creatum est, ab eo est. Et huius ratio est, quia liberum arbitrium sic creatum est, ut possit esse principium aliquorum, que non sunt ab ipso primo, ut malorum, ad que etiam nec creatum est liberum arbitrium, sed tantum ad bona. Tamen potens est ad mala, quia in hoc consistit libertas eius. — Ad XI dicimus, quod diabolus facit malam actionem et de nichilo. Non tamen creat, quia potentiam, qua hoc facit, non a se, sed a Deo habet. Creare vero est de nichilo aliquid facere ex se vel per se[306]."

Wenn Hugo sich auch nicht ausdrücklich zu einer der beiden Ansichten bekennt, so legt schon der Raum, den er der Darstellung der Lehre des Lombarden einräumt, nahe, daß er ihr sympathischer gegenüberstehe. Dies wird noch deutlicher in seinem Paulinenkommentar[307], wo er zwar ebenfalls beide Sentenzen vorlegt, aber einmal doch aus seiner Reserve herausgeht und sagt: „Alii bene concedunt, quod non omnis actio est a Deo[308]."

Mit dem beginnenden 13. Jahrhundert scheint sich aber doch mehr und mehr eine Wandlung zugunsten der porretanischen Lehre anzubahnen. Dies tritt vor allem in den Paulinenkommentaren in die Erscheinung. Wenn zwar Petrus von Corbeil(?)[309] und Guerricus de S. Quintino[310] noch

---

[306] Ebd. fol. 121. — Auch im Kommentar zu 1 dist. 46 (ebd. fol. 68^{v} f.), wo unsere Frage berührt wird, verhält sich Hugo neutral.

[307] Zu Röm 3 und Röm 11 ([Venetiis 1732] fol. 22 f. und 60^{v}).

[308] Fol. 22. — Ebenso sagt ein dem Hugo a S. Charo nahestehender Paulinenkommentar des Cod. Paris. Nat. lat. 15603 fol. 92^{v}: „Sub hac generalitate ‚omnia', cum dicitur: ex ipso sunt omnia etc., continentur solummodo secundum Augustinum ea, que nature alique sunt, non peccata. Peccatum enim nulla est natura, sed potius corruptio nature." — Die von Hugo abhängigen Quästionen des Cod. Bamberg. Patr. 98 schreiben auf fol. 87: „Queritur secundum Hu[gonem], unde sit peccatum. — Solutio: Liberum arbitrium est causa peccati non secundum se, sed secundum defectum quendam naturalem sibi inherentem, quem habet ex eo, quod de nichilo est." — Man findet diese Stelle wörtlich im Sentenzenkommentar des Hugo zu 2 dist. 35 (Cod. Lips. lat. 573 fol. 117^{v}), wo er sich dafür entscheidet, daß das *liberum arbitrium* nicht *causa efficiens*, sondern *causa deficiens* der Sünde sei.

[309] Cod. Paris. Nat. lat. 15603 fol. 184.

[310] Cod. Paris. Nat. lat. 15603 fol. 46^{v}. — Man vgl. auch den der älteren Dominikanerschule nahestehenden, noch nach Art von Glossen um den Text des Lombarden geschriebenen Sentenzenkommentar des Cod. Vat. lat. 691 fol. 81 f., der sich ebenfalls nicht entscheidet und in der Beweisführung noch die alten Wege geht.

entschieden zum Lombarden stehen, so treten doch der von Guerricus abhängige erste Kommentar des Cod. Paris. Nat. lat. 15603[311], sowie, was wichtig ist, der Paulinenkommentar des Johannes de Rupella[312], der sich in seiner Summa de vitiis[313] bei deutlicher Anlehnung an Wilhelm von Auxerre noch nicht entscheidet, eindeutig für den Porretanismus ein.

Nur schade, daß Philipp der Kanzler, der sonst in Fragen, welche die Metaphysik angehen, einer neuen Zeit die Breschen zum Vordringen zu schlagen pflegt, unser Problem unberührt liegen läßt. Ich fand in seiner Summa de bono lediglich, daß er sich mit der Definition des vom Lombarden erwähnten „bonum in essentia" beschäftigt. Da er diesen Begriff als zu Recht bestehend ansieht, dürfte er sich wohl auch der Ansicht der Porretaner nicht verschlossen haben[314]. In die Nähe unseres Problems kommt er auch noch bei Behandlung der Frage, ob es ein principium bonum und ein principium malum gebe, ohne aber auch hier irgendwelche der neuen Philosophie angehörige Materialien nutzbar zu machen[314a].

Die porretanische Ansicht wird dann bald als sententia communis bezeichnet. So vom Verfasser der allerdings noch

---

[311] Fol. 5.

[312] Cod. Paris. Nat. lat. 15603 fol. 114v.

[313] Cod. Vat. lat. 4293 fol. 9—10. Hier werden breit beide Ansichten mit Gründen und Gegengründen referiert.

[314] Man vgl. den Text nun bei O. Lottin, Le problème de la moralité intrinsèque, 493.

[314a] Summa de bono. Man vgl. Cod. Vat. lat. 7669 fol. 3v: „Item arguitur hoc ex propria ratione: Nichil, cum non sit, exit ad esse nisi per aliud (!) principium. Item, nichil, cum sit, exit ad non esse nisi per aliquod (!) principium. Malum autem est progrediens in non esse. Nam aliter non deberetur ei principio. Ergo relinquit principium. Sed hoc non potest esse summum bonum, cum omnia, que sunt, a summo bono sint bona, ut ostensum est. Ergo erit ab alio principio. — Ad hoc respondit Augustinus, quod malum causam non habet; sed defectum cause esse pro causa. Et beatus Dyonisius dicit, quod malum est incausale et exgenitum, ita quod *ex* notet privationem. Ideo dicit idem in libro de divinis nominibus: Malum non secundum virtutem propriam pugnat bono. Universalis enim privatio universaliter impotens est; particularis vero non secundum quod privatio habet virtutem, sed secundum quod non universalis privatio. Item incausale est et infinitum et infecundum et pigrum et infirmum et inordinatum et tenebrosum et inessentiale. Nec est simile de luce et tenebra corporali et luce et tenebra spirituali. Nam in corporali est accipere duas naturas, quarum una habet in se opacitatem et altera lucem, licet hec sit magis potens illa. Lux vero spiritualis [*am Rand* scilicet Deus] omne esse comprehendit et propter hoc tenebra non proveniet nisi ex defectu alicuius esse."

in den alten Geleisen gehenden Quästionen des Cod. Vat. lat. 782[315], vom hl. Bonaventura[316] oder auch noch von Alexander de Alexandria[317] und dem nach Thomas von Aquin geschriebenen Sentenzenkommentar des Cod. Ny kgl. S. 648 8vo der königlichen Bibliothek in Kopenhagen[318]. Odo Rigaldi sagt von der Lehre „quod actio mala non est a Deo, ita quod nec substantia actionis nec deformitas malitie", die er selber als falsch bezeichnet: „Positio hec non sustinetur hodie[319]."

Während wir noch bei Wilhelm von Auxerre[320] oder auch Johannes de Rupella[321] lediglich dem von Augustinus geprägten Axiom von der Herkunft alles Guten und alles Seienden von Gott als der wesentlichen Grundlage der porretanischen Spekulation begegnen, stößt man in der Summa Alexandrina, die hier mit den Porretanern geht[322], zum erstenmal auf Materialien der neuen und zwar der arabischen Philosophie, die dem pseudoaristotelischen Liber de causis[323] entnommen sind:

---

315 Fol. 44.

316 Zu 2 dist. 37 a. 1 q. 1 (Quaracchi 1885) 862.

317 Florenz, Bibl. Medicea Laurenziana, S. Croce Plut. 24 dext. cod. 7 fol. 37v.

318 Fol. 164 f. — Wir finden die Lehre später dann auch in populärwissenschaftlichen Werken wie z. B. in der Tabula Gualterii Pictaviensis (Padua, Bibl. Antoniana, Cod. lat. 409 fol. 21).

319 Zu 2 dist. 37 q. 1 (Cod. Vat. lat. 5982 fol. 131).

320 Summa aurea lib. 2 tr. 26 q. 2 (fol. 84v): „Propter hoc dicimus secundum hanc opinionem [Lombardi], quod omnis actio bona est a Deo principaliter, cum ipse sit fons unicus omnis boni."

321 Summa de vitiis (Cod. Vat. lat. 4293 fol. 9v). Er referiert hier im Sinne der Porretaner: „Item unus est fons essendi, quia non sunt plura principia eorum, que sunt. Ergo non est aliquid, quod non sit a Deo: ergo si mala actio est aliquid, ut tu dicis, est a Deo, inquantum est aliquid."

322 Summa p. 2 q. 100 m. 3 a. 6 § 3 (Inkunabel von Koberger [1516] fol. 203): „Responsio vel solutio: Dicendum, quod mala actio, secundum quod actio, est a Deo, sed non, secundum quod mala. Nam mala actio, secundum quod mala, est a voluntate mala. Dicendo autem malam voluntatem duo dico, scilicet ipsam voluntatem, que est motus potentie, et defectum ipsius, qui est malitia: ergo ratione potentie reducitur ad causam primam et potentiam. Quod autem ibi dico malum, sistit in ipsa, secundum quod est deficiens et non ulterius procedit. Hoc enim non habet a Deo; sed quia ex nihilo et ideo vertibilis ad malum, ut supra ostensum est. Et ideo, licet voluntas sit a Deo et malum a voluntate, non tamen malum a Deo. Non enim est a voluntate, secundum quod ad Deum refertur. Similiter etiam dicendum de actione. Nam, inquantum actio, procedit a voluntate, secundum quod est potentia a Deo. Sed inquantum mala, procedit a potentia ut deficiens."

323 De causis, prop. 1 (Septimum volumen Aristotelis Stagiritae [Venetiis 1662] fol. 211v).

„Item philosophus in libro de causis dicit: Causa prima et universalis plus est influens super suum causatum quam causa secundaria et particularis: ergo causa secundaria et particularis non agit sine prima causa et universali, quia ob hoc dicitur prima et universalis respectu illius; sed causa secundaria et particularis est liberum arbitrium nostrum, quod vertibile est; prima causa et universalis Deus, qui est invertibilis. Si ergo aliquid egreditur a nostro libero arbitrio, hoc est, secundum quod recipit influ[203]-entiam a Deo. Ergo cum mala actio secundum quod actio, procedit a libero arbitrio, erit etiam ipsa procedens a Deo[324]."

Odo Rigaldi, der sich in der Hauptsache auf Gründe Anselms von Canterbury stützt[325], verweist wohl nicht ausdrücklich auf diese neuen Erkenntnisquellen, führt aber als wichtigsten Vernunftgrund die Notwendigkeit der Erhaltung aller Geschöpfe durch einen ständigen Einfluß Gottes an[326], der ja, allerdings in einer anderen Form, bereits auch von den Porretanern betont worden war, da auch sie auf die Allursächlichkeit Gottes den entschiedensten Nachdruck verlegten.

Hier knüpft denn auch Bonaventura an, bei dem endlich die Frage aus den steril gewordenen dialektischen Untersuchungen und Analysen der Väterautoritäten völlig herausgerissen und endgültig auf eine neue Grundlage gestellt wird. Im Bewußtsein des Zögerns, das lange Zeit bei den Theologen eine Entscheidung zugunsten der einen oder der an-

---

[324] Summa p. 2 q. 100 m. 3 a. 6 § 3 (Inkunabel von Koberger [1516] fol. 202[v]).

[325] Zu 2 dist. 37 q. 1 (Cod. Vat. lat. 5982 fol. 131). — In der q. 2 (ebd. fol. 131[v]) formuliert er seinen Standpunkt dahin: „Responsio: Dicendum, quod malum, si dicat concretum ex substracto et deformitate, ratione sub[s]tracti est a Deo, ratione malitie sive deformitatis non est a Deo nec per se nec per accidens, sicut ostensum est."

[326] Zu 2 dist. 37 q. 1 (ebd. fol. 131): „Item ratione ostenditur sic: Nulla natura, quantumcumque nichila, potest manere nisi per continuam influentiam a Deo receptam [Ms. receptiva]. Ergo nulla creatura, quantumcumque nichila, potest exire in actionem quamcumque, nisi Deo influente. Ergo nulla operatio potest esse, que non sit a Deo cooperante." — Bei der Erwiderung auf einen Einwand heißt es später: „Ad ultimum dicendum, quod, sicut nulla creatura, quantumcumque nobilis, potest subsistere, nisi Deus continue influens eam conservet, sic nulla potentia creata potest in actum quemcumque per unum prodire nisi Deo cooperante et adiuvante. Ipse autem Deus, cum sit summe bonitatis, cuius sit se diffundere, non claudit, qualiter est de se, radios bonitatis sue, quin(?) influat super unamquamque naturam conservando illam [Ms. ille], prout competit sue nature; similiter et unamquamque potentiam. Unde de sua summa bonitate procedit, quod servet opera, que facit, et cooperetur [Ms. cooperatur] et adiuvet. Nec ideo sequitur, quod propter hoc sit culpandus, immo laudandus, qui facit solem suum oriri super bonos et malos."

deren Sentenz verhindert hatte, nennt er „verior" die zu seiner Zeit allgemeine Ansicht: „quod omnis actio, sive substrata peccato sive non, secundum id, quod est actio, est a Deo[327]." Als Grundlage nimmt er zum ersten Male ganz entschieden Beweise, die rein spekulativen Charakters sind und von Aristotelischen Gedankengängen[328] ausgehen:

„Nec immerito, quia istud oportet ponere, si pensetur eminentia divinae potentiae et indigentia potentiae creaturae. — Quia enim Deus est causa primordialissima, ideo est influentiae maximae in causas secundas et adeo magnae influentiae, ut nec modicum seu quantumcumque parvum, dum tamen aliquo modo sit ens, procedat ab aliqua causa creata, nisi cooperante divina omnipotentia. — Omnis etiam potentia creata, quantum est de se, defectiva est nec est pure activa: ergo quantumcumque faciat modicam operationem, necesse habet adiuvari ab ea potentia, quae est actus purus propter omnimodam impermixtionem cum materia, et quae sola sibi sufficit, nullo modo indigens iuvari a causa alia[329]."

Damit ist das Wissen von Gott als der causa prima und immediata[330] endgültig zur Lösung unseres Problems herangezogen, eine Erkenntnis, die Bonaventura wohl bereits auch bei Odo Rigaldi vorfand, die aber ebenfalls in letzter Linie auf Aristoteles bzw. Averroes[331] zurückgeht.

Damit stehen wir bereits mitten in der Hochscholastik[332].

---

[327] Zu 2 dist. 37 a. 1 q. 1 (Quaracchi 1885) 862.

[328] Ethicorum ad Eudemum VII c. 14 (1248a 20) (Aristoteles Latine [Berlin 1831] 624 b).

[329] A. a. O.

[330] Zu 1 dist. 45 a. 2 q. 2 (Quaracchi 1882) 806 f. — Die *causa immediata* wird von Bonaventura definiert als diejenige, „inter quam et effectum non cadit alia substantia media causans". Man vgl. zu 1 dist. 8 p. 1 a. 2 q. 1 ad 4 (Quaracchi 1882) 158.

[331] Den näheren Nachweis vgl. man in der Bonaventuraausgabe von Quaracchi I (1882) 806 Anm. 10.

[332] Wir finden eine dementsprechende Behandlung denn auch sonst in der Hochscholastik. Es sei nur auf drei schwer zugängliche Autoren verwiesen. Fr. Eustachius in seinen Quästionen (Reims, Cod. lat. 470 fol. 37^{v} und 41). Die wohl mit Bonaventura noch gleichzeitigen Quästionen des Cod. Paris. Nat. lat. 16407 schreiben auf fol. 133: „Ideo enim actus iste [furti], quicquid sit, est a Deo, et etiam a creatura, totaliter ab utroque; non quod Deus una cum creatura agente tendat in obiectum, sed quia Deus habet illam actionem pro obiecto. Dixit enim ab eterno, ut illa actio esset et a tali agente exiret. Unde est a Deo imperante, intimante(?) et agente intrinseco, a creatura autem ut eliciente. Ideo est a Deo causaliter, a creatura formaliter; ideo denominat creaturam, non Deum. Exemplum huius est: sicut radius solis, cum transit per vitrum, tingitur et illa radii tinctio est omnino a luce et omnino a colore, sed a luce causaliter, a colore formaliter. Ideo denominat colorem et ab ea denominatur, non a luce." — Romanus

Unsere Untersuchung dürfte von dem außerordentlich lebhaften Interesse der Frühscholastik an der Frage der ursächlichen Abhängigkeit der Sünde von Gott Zeugnis ablegen. Merkwürdig ist hierbei, daß die endgültige Lösung derselben bereits unmittelbar am Anfang der scholastischen Spekulation durch Anselm von Canterbury formuliert wurde, daß sich aber sofort nach ihm drei Gruppen, reinlich voneinander getrennt, bilden, die sich erbittert befehden. Wieder einmal erweist sich der Lombarde als Verfechter der schwächeren Position, während die Porretaner einen sicheren Instinkt in der Erfassung der durch Anselm eingeführten Prinzipien und in deren Ausbau beweisen. Wenn ihre Methode auch eine zeitgebundene blieb und sie darum in der Hauptsache sich nur auf Sentenzen stützen konnten, so haben sie doch mit Hilfe der ihnen zur Verfügung stehenden dialektischen Arbeitsweise daraus das Menschenmögliche geholt, um die Frage auch spekulativ in die Tiefe zu treiben[333]. Dennoch wäre ihrer und damit auch der Anselmischen Ansicht kaum der tatsächlich zur Wirklichkeit gewordene durchschlagende Erfolg beschieden gewesen, wenn nicht im 13. Jahrhundert Daten der neuen Aristotelischen Philosophie dort hätten eingemauert werden können, wo sich noch schwache Stellen im Lehrgebäude zeigten. Hier hat sich die junge Franziskanerschule bleibende Verdienste erworben und auf diese Weise die in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts stärker und stärker in die Erscheinung tretende Stagnation, der hier auch der für die junge Dominikanerschule maßgebende Wilhelm von Auxerre erlegen war, endgültig überwunden. Dies kann aber die Bewunderung nicht abschwächen, die uns die mit jeder neuen Untersuchung über die mit der Heilslehre verknüpften Fragen deutlicher in die Erscheinung tretende Bedeutung der so lange verkannten Porretanerschule abnötigt.

---

de Romanis schreibt: „. . . dicendum omnino, quod actio peccati est a Deo. Quod oportet ponere tum propter perfectionem divine essentie tum propter universalitatem sue causalitatis" (Cod. Vat. Palat. lat. 331 fol. 59v).

[333] Über die Bedeutung der von mir im Frühjahr 1935 entdeckten porretanischen Römerbrieferklärung des Cod. C. 57 der Biblioteca Vallicellana in Rom werde ich an anderer Stelle noch eingehender berichten.

Eines Spinozaforschers Lebensweg und Lebenswerk.

Von Wilhelm Hentrich S. J.

„Chi è oggi il maggiore biografo e il maggiore studioso dello Spinoza? E un gesuita di grande acume spirituale: il Dunin Borkowski." So erklärte Mussolini in seiner feierlichen Senatsrede vom 26. Mai 1929, als er die Beziehungen zwischen Katholizismus und moderner Philosophie erörterte. Man mag streiten, welche Seite im Wesen D.B.s die bedeutendste war, die des neuartigen Erziehers, die des Erforschers des Urchristentums oder die des Philosophiegeschichtlers. Der vorliegende Beitrag in dieser Zeitschrift (deren Mitarbeiter er war) möchte sich damit bescheiden, im Rahmen eines allgemeinen knappen Lebensbildes den Entwicklungsgang des Spinozaforschers Stanislaus v. Dunin Borkowski zu zeichnen.

Geboren zu Winniczki bei Lemberg am 11. Nov. 1864 aus altem polnisch-deutschem Reichsgrafengeschlecht, durch seine Mutter mit dem Grafen Fredo, dem „polnischen Molière", verwandt, wurde er in dem berühmtesten Institut des kaiserlichen Österreich, dem Theresianum in Wien, erzogen. Gleichzeitig kam er auch als Page mit dem Kaiserhof in Berührung. Doch der Sechzehnjährige entwich aus der Anstalt. „Ich bin aus dem Theresianum durchgebrannt", erzählte er später seinem Mitbruder A. Pummerer, „bei der Nacht habe ich mich auf und davon gemacht." Es war eine Flucht aus einer ihm innerlich fremden Umwelt und der ihn bedrängenden Gefahrenzone des josephinischen Geistes. Seine Gymnasialstudien vollendete er auf dem Jesuitengymnasium Stella Matutina in Feldkirch und trat dann 19jährig als Novize in die Gesellschaft Jesu ein (3. Mai 1883). Nach Abschluß der 16jährigen aszetisch-praktischen und philosophisch-theologischen Ausbildung im Orden wurde er 1899 dem Schriftstellerkollegium in Exaten, später in Luxemburg, zugeteilt.

Gleich zu Beginn dieses neuen Lebensabschnittes, im Jahre 1899, erschien Freudenthals Arbeit „Die Lebensgeschichte Spinozas in Quellenschriften, Urkunden und nichtamtlichen Nachrichten". Die Begegnung mit diesem Buche sollte für D.B.s wissenschaftlichen Werdegang eine entscheidende Wende bedeuten. Denn dadurch wurde ihm, wie er selbst berichtet, klar, wie wenig bis dahin für die kritische Erschließung der maßgebenden Quellen geschehen sei. Damals entschloß er sich, Leben und Lehre des Philosophen zu schildern. Daß es eine Arbeit von 35 Jahren werden, daß ihn der Tod unmittelbar vor dem endgültigen Abschluß des letzten Bandes abberufen würde, wird er damals schwerlich geahnt haben.

Es war für mich nicht ohne Reiz, zur Vorbereitung auf diesen

Nachruf das ausgedehnte Schrifttum D.B.s über Sp. in einer Zusammenschau auf mich wirken zu lassen. Gleich sein erster schüchterner Versuch „Lehre und Leben bei Bened. de Sp." in den „Stimmen aus Maria-Laach" (62 [1902 I] 121—133) wirkt eigenartig, verglichen mit den letzten reifen Schriften D.B.s. Der Aufsatz schließt etwas allzu apodiktisch: „Sp.s Leben und seine Lehre werden als inkommensurable Größen gelten, seine Metaphysik als geistreiche Verirrung. Die Reste spinozistischer Philosophie werden, sobald eine kritiklose Bewunderung der ruhigen, klaren Beurteilung weicht, nur noch wenige Oktavseiten in Anspruch nehmen."

Eine eigentliche Forschungsarbeit war sein zweiter Sp.-Aufsatz: „Zur Textgeschichte und Textkritik der ältesten Lebensbeschreibung Ben. Despinozas" (Archiv f. Gesch. d. Philos. 18 [1905] 1—34). Durch Vergleichung der Hss stellt er hier in mühsamer Kollationsarbeit die ursprüngliche Form der ältesten Sp.-Biographie des Arztes Lucas (des einzigen Biographen, der den Philosophen selbst gekannt hatte) wieder her.

Im Jahre 1910 erschien nach elfjährigen Vorarbeiten das Werk, das seinen Weltruf als Spinozaforscher begründete: „Der junge De Spinoza. Leben und Werdegang im Lichte der Weltphilosophie" gr. 8° (XXIII u. 634 S.) Münster i. W. 1910, Aschendorff. Das Buch stellte inhaltlich wie methodisch etwas völlig Neues dar. Der Spinozakenner und Herausgeber der „Editio definitiva" der Werke Spinozas, der Frankfurter Gelehrte C. Gebhardt urteilt: „Das Werk zeigt in vollkommener Weise Pater v. Dunins Eigenart. Als Spinoza-Biographie reicht es nur bis zum Bann Spinozas 1656 und behandelt die Periode in Spinozas Leben, die wir eigentlich nach der Dürftigkeit der Urkunden mit wenigen Seiten abtun müssen, auf mehr als 600 Blättern. Sein Gegenstand sind nicht die ärmlich überlieferten Tatsächlichkeiten, sondern die fruchtbaren Möglichkeiten in der Jugendentwicklung Spinozas. Die Methode, die die Person des Philosophen in den Kosmos der weltphilosophischen Tendenzen des Jahrhunderts stellt, die alle auf ihn eingewirkt haben können, ist ein historischer Probabilismus, der im einzelnen nicht zu sicheren Aussagbarkeiten führt, der im ganzen aber der historischen Gestalt Hintergrund, Umwelt, Lebensfülle von unendlichen Perspektiven gibt" (Pädagoge und Wissenschaftler. Erinnerungen an St. v. D.B.: Rhein-Mainische Volkszeitung 64 [1934] Nr. 104).

Im Vorwort zum „Jungen Spinoza" hatte D.B. geschrieben: „Ein zweites, selbständiges Werk über den Philosophen habe ich in Angriff genommen; es wird die ‚Reife' darstellen" (S. IV). Doch mit der Einlösung dieses Versprechens sollte er seine Freunde auf eine harte Geduldsprobe stellen. Wohl ließ er 1910

und 1911 noch zwei Ergänzungsaufsätze erscheinen: „Randglossen zu Sp.s Schrift über die Freiheit des Philosophierens" (Stimmen a. M.-Laach 79 [1910 II] 521—531) und „Nachlese zur ältesten Geschichte des Spinozismus" (Archiv f. Gesch. d. Philos. 24 [1911] 61—98); in dieser „Nachlese" faßt er fünf wertvolle Forschungsbeiträge zusammen: Das Geheimnis des „Esprit de M. B. de Spinosa"; die Mystifikation des Grafen de Boulainvilliers; die Philosophie des ersten Spinozistischen Romans; ein christlicher Spinozist (= A. J. Cuffeler); zwei unschuldig Angeklagte (= C. Wittich und J. Bredenburg). — Beachtung fand in Fachkreisen der erste Versuch D.B.s, das Gesamtbild des Lebens und Denkens Sp.s auf wenigen Seiten zu umreißen: in dem Artikel „Spinoza" der „Catholic Encyclopedia" Vol. XIV, 217—220 (New York 1912). Doch trotz dieser verheißungsvollen Ansätze sollte sich die Vollendung des versprochenen großen Sp.-Werkes noch um mehr als zwei Jahrzehnte hinauszögern. Äußere Umstände veränderter Arbeitsbedingungen und neuer Aufgaben bewirkten zusammen mit den inneren Schwierigkeiten des sich ständig weitenden Stoffes diese Verzögerung. 1911 siedelte D.B. zur Fortsetzung seiner Spinozaforschungen nach Bonn über, aber fast ohne sein Zutun erstand ihm hier als neuer Lebensinhalt ein erzieherisches Apostolat unter der studierenden Jugend, das mehr und mehr seine Zeit beschlagnahmte. 1918 riß er sich von dem liebgewonnenen, reich gesegneten Arbeitskreise los, um sich im Schriftstellerheime in München von neuem ganz seinen Spinozaforschungen zu widmen. Die Muße sollte nicht lange währen. 1920 wurde er als Spiritual an das Erzbischöfliche Theologenkonvikt in Breslau berufen. Eine Frucht der Bonner und Breslauer Erziehertätigkeit sind seine vier klassischen pädagogischen Schriften neuartiger Prägung: „Reifendes Leben" (1920), „Führende Jugend" (1920), „Schöpferische Liebe" (1923) und „Miniaturen erzieherischer Kunst" (1929).

Man hätte glauben sollen, es sei ihm in der Bonner und Breslauer Zeit keine Muße mehr für seinen Spinoza geblieben. Dem war nicht so. Sein Freund, der Bonner Pfarrer Dr. Custodis, schreibt auf Grund jahrelangen Zusammenarbeitens über ihn in einem Privatbrief: „Ganz außerordentlich war seine Fähigkeit und Leichtigkeit zur Konzentration. Morgens forschte er im Urchristentum und nachmittags im Spinoza. Dazwischen rezensierte er Bücher und schrieb auch Artikel über Kunst."

Bedeutungsvoll sollte für ihn kurz nach dem Kriege die persönliche Bekanntschaft mit dem edlen Sp.-Forscher Karl Gebhardt werden: es wurde ein gegenseitiges Schenken und Sichbeschenkenlassen aus dem Reichtum des Sonderwissens und aus der Einheit des Forschungszieles. Als schönste Blüte erwuchs daraus eine Freundschaft fürs Leben; und es möchte fast als mehr denn

Zufall erscheinen, daß wenige Wochen nach D.B.s Tod auch Gebhardt verschied. Von echter wissenschaftlicher Selbstbescheidung zeugt es, daß jeder dem andern die Palme des ersten lebenden Sp.-Forschers Deutschlands zuerkennen wollte. Der Societas Spinozana, die Gebhardt 1920 im Haag mit dem Ziele, die Philosophie Sp.s tiefer zu verstehen, gründete, hat D.B. stets freundschaftlich nahe gestanden und in deren Organ Chronicon Spinozanum (Hagae Comitis 1921 ff.) viele wertvolle Arbeiten erscheinen lassen.

Die 250. Wiederkehr des Todestages Sp.s 1927 regte D.B. zu einer weiteren Studie an, und zwar über die reizvollen geistigen Beziehungen Sp.s zu dem großen dänischen Anatomen Steno, der 1667 in Florenz konvertierte: „B. de Sp. und Niels Stenson" (StimmZeit 112 [1927 I] 126—138). Noch mehr trat er in diesem Gedächtnisjahr in den Vordergrund bei der Jahrhundertfeier der Spinozagesellschaft im Haag, als er seine Deutung des Spinozistischen Systems vorlegte.

Am klarsten tritt die wechselseitige Förderung zwischen Gebhardt und D.B. in der Frage nach dem „Barockphilosophen" Sp. zutage. Gebhardt hatte 1925 in der Einleitung zu seinem Buche „Spinoza. Von den festen und ewigen Dingen" und in drei Vorträgen (1927) im Haag, in Paris und Wien als erster in Sp. den Barockphilosophen ausgespürt und reizvolle Zusammenhänge aufgedeckt. Dieser Versuch, Sp. aus dem Lebensgefühl und der Fragenschau des Barock zu erklären und damit grundsätzlich die stilgeschichtliche Betrachtung in die Philosophie einzuführen, stieß zunächst auf Widerspruch. Doch D.B. griff den „fruchtbaren Gedanken" seines Freundes auf, berichtigte und vertiefte die Problemstellung in drei Aufsätzen der „Stimmen der Zeit", die mit zu dem Wertvollsten gehören, das er geschrieben hat: „Stil in der Philosophie. — An einem Beispiel erläutert" (115 [1928 II] 335 bis 347), „Barockphilosophie" (116 [1929 I] 185—202), „Ein Gesetz der Lebensfülle" (121 [1931 II] 196—209).

In diesen Aufsätzen und ihren neuen Durchsichten durch das Ganze des Spinozismus fühlte D.B. sein Lebenswerk reifen, fühlte aber zugleich, daß er dazu auf die ihm an sich sehr zusagende Tätigkeit als geistlicher Berater der jungen Theologen in Breslau verzichten müsse. „Ich werde wohl um Enthebung bitten, um meine Manuskripte zu vollenden", schrieb er damals an einen Mitbruder. Er ahnte wohl noch nicht, daß es für ihn schon die elfte Stunde war. 1931 durfte er sich nach Koblenz zurückziehen, um sich, aller früheren Amtssorgen ledig, ganz der Vollendung des Sp.-Werkes zu widmen. Von Koblenz schrieb er seinem Mitbruder A. Pummerer: „Hier bei mir nur wissenschaftliche Luft, Spinoza von morgens bis abends. Eine ge-

waltige Masse des Neuen seit zehn Jahren. Kaum zu bewältigen. Meine riesigen Collectaneen müssen immer wieder wesentlich verbessert und ergänzt werden." Die Zentenarfeier des 300. Geburtstages Sp.s wurde ihm zum heilsamen Zwange, seine Forschungsergebnisse wenigstens vorläufig zusammenzufassen in einem Büchlein von eigenartigem Reize „Spinoza nach dreihundert Jahren" (Berlin 1932, Dümmler). Ich darf hier wohl auf meine frühere Würdigung dieser Schrift in der Schol 8 (1933) 123 f. verweisen. Das gleiche Jahr brachte ihm die größte äußere Huldigung der Fachwissenschaft, als er auf der Zentenartagung der Sp.-Gesellschaft im Haag mit einer „fast sensationell wirkenden" Darlegung der Physik Sp.s hervortrat, in der er nachwies, daß Sp. außer der Bewegung und Ruhe eine Masse als Trägerin der Bewegung und Ruhe überhaupt nicht annahm, vielmehr ein raumbeherrschendes Kraftquantum mit der Ausdehnung gleichsetzte. (Gebhardt hat den tiefen Eindruck des Auftretens D.B.s auf diesem Kongreß in dem oben erwähnten Nachruf feinsinnig geschildert.)

Endlich im Herbst 1933 — ein halbes Jahr vor seinem Tode! — erschien der erste Teil des 1910 versprochenen Werkes über die „Reife" Sp. unter dem Titel „Aus den Tagen Spinozas. Geschehnisse, Gestalten, Gedankenwelt. Erster Teil: Das Entscheidungsjahr 1657". gr. 8° (495 S.) Münster i. W. 1933, Aschendorff. (*M* 20.—; geb. *M* 22.—, bei Vorbestellung auf das ganze Werk 15% Preisermäßigung). Das Buch beginnt (ohne Vorrede) mit einer methodologischen Einführung von 42 Seiten, die D.B. als „Vorhalle" bezeichnet, einer Rechtfertigung der in dieser und den folgenden Bänden beobachteten Methode. Die ganze vorliegende, stark internationale Literatur, die er seit mehreren Jahrzehnten stetig verfolgte, wird in ihren wertvollen und abschließenden Stücken vorausgesetzt oder nur angedeutet; bei jedem Gegenstande aus der Welt um Sp. soll da eingesetzt werden, wo das bisher Erforschte aufhört. Ähnlich wie in seinen früheren Forschungen will er Sp. in die Bewegung und die Ruhe seiner Zeit hineinstellen, neue, noch unentdeckte Beziehungen suchen zwischen der Ordnung der Ideen und der Ordnung der Dinge; er will die Substanz und die Modi der politischen, religiösen, literarischen, philosophisch-theologischen Welt = Natur um den Mann, der ohne sie weder sein noch gedacht werden könnte, in ihrem Eigenwesen und ihrer Wirksamkeit erlauschen, verstehen, aufbauen. „Sp. steht bei dieser Umschau nicht ununterbrochen im Mittelpunkt, er wird aber immer wieder sichtbar." Dieses Sammeln fast zahlloser Einzelheiten sucht er methodisch in seiner geistvollen Weise zu rechtfertigen. Es werden nicht, wie der Untertitel vermuten lassen könnte, lose ver-

knüpfte Einzelergebnisse der Forschung dargeboten, sondern — in echt Spinozistischem Sinne — eine Ganzheitsschau, eine einheitliche Lebensdarstellung Sp.s. Allerdings werden an den Leser nicht geringe Anforderungen gestellt, eben weil D.B. auf die künstliche Vereinfachung der Zusammenhänge grundsätzlich verzichtet. — An die Vorhalle schließen sich, vier konzentrischen Ringen vergleichbar, die vier Hauptabschnitte des Buches. Das Jahr 1657, das Jahr seiner Ausstoßung aus Synagoge und völkischer Lebensgemeinschaft, wird als das Entscheidungsjahr herausgearbeitet: 1. im äußeren Lebenswandel, 2. innerhalb einer politischen Schulung, 3. in wissenschaftlichen Anregungen und Forschungen, 4. in der Erkenntnis seines Lebenszieles und seines philosophischen Systems (auf Grund der Erstlingsschrift Sp.s, dem „Kurzen Traktat").

Das Werk stellt sich bibliographisch als 2. Band eines Gesamtwerkes „Spinoza" dar. Als 1. Band dazu ließ der Verlag gleichzeitig eine zweite Auflage des „Jungen Spinoza" von 1910 erscheinen; sie ist leider kein überarbeiteter Neudruck, sondern nur eine unveränderte Faksimile-Wiedergabe der 1. Ausgabe. In einem vierseitigen Anhang sind die Verbesserungen und Ergänzungen untergebracht. Ein großer Stern am Blattrand verweist jedesmal auf eine Stelle im Anhang.

Das ganze Werk ist auf 4 Bände berechnet. Der 3. Band „Das neue Leben" ist schon länger unter der Presse und muß in den nächsten Tagen erscheinen. Der 4. Band war bei dem plötzlichen Tode des Verfassers (Verschluß der Corona-Arterie) am 1. Mai 1934 im Schriftstellerheim in München in allen wesentlichen Teilen vollendet. Das Manuskript, in das ich auch Einsicht nehmen durfte, wird, so wie es sich vorfand, in die Presse gegeben werden, so daß noch in diesem Jahre mit seinem Erscheinen zu rechnen ist.

D.B. weist gelegentlich einmal auf die Bemerkung eines „ausgezeichneten Kenners und Bewunderers Sp.s" hin, es sei ihm ein seelisches Rätsel, wie jemand, der die Grundanschauungen des Philosophen ablehne, lange Jahre der Erforschung seines Lebens und seiner Lehre widmen könne. Die gleiche Frage wird sich jedem Leser geradezu aufdrängen. D.B. selbst antwortet auf den Einwurf: „Aber man kann doch Sp. gegenüberstehen, wie man sich . . . zu einem mathematischen Gebilde verhält. Was die Quellen erzählen, die möglichste Annäherung an die sachliche Wirklichkeit, das ist das einzige, was dann interessiert." — Gebhardt macht sich den gleichen Einwurf und antwortet: „Pater v. D. ist Sp. rein als Historiker gegenübergetreten und hat auch meiner Deutung des Spinozismus als eines der großen Religionsversuche des Barock nur bedingtes Recht zuerkannt. Als

Historiker aber bewährte er die erste Voraussetzung jeder Geschichtsschreibung, den unbedingten Gerechtigkeitssinn, und als der große Menschenbildner, der er war, brachte er die seltene Fähigkeit der Einfühlung mit."

In Form eines Anhanges sei hier noch auf zwei Neuerscheinungen der Sp.-Literatur hingewiesen, auf die Spinozafestschrift der Mailänder Katholischen Universität[1] und das zweibändige Sp.-Werk von Harry Austryn Wolfson, Professors für jüdische Literatur und Philosophie an der Harvard-Universität, „The Philosophy of Sp., unfolding the latent processes of his reasoning[2]". Die Mailänder Festschrift bringt u. a. folgende Beiträge: S. Vanni-Rovighi über die Substanzlehre Sp.s und die thomistische Metaphysik; P. Rossi über Spinozistische und heutige Physik; U. A. Padovani (dessen großes Schopenhauer-Werk Schol 10 [1935] 121 f. besprochen wurde) über Schopenhauer, Spinoza und den Pantheismus. D.B. hat noch kurz vor seinem Tode, in der ThRev 33 (1934) 129—132 mit den einzelnen Beiträgen sich kritisch auseinandergesetzt. Diese Stellungnahme wird bei einer Benutzung des Buches herangezogen werden müssen. — Wolfson hatte schon in früheren Einzelstudien die These vertreten, das philosophische Werk eines Sp. sei nur zu verstehen als der Abschluß der jüdisch-mittelalterlichen Scholastik und der Lösung der von ihr aufgerollten Fragen. D.B. hatte diese Einstellung wiederholt als einseitig und ungenügend zurückgewiesen. Auch W.s neuem Werke liegt diese These zugrunde, die ich mit D.B. ablehnen möchte. Desungeachtet wird das ungemein fleißig und sorgfältig gearbeitete Werk, das zugleich einen laufenden Kommentar zu Sp.s Ethik darstellt, jedem Sp.-Forscher große Anregung und Hilfe bieten.

---

[1] Spinoza nel terzo centenario della sua nascita. Pubblicazione a cura della Facoltà di filosofia dell'Università cattolica del S. Cuore (RivFilNeoscol Suppl. spec. al vol. XXV, Agosto 1933). gr. 8° (210 S.). Milano 1934, Soc. editr. „Vita e Pensiero". *L* 12.—.

[2] voll. 8° (XIV u. 440; XII u. 424 S.) Cambridge, Massachusetts 1934, Harvard University Press. Geb. *Doll* 7.50.

Ruckers neuer Versuch zur Deutung des Nestorius.

Von August Deneffe S. J.

Die Frage nach der Rechtgläubigkeit des Nestorius will nicht zur Ruhe kommen. Im Jahre 1645 erschien in Frankfurt ein anonymes Werk, das den Nestorius als rechtgläubig und den hl. Cyrill samt den andern Bischöfen des Konzils von Ephesus als Irrlehrer hinstellen wollte. Das Werk, als dessen Verfasser später der calvinische Theologe Bruguier bezeichnet wurde, erfuhr eine gründliche Widerlegung durch Petavius. In der Folgezeit scheint der Streit zunächst keine hohen Wellen geschlagen zu haben. Aber in den letzten Jahrzehnten erhoben sich manche vernehmbare Stimmen zugunsten des Nestorius, besonders seit der Auffindung des sogenannten Liber Heraclidis Damasceni, einer Selbstverteidigung des Nestorius. Der Verfasser derselben erklärt in seiner Einleitung, er habe den Namen Heraklid deswegen gewählt, weil sein eigener von vielen verabscheuter Name manche von der Lesung des Buches abgehalten haben würde (Nau p. 3, num. IV). Wie Bardenhewer, Geschichte der altk. Literatur IV (1924) 75 sagt, ist das Buch „nach äußern Zeugnissen unzweifelhaft aus der Feder des Nestorius geflossen". Doch sind auch Zweifel an der Echtheit geäußert worden. Der griechische Text liegt nicht vor. Das Buch wurde syrisch herausgegeben von P. Bedjan (Paris 1910), in französischer Übersetzung von F. Nau (ebenfalls Paris 1910), in englischer Übersetzung von G. R. Driver und L. Hodgson (1925). Der anglikanische Theologe J. F. Bethune-Baker, der schon vor diesen Ausgaben den Liber Heraclidis berücksichtigte, kam in einem 1908 erschienenen Buch zu dem Schluß, Nestorius sei kein Nestorianer gewesen. Über die Veröffentlichungen zum Nestoriusstreit bis 1913 unterrichtet gut Christian Pesch S. J. in der Abhandlung: Zur neueren Literatur über Nestorius, 115. Ergänzungsheft zu den „Stimmen aus Maria-Laach" (1914), S. 3—30.

Aus neuerer Zeit seien einige Aussprüche zur nestorianischen Sache hierhergesetzt. Erich Caspar meint in seiner Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft I (Tübingen 1930) S. 389: „Als ein Erzketzer, der Vater einer großen schismatischen Kirche des Orients, ist Nestorius, eigentlich ohne es verdient zu haben, in die Geschichte der Kirche eingegangen." Jos. Schnitzer schreibt gelegentlich einer Buchbesprechung in der Deutschen Literaturzeitung 53 (1932) Sp. 4: „Allem Anschein nach neigt sich das Zünglein an der Waage auf Grund der neuesten Forschung mehr und mehr auf die Seite des zu Unrecht so viel geschmähten Nestorius, der dem Chalcedonense

näherstand und rechtgläubiger war, als sein haßerfüllter Gegner und Ankläger, Cyrill." H. Hermelink beschäftigt sich in der Christlichen Welt 46 (1932) Sp. 612 ff. in längeren Ausführungen mit der Ephesusenzyklika Pius' XI., „Lux veritatis". Er spricht von dem Revisionsprozeß, „den die dogmengeschichtliche Forschung von Gelehrten aus allen Konfessionen gegen den kirchlichen Justizmord an Nestorius eingeleitet hat", und macht dann die in etwas ungewöhnlicher Tonart gehaltene, in Sperrdruck gegebene Bemerkung: „In diesen Revisionsprozeß pfeffert nun die Enzyklika des als Historiker gerühmten Papstes bewußt hinein" (Sp. 614).

Papst Pius XI. erwähnt in der genannten Enzyklika zum 1500jährigen Jubiläum des Konzils von Ephesus auch die Bestrebungen zur Reinwaschung des Nestorius: „Nos non latet, venerabiles fratres, ex iis nonnullos, qui, nostra praesertim aetate, historiae pervestigationibus dant operam, totos esse non modo in Nestorio de haereseos labe purgando, sed etiam in sanctissimo illo Alexandrino episcopo Cyrillo idcirco iniquae simultatis accusando, quod Nestorium sibi invisum calumniatus sit, atque ob ea, quae non docuisset, ad eiusdem damnationem provocandam omnibus prorsus viribus contenderit" (AAS 23 [1931] 503 sq.). Mit Berufung auf die Gesamtkirche weist der Papst eine solche Verkehrung der Tatsachen zurück: „Verumtamen inani huiusmodi auso atque temerario universa reprobando reclamat Ecclesia, quae et nullo non tempore Nestorii damnationem agnovit iure meritoque prolatam, et Cyrilli doctrinam orthodoxam tenuit" (ebd.). Die Enzyklika sagt auch, worin die Irrlehre des Nestorius besteht: Er behauptet zwei vollständige Personen in Christus, die er zu einem gemeinsamen Prosopon verbunden sein läßt, und leugnet so die hypostatische Vereinigung: „Elatissimus nempe vir, duas integras hypostases, humanam scilicet Iesu et divinam Verbi in uno quodam communi ‚prosopo' (quod dicebat) convenisse reputans, miram illam substantialemque duarum naturarum unionem, quam hypostaticam vocamus, infitiatus est" (a. a. O. 496).

Mit einer neuen Untersuchung der Sache des Nestorius tritt Pfarrer Ignaz Rucker hervor. Nachdem er bereits seit einigen Jahren unter dem gemeinsamen Titel: „Orientierende Quellenkunde nach den primären Quellen des Handschriftenbefundes" mehrere Hefte veröffentlicht hat, wendet er sich in einem umfangreichen 1934 erschienenen Werk[1] der dogmengeschichtlichen

[1] Rucker, I., Das Dogma von der Persönlichkeit Christi und das Problem der Häresie des Nestorius. Die Quintessenz der syrischen Nestoriusapologie, genannt Liber Heraclidis (Damasceni).

Seite der Sache zu. Auf Grund dieses Werkes wollen wir im Folgenden zunächst Ruckers Hauptziel und Nebenziel sowie seine Ergebnisse namhaft machen, sodann ihn in der Verfolgung seines Zieles begleiten und schließlich ein Gesamturteil abgeben.

I. Ziele und Ergebnisse Ruckers.

Das Hauptziel Ruckers ist in der ersten Zeile des Vorwortes (V[2]) klar ausgesprochen: „Ein vollständig neuer Versuch zur Deutung der Häresie des Nestorius". Daneben hat der Verfasser noch ein zweites Ziel: „neue Bausteine und vielleicht sogar Edelsteine" in die kirchliche Tradition einzufügen (390 al. 4), „einer unter Häresie verschütteten und gebrandmarkten Tradition" die Aufmerksamkeit zuzuwenden (419 al. 5), „eine anderthalb Jahrtausend verlorene oder wenigstens abgelehnte Traditionslinie — sine ira et studio — ins rechte Licht zu rücken" (5 al. 3). Wenn ich den Verf. recht verstehe, will er verlorene oder wenigstens unbeachtete katholische Wahrheiten wieder ans Licht bringen.

Die Ergebnisse, zu denen R. in Verfolgung seines Hauptzieles gelangt, sollen mit seinen eigenen Worten ausgesprochen werden. Die Sperrungen in diesem Alinea sind von mir. „Vom ideellen oder prinzipiellen Standpunkt aus ist er [Nestorius] nicht ohne Vorbehalte orthodox, wenn er auch im Wesentlichen orthodox zu deuten ist wegen des biblisch-exegetischen Einschlages und der nicänisch-antihäretischen Orientierung" (XXIV al. 1). „Der objektive Charakter der Lehre des Nestorius ist der strengnicänische, noch vorephesinische, nicht nur vorchalcedonensische. . . . Der Kern ist wesenhaft orthodox" (422). — „Es bestätigt sich zweifelsohne die Behauptung Bethune-Bakers (1908 [p. VII u. 198]): Nestorius war kein Nestorianer[3]" (264 al. 4). Nachher wird da-

---

(Studien zum Concilium Ephesinum. B. Zur Dogmengeschichte nach dem syrischen Liber Heraclidis.) gr. 8° (XXXI u. 452 S.) Selbstverl. d. Verf. I. Rucker, Pfarrer, Oxenbronn b. Günzburg a. d. D. 1934. *M* 14.50. — Von diesen „Studien zum Concilium Ephesinum" wurde die Reihe A: Orientierende Quellenkunde nach den primären Quellen des Handschriftenbefundes, wenigstens zum Teil, schon früher in dieser Zeitschrift angezeigt: Schol 6 (1931) 591 f.; 7 (1932) 277 f.; 9 (1934) 615 f. Auch der bereits früher erschienene erste Teil des hier vorliegenden IV. Heftes, der mit IVa bezeichnet ist und den Titel trägt: Naturprosopon und Doppelprosopon, wurde kurz erwähnt in Schol 7 (1932) 277 f.

[2] Diese Zahlen bezeichnen die Seite in Rucker, Das Dogma von der Persönlichkeit Christi. Unter Alinea 1 verstehe ich den Abschnitt auf der Seite, der mit der ersten eingerückten Zeile beginnt.

[3] Vgl. F. S. Mueller S. J., Fuitne Nestorius revera Nestorianus? Greg 2 (1921) 266—284 352—386.

zu eine Unterscheidung nahegelegt: „Die späteren Nestorianer gaben selbst die einstmalige streng nicänische Linienführung preis, so daß wirklich Nestorius kein Nestorianer war noch ist" (361 Z. 3 ff.). Um dazu gleich meine Meinung zu sagen: Daß Nestorius nicht alles behauptet hat, was die spätern Nestorianer im Orient behauptet haben, das ist von vornherein wahrscheinlich; um sicher zu gehen, müßte man genauer vergleichen. Aber das ist nicht die Hauptfrage. Die Hauptfrage ist, wenigstens für viele Theologen, diese: Hat Nestorius die ihm gewöhnlich zur Last gelegte Irrlehre vorgetragen, daß, um in modernen Ausdrücken zu reden, zwei physische Personen in Christus sind? — „Nestorius ist ein Häretiker, auch wenn es zutrifft, daß keiner unter den großen Ketzern der Dogmengeschichte diesen Namen so zu Unrecht trägt wie er" (439 al. 2). „Nestorius ist geschichtlich gesehen ein Irrlehrer wegen seines Widerspruches gegen die Unio hypostatica Cyrills" (439 al. 3). Was heißt das? Einfachhin wegen eines Widerspruchs gegen einen Satz oder einen Ausdruck eines einzelnen Bischofs oder Kirchenvaters wird man noch kein Irrlehrer. Wenn Nestorius Irrlehrer ist, so ist er es wegen des Widerspruchs gegen eine von Gott geoffenbarte und von der Kirche als zu glauben vorgelegte Wahrheit. — „Nicht bloß grundsätzlich, sondern auch geschichtlich gesehen wird in Anbetracht des Alters des LH [= Liber Heraclidis] die Häresie auf eine sehr winzige Dosis zu reduzieren sein" (391 al. 2). Ja: „Seine Lehre könnte heutige Lehre und könnte katholische Lehre sein, wohl weniger nach den Maßstäben der Konziliendogmatik als nach der Schriftexegese und der Dialektik, nach Ambrosius und Gregor von Nazianz, nach Tertullian und Leo" (402 al. 1). Diese Behauptung wird aber zwei Seiten weiter distinguiert: „Die Lehre des Nestorius kann nicht heutige Lehre sein — dogmatisch, denn die kirchliche Lehre muß ihn verurteilen wie zu Ephesus, wenn seine Lehre auch dogmengeschichtlich die wertvollsten Goldkörner der Glaubenswahrheit zu bieten vermag; die Lehre des Nestorius könnte aber heutige Lehre sein — methodisch, denn ihre Dialektik stammt aus den gleichen Wurzeln wie die scholastische Methode" (404 f.). „Wie — wenn er der Sache nach das Richtige hatte, aber nicht in der Ausdrucksweise?" (445 al. 4.)

Also alles in allem: Nestorius ist ein Irrlehrer, aber seine Irrlehre ist qualitativ verhältnismäßig unbedeutend und quantitativ „auf eine sehr winzige Dosis zu reduzieren". Ja, „der Kern ist wesenhaft orthodox".

Und was hat Nestorius gelehrt? Eine klare Fassung gibt R. auf S. 407 al. 1: „Die antiochenische Schule und ihre Lehrer, Diodor von Tarsus, Theodor von Mopsueste, besonders aber Ne-

storius von Konstantinopel anerkennen die wahre Gottheit und die volle Menschennatur Christi, schreiben aber beiden je eine wirkliche Persönlichkeit zu und vereinigen sie in einer von beiden Personen zu unterscheidenden Einheit: der gottmenschlichen Person Jesu Christi. Deshalb soll Maria nie allein Gottesgebärerin, sondern nur Gottes- und Menschengebärerin oder noch besser Christusgebärerin genannt werden." Das ist aber gerade die große Häresie, daß den beiden Naturen Christi je eine wirkliche Persönlichkeit zugeschrieben wird. Die dann weiterhin behauptete Einheit dieser zwei Persönlichkeiten ist höchstens eine moralische und schafft die zugrunde liegende furchtbare Häresie von den zwei Personen in Christus nicht aus der Welt: Christus ist geteilt, wir sind nicht erlöst, Maria ist nicht wahrhaft Mutter Gottes. Im folgenden Alinea (407 al. 2) wird gesagt: „Uns ist heute geläufig von einer Person in Christus, d. h. mit dem Abendland seit mehr als anderthalb Jahrtausend von der Person Christi zu reden. Ob sich damit das ἓν πρόσωπον τοῦ χριστοῦ der Antiochener deckt, d. h. glatterdings und restlos deckt, ist und bleibt die offene Frage, wenn sie auch zumeist bejaht wird." Wenn zugegeben wird, daß sich nach Nestorius unter seinen *hen prosopon* zwei Personen in Christus befinden und verbinden, ist die Häresie zugegeben.

II. Bedenken gegen Ruckers Ausführungen.

Meines Erachtens hat R. sowohl in manchen Einzelurteilen als auch besonders in der Auffassung der *unio hypostatica* nicht das Richtige getroffen. Dieses Fehlgreifen hindert ihn, das rechte abschließende Urteil über Nestorius zu fällen. Und so ist eine wirklich befriedigende neue Deutung der Lehre des Nestorius nicht zustande gekommen. Auf alle Einzelheiten soll nicht eingegangen werden, aber Folgendes möchte ich hervorheben.

1. R. hat Pesch in merkwürdiger Weise mißverstanden. Es handelt sich um eine Stelle in dem Buch: Nestorius als Irrlehrer, von Chr. Pesch (Paderborn 1921). R. schreibt: „Pesch bestätigt anscheinend zunächst S. 98, es sei der Sache nach vollkommen richtig, daß in Christus zwei Personen (!) sind, und beanstandet die Ausdrucksweise, die zwei physischen Prosopa in Christus seien zu einem (moralischen) Prosopon der Vereinigung zusammengefügt" (434 al. 2). Was Pesch schreibt, ist dies: „Nach dieser Auffassung [nämlich nach der gewöhnlichen Auffassung der Theologen] lehrt Nestorius, in Christus seien zwei Personen. Das ist der Sache nach vollkommen richtig. Nur ist die Ausdrucksweise des Nestorius zu beachten, der sagt, die zwei physischen Prosopa seien zu einem (moralischen) Prosopon der Vereinigung zusammengefügt" (a. a. O. 98). Es ist klar, was Pesch sagen will.

Er will nicht sagen, es sei der Sache nach vollkommen richtig, daß in Christus zwei Personen seien, sondern er will sagen, es sei der Sache nach vollkommen richtig, daß Nestorius lehrt, in Christus seien zwei Personen. Das Mißverständnis kehrt, allerdings mehr in Frageform, wieder auf S. 445 al. 4: „Wie — wenn er [nämlich Nestorius] der Sache nach das Richtige hatte, aber nicht in der Ausdrucksweise? Vgl. Pesch 1921, S. 98." An einer andern Stelle (9 al. 2) sagt R., Pesch rede davon, „daß die menschliche Person Christi nur Mensch war, was doch mindestens den Schein der doppelten Person" erwecke. Auch hier handelt es sich bei Pesch (a. a. O. 95) um die Ansicht des Nestorius.

2. R. spielt auch auf den Untertitel der Schrift von Pesch, Nestorius als Irrlehrer, an: „Zur Erläuterung einer wichtigen theologischen Prinzipienfrage" (425 al. 3 u. 5). Es ist mir zweifelhaft, ob R. den Gedanken des P. Pesch richtig erfaßt hat. Das theologische Prinzip, das Pesch im Auge hat, ist dieses: Die Kirche ist unfehlbar, auch in der Beurteilung dogmatischer Tatsachen, z. B. der Tatsache, daß dieser oder jener ein Irrlehrer ist oder daß dieser oder jener Satz diesen oder jenen Sinn hat. Nun hat die Kirche klar und entschieden gesagt, daß „Nestorius in der Christologie ein Irrlehrer war" (Pesch, Nestorius als Irrlehrer 122). Also daran „darf nicht gerüttelt werden" (ebd.). Daß die Kirche auch erklärt habe, der Hauptirrtum des Nestorius bestehe gerade darin, daß er zwei Personen in Christo lehre, sagt Pesch nicht. Über die Art des Irrtums erklärt er vielmehr: „Die besten katholischen Theologen erblicken den Hauptirrtum des Nestorius in der Zweipersonenlehre" (a. a. O. 122).

3. Vom hl. Athanasius wird (104 al. 3) behauptet, er gebrauche Adversus Arianos 1, 15 (PG 26, 44 C) für Christus den Ausdruck δεύτερος θεός. Sieht man die Stelle nach — sie wird von R. nicht im Wortlaut zitiert —, so muß man feststellen, daß davon dort wirklich nicht die Rede ist. Es steht dort zwar δεύτερος, aber nicht θεός, wie wir auch sagen können: Der Sohn ist zweite Person, aber nicht: zweiter Gott. In der folgenden Zeile bringt R. ein Zitat aus Athanasius, De incarnatione et c. Arianos 19 (PG 26, 1017 A), wo allerdings der Ausdruck vorkommt, aber mit einer Verneinung: Der Sohn ist nicht ein zweiter Gott.

4. Einen merkwürdigen Gedanken äußert R. zur Verteidigungsschrift des Nestorius, dem Liber Heraclidis: „Auch wenn der Verurteilte von Ephesus mit dem Fluch des Häretikers belastet bleibt, so fragt es sich doch, ob der schwere Vorwurf eines Häresiarchen oder Erzketzers begründeterweise sich aufrecht erhalten läßt und nicht besser verstummen sollte. Es konnte

doch im Jahre 1910 der syrischen Selbstverteidigung des Verfluchten das kirchliche Imprimatur erteilt werden, so daß nach gewöhnlicher Auslegung nihil contra fidem et mores darin enthalten ist" (395 al. 2). Wenn einem katholischen Herausgeber der Selbstverteidigung eines alten Häretikers das Imprimatur erteilt wird, so sind dadurch die Sätze jener Verteidigungsschrift nicht als dogmatisch irrtumsfrei erklärt. So würde auch das etwa für die Herausgabe der Gesamtwerke Tertullians gegebene Imprimatur nicht die Bedeutung haben, daß in diesen Werken nichts gegen den Glauben enthalten sei.

5. R. spricht von der „durchaus biblischen Bewährungslehre" (424 al. 9). Ähnlich S. XIV Zeile 2: „die durchaus biblische Bewährungslehre". Ferner: „Die Bewährungslehre ist . . . durchaus richtig eine der Folgerungen aus den moralischen Grundlagen der Schrift und ihrer Exegese, aus der Nestorius seine vielleicht nicht einmal schiefe, aber schwerlich falsche Lehre über die Person Christi herleitete" (XVI al. 2). Unter Bewährungslehre versteht man die Ansicht, daß der Mensch Christus sich bewähren mußte und bewährt hat, daß er durch Tugendübung sich innerlich vervollkommnete und zu einer vollkommeneren Vereinigung mit Gott gelangte. Vgl. Pesch, Nestorius (1921) 95—98. In der krassesten Form besagt die Bewährungslehre, daß der Mensch Christus sich durch sittliches Wohlverhalten überhaupt erst zu seiner einzigartigen Vereinigung mit Gott emporgerungen hat. Wie eine solche Bewährungslehre auch nur in ihrer milderen Form biblisch sein sollte, ist mir unerfindlich. Wir sollen uns bewähren vor Christus, unserm Richter: „Selig der Mann, der ausharrt in der Versuchung; denn wenn er bewährt worden ist, wird er die Krone des Lebens empfangen" (Jak 1, 12). Jedenfalls ist die Bewährungslehre, wie einer der Lehrer des Nestorius, Theodor von Mopsuestia, sie aufgestellt hat, vom II. allgemeinen Konzil von Konstantinopel 553 in Kanon 12 (Denzinger 224) verworfen: „Si quis defendit impium Theodorum Mopsuestenum, qui dixit alium esse Deum Verbum, et alium Christum a passionibus animae et desideriis carnis molestias patientem, et a deterioribus paulatim recedentem, et sic ex profectu operum melioratum, et a conversatione immaculatum factum, et tanquam purum hominem baptizatum esse in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, et per baptisma Sancti Spiritus gratiam accepisse et filiationem meruisse, . . .". Ergänze: „Anathema sit." Was Christus noch für sich verdient hat, ist die Verherrlichung seines Leibes, die vollkommene Leidensunfähigkeit der Seele, die Erhöhung seines Namens. Aber im ersten Augenblick seines irdischen Lebens war er in seiner menschlichen Seele „voll der Gnade und Wahrheit" (Joh 1, 14).

6. R. redet in einer merkwürdigen Weise von der Zweisöhnelehre. Zwar sagt er einerseits, Leo der Große lehre gegen die Zweisöhnelehre des Nestorius die Einheit der Person (344 al. 3). Aber anderseits will er bei Leo eine gemäßigte Zweisöhnelehre finden. Zu dem Satz des großen Papstes: Der Menschensohn ist vom Himmel gestiegen und der Sohn Gottes ist gekreuzigt worden — „Filius hominis legitur descendisse de coelo . . . Et rursus Filius Dei crucifixus dicitur" (Ep. 28, 5 Ad Flavianum; Rouët, Enchiridion n. 2183) macht R. die Bemerkung: „Wir begegnen hier der altabendländischen, im Abendlande nicht anrüchigen, weil gemäßigten und zugleich biblisch fundierten Zweisöhnelehre" (345 al. 2). Ich glaube nicht, daß Leo der Große eine solche Auslegung seiner Lehre billigen würde. Wenn Christus mit Recht Sohn Gottes und Sohn des Menschen genannt wird, so wird freilich das Wort Sohn zweimal auf Christus angewandt, aber damit wird nicht gesagt, Christus sei zwei Söhne. Der hl. Johannes der Täufer war Sohn des Zacharias und Sohn der Elisabeth, aber keine zwei Söhne. Wenn Petrus Freund des Johannes und Freund des Jakobus ist, so ist er der Freund zweier, aber nicht zwei Freunde. Die Vergleiche hinken, aber sie dürften doch die Sachlage beleuchten. Die Zeugung durch die Gottesmutter war nicht personbildend, sondern setzte die zu zeugende Person voraus. R. findet auch bei Augustinus die Lehre von der Zweiheit der Söhne: „Selbst die novatianische Zweiheit der Söhne kommt bei Augustin gelegentlich zur Geltung: ipse namque unus Christus 1) et dei filius semper naturâ, 2) et hominis filius, qui ex tempore assumptus est gratiâ" (335 al. 2; Aug., C. serm. Arian. 8; PL 42, 688). Augustinus würde mit dieser Erklärung schwerlich zufrieden sein. Desgleichen würde es meiner Ansicht nach auch Tertullian nicht billigen, daß R. ihm eine Zweisöhnelehre zuschreibt: „Selbst zwei filii konnte Tertullian in der una persona unterscheiden: ex his Jesus constitit: ex carne homo, ex spiritu deus, quem tunc (Luc 1, 35) angelus ex ea parte, qua spiritus erat, ‚dei filium' pronuntiavit, servans carni ‚filium hominis' dici. So Adv. Prax. 27" (322 al. 3). Christus ist freilich der Sohn zweier, der Sohn des ewigen Vaters und der Sohn der Jungfrau Maria, aber deswegen sind nicht zwei Söhne in ihm zu unterscheiden. R. weiß, daß ein römisches Konzil unter Papst Damasus vom Jahre 379 den Satz verurteilt hat: „Anathematizamus eos, qui duos asserunt Filios, unum ante saecula, et alterum post assumptionem carnis ex Virgine" (Denzinger 64).

7. R. scheint ohne stichhaltigen Grund von der in der kirchlichen Theologie sanktionierten Auffassung der *unio hypostatica* abzuweichen.

a) In einem „Das bleibende Dogma einst und heute" überschriebenen Abschnitt sagt R.: „Maria ist vere et proprie mater Christi, mater pueri, mater domini, nur remote dagegen dei genitrix, dei mater, deipara" (413 al. 3). Unter dem Vorbehalt, daß R. hier seine eigene Meinung sagt oder daß er meint, der Satz enthalte ein katholisches Dogma, ist zu sagen: Ganz gewiß ist Maria im wahren und eigentlichen Sinne Mutter Christi, Mutter des Kindes, Mutter des Herrn. Aber was soll das Folgende: „nur remote dagegen dei genitrix"? Der Gegensatz legt es nahe, daß es bedeuten soll, Maria sei nicht im wahren und eigentlichen Sinne Mutter Gottes. Ich kann mir nicht vorstellen, daß R. darin ein katholisches Dogma sehen will. Oder will er nur sagen, daß irgend jemand, den er nicht nennt, diesen Satz aufgestellt habe? Dann ist aber die Überschrift des Abschnittes: „Das bleibende Dogma einst und heute" nicht recht verständlich. Jedenfalls hat das II. allgemeine Konzil von Konstantinopel 553 definiert: „Si quis . . . non proprie et vere dei genitricem ipsam confitetur, . . . anathema sit" (Denzinger 218). Der hl. Thomas erklärt das Dogma mit den Worten: „Beata Virgo dicitur Mater Dei, non quia sit mater divinitatis, sed quia personae habentis divinitatem et humanitatem est mater secundum humanitatem" (S. th. 3 q. 35 a. 4 ad 2).

b) In demselben Alinea steht der Satz: „Die Gottesgestalt (forma dei, μορφὴ θεοῦ) nahm die Knechtsgestalt an (forma servi, μορφὴ δούλου); dieser filius hominis ex Maria virgine natus ist per adoptionem filius dei" (413 al. 3). Ganz klar ist es wieder nicht, ob R. hier seine eigene Meinung sagt. Sachlich ist zu dem Satz: „dieser filius hominis ex maria virgine natus ist per adoptionem filius dei" zu sagen, daß er in seinen Folgerungen zum Nestorianismus führt. Denn die Person des wahren Sohnes Gottes kann nicht vom himmlischen Vater adoptiert werden. Wenn daher der Menschensohn von Gott dem Vater adoptiert wird, so ist er eine andere Person als die Person des wahren Sohnes Gottes.

c) In demselben Abschnitt fragt R.: „Läßt sich vom Hl. Geist sagen: coadoratur et conglorificatur, warum nicht auch vom Gottes- und Menschensohn die adoratio und coadoratio?" (413 al. 3.) Es ist zu antworten: Der Hl. Geist wird als dritte göttliche Person zugleich mit der ersten und zweiten göttlichen Person angebetet; aber nun in paralleler Weise zu sagen: der Menschensohn wird als andere Person zugleich mit der Person des Gottessohnes angebetet, wäre echter Nestorianismus. Vgl. Denzinger 120 221.

d) Mehrere Male kommt R. darauf zu sprechen, daß von Gott als dem *actus purus* keine passiven Aussagen gemacht werden

könnten: „Vom actus purus der Gottheit sind passive Prädikate nicht aussagbar, wie die Geburts- und Leidensaussage" (27 unten). „Zudem ist auch nach der Scholastik Gott stets actus purus und purissimus und nie eigentlicher Träger passiver Prädikate" (48 al. 2). „Die widerspruchsvolle Passivität am actus purissimus" (441 f.). Vgl. auch 244 al. 1 und 411 al. 3. Soviel ich sehe, trägt R. hier seine eigene Meinung vor. Und doch sagt Johannes (1, 14): „Verbum caro factum est" und sagt Paulus: „Misit Deus Filium suum, factum ex muliere" (Gal 4, 4) und „Nunquam Dominum gloriae crucifixissent" (1 Cor 2, 6). Natürlich konnte Christus nicht leiden in seiner göttlichen Natur, wohl aber in der angenommenen menschlichen Natur. Wenn er darin litt, so konnte dieses Leiden von der Person ausgesagt werden gemäß dem Satze: „Agere et pati sunt suppositi."

e) Kommt die bei den Theologen so geläufige Unterscheidung von *individuatio* und *suppositalitas* bzw. *personalitas* noch zu ihrem Recht, wenn der Verf. schreibt: „Es trifft nicht zu, die philosophische Wurzel des Irrtums sei die falsche Behauptung der Identität von Natur und Person, selbst wenn der Logos mit der menschlichen Natur auch die menschliche Person angenommen hat, m. a. W. gerade die individuelle Natur" (VIII unten)? Aus den letzten Worten des nicht gerade klaren Satzes muß man schließen, daß nach R. individuelle geistbegabte Natur = Person ist. Wenn diese Gleichung richtig ist, dann allerdings sind in Christus zwei Personen. Aber sie ist nicht richtig. Das Geheimnis der Allerheiligsten Dreifaltigkeit und das Geheimnis der hypostatischen Vereinigung, wie es uns von der Kirche vorgelegt wird, lehrt gerade den Unterschied zwischen Person und individueller Natur. In Gott ist eine individuelle göttliche Natur und drei göttliche Personen; in Christus ist eine Person und zwei individuelle Naturen. Die unrichtige Auffassung R.s kehrt in folgendem Satz wieder: „Der tiefstliegende Differenzpunkt zwischen Cyrillus und Nestorius war derselbe, der den Apolinaris und die Antiochener trennte, der auch die Schulrichtungen von Alexandrien und Antiochien entzweite, m. a. W. die verschiedene Antwort zur Frage, ob Christus ein individueller Mensch war oder nicht, ob die menschliche Natur individuell oder generell war, vgl. Weigl II 167—172" (313 al. 4). Es ist von vornherein höchst unwahrscheinlich, daß ein Geist wie Cyrill von Alexandrien irgendeinmal den törichten Gedanken ausgesprochen hätte, die menschliche Natur Christi sei nicht individuell oder sie sei generell, ein „universale a parte rei" gewesen. Sieht man die angegebene Stelle, nämlich E. Weigl, Christologie vom Tode des Athanasius bis zum Ausbruch des Nestorianischen Streites (1925) nach, so erfährt man, daß allerdings Krüger in der Realencyklopädie und Harnack in

seiner Dogmengeschichte etwas dergleichen von Cyrill behauptet haben, daß zugleich aber auch Cyrill von Weigl gegen eine solche Mißdeutung seiner Lehre in Schutz genommen wird. Die Definition des Boethius, wonach die Person „naturae rationalis individua substantia" ist, ist richtig, wenn die „individua substantia" in einem prägnanten Sinn genommen wird, so daß sie nicht nur Individualität im gewöhnlichen Sinn, sondern auch Ganzheit, Abgeschlossenheit, Nichtteilsein besitzt.

f) R. scheint zu sagen, Christus sei zwei Naturen. Wo er vom Inhalt des „christologischen Artikels" spricht, schreibt er: „Christus ist 1) der Herr, d. h. eine Person, — Christus ist 2) Gott und Mensch, d. h. zwei Naturen" (382 al. 2). Christus ist nicht zwei Naturen, sondern er hat zwei Naturen. Man kann wohl sagen: Christus ist die Gottheit: Adoro te devote, latens deitas. Gott ist sein Wesen. Aber man kann nicht sagen, Christus sei die menschliche Natur. Vgl. beim hl. Thomas, S. th. 3 q. 17 a. 1: „Utrum Christus sit unum vel duo." In der Antwort sagt er: „Natura secundum se considerata, prout in abstracto significatur, non vere potest praedicari de supposito seu persona nisi in Deo, in quo non differt quod est et quo est."

g) R. scheint zu meinen, eine menschliche Natur ohne eigene menschliche Persönlichkeit sei eine unvollständige Natur: „Es haften zweifellos dem Hypostasenterminus, wenigstens vom vorchalcedonensischen Standpunkt aus, unbestreitbare Mängel an wegen der Verkürzung der menschlichen Natur zur Anhypostasie, zur Hypostasenlosigkeit und Prosoponlosigkeit, was doch der Vollständigkeit des Naturbestandes widerstreitet" (433 al. 1). Gerade das Geheimnis der Menschwerdung lehrt uns unterscheiden zwischen der vollständigen Menschennatur und der ihr entsprechenden endlichen Persönlichkeit. Letztere ist in Christus nicht, aber die ganze und vollständige Menschennatur ist in ihm, und so ist Gott wahrhaft Mensch. Es fehlt ihm nichts an der wahren vollständigen Menschennatur. Ob die endliche Persönlichkeit von der vollständigen endlichen Natur wirklich (realiter) oder nur völlig gedanklich (ratione cum fundamento perfecto in re) unterschieden ist, darüber streiten die Theologen. Die nur gedankliche Unterscheidung hat besonders Tiphanus vertreten; auch Pesch verteidigt sie mit guten Gründen.

h) R. bringt aus Nestorius auch das Zitat: „Es war ebenderselbe sowohl Kind als auch des Kindes Herr" (223 unten). Ich behaupte nicht, daß R. damit auch seine eigene Meinung sagen wolle. Aber es ist auffallend, daß er nichts zum Wahrheits- oder vielmehr Irrtumsgehalt des Satzes sagt. Gerade hier in diesem Satze tritt der nestorianische Irrtum wieder zutage. Christus war nicht das Kind u n d der Herr des Kindes, sondern dieses Kind i s t der Herr,

und der Herr ist dieses Kind, d. h. Gott selbst ist die Person, die diese Kindesnatur zu eigen hat, und darum ist Gott dieses Kind, und dieses in der Zeit geborene Kind ist der ewige, allmächtige Gott. Aber das Kind und der Herr des Kindes sind zwei Personen, die, wenn sie in Christus behauptet würden, echter Nestorianismus wären.

Auf Grund der vorstehenden Ausführungen glaube ich sagen zu können, daß so eine wirklich befriedigende neue Deutung der Lehre des Nestorius nicht zustande kommen und somit das Hauptziel nicht erreicht werden konnte.

Ein zweites Ziel R.s war, „neue Bausteine und vielleicht Edelsteine" (390 al. 4) aufzufinden und eine verschüttete Tradition wieder freizulegen (vgl. 418 al. 5). Es ist mir nicht gelungen, wirklich solche neue Wahrheiten zu sehen. Jedenfalls wünschte man, daß, wenn sich solche finden sollten, sie in klarer Fassung vorgelegt würden.

Die Lesung des Werkes von R. wird erschwert durch manche wenigstens in der katholischen Theologie ungewöhnliche Worte, wie: altnicänisch, jungnicänisch, strengnicänisch, knappnicänisch (XXII), echtnicänisch, halbnicänisch (37 unten), unnicänisch (425 al. 4), Doppelungsgröße, Gleichungsgröße, Einheitsgröße des Prosopons (36 unten), akute Theologisierung (VII c; 101 al. 1; 339 al. 3; 425 al. 4), exakte Christologisierung (VII c; 425 al. 4). Akute Theologisierung z. B. bedeutet, soviel ich sehe, die Aussage der die menschliche Natur Christi voraussetzenden Prädikate von Gott als dem Subjekt, z. B.: Gott hat gelitten, Gott ist gekreuzigt worden, Gott ist für uns gestorben.

Daß R.s Sprache nicht immer leicht ist, dürfte auch folgender Satz zeigen: „Die häretische Härte des dogmatischen Vorzeichens der Prosoponzweiheit läßt sich erweichen zur zutreffenden Prosopongleichheit des dialektischen wie des biblischen Sohnessubjektes im Gottessohn und Menschensohn und zur ebenso zutreffenden Prosoponeinheit des symbolmäßigen Gesamtsubjektes in der christologischen Titeldreizahl Christus, Sohn und Herr, die nicht nur schematisch der Titeldreizahl der trinitarischen Prosopa Vater, Sohn und Geist sich anpaßt" (194 al. 4).

Gesamturteil. Anzuerkennen ist bei Rucker die große Arbeitsleistung, das reiche Wissen, das Streben nach einer gerechten Beurteilung des Nestorius und der Eifer für die Wahrheit. Dieselben Vorzüge anerkennt auch K. Adam in einer Besprechung von R.s Werk in ThQschr 115 (1934) 569 f. Man kann auch P. Basilius Steidle O. S. B. zustimmen, wenn er in Bened-Mschr 17 (1935) 71 schreibt: „Es ist vielleicht nicht überflüssig, energisch darauf hinzuweisen, daß es allein schon im Interesse

der Erforschung der geschichtlichen Wahrheit höchst bedauerlich wäre, wenn in der beginnenden wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit Ruckers gelehrtem Buch allzu voreilig das Anathema laut würde." — Ohne ein Anathema aussprechen zu wollen, glaube ich über das eigentliche Ergebnis des Buches zu folgendem Urteil berechtigt zu sein: Der Versuch, eine neue und dabei richtige Deutung der Lehre des Nestorius zu geben, dürfte nicht gelungen sein. Nestorius bleibt der große Irrlehrer, und sein Irrtum bestand besonders darin, daß er zwei Personen in Christus behauptete, so sehr er diese auch in ein Prosopon zusammenziehen wollte; so hat er ein Grundgeheimnis des Christentums geleugnet. Ruckers Versuch mußte scheitern, weil er nicht mit den rechten Maßstäben an seine Aufgabe herantrat: Es fehlte ihm meines Erachtens die rechte Auffassung von der Unio hypostatica und die rechte Einschätzung der theologischen Quellen, die neben den geschichtlichen in einer solchen Untersuchung zu beachten sind.

Daß seine Ergebnisse abschließend seien, behauptet R. selbst nicht. Er weist auf eine weitere Aufgabe der wissenschaftlichen Forschung hin und hofft, wenigstens brauchbare Angaben für eine bessere Lösung gegeben zu haben: „Daran [nämlich an den von Ed. Schwartz neu herausgegebenen Konzilsakten] und an den Loofsschen Nestoriana den Liber Heraclidis nachzuprüfen, ist eine unaufschiebbare Aufgabe der wissenschaftlichen Forschung. Und wenn der gegenwärtige Lösungsversuch verfehlt wäre, so bietet er in vielen Einzelheiten brauchbare Angaben für eine bessere und nach dem heutigen Stand der Forschung fortgeschrittene Lösung" (433 al. 5). Daß die große Arbeit für die Wissenschaft der Theologie nicht vergebens sei und daß gute Anregungen von ihr ausgehen mögen, wünschen auch wir.

Besprechungen.

Einige neuere Werke zur Trinitätslehre.

d'Alès, Adh., S. J., Prima Lineamenta Tractatus Dogmatici De Deo Trino. gr. 8° (XIX u. 316 S.) Paris 1934, Beauchesne.

Bei d'Alès überwiegt weitaus die positive Theologie und darin wieder vor allem die patristische Tradition. Immer wieder begegnen einem die Früchte der reichen monographischen Spezialarbeiten des Verf. auf diesem Gebiete. Eine Fülle von Belegen aus den Quellen wird herbeigezogen und vielfach im Urtext angeführt. Wahl und Auszug verrät ebensosehr quellenkundliche Beherrschung, wie der begleitende Text kritische Bestimmtheit und Sicherheit des Urteils bekundet. In mehrfacher Hinsicht allerdings wird dabei der Leser nicht befriedigt. Es fehlt nicht bloß dem Textbild, sondern vielfach auch der gedanklichen Führung die erwünschte Gliederung und Herausarbeitung von Linien — ein Mangel, der sich durch das ganze Buch hindurch unangenehm bemerkbar macht. Man hat nicht selten den Eindruck, als lese man dogmengeschichtliche Abhandlungen, aber nicht dogmatische Theologie. Auch in einem dogmatischen Lehrbuch, das sich bescheiden als „Prima Lineamenta Tractatus Dogmatici" bezeichnet, käme es doch vor allem auf die deutliche Abhebung und Abschichtung der positiven Beweismomente und ihrer Kraft an. Selbst nach der rein dogmengeschichtlichen Seite vermißt man öfters bei den angezogenen Dokumenten die Heraushebung von Linien und entscheidenden Gesichtspunkten. Kann man solche bei der Darlegung der schwierigen vornizänischen Epoche dankbar anerkennen, so vermißt man sie doch wieder in der weniger geglückten Darstellung der nachnizänischen Trinitätslehre und vor allem bei der Kontroverse um das Filioque. Die einfache Reihung der Dokumente — übrigens, wie mir scheint, in einigen und keineswegs nebensächlichen Punkten lückenhaft und schief — überläßt dem Dozenten doch wohl mehr an Arbeit, als es der Art und Anlage dieses Textbuches an sich entspricht. Daß es trotzdem wohl kein Dozent missen möchte oder nur zu seinem nicht geringen Nachteil missen müßte, sei noch einmal ausdrücklich als Gesamteindruck betont.

Galtier, Paul, S. J., De Ss. Trinitate in se et in nobis. 8° (VII u. 347 S.) Paris 1933, Beauchesne. *Fr* 40.—.

G. gibt ein rechtes, gutes Schullehrbuch. Es enthält den einschlägigen Lehrstoff nach dem heute üblichen Maß im wesentlichen vollständig und trägt ihn in 27 gut zerlegten und gegliederten Thesen in glücklicher Verbindung von positiver und spekulativer Methode vor. Gemäß der Ankündigung im Titel zerfällt dieses Lehrbuch in zwei Hauptstücke: die Lehre vom dreieinigen Gott in sich; die Lehre von dem dreifaltigen Gott in uns. Ist das zweite Hauptstück — wie zu erwarten — auch wesentlich kürzer als das erste, so ist es doch — wider die gewöhnliche Erwartung — breit ausgeführt und stellt einen besondern Vorzug dieses Werkes dar. Zum Unterschied von der Behandlung im Gnadentraktat ist der trinitarische Gesichtspunkt maßgebend. In dem Lehrstück von der Einwohnung der drei göttlichen Personen

in uns hat die von G. in einer Monographie niedergelegte Auffassung ja immer schon besondere Achtung auf sich gelenkt. In den Thesen des 2. Hauptstückes seines Lehrbuches bietet er ein Kompendium in schulgerechter Form, wie es heute wohl kein zweites gleich gut leistet. Auch auf dem Gebiet der altchristlichen Literatur hat G. einen Namen als Forscher und monographischer Bearbeiter. Die dogmengeschichtliche Seite in der positiven Beweisführung des 1. Hauptstückes erweckt mehr als ein durchschnittliches Vertrauen, hat zudem den Vorzug, auch die thetisch-antithetischen Momente deutlich für den eigentlich dogmatischen Beweis herauszustellen. Die Darstellung der nizänischen und unmittelbar nachnizänischen trinitarischen Theologie finde ich geradezu glänzend. Der seit de Régnon wieder so heiß umstrittene streng dogmatische Wert der psychologischen Trinitätslehre im Sinne Augustins wird bei G. maßvoll gewürdigt. Manche der kanonischen Beweise aus Schriftstellen werden gelegentlich unter gute und mutige Kritik gestellt. Ich vermisse allerdings ein durchgängiges Gleichmaß. Neuere französische Literatur überwiegt begreiflicherweise, aber dennoch entschieden zu einseitig. Man vermißt namentlich auch den Einfluß eines Genius wie Scheeben.

Diekamp, Franz, Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas. I. Bd. 7. durchges. Aufl. gr. 8° (XII u. 359 S.) Münster 1934, Aschendorff. *M* 8.15; geb. *M* 9.75.

Unter Scheeben, dem Unvergleichlichen, stehen bei uns in Deutschland die drei Typen eigentlich dogmatischer Lehrbücher: Diekamp, Pohle-Gierens und Bartmann. Jedes von ausgeprägter Eigenart, die beiden ersten namentlich einander gegenüberstehend als rein thomistisch (Diekamp) einerseits, frei molinistisch (Pohle-Gierens) andererseits. Von D. liegt der I. Bd. nunmehr schon in 7. Auflage vor (die erste stammt aus dem Jahre 1917). Die schulischen Vorzüge dieses Werkes sind oft genug, auch in dieser Zeitschrift, hervorgehoben worden und können nur wieder neu bestätigt werden. Die vorweg feststehende Gewähr, hier immer dem rassereinen Thomismus zu begegnen, gibt dem Buch in der deutschen Literatur seine eigene Note. Sie war auch wohl ein Hauptgrund dafür, daß dem Lehrbuch das seltene Schicksal einer Übersetzung ins Lateinische beschert worden ist. Als eigentliches Lehrbuch in einem sog. Cursus maior dürfte es aber wohl kaum in Frage kommen. Dafür ist die Darlegung zu knapp und die Beweisführung auch oft genug nicht hinreichend streng im scholastischen Sinne des Wortes. Der Verf. hat sich eben bewußt eine Beschränkung auferlegt im Hinblick auf einen weiteren deutschen Leserkreis. Am meisten ersieht man das am patristischen Beweismaterial, wo D., der ein allseitig anerkannter Forscher auf patristischem Gebiet ist, höchst sparsam sein Wissen eingestreut hat. (Man vergleiche z. B. die beiden Lehrbücher von d'Alès und Galtier!) Der Band enthält nebst der Einleitung in die Dogmatik die allgemeine und die trinitarische Gotteslehre. Mit sichtlicher Sorgfalt ist neueste Literatur bis zur Gegenwart nachgetragen. Stärkere Berücksichtigung neuprotestantischer Gedankengänge und neurussischer Orthodoxie wäre wohl angebracht in einem Lehrbuch, dem gerade im deutschen Sprachbereich eine so wichtige Sendung beschieden ist.

Schurr, Victor, C. SS. R., Die Trinitätslehre des Boethius im Lichte der „skythischen Kontroversen" (Forsch. z. chr. Lit.- u. Dogmengesch. 18, 1). gr. 8° (XX u. 248 S.) Paderborn 1935, Schöningh. *M* 12.—.

Die Untersuchung ist aus einer Dissertation hervorgegangen, die der Verf. zur Erlangung der Würde eines Magister aggregatus an der päpstlichen Universitas Gregoriana im Jahre 1929 eingereicht hat. Die Anregung zu dem Thema gab der bekannte Forscher auf dem Gebiet der Patristik und Frühscholastik, J. de Ghellinck S. J., der auch das Werden in der jetzt erweiterten Gestalt mit befruchten half. Darüber hinaus spricht von vornherein für die Qualität der Arbeit, daß sie die ungedruckte Vorzensur und Kritik des Herausgebers der Sammlung, Albert Ehrhard, passiert hat. Was vorliegt, ist die bedeutend erweiterte Fassung des I. Teiles der ursprünglichen Gesamtuntersuchung. Ausgeschieden ist der für spätere Veröffentlichung vorgesehene II. Teil über die scholastische Methode des Boethius und das Verhältnis seiner Trinitätsspekulation zu der von Augustin. Augustin und Boethius sind beide „Lateiner" im Sinne von de Régnon, sollen aber von Schurr als grundsätzlich verschiedene, ja gegensätzliche Typen erwiesen werden, die beide im Mittelalter ihre Fortsetzung fanden: Augustin über Bernhard und den Lombarden, Boethius über Verzerrungen bei Gilbert und Joachim im Gleichgewicht von Thomas. Der hier allein veröffentlichte I. Teil scheidet als zweifelhaft oder wahrscheinlich unecht den Boethius zugeschriebenen Traktat „De fide catholica" (= Tract. IV) aus, erhärtet aber mit neuen Argumenten die Echtheit der übrigen vier theologischen Traktate: den Liber de Trinitate (= Tract. I), den zeitlich ihm vorangehenden, aber buchtechnisch meist nachgestellten Traktat: Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus de Divinitate substantialiter praedicentur (= Tract. II), den sog. Liber de hebdomadibus (= Tract. III) und die zeitlich früheste theologische Schrift gegen Eutyches und Nestorius (= Tract. V). Es folgt zunächst ein analytischer Teil, der die trinitarischen Elemente im Tractat V und anschließend die Trinitätslehre im Tract. I und II behandelt. Das Schwergewicht der Untersuchung liegt aber zweifellos im historischen Teil, der den konkreten geschichtlichen Anlaß der theologischen Schriften des Boethius in ganz neuem Lichte erscheinen läßt und damit erst voll verständlich macht.

Wenn die Scholastik zu einem nicht geringen Teile gerade an Boethius groß geworden ist und ihn immer unter ihren Kronzeugen anführt, erhellt ohne weiteres die theologiegeschichtliche und mittelbar auch dogmenbegriffliche Bedeutung dieser Arbeit. Chalzedon und das akazianische Schisma bilden den zeitgeschichtlichen Hintergrund, unter dessen Bezug die Traktate I, II und V entstanden sind. Also eine konkret orientierende theologische Grenzsituation für den mit dem Blick nach Osten gerichteten Abendländer Boethius. Die monophysitenfreundliche Haltung am byzantinischen Hofe rief eine rechtgläubige Gegenbewegung hervor — mit dem Zentrum bei skythischen Mönchen —, die sich romwärts wandte. Die eine der Kontroversen betraf den Monophysitismus und rief Boethius mit den skythischen Mönchen auf die Seite Cyrills und des Chalcedonense. Niederschlag davon ist der Tract. V (Liber contra Eutychen et Nestorium). Die andere der „skythischen Kontroversen" betraf den Theopaschitenstreit, des-

sen eigentliches Problem mehr noch ein trinitarisches als ein christologisches war. Echo darauf sind die Tract. II und I, in denen namentlich die Augustinische Lehre von den innertrinitarischen Relationen verwertet wird. Es bereitet Genuß, den scharfsinnigen Untersuchungen des Verf. zu folgen. Regen sich gelegentlich für einen Außenstehenden leise Bedenken über die Tragweite der einzelnen Wahrscheinlichkeitsmomente, so beruhigt ihn doch auch wieder die klar gespürte gründliche und meisterhafte Art, wie hier — in engster „Tuchfühlung" mit Ed. Schwartz (bis herunter zu dessen neuester Akademieabhandlung „Publizistische Untersuchungen zum akazianischen Schisma") — Historie getrieben wird. Mehr Bedenken dürfte vielleicht der vorausstehende analytische Teil der Untersuchung erregen, der aber mit seiner z. T. neuartigen Ausdeutung trinitarischer Grundbegriffe und der damit verknüpften allgemein ontologischen Konzeption bei Boethius zur Nachprüfung anregt. Die mittelalterlichen Kommentare werden auch hier wieder einmal in kritische Klammer gesetzt, wie früher schon diejenigen zum Meister Aristoteles.

Ottaviano, Carmelo, Joachimi Abbatis Liber contra Lombardum (Scuola di Gioacchino da Fiore). Reale Accademia d'Italia. Studi e documenti 3. gr. 8° (299 S. u. 6 Tafeln). Rom 1934, Reale Accademia d'Italia. *L* 50.—.

Ein Wort über die Bedeutung des cap. „Damnamus" aus dem Lateranense IV für die dogmatische Trinitätslehre erübrigt sich. Was bisher fehlte, war eine genaue, klare und leicht zugängliche Folie der davon betroffenen Lehre des Joachim von Fiore, zumal der verurteilte „libellus" Joachims ja verloren gegangen ist. Diese Lücke wird nun vorzüglich geschlossen durch den Liber contra Lombardum, den O. nach einer Oxforder Hs, die das Werk fast vollständig erhalten hat, herausgegeben hat. Es ist vom Standpunkt des Dogmatikers und Dogmengeschichtlers aus gesehen ein schätzenswerter Vorteil dieser Wiedergabe der joachimitischen Trinitätslehre, daß sie die Lehre des Kalabreser Abtes nicht nur getreu, sondern auch nach den unterscheidenden Grundlehren straffer und klarer zur Darstellung bringt. Die vom Konzil approbierte und formulierte Lehre, wie sie der Lombarde vertreten hat, wird zum Ausgangspunkt genommen und unter dubium gestellt, mit dem gelegentlichen Hinweis: „Invenimus enim in pluribus synodis congregatos confessione catholicae fidei aberrasse, sicut in secundo Concilio Ephesino et in Concilio Ariminensi" (216). Der durch den polemischen Zweck auferlegte Zwang zur Präzision auf die trinitarischen Unterscheidungslehren, zur Prägnanz in der Exposition, Verteidigung und Widerlegung erhöht die lehrgeschichtliche Brauchbarkeit dieser Kontroversschrift. Dazu kommt, daß sie zeitlich — weil um die Mitte des 13. Jh. (von einem vorläufig nicht festzustellenden Verfasser) geschrieben — der Darstellung der Trinitätslehre bei Thomas und seinen Zeitgenossen so nahe steht.

Ein gut gegliedertes Textbild, unterbaut mit meist, aber leider nicht immer (vgl. z. B. S. 172 und 174[31]) nachgeprüften Belegen und Verweisen, ferner das vorausgeschickte und gut analysierende „Sommario", die ausführlichen Literatur-, Sach- und Namensverzeichnisse sowie die anhangsweise beigegebenen schematischen Übersichtstafeln je für den textlichen Aufbau, die logische Gliederung, die Folge und Verklammerung der Beweis-

führung — das und anderes mehr ist der mehrjährigen, hingebenden Arbeit des Herausgebers und Bearbeiters zu danken. Die fast neunzig Seiten umfassende Prefazione stellt eine Untersuchung über die geistesgeschichtliche, dogmengeschichtliche, zeitgeschichtliche Bedeutung der joachimitischen Bewegung, eine Sichtung der Quellen zu ihrer Erforschung sowie eine Schichtung und Prüfung der bisherigen Forschungsliteratur dar. Namentlich wird den jüngsten Forschungen von Grundmann, Bonaiuti und Anitchkoff prüfende Aufmerksamkeit geschenkt. Viele der gängigen Auffassungen über Person, Werk, Lehre, Abhängigkeit, Voraussetzung und Ziele des Kalabresen — wie sie u. a. in dem Jordanschen Artikel im DictThCath dargestellt sind — werden einer vielfach berichtigenden Kritik unterworfen.

Irgend ein Zusammenhang mit dem Tritheismus bei Roscellin oder bei den Gilbertinern kommt nicht in Frage. Die Lehre von den drei trinitarisch bedingten Phasen der Heilsgeschichte wird ansatzweise von Origenes hergeleitet. Rein äußerlich und im Grunde ganz irreführend wäre ein Vergleich oder gar vermuteter Zusammenhang mit der dualistischen Gnosis und dem manichäisch-montanistischen Prophetismus. Die origenistisch gefärbte Gnosis des Kalabreser Abtes läßt aber Einflüsse der Basilianer Mönchstradition und solche über Ps.-Dionysius und Scotus Eriugena vermuten. Jedoch wieder keine Spur von pantheistischem Emanatismus. Die Annahme einer in den trinitarischen Ausgängen schon mitimplizierten Schöpfungsfinalität sollte das Problem Freiheit und Unveränderlichkeit in Gott in einer Weise umgehen, die den deutschen Leser unwillkürlich an Gedanken bei Günther erinnert.

Man kann es bei dem italienischen Herausgeber des Buches in der Sammlung der „Studi e documenti" der Reale Accademia d'Italia wohl begreiflich finden, daß im einführenden Teil ein nationales Hochgefühl mitschwingt über den Anteil des von Dante gepriesenen „Sehers" an der italienischen Renaissance des Hochmittelalters. Unwillkürlich wird man auch bei der Lesung des Werkes an die Analogie denken, die in etwa zwischen dem neuzeitlichen Umbruch in der Eckhartforschung einerseits, in der Joachim-von-Fiore-Forschung andererseits besteht. Im übrigen muß der Einzelforschung noch das Wort vorbehalten bleiben.

J. Ternus S. J.

Scientia Sacra. Theologische Festgabe zugeeignet Seiner Eminenz dem Hochwürdigsten Herrn Karl Joseph Kardinal Schulte, Erzbischof von Köln, zum fünfundzwanzigsten Jahrestage der Bischofsweihe 19. März 1935. Lex.-8° (370 S.) Köln und Düsseldorf [1935], Bachem und Schwann. *M* 9.—.

Die Widmung des imponierenden Bandes ist im Namen der Mitarbeiter unterzeichnet von Carl Feckes. Der I. Teil enthält folgende sieben „Beiträge zur historischen Theologie": Klauser, Th., Ein Kirchenkalender aus der römischen Titelkirche der heiligen vier Gekrönten. Diese Kirche ist die Titelkirche des Herrn Kardinal Schulte. — Schäfer, Th., Der griechisch-lateinische Text des Galaterbriefes in der Handschriftengruppe D E F G. — Kalsbach, A., Die Umwandlung des heidnischen in das christliche römische Stadtbild. — Ostlender, H., Alberts des Großen Kommentar zum Hohenliede. O. berichtet über den von

ihm neuentdeckten Kommentar und veröffentlicht dessen Prolog. — Söhngen, G., Thomas von Aquin über Teilhabe durch Berührung. Über diesen Beitrag handelt unten ausführlich und kritisch B. Jansen S. J. — Koch, J., Das Gutachten des Aegidius Romanus über die Lehren des Petrus Johannis Olivi. Eine neue Quelle zum Konzil von Vienne (1311—1312). — Steinbüchel, Th., Das Problem der Existenz in idealistischer und romantischer Philosophie und Religion. — Der II. Teil bringt fünf „Beiträge zur systematischen Theologie": Brinktrine, J., Der dogmatische Beweis aus der Liturgie. Man kann dazu vergleichen die in deutscher Sprache geschriebene Abhandlung: Lex supplicandi — lex credendi, von Wilh. de Vries S. J. in Ephemerides liturgicae 47 (Romae 1933) 48—58. — Feckes, C., Das Fundamentalprinzip der Mariologie. Ein Beitrag zu ihrem organischen Aufbau. — Schöllgen, W., Zur moraltheologischen Beurteilung der Tagträume. — Heinen, W., Die iustitia socialis. Ein Beitrag zur Klärung des Begriffes. Der Verf. schlägt folgende Begriffsbestimmung vor: „Die iustitia socialis ist jene Tugend, die die Sozialfunktion des Eigentums zu wahren sucht und daher jene wirtschaftliche und gesellschaftliche Ordnung schafft, in der dieses Ziel entsprechend den jeweiligen Bedürfnissen des Gemeinwohls erreicht wird" (324). Die Tugend der Gerechtigkeit möchte der Verf. so einteilen: iustitia generalis, iustitia particularis; die generalis zerfällt in socialis und legalis, die particularis in commutativa und distributiva (327). — Klein, J., Modernes Rechtsdenken und kanonisches Recht.

Auf den Aufsatz von C. Feckes über das Fundamentalprinzip der Mariologie wollen wir etwas näher eingehen. F. sucht das Fundamentalprinzip der Mariologie, d. h. ein Prinzip, eine Grundwahrheit, aus der alle andern mariologischen Wahrheiten sich ableiten lassen. Daß ein solches Prinzip sich finden lassen müsse, schließt F. daraus, daß Maria analog dem Gottmenschen „ihr ganzes Sein und Haben einer einzigen, alles bestimmenden schöpferischen Idee Gottes verdanken muß" (253). Als dieses Prinzip kann nicht einfachhin die göttliche Mutterschaft gelten, weil aus ihr allein noch nicht notwendig die Gnadenprivilegien folgen und noch weniger die Evastellung Mariä. Auch die „adäquate Gottesmutterschaft" kann dieses Prinzip nicht sein, weil weder die höchsten Gnadenprivilegien noch die Evastellung daraus ganz sicher zu erweisen sind (260). Die Auffassung von der göttlichen Mutterschaft als einer aus sich heiligenden Form (Ripalda) hat keine Aussicht auf allgemeine Anerkennung und würde, auch wenn sie richtig wäre, nicht die Evastellung Mariä einschließen (262). Anderseits geht es auch nicht an, vom Prinzip dieser Evastellung her die Mariologie aufzubauen; die göttliche Mutterschaft käme dabei nicht zu ihrem Recht (266). Der Vorschlag von Bittremieux, zwei Grundprinzipien der Mariologie aufzustellen: Maria Mutter Gottes, Maria Mitwirkerin beim Erlösungswerk, wird als praktischer Ausweg solange vermieden werden müssen, „als nicht die Unmöglichkeit eines einzigen Prinzips absolut sicher feststeht" (265). F. glaubt, dieses einheitliche Prinzip in der bräutlichen Gottesmutterschaft Marias gefunden zu haben. „Darum ist für uns persönlich die bräutliche Gottesmutterschaft im Sinne Scheebens das Fundamentalprinzip der Mariologie" (272). Die Mindestforderung müßte lauten: „Im Interesse einer organisch und wissenschaftlich aufgebauten Mario-

logie ist es unbedingt notwendig, daß der Dogmatiker gleich zu Beginn seiner Arbeit nach Darlegung des grundlegenden Dogmas von der Gottesgebärerschaft 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 Aquinaten 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 θιγγάνειν 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° (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

formulieren: „Die katholische Kirche erhebt den Anspruch, die einzig wahre Kirche Christi, die unfehlbare Lehrerin seiner Wahrheit zu sein, und beruft sich ausdrücklich darauf, daß Gott diesen Anspruch bestätigt hat. Nun aber hat Gott tatsächlich durch die vom Vatikanischen Konzil genannten Eigenschaften die Kirche derartig ausgezeichnet, daß sie nur als eine göttliche Bestätigung der Kirche aufgefaßt werden können" (35). Die Kirche selbst ist ein Wunder, von Gott zu ihrer Beglaubigung gewirkt. — 3. Der Beweis aus der geschichtlichen Stiftung der Kirche durch Christus und der Identität der heutigen katholischen Kirche mit der ursprünglichen Stiftung Christi: Die Evangelien sind zuverlässige Geschichtsquellen. Aus ihnen ersehen wir, daß Christus sich als Gottgesandten und als den wesensgleichen Sohn Gottes bekannt und bewiesen hat und daß er ein Reich stiften wollte und wirklich gestiftet hat, und zwar als seine Kirche. Die Kirche der Evangelien, der Apostelzeit, der ersten Jahrhunderte lebt aber fort in der katholischen Kirche und nur in ihr. Also ist sie und sie allein die wahre Kirche Christi (124). — 4. Der Beweis aus den Merkmalen der Kirche. Die ersten Sätze des Beweises sind dieselben wie im dritten Beweis: Christus hat eine Kirche gestiftet. Dann wird fortgefahren: Er hat sie mit vier Merkmalen ausgestattet, Einheit, Heiligkeit, Allgemeinheit, Apostolizität. Nur der katholischen Kirche kommen diese Merkmale zu (126—129). — Der letzte Abschnitt ist der dogmatischen Wesensschau der Kirche gewidmet.

Die 160 Seiten eigentlicher Text sind in doppeltem Satz gegeben: „Das in gewöhnlicher Schrift Gedruckte enthält die Substanz. Das Kleingedruckte führt in Begründung und Einzelfragen ein" (2). Dazu kommen noch 80 Seiten „Bibliographie der Kirche" sowie „Belege und Ergänzungen", eine höchst wertvolle Zusammenstellung. — Besonders schön und wohlgelungen scheint mir das IV. Kapitel: Das Heilandsbild der Kirche. Der hieraus gezogene Beweis für die Wahrheit der Kirche ist mir neu, hat aber etwas Ansprechendes. Auch der Nachweis der Kontinuität zwischen der Kirche des Evangeliums, der Apostel, der nächstfolgenden Zeit und der heutigen katholischen Kirche (96—125) scheint mir originell. Die Einleitungskapitel über den Glauben an die Kirche und die Gewißheit des Glaubens sind schön, aber sie dürften für manche schwer verständlich sein, da sie schwierige Begriffe aus dem Traktat über den Glauben und aus der Methodenlehre in einer nicht gerade leicht faßlichen Weise herbeiziehen. Doch möge sich niemand durch diese Anfangsschwierigkeit vom Lesen des eigentlichen Kernstückes abhalten lassen. — Der Titel „Die Kirche unseres Glaubens" besagt einmal die Kirche, an die wir glauben gemäß dem nizäno-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis: „Ich glaube an einen Gott . . . und [an] eine heilige katholische und apostolische Kirche"; sodann kann der Titel auch bedeuten, daß wir durch die Kirche den Glauben empfangen nach den Worten des Taufritus: „Was empfängst du von der Kirche? Den Glauben." Die Kirche verkündet uns die göttliche Offenbarung und gießt uns auch durch die Taufe die Tugend des Glaubens ein.

Bisweilen begegnet man einer besonders treffenden und klärenden Bemerkung, z. B. zur formgeschichtlichen Methode: „Was immer an vorliterarischen Traditionstypen nachgewiesen werden mag, es erhält aus den oben genannten Gründen dadurch, daß es

vom Evangelium aufgenommen und bewahrt wurde, seinen geschichtlichen Wert" (67 f.). Gut ist die Bemerkung über die nichtkatholischen Martyrer: „Gegenüber dieser einheitlichen, großen Phalanx der katholischen Blutzeugen verschwinden die nach Bekenntnis und Sekten getrennten, verhältnismäßig wenigen nichtkatholischen Christen, die für Glaubenswahrheiten mutig in den Tod gegangen sind" (55). Ferner: „Das mutige Sterben Vereinzelter kann auf natürliche Gründe zurückgeführt werden. Andere, wie z. B. in Uganda und jetzt in Rußland, sterben bona fide für Christus und Lehren, die sie mit der katholischen Kirche gemeinsam haben, können also auch durch übernatürliche Hilfe Gottes gefördert werden" (186, n. 142).

Der Druck ist sehr sauber. Auf S. 211, n. 42, sollte es statt Wiedergabe „Wundergabe" heißen. Der Satz: „In irdischen Angelegenheiten beansprucht Jesus keine Autorität" (88), sollte wohl eher so gefaßt werden: „. . . verzichtet Jesus auf die Ausübung seiner Autorität"; vgl. Denzinger n. 2196. Die Forderung, „Die rechtskräftige (authentische) Lehrerklärung, die nicht unfehlbar ist, verlangt . . . an sich innere religiöse Zustimmung, wenn nicht in einem Ausnahmefalle die betreffende Lehre sicher [!] als unrichtig erkannt sein sollte" (138), wird wohl nicht von allen anerkannten Theologen in dieser Strenge aufgestellt. Sie geben die Freiheit von der Verpflichtung zur inneren Zustimmung auch schon dann zu, wenn die betreffende Lehre mit guter Wahrscheinlichkeit als unrichtig erkannt wird. So wenigstens glaube ich Palmieri, De Romano Pontifice (Romae 1877) 663 verstehen zu müssen; vgl. StimmZeit 119 (1930 II) 419.

A. Deneffe S. J.

Dempf, Alois, Meister Eckhart. Eine Einführung in sein Werk. 8° (238 S.) Leipzig 1934, Hegner. Lw. *M* 5.50.

Man ist dem Verf. zu aufrichtigem Danke verpflichtet, daß er seine zehn Vorlesungen durch Drucklegung weiteren Kreisen zugänglich gemacht hat, um „dem Eckhartleser den Eckhartschlüssel zu geben, der das Heiligtum seiner Mystik aufschließt". In geistvoller Weise wird für den viel umstrittenen Mystiker warmes Interesse erweckt, seine Stellung in der Geistesgeschichte der Scholastik und Mystik aufgezeigt und versucht, seine „paradox überspitzten" (94) Spekulationen dem Verständnis nahezubringen. Nach dem Vorgange Karrers werden E.s beanstandete Sätze in orthodoxem Sinne gedeutet und die Gegnerschaft der Franziskaner als Anlaß für den kirchlichen Prozeß hervorgehoben. Die mystisch-scholastische Spekulation E.s wird in den Kapiteln behandelt: Eine neue Geistesphilosophie, Eine neue Metaphysik vom geistlichen Sein, Vom Sosein und Dasein und der *analogia entis*, Vom Seelengrund und der *analogia Trinitatis*, Von Gott und der Welt, Von der Rückkehr in Gott, Vom richtigen Eckhartverständnis. Mit Interesse folgt man den philosophischen Entwicklungen des Verf., auch dort, wo er wohl selbst nicht auf allseitige Zustimmung gerechnet hat, wie in seiner Auffassung von *essentia* und *esse*.

Mit Recht wird betont (233 ff.), daß man erst dann zum richtigen Verständnis E.s vordringen könne, wenn seine lateinischen Werke ediert seien, wenn man eine eingehende Kenntnis seiner Zeit und besonders der scholastischen Philosophie und Theologie besitze. Endlich wird „die recht banale, höchst wichtige Vor-

überlegung" verlangt: „E. ist Ordensmann, ein Dominikaner der Thomasschule, Mystiker und Prediger. Es ist von vornherein gänzlich unwahrscheinlich, daß er durch unvorsichtiges Umgehen mit neuplatonischen Begriffen in eine Art Pantheismus geraten sei. Es ist noch unwahrscheinlicher, daß ein Scholastiker, der ein uns leider verlorenes Kompendium der *Summa theologica* des Aquinaten geschrieben hat, . . . nicht die Begriffsschulung und Begriffsschärfe gehabt haben soll, um sein unversehenes Abgleiten in den Pantheismus nicht zu merken. Rätselhaft höchstens ist es, wie ein Dominikaner, Denifle, dieser unmöglichen Idee des 19. Jahrhunderts beipflichten konnte" (234). Wie Karrer wendet sich D. auch sonst gegen Denifle: „Ist doch der wahre Grund der Mißverständnisse [E.s] im Mangel an eigner Metaphysik zu suchen, in mangelndem philosophischen und theologischen Ernst. Sogar der Dominikaner und Thomist Denifle verstand nicht mehr die reale Unterscheidung zwischen Dasein und Sosein, also auch nicht mehr die *analogia entis* und die echte Unendlichkeit Gottes, ja er, der Herausgeber eines eignen Buches über die Rechtfertigung vor Luther, kannte die Rechtfertigung nur als Tugendhabitus, nicht aber als seinshafte Wiedergeburt im Seelengrunde selbst" (18). Sonst gilt Denifle als hervorragender Kenner der Scholastik, der damit wie wenige Kenntnis und Verständnis der Mystik verbindet. Er faßt den E.schen „Pantheismus" kurz zusammen: „Von der in jeder Kreatur bestehenden realen Unterscheidung zwischen *esse,* dem Sein, und *essentia,* der Wesenheit, ausgehend, lehrte Eckhart, daß die Kreatur nur insofern ein *esse* habe, als sie im *esse* Gottes subsistiert, wie die Teile im Ganzen oder die menschliche Natur Christi im *esse* der zweiten Person" (ArchLitKGMA 2 [1886] 518).

Wenn der Verf. die Hoffnung ausspricht, es möchten auch die deutschen Predigten E.s einmal in einer für die exakte Wissenschaft brauchbaren Edition erscheinen, so wird diese Hoffnung von Ph. Strauch, dem Altmeister der deutschen Mystik, auf Grund des Zustandes der handschriftlichen Überlieferung leider nicht geteilt: „Man möchte es für ein vergebliches Bemühen halten, aus diesen Trümmern und Splittern, über denen ein schier unentwirrbares Gestrüpp der Überlieferung wuchert, das auszulesen und neu ineinanderzufügen, was einst ein kunstvoller Bau gewesen" (Ekhartprobleme 34). Gerade diesen deutschen Predigten über die schwierigsten philosophisch-theologischen Probleme der Mystik, die von Nonnen aus dem Gedächtnis nachgeschrieben wurden, hat E. es zu verdanken, daß man heute ihm so viel Interesse entgegenbringt und seinen Gedanken in seinen lateinischen Werken nachgeht.

Sehr auffallend ist es, daß gerade E.s wissenschaftliche lateinische Werke nur bei Nikolaus von Cues einige Beachtung fanden, obwohl doch gerade die Verwerfung E.scher Sätze Anlaß zu einer Auseinandersetzung mit dem von vielen so hochgeschätzten Meister hätte werden müssen. Ob er nicht vielleicht selbst den Grund dafür angegeben hat? In seinem lateinischen Hauptwerk hebt er mit einem gewissen Selbstbewußtsein hervor, man werde hier Sätze finden, „die auf den ersten Blick *monstruosa, falsa, dubia* erscheinen", die sich aber doch bei näherem Zusehen noch richtig erklären ließen (ArchLitKGMA 2, 53). Auch in seinen deutschen Predigten tritt dieses Haschen nach paradoxer Originalität mehrfach hervor: „*Nu wil ich sprechen, daz nie*

gelesen wart und noch nie geprediget wart" (10. Predigt bei Fr. Jostes, Meister Eckhart, S. 7). In seiner Rechtfertigungsschrift sucht er dann seine bedenklichen Sätze in orthodoxem Sinne zu deuten (Daniels, Rechtfertigungsschrift, 12 f.). Nimmt man manche Sätze in ihrem gewöhnlichen Sinne, so läßt sich verstehen, daß Denifle unwillig schreiben konnte: „Man möge mir einen Scholastiker nennen, bei dem eine so greuliche Begriffsverwirrung herrscht wie in Eckharts Schriften" (a. a. O. 221). Ebenso betont G. Théry O. P., der verdiente Herausgeber des Sapientiakommentars, dessen Ungenauigkeit und dazu noch seine überspitzten Gegensätze.

Daß E. das Zentralproblem der Mystik, die *unio mystica*, die *cognitio Dei experimentalis*, aus eigner Erfahrung gekannt habe, ist kaum anzunehmen, wenn man seine Sprache mit der der großen Mystiker vergleicht, die sie selbst erlebt haben und die von eigenem Erlebnis reden konnten, wie Augustinus und Gregor der Große, Bernhard und Richard von St. Viktor, Bonaventura und Thomas, Ruysbroich und Dionysius Cartusianus, Johannes vom Kreuz und Theresia, Balthasar Alvarez und Lessius. Wohl aber müßte man E. als Mystiker aus zweiter Hand bezeichnen. In seiner Seelenführung ist ihm mystische Begnadigung wiederholt begegnet, er hat ihr großes Verständnis entgegengebracht, und das, was ihm mitgeteilt wurde, hat ihn zu weiteren mystisch-scholastischen Spekulationen angeregt.

Heute steht E. im Mittelpunkte des Interesses, zumal bei solchen, die ihn unmöglich verstehen können, weil ihnen die notwendige scholastische Bildung, oft genug auch die Kenntnis der katholischen Gedankenwelt fehlt, in der der Meister lebte und schrieb. Mit Vorliebe beschäftigen sich manche mit ihm, obwohl oder gerade weil seine Sprache paradoxer war als seine Gedanken. Darum ist jeder Beitrag zur Eckhartfrage dankbar zu begrüßen, zumal wenn er von so fachkundiger Seite kommt.

C. Richstaetter S. J.

Schwarz, Richard, Das Christusbild des deutschen Mystikers Heinrich Seuse. Eine Begegnung von Germanentum und Christentum (Deutsches Werden. Greifswalder Forschungen zur deutschen Geistesgeschichte. Heft 5). gr. 8° (95 S.) Greifswald 1934, Bamberg. *M* 3.—.

Während Eckharts anscheinend sich widersprechende Gedanken und ihre noch eigenartigere Fassung bisweilen wie unstetes, kaltes Nordlicht wirken und logischem Denken schmerzhaft sind, leuchtet wohltuend aus den Schriften des sel. Heinrich Seuse, Eckharts Schüler, ruhiges, klares, erwärmendes Sonnenlicht. Das zeigt auch die fleißige Arbeit über „das Christusbild des deutschen Mystikers". Hier spricht eben in seiner gemütvollen schwäbischen mittelhochdeutschen Sprache ein Heiliger, der mystische Gnaden nicht bloß, wie Eckhart, von Hörensagen kennt, sondern der eigenes Erlebnis schreiben kann. An die Spitze stellt die Arbeit den Gedanken: Es gibt nur einen Christus, und doch gibt es viele Christusbilder: in der Kunst und in den Herzen der Menschen. Wie steht nun dieses Bild vor der Seele des Dominikanermystikers? In germanischer Geisteshaltung! Das soll gezeigt werden. Logos-Mystik und Jesus-Mystik werden einander gegenübergestellt. Dann wird auf Grund der ausführlichen mhd. Texte Seuses das dogmatische, das mystisch-religiöse und das

ethisch-religiöse Christusbild überzeugend vorgeführt, sodann die heilsgeschichtliche Tat Christi in der Inkarnation, Erlösung und Rechtfertigung. Den Schluß bietet passend Seuses Mariologie.

Mit Recht ist die tiefe Verehrung zur Ewigen Weisheit hervorgehoben, die wohl niemand in solch liebeglühender Sprache und so hinreißend dargestellt hat wie dieser heilige Dominikaner, und zwar nicht bloß in seinem deutschen Weisheitsbüchlein, sondern auch in der von ihm selbst vorgenommenen lateinischen Bearbeitung des *Horologium divinae Sapientiae*, das auch eine Berücksichtigung verdient hätte (Neuausgabe von Richstaetter S. J., Marietti, Turin). Auch die Leidensmystik ist mit Recht betont, und zwar gerade ihr Heldenhaftes, das zur Nachahmung mitfortreißt: „Christus ist für Seuse der leidende Held . . . Heldisch sein heißt auch Demut und Verzeihung üben — um höherer Ideale willen." Treffend ist auch der Unterschied zur unvollkommeneren altgermanischen Auffassung hervorgehoben, wie sie im Heliand hervortritt: „Das Heldische hat zweifellos in der Wertung der Persönlichkeit Christi hohe Bedeutung, jedoch zumeist als duldendes Heldentum, und das unterscheidet Seuse von der Auffassung des ‚Heliand'-Dichters" (60). — Für das bräutliche Verhältnis der Seele zu Jesus, das dem Mystiker zum inneren Erlebnis wird, kann nur der Verständnis haben, dem das Wesen der übernatürlichen Gnade nicht verschlossen bleibt. Darum muß notwendig die angeführte Ansicht von Nichtkatholiken abwegig sein. Sicher würde Seuse als ein Mystiker, der aus Erfahrung redet, den Satz ablehnen: „Schon die Femininform der *Aeterna Sapientia* als Christus zu denken, könnte darauf hindeuten, daß Seuse irgendwie dazu neigt, das Göttliche weiblich zu denken" (40).

Schade, daß die schöne Arbeit bisweilen durch unwidersprochene Zitate aus verständnislosen Nichtkatholiken entstellt ist, wie „überschwenglicher Kultus der ins Weiblich-Irdische herabgebeteten Gottesmutter" (62). „Die Gotik ist nun einmal in ihrer letzten Konsequenz: das protestantische Ego" (56)! Vorausgesetzt wird vom Verf. der Gegensatz „einer mehr dem Objektiven zugewandten altkirchlichen Tendenz zu der germanischen Mystik, bei der mehr das subjektive Moment in der Betrachtung der Person Christi und auch der Kirche vorherrsche" (12). Das ist mehrfach behauptet, aber nicht bewiesen worden. Es sei nur an das Verhältnis des hl. Paulus zu Christus, an den Martyrerbischof Ignatius und an Kassians Berichte erinnert. Hier tritt das Subjektive bereits stark hervor. Ebenso wäre noch zuerst der Beweis für die Behauptung zu führen, daß für die Antike „die höchste Wirklichkeit die höchste Geistigkeit" sei und allein „für den germanischen Menschen die größte Wirklichkeit das ihm greifbar Nächste" (12).

Richtig und schön ist Seuses Christusbild gezeichnet. Es entspricht durchaus dem deutschen Charakter; aber a u s s c h l i e ß l i c h dem deutschen Charakter? Könnte man nicht dasselbe auch von dem Christusbild des hl. Bernhard, des Heiligen von Assisi und des hl. Bonaventura sagen? Gilt es nicht allgemein für die Geistesrichtung des Zisterzienser-, Franziskaner- und Dominikanerordens, also auch für die romanischen Länder? Seit der Zeit der Kreuzzüge war eben die heiligste Menschheit des Herrn, zumal Bethlehem und Golgatha, besonders in das Blickfeld der Frömmigkeit getreten und hatte auf heldenhaftes Ringen nach Heiligkeit tiefgreifend eingewirkt. Was bei Seuse deutsches Empfinden

und deutsches Gemüt so anspricht, hat aber auch der Romane gut verstanden. Der Beweis dafür liegt in der überaus großen Verbreitung, die das *Horologium divinae Sapientiae* des schwäbischen Heiligen in der ganzen katholischen Welt gefunden hat.

Auch wer nicht allen Aufstellungen des Verf. beipflichtet, wird doch der inhaltreichen, anregend geschriebenen Arbeit mit Interesse und Gewinn bis zum Schluß folgen.

C. Richstaetter S. J.

Proclus, The Elements of Theology. A revised text with translation, introduction and commentary by E. R. Dodds. 8° (XLVI u. 340 S.) London 1933, Oxford University Press (H. Milford). *Sh* 30.—.

Während Plotins Enneaden im Laufe des letzten Jahrhunderts mehrfach herausgegeben wurden, fand sich für ein anderes wichtiges Quellenwerk des Neuplatonismus, die *Institutio theologica* des Proklos, seit ihrer Erstausgabe durch Aemilius Portus 1618 kein Herausgeber mehr außer Fr. Creuzer im Jahre 1822 und 1855. So kann man es nur freudig und dankbar begrüßen, daß Prof. Dodds sich an diese so wichtige, aber auch so schwere Schrift gemacht und uns eine schöne neue Ausgabe mit Einleitung, Text und gegenüberstehender englischer Übersetzung, Kommentar und Indices geschenkt hat.

Die Einleitung unterrichtet zunächst über Zweck und Art der Schrift. Die *Institutio theologica* ist die einzige erhaltene systematische Darstellung der neuplatonischen Metaphysik, enthält in ihrem ersten Teile, propositio 1—112, die allgemeinen Prinzipien oder Antithesen, mit denen der Neuplatoniker arbeitet: Einheit—Vielheit, Endlich—Unendlich, Teil—Ganzes, Zeit—Ewigkeit usw. Im zweiten Teil, prop. 113—211, werden dann die Verhältnisse innerhalb der drei großen Klassen geistiger Wesen und deren Beziehungen zu den Dingen niederer Wirklichkeit betrachtet. Dieser systematischen Haltung der *Inst. theol.* entspricht ihr knapper, alles scharf umreißender Stil, abweichend von der breiteren Darstellungsweise der Kommentare, die Proklos zu platonischen Dialogen verfaßte. Eine schwierige Frage ist es, die Zeit der Abfassung dieser Schrift zu bestimmen; Dodds setzt sie verhältnismäßig früh an, ohne allerdings eine genauere Zeit anzugeben.

Ein anderer Abschnitt der Einleitung untersucht das Verhältnis des Proklos zu seinen Vorgängern. Die *Inst. theol.* stellt den Abschluß einer Entwicklung vieler Jahrhunderte dar: platonisches, aristotelisches, pythagoreisches und stoisches Gut findet sich in ihr. Plotin, Iamblich, Syrian ist Proklos verpflichtet. So erhebt sich von selbst die Frage: Was hat Proklos aus Eigenem dem Neuplatonismus gegeben? In der Beurteilung des Philosophen stehen sich zwei Meinungen schroff gegenüber, die eine mit ziemlicher Geringschätzung der Leistungen des Mannes, die andere mit Hochachtung vor seinem Können. D. erhebt vor allem Iamblich auf Kosten des Proklos, hält diesen nicht für einen schöpferischen Denker, erkennt aber seine Bedeutung als Systematiker an, vor allem durch den Hinweis, daß er seine Zeitgenossen weit überragt.

Der Einfluß und das Nachwirken dieses Systematikers auf die Nachwelt im Osten wie im Westen war gewaltig. Mittelbar durch Schriften, für die die Werke des Proklos die Quelle bil-

deten, wie unmittelbar durch diese selber. Der Name des Ps.-Dionysius, des Areopagiten, und die der Kommentatoren zu dessen Schriften, wie Maximus Confessor, Eriugena, Hugo von St. Viktor, Robert Grosseteste, Albertus M., Thomas usw. beweisen genug. Zu erwähnen ist auch der Liber de causis, die lateinische Übertragung einer arabischen Schrift aus dem 9. Jh., die auf die *Inst. theol.* zurückgeht. — Der unmittelbare Einfluß setzt in Byzanz ein mit der platonischen Renaissance im 11. Jh. Im lateinischen Westen mit der Übersetzertätigkeit Wilhelms von Moerbeke, der eine Reihe von Schriften unseres Philosophen übersetzt hat, worüber jetzt auch zu vergleichen ist M. Grabmann, *Die Proklosübersetzungen des Wilhelm von Moerbeke und ihre Verwertung in der lateinischen Literatur des Mittelalters (Byzantin. Zeitschrift* 30 [1930] 78—88). Neuplatonische Einflüsse, vermittelt durch Proklos, zeigen sich ja bei Thomas in seinen letzten Jahren, vor allem aber bei Dietrich von Freiberg und Berthold von Mosburg, der einen noch handschriftlich erhaltenen Kommentar zur *Elementatio theologica Procli* verfaßte.

Der Schluß der Einleitung gibt eine Übersicht über die Handschriften der *Inst. theol.* und ihrer gegenseitigen Verwandtschaft, auch über die Übersetzungen, vor allem jene des Mittelalters, die für die Textgestaltung Bedeutung haben, wie die georgische, armenische, lateinische. Das ist die Grundlage, auf der D. den Text aufgebaut hat, den er mit dem entsprechenden kritischen Apparat bietet. Die Übersetzung faßt größere Abschnitte durch passende Überschriften zusammen. Dem Text folgt der Kommentar. Wort-, Namens- und Sachverzeichnis beschließen das Buch.

Der Hauptwert dieses Buches liegt natürlich in der so gediegenen Neugestaltung des Textes. Mit besonderer Anerkennung sei hervorgehoben, daß der Verf. sich bemüht hat, auch schwer zugängliche Textzeugen heranzuziehen, wie die georgische Übersetzung, soweit ihm dies möglich war. Mag man auch vom Standpunkt der Forschung über die Scholastik des Mittelalters die lateinische Übersetzung ungern missen, so hat die Übertragung in eine neuere Sprache zweifellos ihre Berechtigung und ihre Vorteile. Der Kommentar, nach Art der bekannten englischen erklärenden Aristotelesausgaben, bietet an vielen Stellen gute Hilfe für das Verständnis des oft so dunklen Neuplatonikers. Über Einzelheiten wird man ja bei solchen erklärenden Ausgaben immer streiten können. So konnte bei prop. 1 und 2 auch hingewiesen werden auf gleichlaufende Fragen der Universalien, des Stetigen, des Verhältnisses des *ens ut sic* zu seinen *inferiora* in der Scholastik. Doch wird es einer eigenen Untersuchung für sich bedürfen, scholastische Thesen in ähnlichen Fassungen bei Proklos aufzuzeigen. Die Übersetzung von prop. 78 muß wohl eher also lauten: Every potency is either perfect or imperfect; ähnlich in prop. 91. Auf einen Punkt, der für die Beurteilung der Leistung des Proklos und seine Einschätzung nicht unwichtig ist, möchte ich hier zur Ergänzung doch nachdrücklich hinweisen. Es handelt sich um das Verhältnis unseres Philosophen zur antiken Mathematik. Diese Frage zu stellen, sind wir doch berechtigt wegen einer Schrift des Proklos selber, nämlich *In I Euclidis elementorum librum comment. ed. G. Friedlein* (1873). In ihr zeigt Proklos ein derartiges Verständnis der Mathematik, daß er dadurch jedenfalls Iamblich weit übertrifft. Aus diesem Buche kann manches für die Worterklärung genommen werden, z. B. S. 71,

7 ff. für στοιχείωσις. Wichtiger ist natürlich das Sachliche, aber auch sehr schwer. Darum sei einiges hier — selbstverständlich mit der nötigen Vorsicht — angedeutet. Bei prop. 1 und 2 ist wohl auf die mathematische Mengenlehre und auf das Russellsche Paradoxon hinzuweisen. Prop. 22 berührt vielleicht mit den Worten καθ' ἑκάστην τάξιν das, was neuere Mathematiker die Wohlordnung einer Menge nennen. Zur Frage des Endlichen—Unendlichen kann auch auf *In I Euclid.* p. 5, 14 ff. verwiesen werden. Ebd. p. 158, 2 ff. bringt Proklos ein Paradoxon der Mengenlehre: Man kann beliebig viele Durchmesser durch einen Kreis ziehen, die Anzahl der dazu gehörigen Halbkreise ist stets doppelt so groß. Proklos gibt die Lösung mit der Unterscheidung *actu* und *potentia infinitum*. Wer diese mathematische Einstellung des Proklos berücksichtigt, wird ihm nicht leicht logische Fehler vorwerfen. Manches in ihm wird man daher auch eher auf die alten Mathematiker als auf andere Quellen zurückführen. Das Verhältnis der antiken Philosophie zur Mathematik ist noch ein ganz neues Gebiet der Forschung. So kann man auch billigerweise nicht erwarten, daß D. dieser Frage bei Proklos nachging. Denn abgesehen davon bot der Text, der zu den schwierigsten philosophischen Texten des Altertums gehört, die ich kenne, noch Schwierigkeiten genug. Diese muß man selber gespürt haben, um die Arbeit und Mühe recht einschätzen und würdigen zu können, die der Verf. auf das Buch verwenden mußte und wofür er unsere volle Anerkennung verdient. Hoffentlich schenkt Dodds uns auch eine Neuausgabe von Proclus, *In theologiam Platonis!*

W. Kutsch S. J.

Meyer, Hans, Die Wissenschaftslehre des Thomas von Aquin. Lex.-8° (172 S.) Fulda 1934, Aktiendruckerei. *M* 3.60. (Auch PhJb 47 [1934] 171—206 308—345 441—486; 48 [1935] 12—40 289—312.)

Vorliegende Monographie ist aus den Vorarbeiten eines großen Werkes über die gesamte philosophische Weltanschauung des Aquinaten herausgewachsen. M. will dessen Wissenschaftslehre nicht erschöpfend behandeln, sondern nur insoweit, als sie im Opusculum In Boethium de Trinitate zur Darstellung kommt und ihre Ergänzung in andern Werken, besonders in den Aristoteleskommentaren, findet. Das Thema ist nicht neu; in den zahlreichen Kommentaren zu der Lehre und dem Schrifttum des Kirchenlehrers sind die Hauptpunkte oft dargestellt worden, um von andern Schriften zu schweigen. Überdies schließt sich Thomas so eng an Aristoteles an, daß der Kenner des letzteren sich bald im ersteren zurechtfindet. Und doch ist vorliegendes Werk lebhaft zu begrüßen. Einmal, weil es in abgerundeter, klarer, übersichtlicher Fassung die Wissenschaftslehre als Ganzes und Einheitliches vorführt. Sodann, weil es Thomas und die von ihm behandelten Fragen in die großen geschichtlichen Zusammenhänge des Altertums, des Mittelalters und der Neuzeit einreiht. Vor allem aber, weil es eine Eigenart, einen Vorzug aufweist, den man höchst selten bei der Behandlung des hl. Thomas findet: Bei gründlicher Kenntnis der Quellen und des in Frage stehenden Stoffes nimmt M. eine unbefangene, durch keine persönliche philosophische Überzeugung und Zugehörigkeit zu einer Schule eingeengte und voreingenommene Stellung ein. Er zeigt die Abhängigkeit von Aristoteles und andern Denkern und die selbständige Verarbeitung des Vorgefundenen durch Thomas, er anerkennt offen die Vorzüge,

den Wahrheitsgehalt seiner Lehrinhalte, wie er ebenso offen und frei Kritik an ihm übt, auf die Dunkelheiten, Unstimmigkeiten, Grenzen seiner Entscheidungen hinweist. — Aus der Fülle der erörterten Punkte, die entweder systematisch oder philosophiegeschichtlich oder in beiden Hinsichten von Bedeutung sind und teilweise Gegenwartswert haben, mögen hervorgehoben werden: die Bewertung der Geschichte als Wissenschaft bzw. Nichtwissenschaft (19 ff.); die besonderen Prinzipien einer Wissenschaft (24 ff.); der analytische Charakter des Kausalgesetzes (28); die Erkenntnis der obersten Prinzipien (29); die Einteilung der Philosophie (36 ff.), der theoretischen Philosophie im besondern (40 ff.); die Behandlung der Naturphilosophie (58 ff.); die Einordnung der Psychologie unter letztere (68 ff.); der Gegenstand der Mathematik, die Quantität (75 ff.); die intelligible Materie (80 f.); das realistische und das gedankliche, abstraktive Moment in der Mathematik (82 ff.); ihr analytischer, begrifflicher Charakter im Vergleich mit Kants Auffassung (86 f.); die beiden Seiten der Scientia divina (96 ff.); Verhältnis der Kriteriologie und Wertlehre zur Metaphysik (109 ff.); der Wissenschaftscharakter der Glaubenswissenschaft, Verhältnis von Philosophie und Theologie, Vernunft und Glaube (118 ff.); Gegenstand, Stellung und Aufgabe der Logik im Ganzen der Wissenschaftslehre (150 ff.); die abschließende Zusammenfassung über die geschichtliche Bedeutung des hl. Thomas in der Abgrenzung der Philosophie und der Theologie und über die Voraussetzungen bzw. die Voraussetzungslosigkeit der Wissenschaft (167 ff.). — Als Beispiele der Kritik M.s an Thomas mögen angeführt werden: Entwertung des Individuums (15 ff.); Zwiespältigkeit im Begriff der Definition (34 f.); Stellung zu den Naturwissenschaften bzw. zur Naturphilosophie (44 ff. 58 ff. 61); mathematische Begriffe und Wirklichkeit (82 f.). — Der Leser möge selbst kritisch über diese Kritik urteilen.

B. Jansen S. J.

Metz, Rud., Die philosophischen Strömungen der Gegenwart in Großbritannien. 2 Bde. gr. 8° (XV u. 442; VI u. 359 S.) Leipzig 1935, Meiner. *M* 40.—; geb. *M* 44.—.

Wer im Lehramte mit der Geschichte der Philosophie sich befaßte, vermißte seit Jahren ein gründlich einführendes Werk in die Gegenwartsphilosophie des Auslandes. Denn die gutgemeinte „Einführung in die Gesch. d. Phil. d. Auslandes" von C. Güttler (München 1922, Reinhardt) war doch etwas zu anspruchslos nur nach zweiten und dritten Quellen gearbeitet und trotz des Umfanges von 221 Seiten im Grunde genommen nicht viel mehr als ein Aneinanderreihen von Namen und Titeln. Auch die Herausgeber des klassischen „Grundrisses d. Gesch. d. Philos." von Ueberweg bewiesen ihr Verständnis für diese Bedürfnisfrage dadurch, daß 1928 zum ersten Male „Die Philosophie des Auslandes vom Beginn des 19. Jahrh. bis auf die Gegenwart" als selbständiger 5. Band von der 12. Auflage des 4. Bandes abgetrennt wurde. In den Einleitungssätzen des Vorwortes behauptet der Herausgeber: „Der Band ist die einzige Gesamtdarstellung der neueren und neuesten Philosophie des Auslandes, welche überhaupt existiert." Doch auch dieser Band war eine Enttäuschung. Bei aller Anerkennung des von den 14 ausländischen Mitarbeitern Geleisteten wird man auch diesen Band allzustark als bloße Stoffsammlung und äußerliche Abrundung empfinden.

Einen neuen Weg beschritt 1928 der rührige Meinersche Verlag, dessen Inhaber an der Entwicklung der deutschen Philosophie persönlichen Anteil nimmt. In lose zusammenhängenden Einzelwerken will er die „Philosophischen Strömungen der Gegenwart" in jedem einzelnen Lande darstellen lassen. So erschien 1928 als erstes das einschlägige Werk über Frankreich von Benrubi (vgl. Schol 4 [1929] 454 f.). In vorliegendem Werke setzt M. die Aufgabe für Großbritannien fort.

Den Befähigungsnachweis für diese Aufgabe hat der Heidelberger Gymnasialprofessor M. seit einem Jahrzehnt erbracht durch seine größeren Werke über Berkeley und Hume und durch seine zahlreichen wertvollen Veröffentlichungen in deutschen und ausländischen Fachblättern und Literaturberichten über die englische Gegenwartsphilosophie. Einen besonderen Reiz der Unmittelbarkeit und Lebensnähe erhielt das vorliegende Werk dadurch, daß M. bei Gelegenheit des 7. Intern. Kongresses für Philosophie (in Oxford 1930) und eines längeren damit verbundenen Aufenthaltes in England mit einer größeren Anzahl britischer Philosophen (zumal solchen, die in diesem Buche behandelt werden) auch persönlich in Fühlung trat. „Was hier das lebendige Gespräch und der unmittelbare Austausch der Gedanken zum Ausdruck brachten, das hätte ein langwieriges Bücherstudium häufig nicht zu ersetzen vermocht."

Das Werk bietet mehr, als der Titel verspricht. Der Begriff „Gegenwart", wie er im Titel erscheint, schließt in sinngemäßer Erweiterung auch diejenige Vergangenheit in sich ein, aus der diese Gegenwart unmittelbar hervorgewachsen ist und mit der sie noch in mehr oder weniger lebendiger Berührung steht, d. h. das 19. Jahrh. mit seinen ausgeprägtesten Richtungen und Vertretern. In dem 1. Hauptteil „Ältere Strömungen" (der die Hälfte des 1. Bandes ausfüllt) zeichnet M. die schottische, die utilitaristisch-empiristische, die evolutionistisch-naturalistische Richtung und im 4. Kapitel die religionsphilosophischen und religiös orientierten Gruppen. In diesem Kapitel ist der große Kardinal J. H. Newman, der „unbestritten in die erste Reihe der großen geistigen Führer und Erwecker Englands im 19. Jahrh. gehört", mit besonderer Liebe und feiner Einfühlung ausführlich in seiner philosophischen Bedeutung dargestellt. Entschieden tritt M. auch für die Überlegenheit des Kardinals über seinen jüngeren Bruder F. W. Newman ein, der sich von der christlichen Lehre weg zu einem von positiv kirchlichen Bindungen freien Theismus hin entwickelt hatte: „ihn über die große Gestalt des Kardinals zu stellen oder ihn gar an die Seite Schleiermachers zu rücken, wie dies Pfleiderer getan hat, erscheint in jeder Beziehung als abwegig". In der Darstellung dieser beiden Newman wird der Fortschritt des vorliegenden Werkes deutlich erkennbar. Im oben erwähnten Ueberwegband wird jeder der beiden Newman mit je 14 Zeilen gleichmäßig abgehandelt; M. widmet dem großen Kardinal 16 Seiten und seinem Bruder deren eine.

Das Schwergewicht der Darstellung ruht aber auf dem 2. Hauptteil „Jüngere Strömungen (Ende 19. und Anfang 20. Jahrh.)", der die 2. Hälfte des 1. Bandes und den ganzen 2. Band umfaßt. Im 1. Bande zeichnet Metz nur den 1. Abschnitt, die neuidealistische Bewegung (Entstehung und Verlauf; die Bahnbrecher; die Hegelianer; die absoluten Idealisten; der Pluralismus Mc Taggarts; die personalen Idealisten; Theisten u. Religionsphiloso-

phen; verwandte Denker). Der 2. Band umfaßt die 7 Abschnitte: Pragmatismus, älterer Realismus, Neurealismus, mathematische Logik, naturwissenschaftliche Philosophie, Psychologie und verwandte Gebiete, Theismus und Religionsphilosophie. Im letzten Abschnitt ist für den Katholiken besonders beachtenswert die Darstellung der Philosophie des Modernisten und Exjesuiten G. Tyrrell (343 bis 347), der englischen Neuscholastik (347—349) und vor allem das ausführliche und mit viel Liebe und Einfühlung gezeichnete Bild Friedrich von Hügels (326—343), „des tiefsten Denkers unter den heutigen Theologen Englands", „des größten römisch-katholischen Laientheologen".

Verf. ist sich bewußt, daß die bunte Fülle des Lebens, in der sich auch das philosophische Denken einer Zeit und eines Volkes bewegt, sich nicht immer leicht und zwanglos dem philosophiegeschichtlichen Ordnungsschema und der sauberen Etikettierung mit all jenen „Ismen" fügt, die einst so beliebt waren und heute so verpönt sind. Wir danken dem Verf. für den Mut, mit dem er trotzdem aus Grundsatz diese „Etiketten" beibehält als Wegweiser in einem zunächst unübersichtlichen Gelände; als solche sind sie — darin stimmen wir M. grundsätzlich zu — sinnvoll und notwendig. Die damit verbundene Gefahr der Vergewaltigung des einzelnen Philosophen um des Schemas willen hat M. glücklich vermieden: die einzelnen werden in der Besonderheit und Eigenart ihrer denkerischen Persönlichkeit dargestellt, allerdings grundsätzlich nur an einer Stelle, wiewohl die an den Richtungen orientierte Betrachtung eigentlich eine Behandlung an mehreren Stellen erfordert hätte. — Dieses Vorgehen M.' ist zwar ein Kompromiß, aber ein solcher, den auch der Besprecher für gerechtfertigt hält. W. Hentrich S. J.

Schwarz, Balduin, Der Irrtum in der Philosophie. gr. 8° (VIII u. 300 S.) Münster 1934, Aschendorff. *M* 12.—; geb. *M* 13.75.

Der größere systematische Teil I (200 S.) behandelt in 2 Abschnitten Wesen und Formen des Irrtums in der Philosophie und seine psychologischen Quellen. Die (volle) Erkenntnis wird im Sinn Neuerer als Erfassung des Sachverhaltes (d. h. daß ein Gegenstand existiert oder bestimmte Eigenschaften hat) definiert. Der Ansatz der Alten, die die Erkenntnis im Urteil sehen, unterscheidet sich hiervon nicht wesentlich, da das Urteil die Anerkennung des Sachverhaltes bedeutet, was die Vollendung der Erkenntnis ist. Als Eigenschaften des Sachverhaltes werden angegeben: er existiert nicht, aber er „besteht"; die idealen Sachverhalte, die an die Wesenheiten geknüpft sind, darf man nicht hypostasieren; trotzdem gehen sie dem erkennenden Akt „voraus", sie werden von der Erkenntnis entdeckt, nicht geschaffen. — Diese Ausdrücke können richtig verstanden werden, sind aber nicht zu empfehlen, weil sie Mißverständnisse nahelegen. Das Bestehen von etwas wird in der Sprache dem Existieren sonst gleichgesetzt. Andere ziehen deshalb den Ausdruck vor: die Sachverhalte sind wahr, von Ewigkeit her (also vor dem erkennenden Akt). Das heißt in Wirklichkeit: sie waren immer fähig erkannt zu werden. Ihre ewige Wahrheit ist nicht ein positives Sein, sondern heißt nur, daß es keine Zeit gab, wo sie nicht erkennbar waren. Ihr Höchstes an Sein besitzen sie immer nur in der wirklichen Erkenntnis, und auch darin sind sie nichts Existieren-

des, sondern Gedankendinge, *entia rationis*. Sie werden nur in dem Sinn nicht hervorgebracht, geschaffen, daß es nicht Sache der Willkür ist, sie anzuerkennen oder zu leugnen. — Ähnliche Vorbehalte treffen auch einige der folgenden Äußerungen: Das Gegenständliche wird empfangen, wie die Wahrnehmung der äußeren Objekte (?); aktiv ist nur die Hinwendung und Vergegenwärtigung. Das Sein „bestimmt" den Geist, der freilich „mitgehen" muß, was ein aktives Element ist. Hier fehlt die Vergleichbarkeit beider Fälle: das äußere Objekt ist existierende Mitursache der Wahrnehmung, wenn auch die Hauptursache die den Akt hervorbringende Seele ist. Das ideale Sein ist nicht real tätig, sondern nur Objekt der Erkenntnis, die das alleinige Werk des Geistes ist. Das „Bestimmen" hat nur den metaphorischen Sinn, wie wenn der Zweck, der nicht real existiert, den Willen zum Streben nach sich bestimmt, zieht; was, in die Wirklichkeit übersetzt, heißt: der Geist, der den Wert erkennt, entschließt sich deshalb (bestimmt sich selbst), danach zu streben. Nicht anders läßt sich der Geist von der erkannten Wahrheit bestimmen, sie im Urteil anzuerkennen. — Der Irrtum soll nach S. immer an den aktiven Funktionen liegen, die sich von der Wahrheit entfernen, an der Über-actio des Geistes. Indessen jede Erkenntnis, ob wahr oder falsch ist in gleicher Weise Aktivität des Geistes; daß er sich einem Irrtum ergibt, bleibt ihm verborgen; sonst würde er den Irrtum vermeiden.

Unter den verschiedenen Irrtumsformen wird besonders die Identifizierung ähnlicher Begriffe klargelegt, die *quaternio terminorum*. Ein klassischer Fall ist die doppelte Fassung des Widerspruchssatzes, die logische und die psychologistische, mit der Mehrdeutigkeit der beiden Wörter „Urteil" und „zusammen bestehen können". Andere Formen sind die falsche Analogie, die Verwechslung von vollständiger und unvollständiger Disjunktion.

Der 2. Abschnitt untersucht die psychologischen Irrtumsquellen. Solche liegen schon in der Sprache. In der Philosophie genüge es nicht wie in der Mathematik, sich an die Definitionen zu halten, sondern es sei ein unmittelbarer Sachkontakt erforderlich. Ich sollte meinen, diesen hat man in den verstandenen Definitionen. Eine besonders fruchtbare Quelle von Irrtümern ist die Konstruktion, wofür so viele neuere philosophische Systeme Belege sind. — Die philosophische Erkenntnis gehe auf das Wesen, zwar nicht auf das Spezifische des Löwen, sondern auf das Allgemeinere, wie Tier, Lebewesen, Substanz; der Schluß aus Realkonstatierungen sei keine philosophische Erkenntnis; aus vielen Einzelbeobachtungen erkenne man nicht das Wesen des Behauptungsaktes. Dagegen sollte man meinen, auch im genannten Fall müsse der Philosoph von Beispielen ausgehen und durch ihren Vergleich das Zufällige ausscheiden. Sicher vernachlässigt die scholastische Philosophie nicht die Naturwissenschaften; deren Tatsachen, Gesetze und nächste Erklärungen werden vielmehr zugrunde gelegt, um nur noch tiefer zu dringen, zu den letzten und allgemeinsten Ursachen. Unter den Irrtumsquellen werden eingehend die Vorurteile erörtert. In der besonders tief gehenden Behandlung des emotionalen Lebens wird der Grundsatz aufgestellt: Alles, was nach den richtigen Normgesetzen in der emotionalen Stellungnahme sein soll, wird auch das richtige Erkennen fördern. Diese Ausführungen sind etwas schwer verständlich, scheinen aber zutreffend. Der Nachteil einer fehlerhaften emotionalen Stellung-

nahme wird besonders am Wunsch und am Ressentiment geschildert.

Die geschichtliche Darstellung der Irrtumslehre im II. Teil wird von der folgenden Forschung berücksichtigt werden müssen. Es ist hier ein ungeheures Material aufgespeichert, von Heraklit bis hinab zu Kant. Auffallen könnte, daß Kants Kritik der reinen Vernunft als „ohne Zweifel großartigste philosophische Ausführung über den Irrtum" gewertet wird; denn die von Kant hier bekämpften Irrtümer sind ja zum erheblichen Teil vielmehr Wahrheiten, wie die Objektivität von räumlicher und zeitlicher Ausdehnung, die der Kategorien, die bekämpfte Metaphysik. Die Arbeit als Ganzes ist eine bedeutende Leistung, besonders dadurch, daß sie die Frage des Irrtums von allen Seiten beleuchtet.

J. Fröbes S. J.

Kahl-Furthmann, G., Das Problem des Nicht. gr. 8° (XII u. 592 S.) Berlin 1934, Junker u. Dünnhaupt. *M* 18.—.

„Das Problem des Nicht" ist der Verfasserin die Frage nach dem „objektiven Korrelat" der negativen Begriffe und Urteile. Der erste Teil der scharfsinnigen Untersuchung arbeitet diese Fragestellung aus der Betrachtung der verschiedenen Fassungen und Bewertungen des Widerspruchsprinzips heraus; die Meinungsverschiedenheiten, namentlich über die Realgeltung des Prinzips, scheinen K.-F. in der Nichtbeachtung der Frage nach dem „Nicht" begründet zu sein. Im zweiten und dritten Teil wird ein erstaunlich reiches geschichtliches Material zur Frage nach dem objektiven Korrelat des negativen Begriffs bzw. Urteils ausgebreitet und kritisch gesichtet. Die negativen Begriffe setzen entweder Gegenstände, die auch durch positive Begriffe bestimmt werden können, oder aber negative Sachverhalte, die wie Gegenstände behandelt werden.

So erscheint also die Frage nach den negativen Sachverhalten als den Korrelaten negativer Urteile als die entscheidende. Dieser Frage vor allem ist der eigenartige Lösungsversuch gewidmet, den der vierte Teil bringt. Der wichtigste Punkt dieser Lösung ist die Annahme einer Zwischensphäre der „Objektivität", die sich von der Sphäre des reinen An-sich (der „Faktizität") durch ihr Bezogensein auf die Subjektivität unterscheidet, aber doch nicht durch die denkende Tätigkeit des Subjekts erzeugt ist, sondern ihr als normierendes Objekt gegenübersteht. Auf diese Sphäre soll sich zumeist unser denkendes Erkennen richten, während die Sphäre der Faktizität nur durch eine „gedankliche Akrobatik" zu erreichen sei. Für die Frage nach dem Negativen entscheidend ist nun, daß sich Beziehungen der Gleichheit, Ungleichheit usw. („Vergleichsrelationen") erstmals in der Sphäre der Objektivität finden — sie im An-sich-Seienden anzunehmen sei sinnlos. Auf diesen Beziehungen beruhen aber die „Sachverhalte", sowohl positive wie negative. In diesem Sinn „bestehen" also die negativen Sachverhalte unabhängig von unserer Denktätigkeit. Dagegen gibt es in der Sphäre des An-sich-Seienden nichts Negatives, und deshalb findet auch das Widerspruchsprinzip auf sie keine Anwendung (was aber nicht heißen soll, daß das An-sich-Seiende ihm widersprechen kann).

Diese Auffassung, die folgerichtig durchgeführt ist, scheint uns im wesentlichen auf demselben Fehler zu beruhen wie die Annahme des vom Bewußtsein unabhängigen „dritten Reichs" der

idealen Wesenheiten und „Wahrheiten an sich", nämlich auf dem Verkennen der anscheinend so hausbackenen und doch so tiefen aristotelisch-scholastischen Unterscheidung zwischen Erkenntnisinhalt („id, quod") und Erkenntnisweise („modus, quo"). Durch die Reflexion ist man auf die Eigentümlichkeiten aufmerksam geworden, die dem Gegenstand nur durch unsere Erkenntnisweise zukommen, man rechnet sie irrtümlich zum Inhalt der Erkenntnis und schließt dann aus der Denkunabhängigkeit des Inhalts auf ein unabhängiges Bestehen auch dieser Denkformen; da man sie aber dem An-sich-Seienden nicht wohl zuschreiben kann, kommt es zur Annahme eines Zwischenreiches.

So scheint es auch K.-F. mit den „Sachverhalten" gegangen zu sein; die Beziehung der Gleichheit oder Ungleichheit, die nur die Form ist, in der unser diskursives Denken das An-sich-Seiende (bzw. Nichtseiende) im Urteil darstellt, wird als etwas von unserm Denken Unabhängiges aufgefaßt, und so entsteht der Eindruck, es müsse auch dem negativen Urteil, wenn es wahr sein soll, wenigstens eine Beziehung unabhängig von unserm Denken entsprechen. Tatsächlich besteht doch wohl die Wahrheit des negativen Urteils, wie Thomas sagt, darin, quod intellectus dicit non esse, quod non est. Aus diesem „quod non est" darf man nicht wieder etwas machen wollen, „quod est", wenn auch in abgeschwächtem Sinn.

Die Bedeutung des Werkes besteht vor allem darin, daß es auf Probleme und Lösungsmöglichkeiten aufmerksam macht, die bisher wenig beachtet worden sind. Auch für den, der den Ergebnissen in wichtigen Punkten nicht zustimmen kann, wird die Auseinandersetzung mit den dargelegten Gedanken zur reflexeren Erfassung und klareren Durchbildung des eigenen Standpunktes nur förderlich sein. J. de Vries S. J.

Aufsätze und Bücher.

1. Allgemeines. Fundamentaltheologie.

303. Adam, K., Das Wesen des Katholizismus. 7. Aufl. gr. 8° (295 S.) Düsseldorf 1934, Schwann. Geb. *M* 6.80. — Es war von Anfang an der Vorzug dieses Buches, daß es die Probleme des Katholizismus lebendig erfaßte und in einem großen Wurfe darstellte. Der Mangel der ersten Auflagen, daß die Sprache zu häufig Ausdrücke der Gegner übernahm und nicht immer den scharfen theologischen Terminus wiedergab, ist nun behoben worden. Der Fortschritt von der 6. zur 7. Auflage ist bedeutend. An ungefähr 20 Stellen hat der etwas verschwommene Ausdruck „das Göttliche" einer klareren Formulierung Platz gemacht. Der Unterschied des Gottmenschen von dem aus Gott wiedergeborenen Menschen ist mehrmals hervorgehoben worden. Die Stelle über die Möglichkeit des unverschuldeten Abfalls vom Glauben fehlt in der neuen Auflage (in der 6. S. 240). Der Widerstreit zwischen subjektivem und objektivem Gewissen (240, jetzt 242) findet eine glücklichere Darstellung. Die Gleichsetzung der Predigt des schlichten Dorfkaplans mit der des Papstes in der Sixtinischen Kapelle (34) hat eine Verbesserung gefunden. Und so auch ähnliches anderswo. Wir sind überzeugt, daß von Anfang an das Richtige gemeint war. Um so mehr freuen wir uns, daß nunmehr durch eine klarere Fassung etwaigen Mißverständnissen vorgebeugt ist. Beumer.

304. Dander, Fr., „Freie Gewißheit" im religiösen Denken: ThPrQschr 88 (1935) 25—36 253—262. — D. behandelt Werden und Wesen der freien Gewißheit, ihre Bedeutung für religiöse Überzeugungen, das religiöse Erkennen als sittliche Aufgabe. Es ist in letzter Zeit wiederholt auf das „irrationale Element" im religiösen Erkennen hingewiesen (vgl. z. B. Kösters, Die Kirche unseres Glaubens [1935] 11 f.). Das ist gut und notwendig, wofern nur bestimmt betont wird, daß es sich nur um die subjektive Auswirkung des objektiv gültigen Motivs handelt, nicht um das „Leuchten", wie D. sagt, sondern um das „Einleuchten". Man wird den gründlichen und klaren Darlegungen D.s im allgemeinen gerne zustimmen. Vielleicht ließe sich die Eigenart der Gewißheit noch mehr erklären, wenn man sie geschichtlich, etwa durch kritische Berücksichtigung Pascals oder durch die Beiziehung der historischen Gewißheit, die Ch. de Smedt (Principes de la critique historique [Paris 1883] 60 ff.) trefflich gezeichnet hat, oder auch theologisch (Augustinus, Thomas) betrachtete. Ferner wäre vielleicht noch genauer zu untersuchen, inwiefern die Freiheit der religiösen Gewißheit auf einem doppelten Grunde beruht: einmal auf der „Undurchsichtigkeit" des intellektuellen Motivs (eine gute, aber subtile metaphysische Schlußfolgerung, eine verwickelte historische Schlußfolgerung, eine moralische Gewißheit), dann aber auch von dem freien Willen, der Grund hat, von seinem Mitbestimmungsrecht Gebrauch zu machen. Das intellektuelle Motiv kann in sich sogar metaphysisch sicher sein. Auch ist der Unterschied zwischen höchster Wahrscheinlichkeit, deren positiver Begründung immer noch vernünftige Gegengründe entgegenstehen, und einer wahren Gewißheit festzuhalten. — Das alles richtet sich nicht gegen den Verfasser, der es vielmehr voraussetzt und

direkt ausspricht, sondern gegen unklare Darstellungen, die man sonst bisweilen findet, sollte es hervorgehoben werden. Kösters.

305. Lippert, P., Der gläubige Mensch: StimmZeit 129 (1935 II) 146—155. — L. will keine theologische Arbeit über den Glauben schreiben und geht darum nicht aus von dem theologischen und dogmatischen Glaubensbegriff, wie ihn u. a. das Vatikanum ausgesprochen hat. Es soll vielmehr den Bedeutungen der Worte „glauben" und „Gläubigkeit" nachgegangen werden, die sie im Sinne der heutigen Menschen haben, um ihre verschiedenen seelischen Färbungen und Tönungen zu beobachten und alle Formen durch Auffindung einer einheitlichen Grundbedeutung in einen umfassenden Zusammenhang einzuordnen. L. tut das in seiner allbekannten Art, die sich zartsinnig einzufühlen und das Erschaute gewinnend widerzuspiegeln versteht. So läßt er den Leser eine ganze Reihe treffender, z. T. überraschend schöner Beobachtungen machen. Allerdings ist es mit der Einstellung gegeben, daß beim „religiösen" Glauben, der mit dem „ethischen und nationalen" Glauben nach L. „die höchsten und vornehmsten Arten" des Glaubens bildet, mehr das Periphere betrachtet wird, während das Wesenhafte (Gottes Autorität und Gnade) kaum zur Sprache kommt. So will L.s Analyse den Glauben im allgemeinen hinsichtlich seines Gegenstandes aufweisen als „Werthaltung, sich neigende Verehrung, ja Anbetung vor der geglaubten Wirklichkeit" und hinsichtlich seines Erkennens als „eine Art Intuition, eine hellseherische Kraft", als „starkes, heißes Wollen" des liebenden Menschen. Die sich hieraus ergebende Begriffsbestimmung des Glaubens kann auf den theologischen Glauben in ihrem nächstliegenden Sinne nicht leicht bezogen werden: „Das Wesen des Glaubens ist das bereitwillige Hinnehmen einer in großer Höhe und Ferne liegenden und zugleich verehrungswürdigen Wirklichkeit, die durch sich selbst oder durch Vermittlung einer Offenbarung der Seele des Gläubigen nahegebracht wurde." Eine feine Beobachtung ist es, daß der religiöse Glaube „in einem keimhaften Beginn bereits alle sittlichen und religiösen Haltungen einschließt: Ehrfurcht, Demut, Gebet, Vertrauen und Liebe"; aber die gleich anschließende Bemerkung, „die bloß verstandesmäßige Zustimmung zu irgendwelchen Lehrsätzen, etwa Katechismussätzen" lasse nicht begreifen, „warum eine solche Zustimmung von Gott zu einer alles entscheidenden Heilsbedingung gemacht" werde, ist, theologisch gesehen, doch wohl mißverständlich. Daß man ferner nur „an Dinge und Wesen glaubt, für die man sich begeistert", und „an die Hölle nur glauben kann, weil sie eine Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit usw. darstellt", gilt für den theologischen Glauben nicht. Mit Recht betont Lippert die „Schönheit und Helligkeit der Botschaft", die inneren Kriterien also, als Wegbereitung des Glaubens; sie können auch, Gottes Gnade vorausgesetzt, beim theologischen Glauben eine „unmittelbar glaubenweckende Kraft" haben, sind aber an sich nicht objektiv vollgültige Offenbarungskriterien. — Diese fachlichen und schulgemäßen Bemerkungen, die sich wohl noch vermehren ließen, wollen sicher den Wert der geist- und gemütvollen Studie nicht bestreiten; aber der Fachtheologe würde es P. Lippert danken, wenn er auch das dunkle, heute vielen unbekannte und von vielen verkannte, eigene Gebiet des theologischen Glaubens in einem weiteren Aufsatz lichtvoll zeichnen und so weiteren Kreisen zugänglich machen wollte. Ks.

306. Garrigou-Lagrange, R., De demonstrabilitate possibilitatis mysteriorum supernaturalium. Utrum lumine naturali haec possibilitas possit rigorose demonstrari: Angelicum 12 (1935) 217 bis 222. — Gegen A. Fernandez, der (DivTh[Pi] 33, 1930, 5—28. 503—527) im Gegensatz zu den meisten Kommentatoren des hl. Thomas vertreten hatte, daß die Möglichkeit der seligen Anschauung Gottes mit der bloßen Vernunft streng bewiesen werden könnte, wiederholt G.-L. zusammenfassend, was er früher ausführlich dargelegt hatte (Le sens du mystère et le clair-obscur intellectuel [Paris 1934] 176—205): possibilitas mysterii vitae aeternae non improbatur, nec apodictice probatur, sed rationabiliter suadetur, contra negantes defenditur et firma fida tenetur. Ks.

307. Reuß, J. M., Die Religion in Alfred Rosenbergs „Mythus des 20. Jahrhunderts": ThGl 27 (1935) 157—167. — Eine brauchbare Zusammenstellung, die nacheinander Rosenbergs Auffassung über folgende Punkte darlegt: Leugnung Gottes und der Offenbarung, Religion im Dienste der Höchstwerte Volk und Ehre, das „Versagen" des Christentums in dieser Beziehung, die deutsche Volkskirche. Ks.

308. Steffes, J. P., Universalismus der Religion und nationale Sonderart: Bildung u. Erziehung 2 (1935) 161—166. — Die Volksreligion ist des Volkes Gegenbild, das als volkstümlich und mächtig, weniger als wahr empfunden wird. Anders die Universalreligion, die in ihrer Vollendung mit dem Christentum auftrat. Der christliche Gottesbegriff spricht sichere Wahrheit, schrankenlose Absolutheit und bedingungslosen Universalismus aus. Aber das Christentum wirkt sich, wie das Senfkörnlein in seiner Umwelt, aus in konkreten Menschen und Völkern, welche durch die Offenbarung eine neue Verwurzelung in Gott finden und so Abirrungen von ursprünglicher, gottgewollter Kraft (wenigstens teilweise) überwinden können. Insofern kann man auch von einer germanischen und deutschen Form des Christentums reden. Das Christentum entwickelte und veredelte die besonderen germanischen Veranlagungen in den Bereichen des religiös-sittlichen, des geistigen und künstlerischen, des sozial-politischen Lebens sowie in den lebenformenden Mächten des Brauches; es einte in der deutschen Seele die Spannungen, die sonst feindlich auseinanderbrechen. Das Christentum hat eine unerschöpfliche Fülle von Formen und Möglichkeiten der Verbindung und Durchdringung. Ks.

309. Kraus, J., Deutscher oder christlicher Glaube? Pastor bonus 46 (1935) 3—15 65—75. — Eine sehr dankenswerte und gründliche Darlegung des Werdeganges und eine solide Zurückweisung der Lehren der Deutschen Glaubensbewegung; alles ist auf theologisch geschulte Leser eingestellt. Reiche Belege und Literaturangaben sind beigefügt. Den beiden noch ausstehenden Fortsetzungen, die auch das Grundsätzliche eingehend behandeln werden, sieht man mit Freude entgegen. Ks.

310. Herte, A., Die Begegnung des Germanentums mit dem Christentum: ThGl 27 (1935) 1—19 133—156. — H. gibt einen stark erweiterten Vortrag, den er in der Philosophisch-Theologischen Akademie in Paderborn gehalten hat. Ausgehend von den leidenschaftlichen Anwürfen gegen die katholische Kirche und ihre Missionierung der Deutschen schildert H. solid und sachlich zunächst den äußeren Verlauf der Germanenmission (in den Anfangsstadien seit dem 2. u. 3. Jahrh., bei den Franken, Bajuwaren, Alemannen, vor allem bei den Sachsen und Nordgermanen) und

dann den inneren Bekehrungsprozeß der Germanen. Die Artikel sind inzwischen in Buchform erschienen (Paderborn 1935, Bonifacius-Druckerei). Ks.

311. Schwarz, H., Ekkehart der Deutsche. Völkische Religion im Aufgang. 8° (128 S.) Berlin 1935, Junker u. Dünnhaupt. *M* 3.80. — „Alfred Rosenberg hat seherisch erschaut, daß Ekkehart der Meister deutscher Gottesschau nordischer Art ist. ... Es fällt das Christenkreuz, und die Irminssäule erhebt sich." — Mit diesen Worten der Vorrede hat der Verf. treffend die Tendenz seines Büchleins gezeichnet. Es teilt nicht bloß die Richtung von Rosenberg und Ernst Bergmann, sondern auch deren Art, wissenschaftliche Probleme zu behandeln. Richstaetter.

312. Grégoire, F., Le Messie chez Philon d'Alexandrie: EphThLov 12 (1935) 28—50. — Während man früher in Philo nur den Philosophen und Hellenisten sah, beachtet man neuerdings mehr die tatsächliche Abhängigkeit vom Leben und Denken seines jüdischen Stammvolkes. So ist die Behandlung der Philonischen Messiaslehre sehr willkommen. An zwei Stellen spricht Philo von den jüdisch-eschatologischen Erwartungen; aber den Messias erwähnt er nicht und ersetzt ihn auch kaum durch die Engelerscheinung oder den erwarteten Kriegshelden. Die Gründe dafür sucht G. festzustellen. Kösters.

313. Pickl, J., Messiaskönig Jesus in der Auffassung seiner Zeitgenossen. gr. 8° (280 S., 15 Bildtafeln u. 3 Karten) München [1935], Kösel & Pustet. Lw. *M* 6.80. — Das öffentliche Leben Jesu, besonders der tragische Ausgang, wird — das ist der Leitgedanke des Verf. — stark mitbestimmt durch die Freiheitspartei. Ihre Führer sind die „Lestes" in stiller Wühlarbeit und in offenem Krieg. Das Laubhüttenfest Joh 7, 2—11 ist identifiziert mit dem Fest, an dem nach Josephus ein Bandenaufstand blutig niedergeschlagen wurde. Auch die Stellung Jesu als Messiaskönig, die Gesinnungen der Zwölfe, der Verrat des Judas, der Prozeß vor Kaiphas und Pilatus ist dem Verfahren gegen einen politischen Bandenführer angeglichen. Sucht man nach einer urchristlichen Unterlage für diese stärkere Betonung des politischen Momentes, so finden sich versprengte Mosaikstücke bei Joh (16, 15; 11, 48; 19, 19) und in den apokryphen Pilatusakten. Leider ist gerade dies gesamte Material von einem russischen Josephusübersetzer (11./12. Jahrh.) in den Josephus hineinverflochten und von Rob. Eisler, Ἰησοῦς βασιλεὺς οὐ βασιλεύσας, als ursprüngliche zweite Rezension des Josephus in einem großen Werk von 1426 Seiten verfochten (vgl. auch Eisler, Die slavische Übersetzung der Ἅλωσις τῆς Ἱερουσαλήμ des Flavius Josephus: Byzantino-Slavica II 2 [1930] 305—373). In den strudelnden Wassern dieses weitläufigen Buches wird der Verf. die Synoptiker-Orientierung verloren haben. In dieser Hauptsache dürfte er Ablehnung erfahren. Gleichwohl wird die Ausführung von Einzelheiten (Lage der Burg Antonia zum Tempelplatz, Gebräuche bei Tod und Begräbnis), das Lokalkolorit und die spannende Darstellung Lob ernten und, wie zahlreiche Besprechungen dartun, Begeisterung wecken. — Auf den slawischen Text des Josephus einzugehen, steht vorderhand nicht an. Istrin, ein Kenner altrussischer Sprache, bereitet eine Ausgabe vor. Die erhaltenen russischen Handschriften stammen aus dem 15./16. Jahrhundert und ihre Überlieferungsgeschichte reicht bis 1261 zurück. Zur Zeit der lateinischen Kreuzzugsbegeisterung ist diese slawische Übersetzung aus dem Griechischen

angefertigt; die Feindschaft der Byzantiner gegen die Lateiner ist in den Text hineingearbeitet. Darin ist ihr Inhalt dem Buche P.s gleich: ein frischer Wind großer Kriege hat sie durchweht. Bruders.

314. Kuß, O., Zum „heldischen Jesusbild" des Neuen Testamentes: ThGl 27 (1935) 20—30. — Um das heldische, allem Paktieren und allen Halbheiten abgeneigte Wesen Jesu zu zeichnen, werden zunächst eine Reihe von Einzelstellen aus Mt vorgelegt, dann die Bergpredigt besprochen, die christliche Demut, der Kreuzestod Christi und die Tragik in seinem Leben. Kösters.

315. Cerfaux, L., A propros des sources du troisième Évangile: Proto-Luc ou Proto-Matthieu? EphThLov 12 (1935) 5—27. — C. will nicht für die umstrittene synoptische Frage eine neue Theorie aufstellen, sondern neuere Ansichten (Bussmann, Streeter, Schlatter) über die dabei angenommene zweite Lukasquelle (Q-Logia) kritisch darlegen. Das Ergebnis der sorgsamen Untersuchung ist dies: Die Zweiquellentheorie in ihrer klassischen Form erweist sich immer mehr als unzureichende Erklärung der tatsächlichen Gegebenheiten. Der von den genannten neueren Arbeiten über Mk hinaus in Lk angenommene evangelische Bericht beruht auf dem aramäischen Mt. Ks.

316. Vogel, Fr., Das Johannesproblem in bündiger Fassung: Theol. Blätter 14 (1935) 106 f. — Was V. bereits AllgEvLuthKztg 65 (1932) 775—779 und Bayr. Blätter f. d. Gymnasialschulwesen 1934, 157—166 behandelt hatte, faßt er hier kurz zusammen. Das offensichtlich beabsichtigte Nichtnennen des Apostels Johannes ist verständlich, wenn dieser der Verfasser des Evangeliums ist, bleibt aber völlig unverständlich, wenn es ein anderer ist. Zur Aufrechterhaltung dieser These ist es aber nicht nötig, wie V. will, die Stellen über den Liebesjünger als nachträgliche Einschübe eines Johannesverehrers zu bezeichnen. Ks.

317. Blumenthal, M., Die Eigenart des johanneischen Erzählungsstiles: ThStudKrit 106 (1934/35) 204—212. — Johannes ist ein „Privaterbauungsbuch", ein „Andachtsbild von feierlicher Innigkeit und Herzlichkeit" für die Hand des Gemeindechristen, dessen Glauben es bestärken will. Das wird darzutun versucht durch die Erzählungen, die Reden und die Gesamtkomposition. — Ist es geschichtlich? Im „Vordergrund" steht „nicht der historische Jesus von Nazareth, um so mehr aber der Christus, der erhöhte Herr". Ks.

318. Seesemann, H., bezweifelt in der ThLitZtg 60 (1935) 197 mit Recht die Beweiskraft der Gründe, mit denen G. Hoffmann (Das Johannesevangelium als Alterswerk. Eine psychologische Untersuchung [Gütersloh 1933]) die Eigenart des vierten Evangeliums aus dem Greisenhaften des Verfassers zu erklären sucht. Ks.

319. Steinmetzer, F. X., Jungfrauensohn und Krippenkind: ThPrQSchr 88 (1935) 15—25 237—253. — St. bespricht Abschnitt für Abschnitt die unter gleichem Titel erschienene Schrift von Martin Dibelius (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse 1931/32), die ein Beispiel formgeschichtlicher Methode ist. Zuerst werden die einzelnen Aufstellungen von Dibelius als nicht stichhaltig nachgewiesen, sodann wird der Lukanische Bericht als Ganzes untersucht, wobei sich ergibt, daß seine kunstvolle Einheit allen formgeschichtlichen Zerlegungsversuchen widersteht. Ks.

320. Goguel, M., L'apôtre Pierre a-t-il joué un rôle personnel dans les crises de Grèce et de Galatie: RevHistPhRel 14 (1934) 461—500. — G. will die in den letzten 25 Jahren vielumstrittene These, deren Darlegung einen Lietzmann fast an die Seite von Ferdinand Christian Baur führte, durch genaue Untersuchung aller in Betracht kommenden Stellen negativ entscheiden: Petrus hat weder in Korinth noch in Galatien persönlich die Paulusgegner gefördert; wohl aber hat er, wie auch Jakobus, ihnen eine wohlwollende Neutralität bewahrt. — G. fühlt selber das Zweifelhafte seines Ergebnisses heraus, wenn er, zunächst über Galatien, sagt: „il faut bien se contenter de cette conclusion modeste et dubitative". Ks.

321. Malevez, L., L'Église dans le Christ. Étude de Théologie historique et théorique: RechScRel 25 (1935) 257—291. — Ausgehend von einem Worte K. Adams (Wesen des Katholizismus [^{7}1934] 48 f.), das zuerst „erschreckend mutig" (d'une hardiesse inquiétante) scheinen möchte, wenn es behauptet, die Kirche sei schon mit der Inkarnation verwirklicht, will M. zeigen, daß verschiedene griechische Väter in verschiedenen bis heute noch umstrittenen Texten lehren, Christus habe sich in der Inkarnation mit dem ganzen Menschengeschlechte vereint. Ausführlich besprochen werden zunächst Gregor von Nyssa und Cyrill von Alexandrien. — Den weiteren Ausführungen, die folgen sollen, muß man mit großem Interesse entgegensehen. Ks.

322. von Hase, Hans Christoph, Die Gegenwart Christi in der Kirche (= Beiträge zur Förderung christl. Theol. 38, 1). 8° (103 S.) Gütersloh 1934, Bertelsmann. *M* 2.70. — Behandelt zuerst die Frage nach der neueren protestantischen Theologie, dann nach der heutigen (in unvollständiger Auswahl beigezogenen, fast nur die „Mysteriengegenwart" berücksichtigend) katholischen Theologie, endlich „die Gegenwart Christi in der Stellvertretung", insbesondere die „Gleichzeitigkeit Christi" und die „Ortsgegenwart Christi". Ergebnis: „Die Gleichzeitigkeit Christi mit der Kirche, deren Notwendigkeit Kierkegaard in der Neuzeit wieder aufgedeckt hat, und die Gegenwart Christi am Ort der Kirche, um deren Bestimmung die lutherische Theologie sich mühte, schließen sich zur Gegenwart Christi in der Kirche zusammen." Ks.

323. Kother, Fr. X., S. J., Vom Geheimnis der Papstkirche. 8° (263 S.) Kevelaer [1935], Jos. Bercker. Geb. *M* 4.80. — Das Buch will nicht wissenschaftlich sein. Es benutzt aber in geschickter Weise die Ergebnisse der katholischen Apologetik, bringt sie zusammen mit modernen Fragestellungen und stellt sie mit hinreißender Beredsamkeit dar. Im einzelnen werden folgende Themen besprochen: der göttliche Ursprung, die göttlichen Ziele, die göttliche Fülle und der göttliche Sieg der Papstkirche. Beumer.

324. Sauter, Fr., Der römische Kaiserkult bei Martial und Statius (Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft. Heft 21). gr. 8° (IX u. 178 S.) Stuttgart 1934, Kohlhammer. *M* 9.—; Subskr. *M* 7.20. — Zwei ganz verschieden geartete Dichter sehen sich zur Zeit des Kaisers Domitian mehr oder weniger gezwungen, ihre Muse in den Dienst des aufkommenden Herrscherkultes zu stellen. Die Silven des Statius sind lang, formal stilistisch im Sinne der Rhetorik damaliger Zeit und für uns ohne jeden Reiz. Die Epigramme Martials muten uns trotz des adulatorischen Inhalts in der geistreichen Pointe und der witzigen Form genießbarer an. Man fühlt ihnen in ihrer scherzenden Art das Gezwungene

an. S. geht nicht so sehr der äußeren Fassung als dem Inhalt der *adulatio* nach, hebt sie lexikalisch aus der Poesie heraus und zieht ähnliche oder gleiche Äußerungen derselben oder früherer Zeit zum Vergleich heran. Dies gesamte Material bildet den Wert der Arbeit. — Nicht Artur Stein (33), sondern E. Groag schreibt Pauly-Wissowa V 1347—1419 unter dem Stichwort Domitius über Kaiser Aurelian. Nach der Abhandlung über Auctoritas von R. Heinze (Hermes 60 [1925] S. 355 ff.) ist es unwahrscheinlich, daß ein Tiberius dem juridischen Ausdruck „auctor" irgend einen sakralen Sinn beigemischt habe (56 Zeile 4). Die Beschränkung des Themas auf zwei Dichter verursacht mageren Ertrag. Hält man einen Längsschnitt, der sich über etliche Jahrhunderte und alle Autoren erstreckt, daneben (z. B. Helmut Kruse, Die Bedeutung und Verwendung des Kaiserbildes, oder Richard Delbrueck, Spätantike Kaiserporträts), so sieht man, wie vorteilhaft hier das Ergebnis absticht. Bruders.

325. Bauer, Walter, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum (Beiträge zur hist. Theol. 10). gr. 8° (VII u. 247 S.) Tübingen 1934, Mohr. *M* 14.—; Subskr. *M* 12.60; Lw. *M* 15.80 bzw. *M* 14.40. — Das christliche Bekenntnis, fern im Orient entstanden, verdankt Rom seine Geltung in der ganzen Welt. Überall fanden sich ketzerische Ausbildungen: charismatische und enthusiastische Übertreibung, Entwertung aller rein natürlichen Kräfte, verwickelte Mysterienkulte. Es sind stets römische Kreise, die einzelne Strömungen eindämmen und andere dafür um so stärker anschwellen lassen. — Das ganze Werk ist ein spannender konstruktiver Versuch, die Entfaltung des Christentums ohne Papsttum als Ringen um eine einheitliche Lehre zu fassen. Überall in Edessa, Alexandrien, Antiochien und im gesamten Kleinasien haben nach dem Verf. ketzerische Meinungen und Gnostiker die Oberhand, aber es gelingt Rom, im Osten und Westen zu einen. Brs.

326. Stuhlfauth, G., Die römischen Katakomben. Bemerkungen zu Paul Stygers römischem Katakombenwerk: Theol. Blätter 14 (1935) 16—24. — Eine Styger wohlwollende und nach sachlicher Objektivität strebende Besprechung des Berliner Archäologen, die auch für den Fundamentaltheologen (z. B. über das Alter der verschiedenen Katakomben, die Gräber der Apostelfürsten) anregend ist. Kösters.

327. Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours en 24 volumes, ... publiée sous la direction de Aug. Fliche et Victor Martin. 1. L'Église primitive par J. Lebreton et Jacques Zeiller. gr. 8° (475 S.) [Paris 1934] Bloud & Gay. *Fr* 60.—; geb. Fr 100.—. — Kaum je gab es in Deutschland eine Zeit, in der man für alte Kirchen-, für mittelalterliche Papst- und Kaisergeschichte interessiert war wie heute. Lietzmann tat einen großen Wurf, indem er alle bisher „kanonischen" Schriften zum Teil als sekundäre Quellen der großen Weltliteratur eingliederte. Hans Achelis legte sein „Christentum in den drei ersten Jahrhunderten" bereichert (1930) vor. V. Schultze ließ in „Altchristliche Städte und Landschaften" (1930 Antiochia) die ganze Umwelt des Christentums literarisch neu erstehen. Auf katholischer Seite stellte Ehrhard sein originelles einheitliches Werk voll Ehrfurcht für die Überlieferung mitten in diese Strömungen hinein. Lösch, „Deitas Jesu und antike Apotheose" (1933), beleuchtete die Herrscher- und Heldenehrung in der ntl. Literatur und ergänzte beispielsweise die Szenerie um Paulus und Barnabas (Act 14, 7—21)

nach heutigem inschriftlichen Material. — Die Urkirche ist seit dem 16. Jahrhundert in Frankreich nicht so umstritten gewesen wie in Deutschland. Es machen darum die Ausführungen, die der durch seine „Histoire du Dogme de la Trinité" berühmte Lebreton hier über Christus, die Apostel und die apostolischen Väter vorlegt, keinen aktuellen neuen Eindruck. Gilt das zunächst für die ganz großen Fragen wie Gottheit Christi, so ist auch die literarische Arbeit in Einzelfragen nicht weit über Batiffol und Harnack hinausgeschritten. Das gilt noch weit mehr für die Behandlung des Römerreichs, der Verfassung und Ausbreitung der Kirche, die Zeiller übernahm. Neue deutsche Werke, die weiter führen, sind: Gerke, Die Stellung des ersten Clemensbriefes innerhalb der Entwicklung der altchristlichen Gemeindeverfassung und des Kirchenrechts (1931); Einheit und Heiligkeit der Kirche. Untersuchungen zur Entwicklung des altkirchl. Kirchenbegriffs (1932). Bludau, Die ägyptischen Libelli und die Christenverfolgung des Kaisers Decius (1931). Hoh, Die kirchl. Buße im 2. Jahrhundert. Eine Untersuchung der patristischen Bußzeugnisse von Clemens Romanus bis Clemens Alexandrinus (1932). Durch diese Einschränkungen soll keineswegs die Bedeutung der Kirchengeschichte für Frankreich herabgemindert werden. Bruders.

328. Athanasius' Werke, hrsg. im Auftrage der Kirchenväter-Kommission der Preuß. Akad. d. Wiss. 3. Band, 1. Teil. Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites 318—328 von H. G. Opitz. 2. Lieferung (S. 41—76) Berlin 1935, de Gruyter. *M* 6.50. — Nach P. Heseler (Philol. Wochenschrift 55 [1935] 260) sind die Urkunden 29 und 30 der Kirchengeschichte des Gelasios von Kaisareia entnommen. Über die lateinischen Übersetzungen und ihren Wert bei Urkunde 33 handelt E. Schwartz (Deutsche Literaturztg. 56 [1935] 3). Von ihm ist die griechische Übersetzung der syrisch überlieferten Urkunde 20. Über Urkunde 19 27 29 handelt die ZNtWiss 32 (1933) 152 ff. Auch die Festbriefe des hl. Athanasius, hrsg. von Dr. Lewy, sind beinahe abgeschlossen. Dr. Polotzki wird dazu die koptischen Fragmente, Lic. Opitz einen Kommentar und die Historia acephala beifügen. — Der Herausgeber hat die in der vorliegenden Ausgabe gewählte Reihenfolge der Urkunden begründet in dem Aufsatz: Die Zeitfolge des arianischen Streites von den Anfängen bis zum Jahre 1928 (ZNtWiss 33 [1934] 131 ff.); er wird auch noch die Ereignisse selbst zusammenfassend darstellen. — Die Lieferung bietet folgende 16 Urkunden: 19. Brief des Narciss von Neronias an Chrestus, Euphronius und Eusebius. 20. Konstantins Schreiben zur Einberufung der nicänischen Synode. 21. Fragment des Briefes des Euseb von Nikomedien an die Synode von Nicäa. 22. Brief des Euseb von Cäsarea an seine Gemeinde über die Synode von Nicäa. 23. Das Schreiben der Synode von Nicäa an die Ägypter. 24. Symbol der Synode von Nicäa. 25. Brief Konstantins an die alexandrinische Gemeinde. 26. Brief Konstantins an die Gemeinden über die nicänischen Beschlüsse zum Ostertermin. 27. Brief Konstantins an die Gemeinde von Nikomedien. 28. Brief Konstantins an Theodot von Laodicea und 29. an Arius. 30. Brief der Presbyter Arius und Euzoius an Konstantin. 31. Brief des Euseb von Nikomedien und Theognios von Nicäa an die zweite Synode von Nicäa. 32. Brief Konstantins an Alexander von Alexandrien, Fragmente. 33. Das Edikt gegen Arius. 34. Brief Konstantins an Arius und Genossen. Brs.

329. Hofmann, Fritz, Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus in seinen Grundlagen und in seiner Entwicklung. gr. 8° (XX u. 524 S.) München 1933, Hueber. *M* 15.50; geb. *M* 18.—. — H. gibt eine Darstellung des Kirchenbegriffes bei Augustin aus dem Leben des Kirchenlehrers selber, das uns in seinen Schriften vor allem entgegentritt aus seiner Auseinandersetzung mit dem Manichäismus, dem Donatismus und dem Pelagianismus. Wir erfahren, wie in diesen einzelnen Perioden die Kirche in ihrer Lehrgewalt, in ihrer Sakramentenvermittlung und in ihrer Heilsnotwendigkeit sich ihm dartut. Dieses genetische Vorangehen ist der Hauptvorzug des Werkes. Damit ist dann auch gegeben, daß H. Unausgeglichenheiten bei Augustinus nicht in gewaltsamer Konstruktion zu beheben versucht, z. B. seine Ansicht über die Heilsnotwendigkeit der Kirche in der zu scharfen Auffassung des Satzes „extra ecclesiam nulla salus". Weil der Kirchenbegriff bei Augustinus wie in jeder lebendigen Theologie der Zentralbegriff ist, erhalten wir Aufschluß über das ganze theologische System; hervorzuheben wären besonders die Ausführungen über Eucharistie und Primat. Endlich ist wegen der Bedeutung Augustins für die katholische Theologie ein nicht zu unterschätzender Beitrag geliefert für die Dogmatik der Kirche und damit wiederum für die Dogmatik überhaupt. Beumer.

330. Haller, J., Das Papsttum. Idee und Wirklichkeit. In drei Bänden. Erster Band: Die Grundlagen. gr. 8° (XIV u. 513 S.) Stuttgart 1934, Cotta. *M* 12.—. — E. Caspar kommt wohl dieser Darstellung des Papsttums am nächsten, aber er hatte ein rein wissenschaftliches Ziel. Wenn ich nicht irre, schwebt H. ein patriotisches Ideal vor Augen. In großzügiger Darstellung faßt er die Geschicke der abendländischen Welt unter Führung Deutschlands zusammen, um dem deutschen Volke (Protestanten und Katholiken) eine einheitliche ideelle Unterlage zu schaffen. Was er dabei alles seinen Glaubensgenossen wegnimmt, ist außerordentlich viel. Von dem für so wichtig erachteten Urchristentum wissen wir nach H. historisch nichts oder doch nicht viel. Ähnlich wie bei Beda Venerabilis die Bekehrung der Angelsachsen ist bei H. der Übertritt der Germanen zum Christentum völlig frei geschehen; sie wandeln es um und heben in ihrem Aufstieg auch das Papsttum zu steiler Höhe. Diese neue patriotische Auffassung ist gegen Albert Hauck, gegen die gesamte bisherige Theologie, auch wenn ihre Vertreter sich schon an äußersten Grenzpunkten bewegen (Lietzmann). Für die Entwertung des Papsttums in den ersten Jahrhunderten hat H. außerordentlich geschickt die allmählich sich gestaltende episkopale Kirchenverfassung und die Patriarchenstellung der Großstadtbischöfe als Quellgrund und Ursprungsland gezeichnet. Lange nach den orientalischen Patriarchaten zeige sich eine ähnliche Entwicklung in den Großstädten der Reichsprovinzen des Westens. Die suburbikarischen Bischöfe Italiens seien weniger bedeutend als die Suffragane irgend eines afrikanischen oder orientalischen Metropoliten gewesen. Jedenfalls handelt es sich bei diesem Papsttum nur um das Verhältnis der Bischofsstühle zueinander. Erst auf germanischem Boden wird Petrus Himmelspförtner. Germanen geben seinen Nachfolgern eine weltgeschichtliche Rolle und füllen die Idee mit religiösem Inhalt. So kommen die Epochen der deutschen Geschichte in eine neue religiöse Beleuchtung. — Es ist nicht möglich, sowohl nach der Zeit der Entstehung als auch nach dem geistigen Gehalt das

Papsttum tiefer einzustellen, als es H. tut. Die Fortsetzung in den zwei kommenden Bänden wird dem Verf., der im Oktober dieses Jahres sein 70. Lebensjahr vollendet, wohl besser gelingen, weil das Religiöse dort mehr zurücktreten kann. Bruders.

331. Seppelt, Fr. X., Geschichte des Papsttums. Bd. 2. Das Papsttum im Frühmittelalter. Geschichte der Päpste vom Regierungsantritt Gregors des Großen bis zur Mitte des 11. Jahrhunderts. gr. 8° (446 S.) Leipzig 1934, Hegner. Lw. *M* 12.50. — All das Gute, das Grisar (Schol 8 [1933] 571 f.) über den ersten Band meldete, gilt auch vom zweiten. Die Konstantinische Schenkung und die pseudoisidorischen Dekretalen, der Monotheletismus, der Kampf um die Bilderverehrung und die Honoriusfrage zählen zu den mühevollen Problemen dieses Bandes. Auch das zehnte Jahrhundert in seinem literarischen Tiefstand ist gut gezeichnet. 799 sucht Papst Leo III. den Frankenkönig auf und knüpft die Verbindung an, die strahlenden Kaiserglanz bringen sollte. 996 besteigt ein Deutscher als Gregor V. den päpstlichen Thron. Es dürfte gut sein, suchende Leser daran zu erinnern, daß für die Geschichte des griechischen Ostens durch Druck zugängliche Berichte sehr spärlich sind. Brs.

332. Renaudin, P., De auctoritate sacrae liturgiae in rebus fidei: DivThom(Fr) 13 (1935) 41—54. — Ausgehend von dem Wort Cälestins I. „Legem credendi lex statuat supplicandi" (PL 50, 535) führt R. die Lehrautorität der Liturgie zurück auf das Zeugnis der „römischen Kirche" (also des Papstes), der Gesamtheit der Bischöfe und Priester, des gläubigen Volkes. Besonderen Wert erhält das Zeugnis deshalb, weil die Kirche die Liturgie treu bewacht, zum Kampfe gegen Irrlehrer verwertet und zum Beweise von Glaubenslehren (wie der Unbefleckten Empfängnis) beigezogen hat. — Im einzelnen ist natürlich das Zeugnis nach den bekannten fundamentaltheologischen Regeln zu prüfen: Was ist der genaue Gegenstand des Zeugnisses und inwiefern will das kirchliche Lehramt (Papst oder Gesamtheit der Bischöfe) diese bezeugte Lehre als geoffenbart (bzw. logisch mit der Offenbarung zusammenhängend) der ganzen Kirche verpflichtend vorschreiben? Kösters.

333. Pollet, V.-M., La doctrine de Cajétan sur l'Église: Angelicum 12 (1935) 223—244. — Im Verfolg seiner früheren Ausführungen (Angelicum 11 [1934] 514—532) legt P. Cajetans Ansicht über die Rechte des Konzils im Falle der Häresie des Papstes dar; im Gegensatz zum Gallikanismus gibt Cajetan dem Konzil keine Macht über den Papst und seine Amtsführung, sondern nur das Recht, festzustellen und damit wirksam zu machen, daß der betreffende Papst sich durch die Häresie von der Kirche getrennt und damit seines Amtes verlustig gemacht habe. Sodann zeigt P., daß Cajetan die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit bereits damals in ihren Grundzügen korrekt und klar gelehrt habe. Ks.

334. Butler, Cuthbert, Das Vatikanische Konzil. Seine Geschichte von innen geschildert in Bischof Ullathornes Briefen. Übersetzt u. erweitert von Hugo Lang. 2. Aufl. gr. 8° (467 S.) München [1933], Kösel & Pustet. *M* 9.—; Lw. *M* 12.—. — B.s Werk bietet einen tiefen Einblick vor allem in die innere Geschichte des letzten großen Konzils. Glücklich ist die Verwendung der Briefe Ullathornes, denn aus ihnen erhellt sehr klar, welche Kräfte auf dem Konzil sich trafen, z. T. aufeinanderstießen, und

wie dann doch durch all die Mannigfaltigkeit und auch Wirnisse menschlichen Bemühens Gottes Geist ein großes und für die weitere Entwicklung der Kirchengeschichte ungemein segensreiches Werk schuf. Ganz ausgezeichnet sind die Einleitungskapitel, die in kurzen, klaren Zügen die innerkirchliche Situation vor dem Konzil zeichnen und die verschiedenen Richtungen treffend skizzieren, die auf dem Konzil Einfluß ausüben sollten. Wertvoll und reich an Anregungen sind sodann auch die prinzipiellen Betrachtungen in den Abschlußkapiteln. Sie zeigen so recht den praktischen Sinn des englischen Historikers, der Ernst macht mit dem Satz, daß die Geschichte Lehrmeisterin sein soll und auch die beste Lehrmeisterin ist für die Zukunft. Wohltuend ist die — man möchte sagen, auf jeder Seite sich offenbarende — Tendenz nach absoluter Ehrlichkeit und Aufrichtigkeit und das wirklich ernste Bemühen, allen Parteien Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Die Darstellung ist sehr flott — manchmal geht es vielleicht ein wenig über das rechte Maß hinaus — jedenfalls immer anregend, nie langweilig. Was uns Deutsche besonders interessiert — die Stellung der deutschen Bischöfe auf dem Konzil — ist sehr klar und gut herausgearbeitet. So lohnte es sich schon, Butlers Geschichte des Vatikanischen Konzils durch eine deutsche Übersetzung auch weiteren Kreisen in unserm Vaterland zugänglich zu machen.

Schütt.

335. Die Kirche in der Zeitenwende. Hrsg. v. Erich Kleineidam und Otto Kuß. gr. 8° (464 S.) Paderborn 1935, Bonifacius-Druckerei. *M* 6.60; geb. *M* 8.40. — In diesem Buche sind eine Anzahl Aufsätze vereinigt, die zu aktuellen Fragen Stellung nehmen. Es geht um die Kirche Christi, um ihre Bedeutung für die heutige Zeit und um ihre Bekämpfung in der heutigen Zeit. Die Kirche ist zwar nicht abhängig von der Zeit, ebensowenig die Theologie der Kirche. Aber die Kirche steht in der Zeit und wächst in der Zeit. Auch die Theologie braucht Ergänzungen aus der Zeit. Da leistet dieses Werk dem Theologen ausgezeichnete Dienste. Der Fachmann kommt zu Wort, und mit Recht werden die Fragen in sachlicher und wissenschaftlicher Weise erörtert. Die Beiträge lauten: O. Kuß, Der Christ in der religiösen Situation der Gegenwart. P. Simon, Offenbarung und Mythos. A. Miller, Die Rolle des A. T.s in der Heilsgeschichte. O. Kuß, Das Bild Jesu in der Gegenwart. A. Wikenhauser, Paulus, Apostel Jesu Christi. Closs, Die altgermanische Religion. J. Gottschalk, Die Bekehrung der Germanen (nur eine Zusammenfassung der neueren Literatur). J. Koch, Meister Eckhart. H. Lützeler, Christlich und Deutsch in der Kunst. J. Bernhart, Göttliches und Menschliches in der Geschichte der Kirche. E. Kleineidam, Liebe und Ehre. P. Ramatschi, Katholische Erziehung. H. Peters, Der totale Staat und die Kirche. W. Schmidt, Rasse und Weltanschauung. A. Niedermeyer, Die Bedeutung der Enzyklika „Casti connubii". O. Bauhofer, Die evangelische Kirche in der Gegenwart. E. Kleineidam, Deutscher Gottglaube. Wir können leider nur die Titel anführen. Jeder Aufsatz enthält wirklich das, was der Titel verspricht. Nur der Beitrag von Bernhart fällt aus dem Rahmen des Ganzen. Der Ton ist journalistisch. Viele überspitzte Formulierungen und unkritische Verallgemeinerungen finden sich da. Ein Beispiel: „die weltlichen Verstrickungen des Jesuitenordens" (265). Nur dieser Ausdruck steht da, es wird nicht erklärt, was

darunter verstanden ist; liegt es da nicht nahe, das Wort in dem Sinne der Kirchenfeinde zu nehmen? Man soll gewiß die Kirche nicht verteidigen, als ob sie kein *mysterium* wäre und nicht verflochten mit dem *mysterium iniquitatis,* aber anderseits doch auch genau zusehen, wie und wieweit ein Vorwurf berechtigt ist. Der Titel ist irreführend: B. behandelt nur das Menschliche in der Geschichte der Kirche. Das geht aber nicht, wenn das Göttliche nicht ebenso klar dargestellt ist. Der Aufsatz macht den Eindruck, als ob der Verf. selber noch allzusehr unter dem Menschlichen in der Kirche litte. Doch dieser eine Beitrag soll nicht das ganze Buch in Mißkredit bringen. Beumer.

336. Beck, Hildebrand, Der Kampf um den thomistischen Theologiebegriff in Byzanz: DivThom(Fr) 13 (1935) 3—22. — Neilos Kabasilas, Erzbischof von Saloniki, verwirft jedes schlußfolgernde Denken in der Theologie und sucht seine These durch Schriftstellen, Vätertexte und Vernunftgründe zu beweisen. Diese Auffassung stellt aber keineswegs ein Grundaxiom der byzantinischen Theologie dar, scheint vielmehr zur Verteidigung des mystischen (oder pseudomystischen) Hesychasmus und Palamismus entstanden zu sein; widerlegt wurde sie besonders von Demetrius Kydones; vgl. M. Rackl, DivThom (Wien) 2. Serie, 7 (1920) 303 ff. Kösters.

337. Lerche, O., Zu M. Besson, Nach vierhundert Jahren (deutsch 1934): ThLitZtg 60 (1935) 183—192. — Mehr als die allgemeine Würdigung des Buches interessiert uns hier die Stellungnahme einer so angesehenen protestantischen Zeitschrift zu verschiedenen katholischen Lehrpunkten. Von L.s leider verletzender Form, zu der Besson keine Veranlassung gegeben hat, sei abgesehen, obwohl sie sicher recht unzeitgemäß ist, da „zur Zeit andere Gefahren andringender sind". L. findet die Behauptung Bessons unzulässig, daß gerade die katholische Kirche die Lehre von der Gottheit Christi wirksam geschützt habe: denn „für alle Christen, die unter dem Apostolikum stehen, ist Jesus Christus Gottes Sohn, wahrhaftiger Mensch und wahrhaftiger Gott". Dies Bekenntnis ist hocherfreulich. Wie aber jeder Sachkundige weiß, ist es leider nicht der Glaube des gesamten Gegenwarts-Protestantismus, vielmehr als eindeutiges Bekenntnis zur wesensgleichen Gottheit Christi nur bei einem verhältnismäßig kleinen Teil der protestantischen Theologieprofessoren nachweisbar, wenn auch gerne zugegeben wird, daß die Zeitlage bei vielen, namentlich praktischen Geistlichen eine Besinnung auf das überlieferte Christentum herbeigeführt hat. Wenn Besson sodann die katholische Lehre von der Kirchengründung durch den Gottessohn vorträgt, so tut er das mit sehr soliden Gründen, zu denen L. billigerweise wissenschaftlich hätte Stellung nehmen müssen, statt zu sagen: „Mit ihrer Widerlegung braucht man sich nicht aufzuhalten." Die katholische Fundamentaltheologie (vgl. z. B. H. Dieckmann, De Ecclesia, 2 Bde [1925]) steht wissenschaftlich auf einer solchen Höhe, daß derartige allgemeine Bemerkungen als unsachlich abgelehnt werden müssen. Bei der Behandlung des Primates ist zunächst L.s Feststellung freudig zu begrüßen, daß „bei Mt 16, 18 f. nicht an ein Einschiebsel irgendwelcher Art zu denken ist". Die uralte Exegese dieser für L. „schwer zu deutenden Stellen" ist aber nicht deshalb falsch, weil sie „durchaus die traditionelle Schulauslegung der römischen Kirche ist". Es denkt kein Fundamentaltheologe daran, „ecclesia", wie L. unterstellt,

mit „römische Kirche" zu übersetzen; es bezeichnet das Gottesvolk Christi, das bald allgemein „ecclesia" genannt ist und in der katholischen Kirche, wie durch andere Gründe bewiesen wird, fortlebt. Wie diese beruhen auch die übrigen Äußerungen L.s (über Mischehen, Allerseelentag, Papstgeschichte) auf einem Verkennen oder Nichtkennen der katholischen Theologie. Das ist aber ein sehr großes Hindernis der Einigung, deren Verhinderung L. trotz „Segens und Sendung der bestehenden Glaubensspaltung" bedauert und der „römischen Kurie" zuschreibt. Ks.

338. Eger, K., Grundsätze evangelischer Kirchenverfassung bei Luther: ThStudKrit 106 (1934/35) 77—123. — „Luther hat nie eine bestimmte Theorie über . . . kirchliche Organisation aufgestellt." Seine Äußerungen „ergehen sozusagen immer in bestimmten Kampf- bzw. Arbeitsabschnitten und auch mit verschiedenen Fronten". Es bleiben Spannungen. E. will rein geschichtlich diese Äußerungen feststellen und erklären. Ks.

339. AllgEvLuthKZ 68 (1935) 1. Jahreshälfte. Hingewiesen sei auf Folgendes: Preuß, H., Christus im deutschen Bilde (74—80 98—102): wie das von Pr. herausgegebene Buch anregend geschrieben, bedarf aber bei Beurteilung katholischer Werke mehrfach der Ergänzung und Korrektur. — Büchsel (Rostock), Die Verfassung der Kirche in der Apostelzeit (122—127 147—153): „Wir haben kein Recht, ihm (Jesus) Matth 16, 18 19; 18, 18 abzusprechen. Aber der Bau der Kirche, den er vollziehen wollte, lag in der Zukunft." Bei Paulus ist die Kirche nach B.s Auffassung kein Rechtsgebilde. „Gott schuf sich durch die Offenbarung seines Sohnes als des Erhöhten sein Volk neu, die Kirche Jesu Christi." Die „Führung lag in jeder Beziehung bei den Aposteln". Nach Paulus ist die Kirche ein Organismus; die „göttliche Begabung" entscheidet. Aber in Paulus sind alle Gemeinden geeint und in ihrer örtlichen Leitung gestärkt. Das „Gemeindeamt" hat außer wirtschaftlichen auch seelsorgliche Aufgaben. — Simon, G. (Bethel), Luther und die evangelische Mission (314 bis 324 338—344): sucht Luthers Unterlassung der Heidenmission nur aus zufälligen Gründen zu erklären. — Peters, M., Zur Selbstkritik der evangelischen Kirche (434—438 466—471 489—494): eine lehrreiche Studie, die Minderwertigkeitsgefühle ablehnt, aber ehrlich auf manche Schwierigkeiten hinweist. — H. Meiser, Das Wunder der Kirche (533—540): Wie früher M. Hennig (Unserer Kirche Herrlichkeit [1913]) und F. Hänel (Die Religion der Heiligkeit [1931]), sucht hier der prot. Landesbischof Meiser die Wahrheit der christlichen Religion durch das im Christentum waltende wunderbare Gotteswirken zu begründen. Es sind Anklänge an unseren analytischen Beweis aus der Ecclesia per se ipsa, wenn auch das beigezogene Beweismaterial naturgemäß viel kleiner ist. — Zoellner, W., Bekenntnis und Verfassung der evangelisch-lutherischen Kirche (602—614): Vortrag, den Z. 14. Juni 1935 auf der Allgemeinen Evang.-Lutherischen Konferenz in Leipzig hielt, eine konfessionskundlich wertvolle und recht brauchbare Zusammenstellung. Ks.

340. Christliche Welt 49 (1935) 1. Jahreshälfte. — Wiederum beschäftigt sich das meiste mit dem Tagesgeschehen; immerhin wird das Grundsätzliche dabei mehr in den Vordergrund gerückt. So verdient Erwähnung: Witzmann, G., Rosenbergs „Mythus des 20. Jahrhunderts" (20—28), wo versucht wird, „die Kerngedanken des Werkes darzustellen und vom Standpunkte evan-

gelischer Theologie zu beleuchten"; sachlich eine Ergänzung zu dem neuen Buche von W. Künneth, Antwort auf den Mythus. Die Entscheidung zwischen dem nordischen Mythus und dem biblischen Christus (Berlin 1935). Leider lassen beide, wie auch andere biblisch-protestantische Gegenschriften (H. Hüffmeier, Evangelische Antwort auf Rosenbergs Mythus des 20. Jahrhunderts [1935]), die weitgehenden kirchengeschichtlichen Irrtümer Rosenbergs als „Angelegenheit der Katholiken" unbeachtet. Da müssen schon die „Studien zum Mythus des 20. Jahrhunderts", welche verschiedene Diözesan-Amtsblätter als Beilage veröffentlicht haben, sowie A. Koch, Der neue Mythus und der alte Glaube (1935), vorher in StimmZeit 128 (1935 I) 73 ff., 217 f. beigezogen werden. — Außerdem sei für den Fundamentaltheologen notiert: Sinn, G., Von der Kirche zur Sekte (mit Nachtrag von H. Mulert) (269—272): zeigt die „fortschreitende Zersplitterung" in der protestantischen Kirche. — Windisch, H., Angeblich Neues über die Herkunft Jesu (297—300): Gegen A. Rosenberg, der seinerseits auf E. Jung, „Die Herkunft Jesu im Lichte der freien Forschung"[2] (Wien 1922) und „Die geschichtliche Persönlichkeit Jesu" (Wien 1924) zurückgeht, wird die angebliche Stelle aus Ephräm über Jesu Abstammung besprochen. „Es ist in der Tat nichts dergleichen über Jesus und seine Abstammung bei Ephräm zu lesen." Wohl findet sich in seinen Werken im Rahmen einer Auslegung verschiedener Kapitel aus 1 Moses die bekannte Auffassung vorausgesetzt, daß der Antichrist aus dem Stamme Dan hervorgehen würde. Vgl. auch „Studien zum Mythus des 20. Jahrhunderts" (1934) 107 f. Ks.

2. Heilige Schrift.

341. Die heilige Schrift des Alten Bundes, hrsg. von Pius Parsch. 2 Bde 8° (713 u. 698 S.) — Die heilige Schrift des Neuen Bundes, hrsg. von Pius Parsch. Übersetzt und erklärt von Jakob Schäfer. 8° (416 S.) Klosterneuburg 1934, Volksliturgisches Apostolat. Geb. *M* 1.50; 1.50; 1.—. — Endlich die katholische Volksbibel! Ausstattung und Preis, die Anmerkungen und die weihevolle Sprache der Übersetzung machen diese Ausgabe dazu. Vom wissenschaftlichen Standpunkt ist es ein Nachteil, daß einige Bücher des A. T. nur Umarbeitungen der Übersetzung von Allioli sind. Die Wiedergabe der hebräischen Eigennamen ist nicht einheitlich: „Ezechiel", aber „Sekarja". In den Überschriften der Bücher hielte man sich besser an die Vulgata. So ist es das katholische Volk gewohnt. Mit allen Einzelheiten der Übertragung braucht man wohl nicht einverstanden zu sein, aber sie leistet im allgemeinen das, was man von einer derartigen Ausgabe erwarten darf: treue Wiedergabe des Textes, wie er uns heute vorliegt, in würdiger Sprache. Beumer.

342. Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahlfs. 2 Bände. gr. 8° (L u. 1184; 941 S.) Stuttgart [1935], Privilegierte Württembergische Bibelanstalt. Geb. *M* 12.—. — Der am 8. April dieses Jahres verstorbene Verf. hat mit dieser Ausgabe sein Lebenswerk abgeschlossen. Es ist zwar nur eine Handausgabe, die die Lesarten des Vaticanus, Alexandrinus und Sinaiticus bringt, von den andern nur die wichtigsten je nach Bedarf; aber es ist doch eine wissenschaftliche Ausgabe, die die seltenern und teureren, die

bisher zu Gebote standen, verdrängen und den Ansprüchen der theologischen Wissenschaft, auch in den meisten Fällen der Exegese, genügen wird. Hoffentlich brauchen wir aber nicht auf die von R. in seiner Ausgabe der Genesis, des Büchleins Ruth und der Psalmen begonnene Septuaginta endgültig zu verzichten. — Die vorliegende Ausgabe bestätigt die Erfahrung, daß der Vaticanus die beste Lesart bietet; er gibt auch bei R. den zugrunde liegenden Text. Die Ausstattung ist über jedes Lob erhaben, der Preis erstaunlich billig. Bei der großen Bedeutung, die der Septuaginta für die Textforschung des A. T. zukommt, begrüßen wir diese Neuerscheinung der Württembergischen Bibelanstalt mit Freude.

B.

343. Die Heilige Schrift, neu ins Deutsche übertragen. Erster Band: Tora, Fünfbuch. Zweiter Band: Nebiim Rischonim, Volksgeschichte. Auf Veranlassung der jüdischen Gemeinde Berlin hrsg. v. H. Torczyner. kl. 8° (XII u. 429 S.; 357 S.) Frankfurt a. M. 1935, Kauffmann. Lw. 1. Bd. *M* 4.50. 2. Bd. *M* 4.50. — Diese neue jüdische Übersetzung des A. T., deren erster und zweiter Teil nun vorliegt, will den überlieferten Text mit letzter Treue übertragen. Dazu kommt der Charakter des hebräischen Textes mit einer Reinheit zum Ausdruck, wie wir es selten finden und wie es doch auch in den christlichen Übersetzungen angestrebt werden sollte. Dem Geiste der deutschen Sprache wird durchweg Rechnung getragen. Ein weiterer Vorzug ist es, daß diese Übertragung trotz der Verschiedenheit der Übersetzer durch eine sorgfältige einheitliche Redaktion ein einheitliches Bild bietet. Dem christlichen Gelehrten kann diese Übersetzung vor allem dazu dienen, daß er sich schnell in eine Stelle des A. T. einlesen kann, wenn er nicht auf den Urtext zurückgehen will; in Vorlesungen und Vorträgen werden einige Verse aus einem passenden Kapitel bald den Zuhörer in jene so ferne und so eigenartig anmutende Wunderwelt des A. T. versetzen. B.

344. Jonat, Fr. K., Die heiligen Bücher des Alten Bundes in deutscher Übersetzung und mit Anmerkungen. 2 Bde. kl. 8° (818 u. 774 S.) Braunschweig 1934, Wollermann. Geb. *M* 12.—. — Es ist sicherlich anerkennenswert, daß in einer Zeit, wo das A. T. vielerorts in Mißkredit geraten ist, auch von protestantischer Seite eine neue Übertragung der Bücher des Alten Bundes erscheint. Diese ist deshalb bemerkenswert, weil sie die Erläuterungen besonnener protestantischer Gelehrter, an erster Stelle die E. Königs, in reichem Maße verwertet. Vieles wird zur Verteidigung der atl. Schriften gut gesagt, der dichterische und auch der religiöse Gehalt wird herausgestellt. Jedoch die Sprache der Übersetzung will allzuviel ausdrücken. Nur ein Beispiel: Gen 6, 9 heißt es für „gerecht": „ein Mann, der dem auf der damals erreichten Stufe der göttlichen Menschheitserziehung vorhandenen Pflichtenkreise entsprach". Das ist Erklärung, keine Übersetzung. Schlimmer ist, daß der Verf. seine Anschauungen, mitunter sehr bestreitbare, in den Text selber hineinträgt. Besonders zeigt sich das beim Hohen Lied. Die Deutung selber — Salomo und der Bräutigam sind zwei Personen, das Lied ist ein Drama in drei Akten usw. — ist anfechtbar, aber noch mehr, daß die Szenenangaben, die „Regiebemerkungen", in den Text selber hineingestellt werden ohne irgendeine Unterscheidung von dem, was wirklich im Text steht. Dazu kommt, daß an vielen Stellen „sekundäre" Verse einfach ausgelassen werden, ja, wie z. B. am

Schluß des Ecclesiastes, in der Anmerkung nicht einmal vollständig erscheinen. Gegen eine derartige Vergewaltigung des hl. Textes muß die Wissenschaft Verwahrung einlegen. Und damit dient diese Übersetzung weder der Kritik noch dem gläubigen Volke. B.

345. Prado, Joh., C. SS. R., De sacra Veteris Testamenti historia (Praelectiones biblicae ad usum scholarum a † R. P. Hadriano Simón, C. SS. R., incoeptae. Vetus Testamentum. Liber primus). gr. 8° (XX u. 546 S.) Turin 1934, Marietti. *L* 30.—. — In diesem ersten Teil der Einleitung in das A. T. sind behandelt die geschichtlichen Bücher und die Propheten. Die Darstellung ist sehr klar, viel Wert ist auf die Einteilung gelegt. Die neueste Literatur ist angegeben, die Ansichten werden vorsichtig gegeneinander abgewogen. Illustrationen und Inhaltsverzeichnis erhöhen die Brauchbarkeit des Buches. Der Verf. berücksichtigt die neueren Lösungsversuche der Schwierigkeiten, behält aber durchweg die traditionelle Ansicht. Es könnte einem scheinen, als ob er manchmal die tatsächlich vorliegenden Probleme unterschätzte, z. B. die historischen Schwierigkeiten im Buche Daniel. Noch viel mehr scheint uns das zu gelten bez. der Genealogien der ersten Kapitel der Genesis, in denen Pr. chronologische Angaben sieht. Dem Satze: „cum hucusque scientiae praehistoricae periti: geologi, palaeontologi, ethnologi nihil certi circa hominis antiquitatem adducere potuerint" (71) stehen die entschiedenen Behauptungen der Naturwissenschaftler von heute entgegen. Die Tabellen, in denen die naturwissenschaftlichen Perioden mit der Aufzählung der Hl. Schrift in Einklang gebracht werden, dürften in diesen und weiteren Kreisen harter Ablehnung begegnen. B.

346. Schmidt, Hans, Die Psalmen (Handbuch zum A. T., hrsg. von O. Eißfeldt. 1. Reihe, Abt. 15.) Lex.-8° (XII u. 258 S.) Tübingen 1934, Mohr. *M* 11.20; Lw. *M* 13.—. — Das Hauptgewicht dieses Werkes liegt auf dem Kommentar. Vieles Beachtenswerte wird zum sprachlichen Verständnis, zum Rhythmus und zur sachlichen Erklärung, besonders aus altorientalischen Parallelen, gesagt. S. fußt vielfach auf Gunkel, bringt aber mancherorts Neues. Dem religiösen Inhalt wird der Verf. seiner ganzen Einstellung entsprechend nicht gerecht. Es sei nur auf die sog. messianischen Psalmen aufmerksam gemacht. S. sieht in ihnen nur Verherrlichungen des Königs nach damaligem Hofstil. Muß die Tatsache nicht zu denken geben, daß in der Zeit, da diese Psalmen verfaßt wurden, die Messiasidee in Israel allenthalben literarischen Ausdruck fand? Sollte da die religiöse Dichtung allein davon freigeblieben sein? — Mit Genugtuung stellen wir fest, daß die Zahl der vorexilischen Psalmen von der kritischen Schule immer weiter vermehrt wird. B.

347. Pouget, G., et Guitton, J., Le Cantique des Cantiques (Études Bibliques). kl. 8° (187 S.) Paris 1934, Gabalda. *Fr* 15.—. — Das Hauptgewicht liegt in der Einleitung, die das Hohe Lied dartun will als ein lyrisches Drama, dessen Wortsinn die eheliche Liebe, genauer die freie Gattenwahl und die eheliche Treue gegenüber der Vielehe, zum Gegenstand hat; die drei Hauptpersonen seien der König Salomon, der Hirte und Sulamis. Die Übersetzung ist dementsprechend, der Kommentar nur knappe Worterklärung. Das Büchlein ist mit französischem Schwung geschrieben und wirkt auf einen unbefangenen Leser, der die vielen andern Deutungen des Hohen Liedes nicht kennt, bestechend. Man

vermißt das Eingehen auf die Schwierigkeiten, die bekanntermaßen einer derartigen Erklärung im Wege stehen. Zwei Thesen werden vor allem vertreten; bei den Verf. sind beide vereinigt, aber sie lassen sich trennen: erstens soll das Hl einen nicht typischen Wortsinn haben; zweitens seien der König und der Geliebte zu unterscheiden. Beide Thesen sind nicht neu. Die erste ließe sich vielleicht vertreten; nur müßte sie solider bewiesen werden; auch sollte man eine Antwort hören auf das argumentum ex traditione, das die andere Ansicht bringen kann. Die zweite These scheint uns bloße Konstruktion zu sein. B.

348. Kalt, E., Biblische Archäologie (Herdersche Theol. Grundrisse) 2. vermehrte Aufl. gr. 8° (XII u. 147 S.; 23 Bilder auf 8 Tafeln) Freiburg 1934, Herder. *M* 2.70; Lw. *M* 3.80. — Diese neue Aufl. erscheint nicht nur äußerlich in größerem Format und Druck als ihre Vorgängerin, sondern zeigt fast in jedem Abschnitt die bessernde Hand des Verf. Das hindert nicht, daß sie sich in der Gesamtanlage und der Auffassung in allem mit der 1. Aufl. deckt. Ganz neu hinzugefügt sind die Abschnitte über die Pflanzen- und Tierwelt (11) und über die Wissenschaft (61—63), ferner der Bilderanhang. Da es sich nur um einen Grundriß handelt, der in erster Linie für Theologiestudierende und den praktischen Seelsorger bestimmt ist, wird keiner eine Vollständigkeit der biblisch-archäologischen Fragen noch eine allseitig erschöpfende Behandlung derselben erwarten. Trotzdem darf man sagen, daß durch die Verweise auf die biblischen Belegstellen, die ja die Hauptquelle für die biblische Archäologie bilden, auf engem Raume eine relative Vollständigkeit erreicht wird. Wer sich über Einzelfragen genauer unterrichten will, findet die wichtigsten Werke im Literaturnachweis angegeben. Vielleicht hätten die neuesten Ausgrabungen im Hl. Lande mit ihren archäologischen Funden noch mehr berücksichtigt werden können. Brinkmann.

349. Monumenta historiam et geographiam Terrae Sanctae illustrantia: quas (lege: quae) recensuit et notis illustravit Fr. Stummer. Series prima (Floril. Patr. 41). gr. 8° (94 S.) Bonn 1935, Hanstein. *M* 4.—. — Im Rahmen des Bonner Florilegium Patristicum veröffentlicht der Würzburger Alttestamentler St. hier in Auswahl eine erste Reihe von Texten, die für die Kenntnis der Geschichte und Geographie des Hl. Landes nach dem Onomasticon des Eusebius zweifellos zu den ersten Quellen gehören. Es handelt sich um die Briefe des hl. Hieronymus 46 108 129 58 u. 147, d. h. den Brief der hl. Paula und Eustochium (nicht „Eustochia", wie sie auch fälschlich im CSEL 54, 329 genannt wird), den nach St. in Wirklichkeit der hl. Hieronymus verfaßt hat (3), ferner den Nachruf (epitaphium) des hl. Hieronymus für die hl. Paula, seinen Brief an Dardanus über das Land der Verheißung und ausgewählte Abschnitte aus seinen Briefen an Paulinus und Sabinianus. Dazu kommen aus dem Ezechiel-Kommentar des hl. Hieronymus die Erklärung zu Ez 47, 15—20. Der Text der Briefe ist dem CSEL 54—56 entnommen, der des Ezechiel-Kommentars dagegen PL 25, 497—502 in der Ausgabe von 1865 (= PL 25, 476 bis 480 in der Ausgabe von 1845) und z. T. mit sehr ausführlichen Anmerkungen versehen. In der Einleitung wird der Leser kurz unterrichtet über die Beziehungen des hl. Hieronymus zum Hl. Lande und über die Bedeutung seines Schrifttums für die Geschichte und Topographie der heiligen Orte. Der Heilige hat bekanntlich nicht nur mit der hl. Paula und ihrer Tochter, der hl.

Eustochium, unter Führung des Bischofs Paulinus von Antiochien Palästina durchwandert und Ägypten besucht, sondern auch seine letzten 34 Lebensjahre (386—420) in Bethlehem zugebracht. Wenn auch zugegeben werden muß, daß er nicht zu archäologischen und geschichtlichen Studien das Land der Offenbarung aufgesucht hat, bleibt sein Zeugnis, auch über die frühere Zeit, doch für uns sehr wertvoll, weil es sich ohne Zweifel auf ältere örtliche Überlieferungen stützt. Es ist zu begrüßen, daß St. dieses Zeugnis nunmehr allen leicht zugänglich gemacht hat. Br.

350. Dalman, G., Arbeit und Sitte in Palästina. Bd. 3: Von der Ernte zum Mehl (Schriften des Deutschen Palästina-Instituts, 6. Bd. = Beitr. z. Förd. christl. Theol., 2. Reihe, 29. Bd.). gr. 8° (XI u. 339 S.; 40 Bildtafeln mit 71 Abb.) Gütersloh 1933, Bertelsmann. *M* 18.—; geb. *M* 20.50; — Bd. 4: Brot, Öl und Wein (ebd. 7. Bd. = ebd. 33. Bd.). gr. 8° (XIV u. 452 S., 56 Bildtafeln mit 115 Abb.) ebd. 1935. *M* 24.—; geb. *M* 27.—. — In den beiden vorliegenden Bänden führt der Verf. sein groß angelegtes Werk über das Leben und die Gebräuche im heutigen Palästina weiter. Der 1928 in zwei Teilen erschienene 1. Bd. behandelt den Jahres- und Tageslauf in Frühling, Sommer, Herbst und Winter. Daran schloß sich 1932 der 2. Bd. über den Ackerbau bis zur Ernte ausschließlich. Der 3. Bd. befaßt sich mit der Ernte selbst und der Verarbeitung des Getreides bis zum Mehl, während der 4. Bd. die Herstellung des Brotes und daran anschließend den ganzen Werdegang des Öles und des Weines beschreibt. Damit ist diese Reihe über den Anbau des Bodens Palästinas und seine Voraussetzungen abgeschlossen. Der nächste Band soll sich mit Spinnen, Weben, Kleidung, Haus und häuslichem Leben befassen. Die Bände enthalten eine Fülle von Stoff, den der Verf. zum großen Teil während seines langjährigen Aufenthaltes in Palästina und Syrien selbst gesammelt, aber außerdem noch nach Mitteilungen von Gewährsleuten, die selbst lange Jahre im Hl. Lande waren oder noch sind, ergänzt hat. Überall werden die arabischen Bezeichnungen, oft in mehreren Mundarten, beigefügt. Wer nicht die Möglichkeit hat, aus eigener Anschauung das Leben und die Sitten Palästinas kennenzulernen, findet in dem Werke D.s einen guten Ersatz. Aber auch wer selbst an Ort und Stelle weilen durfte, wird immer wieder gerne danach greifen, denn er fühlt sich beim Lesen nicht nur lebhaft wieder dahin versetzt, sondern wird auch sicher auf vieles aufmerksam, das ihm selbst entgangen ist. Sehr wertvoll sind am Ende der einzelnen Abschnitte die Gegenüberstellungen der heutigen Sitten und Gebräuche in Palästina mit denen des biblischen Altertums. Darin liegt ja der Hauptwert und der Hauptzweck des ganzen Werkes, daß es uns aus den Sitten und Gewohnheiten des heutigen Palästina ein möglichst getreues Bild des einstmaligen gewinnen und damit zum besseren Verständnis der heiligen Schriften des A. und N. T. gelangen läßt. Wenn man noch dazunimmt, daß Übersichtlichkeit, Druck und Ausstattung erstklassig sind, muß man das Werk als eine wirkliche Bereicherung der Palästinaliteratur bezeichnen. Br.

351. Volz, P., Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter nach den Quellen der rabbinischen, apokalyptischen und apokryphen Literatur dargestellt. (= 2. Aufl. des Werkes „Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba"). gr. 8° (XVI u. 458 S.) Tübingen 1934, Mohr. *M* 21.—. — Man ist sich heute mehr denn je darüber klar, daß die Kenntnis der zeitgenössi-

schen theol. Anschauungen des Judentums für das Verständnis des N. T. von nicht geringer Bedeutung ist, nicht als wenn die ntl. Begriffswelt in den ähnlichen Ausdrücken sich einfachhin mit der zeitgenössischen jüdischen deckte, sondern deshalb, weil sie doch daran anknüpft und sie z. T. berichtigt und weiterführt. Es ist darum sehr zu begrüßen, daß V. das reichhaltige außerkanonische Quellenmaterial über die jüdische Auffassung der Eschatologie zur Zeit des N. T. (zu dem er nach protestantischer Auffassung auch die sogenannten deuterokanonischen Bücher des A. T. rechnet) schon in der 1. Aufl. 1903 systematisch zusammengefaßt und in der vorliegenden neuen Aufl. gründlich überarbeitet und z. T. erweitert hat. Freilich ist der Unterschied trotz einer Zunahme von 46 Seiten bei gleicher Druckgröße nicht so groß, wie es auf den ersten Blick scheinen möchte. Vieles ist nur umgestellt oder neu gefaßt worden. Außer den Quellenangaben sind Literaturverweise auch in dieser Aufl. spärlich. Auf etwaige religionsgeschichtliche Zusammenhänge mit andern orientalischen Religionen geht der Verf. absichtlich nicht ein. Er behält sich das für eine spätere Untersuchung vor. Jeder, der sich etwas mit der rabbinischen, apokalyptischen und apokryphen Literatur befaßt hat, weiß, wie schwer ihre Anschauungen, besonders bezüglich der Eschatologie, richtig zu erfassen und einigermaßen untereinander in Einklang zu bringen sind. V. hat es versucht. Er kommt dabei zu dem Ergebnis, daß sowohl der Rabbinismus, in dem die sittliche Kraft des Prophetismus weiterlebe, wie die Apokalyptik, in der die intensive persönliche Frömmigkeit ihren Ausdruck gefunden habe, Träger der eschatologischen Gedanken in ihrer nationalen wie universellen Prägung gewesen seien. Das hindere nicht, daß der Rabbinismus, der Vertreter der breiteren Frömmigkeit, aufs Ganze gesehen, der Apokalyptik gegenüber, die nur in kleinem Bruderkreis heimisch gewesen sei, eine geradezu ablehnende Stellung einnehme (9 f.). Br.

352. Willam, Fr. M., Das Leben Jesu im Lande und Volke Israel. 4. verb. u. erweit. Aufl. gr. 8° (XII u. 549 S.; 1 Karte u. 33 Bilder in Lichtdruck). Freiburg 1934, Herder. *M* 5.80; geb. *M* 7.50. — Mit dieser neuen, um 20 Seiten vermehrten Aufl. tritt das zeitgemäße Leben Jesu von W. in gut einem Jahre zum vierten Male vor die Öffentlichkeit. Bei dieser Gelegenheit hat der Verf. zwei Abschnitte über die Abschiedsreden Jesu (427—447) und Thomas, den Zweifler (522—525), größtenteils neu eingefügt, die wegen ihres feinen psychologischen Einfühlens zweifellos mit zu den schönsten des ganzen Buches gehören. Die Abschiedsreden weiß uns der Verf. ohne jeden wissenschaftlichen Apparat aus den Umständen heraus persönlich so nahe zu bringen, daß wir sie gleichsam miterleben. Dabei schwinden all die Schwierigkeiten, die von verschiedenen Seiten gegen die Einheit der Abschiedsreden gemacht worden sind. Es wird dem Leser klar, daß er in ihnen nicht so sehr einen logischen, sondern vielmehr einen psychologischen Gedankengang zu suchen hat. Im übrigen vgl. auch zu dieser Aufl., was in der Besprechung der 3. Aufl. (Schol 9 [1934] 606 f.) gesagt worden ist. Br.

353. Lanwer, Bernhard, M. S. C., Die Grundgedanken der Bergpredigt auf dem Hintergrunde des Alten Testamentes und Spätjudentums (Mt 5). gr. 8° (XII u. 243 S.) Hiltrup 1934, Herz-Jesu-Missionshaus. *M* 6.—. — Die vorliegende Doktorarbeit hat nach der Absicht des Verf. nicht den Zweck, allseitig Neues zu

bringen, sondern die z. T. schon bearbeiteten Fragen zu überprüfen und zusammenzufassen. Dadurch fällt ganz von selbst auf manche Punkte ein neues Licht, und das gibt der Arbeit ihren Wert und ihre Berechtigung. Die Grundgedanken der Bergpredigt sieht der Verf. in der Lehre vom Gottesreich und vom Gesetz, das damit zusammenhängt. Dementsprechend untersucht er in 3 Abschnitten die universale Tiefe des Gottesreiches, seine universale Weite und das Gesetz, jeweils in der Auffassung des A. T., des Spätjudentums und der Bergpredigt mit einem Ausblick auf das übrige Evangelium. Dabei kommt er zu dem Ergebnis, daß der Reich-Gottes-Gedanke des A. T. im Spätjudentum als Ganzes gesehen veräußerlicht (Beobachtung der Tora) und verengt worden sei (Nationalreligion), während er in der Bergpredigt durch Christus nach seiner universalen Tiefe (in den Seligpreisungen: Mt 5, 3—10) und nach seiner universalen Weite (in den Jüngerberufsaussprüchen: Mt 5, 13—16) seine Vollendung gefunden habe. Damit laufe eine Entwicklung vom Solidarismus des atl. Bundesgedankens zum Individualismus der persönlichen Verantwortung und Vergeltung parallel, die im Spätjudentum noch unausgeglichen nebeneinander ständen (74). Der Verf. hat mit Bienenfleiß sehr viel Material zusammengetragen, zumal über die Auffassung des Spätjudentums, großenteils nach Strack-Billerbeck, Klausner u. a. Bisweilen hätte man, besonders im Abschnitt über die universale Tiefe des Gottesreiches, größere Klarheit und straffere Durchführung gewünscht. Daß der Verf. z. B. unter der universalen Tiefe des Gottesreiches den intensiven Universalismus (Harnack) im Gegensatz zum extensiven versteht, kann man im Laufe der Ausführungen in etwa ahnen, aber ausdrücklich gesagt wird es erst S. 107. Er sieht ihn offenbar darin, daß es für den Eintritt ins Gottesreich nur sittlich-religiöse Bedingungen gibt, die von jedem Menschen, ob Jude oder Heide, erfüllt werden können. Schwer einzusehen ist, weshalb sich L. die zum mindesten irreführende protestantische Unterscheidung von Apokryphen und Pseudepigraphen zu eigen macht (45 ff.), da doch die deuterokanonischen Bücher des A. T. (nach den Protestanten „Apokryphen") nach katholischer Auffassung nicht als apokryph angesprochen werden können. Tatsächlich spricht er S. 117 auch von den Apokryphen in katholischem Sinne, um aber schon S. 125 Apokalypsen, Apokryphen und Pseudepigraphen, die sich zudem gegenseitig nicht ausschließen, wieder nebeneinander zu stellen. Statt „Jesajas" (83 90) sollte ruhig die katholische Schreibweise „Isaias" beibehalten werden. S. 144 wird die schriftliche Tora mit allen protokanonischen Büchern des A. T. gleichgesetzt, während sie sich nach S. 151 auf die pentateuchischen Schriften beschränkt. So sind dem Verf. noch manche kleine Unstimmigkeiten unterlaufen. Die klassische Abhandlung über das „Regnum Dei" von H. Dieckmann S. J. in seinem Werke „De Ecclesia", 1. Bd., S. 14—186 ist ihm offenbar ganz entgangen. Aber als Ganzes genommen trägt die Arbeit trotz einer gewissen Unausgeglichenheit sicher manches bei zum besseren Verständnis der Entwicklung des Reich-Gottes-Gedankens. Br.

354. Bornhäuser, K., Studien zum Sondergut des Lukas. gr. 8° (V u. 170 S.) Gütersloh 1934, Bertelsmann. *M* 5.—; geb. *M* 6.50. — Ähnlich wie in seinen kurz vorher erschienenen Studien zur Apostelgeschichte gibt der Verf. auch hier manche neue Anregungen durch eine Erklärung, die vor allem die Zeitgeschichte

berücksichtigt und in nicht wenigen Punkten von der gewöhnlichen abweicht. Er beschränkt seine Untersuchungen auf das Sondergut bei Lukas, d. h. auf Lk 3, 1—18; 4, 16—30; 5, 1—11; 7, 11—17; 10, 25—37; 12, 13—34; 13, 1—9; 15, 11—32; 16, 19—31 und 18, 1—8. Vieles ist sicher gut beobachtet und kann zum besseren Verständnis wesentlich beitragen, so z. B., wenn B. darauf aufmerksam macht, daß νμαρτυρεῖ auch bedeuten könne: anklagen oder Vorwürfe machen, θαυμάζειν aber: aufs tiefste betroffen sein, so daß Lk 4, 22 den Sinn habe: „Alle Hörer erhoben alsbald schwere Vorwürfe gegen Jesus ob seiner Worte, die sie aufs tiefste betroffen gemacht, ja getroffen hatten" (25); oder wenn er beim Gleichnis vom barmherzigen Samaritan auf eine zur Zeit Christi in jüdischen Kreisen vertretene Ansicht hinweist, nach der Lebensgefahr dazu berechtige oder gar verpflichte, sich selbst zu retten und den in Not Befindlichen seinem Schicksal zu überlassen (72); oder wenn er bei der Auferweckung des Jünglings von Naim einen besonderen Grund der Trauer in der jüdischen Anschauung sucht, nach der ein früher Tod, wie überhaupt jedes Leid, die Folge persönlicher Schuld bzw. der Schuld der Eltern sei (55), eine Anschauung, die sich auch in dem Verhalten des Priesters und des Leviten im Gleichnis vom barmherzigen Samaritan auswirke (69 f.) usw. In andern Punkten wird man schwerlich dem Verf. schlechthin beipflichten, z. B. wenn die Berufung der Jünger bei Lk 5, 1—11 als „Indienststellung" von dem „Ruf in Jesu Schule" bei Mt 4, 18—22 u. Mk 1, 16—20 unterschieden wird (50), obgleich manche Schwierigkeiten auf diese Weise behoben würden; oder wenn er den Grundsatz, bei den Gleichnissen nicht auf Einzelheiten, sondern auf den Vergleichspunkt zu sehen, als „falsche Lehre" ablehnt (145) u. dgl. Nicht zu verwundern ist, daß er, wie die meisten Protestanten, von Söhnen Mariens spricht (20), was nicht nur der katholischen Lehre widerspricht, sondern auch keinen stichhaltigen Grund in der Hl. Schrift hat. Sehr wohltuend ist dagegen die positive Einstellung des Verf. zu den Wundern (vgl. 52) und seine Ehrfurcht vor dem heiligen Text. Br.

355. Sigge, Timotheus, O. F. M., Das Johannesevangelium und die Synoptiker. Eine Untersuchung seiner Selbständigkeit und der gegenseitigen Beziehungen. (Ntl. Abh. XVI 2/3). gr. 8° (221 S.) Münster 1935, Aschendorff. *M* 10.50. — Nicht eine neue Ansicht legt der Verf. vor, sondern er beleuchtet und erklärt in sorgfältigen Einzeluntersuchungen die gewöhnliche Auffassung der meisten katholischen und nicht weniger anderer Exegeten. Nach einem ausführlichen Überblick über die verschiedenen Erklärungsversuche setzt er sich vor allem mit der Verdrängungshypothese auseinander, wie sie schon 1911 in dem Werk von Overbeck, „Das Johannesevangelium. Studien zur Kritik seiner Erforschung", und vor allem neuerdings von H. Windisch in seinen Schriften, besonders „Johannes und die Synoptiker" (1926), vertreten wird. Das 4. Evangelium ist nach S. gegenüber den Synoptikern durchaus selbständig; denn es hat sein eigenes festumrissenes Ziel, das Johannes am Schlusse (20, 31) klar ausspricht. Auf dieses Ziel ist mehr oder weniger alles straff hingeordnet, wenn man von gelegentlichen kurzen Bemerkungen, wie z. B. dem 3. Wort Jesu am Kreuze, absieht. Mit dieser Zielstrebigkeit verbindet sich eine äußere Geschlossenheit des ausgewählten Stoffes, der sich in deutlich gegeneinander abgegrenzten Perikopen doch wieder or-

ganisch aneinanderreiht. Dabei hat offenbar nicht ein Seitenblick auf die Synoptiker letztlich die Auswahl des Stoffes bedingt, sondern „das Interesse an einer wirkungsvollen Darstellung der eigenen Grundidee" (84). Dennoch läßt sich auch eine dauernde Berücksichtigung der Synoptiker feststellen, wie die Untersuchung über den Rahmen des 4. Evangeliums, d. h. über die zeitliche Aufreihung der Ereignisse des Lebens Jesu zeigt, wodurch der Evangelist offenbar eine Ergänzung und Klarstellung der synoptischen Erzählung bieten will (134). Das wird noch weiter bestätigt durch die Untersuchungen über die synoptischen Erzählungen und synoptischen Stoffe des 4. Evangeliums. — Das Ziel, das der Verf. sich gesteckt hat, nämlich eine zusammenfassende Darstellung der Frage vom katholischen Standpunkt zu geben, ist vollauf erreicht. Auffällig ist, daß bei der katholischen Literatur der Cursus Scripturae Sacrae, soviel ich sehe, fast ganz übergangen ist. Weder die Introductio in N. T. von Cornely, noch das Compendium Introductionis von Cornely-Merk (11. Aufl. 1934) habe ich erwähnt gefunden, während Knabenbauer wenigstens an einer Stelle als Gegner erscheint. In der Anmerkung auf S. 86 sollte unter den Arbeiten über die Dauer des Lebens Jesu doch das zusammenfassende Werk von U. Holzmeister S. J., Chronologia Vitae Christi (Rom 1933), nicht fehlen. Das sind kleine Mängel, die aber den Wert der Arbeit nicht wesentlich beeinträchtigen.

Br.

356. Pribnow, Hans, Die johanneische Anschauung vom „Leben". Eine biblisch-theologische Untersuchung in religionsgeschichtlicher Beleuchtung (Greifswalder Theol. Forschungen, Bd. 4). gr. 8° (165 S.) Greifswald 1934, Bamberg. *M* 4.20. — Die vorliegende Monographie bietet, als Ganzes gesehen, manche Anregungen. Sie zeigt recht gut, wie nach der Lehre des 4. Evangeliums und 1 Joh das „Leben" als „ewiges Leben" etwas ist, das im Diesseits beginnt, den Tod überdauert und nach der Auferstehung seine Vollendung findet. Die subjektive Vorbedingung sei der Glaube an Gott und an Christus, nicht nur als formeller Glaubensakt, sondern als zusammengesetzte Seelenhaltung, die „ein persönlich-praktisches Verhältnis zu Gott" und „das ethische Moment als konstituierenden Bestandteil" einschließe (66 f.). Die objektive Vorbedingung bestehe in der Mitteilung des „Lebens" durch Christus als Gottessohn (67). Da der Verf. der katholischen Gnadenlehre fernsteht, weiß er über die Art des Lebens nur zu sagen: „Das ‚Leben' ist etwas, was kontinuierlich von Christus auf den Gläubigen, der durch seinen Glauben mit ihm verbunden ist, überfließt — so wie der elektrische Strom kontinuierlich auf das überfließt, was beständig mit der Stromquelle verbunden ist" (89). Nicht recht einzusehen ist, wie die Anschauung vom „ewigen Leben" bei Johannes mit einer Unsterblichkeitslehre im Gegensatz stehen (44) und warum „eschatologische und Unsterblichkeitsgedanken dem Wesen nach unvereinbar" sein sollen (140). Ebenso geht es nicht an, die Apokalypse deswegen dem hl. Johannes abzusprechen, weil dort fast ausschließlich von dem eschatologischen „Leben" die Rede ist, zumal wenn die wenigen Stellen, die von dem gegenwärtigen „ewigen Leben" sprechen, wie Apk 3, 1 und 22, 17 und wenige andere, als „Fremdkörper" ausgeschieden werden (151); noch viel weniger besagt es, daß in der Apk auch die „irdische Existenz des Menschen ruhig mit dem Worte ‚Leben' benannt" wird (59); denn die Ter-

minologie richtet sich zum großen Teil nach dem Zwecke eines Werkes. Den Untertitel „in religionsgeschichtlicher Beleuchtung" findet man, abgesehen von gelegentlichen, ziemlich summarischen Hinweisen auf die Mysterienreligionen, Philo, die hermetischen Schriften und die Mandäer, durch die Darstellung kaum gerechtfertigt. Dabei scheinen dem Verf. die neueren Arbeiten über die Mandäerfrage von H. Litzmann (Sitzungsberichte, Berlin 1930), Jos. Schmidt, Der gegenwärtige Stand der Mandäerfrage (Bibl. Zschr. 20 [1932] 121—138) u. a. ganz entgangen zu sein, sonst würde er die Frage nach der Abhängigkeit des Johannes von den Mandäern mit W. Bauer gar nicht mehr in Erwägung ziehen (9 72). Für die positive Darstellung wäre die gründliche Arbeit von J. B. Frey C. S. Sp., Le concept „vie" dans l'Evangile de saint Jean (Biblica 1 [1920] 37—58 211—239) zu berücksichtigen gewesen. Br.

357. Waitz, Sigismund, Fürsterzbischof von Salzburg, Paulus. Zeitgemäße Erwägungen über christliches Leben und Seelsorge. gr. 8°: 1. Bd. Seine Bekehrung und seine Weltmission (228 S.) Innsbruck-Wien-München 1931, Tyrolia. *M* 4.—; Lw. *M* 5.20. — 2. Bd. Seine ersten Sendschreiben (327 S.) ebd. 1932. Lw. *M* 4.20. — 3. Bd. Urchristentum in Korinth (322 S.) ebd. 1934. *M* 4.20; Lw. *M* 5.50. — 4. Bd. In Stürmen und Verfolgungen (387 S.) ebd. 1935. *M* 4.—; Lw. *M* 5.20. — Wie der Untertitel der Sammlung schon andeutet, handelt es sich bei dem vorliegenden Werke weder um einen wissenschaftlichen Kommentar noch um eine geschlossene Darstellung des Lebens und Wirkens des Völkerapostels auf Grund seiner Briefe, sondern um eine betrachtende Auswertung des paulinischen Gedankengutes, wie es uns in seinen Briefen und in der Apg entgegentritt. Das Werk ist in erster Linie für den Seelsorgsklerus, dann aber auch für das christliche Volk bestimmt. Trotzdem ist es wohl angebracht, daß wir auch in einer rein wissenschaftlichen Zeitschrift darauf hinweisen; denn der hochwürdigste Verf. geht in den einzelnen Betrachtungen nicht nur von einer wohlbegründeten Textauslegung aus, die meistens auf den „Cursus Scripturae Sacrae", hrsg. von Cornely S. J., Knabenbauer S. J. u. a., zurückgeht, sondern versteht es auch, den Völkerapostel in seinem Werden und Wirken wie in seinen persönlichen Gedankengängen uns nahezubringen. Das ist natürlich auch für ein wissenschaftliches Verständnis seiner Schriften nicht ohne Belang. Die Quellen für den 1. Bd. bilden die entsprechenden Abschnitte aus der Apg. Der 2. Bd. schöpft aus den ersten Sendschreiben des hl. Paulus, d. h. aus den Briefen an die Thessaloniker und an die Galater. Dem 3. Bd. liegt 1 Kor zugrunde, während der 4. Bd. im wesentlichen die Gedanken von 2 Kor auswertet, dabei aber im 1. Abschnitt von den Voraussetzungen von 2 Kor (Apg 18, 1—10) ausgeht und im 3. Abschnitt das weitere Schicksal des hl. Paulus nach Apg 20, 3—28, 31 behandelt. Jeder Band ist in sich abgeschlossen. Dem Zweck des Werkes entsprechend wurde von jedem wissenschaftlichen Apparat Abstand genommen. Aus demselben Grunde läßt sich der Verf. auf gewisse Streitfragen, wie über die Sektenbildung in Korinth, über das „Herrenmahl", über die Deutung von „Maranatha" u. dgl., nicht näher ein, sondern legt positiv seine Erklärung vor. Als Text legt er die Vulgata bzw. die deutsche Übersetzung von Allioli zugrunde, nimmt aber dabei auch auf den griechischen Text Rücksicht. Ein Personen- und Sachregister am Schlusse jeden Bandes erleichtert den Gebrauch. Wer sich nachsinnend mit dem Verf. an Hand

der vorgelegten Erwägungen in die Seele des hl. Paulus vertieft, wird inne werden, wie zeitnahe auch uns der Völkerapostel geblieben ist. Br.

358. Schlatter, A., Gottes Gerechtigkeit. Ein Kommentar zum Römerbrief. gr. 8° (407 S.) Stuttgart 1935, Calwer Vereinsdruckerei. Lw. *M* 14.—. — „Gottes Gerechtigkeit" betitelt Schl. seinen neuen Kommentar zum Römerbrief, weil er den Grundgedanken dieses Briefes in der Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes, d. h. nach ihm „der Gott eignenden Gerechtigkeit" [vgl. Röm 1, 17] (36), und nicht in der Lehre von der Rechtfertigung des Menschen durch die Mitteilung (kath.) oder Zurechnung (prot.) der Gerechtigkeit (184; vgl. 42 f.) sieht. Die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes durch die Botschaft Jesu verlange vom Hörer und wirke in ihm Glauben, und dieser Glaube sei, da die Botschaft ihm im Namen Gottes gesagt werde und ihm seinen Herrn zeige, Hingabe seines Willens an Gott, Bereitschaft, sein Gebot zu tun (ὑπακοὴ πίστεως). Die Annahme des Wortes und den Entschluß zum Gehorsam habe Paulus nicht voneinander getrennt (22). Doch sei auch so der Mensch nicht der Wirkende, denn Gottes Gerechtigkeit werde nicht nur auf Grund des Glaubens (ἐκ πίστεως), was auch die jüdische These zugegeben hätte, sondern auch zum Zweck des Glaubens (εἰς πίστιν), aber nicht zum Zweck der Werke geoffenbart (41). Trotzdem soll doch wiederum der Vorgang, der das Verhältnis des Menschen zu Gott und zu den andern bestimmt, das Werk sein, für das der Mensch von Gott die Zustimmung oder Verurteilung empfange (79 f.). Dabei sei offenkundig jeder Satz des Briefes eschatologisch gemeint (10), und so nenne Paulus einzig (5, 19) die Glaubenden Gerechte im Gedanken an das, was sie dann sind, wenn sie in Gottes Gericht gerechtfertigt sein werden (134, Anm.). Wenn also der hl. Paulus nach Schl. jeden Synergismus ablehnt, selbst im Sinne Luthers und Calvins, nach denen Gottes Erbarmen uns die Gemeinschaft mit ihm gebe und infolgedessen unsere Not das sei, was Gott zu uns führe (38), dann ist folgerichtig Gott allein der Urheber auch der Werke, die Sünde nicht ausgenommen. Daran ändert nichts, wenn Schl. zu Röm 5, 12 sagt: „Den Tod bereiten sich alle durch ihr eigenes Verhalten, da sie alle sündigen" (185); denn kurz darauf sagt er wieder, daß alle durch Adam ohne eigenen Willen in die Sünde und den Tod versetzt werden (193). Dabei denkt er nicht etwa an die Erbsünde in katholischem Sinne, sondern an persönliche Sünden. So ist Schl.s Kommentar wieder ein Beweis, daß man den Römerbrief nur vom Standpunkte der katholischen Erlösungs- und Gnadenlehre verstehen kann, ohne dem hl. Paulus Widersprüche und Sinnlosigkeiten zuzuschreiben. Leider wird aber auf die katholische Glaubenslehre nirgends Bezug genommen. Daher bleibt die Erklärung des lehrhaften Teiles unseres Briefes in vielen Punkten ein vergebliches Bemühen. Glücklicher ist dagegen die Erklärung des praktischen Teiles. Damit soll nicht gesagt sein, daß uns der Verf. nicht auch in dem ersten Teile seines Kommentars im einzelnen manche wertvolle Anregung für das Verständnis des Römerbriefes bietet. Daß er dabei seine Echtheit und Unversehrtheit einschließlich von Röm 15 und 16 für sicher erwiesen hält, sei nur nebenbei erwähnt. In der äußeren Anlage gleicht der neue Kommentar ganz den früheren zu Mt, Lk, Joh, Jak und 1 u. 2 Kor (vgl. Schol 6 [1931] 281 f; 7 [1932] 596). Br.

359. Schlatter, A., Paulus, der Bote Jesu. Eine Deutung seiner Briefe an die Korinther. gr. 8° (683 S.) Stuttgart 1934, Calwer Vereinsdruckerei. *M* 16.—; geb. *M* 20.—. — Die vorliegende Erklärung der beiden Korintherbriefe verbindet, wie die eben (n. 358) genannten Kommentare Sch.s mit einer großen Ehrfurcht vor dem heiligen Text ein ruhiges Abwägen und besonnenes Urteil in der Deutung. Das gilt auch für viel umstrittene Stellen. So deutet der Verf. z. B. die Worte „ἐνεστῶσα ἀνάγκη" und „θλῖψις" (1 Kor 7, 26 28) wohl mit Recht auf bevorstehende Anfeindungen um des Glaubens willen, die naturgemäß Verheiratete schwerer träfen als Unverheiratete und damit für sie eine größere Gefahr zum Abfall vom Glauben bildeten. — Unter dem Herrenmahl (1 Kor 11, 20) versteht er den „Tisch Jesu", d. h. die Feier der heiligen Eucharistie, die wohl auf Anordnung des hl. Paulus mit einer Mahlzeit verbunden worden sei, um zwischen den Gemeindegliedern die Tischgemeinschaft herzustellen. — Die schwierige Stelle 1 Kor 7, 36 ff. sei nicht von dem Verhältnis eines Asketen zu einer ihm anvertrauten Asketin, der Einrichtung der sog. „Syneisakten", zu verstehen, sondern von dem Verhältnis des Vaters oder Vormunds zu seiner Tochter bzw. seinem Mündel. — Auch in der Frage über Jungfräulichkeit und Ehe (1 Kor 7) wird man gern das Bestreben des Verf. anerkennen, dem Gedankengang des hl. Paulus gerecht zu werden und sein Lob der Jungfräulichkeit zu rechtfertigen. Doch vermißt man hier leider das rechte Verständnis für die tatsächliche Durchführung der jungfräulichen Enthaltsamkeit. Es ist eine völlige Verkennung der Tatsachen, wenn die Kirche, ihr Priester- und Mönchtum eine Bestätigung dafür sein soll, daß überall, wo die Ehe ihre Geltung verliert, die wilde Erotik gedeiht (216). Daran ändern auch mannigfache sittliche Entgleisungen beim Klerus und Mönchtum im Laufe der Jahrhunderte nichts; im Gegenteil ist die Geschichte der Kirche, ihres Priester- und Mönchstums viel eher eine glänzende Bestätigung dafür, daß die jungfräuliche Enthaltsamkeit wohl möglich ist. Der Grundsatz: „Ehefrau oder Dirne" (214) mag im allgemeinen für Verheiratete Geltung haben, aber es wäre unrecht, ihn auch für Unverheiratete schlechthin aufstellen zu wollen. Anderseits besteht die Gnadengabe der jungfräulichen Enthaltsamkeit oder Ehelosigkeit — wenn man hier von einer Gnadengabe im weiteren Sinne sprechen will —, nicht, wie der Verf. vorauszusetzen scheint, in einer geschlechtlichen Bedürfnislosigkeit (240) oder einer gewissen unnatürlichen Apathie, sondern in der übernatürlichen, sittlichen Kraft, sich die Befriedigung der geschlechtlichen Triebe um Gottes willen zu versagen. Aber das Wort Jesu: „Nicht alle fassen dieses Wort, sondern nur jene, denen es gegeben ist" (Mt 19, 11) bewahrheitet sich auch hier wieder. — Wer von den Aposteln und Brüdern Jesu außer Petrus verheiratet gewesen ist, wissen wir nicht; jedenfalls geht es nicht an, aus 1 Kor 9, 5 folgern zu wollen, daß sie alle außer Paulus verheiratet gewesen wären (211). Man wird auch in anderen Punkten dem Verf. nicht einfach beipflichten können, aber der positive Wert des Buches als Ganzes bleibt dabei bestehen. Die Eigenart der Schlatterschen Kommentare, auf andere Schrifterklärer kaum Bezug zu nehmen und deshalb auf Anmerkungen und Literaturangaben fast völlig zu verzichten, tritt auch in dem vorliegenden Kommentar wieder zutage. Br.

360. Steinmann, A., Die Briefe an die Thessalonicher und

an die Galater übersetzt und erklärt (Die Heilige Schrift des N. T., Bd. V) 4. zusammen mit Fr. Tillmann neu bearb. Aufl. gr. 8° (VIII u. 179 S.) Bonn 1935, Hanstein. *M* 5.80; Lw. *M* 7.80. — Mit dem vorliegenden Bändchen ist die Neuauflage des Bonner Kommentars zum N. T. abgeschlossen. Nur die Überarbeitung von 1 Thess konnte der schwer erkrankte Verf. noch selbst zu Ende führen. Er hat sich dabei fast ganz auf den Nachtrag der neueren Literatur beschränkt. Sachlich hat u. a. der Exkurs über das Rätsel des Leidens durch die Auffassung Senekas und des Buddhismus eine Erweiterung erfahren; an anderer Stelle wird jetzt die Auffassung des Judentums, des Buddhismus und Nietzsches über die Nächstenliebe zum Vergleich mit der paulinischen herangezogen. Die Neubearbeitung von 2 Thess und Gal wurde von Fr. Tillmann besorgt. Dabei hat auch er sich bei 2 Thess im allgemeinen mit einem Nachtrag der Literatur begnügt, die Erklärung von Gal dagegen z. T. stark erweitert und in ihrer Fassung umgegossen, wie schon äußerlich der Zuwachs von 58 auf 81 Seiten erkennen läßt. Sie hat dadurch zweifellos auch an Klarheit und Tiefe gewonnen. Als neuer Exkurs wurde im Anschluß an Gal 6, 15 eine Ausführung über den paulinischen Begriff der Neuschöpfung eingefügt (167 f.). Im übrigen hat der Bearbeiter die Übersetzung des Verf. wie auch seine ganze Auffassung im wesentlichen beibehalten. Br.

361. Behm, J., Die Offenbarung des Johannes übersetzt und erklärt (Das Neue Testament Deutsch, hrsg. v. P. Althaus u. Joh. Behm, 11. Teilbdch.) 1. u. 2. Aufl. gr. 8° (114 S.) Göttingen 1935, Vandenhoeck u. Ruprecht. *M* 4.—; Subskr. *M* 3.30. — Mit diesem Teilbändchen ist der 3. Band des neuen Göttinger Bibelwerkes abgeschlossen. Nach B. gehören trotz der Unterschiede in Form und Inhalt Joh und Apk unlösbar zusammen. Ihr Verf. könne nur der Apostel Johannes sein, der sie als Ganzes im letzten Jahrzehnt des ersten christl. Jahrhunderts niedergeschrieben habe (5). Sie sei für ihre Zeiten, nicht für ferne Generationen der Zukunft oder gar der Endzeit geschrieben, eine Gelegenheitsschrift so gut wie die Briefe des N. T. und wolle darum zeitgeschichtlich verstanden sein (3). Das Zeitbild, das sie entwerfe, treffe auf keine Epoche der Urgeschichte des Christentums so zu, wie auf die Zeit der domitianischen Verfolgung (4). Sie sei ein Trostbuch für die angehende Märtyrerkirche, in dem der Verf. Ereignisse der Gegenwart und jüngsten Vergangenheit deute und die Entwicklung der Dinge in der kurzen Spanne Zeit bis zum Weltende mit dem Triumph der gerechten Sache der Christen und der Aufrichtung der Gottesherrschaft weissage (3). Die Sendschreiben an die sieben Gemeinden sollen nach B. den Stand der Kirchen rücksichtslos aufdecken und sie mit Rücksicht auf die bevorstehende Zeit der Entscheidung zur Besserung auffordern. Die „Engel" der Gemeinden sind ihm „psychologische Zwischenfiguren . . . , personifizierte Stellvertreter", nicht die Vorsteher der Gemeinden (15). Religionsgeschichtliche Berührungspunkte zwischen „heidnischer" und „christlicher" Eschatologie möchte er z. B. in dem Bild der erhabenen Frau als dem Vor- und Urbild der Gottesgemeinde und der Geburt des Kindes (Apk 12, 1—6) finden, die aber vielleicht dadurch zu erklären seien, daß beide älteres Gedankengut von ähnlicher Herkunft aufgenommen hätten (65). Die tausend Jahre seien, nahezu von Raum und Zeit losgelöst, als ein Zwischenstadium zwischen dem Ende der alten und dem Anfang der neuen

Welt gedacht (103). Auf eine Deutung der geheimnisvollen Zahl 666, die für die ersten Leser sicher möglich gewesen sei, verzichtet der Verf., nachdem er auf die Unzulänglichkeit der verschiedenen Deutungsversuche hingewiesen hat (78 ff.). Das Bändchen gehört in seiner besonnenen Art sicher zu den besten der neuen Sammlung. Br.

362. Fragments of an Unknown Gospel and other Christian Papyri, edited by H. Idris Bell and T. C. Skeat. 4° (X u. 63 S.; 5 Tafeln) London 1935, British Museum. Lw. *Sh* 4.—. — Das Britische Museum konnte im Sommer 1934 von einem Händler eine Sammlung griechischer Papyri erwerben, unter denen man bei der genaueren Untersuchung vier frühchristliche feststellte, die nunmehr in einer vorläufigen Ausgabe der wissenschaftlichen Forschung zugänglich gemacht sind. Sie gehören zu der Egerton-Sammlung und tragen die Nummern 2—5. Es handelt sich um 3 Blätter eines Kodex mit 1 Kolumne von einem Leben Christi bzw. einem unbekannten Evangelium, wie die Herausgeber es benennen, ferner um 15 kleine Bruchstücke von 2 Blättern eines Kodex mit 2 Kolumnen aus dem Anfang des 3. Jahrh. n. Chr. von einem Evangelienkommentar (?), um 2 Bruchstücke eines Blattes aus einem Kodex mit 1 Kolumne aus dem 3. Jahrh. mit 1 Par 24, 17—27 und endlich um 1 Blatt aus einem liturgischen Kodex mit 1 Kolumne aus dem 3. oder 4. Jahrh. Die genaue Herkunft der Papyri ist leider unbekannt. Vielleicht stammen sie aus Oxyrhynchus. Von besonderer Bedeutung sind die Bruchstücke von dem sog. unbekannten Evangelium, die nach den Herausgebern aus der Mitte des 2. Jahrh. stammen, ein Urteil, das auch Prof. Schubart für so gut wie sicher halte, das sich freilich nur auf paläographische Gründe stütze. Es handelt sich weder um eine einfache Evangelienharmonie, noch um eines der uns bekannten apokryphen Evangelien, vielleicht mit Ausnahme des Ägypterevangeliums. Fast jeder Satz hat deutliche Anklänge an unsere kanonischen Evangelien, besonders an Joh, so zwar, daß der Zusammenhang vielfach ein anderer ist. Nur zwei Züge werden erwähnt, die in den kanonischen Evangelien gar keinen Anhaltspunkt haben. Die Herausgeber halten es nicht für ausgeschlossen, daß wir es mit einem der vielen nichtkanonischen Evangelien zu tun haben, von denen Lk im Prolog zu seinem Evangelium spricht. Wegen seiner Beziehung zu Joh, das wohl als das Evangelium der Kirche von Ephesus zu gelten habe, sei es vielleicht in Asien entstanden und später nach Alexandrien, und von dort nach ganz Ägypten gekommen. Jedenfalls sei es sehr wahrscheinlich vor dem Ende des 1. Jahrh. verfaßt worden. Ziemlich sicher sei es eine Quelle, oder stamme aus einer Quelle, die Johannes und vielleicht auch die Synoptiker benutzt hätten. — Ob die Anklänge an Johannes und an die Synoptiker nicht doch eher darauf hindeuten, daß der Verf. diese benutzt hat, indem er Züge und Wendungen aus ihnen in freier Zusammenstellung verwertet und mit legendären Zügen vermischt hat? Auf alle Fälle ist der Fund für die ntl. Textgeschichte nicht ohne Bedeutung. Br.

363. Bea, A., S. J., De Scripturae Sacrae inspiratione quaestiones historicae et dogmaticae, quas in scholarum usum accommodavit et exposuit (Scripta Pont. Inst. Bibl.) 2. Aufl. gr. 8° (VIII u. 150 S.) Romae 1935, Pont. Inst. Bibl. *L* 14.—. — B. will nicht eine allseitig erschöpfende Darstellung der kath. Inspirationslehre geben, sondern vielmehr nur eine Anleitung bieten, gewisse Fra-

gen auf Grund der Quellen genauer zu studieren. In erster Linie hat er dabei seine Hörer am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom im Auge, für die schon 1930 die 1. Aufl. als Manuskript gedruckt wurde. Die vorliegende um 38 Seiten erweiterte 2. Aufl. ist im Buchhandel erschienen. — Im ersten, mehr einleitenden Teile gibt der Verf. einen guten Überblick über die geschichtliche Entwicklung der Inspirationslehre. Der 2. Teil behandelt die dogmatischen Fragen der Inspiration: kurz ihre Tatsache nach den dogmatischen Quellen, dann ausführlicher ihr Wesen unter dem dreifachen Gesichtspunkt: von Gott, vom heiligen Schriftsteller und von den heiligen Schriften selbst her gesehen. Dabei ist besonderes Gewicht darauf gelegt, bei umstrittenen Fragen die Vertreter der verschiedenen Ansichten zu Wort kommen zu lassen und ihre Gründe ruhig abzuwägen, z. B. in der Frage über Wort- oder Sachinspiration. Der Verf. selbst entscheidet sich mit Recht, wie mir scheint, für die Wortinspiration, wie sie neuerdings von vielen katholischen Gelehrten gehalten wird, und die von der Sachinspiration gar nicht so wesentlich verschieden ist, wie es auf den ersten Blick scheinen möchte. Freilich dürften die psychologischen und theologischen Gründe, die B. für die Wortinspiration vorbringt, unabhängig von der Tatsache, daß Gott die „causa princeps" und der heilige Schriftsteller die „causa instrumentalis" ist, nicht allzu viel Gewicht haben. Das einzige allgemein gültige Kennzeichen der Inspiration sieht der Verf. gegen Lagrange, Zarb u. a. mit Recht in der kirchlichen Überlieferung. — B. hat auf engem Raum vieles zusammengetragen und damit für alle, die sich mit diesen Fragen eingehender befassen wollen, eine willkommene Hilfe geschaffen. Br.

3. Dogmatik und Dogmengeschichte.

364. M. J. Scheeben, alumno suo eximio centesimo ipsius redeunte natali Collegium Germanicum-Hungaricum. 8° (111 S.) Auslieferung: Akad. Bonifatius-Verein, Rom, Germanikum. — Die Schrift, eine Festgabe zur Scheeben-Feier in Rom, enthält eine lateinische und zwei deutsche Arbeiten über Scheeben. An erster Stelle gibt Fr. König in lateinischer Sprache einen Überblick über das Leben und das reiche, unermüdliche Schaffen Scheebens. Die Bedeutung dieses überragenden Theologen für den deutschen Katholizismus zeigt sich in ihrer vollen Größe, wenn man ihn als Priester in den geschichtlichen Zusammenhang der damaligen Theologie und theologisch-religiösen Strömungen Deutschlands stellt. — Die Abhandlung H. Schaufs über „Die Lehre von der Einwohnung des Hl. Geistes bei Karl Passaglia und Klemens Schrader" bietet einen Ausschnitt aus dem theologischen Gedankenkreis, den der junge Scheeben in Rom an der Gregoriana vorfand, wo Passaglia und Schrader (neben Franzelin und Cercià) seine Lehrer in der Dogmatik waren. Damit betritt die Studie einen Weg, der, auch nach Ausweis der römischen Scheebenbriefe (vgl. Anm. 34, S. 43 f.) neue Ergebnisse verspricht: die Untersuchung des Verhältnisses, in dem Scheeben zu seinen Lehrern steht. — A. Eröss zeichnet in feiner Komposition und Sprache nach dem Werke „Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade": „Scheebens Gnadenlehre in ihrer ersten Fassung", so wie sie bis zum Jahre 1863 vorlag. Gilen.

365. Kortleitner, Fr. X., Sacrae litterae doceantne creatio-

nem universi ex nihilo (Commentationes biblicae IX), gr. 8° (IV u. 72 S.) Innsbruck 1935, Rauch. *M* 2.—. — Das Heft behandelt in der bekannten gründlichen Weise des Verf. den Begriff der Schöpfung aus nichts, die Schriftlehre über diesen Glaubenssatz und die bekannten zwei Schwierigkeiten aus Sap 11, 18 und Hebr 11, 3. Am eingehendsten wird der erste Vers der Genesis und die genannte Stelle aus Sap untersucht. — Für die Frage, wie das biblische tohu wabohu zu denken sei, hätte E. F. Sutcliffe S. J., Primeval Chaos not Scriptural: Miscellanea Biblica (Rom 1934) II 203—215 (s. Schol 10 [1935] 246), herangezogen werden können. Lange.

366. Rüschkamp, F., Geschichte der Menschheit: StimmZeit 129 (1935 II) 187—199. — Aus dieser gut orientierenden Übersicht über den heutigen Stand der Wissenschaft von der Stammesgeschichte der Menschheit (Urheimat, Ausbreitung, kulturelle Entwicklung und Alter) sei für den Dogmatiker vermerkt: „Die Einartigkeit des Ursprungs der Menschheit ist uns heute eine erbbiologische Selbstverständlichkeit" (188). „Alle sind sich darin einig: die Frühmenschheit gehört erst dem zweiten Drittel des Diluviums an, wie die Geologen es gliederten. An einen Tertiärmenschen denkt heute kaum noch jemand; selbst aus dem Anfang des Diluviums kennen wir keine menschlichen Funde" (195). „Für sie [die Frühmenschheit] wird geologischerseits . . . ein Alter von 250 000 Jahren postuliert. . . . Rassen- und kulturgeschichtlich brauchen wir wohl keine 250 000 Jahre; einige Jahrzehntausende lassen vermutlich Raum genug" (195 f.). L.

367. Euringer, S., Tôb wara' in der Erzählung von Paradies und Sündenfall: Bibl. Zschr. 22 (1934) 323—331. — Unter Heranziehung sämtlicher Stellen, an denen der Ausdruck erscheint, werden drei Grundbedeutungen (mit Variationen) festgestellt: 1. „gut und schlecht" bez. Geschmack oder Qualität einer Sache; 2. „heilvoll und unheilvoll"; 3. „sittlich gut und böse". Die Anwendung auf Gen. 2 und 3 ergibt: Hier wird der Ausdruck zweideutig gebraucht. Das göttliche Verbot (2, 9 17) meint „sittlich gut und bös"; die Schlange (3, 5), das begehrende Weib (3, 6) und der ironische Ausspruch Jahwes (3, 22) verstehen „heilvoll und unheilvoll". Die Schlange stellt also 3, 5 in Aussicht: „Ihr werdet sein wie Elohim, Wissende um Heilvoll und Unheilvoll", d. i. erkennend, was Heil und was Unheil bringt, so daß ihr infolgedessen alles Unheil werdet vermeiden und wie die Gottheit in ungetrübter Seligkeit werdet leben können. L.

368. Lercher, L., S. J., Institutiones Theologiae Dogmaticae. Ed. II. Vol. III. De Verbo incarnato. De B. M. V. et cultu Sanctorum. De gratia Christi. 8° (611 S.) Oeniponte 1934, Rauch. *M* 7.50; geb. *M* 10.50. — Vol. IV. De virtutibus. De Sacramentis in genere. De singulis Sacramentis. De Novissimis. 8° (763 S.) Ebd. 1935. *M* 10.—; geb. *M* 13.—. Die 4 Bände zusammen *M* 32.—; geb. *M* 44.—. — Mit dem III. und IV. Band liegt die 2. Auflage des gediegenen und klaren Lehrbuches vollendet vor. Wir wünschen dem verdienten Verf. Glück zu seinem Erfolg. Größere Änderungen gegenüber der 1. Auflage sind, soviel ich sehe, nicht erfolgt. Der III. Band wurde Schol 2 (1927) 608, der IV. Schol 5 (1930) 628 besprochen. In der 2. Aufl. des IV. Bandes hätte etwa S. 622 oder 623 auch die Enzyklika Pius' XI. „Casti connubii" angeführt werden können; siehe Denzinger, 18.—20. Aufl. (1932), n. 2225—2250. Deneffe.

369. Rahner, H., S. J., Hippolyt von Rom als Zeuge für den Ausdruck Θεοτόκος: ZKathTh 59 (1935) 73—81. — In dankenswerter Weise hat R. das Ergebnis seiner Untersuchung am Schluß kurz zusammengefaßt: „Hippolyt von Rom bezeugt in den Jahren um 220 den Ehrentitel der heiligen Jungfrau Θεοτόκος." Nach einer Bemerkung bei Sokrates, Hist. Eccl. 7, 32 hat Origenes in seiner Erklärung des Römerbriefs ausführlich darüber gehandelt, wie Maria Theotokos genannt werde. Da der betreffende griechische Text des Origenes nicht mehr vorhanden ist und auch die lateinische Übersetzung keinen klaren Aufschluß gibt, so steht es nicht fest, ob Origenes dort nur die Sache behandelt oder auch den Ausdruck verwendet. Das Wort ist bei Origenes, Selecta in Deuteronomium, ed. Lommatzsch 10, 378. — Seit 1911 ist in Texte und Unters. 38, 1 (Leipzig 1911) eine Schrift des Hippolyt über die Segnungen Jakobs griechisch veröffentlicht, worin (S. 13, Z. 7) der Ausdruck Theotokos vorkommt: „Joseph nimmt Maria zu seiner Braut und wird der wahre Zeuge der Gottesgebärerin." Da dieser Satz aber in einer schon früher (1904) veröffentlichten georgischen Übersetzung dieser Schrift fehlt, so meinte O. Bardenhewer (Altk. Lit. II² S. 608 Anm.), er sei wahrscheinlich ein späteres Einschiebsel. R. zeigt die Echtheit der ganzen Stelle. Die Gründe sind: 1. die Stelle fügt sich gut in den Zusammenhang; 2. der Stil entspricht der Sprechweise Hippolyts; 3. die Stelle stimmt so mit der mariologischen Lehre Hippolyts überein, daß ein Interpolator nicht in Frage kommt: „So echt im Sinne Hippolyts konnte ein Interpolator weder denken noch schreiben" (80). Schließlich macht R. es wahrscheinlich, daß Hippolyt auch noch an einer andern Stelle das Wort „Gottesgebärerin" gebraucht hat. D.

370. Dillenschneider, Cl., C. SS. R., La Mariologie de S. Alphonse de Liguori. Sources et Synthèse doctrinale (Studia Friburgensia). gr. 8° (VII u. 307 S.) Fribourg (Suisse) 1934, Studia Friburgensia; Paderborn, Bonifacius-Druckerei; Paris, Vrin. *M* 6.50. — In einem frühern Werk: „La Mariologie de Saint Alphonse de L. Son influence sur le renouveau des doctrines mariales et de la piété catholique après la tourmente du protestantisme et du jansénisme (Fribourg 1931)", hatte der Verf. mit Geschick den geschichtlichen Rahmen zur Mariologie des hl. Alfons gezeichnet (s. Schol 7 [1932] 612 f.). In dem jetzt vorliegenden Buch gibt er eine gute Darstellung der Methode und des mariologischen Systems seines heiligen Ordensstifters. In der Methode erweist sich der hl. Alfons als besonnenen Theologen, der die theologischen Quellen keineswegs willkürlich und leichtgläubig, sondern mit ruhigem und klarem Urteil verwendet. Dabei kam ihm zustatten, daß er eben ein Heiliger war und als solcher einen besonders guten Blick für die theologischen Wahrheiten hatte (32). Der zweite Teil bringt die systematische Darlegung der Mariologie des hl. Alfons. Es war keine leichte Aufgabe, da die zerstreuten Stellen aus den Glorie di Maria und andern Werken des Heiligen gesammelt und gesichtet werden mußten. Der Verf. stellt die Aussagen des Mariologen von Neapel zu folgendem System zusammen: I. Die doppelte Sendung Marias: 1. als Mutter Gottes, 2. als Mutter der Menschen, wo über die Mittlerschaft und Miterlösertätigkeit die Rede ist. Es hat mich gewundert, daß über die Miterlösertätigkeit wenig klare Stellen zu finden waren. II. Die marianischen Axiome zur Beurteilung der Privi-

legien Marias. III. Die Privilegien der Muttergottes: 1. in der Seele: Unbefleckte Empfängnis, Freiheit von der bösen Begierlichkeit, Größe der Anfangsgnade, Fortschritt; 2. dem Leibe nach: Jungfräulichkeit, Himmelfahrt. IV. Verehrung Marias. — Der Verf. hat reiche und willkommene Literaturangaben, z. B. über die Rolle der Privatoffenbarung in der Theologie (40), über die verschiedenen Ansichten betreffs der Größe der Anfangsgnade (232 ff.), über die Frage des vorzeitigen Vernunftgebrauchs (243 ff.). Ein beachtenswertes Kapitel ist das über die mariologischen Axiome (196—209), die meines Erachtens Gegenstand einer allgemeineren mariologischen Sonderstudie sein könnten; hier ist schon viel Stoff zusammengetragen. Der Verf. hat eine gediegene und verdienstvolle Arbeit geleistet. Wer sich über die Mariologie des hl. Alfons unterrichten will, greife zu diesem Buch. — „Le canon célèbre de Duns Scotus: *Potuit, decuit; ergo fecit*" (214) ist bei Scotus schwerlich zu finden, wohl aber, wenn auch nicht in dieser Kürze, bei dem Franziskaner Franciscus de Mayronis († 1327), In III Sent. d. 3 q. 2 a. 1—3; vgl. RechThAncMéd 4 (1932) 405 f. D.

371. De Gruyter, L. J. L. M., De Beata Maria Regina. Disquisitio positivo-speculativa. 4° (VIII u. 176 S.) Buscoduci et Augustae Taurinorum 1934, Teulings resp. Marietti. *Fl* 3.90. — Diese Arbeit ist ein wertvoller Beitrag zur Mariologie. Der Verf. unterscheidet ein dreifaches Königtum Mariä. 1. Maria ist Königin im übertragenen Sinn, insofern sie durch ihre göttliche Mutterschaft und ihre Gnadenfülle alle andern Geschöpfe überragt. Hier hätte passend auf die Enzyklika Pius' XI. „Quas primas" vom 11. Dez. 1925 verwiesen werden können, wo der Papst von Christus sagt, er sei auch König „translata verbi significatione" (AAS 17 [1925] 595). — 2. Maria ist Königin als Königin-Mutter. — 3. Sie ist Königin im eigentlichen und formellen Sinn. Den spekulativen Beweis will der Verf. etwa so führen: Königin ist eine Frau, die das Amt hat, die Mitglieder einer vollkommenen Gesellschaft auf das gemeinsame Ziel hinzuordnen, oder das Amt, eine vollkommene Gesellschaft zu leiten (3 172). Maria hat aber dieses Amt; denn sie ist als neue Eva mit dem neuen Adam Lehrerin und Miterlöserin. Ein wesentlicher, ja der wesentliche Teil der königlichen Gewalt ist die gesetzgebende; Maria ist aber „Gesetzgeberin": „B. Maria est Legislatrix proprie et principaliter, quia confert gratiam" (166). „B. Maria propter solam hanc potestatem dicenda est Regina sensu proprio et formali" (167). — Kann man sie wirklich deswegen schon Gesetzgeberin nennen, weil sie uns die innere Gnade zur Beobachtung des Gesetzes mit Christus miterworben hat und sie uns durch ihre Fürbitte erfleht? Gesetzgeber ist, wer das Gesetz rechtmäßig erläßt. Aber auch derjenige, der eine, vielleicht notwendige Beihilfe zur Erkenntnis und Erfüllung verleiht? Hat Maria als Königin des Himmels auch das Amt, die Engel und Heiligen zum gemeinsamen Ziel hinzuordnen? Sie sind ja schon am Ziel. — Die positiven Quellen beginnen verhältnismäßig spät, von Maria als Königin zu reden. Die liturgischen Quellen (68—78) sind, mit ein paar Ausnahmen, nicht datiert. Als den ältesten Zeugen aus dem Osten führt der Verf. den hl. Ephräm († 373) an, der Maria „Herrin" nennt. Der Titel Königin scheint bei ihm nicht vorzukommen. Von den griechischen Vätern sind Andreas von Kreta († um 726) und Germanus von Konstantinopel († 733) die ersten, die Maria Königin

nennen (79—81). Bei den lateinischen Vätern erscheinen die Titel noch später: Petrus Chrysologus († 451), Ildefons († 669), Beda († 735) nennen sie Domina, Alkuin († 804) endlich Regina poli, Regina polorum, nostrae regina salutis (84 f.). Bernhard nennt sie „virginum Reginam" (88; PL 183, 62 B), Petrus von Blois: „Reginam angelorum" (89; PL 207, 660 D). Klar sagt Albert der Große: „Ipsa enim eiusdem regni regina est, cuius ipse est rex" (92; Mariale q. 165). Der Verf. hätte gut daran getan, in seiner dankenswerten Stellensammlung die Stichworte Domina, Regina, Imperatrix (74 94) durch den Druck hervorzuheben. — Etwas störend wirkt das lange „Caput praevium. De munere regio Christi, prout probatur argumento theologico" (7—53). Jedenfalls in dieser Ausführlichkeit ist es des Guten zu viel. Bemerkenswert sind die Ausführungen zur Frage, was mehr sei, Muttergottes sein oder Kind Gottes sein durch die heiligmachende Gnade (124 ff.). Der Verf. meint, daß manche Theologen den Fragepunkt nicht richtig faßten: Sie nehmen einmal die göttliche Mutterschaft als rein physische Mitwirkung zur Menschwerdung Christi, und so ist sie weniger als die hlm. Gnade, sodann die Mutterschaft in Verbindung mit der Gnade, und so ist sie mehr. Es sei aber zu vergleichen die göttliche Mutterschaft, insofern sie eine übernatürliche geistige Gemeinschaft mit Gott einschließt, und die hlm. Gnade. So aber sei die Mutterschaft mehr als die hlm. Gnade (126). D.

372. Pius XI. — Die Botschaft, die der Heilige Vater am 28. April 1935 bei der Schlußfeier des Triduums zum Abschluß des Jubiläumsjahres nach Lourdes sandte, bestand in folgendem Gebet, das theologisch in mancher Beziehung bemerkenswert ist: „Fratres et Filii dilectissimi, oremus omnes ad communem Matrem nostram: Immaculata Regina pacis, miserere nobis. Immaculata Regina pacis, ora pro nobis. Immaculata Regina pacis, intercede pro nobis. O Mater pietatis et misericordiae, quae dulcissimo Filio tuo humani generis Redemptionem in ara Crucis consummanti compatiens et corredemptrix adstitisti — hic autem tot ex universo orbe Episcopis et Sacerdotibus Crucis Sacrificium per hoc sacratissimum triduum renovantibus — ad benignas et beneficas apparitiones tuas grato animo recolendas et pro Anno Sancto Redemptionis tam salutariter expleto gratias Deo agendas — de sacro specu tuo benedicere dignata es — conserva in nobis, quaesumus, atque adauge in dies pretiosos Redemptionis et tuae Compassionis fructus, et quae omnium es Mater, praesta, ut in puritate morum et dignitate vitae, in unitate mentium et animorum concordia, pace populorum sospite, pacis muneribus imperturbate tandem perfruamur. Amen." Das Gebet ist entnommen aus L'Osservatore Romano, 29—30 Aprile 1935, Numero 101, S. 1. D.

373. Diekamp, F., Theologiae Dogmaticae Manuale. Juxta editionem sextam versionem latinam curavit Ad. M. Hoffmann O. P. Vol. III Pars II. De gratia Christi. 8° (VIII u. 196 S.) Parisiis, Tornaci, Romae 1935, Desclée et Soc. *Belgas* 5.—; geb. *Belgas* 9.—. — Schon dreimal wurde auf die lateinische Übersetzung von Diekamps vorzüglicher Dogmatik in der Scholastik hingewiesen: Schol 8 (1933) 608; 9 (1934) 611; 10 (1935) 302. Nicht ganz klar ist mir die Bandeinteilung der Übersetzung. Die bisher besprochenen Bände tragen die Aufschrift: Vol. I, Vol. II, Vol. IV. Der neue, hier oben genannte heißt Vol. III

Pars II. Ich sehe nicht, wo Vol. III Pars I wäre. Das deutsche Werk hat nur drei Bände und ist, soviel ich sehe, jetzt ganz übersetzt. Der vorliegende Band mit der Gnadenlehre ist besonders geeignet für solche Leser, die sich über die streng thomistische Lehre von der *gratia sufficiens* und *efficax* unterrichten wollen. D.

374. Coméliau, J., S. J., À propos de la prière de Pélage: RevHistEccl 31 (1935) 77—89. — G. de Plinval hat in einer Abhandlung „L'œuvre littéraire de Pélage" in der Revue de Philologie 60 (1934) 9—42 nachzuweisen versucht, „De vita christiana" sei ein Werk des Pelagius selbst und nicht des Fastidius. Er widmet da seine Aufmerksamkeit auch dem in der genannten Schrift enthaltenen stolzen Gebet, wegen dessen Augustin und Hieronymus dem Pelagius Vorwürfe machen. C. tut dar: Wer immer der Verfasser von „De vita christiana" sein mag, das Gebet hatte seinen ursprünglichen Platz in einer Trostschrift des Pelagius an eine Witwe und ist von diesem verfaßt. Es stimmt ganz mit der Lehre des Pelagius in seinen unbestritten echten Schriften überein. Lange.

375. Hamel, Ad., Der junge Luther und Augustin. Ihre Beziehungen in der Rechtfertigungslehre nach Luthers ersten Vorlesungen 1509—1518 untersucht. I. Teil: Der Sententiar von 1509/10 und Exeget der Psalmen von 1513—15 in seinem Verhältnis zu Augustin. 8° (XVI u. 349 S.) Gütersloh 1934, Bertelsmann. *M* 13.20; geb. *M* 15.—. — II. Teil: Der Exeget des Römerbriefes 1515/16, des Galaterbriefes 1516/17 und des Hebräerbriefes 1517/18 in seinem Verhältnis zu Augustin. 8° (IX u. 159 S.) ebd. 1935. *M* 6.80; geb. *M* 8.50. — Dem Sententiar von 1509/10 ist nur eine kurze Abhandlung (1—25) gewidmet, die im wesentlichen eine verkürzte Überarbeitung der Ergebnisse Scheels in seinem „Luther", 2. Bd., 3. u. 4. Aufl. darstellt. H.s eigentliche Leistung im I. Teil ist also die sehr eingehende Untersuchung über Luthers erste Psalmenvorlesung in ihrem Verhältnis zu Augustin (26—224) und das Register (226—349), das die einzelnen Berührungen zwischen den beiden Männern in der Ordnung der Psalmen genau verzeichnet. So übersichtlich dieses Register ist, so wenig übersichtlich ist das Vorhergehende. Hier läßt sich die Gliederung nur mit Hilfe des Inhaltsverzeichnisses (IX f.) erkennen. Danach sind die vier Hauptthemen: Die Selbstaufgabe des Menschen. Der Mensch der Sünde. Die Rechtfertigung. Christus der Mittler des Heils. Als Ergebnis teilt H. mit, „daß Augustin ihm [Luther] wohl wertvolle und unentbehrliche Elemente für das reformatorische Verständnis der Gerechtigkeit vermittelt, . . . daß aber trotzdem der Durchbruch und die volle Neuerkenntnis Ergebnis eigenen seelischen und intellektuellen Ringens gewesen sind" (192 f.). — Wenn es S. 172 f. heißt: „Der wichtigste Unterschied besteht jedoch darin, daß Luther die iustitia Dei wesentlich durch Christus vermittelt denkt, während bei Augustin eine Verbindung der Rechtfertigung mit Christus nur gelegentlich und auch da meist nur in biblischen Wendungen anklingt", so ist doch damit die christozentrische Heilslehre Augustins sehr verkannt. Es genügt, Rouët de Journels Enchiridion Patristicum darauf durchzusehen (etwa die Nummern 1675 1777 1857 1884 1916), um zu erkennen, wie wesentlich auch nach Augustin die Gerechtigkeit Gottes nur durch Christus vermittelt wird. — Nur sehr wenige der zahlreichen von Luther genannten Augustinusstellen hat H. nicht auffinden

können. Vier dieser „unauffindbaren" Stellen kann ich angeben. Die S. 190 Anm. 1 und S. 331 genannte Stelle zu Ps 110, 1 steht im Werkchen *De cura pro mortuis gerenda* c. 4 n. 6 (PL 40, 596); die S. 271 zu Ps 62, 3 gebrachte ist *Serm.* 355 c. 1 n. 1 (PL 39, 1569) entnommen; S. 298 zu Ps 78, 10 handelt es sich um eine Augustin fälschlich zugeschriebene Predigt: *Serm. suppos.* 220 n. 2 (PL 39, 2152); S. 332 zu Ps 113, 8 s. *In Epist. Joannis ad Parthos* tract. 2 n. 14 (PL 35, 1997). — Vom II. Teil gehen fünf Sechstel des Umfangs auf die Vorlesung über den Römerbrief. Das Ergebnis: Luther verdankt Augustin, dessen antipelagianische Schriften er jetzt kennengelernt hatte, außerordentlich viel in der Lehre von der Sünde, dem Gesetz und Evangelium, der Rechtfertigung, dem Erlösungswerk Christi und der Liebe; er geht aber über den katholischen Bischof und Theologen bereits hinaus zu seiner spezifisch reformatorischen und nicht mehr katholischen Auffassung (imputative Rechtfertigung, Ausscheidung jedes „Eudämonismus" u. dgl.), die er aus eigenem Erleben und Nachdenken gewonnen hat (s. besonders die Zusammenfassung 130—132). L.

376. Vignaux, P., Luther commentateur des Sentences (livre I, dist. XVII) (Études de Philosophie médiévale 21). gr. 8° (VI u. 114 S.) Paris 1935, Vrin. *Fr* 20.—. — Der Titel gibt über den Inhalt des Buches wenig Aufschluß. V. geht allerdings von Luthers Randbemerkungen zu den Sentenzen des Lombarden, zumal zu lib. 1 dist. 17, aus, kommt aber schon bald auf das *frui Trinitate* bei Scotus und Augustin und dann ausführlich auf die Lehre von der eingegossenen Liebe bei Wilhelm von Ockham, Peter d'Ailly und Gabriel Biel und deren Stellungnahme zur berühmten Dist. 17 zu sprechen. Harnack wollte in dieser Lehre des Lombarden den „Ansatz zu einer evangelischeren Haltung" wegen der unmittelbaren Verbindung der Seele mit Gott ohne Vermittlung eines Habitus finden. Ockham und seine Schule suchten hier den Primat des Ungeschaffenen vor dem Geschaffenen. Aber Luthers Randbemerkungen verraten nicht, daß er derartiges beim Magister gefunden habe (vgl. S. 3 u. 93). — Die gelehrten Untersuchungen des Buches zeichnen sich nicht durch Einheitlichkeit des Themas aus; aber V. ist zufrieden, daß sie im Laufe ihrer Entwicklung „une certaine unité" erlangten, die die Vereinigung zu einem Buche gestattete. L.

377. Göhler, A., Calvins Lehre von der Heiligung. Dargestellt auf Grund der Institutio, exegetischer und homiletischer Schriften (Forschungen zur Gesch. u. Lehre des Prot. 7. Reihe Bd. 3). gr. 8° (136 S.) München 1934, Kaiser. *M* 2.80. — In klaren Ausführungen wird die Lehre des Genfer Reformators, ständig durch seine eigenen Worte belegt, entwickelt. Daraus sei folgendes hervorgehoben: Die Heiligung geschieht durch die Wiedergeburt zu einem neuen göttlichen Leben (G. nennt es S. 45 ein „übernatürliches", ohne jedoch diesen Ausdruck aus Calvin zu belegen). Im Gegensatz zu der bloß angerechneten Gerechtigkeit Christi kommt dessen Heiligkeit wirklich zu uns, und zwar durch eine „substantielle" Gemeinschaft mit Christus (26 f.). Vom Menschen aus gesehen ist der Prozeß der Wiedergeburt oder Heiligung ein allmählich fortschreitender. Trotz der bleibenden Sünde heißt der Wiedergeborene „heilig", weil der Kampf gegen die Sünde begonnen hat und der Geist mehr und mehr über das Fleisch triumphiert (53 f.). Rechtfertigung und Heiligung, zwei sich gegenseitig ergänzende Seiten derselben Sache, werden, von Gott

aus gesehen, gleichzeitig geschenkt. Vom Menschen aus gesehen, steht für Calvin die Verwirklichung der Heiligung im Mittelpunkt des Interesses (104). Bei der fortschreitenden Heiligung kann man von einer „Rechtfertigung der Werke", nicht „durch Werke" sprechen. Gott erkennt in den guten Werken seine Gaben an und belohnt sie, wenn sie auch verdienstlos sind (93—97). Die doppelte Gnade der Rechtfertigung und Heiligung, wie Calvin sie auffaßt, wirft Licht auf manche seiner sonstigen Lehren; so auf die Begriffspaare Liebe und Gerechtigkeit Gottes, hohepriesterliches und königliches Amt Christi, Evangelium und Gesetz, ferner auf die Lehre von der Erwählung, der Kirche, den Sakramenten und dem Glauben (106—136). L.

378. Constantin de Plogonnec, La notion et les causes de la justification d'après S. Laurent de Brindes: ÉtFranc 47 (1935) 223—227. — In seiner „Lutheranismi Hypotyposis" untersucht der Heilige polemisch die verschiedenen Bedeutungen der Worte *iustitia, iustificatio, fides, gratia* und die verschiedenen Ursachen der Rechtfertigung. Der Glaube ist, wie er zeigt, nicht Wirkursache, sondern disponierende oder impetrative Ursache und, wenn er mit der Liebe verbunden ist, auch partielle Formalursache der Rechtfertigung. L.

379. Stakemeier, Ed., Der Glaube des Sünders. Seine Übernatürlichkeit und seine Bedeutung für das Heil: ThGl 27 (1935) 416—438. — Seiner historischen Arbeit über die Lehre des Tridentinums zu diesem Gegenstand (vgl. Schol 10 [1935] 314) läßt St. diese der systematischen Theologie angehörende Untersuchung folgen, die zwar keine neuen Probleme anschneidet, aber in sehr klarer Weise die Lehre der katholischen Theologie über den formlosen Glauben bietet. Die Übernatürlichkeit wird im Anschluß an die kirchlichen Entscheidungen vom Tridentinum bis zum Vaticanum erklärt. Bei der Heilsbedeutung findet namentlich der durch die Gnade gewirkte *pius credulitatis affectus* Beachtung: „eine anfangende Liebe (*amor concupiscentiae*) zu Gott als dem Quell der Wahrheit" (428). Wenn es S. 434 oben heißt, im Akt des lebendigen Glaubens sei „im Willen nicht mehr der unvollkommene Liebesanfang des *pius credulitatis affectus* tätig, sondern die volle Liebesgabe des Heiligen Geistes", so müßte wohl richtiger gesagt werden: „nicht mehr allein . . . , sondern auch"; denn der Glaube, insofern er gerade Glaube ist, geht doch auch im Gerechten noch aus dem *pius credulitatis affectus* hervor. Zuletzt wird der Widerstreit in der Seele des Sünders zwischen dem Glauben und der Macht der Sünde geschildert, wobei der Glaube seiner Natur nach zur Wiederherstellung der Liebe drängt, aber, falls er unterliegt, leicht der Verblendung und dem Unglauben weichen muß. Aus Scheeben werden öfters schöne Abschnitte zitiert. L.

380. Graf, Thomas, O. S. B., De subiecto psychico gratiae et virtutum secundum doctrinam Scholasticorum usque ad medium saeculum XIV. Pars prima. De subiecto virtutum cardinalium. I (Studia Anselmiana 2). Lex.-8° (XXIII u. 261 S.) Rom 1934, Herder. *L* 30.—. — Dem Verf. schwebt ein großes Ziel vor. Er möchte eine „psychologia supernaturalis" schreiben, die die Aufeinanderordnung, die Verbindung und das Zusammenwirken der psychischen und der übernatürlichen Realitäten systematisch darstellt. Dem geplanten systematischen Werk soll eine geschichtliche Einleitung vorausgeschickt werden, die die Lehre der Scho-

lastiker über den psychischen Träger der Gnade und Tugenden bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts behandelt. Diese Einleitung zerfällt in zwei Teile, deren erster vor Thomas haltmacht und in seinen zwei Unterteilen zuerst von den Kardinaltugenden, dann von der heiligmachenden Gnade und den göttlichen Tugenden handelt. Nur den ersten Unterteil bringt der vorliegende schon sehr stattliche Band. Einleitend werden einschlägige Fragen aus der Lehre der Philosophen des Altertums (9—46) und einiger für die Scholastik bedeutsamer Kirchenväter (47—60) vorgelegt. Es folgen: I. die Vor- und Frühscholastik (69—116); II. die Scholastiker des 13. Jahrhunderts bis auf Thomas (116—248). Den Umfang von Spezialuntersuchungen erreichen die Abschnitte über Philipp den Kanzler (151—178), dessen großer Einfluß auch in dieser Frage wieder klar zutage tritt, und über Albert den Großen (178—204), dessen Lehre durch das Bekanntwerden mit der ganzen Nikomachischen Ethik in zwei Zeitabschnitte zerfällt. Infolge des unentwickelten Zustandes der aus so vielen heterogenen Elementen zusammengesetzten traditionellen Psychologie herrscht in der untersuchten Zeit eine solche Mannigfaltigkeit der Lehrmeinungen, daß hier darauf verzichtet werden muß, dieselben auch nur nach Art der gebotenen Schlußübersichten (61—68 112—116 249—255) zu registrieren. Übrigens fing erst mit dem 13. Jahrhundert die eigentliche wissenschaftliche Beschäftigung mit diesen Fragen an. Gr. glaubt, in dieser Zeit bez. des psychischen Subjekts der Tugenden im allgemeinen zwei Hauptrichtungen unterscheiden zu können, die durch einen „exzitativen" und einen „elizitiven" Tugendbegriff gekennzeichnet sind (249). Als Anhang wird eine Quaestio Gottfrieds von Poitiers ediert: „Quae virtutes in quibus viribus sint locatae" (257—261). Wenn der bald zu erwartende zweite Unterteil den Index nominum et rerum auch für den ersten gebracht haben wird, werden die reichen Schätze, die hier niedergelegt sind, leichter zu heben sein. L.

381. Koenig, H., De inhabitatione Spiritus Sancti doctrina S. Bonaventurae. gr. 8° (80 S.) Mundelein (Ill.) 1934, St. Mary of the Lake Seminary. — Die Doktorarbeit hat die verstreuten Ausführungen Bonaventuras über die Einwohnung mit Fleiß gesammelt und mit Geschick synthetisch verarbeitet. Kap. 6 (42—55), ergänzt durch Kap. 7 (56—59), entwickelt als Anschauung des hl. Lehrers vom Wesen der Einwohnung: Zu der bereits in der Naturordnung vorhandenen substantiellen Gegenwart Gottes als der erschaffenden und erhaltenden Ursache kommt durch die heiligmachende Gnade als Fundament eine besondere neue Relation hinzu, ein *habere* oder *possidere Deum*. Die heiligmachende Gnade macht den Menschen der Seligkeit würdig und verleiht der Seele die Fähigkeit, Gott durch den Liebesakt zu genießen, *incomplete* in diesem Leben, *complete* im jenseitigen. Somit wird Gott der Seele auf neue Art gegenwärtig, nämlich als Gegenstand der *fruitio*, als *finis* und *praemium*. Das ist die *inhabitatio*. Sie besagt eine *condescensio Dei ad creaturam*. Im andern Leben kommt die entsprechende *exaltatio creaturae* hinzu und ermöglicht die *fruitio completa*. — Besonders anregend sind für K. die Ausführungen Gardeils über die Lehre des hl. Thomas gewesen. Es ergibt sich, daß Thomas in Gardeils und Bonaventura in K.s Deutung wesentlich die gleiche Lehre von der Einwohnung haben, nur daß, wie von vornherein zu erwarten stand, bei Thomas das intellektive, bei Bonaventura das affektive Moment im

Vordergrunde steht. — Einige Sprachfehler stören die Lesung: S. 9 Anm. 2 sollte es „Stagiritae", nicht „Stagiritis", heißen. S. 21 Anm. 22 Schlußsatz lies: „non debet . . . esse ratio . . .". S. 50 unten, 51 oben, 52 unten sollte „consecutus" nicht in passivischem Sinn gebraucht werden. L.

382. Martínez Gómez, J. C., El misterio de la inhabitación del Espíritu Santo: EstudEcl 13 (1934) 287—315. — 383. Ders., Relación entre la inhabitación del Espíritu Santo y los dones creados de la justificación: ebd. 14 (1935) 20—50. — Die erste Abhandlung hebt hervor: Man kann mit Recht von einer neuen Art von Gegenwart des Hl. Geistes in der Seele des Gerechten reden, weil zu der physisch-substantiellen Gegenwart der Besitz der ungeschaffenen Gnadengabe hinzukommt; etwa wie die bloß physische Gegenwart zum gegenwärtigen Besitz wird, wenn eine vom Künstler seinem Freunde anfänglich nur leihweise überlassene Bildsäule hernach ihm als Eigentum geschenkt wird (295). Die Einwohnung des als Angeld der künftigen Seligkeit geschenkten Hl. Geistes besagt weiterhin eine geheimnisvolle Einigung mit Gott, eine physische, die in enge Berührung mit dem göttlichen Freund bringt, indem sie durch Einprägung des göttlichen Bildes, d. i. durch Eingießung der geschaffenen Gnade, die Seele heiligt, und eine moralische, die beseligt, indem sie nicht bloß eine wurzelhafte Befähigung für die Akte des seligen Lebens verleiht, sondern auch schon in unvollkommenen Anfängen die Wonnen der göttlichen Freundschaft verkosten läßt. Letzteres ist jedoch nicht Wesensbestandteil oder Grundlage, sondern Folge und Komplement der Einwohnung. — In der zweiten Abhandlung sucht M. G. zu beweisen, daß die Einwohnung den geschaffenen Rechtfertigungsgnaden *prioritate naturae* vorausgeht. Er bringt für seine These ein reiches Material aus Schrift und Tradition und zeigt, daß einige Schwierigkeiten aus denselben Glaubensquellen ohne Bedeutung sind. Aber die Hauptschwierigkeit, auf die er kaum eingeht, dürfte doch wohl der Ratio theologica zu entnehmen sein: Wie ist denn nun die Schenkung, der Besitz des Hl. Geistes und die Einigung der Seele mit ihm konkret und physisch zu denken, wenn das nicht eine neue Relation ist, die durch die Hervorbringung der geschaffenen Gnade entsteht? Dazu wird eigentlich nur in den aus Galtier und Dumont zitierten Texten (41 f.) Stellung genommen. Nach Galtier wird die Gnade von Gott durch eine Handlung hervorgebracht, gänzlich verschieden von sonstigen Handlungen, die eigentlich und schlechthin *efficientes* sind, nämlich durch eine assimilierende Handlung: Die göttlichen Personen vereinigen sich mit der Seele in der Weise, daß sie ihr eigenes Bild deren Wesenheit und Kräften eindrücken. Auch Dumont läßt die Verursachung der geschaffenen Gnade von sonstigen Hervorbringungen sehr verschieden sein und sucht das durch Bilder zu verdeutlichen (s. Schol 9 [1934] 620). — Mit Rücksicht auf M. G., Galtier, Dumont u. a. kann man wohl sagen: In dem berechtigten Bestreben, der lange von den Theologen vernachlässigten ungeschaffenen Gnade den ihr gebührenden Platz zurückzugeben, bemüht sich die zeitgenössische Theologie (schon mit Franzelin und Scheeben anfangend), den Rechtfertigungsprozeß in der Weise aufzufassen, daß der Verleihung der ungeschaffenen Gnade auch ursächlich die erste Stelle eingeräumt wird: Mir scheint: Die positiven Glaubensquellen sind dieser Auffassung recht günstig;

aber spekulativ müßte die Frage noch mehr geklärt werden. Möchte der Verf., der sich als klarer Denker erweist, auch diese Seite des Problems in Angriff nehmen! L.

384. Capéran, L., Le problème du salut des infidèles. Nouvelle édition, revue et augmentée. 8° Étude historique (X u. 616 S.) Étude théologique (VII u. 150 S.) Toulouse 1935, Grand Séminaire (Rue des Teinturiers, 9) *Fr* 32.— bzw. *Fr* 12.—. — Die Doktordissertation von 1912 (Paris) hatte Zugkraft und Erfolg. Eine in Lille im Satz fertige Neuausgabe kam in den zerstörenden Wirkungen des Krieges um. Die vorliegende Ausgabe fand nicht mehr in der Bibliothèque de Théologie historique zu Paris ihr Heim. Mit der ersten stimmt sie von S. 1 bis 509 überein, schwillt dann aber um 62 Seiten an. In mildem Urteil und guter Begründung werden die Erweiterungen des Limbus infantium (für Erwachsene) bei Billot abgelehnt und doch wird den Forderungen der Missionen, die sich über die ganze Welt erstrecken, Rechnung gehalten. Dies sind die Hauptabänderungen, die seit 1912 durch neue Fragestellungen notwendig wurden. In klarer positiver Darlegung ist dies Werk eines der besten, die seit 25 Jahren geschrieben wurden. Das neu erwachte Interesse für die große Weltmission des Christentums wirkte hier befruchtend auf die dieser allumspannenden Tätigkeit zugrunde liegende Lehre von dem allgemeinen Heilswillen Gottes sowie von der Missionspflicht der Kirche, der Notwendigkeit des Glaubens und (für die unmündigen Kinder) der hl. Taufe. Bruders.

385. Mollard, G., Le problème de l'unité de l'Espérance: RevThom 40 (1935) 196—210. — Hoffen enthält Verlangen und Vertrauen. Wie bleibt, wenn das zwei verschiedene Akte sind, die Einheit der Tugend gewahrt? Die Lösungsversuche gingen verschiedene Wege. Teils wurde das Verlangen als bloße Voraussetzung aus dem eigentlichen Hoffnungsakte ausgeschieden, teils umgekehrt das Vertrauen aus dem Wesen der Hoffnung entfernt und zu einem intellektuellen Glaubensakt gemacht. Die meisten lassen zwei (oder gar drei) Akte nebeneinander als verschiedene Akte mit verschiedenem Formalobjekt und doch derselben Tugend bestehen, bezeichnen etwa das Verlangen als den unvollständigen Akt dieser Tugend. M. glaubt im Anschluß an den hl. Thomas und an Johannes a S. Thoma die Einheitlichkeit der Hoffnung dadurch sichern zu können, daß er Gott, unsere Glückseligkeit, rein als Materialobjekt und Gott, unsern allmächtigen Helfer, allein als Formalobjekt desselben unteilbaren Hoffnungsaktes faßt. — Ob das Problem der Analyse der Hoffnung, das den Theologen bisher nicht minder schwierig als das der Glaubensanalyse erschien und ihnen schon soviel Mühe gekostet hat, sich wirklich so einfach lösen läßt? Lange.

386. Bibliothèque Augustinienne. 8°. Paris [1934], Desclée, De Brouwer et Cie. — 1. Cayré, F., Les sources de l'amour divin. La divine présence d'après saint Augustin (VIII u. 271 S.) — 2. Combès, G., La charité d'après saint Augustin (XIV u. 323 S.). — Die neue Sammlung soll *Études* und *Textes* umfassen. Die ersteren, von denen zwei Nummern vorliegen, haben die Aufgabe, das christliche Leben in seinen Grundlagen und Auswirkungen und vor allem das Ideal der göttlichen Liebe nach Augustins Auffassung darzustellen. In dem Werk, mit dem Cayré, der Herausgeber der Sammlung, sie glücklich eröffnet, scheint mir die Einführung (1—49) besonders wertvoll zu sein.

Sie zeigt Augustin als Meister des geistlichen Lebens, vergleicht seine wissenschaftliche Methode mit der des hl. Thomas und bietet besonders einen trefflichen Aufriß seiner ganzen Philosophie. Von den vier Kapiteln bringt das erste eine Gesamtschau des Gegenstandes — man könnte etwa sagen: Augustins Gottes- und Heilslehre unter der besonderen Rücksicht, die Quellen der göttlichen Liebe aufzudecken. Die folgenden drei Kapitel führen dann mehr im einzelnen aus: Gott in sich und sein Bild im Menschen; der Gottmensch, unser Führer, Erlöser und Heiliger; Gottes Gaben: ungeschaffene und geschaffene Gnade, Seligkeit. Meistens läßt C. den Heiligen selbst reden; besonders markante Aussprüche werden in den Fußnoten auch lateinisch gegeben. — Von ähnlicher Art ist das zweite Werk. Combès sieht in der Caritas „le centre vital" der ganzen Lehre Augustins (XIII). Sie steht im Mittelpunkt seiner Dogmatik, Metaphysik, Mystik und Moral (257 bis 260). Der 1. Hauptteil soll zeigen, wie nach Augustin die Seele sich nach einem ewig unverlierbaren Glück sehnt, das keine geschaffenen Güter, weder sinnliche noch geistige, zu gewähren vermögen. Die folgenden drei Teile entwickeln Augustins Lehre von der Liebe des Menschen zu Gott, zu sich selbst und zum Nächsten (des näheren: zu Familie und Vaterland, zu den Armen, den Sündern, den Verbrechern, den Häretikern, den Feinden). Ein Anhang sucht den Nachweis zu erbringen, daß Augustins Lehre von den natürlichen Tugenden von Baius mißverstanden wurde, ebenso seine Lehre von der „sieghaften Lust" von Jansenius und seine Lehre vom „castus amor" von den Quietisten. — Beide inhaltreichen und ansprechend geschriebenen Bücher sind recht geeignet, Geistlichen wie gebildeten Laien in einer religiös anregenden Weise die unvergänglichen Gedanken des großen Bischofs von Hippo nahezubringen. L.

387. Reuß, J., Die theologische Tugend der Liebe nach der Lehre des Richard von Mediavilla: FranzStud 22 (1935) 11—43 158—198. — Wie er es im Vorjahr bei Scotus getan (vgl. Schol 9 [1934] 623), bietet R. nunmehr eine eingehende Darstellung der Caritaslehre Richards, den er nicht isoliert, sondern innerhalb der ganzen scholastischen Entwicklung seiner Zeit betrachtet. Das Hauptergebnis ist: Richard kann, wenigstens in der Caritaslehre, nicht, wie Minges wollte, als eigentlicher Vorläufer des Scotus gelten; er ist hier sehr stark von Thomas abhängig, dem kein anderer Franziskanertheologe des 13. Jahrh. so nahe steht. Anderseits ist er natürlich auch von Bonaventura beeinflußt. Von Thomas stammt die Zentralidee: Caritas ist Gottesfreundschaft; von da aus werden die Probleme angepackt, z. B. das Materialobjekt bestimmt und die Rangordnung unter den verschiedenen Gegenständen aufgestellt. Mit Bonaventura verbindet vor allem die Anschauung, daß die Caritas neben der freundschaftlichen auch die begehrliche Liebe umfaßt und zu ihrem Formalobjekt auch die relative Güte Gottes gehört. Was Richard mit Scotus gemein hat, sind nicht spezifisch skotistische Gedanken. Er verbindet also die Lehren von Thomas und Bonaventura, wobei er aber zumeist und mit Vorliebe dem Aquinaten folgt. L.

388. Segarra, F., S. J., Todavia una palabra sobre „La identidad del cuerpo mortal y del cuerpo resucitado": EstudEcl 13 (1934) 470—479. — P. Feuling O. S. B. hatte in ThRev 30 (1931) 444—449 das Buch von S. *De identitate corporis mortalis et corporis resurgentis* einer eingehenden Kritik unterzogen und

dabei die Methode S.s beanstandet: „Wir vermissen den Nachweis, daß es sich in den angeführten Vätertexten, soweit sie auf die Identität der Materie Bezug haben, um *traditio divina*, um formelle Zeugnisse für den Offenbarungscharakter der Lehre von der materiellen Identität des Auferstehungsleibes mit dem sterblichen Leibe handle — und nicht etwa um *traditio humana* . . . . Anders ausgedrückt: es wäre erst noch zu untersuchen, und zwar sorgfältig und genau von Fall zu Fall, ob die Darlegungen der Väter und der spätern Theologen *ex loco theologico* oder *ex loco philosophico* geflossen seien" (a. a. O. 445 f.). S. findet F.s Forderungen „verdaderamente enormes y de todo punto exorbitantes" (472). Nach einem Schweigen von drei Jahren sieht er sich durch einen Artikel von P. Hugueny O. P. in RevScPhTh 23 (1934) 94—106), der sich zu F. zustimmend äußert, veranlaßt, nun doch zu reden. S. führt aus, daß durch solche Forderungen der Väterbeweis für viele wichtige katholische Wahrheiten unmöglich gemacht würde. Auf die Bemerkung des P. Feuling: „Bei mindestens fünfzig der von S. angeführten Vätertexte haben wir, ohne dabei auf Vollständigkeit ausgegangen zu sein, den ‚Atomismus' der implizierten Naturauffassung und Terminologie notiert. In keinem einzigen Fall hat S. die gegebene eigentümliche Problemlage bemerkt, in keinem Falle den Beweiswert der Texte für seine These dementsprechend geprüft und beurteilt" (ThRev 30, 447), antwortet S., daß er gewünscht hätte, konkrete Texte namhaft gemacht zu sehen, daß die Väter hier für gewöhnlich in den Ausdrücken des täglichen Lebens und ohne die Rücksicht auf ein bestimmtes philosophisches System reden und daß er dort, wo eine mehr wissenschaftliche Auffassung zutage tritt, eine Erklärung der Texte gegeben habe (475 f.). Deneffe.

4. Moral und Pastoral. Kirchenrecht. Aszetik und Mystik.

389. Stegmüller, Fr., Robert Kilwardby O. P. Über die Möglichkeit der natürlichen Gottesliebe: DivThom(Pi) 38 (1935) 306—319. — Aus dem Nachlaß des Dominikaners und Erzbischofs von Canterbury († 1279) veröffentlicht St. die in Kilwardbys Sentenzenkommentar enthaltene *Quaestio de dilectione Dei.* Kann das Geschöpf auf Grund seiner natürlichen Erkenntnisse und Kräfte Gott als das höchste Gut selbstlos, d. h. lediglich um der unendlichen Vollkommenheit Gottes willen mit natürlicher Liebe lieben? Diese Frage wird verneint; erst die Gnade bietet die hierzu erforderliche Kraft; darum ist die vollkommene Liebe Gottes eine übernatürliche. — Liest man die Einzelausführungen der Quaestio, so merkt man das Bestreben, nicht zu einer bejahenden Antwort der Frage zu kommen. Die angeführten Gründe der entgegengesetzten Ansicht legen die Bejahung oft greifbar nahe; aber K. findet immer Distinktionen, um sich ihrer Beweiskraft zu entziehen. — Ein gutes Beispiel, wie auch wissenschaftliche Untersuchungen unter dem beherrschenden Einfluß von Wunschbildern stehen können! Hürth.

390. Beylard, H., S. I., Le Péché philosophique. Quelques précisions historiques et doctrinales: NouvRevTh 62 (1935) 591—616 673—698. — In einem ersten, mehr historischen, und einem zweiten, vorwiegend doktrinären Teil wird das Werden und der Inhalt der Lehre vom „peccatum philosophicum" dargelegt; zugleich wird

dadurch die Möglichkeit gegeben, Veranlassung, Sinn und Tragweite der Verurteilung des „peccatum philos." durch Alexander VIII. klarer zu fassen und einige Einzelheiten in dem Artikel *Péché* des *DictThCath* richtigzustellen. — Wesentlich erscheint dem Verf. für die Behandlung die Unterscheidung von *l'erreur* et *l'hypothèse* du Péché philosophique; bez. beider sagt er: „L'*erreur* consisterait à enseigner qu'il est commun et ordinaire chez les hommes de violer la loi morale sans offenser Dieu. Dans l'*hypothèse,* on tient ce genre de péché pour métaphysiquement possible, mais irréalisable en fait — sauf peut-être chez quelques anormaux. Cette distinction fondamentale est indispensable si l'on veut comprendre le débat et s'expliquer la position qu'ont toujours tenue en cette matière maints auteurs de la Compagnie de Jésus" (593). Bez. der durch Alexander VIII. verurteilten Ansicht wird dargelegt, daß sie in und wegen ihrer unbestimmten Allgemeinheit (in dem Sinn, als ob jedwede Unkenntnis Gottes oder seines Gebotes das peccatum theologicum ausschließe) verurteilt sei. Damit sei nicht gesagt, daß es gar keine Einzelart von Unkenntnis Gottes geben könne, die ein peccatum theologicum ausschließe. Die Frage der „athei negativi" werde durch die Verurteilung des peccatum philosophicum nicht entschieden; sie bleibt vielmehr offen wie bisher. — Was den „Irrtum" des peccatum philos. betrifft, so faßt B. das Ergebnis seiner Untersuchung, wie folgt, zusammen: Si on appelle *erreur* tout jugement ou toute doctrine contraire à la vérité, il faut reconnaître que l'*erreur* du Péché philosophique n'a jamais existé que dans la pensée des Jansénistes. *Personne ne l'a jamais enseignée,* au su de l'histoire." Und bez. der Lehre der Jesuiten über das peccatum phil. lautet das Schlußurteil des Verf.: „La condamnation de 1690 servit les Jésuites plus qu'elle ne les gêna: elle marquait une limite qu'ils n'avaient jamais songé à franchir; ils continuèrent donc d'enseigner comme par le passé ce qu'ils pensaient du Péché philosophique, pour ou contre lui" (698). H.

391. Eichinger, Jos., Individuum und Gemeinschaft bei Agidius Romanus: DivThom(Fr) 13 (1935) 160—166. — Der Verf. gibt als Ergebnis seiner Untersuchung, daß sich bei Ägidius Rom. eine starke Überbetonung der Gemeinschaft findet, daß man nirgendwo bei ihm eine Verteidigung der Persönlichkeitsrechte des Individuums gegenüber der Gemeinschaft aufweisen kann. Das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft wird gleichgesetzt dem von pars und totum, und zwar unter Benutzung des sog. „organischen Gedankens", der die nicht nur quantitative, sondern qualitative Überlegenheit der Gemeinschaft sowohl über den einzelnen Teil als auch über die bloße Summe der Teile hervorhebt. — Ähnliche Auffassungen wurden in dieser Zeitschrift bez. des Remigius von Florenz dargelegt (s. Schol 9 [1934] 79 ff.). — Damals wie jetzt steht die wissenschaftliche Beurteilung der Texte und Ansichten vor der Notwendigkeit der Unterscheidung zwischen *quaestio iuris* und *quaestio facti,* d. h. es muß gefragt werden, ob die Texte und ihre Verfasser vom Individuum als Teil der Gemeinschaft („qua pars") sprechen oder vom Individuum, das Teil der Gemeinschaft ist („quae pars"). Sodann müßte man langsam dazu übergehen, das Verhältnis des Menschen zum „Universum" und zu „Gott" aus der Erörterung des Problems „Individuum und Gemeinschaft" (so wie es heute konkret gemeint ist) fernzuhalten. In das Verhältnis Individuum—

Universum, Individuum—Schöpfer spielen Beziehungen und Begründungen hinein, die mit dem konkreten Teil—Ganzheits-Verhältnis von Individuum—Gemeinschaft nichts zu tun haben, weil sie nicht mit der Natur jedes Ganzheitsverhältnisses gegeben sind. — Im übrigen sei auf die Darlegungen auf S. 321 ff. im laufenden Jahrgang dieser Zeitschrift verwiesen. H.

392. McReavy, L. L., The Sunday Repose from Labour: EphThLov 12 (1935) 291—323. — Ein beachtenswerter geschichtlicher Überblick über die Anfänge der „Sonntagsruhe" als Enthaltung von „knechtlicher Arbeit". Nach dem Verf. kannte die Zeit der apost. Väter noch kein so verstandenes Gebot der Sonntagsruhe; erst im 6. Jahrh. macht sich ein Parallelismus mit dem jüdischen Sabbatgebot geltend, der sich bald zu extremem Rigorismus auswuchs und in den Entscheidungen einer Reihe von Partikularkonzilien, ebenso in manchen weltlichen Gesetzgebungen (so der Westgoten, Alemannen, Bajuwaren) seinen Ausdruck fand. Einige der mitgeteilten Texte bekunden allerdings eine heute kaum verständliche Strenge. H.

393. Schuster, I. B., Das Verbot der staatlichen Zwangssterilisierung und das Prinzip der Güterabwägung: Greg 16 (1935) 16—52. — Das Prinzip der Güterabwägung wird zunächst in sich dargelegt und untersucht (sein Inhalt, die Kriterien für die richtige Handhabung des Prinzips, seine Bedeutung rücksichtlich bestimmter Rechtsgüter und Rechtsträger). Ein zweiter Teil bietet die Anwendung der Güterabwägung auf die Zwangssterilisation. Die Güterabwägungstheorie ist nach den Darlegungen des Verf. nicht imstande, die ethische Zulässigkeit der Zwangssterilisation darzutun; vielmehr steht die moralische Unzulässigkeit fest. — Es ist eine leidenschaftslose Erörterung in der beneidenswerten Höhe rein wissenschaftlichen Denkens, die sich von den Härten der Wirklichkeit nicht zu Kompromissen bestimmen läßt; vielmehr auch den stürmischsten Forderungen eines sozialethischen Utilitarismus ein gelassenes „Non ita" entgegenstellt, weil ihr jeder ethische Utilitarismus seinem letzten Kern und kaum verständliche Strenge. H.

394. Vermeersch, A., S. I., De prudenti ratione indicandi sterilitatem physiologicam: PeriodMorCanLit 23 (1934) 238*—248*. — Gibt es heute eine vernünftige Sicherheit über das Bestehen von „tempora agenneseos"? Wie ist die Einhaltung der tempora agenneseos ethisch zu beurteilen? Was ist (ethisch) über die Unterweisung und Verbreitung dieser Praxis zu sagen? Die Beantwortung dieser drei Fragen bildet den Gegenstand des Artikels; zugleich gibt er einen guten Überblick über das jüngste Schrifttum. Auf S. 247* scheint der Verf. der Ansicht derer zuzuneigen, die in der bekannten Antwort der S. Poenitentiaria vom 16. Juni 1880 nur das Zugeständnis sehen zu einem „consulere minus malum", und zwar nur bei denen, „quos [confessarius] alia ratione a detestabili Onanismi crimine abducere frustra tentaverit". An anderer Stelle habe ich schon gezeigt, daß diese Interpretation des Responsum weder im Text noch im Kontext begründet ist. Zunächst übersieht sie, daß das Responsum zwei Teile hat: der erste befaßt sich unmittelbar mit den Gatten und deren Praxis der observatio temporum, und hier lautet die Antwort einfachhin: coniuges praedicto modo utentes inquietandi non sunt. Von einem „permittere minus malum" ist in diesem Teil keine Rede. Der zweite Teil befaßt sich unmittelbar mit dem Con-

fessarius und dessen positivem Anraten des „praedictus modus", und hier wird ihm große Zurückhaltung auferlegt. Daß durch die Gegenüberstellung: Onanismus coniugalis — observatio temporum" letztere als „minus malum", also doch als „malum" bezeichnet werde, ist bisher durch nichts erwiesen. Die observatio temporum ist wohl eher das „minus bonum". Das entsprechende „maius bonum", das gewohnheitsmäßige Ehe-Onanisten aber von vornherein abweisen, ist das Zulassen und Wollen des Kindersegens, bzw. die Enthaltsamkeit. — Die Stellungnahme des Verf. ist mir darum bez. dieses Punktes nicht recht verständlich. Zuzustimmen ist ihm aber besonders in anderen zwei Punkten: einmal in der Feststellung der Tatsache, daß die observatio temporum in vielen Fällen ob motivum inhonestum (also nicht durch das bloße Wollen der temp. agenn.) sittlich zu beanstanden ist; sodann in der Zurückweisung der hemmungs- und unterschiedslosen Propagierung und Empfehlung dieser Verhaltungsweise. Gleich bei Beginn der Auseinandersetzung über diese Frage habe ich betont, daß dieses Tun im schroffen Gegensatz zu dem „caute insinuare" der S. Paenitentiaria steht. H.

395. Salsmans, I., S. I., Sterilitas facultativa licita? EphTh-Lov 11 (1934) 562—570. — Der Verf. betont, daß bez. der sittlichen Beurteilung der fakultativen Sterilität in der Form der Zeitenbeobachtung nicht nur der äußere Akt, sondern auch die innere Willenshaltung, die aus einem bestimmten Motiv hier diese Wahl vollzieht, in Rechnung gesetzt werden muß. Diesen Satz wird kein kath. Moraltheologe in Zweifel ziehen, auch wenn er die Zeitenbeobachtung ratione sui, d. h. sowohl quoad actum externum als auch quoad correspondentem actum internum voluntatis (soweit letzterer einfach die Zeitenbeobachtung zum Gegenstand hat) als „in sich nicht widersittlich" bezeichnet. Wo ferner die in Frage stehende Praxis aus einem sittlich nicht einwandfreien Motiv angenommen wird, ist sie sittlich zu verurteilen. Darüber besteht auch keine Meinungsverschiedenheit. Wenn aber der Verf. des weitern sagt, daß schon der bloße Wille, die eheliche Betätigung auf die tempora agenneseos zu beschränken, auch abgesehen von dem Motiv dieses Willensentschlusses, also einfach ratione obiecti, an sich widersittlich sei, so ist unseres Erachtens diese Behauptung nicht richtig und wird auch vom Verf. nicht bewiesen. „Obiectiva ergo et materialis relatio copulae rite factae ad conceptionem *respuitur a voluntate conceptioni infensa*"; „voluntatis dispositio in continentia periodica non est ad finem primarium disposita"; „sistit in finibus secundariis, positive *excludens hierarchiam* quam ipse ordo naturae posuit inter fines matrimonii"; „‚studiose intervenire in opere naturae' fit non tantum per materialem actus perversionem sed etiam per studiosam dierum electionem": diese u. ähnliche Sätze mehr sind in ihrer Allgemeinheit m. E. nicht zutreffend. Eine solche dem „finis primarius" entgegengesetzte Einstellung kann bei der Innehaltung der Zeiten vorliegen, liegt auch in vielen Fällen vor, aber sie muß es nicht und ist vor allem mit dem bloßen Wollen der Zeiteneinhaltung nicht gegeben. Hier wird m. E. als bewiesen vorausgesetzt, was erst bewiesen werden muß. Der Wille, durch den die wesentliche positive Unterordnung sowohl des wollenden „Menschen" als auch der beabsichtigten fines secundarii unter den finis primarius der copula vollzogen und gewahrt wird, ist das Wollen und beabsichtigte Wirken der

Naturgemäßheit des Aktes, in der ipso facto auch dessen Zwecktauglichkeit, Zweckbestimmtheit und Zweckbindung nicht nur objektiv gegeben, sondern darüber hinaus subjektiv gewollt sind. Erst wo diese Willenseinstellung fehlt, gelten die oben zitierten Sätze des Verf.s., nicht aber überhaupt und einfachhin. — Was S. sonst über die bedingte Erlaubtheit der Zeiteneinhaltung darlegt (d. h. wenn ein entsprechend gewichtiger Grund für dieses Tun gegeben ist), berührt nicht das Wesen der Frage, sondern setzt die Sache bereits als der Substanz nach nicht widersittlich voraus. H.

396. Mayer, Jos., Kardinal Cajetans Ehe-Unterricht: ThGl 27 (1935) 63—70. — Aus den Erklärungen Cajetans zu den entsprechenden Versen aus dem 2. Kap. der Genesis über die Bildung der Eva stellt der Artikel einige der hauptsächlichsten ethischen Grundsätzen über die Ehe zusammen, da Cajetan selbst ausdrücklich auf die moralische Deutung dieser Erzählung hinweist. Cajetan sieht sich gezwungen: „intellegere hanc mulieris productionem, non ut sonat littera, sed secundum mysterium, non allegoriae, sed parabolae" (ad versum 21). Die Bildung aus dem Manne hat nach Cajetans Kommentar Moses verstanden „relative non solum ad sexum [wie die „Philosophen" dies taten], sed ad universam vitam moralem" (a. a. O.). — Die Wiedergabe der Exegese Cajetans durch den Verf. ist z. T. eine Weiterführung und Ausdeutung, keine bloße Wiedergabe; im ganzen sicher im Sinne Cajetans, nicht gegen dessen Auffassung. — Eine andere Frage ist, ob die ganze Deutung der Stelle, wie Cajetan sie bietet, heute exegetisch und theologisch noch zulässig ist, nachdem die Entscheidung der Commissio de re biblica vom 30. Juni 1909 verneinend auf die Frage geantwortet hat: „Utrum speciatim sensus litteralis historicus vocari in dubium possit, ubi agitur de factis in eisdem capitibus [i. e. tribus primis Geneseos] enarratis . . . , uti sunt: . . . formatio primae mulieris ex primo homine . . . ?" Daß durch dieses Responsum nicht gefordert wird, eine formatio ex costa anzunehmen, ist bekannt; aber es fragt sich, ob eine ausschließlich metaphorische, moralische Deutung (die also überhaupt keine körperlich-physische Abhängigkeit annimmt) noch als sententia libera gelten kann. Im Artikel wird erzählt, daß Cajetan schon damals wegen seiner Schriftexegese Schwierigkeit erfuhr; nach dem heutigen Stand der kath. Exegese würden die Schwierigkeiten wohl noch etwas größer sein. H.

397. Cappello, F. M., S. I., De facultate concessa infirmis ex can. 858 § 2: PeriodMorCanLit 23 (1934) 231*—238*; 24 (1935) 18*—33*. — Es handelt sich um die Frage, welche Erleichterung bez. des Nüchternseins vor Empfang der hl. Kommunion den Kranken durch den genannten Kanon gewährt wird. Der Artikel gibt nach der theoretischen wie nach der praktischen Seite einen guten Überblick über das geltende Recht, und zwar in Beantwortung folgender sechs Fragen: I. Cui competat facultas authentice interpretandi can. 858 § 2. (Antw.: Ausschließlich der Commissio Pontif. ad interpret. Cod.) — II. Utrum can. 858 § 2 sit late an stricte interpretandus. (Antw.: Late interpretandus, d. h. zugunsten des Kranken.) — III. Num „mensis" sit moraliter an mathematice sumendus. (Antw.: Moraliter sumendus; cf. Resp. Comm. Pont. ad interpr. Cod. de 24 Nov. 1927.) — IV. An requiratur infirmitas gravis. (Antw.: Der Kanon schweigt von einer

„gravitas" infirmitatis; sie ist deshalb nicht zu fordern; eine „geheuchelte" Krankheit kommt selbstverständlich nicht in Betracht.) — V. An necesse sit, ut infirmus ieiunium servare nequeat. (Antw.: Der Kanon spricht von keiner „Unmöglichkeit"; eine solche würde deshalb zu unrecht „gefordert". Dagegen „empfiehlt" es sich, daß Kranke, die das Nüchternsein ohne Beschwerde halten können, es beobachten.) — VI. Quot et quaenam condiciones postulantur, ut fiat locus praescripto can. 858 § 2. (Antw.: Es ist erfordert: 1. propter morbum [senium] ex mense „decumbant", und zwar de iure decumbant, wenn vielleicht auch nicht de facto; vgl. den Entscheid der S. Congr. Concilii vom 6. März 1907; 2. sine certa spe cito convalescendi; 3. ut aegroti stent prudenti consilio confessarii; 4. ut quod sumunt, sit aliqua medicina vel aliquid per modum potus.) — Der Artikel ist deshalb besonders lesenswert, weil er von den authentischen Quellen ausgeht und sich mit den abweichenden strengeren Ansichten auseinandersetzt. H.

398. Schick, E., Der Christ als Seelsorger, Wege zur geistigen Menschenerkenntnis. 8° (91 S.) Berlin 1934, Furcheverlag. *M* 2.—. — Die jedem ernsten Seelsorger bekannten Gefühle der Unzulänglichkeit vor seelischer Not der Menschen wurden Anlaß zu dem Büchlein, das nicht etwa theoretische Charakterologie, sondern ganz aufs praktische eingestellte Pastoralanweisung bietet. Der Verf. weist auf Gründe der Ablehnung seelsorglicher Beeinflussung, die im Seelsorger selbst liegen können, wie: Verzerrung des Seelsorgerbildes zur spießerischen Jovialität, neugieriges Sicheinzwängen in fremde Seelen, Verschmelzung von Seelsorgergesinnung und Machtgefühl u. dgl. Die in Ziel und Weg übernatürliche, auf „Heilserlangung" gerichtete Seelsorge wird mit Recht von bloßer Therapie der Seelenaufschließung und gar Suggestion scharf unterschieden. Es werden dann Seelsorgereigenschaften gezeichnet wie „Gebetsgeist, Entsagung, Selbstverleugnung (nicht nur „weltliche Selbstbeherrschung"), Ernst, Wertung des Leides, alles in allem, daß der Seelsorger sei ein „Mensch von Gottes Gnaden für des Nächsten Not, Befehler und Hörender, Zeuge der Wahrheit und Bote der Barmherzigkeit". Katholische Pastoral würde das viele Wertvolle des Büchleins zwar aus ihrem Glaubenswissen um die sakramentalen Gnadenquellen des Erlösers, um Würde und Verantwortung des sakramentalen Priestertums wie des allgemeinen Apostolates u. a. unterbauen; sie wird es aber um so lieber tun, als der Verf. (Theologieprof. am Basler Missionsseminar), wo er von Katholischem spricht, nie polemisch wird, sondern überall die religiösen positiven Werte der Seelsorgerpersönlichkeit in den Lesern zu wecken sucht. Willwoll.

399. Lämmle, N., Beiträge zum Problem des Kirchenrechts. 8° (XII u. 184 S.) Rottenburg 1933, Bader. *M* 5.—. — Vornehmlich gegen Sohm werden die Unterlagen des Kirchenrechts untersucht und begründet. Vinzenz Fuchs (1930) und E. Rößler (1934), Schüler des Würzburger Kanonisten Gillmann, hatten sich der gleichen Aufgabe gewidmet. Der Tübinger Sägmüller lehnte (ArchRWirtschPh 25 [1931/32] 290 f.) die Ausführungen H. Barions (Antrittsvorlesung: „Rudolf Sohm und die Grundlegung des Kirchenrechts" Bonn) ab, indes dieser (Ztschr. der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonist. Abt. 23 [1934] 467), seine Anschauung nicht änderte. Das Thema hat daher an Aktualität nicht eingebüßt. Die Arbeit L.s lag zum Teil als Dissertation der

Tübinger Kath.-Theol. Fakultät vor. — Wie das profane Recht seine Unterlage im Naturrecht besitzt, so das Kirchenrecht im positiv göttlichen: dies hat L. nüchtern und klar auseinandergesetzt an Hand der Gründung der Kirche durch Christus. Leider hat er die von Barion neu aufgeworfene Frage: Ist die Verfassung der Urkirche, der Kirche Christi und der Apostel, maßgebend für die Verfassung der Kirche überhaupt? nicht berücksichtigt. Bruders.

400. Retzbach, A., Das Recht der katholischen Kirche nach dem Codex Iuris Canonici. Für die Praxis bearbeitet. 12° (XVI u. 582 S.) Freiburg i. Br. 1935, Herder. *M* 6.—; Lw. *M* 7.40. — Das kirchliche Recht nach dem CIC in einem knappen Handbuch übersichtlich und klar darzustellen, ist dem Verf. durchaus gelungen. Das Buch wird gute Dienste leisten, nicht zuletzt auch beim Unterricht in Seminarien und juristischen Fakultäten. Es eröffnet den Weg zum Verständnis der Fachliteratur für die, welche sich um ein tieferes Eindringen in das kirchliche Recht bemühen wollen. Einige Ausstellungen, die aber den Wert des Buches nicht wesentlich berühren, mögen erlaubt sein: Wir hätten lieber gesehen, der Verf. hätte für sein Manuale die Einteilung des CIC in fünf Bücher beibehalten, trotz der nicht ganz unrichtigen Begründung, die er für seine Sechsteilung in der Vorbemerkung zum 3. Buch gibt. Zu can. 209 bzw. 1095 f. hätte angemerkt werden können, daß das „Supplet Ecclesia" gegebenenfalls auch bei an sich ungültiger Eheassistenz statthat. Zu S. 113: Nicht alle Orden haben einen Kardinal-Protektor. S. 130 könnte der Eindruck entstehen, als ob der Jesuitenorden, der übrigens zu den Mendikanten im strengen Sinne gehört, nicht auch die feierlichen Gelübde kenne. — Vielleicht hätten hie und da kurze Verweise helfen können, die innere Struktur und die Eigentümlichkeit des Kirchenrechts noch mehr herauszustellen.

H. Müller.

401. Bouscaren, T. Lincoln, S. J., Canon Law Digest. 8° (XVI u. 928 S.) Milwaukee 1934, Bruce. — B.s Werk gibt in den Prozeß neuester Kirchenrechtsformung (1917—1934) einen äußerst lehrreichen Einblick. Daß mit der Kodifizierung des Kirchenrechts die Entwicklung nicht abschloß, beweist die Fülle gesetzgeberischer Dokumente und Erklärungen, die seither erschienen sind. Sie alle hat B. gesammelt und den Canones entsprechend übersichtlich und klar angeordnet. Die Frucht einer 10jährigen Arbeit! Die freudige Aufnahme, die das Buch fand — nach einem halben Jahr mußte man sich bereits zu einem Zweitdruck verstehen —, wird durch seine Qualitäten gerechtfertigt. Der Verf. bringt die Dokumente durchgehends in extenso; denn die Bedeutung der Einzelentscheidung wird aus dem Zusammenhang begriffen. Er beschränkt sich nicht auf das streng Juristische und beweist damit, daß der Kanonist auch Theologe sein und über den Rahmen des bloßen Rechtsentscheids hinausblicken muß. So finden wir neben den Entscheiden der Kommission, der Kongregationen und der Rota Reskripte, Allokutionen, Enzykliken, Instruktionen auch dogmatischer, liturgischer und praktischer Natur. Die reichen, wertvollen Verweise auf verwandte Canones lassen das Einzelne im Licht des Ganzen sehen. Zwei ausgezeichnete Indices ermöglichen ein rasches Auffinden der Dokumente bzw. der Materien und zugeordneten Canones. Wir wünschten die Dokumente im Urtext angeführt. Aber der Verf. schreibt eben zunächst für die englisch sprechende Welt. Stichproben bewiesen,

daß die Übersetzung gut und zuverlässig ist. Es erübrigt sich, das Buch noch eigens zu empfehlen; es gehört bereits zur gesicherten kanonistischen Literatur, und alle, die sich um Kirchenrecht bemühen, werden B.s Canon Law Digest besitzen wollen.
H. M.

402. Drinkwelder, Erhard, O. S. B., Vollendung in Christus. gr. 8° (264 S.) Paderborn 1934, Schöningh. *M* 5.—; geb. *M* 6.80. — Ein sehr empfehlenswertes Buch! Einführend bietet Dr. eine klare Charakteristik des religiösen Lebens überhaupt. Dessen Zentralpunkt erblickt er in der Selbsthingabe an Gott, im Opfer. Der erste Hauptteil zeigt in oft ergreifend schönen Ausführungen, wie Christus selbst eine ganz einzigartige, absolut vollendete religiöse Persönlichkeit war, vor allem wiederum gerade in Selbsthingabe und Opfer. Der Vergleich mit andern führenden Persönlichkeiten der Religionsgeschichte, an denen das religiös Echte und Wertvolle mit unbefangenem Blick anerkannt wird, läßt die Einzigartigkeit Christi um so deutlicher hervortreten. Aus dem zweiten Hauptteil geht hervor, daß der Mensch und die Menschheit nur durch die Gemeinschaft mit Christus, in die sowohl die einzelnen wie die irdischen Gemeinschaften einzugliedern sind, die absolute Vollendung des religiösen Lebens erreichen können. Ihren Höhepunkt erreicht die religiöse Selbsthingabe des Christen in der Opfergemeinschaft mit Christus, im eucharistischen Opfer. Aus der erwiesenen Überlegenheit des christkatholischen Lebens ergibt sich die Berechtigung des vom katholischen Christentum erhobenen Anspruchs, bestimmt zu sein, alle andern Formen religiösen Lebens zu ersetzen, d. i. Missionsrecht und Missionspflicht gegenüber allen Völkern.
Lange.

403. Piesch, Herma, Meister Eckharts Ethik. gr. 8° (XV u. 183 S.) Luzern 1935, Vita Nova Verlag. *Fr* 4.50; *M* 3.60; Lw. *Fr* 5.75; *M* 4.60. — Die Verfasserin, die ihre Vertrautheit mit Geist und Schriften Meister Eckharts schon durch mehrere Arbeiten bewiesen hat, legt jetzt eine zusammenfassende Darstellung vor, die die innersten Gedanken des Meisters in eine Art System ordnet. Statt Ethik würde man vielleicht besser „Vollkommenheitslehre" sagen. Denn mit einer Grundlegung des Sittlichen und einem geschlossenen Aufbau der Pflichtenkreise hat sich der Mystiker nicht abgegeben; da setzt er die Lehre der hohen Scholastik voraus. Mit großartiger Einseitigkeit lehrt er die Würde der Menschenseele in ihrer Gottebenbildlichkeit durch Geistigkeit und Gotteskindschaft, als Grundlage der Vollkommenheit. Diese selbst aber besteht in der bewußten treuen Ausgestaltung der Gottesebenbildlichkeit, in herber „Abgeschiedenheit" von aller Eigenliebe und aller Liebe, die nicht auf Gott geht, in der Abkehr von aller Sünde, im „aktiven Weg" mit Gebet, Betrachtung, Sammlung, Wandel in Gottes Gegenwart, in praktischer Tugendübung, Nachfolge Christi und Sakramentenempfang; im „passiven Weg", der aber nicht Untätigkeit besagt; denn, sagt Eckhart, in jedem guten Werk oder Gedanken oder in einer jeden guten Meinung werden wir allzeit neu in Gott geboren. Die Vollendung aber geschieht in dem „Stand des Sohnes", in dem „Stand der Einheit". Dieser Weg der Vollkommenheit führt aber die Seele nicht weg von dem Mitmenschen, sondern von der Einigung mit Gott erst recht zu den Nächsten, zu Dienst am einzelnen, an der Gemeinschaft und am ganzen Menschtum aus Liebe zu Gott und zu seiner Ehre. Das ist natürlich nur ein dürftiges Gerippe des wahrhaft

eindrucksvollen Aufbaus dieser Lebenslehre aus höchster Mystik, zu dem Worte und Gedanken des Meisters reichlichst verwendet wurden. — Die Verf. glaubt, ungeachtet der heute noch ausstehenden Erörterung so mancher „Eckhartprobleme", an jenen „Quellgrund der Persönlichkeit und Lehre des Meisters" herankommen zu können, „aus der er seine Lebensweisheit geschöpft hat und ausströmen ließ". Denn zumal seit Auffinden der „Rechtfertigungsschrift" habe „ein Zweifel darüber, was E. wollte und praktisch meinte, mehr und mehr an Boden verloren"; es frage sich nur, ob es ihm auch gelungen sei, „das, was ihn erfüllte und worin er sich mit dem Überlieferungsgut der Kirche eins wußte, auch formal zu bewältigen; es gedanklich in Wort und Schrift mehr oder minder einwandfrei zu gestalten" (4). — Verf. hat sich gemüht, auch hier den Meister zu entlasten, indem sie die einseitigen Aussprüche immer auf die große Einheit seines Denkens zurückführt. Das alles ist sehr beachtenswert. Dennoch glauben wir, daß die Bedenken, die P. Browe hier (Schol 3 (1928) 557 ff.) gegen ähnliche Bemühungen vorbrachte, noch zu Recht bestehen. — Auf jeden Fall zeigt diese Schrift, daß man E. nur aus der Ganzheit seiner Lehre beurteilen darf, und die Ganzheit seiner mystischen Vollkommenheitslehre bleibt ein hinreißendes Zeugnis christlicher Geistestiefe und -höhe, das auch heute seinen Eindruck nicht verfehlt. Böminghaus.

404. Schmidt, K. D., Die Gehorsamsidee des Ignatius von Loyola. gr. 8° (40 S.) Göttingen 1935, Vandenhoeck & Ruprecht. *M* 1.80. — Diese kleine Arbeit, ursprünglich eine Vorlesung auf der dritten „ökumenischen Tagung der Luther-Akademie in Sondershausen", ist erfreulich; denn sie geht ungeachtet der sonst üblichen Vorurteile geradewegs auf die Quellen zurück und gewinnt so einen richtigen, d. h. einen hohen Begriff des religiösen Gehorsams bei Ignatius. Richtig bemüht sie sich, das, was Ignatius mit der ganzen Überlieferung des Mönchtums gemeinsam hat, zu trennen von dem, was ihm eigentümlich ist. Gelassenheit gegenüber dem Willen Gottes und zugleich höchste Einsatzbereitschaft sind das Kennzeichen des Ignatianischen Gehorsams. „Wahrlich, wer diese positiven Forderungen, die Ignatius an die Seinen richtet [„hoch gespannte Selbständigkeit, Tatfreudigkeit und Entschlußkraft der einzelnen"], nicht mit heranzieht, wer nur den Kadavergehorsam, die scheinbare Willenslosigkeit berücksichtigt, der begeht einfach eine Fälschung" (30). S. hat sogar (vgl. 21) das tiefste Geheimnis des Gehorsams bei Ignatius berührt, wie er nämlich wurzelt in der Liebe zum Kreuze Christi. Hätte er diesen Zusammenhang festgehalten, dann würde er auch erkannt haben, daß der Gehorsam, wie die ganzen Exerzitien, im Evangelium gründet (vgl. 30). Der Versuch S.s, in einem letzten Teil die Gehorsamsauffassung des Ignatius als abhängig von Meister Eckhart zu erweisen, überzeugt nicht. Die Gemeinsamkeiten (zumal in der „Gelassenheit") erklären sich aus dem gemeinsamen katholischen Untergrund. S. hätte auch hier aus den Quellen sowohl den ganzen Eckhart wie den ganzen Ignatius reden lassen sollen. — Daß nun trotz der hohen Idee des Gehorsams im Leben Konflikte entstehen können, ist menschliches Los. Wenn aber S. zum Belege auf Walter Schäfers Buch „Petrus Canisius" (Göttingen 1931) hinweist, so war er nicht gut beraten. Dieses Buch ist unter dem Schein der Wissenschaft ein Denkmal engherziger konfessioneller Tendenz. B.

405. Hagedorn, Maria, Reformation und spanische Andachtsliteratur, Luis de Granada in England (Kölner Anglistische Arbeiten. Bd. 21). gr. 8° (VIII u. 165 S.) Leipzig 1934, Tauchnitz. *M* 8.80. — Die Abhandlung bietet einen kleinen Ausschnitt aus der Geschichte der Literatur für religiöse Erbauung. Erst befruchtete Deutschland die Spanier; dann floß in einem Gegenstrom die Literatur zurück. Geraume Zeit vor 1328 schrieb ein bislang unbekannter Franziskaner „pulchrae meditationes super Evangelia" (nach Columban Fischer O. F. M., ArchFrancHist 25 [1932] 482 u. 467 an eine Klarisse gerichtet, in italienischer Sprache von unbekanntem toskanischem Franziskaner [nicht Joh. de Caulibus, wie mit andern M. Grabmann, Gesch. der kath. Theologie, Freiburg 1933, 126 131 angibt]). Zum Teil durch diese Lesung wurde Ludolf von Sachsen zu seiner Vita Christi angeregt. Isabella, die Königin von Spanien, ließ das Leben des Herrn ins Kastilische übertragen (Alcalá 1503, 4 Folio-Bde). Die Imitatio Christi des Thomas von Kempen war schon 1482 ins Katalanische und 1493 ins Kastilische übersetzt worden. Vor der Reformation nährte sich also Spanien geistig sehr stark durch deutsches Schrifttum. Nach dem ersten Reformationseifer empfand der protestantische Teil des deutschen Volkes eine geistige Dürre und Ebbe. 1914 hat Paul Althaus (Zur Charakteristik der evangelischen Gebetsliteratur im Reformationsjahrhundert) dargetan, wie man sich fast ausschließlich mit katholischen Andachtsbüchern zu helfen wußte. Die Verf. belehrt uns in interessanter Form über den fast gleichen Vorgang in England. Spanische Erbauungsbücher wurden in Schiffsladungen nach England gebracht, nur vom allerschlimmsten sogenannten papistischen Beiwerk befreit und mit Angabe der katholischen Verfasser neu aufgelegt und verkauft. Es entwickelte sich ein schwunghafter Handel. Luis de Granada z. B. wurde in England viel häufiger neu aufgelegt als in seiner katholischen Heimat. Aus dem Studium der Erbauungsbücher ergeben sich nicht selten weittragende wissenschaftliche Resultate. So ist die deutsche Schriftsprache von den Briefen des ersten deutschen Kölner Dominikanerpriors Heinrich ausgegangen, insofern nun allmählich eine deutsche erbauliche Literatur für Dominikanerinnen und andere religiöse Frauen erwuchs (Grundmann, Relig. Bewegungen im MA, 159: Hist. Studien Heft 267 [1935]). Bruders.

406. Mager, Alois, O. S. B., Mystik als Lehre und Leben. gr. 8° (492 S.) Innsbruck [1934], Tyrolia. *M* 8.50; Lw. *M* 10.—. — Nachdem 1919 die ersten Artikel in der BenedMschr über die „Wesensbestimmung der Mystik" aus der Feder des gelehrten Benediktiners M. erschienen, sind seine weiteren Publikationen für Deutschland geradezu bahnbrechend für die Richtung der Mystik geworden, die nach dem Vorgange der hl. Theresia und des Kirchenlehrers der Mystik, des hl. Johannes vom Kreuz, besonders die psychologische Seite der mystischen Erscheinungen, wie sie gerade für die Praxis von so großer Bedeutung sind, zum Gegenstand des Studiums und der Darstellung wählt. Es war ein glücklicher Gedanke, die weit zerstreuten 39 Artikel, in denen zu allen mystischen Kontroversen der letzten Jahre Stellung genommen wurde, in einem Bande zu vereinigen. So ist eines der wertvollsten Werke der mystischen Theologie entstanden, die in den letzten Jahren dieses schwierigste Gebiet der Theologie behandelten. — Aus dem ungemein reichen Inhalte sei besonders

auf das wichtige Kapitel „Zur abendländischen Mystik" hingewiesen (275—288), wo im Anschluß an das grundlegende Werk Cuthbert Butlers O. S. B. die Frage nach dem Wesen der Beschauung behandelt wird: „A priori kann sie nicht entschieden werden. Es gibt nur einen Weg, den der Verfasser einschlägt: die kirchlich anerkannten Mystiker selber zu befragen. Butler unterscheidet auf Grund seiner Untersuchung bei Augustinus, Gregor und Bernhard eine niedere, gewöhnliche und eine höhere, außergewöhnliche. Letztere decke sich mit der mystischen Erfahrung, deren Wesentliches das unmittelbare Wahrnehmen von Gottes Gegenwart und Sein ist . . . Sie unterscheidet sich nicht bloß dem Grade, sondern der Art nach von der gewöhnlichen Beschauung. Es sei immer die gewöhnliche Beschauung gemeint, wenn die Beschauung als selbstverständliche Vollendung des geistlichen Lebens bezeichnet werde. . . . Der Verfasser läßt keinerlei Zweifel darüber, was er unter beiden Arten der Beschauung versteht. Sie sind ihm gleichbedeutend mit der bekannten Unterscheidung in erworbene und eingegossene Beschauung" (282 f.). Die Auseinandersetzung mit Garrigou-Lagrange O. P. schließt M. mit Recht durch den Satz: „Aus dem einen Beispiel, das ich anführte, wird man erkennen, daß der Verfasser [Garrigou-Lagrange] zwar in unvergleichlicher Weise die Lehre des hl. Thomas über die christliche Vollkommenheit darstellte, daß ihm aber die Auffassung des hl. Johannes vom Kreuz über Mystik und Beschauung fern und fremd geblieben ist" (225). — Die große Klarheit wie die gewandte Darstellung machen die einzelnen Artikel zu einer ebenso lehrreichen wie genußreichen Lektüre. Zu wünschen wäre die Beigabe eines alphabetischen Sach- und Namensverzeichnisses. Vor allem aber sei der Wunsch ausgesprochen, daß der Verf. einem Zweige der Theologie treu bleibe, dem er bisher so hervorragende Dienste geleistet hat.

Richstaetter.

407. Wild, K., Auf den Höhenwegen der christlichen Mystik. Nach dem heiligen Johannes vom Kreuz. kl. 8° (254 S.) München [1935], Kösel & Pustet. *M* 2.80; Lw. *M* 3.60. — Durch die Erhebung des hl. Johannes vom Kreuz zum Kirchenlehrer ist der demütige Karmelit von autoritativer Stelle zum Wegführer und zum Warner auf dem schwierigen Gebiet der Mystik bestellt worden. Das vorliegende Werk ist eine vorzügliche Einführung in seine Lehre, sowohl was das Wesen der mystischen Beschauung angeht wie auch die Begleitzustände: Visionen, Ansprachen, Stigmatisation usw. Es behandelt eine Reihe von Fragen, zu denen man in der heutigen Zeit manchmal als Theologe oder Seelenführer Stellung nehmen muß und zu deren Beurteilung Dogma und Moral in keiner Weise ausreichen. Hält man sich an die Grundsätze des großen spanischen Mystikers, wie sie hier dargelegt sind, wird man nicht leicht in die Irre gehen können. R.

193 K 5478

16.– pro Glt.

SCHOLASTIK

Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie

Herausgegeben von den Professoren des Ignatiuskollegs in Valkenburg

X. JAHRGANG

HEFT 1

1935

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

Zehnter Jahrgang

Inhalt des ersten Heftes

Seite

Vom Gemeinschaftsglauben der Kirche. Ein Beitrag zur Soziologie des gesamtkirchlichen Lebens. Von Joseph Ternus S. J. 1

Eine neue Deutung des Aristotelischen Hylebegriffes. Von Johann B. Schuster S. J. 31

Die Darstellungsform der Hadesfahrt des Herrn in der Literatur der alten Kirche. Kritische Bemerkungen zum ersten Kapitel des Werkes von Jos. Kroll: Gott und Hölle. Von Karl Prümm S. J. 55

Das Weltbild der neuen Physik und die alte Metaphysik. Von Joseph de Vries S. J. 77

Besprechungen:

Ghellinck, Les Exercices pratiques du „Séminaire" (Weisweiler) — Mallon etc., Teleilât Ghassûl I (Brinkmann) — Gummersbach, Unsündlichkeit und Befestigung in der Gnade (Lange) — Englhardt, Die Entwicklung der dogmat. Glaubenspsychologie in der mittelalterl. Scholastik (Lange) — Tillmann, Handbuch der kath. Sittenlehre III (Hürth) — Wernz-Vidal, Ius canonicum III (Hürth) — Müssener, Das kath. Eherecht (Hürth) — Maréchal, Précis d'Histoire de la Philosophie moderne I (Jansen) — Brentano-Kastil, Kategorienlehre (Lotz) — Siewerth, Die Metaphysik der Erkenntnis nach Thomas v. Aq. I (de Vries) — Trilles, Les Pygmées de la Forêt Équatoriale (Brunner) — Pfänder, Die Seele des Menschen (Fröbes) 91

Aufsätze und Bücher:

1. Allgemeines. Geschichte der Philosophie . . . 115
2. Literargeschichte der Scholastik 124
3. Erkenntnislehre. Metaphysik. Kulturphilosophie . . 136
4. Naturphilosophie. Psychologie 146
5. Ethik. Rechtsphilosophie. Pädagogik 156

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 von Jahrgang 3 an können, soweit der Vorrat reicht, von der Buchdruckerei Esch & Co., Eupen (Belgien), bezogen werden, das Heft für *RM* 4.— (*Belga* 6.80), der vollständige 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

X. JAHRGANG

HEFT 2

1935

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

Zehnter Jahrgang

Inhalt des zweiten Heftes

Seite

Die Abhängigkeit der Sünde von Gott nach der Lehre der Frühscholastik. Von Artur Landgraf (Bamberg) . 161

Der echte Gegensatz, die Gestalt und die Seinsstufe des Biologischen. Von August Brunner S. J. 193

Die ersten beiden Kapitel der Erklärung Alberts des Großen zu De animalibus in ihrer ursprünglichen Fassung. Nach Cod. Vat. lat. 718. Von Franz Pelster S. J. 229

Die Seelenlehre Olivis und ihre Verurteilung auf dem Vienner Konzil. Von Bernhard Jansen S. J. 241

Besprechungen:

Miscellanea biblica I—II (Brinkmann) — Abel, Géographie de la Palestine I (Brinkmann) — Feckes, Das Mysterium der heiligen Kirche (Beumer) — Geiselmann, Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Spätantike (Weisweiler) — Little und Pelster, Oxford theology and theologians c. A. D. 1282—1302 (Weisweiler) — Vosté, S. Albertus Magnus Sacrae Paginae Magister I—II (Pelster) — Meersseman, Geschichte des Albertismus I (Pelster) — Ruland, Handbuch der praktischen Seelsorge II—III (Hürth) — Hofmann, Die heroische Tugend (Richstaetter) — Eggersdorfer, Die Philosophisch-Theologische Hochschule Passau (Hentrich) — van der Leeuw, Phänomenologie der Religion (Brunner) — Poppelreuter, Psychokritische Pädagogik (Fröbes) 245

Aufsätze und Bücher:

1. Allgemeines. Fundamentaltheologie 267
2. Heilige Schrift 279
3. Protestantische Theologie 294
4. Dogmatik und Dogmengeschichte 302
5. Moral und Kirchenrecht. Aszetik und Mystik. Liturgik 315

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 von Jahrgang 3 an können, soweit der Vorrat reicht, von der Buchdruckerei Esch & Co., Eupen (Belgien), bezogen werden, das Heft für *RM* 4.— (*Belga* 6.80), der vollständige 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

X. JAHRGANG

HEFT 3

1935

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

Zehnter Jahrgang

Inhalt des dritten Heftes

Seite

Totalitätsforderung und Totalitätsgesetz. Von Franz Hürth S. J. 321

Die Possibilienlehre des Franz Suarez. Von Max Rast S. J. 340

Die Abhängigkeit der Sünde von Gott nach der Lehre der Frühscholastik. (Fortsetzung.) Von Artur Landgraf (Bamberg) 369

Der Aufbau der Erkenntnis und die religiöse Erkenntnis. Von Augustin Brunner S. J. 395

Ein neues gewichtiges Zeugnis über die Verurteilung Olivis. Von Bernhard Jansen S. J. 406

Besprechungen:

Eichrodt, Theologie des A. T. I (Brinkmann) — Llorca, Die spanische Inquisition und die ‚Alumbrados' (Böminghaus) — Schmidlin, Papstgeschichte der neuesten Zeit I u. II (Böminghaus) — Aristoteles, Περὶ ποιητικῆς, hrsg. v. Gudeman (Kutsch) — Averroès, Talkhîç Kitâb al-Maqoûlât, hrsg. v. Bouygnes (Kutsch) — Magistri Eckardi Opera Latina I, ed. Klibansky (Hentrich) — Borchert, Die Lehre von der Bewegung bei Nicolaus von Oresme (Jansen) — Reiner, Das Phänomen des Glaubens (Brunner) — Gobineau, Die Ungleichheit der menschlichen Rassen (Frank) — Lindworsky, Das Seelenleben des Menschen (Fröbes) 409

Aufsätze und Bücher:

1. Allgemeines. Geschichte der Philosophie . . . 426
2. Literargeschichte der Scholastik 439
3. Erkenntnislehre. Metaphysik. Kulturphilosophie . . 453
4. Naturphilosophie. Psychologie 465
5. Ethik. Rechtsphilosophie 475

Die Scholastik erscheint in Vierteljahresheften von je 160 Seiten. Der Ladenpreis beträgt *RM* 4.—, für den Jahrgang *RM* 16.—. 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 von Jahrgang 3 an können, soweit der Vorrat reicht, von der Buchdruckerei Esch & Co., Eupen (Belgien), bezogen werden, das Heft für *RM* 4.—, der vollständige Jahrgang für *RM* 16.—. Von Jahrgang 1 und 2 sind nur mehr je Heft 1 und 2 vorrätig. Von diesen wird das Heft für *RM* 3.— 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

X. JAHRGANG

HEFT 4

1935

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

Zehnter Jahrgang

Inhalt des vierten Heftes

Seite

Zielsicherheit der Natur und Gewißheit der Erkenntnis. Zur Problematik von De veritate q. 1 a. 9 und der neuscholastischen Erkenntnislehre. Von Joseph de Vries S. J. 481

Die Abhängigkeit der Sünde von Gott nach der Lehre der Frühscholastik. Von Prof. Dr. Artur Landgraf (Bamberg) 508

Eines Spinozaforschers Lebensweg und Lebenswerk. Von Wilhelm Hentrich S. J. 541

Ruckers neuer Versuch zur Deutung des Nestorius. Von August Deneffe S. J. 548

Besprechungen:

Einige neuere Werke zur Trinitätslehre: d'Alès, Galtier, Diekamp, Schurr, Joachimi Abbatis Liber contra Lombardum ed. Ottaviano (Ternus) — Scientia Sacra (Deneffe) — Söhngen, Th. v. Aq. über Teilhabe durch Berührung (Jansen) — Kösters, Die Kirche unseres Glaubens (Deneffe) — Dempf, Meister Eckhart (Richstaetter) — Schwarz, Das Christusbild Heinrich Seuses (Richstaetter) — Proclus, The Elements of Theology ed. Dodds (Kutsch) — Meyer, Die Wissenschaftslehre des Th. v. Aq. (Jansen) — Metz, Die philos. Strömungen der Gegenwart in Großbritannien (Hentrich) — Schwarz, Der Irrtum in der Philosophie (Fröbes) — Kahl-Furthmann, Das Problem des Nicht (de Vries) 561

Aufsätze und Bücher:

1. Allgemeines. Fundamentaltheologie 583
2. Heilige Schrift 596
3. Dogmatik und Dogmengeschichte 610
4. Moral und Pastoral. Kirchenrecht. Aszetik und Mystik 622

Die Scholastik erscheint in Vierteljahresheften von je 160 Seiten. Der Ladenpreis beträgt *RM* 4.—, für den Jahrgang *RM* 16.—. 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 von Jahrgang 3 an können, soweit der Vorrat reicht, von der Buchdruckerei Esch & Co., Eupen (Belgien), bezogen werden, das Heft für *RM* 4.—, der vollständige Jahrgang für *RM* 16.—. Von Jahrgang 1 und 2 sind nur mehr je Heft 1 und 2 vorrätig. Von diesen wird das Heft für *RM* 3.— abgegeben.

7. FEB. 1961

-5. FEB. 1963

21. [illegible]. 67

15. DEZ. 1967

10. MAI 1978

2. JAN. 1981

11. Feb. 1981

30. JUNI 1981

11. Dez. 1981

7. FEB. 1983

3, 40