N12<521415415 021

ubTÜBINGEN

A.GRIESSHABER
Buchbinderei
TÜBINGEN
Telf. 2529

SCHOLASTIK

Vierteljahresschrift
für Theologie und Philosophie

Herausgegeben von den
Professoren des Ignatiuskollegs
in Valkenburg

XI. JAHRGANG

1936
DRUCK UND VERLAG: ESCH & CO.
EUPEN (BELGIEN), GOSPERTSTR. 74

Alle Rechte vorbehalten.

Schriftleitung im Ignatiuskolleg in Valkenburg (L.), Holland.

Gd 861

Inhalt des XI. Jahrgangs.

Seite

Abhandlungen.

Philosophen katholischen Bekenntnisses in ihrer Stellung zur Philosophie der Aufklärung. Von Bernhard Jansen S. J. 1

Zielsicherheit der Natur und Gewißheit der Erkenntnis. Zur Problematik von De veritate q. 1 a. 9 und der neuscholastischen Erkenntnistheorie (Fortsetzung). Von Joseph de Vries S. J. 52

Pater Hermann Lange († 9. Januar 1936) 160

Vom Platonismus zur Theorie der Mystik (Zur Erkenntnislehre Gregors von Nyssa). Von Dr. Endre v. Iványka, Solymár (Ungarn) 163

Adam von Bocfeld (Bockingfold), ein Oxforder Erklärer des Aristoteles um die Mitte des 13. Jahrhunderts. Sein Leben und seine Schriften. Von Franz Pelster S. J. 196

Das Verhältnis von iustitia legalis und distributiva zur iustitia socialis in Quadragesimo anno mit besonderer Berücksichtigung der Lehre von Heinrich Pesch S. J. Von Johann B. Schuster S. J. 225

Die Glossolalie im Lichte der Mystik. Von Karl Richstaetter S. J. 321

Über das Irrationale in der Psychologie. Von Alexander Willwoll S. J. 346

Die persönliche Verbindung mit der Dreifaltigkeit. Die Lehre über die Einwohnung des Heiligen Geistes bei M. Jos. Scheeben. Von Dr. Alfred Erösz (Rom) 370

Zu den Beweisen für das göttliche Vorherwissen. Von Max Rast S. J. 481

Die göttliche Tiefe des Menschen. Von Heinr. Weisweiler S. J. 499

Beiträge zur Erforschung des schriftlichen Nachlasses Odo Rigaldis. Von Franz Pelster S. J. 518

Kleine Beiträge.

Paulinische, Philonische, Augustinische Anthropologie. Von Joseph Ternus S. J. 82

Dr. Stjepan Zimmermann. Ein hervorragender Vertreter der scholastischen Philosophie in Kroatien. Von Karl Grimm S. J. 98

Läßliche Sünde und Andachtsbeichte. Von Johannes Beumer S. J. 243

Früh-Anthropologisches aus Italien, Ostafrika, China und Java. Von Felix Rüschkamp S. J. 250

Zur Frage der Priorität der Summa sententiarum. Von Heinrich Weisweiler S. J. 396

Zum Probabilismus des hl. Thomas (Quodl. 8 a. 13). Von Jakob Gemmel S. J. 543

Wilhelm Peraldus über die Mittlerschaft Mariä. Von August Deneffe S. J. 548

Zur Frage nach dem Verfasser der Confutatio primatus Papae. Von Ludger Meier O. F. M. 559

Besprechungen. 102 263 402 563

Aufsätze und Bücher.

Allgemeines. Geschichte der Philosophie . . . 113 423

Literargeschichte der Scholastik 124 435

Erkenntnislehre. Metaphysik. Kulturphilosophie . . 135 446

Naturphilosophie. Psychologie 142 455

Ethik. Rechtsphilosophie. Pädagogik 152 469

Allgemeines. Fundamentaltheologie 278 592

Heilige Schrift 291 604

Dogmatik und Dogmengeschichte 300 611

Moral und Kirchenrecht. Aszetik und Mystik . . 311 620

Verzeichnis der Mitarbeiter.

Arrupe, Peter S. J. (Valkenburg) 461.

Beumer, Johannes S. J. (Valkenburg) 117f. 120f. 243—250 280 294f. 307f. 426 605f.

Böminghaus, Ernst S. J. (Valkenburg) 594f.

Brinkmann, Bernhard S. J. (Valkenburg) 104—106 263—265 292 bis 300 606—611.

Bruders, Heinrich S. J. (Valkenburg) 117 300f. 318f. 456f. 473 567 bis 569 592 594f. 599 603 615 619.

Brugger, Walter S. J. (Rom) 137.

Brunner, August S. J. (Valkenburg) 122.

Closen, Gustav S. J. (Valkenburg) 564—567 604.

Deneffe, August S. J. (Valkenburg) 103f. 131f. 278—280 286—289 304—311 548—559 592 594 596—598 602f. 617—619 623.

Eröss, Alfred, Dr. (Rom) 370—395.

Frank, Karl S. J. (Pullach) 144f. 455—458 460—462.

Fröbes, Joseph S. J. (Bonn) 110f. 137f. 145—150 270—272 275—277 416—418 446—448 462—468 578—582.

Gemmel, Jakob S. J. (Valkenburg) 138—140 153—160 283f. 304 315—317 419—422 425 431 433 443 450f. 469f. 472—479 543—548 575—578 582—591 595—599 619—627.

Gilen, Leonhard S. J. (Trier) 150f.

Grausem, Jean Pierre S. J. (Enghien) 135f. 267—270.

Grimm, Karl S. J. (Zagreb) 98—101 109.

Gundlach, Gustav S. J. (Rom) 477.

Hapig, Bernhard S. J. (Frankfurt a. M.) 317—319 573—575 628f. 631f.

Hartmann, Albert S. J. (Frankfurt a. M.) 111f.

Hentrich, Wilhelm S. J. (Frankfurt a. M.) 102f. 121f. 140f. 281f. 430 433—436 611f.

Hirschmann, Johannes S. J. (Valkenburg) 122 153 156f.

Hürth, Franz S. J. (Rom) 311—315 317 409—416 418f. 471f. 475f. 479f. 572f. 605 622f. 626.

v. Ivánka, Endre, Dr. (Solymár/Ungarn) 163—195.

Jansen, Bernhard S. J. (Bonn) 1—51 113f. 429f. 586f.

Kösters, Ludwig S. J. (Frankfurt a. M.) 280—283 285—291 296 298 300 302 307 595 599—604.

Kutsch, Wilhelm S. J. (Bad Godesberg) 115—117.

† Lange, Hermann S. J. (Valkenburg) 282.

Lotz, Johannes S. J. (Pullach) 136f. 139f. 451.

Meier, Ludger O. F. M. (Bamberg) 559—562.

Pelster, Franz S. J. (Rom) 124—135 196—224 442—446 518—542 563f. 604f. 614—618.

Prümm, Karl S. J. (Valkenburg) 141f. 280f. 402f. 592—594 597.

Rahner, Karl S. J. (Innsbruck) 118f. 453f.
Raitz v. Frentz, Emmerich S. J. (Frankfurt a. M.) 151f. 403f. 619 628 631.
Rast, Max S. J. (Pullach) 113 122—124 284f. 424f. 430f. 433 452 bis 455 481—498 570—572.
Richstaetter, Karl S. J. (Aachen) 319—345.
Roos, Heinrich S. J. (Valkenburg) 303f. 320 569f. 629—631.
Rüschkamp, Felix S. J. (Frankfurt a. M.) 250—262.
Schmitz, Hermann S. J. (Valkenburg) 119f. 142f. 458—460.
Schuster, Johannes S. J. (Pullach) 114f. 119 153—155f. 225—242 425f. 428f. 470f. 473f. 478f.
Steinmetz, Joh. B. S. J. (Pullach) 404—406.
Ternus, Joseph S. J. (Valkenburg) 82—98 265—267 301—303 309f. 406—409 426f. 431f.
de Vries, Joseph S. J. (Pullach) 52—81 106—108 118 120 138 140 143f. 152 423f. 427f. 435 448—453 456f.
Weisweiler, Heinrich S. J. (Valkenburg) 124 396—401 436—442 499 bis 517 610—616.
Wennemer, Karl S. J. (Valkenburg) 291f. 608.
Willwoll, Alexander S. J. (Pullach) 115 151 160 272—275 346—369 465 468.
Wulf, Theodor S. J. (Valkenburg) 144.

Verzeichnis der Verfasser

besprochener Arbeiten.

Ach N. 579
Algermissen K. 103
Alkofer A. 631
Allo E. B. 263
Alverdes Fr. 275 460
André H. 459
v. Aster E. 424 433
Athanasius' Werke 300
Augustinus 611
Aulén G. 601
Bachmann A. 151
Balić K. 125 133 617
Bamberger F. 117
Bañez D. 302
Bardy G. 318
Bartmann B. 604
Bascour H. 630
Bauer W. 607
Bauhofer O. 406
Beck H. 290
von Beek C. J. M. J. 592
Belknap G. 425
Bender H. 461
Bense M. 456
Berdjaew N. 592
van den Berg I. 447
Bilz J. 278
Binder J. 154
Binkowski J. 584
Biondi B. 624
Bischoff B. 612
Bischoff D. 122
Blondel M. 267
Boigelot R. 157
Le Bon G. 468
S. Bonaventura 301
Bonnefey J. Fr. 319
Bonsirven J. 104 610
Borgmann P. 143
Bosshart E. 160
Bouscaren T. L. 625
Boylan P. 298
Brake J. 154
Brinktrine J. 602
Broch P. 284
Brodmann E. 474
Bröcker W. 425
Brosch J. 602
Browe P. 619
Brunsmann J. 140
Brunswik E. 463
de Bruyne E. 152 469
Buchheim K. 454
Büchsel Fr. 600
Bühler K. 275
Bütler J. 309
Bulgakoff S. 288
Bultmann R. 601
Bussi E. 625
Calès J. 285
Calogero G. 435
Capelle W. 425
Caplan H. 436
Cappello F. M. 313
Carbone C. 137
Castagnoli P. 615
Van Cauwelaert R. 288
Chenu M. 132
Chiocchetti E. 122
Christ K. 629
Conte a Coronata M. 315
Dacqué E. 459
Dalmau J. M. 310
Dander Fr. 601
Davidson I. 118
Dawson Chr. 598
Delius W. 282
Delorme F. 563 617
Delp A. 123
Deman Th. 631
Derisi O. N. 423
Ders 445
Desmarais M. M. 306
Dessauer Ph. 597
Devaux J. 589
Dillersberger J. 296 300
Dingler H. 470
Doms H. 413
Donckel E. 307
Dondaine A. 630
Dorneich J. 596
Doucet V. 128 132 616
Drechsler J. 115
Driesch H. 457 f.
Dürckheim-Montmartin K. 272 f.
Duncker K. 465
Dwelshauvers G. 146 467
Dyroff A. 113
Eberhard R. 453
Eckhart 629 f.
Eckstein L. 451
Eddington A. S. 455
Egenter R. 472
Ehrhardt A. 273
Ehrlich W. 455
Eichrodt W. 293
Elorduy E. 586
Emge C. A. 586
Erman A. 141
Fahrion K. 138
Faidherbe A. J. 621
Fehr J. 600
Ferté J. 614
Filthaut E. 613
Flori M. 428
Franceschini E. 127
Frankl L. 468
Freyer H. 275
Freytag W. 270
Fries A. 442 444
Furlani G. 115
Galli A. 463
Gardeil A. 317
Garvens A. 153
Gehlen A. 153 275
Gemelli A. 464
Gerber H. 157
Gerster a Zeil 294 316
de Ghellinck J. 289
Gickler D. M. 426
Giese Fr. 462
Goertz J. 433
Goetz W. 453
Goldschmidt L. 280
Gorce M. M. 302
Grabmann M. 426 614
Gracanin G. 431
Gredt J. 144
Grimme H. 296
Grizzana a M. 311
Grote A. 488
Grzymala E. 314
Günther H. 145
Hanozin P. 319
Hartmann E. 457
Heimsoeth H. 424 457
Heinemann J. 118
Heinisch P. 295
Henquinet F. M. 443 445
Herder-Lexikon 102
Herkenne H. 567
Heschel A. 117
Heuer W. 452
Heyderich W. 284
Heyse A. 158 575
Hippius R. 273
Hlucka F. 450
Hönncher E. 275
Hohenlohe C. 623
Honecker M. 118
Horváth B. 474
Huck A. 608
Hufnagel A. 427
Huth A. 461
Ibero J. M. 461
Irarte-Ag. J. 430
Iserland O. 599
Jaensch E. 274
Jaquin A. M. 594
Jeremias J. 297
Johannes a S. Thoma 265
Jones L. Wynn 145
Jürgens R. 275
Jungs C. G. 465
Jurt J. 479
Kafka G. 140
Kalt E. 291
Kardos L. 146
Καρμιρη I. N. 615
Katann O. 477
Keller H. 315
Keller Th. 477
Keilbach W. 403
Keussen R. 157
Kern B. 578
Kipp H. 429
Kittel G. 292 607
Klages L. 151
Klaus A. 603
Kleist J. A. 608
Klemm O. 273
Klibansky R. 630
Klostermann E. 296
Kluge Fr. 143
Kluge M. 459
Knoche U. 473
Koch J. 134 629
Köhler L. 564
Kösters L. 286
Kohlrausch E. 159
Kortleitner Fr. X. 295
Koyré A. 135
Kraus J. 283
Krauss St. 151
Kroh O. 274
Krueger F. 272
Kühler O. 120
Küppers W. 285
Kuttner St. 415
van Laak H. 596
Lämmerzahl E. 120
Lagrange M. 293
Landgraf A. 437 439 441 612
Lang A. 124
Langenegger H. 281
Langerbeck H. 114
Larenz K. 111 156 473 478
Laros M. 307
Lauck W. 291
Lavaud B. 314
Lebreton J. 594
Lechner J. 134 f.
Ledig G. 428
Lehmann F. M. 458
Lehr F. 619
Leipoldt J. 281
Lennert R. 433
Lenz J. 289
Lexikon für Theologie und Kirche 592
Lieb Fr. 592
Liener J. 597
Linden R. 603
Lindworsky J. 628
Lipp K. 316
Lippert P. 287
Litt Th. 274
Littmann E. 296
Löwe R. 280
Loiano S. 311
Longpré E. 445
Lottin O. 127 441 f.
de Lubac H. 423
Ludwig J. 429
Machen J. 598
Malevez L. 287
Mandonnet P. 440
Manitius M. 436
Manser G. 423
Mariani B. 582
Maritain J. 139 423
Marx A. 118
Maunz 159
Mayer H. S. 626
Mazzantini C. 123
Meersseman G. 618
Meier L. 287
Mercati G. 124
Merk A. 606
Merkelbach B. H. 620
Mersch E. 599 603
Mesini C. 307
Messer A. 110
Metzger K. 623
Metzke E. 454
Mitterer A. 456
Möllenbrock K. 282
Moldaenke G. 600

Montpellier G. 466
Moore Ph. S. 604
Moran J. 618
Morin G. 612
Müller A. 459
Müller M. 438 631
Müller-Freienfels R. 147
Müncker Th. 409
Muller A. 476
McNeill H. 149
Nève de Mévergnies P. 430
van Noort G. 310
Opitz H. G. 300
Oppenheim Ph. 289
Ostlender H. 130 437 443
Palmés F. M. 464
Paré G. 437
Parent J. M. 439
Pastori G. 464
Pauli R. 147
Pégis A. 119
Peillaube E. 467
Perret V. 316
Peters N. 605
Pfeil H. 434
Pfisterer H. 287
Pfliegler M. 404
de Poorter A. 124
Popp K. 119
Popper K. 446
Poschmann B. 309
Pribilla M. 282
Prümm K. 277 402
Puech H. Ch. 135
Quasten J. 308
Quint J. 629
de Raeymaecker L. 451
Raitz v. Frentz E. 628
Rausch J. 153
Reich K. 431
Reiche E. 476
Richard T. 619
Richter J. 287
Rickert H. 136
Rieffert J. 274
v. Rintelen F. J. 118
Robbers H. 140
Robert G. 437
Roberti M. E. 625
Roberts C. H. 609
Roeder H. 155
Rolland E. 428 430
Romeissen M. 431
Romeyer B. 117
Rommen H. 587
Rosenmöller B. 443
Rosmini-Serbati A. 121
Rothacker E. 140
Rotter F. 573
Rüssel A. 272 275
Ruf P. 125
Ruland L. 622
Ryan E. A. 595
Salaverri J. 285
Saldaña Qu. 157
Salman D. 129
Sanc Fr. 109
Sander Fr. 274
Santeler J. 115
Schäfer E. 288
Scharnagl A. 317
Scheeben M. 619
Schellbach M. 282
v. Scheltema F. 275
Scherer R. 122
Schlatter A. 609
Schlütz K. 594
Schmauch W. 298
Schmid G. 460
Schmidlin J. 594
Schmidt K. D. 288
Schneider C. 275
Schneider E. 142
Schneider Th. 320
Schönfeld W. 155
Schomerus H. W. 604
Schröteler J. 479
Schröter M. 140
Schubart W. 624
Schuster J. B. 421
Schultz K. 461
Schultz W. 154
Schwarz B. 423
Schwarz H. 122
Schwegler T. 605
Schweiwiller O. 476
Schwer W. 156
Schwertschlager R. 610
Seelhammer N. 418
Seiffert Fr. 274
Seiterich E. 450
Seitz A. 283
Seligsohn R. 116
Sierp W. 319
Silverstein Th. 611
Simonin H. D. 302
de Sinéty R. 312
Siwek P. 150
Söhngen G. 285
Soiron Th. 279
Sommer Fr. 475
Spaier A. 135
Spiegelberg H. 138 470
Sprangers E. 274
Staedtler E. 601
v. Staehr V. 471
Stahlmann H. 461
Stammler R. 585
Stark K. 599
Stato corporativo 477
Stein E. 131
Stettinger G. 608
Stolz A. 305
Stonner A. 604
Stufler J. 577
Stupperich R. 595
Tatarin-Tarnheyden E. 585
Teicher J. 130
Tenbörg E. 626
Ter Haar F. 313
Theobaldi A. 477
Thielicke H. 570
S. Thomas Aquin. 131
Thomas a Villanova 294 316
Tillmann Fr. 412
Trefzger H. 595
Tremblay P. 437
Tromp S. 596
Usadel G. 469
Utitz E. 113
Valensin A. 628
Vallaro St. 304
del Vecchio G. 155
Verhaar J. 310
Vermeersch A. 312
Vermeersch-Creusen 315
Vetter A. 274
Viance G. 156
Vismara G. 625
de Vleeschauwer H. 106 120
Vogel P. 291
Vogelbacher J. 452
Volkelt H. 272
Vonier A. 304 318
de Vries J. 569
Wachsmann A. M. 595
Wagner Fr. 583
Wagnon H. 589
Walter Fr. 572
Wartegg 273
Wehrung G. 159
Weinel H. 283
Weinhandl F. 275
Weiser A. 295
Weisweiler H. 125 440 616
Well A. M. 599
Welleks A. 273
Welty E. 419
Welzel H. 478
Wenzl A. 144 147 f.
Westphal W. 455
Widnmann I. 113
Wiens G. L. 303
Wikenhauser A. 298
Willing K. 448
Willwoll A. 150
Wilmart A. 613
Wilmsen A. 416
Windelband W. 424
Windisch H. 280
Wirth W. 275
Wohlfahrt P. 282
Wolff H. 118
Wolff P. 472
Wolff T. 465
Wolfsohn H. A. 426
Wünsch G. 159
de Wulf M. 435
Xiberta B. M. 618
Zamboni G. 449
Zeiller J. 594
Ziehen Th. 137
Zimara E. 307

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 XIII^{e} 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 Philosophie
RevPh = Revue de Philosophie
RevPhFrÉtr = Revue Philosophique de la France et de l'Étranger
RevScPhTh = Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques
RevScRel = Revue des Sciences religieuses
RevThom = Revue Thomiste
RivFilNeoscol = Rivista di Filosofia Neoscolastica
RömQschr = Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte
Schol = Scholastik
StimmZeit = Stimmen der Zeit
StudCath = Studia Catholica (Katholiek)
StudMittGeschBenO = Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens
ThGl = Theologie und Glaube
ThLitBl = Theologisches Literaturblatt
ThLitZtg = Theologische Literaturzeitung
ThPrQschr = Theologisch-praktische Quartalschrift (Linz)
ThQschr = Theologische Quartalschrift (Tübingen)
ThRev = Theologische Revue
ThStudKrit = Theologische Studien und Kritiken
VjschrWissPäd = Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik
WissWeish = Wissenschaft und Weisheit
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 Kultur philosophie (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

Philosophen katholischen Bekenntnisses in ihrer Stellung zur Philosophie der Aufklärung.

Von Bernhard Jansen S. J.

Zweifelsohne ist für den Fachhistoriker, der auf katholischem Boden steht, die Darstellung, vor allem die Beurteilung der Aufklärung eine der schwierigsten Aufgaben in der Gesamtgeschichte. Die Kontroverse zwischen Merkle und Sägmüller vor etwa 25 Jahren ist ein Beweis dieser Schwierigkeit. Die die geschichtliche Entwicklung bedingenden Kräfte liegen nicht so offen zutage wie in andern Zeitaltern, arbeiten vielfach unter einer fremden Maske. Neben der Verflachung des katholischen Gedankens, dem Niedergang des Ansehens der Hierarchie, des Priester- und Ordensstandes, der Veräußerlichung und Laisierung des religiös-sittlichen Lebens gehen begrüßenswerte, gute Seiten einher: Kampf gegen Aberglauben, humanere Pflege des Gesundheitswesens, des Rechts, des Strafverfahrens, Fortschreiten der allgemeinen Bildung, Betonung der Karitas.

Was von der Kulturgeschichte überhaupt gilt, trifft insbesondere für die katholische Theologie zu. Gewiß ein bedauernswerter Rückgang in Dogmatik, Moral und verwandten Disziplinen. Anderseits wird aber allzu leicht übersehen, daß gerade in den Ländern, die die Hauptträger der Aufklärung sind, in den Ländern deutscher Zunge, die Theologie zahlenmäßig, teilweise auch qualitativ gut vertreten ist, wie die geographisch orientierten Tabellen, die Hurter seinem „Nomenclator literarius" zum Schluß beifügt, übersichtlich zeigen. Die heute gut durchgearbeitete Apologetik setzt gerade in der Aufklärung ein und weist auf beachtenswerte literarische Erscheinungen in dieser Zeit des Kampfes gegen die Grundlagen der christlichen Offenbarung hin.

Nicht weniger folgenschwer als in der Theologie wirkt sich der neue Geist des „Siècle philosophique", wie sich das 18. Jahrhundert mit Selbstbewußtsein gerne nannte, in der Philosophie aus. Gewiß ging bereits in der Renaissance das letzte und tiefste Streben auf Entmündigung, auf Verweltlichung alles Wissens. Indes war der objektive Allgemeingeist, das öffentliche Bewußtsein noch vollständig von christlichen Anschauungen durchtränkt. Durch das konzentrische Zusammenarbeiten der Natur- und Geisteswissenschaften, der Künste und Literatur sowie der Praxis in Politik und Völkerleben war die Entchristlichung mehr und

mehr vorangeschritten und hatte im 18. Jahrhundert derart die verschiedenen Gebiete des öffentlichen und privaten Lebens durchdrungen, daß das Ideal, die Autonomie des Menschen, zur Wirklichkeit geworden war. Der beste Beweis für den Abschluß dieser Säkularisation in weltanschaulichen Dingen ist das völlige Verschwinden der christlichen Philosophie, der Scholastik, aus dem öffentlichen Leben, aus der zünftigen Philosophie.

Jede lebendige Philosophie ist der Ausdruck ihrer Zeit. Wie stellten sich demgemäß nunmehr die Denker katholischen Glaubens zum neuen Zeitgeist, zu der neueren Philosophie und den Naturwissenschaften mit ihren gegenüber der Scholastik vollkommen veränderten Problemen, zu ihrem Kritizismus, Positivismus, Mechanismus? Die tiefaufwühlende Krise mußte naturgemäß in mancher Beziehung die christlich-gläubigen Weltweisen noch stärker ergreifen als die Theologen. Dieser Zusammenstoß ist quellenmäßig und in seiner Ganzheit noch nie untersucht worden. Man ersieht das am besten aus den geschichtlichen Darstellungen der Aufklärung. Man nehme etwa die Lehrbücher der Geschichte der Philosophie zur Hand, auch die von Katholiken verfaßten, und man findet außer versprengten Notizen kaum etwas Nennenswertes. Eine Ausnahme macht in etwa Friedrich Klimke, „Institutiones historiae philosophiae" (1923). Oder man greife zu dem neuesten „Lexikon für Theologie und Kirche" (1930): Ludwig Baur, gewiß ein angesehener Philosoph und vor allem Philosophiehistoriker, weiß in der sorgfältig angegebenen Literatur zu dem Artikel „Aufklärung" überhaupt kein Werk anzugeben, das sich mit der Stellung der katholischen Philosophen zur Aufklärungsphilosophie befaßte.

Mithin wird der Kultur- und besonders der Philosophiehistoriker jeden Beitrag zu der uns beschäftigenden Frage begrüßen. In diesem Sinn sollen hier Quellenauszüge aus den Werken verschiedener Denker katholischen Bekenntnisses vorgelegt werden. In erster Linie handelt es sich um Quellenmaterial. Gelegentlich eingestreute Urteile sowie ein vorläufiges zusammenfassendes Gesamturteil mögen sich daran schließen.

Vorausgeschickt sei eine *Charakteristik der Aufklärungsphilosophie* überhaupt, in der die einzelnen Wesenszüge herausgearbeitet sind.

1. Praktischer Zweck der Philosophie, auf den die ehedem in sich ruhende Theorie bezogen wird, ist: Vervoll-

kommnung der Persönlichkeit und der Gesellschaft, Förderung der Kultur, Verschönerung des Diesseits, Mehrung des allseitigen Wohlbefindens.

2. Zurücktreten der spekulativen Tiefe, Betonung der Klarheit, Faßlichkeit und Brauchbarkeit, kurzgefaßte handliche Lehrbücher, Darstellung in der Muttersprache.

3. Pflege der Schulphilosophie bzw. des Schulmäßigen, anderseits Vorliebe für Popularphilosophie, die in engster Beziehung zu Kunst und Literatur sowie zum praktischen Leben steht.

4. Weitgehendes Vertrauen zum Denken, höchster Vernunftoptimismus: Die Menschheit hat die Vollreife erreicht, hat sich von geschichtlichen und autoritativen Bindungen gelöst, fühlt in sich selbst die Kraft, die Welt- und Lebensrätsel lösen zu können. Vor allem scheiden Offenbarung, Christentum, Übernatur, Autorität als zu respektierende Normen des Philosophierens aus.

5. Wegen dieses Vertrauens zum Vernunftkönnen sowie wegen der glänzenden Entwicklung der mathematisch orientierten Naturwissenschaften herrscht ein einseitiger, aprioriſch denkender Rationalismus, dem freilich als Reaktion ein tiefgreifender Irrationalismus entgegenarbeitet.

6. Das erkenntniskritische Problem drängt, vor allem wegen des Gegensatzes des Rationalismus und Empirismus und ihrer Einseitigkeiten, mehr und mehr zur Untersuchung der Möglichkeit, der Bedingungen, der Grenzen und Gegenstände der Erkenntnis.

7. Der eigentliche und zentrale Gegenstand der Philosophie ist der Mensch: sein Erkennen und Wollen, seine Moral und seine Religion, seine Bildung und Glückseligkeit.

8. Das ethisch-religiöse Problem nimmt die besondere Form der Untersuchung nach der Unsterblichkeit und Freiheit bzw. Unfreiheit der Seele, nach dem Wesen der Sittlichkeit, nach der Beweisbarkeit Gottes im Sinn des Deismus an, wozu Untersuchungen über Natur, Möglichkeit, Grundlagen der Offenbarung kommen, welch letztere durchgängig im Sinn des theologischen Rationalismus verflüchtigt wird.

9. Die Naturphilosophie ist größtenteils einer streng positivistischen mathematischen Naturwissenschaft gewichen; mehr und mehr herrscht der Empirismus, Materialismus, Sensismus, Mechanismus.

10. Die Scholastik ist aus der Weltphilosophie verschwunden, wenngleich sich noch einzelne Begriffe und Sätze lebendig erhalten haben. Ebenso ist der Einfluß der Kirche, deren autoritative Träger im höheren und niederen Welt-

klerus sowie im Ordensstand vielfach von der Höhe ihres Standes herabgesunken sind, deren Freiheit durch den Absolutismus schwer gefährdet, deren Ansehen durch den Gesamtgeist untergraben ist, auf ein Mindestmaß herabgesunken[1].

Diese Wesenszüge der Aufklärungsphilosophie tun mit Evidenz dar, daß sie als Ganzes eine Philosophie des Niederganges ist, so viele wertvolle Seiten sie auch im einzelnen aufweist. Bei einem Vergleich mit den großen Denkern der Griechen, der Araber, der Scholastiker, der konstruktiven Rationalisten des 17. Jahrhunderts, des Kritizismus und des deutschen Idealismus tritt das noch weit stärker hervor. So verstehen wir, daß sich Scholastiker, die sich im Besitz des überlegenen Gedankengutes des Mittelalters und des 16. Jahrhunderts fühlten, von vornherein und radikal gegen die moderne Philosophie und Naturwissenschaften, ihre Probleme und Lösungen abschlossen. Ich habe wiederholt, z. B. in „Aufstiege zur Metaphysik" (1933), besonders in dem Kapitel „Der Zusammenstoß der mittelalterlichen mit der neuzeitlichen Weltweisheit", ebenso in verschiedenen Artikeln die tiefe Tragik zu zeigen versucht, die in diesem Auseinanderfallen liegt. Psychologisch-historisch-logisch verständlich ist die Ablehnung. Mit Recht fürchteten die Scholastiker für den Bestand ihrer monumentalen rassigen Logik und Metaphysik, denen die Neuzeit nichts Gleichwertiges an die Seite stellen konnte. Geht man ihre Werke durch, so erkennt man deutlich, wie dieses Sichabschließen, abgesehen von andern allzu menschlichen Gründen, wie Erstarrung, Unduldsameit, Parteigeist, Schulenge, auch aus dem berechtigten, ja geforderten Trieb nach Erhaltung der Metaphysik, aus der begründeten Sorge für die Erhaltung der großen traditionellen Wahrheiten hervorgeht. So entwickelt beispielshalber der spanische Jesuit *Lossada* zu Beginn seiner Naturphilosophie um die Mitte des 18. Jahrhunderts ein förmliches Programm, worin er die Nichtberücksichtigung der Modernen zu rechtfertigen sucht. Was sie bieten, sowohl die Philosophen wie die Naturforscher, mag in einzelwissenschaftlicher Hinsicht gut sein, als Gesamtphilosophie ist es

---

[1] Außer den allgemeinen Darstellungen, wie Fr. Ueberweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie, R. Falckenberg, Geschichte der neueren Philosophie, Ed. Erdmann, Geschichte der neueren Philosophie, vgl. E. Cassirer, Die Philosophie der Aufklärung (1932).

unhaltbar; sollen wir nun um den Erwerb dieses unsichern und minderwertigen Gutes unsere in Jahrhunderten bewährte, von den Besten der führenden Denker aufgebaute Philosophie opfern?

Diese ultrakonservative Haltung nehmen durchgängig die Angehörigen der Schulen ein, die auf eine lange, bis ins Mittelalter reichende Tradition zurückblicken konnten. So vor allem die Dominikaner, die restlos und geschlossen ihren Thomismus aufrecht hielten und das Neuzeitliche entweder ignorierten oder bekämpften. So auch im großen ganzen die Skotisten, zu denen die wenigen Bonaventuristen hinzukommen, die hauptsächlich im Franziskanerorden, sowohl bei den Observanten wie bei den Konventualen, vertreten sind; dank ihrer freieren, mehr demokratischen Verfassung ist aber in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts die neue Richtung im Vordringen begriffen. Die Unbeschuhten Karmeliten halten ebenfalls am Thomismus fest, die Serviten, Augustiner, Beschuhten Karmeliten und andere Schulen führen ihre traditionellen Ordenslehren weiter, bleiben aber im großen und ganzen auf ihre nicht zahlreichen Ordensangehörigen beschränkt, und das vorwiegend in Italien bzw. Spanien. Die Benediktiner weisen das eigenartige Schauspiel auf, daß sich nach einem strengen Thomismus, der weit über ein Jahrhundert fortlebte, der moderne Umbruch schon vor der Mitte des 18. Jahrhunderts vorbereitete, dann neben der konservativen Richtung sich kräftig durchsetzte und schließlich siegte.

Auch bei den Jesuiten, die von vornherein einen selbständigen, gesunden Eklektizismus innerhalb der Scholastik vertraten, finden sich auch noch in dieser Zeit nicht nur in den romanischen, sondern auch in den deutschen Ländern energische Anwälte der hergebrachten Schule. Zu dieser Richtung zählen auch vereinzelte Denker wie der berühmte Augustinerchorherr Eusebius Amort aus Altbayern. Im großen ganzen setzte sich die neue Richtung auf der Pyrenäischen Halbinsel nicht durch, wenngleich sie auch dort ihre begeisterten Vertreter fand; eher schon in Italien. Frankreich konnte ich bislang quellenmäßig nicht verfolgen. Britannien hat für unsere Frage kaum Bedeutung. Am lebendigsten, tiefsten und weitesten sind die Länder deutscher Sprache und Kultur vom neuen Geist ergriffen.

Im folgenden lasse ich die einzelnen Philosophen vornehmlich mit ihren eigenen Worten sprechen, wozu kürzere oder längere Charakteristiken und Überblicke im Anschluß an ihre Werke kommen. Zuerst gelangen die geschlossenen

Körperschaften, die Orden, zur Sprache, weil sie auch noch in dieser Zeit die Hauptträger der Philosophie unter den Katholiken sind. Zum Schluß wird dieser und jener Philosoph als mehr alleinstehender Denker aus dem Weltpriester- und Laienstand behandelt.

Beginnen wir mit den beiden alten Orden der *Benediktiner* und *Franziskaner*[2]. Magnus Sattler O. S. B. macht in seinen „Collectaneenblätter zur Geschichte der ehemaligen Benediktineruniversität Salzburg" (1890) manche wertvolle Angaben. Er schildert den Einfluß der Aufklärung auf die Philosophie im Benediktinerorden, speziell in Salzburg, die Einführung der Experimente, der Mathematik und der deutschen Sprache beim Unterricht. Die neuzeitliche Reform führte Berthold Vogl (1744—59) ein, er widersetzte sich der Scholastik. In seinem Geiste wirkte Frobenius Forster in Salzburg, später in Regensburg als Abt von St. Emmeram. Er führte Experimentalkollegien ein und schloß sich an die Wolffsche Philosophie an. Unter dem Fürsterzbischof Hieronymus Colloredo (1772—82) machte sich der aufklärerische Geist mehr und mehr an der Universität geltend, die Anwälte der alten und neuen Richtung kämpften miteinander.

Der kühnste Wortführer des modernen Gedankens, der auch auf andere Ordensgenossen einwirkte, ist der scharfsinnige, kritische, temperamentvolle *Ulrich Weiß* aus Urspring bei Ulm. Wie ich in den „Stimmen der Zeit" (Band 125 [1933 II]) ausführte, erinnert er in seinem 1747 zu Kaufbeuren gedruckten „Liber de emendatione intellectus" auffällig an den redegewandten, reformsüchtigen englischen Kanzler Bacon von Verulam. Freilich bleibt auch bei ihm die sachliche Leistung hinter den programmatischen Intuitionen, die bedeutsames Neuland eröffnen, und hinter den methodologischen Blitzgedanken, die für einen Augenblick ganze Regionen aufhellen, weit, sehr weit zurück. Weiß fühlt sich berufen, der fortschrittlichen Freiheit, der kritischen Forschung eine Gasse zu bahnen. Durch seine köstlichen Unmutsergüsse erfährt der Leser manches, was sonst Klugheit und Bruderliebe hinter den geheiligten Klostermauern abschließt. Höchst dramatisch dringt das Murren der „geistig altersschwachen, verschlafenen Peripatetiker" an

---

[2] Vgl. des Verfassers Artikel: Quellenbeiträge zur Philosophie im Benediktinerorden des 17./18. Jahrhunderts (ZKathTh 60 [1936]; Zur Philosophie der Scotisten des 17. Jahrhunderts (FranzStud 23 [1936]).

sein Ohr, wodurch sich indessen die jugendbewegte, fortschrittliche Richtung ihre „bisher glücklich errungenen Erfolge" nicht vergällen läßt. Das Bedeutsame bei Ulrich Weiß ist nicht der Umfang des Wissens, erst recht nicht die metaphysische Tiefe und Gründlichkeit, die vollständig versagt, sondern der geschärfte kritische Blick für die neue Art zu philosophieren und methodisch zu experimentieren. Die Scholastik kommt freilich schlecht weg; Descartes, Locke, Wolff bestimmen weitgehend seine Einzelüberzeugungen. Die mathematisch-naturwissenschaftliche Methode hat es ihm angetan, er gibt sie in geradezu klassisch formulierter Form wieder.

Sehen wir das im einzelnen. Da der Verstand alle Erkenntnisse aus der Bearbeitung der Erfahrung gewinnt, kommt alles auf die Gestaltung des „Connubium" beider an. Wie bei Bacon müssen zuerst die Hindernisse entfernt werden. Dahin gehört das voreilige Verallgemeinern, das sprunghafte Schließen, das naive Zutrauen zu den vorwissenschaftlichen Sinnesberichten, die erst durch den kritischen Verstand zu deuten sind, die Überschätzung der Autorität. Sodann muß der Forscher mit einer wohldurchdachten Hypothese an die Geheimnisse der Natur herangehen und sie zwingen, ihm Antwort auf die vorgelegte Frage, Bestätigung der ausgedachten Kombination zu geben. Je mehr Wege für die Verwirklichung der Annahme offenstehen, um so unsicherer ist sie. Darum sind möglichst viele Beobachtungen anzustellen, die mehr und mehr die angenommenen Möglichkeiten bis auf eine ausschließen. Weiterhin sind die Umstände, in denen die beobachtete Erscheinung auftritt, möglichst zu variieren. Erst wenn sich ein untrüglicher Schluß oder eine sichere Beobachtung ergibt, verdichtet sich die Hypothese zur wissenschaftlichen Theorie. Man glaubt im „Novum organum" des Bacon zu lesen und die bahnbrechenden klassischen Ausführungen Galileis über „Metodo compositivo e resolutivo" zu hören. Bei diesem Vorgehen der Feststellung der Naturvorgänge hat sich der Forscher der Mathematik zu bedienen, aber mit weiser Mäßigung; denn wie zur Verarmung der Geister nichts dienlicher ist als das einseitig mathematische Verfahren, so nützt anderseits dem Fortschritt der Logik und der klaren Anwendung ihrer Regel nichts mehr als eine maßvolle Verwendung der Mathematik.

Befreiend wirken die Auslassungen, in denen Weiß die Bedenken gegen das Kopernikanische System vornimmt und zerstreut: die Bibel bezwecke keine Unterweisung über naturwissenschaftliche Fragen zu geben; ob etwa Josue, heißt

es köstlich, mitten in der Hitze des Kampfes eine unfehlbare Lehrentscheidung über Weltsysteme gegeben habe? Mit richtigem Takt wird durch Berufung auf die großen Bibelerklärer Hieronymus, Beda, Cornelius a Lapide bemerkt: Oft redet die Hl. Schrift über Dinge, nicht wie sie in sich sind, sondern in der Sprache des Volkes, wie sie ihm erscheinen. Bezüglich der Autorität der hl. Väter wird fein unterschieden: sie erstreckt sich auf die Glaubenswahrheiten; in rein philosophischen Fragen muß man zwar auf sie hören, hier aber gelten ihre Meinungen soviel als ihre Gründe. Wiederholt wird die Überschätzung des Aristoteles gerügt.

Außer *Berthold Vogl,* der die aufklärerische Richtung als Abt von Kremsmünster durchführte, und dem berühmten, vielseitigen *Frobenius Forster* in St. Emmeram in Regensburg, dessen moderne Einstellung Joseph Endres in einer vortrefflichen Studie schildert, ist hier weiterhin *Andreas Gordon,* dem Regensburger Schottenkloster angehörig, zu nennen. Schon der Titel „Philosophia utilis et iucunda" (1745) ist ein förmliches modernes Programm; „amoeniores scientiae" war der stehende Ausdruck für die physikalisch-mathematischen Einzelwissenschaften im Gegensatz zur „litigiosa, contentiosa" Scholastik. Die drei handlichen Duodezbändchen haben die Folianten verdrängt und lassen den Leser von vornherein Mut zur Bewältigung des Stoffes schöpfen. „Brevia sed solida elementa eaque nova et plana methodo" werden in der Vorrede forsch angekündigt, „neglecta methodo scholastica et forma scholastica, quae congressibus literariis magis apta comprobatur quam ad scientias addiscendas aut explicandas." Von der Spekulation hält Gordon wenig: „Omisi quaestiones inutiles et vanas speculationes." Daß reformatorische Bestrebungen bei den Katholiken längst an der Arbeit sind, erfahren wir: „Philosophiam meliori forma donatam pluribus iam annis desiderarunt plurimi", aber einstweilen fehlte die Tat: „hoc tamen negotium Catholicorum in Germania tentavit, quod sciam, nemo. Ego itaque ab aliis rogatus, ab aliis, quibus obsequi teneor, iussus periculum primus feci." Gordon weiß sich also mit seinen Oberen solidarisch verbunden.

In der dürftigen, aber klaren Logik — charakteristisch für die Zeit! — geht die Verflüchtigung der Universalien ganz mit dem seit Descartes, Locke, Berkeley sieghaften Nominalismus. Arm ist die Metaphysik. Die Ethik entspricht ganz der vernünftigen, hausbackenen Art der Aufklärung: fünf Kapitel De summo hominis bono, actibus humanis, regulis actuum humanorum, virtutibus et vitiis, variis vitae officiis.

Mit dem Inhalt dieses ersten Bandes ist im Grunde die Philosophie Gordons abgeschlossen. Was der zweite Band „Philosophia mathematum" ankündigt, hält er: nacheinander werden Fragen der reinen und angewandten Mathematik behandelt, arithmetica, geometria, trigonometria, optica, perspectiva, astronomia . . . , architectura civilis et militaris, nebst einem langen Anhang von Tafeln und Figuren. In der Tat, eine „Philosophia utilis et iucunda", ganz nach dem Geschmack und entsprechend dem praktischen Ziel des 18. Jahrhunderts.

Einige Proben aus dem dritten Band „Physica" — Physica wurde sowohl für die eigentliche Naturphilosophie als auch für die positiven Naturwissenschaften gebraucht — mögen das Urteil bestätigen, daß von strenger Naturphilosophie oder Metaphysik der Natur kaum etwas übrig geblieben ist. „Prima rerum initia" — die Prinzipien der Natur, um deren Aufhellung sich die Alten und Neueren soviel bemüht hatten, — „in naturae abditis delitescunt nec inde ulla mentis humanae industria erui possunt" (S. 5). Dieser allgemeine Satz ist genügend positivistisch, antimetaphysisch. Echt mechanistisch heißt es: „Forma substantialis nil aliud esse videtur quam certa totius corporis singulariumque illius accidentium omnium et qualitatum congeries" (S. 7). Die Definition „motus localis est translatio corporis de loco in locum" (S. 21) ist gewiß richtig, aber, an den tiefen Darlegungen des Aristoteles gemessen, oberflächlich.

Im dritten Kapitel erfährt der Leser Bedeutsames über Wärme, Kälte, Verdünnung, Meteore, Winde, Wolken, Meere, Flüsse, Salze, Steine, Gemmen, Pflanzen- und Tierphysiologie, Bau des menschlichen Körpers. Den Abschluß des Ganzen bildet ein Anhang über Elektrizität, der zeigt, daß unser Philosoph mit dem Stand der Forschung vertraut ist.

Mit Stolz, sahen wir, hebt Gordon hervor, daß er die Reform der Philosophie zum erstenmal durchführen wollte. In der Vorrede bemerkt er weiter: „Laborem ego praecipue suscepi in gratiam studiosae iuventutis, ad quam philosophicis disciplinis imbuendam pluribus iam annis in Alma Universitate Erfurtensi insudo." Man sieht, wie ernst sich Gordon als Reformator der Philosophie nimmt und welche Mühe er sich gibt. Ein Beweis, daß die Aufklärung die ihn umgebende Luft ist, die ihm dank ihres unhistorischen Denkens und des Vertrauens zum eigenen Vernunftkönnen den Blick auf die große philosophische Vergangenheit unmöglich macht.

Noch weit kräftigere Schlaglichter auf die Herrschaft des neuen Geistes in den Benediktinerabteien wirft die „Philosophia eclectica" des *Gallus Cartier* aus dem Kloster Ettenheimmünster im Breisgau (1756), und zwar deshalb, weil Cartier ein fruchtbarer, vielseitiger theologischer Schriftsteller war und angesehene Ämter innerhalb und außerhalb des Ordens als Professor, Subprior, Novizenmeister, Konsultor der Indexkongregation bekleidete. Überdies wird seine Philosophie durch eine warme Empfehlung des Zensors der Augsburger Diözese eingeführt. Daß aber bereits um die Mitte des 18. Jahrhunderts, wo in Salzburg das Neue noch im harten Kampfe mit dem Alten lag, die Aufklärung als etwas Selbstverständliches, Normales, Gesundes empfunden wurde, erhellt aus den beiden theologischen bzw. monastisch-aszetischen Traktaten, die Cartier seiner „Philosophia eclectica ad mentem et methodum celeberrimorum nostrae aetatis philosophorum concinnata" zu Nutz und Frommen der Ordensjugend, für die das Werk bestimmt ist, vorausschickt. Der erste Traktat ist eine Art Katechismus der christlichen Glaubenswahrheiten, der zweite der Ordenssatzungen. Frömmer ist eine Philosophie selten aufgemacht worden, auch nicht im Mittelalter.

Welche Philosophie trägt nun der Novizenmeister und Konsultor der Indexkongregation vor? Die Logik sagt uns wenig darüber. Sie ist die hergebrachte, wie auch Wolff in seiner „Vernunftlehre" viel Traditionelles weiterführt. In der allgemeinen Seinslehre, die sehr dürftig ist, kommen die gewohnten Fragen zur Sprache. Als Wahrheitskriterium, das auf die damalige Herausbildung der Kritik aus der Logik zu einer selbständigen Disziplin hinweist, wird mit Descartes aufgestellt: „Quidquid in idea clara et distincta alicuius comprehenditur, id de ea certissime potest affirmari" (S. 118). Man sieht nicht, ob das im Sinn des Descartesschen Rationalismus subjektivistisch gemeint ist oder objektivistisch gedeutet werden muß. In der Gotteslehre steht zu Anfang der Satz des Rationalismus: „Exstat in nobis innata Dei idea" (S. 122), worauf sich wie bei Descartes ein Gottesbeweis stützt. Es folgt im Geist der Zeit das ontologische Argument (S. 126). Die Verteidigung der Praemotio physica ist wie ein Restbestand des Thomismus der ehemaligen Benediktinerschule in den modernen Bau eingefügt (S. 151).

Die Naturlehre setzt wie Locke das Wesen des Körpers in die „impenetrabilitas vel soliditas" (S. 191). Mit Descartes identifiziert sie weiterhin die Substanz und die Aus-

dehnung des Körpers (S. 192). Folgerichtig setzt sie sich mit Berufung auf die Cartesianer und Gassendisten für die gewagte, seit Jahrzehnten scharf umstrittene Deutung der species eucharisticae ein (S. 118). Radikal ist die polemische Auseinandersetzung mit dem scholastischen unverständlichen „figmentum materiae primae" und den formae substantiales als Prinzipien des Körpers (S. 99 ff.). Nach einer gründlichen, kritischen Darlegung der Korpuskulartheorie des Descartes und der Atomtheorie des Gassendi wird der eigene Standpunkt fixiert: „Tenemus ergo, quod, cum corpora omnia ex suapte natura sint solida, impenetrabilia necnon in longum, latum et profundum extensa, haec ipsa materia solida, impenetrabilis et extensa sit primum et intrinsecum corporum principium et elementum, quo ipsa constant" (S. 210). „Totuplex" — eine Cartier eigentümliche und wiederholt von ihm vertretene Ansicht — „ergo datur materia prima, quotuplicia sunt in hoc aspectabili mundo elementa corporea, quorum unum ab alio re ipsa distinguitur nihilque cum ipso commune habet; sic coelum, sol, terra, aer, lumen, aqua, ignis, aurum, lignum" usw. (S. 211). Eine höchst einfache Naturphilosophie! Die gleiche von Sachwissen unberührte Einfachheit in den folgenden Ausführungen über die vier Elemente und die seit der Renaissance bekannten drei Urstoffe: sal, sulphur, mercurius (S. 211 bis 219), sowie bei der Erklärung der Bewegung (S. 225 ff.).

„Qualitates", heißt es bedeutsamer, „quae actuosae dicuntur in partium motu et in profluviis substantialibus constitutae videntur. Qualitates inertes seu passivae, quaeque modales dici solent, ex partium magnitudine, figura et situ sunt deducendae" (S. 248 f.). Die streng mechanische, allgemein von den neuen Philosophen und Naturforschern vertretene Zurückführung alles Qualitativen auf Quantitatives! Mit der Verwerfung aller scholastischen accidentia absoluta wird der dagegen erhobene Einwand gelöst. Diese allgemeine Grundthese wird sodann für die streng mechanistische Erklärung der einzelnen Qualitäten, wie Farbe, Schall, Geruch, herangezogen. „Colorum natura in varia luminis reflexione aut refractione posita est", die ihrerseits von der Art der Oberfläche der reflektierenden Körper abhängt (S. 254 ff.).

Die Physica particularis nimmt zurückhaltend Stellung zum Kopernikanischen Weltsystem (S. 278 ff.). Bestimmt wird die Generatio aequivoca abgelehnt. Ebenso fortschrittlich sind die Einzellehren der Physiologie der Pflanzen, Tiere, Menschen (S. 40 ff.).

Die kurze Ethik führt manche aristotelisch-scholastische Züge gut weiter. Auch die „Exercitationes philosophicae... in commodum et utilitatem philosophiae candidatorum" (S. 415—495) zeigen, daß sich noch Wertvolles aus der scholastischen Methode, aus ihren Disputationes gerettet hat. Inhaltlich übernehmen sie verschiedene echt neuzeitliche Theorien, ausführlich wird der Nominalismus in der Universalienlehre begründet.

Wohl der beste Beweis für den Sieg der aufklärerischen Philosophie über die Scholastik an der Salzburger Benediktineruniversität, die maßgebend für die Lehrmeinungen der österreichisch-süddeutschen Klöster war, sind die beiden öffentlichen Disputationen, die ich in Stams (Tirol) fand. Zwei Quartbände enthalten eine ganze Reihe von Thesenzetteln, die aber im Gegensatz zu den heute üblichen sehr ausführlich den Stoff und die Stellungnahme wiedergeben. Salzburg ist neben anderen Hochschulen verschiedener Orden, wie Dillingen, Innsbruck usw., am besten vertreten. Solche feierlichen Übungen sind der offizielle Ausdruck der herrschenden Meinung. Unter dem Vorsitz des Marianus Kamerhofer aus dem Kloster Garsten im Salzburgischen werden Sätze — sie umfassen 18 eng gedruckte Quartseiten — ex universa philosophia verteidigt. Bereits die Begriffsbestimmung der Ontologia folgt wörtlich der Wolffschen, deren Methode die rationalistisch-mathematische ist. Die Substanz ist wie bei Leibniz und Wolff, deren Definitionen die damals allgemein angenommenen waren, „ens vi agendi praeditum". Auch die Begriffsbestimmung des Raumes und der Zeit ist dieselbe wie bei Leibniz und Wolff. Ebenso neuzeitlich wird die Atomtheorie verteidigt, weiterhin die moderne Bewegungstheorie, die Leugnung der sekundären Qualitäten. Es folgen seitenlang Thesen aus der Mathematik, Mechanik, Optik, Geologie, Zoologie, Astronomie. Auf den gleichen Ton ist die zweite Disputation am 6. Januar 1781 gestimmt; es werden vier Opponenten namhaft gemacht. Charakteristisch ist vor allem der völlige Parallelismus der Ontologie mit dem Wolffschen Vorbild.

Treten bei den deutschen Benediktinern die alte und die neue Richtung scharf einander gegenüber, so zeigen verschiedene italienische *Franziskaner* den allmählichen Übergang, den Verschmelzungsprozeß. Wir werden die Linie dieses historischen Werdens nachher noch klarer bei den Jesuiten sehen. Wie sich die Renaissance nur allmählich vom Mittelalter loslöste, so wächst auch die Aufklärung organisch aus dem 17. Jahrhundert hervor.

„Joannis Duns Scoti philosophia nunc primum recentiorum placitis accommodata autore Fr. *Carolo Josepho a S. Floriano* strictioris observantiae Minorita Provinciae Mediolanensis", Mediolani 1771, Großoktav. Scotus und die „amoeniores scientiae" sowie die neuzeitliche Philosophie miteinander verbinden, ist freilich ein kühnes Unternehmen, wenngleich beiden Richtungen der kritische, mathematische Geist gemeinsam ist. Psychologisch-historisch ist dieser Versuch leicht zu verstehen. Der Skotismus erlebte im 17. Jahrhundert eine fruchtbare Nachblüte[3], namentlich in Italien, die auch noch im 18. Jahrhundert fortlebte. An diesen ehrenvollen Ordenstraditionen will und muß der Minorit festhalten. Anderseits drängt das Gebot der Stunde zu einer Verjüngung und Umstellung. Er weiß, hinter ihm steht der Orden, die Ordensleitung. In der Praefatio wird auf die vom Ordensgeneral Paschalis a Varisio empfohlene Reform hingewiesen: „Animadvertens in unius magistri iurare verba maximo impedimento esse scientiarum profectui, iam cuique suorum libere philosophandi facultatem fecerat ac matheseos neotericaeque philosophiae studium enixe promoverat, quod magna animi sui voluptate et aliquanto scientiarum apud nostrates profectu in Italiam propagatum vidit. Intelligens quosdam adhuc veterum Scotistarum methodo ita addictos esse, ut non nisi aegerrime ab ea dimoveri possent, ad illos facilius dimovendos concordiam iis exhiberi curavit inter Scotum recentioresque Philosophos, non quidem ut homines suae curae commissos ad peripateticorum tricas iterum revocaret, sed ut ii, qui Scotistae esse cupiunt, saniori imbuerentur philosophia, quin Scotistae esse desinerent" (S. VII). Hieraus ersieht man einmal die Schwierigkeit, in der sich die Ordensleitung befindet, am gesunden Alten festzuhalten und zugleich den Bedürfnissen der neuen andersgearteten Zeit zu entsprechen. Ein Seitenstück im Franziskanerorden zum Jesuitenorden, wie wir noch sehen werden. Sodann läßt diese Praefatio den Widerstand der erstarrten Skotisten durchhören — die Geschichte des Skotismus im genannten Artikel bestätigt das. Endlich sieht man klar, wie sehr der Observant mit der damals in hohem Ansehen stehenden neuen Richtung sympathisiert.

Um die Übereinstimmung zwischen Scotus und den Neueren zu zeigen, müßten die Werke des Doctor subtilis durch-

---

[3] Vgl. des Verfassers Artikel: Zur Philosophie der Scotisten des 17. Jahrhunderts (FranzStud 23 [1936]).

gegangen und die zerstreuten Stellen gesammelt werden. Dabei würde sich auf weite Strecken Übereinstimmung zeigen. Für andere Lehrpunkte müßte die Ähnlichkeit durch Ableitung aus den Prinzipien des Scotus nachgewiesen werden — ein gefährliches Unternehmen —, in bezug endlich auf andere Meinungen ist zu zeigen, daß Scotus nicht weit von den Neueren entfernt war (S. VIII).

Die Einteilung des Werkes erfolgt nach dem Wolffschen Schema. Überaus treffend wird im historischen Überblick, der dem Gebrauch der Zeit entsprechend vorausgeschickt wird, bemerkt, wie heute jeder christliche Denker seine eigene eklektische Philosophie hat, unbekümmert um die philosophische Autorität. Derart haben sich seit dem 16. und 17. Jahrhundert die Zeiten geändert. Ebenso richtig betont der Observant, wo er über die Angriffe auf die Religion und Offenbarung klagt, es brauche zur Widerlegung der Trugschlüsse eine gute, gesunde Logik. Tatsächlich bietet er, relativ zu der damaligen Zeit, etwas Klares und Gründliches, freilich nichts Neues und Selbständiges. Manche Partien sind indes gegenüber der Vorzeit neu: die Fragen, die von der neuen Naturwissenschaft und Kritik sowie von den Religionskämpfen aufgegeben sind. Sie bereiten die moderne Erkenntnistheorie und Apologetik vor. Wir begegnen den gleichen Fragen bei andern Denkern. Dahin gehören: de methodo excogitandi hypotheses iisque utendi, de methodo instituendi experimenta et observationes, de methodo libros interpretandi, de methodo mathematica, de regulis ad fidem humanam spectantibus, de oeconomia in iis, quae fide divina creduntur, adhibenda. Die Ausführungen verraten Geist und wissenschaftliches Urteil.

In der Praefatio zur Metaphysik fällt die kritische Bemerkung, die in dieser Zeit wiederholt fällt, die mathematische Methode genüge für die Ontologie nicht, da sie analytisch sei, die metaphysischen Fragen aber mancherlei Schwierigkeiten und Dunkelheiten enthalten, für deren Lösung das analytische Verfahren nicht genüge. Auch das folgende Urteil macht der Selbständigkeit unseres Philosophen Ehre: Ein Beweis für die Güte der scholastischen Methode sei die Tatsache, daß die von der wahren Kirche Abgefallenen sie verwerfen und durch die analytische Methode die Einfältigen getäuscht hätten (S. XII f.).

Nach dem Programm ist man zuerst überrascht, nun zu lesen: „Is ego semper fui, qui, cum in sectarii alicuius librum oculos conicio, quidquid in eo novitatem mihi sapere videtur, praesertim si ad mores aut dogmata aliqua ratione referri

illud possit, initio suspectum habere soleo, in eo attentius sistere, sententiam undequaque versare" (S. XIV). Im Grunde ist hiermit nur die selbständige, vorsichtige Haltung ausgedrückt, namentlich gegenüber den damaligen oberflächlichen, teilweise frivolen Neuerungen in Religion und Moral.

In der weiteren Ausführung tritt der Franziskaner für Scotus wie für eine persönliche Sache ein. Wegen der Verdächtigungen der skotistischen Univocität des Seins, die angeblich zum Pantheismus führe, und der Distinctio formalis werden diese beiden dem Skotismus eigentümlichen Lehrpunkte ausführlich untersucht. Übrigens drängt sich der Skotismus nicht auf. Manche Partien zeigen ein erfreuliches Eingehen auf aktuelle Fragen: die ausführliche Diskussion des principium rationis sufficientis, des Pantheismus des Spinoza, des von Leibniz vertretenen principium identitatis indiscernibilium.

Wie weit die besten Köpfe, die über die Grenzpfähle der traditionellen scholastischen Schulweisheit hinausschauten und auch dafür ein Auge hatten, was sich auf den Geistesfeldern jenseits derselben zutrug, in der Kritik der Scholastik und in der Bejahung moderner Lehrsätze gingen und wie sie nun von beiden Richtungen eklektisch vieles herübernahmen, sieht man an dem Observanten *Fortunatus a Brixia* (Brescia). In sieben Bänden Großquart veröffentlichte er 1749—56 seine Philosophie. Er verrät sich dort als klaren, besonnenen, gründlichen Denker, der sich auch sonst eines hohen Ansehens erfreute. Seine freiere Richtung erhellt aus seiner „Dissertatio physico-theologica de qualitatibus corporum sensibilibus" (1740), wo er eine streng mechanische Erklärung der Qualitäten gibt, sie aus der bloßen Zusammensetzung der Materie ableitet. Wir gehen wohl nicht fehl in der Annahme, daß eine Philosophie, die darauf rechnete, in weiteren Kreisen beachtet zu werden, ohne oberflächlich sein zu wollen, in der Ebene liegen mußte, wie die unseres Franziskaners. Natürlich fehlt es nicht an feiner Ironie und Kritik an der Scholastik. Daß diese eklektische, freie Art, die an der Scholastik öfters und scharf Kritik übt, in hohen kirchlichen Kreisen als etwas Selbstverständliches betrachtet wurde, beweist die Widmung an Kardinal Quirino, Sanctae Romanae Ecclesiae Bibliothecario. Überdies bemerkt der Ordenszensor von Brescia: „vel minimum adversatur orthodoxae fidei, dignum censemus, ut communi scholarum utilitati publica luce fruatur". Auch die Riformatori dello studio di Padova, wo der Skotismus im 17. und 18. Jahrhundert blühte, ebenso die Druckerlaubnis sowie

die Empfehlung des Ordensgenerals liegen in derselben Richtung.

Die Metaphysik des zweiten Bandes trifft eine diskrete Auswahl. Überflüssige, spitzfindige Fragen scheiden aus, ohne daß die großen Leitsätze bzw. Grundbegriffe eine wesentliche Einbuße erleiden. Inhaltlich herrscht die von Suarez begründete Richtung vor. Der Thomismus wird abgelehnt, der Skotismus tritt zurück. Die rationale Psychologie ergeht sich mit beachtenswerter Gründlichkeit, Tiefe, Belesenheit und Aktualität über Substantialität, Geistigkeit, Unsterblichkeit, Ursprung der Seele und ihr Verhältnis zum Körper. Mit wohltuender Sachlichkeit setzt sich der Observant mit Descartes, Malebranche, Leibniz, Wolff auseinander. Sachlich wird die Informationslehre gehalten, ebenso die Abstraktion, auf welche beiden Positionen man in dieser Periode selten stößt. Die Willensfreiheit wird klar und gründlich bewiesen. Auch die Gotteslehre ist solid und durchsichtig, freilich zu dürftig. Auf die Beweise für das Dasein Gottes folgen Eigenschaften, Vorsehung, Erhaltung, Mitwirken, wobei die praemotio physica ruhig, aber entschieden abgelehnt wird.

Nach dieser allgemeinen Charakteristik mögen Einzelzüge sie ergänzen.

Überaus freimütig, aber einseitig scharf ist die Kritik an der scholastischen Logik. Das sieht man jedenfalls, wie satt diese Zeit die subtilen Fragen hatte. „Monitum te in limine velim me non uni ex iis quaestionibus valedixisse, quibus rigido-peripatetici maximopere delectantur. Aequo me ferant animo rigidiores scholastici, si cum eorum uno et quidem non de turba adeo inculta dixero, horrida et ab usu remota, quae superioris aetatis homines in hisce commenti sunt, ut, nisi plurima reiciantur, satius sit ea protinus non attigisse (Fonseca liber VIII Inst. Logic. c. 19). Quid enim prodest, verbis utor doctissimi Mabilionii de Logicae studio loquentis, tam acriter ac fuse de Logicae obiecto disputare? Quid inquirere, utrum illud sint entia rationis an termini? Rursus quid scire iuvat, num universale fiat dependenter ab intellectu?“ (P. II De studiis monasticis c. 9.) Dieses Urteil des großen Historikers beweist, daß er von Philosophie wenig versteht. Jedenfalls zeigen diese übertriebenen Auslassungen des Observanten, daß die Aufklärung der scholastischen Feinheiten und Abstraktionen ebenso überdrüssig war wie die Renaissance und daß man brauchbareres, für die Bewältigung der Lebensaufgaben nützlicheres, also praktischeres Wissen wollte. Es folgt das übertriebene Verdikt: „vana

temporis iactura, quaestiones, quibus tota paene Scholae metaphysica continetur", weiterhin die Berufung auf die scharfe Kritik des berühmten Dominikaners Melchior Cano in den Loci theol. IX 7.

Man darf indes die einzelnen Ausdrücke des Observanten nicht pressen; die Grundhaltung seiner Kritik trifft viel Richtiges. Restlos anerkennt er die Bedeutung der formalen Schulung durch die scholastischen Disputationen, rügt aber, daß zuviel Zeit und Kraft des kurzen Lebens auf diese Dinge verwandt werde, worunter wichtigere Aufgaben leiden. Zuviel Schärfe verdunkle vielmehr den richtigen Blick für das Erfassen der Wahrheit. Was nottue, sei die Erziehung zur Kritik. Man sieht, Fortunatus geht mit seiner Zeit. Leider bleibt er bei seinen Forderungen stehen, ohne Hand an ihre Ausführung zu legen. Im übrigen gehört seine formale Logik zu dem Besten in der Philosophie seiner Zeit.

Nicht günstiger ist das Werturteil, wie wir schon sahen, über die Metaphysik: „Quod vero spectat ad metaphysicam, sicut nulla est philosophiae pars, in qua latius scholae subtilitates dominentur, ita nulla est, quae medica manu magis indigeat." Hier nimmt der Observant die späteren Urteile eines Crusius, Lambert und vor allem Kants vorweg. Aus alledem ersieht man klar, und das ist philosophiegeschichtlich das Wertvolle, daß die Aufklärung keinen Sinn mehr hatte für die Methode, die Aktsetzungen, die Tiefen und Objekte der scholastischen Metaphysik, wie ich das eingehend in „Aufstiege zur Metaphysik" (1933) nachgewiesen habe. Die damaligen katholischen Philosophen sind Kinder ihrer aufklärerischen, metaphysikunkundigen Zeit.

Um so aufgeschlossener ist der Observant für Methode und Inhalt der neuen Naturforschung. Sie bildet den eigentlichen Gegenstand und das Hochziel seines Philosophierens. Von den sieben Bänden fallen volle fünf auf die Naturbetrachtung, die ersten vier derselben tragen den bezeichnenden Titel: „Philosophia sensuum mechanica", von denen wiederum zwei die Physica generalis, zwei die particularis behandeln. Verglichen mit den acht Büchern des Aristoteles „De physico auditu" ist das aber keine Naturphilosophie, sondern eine streng und ausschließlich mechanische, mathematische Erklärung des Naturgeschehens, seiner Gesetzmäßigkeiten, also Positivismus wie bei Newton, Hume und d'Alembert. Mit den absoluten Akzidenzien wird aufgeräumt. Dabei erweist sich der Minorit nicht bloß als einen gründlichen Kenner der neuen Mechanik, Physik, Chemie, Astronomie, Biologie, sondern auch als einen kritischen,

selbständigen Beurteiler. Die Mathematik ist die unentbehrliche Vorbedingung für die Erklärung der schwierigen Naturfragen. Dabei ist er sich der Grenzen seines Könnens klar bewußt. Die zweite Auflage seiner „Philosophia sensuum mechanica" gibt sich als eine stark veränderte und verbesserte: „Nolim existimes id a me factum acu rem ipsam modo attigisse; mihi gratulor, si in eiusmodi rebus verisimile invenerim; . . . scrutabor naturae opera mihi ipsi diffidens . . . diligentius, quoad fieri a me poterat, in id incubui, ut ex certis observationibus cuncta deducerem, confirmans experimentis accuratissimis . . . opinor in tradenda physica neque nimis dandum esse geometriae neque ab ea penitus esse abstinendum." Es ist notwendig, solche Sätze zu zitieren, damit das Vorurteil verschwindet, als seien die katholischen Denker in der Regel blind für das Wahre und Große der neuen Zeit gewesen. In diesem Zusammenhang muß davon abgesehen werden, an Hand der breiten Einzelausführungen zu zeigen, wie von Fortunatus a Brixia das mechanisch-mathematische Weltbild bis ins einzelne scharfsinnig und folgerichtig durchgeführt wird, in ständiger, polemischer Auseinandersetzung mit den Grundgedanken der metaphysisch, teleologisch, qualitativ orientierten Naturphilosophie des Aristoteles und der Scholastik.

Im 16. und 17. Jahrhundert erlebt bekanntlich die Scholastik einen neuen Aufstieg. Weniger bekannt ist, daß fast alle mittelalterlichen Schulen erneuert wurden: außer den Thomisten und Skotisten bzw. Bonaventuristen gibt es eine achtenswerte Bewegung unter den *Serviten,* den „Henrizisten", die an Heinrich von Gent anknüpfen; es gibt „Baconisten" unter den *Beschuhten Karmeliten,* die Baconthorp erneuerten, weiterhin *Anhänger des Ägidius von Rom und des hl. Augustinus.* Sie waren aber durchweg örtlich und zeitlich beschränkt. Beachtenswert ist nun, daß auch diese Orden von der Aufklärung ergriffen wurden.

Beschränken wir uns hier auf die *Augustiner.* Die „Philosophia Polingiana ad normam Burgundicae" (Augsburg 1730 in folio) des berühmten altbayerischen Augustinerchorherrn Eusebius Amort, den kein Geringerer als Scheeben den „vielseitigsten Theologen seiner Zeit" nennt (Dogmatik, Buch I n. 1107), hält die eklektische Richtung des seinerzeit vielgerühmten, einflußreichen französischen Weltpriesters J. B. Du Hamel, der in seiner oft aufgelegten „Philosophia vetus et nova" (5. Aufl. 1700) in achtunggebietender Weise das Moderne in die Scholastik einbaute. Einen ähn-

lichen Versuch macht auch Amort. Weil aber die traditionelle Philosophie die Grundhaltung ausmacht, das Neue nur wenig herübergenommen, öfters sogar bekämpft wird, kann man dieses Werk der Aufklärungsphilosophie nicht einreihen. Es steht zwischen der Literatur der streng konservativen und der streng neuzeitlichen Richtung und gehört der Gattung der wenigen scholastisch denkenden Philosophen an, die wie die des Franzosen Emmanuel Maignan, des bedeutenden Kardinals Tolomei S. J., seines deutschen Ordensgenossen Berthold Hauser und des genannten Du Hamel den Versuch machten, das Neue organisch in das Alte einzubauen[4].

Dagegen muß man die „Dissertationes philosophicae ex magni Patris Augustini auctoritate et rationibus illustratae" (1756) des dem Kloster Vorau in Steiermark angehörigen Augustinerchorherrn *Julius Franz Gusmann* zur Aufklärungsphilosophie rechnen. Gewiß hält auch er noch an manchen scholastischen Positionen fest — das tat ja auch der Beherrscher der neueren Philosophie im damaligen Deutschland, Christian Wolff —; dagegen entspricht der ausgeprägt eklektische Zug ganz dem damaligen Charakter. Neben der Autorität des hl. Augustinus zieht Gusmann vor allem die benachbarten Grazer und andere Jesuiten herbei, Joseph Redlhamer, Paul Mayr, Anton Erber, Anton Mayr, ferner stützt er sich auf Edmund Purchot und Antonius Genuensis, typische Vertreter der Aufklärung. Auch die neuzeitliche Naturlehre ist ein Kennzeichen dieser Zeit. Nicht zuletzt ist Gusmann, wie vielen katholischen Denkern der Zeit, der stark apologetische Zug eigentümlich. Wie bereits die modern gerichteten Leibniz und Berkeley Front gegen die Feinde des Christentums machten, so geht auch er apologetisch gegen die Zeitirrtümer der Deisten, Freidenker, Pantheisten, Atheisten an. Die allgemein praktische Richtung nimmt hier den religiösen Charakter an. Was Gusmann vorträgt, ist ein Zusammengesetztes aus dem Platonismus des hl. Augustinus, an den besonders die Psychologie mit guten Ausführungen über Substantialität, Geistigkeit, Unsterblichkeit, Freiheit der Seele und über die Gotteslehre erinnert, aus dem Aristotelismus der Scholastik und aus moderner Naturlehre.

Hinter Gusmann stehen in der Naturanschauung sowohl die Augustiner von Vorau wie die Grazer Jesuiten. Das eröffnet Perspektiven für das Herrschen der neuen Richtung

[4] Vgl. des Verfassers Artikel: Schulen und Richtungen in der Scholastik des 17. Jahrhunderts (PhJb 49 [1936]).

in Steiermark. Es werden nämlich die diesbezüglichen „Dissertationes" nach den Thesen (29) der Jesuiten an der Grazer Universität (1756) formuliert, Gusmann bringt sie zu Beginn des ersten Bandes und nochmals im zweiten. Im dritten wird ein Verzeichnis von Thesen vorausgeschickt, die 1758 die Augustiner in Vorau verteidigen ließen. Diese letzteren sind noch fortschrittlicher und scholastikfreier als die der Jesuiten: 10. Materia prima in sensu physico sunt minima elementaria, forma autem substantialis est diversa textura. 12. Vacuum admitti debet. 13. Nullum elementum est absolute leve. 14. Nec titulo Venerabilis Sacramenti Eucharistiae nec ratione physica evinci possunt accidentia absoluta. 22. Colorum in actu secundo diversitas oritur a diverso materiae luminosae motu seu oscillationibus. 27. In systemate Copernici omnia phaenomena congrue explicantur. 29. Motus astrorum in hypothesi Newtoni probabiliter defendi potest. Andere Thesen wie über Elektrizität, Luftdruck, Wärme, Schall, Farbe sind dieselben wie bei den Jesuiten.

Die Thesen Gusmanns aus der Ethik gehen ebenfalls auf damals aktuelle Fragen: 2. Deo et internus et externus debetur cultus. 3. Non licet quamcumque ob causam se ipsum directe occidere nisi iubente Deo. 5. Licitum est iniustum vitae, pudicitiae fortunarumque aggressorem accedente moderamine inculpatae tutelae occidere. 6. Licitum est iustis de causis uti restrictione non pure mentali. 7. Principio res omnes in communione negativa fuerunt. 8. Matrimonium non est iure naturali perpetuum, sed lege positiva divina, polyandria est iure naturae vetita, de polygamia controversum est. 10. Optima rei publicae forma est monarchia temperata et regnum hereditarium electivo praestat feminaeque imperio aptae sunt.

Der südösterreichische Augustinerchorherr ist ein wertvolles Glied unter den Katholiken, die der Aufklärungsphilosophie angehören: er zeigt deren Art, ihre Vorzüge und Schwächen und ist ein Beweis für ihre Verbreitung in den Reihen der alten Ordensfamilien sowie in Steiermark.

Als die ersten unter den neueren Orden mögen die *Kapuziner* kommen. Diese waren von vornherein weniger durch Ordenstraditionen gebunden, gefestigt und geeint, aber auch weniger gehemmt und gehindert als die im Mittelalter gegründeten Orden. Schon bei ihrem Entstehen wurzeln sie in der neuen Zeit, ihren Nöten, Aufgaben, Fortschritten. Sie ermangeln darum einerseits der organischen, stilvollen spekulativen Einheit, deren sich die alten Orden, vor allem

die Dominikaner, rühmen können. Dafür sind sie aber weit beweglicher, aufgeschlossener, anpassungsfähiger. Überdies stellen sie ihre Tätigkeit stark in den Dienst der Erziehung der Jugend. Dieses letztere Moment muß wohl beachtet werden (vgl. B. Duhr, Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge). Wenn etwa Kapuziner, Piaristen und vor allem Jesuiten, die bekanntlich eine weitgehende und tiefgreifende Lehrtätigkeit im 17. und 18. Jahrhundert entwickeln, der neuen Richtung einen starken, oft zu starken Einfluß auf ihre Lehrbücher und ihren Lehrunterricht gestatten, so standen sie eben vor Lebens- und Staatsnotwendigkeiten, zumal die Regierungen, damals oft absolutistisch, einen starken Druck ausübten und bis ins kleinste bevormundeten.

Die Kapuziner pflegten nur wenig, ganz in Unterordnung unter Aszese, Seelsorge, Unterricht, die Philosophie. Diese selbst weist von vornherein und ständig ein ausgesprochen eklektisches Gepräge auf: eine Verbindung von Bonaventurismus und Skotismus mit Thomismus. Das war durch die historischen Verhältnisse gegeben: Pedro Trigoso, der nach langer Zugehörigkeit zur Gesellschaft Jesu in den neuen Kapuzinerorden eintrat, führte dort den Thomismus ein, auf Bonaventura und Scotus waren die Kapuziner, die in ihren Reformbestrebungen auf den ursprünglichen Ordensgeist zurückgriffen, aus innerer Wahlverwandtschaft verwiesen, vor allem war es der bedeutende Belgier Titelmann, der nach seinem Übertritt aus dem Franziskanerorden den Skotismus bei seinen neuen Mitbrüdern heimisch machte. Marcus a Baudunio, Marcus Antonius Galitius, Valerianus Magnus, Hyacinthus von Olpe, Ivo von Paris, Juvenalis von Nonsberg, Ulrich von Gablingen, Bartholomaeus Barberis mögen als Hauptvertreter der philosophischen Schriftsteller unter den Kapuzinern genannt werden, die von Bernardus a Bonionia in seiner „Bibliotheca Scriptorum O. M. S. Fr. Cappucinorum" (Venetiis 1747) aufgezählt werden[5]. Vor allem ist in diesem Zusammenhang der energische Vorkämpfer der Atomistik, Kasimir von Toulouse, zu erwähnen;

---

[5] Vgl. die gut orientierenden Artikel der ersten Nummern der von den Kapuzinern herausgegebenen „Collectanea Franciscana": Agustín de Corniero, Capuchinos precursores del P. Bartolomé Barberis en el estudio de S. Buenaventura (1 [1931] 184 bis 214 360—374; 3 [1933] 67—80 209—228 347—383 518—570); A. Bertoni, Le B. Duns Scot, sa vie, sa doctrine et ses disciples (1917).

von den 8 Bänden seines Werkes „Atomi philosophicae sive tum veterum tum recentiorum atomistarum placita“ (1674) wurden Band 2—6 von der Indexkongregation zensuriert „donec corrigantur“.

Nach dem Gesagten ist die stark aufklärerische Art der Kapuziner, die zunächst überraschen könnte, verständlich. Sie soll an zwei Kapuzinern der Schweiz veranschaulicht werden. Hier waren und sind die Kapuziner vielleicht mehr als irgend anderswo volksverbunden. Wohl aus der Notwendigkeit, ihren Schülern eine zeitgemäße Philosophie zu geben, erklärt sich teilweise das starke Gehen mit der Aufklärung. Wieweit indessen diese beiden Schweizer den Orden verkörpern, bedarf einer weiteren gründlichen Untersuchung.

Heinrich Walser, Professor am Lyzeum in Luzern, ließ 1790 in Augsburg seine „Institutiones philosophicae“ drukken. Die vier kleinen Bändchen mit je ungefähr 200 Seiten weisen schon äußerlich auf das Praktische hin. Klar, bündig, übersichtlich, mit pädagogischem Urteil faßt der Kapuziner für Schulzwecke die Hauptwahrheiten der christlichen Philosophie zusammen. Tiefe oder Originalität darf man nicht erwarten, öfters mangelt auch die Gründlichkeit, z. B. bei der Entwicklung der Gottesbeweise, bei der Darlegung des Verhältnisses von Leib und Seele.

Das ist nun das historisch Bedeutsame, zu sehen, wie ausgiebig der Kapuziner die nichtscholastische, nichtkatholische Literatur und deren Gedankengänge in einem Leitfaden für junge Menschen anführt, mit den Scholastikern aber, bzw. Katholiken, äußerst sparsam verfährt. Das spricht Bände für den damaligen aufklärerischen Geist. Das dritte Bändchen der Psychologie bringt im Stil der Zeit einen „Syllabus scriptorum in materia psychologica celebrium“. Greifen wir einige Namen heraus: Barclay Johannes, Icon animorum; Basedow, Philalethia, Altona 1760; Beattie, Versuch von der Natur und Unveränderlichkeit der Wahrheit, Edinburg 1778; Bonnet, Psychologische Versuche, übersetzt 1773; Condillac, Versuch über den Ursprung der menschlichen Kenntnisse; Diderot, Briefe über die Blinden; Garve, Versuche über die Neigungen; Hartley, Betrachtungen über den Menschen, Rostock 1772; Hume, Versuche über den menschlichen Verstand; Sulzer, Vermischte philosophische Schriften, Leipzig 1773; Tetens, Versuche über die menschliche Natur. Also nur Schriften von Aufklärern. Nicht weniger weitherzig zeigt sich der Kapuziner in der Empfehlung von Autoren, „qui theologiam philosophicam

illustrarunt": Buddeus, Clarke, Crusius, Herder, Heydenreich, Hume, Jacobi, Leibniz, Mendelssohn, Parker, Platner, Reimarus, Tetens, Wollaston, kein einziger Scholastiker älterer und neuerer Zeit, kein Katholik, um so mehr christentumfreie Rationalisten. Den Schülern wird offenbar die Reife zugemutet, die bekanntlich die Männer der Aufklärung in einer bislang nicht erreichten Höhe erreicht zu haben sich ständig rühmen. Auch hier sehen wir im kleinen, was der Philosophiehistoriker stets im großen beobachten kann, etwa bei Kant: das vollständige Verlassensein von philosophiehistorischen Kenntnissen, die über das „siècle philosophique" und seine letzte Vorzeit hinausführen könnten.

Die Auseinandersetzung im positiven und negativen Sinn mit diesen Gewährsmännern mögen ein paar Beispiele zeigen. Sie charakterisieren unsern Philosophen, offenbaren Methode und Inhalt seiner Philosophie, ihre Licht- und Schattenseiten. Cap. I. der Theologia rationalis. § 1. „De argumentis quibus Deum esse persuaderi" — man beachte persuaderi, nicht cognosci — „potest" (S. 7 ff.). Es wird noch besser: „De existentia Dei ut penitus convincamur, prorsus necesse est, ait Kantius, non vero ut eam apodictice demonstremus. Neque enim omnem ille comprobandae huius existentiae modum abicit", was weiter ausgeführt wird, während die Kritik der reinen Vernunft radikal und prinzipiell alles verstandesmäßige Erfassen Gottes leugnet (vgl. B. Jansen, Die Religionsphilosophie Kants 1929). Es folgt das „argumentum ontologicum". Nach Darlegung der in Betracht kommenden Begriffe heißt der Beweis: „Si ens infinite perfectum possibile est, tum actu existit; sed possibile est; ergo. Maior prob.: Enti perfectissimo convenire debet omnis realitas, sed existendi ratio est vera et pura realitas." Die Sophistik, die u. a. Thomas von Aquin und Kant aufgedeckt haben, liegt in dem unstatthaften Übergang vom ordo logicus in den ordo realis. Nach Anführung der Verteidiger des Argumentes von Anselm bis Mendelssohn und der Erwiderung der Kantianer antwortet und schließt Walser in einer geradezu bedauernerregenden agnostischen Haltung: „At vero, etsi supra allata demonstratio apodictica non sit, eius rei tamen habetur subiectiva certitudo, fides moralis et illa quidem inconcussa. Etsi enim ratio speculativa entis realissimi et necessarii existentiam demonstrare nequeat, eam tamen postulare vi suae naturae cogitur." Wie ersichtlich, ist der Kapuziner wie nicht wenige andere katholische Gelehrte, darunter besonders auch Ordensmänner, in den Bannkreis Kants geraten.

Das „argumentum cosmologicum" wird bezeichnend mit Literaturangaben aus der Aufklärung eingeleitet. Der Beweisgang selbst weist neben guten, haltbaren Momenten Lükken auf. Daran schließt sich die Auseinandersetzung zwischen Jacobi und Mendelssohn, was gewiß sehr aktuell war. Billigerweise hätte die noch weit aktuellere Widerlegung der Widerlegung des kosmologischen Argumentes seitens Kants folgen müssen, die indes fehlt. Die Entwicklung des teleologischen Beweises schließt zunächst scharfsinnig auf den „auctor mundi" als ein „ens summa intelligentia, voluntate et potentia praeditum"; der weitere Schluß auf ein „ens necessarium, absolutum, realissimum" entbehrt indes aller Beweiskraft. Es folgen reichhaltige Literaturangaben aus Hookius, Wolff, Reimarus, Schulze und anderen Zeitgenossen.

Wir dürfen in Heinrich Walsers Schulphilosophie ein Gegenstück von katholischer Seite zu der damals so beliebten Popularphilosophie erblicken, die durch Mendelssohn, Leibniz, Herder und andere führende Literaten zu hohem Ansehen gelangt war, die aber bekanntlich von Kant als „Modephilosophie" zu Beginn der Kritik der reinen Vernunft für streng wissenschaftliche Zwecke abgelehnt wurde. Popularphilosophie ist Walsers Buch dem Inhalt, nicht aber der literarischen Aufmachung nach.

Denselben Typ stellt ein anderer Schweizerkapuziner, Lektor der Philosophie, *Mauritius a Berona Lucernata,* in seinen „Praelectiones philosophicae ad usum recentioris philosophiae" (1780) dar. Er schreibt für die Kandidaten der Theologie und gestattet damit einen Schluß auf das philosophische Niveau der damals heranzubildenden Kleriker. Die inhaltliche Grundschicht bildet der Stock überkommener Wahrheiten der in katholischen Kreisen vertretenen Philosophie. In dieses Ganze ist nun allerlei Neuzeitliches eklektisch eingefügt.

Die Praefatio sucht das Erscheinen dieses Buches trotz der Überschwemmung mit philosophischer Literatur — bekannt ist die Schreibseligkeit des 18. Jahrhunderts — zu rechtfertigen. Alsdann führt sie Klage über das maßlose Hineintragen der Mathematik in die Philosophie — diese Klage ist an der Tagesordnung —, was nur ermüde und verwirre. Anderseits dürften die Ordenskandidaten an der Mathematik und den naturwissenschaftlichen Errungenschaften nicht vorbeigehen — auch diese Mahnung kehrt häufig wieder.

„Hinc, ut philosophiae tyronibus, praesertim religiosis,

pro virium mearum infirmitate prodesse possim, sequentes in scribendo leges lubens mihi praescribo: 1) dum systema abs incomparabili viro Newtono inventum et delineatum et a clarissimo Boschowischio aliisque viris praeclarissimis elaboratum perfectumque in omnibus fere academiis ac scholis sit receptum et Romae etiam coram purpuratis Patribus cum applausu propugnari soleat" — Boscovich S. J. war zeitweilig Professor an der päpstlichen Universität in Rom —, „illud quoad substantiam tenebo. 2) Dum experientia propria et aliorum testimonio sim edoctus abstrusa matheseos argumenta plerorumque tironum fugere captum nec eorum notitiam singulis, praecipue ecclesiasticis, esse necessariam, dictum systema a sublimioribus calculis ita liberare contendam, ut positiones meas rationibus physicis declarans physicum potius quam mathematicum agere videar." 3) Es folgen Angaben über die einzuhaltende Kürze und Klarheit. 4) „Etsi non pauci hac aetate invictum syllogismi robur e scholis eliminatum velint, methodum tamen mixtam et genus scribendi syllogisticum tueri conabor" — hier wiederum das charakteristische Ineinander von Altem und Neuem bei katholischen Philosophen des 18. Jahrhunderts.

Die folgende kurze „Epitome historiae philosophiae", die damals allgemein der systematischen Ausführung vorausgeschickt wurde, fällt mit ihren, den Neuscholastikern von heute seltsam anmutenden Werturteilen durchaus nicht aus der Art der damaligen Denker katholischen Bekenntnisses heraus, sie ist vielmehr die regelmäßig wiederkehrende. Unter den Alten werden Platon, die Akademiker und Stoiker gelobt. „Tandem caput altius e tenebris efferre visus est Aristoteles", manchen habe er indes wegen seiner Dunkelheit nicht zugesagt. Im Mittelalter, das meist schlecht wegkommt, suchte man die Lehre des Aristoteles christlich zu machen. Das sei der Ursprung der Scholastik. „Denique saeculo decimo septimo" — um diese Zeit, so meinen die katholischen Denker von damals, sei das Licht nach dem dunklen Mittelalter hervorgebrochen — „complures viri insigniter docti et prudentes Aristotelicorum obscuras subtilitates et inutiles lites perosi ac philosophiam reformandam meliusque excolendam et vario experimentorum genere exornandam animum adiecerunt." Die Träger dieser Reform werden aufgezählt. Ihnen will der Kapuziner folgen, „non auctoritatis gratia, sed solius rationis suasu", worauf jeder Mann der Wissenschaft in dieser Periode hält.

Einige Beispiele mögen diese allgemeine Charakteristik beleuchten und zwar aus der Logik, die in der Aufklärung

ihre besondere Note aufweist: praktische Brauchbarkeit, Fortschreiten zur modernen Kritik, Herausbildung und Ablösung der Erkenntnistheorie von der formalen Logik. Der praktische Teil folgt auf den theoretischen, der keine besondere Note aufweist. Aus jenem seien neuzeitliche Thesen wie folgende herausgestellt: de perspicuitate, de communi naturae sensu, de testimonio sensuum externorum, de auctoritate, de criterio veritatis incompleto, de probabilitate, de dubitatione. In glücklicher Weise wird das subjektive Wahrheitskriterium des Descartes durch die evidentia obiectiva ersetzt, höchst fruchtbar und modern wird auf die Wahrheit des Bewußtseins als den Ausgangspunkt aller Gewißheit hingewiesen. Mit zwar viel gesundem Menschenverstand, aber zu elementar einfach, werden die Bedingungen wahrer Urteile untersucht. Die kritischen Regeln bei der Erörterung der Sinnesberichte zeigen Verständnis für erkenntnistheoretische Fragen: „aliud est iudicare, aliud percipere, in omni casu perceptio vera est, sed nostra opinio et iudicium persaepe falsa sunt". Auf den Einwurf der Okkasionalisten wird trefflich erwidert, Gott könne gewiß, absolut betrachtet, die sensationes unmittelbar hervorrufen, aber nicht in der Art, daß wir notwendig und vernünftig einsehen müßten, die Sinne seien die unmittelbaren Ursachen unserer Empfindungen. Beachtenswert ist der Nachweis der Autorität bzw. des Glaubens als einer eigenen Erkenntnisquelle. „Obicitur: motivum dumtaxat probabile non potest certum esse veritatis criterium; . . . respondeo: licet enim unius aut alterius hominis testimonium probabilitatem non superet, tanta tamen multitudo testium factum aliquod affirmantium non sunt totidem dumtaxat probabilitates. Obicitur: motivum probabile multiplicatione augetur, ast naturam non mutat; respondeo: naturam non mutat ratione sui, sed ratione adiunctorum; cum enim id genus motiva probabilia multiplicantur, perspicitur consensio non solum inter illa, sed etiam cum aliis multis factum affirmantibus, spectata hac consensione constat nobis de plena veritate."

Zu den fortschrittlichsten, mutigsten Philosophen zählen verschiedene Mitglieder des vom hl. Franz von Paula im 15. Jahrhundert gegründeten *Ordens der Minimi*. Ob der durch seine Freundschaft und literarische Beziehungen zu Descartes berühmte Mersenne, bei dem die Philosophen der verschiedensten modernen Richtungen, u. a. Hobbes, aus- und eingingen, diesen Geist entbunden hat? Bekannt ist Emmanuel Maignan, Theologieprofessor in Toulouse, der

in seinem 1673 zu Lyon gedruckten „Cursus philosophicus" typisch das Ringen zwischen der alten Philosophie und den neueren Ansichten, z. B. in der Mechanik, verkörpert. Weite Kreise zog seine Leugnung aller absoluten Akzidentien und die damit geforderte „intentionale" Erklärung der species eucharisticae. Daran knüpften sich langdauernde Kontroversen. Die spanischen Ordensgenossen Emmanuel Naxera — zum Schluß seines Lebens gab er die Ansicht des Meisters auf — und Johannes Saguens setzten sich für Maignan ein, wurden aber von ihrem Mitbruder Franz Palanco und dem Dominikaner Nikolaus Gennaro bekämpft. Wissenschaftliche Gründlichkeit läßt sich den spekulativen Werken dieser Minimi nicht absprechen.

Von dieser Art sind auch die „Institutiones philosophicae ad studia theologica potissimum accommodata" des *Friedrich Jacquier* (editio novissima Venetiis 1792), der im Titel des Werkes als „Socius academiarum per Europam, Lector philosophiae in Archigymnasio Sapientiae, Matheseos Professor in Collegio Romano" bezeichnet wird. Sie gehören zur besseren philosophischen Literatur gegen Schluß des Jahrhunderts. Die sieben handlichen, übersichtlich und klar geschriebenen Bändchen weisen die moderne Art auf. Merkwürdig, immer wieder stößt man bei den katholischen Denkern dieser Zeit gerade wie bei den Reformatoren der Renaissance auf die Klagen über Unbrauchbarkeit, Spitzfindigkeiten, Abstraktionen, dem Zuviel in der Scholastik — „farrago" ist der stehende Ausdruck. Endlich müsse Wandel geschaffen werden. Schaut man sich dann die tatsächliche Leistung an, so bietet sich überall dasselbe Schauspiel: Was positiv geleistet wird, findet sich längst bei Aristoteles und den Scholastikern, wodurch das berühmte Wort Kants bewahrheitet wird, die Logik habe seit Aristoteles keinen Fortschritt gemacht. Anders ist es mit dem Ringen um die neuen Erkenntnis- und Wissenschaftsmethoden der Naturwissenschaften und der Entwicklung des neuzeitlichen philosophischen Kritizismus. Hier mußten die neuen Wege erst mühsam gesucht und gefunden werden. Dieses Suchen nach neuen Erkenntnismethoden, die den neuen Inhalten angemessen waren, ist der tiefste Sinn der damaligen Unzufriedenheit und Unrast. So führt auch Jacquier bewegliche Klagen über die hergebrachte Logik, die auch damals noch ihre Freunde hatte. Was Jacquier selbst in seiner Logik vorträgt, ist längst Bekanntes, freilich in abgekürzter Form und maßvoller Auswahl. Die alte geheiligte Zahl der zehn Kategorien wird willkürlich genannt (S. 69 f.), die breite Be-

handlung der „quinque praedicabilia Porphyrii" kritisiert (S. 71). Den Abschluß der Logik bildet der damals übliche Artikel De methodo (S. 250 ff.).

Die Metaphysik steht stark unter dem Einfluß Wolffs, ohne daß die Scholastik geopfert wird. Sie weist auf die Schule Suarez' hin. Gegen Descartes: „possibilitas rerum est independens a voluntate divina" (S. 24 ff.). Auf 70 kleine Seiten Seinslehre folgen nahezu 200 Psychologie des Menschen und Gotteslehre. Die damals erörterten Fragen kehren wieder. Zu beachten ist der stark apologetische Einschlag, tiefere Untersuchungen scheiden aus, überall, auch in der Polemik, wohltuende Maßhaltung. So heißt es: „Ad explicandum commercium mentis cum corpore nulla videtur esse ratio, cur, relicta communi sententia de influxu physico, hypothesim causarum occasionalium vel harmoniae praestabilitae amplectamur, immo prima hypothesis difficultatibus gravissimis est obnoxia, gravioribus autem altera et omnino reicienda." Die scholastische Informationslehre kennt Jacquier ebensowenig wie seine katholischen Zeitgenossen; auch die Meinung, der Sitz der Seele sei bloß im Gehirn (S. 137 ff.), ist ein Beweis der Ausscheidung tieferer Erklärungen.

Die Lehre von Gott beginnt mit einer klaren, kurzen Darlegung des Begriffes oder Wesens Gottes als des ens necessarium und ens a se, der Eigenschaften ens aeternum, simplex. Das in der Aufklärung beliebte argumentum physico-theologicum wird breit ausgeführt; dazu kommt der damals als beweiskräftig geltende ontologische Beweis. Die Ausführung ist elementar gehalten. An dritter Stelle kommt der ethnologische Gedanke, der damals beliebt war. Man sieht hier deutlich den Zug der Aufklärung: Zurücktreten der metaphysischen Gedankengänge, Hervortreten des Moralisch-Psychologisch-Empirischen in der Religionsphilosophie. Verhältnismäßig ausführlich werden die Beziehungen Gottes zur Welt behandelt, wohl aus apologetischer Einstellung gegen den herrschenden Rationalismus, Deismus und Atheismus. Zum Schluß kommen, offenbar aus dieser Haltung heraus, die damals aktuellen Fragen: de Deo Domino et ab hominibus colendo, revelationis necessitas demonstratur. Auch Jacquier bringt die Praemotio physica, das Für und Wider, ohne eine Entscheidung zu fällen. Daß diese Schulfrage in einer metaphysikarmen Zeit ständig wiederkehrt, ist an sich befremdlich, erklärt sich wohl aus den damals lebendigen Fragen über das Verhältnis Gottes zur Welt und über die menschliche Freiheit bzw. Determiniertheit.

Die Ethik, die von deistischer, antichristlicher Seite stark gepflegt wurde und die auch bei den christlichen Denkern zwar einen Rückgang der spekulativen Tiefen, aber auch vielfach eine inhaltliche Bereicherung und vor allem größere praktische Lebensnähe aufweist, zeichnet sich durch hohen sittlichen Ernst und gründliche Behandlung aus. Die alten Theorien von dem inneren Unterschied zwischen Gut und Böse, der Unveränderlichkeit und Notwendigkeit des Naturgesetzes, der Ableitung der Verpflichtung aus Gottes Willen, der Sanktion im anderen Leben werden schön entwickelt. Ob auch hier der Ernst der Lage, der Vorstoß des Moralpositivismus, die laizisierende Trennung der sittlichen von der rechtlichen und religiösen Ordnung im Zeitalter der Herrschaft der englisch-französisch-deutschen Aufklärung zum Gegenstoß führte? Oder war es bei dem Franzosen Jacquier die Wirkung des einflußreichen, noch immer fühlbaren Jansenismus? Darauf weist eher das rigoristische Eintreten für die Alleinherrschaft des Probabiliorismus hin. Das Zinsnehmen ist unerlaubt. In der Pflichtenlehre wird zeitgemäß, angesichts der vielen Theorien über den Ursprung des Staates, sein naturrechtlicher Charakter betont; ebenso aktuell ist die Behandlung der Toleranz: „impiissima est atque etiam societati civili perniciosissima falsae cuiuscumque religionis et atheismi tolerantia".

Die Physica sieht das Weltbild unbefangen vom modernen Standpunkt und ungehemmt durch die Ende des Jahrhunderts überwundenen scholastischen Anachronismen, die freilich einzelne Köpfe noch weiterschleppten. Im einzelnen ist ein reiches Wissen verarbeitet. Beispielsweise seien angeführt: Gleichheit von actio und reactio, das Gesetz der allgemeinen Anziehung und der Schwere sowie der Trägheit, die Erklärung der Farben als „modificationes" des Lichtes. Freilich kommt bei dieser modernen Naturerklärung die eigentliche Naturphilosophie schlecht und kurz weg. „De corporis natura" heißt es: „observavimus iam in metaphysica duplicem esse essentiae significationem; vel enim essentia est realis, hoc est, primarium illud attributum, ex quo derivari possunt illa omnia attributa, quam quidem essentiam nobis ignotam esse demonstravimus; vel essentia est nominalis, collectio nempe omnium attributorum, quae in re aliqua observantur; iam corpus sive materiam definire licet substantiam, quae explicatas in physica generali proprietates habet" (S. 267 f.). Darum bleibt auch unentschieden, ob die letzten Körperteile ausgedehnt oder einfach sind, ob die Undurchdringlichkeit eine wesentliche Eigenschaft

der Materie ist. Oberflächlich eklektisch wird ein Ausgleich zwischen der alten Materie—Form- und den modernen Körpertheorien versucht: „si in corporibus admittamus vires quasdam motrices, attractiones scilicet et repulsiones, illas pro formis substantialibus habere minime repugnat" (S. 271). Das erinnert an die Ausgleichbestrebungen des harmonisierenden Leibniz.

Was den Laien im Fach überraschen könnte, was der streng und ausschließlich systematisch vorangehende Denker als einen „Skandal" ungläubig abweisen wird, was aber dem geschulten Philosophiehistoriker nach anfänglicher Verwunderung allmählich zu einem selbstverständlichen, mit moralischer Notwendigkeit sich auswirkenden Gesetz geworden ist, daß nämlich die Philosophen, auch die führenden, wesentlich ihrer Zeit, deren Geisteslage und Problematik verpflichtet sind, bewahrheitet sich an den *Piaristen*. Wir sahen, daß die Körperschaften, die ihren Ursprung bis in das Mittelalter verfolgen können, dem neuen Geist einerseits weit stärker und gefestigter, anderseits weit hilfloser und schwerfälliger gegenüberstehen und daß es umgekehrt bei den in der neuen Zeit gegründeten Orden sich verhält. Die Piaristen wurden erst um die Wende des 16. zum 17. Jahrhundert gestiftet. Ihre Haupttätigkeit ist der Unterricht, vor allem an Gymnasien. Außer in Italien und Spanien lehrten sie in den verschiedenen Teilen der alten österreichischen Monarchie, auch in Deutschland. Die Ordensmitglieder sahen sich also von vornherein ohne traditionelle Bindungen in das Neue hineingestellt; als praktisch sich betätigende Erzieher mußten sie auf die Forderungen der Stunde seitens der Regierungen und Schüler Rücksicht nehmen. Hieraus erklärt sich wohl, wenigstens teilweise, die restlose Aufgeschlossenheit für den modernen Gedanken, sowie die ins Ungewöhnliche gehende Geringschätzung und Bekämpfung der Scholastik.

Diese Haltung trägt der wegen seines vielseitigen Wissens, seines Forscherscharfsinnes, seiner literarischen und akademischen Tätigkeit berühmte *Eduard Corsini* zur Schau. Seine öfters aufgelegten „Institutiones philosophicae ad usum scholarum Piarum" liegen in der Venediger Ausgabe 1743 in fünf bequemen Duodezbändchen vor. Corsini erweist sich dort als Ausdruck der damals herrschenden, auch in Italien stark vertretenen, seichten, eklektischen Philosophie mit ihrer teilweise blendenden einzelwissenschaftlichen und literarisch gefälligen Aufmachung. Daß diese Richtung

auch ihre Gegner fand, dafür ist gerade Corsini ein Beispiel: seine Institutiones philosophicae sind die Antwort auf die gegen ihn erhobenen Verdächtigungen.

„Philosophiam dico non Stoicam nec Platonicam aut Epicuream et Aristotelicam, sed quaecumque ab his sectis recte dicta sunt, quae docent iustitiam cum pia scientia, hoc totum selectum dico philosophiam." Dieses Wort aus den Stromata des Klemens von Alexandrien bringt Corsini als Motto zu Beginn des Werkes. Noch deutlicher wird er, wenn er mit Cicero „docte et iucunde disserere" sowie dessen akademisch-skeptische Haltung als sein philosophisches Ideal hinstellt. Sein polyhistorisches Wissen — er war Mathematiker, Philologe, Historiker, vor allem hervorragender Archäologe — gestattet es ihm, von allen Seiten aus der Geschichte der Philosophie das ihm als das Beste scheinende zusammenzutragen. Klare Begriffe und Unterscheidungen, analytische Schärfe, syllogistische Sauberkeit sind nicht seine Sache, noch viel weniger metaphysische Tiefe. Von der ehemaligen Scholastik ist außer in der Logik und Ethik, die überdies arg zusammengeschrumpft sind, kläglich wenig übrig geblieben. Jämmerlich kontrastiert die Kürze und Armut der Metaphysik zur Länge und Reichhaltigkeit der Physica. Selbst der knappe geschichtliche Überblick verzichtet auf ideengeschichtliche Charakteristiken und beschränkt sich auf biographische und bibliographische Notizen. Am meisten konservatives Lehrgut hat noch die Logik gerettet, in sich genommen ist auch sie arm. Was Corsini im zweiten Band, in der Physica, über die Prinzipien der Körper sagt, muß ebensowohl das Ohr eines überzeugten Aristotelikers verletzen, wie es für das des modernen Naturforschers als Musik klingt: die Kenntnis der Naturvorgänge sei vollständig unabhängig von der der Prinzipien der Natur; solange es Philosophie geben wird, wird man über letztere streiten. Ebenso skeptisch lauten die Äußerungen über die tieferen Gründe der Naturerscheinungen, z. B. der Schwere (S. 376). Sarkastisch werden die Peripatetiker abgeführt, die so sicher, sorglos, reichlich die „qualitates occultae" vergeben, ohne sich im geringsten um ihren Nachweis zu bemühen (S. 577). Die Physica particularis kommt meist über historisches Referieren des Für und Wider nicht hinaus, beispielsweise in der Diskussion der Weltsysteme (S. 71 ff.).

Derselbe Skeptizismus bzw. Probabilismus und Historizismus liegt über den Lebensthesen. Ob die Tiere Seelen haben, bleibt eine zwischen Cartesianern, Gassendisten und Peripa-

tetikern offene Frage, wofür höchstens der schöngeistige Leser durch wohlklingende Formulierungen Ciceros entschädigt wird. Das Kapitel über Natur und Ursprung der Menschenseele gestattet dem Patristiker, ein Glanzstück seiner Väterkunde zu geben. Corsini ist in seinem Schwanken und Bedenken gegen die Information des Körpers durch die Seele einer der vielen Kronzeugen dieser Zeit, wie völlig dem damaligen philosophischen Bewußtsein, auch der Katholiken, die diesbezügliche natürliche und kirchlich definierte Wahrheit entschwunden war.

Die Metaphysik muß sich mit ganzen 25 Seiten begnügen. Spöttisch zerstreut Corsini die Bedenken gegen die Echtheit der zwölf bzw. vierzehn Bücher des Aristoteles mit der Bemerkung: „puram atque ingenuam Aristotelis indolem ubique spirant, eam nempe obscuritatem, quae in ceteris eius operibus observatur" (S. 334 f.). Immerhin führt er noch allerlei aristotelisch-scholastische Begriffe und Prinzipien mit.

Merkwürdig, in dem abschließenden fünften Band der Ethik, die methodisch und inhaltlich der Zeit entspricht, hört alles Schwanken auf. Mit wohltuender Sicherheit wird kurz und klar entschieden.

Corsini ist neben vielen anderen katholischen Philosophen der Aufklärung ein Beispiel, das dem Philosophiehistoriker zeigt, daß mit den „allgemeinen", besser verallgemeinernden Urteilen über Aufklärung, wie sie von einem Lehrbuch zum anderen fortgeschleppt werden, wenig anzufangen ist. Die quellenmäßige Forschung zeigt, wie verwickelt auch diese Periode wie alles tatsächliche Geistesleben ist, und wie sorgfältig zwischen Wertvollem und Wertlosem zu scheiden ist (darauf hat wiederholt Sebastian Merkle mit Recht hingewiesen, u. a. in der Tillmann-Festschrift „Das Bild vom Menschen" [1934]).

In verschiedener Beziehung Ed. Corsini geistesverwandt ist sein österreichischer Ordensgenosse *Florian Dalham:* auch er zeichnet sich durch Vielseitigkeit der wissenschaftlichen Interessen und Kenntnisse aus, die ihn auf verschiedene angesehene Posten eines fürsterzbischöflichen Rates in Salzburg, Bibliothekspräfekten, Philosophie-, Physik-, Geschichtsprofessors beförderten. Auch er hält wenig von Scholastik und ihrer abstrakten Art, um so mehr gibt er auf positives Wissen und vor allem auf kritischen Geist. In letzterer Beziehung erinnert er an den genannten Benediktiner Ulrich Weiß. Die Tatsache, daß er obige ehrenvolle kirchliche Ämter bekleidete, zeigt ebenso wie die Empfehlung

seiner Schriften seitens der kirchlichen Behörden, daß die Aufklärungsphilosophie bzw. der neue Kritizismus und die moderne Naturauffassung seit der Mitte des Jahrhunderts mehr und mehr in katholischen Kreisen, beim höheren und niederen Klerus, sowohl Welt-, wie Ordensklerus, selbstverständlich auch bei den gebildeten Laien, herrschte (vgl. L. E. Borowski, Darstellung des Lebens und Charakters I. Kants [1804] S. 92 ff. 251 ff.; B. Jansen, Die Religionsphilosophie Kants S. 85 f.).

1762 veröffentlichte Dalham in Augsburg auf 411 Seiten Kleinoktav „De ratione recte cogitandi, loquendi et intelligendi libri tres, in quibus praecipua Logicae, Criticae et Hermeneuticae capita illustrantur". Die kritische Schrift ist ein Glied in der langen Reihe des Suchens nach der rechten Methode, nach den neuen Inhalten, wie sie das gegenüber dem Mittelalter veränderte philosophische Ideal aufgegeben hatte, wovon in diesem Zusammenhang wiederholt die Rede war. Im Untertitel führt sich Dalham als „Philosophicarum et mathematicarum historiarumque professor Vindobonae" und als „Socius in Academia Sabaudica Caesareae Regiaeque scientiarum Academiae Roboretanae" ein. Er widmet vielsagend sein Buch dem „clarissimus Georgius Parker, Regiae Societatis scientiarum Londinensis Praesidi". Kündigt sich bereits in dem Motto, das dem Werk des englischen Kanzlers Bacon „De dignitate et augmentis scientiarum" entnommen ist, der antischolastische, kritische, einzelwissenschaftliche Reformgeist an, so verdichtet sich geradezu dieser erste Eindruck in der Widmung: „Ex quo Baconus de Verulamo novum suum organum in lucem evulgaverit, compertum fuit usu et reipsa, non scholarum modo professorumque peculiarem elegantiam, sed publicam etiam felicitatem et, quae huius scaturigo sunt, artium omnium et disciplinarum instaurationem atque incrementa unice dependere a recte cogitandi applicandique intellectus ratione." Man beachte, wie auch Dalham mit der gesamten Aufklärung und Renaissance den praktischen Nutzen, die Bereicherung des allseitigen diesseitigen, individuellen und sozialen Wohlergehens als Ziel der Theorie betrachtet. Darin spricht sich einer der tiefsten Wesenszüge und schärfsten Unterscheidungspunkte der Aufklärung von der mittelalterlichen, vornehmlich transzendent, theoretisch, religiös-übernatürlich gerichteten Geisteshaltung aus. Daher das neuzeitliche Ressentiment gegen die Scholastik.

Echt kritizistisch und im Gegensatz zur Philosophie des Aristoteles und des Mittelalters, die man oft nicht ganz mit

Unrecht als die spekulative Kodifikation des natürlichen, vorkritischen Denkens bezeichnet hat, fordert darum Dalham weiterhin, analog zur Bekämpfung der „idola" seitens seines Führers Bacon, die Beseitigung der Vorurteile, der „fabulae vulgi". Wie blind und einseitig voreingenommen der Piarist aber auf den englischen Reformator und dessen empiristische, antichristliche Nachfahren schwört, erhellt aus dem folgenden Passus: „In hoc tanto tamque arduo negotio perspicax Baconi ingenium mirifice enituit, dum et lumina et naevos veterum ad correctionem et emolumenta suorum temporum traducens, tam admirabilia consilia ad evehendas disciplinas palam eduxit e profundis suis meditationibus, ut extemplo in Britannia permulti exstiterint praeclarissimi homines, qui spiritu illius animati novarum artium eximia argumenta protulerunt atque in aemulationem tanti conatus reliquas etiam Europae Musas evocaverunt."

Nur aus dem Bildungs- und Kulturtaumel, aus dem unhistorischen Denken, das keine Vergangenheit, vor allem kein Mittelalter kennt, aus dem optimistischen Vertrauen zum eigenen Vernunftkönnen, aus der Überschätzung des Diesseitsgedankens und der Verflachung des religiösen, übernatürlichen kirchlichen Geistes sind solche Begeisterungsergüsse eines Priesters und Ordensmannes zu verstehen.

Nunmehr geht Dalham dazu über, seine Aufgaben in der Ausbildung des Verstandes näher zu umgrenzen: 1. mit Hintansetzung der trockenen, seichten scholastischen Logik durch Anlehnung an das lebendige Leben und seine Züge ist anschaulich zu zeigen, wie der menschliche Geist daraus sein Beweismaterial entnehmen soll; 2. die Phantasie und die undisziplinierte Denkfreiheit sind zu zügeln; 3. die Vorurteile sind zu überwinden, der Geist ist zur Selbstbescheidung zu erziehen; 4. anderseits ist die maßlose Zweifelsucht einzudämmen. Das sind nun freilich brauchbare Anweisungen, solange man sich im Populären hält; der wissenschaftlichen Kritik und Methode, sowohl der philosophischen wie der naturwissenschaftlichen, ist mit diesen Allgemeinheiten nicht gedient. Das Programm entspricht vollkommen der Art eines eklektischen Popularphilosophen der Aufklärung.

Damit deckt sich die tatsächliche Leistung: viele treffende, geistreiche Bemerkungen, eine gewisse Belesenheit, aber nichts einheitlich aus Prinzipien, um mit Kant zu sprechen, abgeleitet. Das ganze Werk zerfällt in drei Teile: „de ratione cogitandi", ganz nach der üblichen vorhin geringschätzig behandelten Logik aufgezogen: idea, iudicium, ratiocinium und das um diese Zeit eingeführte Schlußkapitel me-

thodus; „de ratione recte loquendi", eine Art Sprachphilosophie, die wie in Lockes drittem Buch des Essay damals gepflegt wurde; „de ratione recte intelligendi", Regeln der Hermeneutik. Der philosophische Ertrag ist dürftig, die Metaphysik gleich Null. Dalham ist Empirist, Nominalist und Sensualist im Geist der damaligen einflußreichen Locke, Hume, Condillac; glücklicher erweist er sich in der Auseinandersetzung mit Bayle und andern Skeptikern.

Gehaltvoller und gründlicher als Corsini und Dalham bewährt sich der Piarist *Donatus a Transfiguratione Domini*. Er gab 1750 in Rastatt (Baden), wo er Vizerektor der Ordensniederlassung war, in vier umfangreichen Bändchen kleinen Formats seine Schulphilosophie heraus. Inhaltlich verwertet er einen gewissen Grundstock metaphysischer, scholastischer Gedankenmotive, wobei er zum Thomismus neigt. Didaktisch zeichnet er sich durch vorbildliche Klarheit, Genauigkeit, Bestimmtheit, Übersichtlichkeit aus. Unnützen Ballast scheidet er aus.

Von diesen Vorzügen ist vor allem der erste Band getragen: „Introductio in universam philosophiam dialecticam seu scholasticam ad mentem potissimum Aristotelis et S. Thomae Aquinatis concinnata atque usui et commodo studiosae iuventutis in lucem edita." Auch der vierte Band: „Introductio exegetica in philosophiae partem moralem sive ethicam aut iurisprudentiam naturalem" weist dieselbe Art auf. Hier verrät sich ein reifes Urteil, maßvoll geschieht die Auseinandersetzung mit neueren Philosophen, wie Hugo Grotius, Pufendorf, Ignatius Schwarz S. J., der häufig zitiert wird, sowie mit dem genannten Corsini.

Auch der zweite Band, „Einleitung in die Metaphysik", ist für seine Zeit gehaltvoll. Der vierte Band, „Physica", offenbart die andere Seite: Nach Ausscheidung der Scholastik und mit reichen, soliden Kenntnissen in den Methoden und Inhalten der neuen Naturwissenschaften wird das moderne Weltbild entworfen.

Von besonderer Wichtigkeit sind die *Jesuiten* in der uns beschäftigenden Aufklärungsphilosophie wegen der Bedeutung, die dem Orden im Geistesleben, vorab in der Lehrtätigkeit, des 18. Jahrhunderts zukommt[6].

Man muß in der Stellung der Jesuiten zur neuzeitlichen

[6] Vgl. B. Jansen, Deutsche Jesuiten-Philosophen des 18. Jahrhunderts in ihrer Stellung zur neuzeitlichen Naturauffassung (ZKathTh 57 [1933] 384—410).

philosophischen und naturwissenschaftlichen Bewegung wohl die Ordensleitung und die einzelnen Mitglieder unterscheiden. Die Ordensleitung, deren Träger in erster Linie die Generalkongregationen als gesetzgebender Körper und der General als oberster Leiter und Ausführungsorgan, untergeordnet auch die Provinzial- und Lokaloberen sind, haben stets an der Pflege des Aristotelismus und der Scholastik festgehalten, sie immer wieder empfohlen, bzw. eingeschärft (vgl. a. a. O. S. 406 ff.). Anderseits hat die Ordensleitung wiederholt Rücksichtnahme auf die Bedürfnisse, den Fortschritt der Zeit empfohlen. Darum mahnt sie, unnütze, zeitraubende scholastische Spekulationen und Feinheiten zu meiden. Ferner empfiehlt sie das Wahre und Gute in den Naturwissenschaften, in der Mathematik und in der neueren Philosophie, z. B. bei Descartes, maßvoll zu pflegen. Bei all diesen Direktiven und Maßnahmen mußten sich die gesetzgeberischen Kongregationen angesichts der Ausdehnung des Ordens und der verschiedenen Verhältnisse in den einzelnen Ländern natürlich damit begnügen, mehr allgemeine Richtlinien zu geben. Die Generale und andere Obere konnten und mußten ins einzelne gehen.

Was die einzelnen Mitglieder bzw. Provinzen und Häuser betrifft, so herrschte nicht völlige Einmütigkeit; dafür war die geistige Lage in den verschiedenen Provinzen zu verschieden, auch die durch die persönliche Eigenart bedingte Einstellung der einzelnen Mitglieder. Von den in Betracht kommenden Ländern waren Spanien und Italien konservativ, Deutschland und Frankreich fortschrittlich; aber selbst innerhalb der einzelnen Provinzen, ja Häuser standen sich öfters die beiden Richtungen gegenüber. Beispielsweise war bereits das Verhalten der französischen Jesuiten zum mächtig vordringenden Cartesianismus im 17. Jahrhundert verschieden, ja gegensätzlich. Leibniz zählte unter den Jesuiten Freunde; der bekannte Honoré Fabri, der auf den späteren, ihm verwandten berühmten Physiker, Astronom, Mathematiker, den Dalmatiner Boscovich hinweist — daß dieser metaphysikfreie Dynamist an die römische Gregoriana berufen wurde, zeigt die Unbefangenheit der Ordensleitung —, verfolgt wie dieser eine ausgesprochen neuzeitliche Richtung, während Ludwig Lossada, Professor in Salamanca, in seinem tüchtigen „Cursus philosophicus" (1747—51), wenngleich für einen Spanier der Tradition gegenüber selbständig und kritisch, an dem neuzeitlichen Weltbild aus prinzipieller Erwägung heraus vorübergeht, Anton Mayr aber, Studienpräfekt und Professor an der Ingolstädter Hoch-

schule, entschieden für die hergebrachte Scholastik eintritt, während gleichzeitig dort wie in anderen Teilen Deutschlands und Österreichs andere Ordensgenossen mehr und mehr von der Scholastik abrückten und stark mit der neuzeitlichen Philosophie und Naturlehre gingen.

Während Suarez[7], der führende Denker inner- und außerhalb des Ordens, bei all seiner fortschrittlichen, kritischen, selbständigen Eigenart, durch die er gegenüber den mittelalterlichen Schulen, namentlich dem Thomismus und Skotismus, einen selbständigen, geschlossenen Eklektizismus begründete und die einander verwandten Spanier Hurtado, Arriaga, Oviedo, trotzdem sie ihre eigenen, nicht immer gangbaren Wege gingen, sich noch nicht mit dem neuzeitlichen Gedanken auseinanderzusetzen hatten, machte Joh. B. Ptolemaeus, Professor am Römischen Kolleg, auch von Leibniz hochgeschätzt, in seiner „Philosophia mentis et sensuum" einen bedeutsamen, echt spekulativ-kritischen Versuch, gründliche Scholastik und neuzeitliche Naturkenntnisse harmonisch auszugleichen, was ihm freilich von verschiedenen Zeitgenossen Verdächtigungen einbrachte. Natürlich steht Ptolemaeus noch vollständig außerhalb der Aufklärung; weil sich aber die späteren, ihr angehörigen Jesuiten und andere christliche Denker gern auf ihn berufen, mußte er in diesem Zusammenhang genannt werden.

Ihm in der genannten Art verwandt ist Berthold Hauser, Professor der Mathematik an der Dillinger Hochschule, der 1755 ff. in Augsburg „Elementa philosophiae ad rationis et experientiae ductum conscripta atque usibus scholasticis accommodata" veröffentlichte. Gedanklich kann man auch ihn nicht den Aufklärungsphilosophen zurechnen, dafür hält er zu bestimmt an dem Kern der scholastischen Philosophie fest. Bedeutsam ist indes, und darin ist er den folgenden Aufklärungsjesuiten verwandt, daß er völlig aufgeschlossen für das Wahre der neuen Philosophie und Naturwissenschaft ist. So bekennt er sich zum Atomismus, zeigt volles Verständnis für die neuen Methoden der Forschung, für die Hypothese, ebenso für Mathematik und die neue Mechanik.

Dagegen muß der Ingolstädter Professor *Joseph Mangold* zu den Philosophen der Aufklärung gezählt werden; sein Eklektizismus ist, im Gegensatz zu dem genannten or-

---

[7] Vgl. M. Grabmann, Die Disputationes metaphysicae des Suarez in ihrer methodischen Eigenart und Fortwirkung (Mittelalterliches Geistesleben [1926] 525—560).

ganischen, ein rein äußerlicher, es fehlt die Tiefe, Gründlichkeit, Ausgeglichenheit. Schon die Tatsache, daß von den drei Bänden der „Philosophia rationalis et experimentalis hodiernis studentium studiis accommodata" (1755) die beiden letzten in der Hauptsache den Naturwissenschaften gewidmet sind, zeigt, wohin seine Schätzung geht. Hier verrät er freilich eine hochzuschätzende Vielseitigkeit und Reichhaltigkeit des empirischen Wissens, sowie ein durchaus selbständiges kritisches Urteil.

Beispielsweise geht Mangold geschlossen mit den Modernen in der Erklärung der Farben: „Colores non distinguuntur a lumine modificato (Band II S. 475) . . . quod color obiectivus in genere consistat in certa partium textura, situ et figura particularum, videtur satis certum" (S. 478). Auf den natürlichen Einwand, der Mensch glaube fest, die Farben seien formell a parte rei, erwidert er mit feinem Verständnis, nicht der Sinn, auch nicht der einfache Verstand, sondern erst die kritische Reflexion habe über das Wesen der Farbe zu entscheiden. Ebenso überlegen erweist er sich in der entschiedenen Ablehnung der Emissionstheorie Newtons und der Annahme der Undulationstheorie Eulers (S. 499 f.). Ausführlich wird im Anschluß an Harvey der Kreislauf des Blutes, weiterhin der Aufbau des Körpers beschrieben. Hochmodern heißt es vom Gedächtnis: „Memoria, quatenus est in organo corporeo, nil aliud est quam vestigia quaedam a motibus spirituum animalium relicta. Si enim in haec vestigia iterum spiritus incurrerint, easdem determinationes efficient, quae fierent ab obiectis praesentibus et in sensus incurrentibus" (Bd. III S. 161). Die geistvolle Erklärung des Tierinstinktes scheint die heutigen Theorien vorweggenommen zu haben, nachdem Mangold die Bedenken gegen die aristotelisch-scholastische Erklärung der species utilitatem aut vim nocivam certorum obiectorum repraesentantes vorgebracht hat, fährt er fort: „longe probabilius videtur eas nil aliud esse quam certam dispositionem, flexibilitatem et mobilitatem organi sensui interno et phantasiae destinati, quod a certis impressionibus per sensus externos communicatis varia ratione afficitur, et prout blanda vel molesta est impressio, anima ad appetendum vel fugiendum obiecta excitatur" (Bd. III 74 f.). Bemerkenswert ist in der Pflanzenphysiologie die Verwertung der Ergebnisse der ersten Forscher jener Zeit, der Malpighi, Leeuwenhoeck, Woodward (S. 171 ff.). Ein fein abwägendes Urteil verrät Mangold in der vorsichtigen Stellungnahme zu den verschiedenen Theorien über die Gestalt der Erde

(S. 397 ff.). Er mahnt wiederum zur Umsicht und Scheidung in der Bewertung der Philosophen dieser Zeit: so oberflächlich die Metaphysik bei ihnen ist, so selbständig, überlegen und maßvoll kritisch ist das Urteil, so reich das Wissen in bezug auf die modernen Naturwissenschaften, die ja die Grundlage einer wahren Philosophie bilden müssen.

Mangold verwandt ist *Jakob Zallinger,* weit bekannter als Kanonist denn als Philosoph. 1773—75 ließ er in Augsburg seine „Interpretatio naturae seu philosophia Newtoniana methodo exposita" drucken. Er gibt wenig auf Spekulation. Sein Wirklichkeitssinn führt ihn zur Natur und da zur nüchternen, analytischen, hypothesenfreien Art Newtons. In dessen Geist, Methode, Ergebnisse ist er tief eingedrungen, zu Beginn des zweiten Bandes bekennt er sich restlos zu dessen vier berühmten Forschungsregeln. In freudiger Kampfesstimmung antwortet Zallinger schneidig auf den Einwand, der wohl unangenehmen Erfahrungen entnommen ist, daß bei dieser neuen Art die Philosophie in Mathematik aufgelöst werde. Die Mathematik sei durchaus notwendig und auch praktisch durchführbar. Auf den Wesenskern der allzu berechtigten Bedenken, das Verdrängen echter Philosophie, geht er aber nicht ein. Die Ausführungen des zweiten und dritten Bandes sind reich an Wissen und stehen ganz auf der Höhe der Zeit: die verschiedenen Arten der Bewegung, Elastizität, Reflexion, Pendel, Ellipse, Gesetze der Schwere, Kohäsion, Adhäsion, Wärme, Licht, Luftdruck.

Das Bedeutsamste in Zallingers Naturlehre ist die Bestimmtheit, mit der er sich für das heliozentrische System einsetzt. Soviel ich gesehen habe, ist er nach dem Jesuiten Grammatici und dem Benediktiner Ulrich Weiß der erste christliche Denker, der es so unbefangen tut. Zu beachten ist freilich, daß 1757 die neue Lehre von Rom innerhalb bestimmter Grenzen freigegeben war. Band II S. 429—449 werden folgende Sätze aufgestellt: „Systema terrae motae pro vero et genuino systemate, quod reipsa obtinet in natura, tenendum est." In der Ausführung dieser These ist ein umfassendes Beobachtungsmaterial verarbeitet. „Neque ex fine S. Scripturae neque ex verbis eiusdem in se spectatis vel prout iacent neque ex ullis adiunctis vel circumstantiis quidquam legitime concludi posse pro motu solis et quiete terrae videtur." In dem Nachweis dieser Behauptung erweist sich Zallinger ebenso frei wie gründlich.

Aufklärungsphilosophen in Reinkultur sind die beiden Je-

suiten *Sigismund Storchenau* und Benedikt Stattler. Wie ersterer, Professor in Wien, von der Scholastik denkt, bekundet bereits der geschichtliche Überblick zu Beginn seiner „Institutiones Logicae" (2. Aufl. 1770), zu denen die „Institutiones Metaphysicae" (2. Aufl. 1772) hinzukommen. Nach einem verhältnismäßig längeren Bericht über die Griechen wird die ältere und jüngere Scholastik auffallend kurz erledigt, Bonaventura, Albert, Thomas, werden überhaupt nicht genannt. Sie war „admodum contentiosa, dialecticas subtilitates ultra modum promovebat, parum abfuit, quin omnis paene Philosophia in interitum rueret, relicta solum egregie de rebis abstractissimis disputandi arte". Durch die Bemühungen der neueren Philosophen sei es erreicht worden, „ut illa [philosophia] ad eum splendoris gradum, quem hodie feliciter tenet, pervenerit". Nun werden die Führer dieser Bewegung aufgezählt und gewürdigt: Telesius, Bacon von Verulam, Pascal, Galilei, Boyle, Descartes, Newton, Leibniz, Boscovich, Wolff, „omnium antesignanus", Bernoulli, Euler, verschiedene Jesuiten.

Die Ausführung entspricht dieser historischen Schätzung. Selbst an naturwissenschaftlicher Erudition steht Storchenau weit hinter den genannten Ordensgenossen zurück. Daß diese Geringschätzung der Scholastik und die Bewunderung des neuzeitlichen Wissens nichts mit Hochschätzung oder Geringschätzung des echt christlichen und katholischen Gedankens zu tun hat, dafür ist gerade Storchenau — neben vielen anderen — ein sprechendes Beispiel: zur Verteidigung der katholischen Religion verfaßte er mehrere bedeutsame, damals hochgeschätzte und vielgelesene apologetische Schriften, in denen er sich mit den modernen Philosophen vom katholischen Standpunkt aus kritisch befaßt. Um so klarer tritt bei ihm der Zerfall der Scholastik, überhaupt echter Metaphysik, hervor.

Eine etwas andere Art weist *Benedikt Stattler* auf, verdient durch die Vielseitigkeit seiner wissenschaftlichen Arbeiten sowie durch seine sozialkaritativen Bestrebungen. Seine philosophiegeschichtlichen Arbeiten, z. B. sein „Anti-Kant" kommen hier nicht in Betracht, sondern nur seine fünf Bändchen „Philosophia methodo scientiis propria explanata" (1769—71). Die aufklärerische Art zeigt sich vor allem in dem eklektisch unausgeglichenen Nebeneinander der verschiedenen philosophischen Theorien, in dem praktischen Zug, der bei ihm die Form des Religiösen, Apologetischen annimmt, nicht zuletzt in der Unabhängigkeit von der philosophischen Autorität.

In den „Institutiones Logicae", die *Joh. B. Horvath*, Professor an der Universität Tyrnau, für die Philosophiestudierenden herausgab (ed. nov. 1772) und in dessen „Institutiones Metaphysicae" dürfen wir wohl den Typ des Philosophierens erblicken, wie er an den Jesuitenhochschulen Brauch war. Die Institutiones wurden oft aufgelegt, erfreuten sich wegen der klaren Methode, des guten Stiles und der didaktischen Brauchbarkeit großer Beliebtheit. Gewisse Zentrallehren der Scholastik werden klar und bündig vorgetragen und kräftig gegen den zersetzenden Zeitgeist und dessen Irrtümer, gegen die neueren Philosophen seit Descartes, gegen den vordringenden Materialismus, Mechanismus, Sensualismus, Determinismus, Kritizismus verteidigt. So führt vor allem die Logik — sie stand unter allen Fächern noch am höchsten in dieser Zeit — viel bedeutsames traditionelles Lehrgut in der üblichen Form weiter. Auch bei Horvath geht sie in Erkenntniskritik über: „est omnino infallibile veritatis criterium" (S. 87); bezüglich der Sinnesberichte heißt es: „rite applicata nos physice certos reddit de corporum existentia et quibusdam eorum affectionibus rationibusque" (S. 92); über das wissenschaftliche, methodische Experiment werden gute Regeln gegeben; besonnen kritisch wird die Wahrheit des testimonium historicum untersucht (S. 110 f.).

Auch die Psychologia und Theologia naturalis arbeiten gut gewisse zentrale Lehrstücke der Vorzeit heraus: Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele, Willensfreiheit, göttliche Vorsehung, alles Fragen, die damals brennend waren.

Alles in allem aber ist diese Scholastik dürftig. So scheidet in der Ontologia die Akt—Potenz- und Analogielehre aus. Diese Armut geht vor allem auf die Kosmologie. In der Psychologie fehlt bei Horvath, wie meistens in dieser Zeit, vollständig eine tiefere Erklärung des Ursprungs der geistigen Erkenntnis. Wenn er einerseits verschiedene Irrtümer der damaligen Philosophen bekämpft, so geht er anderseits weite Strecken mit ihnen. Vor allem tritt die Abhängigkeit seiner Ontologia von der Wolffs schon äußerlich in der Anordnung und Auswahl zutage; freilich geht er nicht so weit, im Geiste des Wolffschen Rationalismus alle Einzelsätze analytisch aus den ersten Prinzipien ableiten zu wollen. Gut unterrichtet ist Horvath in der klassischen Mechanik, im übrigen zieht er die modernen Forschungsergebnisse nicht viel heran.

Die hier bearbeiteten Philosophen, womit die vorhin bei Gusmann erwähnten Thesen der Grazer Jesuiten sowie die

modernen Bestrebungen in Mainz, Würzburg, Ingolstadt und anderswo (vgl. B. Duhr, Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge, Band IV, Teil 2) zusammenzuhalten sind, gestatten den Schluß, ja fordern ihn, daß diesseits der Alpen die Aufklärung tief in das Philosophieren der Jesuiten eingedrungen war.

Wie es sich jenseits der Alpen und Pyrenäen, in Frankreich, Belgien, Holland verhielt, habe ich noch nicht eingehend untersucht. Wie zufällig bin ich bei meinen Forschungen über die Scholastik des 17. und 18. Jahrhunderts auf die „Philosophia libera seu eclectica rationalis et mechanica sensuum ad studiosae iuventutis institutionem accommodata auctore *Ignatio Monteiro*" (Venetiis 1772, 8 Oktavbände) gestoßen. Da sie weite Perspektiven für Portugal und damit indirekt auch wohl für Spanien eröffnet, soll hier ein kurzer Auszug folgen. Selbst bis in das lateinische Amerika drang der neue Geist, so beruft sich der Guatemale Guevara, der uns noch begegnen wird, öfters auf Monteiro. Daß sich auch in Portugal, das im 16.—17. Jahrhundert neben Spanien der Träger der großen scholastischen Bewegung, das in seinen „Conimbricenses" Führer des Aristotelismus war, die weltanschaulichen Dinge völlig verändert hatten, zeigt anschaulich die Epistula dedicatoria, die Monteiro von Ferrara an die portugiesische Jugend richtet. Da hören wir von der „tanta librorum philosophicorum varietas et multitudo". Monteiro packt dort die Jugend, wo sie zu begeistern ist: „quidquid in philosophia et veteres et recentiores philosophi observatione scitu dignum excogitaverunt aut receperunt", wolle er bringen. Das war die Musik, mit der die Aufklärung selbstbewußt und optimistisch die Geister anlockte.

Nur die Naturphilosophie will Monteiro behandeln. Sie ist es gerade, die das Spezifische der einen und anderen Richtung dartut. Vorbereitet wird der Anfänger durch die Geometrie — genau wie bei Platon —, eingeführt durch die Geschichte der Philosophie, auch die Logik dient noch der Schulung. Die Logik selbst, wie er sie getrennt veröffentlicht habe, behandle die in allen Wissenschaften zu beachtenden Denkregeln, aus denen alles Unnütze auszuscheiden sei, und die kritischen Vorschriften für die Auffindung der Wahrheit. Dieser Stoff wird im ersten Jahr des Triennium behandelt.

Im zweiten Jahr wird die Physica generalis vorgetragen, die Monteiro in den drei folgenden Bänden erklärt. Von diesen drei behandelt wiederum der erste allgemeine Fragen:

corporum notio et existentia, methodus philosophandi, prima elementa et principia corporum. Diese Begriffe sind stets durch Beispiele und „Experimenta plurima" zu veranschaulichen, die den trockenen Stoff der Jugend anziehend und faßlich machen sollen. Damit trifft Monteiro ganz den didaktischen Ton der Aufklärung, wie ihn bereits Locke in seinen „Gedanken über Erziehung" angeschlagen hatte. Die beiden folgenden Bände der Physica generalis befassen die Mechanik und Astronomie.

„A generali rerum systemate et coelestium corporum explicatione ad nostrum globum descendo, geographiam atque hydrographiam in quinto volumine propono. Duo alia insignia globi terrestris corpora, elementa vulgo nuncupata, ignis et aer, voluminis sexti argumentum existunt. Ultima physicae pars volumine septimo comprehensa, quidquid ad vegetantia et sensitiva pertinet, expendet." Dieser Stoff gehört dem dritten Jahr an. Wenn die mir vorliegende zweite Ausgabe acht Bände enthält, ist offenbar eine Umgruppierung des Stoffes vorgenommen worden.

Für den vergleichenden Philosophiehistoriker ist es fesselnd und lehrreich, die Entwicklung der Naturauffassung seit dem Ausgang des Mittelalters zu verfolgen. Gewiß kannte auch dieses, wie der große philosophische Ahnherr und vielseitige Empiriker Aristoteles, die Einzelforschung und Einzelwissenschaften; man denke nur an die Platoniker des 12. Jahrhunderts, an die großen Enzyklopädisten zu Beginn des 13. Jahrhunderts, an Roger Bacon, Alfredus Anglicus und andere Engländer, an Albert d. Gr., an Dietrich von Freiberg, Witelo usw. Indes stand dort im Mittelpunkt die eigentliche Naturphilosophie, die Metaphysik der Natur. In der Renaissance das stürmische Suchen nach empirischer Erschließung derselben, aber einstweilen ein krauses Durcheinander von apriorischer, religiös, vor allem neuplatonisch orientierter Metaphysik und unmethodischem, teilweise phantastischem Beobachten. Im 17. Jahrhundert der Fortschritt zum methodischen Experiment, zur metaphysikfreien Hypothese, zur mathematisch formulierten Gesetzmäßigkeit, zur streng positivistischen Funktion. Daneben eigentliche Naturphilosophie, die aber mehr und mehr von Metaphysik in eigentliche Naturwissenschaft übergeht. Seit der Herrschaft Newtons um 1700 mit seiner Devise „hypotheses non fingo" beherrscht die von streng philosophischen Voraussetzungen und Erklärungen unberührte Naturauffassung das Feld, hat aber derart die Naturphilosophie

verdrängt, daß sie selbst unter dem Namen Naturphilosophie geht[8].

In reizender Plastik und dramatischer Bewegtheit schildert Monteiro seine Entwicklung. Da steht schließlich der etwas skeptische, stets eklektische, jenseits der Gebundenheit durch Schulen und Autoritäten frei forschende Aufklärungsphilosoph vor uns. Ab uno disce omnes: Zuerst habe er die aristotelische Philosophie kennengelernt; da er von Natur aus selbständig sei und sich nur durch die Wahrheiten des Glaubens und der Religion gebunden fühle, habe er sich von Aristoteles ab- und anderen Griechen zugewandt, von da sei er zu Descartes gegangen. Da sei vieles geistvoll und wahr, anderes völlig falsch. „Vale igitur Cartesio, Gassendi, Epicuro, Aristoteli ad tempus dicto, Newtonem arripui." Auch bei ihm habe es ihn nicht gehalten, er habe das Trügerische alles menschlichen Wissens eingesehen. So sei er zur wahren Freiheit gelangt, zur „eclectica, hoc est libera philosophia quasi rationis respublica. Haec quippe est, in qua non ad philosophorum placitum finguntur hypotheses, sed natura ipsa consulitur physicaeque veritates e reconditioribus eius sinubus eruuntur, videndo, observando, experiendo . . . naturam sedulo scrutando et physica composita scrupulose resolvendo, philosophia addiscitur." Das ist das Lebensgefühl und die Naturbetrachtung der Aufklärung, auch jenseits der Alpen und Pyrenäen.

Beachtenswert sind folgende Sätze der Praefatio über die zu befolgende Methode: „Methodum quod attinet, neque eandem semper neque ubique diversam adhibeo, sed eam, quae pro varia argumenti natura et clarior et amoenior visa mihi est; neque igitur pure geometricam, ut plerisque Newtonianis solemne est, neque scholasticam, ut aliis fere omnibus arrisit" — danach scheint Portugal noch nicht allzusehr von der neuen Richtung beeinflußt zu sein —, „sed inter utramque mediam ex duplici extremo temperatam, quae tamen plurimis in locis non parum de expositivo participat. Physicam spinosa et horrida calculorum silva implicare et geometricis algebraicisque demonstrationibus obrui, ut nonnullis placuit" — die oft wiederholte Klage — „probare numquam potui." Nach köstlichem Spott über diese Zeitkrankheit wird bemerkt: „Scholasticam methodum et fastidiosum syllogismorum apparatum experimentalis physicae amoenitas non patitur, plurimique sunt, quibus ea methodus in his potissi-

[8] Vgl. das 2. Kapitel in E. Cassirer, Die Philosophie der Aufklärung (1932).

mum scientiis non arridet. Quodsi argumenta interdum scholastico idiomate propono et solvo, id in tyronum gratiam factum existimo."

Zum Schlusse dieser Quellenauszüge folgen Belege aus *Denkern katholischer Konfession, die allein stehen.* Sie vervollständigen ausdrucksvoll das Gesamtbild, zumal sie die Verbreitung der neuen Philosophie in verschiedenen, bisher wenig oder kaum behandelten Ländern dartun.

Einflußreich, oft zitiert wurde *Antonius Genuensis,* der sich in seinen „Disciplinarum metaphysicarum elementa, mathematicum in morem adornata" (2. Aufl. 1751 in vier Bändchen) als „Professor Ethices in Regia Neapolitana Academia" einführt. Bezeichnend ist die Widmung an den gelehrten Benedikt XIV., der gern solche Widmungen entgegennahm. Im Vorwort gibt sich der Verfasser offen und stolz als Eklektiker. Nur die Eklektiker sind wahre Philosophen; Anhänger von Sekten und Schulen, ob neuerer oder älterer, verdienen diesen Namen nicht. Nur der Vernunft, nicht der Autorität will er folgen. Leider herrsche bei vielen noch Aristoteles, und das deshalb, weil sie meinen, die Theologie sei unzertrennlich mit dessen Philosophie verknüpft. „Qua persuasione quid, non dicam absurdius, sed religioni christianae perniciosius esse potest!" Andere wiederum halten sich krampfhaft an Newton, andere aber sehen in der gesamten neuern Philosophie die Schule des Atheismus.

Der Aristotelismus wird charakterisiert: „ante annum 1453 unus philosophiae vultus in occidente, philosophorum Deus". Der Verfasser zeigt sich gut in der philosophischen Literatur der Neuzeit belesen. Was er vorlegt, ist am besten als christliche Philosophie zu bezeichnen. Für seine Zeit bringt er sogar viel Metaphysik, wenngleich er meint, „in tanta metaphysicorum librorum copia institutiones in usum adulescentium accuratas nondum habemus". Der ganze erste Band bringt nur metaphysische Fragen. Anerkennend hebt er ihre Bedeutung, vor allem für die Erreichung des höchsten Gutes, hervor. Die Arbeit des Aristoteles stelle freilich mehr einen Versuch als eine vollständige Leistung dar. Von den Scholastikern solle man außer Thomas kaum andere lesen, Suarez studieren lohne sich nicht. Dagegen verweist sein Buch auf Locke und Wolff, der trotz der Breite und Unklarheit doch scharfsinnig und solide sei. Was er bietet, ist eklektisch, annehmbar, ermangelt aber der Schärfe und Tiefe.

Im zweiten Bändchen über Psychologie setzt sich Ge-

nuensis oft mit neueren Systemen auseinander, im dritten über Gott geht er auf aktuelle Fragen ein: Pantheismus, Problem des Übels, Pflichten gegen Gott, Verteidigung der christlichen Offenbarung, der Hl. Schrift. Beide Partien enthalten ziemlich viele Reste von Scholastik. Auch die Ethik des vierten Bändchens zeigt Vertrautheit mit der Problematik des Jahrhunderts; Hobbes, Grotius, Pufendorf, Wollaston, Wolff werden angeführt.

Nur im Vorübergehen sei eine Filosofia morale (Milano 1736, Oktavband, 468 S.) genannt, weil sie von dem berühmten Gelehrten *Ludovico Muratori,* Bibliotecario del Seminario Signor Duca di Modena stammt. Wenn der gefeierte Forscher noch Zeit für diese Lebensphilosophie findet und sich damit an die Jugend wendet, sieht man, was damals not tat, was lebendig war und wie man schreiben mußte, um gehört zu werden.

Muratori entwickelt keine abstrakte, wissenschaftliche Theorie, sondern wendet sich in einer freieren Darlegung an Verstand, Willen und Herz der Jugend. Dabei ist er klar, sachlich, gründlich. Einige von den 44 Kapiteln mögen Geist und Inhalt des Dargebotenen zeigen; wie denn solche paränetische, populäre Schriften gern im 18. Jahrhundert gelesen wurden: Della ragione, della libertà, dell'appetito della felicità, delle passioni dell'uomo, qual sia la felicità sulla terra, dell'ordine che l'uomo deve tenere rispetto a Dio o sia della religione, della prudenza, della mortificazione, virtù importantissima all'uomo.

Wiederholt wurde bereits auf die großen Verdienste der katholischen Denker, Philosophen und Theologen hingewiesen, auf ihre mannhafte Verteidigung der Wahrheiten der natürlichen und christlichen Religion und Moral. Es ging von beiden Seiten um das Letzte, Tiefste, Höchste und Wertvollste, vor allem um die Grundlagen der Moral, Religion, christlichen Offenbarung. Diese Einsicht entband höchst wertvolle, schöpferische Kräfte. Wie der philosophische Skeptizismus und Kritizismus zur Ausbildung der Erkenntnistheorie und ihrer Loslösung von der formalen Logik, das veränderte Bildungsideal zur schärferen Sonderung der einzelnen philosophischen Disziplinen, insbesondere zu einer mehr aus didaktisch-praktischen Gesichtspunkten erfolgten Umgruppierung der Metaphysik führte, so hatten auch diese religionsphilosophischen Auseinandersetzungen das fortschrittlich Bereichernde, daß die „Theodicee" oder Theologia naturalis zu einem selbständigen Fach herausgebildet wurde, daß die bisherige, vorwiegend meta-

physisch orientierte Gotteslehre weit mehr Lebensnähe erhielt.

Um diese bedeutsame, begrüßenswerte Seite der Aufklärung zu veranschaulichen, sollen einige Lehrpunkte aus dem Werk des *Aloysius Brenna* angeführt werden, wenngleich er, soviel dieses ein Gesamturteil erlaubt, durchaus nicht den Aufklärungsphilosophen, sondern deren Gegnern einzureihen ist, gemäß dem alten Prinzip: De contrariis eadem scientia. Sit instar omnium! 1774 veröffentlichte er zu Florenz in einem Quartband von 247 Seiten: „De infinita perfectione Dei, opus metaphysicum adversus plures recentium plurium philosophorum, praecipue christianae religionis errores." Wie wenig andere literarische Denkmäler dieser Periode, führt er schnell in die ganze Problematik, den ganzen Fragenkomplex und in den Kreis der Gegner des christlichen, religiösen Gedankens und das Rüstzeug der katholischen Vorkämpfer ein.

„Cap. I. Quanti referat peculiarem de infinita Dei perfectione instituere tractationem ostenditur et quid eo nomine veniat explicatur." In den folgenden Kapiteln wird „Dei potentia et sapientia" bewiesen und aus deren Unendlichkeit die „infinitas divinae perfectionis" abgeleitet, gegen Epikur — der seit Gassendi wieder zu Ehren gekommen war —, gegen den berüchtigten Freidenker Bolingbroke. Es folgen „rationes a priori" gegen den Verteidiger der natürlichen Religion Samuel Clarke, Auseinandersetzungen mit dem Manichäismus des Faustus, der in den Kontroversen über das Übel wieder auflebte. „Cap. VIII. De iis quae athei recentiores, praecipue Mirabodius, contra infinitam Dei perfectionem dicere consueverunt." Es folgt die Widerlegung des Agnostizismus Bayles, eine kritische Prüfung des ontologischen Gottesbeweises des Descartes. Weiterhin wird die Einzigkeit Gottes gegen Heiden, Manichäer, Bayle erhärtet, desgleichen die göttliche Vorsehung, die nicht die beste Welt — Leibniz — zu schaffen brauchte, die göttliche Freiheit, die incomprehensibilitas Gottes und die darin begründete Möglichkeit der Offenbarung von Geheimnissen, gegen Rousseau und andere Rationalisten. Unser Apologet, wohlbewandert in der einschlägigen Literatur der Griechen und Römer, der mittelalterlichen und neueren Scholastik sowie der neuesten Zeit, bringt oft längere Zitate.

Neben Johannes Clericus, reformiertem Theologen, in Genf geboren, in Amsterdam gestorben, der öfters aufgelegte Opera philosophiae schrieb, Samuel Parker, Archidiakon in Canterbury, der zu London Disputationen de Deo ver-

öffentlichte, und dem genannten Antonius Genuensis begegnet uns in der philosophischen Literatur der Katholiken dieser Zeit öfters *Edmund Purchot Sennonensis*. Seine „Institutiones philosophicae ad faciliorem veterum ac recentiorum philosophorum lectionem comparatae" wurden 1711 zu Lyon in vier Bändchen zum dritten Male gedruckt. Sie führen gut in die an französischen Schulen gebräuchliche Scholastik ein. Eine echt eklektische Schulphilosophie, die zu den bessern Büchern der Aufklärung zählt.

Die Logik des ersten Bandes ist die traditionelle; die dort folgende Metaphysik ist zwar dürftig, erhält aber eine wertvolle Ergänzung durch die im gleichen Jahre 1711 im selben Buchformat erschienenen Exercitationes scholasticae, die metaphysisches Können verraten. Die Physica generalis, die mit der Geometria den zweiten Band ausmacht, ist im wesentlichen neuzeitlich, mechanistisch, arbeitet aber stellenweise noch mit altem Denkgut. Der dritte Band der Physica specialis zeichnet sich durch gutes Verständnis und Urteil aus. Die Ethik ist gediegen und reichhaltig, u. a. geht die Behandlung der Gerechtigkeit in viele Einzelfragen ein.

Andreas Guevara gab mit Basoazabel, der sich als „Guanascuatensis Presbyter" zeichnet, 1793 und 1796 in Rom „Institutiones elementares philosophiae ad usum Mexicanae iuventutis" in vier Oktavbändchen heraus. Sie sind deshalb ein begrüßenswertes Werk für das Ganze unserer Aufgabe, weil sie beweisen, daß der neue Geist auch in die transatlantische Neue Welt eingezogen ist, wodurch sie zugleich einen beweiskräftigen Rückschluß auf die gleiche Haltung in dem europäischen Mutterland Spanien gestatten; überdies beruft sich Guevara ausdrücklich auf die Gutheißung der neuen Philosophie von seiten Roms. Lehrreich für den Historiker ist auch die Tafel der Gewährsmänner; außer den älteren werden unter den neueren teilweise die Männer angeführt, die hier charakterisiert wurden: „Mussenbrochius, Furchottus, Wolfius, Sagner, Genovensis, Hauserus, Fortunatus Brixiensis, Monteiro, Horvathus, Makus [Mako S. J.], Corsinus, Jacquier, Tamagna, Para, Bergerus, Torrin aliique bene multi, qui iure numerantur in sapientibus et quorum nomina sunt in philosophiae scriptoribus illustrissimi." Nicht wenige der angeführten „Berühmtheiten" sind Spanier und lassen demnach auf die Verbreitung der eklektischen modernen Philosophie im Mutterland schließen.

Energisch tritt Guevara der Meinung entgegen, daß das Moderne mit dem Christentum nicht vereinbar sei. Höchst

optimistisch schreibt er südländisch lebhaft: „Alterum me vehementius commovit, ut totis conatibus perficerem, quod opus inceperam, nimirum ut omnino corruat et funditus eradicetur praeiudicata opinio, quae quondam apud nonnullos in maximam litterarum perniciem invaluerat, quod scilicet recentior philosophia sensum inducit in irreligiosam licentiam eiusque propterea cultores obiciant se voluntario periculo religionis catholicae terga vertendi. Summa quidem cum voluptate intellexi quotidie magis in meis civibus hunc paucorum errorem everti et profligari. Quodsi quis adhuc remaneat, cui tenaciter insederit haec nihil consona rationi opinio, animadvertat, quaeso, in hac urbe amplissima, cui praesidet Christi Vicarius, publice coli et in scholis omnibus doceri recentiorem hanc philosophiam." Den gleichen Optimismus teilen nicht wenige Katholiken, Priester, Ordensleute, Laien des maßlos selbstbewußten, vernunftstolzen Jahrhunderts. Übrigens trägt der erste Band S. VII eine warme Empfehlung des Dominikaners Natha und des Franziskaners Philippus a Genua.

Den geschichtlichen Verlauf der Philosophie sieht und bewertet Guevara ausgesprochen aufklärerisch. So heißt es im Prodromus „De philosophiae vicissitudinibus" — merkwürdigerweise im IV. Band —: „Caeco quodam fervore iurabatur in Aristotelis verba nec erat ferme qui auderet novas rerum causas quaerere, in secreta naturae laudabiliter curiosius ingredi, ne tanti Magistri, quem omnes credere videbantur ab errore immunem, offenderetur auctoritas." Etwas besser wurde es erst im 15. Jahrhundert unter dem Einfluß der nach Italien eingewanderten Griechen. Ein großer Aufschwung im 16. Jahrhundert, aber noch nicht wieder die alte Blüte, da „in tanta saeculi luce nemo fuit, qui iugum servitutis excuteret. Cartesio reservatus erat hic honor . . . neque debita fraudandus est laude Galilei, par floruit in Anglia Fr. Bacon . . . Gassendi excelso vir ingenio. Qui vero totam philosophiae faciem immutaverit, vetustissima dominationis vincula generose fortis diruperit, primus dicitur fuisse Cartesius." Sein Gegner, „vir plane maximus", war Newton. „Dedit etiam Germania praestantissimum philosophum Leibnitium." Im „goldenen" 18. Jahrhundert zeichneten sich als Leuchten der Philosophie aus: Malebranche, Clarke, Wolfius, Maupertius, Boscovich, Alembertus, Bonnetus. Der ganze Rausch der Neuzeit, der ganze unhistorische Sinn, die ganze metaphysikfreie, naturwissenschaftliche Einseitigkeit hat Guevara gebannt. Auch die durchaus praktisch-diesseitige Geisteshaltung macht ihn zum

typischen Vertreter der Aufklärung: die Philosophie soll auf die Erlernung positiver Wissenschaften, auf die Gestaltung des Lebens, auf spätere Berufstätigkeit vorbereiten: „vel ad altaria vel ad forum vel ad togam vel ad militiam vel ad mercaturam". Darum will seine Philosophie auch an den scholastischen Disputationen festhalten, selbst an der Methode, aber nicht an ihrem „plane ieiuno ac presso stilo", denn die Scholastik schärfe den Geist. „In physicis" dagegen, heißt es wie gebräuchlich, „de scholae severitate liberius puto remittendum, elocutionem adhibeo."

Dem Aufbau liegt die Wolffsche Anordnung zugrunde. Nach dem Gesagten ist der Leser nicht mehr überrascht, die Logica, Ontologia, Cosmologia, Psychologia, Theologia naturalis im ersten Band S. 157 bis 628 zusammengedrängt, der Physica aber zwei volle Bände gewidmet zu sehen. Die Ontologie schließt sich eng an Wolffs Vorbild an. Die gedrängte Kosmologie ist stark von den Neueren beeinflußt, scholastisch ist sie nicht. Die Psychologie ist verhältnismäßig ausführlich. Das Dasein der Seele wird aus dem „Cogito, ergo sum" erschlossen. Gegen Leibniz und Malebranche wird die physische Beeinflussung von Leib und Seele gehalten. Das Wie derselben bleibt hier wie so oft in der Aufklärung unentschieden. Eingehend wird die Willensfreiheit begründet und dabei auf die damaligen Einwände eingegangen. Nach den üblichen Untersuchungen bringt die Theologia naturalis ein damals aktuelles Kapitel „De Deo religione colendo" mit den drei Paragraphen: De religione generatim, De religione revelata, De religione christiana. Bei den Gottesbeweisen fehlen die metaphysischen, dagegen wird ziemlich gründlich auf die Einwände eingegangen, wobei der Verfasser dialektische Gewandtheit an den Tag legt. Die Physica zeigt sich mit den Methoden, Experimenten und Ergebnissen der Naturforschung vertraut. Wie kritisch scharf Guevara sie zu beurteilen weiß, erhellt aus dem Paragraphen zu Beginn der Physica generalis „De recta methodo philosophandi" (S. 4 ff.). Zunächst wird auf die scharfen Gegensätze zwischen Cartesianern und Newtonianern hingewiesen. Sodann wird treffend die apriorische, konstruktive Art der Naturerschließung des Descartes kritisiert: „Cartesius hypotheses adamavit ex hisque physicam suam construxit. Sane ex eo, quod quibusdam positis aliud quidquam sequatur, illud tantum evinces consequentias legitimas esse, si antecedentia vera sunt. Prius autem hoc probandum fuisset, antequam pro veris conclusiones illae statuerentur." Guevara hält sich auf

seiten Newtons: „Contra vero, qui ab effectis in causas inquirunt, a posteriori ratiocinantur, quod in rebus physicis aptior methodus censenda est." Es folgen die vier bekannten Regeln für die Naturforschung (S. 6 ff.). Die skeptische Haltung, wo es zur Erklärung der letzten Prinzipien kommt, verrät sich im folgenden: „Ex dictis manifeste colligitur parum utilitatis in huiusmodi disquisitionibus inesse, quippe post tot saecula investigationis nihil hactenus inventum est, quo melius intima rerum principia cognoscantur" (S. 26). Der Positivismus eines Hume, Newton, d'Alembert und ihrer zahlreichen Anhänger!

Die weiteren Inhalte der Physica generalis und specialis decken sich mit denen der bereits behandelten Zeitgenossen: Mechanik, Astronomie, die Physik im engeren Sinne wie Licht, Farben, Schall, Wärme, Elektrizität.

So unvollständig diese Quellenauszüge sind, so einheitlich fügen sich doch die Einzelheiten zu einem Gesamtbilde zusammen. Sie zeigen den Niedergang der Scholastik, vor allem der eigentlichen Metaphysik, in den weitesten Kreisen der Denker katholischen Bekenntnisses, die starke Abhängigkeit von den spezifisch neuen Philosophen und den modernen Einzelwissenschaften. Anderseits fehlt es nicht an mancherlei Vorzügen und fortschrittlich Gesundem: Verständnis und Eingehen auf die Bedürfnisse der völlig veränderten Zeit, verschärftes kritisches Bewußtsein, Aufgeschlossenheit für die Bedeutung der modernen Naturwissenschaften und das Problem der Erkenntnistheorie, größere Freiheit gegenüber der Autorität der Vorzeit, fühlbarere Lebensnähe in bezug auf gewisse Probleme der Religionsphilosophie und Moral, formell Ausscheidung unnützer, abliegender Subtilitäten und Abstraktionen, sowie einfachere, schulmäßigere, ansprechendere Darstellung.

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.

4. Neuere Begründungsversuche für das Prinzip der Zielsicherheit.

Es scheint also, daß nach der Auffassung des hl. Thomas das Prinzip der Zielsicherheit sich nur unter Voraussetzung des Gottesgedankens begründen läßt. Wenn diese Auffassung richtig ist, müssen sich daraus bedeutsame Folgerungen für die philosophische Systematik ergeben; namentlich entstehen, wie wir schon andeuteten, große Schwierigkeiten gegen die Verwendung des Prinzips in der Erkenntnistheorie. Bevor wir aber diese Schwierigkeiten als unvermeidbar hinnehmen, wollen wir noch die Versuche neuerer Scholastiker, das Prinzip unabhängig vom Gottesgedanken zu begründen, einer Prüfung unterziehen. Es wäre immerhin möglich, daß ihnen die Lösung dieser so schwierigen Aufgabe gelungen wäre — auch Thomas erklärt sie ja nirgends ausdrücklich für unlösbar. Damit würde aber die Lage für die philosophische Systematik wesentlich geändert.

In der Tat haben sich, wie wir schon im ersten Teil zeigten, nicht wenige um die Lösung der Aufgabe bemüht. Zuweilen hat man sogar eine induktive Begründung des Prinzips versucht[1]. Aber eine solche kommt schon deshalb nicht in Frage, weil in vielen Fällen, und zwar in ganzen Klassen von Fällen, eine erfahrungsmäßige Bestätigung des Prinzips unmöglich ist; so namentlich bei den höchsten Tendenzen des Menschen, die erst im andern Leben ihre Erfüllung finden können. Ein induktiv gefundenes Gesetz darf aber nicht ohne weiteres von den Klassen, bei denen es durch die Erfahrung festgestellt worden ist, auf eine ganz andere Klasse von Dingen übertragen werden. Dazu kommt noch, daß auch die Naturstrebungen, deren Erfüllung sich grundsätzlich in der Erfahrungswelt feststellen läßt, in sehr vielen Einzelfällen tatsächlich ihr Ziel nicht erreichen; antwortet man etwa, es handle sich da um

---

[1] Vgl. bes. O. Zimmermann, Das Gottesbedürfnis[2] 112 bis 126.

eine Vereitelung des Naturstrebens wegen eines höheren Zweckes, so mag das berechtigt sein, wenn man das Prinzip als a priori gültig voraussetzt; rein erfahrungsgemäß aber läßt sich der höhere Zweck durchaus nicht immer aufweisen. Erfahrungsgründe mögen also als Bestätigungen des Prinzips ihren Wert haben; einen vollgültigen Beweis vermögen sie aber nicht zu bieten, ebensowenig wie etwa das Kausalitätsprinzip durch Erfahrung begründet werden kann[2]. — Aber selbst wenn an sich eine induktive Begründung des Prinzips möglich wäre, für die Verwendung in der Erkenntniskritik käme ein induktiv gefundenes Prinzip doch nicht in Frage; denn dort handelt es sich ja gerade darum, die Grundlagen aller Induktion sicherzustellen.

Die Begründung des Prinzips muß also apriorisch sein. Einige versuchen eine solche Begründung dadurch, daß sie — ähnlich wie bei dem Satz „Omne agens agit propter finem" — von dem Gedanken ausgehen, das Naturstreben sei durch das Ziel in seiner ganzen Eigenart bestimmt; es könne aber nicht durch etwas absolut Unmögliches, d. h. durch ein Nichts, bestimmt sein. Die Antwort darauf haben wir schon gegeben[3]: Das Naturstreben ist nicht unmittelbar durch das Ziel als eine Realität bestimmt, sondern durch die Ziel*vorstellung* im zielsetzenden Verstand. Solange also die Möglichkeit eines Irrtums in diesem Verstand nicht ausgeschlossen ist, solange ist auch die absolute Unmöglichkeit des Ziels nicht ausgeschlossen — ganz abgesehen davon, daß die Feststellung der absoluten Möglichkeit des Ziels noch nicht den ganzen Sinn des Prinzips der Zielsicherheit ausmacht[4]. Dasselbe gilt auch, wenn anstatt des Begriffspaares „Streben—Ziel" das allgemeinere „Potenz—Akt" gesetzt wird.

Wir wenden uns also gleich den Begründungen zu, die das Prinzip der Zielsicherheit auf ein allumfassendes „Wertprinzip", ein Prinzip des genügenden teleologischen (axiologischen) Grundes zurückführen, das etwa durch den Satz „Omne ens est propter bonum (ad bonum)" formuliert wird. Das Wertprinzip besagt also: Ein Wert ist für alles Seiende als Seinsgrund erforderlich; d. h. es kann gar nichts sein, dessen Dasein nicht entweder durch seinen eigenen Wert

---

[2] Wenn wir trotzdem so geneigt sind, von der Erfüllbarkeit der niederen Naturstrebungen mit einem entschiedenen „a fortiori" auf die Erfüllbarkeit der höchsten menschlichen Tendenzen zu schließen, so mag das ein Hinweis darauf sein, daß das Prinzip der Zielsicherheit eine tiefere Quelle hat als die Erfahrung.

[3] Vgl. Schol 10 (1935) 501 f. — [4] Vgl. ebd. 496.

oder den Wert eines zu erreichenden Zieles begründet werden könnte. Wir geben gern zu, daß unter Voraussetzung dieses Satzes das Prinzip der Zielsicherheit leicht als gültig erwiesen werden kann.

Nur erhebt sich wieder die Frage, wie denn nun das Wertprinzip selbst begründet werde. D. h. zunächst müssen wir einmal fragen: Welchen Sinn hat das Prinzip? Wenn man den Verhältniswörtern „propter" oder „ad" ihren natürlichen Sinn läßt, scheint die Bedeutung des Satzes nur diese sein zu können: Alles Seiende steht unter einer Intention, es ist bewußt gewollt um eines zu verwirklichenden Wertes willen. Oder welchen Sinn soll das „propter" sonst haben? Man könnte versuchen zu antworten, das „propter" sei allerdings ein weniger glücklich gewähltes Wort; man müsse bei dem „ad" bleiben, und dieses bedeute nur, daß das Seiende tatsächlich auf die Erreichung eines Wertes sich wirksam hinbewegt; von jeder Intention des Wertes könne also abgesehen werden. Gewiß; nur wird dann vollkommen unbegreiflich, wieso der Wert noch als Grund des Seins gelten könne, und erst recht, warum ein solcher Grund für alles Sein erforderlich sein solle. In der Tat, ein zu verwirklichender Wert kann nur durch Vermittlung eines erkennenden Geistes Grund eines Seienden werden. Und anders kann das Grundsein des Wertes auch von uns nicht aufgefaßt werden.

Das ist das Entscheidende. Damit ist zunächst klar, daß der Satz nur von geschaffenem Sein gelten kann; denn das Sein Gottes kann nicht mehr als unter einer Intention stehend gedacht werden. Der Satz sagt also zunächst von allem kontingenten Seienden, daß es nicht durch blinde, dunkle Kräfte, sondern unter dem Voranleuchten einer Idee so geworden ist, wie es tatsächlich ist. Und weiter besagt der Satz, daß das geistige Prinzip, das so allem Seienden zutiefst zugrunde liegt, auch den Willen und die Macht hat, alles wirklich zum Guten zu leiten. Das alles muß nicht nur in der wirklichen Ordnung so sein, sondern auch in unserer Erkenntnis vorausgesetzt werden, wenn die Rede von der Sinnhaftigkeit alles Seienden nicht selbst sinnlos werden soll. Damit dürfte aber auch klar sein, daß das Wertprinzip nicht als ein unmittelbar evidenter Satz gelten kann und daß seine Begründung ohne den Gottesgedanken unmöglich ist. Es mag allerdings sein, daß der Gottesgedanke nicht notwendig schon zu voller Klarheit gekommen sein muß; aber irgendwie muß doch erfaßt sein, daß der Weltgrund ein geistiges und gutes Prinzip ist.

Daß dem wirklich so ist, geht sogar ganz klar aus den dreizehn Argumenten hervor, die J. Hontheim[5] — obwohl das Wertprinzip „unmittelbar evident" sein soll — zu seiner allseitigen Sicherung vorzubringen für gut findet. Diese Beweise arbeiten immer wieder mit einer Personifikation der „Natur" oder des „ordo rerum". Der „Natur" werden Bestimmungen zugeschrieben, die nur einem geistigen Wesen zukommen können: Sie „will" etwas, und um dieses Ziel zu erreichen, „spricht" sie, „bezeugt" sie, „verheißt" sie uns etwas; und in ihren „Versprechungen" ist sie „wahrhaftig", sie „betrügt" uns nicht, „lügt" nicht. Gewiß werden diese Ausdrücke zuweilen durch ein „quodammodo" oder „suo modo" abgeschwächt und so als Metaphern gekennzeichnet. Aber was sollen sie denn schließlich, ihres bildlichen Charakters entkleidet, noch besagen, wenn von dem wirklichen zielsetzenden Willen, d. h. dem göttlichen Willen, abgesehen werden soll? Wenn die Wertbestimmtheit des Seins ohne den Gedanken an einen zielsetzenden Geist erkannt werden kann, warum müssen dann zu ihrer Erklärung immer wieder der intentionalen Ordnung angehörige Ausdrücke verwandt werden?

Dazu kommt noch etwas anderes: Die Natur, um deren Geordnetsein es doch geht, wird immer wieder als selbst die Ordnung bewirkend eingeführt: Die „Natur" hat die Tiere gut eingerichtet; durch die „Ordnung der Dinge" sind wir so gemacht, wie wir tatsächlich sind; die „Natur" hat uns die Liebe zur Wahrheit und das Verlangen nach der rechten Ordnung eingegeben. Ohne Metapher kann das doch nur heißen: Unsere Natur, die Natur unserer geistigen Seele, ist hingeordnet auf die Wahrheit usw. Diese Hinordnung hat sich unsere Natur aber nicht selbst gegeben. Und auch nicht irgend eine andere „Natur" hat unsere Natur so geordnet. Die wirkende, schaffende, ordnende „Natur" ist eben nur ein bildlicher Ausdruck, hinter dem sich der Gedanke an einen geistigen Urheber der Natur verbirgt. Einmal bricht dieser Gedanke denn auch bei Hontheim ganz deutlich durch, wenn er schreibt: „cursui rerum praeesse mentem et aequitatem ideoque ordinem generalem rectum esse[6]". Und auch daß dieses geistige Prinzip ein gutes Prinzip sein muß, wird ausdrücklich gesagt: „Seinsgrund kann nur etwas Aktuelles und Gutes sein. . . . Ein gutes Prinzip aber kann nur Gutes oder dem Guten Die-

[5] Theodicea (Freiburg 1926) 29—35.
[6] A. a. O. 34.

nendes wirken. Darum also muß schließlich alles dem Guten dienen[7] . . . ."

In der Tat, ohne diese Zwischenglieder läßt sich das „Wertprinzip" nicht begründen. Das Seiende muß zuerst als verursacht, und zwar von einem geistigen und guten Prinzip verursacht erkannt werden, bevor seine wesentliche Wertbestimmtheit offenbar werden kann. Der ganze Gedankengang mag sich dem geübten Metaphysiker psychologisch wie in einen einzigen Blick zusammenziehen, so daß der vermittelte Charakter der Einsicht dem Bewußtsein fast ganz entgeht; die logische Analyse wird trotzdem stets die Mittelglieder feststellen müssen. Der vermittelnde Gedanke aber ist im Grunde der Gottesgedanke.

Um jeden Zweifel an diesem Ergebnis auszuschließen, soll noch ein letzter Versuch besprochen werden, das „Wertprinzip" und damit den Satz von der Zielsicherheit unabhängig vom Gottesgedanken zu begründen. Diesen Begründungsversuch finden wir zwar nirgends ausdrücklich ausgeführt, aber viele Andeutungen legen ihn nahe. Man könnte nämlich versuchen, das Wertprinzip aus dem scholastischen Axiom „Omne ens est verum" herzuleiten, ähnlich wie man es bei dem allgemeinen Prinzip vom zureichenden Grund getan hat[8]. Die „Wahrheit" des Dinges kann hier natürlich nicht verstanden werden, wie Thomas sie vor allem versteht, nämlich als Übereinstimmung der Wirklichkeit mit der Idee im Geiste Gottes[9], als „Denkbestimmtheit des Seienden" (Söhngen); denn in diesem Sinn setzt sie ja den Gottesgedanken voraus. Vielmehr ist hier mit der Wahrheit des Seins nur seine Erkennbarkeit für den (menschlichen) Verstand gemeint.

Die so verstandene „Wahrheit" alles Seienden vorausgesetzt, könnte man nun versuchen, in folgender Weise zu schließen: Alles Seiende ist erkennbar, intelligibel; d. h. das Seiende ist nicht dunkle, undurchdringliche Nacht, es setzt der rationalen Durchdringung keinen absolut unüberwindlichen Widerstand entgegen, sondern es ist — wenigstens grundsätzlich — begreiflich, verständlich, hat eine „rationale Struktur", fügt sich den Ansprüchen, die der Verstand ihm gegenüber stellen muß. Nun verlangt der Verstand aber gebieterisch, daß jedes Seiende entweder durch seinen eigenen Wert oder den eines erreichbaren Zieles sozusagen seine Daseinsberechtigung ausweise. Bei der bloßen Tatsächlichkeit der Existenz von Übeln kann sich der Verstand nicht beruhigen; das Übel, rein für sich betrachtet, ist ihm durchaus

---

[7] „Omnia, quae sunt, rationem habent, unde potius sint quam non sint. Atqui eiusmodi ratio non potest esse, nisi quod est actuale et bonum. . . . Bonum autem non potest esse ratio nisi boni vel eorum, quae sunt ad bonum. Ergo omnia tandem bono serviunt et ordo entium universalis est essentialiter rectus." A. a. O. 31.

[8] Vgl. besonders P. Descoqs S. J., Institutiones Metaphysicae generalis I 495—497.

[9] Vgl. z. B. De veritate q. 1 a. 2.

unverständlich; soll sein Dasein verständlich sein, so bedarf es unbedingt der Erklärung und Rechtfertigung durch ein Gut, zu dessen Erreichung es dient oder doch „in Kauf genommen" werden muß. Also scheint sich zu ergeben, daß auch alles Seiende wirklich um eines Guten willen, „zum Guten" und daher sinnvoll ist.

Da aber der Philosoph nach dem bekannten Wort des Aristoteles „zur Rettung der Wahrheit" auch die Meinungen „befreundeter Männer", ja selbst die eigenen Meinungen nicht schonen soll, so müssen wir wieder die Frage stellen: Läßt sich der Satz „Omne ens est verum" in dem hier vorausgesetzten Sinn unabhängig vom Gottesgedanken erweisen? Gewiß kann allein aus der Analyse des Verstandesaktes die wesenhafte Hinordnung des Verstandes auf das Sein erkannt werden; der Seinsbegriff (die „ratio entis") ist innerster Kern in jedem seiner Begriffe, und die Urteilsfunktion ist wesenhaft auf die Darstellung wirklicher Sachverhalte angelegt[10]. Damit ist freilich irgendwie eine „Denkbarkeit" alles Seienden gegeben; denn der Verstand findet sich ja tatsächlich im Besitz eines Begriffes, der alles Seiende umfaßt. Und auch das wird man zugeben können, daß aus der Möglichkeit, das Seiende zu denken, wie von selbst ein natürliches Verlangen nach einer tiefer gehenden Erkenntnis, nach einem „Begreifen" und „Verstehen" der Dinge erwächst. Um aber aus diesem natürlichen Verlangen auf die tatsächliche Begreifbarkeit und Verstehbarkeit alles Seienden zu schließen, müßte man ja gerade das Prinzip der Zielsicherheit, um dessen Begründung es geht, schon voraussetzen.

Aber man meint, mit der Hinordnung des Verstandes auf das Sein sei nicht bloß ein natürliches Verlangen nach Begreifen und Verstehen des Seins, sondern ebenso wie die Denkbarkeit, so auch die Begreifbarkeit und Verstehbarkeit alles Seins schon tatsächlich gegeben. Aber das ist schwerlich haltbar. Betreffs der „Begreifbarkeit" ist diese Frage in den Erörterungen über das Kausalitätsprinzip schon viel besprochen worden. Man hat, wie uns scheint, mit Recht gesagt: Einen Sachverhalt begreifen heißt nichts anderes als ihn aus seinem Grund bzw. seiner Ursache erkennen[11]. Daß das Seiende begreifbar ist, schließt also begrifflich ein, daß es einen Grund hat. D. h. aber: Die Begreifbarkeit alles Seienden kann nur erkannt werden, wenn zugleich schon der Satz vom zureichenden Grund erkannt wird. Solange nicht vorausgesetzt wird, daß jedes Seiende einen Grund seines Seins hat, kann aus der Hinordnung des Verstandes auf das Sein eine „Begreifbarkeit" des Seienden nicht gefolgert werden. Es gilt also, und zwar auch für die Ordnung unserer Erkenntnisse: Nicht weil das Sein begreiflich ist, muß es einen Grund haben, sondern weil es einen Grund hat, ist es an sich begreiflich.

---

[10] Vgl. Schol 8 (1933) 332—337.

[11] Vgl. z. B. Geyser, Das Gesetz der Ursache 154: „Begriffen und erklärt ist von uns ein Sein oder ein Sachverhalt erst dann, wenn wir etwas erkennen, zu dem dieses Sein oder dieser Sachverhalt im Verhältnis der Folge aus ihm steht. Erkennen wir keinen Grund für etwas, so ist dasselbe von uns nur konstatierbar, aber nicht erklärbar." — Zum Folgenden vgl. auch Fuetscher, Die ersten Seins- und Denkprinzipien 187.

Ganz ähnlich liegt nun aber auch das Verhältnis zwischen der „Verstehbarkeit" des Seins und seiner Wertbestimmtheit. Ein Seiendes „verstehen" — in dem besondern Sinn, wie es hier gemeint ist — sagt nichts anderes als es entweder durch seinen eigenen Wert oder den eines erreichbaren Zieles begründet, gerechtfertigt erkennen. Daß das Sein in diesem Sinn „verständlich" ist, schließt also begrifflich ein, daß es „zum Guten" ist. Wäre das Sein tatsächlich nicht wertbestimmt, dann bedeutete die Hinordnung des Verstandes auf das Sein auch keine Hinordnung auf ein „Verstehen" des Seins. D. h. die Verständlichkeit des Seins kann aus der Hinordnung des Verstandes auf das Sein nur gefolgert werden, wenn die Wertbestimmtheit des Seins (das Wertprinzip) schon vorausgesetzt wird. Also ist auch mit Hilfe des Satzes „Omne ens est verum" eine vom Gottesgedanken unabhängige Begründung des Wertprinzips nicht zu erreichen.

So bleibt also das Ergebnis: Der Satz „Impossibile est naturale desiderium esse inane" läßt sich ohne den Gedanken an die Weisheit und Güte Gottes nicht hinreichend begründen. Gewiß, alles Seiende ist tatsächlich „zum Guten" und darum jedes Naturstreben erfüllbar. Aber nur der kann von dieser Wahrheit eine begründete Überzeugung haben, dem es irgendwie aufgegangen ist, daß der Urgrund alles Seins ein Gott ist, der die Liebe ist. Solange dagegen das Sein der Welt noch allein als blinde, mit eiserner Notwendigkeit wirkende, uns nur allzuoft feindliche Macht erscheint, kann das Vertrauen, es werde schließlich doch alles dem Guten dienen, höchstens ein auf frommem Wunsch beruhendes „Postulat" sein. Jeder auf dem Gedanken der Zielsicherheit beruhende Gottesbeweis schließt tatsächlich — wie es ja auch so nahe liegt — zunächst stillschweigend mit Hilfe des Kausalitätsprinzips auf Gott als den Schöpfer, der wissend und wollend der Natur die ihr selbst unbewußte Hinneigung auf das Ziel eingesenkt hat; erst durch Vermittlung dieses Gedankens ergibt sich dann weiter — wegen der Weisheit und Güte des Schöpfers — die Erreichbarkeit des Zieles, aus der dann vielleicht weitere Bestimmungen des göttlichen Wesens gefolgert werden können. Ein gegenüber den „kausalen" Beweisen ganz selbständiger Gottesbeweis aus dem Glücksstreben ist also wohl unmöglich.

Wir verhehlen uns nicht, daß dieses Ergebnis den Wünschen vieler nicht entsprechen wird; nun ja, es entspricht auch den Wünschen nicht, mit denen der Verfasser selbst zuerst an diese Untersuchungen herangegangen ist[12]. Aber: Ὅσιον προτιμᾶν τὴν ἀλήθειαν.

[12] Vgl. Schol 5 (1930) 400; 6 (1931) 143.

5. Bedenken gegen die Verwendung des Zielsicherheits-Gedankens in der Erkenntniskritik.

Wenn, wie wir gezeigt haben, der Zielsicherheitssatz sich nur unter Voraussetzung des Daseins Gottes begründen läßt, muß aber nicht nur der Gottesbeweis, der sich auf dieses Prinzip stützt, als selbständiger Beweis aufgegeben werden, sondern es ergeben sich auch die größten Schwierigkeiten gegen eine Verwendung des Prinzips in der Erkenntniskritik und überhaupt gegen eine teleologisch-metaphysische Lösung des Transzendenz-Problems. D. h. es wird wieder zweifelhaft, ob die in De veritate q. 1 a. 9 gegebene Begründung unserer Gewißheit — so wie wir sie auffassen zu müssen glaubten — wirklich tragfähig ist. Und derselbe Zweifel muß sich gegen die im wesentlichen damit übereinstimmende Begründungsart sehr vieler Neuscholastiker richten. Wenn die Zielsicherheit der Natur nur unter Voraussetzung des Daseins Gottes erwiesen werden kann, ist dann nicht eine Begründung der Gewißheit durch die Zielsicherheit Petitio principii, auch wenn sie auf die Gewißheit der bewußtseinsjenseitigen Wirklichkeit eingeschränkt wird? Denn von dieser Wirklichkeit gehen doch die Gottesbeweise aus.

Auf diesen Einwand ist ganz gewiß zunächst zu antworten, daß der Ausgang von den Gegebenheiten der Außenwelt für die Gottesbeweise keineswegs wesentlich ist. Um von den ersten vier thomistischen Gottesbeweisen zu schweigen, so haben wir jedenfalls für die „quinta via" im Naturstreben des Verstandes selbst eine vollkommen hinreichende Grundlage, die unabhängig von aller Gewißheit der „Außenwelt" feststeht[13]. Ja, da im Bewußtsein z. B. der Urteilssetzung die Tätigkeit des Verstandes unmittelbar erlebt wird und auch das Wesen des Gewirkten (des Urteils) unmittelbar zu durchschauen ist, so braucht es hier nicht einmal — wie bei den Naturtendenzen der äußern Dinge — die induktive Begründung durch die Feststellung der Regelmäßigkeit der Vorgänge[14]. Die Begründung hat darum nicht bloß die relative Gewißheit, die ein induktives Verfahren geben kann. Steht aber das Naturstreben des Verstandes einmal fest, so gilt von ihm ebensogut wie von jedem an-

---

[13] Vgl. Schol 8 (1933) 335—337 343—346.

[14] „Corpora naturalia operantur propter finem, quod apparet ex hoc, quod semper aut frequentius eodem modo operantur." S. th. 1 q. 2 a. 3, quinta via.

deren Naturstreben: „Jedes zielstrebig wirkende Wesen, das sich nicht selbst sein Ziel bestimmt, hat sein Ziel von einem Höheren bestimmt[15]." Das Naturstreben des Verstandes, das all seiner Tätigkeit zugrunde liegt, geht ja nicht aus unserer eigenen Erkenntnis und freien Wahl hervor; und so setzt auch „die naturhafte Tätigkeit" des Verstandes, „die auf ein bestimmtes Ziel geht, einen Verstand voraus, der der Natur ihr Ziel vorgesteckt hat[16]", eben den göttlichen Verstand[17].

Die Möglichkeit eines von der Außenweltsgewißheit unabhängigen Gottesbeweises ist demnach gewiß nicht zu leugnen. Tatsächlich geht aber Thomas in seinen Gottesbeweisen von Gegebenheiten der äußeren Sinne aus[18]. Wenn also nach ihm (De veritate q. 1 a. 9) die Gewißheit der Sinneserkenntnis durch teleologische Erwägungen, die letztlich das Dasein Gottes voraussetzen, begründet wird, bleibt trotzdem die Petitio principii. Aber ist es glaubhaft, daß Thomas das wirkliche Dasein unseres „ersten" Erkenntnisgegenstandes nur unter Voraussetzung des Daseins Gottes für erweisbar hielte? Hieße das nicht, ihm die Seltsamkeiten Descartes' zuschreiben?

Damit ist die Schwierigkeit in voller Schärfe herausgestellt. Was sollen wir darauf antworten? Was zunächst Thomas angeht, so ist wohl nicht daran zu zweifeln, daß ihm beim Niederschreiben seiner Gottesbeweise die etwaige Notwendigkeit einer kritischen Begründung der Außenweltserkenntnis nicht in den Sinn gekommen ist. Das, was „durch den Sinn feststeht" (sensu constat), galt ihm für unbezweifelbar. Da es niemand einfiel, daran zu zweifeln, hatte er keine Veranlassung, hier eine Frage aufzuwerfen.

Nur ganz gelegentlich stellt Thomas einmal die Frage, was denn dem Verstand eigentlich die Übereinstimmung seiner Vorstellung mit der Wirklichkeit gewährleiste, so

---

[15] „Omne, quod agit propter finem, si non determinat sibi finem, determinatur ei finis ab alio superiore." De veritate q. 3 a. 1.

[16] „Operatio naturae, quae est ad determinatum finem, praesupponit intellectum praestituentem finem naturae." Ebd.

[17] Vgl. M. D. Roland-Gosselin O. P., Essai d'une étude critique de la connaissance I 118 f., wo auch allein aus der gegenseitigen Hinordnung von Verstand und Sein ohne Voraussetzung der Außenwelt ein Gottesbeweis geführt wird.

[18] So ausdrücklich beim ersten, zweiten, dritten und fünften Beweisgang in S. th. 1 q. 2 a. 3. Z. B. bei der „prima via": „Certum est et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo." Bei der „quinta via": „Videmus, quod . . . corpora naturalia operantur propter finem . . ."

namentlich in De veritate q. 1 a. 9. Aber die Frage erscheint da als irgend eine innerhalb der langen Reihe von Fragen, die zum Thema „Wesen und Gestalten der Wahrheit" gestellt werden können. Daß es sich hier um eine Frage von viel tiefer greifender, ja von ganz grundlegender Bedeutung handelt, ist Thomas schwerlich ganz zum Bewußtsein gekommen. So gibt er denn — unbekümmert um die Voraussetzungen, die er etwa macht — eine Antwort, die aus der Ganzheit seines metaphysischen Systems heraus leicht zu verstehen ist und die gewiß der Tiefe nicht entbehrt. Daß sie aber im Grunde das Dasein Gottes voraussetzt, ist ihm wahrscheinlich nicht klar zum Bewußtsein gekommen; und selbst wenn es ihm zum Bewußtsein gekommen wäre, würde er darin vielleicht nicht einmal eine Schwierigkeit gesehen haben. Dafür lagen ihm die eigentlich kritische Fragestellung und die strengen methodischen Forderungen, die an ihre Lösung gestellt werden müssen, zu fern.

Damit dürfte die historische Frage, wie sich die Zusammenhänge für Thomas dargestellt haben, wohl gelöst sein. Der Größe des hl. Thomas treten wir dadurch nicht zu nahe, daß wir auch einmal auf seine mit dem Menschsein nun einmal gegebenen Grenzen hinweisen. Aber für uns Menschen des 20. Jahrhunderts mit unserem für die kritische Fragestellung geschärften Blick bleibt die sachliche Frage in ihrer ganzen Schwere bestehen. Sollte tatsächlich eine streng kritische Begründung des Außenwelts-Realismus nur unter Voraussetzung des Daseins Gottes möglich sein? Angesichts des erkenntnistheoretischen Idealismus so vieler, die sich nicht zu einem persönlichen Gott bekennen, erscheint die Frage nicht von vornherein ganz sinnlos. Aber anderseits zweifeln doch auch sehr viele Gottesleugner nicht im geringsten an der Wirklichkeit der materiellen Welt. Müssen wir denn ihre realistische Überzeugung für inkonsequent halten? Und müssen wir alle Gottesbeweise, die von den Gegebenheiten der Außenwelt ausgehen, im besten Falle für Argumenta ad hominem halten? Das scheint doch kaum annehmbar. Wäre aber die teleologische Begründung der Gewißheit bewußtseinsjenseitiger Wirklichkeit die einzig mögliche, dann müßten sich diese Folgerungen ergeben. Es scheint also, daß die Begründung der Gewißheit durch die Zielsicherheit der Natur, wie sie vielfach üblich ist, wenigstens nicht die eigentlich grundlegende kritische Begründung sein kann, daß es vielmehr eine einfachere, mit weniger metaphysischen Voraussetzungen beschwerte Begründungsmöglichkeit geben muß; denn daß die natürliche

Gewißheit unbegründet und irrational ist, ist doch unannehmbar.

6. Der unmittelbare Realismus als Lösung?

Wir können uns wohl denken, daß uns auf diese Bedenken hin dieser oder jener beinahe triumphierend antworten wird: Allerdings gibt es eine einfachere Begründungsart, nämlich die durch den „natürlichen", den „unmittelbaren" Realismus; ja, diese Lösung kommt angesichts der Vergeblichkeit aller Bemühungen des sogenannten „kritischen" Realismus im Ernst allein in Frage. Und daß dies auch die Lösung des hl. Thomas ist, ist nicht zu bezweifeln.

Um mit dem letzteren zu beginnen, so scheint uns, daß man es manchmal nun doch allzu selbstverständlich findet, daß Thomas den „unmittelbaren Realismus" gehalten habe. Damit, daß man selbst diese Ansicht für die richtige hält, ist noch nicht ohne weiteres klar, daß sie auch die des hl. Thomas ist. Man muß sich wirklich wundern, wie sehr sonst scharfsinnige Denker zuweilen die ruhige, nüchterne Überlegung vermissen lassen, wenn es gilt, den „unmittelbaren Realismus" als die einzig mögliche Lösung des Erkenntnisproblems darzutun. Namentlich einige, zum Teil auch bedeutende Vertreter des französischen und belgischen Neuthomismus scheinen sich beinahe gegenseitig überbieten zu wollen in der Unmittelbarkeit ihres Realismus.

Aber durch Gefühlsgründe können solche Fragen wirklich nicht entschieden werden. So sucht man denn, wenn auch nicht mit allzu großer Sorgfalt, seine These durch einige Texte zu begründen, die These nämlich, daß der äußere Sinn nach Thomas ohne Vermittlung irgend eines bewußten Erkenntnisbildes die Körper in ihrem Ansichsein erfasse. Besonders beruft man sich immer wieder auf die Stellen, an denen Thomas sagt, das Erkenntnisbild (die Species) sei nicht „das, was erkannt wird", sondern nur „das, wodurch etwas erkannt wird" (nicht „id, quod cognoscitur", sondern „id, quo cognoscitur")[19]; „das, was erkannt werde", sei vielmehr die Sache selbst (res).

Indessen, vor einer nüchternen Nachprüfung scheint uns diese Begründung nicht bestehen zu können. Ganz klar ist das, insoweit Thomas nur die Ansicht zurückweist, der Gegenstand der Erkenntnis sei stets nur die subjektive Affek-

---

[19] Vgl. z. B. Quodl. 7 a. 1; In 3 De anima, lect. 8; S. th. 1 q. 85 a. 2.

tion der Erkenntnisfähigkeit selbst[20]. Damit, daß die Erkennbarkeit auch eines transzendenten Gegenstandes behauptet wird, ist noch nichts gesagt über die Frage, wie er erkannt wird. Aber, wird man entgegnen, Thomas behauptet nicht nur irgendwie eine Erkennbarkeit des transzendenten Gegenstandes, sondern für ihn ist dieser Gegenstand auch das, was zuerst, also doch wohl unmittelbar erkannt wird: Id, quod intelligitur primo, est res[21].

Aber ist damit wirklich eine durch kein bewußtes Erkenntnisbild vermittelte Wahrnehmung des bewußtseinsjenseitigen Gegenstandes in seinem Ansichsein gelehrt? Es muß doch zunächst schon stutzig machen, daß Thomas mit ganz denselben Ausdrücken, mit denen er die Unmittelbarkeit der sinnlichen Erkenntnis lehrt, auch das Verhältnis der begrifflichen Erkenntnis zur „res" bezeichnet. Ja, in dem am meisten zitierten Text S. th. 1 q. 85 a. 2 geht die ausdrückliche Fragestellung allein auf die abstrakte begriffliche Erkenntnis. Deutet man aber hier die Ausdrücke ebenso, wie die Vertreter des unmittelbaren Realismus sie bei der Sinneswahrnehmung gedeutet wissen wollen, dann ergeben sich offenbar ganz ungereimte Folgerungen. Wenn in der begrifflichen Erfassung eines Allgemeinen der intentionale Inhalt des Begriffs unbewußt bliebe und der reale Gegenstand selbst in seinem Ansichsein dem Erkennenden sich unmittelbar darböte, so würde aus der begrifflichen Erkenntnis eine Anschauung. Aber welcher reale Gegenstand soll es denn sein, der da in seinem Ansichsein unmittelbar erfaßt wird? Will man nicht platonische Ideen annehmen, so kann es nur ein Einzelwesen der Sinnenwelt sein. Wenn ich also z. B. an den Menschen im allgemeinen denke, müßte dieses Denken darin bestehen, daß ich irgend einen realen Einzelmenschen — sagen wir Petrus — in seinem Menschsein unmittelbar schaue. Aber zunächst ist es durchaus unbegreiflich, wie Petrus in seinem Ansichsein unmittelbar dem erkennenden Blick sich zeigen kann, ohne daß er sich als Einzelwesen zeigt. Ferner ist durchaus nicht einzusehen, warum es gerade Petrus sein soll, da der Begriff sich ebensogut auf Paulus bezieht. Oder sollen im Begriff gar alle Einzelmenschen unmittelbar gegeben sein?

---

[20] „Quidam posuerunt, quod vires cognoscitivae, quae sunt in nobis, nihil cognoscunt nisi proprias passiones . . . . Sed haec opinio manifeste apparet falsa." S. th. 1 q. 85 a. 2.

[21] Ebd.

Es ist also klar, daß sich die Theorie von der Unbewußtheit des intentionalen Erkenntnisbildes beim Begriff absolut nicht durchführen läßt. Man kann es verstehen, wenn M. de la Taille S. J. auf dem Römischen Thomistenkongreß 1925 diese Theorie „ungeheuerlich" nannte[22]. Mit vollem Recht verwahrte er sich auch dagegen, Thomas eine solche Ungeheuerlichkeit zuschreiben zu sollen. Spricht doch Thomas immer wieder vom Denkinhalt als der „intentio intellecta[23]" und vergleicht er doch das innere Wort des Verstandes mit einem Spiegel, in dem der Gegenstand gesehen wird; das „Wort" ist ihm „das Ersterkannte, weil das Ding nur in ihm erkannt wird[24]". Und trotzdem bleiben die Texte bestehen, in denen gesagt wird, nicht die Species, sondern das Ding selbst sei das Ersterkannte. Ist das etwa ein Widerspruch? Nein, aber es weist uns darauf hin, daß diese Texte ganz anders zu verstehen sind, als die Vertreter des unmittelbaren Realismus wollen.

Die Lösung kann schwerlich in der Unterscheidung von „species intelligibilis impressa" und „expressa" gefunden werden. In der Summa theologica scheint diese Unterscheidung — von Andeutungen abgesehen — zu fehlen, es ist nur einfachhin von der „species intelligibilis" die Rede. Und von dieser „species intelligibilis" heißt es: nicht sie, sondern die Sache selbst ist das Ersterkannte; auch die „species expressa" ist aber nicht „die Sache selbst". Die Lösung scheint uns vielmehr in der Richtung zu liegen, die P. Wilpert[25] gewiesen hat. Wenn Thomas sagt, das Ersterkannte im Begriff sei nicht die Species, sondern die Sache selbst, so heißt das mit anderen Worten: Allein der Inhalt des Begriffs, nicht aber die ideale Seinsweise dieses Inhalts (der Inhalt als Species) ist das, was in der begrifflichen Erfassung in direkter Intention uns bewußt wird. Dieser Inhalt aber ist, wie Thomas nicht müde wird zu wiederholen, die „quidditas rei", d. h. das Sosein des Dinges. Dieses Sosein ist der „Gegenstand selbst", der erfaßt wird. Es hat im wirklichen Ding ein reales Sein, im Erkenntnisbild dagegen nur eine ideale (intentionale) Seinsweise. Unmittelbar erfaßt wird das Sosein, insofern es in der Species dargestellt ist; darum kann Thomas von der „intentio intellecta" als dem Ersterkannten sprechen. Aber die ideale

---

[22] „Hoc est enorme": Acta Primi Congressus Thomistici Internationalis 199; vgl. auch 218—222.

[23] Vgl. z. B. S. c. gent. 1, 53; 4, 11 u. 26.

[24] „Verbum est totum rei dictae expressivum, et totum, in quo res exprimitur, et hoc intellectum principale, quia res non intelligitur nisi in eo. Est enim tamquam speculum in quo res cernitur . . . . (Verbum) habet rationem obiecti intellectus." Opusc. De natura verbi intellectus, c. 1. — Vgl. auch De pot. q. 9 a. 5: „Hoc est primo et per se intellectum, quod intellectus in seipso concipit de re intellecta."

[25] Das Problem der Wahrheitssicherung bei Thomas von Aquin 90—96.

Seinsweise wird (wenigstens in der direkten Erkenntnis) nicht miterfaßt; der erfaßte Begriffsinhalt ist z. B. nicht „vorgestelltes Sein", sondern einfachhin „Sein", „reales Sein"; darum kann Thomas sagen, die intentionale Seinsweise des Gegenstandes in der Species sei nur Bedingung der Möglichkeit dafür, daß der Verstand seinen Gegenstand erfassen könne; der Inhalt des ersten Begriffs dagegen sei nur der Gegenstand selbst, der in der Species dargestellt werde, nicht die Species[26].

Ebensowenig (oder noch weniger) wird aber das reale Dasein des Gegenstandes als solches im Begriff erfaßt. Thomas wiederholt es doch so oft: Nicht daß etwas ist (das „esse"), sondern nur, was etwas ist (die quidditas), wird im Begriff erfaßt. Auch wenn etwa der Begriff des Seins selbst gedacht wird, ist damit nur erfaßt, was „Sein" ist, aber nicht, daß es so etwas wirklich gibt[27]. Damit ist aber klar, daß das Erfassen des „Gegenstandes selbst" nicht als ein unmittelbares Erfassen des Dinges in seinem Ansichsein gedeutet werden darf. Gewiß, das, was begrifflich erfaßt wird, d. h. der Inhalt des Begriffs, mag etwas Reales sein; Begriffsinhalt ist ja gewöhnlich eine „quidditas", eine „natura absolute spectata" wirklicher Dinge; aber das besagt noch nicht, daß dieses Reale in seinem realen Ansichsein unmittelbar erfaßt wird, und daher auch nicht, daß es durch die begriffliche Erfassung schon als real erkannt wird. Ein Begriff ist eben keine intellektuelle Anschauung (perceptio intellectualis) eines Seienden in seinem Ansichsein, sondern nur das gedankliche Erfassen (apprehensio) eines Soseinsgehaltes, freilich gewöhnlich eines realen Soseinsgehaltes. Dieser für die Erkenntnistheorie sehr wesentliche Unterschied wird nicht selten dadurch verwischt, daß man alles auf den gemeinsamen Nenner „Erkenntnis" bringt und „Erkenntnis" dann stillschweigend im modernen Sinn, ungefähr gleichbedeutend mit „wahrem und sicherem Urteil", versteht.

Die thomistische Lehre, das Ersterkannte in der begrifflichen Erkenntnis sei nicht das Erkenntnisbild, sondern der Gegenstand selbst, kann also nicht im Sinn des unmittelbaren Realismus verstanden werden. Wenn dem aber so ist, gilt offenbar dasselbe auch für die sinnliche Erkenntnis, da

---

[26] „Similitudo rei intellectae, quae est species intelligibilis, est forma, secundum quam intellectus intelligit. . . . Sed id, quod intelligitur primo, est res, cuius species intelligibilis est similitudo." S. th. 1 q. 85 a. 2.

[27] Ganz klar hat das Roland-Gosselin (Essai d'une étude critique de la connaissance) erkannt. Zwar verteidigt er mit Entschiedenheit — und das mit vollem Recht —, daß der Grundbegriff des Verstandes nicht etwa der des „Gegenstandes", des „erkannten Seins", sondern der des realen Seins ist (52—67). Mit Recht wird daraus auch auf den realistischen Sinn der ersten Prinzipien geschlossen (96 f.). Und trotzdem wird nach all dem anerkannt: „L'intelligence sait ce que c'est d'être; elle ne sait pas, du même coup, si l'être existe" (102). Dieses Wissen um das Sein des Seienden stützt sich vielmehr letztlich auf die im Bewußtsein gegebene intellektuelle Wahrnehmung der Existenz des eigenen Aktes (ebd.).

die Aussagen des hl. Thomas über sie in dieser Frage denen über die intellektuelle Erkenntnis vollkommen parallel laufen[28]. Wenn also Thomas sagt, die Species sei nicht das, was gesehen werde, sondern nur das, wodurch der Gegenstand selbst gesehen werde, so wird auch dadurch nicht die Unbewußtheit der Species gelehrt. Der Sinn ist vielmehr auch hier: Das, was in der direkten Erkenntnis unmittelbar ins Bewußtsein tritt, ist allein das sinnlich wahrnehmbare Sosein (z. B. die Farbe), aber nicht die intentionale Seinsweise, die es in der Species hat. Darüber aber, ob das Sosein, insofern es unmittelbar bewußt wird, tatsächlich reales Sein ist oder nur eine intentionale Seinsweise hat, wird nichts gesagt. Der unmittelbare Realismus wird gewiß nicht ausgeschlossen, aber er wird auch nicht behauptet.

Zur Beantwortung der Frage müssen wir uns also nach anderen Texten umsehen. Die Schwierigkeit der Entscheidung ist zum großen Teil darin begründet, daß bei Thomas die modernen Begriffe des „Bewußten" und „Unbewußten" fehlen. Darum kann eine ausdrückliche Erklärung darüber, ob die „Species sensibilis" bewußt oder unbewußt sei, nicht erwartet werden. Daß die Species nicht „id, quod cognoscitur" ist, besagt ja, wie wir gezeigt haben, noch keine Entscheidung zugunsten ihrer Unbewußtheit. Man hat die Frage, ob Thomas bei der sinnlichen Wahrnehmung eine Vermittlung durch ein bewußtes Erkenntnisbild annehme, zuweilen mit der andern Frage fast gleichgesetzt, ob er eine durch die Eigentätigkeit des Sinnes geformte „Species expressa" annehme oder nicht[29]. Aber gegenüber der ausdrücklichen Leugnung einer solchen Species expressa[30] scheinen uns die Versuche, durch umständliche

---

[28] „Sicut species, quae est in visu, non est quod videtur, sed est quo visus videt; quod autem videtur, est color, qui est in corpore: similiter quod intellectus intelligit, est quidditas, quae est in rebus; non autem species intelligibilis." In 3 De anima, lect. 8. — Freilich setzt Thomas hier voraus, daß wie die quidditas, so auch die Farbe im wirklichen Ding ist. Aber das heißt noch nicht, daß beide in ihrem Ansichsein unmittelbar erfaßt werden.

[29] Vgl. Geyser, Wie erklärt Thomas von Aquin unsere Wahrnehmung der Außenwelt? PhJb 12 (1899) 130—147; P. Fleig, Die Erkenntnis der Außenwelt nach Thomas von Aquin: PhJb 43 (1930) 41—46; Wilpert, Das Problem der Wahrheitssicherung 119—129.

[30] Quodl. 5 a. 8 ad 2: „Per formam, quae sibi a sensibili imprimitur, [sensus] sentit, non autem ipse sensus exterior format

Textdeutungen doch eine solche nachzuweisen, wenig befriedigend. Darum sind freilich die Beweisführungen, insoweit sie eine bewußte Species dartun wollen, keineswegs wertlos. Thomas kann die Sache ja auch so aufgefaßt haben, daß in der sinnlichen Wahrnehmung die Species impressa dem in ihr dargestellten Inhalt nach ins Bewußtsein trete. Daß diese Auffassung der modernen Psychologie fremdartig ist, beweist nichts gegen ihre Möglichkeit bei Thomas. Daß aber Thomas bei Augustinus diese Auffassung vorfand[31], spricht sicherlich zugunsten dieser Annahme.

Aber gegenüber der Frage, ob Thomas bei der sinnlichen Wahrnehmung überhaupt eine Vermittlung durch ein bewußtes Erkenntnisbild angenommen hat, scheint uns die andere Frage, ob dieses Erkenntnisbild rein von außen empfangen (Species impressa) oder auf Grund des empfangenen Eindrucks vom Sinn selbst geformt (Species expressa) ist, von untergeordneter Bedeutung. Ein bewußtes Erkenntnisbild scheint uns aber durch die von Geyser, P. Fleig, P. Wilpert[32] und G. Picard[33] vorgebrachten Gründe bewiesen. Unschwer lassen sich den von ihnen angeführten Beweisen noch weitere hinzufügen. So wird z. B. gelegentlich das Sehen eines äußern Gegenstandes in der von ihm empfangenen Species mit dem Sehen eines Gegenstandes im Spiegel auf die gleiche Stufe gestellt[34]. Entscheidend

---

sibi aliquam formam sensibilem, hoc autem facit vis imaginativa . . . ." Man wird diesem Text schwerlich gerecht, wenn man ihn dahin abzuschwächen sucht, daß der Sinn in der von ihm geformten Species inhaltlich nichts zu dem von außen Empfangenen hinzufüge.

[31] Vgl. De trinitate 11, 2, n. 2—4: „Ex corpore, quod videtur, gignitur visio, id est, sensus ipse formatur. . . . Illa informatio sensus, quae visio dicitur, a solo imprimitur corpore, quod videtur" (n. 3). Im folgenden (n. 4) zeigt dann Augustinus aus den Tatsachen der Nachbilder und des Doppeltsehens, daß das, was uns unmittelbar zum Bewußtsein kommt, eben die „imago simillima" ist, die uns vom äußeren Körper „eingeprägt" wird. — Vgl. auch den von Thomas (S. th. 1 q. 17 a. 2 und De veritate q. 1 a. 11) zitierten Text De vera religione c. 33, n. 62: „Oculi non renuntiare possunt animo nisi affectionem suam."

[32] Vgl. Anm. 29.

[33] Essai sur la Connaissance sensible d'après les Scolastiques: ArchPh 4 (1926) 1—93, bes. 54—66.

[34] „Quando enim aliquid in aliquo cognoscitur, uno motu fertur cognoscens in utrumque. . . . Nec differt, quantum ad hoc, utrum aliquid videatur in propria specie vel in specie aliena; visus enim non dicitur conferre neque videndo lapidem per spe-

scheint uns aber zu sein, wie Thomas die „Falschheit" in der sinnlichen Wahrnehmung erklärt[35]: Wenn man das Verhältnis der sinnlichen Wahrnehmung zum Urteil des Verstandes betrachtet, „so ist unter einer Rücksicht Falschheit im Sinn möglich, unter anderer Rücksicht nicht; denn der Sinn ist sowohl selbst eine Wirklichkeit wie auch Hinweis auf eine andere Wirklichkeit. Wenn er also dem Verstand gegenübergestellt wird, insofern er selbst etwas Wirkliches ist, so gibt es auf keine Weise Falschheit im Sinn; denn je nachdem gerade seine Verfassung ist, so gibt er sie dem Verstand kund, wie denn auch Augustinus sagt, die Sinne könnten der Seele nur ihre eigene Affektion melden. Wenn aber der Sinn dem Verstand gegenübergestellt wird, insofern er eine andere Wirklichkeit darstellt, so stellt er zuweilen das Ding anders dar, als es ist, und wird darum falsch genannt, insofern er nämlich dadurch dazu angetan ist, im Verstand eine falsche Auffassung hervorzurufen . . . . So bewirkt also der Sinn im Verstand immer eine richtige Auffassung bezüglich seiner eigenen Verfassung, aber nicht immer bezüglich der Verfassung der Dinge."

Der Sinn macht also „dem Verstand" den von außen empfangenen Eindruck (seine „dispositio", „affectio") kund. In moderner Ausdrucksweise heißt das: dieser Eindruck wird uns bewußt. Er ist eine Wirklichkeit (res quaedam), die unmittelbar erlebt wird und darum nicht anders erscheinen kann, als sie ist. Insoweit also der Verstand (im Bewußtseinsurteil) nur über die Tatsache des sinnlichen Eindrucks urteilt, irrt er nie. Zugleich aber ist dieser Eindruck auch

---

ciem a lapide acceptam, neque videndo lapidem per eius speciem in speculo resultantem." De veritate q. 8 a. 15; vgl. q. 2 a. 3 ad 3.

[35] „Si ergo loquamur de sensu secundum primum modum [sc. secundum ordinem sensus ad intellectum], sic in sensu quodammodo est falsitas et quodammodo non est falsitas; sensus enim et est res quaedam in se et est indicativus alterius rei. Si ergo comparetur ad intellectum, secundum quod est res quaedam, sic nullo modo est falsitas in sensu intellectui comparato; quia secundum quod sensus disponitur, secundum hoc dispositionem suam intellectui demonstrat; unde Augustinus dicit . . ., quod non possunt animo enuntiare nisi affectionem suam. Si autem comparetur ad intellectum, secundum quod est repraesentativum rei alterius, cum quandoque repraesentet ei aliter rem quam sit, secundum hoc sensus falsus dicitur inquantum natus est facere falsam existimationem in intellectu, quamvis non necessario faciat . . . . Sic ergo sensus intellectui comparatus semper facit veram existimationem in intellectu de dispositione propria, sed non semper de dispositione rerum." De veritate q. 1 a. 11.

Darstellung eines äußeren Gegenstandes, und zwar normalerweise — wenigstens innerhalb gewisser Grenzen — richtige Darstellung. Zuweilen aber wird die Darstellung durch irgendwelche störende Einflüsse entstellt, so daß sie mit der Wirklichkeit nicht mehr übereinstimmt; dadurch kann sich dann der Verstand leicht zu einem falschen Urteil verleiten lassen. Das, was uns also unmittelbar ins Bewußtsein tritt, ist nicht das Ansichsein des äußeren Gegenstandes selbst, sondern der von ihm im Sinn erzeugte Eindruck, eben die Species, freilich nicht in ihrem Species-Sein, sondern nur ihrem Inhalt nach. Dieser Inhalt ist normalerweise ein Sosein, das dem des wirklichen Dinges entspricht; dieses Sosein, d. h. die dargestellten qualitativ-quantitativen Verhältnisse sind der Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung, und dieser Gegenstand wird in der Tat unmittelbar wahrgenommen, da er ja in der Species enthalten ist (freilich nicht in realer, sondern in intentionaler Seinsweise; aber diese Seinsweise ist, wie gesagt, nicht Gegenstand der Wahrnehmung. Das Sosein aber ist aus sich gegen die beiden Seinsweisen indifferent; die Seele kann ja die „Formen" anderer Dinge aufnehmen ohne deren „natürliches" Sein[36]). Daraus erklären sich die Texte, in denen Thomas ein Schlußverfahren bei der Erkenntnis des sinnlichen Gegenstandes leugnet[37].

Daß aber das Sein (das Ansichsein) des äußeren Gegenstandes unmittelbar gegeben ist, wird damit nicht gesagt. Denn ganz abgesehen davon, daß der Sinn das Sein als solches überhaupt nicht erfassen kann, bietet doch schließlich jede, auch die intellektuelle Species, eben weil sie nicht das Ding selbst ist, unmittelbar nur einen Soseinsgehalt („quidditas", „ratio speciei[38]"), aber nicht das Ansichsein des Dinges selbst. Allein durch das Haben einer intentionalen Species ist die Evidenz des Daseins des Gegenstandes niemals zu erklären.

Aber auch abgesehen von allen Texten muß schon eine

---

[36] Vgl. S. th. 1 q. 78 a. 3. — Vgl. auch in 4 d. 49 q. 2 a. 1: „Ad hoc, quod visus cognoscat albedinem, oportet quod recipiatur in eo similitudo albedinis secundum rationem suae speciei, quamvis non secundum eundem modum essendi, quia habet alterius modi esse forma in sensu et in re extra animam. . . . Non enim forma exsistens in intellectu vel sensu est principium cognitionis secundum modum essendi, quem habet utrobique, sed secundum rationem, in qua communicat cum re exteriori."

[37] „Absque rationis discursu comprehenduntur ea, quorum species sunt in cognoscente; non enim visus discurrit ad lapidem cognoscendum, cuius similitudo in visu est." S. c. gent. 1, 57.

[38] Vgl. den in Anm. 36 zitierten Text aus dem Sentenzenkommentar.

ganz allgemeine Betrachtung der thomistischen Erkenntnislehre die Bewußtheit der Species nahelegen. Es ist wirklich kaum einzusehen, was die ganze Species-Lehre überhaupt noch soll, wenn der äußere Gegenstand sich schließlich doch ganz unvermittelt zeigt. Wozu wird denn überhaupt mit soviel Aufwand an Natureinrichtungen ein Bild des Gegenstandes in der Seele des Erkennenden zustande gebracht, wenn dieses Bild dann doch stets im Dunkel der Unbewußtheit bleiben soll? Sonst sind Bilder doch dazu da, angeschaut zu werden. Man sagt vielleicht, es brauche eine Determination, durch die der Sinn zur Hervorbringung seines Erkenntnisaktes bestimmt werde. Mag sein; aber warum muß diese Determination ein Bild, eine „Species" des Gegenstandes sein, wenn der Sinn, der das Bild in sich trägt, dann doch, sozusagen ohne sich um dieses Bild zu kümmern, gleichsam aus sich herausgehen und den Gegenstand in seinem Ansichsein erreichen kann? Wenn dem wirklich so wäre, könnte jeder beliebige Anstoß genügen, um den Sinn zur Tätigkeit anzuregen, ähnlich wie die Seele zum Selbstbewußtsein keiner Species ihrer selbst bedarf, sondern durch jede beliebige Species zum Bewußtsein ihrer selbst geweckt werden kann[39]. Das, was gesehen würde, würde ja nicht von dem zur Tätigkeit determinierenden Anstoß abhängen, sondern unmittelbar von der Beschaffenheit des äußeren Gegenstandes selbst, der in seinem eigensten Selbst in das Blickfeld des Bewußtseins träte. (Tatsächlich ist es freilich nicht so; sondern was wahrgenommen wird, hängt durchaus von der Beschaffenheit der empfangenen Species ab.) So ist es freilich nur folgerichtig, wenn G. Siewerth[40], um den unmittelbaren Realismus zu retten, eine der Seele inhärierende Species überhaupt ablehnt und die thomistische „Species" zur Beschaffenheit des äußeren Gegenstandes selbst umdeutet. So soll die Bewußtheit der Species, die Siewerth mit Recht für gefordert hält[41], mit der Unmittelbarkeit der Dingwahrnehmung vereinbart werden. Aber durch diese Deutung der Specieslehre wird den Texten offenbar Gewalt angetan.

---

[39] „Anima non cognoscitur per speciem abstractam a se, sed per speciem obiecti sui." De veritate q. 10 a. 8 ad 5 in contr. — Vgl. Gardeil, La perception expérimentale de l'âme par elle-même: Bibliothèque thomiste 3, 219—236.

[40] Die Metaphysik der Erkenntnis nach Thomas von Aquin 55—78.

[41] Ebd. 72—74.

Nach allem Gesagten müssen wir wohl schließen, daß nach Thomas der äußere Gegenstand in der sinnlichen Wahrnehmung nicht unmittelbar in seinem Ansichsein, sondern nur durch Vermittlung einer bewußten Species erkannt wird. Der Hauptgrund für diese Annahme ist die Tatsache, daß der Gegenstand, wie er den Sinnen unmittelbar erscheint, oft nicht mit dem Gegenstand, wie er an sich ist, übereinstimmt. Derselbe Grund wird auch heute noch für die Bewußtheit der Species vorgebracht[42], und es scheint uns, daß er zwingend ist. Denn das, was uns unmittelbar erscheint (z. B. der an der Oberfläche des Wassers gebrochene Stab), muß doch irgendein Sein haben; ein Nichts kann sich nicht zeigen, kann nicht erscheinen. Wenn nun aber das unmittelbar Gegebene mit dem wirklichen Ding (dem ungebrochenen Stab) nicht übereinstimmt, kann das unmittelbar Gegebene offenbar nicht das wirkliche Ding in seinem Ansichsein sein; sonst müßte ja das Ding von sich selbst verschieden sein. Es kann also nur eine zwischen den Blick des Erkennenden und das Ding selbst sich einschiebende vermittelnde „Species" sein, wie immer man des näheren sich diese Species auch denken mag. Mit andern Worten: Daß etwas anders erscheint, als es ist, ist nur möglich, wenn zwischen Erkennenden und Ding eine „Erscheinung" sich einschiebt, die an Stelle des Dinges unmittelbar bewußt wird. Wo dagegen das Ding selbst in seinem Ansichsein sich unvermittelt zeigt, ist ein Anderserscheinen unmöglich.

Aber, wird man antworten, wenn die Dinge nicht unmittelbar in ihrem Ansichsein erfaßt werden, wie ist es dann überhaupt noch möglich, an sie selbst heranzukommen? Müssen wir nicht so im Idealismus steckenbleiben? Jedenfalls aber wird durch die Annahme der Mittelbarkeit der Wahrnehmung die Außenweltserkenntnis unvermeidlich zum Problem. Thomas aber kennt ein solches Problem nicht. Also kennt er auch keine Vermittlung durch eine bewußte Species.

Wir entgegnen: Was zunächst die Furcht vor dem Idealismus angeht, so ist Furcht ein schlechter Berater in wissenschaftlichen Dingen, namentlich wenn sie noch dazu ganz unbegründet ist. Hier ist aber wirklich kein Grund zur Furcht. Schon deshalb kann die Erkenntnis der Mittelbarkeit der sinnlichen Wahrnehmung nicht zum Idealismus

---

[42] Vgl. z. B. J. Fröbes S. J., Psychologia speculativa I 130 f.

führen, weil sie gerade im Gegenteil den Realismus voraussetzt und nur unter Voraussetzung des Realismus möglich ist. Ich kann doch nur dann von einer Nicht-Übereinstimmung zwischen Erscheinung und Wirklichkeit überzeugt sein, wenn ich ein Wissen um die Beschaffenheit des wirklichen Dinges schon voraussetze. Gerade aus realistischer Geisteshaltung, aus Wirklichkeitssinn und dem Streben, den Gegegebenheiten der inneren und äußeren Erfahrung gerecht zu werden, kommt man zur Lehre von der Mittelbarkeit der sinnlichen Wahrnehmung, während umgekehrt die Aufstellungen des „unmittelbaren Realismus" nur zu oft rein begriffliche Konstruktionen sind, die den Sinn für die Mannigfaltigkeit der Erfahrungswirklichkeit gar sehr vermissen lassen. Die Entscheidung zwischen Realismus und Idealismus kann gar nicht von der Frage nach Mittelbarkeit oder Unmittelbarkeit der sinnlichen Wahrnehmung abhängig gemacht werden; sie liegt in einer viel tieferen, grundlegenderen Ebene. Das Problem der Außenweltserkenntnis entsteht nicht erst aus der Erkenntnis der Mittelbarkeit der Wahrnehmung, vielmehr wird seine Lösung im realistischen Sinn bei der Begründung dieser Erkenntnis zumeist schon als ganz selbstverständlich vorausgesetzt. So auch bei Thomas.

Nur unter einer Bedingung könnte die Entscheidung der erkenntniskritischen Frage von der Beantwortung der zunächst psychologischen Frage nach Unmittelbarkeit oder Mittelbarkeit der Wahrnehmung abhängig gemacht werden: wenn nämlich die These von der unmittelbaren Erfassung der äußern Dinge in ihrem Ansichsein auch selbst unmittelbar evident wäre. Es müßte dann in einer sinnlich-intellektuellen Wahrnehmung das Ding der Außenwelt *als wirklich seiend* unmittelbar wahrgenommen werden. Tatsächlich ist es aber nur das Sosein des Gegenstandes, das unmittelbar anschaulich gegeben ist; die Überzeugung vom Wirklichkeitscharakter stützt sich nicht auf ein unmittelbares Schauen des Seins als solchen, sondern ist, wie auch die moderne Psychologie bestätigt, „nichts anderes als der *Nebengedanke* (abgeschwächt: der Eindruck, das „Gefühl"), daß das Objekt wirklich vorhanden ist[43]". D. h.

---

[43] *Fröbes*, Lehrbuch der experimentellen Psychologie I³ 443 f. Vgl. auch *Geyser*, Einige Hauptprobleme der Metaphysik 9: „Wir können wohl Farben und Formen *sehen*, aber unmöglich, daß sie ein von uns unabhängiges Dasein haben. Das können wir nur *denken* und wissen."

das wirkliche Dasein der äußern Wirklichkeit ist unmittelbar nur in der begrifflichen Auffassung gegeben.

Die Berechtigung dieses „Nebengedankens" steht uns mit natürlicher Gewißheit unbedingt fest, und es fällt uns gar nicht ein, sie ernsthaft in Zweifel zu ziehen. Das wäre in der Tat ein „Skandal der Philosophie", wenn man einen Beweis für das Dasein der Außenwelt suchte, um von seinem Gelingen oder Nichtgelingen die Überzeugung vom Sein der Welt ernsthaft abhängig zu machen. Wer die erkenntniskritische Fragestellung so ansieht, mißt ihr allerdings eine zu große Tragweite bei. Darüber scheint man sich vielfach nicht ganz klar zu sein, und daher mag es kommen, daß man mit einer gewissen Nervosität an die Behandlung dieser Fragen herangeht und, weil man nun einmal eine befriedigende Lösung als lebensnotwendig ansieht, sich schließlich Lösungen vortäuscht, die keine sind. Aber da wir doch als Hörer oder Leser unserer erkenntniskritischen Erörterungen im allgemeinen geistig gesunde Menschen voraussetzen, geht es gar nicht darum, die lebensnotwendige Überzeugung von der Wirklichkeit der Welt überhaupt erst zu schaffen, sondern nur darum, die in der natürlichen Überzeugung vielleicht nur schwach und unbestimmt (implicite et indistincte) bewußten und daher nicht mit klaren Worten angebbaren Gründe in kritisch-philosophischer Reflexion zu ausdrücklichem und begrifflich klarem Bewußtsein zu bringen. Diese Aufgabe hat gewiß ihre spekulativ-philosophische und gegenüber manchen idealistischen Systemen auch ihre — freilich nicht zu überschätzende — praktisch-apologetische Bedeutung.

Aber nichts berechtigt uns zu der Forderung, daß die Lösung dieser Aufgabe leicht sein muß. Denn wie leicht und selbstverständlich auch das natürliche Denken zur Gewißheit der Wirklichkeit der wahrgenommenen Dinge kommen mag, so kann es doch sehr schwierig sein, die im natürlichen Denken nicht analysierten Gründe reflex-philosophisch aufzudecken. Dieselbe Leichtigkeit des natürlichen Denkens und dieselbe Schwierigkeit der philosophischen Klärung bemerken wir auch in manchen anderen Fällen, z. B. bei der Erinnerungsgewißheit, bei der Überzeugung von der sittlichen Verpflichtung, schließlich bei der ganzen „natürlichen Metaphysik", mit der auch der philosophisch ganz ungeschulte Mensch, ohne sich dessen klar bewußt zu sein, metaphysische Prinzipien im konkreten Denken anwendet. Der Mensch ist eben kein reiner Geist, sondern er denkt im Halbdunkel der sinnlichen Gegebenheiten. So natürlich ihm

das diskursive Denken ist — wird er doch mit Recht als „animal rationale“ (nicht: „intellectuale“) definiert —, so schwierig kann es ihm sein, das den konkreten Gedankenfortschritt eigentlich tragende abstrakt-begriffliche Gerüst freizulegen[44].

Aus der Tatsache, daß der Mensch bei seiner natürlichen Überzeugung vom Dasein der Körper sich eines Schlusses nicht bewußt ist, folgt darum noch nicht, daß diese Überzeugung auf unmittelbarer Evidenz beruht. Zunächst besteht natürlich absolut keine Notwendigkeit, den Schluß in jedem Einzelfall einer Behauptung über die Dinge oder eines Umgehens mit den Dingen zu wiederholen; was man ein für allemal weiß, darüber braucht man sich nicht immer wieder von neuem zu vergewissern, wie es ja auch niemand einfällt, jedes Gebet mit einem Gottesbeweis zu beginnen. Aber auch daß der Mensch beim ersten besten Versuch, sich über seine natürliche Gewißheit Rechenschaft zu geben, seines schließenden Denkens — falls ein solches vorhanden wäre — sich klar bewußt werden müßte, kann man nicht verlangen. Die meisten Menschen werden nur dann ein Schließen zugeben, wenn sie in mehr oder weniger formellen Syllogismen denken; beim natürlichen Denken aber werden sie eher sagen, man „fühle“, daß dies so ist, es sei „unvernünftig“, ja „unsinnig“, daran zu zweifeln; Gründe aber werden sie nicht angeben können. Dieses „Fühlen“, wie es die Common-sense-Philosophie tut, als ein weiter nicht zurückführbares, nicht mehr rationales, sondern rein instinktives Fürwahrhalten erklären, ist natürlich keine befriedigende Lösung des hier zugrunde liegenden Problems.

Aber ebensowenig kann dieses „Fühlen“ als eine im strengen Sinn unmittelbare Einsicht gedeutet werden. Sonst müßten wir doch wieder ein unmittelbares intellektuelles Schauen des Daseins der Dinge haben. Natürlich sind wir in dem Sinn unmittelbar „in der Welt“, „bei der Welt“, daß uns eine räumliche „Welt“ in ihrem Sosein in der sinnlichen Wahrnehmung unmittelbar gegeben ist. Aber unsere Frage geht auf das wirkliche Dasein dieser Welt, das unabhängig von unserem Wahrnehmen und all unserem „Besorgen“ der Welt an sich besteht, also nicht bloß ein „percipi“ und auch nicht bloß irgend ein „Existenzial“ des erkennenden oder handelnden Subjektes ist. Dieses Dasein ist uns nicht in unmittelbarer Anschauung erschlossen; und so

[44] Vgl. Newmans Unterscheidung zwischen „formal inference“ und „natural inference“.

bleibt es Aufgabe einer kritischen Philosophie, die in der natürlichen Weltgewißheit nur dunkel erfaßten Gründe zu einem reflex-philosophischen „Beweis" zu klären. Wenn es gelingt, ist's gut; aber auch, wenn es uns noch nicht gelingen sollte, braucht uns das nicht allzusehr zu beunruhigen; denn die Zuverlässigkeit der natürlichen Gewißheit hängt nicht davon ab.

7. Richtung der Lösung.

Es würde allzusehr über den Rahmen dieser Arbeit hinausgehen, wollten wir hier einen vollständig ausgeführten Lösungsversuch dieser schwierigen Aufgabe bieten. Nur die Richtung, in der die Lösung sich wohl bewegen muß, soll angedeutet werden. Ausgangspunkt der kritischen Begründung der Außenweltsgewißheit wird die Wahrnehmung, wie sie sich tatsächlich im Bewußtsein darbietet, sein müssen; das Ziel aber ist die reflex-philosophische Erkenntnis des vom Bewußtsein unabhängigen Daseins räumlicher Dinge. Oder besser, da ja die natürliche Erinnerungsgewißheit dasselbe Problem aufgibt und so eine Erweiterung der Fragestellung wenigstens sehr nahegelegt wird: Ausgangspunkt ist das aus den Gegebenheiten der Wahrnehmung und den mit ihnen durch Assoziation verbundenen Gegebenheiten des Gedächtnisses zusammengewobene „Weltbild" in unserm Bewußtsein, Ziel dagegen die kritische Erkenntnis der bewußtseinsjenseitigen Wirklichkeit einer räumlich-zeitlichen „Welt".

Soll für uns ein Übergang von der Gewißheit dieses Ausgangspunktes zur Gewißheit dieses Zielpunktes möglich sein, so muß zwischen beiden ein für uns erkennbarer notwendiger Zusammenhang bestehen. Es genügt nicht die Erkenntnis der Bewußtseinswirklichkeit allein (des „actus"), sondern es muß die Erkenntnis einer notwendigen Beziehung dieser Bewußtseinswirklichkeit zur „äußeren" Wirklichkeit (der „proportio ad rem[45]") hinzukommen; wir müssen einsehen: mit der Wirklichkeit des „Weltbildes" ist auch die Wirklichkeit der „Welt" selbst notwendig gegeben, wenn auch nicht die Wirklichkeit einer in allem vollkommen mit dem Weltbild übereinstimmenden Welt. Thomas scheint in dem von uns erörterten Text De veritate q. 1 a. 9 diesen notwendigen Zusammenhang als einen teleologischen Zusammenhang aufzufassen: Die sinnliche Wahrnehmung ist,

[45] De veritate q. 1 a. 9.

wenigstens in bestimmten Grenzen, auf die getreue Darstellung der äußeren Wirklichkeit als auf ihr Ziel naturhaft hingeordnet. Wir haben gezeigt, warum diese Lösung schwerlich als die grundlegende kritische Begründung angenommen werden kann: Der Schluß vom naturhaften Zielstreben zur tatsächlichen Erreichung des Ziels geht nur über die ordnende Weisheit und Güte des Schöpfers.

Wir müssen uns also fragen: Gibt es nicht einen unmittelbareren Zusammenhang zwischen Weltbild und Weltwirklichkeit? Es ist bekannt, daß Kardinal Mercier[46] einen solchen Zusammenhang in der kausalen Abhängigkeit unseres Weltbildes von der Weltwirklichkeit fand und daß er auf Grund dieses Zusammenhangs auf die Wirklichkeit der Welt geschlossen hat. Diese Begründung des Außenweltsrealismus mit Hilfe des Kausalitätsprinzips hat denn auch im scholastischen Lager noch manche andere Verteidiger gefunden, so besonders Geyser[47], und noch in den letzten Jahren B. Jansen S. J.[48], C. Nink S. J.[49] und J. Santeler S. J.[50].

Gegen diese Auffassung erheben sich allerdings einige Schwierigkeiten. Zunächst scheint in der Annahme einer ursächlichen Abhängigkeit des Weltbildes von einer bewußtseinsjenseitigen Wirklichkeit eine unberechtigte Vorentscheidung zugunsten der Mittelbarkeit der Wahrnehmung zu liegen; Ursache (wirkliches Ding) und Wirkung (unmittelbar gegebenes Bild) sind ja voneinander verschiedene Wirklichkeiten. Diese Mittelbarkeit der Wahrnehmung kann aber, wie wir zeigten, erst auf Grund des Realismus erwiesen werden. Will man also unvoreingenommen vorangehen, so darf man das unmittelbar Erscheinende — wenigstens soweit es sich um die Gegebenheiten der „äußeren Sinne" handelt — auch nicht von vornherein als bloß intentional vorgestelltes Sein deuten, muß vielmehr die Seinsweise des Gegebenen noch dahingestellt sein lassen. Wenn wir also von „Weltbild" sprechen, ist dieser Ausdruck in einem neutralen Sinn zu verstehen als der sich uns unmittelbar darbietende Anblick des Soseins einer räumlich-zeitlichen Welt[51].

---

[46] Critériologie générale[8] 393—398.

[47] Allgemeine Philosophie des Seins und der Natur 191—201.

[48] Aus dem Bewußtsein zu den Dingen: PhJb 42 (1929) 161 bis 192.

[49] Grundlegung der Erkenntnistheorie 258—268.

[50] Intuition und Wahrheitserkenntnis 68—84.

[51] Wenn man also fragt, ob unserer zunächst rein „inneren" Vorstellung eine „Außenwelt" entspreche, und dabei mit dem „Innen" und „Außen" irgendwie räumliche Beziehungen meint, so ist das eine ganz schiefe Fragestellung. Zunächst schon darum, weil das „Im-Bewußtsein-Sein" überhaupt nicht als ein örtliches „In-Sein" verstanden werden kann. Eine „Außenwelt",

Diese Schwierigkeit berührt aber das Wesentliche des „Kausalitätsargumentes" nicht. Es bleibt ja bestehen, daß wir uns in keiner Weise bewußt sind, durch unsere Eigentätigkeit das „Weltbild" hervorzubringen. Das Bewußtsein — oder besser gesagt: das bewußte Ich — kommt also als Ursache des Weltbildes nicht in Frage. Vielmehr tritt uns hier etwas vom Bewußtsein Unabhängiges entgegen, wovon unsere Wahrnehmung abhängig ist. Diese Abhängigkeit kann aber in doppelter Weise aufgefaßt werden: Entweder ist das uns unmittelbar Erscheinende selbst eine von unserm bewußten Ich unabhängige Wirklichkeit — auch dann ist nämlich unsere Wahrnehmung von dieser Wirklichkeit abhängig —; oder aber das unmittelbar erscheinende Weltbild ist im eigentlichen Sinn von einer bewußtseinsjenseitigen Wirklichkeit in uns verursacht. Wenn die Vertreter des „kritischen Realismus" nur diese zweite Denkmöglichkeit berücksichtigen, so ist das insofern berechtigt, als dieser zweite Fall der für den Realismus zunächst ungünstigere ist; im ersten Fall wäre ja das Dasein der Außenwelt selbstverständlich. Man zeigt also, daß auch bei Zugrundelegung der für den Realismus ungünstigeren Hypothese der Idealismus unhaltbar ist. In der Tat, auf jeden Fall muß zur Erklärung unseres Weltbildes eine vom Bewußtsein unabhängige Wirklichkeit angenommen werden.

Ernsthafter scheint eine andere Schwierigkeit zu sein. Gewiß, irgend eine Wirklichkeit muß unserem Weltbild zugrunde liegen; aber können wir auf Grund der anzunehmenden Abhängigkeit der uns gegebenen Erscheinungen von einer bewußtseinsunabhängigen Wirklichkeit diese Wirk-

---

die räumlich „draußen" ist, kann man sinnvoll nur den Vorgängen in den körperlichen Organen als dem „Drinnen" gegenüberstellen. Insoweit uns aber die körperlichen Organe in der Wahrnehmung gegeben sind, sind auch die „äußeren" Dinge unmittelbar als sich räumlich außer diesen Organen ausdehnend gegeben, und zwar nicht etwa bloß flächenhaft, sondern (wenigstens beim normalen erwachsenen Menschen) in dreidimensionaler Ausdehnung; die Frage, ob das Tiefensehen von Anfang an gegeben ist und wie es zustande kommt, gehört nicht in die Erkenntniskritik, sondern in die Psychologie. Aber diese gesamte räumliche Welt (zu der auch unser Leib und seine Sinnesorgane gehören) ist uns nicht unmittelbar als an sich seiend gegeben, sondern nur ihrem Sosein nach; auch Räumlichkeit, auch das „Räumlich-außer-unseren-Sinnesorganen-Sein" ist zunächst nur ein Sosein. Die wirkliche Frage ist also, ob und inwieweit diesem gegebenen Sosein ein Ansichsein zukomme. Will man den Ausdruck „Problem der Außenweltserkenntnis" unbedingt beibehalten, so muß man sich also jedenfalls darüber klar sein, daß die Frage nicht von einem (räumlichen) „Drinnen" auf ein (räumliches) „Draußen" geht, sondern vom „Weltbild", das vielleicht zunächst nur unsere Vorstellung ist, auf die an sich seiende Welt. Wird die Frage so aufgefaßt, so schwindet auch das Problem, wie es denn nur möglich sei, daß wir überhaupt auf den Gedanken einer „Außenwelt" kommen, wenn wir zunächst in einem „Drinnen" eingeschlossen sind.

lichkeit auch irgendwie ihrem Sosein nach bestimmen, so daß sie nicht bloß ein unbekanntes X bleibt? Es kann doch ein und dieselbe Wirkung von verschiedenen Ursachen herrühren. Tatsächlich ist ja auch — wenn wir einmal den Realismus voraussetzen — die nächste bewußtseinsjenseitige Ursache der Wahrnehmung (etwa der Nervenprozeß) etwas der wahrgenommenen „Erscheinung" durchaus Unähnliches. Mit welchem Recht kann also aus der Erscheinung auf ein irgendwie ähnliches „Ding an sich" geschlossen werden, wenn dieses vielleicht sogar nur eine sehr entfernte und mittelbare Ursache unserer Wahrnehmung ist? Noch mehr muß diese Schwierigkeit beim Gedächtnis sich aufdrängen.

In der Tat, der abstrakte Gedanke, daß für jede einzelne Gegebenheit in unserm Weltbild eine bewußtseinsjenseitige Ursache erforderlich ist, wird für sich allein schwerlich viel weiter führen. Aber es müssen nicht bloß einzelne Elemente erklärt werden, sondern vor allem der Zusammenhang des ganzen Weltbildes unter sich und mit den gegenwärtigen Bewußtseinstatsachen. So erleben wir z. B. immer wieder einen Zusammenhang zwischen den Gegebenheiten der Erinnerung und den gegenwärtigen Erlebnissen. Wenn ich mich z. B. einer bestimmten Stelle meines Zimmers zuwende, erwarte ich auf Grund der Erinnerung, dort ein Büchergestell zu sehen und darauf bestimmte Bücher in bestimmter Ordnung, und ich erlebe, daß diese Erwartung sich erfüllt. Ähnlich fügen sich jeden Augenblick die Erinnerungsgegebenheiten mit den im Bewußtsein gegenwärtigen Erlebnissen zu einem zusammenhängenden Ganzen zusammen. Das kann kein Zufall sein; ernsthaft kommt schwerlich eine andere Erklärung in Frage als die, daß die Erinnerung uns früher wirklich gehabte Erlebnisse wieder darstellt. Das Zusammenstimmen zwischen Erinnerung und gegenwärtigem Erleben scheint in der Tat auch unserer natürlichen Überzeugung von der Zuverlässigkeit der Erinnerung zugrunde zu liegen.

Ein anderer Zusammenhang zwischen Bewußtseinsgegebenheiten, der ohne Annahme einer bestimmten bewußtseinsjenseitigen Ursache ganz unerklärlich bliebe, ist der in den Phänomenen der Sprache gegebene Zusammenhang. Besonders A. Brunner S. J.[52] hat diesen Gedanken nachdrücklich betont. Der Versuch einer „Verständigung" durch Sprechen setzt natürlich schon den Gedanken, die Vermutung

[52] Sprache als Ausgangspunkt der Erkenntnistheorie: Schol 8 (1933) 41—63. — Die Grundfragen der Philosophie 16—30.

eines „Du" voraus; die Du-Gewißheit aber kann ursprünglich durch das Gelingen der Verständigung bedingt sein. Freilich ist diese Du-Gewißheit keine unmittelbare; unmittelbar gegeben ist mir nur der Wortklang und die „Bedeutung", die in meinem Bewußtsein mit ihm sich verbindet und die nicht immer mit der Bedeutung übereinstimmt, die der andere dem Wort gab. Die durch die Sprache vermittelte Gewißheit setzt die Bewußtseinsgewißheit und immer dann, wenn ich nicht gerade augenblicklich mit jemandem spreche, auch die Erinnerungsgewißheit voraus, kann also nicht erster Anfang einer wirklich kritischen Erkenntnistheorie sein. Aus der realen Abhängigkeit der Tatsache auch eines rein inneren Sprechens von der Gemeinschaft folgt nicht eine logische Abhängigkeit der Ichgewißheit von der Gewißheit der Gemeinschaft. Gegenüber gewissen Übertreibungen des Gemeinschaftsgedankens müssen wir also festhalten: Bei aller Begeisterung für die Gemeinschaft und aller Anerkennung ihrer Wirklichkeit kann eine Erkenntnistheorie, die die wirklichen Gegebenheiten nicht vergewaltigen will, die Gewißheit von der Gemeinschaft doch nicht als die grundlegendste gelten lassen. Das Du wird von uns als ein anderes Ich erfaßt, niemals aber das Ich als ein anderes Du. Und daß das „Wir" nicht das erste ist, wird schon dadurch nahegelegt, daß es in allen Sprachen als ein Plural gilt. Man mag auf eine kritische Zurückführung aller Gewißheit auf ihre ersten Grundlagen verzichten; aber wenn man die Gewißheit schon einmal kritisch analysieren will, geht es nicht an, die Wir-Gewißheit als die allererste hinzustellen.

Nachdem aber einmal durch die Tatsachen des Sprechens und Verstehens die Gewißheit des „anderen Ich" gesichert ist, ist auch die kritische Begründung der Gewißheit der „Dinge" sehr erleichtert. Denn da auch die anderen durch ihr Sprechen beweisen, daß sie diese Dinge in ähnlicher Weise wahrnehmen wie ich selbst, kommt die Annahme, daß die Wahrnehmungen allein durch unbewußte Tätigkeiten des Ich hervorgerufen werden, nicht mehr in Frage. Auf jeden Fall muß vielmehr den Wahrnehmungen eine Wirklichkeit zugrunde liegen, die sowohl von mir wie von den andern erkennenden Subjekten unabhängig ist.

Es ist nicht unsere Absicht, diese Gedankengänge hier im einzelnen durchzuführen. Wir fragen nur noch, wie sich diese Lösung, die die bewußtseinsjenseitige Wirklichkeit als den einzig hinreichenden Erklärungsgrund unseres Weltbil-

des annimmt, zu der vom hl. Thomas in De veritate q. 1 a. 9 gebotenen Lösung verhält. Daß sie mit dieser auf dem Zielsicherheitsgedanken beruhenden Lösung nicht zusammenfällt, ist klar. Trotzdem kann man wohl sagen, daß sie ihrem Geist und allgemeinsten Grundgedanken nach der thomistischen Lösung entspricht. Sie geht ja auch von der Wirklichkeit des „Aktes" aus, und zwar nicht bloß von ihrer Tatsächlichkeit, sondern von der „Natur" des Aktes; denn „Natur" als „principium motus" ist zwar in erster Linie Tätigkeitsprinzip, dann aber auch passives Prinzip[53]. Die „Natur" des Aktes aber wird nicht rein an sich, sondern nach ihrer wesenhaften Beziehung zur dargestellten Sache (proportio ad rem) aufgefaßt und dem Beweis zugrunde gelegt.

Eine andere Frage, die sich noch aufdrängt, ist die, ob denn nun der Zielsicherheitsgedanke für die Begründung des allgemeinen Realismus ganz unbrauchbar sein soll. Das wird man aus unseren Ausführungen nicht zu schließen brauchen. Gewiß, bei der ersten Begründung des Außenweltsrealismus wird man besser auf diesen Gedanken verzichten; sonst würde die Lösung allzusehr metaphysisch belastet. Ganz kann allerdings keine Lösung ohne eine „Metaphysik der Erkenntnis" auskommen; auch der Schluß auf die bewußtseinsjenseitige Wirklichkeit als Ursache oder Grund unseres Weltbildes ist ja metaphysisch. Aber die Zurückführung der Erkenntnisgewißheit auf die Weisheit und Güte des Schöpfers stellt nun doch ein gewisses Höchstmaß an Metaphysik dar, das für eine erste Begründung des Realismus nicht erforderlich ist. Diese letzte metaphysische Erklärung, die uns einen tieferen Einblick in die inneren Gründe und Zusammenhänge gewährt, mag aber recht wohl als letzter, krönender Abschluß der ganzen erkenntniskritischen Untersuchung von Wert sein.

Zum Schluß seien noch einmal die Folgerungen kurz zusammengestellt, die sich für den Aufbau der scholastischen Erkenntniskritik ergeben müssen, wenn unsere Darlegungen richtig sind. Vor allem wird man mit der Verwendung des Gedankens der „Wahrheitsbefähigung des Geistes" („aptitudo mentis") vorsichtiger sein müssen, als es vielfach der Fall ist. Wenn man unter dieser „Wahrheitsbefähigung" nicht bloß die Tatsache, daß wir wenigstens irgend etwas erkennen können, sondern die durchgehend zielgerechte Ein-

[53] Vgl. z. B. S. th. 1 q. 115 a. 2.

richtung all unserer Erkenntnisfähigkeiten versteht, so ist sie weder unmittelbar evident noch auch notwendige Voraussetzung aller anderen Gewißheit. Will man die Zielsicherheit der Erkenntnisfähigkeiten nicht bloß a posteriori aus ihrem tatsächlichen Erfolg — also unter Voraussetzung der Lösung des ganzen erkenntniskritischen Problems — begründen, so kann sie nur auf dem Weg über die Weisheit und Güte des Schöpfers evident gemacht werden. Die erste kritische Begründung unserer Welt-Gewißheit wird aber einen unmittelbaren Weg zu den Dingen gehen müssen, den Weg, der uns durch die Abhängigkeit unseres Weltbildes von der wirklichen Welt gewiesen wird.

Paulinische, Philonische, Augustinische Anthropologie.

Von Joseph Ternus S. J.

Die philosophische „Wende zum Menschen" in der Gegenwart hat ihre Entsprechung in der Aktualität einer theologischen Anthropologie, die heute allenthalben ihren Niederschlag findet in der Literatur der Gegenwart. In der katholischen Theologie wird allerdings die Zentrierung auf den Menschen nie so unbedingt sein können wie in der protestantischen Theologie. Die Lehre vom „Deus absconditus" im altreformatorischen Sinne und ihre Erneuerung in der neureformatorischen Theologie, namentlich im Kreise derer um Barth, aber auch bei Gogarten, Brunner, Bultmann u. a., muß notwendig dem obersten Leitsatz katholischer Theologie Abbruch tun: „Subiectum attributionis theologiae est Deus" (S. th. 1 q. 1 a. 7). Aber darin begegnen sich wieder beide Auffassungen, daß beiderseitig eine wahre theologische Anthropologie das Anliegen sein müsse. Anthropologie, weil es des Menschen nächstes Anliegen ist; theologische Anthropologie, weil nur von Gott her letzteigentliche Wahrheit am Menschen ist und diese Wahrheit Thema der Glaubenswissenschaft zu sein hat. „Omnia pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei" (ebd.).

Die Hl. Schrift als Ganzes ist schlechthin unentbehrlich für eine adäquate theologische Anthropologie. Die lapidaren Sätze aus der Urgeschichte der Schöpfung so gut wie die monumentale Skizze im Johanneischen Prolog bleiben der ewig gültige Grundriß einer „Summa de homine" im theologischen Verstand des Wortes. Der geschichtliche Mensch — und der allein ist der konkrete Mensch — ist überhaupt nicht wahrhaft zu begreifen ohne die Offenbarung und ihren Antrieb zum Glaubensverstehen. Von der Schrift kann man übrigens sehr wohl sagen, daß sie vom ersten bis zum letzten Blatt künden will von dem, was es war, ist und sein wird um den „Menschen Gottes". Christus als Richte der alttestamentlichen und Mitte der neutestamentlichen Offenbarung ist ja der eigentliche Schlüssel zur theologischen Anthropologie, die in der Lehre vom Gottmenschen die Prämisse findet zum Kronstück ihrer Lehre vom Mensch—Gott als der nachbildlichen imago Dei Filii.

Ein System der Anthropologie wird man selbstverständlich vergeblich in der ganzen Hl. Schrift suchen. Was sie bietet, sind die Elemente zu einem solchen System. Will man sie erheben, darf man allerdings über dem Fahnden nach „Stücken" nicht die Leuchte des Ganzen, über dem Empirischen nicht das Metaphysische, über dem Philosophischen nicht das Theologische aus dem Auge verlieren. Wir haben aus dem vorigen Jahrhundert eine

Reihe monographischer Werke, die uns heute mit Recht als zu „materiell" erscheinen. So das „System der biblischen Psychologie" von F. Delitzsch, die „Grundzüge der Seelenlehre aus der Hl. Schrift" von M. Roos, der „Umriß biblischer Seelenlehre" von J. F. Beck, die „Geschichte der Psychologie der Hebräer" von F. A. Carus.

Der höchst schätzenswerte Aufklärungsdienst der vergleichenden Religionsgeschichte ist leider bis zur Stunde nur zu oft der Gefahr erlegen, mit einem vorgefaßten Entwicklungsschema zu arbeiten, Parallelen um jeden Preis auch dort sehen zu wollen, wo eigenständige Art und außernatürliche Faktoren dem glatten Parallelismus und erst recht einer Entlehnungshypothese widersprechen[1]. Im allgemeinen verdienen schon mehr Vertrauen die Abschnitte über biblische Anthropologie, wie man sie in biblischen Theologien zu finden gewohnt ist. Im Rahmen des Gott—Welt- und Gott—Mensch-Verhältnisses muß da immer recht eingehend der besondern Würde des Menschen, gipfelnd in seiner Gottbildlichkeit, gedacht werden. Mensch und Natur, Mensch und Geschichte, der Mensch und die Bestandteile seines Wesens — so und ähnlich lauten die Titel der Themen einer biblischen Anthropologie, sei es im Rahmen biblischer Theologie schlechthin oder einer solchen des Neuen oder Alten Testamentes oder gar einer Sonderbearbeitung wie etwa der Theologie der Propheten. Daß man bei Fragen von der Gottbildlichkeit des Menschen, vom Seelen- und Unsterblichkeitsglauben und andern mehr der ganzen Breite von radikal naturalistischen bis zu strenggläubig konservativen Ansichten begegnet, ist bekannt und steht von vornherein zu erwarten. Die biblische Anthropologie kann sich nicht der grundsätzlichen gesamttheologischen Entscheidung entziehen. Es hilft nichts, dieser Notwendigkeit dadurch ausweichen zu wollen, daß man Fragen wie etwa die nach dem biblischen Sprachgebrauch von *nefes* und *ruah* vor ein neutrales Forum z. B. akkadischer Sprachwissenschaft zu ziehen und dort zu beantworten sucht. Der Theologe wird Forschungen der vergleichenden Sprachwissenschaft gebührend achten und schätzen, aber nicht die Entscheidung nach eigenen höheren Gesichtspunkten darüber preisgeben können.

So fern es der Schrift liegt, eine Theorie der geistig-seelischen Erscheinungen bzw. ihrer Bindung an ein stoffliches Substrat im Menschen geben zu wollen, so reich ist sie anderseits in der anschaulichen Schilderung und Charakteristik des menschlichen See-

[1] Ein typisches Beispiel dafür, wie über der Scheingleichheit von Teilstücken Seele und Sonderart des Ganzen verkannt und übersehen werden, bietet uns neuerdings wieder die Abhandlung von J. Frazer, Études d'anthropologie biblique: RevHistPhRel 15 (1935) 28—69.

lenlebens. Neuerdings hat Walter Eichrodt in seiner eben erscheinenden Theologie des Alten Testamentes[2] am Reichtum der mannigfach sich verschlingenden Wendungen die „Fülle von psychologischen Ausdrücken" hervorgehoben, „die eine große Zahl oft sehr feiner Nuancen in den geistigen Erscheinungen wiederzugeben erlaubt, die aber einer systematischen Zusammenfassung und Vereinheitlichung widerstrebt[3]". Bei Heraushebung von Linienzügen wird man neben der ganzheitlichen Betrachtung im Sinne der Schriftanthropologie namentlich auch dem organisch fortwebenden Gang der fortschreitenden Entwicklung Rechnung tragen müssen, die sich aber nicht des allzu wohlfeilen und fehlsehenden Entwicklungsschemas von vorprophetischem Animismus u. dgl. bedienen darf.

Die einzelnen Bücher der Hl. Schrift sind selbstverständlich nicht gleich ergiebig an anthropologischem Gehalt. Die Propheten, Job, die Psalmen und die Weisheitsbücher behaupten in dieser Hinsicht einen entschiedenen Vorrang im Alten Testament. Im Neuen Testament steht die Paulinische Anthropologie zweifellos einzigartig da, was Prägnanz und Geschlossenheit einer bewußten Darstellung vom Menschen nach seiner Wirklichkeit und neuen Möglichkeit angeht.

Die Darstellung der Paulinischen Anthropologie reizt zu einem Vergleich mit derjenigen Philons. Sie stehen sich zeitlich so überaus nahe, wurzeln beide ganz wesentlich in jüdischer Überlieferung, entspringen beide einer durchaus religiösen Grundeinstellung und hatten sich beide mit den Strömungen des zeitgenössischen Hellenismus und religiösen Synkretismus auseinanderzusetzen. Um so klarer hebt sich die Sonderart des Paulinischen Menschenbildes von dem bei Philon ab. Selbst vom spezifisch Christlichen bei Paulus und seinem eschatologischen Einschlag abgesehen, kann man von Paulus keineswegs sagen, was Eichrodt als Gesamteindruck der Philonischen Anthropologie dahin ausspricht: „Die Verbindung der alttestamentlichen Gedankengänge mit Begriffen der alexandrinisch-platonischen Philosophie hat bei Philo zur Kapitulation vor der griechischen Menschenbetrachtung geführt[4]." Paulus aber ist mit seiner Anthropologie schlechthin maßgebend geblieben für die christliche Anthropologie und hat namentlich die patristische Anthropologie aufs stärkste bestimmt. Die großartigste und selbständigste Leistung auf anthropologischem Gebiet in der Väterzeit, das Augustinische Menschenbild, ist das Produkt eines Denkens, das zwischen den beiden Polen schwingt:

---

[2] II. Teil. Gott und Welt (Leipzig 1935).
[3] A. a. O. 75.
[4] A. a. O. 76.

zwischen Paulus einerseits, dem Neuplatonismus anderseits. Nicht als ob der bestimmende Einfluß dieser beiden Pole gleichgeordnet und wie auf derselben Ebene vergleichbar wäre. Paulus ist für Augustinus nicht ein Philosoph oder auch nur ein Theologe im gewöhnlichen Sinn des Wortes. Er ist ihm in erster Linie der Apostel und Garant der Offenbarung vom neuen Menschsein in Christus. Zu Platon hat Augustinus nur ein vermittelt abgeschwächtes Verhältnis und Plotin mißt er immer schon an der Wahrheit des Christentums[5]. Aber zu Paulus hat Augustinus im Wege der Hl. Schrift ein unmittelbares Verhältnis und rückhaltloses Vertrauen, dem er seit dem „Tolle, lege!" bei seinem „Damaskuserlebnis" immer mehr Raum in seiner Seele gab. Die Paulinen wurden ihm recht eigentlich fürs Leben die ständige Nahrung seines Geistes.

Auch Philon ist für die Patristik von nachhaltigem Einfluß gewesen. Für die alexandrinische und östliche Patristik überhaupt bezeugen uns das die Schriften eines Klemens von Alexandrien, eines Eusebius von Caesarea, eines Johannes Damaszenus. Für den Westen geht das aus dem ausgedehnten Philongebrauch bei Ambrosius hervor. Schon die Mauriner hatten darauf aufmerksam gemacht. Und der Hauptherausgeber der Philonwerke in unserer Zeit, Leopold Cohn, der die Frage eingehender untersucht hat, drückt sich etwas hyperbolisch dahin aus: „Ambrosium in scriptis quibusdam quasi latinum Philonem esse dixeris[6]." Vor allem ist es die Kenntnis der Philonischen Anthropologie, die für eine patristische Theologie von großem Belang ist.

Die jüngste Gegenwart hat uns drei Monographien beschert, deren je eine uns eine Sonderdarstellung der Paulinischen, der Philonischen, der Augustinischen Anthropologie darbietet. „Die Paulinische Anthropologie" von Walter Gutbrod ist aus einer Preisschrift der evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen hervorgegangen und in den „Beiträgen zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament" (Vierte Folge, Heft 15) bei Kohlhammer in Stuttgart 1934 (gr. 8°; VII u. 255 S.; *M* 12.—) erschienen. Die „Anthropologie Philons von Alexandreia" hat ein Philosophiegeschichtler, Helmut Schmidt, zur Darstellung gebracht (8°; VIII u. 179 S.; Würzburg 1933, Triltsch; *M* 4.—), dem leider, um das vorweg zu bemerken, die rechte theologische Ader fehlt. Philon ist ihm durchgehends der stoisierende Platoniker. Nur anhangsweise kommt die „Frömmigkeit Philons" zur Sprache. Und doch hätten schon die Titel und Themen der Philonischen

---

[5] Vgl. dazu neuerdings Jak. Barion, Plotin und Augustinus. Untersuchungen zum Gottesproblem (Berlin 1935).

[6] Philonis opera. Vol. I. (Berolini 1896) Prolegomena LXII.

Schriften vor einer solchen Verkennung des immer noch theologischen Charakters eines vom Hellenismus durch und durch mitbestimmten Menschenbildes bei Philon bewahren müssen. Die „Anthropologie Augustins" von Erich Dinkler ist aus einer Theologischen Dissertation an der Marburger Universität hervorgewachsen und als IV. Band in den „Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte" (gr. 8°; XI u. 287 S.; Stuttgart 1934, Kohlhammer; *M* 18.—) erschienen. Daß Dinkler in einem vorbereitenden Kapitel das Paulinische und das neuplatonische Menschenbild als „historische Voraussetzungen" vorweg behandelt, ist wiederum ein Beweis für die enge Verknüpfung der drei erwähnten Monographien, auf die nunmehr eingegangen werden soll.

Paulinische Anthropologie ist zunächst streng theologische Anthropologie. Es handelt sich für Paulus um den Menschen in seinem Verhältnis zu Gott im Lichte der in Christus ihm gewordenen Offenbarung. Paulinische Anthropologie ist aber zweitens nicht eine systematische Lehre, sondern eingebettet in die apostolische Verkündigung und für uns in erster Linie zu erfahren aus der konkreten Form seiner Briefe. Der entscheidende Gesichtspunkt ist die „Wende in Christus". Es ergeben sich naturgemäß die beiden Hauptteile: der „alte Mensch" und der „neue Mensch", jener in der Sünde und unter dem Zorne Gottes, dieser im Glaubensgehorsam unter der Gnade Gottes. Vom „natürlichen" Menschen bei Paulus zu reden ist zweideutig. Es läßt sich aber eine natürliche Anthropologie im eindeutigen Sinne des Vaticanums und der katholischen Tradition bei Paulus transparent machen, da ohne eine solche Unterstellung und Beziehung Paulus überhaupt kein Bild vom konkreten Menschen hätte entwerfen können. So hat sich denn auch Gutbrod veranlaßt gesehen, den beiden Hauptteilen über den alten und den neuen Menschen einen vorbereitenden Teil über den „natürlichen" Menschen nach Paulus vorangehen zu lassen. Grundlegend ist der Schöpfungsgedanke und die darin gründende Verantwortlichkeit des Menschen vor Gott, der in seiner Schöpfung erkennbar ist. Wo Paulus in betonter Weise vom *anthropos* spricht, ist es der Mensch vor Gott, bald mit dem Akzent auf der Nichtigkeit, Beschränktheit, Abhängigkeit, bald mit dem Akzent auf der Verfallenheit und Sündhaftigkeit. Ausdrücklich wird von Gutbrod das Ansinnen abgelehnt, als könne — wie z. B. Barth und Kuhlmann annehmen — das „Vor-Gott-Stehen" überhaupt nicht ein natürliches Kreaturverhältnis bezeichnen, da „das Vor-Gott-Sein des Menschen diesem nicht eo ipso zukomme, also kein ‚ursprüngliches Begabtsein der Kreatur' wäre" (21).

Schöpfungsgemäß hat der Mensch sein Leben aus Gott und zu

Gott. Leben in dieser ursprünglichsten Bedeutung ist für Paulus „derjenige dem Menschen von Gott gegebene Zustand seiner selbst, der sich in einem, den einzelnen Akt umgreifenden Handeln äußert, es begründet und selbst wieder von daher in seinem Wie und schließlich auch in seinem Bestand grundlegend bestimmt wird" (27). Gutbrod vermeidet es, in der heute beliebten Weise statt von Leben von Existenz zu sprechen. Der Vorteil der Prägnanz nach der zentral zuständlichen Seite erscheint ihm zu teuer erkauft durch den Nachteil, daß im Wort „Existenz" die aktive Seite nicht zum Ausdruck kommt, der echte paulinische Sinn also nicht mehr getroffen wird (27 u. 196).

Charakteristisch für Paulinische Anthropologie ist der durchgehende Gedanke, daß die Menschen in ihrer Grundbeziehung zu Gott einander gleichgestellt sind. „Darin ist des Menschen wesentliche Gleichheit mit allen seiner Art gegeben, die alle andern Unterschiede zwar nicht aufhebt, aber relativiert" (28).

Schwieriger wird die Untersuchung, wo sie sich den einzelnen Seiten am Menschen zuwendet. Echt paulinisch ist da vor allem die Unterscheidung vom „äußern" und „innern" Menschen. Wir haben es aber nicht mit einer eindeutig festliegenden Begriffssprache zu tun. Für die Auslegung maßgebend muß bleiben jene lebendig bewegte Grundidee, wonach Paulus „den ganzen Menschen, also den Menschen nach Leib und Seele, nach Herz, Verstand und Gewissen von Gott geschaffen und darum zum Gehorsam verpflichtet, vor Gott verantwortlich wußte" (86). Gemessen am hellenistischen Dualismus, dem der Schöpfungsgedanke eigentlich immer fremd blieb, fällt bei Paulus auf, daß in seiner religiösen Anthropologie nicht ein Teil des Menschen schlechthin Gott näher stand als der andere und jedenfalls der Leib nicht etwa als das Ungöttliche oder Gottwidrige erscheint. „Bei Paulus stirbt der ganze Mensch, aber auch der ganze Mensch kommt durch Gottes Kraft wieder zur Auferstehung bzw. wird verwandelt, und gerade auch der Leib wird an diesem Geschehen Anteil bekommen" (87). Wie Denken, Wollen, Gewissen, so ist für Paulus auch der Leib mit seinen Gliedern ein gottgeschaffenes Organ des Menschen zur Erfüllung des Willens Gottes. Wie den Menschen, so faßt er auch die Teile am Menschen nach ihrem konkreten pragmatischen Begriff, d. h. nach ihrem Schöpfungssinn: Ermöglichung und Pflicht der Gotthörigkeit und des Gehorsams. Bei dieser konkreten Denk- und Sprechweise des Apostels ist von vornherein mit einem vielfältigen Gebrauch des *pars pro toto* zu rechnen. Das gilt u. a. auch für den ungemein biegsamen Ausdruck *sarx*. In seiner gewöhnlichen anthropologischen Bedeutung meint *sarx* den ganzen Menschen, mit allem, was er kann und hat, aber gerade sofern er Mensch und nicht Gott ist, nichts Göttliches

an sich hat (99). In ein Schema von „Seiten am Menschen" geht dieser Begriff überhaupt nicht ein. Schon im A. T. bezeichnet er ja vielfach die Sphäre des Irdischen überhaupt.

Gutbrod verwendet an die 100 Seiten auf die Darlegungen des ersten, vorbereitenden Teiles über das „natürliche" Menschenbild nach Paulus, also weit über ein Drittel der ganzen Monographie. Immer wieder betont er die summarische Unzulänglichkeit der Vorwegnahme. Es kann aber nicht verschwiegen werden, daß die Bestimmtheit mancher von ihm aufgestellten Thesen dem nicht gut Rechnung trägt. So soll nach ihm *pneuma* bei Paulus ein anthropologisch völlig irrelevanter Begriff (85), *psyche* für Paulus überhaupt nicht bezeichnend, rein traditionell mitgeschleppt und ohne eigenes Leben sein (79). Die Frage der Dichotomie oder Trichotomie im natürlichen Menschenbild des Paulus wird recht kurz und unverbindlich behandelt (90 f.). Überzeugend ist der leichter zu führende Nachweis, daß mit „Herz" bei Paulus die Personganzheit nach ihrem Innersten von Einheitsgrund des Denkens, Wollens und Fühlens gemeint sei. Nicht überzeugt es, daß bei Paulus *syneidesis* nicht als Funktion des *nus* gemeint sein soll.

Die Paulinische Anthropologie arbeitet nicht mit einem abstraktbegrifflichen, sondern nur mit einem konkreten Menschenbild. Es ist für den Apostel durch und durch, also auch nach seiner natürlichen Seite, theologisch bestimmt. „Nicht ein an sich von irgendwoher beschreibbares Wesen, Mensch genannt, tritt in Beziehung zu einem andern Wesen namens Gott, sondern Wesen und Sein des Menschen ist für Paulus sozusagen Funktion des Verhältnisses — Verhältnis im weitesten Sinn des Wortes —, in dem der Mensch zu Gott steht" (100). Tatsächlich stellt es sich dar als das qualifizierte Doppelverhältnis vom „Menschen der Sünde unter dem Zorne Gottes" und dem „Menschen des Glaubensgehorsams unter der Gnade Gottes".

Es ist von vornherein zu erwarten, daß uns bei Gutbrod in diesem Zusammenhang lutherische Auslegung paulinischer Erlösungstheologie begegnet. Das redliche Bemühen um objektive Schriftforschung soll nicht verkannt werden. Über grundsätzliche Fragen der theologischen Erkenntnislehre kann aber jetzt und hier nicht gerechtet werden.

Der geschichtliche Mensch ist als Glied der Menschheit zugleich Glied der gegen Gott gerichteten Menschheit und als solches der Sündhaftigkeit überantwortet. Die Analogie im Doppelsinn der *hamartia* bei Paulus faßt Gutbrod in die Formel: „weil der Mensch sündigt, ist er Sünder, und weil er Sünder ist, sündigt er" (135). Der Mensch steht unter der Sünde als einer objektiv bestimmenden Macht, die aber nicht als naturhafte im metaphysischen Wortsinn zu verstehen ist. Gutbrod spricht von einem

todgebärenden Zwang zur Sünde, die zwar die Preisgabe des zürnenden Gottes an die Verführungsmacht von Welt und Fürst der Finsternis zur Voraussetzung hat, aber dennoch als Lebensakt dem Menschen selber entspringt. Die Wechselwirkung von Sündigen und Sündersein vollzieht sich im tiefsten Grund der konkreten menschlichen Existenz. Nicht die *sarx* an sich ist sündig, sondern „der Mensch wird aus der ‚sarx' sündig bestimmt, eben weil sie, die doch sein Wissen ist, durch seine Sünde selbst sündig ist" (153).

Der „neue" Mensch ist der „Mensch in Christus". (Die Deißmannsche Deutung der Formel ἐν Χριστῷ samt ihrer Begründung wird kritisch abgewertet [198 f.].) Das ganze Sein und Leben des Menschen wird nach Paulus in einem streng gnadenhaften Akt der Neuschöpfung grundlegend verändert. Berufung und Erwählung sind die theologische Voraussetzung für die anthropologische Auswirkung in Rechtfertigung und Versöhnung im Wege des Glaubens und der Taufe. „Das in der Taufe geschehende Mitsterben und Mitauferstehen mit Christus ist die Grundlage und die Voraussetzung für das neue, durch den Ausdruck ‚in Christus sein' bezeichnete Sein des Menschen, und diese Lebensgemeinschaft des ‚in Christus' wird wieder ausmünden in ein ‚syn Christo', in ein ‚Mit Christus sein' (195). Weder eine rein naturhafte noch eine rein ethisch-subjektive Deutung der Wirkung der Taufe würde der paulinischen Auffassung gerecht. Gottes Tun schafft wirklich neues Leben im Menschen, was die ethische Deutung völlig verkennen würde. Die rein naturhafte Deutung aber verfehlte am gottgewirkten Leben die Freiheit des Ursprungs aus Gottes Gnadenwillen und die Personhaftigkeit des Menschen der Wiedergeburt. Gutbrod ist mißtrauisch gegen „mystische" Auslegung und nicht frei von Befangenheit in Vorurteilen magischer Sakramentsmystik, die er in jeder naturhaft-sakramental wirkenden Kausalität wittert. „Es handelt sich nicht um seit Christus in der Welt vorhandene, durch das Geschehen der Taufe an sich schon wirksame ‚Auferstehungskräfte' oder etwas Derartiges" (195). Der katholischen Auffassung in ihrer wahren Gestalt begegnet man bei Gutbrod nirgends. Es will ihm aber auch nicht gelingen, den Bruch in der protestantischen Schrifttheologie (Sein in Christus kraft habituellen Gnadenseins durch Taufe oder Sein in Christus kraft äußerlich imputierter Gerechtigkeit?) zu überbrücken. Und gar erst die paulinische Anschauung (1 Kor 7, 14 ff.) von der Heiligung des ungläubigen Ehegatten im gläubigen Teil! (238.)

Das Sein *in* Christus als Sein *des* Christus ist zwar eschatologisch ausgerichtet, aber durchaus schon gegenwärtig begründet und als Sein der Gabe zur Aufgabe und Verheißung gestellt: „Sei, was du bist, und du wirst, was du bist!" (216.) Der neuen

Kreatur ist ein neues Herz geschenkt, das als gehorsames Herz nach dem Geiste zu leben hat und, wandelnd im Fleische, gehorsam dem Geiste, die Werke des Fleisches abgelegt, den neuen Menschen in Christus angezogen hat. Der ganze Mensch, der innere und der äußere, ist erneuert in Christus. Selbst Leiden und Tod sind vom Fluche erlöst und gewürdigt, Christus zu verherrlichen (244 f.).

Gutbrod will keine „originelle neue These" aufstellen und vertreten. Er hat sich bemüht, bei seinem Referat nicht über Literatur und Ansichten zu berichten, sondern in erster Linie Paulus aus Paulus zu verstehen. Das biblisch-theologische Problem des Verstehens ist ihm von seiten der neuprotestantischen Existenzialtheologie (namentlich durch Fascher, Bultmann, Steiger, Fuchs) konkret gestellt. Es ist Gutbrod gelungen, einen recht selbständigen Standpunkt einzunehmen, der den streng theologischen Charakter der Paulinischen Anthropologie konsequent im Auge behält, ohne jedoch die Anthropologie in Theologie aufgehen zu lassen. Schon daraus ergibt sich, wie sehr die älteren Werke von Lüdemann (Die Anthropologie des Apostels Paulus) und Simon (Die Psychologie des Apostels Paulus) nach der theologischen Seite hin überboten sind. Katholische Literatur ist leider nur ganz ungenügend herangezogen. So die Abhandlungen von Schauf, Freundorfer, Festugière. Gehörte denn die „Théologie de S. Paul" von F. Prat S. J., die als anerkannt klassisches Werk schon vor Jahren in 11. Aufl. (Paris 1924) vorlag, etwa auch zur Literatur, die „für die Arbeit nicht weiter zu verwenden war"? — vielleicht gemessen an Holstens „Paulinischer Theologie"? Die außergewöhnlich gründliche und umfassende Arbeit von P. Gächter S. J. über den Pneumabegriff bei Paulus[7] hätte — trotz aller Beschränkung gegenüber einer wahren Flut einschlägiger Spezialliteratur — nicht fehlen sollen. Der Ausstellungen wären noch manche zu machen; sie verlören sich aber zu sehr ins Detail. Gutbrod hat ja schließlich nicht die Spezialliteratur ersetzen, sondern ein relatives Gesamtbild Paulinischer Anthropologie geben wollen, relativ nicht zuletzt auf den Standpunkt neuprotestantischer Theologie, die vielleicht Gogarten am nächsten steht, auch wenn das nicht formell hervortritt.

Philon, der hellenistische Jude, ist eine vielumstrittene Gestalt. Neben Maimonides vielleicht der bedeutendste jüdische Religionsphilosoph. Ihn so zu einem Ausbund von Impotenz unter prunkendem Flitter von aufgerafften Bildungsfetzen herabzusetzen, wie Reitzenstein es getan, geht ganz gewiß nicht an. Judentum

[7] S. ZKathTh 53 (1929) 345—408.

und Hellenismus fallen allerdings bei ihm bedenklich auseinander und lassen kaum mehr die Entscheidung fällen, wo er jeweils seine eigentliche Denkmitte hat. Soviel aber ist gewiß, daß er eine tief religiöse Natur war. Nur geht es zu weit, wenn man in ihm — wie Pascher meinte — den Künder eines Wiedergeburt- und Vergottungsmysteriums sehen will. Ein philosophisches System und eine darin gründende Anthropologie wird man bei ihm schon deswegen nicht suchen dürfen, weil er solche spekulative Selbständigkeit gar nicht anstrebte. Mit der Kennzeichnung Philons als eines „stoisierenden Platonikers" ist aber nicht einmal sein synkretistischer Hellenismus richtig zu bestimmen. Sein Dualismus mag sich noch so sehr in platonischem Stil geben, er bleibt doch in erster Linie durch die biblische Schöpfungsidee bestimmt. Eine Stelle wie Somn. I 76 wiegt Dutzende auf und verbietet den Versuch einer platonischen Umdeutung in das μὴ ὄν einer dem Demiurgen vorgegebenen Materie (vgl. bei Helmut Schmidt 5 ff. 104 f. 171). Gar kein Zweifel, daß bei Philon seine Religiosität „das alles tragende Fundament" (104) ist. Systembildende Kraft braucht sie deswegen nicht zu haben und hat sie bei Philon erwiesenermaßen nicht. Aber soviel ergibt sich als methodiche Forderung: Philon von seinem Fundament, von seiner religiösen Substanz her, Philon von Philon und das heißt doch schließlich Philon vom Judentum her verständlich zu machen; wenigstens als Gegenprobe zum Bild von Philon als dem Exponenten eines hellenistischen Synkretismus oder gar nur dem Typ eines stoisierenden Platonikers.

Nur für diesen Philon im Mantel des stoisierenden Platonikers bietet uns Helmut Schmidt ein sehr differenziertes und mit reichhaltigem Stellenbeleg versehenes Bild seiner anthropologischen Anschauungen. In einem ersten Kapitel wird die Idee des „wahren", des „wesentlichen", des „urbildlichen" Menschen, im zweiten Kapitel der Ort des Menschen in der kosmischen Natur, im dritten und vierten Kapitel der Mensch nach seiner leib-seelischen Natur, im fünften und sechsten Kapitel der Mensch nach seinen Erkenntniskräften, Trieben, Leidenschaften samt Möglichkeit zu ihrer Beherrschung dargelegt. Ganze 60 Seiten Belege und Anmerkungen zu 109 Seiten Text lassen erkennen, wie sehr es dem Verfasser darauf ankam, quellenmäßig voranzugehen und mit älterer und neuester Forschung Fühlung zu halten. Die quellenmäßige Erhebung wäre wohl nicht möglich gewesen ohne die Hilfe des Indexbandes von Johannes Leisegang in der Cohn-Wendlandschen Philonausgabe (Bd. VII [Berlin 1926/30]), dessen glänzend gearbeitetes Stichwortregister allein an die 800 Seiten bzw. 1600 Spalten zählt. Schmidt hat seiner Monographie leider keinen Sachweiser beigegeben. Schon darum wird sich der Benutzer

immer wieder auf den Indexband von Leisegang angewiesen finden. Der Theologe, aus den vorerwähnten Gründen, erst recht. Aber auch der rein profananthropologisch Interessierte. Zur schwierigen Verhältnisbestimmung von Blut- und Pneumaseele hätte der Verfasser die Studie von Franz Rüsche über das „Seelenpneuma[8]" mit Nutzen heranziehen können. Es wäre den wenig befriedigenden Ausführungen und Belegen in seinem Buche auf S. 21 ff. 51 ff. 144 f. zugute gekommen. Ganz unzureichend erscheint mir die Behandlung des Motivs: der Mensch als Ebenbild Gottes. Es handelt sich ohne Frage um einen zentralen Gedanken bei Philon, der von der Septuaginta herkommt und mit dem Schöpfungsmotiv der mosaischen Offenbarungsreligion in den Bannkreis der griechischen Logosspekulation eintritt. Was Helmut Schmidt S. 4 ff. über die Verhältnisbestimmung „Mensch—Logos—Gott" bringt, ist recht vage und dürftig. Die immer noch heftig umstrittene Frage nach dem Personcharakter des Logos bei Philon tritt nicht genügend hervor und läßt nicht einmal den heutigen Stand der Frage — man denke etwa an die gegensätzlichen Auffassungen bei Lagrange[9] einerseits, Lebreton[10] anderseits — erkennen. Dasselbe gilt von der Bestimmung des Bildgedankens bei Philon überhaupt und der Verhältnisbestimmung von Urbild—Ebenbild und Ebenbild—Abbild. Auch die für Philon so ungemein charakteristische Lehre vom Menschen als Mikrokosmos müßte ganz anders in den Mittelpunkt gerückt und in ihrer Verknüpfung mit dem Imagogedanken gezeigt werden. Fragen der literarischen Abhängigkeit und ideellen Herkunft (Stoa, Poseidonios, altgriechische, iranische, indo-arische Überlieferung) sind schließlich von untergeordnetem Rang gegenüber der Untersuchung nach der inhaltlichen Bedeutung des — wie immer auch entlehnten — gedanklichen Motivs in der anthropologischen Gesamtschau eines Philon. Zu einer Entscheidung zwischen so entgegengesetzten ideen- und literargeschichtlichen Auffassungen wie bei Leisegang einerseits, Reitzenstein anderseits kann die Schmidtsche Untersuchung ja doch nicht führen. Dazu bedarf es sorgfältiger Einzeluntersuchungen.

Eine solche hat uns in diesem Jahre Klaas Steur dargeboten: „Poimandres en Philo. Een vergelijking van Poimandres § 12—§ 32 met Philo's uitleg van Genesis I, 26—27 en II, 7." (gr. 8°; XVI u. 214 S.; bei J. Muusses, Purmerend 1935). In dieser theologischen Promotionsschrift (Nijmegen) wird der Nachweis er-

[8] In: Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, Bd. 18, H. 3 (Paderborn 1933).

[9] S. RevBibl 32 (1923) 321 ff., bes. 353 ff.

[10] S. Histoire du dogme de la Trinité T. I[7] (Paris 1927) 209 ff., bes. 242 ff.

bracht, daß die Übereinstimmung zwischen diesen beiden verwandten Denkern nicht hergeleitet werden könne aus einer zugrunde liegenden Anthropos-Mythe griechischen oder iranischen Ursprungs; daß die Übereinstimmung in Termini und Darstellungsweise nicht hinwegtäuschen darf über die beiderseits gänzlich verschiedene Grundauffassung vom Ursprung und Wesen des Menschen. Die gemeinsame dualistische Grundtendenz erklärt sich aus dem gemeinsamen Standort im hellenistischen Synkretismus, offenbart aber gerade in ihrer ganz abweichenden Auswirkung bei beiden die ideelle Selbständigkeit der Philonischen Anthropos-Auffassung[11].

Die Eikôn-Auffassung bei Philon ist zum Gegenstand einer begriffsgeschichtlichen Untersuchung gemacht worden, die jetzt als erweiterte Fassung einer Münchener Inauguraldissertation erschienen ist: Hans Willms, Εἰκών. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zum Platonismus. I. Teil: Philon von Alexandreia. gr. 8° (VII u. 123 S.; Münster 1935, Aschendorff. *M* 6.—). Das wichtigste Ergebnis dieser Monographie ist dieses: „Eikôn hat bei Platon in Dialektik und Mythos die Welt der Erscheinung bezeichnet. Vom sinnlich erfahrbaren Bilde zur geistig schaubaren Urgestalt und von da in die Erscheinung zurück geht der Weg . . . . Bei Philon ist Eikôn in die Sphäre geistiger Vermittlung überführt und Träger pneumatisch-gnostischer Bedeutung geworden. Daß der Geist von Gott stammt und der Logos aus dem Kosmos kommt und durch dessen Ideen verursacht ist, steht als selbstverständliche Überzeugung am Anfang aller Erwägungen; um so mehr wird dann am Ende selbst das vergeistigte Bild auflösbares Zeichen, das ins Gestalt- und Grenzenlose verweist, in ein unbestimmbares Jenseits des Geistes deutet" (116). Dieser „spiritualisierte und aktivierte" Eikônbegriff bestimmt also die Gleichung: Logos—Anthropos = eikôn theou. Die Willmssche These wird noch die Feuerprobe der fachwissenschaftlichen Nachprüfung zu bestehen haben. Hans Leisegang hat sich schon zum Wort gemeldet und eine demnächstige Veröffentlichung angekündigt, die den fraglichen Bedeutungswandel „aus der Einformung platonischer Motive in die stoische Metaphysik und Psychologie, der Philon überall folge", darlegen soll[12]. Bedenkt man, von welch nachhaltigem Einfluß Philon gewesen ist für die ost- und westchristliche Überlieferung bis hinein in die Zeiten des Sozinianismus und der neurussischen Sophia-Lehre, so begreift man das In-

---

[11] S. das IV. Hauptstück der angezogenen Dissertation S. 163 ff.
[12] S. ThLitBl 56 (1935) 282 f.

teresse der Theologie und theologischen Anthropologie an solcher Forschung.

Die Augustinische Anthropologie steht noch heute einzig da in ihrer universalen Genialität. Es ist immerhin leichter, eine Psychologie aus Augustins Schriften herauszuheben als seine metaphysische, philosophisch-theologische Gesamtschau vom Menschen zur Darstellung zu bringen. Dinkler hat sich an die Aufgabe gewagt. Da Begrenzung geboten war, empfahl sich die Einschränkung auf die Zeit nach den „Confessiones". Selbst von da ab gab es noch genug Wandel der Auffassung zu berücksichtigen. Wenn Dinkler sich darauf beschränkt, große Linien herauszuheben, so war das nicht nur sein gutes Recht, sondern stellt einen Vorzug dar, den jeder begrüßt, der im ausgebreiteten Schrifttum Augustins immer wieder den Reichtum und die Tiefe des augustinischen Geistes anstaunt, aber vergebens nach systematischen Grundlinien sucht, wie sie einem so klar bei Thomas z. B. entgegentreten.

Was oft schon bemerkt worden ist, macht auch Dinkler sich als erste Systembestimmung zu eigen: die Augustinische Lehre vom Menschen schwinge zwischen den beiden Polen: Paulinismus und (Neu-)Platonismus. Er gibt aber gelegentlich zu (so z. B. S. 126), daß neben neuplatonischen Elementen doch auch die stoischen Parallelen nicht zu übersehen seien. Mit Recht wehrt Dinkler sich dagegen, in Augustinus eine „Kompromißnatur" sehen zu wollen, wie andere getan haben. Augustinus hat kritisch rezipiert und als „synthetischer Geist" verarbeitet. Die stark noëtisch-plotinische Haltung seiner Frühzeit tritt immer stärker in den Hintergrund vor der christozentrisch-paulinischen seiner Reife- und Spätzeit. Man kann von einer ersten Bekehrung Augustins zum Platonismus und einer zweiten zum Christentum sprechen, nur darf man die „Confessiones" nicht, wie manche wollten, als Ausdruck eines im Grunde doch vorerst nur christlich verbrämten Platonismus deuten.

Charakteristisch für die Augustinische Lehre vom Menschen ist das Ineins seiner Schau unter psychologischem, ontologischem und theologischem Sehwinkel. Nicht um drei anthropologische Bilder, sondern um Koordinatenachsen ein und desselben Gesamtbildes handelt es sich für Augustin, der bei der Bildzeichnung vom Menschen im Grunde immer nur sein eigenes Sein zur Bewußtheit erheben wollte. „Der augustinische Mensch ist wenig verschieden vom Menschen Augustin" (252). Immer ist es der konkrete geschichtliche Mensch, der uns in den Schriften Augustins als sein bevorzugtes Thema entgegentritt. Ein abstrakt normatives Menschenbild wird man vergebens bei ihm suchen. Vor-

aussetzung für alle Augustinische Anthropologie in der oben begrenzten Epoche ist der adamitische Mensch in seiner paradiesischen Idealität und in seinem Fall. Davon handelt das den systematischen Teil eröffnende 4. Kapitel bei Dinkler (60—90). Die neue Situation mit ihren anthropologischen Möglichkeiten, Stufen und Lebenstypen bringt das längste und bedeutsamste aller Kapitel, das fünfte (91—209) zur Darstellung. Nicht zeitlich, sondern existenziell sind die drei Stufen zu verstehen, die in je eigenen Paragraphen zur Behandlung kommen: der kranke Mensch (93 bis 126), der kämpfende Mensch (127—159), der gesunde Mensch (159—209). Der *homo aeger* ist der gefallene Mensch in seiner unerlösten Gestalt; paulinisch gesprochen: der „psychische" Mensch, zum Unterschied vom „pneumatischen" Menschen. Der *homo certans* und der *homo sanus* stehen beide unter der Gnade, jener im Kampf mit der Diesseitigkeit, dieser als Ziel, wie es endgültig erst in der *vita beata* des Jenseits erreicht wird. „So hat Augustin das immanente Sein des Menschen, das wir in den drei Stufen der Krankheit, des Kampfes und der relativen Gesundheit zeigten, eingeschlossen zwischen Paradies und Ewigkeit, zwischen der Zeit der Natur und einer Überzeit der Übernatur — Ewigkeit" (208).

Dinkler legt großes Gewicht darauf, daß Augustins Anthropologie als Lehre vom geschichtlichen, also zeitlichen menschlichen Dasein nicht ohne den Untergrund seiner Zeitlehre verstanden werden kann, daß aber die feinen phänomenologischen Analysen des innern Zeitbewußtseins bei ihm letztlich auf Ergründung des Innenseins von Zeit und Ewigkeit abzielen. Augustinus rücke damit als hochmodern in die Nähe von Kierkegaard, Jaspers, Heidegger, wenn seine Anthropologie auch nicht als existenzialontologische in unserm Sinne angesprochen werden könne (s. 6 ff. 246 und das ganze Kapitel 7 über „Das Sein des Menschen und das Problem der Zeit" 224 ff.). „In Augustins Zeitlehre wird die Tiefe seiner Anthropologie voll und ganz offenbar: Der Mensch kann nicht in seiner Gegenwart ruhen. Er lebt vielmehr in jedem Augenblick seines Existierens als geschichtlich bestimmtes Dasein, das um seine Zeitlichkeit und Vergänglichkeit weiß und darum sich festen Halt am Unvergänglichen, am Ewigen, in Gott sucht" (239). In der Kontroverse nach dem eschatologischen Einschlag in der Grundstimmung des älteren Augustinus stellt sich Dinkler mehr auf die bejahende Seite mit Troeltsch und Fuchs gegen die schroff ablehnende Ansicht von Beyerhaus und Jülicher. „Augustinus greift die paulinische Eschatologie auf, verbindet sie zeitweise mit antiken Jenseitsvorstellungen und stellt seine Anthropologie in die Eschatologie hinein" (209). Im Exkurs über Augustins Exegese von Röm 7 (Anhang II, S. 267 ff.) wird der Wechsel in der exe-

getischen Auffassung Paulinischer Theologie des Gesetzes angesehen als Funktion des stärkerwerdenden eschatologischen Momentes bei Augustin in seiner Spätzeit (s. namentlich 273). Erst mit der Auferstehung zum ewigen Leben und der Überwindung aller Vergänglichkeit, Zwiespältigkeit und Trennung ist der Friede im christlich-augustinischen Sinn erreicht, das Rätsel Mensch in die Urharmonie des paradiesischen Menschen symphonisch aufgelöst (220 ff.).

Bei Dinkler wird Augustinus trotz wiederholter Verwahrung gegen moderne Umdeutung und trotz grundsätzlich angestrebter Objektivität dennoch stark unter reformatorischen Gesichtspunkten und modern existenziellen Fragestellungen gesehen. Ausdrücklich heißt es: „Die Ablehnung einer anachronistischen Interpretation historischer Persönlichkeiten nach modernen Denkformen und einer Aufprägung einseitig ontologischer Grundgedanken bedeutet jedoch nicht Umgehung der neuen Sicht, die uns die Ontologie ermöglicht hat. Sie hat für die Methode der Dogmen- und Geistesgeschichte zweifellos das große Verdienst, den Blick für die psychologischen Zusammenhänge des Daseins des Fragenden mit seiner Fragestellung geschärft und die Zusammenhänge von Sein, Welt und Selbstbewußtsein als wesentliches Problem der Metaphysik neu aufgedeckt zu haben" (7). Und das reformatorische Vorurteil klingt deutlich durch, wenn es in der Gesamtbeurteilung heißt: „Weil es Augustin immer auf das ‚Erkennen' ankam, darum kam vielleicht das ‚Hören' des Anspruches Gottes zu kurz, darum wurde in seiner Anthropologie der aktive rationale Zug trotz der Prädestinationslehre nie aufgegeben" (245).

Der stark protestantisch bestimmte Standpunkt bekundet sich nicht bloß in der bevorzugten Hilfsliteratur, sondern auch in der Kennzeichnung des Paulinischen Menschenbildes und der entsprechenden Ausdeutung biblisch-theologischer Motive bei Augustin, wie Erbsünde, Konkupiszenz, Erlösung, Gnade und anderer mehr. Sehr ungnädig wird wieder einmal mit Augustinus umgegangen wegen seiner angeblichen Leibfeindlichkeit, seiner naturverketzernden Theologie und lebenverneinenden asketischen Richtung. Nicht Paulus trage die Schuld, sondern die unglückliche Veranlagung Augustins, die das Paulinische *soma* = *sarx* nur neuplatonisch zu fassen verstand als *soma* = *sêma*. „Darin liegt der wunde Punkt des ganzen Augustinismus, das Verhängnis seines empirischen Ansatzes, der sich als autoritative Lehre legitimierte: Er hat prinzipiell die Geschlechtssphäre zur Sündensphäre gemacht, hat Leib und Sünde identifiziert, hat damit einen circulus vitiosus vollzogen, der jede harmlose Betrachtung des natürlichen Lebens, jede ethisch indifferente Auffassung des Affektlebens, jede Bejahung des Leiblichen, in dieser Sphäre unmöglich machte. Augu-

stins ganze Einstellung zum Problem Christentum und Kultur ist von hierher negativ beeinflußt und ausgerichtet" (112; vgl. 125 f.).

Mit am meisten befremdet an dem Buch — jedenfalls mehr noch als der durchgängig beibehaltene protestantische „Schlüssel", mit dem man von vornherein rechnen mußte und nach dem man bald zu lesen versteht — die geradezu naive Unbekümmertheit des Verfassers um die große Tradition des Augustinismus. Wie immer Augustinus durch die verschiedenen augustinischen Richtungen um- und weitergebildet worden ist, soviel steht doch auch fest, daß im vielhundertjährigen Ringen größter Geister um den Ideengehalt bei Augustinus — und nicht zuletzt um sein anthropologisches Gedankengut — von Anhängern, Widersachern und Neutralen Verständnismöglichkeiten erzielt worden sind, an denen keine wahrhaft hermeneutische Methode der Gegenwart nichtachtend vorübergehen darf. Das Dinklersche Buch ist gespickt mit gelehrten Anmerkungen und Literaturverweisen. Sie sind aber weitaus überwiegend beheimatet in einer Theologie und Dogmengeschichte der Ära Harnack-Troeltsch. Und wenn es noch beim bloßen Absehen bliebe! Aber nein! Daß bei Augustinus z. B. der manichäistische Dualismus in der Vorstellung vom Bösen zeitlebens unausrottbar geblieben sei, gilt als „bewiesen", und der Tradition bei katholischen Autoren wird der Vorwurf der „Unterschlagung" gemacht (s. 95 f.). Der Verfasser ist sich bewußt, daß Augustinus „verschiedene Inhalte für ein Wort hat". Nun sind aber doch die grundlegenden theologischen und speziell anthropologischen Grundbegriffe bei Augustinus längst schon nach ihren möglichen, wahrscheinlichen oder wirklichen Bedeutungen und Nuancen in der Geschichte der Augustinusinterpretation viel schärfer und tiefer herausgestellt worden, als es die vielfach dürftigen Analysen, Textbelege und Textvergleiche bei Dinkler vermuten lassen. Selbst nach der rein profanpsychologischen und ontologischen Seite wird Dinkler der Augustinischen Lehre von der Seele, von ihren „Teilen", ihren „Funktionen", ihrem Verhältnis zum Leib usf. nicht gerecht, schon darum nicht, weil er dem großen Afrikaner, dem eigentlich immer nur die Fragen um Gott und seine Seele am Herzen lagen und der bis heute als ebenso genialer Theologe wie Psychologe gilt, mit dem Aburteil entgegentritt: Augustin sei sich über die empirischen, rationalen und positiv-biblischen Voraussetzungen seines Denkens in anthropologischen Dingen nicht klar gewesen. Was sollen die immer wiederholten Verbeugungen vor der Größe dieses genialen Analytikers und bewundernswerten Synthetikers, wenn seine Lehre, und zwar die zentrale Lehre seiner Anthropologie, nur ein „Gebäude von Gegensätzen, eine ‚complexio oppositorum' bleibt, wo die Einheit nur im Ziel, nie aber im Weg zum Ziel zu finden ist" (240)? Ist solcher Art das Ergebnis von

Dinkler, so ist für uns das Ergebnis: Dinklers „Anthropologie Augustins" ist nicht die Anthropologie Augustins. Die gesuchte Darstellung steht also immer noch aus.

Dr. Stjepan Zimmermann.

Ein hervorragender Vertreter der scholastischen Philosophie in Kroatien.

Von Karl Grimm S. J.

Die Philosophia perennis weist, von ihren ersten christlichen Vertretern, Augustinus und Thomas, angefangen bis auf den heutigen Tag, einen Wesenszug auf, der bei ihr als bei einem jahrhundertelang lebenden und wachsenden Organismus auch zu erwarten ist und sie berechtigt, den Namen „kritisch" oder „wissenschaftlich" im eminenten Sinne zu führen. Dieser Wesenszug bezieht sich auf ihre Methode: Ein lebender und wachsender Organismus muß immer wieder neue Stoffe in sich aufnehmen, das Brauchbare verarbeiten und behalten und das Unbrauchbare ausstoßen. Die scholastischen Philosophen bauen ihr System in der Weise auf, daß sie in der gesamten historischen Entwicklung der Philosophie im lebendigen Kontakt mit allen Strömungen des ganzen philosophischen Schaffens bleiben. Am allerwenigsten wird man gerade bei der Scholastik von „Petrifizieren" oder, wie man heute so gerne sagt, von „Dogmatisieren" sprechen können; denn die Philosophia perennis nimmt Stellung zu jeder Neuerscheinung in der Philosophie, indem sie immer wieder, sei es durch Aneignung alles Berechtigten, sei es durch Ablehnung alles Unhaltbaren an derselben, ihre eigenen Grundlagen befestigt. Kann man denn nicht auch die Philosophie des hl. Thomas als klassisches Beispiel des kritischen Synkretismus bezeichnen, wenn man diesen Ausdruck als gleichbedeutend mit synthetischer Reflexion setzt? Diese Auffassung wird von den hervorragendsten Vertretern der Neuscholastik geteilt; so von Mercier, Sertillanges, Geyser, Descoqs, Ehrle und anderen. Objektive historische Kritik wird in der Beziehung gerade den Neuscholastikern den ersten Platz einräumen müssen, auch vor den größten Namen der nichtscholastischen Philosophie wie Kant, Bergson u. a., die sich wahrhaftig durch kritische Kenntnis der scholastischen Philosophie nicht auszeichnen.

Der erwähnte Charakterzug der Scholastik hat auch den Werken Dr. Stjepan Zimmermanns seinen Stempel aufgedrückt. Im folgenden möge einiges über die wissenschaftliche Tätigkeit dieses Zagreber Philosophen, Professors an der theologischen Fakultät,

berichtet werden. Einer wie hohen Schätzung sich die Lebensarbeit des um die katholische Wissenschaft hochverdienten Gelehrten in Kroatien erfreut, trat besonders vor einem Jahre ans Licht, als er sein 50. Lebensjahr vollendete.

In Z.s Werken kommt die ganze moderne Philosophie, von Kant angefangen, zum Ausdruck. Die erste systematische und kritische Darstellung Kants in kroatischer Sprache ist Z.s zweibändiges Werk: „Kant und die Neuscholastik" (1920 u. 1921). Im ersten Band wird das ganze Kantische System auf Grund origineller Texte mit besonderer Rücksicht auf Aristoteles und die scholastische Philosophie dargelegt. Im zweiten Band sind Einzelstudien über Moral und Religion, über Willensfreiheit u. dgl. mehr enthalten.

Obwohl sich Z. als Schüler Geysers und Merciers bekennt, geht er doch selbständig voran. Die Auszüge seiner Arbeiten im „Bulletin international de l'Académie Yougoslave des sciences et de beaux-arts de Zagreb", wie z. B. „Der Kantische Kritizismus im Lichte der zeitgenössischen Noetik" (Livre 2; 1931) oder „Die Bedeutung des ontologisch-noetischen Problems für den Ausbau der Philosophie" (ebd.), sind auch der großen Öffentlichkeit zugänglich. Über seine Kantstudie referierte Z., damals Rector magnificus der Zagreber Universität, auf dem 5. Philosophenkongreß zu Neapel (1924), und das Referat wurde in den „Acta Congressus" unter dem Titel „Schema sistematico del problema del conoscere scientifico con riguardo all'ideologia tomistica e Kantiana" abgedruckt. Dem noetischen Problem, das wohl als Lebensaufgabe Z.s bezeichnet werden darf, widmete er sich immer intensiver, und so konnte er gleich im folgenden Jahr auf dem internationalen Philosophenkongreß zu Rom über das Thema „De problematum noeticorum systematica positione et solutione" (vgl. „Acta Congressus") sprechen und 1926 die zweite Auflage (Staatsausgabe!) seines Werkes: „Opća noetika" (Allgemeine Noetik) besorgen. Das Werk stellt die erste systematische Bearbeitung der zeitgenössischen Philosophie in kroatischer Sprache vom scholastischen Standpunkte aus dar. Sein Hauptziel, das auch dem Werke „Temelji filozofije" (Die Grundlagen der Philosophie; 1934) vorschwebt, ist, die Möglichkeit der rationellen Metaphysik darzulegen.

In der Bearbeitung des noetischen Problems berücksichtigt Z. nicht nur Kant, sondern auch die ganze kantische Literatur, wie sie sich angefangen von Zeller, Fischer, Liebmann, Lange bis auf heute entwickelte. Auch die Richtungen, die von Kant ausgehen (Lotze, Volkelt, Külpe, Messer, Busse, Becher usw.), dann Brentano, Husserl usw. üben auf die Orientierung in Z.s Entwicklung ihren Einfluß aus, wobei Geyser und Mercier der Löwenanteil zu-

zusprechen ist. Unter diesen Einflüssen stellt Z. das noetische Problem zuerst gegen den Psychologismus auf, indem er die Grenze zwischen der subjektiven und objektiven Seite des menschlichen Denkens zieht. Alsdann nimmt er dem Kantischen Logizismus gegenüber kritisch Stellung; darum beginnt seine Rechtfertigung des scholastischen Objektivismus unmittelbar auf dem Gebiete der Urteile. Er unterscheidet zu diesem Zwecke zwischen den unmittelbar einleuchtenden Urteilen (intellectus intuitivus) und dem durch die Verbindung der Urteile vermittelten Wissen (ratio discursiva). Durch die Rechtfertigung der absoluten Geltung der ersteren Urteile legt er das Fundament des Objektivismus. In diese Kategorie der Urteile setzt er vor allem das synthetische Auffassen der empirischen Beziehungen und zeigt, daß dasselbe von den perzeptiv gegebenen Inhalten abhängig ist. In ihnen stoßen wir auf die allgemeinsten Seinsbegriffe, deren analytische Beziehungen in den ersten Prinzipien enthalten sind, und gerade diese analytischen Urteile gehören in die erste Kategorie unmittelbar einleuchtender Urteile. Dadurch ist nun das Fundament für den objektiven Wert diskursiver Urteile, d. h. der zweiten Urteilskategorie, gegeben, die durch Verbindung der Sachverhalte zu neuen Erkenntnissen vordringt.

Wo sind aber die Grenzen dieses Erkennens zu setzen? Daß es nicht an der Grenze der Erfahrung stecken bleibt, wird auf Grund der allgemein erfaßten Objektivität gezeigt. Hier ist es nun an der Zeit, daß die Noetik aus dieser Sphäre der Objektivität ins Reale hinüberführe. Nachdem im Traktat über den Objektivismus die Geltung des Kausalitätsprinzips eigens erhärtet worden, wird nun mit Anwendung desselben auf das perzeptive (sensitive) Erleben die „Brücke" in die bewußtseinstranszendierende Objektivität oder außerbewußte Realität gewonnen. Das ist die dritte Position der noetischen Problematik, wo gegen den Idealismus die Erkennbarkeit der Existenz und der wesentlichen Beziehungen in der realen Welt begründet wird. Solange diese Relationen induktiv im Rahmen der empirischen Welt gewonnen werden, bewegen wir uns auf dem Gebiete der Naturwissenschaften, während die philosophische oder metaphysische Erfassung der realen Welt auf dem diskursiven Verbinden empirischer Tatsachen mit logischen Mitteln (Kausalität, Analogie) beruht, welche auch die nichtempirische Realität uns entdecken. So ist endlich die wissenschaftliche Geltung der Metaphysik sowohl gegen den Positivismus (Phänomenalismus) als auch gegen den vielgestaltigen Irrationalismus (Voluntarismus) sichergestellt. Gerade hier trennt die scholastische von der modernen, genauer „modernistischen" Philosophie eine unüberbrückbare Kluft. Die Berechtigung der theoretischen Metaphysik bedeutet zugleich die Berechtigung der Scholastik.

Um den Unterbau dieser seiner Noetik zu sichern, arbeitete Z. auch an der Psychologie. Die erste auf kroatisch verfaßte theoretische Psychologie, welche die Resultate der Würzburger Schule zum Ausbau der metaphysischen Psychologie des scholastischen Spiritualismus verwertet, ist Z.s Werk: „Duševni život" (Das Seelenleben), das im Jahre 1932 von der „Südslavischen Akademie der Wissenschaften" herausgegeben wurde. Als Vorarbeiten für dieses ziemlich groß angelegte Werk kann man das Handbuch für die Mittelschulen (2. Aufl. 1928) und die akademische Erörterung „Wundt in der Psychologie der Gegenwart. Zum methodologischen Problem der Wundtschen und der Strukturpsychologie" bezeichnen.

Wenn in der Noetik das Sicherstellen ihres Objektes gegen den Psychologismus den Ausgangspunkt bildete, so beginnt die Psychologie mit der Abgrenzung des Bewußtseins und der psychologischen Sphäre gegen die materialistische Negation des psychologischen Objektes. Nachdem Z. den Sondercharakter der psychischen Sphäre gesichert, nimmt er gegen die sensualistische (Assoziations-)Psychologie hauptsächlich dadurch Stellung, daß er die geistige Tätigkeit des Verstandes und des Willens beweist. So eröffnet sich dann, wie bei allen Scholastikern, der Weg zur metaphysischen Psychologie des Subjektes und seiner Unsterblichkeit.

Die Metaphysik des Menschen und Gottes (Theodizee) dient als Grundlage für reale Religion und ihre moralische Ordnung. So trägt die rationale Metaphysik auch die Religionsphilosophie und Ethik, mit einem Worte: die christliche Welt- und Lebensanschauung.

Z. sammelte auch die zerstreuten Bausteine für die Geschichte der Philosophie in Kroatien. Den literarischen Niederschlag dieser Bestrebungen bilden: „Historijski razvitak filozofije u Hrvatskoj" (Historische Entwicklung der Philosophie in Kroatien; 1929) und eine akademische Erörterung über den kroatischen Philosophen des Humanismus „Georgius Benignus de Salviatis" (1923). Damit ist die große literarische Tätigkeit Z.s bei weitem nicht erschöpft. Neuausgaben der von seinem Vorgänger auf dem Lehrstuhl für Philosophie, dem jetzigen Erzbischof von Zagreb Dr. Bauer, verfaßten „Ontologie" und „Theodizee", die Herausgabe anderer origineller Arbeiten wie „Uvod u filozofiju" (Einleitung in die Philosophie; 1922), „Temelji psihologije" (Die Grundlagen der Psychologie; 1923) und zahlreiche Abhandlungen in verschiedenen Zeitschriften „loben den Meister", diesen unermüdlichen Arbeiter auf dem Felde der scholastischen Philosophie bei den Kroaten.

Besprechungen.

Der Große Herder. Nachschlagewerk für Wissen und Leben. 4., völlig neubearb. Aufl. von Herders Konversationslexikon. 12 Bde u. 1 Welt- u. Wirtschaftsatlas. Lex.-8°. Freiburg i. Br. 1931—35, Herder. Je Band in Halbleder *M* 34.50, in Halbfranz *M* 38.—.

Beim Erscheinen des 1. Bandes wurde der Große Herder von dieser Zeitschrift (Schol 7 [1932] 92 f.) freudig begrüßt und eingehend gewürdigt. Nunmehr liegt nach Erscheinen des 12. Bandes das Gesamtwerk vollendet vor und kann als Ganzes gewertet werden (der 13. Bd, der in etwas größerem Format den vorzüglichen Welt- und Wirtschaftsatlas umfaßt, war schon früher erschienen). Der Außenstehende macht sich kaum eine rechte Vorstellung von dem Übermaß von Einzelarbeit, die das Erscheinen dieses gewaltigen „Nachschlagewerkes für Wissen und Leben" erst ermöglicht. Auch vergißt man nur zu leicht, welch ein Wagemut seitens des Verlages in den jetzigen Krisenjahren zur Herausgabe eines solchen Großlexikons gehört, zumal da der Große Herder aus äußeren Gründen der konfessionellen Zusammensetzung unseres Volkes wirtschaftlich nicht ohne weiteres die gleiche Absatzbasis wie ein Meyer und Brockhaus in den Voranschlag einsetzen darf. Millionen und Millionen sind vom Verlag in diesem Nachschlagewerk investiert worden. Auch dafür, daß es trotz aller Schwierigkeiten geglückt ist, in der kurzen Spanne von 4 Jahren das Riesenunternehmen zu vollenden, verdienen Verlag und Herausgeber mit ihrem Stabe wissenschaftlicher und technischer Mitarbeiter volle Anerkennung.

Es kann sich bei der jetzigen Wertung natürlich nicht darum handeln, alle einzelnen Artikel auf ihren Gehalt zu untersuchen oder auf Verbesserungsmöglichkeiten in diesem oder jenem Punkte hinzuweisen. Aber bei einer zusammenfassenden Überschau über das Werk als Ganzes wird jeder billig denkende Kritiker die Aufgabe, die Verlag und Herausgeber sich gestellt hatten, als glänzend gelöst anerkennen müssen. Lexikographisch stellt ja dieses jüngste deutsche Großlexikon in seiner übersichtlichen Dreigliederung der Artikel bei wechselnden Drucktypen einen neuen Lexikon-Typus dar, der allgemein Anerkennung gefunden hat. Inhaltlich umfaßt es alle Wissens- und Lebensgebiete; dabei ist es lebensnahe in der Auswahl der Schlagwörter, der Umfangberechnung der Artikel und der praktischen Darstellung. Wenn man, wie es der Besprecher in Stichproben getan hat, die Artikel des Großen Herder mit den äußerlich längeren der beiden andern umfangreicheren und deshalb teureren Großlexika vergleicht, kann man feststellen, daß trotz oder vielleicht gerade wegen der gedrängten Darstellungsform beim Herder sachlich mehr geboten wird.

Es mag wahr sein, daß die Methode der früheren Auflage des Herder, bei wissenschaftlichen Fragen auch den geschichtlichen Werdegang des Problems unter Anführung auch älterer Werke zu skizzieren, manchen Wissenschaftler mehr angesprochen hat. Jedoch wird der großen Mehrzahl der Benutzer die neue Art, bei aller wissenschaftlichen Zuverlässigkeit den Ergebnissen der neuesten Forschung breiteren Raum zu gewähren und die Erörterung des geschichtlichen Werdens den Fachlexika zuzuweisen, mehr

zusagen. Es ist das die Auswirkung des Programmes, das der neue Untertitel kündet: Nachschlagewerk für Wissen und Leben. Die geschmackvoll-moderne Ausstattung, die reiche Bebilderung mit über 20 000 Bildern in Buchdruck, Kupfertiefdruck und Vierfarben-Kunstdrucktafeln machen auch buchtechnisch dem im katholischen Deutschland führenden Verlage alle Ehre. Von höchster Sicht aus gewertet, ist der Hauptvorzug des Werkes seine charakterfeste christkatholische Grundhaltung. Denn das Katholische ist hier im Gegensatz zu den andern beiden deutschen Großlexika nicht nur *norma negativa* (Weglassung des uns Verletzenden), auch nicht bloß materiales Zuwachsprinzip (Einschub von Artikeln über Catholica), sondern inneres Gestaltungsprinzip des ganzen Werkes.

Es freut den Besprecher, in diesem Zusammenhang auf das Urteil eines Außenstehenden, Friedrich Heilers, in der „Hochkirche" (14 [1932] 173) über das Gesamtwerk hinweisen zu können: „Das vorliegende Nachschlagewerk ist nicht nur als ein ebenbürtiges Seitenstück zu bekannten deutschen und außerdeutschen Konversationslexika und Enzyklopädien anzusprechen, sondern als originale Größe zu begrüßen und zu rühmen. Es umspannt nicht nur die ganze Breite und Weite der heutigen Natur- und Geisteswissenschaft, Technik, Politik und Kunst, sondern überwölbt alle menschlichen Wissensgebiete durch die christliche Weltanschauung und Religion. Diese Zusammenschau der beiden Reiche ‚Natur' und ‚Gnade', diese Synthese der gesamten modernen Bildung mit dem Dogma der Kirche ist eine großartige, wahrhaft katholische Tat, welche Achtung und Bewunderung abnötigt."

W. Hentrich S. J.

Algermissen, K., Germanentum und Christentum. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Frömmigkeit. gr. 8° (XVI u. 440 S.) Hannover 1935, Giesel. Lw. *M* 6.30.

Der Vorwurf, daß das Christentum und insbesondere die katholische Kirche dem Germanentum abträglich gewesen sei, ist nicht neu. Im 40. Satz des Syllabus von 1864 heißt es noch viel allgemeiner: „Die Lehre der katholischen Kirche steht dem Wohl und dem Gedeihen der menschlichen Gesellschaft entgegen" (Denzinger n. 1740). Denselben Vorwurf hatte Pius IX. schon in einem Rundschreiben von 1846 zurückgewiesen (Denzinger n. 1634). In Nationalsozialistische Monatshefte, Sept. 1935, S. 779, wird zustimmend aus H. St. Chamberlain, Grundlagen des 19. Jahrhunderts, S. 515, der Satz angeführt, daß die römische Kirche von Hause aus „Schild und Waffenträgerin aller antigermanischen Bestrebungen" gewesen sei. Schon „Schopenhauer sah im Christentum einen unarischen, jüdischen Mythus" (350). Neu ist in unserer Zeit die hemmungslose Verbreitung derartiger Vorwürfe gegen das Christentum. Das Buch von A. bringt den Beweis für „die Tatsache, daß deutsches Empfinden und christlicher Glaube sich nicht feindlich gegenüberstanden oder kalt nebeneinander hergingen, sondern sich gegenseitig befruchteten und aufs tiefste durchdrangen" (281).

Der Verf. greift weit zurück. Er schildert das Werden des germanischen Volkes, das er „durch die Verschmelzung der Arier mit den vorgermanischen Trägern der Nordischen Rasse" (37) entstanden sein läßt, seine Religion, die schließlich in Vielgötterei mit abstoßenden Kulten ausartete, seine Bekehrung zum Christentum

und dessen wohltätigen Einfluß auf Sitte und Kultur: „Nicht Hemmung, sondern Aufstieg, nicht Zerstörung, sondern Segen" (166) wurde das Christentum für die Germanen. Dichtung, Baukunst, Plastik, Malerei, Musik, besonders aber die deutschen Mystiker und Heiligen zeugen für den heilenden und erhebenden Einfluß des Christentums auf die germanische Seele.

Etwa 40 Seiten sind einer Abrechnung mit Rosenbergs Mythus gewidmet. Im 19. Kapitel werden positive Vorschläge für die Belebung christlich-deutscher Frömmigkeit gemacht. Wenn S. XIV gesagt wird: „Der Drang nach Wahrheit ist der tiefste Zug in der germanischen Seele", so könnte man fragen, ob das nicht etwas allgemein Menschliches sei. Der hl. Augustinus wenigstens sagt: „Quid enim fortius desiderat anima quam veritatem?" (In Ioann. tract. 26, 5; PL 35, 1609.) Unterdessen hat das Buch verdientermaßen schon mehrere Auflagen erlebt; im Juli 1935 sah ich die 6. angezeigt mit dem Hinweis darauf, daß dieselbe auch eine Widerlegung des neuen Buches von Rosenberg „An die Dunkelmänner unserer Zeit" enthalte.

Das Problem kann auch weiter gefaßt werden: Germanentum und Christentum, Slaventum und Christentum, Romanentum und Christentum, Chinesentum und Christentum usw. Wie wirkt sich das eine Christentum aus in den verschiedenen Völkern, ja Individuen? Es ist anzunehmen, daß Gott, der verschiedene Heilige wollte, auch verschiedene Ausstrahlungen des christlichen Lebens in den verschiedenen Völkern gewollt hat, „ut ostenderet divitias gloriae suae" (Röm 9, 23). A. Deneffe S. J.

Bonsirven, J., S. J., Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ. Sa théologie (Bibliothèque de théologie historique), Bd. 1: La théologie dogmatique. gr. 8° (XXXVIII u. 553 S. u. 1 Tabelle); Bd. 2: Théologie morale, vie morale et religieuse. (511 S.) Paris 1935, Beauchesne. *Fr* 140.—.

Für das Verständnis des N. T., vorab der Evangelien, ist die genaue Kenntnis der jüdischen Anschauungen zur Zeit Christi von größter Bedeutung; ist doch die Lehre Christi weithin eine Stellungnahme zu den Anschauungen des damaligen Judentums. Darum sind wir dem Verf. des vorliegenden Werkes zu aufrichtigem Dank verpflichtet. Er hat mit unermüdlichem Fleiß die ganze jüdische Quellenliteratur durchgearbeitet, soweit sie uns Aufschluß geben kann, wie das amtliche und volkstümliche palästinische Judentum — das Judentum der Diaspora bleibt unberücksichtigt — Gott, sein Wirken in der Welt, den Menschen und die Beziehungen, die er mit seinem Schöpfer unterhalten muß, aufgefaßt hat. Hauptquelle ist ihm die rabbinische Literatur vor dem 3. Jahrhundert n. Chr., also der tannaïtischen Zeit. Dazu kommen vor allem die Schriften des N. T., ferner die Werke von Philo und Josephus und nicht zuletzt die atl. Apokryphen. Die religionsgeschichtlichen Einflüsse auf das Judentum, z. B. vom Parsismus her, bleiben unberücksichtigt, da sie sein Wesen nicht berühren und außerdem etwaige entlehnte Riten längst angeglichen und umgewandelt worden sind. Da das Judentum ein geschlossenes theologisches System nicht kennt, blieb dem Verf. keine andere Möglichkeit, als die zerstreuten Anhaltspunkte zu sammeln und sie methodisch einzuordnen. Dabei stellt sich heraus, daß in manchen Punkten die Auffassung nicht einheitlich ist,

sondern daß vielmehr zwei oder mehrere Strömungen nebeneinander herlaufen, z. B. bezüglich der messianischen Erwartung oder in der Frage, ob das damalige Judentum sich fast ausschließlich auf den Standpunkt der Gerechtigkeit und des strengen Rechts gestellt oder doch auch den Grundsatz der Liebe unter Berufung auf das Hauptgebot betont habe, und dgl. mehr.

Der Aufbau des Werkes ist kurz folgender: Der 1. Bd. umfaßt die dogmatische Theologie. Der Verf. behandelt zuerst die jüdische Nation unter verschiedenen Gesichtspunkten, vor allem auch ihre einzelnen Parteien und Sekten und kommt zu dem Schluß, daß wir im Judentum eine Nationalreligion vor uns haben, die nicht, wie das Christentum, als Sauerteig die ganze Menschheit durchsäuern soll, sondern vielmehr die Proselyten zwingt, ihre bisherige Nationalität aufzugeben und Glieder der jüdischen Nation zu werden (I, 33 ff.). Dann spricht er von dem Verhältnis des auserwählten Volkes zu Gott, um dabei die Feststellung zu machen, daß die biblische Theologie des A. T. durch das Judentum im wesentlichen nicht bereichert worden ist, sondern umgekehrt manche Einbuße erlitten hat (I, 220). Damit will der Verf. offenbar nicht die Feststellung widerrufen, die er an einer andern Stelle macht, daß im Judentum gegenüber der „Tora" und den Propheten doch einige bedeutende Fortschritte festzustellen seien. Dazu gehöre vor allem die Sicherheit über das Leben nach dem Tode (II, 314). Vgl. dazu auch meine Feststellung in dem Artikel „Die Lehre von der Parusie beim hl. Paulus in ihrem Verhältnis zu den Anschauungen des Buches Henoch" (Biblica 13 [1932] 431), wo das Urteil von Lagrange und Frey, als sei die vorchristliche apokalyptische Literatur in keiner Weise als Wegbereiter des Christentums anzusprechen, auch in etwa eingeschränkt wird. — Nach der Lehre von Gott geht B. auf die jüdische Auffassung von den Engeln und Dämonen ein und beschließt den 1. Teil mit einer Untersuchung über die Offenbarung bzw. die Tora. Im 2. Teile des 1. Bd. kommt die Eschatologie im weiteren Sinne zur Sprache, die nach dem Verf. drei Dinge umfaßt: das zukünftige Leben des einzelnen, die letzten Dinge der Welt und den Messianismus (I, 308). Unter Messianismus versteht B. jede Darstellung der Vollendung, sei es einer vorläufigen oder der endgültigen, mit nationalem Gepräge, auch wenn der Messias selbst nicht genannt wird. Dabei unterscheidet er einen eschatologischen und einen transzendentalen Messianismus, jenachdem er nur das Ende der Welt und die Auferstehung umfaßt oder darüber hinaus das wiederhergestellte Israel nach Eden oder in den Himmel versetzt (I, 309). Die Ausführungen über den Messianismus nehmen etwa 150 Seiten ein. Auch hier kommt der Verf., wie schon angedeutet wurde, zu dem Ergebnis, daß die jüdischen Auffassungen vom Messias dunkel und nicht einheitlich sind. Zwei Strömungen heben sich nach ihm immer mehr ab. Die einen erwarten das goldene Zeitalter für Israel hienieden in einer politischen und religiösen Wiederherstellung, die andern dagegen erwarten eine wunderbare Umgestaltung der ganzen Natur, wobei doch noch einige Züge des irdischen Israel gewahrt bleiben. Aber auch für diese gibt es noch darüber hinaus die eigentlich eschatologischen Ereignisse: Auferstehung und Gericht. Die beiden Auffassungen treten gewöhnlich nicht reinlich geschieden auf; doch scheint die zweite allmählich den Vorrang zu bekommen (I, 466). — Der 2. Bd. ist

der Moraltheologie im weiteren Sinne des Wortes gewidmet. Der Verf. geht hier aus von den menschlichen Handlungen im allgemeinen (der menschlichen Natur, ihrer Freiheit, der Erbsünde, und ihren Folgen, der göttlichen Gnadenhilfe, den Hindernissen des sittlichen Handelns usw.), befaßt sich dann mit der sittlichen Haltung des Menschen Gott gegenüber (Bund, Himmelreich, Verherrlichung und Nachahmung Gottes, Furcht und Liebe Gottes, Glaube), ferner mit der Vergeltung, der Norm des sittlichen Handelns (der „Tora"), der Sünde und ihrer Sühne. Daran schließen sich Ausführungen der religiösen Pflichten Gott gegenüber und über die Pflichten der Gerechtigkeit und Liebe gegen den Mitmenschen. Ein Kapitel über die persönliche Vollkommenheit (Keuschheit, Demut, Aszese und Vollkommenheitsideal) bildet den Abschluß.

Es ist hier nicht möglich, auf Einzelheiten des reichhaltigen Werkes ausführlicher einzugehen. Der Aufbau ist methodisch geschickt und durchsichtig. Jede Behauptung wird quellenmäßig belegt, ohne den Texten Gewalt anzutun. Dabei ist sich der Verf. durchaus bewußt, daß sich in manchen Punkten infolge der Eigenart und Unklarheit der Quellen nur eine gewisse Wahrscheinlichkeit erreichen läßt. So ist es von vornherein gegeben, daß mancher in Einzelheiten anderer Meinung sein wird. Sollte z. B. die jüdische Anschauung von einer vom Leibe unterschiedenen Seele, die sich im Tode von ihm trennt, wirklich zum guten Teil durch die Berührung mit der hellenistischen Gedankenwelt zu erklären sein, wie der Verf. annehmen möchte (I, 323)? Finden wir diese Anschauung nicht schon deutlich genug grundgelegt im A. T., wo wiederholt gesagt wird, daß der Geist (die Seele), der von Gott stammt, dem Leibe, den er gebildet hat, das Leben gibt (vgl. u. a. Gen 6, 3 17; Job 10, 12; Eccles 11, 5), und daß der Tod in der Trennung dieses Geistes (der Seele) vom Leibe besteht (vgl. u. a. Ps 78, 39; 104, 29 f.; 146, 4 nach der Zählung des masoretischen Textes; Eccles 12, 7 usw.)? Sehr wertvoll sind die Zusammenfassungen am Schlusse größerer Abschnitte wie auch die allgemeine Zusammenfassung am Schlusse des ganzen Werkes. Sorgfältig gearbeitete Inhaltsverzeichnisse, die allein 184 Seiten umfassen, sind eine große Erleichterung für die Auswertung des gebotenen Stoffes.

Der Hauptwert des Werkes liegt nicht darin, daß es überall neue Erkenntnisse und Einsichten böte — das meiste findet sich auch irgendwie schon in den verschiedenen Darstellungen der ntl. Zeitgeschichte und einzelner Fragen derselben —, sondern darin, daß der Verf. die zahlreichen Einzelerkenntnisse systematisch und methodisch geschickt zusammengestellt hat. Von diesem Zusammenhang aus fällt auf manche Einzelfragen ein ganz neues Licht. Das Werk steht in seiner Art zweifellos einzig da und kann nur wärmstens empfohlen werden.

B. Brinkmann S. J.

De Vleeschauwer, Herm. J., La déduction transcendentale dans l'œuvre de Kant. I.: La déduction transcendentale avant la Critique de la raison pure. gr. 8° (332 S.) Antwerpen 1934, De Sikkel. *Fr* 105.—.

Wir freuen uns, aus Belgien ein so gründliches Werk über die Philosophie Kants zu empfangen. De Vleeschauwer will die geschichtliche Entwicklung der „transzendentalen Deduktion", in

der er mit Recht das Herzstück der kantischen Kritik erblickt, in einem dreibändigen Werk darstellen. Der vorliegende erste Band ist dem Werden dieser Lehre bis unmittelbar vor Erscheinen der ersten Ausgabe der Kritik gewidmet, also der reizvollen und philosophiegeschichtlich hochbedeutsamen, aber wegen des teilweisen Mangels an sicheren Quellen nicht leicht zu beantwortenden Frage: Wie ist Kant von der überlieferten rationalistischen Metaphysik aus zu den Thesen der Transzendentalphilosophie gekommen?

De Vl. geht mit überlegener Kenntnis der Quellen und der umfangreichen Kantliteratur an seine Aufgabe heran. Dazu kommt die besonnene Ausnutzung der Quellen, die ebensosehr willkürliche Konstruktionen wie übertriebene Zurückhaltung meidet. So gewinnen die Ergebnisse einen überzeugenden und, wir zweifeln nicht, in vielem endgültigen Charakter.

Nach einem kurzen, in die Problemstellung einführenden ersten Kapitel (29—78) behandelt das zweite Kapitel (79—187) das Werden des Kritizismus von 1747—81 mehr im allgemeinen, das dritte Kapitel (188—329) im besondern die Entwicklung der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe in der langen „Periode des Schweigens" von 1770—81. Die vorkritische Zeit teilt De Vl. in zwei Perioden ein, eine Periode der Vorbereitung (bis 1769) und die Periode der mehr aktiven Herausarbeitung der verschiedenen Elemente des Kritizismus (1769—81). Fast von Anfang an, auch in den anscheinend rein physikalischen Schriften, geht das Interesse Kants auf die Kernfrage: Wie ist Metaphysik möglich? Seine scharfsinnigen, mit unerbittlicher Wahrheitsliebe geführten Untersuchungen führen ihn Schritt für Schritt zu der Erkenntnis, daß die herrschende rationalistische Metaphysik der sicheren Grundlagen entbehrt. Namentlich vier Probleme sind es, die ihn in der Zeit der Vorbereitung immer wieder beschäftigen: Die Methode der Metaphysik, die, wie er klar erkennt, nicht nach Art der rationalistischen Philosophen mit der Methode der Mathematik gleichgestellt werden darf; das Problem der Kausalität (wesentlicher Unterschied von Grund und Ursache; Unableitbarkeit der Kausalität aus dem Identitätssatz); das Problem der Existenz (Existenz nicht aus Begriffen erkennbar; Ablehnung des kartesianischen ontologischen Gottesbeweises); schließlich das Problem des Raumes und seiner Antinomien. In dieser letzten Frage bringt das Jahr 1768 die für die weitere Entwicklung entscheidende Annäherung an Newton: der absolute Raum ist Vorbedingung der Körper.

Daraus mußte das Problem entstehen, wie der Raum noch erkannt werden könne, wenn er aller empirischen Anschauung vorangehen soll. Das Problem findet in der Dissertation von 1770 seine Lösung durch die Lehre von der Subjektivität von Raum und Zeit. Dieser Phänomenalismus bedeutet indes durchaus noch nicht die entscheidende Wendung zum Kritizismus. In der entscheidenden Frage nach der Geltung der reinen Verstandesbegriffe bringt die Dissertation vielmehr einen Rückschlag. Nie zuvor hat Kant in so dogmatistischer Weise die Geltung der Begriffe verteidigt. De Vl. macht diese erstaunliche Tatsache durch den Hinweis auf die gerade in der Dissertation zum Durchbruch gekommene scharfe Unterscheidung zwischen Sinnlichkeit und Verstand begreiflich. Gerade weil die reinen Verstandesbegriffe in ihrem Ursprung von allen Bedingungen der Sinnlichkeit frei sein

sollten, konnte es Kant eine Zeitlang scheinen, daß sie damit auch der Subjektivität der Sinnlichkeit entzogen seien.

Lange konnte es Kant freilich nicht entgehen, daß so eine positive Begründung für die Geltung der Begriffe nicht gewonnen war. Die von Lambert, Sulzer und Mendelssohn gegen seinen „Idealismus" erhobenen Einwürfe ließen die Fragen nicht zur Ruhe kommen. In dem bekannten Brief an Herz von 1772 ist die Problemstellung ganz klar geworden: Wie können sich Begriffe auf Gegenstände beziehen, wenn weder die Dinge die Begriffe bedingen noch die Begriffe die Dinge? Es ist aber ein Irrtum, wenn man in diesem Brief schon die kritische Lösung zu finden meint. Diese wurde vielmehr erst in den folgenden Jahren gefunden. Kant entdeckt die dritte Denkmöglichkeit: Der reine Verstandesbegriff ist konstitutiv zwar nicht für das Ding an sich, aber für den (immanenten) „Gegenstand". Diese Lösung, die den Verstand auf die innigste Zusammenarbeit mit der Sinnlichkeit festlegt und den Grundgedanken der transzendentalen Deduktion in sich schließt, ist 1775 im sog. „Duisburgschen Nachlaß" im wesentlichen fertig.

In der „Kritik" wird die transzendentale Deduktion von der metaphysischen abhängig gemacht, und diese vom „Leitfaden" der Urteilstafel. Wenn aber Kant auch schon 1772 die Notwendigkeit erkannte, die Gesamtheit aller „unanalysierbaren Begriffe" nach Prinzipien festzustellen, so ist ihm diese Arbeit doch wahrscheinlich erst nach Auffindung der transzendentalen Deduktion gelungen, und zwar wurden die Kategorien zunächst unabhängig von dem Leitfaden der Urteilstafel aufgestellt. De Vl. macht es recht wahrscheinlich, daß Kant zunächst mehr zufällig auf die Verwandtschaft zwischen den Kategorien der Relation und den entsprechenden Urteilsformen stieß und daß er dadurch erst auf den Gedanken kam, die Urteilstafel als Leitfaden für die Ableitung der Kategorien zu gebrauchen. 1776 war die metaphysische Deduktion im wesentlichen fertig. Die Jahre 1777—81 brachten, unter dem Einfluß von Tetens, wie De Vl. mit guten Gründen annimmt, die Einführung der produktiven Einbildungskraft, der psychologischen Deduktion mit den drei Synthesen und die klarere Herausarbeitung des Unterschiedes von Verstand und Vernunft.

Wenn man noch über etwas mehr Aufschluß wünschte, wäre es die Frage, wie Kant zu der Unterscheidung von analytischen und synthetischen Urteilen (im Sinn der „Kritik") und zu der die synthetischen Urteile a priori in den Vordergrund rückenden Fragestellung gekommen ist. Aber vielleicht soll diese Frage dem zweiten Band vorbehalten bleiben.

Das bedeutende Werk De Vleeschauwers läßt — trotz des Aufdeckens so mancher Abhängigkeiten — Kants ursprüngliche Leistung und seine Überlegenheit über die rationalistischen Philosophen klar hervortreten, aber auch seine vollständige Unkenntnis der echt scholastischen Lösung der Probleme, die ihn bewegten. Hoffentlich trägt das Werk dazu bei, daß gewisse schiefe Darstellungen und an der Sache vorbeiredende „Widerlegungen" der Lehre Kants, wie sie sich zuweilen immer noch in neuscholastischen Werken finden, nun doch allmählich verschwinden. Wer noch ahnungslos in halb empiristischen, halb rationalistischen Auffassungen steckt und diese dann auch noch für thomistisch hält, kann Kant unmöglich philosophisch überwinden.

J. de Vries S. J.

Šanc, Fr., S. I., Stvoritelj svijeta [Der Schöpfer der Welt]. gr. 8° (XXIV u. 320 S.) Sarajevo 1935, Nova Tiskara.

Der durch seine originelle Arbeit „Sententia Aristotelis de compositione corporum e materia et forma" auch den Lesern der „Scholastik" wohlbekannte Autor (vgl. Schol 4 [1929] 269 f.; 10 [1935] 31—54) hat der kroatischen Wissenschaft wiederum ein solides Werk geschenkt. Wie der Untertitel „Seine Existenz und Natur und sein Verhältnis zur Welt" zeigt, haben wir eine Theodizee vor uns. Š. hat aber auch manche Fragen, wie z. B. Kausalitätsprinzip, Willensfreiheit, juridische und sittliche Ordnung, die sonst in der Theodizee vorausgesetzt und nur gestreift werden, ausführlich behandelt. Die Arbeit ist streng wissenschaftlich, und jeder Sachkundige wird die erstaunliche Belesenheit des Verf. in der einschlägigen neuesten Literatur sowie so manche originelle Problemstellung und -lösung anerkennen. Es möge die eine oder andere Stichprobe genügen.

Gleich in der Einleitung wird das Gottesproblem in einer geistvollen und doch streng logischen Weise als Grundfrage des ganzen Problemkomplexes der heute so brennenden Friedens- und Brotkrise scharf herausgearbeitet. Im dritten Artikel des ersten Teiles, der sich mit der Existenz und der Natur des Schöpfers befaßt, wird unter dem Titel „Der erste wissenschaftliche Theismus" beim Aristotelischen Beweis vom „ersten unbeweglichen Beweger" scharf unterstrichen, daß Aristoteles gar nicht behaupte, die Wirkung dieses Bewegers sei in einer Finalursache zu suchen, sondern vielmehr am Beispiel der Finalursache zeige er, daß eine Ursache, die ihren Einfluß ausübt, ohne selbst verändert zu werden, keineswegs in sich undenkbar sei. Der Schöpfungsakt, so wie ihn die spätere christliche Philosophie und Theologie ausgearbeitet, war dem Aristoteles natürlich unbekannt. Im fünften Artikel, der die Frage „Wie wir Gott erkennen können" beantwortet, untersucht Š. das Kausalitätsprinzip nach seinem tiefsten Sinn und seiner Gültigkeit so, daß er das ungewirkte und gewirkte Sein analysiert und auf diesem doppelten Wege zum analytischen Kausalprinzip in der Form „Jedes Sein, das zusammengesetzt [oder: das nicht ipsum esse] ist, hat seine Wirkursache" gelangt. — Im zweiten Teil, der „Das Verhältnis des Schöpfers zur Welt" behandelt, entscheidet sich Š. ziemlich klar für die Auffassung der Willensfreiheit, wie sie der hl. Robert Bellarmino vertritt, was manchem Psychologen weniger glücklich vorkommen wird. Mit um so größerer Genugtuung aber werden alle die Ausführungen lesen, daß sowohl die juridische als auch die sittliche Ordnung ohne Gott einfachhin unerklärlich ist. Dabei wird sehr schön gezeigt, wie sich die sittliche Bindung, die Pflicht, nur aus einem dem Menschen von Gott selbst als unbedingt zu erreichenden Ziel oder mit anderen Worten aus der nicht zu vermissenden Glückseligkeit erklären läßt. Ebenso originell ist es, wenn Š. in einem ziemlich umfangreichen Kapitel zeigt, daß die Wirk-, Material-, Formal- und Finalursache, also alle Ursachen der Kultur ebenso viele Zeugen sind, daß sie ohne Gott undenkbar ist.

Die Arbeit, der auch von der höchsten Stelle ein Lob gespendet wurde, bedeutet einen Gewinn nicht nur für die kroatische, sondern auch für die ganze scholastische Philosophie überhaupt.

K. Grimm S. J.

Messer, Aug., Psychologie. 5. völlig umgearb. Aufl. 8° (XII u. 383 S.) Leipzig 1934, Meiner. Geb. *M* 7.50.

Ein gutes Drittel des Buches sind einleitende Fragen. Sehr reichlich kommt zuerst die Geschichte der Psychologie zu Wort (25 S.). Unter anderm wird darin auch den Phänomenologen und den neueren katholischen Psychologen (Mercier, Geyser, Fröbes, Lindworsky) eine Neigung zum Scholastizismus, bzw. Verbalismus zugeschrieben; sie schieden nicht genügend zwischen Begriffswelt und wirklicher Welt; das verführe sie, solche scharfen Unterschiede auch im wirklichen Seelenleben „von vorneherein vorauszusetzen", z. B. zwischen dem menschlichen und tierischen, während die Wirklichkeit nirgends feste Grenzen zeige, sondern Entwicklung. Dieser nicht weiter bewiesene Vorwurf ist falsch; die Unterscheidung von Mensch und Tier wird von uns nicht aus dem Begriff der Seele abgeleitet, sondern allein aus der Erfahrung, und zwar mit denselben Gründen, die Messer selbst nachher (3. Kap.) für denselben Unterschied geltend macht, nur daß unsere Beweise sehr viel eingehender sind als die hier von M. gebrachten und auch den schärfsten Gegengründen, wie sie Köhler vorgebracht hat, bis ins einzelne folgen. — Die folgende biologische und anthropologische Grundlegung entwickelt den Begriff der Dispositionen. Auffallend eingehend werden die Typen beschrieben, besonders die von Jaensch usw. Weitere 40 Seiten behandeln die einleitenden Fragen über Aufgaben und Methoden der Psychologie; M. bespricht mit Vorliebe alles, was den Zusammenhang mit der Philosophie berührt. — Das zweite Drittel des Buches bringt die Ergebnisse der psychologischen Forschung für das niedere (sinnliche) Leben: recht eingehend (25 S.) über die Gefühle, überwiegend die sinnlichen elementaren, daran anschließend auch kürzer die Gemütsbewegungen. Rund 50 Seiten gehen auf die Lehre von den Empfindungen, ihre Beschreibung, besonders aber die Gesetze der Abhängigkeit von den Bedingungen. Dann 40 Seiten über die Wahrnehmungen: die zentral erregten Empfindungen, die sog. Objektivationen, Gestalten, die Raum-, Zeit- und Bewegungswahrnehmung.

Im letzten Drittel herrschen die Themata vor, die dem menschlichen Seelenleben eigentümlich sind. Im Sinn der Denkpsychologie wird der Gegensatz zwischen dem unanschaulichen allgemeinen Begriff und der konkreten anschaulichen Vorstellung sehr gut durchgeführt, ebenso die Eigenart des Urteils. Die folgenden 20 Seiten über das Gedächtnis gehen wieder mehr in einleitenden Fragen auf und geben von den wirklichen Gedächtnisgesetzen nur äußerst wenig. Der kleine Abschnitt über Wertgefühle und Werturteile ist sehr lesenswert. Recht eingehend (35 S.) wird das Willensleben behandelt und seine Wirkungen in den Handlungen. M. sieht das Ursachenerlebnis im Wollen wie auch im Trieberlebnis; da er indessen zugibt, daß nur das Wollen aktiv ist, wird sicher die Anschauung des Ursache-Seins besser auf das Wollen eingeschränkt, oder noch genauer auf den freien Akt, dessen Entstehung richtig beschrieben wird. Die Bedeutung und die Grenzen der Triebpsychologien von Freud und Adler werden gut herausgearbeitet. Das letzte kleine Kapitel entscheidet einige metaphysische Fragen. M. vertritt mit der älteren Psychologie die Substantialität der Seele gegenüber der Aktualitätstheorie, die heute wieder öfter als überwunden erklärt wird. In der Frage der Fortdauer der Seele erwartet er sonderbarerweise (mit Driesch)

die Entscheidung vom Spiritismus; die einschlägigen philosophischen Beweise sind ihm offenbar unbekannt. Gleichfalls wird der psychophysische Parallelismus verworfen, wenn auch M. in seiner etwas skeptischen Art über den wahren Sinn von Substanz oder Kausalität nicht ganz sicher zu sein behauptet.

In dem sehr reichen Schriftenverzeichnis ist mir unverständlich, daß im Verzeichnis der allgemeinen Lehrbücher von Brentano bis Ziehen diejenigen der neueren katholischen Psychologen (Hagemann, Geyser, Fröbes, Lindworsky) nicht eingereiht sind, sondern sie unter eigener Überschrift „Den neuscholastischen Standpunkt vertreten" gesondert aufgeführt werden. Diese Sonderung muß auf den unkundigen Leser den Eindruck machen, daß es sich da um eine minderwertige Sorte von Psychologen handelt. Und doch steht M. selbst in seinen philosophischen Ansichten dem neuscholastischen Standpunkt wesentlich näher als z. B. einem Ebbinghaus, der Parallelist ist und die Seelensubstanz verwirft. Dazu kommt ein zweiter sachlicher Irrtum: von den hier genannten Werken behandeln nur zwei, Hagemann und Geyser, die philosophische Psychologie. Fröbes und Lindworsky verzichten in diesen Werken grundsätzlich auf die philosophischen Fragen und behandeln die rein experimentelle Psychologie völlig neutral, wie schon längst experimentelle Physik allgemein neutral behandelt wird, unabhängig von philosophischen Folgerungen. Die Einordnung dieser Werke unter die Neuscholastik ist also verfehlt.

Allgemein bevorzugt das Buch, wie es übrigens die Vorrede ausdrücklich angibt, das Theoretische, Philosophische, die Leitgedanken, Betrachtungsweisen, Methoden; dagegen sind die experimentellen Ergebnisse nur sehr kurz dargestellt. Wer das letztere sucht, wird deshalb aus dem Buch wenig Nutzen ziehen; um so größeren, wer neben den Darstellungen der experimentellen Psychologie eine andere sucht, die gerade die philosophischen Zusammenhänge vertieft. J. Fröbes S. J.

Larenz, K., Rechts- und Staatsphilosophie der Gegenwart. 2. Aufl. 8° (X u. 175 S.) Berlin 1935, Junker u. Dünnhaupt. *M* 4.50.

In 1. Aufl. war die L.sche Darstellung der Rechts- und Staatsphilosophie der Gegenwart 1931 in den „Philosophischen Forschungsberichten" erschienen (vgl. Schol 7 [1932] 159 f.). Die vorliegende 2. Aufl. ist über diesen Rahmen hinausgewachsen. Sie umfaßt neben der Auseinandersetzung mit den verschiedenen Richtungen der Rechtsphilosophie seit 1900 eine ausführliche Darstellung des gegenwärtigen Ringens um die „Metaphysik des konkreten Geistes" und des völkischen Staatsgedankens und einen 2. Teil über „die philosophischen Grundlagen der neuen deutschen Rechtswissenschaft". L.' eigenes Denken bestimmt sich als objektiver Idealismus, in dem für die Erfassung des Rechts- und Staatsgedankens der Begriff des „Volksgeistes" grundlegend ist. Als Ziel seines Neuhegelianismus stellt er fest: „Wenn wir an Hegel anknüpfen, ist es uns nicht um die Richtigkeit einzelner Lehren, sondern um konkretes Denken, um substantielle Dialektik zu tun . . . . Was Hegel geleistet hat, muß unsere Zeit in ihrer Weise neu leisten" (129).

Das Buch bietet eine reiche Übersicht über die Entwicklung der Rechtsphilosophie der letzten Jahrzehnte und kommt über das bloße Berichten hinaus zu einer ständigen Auseinandersetzung,

die oft die wesentlichen Momente sicher hervorhebt. In der Darstellung der „Naturrechtsphilosophie" ist der Versuch des Verständnisses anerkennenswert. L. scheidet klar das religiös-ethische Naturrecht von dem der Aufklärung und erkennt es als heute noch gegenwartsmächtig an (82). Seine Kritik zeigt auch hier mitunter vorhandene Schwächen auf. Katholische Philosophie ist an das Denken der Zeit gebunden in der philosophischen Erfassung ihres Erbgutes; das kann zwar — um an die Unterscheidung anzuknüpfen, die L. in der Einleitung benutzt — das philosophische „Selbstverständnis" beeinträchtigen, aber nicht die Weltanschauung und das „Weltverständnis" innerlich wandeln.

In der Kritik, die L. an verschiedenen Stellen vorbringt, finden sich aber auch eigenartige Fehlurteile. Die Ablehnung der Sterilisation Minderwertiger rechnet er zu „liberalen" Anschauungen (83). Und wenn er die Lehre von einem „natürlichen Recht auf Koalitions- und Streikfreiheit" als „naive Verallgemeinerungen zeitbedingter Anschauungen der Weimarer Epoche" bezeichnet (152), ist man schon versucht, das schmückende Beiwort „naiv", wenn es einmal gebraucht werden soll, seiner Auffassung von dieser Lehre zu geben. L. lehnt das Naturrecht überhaupt ab: es bleibt für ihn etwas „Abstrakt-Allgemeines und daher Inhaltleeres" (154). Was er aber vorbringt, um dieses Urteil zu rechtfertigen, zeigt wieder, daß er kein volles Verständnis dessen erreicht hat, was unter dem Naturrecht eigentlich verstanden sein will. So soll die Tatsache, daß Tötung im Kriege, in Notwehr oder in Strafvollziehung kein Mord ist, die Abstraktheit der Naturrechtslehre von der Verwerflichkeit des Mordes beweisen. Und ebenso soll der Zweikampf mit dem sich in ihm offenbarenden „konkreten" Ehrbegriff eine Widerlegung „abstrakter Normierung" sein. L. weist ausdrücklich den Gedanken ab, der „Volksgeist" sei durch Überzeitliches normiert; er trage seine Norm in sich (163). Der Gedanke der „Norm-in-sich" deutet sicher auf eine richtige Erkenntnis; auch das wahrhaft begriffene Naturrecht ist keine abstrakte Normierung, die von außen an die „schöpferische Substanz" herangebracht wird, keine bloße „Normvorstellung", die im Gegensatz stände zu der Wirklichkeit einer „konkreten Ordnung" (167). So allerdings faßt L. das Naturrecht auf; und für ihn bleibt überhaupt die katholische Lehre in einem vielfältigen Dualismus stecken (86).

In der Rechtsphilosophie, wie sie L. entwickelt, sind wahre Einsichten angelegt, die ihrem Gehalte nach über die jetzige Gestalt seines Philosophierens hinausführen könnten. Jetzt hat diese Philosophie des Volksgeistes kein Verhältnis zu vielen wesentlichen Problemen, um die sich katholische Philosophie — auch durch den Begriff des Naturrechts — bemüht. Und gerade diese Probleme tragen die Möglichkeit zu einem wahrhaft „konkreten" Denken in sich.

A. Hartmann S. J.

Aufsätze und Bücher.

1. Allgemeines. Geschichte der Philosophie.

1. Utitz, E., Die Sendung der Philosophie in unserer Zeit. gr. 8° (IX u. 159 S.) Leiden 1935, Sijthoff. *Fl* 2.70; geb. *Fl* 3.30. — Das Buch bringt die historische und sachliche Rechtfertigung eines Vortrags, den U. auf dem VIII. internat. Kongreß der Phil. in Prag 1934 gehalten hat. Philosophie ist die Verwirklichung des Logos in der Welt, vor allem im Menschen. Sie fordert daher den Einsatz des ganzen Menschen und formt ihn so auch zum vollendeten. Ihre Voraussetzungen sind unbedingte Wahrheitsliebe und Selbstzucht. Sie muß sich im Philosophen als ihrem Spiegelbild verwirklichen. Und da sie in ihrem geschichtlichen Gewand stets ein Gewebe von Zeitlich-Überzeitlichem ist, verlangt echtes Philosophieren das Studium ihrer Geschichte, um so die ewigbleibenden Werte, den Logos, zu erkennen. — Das leicht geschriebene Werk regt zur gesunden Selbstbesinnung an. Rast.

2. Dyroff, A., Über eine wichtige Aufgabe der geschichtlichen Erforschung der Philosophie: PhJb 48 (1935) 258—267. — Ein zeitgemäßer Artikel aus der Feder eines der kenntnisreichsten und verständnisvollsten katholischen Philosophiehistoriker, der zu einer dringlichen Gewissenserforschung geworden ist. „Es geht nicht länger an, daß die Bemühungen katholischer Denker um die Förderung der Philosophie so stiefmütterlich behandelt werden, wie es meist geschieht. Es geht besonders nicht länger an, daß philosophisch gerichtete Katholiken von philosophischen Vertretern ihrer Weltanschauung so wenig wissen, wie es oft der Fall ist. Und es geht vor allem nicht an, daß katholische Bearbeiter der Geschichte der Philosophie im 19. Jahrhundert von den Leistungen der katholischen Denker dieses Zeitraumes ein lückenreiches Bild geben, wie es häufig der Fall ist" (258). Das sind freimütige Worte eines greisen Gelehrten, der auf ein arbeitsreiches Leben zurückschauen darf. Er ist in der Lage, dieses Fehlen und Nichtbeachten katholischer Vertreter der Philosophie aktenmäßig nachzuweisen. Nicht bloß im allgemeinen deckt er die beschämenden Tiefengründe dieser Haltung auf; er zeigt auch im einzelnen, was und wo es fehlt. Das Ergebnis seiner kritischen Wanderung gipfelt in der „Forderung, daß einmal die Philosophie bei den deutschen Katholiken des 19. Jahrhunderts ganz gesondert dargestellt werde. Diese Forderung wird nicht etwa aus einer konfessionellen Stimmung und Absicht heraus erhoben, sondern im Hinblick auf den Wesensberuf der Geschichte, das Geschehen, auch das Geistige, so darzustellen, wie es gewesen ist, und die Wirklichkeit in ihrer Fülle zu erfassen" (266). Damit stellt D. dieselbe Forderung in bezug auf das 19. Jahrhundert auf, die Referent in dieser Zeitschrift (Schol 10 [1935] 106) in bezug auf das 16. bis 18. Jahrhundert erhoben hat. Jansen.

3. Widnmann, Ildefons, O. S. B., Philosophie als Hinführung zur Theologie der Gegenwart. Festvorlesung zur Feier des 100jährigen Bestehens der Philos. Hochschule bei St. Stephan in Augsburg am 16. Dez. 1934: Jahresbericht über die Philos. Hochschule 1934/35 S. 49—55. — Von diesem Vortrag gilt das alte klassische Wort: non numerandum, sed ponderandum. In selten abgeklärter Ruhe und noch seltenerer abgewogener Spann-

weite wird hier das Verhältnis der Philosophia perennis zur scholastischen und nichtscholastischen Philosophie in Vergangenheit und Gegenwart bestimmt, werden Vorzüge und Schwächen bzw. Grenzen und Gefahren der scholastischen und nichtscholastischen Philosophie unbefangen gezeigt, wird die Aufgabe der Neuscholastik in unsern Tagen umrissen, wird die Mittellinie zwischen Optimismus und Pessimismus in bezug auf die Aussichten unserer Philosophie gezogen. Etwas eingehender hätte das eigentliche Thema, wie denn nun die Philosophie zur Theologie hinführt, behandelt werden sollen. — Referent hat sich bei seinen Studien über die Scholastik des 17. und 18. Jahrhunderts lange mit dem Anteil der Benediktiner an der Pflege derselben, namentlich an der Salzburger Universität und in Süddeutschland sowie in der Schweiz, beschäftigt. Es ist eine merkwürdige Tatsache, daß nach einem Jahrhundert strengsten, hochbedeutsamen Thomismus Salzburg, St. Emmeram in Regensburg, St. Stephan in Würzburg, um von andern Abteien zu schweigen, ihre Tore weitgeöffnet der Aufklärung und den neueren Philosophen erschlossen. Dürfen wir in dieser Programmrede von St. Stephan-Augsburg, das auf eine alte, ruhmreiche Vergangenheit zurückschauen kann, ein Anzeichen dafür erblicken, daß die süddeutschen Benediktiner die organische Verbindung von Konservatismus und Fortschritt, einen Wesenszug der Kulturarbeit ihres Ordens, in der Neubelebung der Scholastik anstreben? In diesem Sinn begrüßen wir kameradschaftlich und brüderlich diesen schönen, zeitgemäßen Vortrag. J.

4. Langerbeck, H., Δόξις ἐπιρυσμίη. Studien zu Demokrits Ethik und Erkenntnislehre (Neue philol. Untersuchungen, hrsg. v. W. Jaeger, H. 10), gr. 8° (132 S.) Berlin 1935, Weidmann. *M* 9.—. — Der Titel ist aus dem 7. Fragment des Demokrit genommen und bedeutet: Ein Zustrom von Eidola ist jeglichem sein Meinen. L. gibt eine Reihe von schwierigen Textinterpretationen, die sich auf D. beziehen. Er steht auf dem Standpunkt, daß vor Sokrates-Platon die Zweischichtigkeit des Seins noch nicht erkannt wurde. Diese Philosophie ist der unsrigen ganz und gar inkommensurabel. Protagoras ist kein Sensualist. Sein Homo-mensura-Satz ist nicht erkenntniskritisch gemeint, sondern Grundthese eines politischen Traktats: Für den vollkommenen Menschen ist alles gut. Er kennt auch keinen ethischen Relativismus. Mit der wachsenden Entfernung von Platon macht die unmittelbare Auseinandersetzung mit dem Homo-mensura-Satz einer der doxographischen Manier angenäherten Betrachtungsweise Platz. Dieser Satz ist auf Aristoteles und seine Protagorasdeutung gemünzt, der aber im übrigen sehr anerkannt und gegen Natorp temperamentvoll verteidigt wird. Die eigentliche Erforschung der Lehre D.s im zweiten Teil untersucht die Eidolalehre, die Ethik, die Psychologie, das Problem von Morphe und Schema, die Aisthesislehre und die Erkenntnistheorie. Die Eidola sind Erscheinungen, die wirken und von D. geradezu religiös verehrt werden, also keineswegs bloße Abbilder. In der Ethik D.s wird kein Problem aufgeworfen. Es wird überhaupt nicht gefragt, sondern ein vorbildhaftes Sein eindrucksvoll gestaltet. Die Ethik ist rein protreptisch, nicht elenktisch. — Die neuen und wohl auch kühnen Thesen L.s sind jedenfalls geeignet, unsere bisherige Auffassung von der Philosophie D.s und der Vorsokratiker zu ergänzen oder auch zu revidieren. Schuster.

5. Santeler, Jos., S. J., Hat Aristoteles den Platonismus überwunden? ZKathTh 59 (1935) 161—196. — S. gibt zuerst einen Überblick über Werden und Eigenart der Platonischen Ideenlehre, läßt hierauf die Aristotelische Kritik folgen, die gebilligt wird, fragt dann aber, ob die positive Erklärung des Stagiriten über Realität und Daseinsweise des Allgemeinen der Kritik standhält. Das wird verneint. Zwei Hauptpunkte (Metaph. 7, 15) werden untersucht: die Lehre, daß nur das Notwendige, nicht das Vergängliche oder Kontingente Gegenstand der Wissenschaft sein kann; sodann der Satz, daß die Form (der Logos) nicht in den Werdeprozeß hineingezogen wird und trotzdem im Realen Existenz besitzt (dieses Haus wird, aber nicht das Haus-sein wird). Solche und ähnliche Stellen wurden schon früher von Zeller, Baeumker u. a. als widerspruchsvoll empfunden. Werner Jaeger sieht in diesen Texten eine Bestägigung seiner Auffassung vom Wandel der Aristotelischen Lehre, die doch von Plato nicht ganz loskommen konnte. Sanc (vgl. Schol 10 [1935] 31—55) nimmt einen doppelten Begriff der Form (und Materie) an und will dadurch alle Widersprüche beseitigen. S. hält mit der Tradition an dem einheitlichen und eindeutigen Formbegriff fest, kommt aber dann zum Schlußergebnis: „Damit, daß Aristoteles das gegenständliche Korrelat des Wissensbegriffes für notwendig erklärt, verschreibt er sich rettungslos einem Ultra- oder Begriffsrealismus." Sch.

6. Drechsler, J., Die erkenntnistheoretischen Grundlagen und Prinzipien der Aristotelischen Didaktik. gr. 8° (172 S.) Berlin 1935, Junker u. Dünnhaupt. *M* 6.—. — Die sorgfältige, vom Dauerwert philosophiegeschichtlicher Arbeit zeugende Studie behandelt zunächst die erkenntnistheoretischen und psychologischen Grundlagen Aristotelischer Didaktik, seine Lehre von Bildungsaufgabe, Funktion und Gegenstand der Erkenntnis, sodann die didaktischen Grundsätze des Aristoteles über Erkenntnisweg und Erkenntnisstufen. Zusammenfassend kennzeichnet der Verf. Aristoteles' Didaktik im Zusammenhang mit seiner geistigen Persönlichkeit und in ihrem Charakter der „Ganzheit" und „Ganzheitsbezogenheit": Ganzheitlichkeit nach der inhaltlichen Seite — Vermeidung aller Einseitigkeit in der Ausbildung —, Ganzheitlichkeit nach der formalen Seite — Vermeidung ebensowohl bloßer Formalistik wie bloßer Technologie —, Ganzheitlichkeit in der Zielbestimmung der Bildungslehre. So lehrt die Studie Aristoteles' Didaktik als „einzigartiges Beispiel einer tiefgreifenden Synthese von Wissenschaft und Bildungswille" und als „Vorbild für das didaktische Können und Wollen aller Zeiten" sehen. Willwoll.

7. Furlani, G., Le Categorie e gli Ermeneutici di Aristotele nella versione siriaca di Giorgio delle Nazioni (Memorie della R. Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche. Ser. VI, Vol. V, Fasc. I). 4° (68 S.) Roma 1933, Bardi. — Von dem gelehrten Jakobitischen Aristoteliker Georg, dem Araberbischof († 724), ist eine syrische Übersetzung von Teilen des Aristotelischen Organon zusammen mit einem Kommentar dazu in der Handschrift des Britischen Museums Add. 14659 erhalten. Während R. J. H. Gottheil, Hebraica IX 168, nur die Kategorien, J. G. E. Hoffmann, De Hermeneuticis apud Syros Aristoteleis (1873), die Hermenie allein veröffentlichte, bietet F., der rührige italienische Forscher auf

dem Gebiete der syrisch-arabischen Übersetzungsliteratur aus dem Griechischen, beide zusammen und kündigt auch die Ausgabe des Restes der Übersetzung, d. h. der beiden Bücher der Analytica priora, an. Für die Textüberlieferung ist diese Übersetzung Georgs deshalb so wertvoll, weil ihre griechische Vorlage mindestens zwei Jahrhunderte älter ist als die uns bekannten griechischen Handschriften. Bedauerlich ist, daß der Kommentar nicht veröffentlicht werden kann. Denn abgesehen davon, daß er eine Quelle für das Nachwirken der peripatetischen Philosophie und für das syrische Geistesleben jener Zeit darstellt, kommt er auch als Textzeuge in Frage, wie F. selber in der Zeitschrift für Semitistik 1 (1922) 34 zu De interpret. 16a 6—7 nachgewiesen hat. Für die Ausgabe der Analytica möchte ich empfehlen, doch die Bekkersche Seiten- und Zeilenzählung am Rande anzugeben; dadurch wird das Aufsuchen der Stellen sehr erleichtert. Man muß dem verdienten Forscher für diese seine Arbeit auf dem so schweren Gebiete aufrichtigen Dank wissen. Sie legt den Wunsch nahe, daß sie den Anfang bilde einer systematischen Ausgabe der syrischen Aristotelesübersetzungen überhaupt, was ja eine höchst willkommene Ergänzung der bereits begonnenen Arbeiten an den arabischen und lateinischen Übersetzungen des Mittelalters wäre. Kutsch.

8. Seligsohn, R., Die Übersetzung der ps.-aristotelischen Problemata durch Bartholomaeus von Messina. Text und textkritische Untersuchungen zum ersten Buch. 8° (164 S.) Berlin 1934, Ebering. *M* 4.80. — Als Vorarbeit für die Gesamtausgabe der mittelalterlichen lateinischen Übersetzungen der ps.-aristotelischen Problemata bietet hier S. zunächst die lateinische Übertragung des I. Buches durch Bartholomaeus von Messina, einen Zeitgenossen König Manfreds von Sizilien (1258—1266). Beigegeben sind auch die Dubletten zum I. Buche. Dem Texte schließen sich ausführliche textkritische Untersuchungen an, die auch ausgezeichnetes Material für das inhaltliche Verständnis der Übersetzung und ihrer griechischen Vorlage enthalten. Gerne wird man dem Verf. für die in der Textausgabe und den Untersuchungen geleistete Arbeit die verdiente Anerkennung zollen. Leider folgt er in der Einschätzung dieser mittelalterlichen lateinischen Übertragungen dem Urteil, das einst der italienische Humanist Lionardo Bruni über jene fällte. In unserem Falle erfährt dieses Urteil von selbst die gebührende Einschränkung durch die Beobachtungen des Verf. Um aber die ganze Leistung des Mittelalters auf diesem Gebiete recht würdigen zu können, ist doch eine umfassendere Beschäftigung mit der Übersetzungsliteratur, wozu auch die orientalische gehört, erforderlich, ebenso eine größere Vertrautheit mit dem Geiste und der Sprache jenes Zeitalters, als Vorarbeiten sie zeigen können. Das Latein der Bibel und der patristischen Literatur muß noch mehr berücksichtigt werden, z. B. zu Probl. XXXVII S. 103 *triticum, hordeaceus*. Methodisch ist es nicht unbedenklich, wenn für Wörter des Mittellateins die Bedeutungen der klassischen Zeit verlangt werden. Die mittelalterlichen Übersetzer übersetzten nicht für Cicero oder die Humanisten, sondern für ihre Zeitgenossen, denen das Mittellatein lebende Sprache war. Es ist doch sehr lehrreich, daß die Scholastiker mit Hilfe dieser anscheinend so schwer verständlichen Übertragungen tiefer in den Geist des Stagiriten eindrangen als viele klassische Philologen neuester Zeit. Dies möge genügen

zum Beweis dafür, daß der Gegenstand, dem S. seine Arbeit widmet, doch besser ist, als es nach mancher Stelle seines Buches scheinen möchte! K.

9. Romeyer, B., S. J., La philosophie chrétienne jusqu'à Descartes. I. Des origines aux Alexandrins (Bibl. Cath. des Sciences Religieuses). kl. 8° (188 S.) Paris [1935], Bloud & Gay. *Fr* 12.—. — Stellt man bei einem großen philosophischen Autor des Mittelalters, meinetwegen beim hl. Thomas, diejenigen natürlichen Wahrheiten zusammen, welche er in Zusammenhang mit der Theologie spekulativ untersucht, so hat man ungefähr den Stoff beisammen, den der Verf. behandeln will. Nach dem Hauptthema würde man wohl eine historische Behandlung erwarten. Tatsächlich werden nur aus der a.- und ntl. Offenbarung, sowie aus den Väterschriften zu philosophischer Behandlung geeignete Stellen herausgehoben und zusammengestellt. Nun will mir deuchen, daß dies Verfahren nach zweifacher Hinsicht einer irrigen Auffassung Vorschub leistet: einmal der, daß die Urheber der Schriften des A. und N. T. sowie die christlichen Apologeten und Philosophen von der sie umgebenden philosophierenden Welt bei literarischer Behandlung getrennt werden dürften (vgl. Fichtner, Altorientalische Weisheit in israelitisch-jüdischer Ausprägung [1933]; Neumark, Gesch. d. jüd. Phil. I. Bd. Altertum; Sam Wide, Religiöse Momente in der griech. Phil. [Einleitung in die Altertumsw. II 219 244; 1910]; Wilhelm Nestle, Religiöse Momente in der griech. Phil. [1934]; Gronau, Poseidonios und die jüd.-christl. Genesisexegese [Abhängigkeit des Basilius und Gregor von Nyssa]); ferner der anderen, als hätten die mittelalterlichen Denker ihre philosophischen Themata unmittelbar den Offenbarungsquellen sowie der kirchlichen Tradition entnommen. Die Forschungsergebnisse, z. B. der Görresgesellschaft, über die geschichtliche Entwicklung der mittelalterlichen Philosophie blieben dann alle unbeachtet. Vgl. was De Corte in RevPh 35 [1935] 155—163 ausführt: Sur l'histoire de la philosophie chrétienne. Bruders.

10—15. Zur Achthundertjahrfeier der Geburt des Maimonides. — Die christliche Philosophie hat Maimonides etwas zu verdanken. Er hat vor ihr die Synthese gesucht zwischen dem Offenbarungsglauben und dem Aristotelismus. So hat er der Scholastik die Wege geebnet. Jakob Guttmann hat von jüdischer Seite auf die Zusammenhänge zwischen Maimonides und der mittelalterlichen Scholastik aufmerksam gemacht. In jüngster Zeit hat Josef Koch von christlicher Seite die Abhängigkeit Ekkehards von dem großen Juden aufgedeckt. Es könnte also auch die christliche Philosophie die Achthundertjahrfeier der Geburt des Maimonides begehen; aber wir können hier nur einige Erscheinungen aufzählen, die die jüdische Gelehrtenwelt aufzuweisen hat. — In der Schriftenreihe „Judentum in Geschichte und Gegenwart" gibt der Verlag von Erich Reiss in Berlin als erste Nummer eine Biographie von Maimonides heraus, (10) Abraham Heschel ist der Verfasser (kl. 8° [VIII u. 288 S.] *M* 3.80; geb. *M* 4.80). Sie verwertet die Ergebnisse der neuesten Forschung und gibt ein gutes Bild der Zeitgeschichte. — Der Schocken-Verlag in Berlin bringt aus der Feder von (11) Fritz Bamberger: Das System des Maimonides, eine Analyse des More Newuchim vom Gottesbegriff aus (8° [138 S.] *M* 6.—; geb. *M* 7.20). Es soll eine Gesamtdarstellung und Würdigung der philosophischen Lei-

stung des Maimonides sein. Gegen David Kaufmann wird der Attributenlehre nicht so große Bedeutung beigemessen. Kosmologie, das Zweckproblem, Vorsehung und Prophetie finden auch ihre Darstellung. Sprache und Gliederung des Stoffes dürften übersichtlicher sein. Gut ist, daß Disharmonien im System des Maimonides nicht wegdisputiert werden. — Die MschrGWissJud bietet im März/April-Heft eine Maimonidesfestschrift. Von den verschiedenen Beiträgen möchten wir hervorheben zuerst: (12) Heinz Wolff, Brief des R. Moses an seinen Jünger Josef ben Jehuda ibn Aknin; das arabische Original war noch nicht vollständig veröffentlicht. Ferner: (13) Isaak Heinemann, Maimuni und die arabischen Einheitslehrer; daß die Juden von den Almohaden den Einheitsglauben im strengen Sinne, besonders die Bekämpfung des Glaubens an Gottes Körperlichkeit übernommen haben, war bekannt. H. untersucht die sprachlichen Begleiterscheinungen dieser Rezeption; die Almohaden haben Maimonides keine neuen Anschauungen vermittelt, aber ihr Beispiel hat ihn bestärkt, den Weg zu gehen, auf den Überzeugung und Anlage ihn bereits hingewiesen hatten. — The Jewish Quarterly Review widmet das Aprilheft der Maimonidesfeier. U. a. bringt (14) Alexander Marx „Texts by and about Maimonides", dabei auch eine Untersuchung über das Datum des „Führers der Unschlüssigen": beendet um 1197, endgültige Überarbeitung im Jahre 1200. (15) Israel Davidson schreibt über „Mnemonic verses concerning the works of Maimonides", eine vollständige Aufzählung, drei bisher unveröffentlicht. Beumer.

16. von Rintelen, F.-J., Albert der Deutsche und wir (Wissenschaft und Zeitgeist, H. 4). 8° (46 S.) Leipzig 1935, Meiner. *M* 1.50. — Um die Gegenwartsbedeutung der Philosophie Alberts zu zeigen, wählt v. R. mit glücklichem Griff dessen Lehre vom „ordo bonorum" aus. Im Lichte Gottes, des Summum bonum, erscheint diese ganze Welt in ihrer vielfachen Wertabgestuftheit. Gerade dadurch, daß v. R. die ausgeglichene, mit deutscher Gemütstiefe von Albert ausgeprägte mittelalterliche Wertlehre einseitigen Auffassungen unserer Zeit (Heidegger, K. Barth, Spengler, Klages) gegenüberstellt, wird so recht deutlich, wie viel Albert unserer Zeit zu sagen hat. Möchte das ansprechende Büchlein dazu beitragen, daß den noch immer weithin allzu wenig bekannten Geistesschätzen unserer großen Vergangenheit die Beachtung und Schätzung zuteil werde, die sie verdienen. de Vries.

17. Honecker, M., Der Lichtbegriff in der Abstraktionslehre des Thomas von Aquin. Eine ideengeschichtliche Studie: PhJb 48 (1935) 268—288. — In überaus sorgfältiger Weise untersucht diese Studie die ideengeschichtlichen Hintergründe für die bildliche Vorstellung bei Thomas, daß der *intellectus agens* die *phantasmata* beleuchte und sie so „auflockernd" vorbereite für den eigentlichen Abstraktionsvorgang, den der Verf. bei Thomas von der Erleuchtung der phantasmata unterschieden wissen will. Aus den antiken und mittelalterlichen, vom Verf. im einzelnen dargelegten Lichtvorstellungen, die das Licht als das Feinste und „Immateriellste" unter den physikalischen Dingen betrachteten, ergibt sich, daß die Auflockerung und Entmaterialisierung der phantasmata mit einer Erleuchtung verglichen werden kann. Ausgehend von biblischen, antiken, arabischen Vorstellungen von Gott als dem Licht und dem geschaffenen Geist als seinem Abglanz, kann Tho-

mas den intellectus agens, der als Fähigkeit des Menschen selbst die Abstraktion vollzieht, mit einem Licht vergleichen.

K. Rahner.

18. Pégis, A. Ch., St. Thomas and the Problem of the Soul in the Thirteenth Century. 8° (213 S.) Toronto (Canada) 1934, St. Michael's College. *Doll* 2.50. — Die Arbeit entstand unter dem Patronat von E. Gilson. Die Lehre des hl. Thomas über das Leib—Seele-Problem und die Einheit der Form, die das Esse dem Leib oder besser gesagt der Materie mitteilt, ist bekannt; ebenso die Tatsache, daß diese Lehre zur Zeit des hl. Th. sehr bekämpft war. P. gibt eine sehr klare, sorgfältige und eindrucksvolle Darstellung vom Werden der thomistischen Synthese. Die Lehre des hl. Bonaventura und des hl. Albert geben gerade durch ihre Gegensätzlichkeit ein wirkungsvolles Relief für die Formung des Gedankens beim Aquinaten. Metaphysische Fundierung, geschichtliche Vorbereitung (Analyse der platonischen Tradition), geschichtliche Rehabilitierung des Aristoteles, die Thomistische Synthese: das sind die vier Kapitel, die das geschichtliche Werden der Leib—Seele-Lehre beim englischen Lehrer verständlich zu machen suchen. Die Schwierigkeit lag in dem Dilemma: Wie kann die Persönlichkeit und Substantialität der unsterblichen Seele gewahrt werden, wenn der Aristotelische Entelechiegedanke restlos durchgeführt wird? Beim hl. Bonaventura steht St. Augustin im höchsten Ansehen, Albert wird von Avicenna maßgebend beeinflußt. P. macht darauf aufmerksam, daß schon der junge Thomas neue Bahnen ging und keine Bedenken trug, die menschliche Seele „materialis" zu nennen, da sie ja der Materie das Esse gibt als ihre forma substantialis. Durchschlagend ist für Th. die Erklärung der menschlichen Erkenntnis als Leistung des geeinten Kompositums von Leib und Seele. — Die Problematik des Esse-Begriffs kommt in der Arbeit nicht zur Sprache.

Schuster.

19. Popp, K. R., Jakob Böhme und Isaak Newton (Stud. u. Bibliogr. z. Gegenwartsphilosophie 12). Lex.-8° (XII u. 97 S.) Leipzig 1935, Hirzel. *M* 4.20. — Die im 18. Jahrhundert wiederholt auftauchende Behauptung von einem entscheidenden Einfluß des Mystikers Böhme auf den großen englischen Physiker und Mathematiker Newton, die im „naturwissenschaftlichen" 19. Jahrhundert meist ignoriert oder verlacht wurde, ist bis heute für viele eine Art von Kräutlein Rührmichnichtan geblieben. P. untersucht das Problem mit der größten Umsicht und Gründlichkeit und gliedert den Stoff in fünf Abschnitte: Leben und Lehre Jakob Böhmes (1—27), sein Einfluß in England bis hin zu Newton (28—45), Newtons Leben und wichtigste Entdeckungen (46—56), bisherige Stimmen zu der Abhängigkeitsfrage (57—75), Böhmes Einfluß auf Newton (76—86). Im Schluß (87 f.) wird folgendermaßen zusammengefaßt: Es handelt sich nicht darum zu behaupten, daß Newton ein Mystiker wäre, der auch Physik getrieben hat, vielmehr liefen Physik und Mystik in der Frühentwicklung Newtons völlig getrennt. Später hat dann Newton an der Stelle, wo seine Naturphysik seiner Meinung nach naturmetaphysische Vervollständigung verlangte, Motive seiner Mystik in dieser Naturmetaphysik wirksam werden lassen. Newtons Mystik aber ist in hohem Grade von Böhme beeinflußt, wodurch sich, mittelbar wenigstens, der Einfluß Böhmes auf Newton bis in dessen Physik erstreckt. Böhmes religiöser Irrationalismus steht an der

Wiege des Newtonschen naturwissenschaftlichen Rationalismus. — Als Beitrag zu dem Thema Glauben und Wissen ist die vorwiegend philosophiegeschichtliche Schrift auch für den Theologen wertvoll. Schmitz.

20. De Vleeschauwer, H. J., Immanuel Kant. gr. 8° (354 S.) Antwerpen 1931, Standaard-Boekhandel. *Fr* 50.—. — De Vl., dessen ausgezeichnetes Werk über das Werden der transzendentalen Deduktion Kants wir oben (S. 106 ff.) besprechen, hat uns schon früher eine gute Gesamtdarstellung der Philosophie Kants in niederländischer Sprache gegeben. Das Werk zeugt von gründlicher Kenntnis und umfassendem Quellenstudium, obwohl es auf alles gelehrte Beiwerk verzichtet. Das erste Kapitel bringt ein anziehendes Lebens- und Charakterbild des Philosophen; die herkömmliche Darstellung, die Kant als einen Sonderling erscheinen läßt, wird als unbegründet abgelehnt. Von seiner Philosophie ist vor allem die theoretische Philosophie berücksichtigt, deren geschichtliche Entwicklung, Fragestellung und Aufbau in den Kapiteln 2—7 zuverlässig und klar dargelegt wird. Die neukantianische logizistische Umdeutung Kants wird abgelehnt. Die beiden letzten Kapitel bieten einen guten Überblick über die formalistische Ethik und die „Kritik der Urteilskraft". An die Erklärung der grundlegenden Lehren Kants schließen sich jeweils scharfsinnige kritische Betrachtungen an. Die unbegründeten Voraussetzungen werden aufgedeckt, die transzendentale Deduktion als Zirkelschluß abgelehnt. Auch auf den entscheidenden Fehler, die unbegründete Behauptung des rein sinnlichen Charakters der Anschauung, wird hingewiesen (189 f.). Wenn uns trotzdem die persönliche Stellungnahme De Vl.s nicht ganz befriedigen kann, so mag das an dem etwas skeptisch anmutenden Ton liegen, mit dem auf eine positive rationale Lösung verzichtet zu werden scheint. de Vries.

21. Lämmerzahl, Elfriede, Der Sündenfall in der Philosophie des deutschen Idealismus (Neue deutsche Forschungen, Abt. Philos., hrsg. v. Hans R. G. Günther. Bd. 3). gr. 8° (122 S.) Berlin 1934, Junker u. Dünnhaupt. *M* 4.60. — Eine Lösung der philosophischen, theologischen und exegetischen Probleme, die der Titel im Leser wachruft, darf man in dieser Schrift nicht suchen. Der Sündenbegriff bei Kant, Fichte, Schiller, Schelling, Goethe, Hegel und Schleiermacher wird dargestellt, wie sie das Böse zu erklären suchen und wie sie sich zu den ersten Kapiteln der Genesis, besonders Gen 3, 1—7, stellen. Die Ausführung ist klar, nur könnte man wünschen, daß man noch besser eingeführt würde, wie die Anschauung von der Sünde mit dem ganzen System des Philosophen zusammenhängt und wie sie zu der der andern steht. Die Polemik gegen Helmut Groos, Der deutsche Idealismus und das Christentum, macht den Eindruck, als ob L. an Groos vorbeirede: Groos will nur sagen, daß es für die Idealisten keinen Sündenfall gebe, wie wir ihn vom Christentum her kennen und gewohnt sind; L. zeigt, wie die Idealisten sich mit den irgendwie dahinterstehenden Problemen, auch in Anlehnung an die Bilder der Hl. Schrift, beschäftigt haben. Mag man auch vielleicht die Ansichten von Groos hie und da etwas einschränken dürfen, es bleibt sein Verdienst, den Widerspruch der idealistischen mit der christlichen Anschauung in den Begriffen von Sünde und Erlösung dargetan zu haben. Beumer.

22. Kühler, O., Sinn, Bedeutung und Auslegung der Heiligen

Schrift in Hegels Philosophie. Mit Beiträgen zur Bibliographie über die Stellung Hegels (und der Hegelianer zur Theologie, insbesondere) zur Heiligen Schrift (Studien und Bibliographien zur Gegenwartsphilosophie, hrsg. von W. Schingnitz. 8. Heft). gr. 8° (XII u. 110 S.) Leipzig 1934, Hirzel. *M* 4.—. — Diese Untersuchung fußt auf dem vollendeten System Hegels und sieht von seinen theologischen Jugendschriften ab. Es geht vor allem um das Bibelverständnis Hegels, aber zugleich wird seine gesamte theologische Haltung beleuchtet. Ferner wird die Fortsetzung seiner Gedanken in seiner Schule miteinbezogen. Dargetan werden die Grundlagen der Hegelschen Philosophie und das Problem der biblischen Offenbarungsreligion, Sinn und Bedeutung der Bibel im Rahmen der Hegelschen Philosophie, Hegels Lehre vom christlichen Prinzip und die Probleme der biblischen Exegese. So wird die ganze Größe der Religionsphilosophie Hegels deutlich, aber zugleich ihre Fragwürdigkeit, die Bibel und Offenbarungsreligion entwertet. Das Ergebnis ist, daß Hegel der Bibel eine wirkliche Bedeutung nicht zuschreibt und in seinem System es auch nicht kann. Im einzelnen wird u. a. dargetan, wie Hegel das A. T. nur als religionsgeschichtliches Dokument wertet, wie ihm um der klaren Geistigkeit des philosophischen Gottesdienstes willen die biblische Offenbarung als etwas Minderwertiges erscheinen muß u. a. m. K. wird Hegel vollkommen gerecht, aber auch der Offenbarungsreligion. Der Philosoph erhält Belehrung über eine wichtige Seite im Hegelschen System, der Exeget wird mit neuen und eigenartigen Gedanken bereichert, der gläubige Christ sieht die Unvereinbarkeit von Christentum und Hegelianismus. In der heutigen Zeit ein lesenswertes Schriftchen. — K. stellt auch die katholische Lehre richtig dar, nur S. 28 f. wird überspitzt gesagt: „die Bibel wird von der Kirche normiert und in ihrer Geltung bestimmt . . . . De facto wird also ganz klar die Tradition als die eindeutige lebendige Wahrheit der vieldeutigen und historisch erstarrten Wahrheit der Schrift übergeordnet." B.

23. Rosmini-Serbati, Antonio, Edizione Nazionale delle Opere Edite ed Inedite. Promossa dalla Società Filosofica Italiana e diretta da E. Castelli. Vol. I. Scritti autobiografici inediti. Lex.-8° (XLVIII u. 437 S.). Rom 1934, Anonima Romana Editoriale, Via Germanico 203. Preis der 50 Bde: *L* 2000.—. — Eine Gesamtausgabe der Schriften R.s gab es bis jetzt nicht; viele der Hauptwerke, wie „Logica", „Nuovo Saggio", „Filosofia della Morale e del Diritto" waren weder neu noch antiquarisch erreichbar. Eine kritische Neuausgabe war deshalb ein dringendes Bedürfnis und wurde wiederholt von den philosophischen Nationalkongressen einstimmig gefordert. Dazu kam noch, daß durch die Zusammenarbeit der Italienischen Gesellschaft für Philosophie, des Unterrichtsministeriums und des Institutes der Rosminianerpatres 12000 unveröffentlichte Briefe, 4 Tagebücher, viele ungedruckte Schriften religiösen und politischen Inhaltes festgestellt wurden. — Der Ministerrat hat nun in seiner Sitzung vom 14. Juni 1934 auf das Gutachten der Königl. Akademie von Italien das Unternehmen gesetzlich zur „Edizione Nazionale" erhoben. Die Ausgabe, die innerhalb von 10 Jahren vollendet sein soll, wird 50 Bände von je 400 Seiten umfassen, und zwar enthalten die ersten 28 Bde die philosophischen, die drei folgenden die politischen, Bd 32—39 die apologetischen Schriften, die letzten Bände endlich die Briefsammlung. — Der vorliegende 1. Bd

enthält die unveröffentlichten autobiographischen Schriften R.s, und zwar „Diario dei Viaggi" aus den Jahren 1820—1854 (also bis zum Vorjahr seines Todes), „Giornale dei miei scritti" (1813 bis 1842), „Diario della Carità" (1817—1852), d. h. das Tagebuch über die Begründung, Leitung und Entwicklung der von ihm unter Mitwirkung des P. Loewenbruck gegründeten Kongregation der sog. „Rosminianer" (= „Istituto della Carità"), deren erster Generaloberer R. war; endlich das „Diario Personale" (1797—1851). Glücklich eingeleitet wird dieser 1. Band durch eine Lebensskizze R.s von G. Bozzetti und eine von D. Morando mit wahrem Bienenfleiß zusammengestellte Bibliographie, die auf 209 Seiten 1578 Schriften über R. enthält; mehrere Personen- und Sachweiser erschließen die Schätze dieser Bibliographie. Der Band ist drucktechnisch vorzüglich hergestellt. 19 Lichtdrucktafeln geben die verschiedenen Örtlichkeiten seines Lebenswegs u. ä. wieder. Besonders gelungen ist die Kupfertiefdrucktafel mit dem Porträt R.s zu Eingang des Bandes. — Wir beglückwünschen die Italienische Gesellschaft für Philosophie und besonders den Herausgeber E. Castelli zu dem monumentalen Denkmal, das sie ihrem großen Landsmann in zehnjähriger Arbeit errichten wollen, und möchten aufrichtig wünschen, daß auch außerhalb der Grenzen Italiens, vorab in Deutschland, alle führenden Bibliotheken dieses Werk erwerben. Hentrich.

24. Chiocchetti, Emilio, O. F. M., La filosofia di Giambattista Vico. kl. 8° (198 S.). Milano 1935, Società Editrice „Vita e Pensiero". *L* 10.—. — Gegen den Versuch des neuitalienischen Idealismus, G. B. Vico in seinem Sinne auszudeuten, unternimmt hier C., der durch seine Schriften über die Philosophie Gentiles und Croces sich bereits einen Namen machte, die Verteidigung des großen christlichen Platonikers und seine Eingliederung in die christliche Philosophie. In fünf Aufsätzen über Vicos gnoseologische und metaphysische Grundgedanken, seine Ästhetik, seine Religions- und Moralphilosophie, seine Rechts- und Staatsphilosophie, seine Geschichtsphilosophie stellt C. ebenso klar wie gründlich sowohl das System Vicos wie auch seine Verwurzelung im Glaubensgut und in der Philosophie des Katholizismus heraus. Hirschmann.

25. Bischoff, D., Wilhelm Diltheys geschichtliche Lebensphilosophie. gr. 8° (63 S.) Leipzig 1935, Teubner. *M* 2.80. — Ausgehend von der Stellung Diltheys zu Kant entwickelt B. die Hauptzüge seines Philosophierens, die Anliegen, aus denen es entsprang, und die Ziele, denen es zustrebte. Die Darstellung ist gut und verständlich. Dagegen fehlt jede Kritik gegenüber der Stellung Diltheys. Es wird ganz übersehen, daß sein Verstehensbegriff bis zum Ende unklar und stark an dem naturwissenschaftlichen Denken orientiert bleibt, vor allem aber, daß er über das Wesen der Geisteswissenschaft mit den Mitteln der Geisteswissenschaft klarzuwerden versuchte und dies mit Philosophie verwechselte. D. ist groß und reich als Anreger, der neue Fragestellungen sichtbar macht. Aber seine Lösungsversuche halten nicht stand und überwinden den Relativismus tatsächlich nicht, so sehr der Wille dazu bei D. vorhanden war. — Als Anhang wird die Nachschrift einer Vorlesung Diltheys über Kant gegeben, die seine Art gut zeigt. Brunner.

26. Hermann Schwarz als Philosoph der deutschen Erneuerung. Zum 70. Geburtstage von H. Sch. gr. 8°

(102 S.) Berlin 1935, Junker u. Dünnhaupt. *M* 4.—. — In fünf Aufsätzen skizzieren Schüler von Sch. dessen philosophische Grundgedanken. Gott ist nicht transzendent, sondern wird „zuerst in dem unselbstisch tätigen Einzelnen, dann in den Wahlgemeinschaften der beseelten Bünde und schließlich in der allumfassenden Volksgemeinschaft. Gottes Höchstform heißt Gottestum im Volkstum." Ebenso wird der Wert nur wirklich im Erleben und sichtbar in den Werterscheinungen. In freier Willensentscheidung hilft der neue deutsche Mensch dem „in aller kosmischen Lebendigkeit auf ein überkosmisches Leben harrenden Ungegebenen zu seelischer Erfüllung". Wenn die Glieder der Volksgemeinschaft sich selbstlos hingeben an die Aufgaben, die ihnen aus Land, Blut und Geschichte erwachsen, so „setzt sich in den Seelen die überpersönliche Geistigkeit", eben das „Gottestum im Volkstum". Und so muß auch die Erziehung des Volkes darauf hinauszielen, den „Menschen mit Kopf, Herz und Hand in die überpersönliche Ganzheit seiner Volkheit hineinzubilden". — Alle Themen bauen auf dem Begriff des Ungegebenen auf, und da dieser ein in sich widerspruchsvolles Gebilde ist, wird man der auf ihm fußenden Philosophie die Tragfähigkeit für eine gesunde, dauerhafte Lebenserneuerung des deutschen Volkes absprechen müssen trotz mancher guten Einzelgedanken. Die gelegentlichen Berufungen auf Eckehart beruhen auf Mißverständnissen. Rast.

27. Mazzantini, C., Martino Heidegger: RivFilNeoscol 27 (1935) 14—30 268—282. — Im ersten Artikel gibt M. einen vortrefflichen Überblick über die Grundgedanken H.s, freilich ohne auf historische Zusammenhänge einzugehen, wodurch Nichteingeweihten das Verständnis etwas erschwert wird. Im zweiten kritischen Teil wird zur Ergänzung und Berichtigung in geschickter Weise die Lehre der Scholastik den Aufstellungen H.s gegenübergestellt. — H. rettet nur scheinbar die „Realität" der Dinge, indem er ihnen zwar ein Sein zuspricht, aber die „ontologische Wahrheit" leugnet. Unser Erkennen ist vom Streben verschieden und liegt diesem zugrunde. Ersteres faßt H. mit Unrecht als ein bloßes „Begaffen" auf. Die „Weltlichkeit" des Seins ist nicht das Erste, wodurch erst alles andere seine Stelle erhielte, sondern unser erster Gedankeninhalt ist der noch unklare, aber virtuell Unendliches in sich enthaltende Begriff des Seins. Die „Zeitlichkeit" H.s weist überhaupt keine Merkmale des gewöhnlichen Zeitbegriffes mehr auf. In den Aufstellungen über das „Sein-zum-Tode" erscheinen einseitig nur die negativen Merkmale. Da die Transzendenz nur verstanden wird als ein Hinausgreifen zu den Dingen „in der Welt" oder in den Abgrund des Nichts, der unter ihnen gähnt, ist der Weg zu Gott verschlossen. — Die Kritik greift die wesentlichen Punkte heraus und ist ruhig und recht zutreffend. R.

28. Delp, A., S. J., Tragische Existenz. Zur Philosophie Martin Heideggers. 8° (127 S.) Freiburg 1935, Herder. *M* 2.60. — Der Verf. bietet hier die Erweiterung eines Artikels, den er in Jansen, „Aufstiege zur Metaphysik", unter dem Titel „Sein als Existenz? Die Metaphysik von heute" veröffentlicht hatte. Der Vorzug der ausgezeichneten Darstellung liegt vor allem darin, daß hier die scheinbar so abstruse Philosophie H.s aus den Geistesströmungen der nächsten Vergangenheit organisch herauswächst und so zugleich zum Gericht über jene wird. D. versteht es vortrefflich, die tragenden Ideen H.s herauszuarbeiten und in ver-

ständliche Form umzuschmelzen. Die Kritik, ruhig und sachlich, weist hin auf die guten Ansätze, aber auch auf die Gefahren, die in H.s Philosophie sich bergen. R.

2. Literargeschichte der Scholastik.

29. Lang, A., Lechner, J., Schmaus, M., Aus der Geisteswelt des Mittelalters. Studien und Texte, Martin Grabmann zur Vollendung des 60. Lebensjahres von Freunden und Schülern gewidmet. BeitrGPhMA. Supplementband III, Halbband 1 und 2 gr. 8° (XXXV und 1475 S.) Münster 1935, Aschendorff. *M* 58.—; geb. *M* 65.—. — In diesem für die kommende Forschung des Mittelalters unentbehrlichen Werk haben sich fast alle um die Klärung der Fragen aus Früh- und Hochscholastik verdienten Gelehrten zu einer würdigen Festgabe an ihren Freund und Meister zusammengefunden. Die Fülle des Gebotenen ist so groß, daß wir uns entschlossen haben, an Stelle einer bloß aufzählenden Besprechung über die wichtigsten einzelnen Beiträge gesondert zu berichten. Nur so ist ihr Wert positiv wie kritisch zu beleuchten. Das wird im vorliegenden Bericht für die Hochscholastik geschehen, dem im folgenden die Frühscholastik und der eine oder andere Beitrag aus der Hochscholastik noch nachfolgen wird. Hier sei nur noch auf die ausgezeichneten Verzeichnisse (Handschriften, Personen, Sachen) hingewiesen, durch welche die Herausgeber mit dafür gesorgt haben, daß ihre mühevolle Arbeit nicht wie so manche Festschriften unbeachtet im Staub der Bibliotheken verschwindet. Dazu wird auch die straffe Auswahl der Abhandlungen beitragen, die sich alle eng an das Arbeitsgebiet Grabmanns anschließen. Weisweiler.

30. de Poorter, A., Les manuscrits des Sentences de Pierre Lombard à la Bibliothèque de Bruges: Aus der Geisteswelt des MA 69—90. — Aus diesem Verzeichnis, das vereinigt mit manchen anderen Katalogen einzelner Bestände jetzt als Katalog der Hss von Brügge erschienen ist, seien hervorgehoben: Cod. 172 der Sentenzenkommentar Adam Wodehams (s. 14), Cod. 175—176 Durandus (s. 14), Cod. 181 Jakob von Eltville (s. 15), Cod. 188 u. 503 Richard Killington, Cod. 192 Roger Swineshead, Buckingham, Cowton (s. 14), Cod. 208 Odo Rigaldi (s. 14). Pelster.

31. Mercati, G., Altri codici del sacro Convento di Assisi nella Vaticana: Aus der Geisteswelt des MA 52—68. — Eine der wichtigsten Sammlungen mit Hss aus der Franziskanerschule ist jene des Sacro Convento (heute Stadtbibl.) von Assisi. Ein noch erhaltener Katalog von 1381 sowie äußere Merkmale ermöglichen die Auffindung verschleppter Hss. Der Präfekt der Vaticana Mons. G. Mercati hatte schon in den Miscellanea Ehrle etwa 50 Hss festgestellt, die auf verschiedenen Wegen von Assisi in die Vaticana gelangt waren. Zu diesen kann er nunmehr noch über 20 Hss der Vaticana und Chisiana hinzufügen, deren Provenienzbestimmung vielfach nur dem souveränen Wissen eines Mercati möglich war. Außerdem veröffentlicht er nach einer Vatikanischen Hs und Fragmenten aus der Chigi-Bibl. zwei interessante Teilkataloge von Assisi aus dem 17. Jahrhundert. Unter den Hss seien als für die Scholastik bedeutend genannt: der Sentenzenkommentar des Petrus von Candia, Buch 2 und 3 der Sentenzen des Petrus von Aquila, Quodlibet und Physik Ockhams, der Kommentar des Wilhelm von Ware und Postillen des Bertrand de la Tour und des Landulphus Caraccioli. P.

32. Balić, K., Alte Handschriften der Dominikanerbibliothek in Dubrovnik/Ragusa: Aus der Geisteswelt des MA 3—18. — Wie mancher Ertrag zur Geschichte der Scholastik noch von der Untersuchung kleinerer Bibliotheken zu erwarten ist, zeigt dieser Artikel. B. beschreibt u. a. den anonymen Kommentar eines Skotisten zum 3. Buch der Sentenzen (saec. 14), ferner einen Kommentar des Maironis zum 1. Buch — es muß nach den Angaben das Conflatum sein —, eine ganze Anzahl von Thomasschriften. Hier wäre besonders wichtig der Metaphysikkommentar (saec. 13; lib. 1—lib. 10 lect 3). — Man möchte gern wissen, ob es sich beim Text des Aristoteles um die Media oder Nova handelt, ferner ob die letzten Bücher eine erste Redaktion oder — was wohl wahrscheinlicher ist — die Bearbeitung eines andern sind. — Es finden sich ferner die Summa des Wilhelm von Auxerre in der längeren Fassung, ein Exoduskommentar des Wilhelm von Middleton, die Logik Dumbletons, Physik und Metaphysik Avicennas, im ganzen eine durchaus beachtenswerte Reihe. Wie so oft bei Beschreibungen von Hss wünschte man auch hier bisweilen ein umfangreicheres Incipit. P.

33. Ruf, P., Der älteste Handschriftenbestand der Ingolstädter Artistenfakultät: Aus der Geisteswelt der MA 91—110. — Um Klarheit darüber zu erlangen, ob und inwieweit der herkömmliche Vorwurf wegen des Verfalls der Scholastik im 15. Jahrhundert berechtigt ist, bleibt kein anderes Mittel als die besonders mühevolle Durchforschung des scholastischen Bücherbestandes. Bei dem Aufblühen der deutschen Universitäten und dem Verfall von Paris erlangt in dieser Zeit Deutschland für die Scholastik eine Bedeutung, die ihm bis dahin versagt war; sie gibt sich schon kund durch den Umfang der erhaltenen Bestände. R., einer der Hauptmitarbeiter bei der Herausgabe der Mittelalterlichen Bibliothekskataloge Deutschlands, hatte bereits im 3. Band, 2. Teil derselben den Handschriftenkatalog der Artistenfakultät Ingolstadts veröffentlicht und ebenso in den Sitzungsberichten der Bayerischen Akademie 1933 die Bücherschenkung des Urban Klugkheimer an die theologische Fakultät derselben Universität. Wie er in den Sitzungsberichten die Beschreibung der noch heute in der Münchener Universität vorhandenen Hss gab, so hat er diesmal die noch erhaltenen Hss der Artistenfakultät identifiziert. Neben einer wichtigen Hs zum Albertistenstreit, Cod 2° 40, dem ersten Buch des Alphonsus Toletanus, Cod 2° 105, einer Reihe von Aristoteleskommentaren sind jene Hss von besonderer Bedeutung, die über das philosophische und mathematische Studium an der Wiener Universität Aufschluß geben. P.

34. Weisweiler, H., La „Summa Sententiarum", source de Pierre Lombard: RechThAncMéd 6 (1934) 143—183. — Die Lösung der Frage nach der Priorität der Summa Sententiarum oder der Sentenzen des Lombarden ist so schwer, weil beide Schriften auch unmittelbar Hugos De sacramentis und andere Werke benutzt haben und so die Anwendung mancher inneren Kriterien kaum möglich scheint. Gegen die Priorität der SS war geltend gemacht: Man müßte sonst annehmen, daß L immer wieder bei sonst fast wörtlicher Entlehnung nicht nur andere Abschnitte, sondern einzelne Sätze, ja halbe Sätze, ein oder zwei Wörter eingeschoben habe. Das schien psychologisch unmöglich, während das Gegenteil sich aus dem Streben nach Kürze und Prägnanz, das

die SS durchzieht, ungezwungen erklären läßt. — W. geht einen andern Weg. Er vergleicht SS, L und DS und zeigt, daß mehrfach in SS gerade die Stellen fehlen, die L aus DS entnommen hat. Warum soll SS gerade diese Stellen übergehen? L dagegen macht aus SS und DS ein Ganzes. W. kommt so zu dem ihm sicheren Schluß, daß SS die Priorität gebührt. — Die vorgebrachten Gründe sind gewiß beachtenswert, für entscheidend kann ich sie bis jetzt ebensowenig ansehen als jene von Geyer und Dhanis. Ein Eingehen auf die minutiöse Textvergleichung ist hier nicht möglich. Nur einige Bemerkungen. Das erste Stück (144) bietet in der Annahme der Priorität von L überhaupt keine Schwierigkeit. SS folgt L, der von DS abhängt, läßt aber nach seiner Gewohnheit den erweiternden Schlußpassus aus; ja, wenn man den ersten Satz von SS und L wieder in ihren Zusammenhang setzt, liegt die Priorität von L viel näher. Text 2 (146) erklärt sich völlig ungezwungen, wenn SS zwar der Ansicht von den 3 Attributen folgt, im Ausdruck aber sich eng an L anlehnt, den er nach seiner Gewohnheit kürzt. Für 2 und 3 (148) müßte W. seine Behauptung einschränken; denn SS hat auch einen Satz, den L aus DS entnommen hat. Ähnliches gilt von 4. Die Sache läßt sich m. E. auch in der entgegengesetzten Ansicht vernünftig erklären. Ferner: Wieviele Beispiele gibt es, in denen die Tatsachen anders liegen, so daß die Erklärung W.s nicht verfängt! Methodisch richtiger wäre es vielleicht gewesen, zuerst zu sehen, wie L und SS sonst bei Entnahme von Stoff verfahren. M. E. unterscheidet sich das Verhalten von L gegenüber dem Traktat Walters (177) wesentlich von dem Verhalten, das er nach W. gegenüber SS und DS hätte, während jenes von SS in der Voraussetzung der Priorität von L einheitlich ist. — Die Arbeit hat bleibenden Wert, da sie viele Einzelbeobachtungen bringt, auch viele Notizen über Hss, und wiederum darauf aufmerksam macht, daß hier ein noch nicht geklärtes Problem liegt. Da die bisher angewandten Kriterien nicht zu einer alle überzeugenden Lösung führten, möchte ich einen neuen Versuch vorschlagen. Gibt es Stellen bei SS oder bei L, die ohne Vorlage von L oder umgekehrt von SS widerspruchsvoll erscheinen? Ich lege drei zur Untersuchung vor: 1. SS (PL 176, 102) und L (l. 2 d. 25 c. 8) schreiben: Est *namque* triplex libertas: a necessitate, a peccato, a miseria. Bei L ist *namque* völlig berechtigt; denn es geht unmittelbar voraus: Libertatem arbitrii perdidit, non quidem omnem, sed libertatem a miseria et a peccato. Bei SS ist es sinnlos; denn es geht eine Aufzählung der vier zeitlich aufeinanderfolgenden Stadien der Freiheit voraus (a. a. O. 6), die mit der dreifachen Freiheit nichts gemein haben. Woher kommt namque, wenn nicht aus L? — 2. SS (PL 176, 81): Liberum quoque arbitrium, quo poterat sine violentia ad utrumlibet propria voluntate deflecti; L (l. 2 d. 3 c. 1): Liberum quoque arbitrium i. e. libera inclinandae voluntatis sive ad bonum sive ad malum facultas; poterant enim per liberum arbitrium sine violentia et coactione ad utrumlibet propria voluntate deflecti. Jeder fragt sich: Was bedeutet in SS *utrumlibet*? Es geht nichts voraus. In L ist die Beziehung auf bonum et malum klar. Wer ist die Vorlage? 3. L (l. 2 d. 18 c. 1 und 3) stellt 2 Fragen: Quare non creavit simul virum et mulierem? und: Quare *dormienti* et non vigilanti subtracta sit costa? Als Grund für das *dormienti* gibt er an: In quo etiam opere Sacramentum Christi et Ecclesiae figuratum est, quia sicut mulier

de latere viri *dormientis* formata est, ita Ecclesia ex sacramentis, quae de latere Christi in cruce *dormientis* profluxerunt. SS (PL 176, 92) bringt denselben Text: In quo facto mysterium Christi et Ecclesiae figuratum est etc. Aber sie hat nur die erste Frage: Quare non creavit Deus homines simul? mit den Gründen von L, ohne irgendwie von der Seite des Mannes und dem schlafenden Manne geredet zu haben wie L. Man versteht bei ihm erst, was der Satz und zumal das *in quo facto* und das *dormientis* bedeuten soll, wenn man das ausgefallene Stück von L hinzunimmt. — Ich weiß nicht, ob man Gründe finden wird, die zur Annahme der Priorität von SS zwingen; bisher vermisse ich dieselben. P.

35. Lottin, O., Saint Albert le Grand et l'Éthique à Nicomaque: Aus der Geisteswelt des MA 611—626. — L. ergänzt sehr günstig die Arbeit von Kübel, indem er das Material für die Ethikübersetzungen in den Werken aus der Frühzeit Alberts vorlegt. In einem Punkt ist das Ergebnis bestimmter: Im dritten Sentenzenbuch kennt Albert Übersetzungen des 5. und eines Teiles des 6. Buches der Nikomachischen Ethik. Leider sieht man nicht, ob die Zitate einer Teilübersetzung des Grosseteste oder einer selbständigen Übertragung entstammen. Im vierten Buch der Sentenzen ist Albert die vollständige Übersetzung des Grosseteste bekannt. Ein Wort zu zwei chronologischen Folgerungen! Die erste Summa muß vor dem zweiten Buch des Kommentars (1246) liegen. L. nimmt deshalb an, Albert sei etwa 1242—43 nach Paris gekommen. Diese Annahme widerspricht so bestimmten äußeren Gegebenheiten (vgl. meine Kritischen Studien 76—80), daß ich bis zur Vorlage zwingender Beweise eher glauben möchte, Albert habe, wenn dies zur Erklärung der Tatsachen gefordert ist, seine erste Summa noch in Deutschland geschrieben. L. zeigt ferner, daß die Datierung von De anima vor 1246 durch Drouin unmöglich ist. Seit 15 Jahren läuft man einer Hypothese zulieb immer wieder Sturm gegen meine Datierung der Aristotelesparaphrase Alberts; stets mit dem gleichen Erfolg. Die Tatsachen beugen sich nun einmal nicht den Hypothesen. P.

36. Franceschini, E., Le traduzioni latine Aristoteliche e Pseudoaristoteliche del Codice Antoniano XVII, 370: Sonderdruck aus Aevum 9 (1935). — F. beschreibt bis ins einzelne den für die Aristotelesüberlieferung wichtigen Cod. XVII, 370 der Bibl. von Sant'Antonio in Padua. Unter anderem enthält derselbe mit Angabe des Übersetzers (Bartholomäus von Messina) die Problemata, De principiis, De mirabilibus conditionibus, Physiognomia, De signis aquarum. Von größerer Bedeutung ist noch, daß F. in der Hs l. 2—4 De partibus animalium in einer von der Moerbekischen abweichenden Übersetzung entdeckte und außerdem ein Exemplar von De iuventute et senectute und De morte et vita in der seltenen älteren Fassung. F. will nicht entscheiden, ob die Antoniana oder die Moerbekiana von De partibus animalium älter ist. Es sind aber gerade die Ausdrücke *speculatio* (für theoria), *ars* (für methodus), *disciplina* (eruditio), *subtiliter* (coniecturaliter), *universaliter* (totaliter) in den älteren Übersetzungen sehr gewöhnlich; sie werden von Moerbeke nach festem Plan geändert. So dürfte es auch hier sein. P.

37. Franceschini, E., Aristotele nel Medioevo Latino. Estratto dagli Atti del IX Congresso Nazionale di Filosofia. Padova 1934, 19 S. — F., der für das Corpus Philosophorum

Medii Aevi die Aufnahme der italienischen Hss des Aristoteles Latinus vorgenommen hat und nach dem Tode von Lacombe den Druck der Prolegomena besorgt, berichtet hier über die Ziele des Unternehmens: einen Catalogus Codicum Aristotelicorum Latinorum, die kritische Ausgabe des mittelalterlichen Aristoteles, das Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem und endlich die Herausgabe der lateinischen Übersetzungen der griechischen Aristoteleserklärer. Der Catalogus Codicum ist im Druck, die kritische Ausgabe in Vorbereitung. F. teilt weiterhin die Ergebnisse der Durchforschung der Bibliotheken mit. Wenn dieselbe auch in erster Linie der handschriftlichen Grundlegung für eine kritische Ausgabe der schon bekannten Übersetzungen zugute kommt, so ist doch auch eine freilich im Vergleich zur Menge der aufgenommenen Hss bescheidene Erweiterung der bisherigen Kenntnis erzielt. Beim Organon, dessen Erforschung abgesehen von einigen wichtigen Beiträgen Geyers und Haskins am wenigsten betrieben war, ist zu verzeichnen: Es wurde keine Hs der Logica Nova gefunden, die vor 1150 liegt. Von den Praedicamenta gibt es eine Bearbeitung der Übersetzung des Boëthius. Die zweite Übersetzung zur Topik, von der wir Kunde haben, ist leider nicht aufgefunden. Die Analytica Posteriora existierten in den 3 bisher bekannten Übersetzungen, der arabischen des Gerhard von Cremona, der gewöhnlichen und jener von Toledo. Zur Metaphysik ist, abgesehen von einem noch näher zu bestimmenden Fragment in der Vaticana, nichts Neues gefunden. Leider wird auch von F. die allgemein verbreitete, aber nie bewiesene und m. E. sehr unwahrscheinliche Behauptung Birkenmajers wiederholt, wonach die Vetus eine Kontamination der Vetustissima und der schon vor 1210 entstandenen Media sei. Ich kann die Media nur bis etwa 1250 verfolgen und Dondaine hat gezeigt, daß sie einen Passus aus der Arabica (um 1230) entlehnt hat. Die Littera Boëthii für die letzten Bücher bleibt verschollen. An unbekannten Übersetzungen der naturwissenschaftlichen Werke — die alten Übersetzungen von De generatione et corruptione, der Physik, der Parva Naturalia mit Ausnahme von De iuventute et senectute waren seit beinahe 20 Jahren bekannt (vgl. Schol 7 [1932] 447) — kommt eine ältere Übersetzung von De partibus animalium hinzu, ferner eine Übersetzung der zwei ersten Bücher von De coelo durch Grosseteste. F. zeigt auch als erster, daß Moerbeke die Ethik Grossetestes leicht überarbeitet hat; ebenso gab es eine ältere Übersetzung der ersten Bücher der Politik und eine solche der Ökonomik und der Poetik, von der man nichts wußte. — Aus Thomas hätte man ihre Existenz wenigstens vermuten können. — Die von Baeumker in seinen grundlegenden Studien zuerst aufgestellte Einteilung: ältere Periode der arabischen und auch griechischen Übersetzungen, arabische Übersetzungen, zweite Periode der griechischen Übersetzungen ist neu bestätigt und vervollkommnet. P.

38. Doucet, V., Maîtres Franciscains de Paris. Supplément au „Répertoire des Maîtres en Théologie de Paris au XIII[e] siècle de M. le Chan. P. Glorieux": ArchFrancHist 27 (1934, ed. m. iunio 1935) 531—564. — Bei aller Anerkennung der großen Dienste, die das Repertorium von Gl. schon jetzt der Wissenschaft leistet, wird doch jeder Kenner der Verhältnisse zugeben, daß es gut gewesen wäre, noch 5 weitere Jahre auf Sammlung und Verarbeitung des Materials zu verwenden. Daher sind der Artikel von D. über Hss Pariser Franziskaner und die im gleichen Heft

stehende Besprechung (S. 585—589) mit Angaben über andere Magistri eine wesentliche Ergänzung. D. hat neben eigenen Notizen und der Literatur entnommenen Angaben besonders auch die reichen Materialien von Quaracchi benutzt, die zum Teil noch auf Fidelis a Fanna zurückgehen. Der Artikel ist neben Gl. unentbehrlich. Ich nenne nur die Namen, zu denen Ergänzungen geboten werden: Alex. Hal., Joh. Rupella, Odo Rigaldi, Wilhelm von Middleton — wann wird das sinnlose Méliton verschwinden? — Bonav., Bertrand von Bayonne — soll heißen Thomas von York, der nicht in dies Repertorium gehört —, Guibert von Tournai, Roger Bacon, der gleichfalls nicht hineingehört, Eustachius, Wilhelm von Barlo, Johannes Pecham, Wilhelm von Mare, Bartholomäus von Bologna, Drogo de Pruino, Wilhelm von Folgar, Richard de Mediavilla, Raymundus Rigaldus, Olivi, Raymundus von Gainsborough, der ebensowenig in das Repertorium gehört wie der folgende Wilhelm von Ware und Petrus de Anglia, Alexander von Alessandria, Scotus, Nicolaus von Lyra, Jakob von Ascoli, Aureoli. P.

39. Salman, D., Albert le Grand et l'Averroïsme latin: RevScPhTh 24 (1935) 38—64. — S. möchte ein dreifaches beweisen: 1. Der Traktat Alberts De unitate intellectus contra Averroistas ist nicht die Umarbeitung einer Quaestio disputata. 2. Die Schrift ist gar nicht gegen die Averroisten im eigentlichen Sinn gerichtet. 3. Thomas, und er allein, hat den lateinischen Averroismus widerlegt. — Einige kritische Bemerkungen zu den 3 Punkten: 1. Mit Recht wird geltend gemacht, daß *disputare, disputatio* nicht notwendig eine mündliche Disputation bezeichnen. Es ist aber etwas anderes, ob jemand sagt: Disputavimus in libro De perfectione animae, oder: Contra hunc errorem iam pridem disputavi, cum essem in curia. Den letzten Ausdruck wird man kaum anders als von einer mündlichen Disputation verstehen können. Daß Albert ebenso wie andere in die ausgearbeitete Quaestio manches Neue aufnahm, ist selbstverständlich, beweist aber nichts gegen eine zugrunde liegende Disputation. Die fast untrüglichen Anzeichen und Reste einer ursprünglichen Disputation: „Si quis dicat — contra", finden sich auch hier. Die Schwierigkeit, Albert habe doch nicht am päpstlichen Hofe eine Disputation mit erklärten Häretikern gehabt, besteht gar nicht. Es war eine Disputation über den Averroismus, nicht mit Averroisten. Man darf also betreffs dieser Frage von untergeordneter Bedeutung getrost an der alten Ansicht festhalten. Wieviel freilich geblieben, wieviel geändert wurde, läßt sich im einzelnen nicht bestimmen. Gegenüber dem etwas schüchtern hervortretenden Versuch, die von mir aufgestellte Reihenfolge und Chronologie der Aristotelesparaphrasen in ihrer heutigen Gestalt durch allgemeine Behauptungen und Hypothesen zu erschüttern, bemerke ich nur: Man bringe doch endlich einmal konkrete und die feststehenden Tatsachen berücksichtigende Beweise. — 2. Es ist richtig, daß Albert in De unitate, das in seiner heutigen Form um 1270 entstanden ist, nicht nur den Monopsychismus in der Form, wie Siger ihn ausgebildet hat, bekämpft. Wenn also jemand die Bezeichnung *contra Arabes*, unter denen aber auch Griechen sind, vorzieht, mag er das tun. Er muß aber bedenken, daß Albert selbst von Averroistae redet und den Traktat als „contra Averroistas" gerichtet bezeichnet. Auch spielen die Beweise des Averroes keineswegs eine untergeordnete Rolle. Albert nennt die Argumente des Aver-

roes einmal (n. 19) ratio fortis valde, dann (n. 29) ratio, quae multum est fortis, licet quibusdam non videatur. Der eigentliche Gegenstand des Traktates ist vielmehr der Monopsychismus als die persönliche Unsterblichkeit, wie S. will. Vgl. die einzelnen Beweise. Es gab auch Averroisten, wenngleich wohl in weniger ausgesprochener Form. Warum sonst läßt Alexander IV. über den Monopsychismus disputieren? Die Dubia über eine fundamentale Glaubenslehre, von denen Albert redet, sind nicht so unschuldig, wie S. glaubt. A. unterscheidet ferner zwischen den Arabern und denen, die sich auf ihre Beweise stützen. Ob die damaligen Averroisten eine mehr oder minder vollkommene Synthese hatten, ist ziemlich gleichgültig. Der Irrtum war vorhanden. — 3. Albert soll „spekulativ" den Averroismus widerlegt haben, aber nicht praktisch, da er voraussetzte, was die Gegner leugneten. Das spekulative Genie von Thomas habe erst das Fundamentalprinzip einer solchen Widerlegung gefunden: Hic homo singularis intelligit. Antwort: Albert zeigt gleich in den ersten Argumenten, daß der Mensch durch eine innere Form in seinem spezifischen Sein konstituiert werden muß. Daher ist die Annahme der Averroisten, bei denen die letzte Konstituente nur äußerlich mit dem Einzelwesen verbunden ist, absurd, und daher auch der Monopsychismus. Er trifft damit den Kern des Irrtums auch der Averroisten im strengsten Sinn. Der Beweis aus dem Homo intelligit steht schon im Sentenzenkommentar von Thomas lib. 2 d. 17 q. 2 a. 1, ein fast untrügliches Zeichen, daß Thomas ihn von anderen übernommen hat. — Die Arbeit dürfte demnach, abgesehen von einigen scharfsinnigen Bemerkungen zu Einzelheiten, am bisherigen Stand der Fragen kaum etwas geändert haben. p.

40. Teicher, J., Alberto Magno e il Commento Medio di Averroè sulla ‚Metafisica': Studi italiani di Filologia Classica N. S. 11 (1934) 201—216. — T. macht es wahrscheinlich, daß Albert in den beiden letzten Büchern des Kommentars zur Metaphysik (M und N bis 1090 a 2) den mittleren Kommentar des Averroes benutzt habe, von dem bis heute keine mittelalterliche lateinische Übersetzung bekannt ist. Dies ist ein wichtiges Ergebnis. Anderes ist rein hypothetisch oder auch irrig. Wenn z. B. T. eine doppelte Redaktion der Metaphysik Alberts fordert, die erste nach dem Kommentar des Averroes, die zweite mit eingeschobenen Textparaphrasen nach der Media, so vermißt man jeden Beweis. Warum nicht die viel einfachere Annahme? Albert hatte bei Anfertigung seiner Erklärung die Media und den mittleren Kommentar des Averroes vor sich, ähnlich wie Thomas zu gleicher Zeit drei griechisch-lateinische Übersetzungen und den großen Kommentar des Averroes benutzte. Das Wegfallen einer Vorlage von l. 13 tr. 1 c. 4 an macht sich natürlich auch in der Paraphrase geltend. Eine Übersetzung zwischen der Media und der Moerbekiana gibt es bis heute nicht; ebenso steht einwandfrei fest, daß K nicht zur Media gehört, sondern von Moerbeke übersetzt wurde; auch die Datierung der Media in das erste Viertel des 13. Jahrh. ist unbewiesen. Es bleibt zu untersuchen, ob der Redaktor der Media auch die Arabica kannte, wofür einige Anzeichen bestehen. p.

41. Ostlender, H., Alberts des Großen Kommentar zum Hohenliede: Scientia Sacra. Theologische Festgabe für Kardinal Schulte (Düsseldorf 1934) 85—113. — Alberts Kommentar zum Hohenlied war verschollen. O. stellte einen solchen in einer Ber-

liner Hs fest, und damit in 12 andern Hss. Aber die Zuteilung in der Berliner Hs war spät; obendrein wurde derselbe Kommentar auch Nikolaus Gorram zugeschrieben. Innere Kriterien mußten entscheiden. Nachdem O. Gorram ausgeschaltet hat, kann er eine solche Übereinstimmung in seltenen Ausdrücken, in der Art der Väterzitation, in den naturwissenschaftlichen Anschauungen aufweisen, daß Albert als Verfasser ziemlich gesichert sein dürfte. Ein schöner Erfolg besonnener Kritik! Man könnte noch darauf hinweist, daß ein *tangit,* das in allen Erklärungen Alberts überaus häufig ist, auch hier oft vorkommt und daß die nicht gerade häufige Seelendefinition des Alfredus Anglicus hier und in beiden Summen Alberts sich findet. Da der kritisch edierte Prolog wohl eine Probe der endgültigen Ausgabe vorstellt, so seien einige Vorschläge gemacht. Nach Vorgang des Spicilegium Lovaniense wäre ein dreifacher Apparat vorzuziehen; im dritten könnte man Verweise auf Parallelstellen oder sachliche Bemerkungen unterbringen. Bei den Varianten wünschte man eine klarere Scheidung durch senkrechten Strich oder größeren Abstand. Vor allem müßte man eine bei theologischen Editionen einreißende Unsitte bekämpfen: Orthographische Liebhabereien oder Unfähigkeiten dieses oder jenes Schreibers, einfache Wortumstellungen, offenbare Schreibfehler gehören in den Apparat des Herausgebers, allenfalls auch in eine vorläufige Ausgabe, aber nicht in die endgültige Ausgabe. Sie dienen nur dazu, die Aufmerksamkeit von den wichtigen oder für einzelne Familien charakteristischen Varianten abzulenken. Hier bleibt die Sobrietas der Leonina ein Vorbild. Recht zweifelhaft ist mir endlich, ob die Leipziger und Danziger Hss den ihnen eingeräumten Vorrang verdienen. Ich neige viel mehr dazu, sie für jüngere Überarbeitungen zu halten; sie haben ja mit den jüngeren Hss die Homoioteleute und Fehler gemein. Basel und Worcester, denen München und Nürnberg nahestehen, bilden wohl sicher die ältere Klasse. Öfter erscheint auch der Text der anderen Klasse besser oder ursprünglicher, z. B. 107,1 gehört *Leo papa in sermone* doch in den Text, ebenso *bonus* und *incidit* statt *incidunt,* ähnlich 107,10 *primo;* 108,4 scheint *singula* besser als *singularis;* 108,17—109,2 wird der Text durch die verworfenen Zusätze zwar schwerfälliger, aber wohl ursprünglicher; 110,3 gehört *sui* in den Text; 110,19 ist *motus* sinngemäßer, da es sich um mehrere handelt; 111,7 ist *cum* und *ducantur* vorzuziehen. — Nach einer neueren Mitteilung O.s wäre der Kommentar dennoch nicht Eigentum Alberts — eine Mahnung zur Vorsicht bei Anwendung innerer Kriterien, aber kein Anlaß, dieselben als nutzlos und unzulänglich zu verwerfen. P.

42. Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici, O. P., In Metaphysicam Aristotelis commentaria cura et studio P. Fr. M.-R. Cathala, O. P., cum tabula analytica P. Fr. Chrys. Egan, O. P., Theol. Lect. Editio tertia stereotypa attente recognita. 8° (XII u. 800 S.) Turin 1935, Marietti. *L* 30.—. — Die dankenswerte Neuausgabe zeigt gegenüber der zweiten Auflage keine Veränderung, auch nicht in der Vorrede des P. Cathala und in der verdienstvollen Sachübersicht des P. Egan. Gemmel.

43. Stein, Ed., Des hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit (Quaestiones disputatae de veritate). In deutscher Übertragung. Lateinisch-deutsches Wörterverzeichnis. gr. 8° (59 S.) Breslau 1934, Borgmeyer. *M* 2.—; für Bezieher der beiden Bände des Hauptwerkes kostenlos. — Das Heft ist ein

Nachtrag zu dem Hauptwerk, der deutschen Übersetzung von De veritate, die Schol 7 (1932) 451 und 8 (1933) 131 von J. de Vries S. J. sehr anerkennend besprochen wurde. Bereits 1932 lag dieser Index druckfertig vor, konnte aber, wie die unterdessen in den Orden der Unbeschuhten Karmeliten aufgenommene Verfasserin im Vorwort sagt, damals wegen der ungünstigen Lage des Buchhandels nicht gedruckt werden. Der Zweck des Wörterverzeichnisses ist, „die Gehaltfülle der lateinischen Ausdrücke sichtbar zu machen und einer systematischen Erschließung des Werkes zu dienen" (Vorwort). Die genannte Gehaltfülle tritt z. B. beim Worte *ratio* besonders hervor, wo 23 verschiedene Übersetzungen angegeben werden. Auf möglichst durchgehende Verdeutschung scheint nicht großes Gewicht gelegt zu sein; sonst würde doch wohl statt Affirmation Bejahung und statt Negation Verneinung stehen. — Unter dem Buchstaben *s* vermisse ich *supernaturalis*. Deneffe.

44. Chenu, M. D., Le traité „De tempore" de R. Kilwardby: Aus der Geisteswelt des MA 855—861. — Nach einer interessanten Vorbemerkung über die Stellung Alberts zu dem Problem der Zeit berichtet Ch. über einen von ihm in einer Cotton-Hs des Britischen Museums gefundenen Traktat De tempore, der sehr wahrscheinlich Kilwardby zum Verfasser hat. Das Verzeichnis der Fragen ist beigegeben. Bei dieser Gelegenheit sei bemerkt, daß der früher von Ch. behandelte Traktat K.s De conscientia sich auch in einer Hs der Akademie zu Braunsberg (ohne Bezeichnung und ohne Blattzählung, 1428 zu Leipzig geschrieben) findet. Dort steht er nach der Prima secundae und dem Traktat Contra errores graecorum unter dem Titel: Tractatus de consciencia editus a beato Thoma de Aquino. Pelster.

45. Doucet, V., P. J. Olivi et l'Immaculée Conception: ArchFrancHist 26 (1933, ed. m. iunio 1934) 560—563. — D. beweist gegenüber L. Jarraux, der Olivi von allem Fehl reinwaschen möchte, aus den Zeugnissen des Nicolaus Eymericus und des Alexander von Alessandria, daß Olivi die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis Mariens häretisch, gottlos und gotteslästerlich genannt hat; vor allem aber kann er jetzt nach Cod. 1540 der Universitätsbibl. Padua den Text des Olivi selbst mitteilen. Zu gleicher Zeit macht D. hier und in den genannten Ergänzungen zu Glorieux auf die wichtigen und bisher noch nicht genannten Olivihss der gleichen Bibliothek aufmerksam; es handelt sich an erster Stelle um Cod. 1540, dann um Cod. 1510 mit dem Kommentar zu Job fol. 1^r—162^r und der Apostelgeschichte fol. 163^r bis 200^v. Ehrle kannte nur die Olivihss von Sant'Antonio und der Kapitelsbibl. zu Padua. Die Apostelgeschichte hatte er vergebens gesucht, ebenso die in Cod. 1540 enthaltenen Kommentare zu Isaias fol. 1^r—86^v, zu den Büchern der Könige, die aber nur eine Schrift „De concordia regum Juda et Israel" fol. 178^r—185^r und eine solche „De fabrica templi Salomonis" fol. 185^r—207^r sind. Die übrigen Stücke: die Erklärungen der Lamentationen fol. 89^r bis 121^r, des Ezechiel fol. 123^r—177^v und die Dokumente zum Prozeß von 1285, zur Vorgeschichte des Konzils von Vienne und zum Spiritualenstreit fol. 208^r—286^v, sind zwar durch Ehrle nach der Ausgabe der Quodlibeta und anderen Hss bekannt geworden — nur das Dokument fol. 261^r—262^v über einen Fund im Kloster St. Victor zu Marseille 1300, der Olivis Lehre über die Durchbohrung der Seite Christi bestätigen soll, scheint noch unbekannt zu

sein —, aber für die Textverbesserung ist die aus dem Anfang des 14. Jahrh. und aus Spiritualenkreisen stammende Hs von Bedeutung. Diese Mitteilungen aus meinen unabhängig von Longpré und Doucet gemachten Notizen zu den beiden Hss, die übrigens im Katalog recht klar beschrieben sind, zeigen, daß die Hss doch nicht so völlig unbekannt sind, wie D. glaubt. Eine eingehende Beschreibung wird aber von großem Nutzen sein. P.

46. Balić, K. M., Die Frage der Authentizität und Ausgabe der Werke des J. Duns Skotus in Vergangenheit und Gegenwart: WissWeish 2 (1935) 136—158. — Der beste Kenner der handschriftlichen Überlieferung des Scotus ergreift hier das Wort, um Vorschläge zur Neuausgabe der Werke des Subtilis zu machen. Nach einer Übersicht über die Geschichte des Textes des Opus Oxoniense von 1308 bis zu den ersten Drucken und über die Geschichte der Drucke gibt B. einen Überblick über den Stand der Textfrage, wie er sich aus den Forschungen der letzten 20 Jahre ergeben hat. Gegenüber den Patres von Quaracchi, die zuerst eine Neuausgabe der logischen Schriften ankündigten und die Schwierigkeiten einer Ausgabe des Oxoniense wohl allzuhoch angeschlagen haben, betont B., meines Erachtens mit Recht, daß man mit dem Opus Oxoniense, genauer mit der Ordinatio, d. h. dem von allen Zutaten gereinigten Oxoniense, wie es Scotus unvollendet hinterlassen hat, beginnen müsse. Hier wie anderswo hat man den Wert des Ungedruckten zu hoch eingeschätzt. Wir haben im Oxoniense seit Jahrhunderten im wesentlichen den echten Scotus; denn auch die Zutaten sind ja allergrößtenteils echtes Gut, wenn auch seinen anderen Werken entnommen. Natürlich ist es von hohem historischen Interesse, mit Hilfe der verschiedenen Reportationen und der Ausscheidung der ursprünglichen Ordinatio manche Schattierungen und Entwicklungen der Lehre kennenzulernen; aber der Gesamtcharakter der Lehre, wie er seit Jahrhunderten dem Oxoniense entnommen wird, dürfte sich kaum ändern. B. will Ordinatio und Zutaten in verschiedenen Bänden unterbringen. Dagegen liegen schwerwiegende praktische Bedenken vor. Der Theologe, für den die Ausgabe doch in erster Linie bestimmt ist, möchte den Scotus haben, wie er seit Jahrhunderten kommentiert wird. Warum geht es denn nicht an, durch verschiedenen Druck und andere Zeichen nach dem Vorgange des Mauritius a Portu die Ordinatio von den späteren Zutaten zu scheiden? Dabei wären die Extra, die wohl allergrößtenteils von Scotus selbst herrühren, in den Text aufzunehmen und als Extra kenntlich zu machen, die Vacat und noch mehr die alten Additiones wären in die Anmerkungen zu verweisen; bei den späteren Zutaten müßte man ihre handschriftliche Provenienz angeben. So erhielten wir eine vorzügliche Neuausgabe des Oxoniense. Später könnte dann das Reportatum Oxoniense und das Parisiense in einer oder, wenn nützlich, auch in mehreren Formen gedruckt werden. Eine Veröffentlichung aller Formen wäre gar verschwenderisch. — Noch einige Einzelheiten. Bei Darlegung der Textgeschichte hätte das Vademecum des Wilhelm von Vorillon (vgl. FranzStud 8 [1921] 48 58 f.) erwähnt werden können. Vorillon hat das Problem der Zutaten, der Extra und Vacat klar erfaßt; er gibt zudem eine Quellenkunde zum Opus Oxoniense. Das Verdienst, die entscheidende Hs F 69 Worcester gefunden zu haben, kommt allein Kardinal Ehrle zu; ich habe nur die Folgerung gezogen, daß das heutige Oxoniense später sei als

die Reportata Parisiensia, und bald auch, daß vor der lectura Parisiensis einen Oxoniensis liege. B. hat die letzte gefunden, wie ich nach anfänglichem Widerstreben gern anerkenne. Dagegen will mir eine mehrfache lectura Parisiensis, wie B. sie annimmt, auch heute noch nicht in den Sinn. Genügt nicht die Annahme mehrerer Reportatoren und allenfalls auch eine mehr selbständige Überarbeitung eines Reportators, wie sie nachweislich sonst vorkam? P.

47. Koch, J., Durandi de S. Porciano O. P. Quaestio de natura cognitionis et Disputatio cum anonymo quodam necnon Determinatio Hervei Natalis O. P.: Opuscula et textus. Series Scholastica fasc. 6. Ed. altera emendatior. 8° (75 S.) Münster i. W. 1935, Aschendorff. *M* 1.20. — Es wird hier ein Problem erörtert, das durchaus aktuelle Bedeutung besitzt. Durandus greift bei der Frage, ob die Engel mittels ihrer Wesenheit erkennen oder aber durch eigene, real verschiedene Erkenntnisbilder, auf Augustin zurück und verteidigt die Ansicht, daß in der Substanz reale Veränderungen vor sich gehen können, ohne daß sie einen realen Zuwachs erhält, daß z. B. Fühlen und Denken nichts dem Sinn oder Verstand real Hinzugefügtes sind, sondern etwas mit ihnen Identisches. Herveus, der große Gegner des Durandus, dessen aristotelischen Anschauungen eine derartige Meinung schnurstracks zuwiderläuft, macht auf die schwachen Punkte aufmerksam, ohne freilich bis zum Kern des Problems vorzudringen. Koch, der in der ersten Auflage die Ansicht des Durandus nach dem Auszuge des Petrus de Palude wiedergegeben hatte, ist es unterdessen gelungen, in Cod. 91 des Magdeburger Domgymnasiums den ersten Kommentar des Durandus zum zweiten Sentenzenbuch mit der entsprechenden Frage wiederaufzufinden. Er veröffentlicht den Text nach dieser Hs, wobei de Palude zur Verbesserung dient. Da die Frage an eine der Grundlagen des Aristotelismus rührt, verdient sie alle Beachtung, zumal da eine von Augustin und auch von Bonaventura kommende Linie wiederaufgenommen wird. P.

48. Lechner, J., Johannes von Rodington, O. F. M., und sein Quodlibet de conscientia: Aus der Geisteswelt des MA 1125—1168. — Johannes von Rodington, einer der vielen kaum bekannten Oxforder Lehrer des 14. Jahrh., findet in diesen beiden Studien eine so sorgfältige literargeschichtliche Behandlung, daß dieselbe grundlegend bleiben wird. Die spärliche Überlieferung der Lebensdaten und die reichere handschriftliche Überlieferung der Werke, eines Quodlibet und einer Anzahl von Quästionen zu den Sentenzen, ist gesammelt und peinlich genau beschrieben. Für die spätere Herausgabe leistet L. eine wichtige Vorarbeit, indem er durch eingehende Textvergleichung eine doppelte Überlieferung des Quodlibet feststellt. Vertreter der älteren sind 2 Hss von Brügge — hier begegnen wir dem seltenen Fall, daß eine Hs unmittelbar von der anderen stammt — und eine Münchener Hs, Vertreter der jüngeren eine Hs in Assisi, eine solche der Vaticana-Ottoboniana; dazu kommt noch Cod. 15561 der Pariser Nationalbibl., der eine Sonderstellung einnimmt. Im letzten Teil geht L. kurz auf den Inhalt des Quodlibet ein, das in den Fragen der sittlichen Verantwortlichkeit und der göttlichen Vorherbestimmung die Schulrichtungen des 14. Jahrhunderts kennzeichnet. — Betreffs der Natur der Überlieferung des Quodlibet bleiben noch einige Bedenken. Aus dem Satz: Primum dubium tractavit de primo articulo principali, sed illud scripsi de quaterno (suo A) in

priore questione, will L. schließen, daß Brügge eine authentische Vorlage hatte und daß diese Bemerkung vom Verfasser herrührt. Das ist recht zweifelhaft. Warum tractavit? wozu das sed? warum quaterno suo in A? Liegt es nicht näher, mit A etwa tractans zu schreiben und ein ausgefallenes hic omisit anzunehmen, ein Redaktor hätte die Lücke dann aus der ersten Frage ergänzt — oder auch die Lesart von Clm 22023: Primum dubium posset esse hic de primo articulo, sed illud tactum est in priori questione, als ursprünglich anzusehen, die alsdann durch eine Redaktorbemerkung verdrängt wurde? Ferner neigt L. zu der Hypothese, R. habe dasselbe Quodlibet ein zweites Mal in Paris disputiert, da in der zweiten Fassung zweimal Paris für London eingesetzt wird und ein Beispiel mit Thomas von Canterbury ausgelassen ist. Das erklärt sich doch einfacher, ähnlich wie bei Thomas von Aquin, aus dem Lokalpatriotismus eines Pariser Abschreibers und dem Streben nach Kürze. Ob die jüngere Fassung eine ordinatio von seiten des Verfassers ist oder eine von jenen im 14. Jahrhundert so häufigen Abkürzungen und Überarbeitungen anderer, scheint mir noch nicht geklärt zu sein. — In den Auszügen aus Cod. Par. 15561 (S. 1135 n. 9 und S. 1136 n. 5) wäre nach meinen Aufzeichnungen fortitudo statt formido und intemporalia statt interpaulata zu lesen; zu S. 1136 n. 2 ist nach caritatis: quo Deus et super omnia diligendus, zu ergänzen. P.

49. Lechner, J., Die Quästionen des Sentenzenkommentars des Johannes von Rodington O. F. M.: FranzStud 22 (1935) 232 bis 248. — Im Anschluß an den eben genannten Artikel gibt L. hier eine Beschreibung der 4 bisher bekannten Hss mit dem Sentenzenkommentar Rodingtons: Brügge, Brüssel, Rom, Assisi, das Verzeichnis der Fragen und eine kurze Charakterisierung der Erklärungsmethode. Zu den Hss kann ich noch hinzufügen: Cod. 503 der Stadtbibl. Reims (ehemals Eigentum der Kathedrale mit dem allerdings teilweise lückenhaften anonymen Kommentar zu allen 4 Büchern. Es fehlen q. 7—15 und 92—99. Die Frage: Utrum unio sit res distincta a rebus unitis, fehlt bei L.; die Fragen 69 und 70 stehen in umgekehrter Ordnung, wie es der Zusammenhang verlangt. Fr. 66 hat für generali das wohl richtige generabili. Hie und da ist die Fassung der Fragen knapper. — Dieser Artikel legt einen Wunsch nahe: Sollen diese wie andere Verzeichnisse von Fragen, die an einigen Dutzend Stellen der verschiedensten Länder veröffentlicht werden, wirklich den gewünschten Nutzen stiften, so müssen sie in einem Corpus gesammelt werden, ähnlich wie Glorieux es für die Fragen der Quodlibeta getan hat. P.

3. Erkenntnislehre. Metaphysik. Kulturphilosophie.

50. Recherches philosophiques publiées par A. Koyré, H.-Ch. Puech, A. Spaier. Band III: 1933—1934. gr. 8° (VIII u. 543 S.) Paris 1934, Boivin. *Fr* 75.—. — Der dritte Band dieses philosophischen Jahrbuchs steht an Reichhaltigkeit und tadelloser Ausführung den beiden ersten nicht nach (s. Schol 9 [1934] 435 f.). Er bietet einen willkommenen Überblick über die heutigen philosophischen Strömungen, besonders in Frankreich. Auch ausländische Mitarbeiter sind vertreten, wie J. Laird, F. H. Hallett, T. Goscicki. Die Wahl der behandelten Probleme beweist das Wiedererwachen des Interesses für die großen metaphysischen Fragen, das im Ge-

gensatz zu der früher hauptsächlich positivistischen, rein historischen oder empirisch-psychologischen Einstellung sehr erfreulich ist. Zu Beginn des Bandes ist ein kurzes Nachwort dem Gründer der Recherches A. Spaier (1883—5. Febr. 1934) gewidmet. Es folgt aus dem Nachlaß von E. Meyerson († 3. Dez. 1933) ein Aufsatz über „La notion de l'identique". Die erste Artikelserie umfaßt unter dem allgemeinen Titel „Symposium sur le Temps, l'Etre et l'Esprit" acht Studien über metaphysische Probleme. Besonders seien erwähnt: C. A. Strong, L'Etre et le Devenir; M. Souriau, La Matière, la Lettre et le Verbe; J. Wahl, Sur quelques catégories kierkegardiennes: l'Existence, l'Individu isolé, la Pensée subjective. Im zweiten Teile, Valeurs préalables et Métaphysique, behandelt H. Gouhier das in den letzten Jahren in Frankreich viel umstrittene Problem der christlichen Philosophie; wertvoll ist auch der Aufsatz von H. Corbin über die Barthsche Theologie: La théologie dialectique et l'histoire. Als dritter und vierter Teil folgen fünf Arbeiten über Biologie, Psychologie, linguistische Philosophie und Logik. Unter der Rubrik „Histoire de la Philosophie" gibt J. Laird einen Gesamtüberblick über den heutigen Stand der Humeforschung und E. Carcassone über die Bhagavad Gîtâ im Lichte der modernen Kritik. Zum Schluß berichtet T. Goscicki (Poznan) kurz über die heutigen psychologischen Forschungen in Polen. Die letzten 200 Seiten sind Besprechungen philosophischer Neuerscheinungen gewidmet.

Grausem.

51. Rickert, H., Grundprobleme der Philosophie, Methodologie, Ontologie, Anthropologie. 8° (IX u. 233 S.) Tübingen 1934, Mohr. *M* 7.50. — In seinem neuen Buch hat uns R. eine klare, zusammenfassende Einführung in die Grundpositionen seines Denkens geschenkt. Insbesondere findet man hier die Fortbildungen und Auseinandersetzungen mit Zeitfragen aus den letzten Jahren, die bisher in Einzeldarstellungen verstreut waren, systematisch verarbeitet. So hat die Schrift ihren Wert, wenn sie auch den Kennern von R.s früheren Werken, wie er selbst sich ausdrückt, „keine unerwarteten Überraschungen" (VI) bringen wird. Hervorstechendstes Kennzeichen dieser Philosophie ist nach wie vor ihr unerbittlicher Pluralismus. Die objektivierte Erfahrungswelt zerfällt in die beiden Bereiche des sinnlich Wahrnehmbaren mit seiner kausalen Notwendigkeit und des (theoretischen und atheoretischen) unsinnlich Verstehbaren, welches in den Werten gründet. Voraussetzung dieser durch das Objektivieren gespaltenen Bezirke ist die prophysische Welt des frei wertenden Subjekts, das als Nicht-Objektivierbares vor der Trennung liegt und deshalb die Einheit vermittelt. Soll die so charakterisierte Wertverwirklichung des Diesseits sinnvoll sein, so muß es eine jenseitige Wertrealität geben: ein metaphysisches Sein ist zwar aus theoretischen Gründen ontologisch unvermeidlich, aber inhaltlich erfüllen kann es nur ein über jede Wissenschaft hinausgehendes symbolisches Erkennen. Hier wie in den atheoretischen Wertungen ist der Ursprungsort von neben der Wissenschaft verlaufenden Weltanschauungen, bei denen wesenhaft von Allgemeingültigkeit und Wahrheit nicht die Rede sein kann. — Solange das Metaphysische ein im Sinne R.s rein Jenseitiges bleibt, muß ein derartiger Zerfall notwendig eintreten, wird aber auch, was R. nicht zugeben will, das Metaphysische (selbst seinem bloßen Vorhandensein nach) jedem theoretischen Nachweis entfliehen. Der kantische Abgrund muß geschlossen

werden, dann wird sich das unverbindliche symbolische Gleichnis zum analogen Erkennen vertiefen und den Zugang zum Metaphysischen eröffnen. Lotz.

52. Carbon, C., Circulus philosophicus seu obiectionum cumulata collectio iuxta methodum scholasticam. Vol. I: Logica. 8° (VIII u. 530 S.) Turin 1934, Marietti. *L* 15.—. Vol. II: Ontologia. 8° (VIII u. 597 S.) ebd. *L* 18.—. — Ein merkwürdiges Buch. Außer dem Wortlaut von je 32 Thesen aus der Dialektik und Kritik bzw. der Ontologie, die einen starren Dogmatismus vertreten, bietet es nur Objektionen und deren Lösungen. Der formgemäßen Lösung folgt jeweils eine kurze Erläuterung. Vorausgeschickt ist ein Unterricht über die scholastische Disputationsmethode, ein Verzeichnis der gebräuchlichsten Unterscheidungsformeln und Grundsätze, deren Erklärung jedoch nicht immer hinreichend ist. So gibt z. B. der Satz „nulla operatio potest fieri a nondum existente" den Sinn des Axioms „unumquodque agit, secundum quod est actu" nicht in seinem vollen Umfang wieder. Auch müßte darauf Rücksicht genommen werden, daß manche Ausdrücke bei verschiedenen Autoren verschiedene Bedeutung haben (z. B. circumscriptive — definitive). Im Schulbetrieb mag das Buch immerhin von einigem Nutzen sein. Brugger.

53. Ziehen, Th., Erkenntnistheorie, 2. Aufl., Teil I. gr. 8° (VIII u. 190 S.) Jena 1935, Fischer. *M* 9.—; geb. *M* 10.50. — Z. ist einer der Führer der heutigen experimentellen Psychologie und vertrat darin die einst herrschende Assoziationspsychologie, die er in den neueren Auflagen etwas veränderte. Von der 2. Auflage seiner Erkenntnistheorie liegt einstweilen bloß der erste von vier Teilen vor. Eine kurze Übersicht kann uns zeigen, wie der Verf. sie auffaßt. Alles Erkennen, so heißt es, geht vom Gegebenen (den „Gignomenen") aus. Die anderen Wissenschaften befassen sich mit Teilen dieser Gegebenheiten, auch die Physik. Danach heißt das Gegebene nicht mehr bloß, was man psychisches Erlebnis nannte, sondern alles, was Objekt eines Denkaktes sein kann; in der Tat heißt es, alles Gegebene ist die Welt. Der erste Gegenstand der Erkenntnistheorie (worüber dieser I. Teil handelt) sind die Empfindungen. — Die übliche Teilung in Physisches und Psychisches wird verworfen, da die vorgegebenen Unterscheidungsmerkmale, wie Größe, Teilbarkeit, auch den Empfindungen zukommen sollen. Der Gegner wird antworten: Der wirklich existierende Körper ist selbst ausgedehnt; das Bild des ausgedehnten Körpers existiert im Erkenntnisakt nur intentional. — Z. zerlegt die Empfindung (das Erlebnis der Sonne) in die R- und N-Bestandteile. Die R (Redukte) sind das, was meinen wissenschaftlichen Erkenntnissen von der Wirklichkeit entspricht; sie geben die wahre Größe, Bewegung, physikalischen Eigenschaften wieder; die N-Bestandteile sind die Farben, die scheinbare Größe usw. Die R-Bestandteile der Dinge bewirken R-Bestandteile im Gehirn, denen die Empfindungen parallel gehen. Die Mehrheit der Bestandteile ist so zu verstehen, daß dieselbe Empfindung zwei Gesetzmäßigkeiten habe. — Der Zusammenhang dieser Lehren ist nicht klar. Man sollte meinen, nur die wirklichen Dinge (nicht Empfindungsbestandteile) wirken auf das Gehirn, und dessen Erregungen sind dann Bedingungen der Empfindung; eine Wechselwirkung zwischen bloßen verschiedenen Gesetzmäßigkeiten desselben ist nicht verständlich. — Sehr eingehend wird die Lehre bekämpft, daß es Substanzen (Träger von Eigenschaften) gebe. —

Die zweite Hälfte des Buches behandelt drei der Grundeigenschaften der Empfindung, die Qualität, Intensität und Räumlichkeit. Hier werden die subtilsten Rätsel, die den Psychologen interessieren, vom Standpunkt Z.s aus in gewohnter Klarheit durchgesprochen. Die Intensität ist nach ihm nicht meßbar, worüber sicher viel gestritten wird. Die Eigenschaften der Lokalität werden denen der Qualität und Intensität sehr gut gegenübergestellt. Angreifbar ist sicher seine Behauptung, daß die Qualität der kinästhetischen Empfindung die Bewegung als solche sei. Sehr eingehend werden die Beweise Kants für die Apriorität des Raumes widerlegt. Die im wesentlichen empiristischen Erklärungen für das Sehen und Fühlen des Nebeneinander werden in der heutigen Psychologie kaum mehr vertreten. Mit Recht wird gegen Kant die Objektivität der Ausdehnung auch den Dingen zugeschrieben. Der psychologische Leser wird aus dem Buch viel Belehrung finden, auch wo er ihm nicht folgen kann.

Fröbes.

54. Spiegelberg, H., Antirelativismus. Kritik des Relativismus der Werte und des Sollens. gr. 8° (100 S.) Zürich 1935, Niehans. *M* 4.80. — Ein sachlich ausgezeichnetes, klares und recht zeitgemäßes Büchlein, dem man nur wünschen kann, es möge die Beachtung finden, die es verdient. Sp. unterzieht die für den so weitverbreiteten Wertrelativismus gewöhnlich ins Feld geführten Begründungen einer eingehenden und überzeugenden Kritik, namentlich das Argument aus der so großen Verschiedenheit der tatsächlichen Wertungen. Er zeigt zunächst, daß diese Verschiedenheit nicht immer so groß ist, wie sie zu sein scheint, da die einander widersprechenden Werturteile sich oft nicht auf denselben Gegenstand beziehen oder aber auf der Schwierigkeit einer eindeutigen sprachlichen Bezeichnung der gemeinten Wertverhalte beruhen. Soweit aber wirklich widersprechende Meinungen vorliegen, sind diese keineswegs gleichberechtigt. Ja, selbst wenn sie gleichberechtigt wären, wäre damit der Relativismus noch nicht begründet. Dann wird der Sinn und die Berechtigung des Sprichworts „De gustibus non est disputandum" untersucht; Sp. meint, ursprünglich beziehe es sich auf Geschmacksqualitäten im eigentlichen Sinn. Schließlich werden noch weitere philosophische Sonderargumente für den Relativismus, besonders die Argumente W. Freytags, kritisch besprochen. — Wenn man bei dem an treffenden Bemerkungen so reichen Büchlein etwas bedauern kann, ist es der etwas schulmeisterliche Ton, der das „Beweisen" und „Widerlegen" allzu sehr hervortreten läßt und so mehr zum Disputieren anreizt, als zu ruhiger Besinnung einlädt.

de Vries.

55. Fahrion, Karl, Einleitung in die Metaphysik auf Grund ihrer Geschichte (Wissen u. Forschen Bd. 24). 8° (VIII u. 116 S.) Leipzig 1933, Meiner. *M* 2.80; geb. *M* 3.80. — In einem kurzen Überblick über die Philosophiegeschichte, wobei besonders die Neueren berücksichtigt werden, sucht diese Einleitung in die Metaphysik die Unmöglichkeit der Metaphysik darzutun. — Der Stil ist leicht; oft vermißt man nur ungern die Quellenbelege. Im Mittelalter scheint F. nur den ontologischen Gottesbeweis zu kennen. Die Willensfreiheit ist ihm unvereinbar mit Gottes Allmacht; die Welt ist für uns zu groß für einen Schöpfer geworden und die Naturgesetze sind uns so klar, daß ein Wunder ausgeschlossen erscheint. Solcher „Metaphysik" gegenüber sei auf die Vorzüge

der Besprechungen Lockes, Berkeleys und besonders Kants hingewiesen. Gemmel.

56. Maritain, J., Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative. 8° (163 S.) Paris [1934], Téqui. *Fr* 15.—. — Wie des Verf. ganzes Lebenswerk, so gilt auch dieses Buch wieder dem lebendigen Thomismus, der bei aller Verwurzelung in der großen Tradition zu jeder Zeit durch Assimilation der neu auftauchenden Seinsaspekte wachsen muß; der Eigenart solchen Wachsens im Gegensatz zu dem Fortschritt der Naturwissenschaft widmet die erste Vorlesung treffende Bemerkungen. Die drei folgenden führen zum metaphysischen Sein hin: sie räumen Verwechslungen weg, die es verdecken, sie zeigen die eidetische Intuition als Weg zu ihm, sie entfalten es in seinen unmittelbarsten Bestimmungen. Wie mit dem Sein die ersten Prinzipien der Identität, des Grundes, der Finalität und der Kausalität gegeben sind, legen die drei übrigen Vorlesungen dar. — Das Werk bietet eine anregende Zusammenschau grundlegender Stücke der überlieferten Metaphysik. Anfechtbar ist der M. eigene Intuitionismus, in dem er sich unverkennbar mit Bergson berührt (vgl. 54, wo das zugegeben wird). Die Intuition des metaphysischen Seins entspricht weder der Lehre des Aquinaten, noch ist sie folgerichtig mit anderen Gedankenelementen bei M. selbst verbunden. Der Weg menschlicher Metaphysik ist nicht die Intuition, sondern die Reflexion. Da auch M. zugibt, daß die vorwissenschaftliche Gewißheit das Sein schon in sich trägt, braucht die Metaphysik keine neue Intuition, sondern nur eine das Sein für sich heraushebende Reflexion, die freilich nicht ganz einfach ist. Man wird den Eindruck nicht los, daß M. die Seinserfassung selbst mit dem Erlebnis verwechselt, in dem mir psychologisch-subjektiv erstmals klar zum Bewußtsein kommt, was ich eigentlich am Sein habe. Lotz.

57. Scherer, R., Das Symbolische. Eine philosophische Analyse: PhJb 48 (1935) 210—257. — Das Symbolische ist das, was das Symbol zum Symbol macht. Von der Urbedeutung her: Zusammenfügen der Teile etwa eines zerbrochenen Ringes als Zeichen und Ausdruck der Gastfreundschaft, werden zwei Wesenszüge des Symbols sichtbar: es ist Ausdruck, nicht nur Zeichen; es ist gemeinschaftsgebundener Ausdruck. Im einzelnen wird das Symbolische in seiner Objekt-, in seiner Subjektgebundenheit, in seiner Entsprechung von Symbol und Symbolbedeutung betrachtet. Entscheidend ist das Ausdrucksphänomen; es stellt sich dar als aus einem Werterleben naturhaft hervorwachsende sinnfällige Äußerung einer subjektiven Wertantwort. Wenn beim Zeichen die sachliche Bedeutung überwiegt, so hier die subjektive; doch sind beide wegen der Einheit von Sach- und Wertordnung untrennbar miteinander verbunden. Das Symbol ist jener Ausdruck, der mit dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit einem Gemeinschaftsbewußtsein entwächst. Dem Ausdruck unmittelbar zugeordnet ist jene gefühlsmäßige Selbsterschließung, in der dem Menschen seine dauernde durch Intellekt und Streben geformte innere Zuständlichkeit offenliegt. Der in Symbolverstehen und Symbolschaffen deutliche Zusammenhang zwischen dem Symbol und seiner Bedeutung gründet in der durchgängigen Analogie der Seinsordnungen (besonders von Leib und Seele) und der Seinsträger. Die so gegebene allgemeine Verstehensbereitschaft wird durch die Liebe als Offenheit für fremde wesenhafte Seinsordnun-

gen aktuiert. Wie nur das Miteinander lebendiger Gemeinschaft Symbole erzeugt, so können sie auch nur durch Leben in der Gemeinschaft verstanden werden. — Es ist dem Verf. gelungen, in einer bisher von der Scholastik kaum in Angriff genommenen Frage die Fruchtbarkeit des scholastischen Denkens überzeugend zu erweisen. Eine lebendige Zusammenschau der verschiedenen Lehrpunkte befähigte ihn, mit selbständiger und, aufs Ganze gesehen, glücklicher Hand das Symbolische zu durchleuchten. Insbesondere zeigt es sich, daß scholastisches Denken auch dem Irrationalen sehr wohl gerecht zu werden vermag. Es wäre zu wünschen, daß viele Gedanken, die, nur sehr skizzenhaft angedeutet, hier nicht recht zur Geltung kommen, weiter entwickelt würden; dann würde auch eine gewisse letzte Unbestimmtheit, die über dem Ganzen lagert, überwunden. L.

58. Robbers, H., S. J., De objectieve geest: StudCath 11 (1935) 94—114 257—275. — Dem ausführlich gewürdigten Hegelschen Begriff des objektiven Geistes und seinen Umbildungen, etwa bei Freyer und N. Hartmann, wird die scholastische Exemplarismuslehre gegenübergestellt. Auch die Personen und Gemeinschaften sind in Gottes Wesen enthalten; durch die *via inventionis* müssen wir diese Geistesinhalte zu erfassen suchen. Schelers Gesamtpersonlehre wird zurückgewiesen. Gemmel.

59. Brunsmann, J., S. V. D., Die philosophischen Voraussetzungen unserer Gottesbeweise. 8° (68 S.) Mödling bei Wien 1935, Missionsdruckerei St. Gabriel. — B. gibt eine Zusammenstellung der Einwände, die gegen den „rein analytischen" Charakter und die Beweisbarkeit des Kausalitätsprinzips vorgebracht worden sind; auch der neueste Begründungsversuch Geysers (vgl. Schol 8 [1933] 579) setze das zu beweisende Prinzip schon voraus. Da also das Kausalprinzip weder „in sich evident" noch beweisbar sei, schließt sich B. der Auffassung Sawickis an, es sei ein Postulat, das durch einen Akt des Vertrauens anzunehmen sei. — Hier macht allerdings B. selbst stillschweigend die unbewiesene, ja falsche Voraussetzung, es könne keine unmittelbare Einsicht in „synthetische" Wesenszusammenhänge geben. Darum geht seine Beweisführung u. E. am entscheidenden Punkt vorbei. de Vries.

60—62. Neuere Geschichtsphilosophien. — 60. Kafka, G., Geschichtsphilosophie der Philosophiegeschichte (Geschichte der Philosophie in Längsschnitten. Hrsg. v. W. Moog. 10) gr. 8° (VI u. 66 S.) Berlin 1933, Junker u. Dünnhaupt. *M* 3.20. — 61. Rothacker, E., Geschichtsphilosophie (Handbuch d. Philosophie. Hrsg. v. A. Baeumler u. M. Schröter. 42. Lief.) Lex.-8° (150 S.) München 1934, Oldenbourg. *M* 6.50. — 62. Schröter, M., Philosophie der Technik (ebd. Lief. 43) (80 S.) ebd. 1934. *M* 3.80. — Das fast gleichzeitige Erscheinen dieser drei geschichtsphilosophischen Grundrisse — denn auch die „Philosophie der Technik" muß nach ihrer Gesamtanlage dazu gerechnet werden — ist ein neuer Beweis für das steigende Interesse, das gerade in unsern Tagen, wohl auch im Zusammenhang mit den Gegenwartsereignissen, die Geschichtsphilosophie erweckt. In allen drei Werken spürt man auch das Nachklingen Spenglerscher Gedankengänge. — Reizvoll ist besonders das Werk Kafkas. Er will die phänomenologische Struktur der Philosophiegeschichte bloßlegen, d. h. in der Philosophiegeschichte als einem Sondergebiet der Geistesgeschichte den Nachweis einer periodischen Wiederkehr typischer

Strukturen erbringen. Durch diese „rein phänomenologische Strukturanalyse" glaubt er in jeder der drei großen Epochen des Abendlandes (Altertum, Mittelalter, Neuzeit), eine fünffache formal und inhaltlich übereinstimmende Periodengliederung (Aufbruch, kosmozentrisch, anthropozentrisch, Integration, Desintegration) nachweisen zu können. Ebenso scheint sich ihm innerhalb der Gesamtgeschichte des abendländischen Kulturkreises die Abfolge einer kosmozentrischen, einer anthropozentrischen und einer integrativen Periode in der Abfolge des antiken, des mittelalterlichen und des neuzeitlichen Kulturkreises zu wiederholen; voraus geht die Periode des Aufbruches in der kosmogonischen Einstellung des morgenländischen Denkens. Vor uns steht dann als unser kommendes Schicksal die Periode der Desintegration, d. h. der Vergreisung. Eine entscheidende Bestätigung will nun K., der von der Psychologie herkommt, darin erblicken, daß es ihm gelinge, die phänomenologische durch eine ontologische Analyse zu ergänzen, d. h. also die scheinbaren Zufälligkeiten zurückzuführen auf die 5 Perioden, die von Ch. Bühler u. a. im Einzelleben aufgezeigt wurden: Frühkindheit, Spätkindheit, Pubertät, geistige Reife und Greisenalter. — Daß einen Kafka aber diese Setzungen im tiefsten unbefriedigt lassen, geht wohl daraus schon hervor, daß er sein Werk ausklingen läßt in ein Schlußwort „Der religiöse Überbau": „Wer sich dagegen zum Glauben bekennt, . . . findet in diesem Glaubensbekenntnis und in ihm allein die zureichende Antwort auf die Frage nach dem letzten Sinn seines irdischen Lebens: die vita venturi saeculi." — Im Gegensatze zum Psychologen Kafka will der Bonner Geistesgeschichtler Rothacker, nach einer Übersicht und Durchprüfung der klassischen Systeme der Geschichtsontologie, die Kulturen als Lebensstile, die Lebensstile als gelebte Welten deuten. Der Abschnitt „Existentielle Reduktion" (in Rasse und Volksgeist) und die Schlußbetrachtung „Im Dritten Reich" stellt die Frage nach der Gegenwartsaufgabe Deutschlands. — Der durch sein Werk „Der Streit um Spengler. — Kritik seiner Kritiker" bekannt gewordene Dozent an der Münchener Technischen Hochschule Schröter hat eine neuartige Aufgabe sich gestellt, eine Philosophie der Technik zu schreiben und darin die Geschichte und Methodik, die Strukturlehre und Systematik, die Psychologie, Ethik, Geschichtsphilosophie, Naturphilosophie und Metaphysik der Technik aufzubauen. Uns möchte die Aufgabe etwa allzu kühn, die Lösungsversuche oft gekünstelt erscheinen. Der Schwerpunkt des Werkes scheint uns Schröters Geschichtsphilosophie zu sein, deren Gedankengänge an einem besonders spröden Stoffe, der Technik, entwickelt werden. Daß man auch hier allenthalben auf Spenglersche Kategorien stößt, wird den, der Schröters Spenglerbuch kennt, nicht in Erstaunen setzen. Hentrich.

63. Erman, A., Die Religion der Ägypter, ihr Werden und Vergehen in vier Jahrtausenden. gr. 8° (XVI u. 465 S.) Berlin 1934, de Gruyter. Geb. *M* 7.50. — Wenn E. ein zusammenfassendes Werk über die ägyptische Religion vorlegt, darf man eine allseitige und umsichtige Darbietung der Tatsachen erwarten. In dieser Hinsicht enttäuscht das zu besprechende Buch denn auch nicht. Bei dem erstaunlich billigen Preis ist dem mit vielen und vorzüglichen Bildern, darunter 10 Tafeln, ausgestatteten Buch eine weite Verbreitung sicher. Um so mehr ist es zu bedauern, daß der verdiente Ägyptologe auf einem heute gänzlich überholten

evolutionistischen Standpunkt bezüglich der Frage nach dem Ursprung der Religion steht und den Gottesbegriff selbst rein als Sache des Zufalls wertet. Es fällt einem da die herbe Kritik ein, die F. Kern in seiner bekannten Abhandlung „Die Welt, worein die Griechen traten" (Anthropos 24 [1929] 173⁰) an diesem Standpunkt übt. Er nennt ihn kummererregend rückständig und der Wissenschaftsstufe des Herodot näher stehend als der modernen Forschung. Dem ist nichts hinzuzufügen, aber es ist auch nichts davon abzuziehen. Solche Irrtümer im Grundsätzlichen müssen sich bei der Bewertung der religiösen Anschauungen ungemein störend bemerkbar machen, zumal wenn, was auch E. nicht unterlassen kann, Seitenblicke auf das christliche Dogma geschehen. So wird z. B. die Frage der Weltschöpfung und die der Mehrpersönlichkeit Gottes als religiös belanglos hingestellt (90 88 f.). Dies geschieht so uneingeschränkt und bestimmt, als ob der Verf. hier der Wortführer der ganzen gebildeten Menschheit der Gegenwart sei. Da fehlt es entweder an Kenntnis der heutigen Zeitgeschichte oder an Achtung vor heiligster religiöser Überzeugung anderer. — Für den Theologen sind besonders bemerkenswert die Probe eines Hymnus an die Sonne (20), der an Ps 18 erinnert, der starke Durchbruch des Eingottglaubens im Gebet und sonstigen Äußerungen der Frömmigkeit (59), die Stellung des Königs als Vertreter des Volkes vor der Gottheit, anfänglich gewiß mehr im Sinn eines priesterlichen Mittlertums verstanden, womit auch die Bezeichnung des Königs als Sohn eines Gottes (56) noch vereinbar ist, aber bald in Königskult übergehend und hierin von starkem Einfluß auf die hellenistische Herrscherverehrung; schließlich der reich entwickelte Totenglaube mit der so ausgeprägten, wenn auch früh veräußerlichten Gerichtsvorstellung (Kap. 14—16). Auf verhältnismäßig früher Stufe begegnen Fachgötter für geistige Bereiche wie Thot und Seschat. Das spricht ebensosehr gegen das Gesetz einer rein aufsteigenden Entwicklung, wie es die andere Tatsache tut, die E. schön veranschaulicht: der trotz gelegentlicher Reformversuche übermächtige Zug nach unten, zur groben Tierverehrung, die vom 8. Jahrh. ab das Gesicht der Volksreligion (die E. überhaupt im wesentlichen berücksichtigt) bestimmt (321). Die Schlußkapitel, die den Eingang ägyptischer Religionsbestandteile in die Welt der außerägyptischen hellenistisch-römischen Kultur beschreiben, sind für die Kunde der neutestamentlichen Umwelt wichtig. Man findet hier eine wertvolle Ergänzung zu dem Kapitel Ägypten in Cumonts bekanntem Buch über die orientalischen Religionen im römischen Heidentum. Prümm.

4. Naturphilosophie. Psychologie.

64. Schneider, E., Entwicklungsgeschichte der naturwissenschaftlichen Weltanschauung von der griechischen Naturphilosophie bis zur modernen Vererbungslehre. 2. Aufl. 8⁰ (346 S.) Leipzig 1935, Dörner. Lw. *M* 6.40. — In der 2. Auflage, die sehr schnell der ersten gefolgt ist, sind einige Kapitel über Abstammungslehre und Vererbung hinzugekommen. S. hat sich nicht entschließen können, das Wort „Weltanschauung" im Buchtitel durch „Weltbild" zu ersetzen, so daß die Inkongruenz von Titel und Inhalt nach wie vor bestehen bleibt. Seine Weltanschauung ist ein ziemlich seichter Positivismus, und der philosophisch anders denkende Leser wird an vielen Stellen zum Widerspruch gereizt; eine

rechte Freude an dem frischen Plauderton und dem literarischen Geschick des Verf. kann dann nicht aufkommen. Schmitz.

65. Borgmann, P., O. F. M., Die Kluft zwischen dem mittelalterlichen und dem modernen Weltbild: FranzStud 22 (1935) 249—262. — Die Arbeiten Mitterers (vgl. Schol 9 [1934] 151 f. 372—399 481—519) zeigen, daß die neuscholastische Naturphilosophie zum guten Teil auf dem längst überlebten mittelalterlichen Weltbild beruht. Es geht nicht an, eine nach metaphysischen Methoden aufgebaute Naturphilosophie alter Art als mit der modernen Physik vereinbar hinzustellen. Ein wesentlicher Unterschied zwischen Naturwissenschaft und Naturphilosophie besteht nicht. Anderseits überschätzt M. die Gewißheit physikalischer Theorien und namentlich ihre philosophische Tragweite. Die Metaphysik („Theologik", sagt B.) ist von aller induktiven Wissenschaft unabhängig. — Dies letzte ist unbedingt richtig. Auch z. B. die Konkurslehre kann durch die Wandlungen der Physik, wenn diese sich in ihren Grenzen hält, weder gestützt noch gefährdet werden. Was aber die Naturphilosophie angeht, so täte es freilich sehr not, ihr Wesen und ihre Methode grundsätzlich zu klären und sie einerseits gegen bloße Naturwissenschaft, anderseits gegen die Metaphysik abzugrenzen. Einige Fragen dazu: Gibt es unmittelbare apriorische Einsichten kosmologischer Art, die von metaphysischen und mathematischen Einsichten verschieden sind? Und wenn nicht, ist dann nicht immer noch ein grundsätzlicher Unterschied zu machen zwischen Naturwissenschaft (auch „theoretischer Physik"), die mit Hilfe eines Mindestmaßes metaphysischer Voraussetzungen eine nächste Erklärung der Naturvorgänge gibt, und Naturphilosophie, die auf die (vorwissenschaftlich oder wissenschaftlich?) gesicherten Tatsachen und Gesetze in viel weiterem Maß metaphysische Prinzipien anwendet, um so zu einer tieferen Erfassung der Natur zu kommen? Und wenn dem etwa so ist, wo ist dann grundsätzlich die Grenze zwischen Naturwissenschaft und Philosophie? de Vries.

66. Kluge, Fr., Aloys Müllers Philosophie der Mathematik und der Naturwissenschaft (Studien und Bibliographien z. Gegenwartsphilosophie, Heft 11). gr. 8° (XVI u. 104 S.) Leipzig 1935, Hirzel. *M* 4.20. — Die Gegenstände der Mathematik, auch die Zahlen, sind nach M. vom Gegenstand der Logik durchaus verschieden. Die Induktion kommt als Beweisverfahren für die Mathematik nicht in Frage. Kl. weist demgegenüber darauf hin, daß die „vollständige Induktion" der Mathematiker nicht eine Induktion im gewöhnlichen Sinn, d. h. einen Schluß von der Konstanz zur Notwendigkeit bedeute. Die Naturwissenschaft, zu der auch die Psychologie gerechnet wird, ist nach M. von der Metaphysik völlig unabhängig. Es muß, namentlich im Hinblick auf die Relativitätstheorie, zwischen physischem (realem) Raum und physikalischem (Messungs-)Raum unterschieden werden. Das naturwissenschaftliche Kausalprinzip wird durch die Vorgänge in der Kleinwelt der Atome nicht verletzt, sondern es fehlt nur die Möglichkeit der Nachprüfung. Den Versuch M.s, einen inneren Widerspruch in der speziellen Relativitätstheorie nachzuweisen, lehnt Kl. ab. — Die Hauptschwäche der Wissenschaftslehre M.s scheint uns die dogmatisch zugrunde gelegte schematische Einteilung aller Gegenstände in die vier allzusehr voneinander getrennten „Wirklichkeitsformen" des realen Seins, des metaphysischen Überseins, des idealen Seins und des geltenden Seins zu sein.

Dadurch kommt es z. B. zu einer unhaltbaren Auffassung des Logischen, wie A. Wilmsen (Zur Kritik des logischen Transzendentalismus, Paderborn 1935) ausführlich dargetan hat; aber auch die Begründung des Unterschiedes von Logik und Mathematik leidet unter diesem Schema. de Vr.

67. Wenzl, A., Metaphysik der Physik von heute (Wissenschaft und Zeitgeist 2). 8° (40 S.) Leipzig [1935], Meiner. *M* 1.50. — Der Verf. betont mit Recht, daß die Einschätzung der Naturwissenschaft für das gesamte Weltbild im Laufe der Jahrhunderte großen Schwankungen unterworfen gewesen ist. Bald hatte man den Naturwissenschaften jede Bedeutung abgesprochen, bald glaubte man aus ihnen allein das richtige Weltbild gewinnen zu können. Jetzt sind alle einsichtsvolleren Geister darin einig, daß nur in engster Zusammenarbeit der Naturwissenschaft mit der Philosophie dieses Ziel zu erreichen ist. Der Verf. hofft den alten aristotelischen Seinsbegriffen mittels der Ergebnisse der neueren Physik, der Atomphysik im besonderen, neues Leben verleihen zu können. Wenn man bedenkt, wie gering die Kenntnisse des Aristoteles über physikalische Dinge waren, wie weit er infolge seiner anthropomorphistischen Auffassung der leblosen Natur sich von der Wahrheit entfernte, so wäre es zum wenigsten sehr merkwürdig, wenn die aus solchen Meinungen gewonnenen Seinsbegriffe sich auch bei unserer heutigen vertieften Kenntnis noch bewähren sollten. Man darf daher auf die weiteren Ausführungen des Verfassers gespannt sein. Wulf.

68. Gredt, J., O. S. B., Die aristotelisch-thomistische Philosophie. I. Logik und Naturphilosophie. gr. 8° (XII u. 434 S.) Freiburg 1935, Herder. *M* 6.50; geb. *M* 7.80. — Gr. beginnt mit dem vorliegenden Werk, den Inhalt seiner durch ihre Klarheit und Folgerichtigkeit bekannten lateinischen Lehrbücher einem weitern Leserkreis vorzulegen. Die Form der Darstellung ist dementsprechend geändert worden. In einer Reihe von geschickt zu Einzeldarstellungen abgegrenzten Hauptstücken behandelt er in diesem Band die Logik und die Naturphilosophie. Des Verf. Bestreben ist es, die wahre und unverfälschte Lehre des hl. Thomas, die in den beiden behandelten Disziplinen auf Aristoteles aufbaut, wiederzugeben. In völlig objektiver Weise ist das nur möglich, wenn man, namentlich in der Naturphilosophie, auch die empirische Grundlage genau wiedergibt, aus der eine Lehre geschöpft ist oder an der sie illustriert wird. Da spielt nämlich die Tatsachenfrage eine ganz wesentliche Rolle. Die Lehre von Materie und Form kann z. B. ganz gewiß sein, um eine innere Begründung des „veränderlichen Seins" zu haben. Ob aber diese oder jene konkrete Veränderung, die wir in der Natur beobachten, eine solche ist, daß sie ohne Anwendung der Lehre von Materie und Form nicht erklärt werden kann, ist eine Tatsachenfrage; so z. B. die Frage, ob die Bildung der chemischen Verbindungen aus Atomen, und dieser aus Elektronen, Protonen usw. so aufzufassen ist wie nach Auffassung der Alten die Verwandlung des Elementes Wasser in das Element Luft. Der hl. Thomas hat mit diesen Problemen sehr ernst gerungen und ebenso seine Schüler, wie der lange Streit über das Verweilen der Elemente in den Mischungen deutlich zeigt. Auch über die strenge Kontinuität eines organischen (heterogenen) Ganzen war der hl. Lehrer durchaus nicht ohne Bedenken: „tale totum est potius multitudo", wie er denn überhaupt nur ein vollkommenes Kontinuum zu kennen scheint, das

„totum homogeneum" (anorganicum). Daß das Blut mit den Aderwänden ein strenges Kontinuum bilden soll, obwohl es beständig an denselben vorbeiläuft, geht dem Rezensenten schwer ein. — Da aber die erwähnten Veränderungen noch nicht einwandfrei durchschaut sind, mag es vorläufig für den Leser besser sein, wenigstens eine formale, in sich nicht widerspruchsvolle Lösung zu haben. Nur darf man sich darauf nicht absolut festlegen. Frank.

69. Günther, H., Die Variabilität der Organismen und ihre Normgrenzen. Zugleich ein kurzer Leitfaden der Variationsstatistik. gr. 8° (132 S., 12 Abb.) Leipzig 1935, Thieme. *M* 7.—. — Wie der Titel angibt, ist das Buch nicht ausschließlich als Lehrbuch etwa für Schulen gedacht. Es bietet an erster Stelle eine kritische Untersuchung aller grundlegenden Begriffe der gesamten Variationswissenschaft und ihrer sinngemäßen sprachlichen Bezeichnung: Variabilität und ihre Einteilung in innerlich und äußerlich bedingte; die Kategorien der Variabilität, kontinuierliche und diskontinuierliche; die biometrischen Methoden; der Normbegriff (was ist normal und was anormal?) und die verschiedenen Gesichtspunkte, nach denen er aufgestellt werden kann (philosophische, biologisch-teleologische, biologisch-statistische Norm); die Methoden der praktischen Verwertung. Die beiden letzten Abschnitte befassen sich mit den biologischen statistischen Analysen und der vergleichenden Variationsstatistik. — Das Buch wendet sich in den kritischen Untersuchungen mehr an die Fachleute und besonders die Mediziner. Aber es ist zugleich auch ein guter Leitfaden für alle, die klar sehen wollen, wie schwer der Nachweis ist, was normal und anormal, lebenswert und nicht lebenswert ist. Fr.

70. Jones, Ll. Wynn, An Introduction to Theory and Practice of Psychology. 8° (X u. 308 S.) London 1934, Macmillan. *Sh* 12/6. — Es handelt sich um eine Art psychologisches Praktikum: an Beispielen werden Beobachtungen beschrieben, Formeln zur Berechnung angegeben und angewandt; dann die Theorie der Erscheinung im Streit der Meinungen besprochen. J.' Grundlage sind die statistischen Methoden, die sehr eingehend dargestellt werden, und in der Theorie die hochstehende intellektualistische Theorie Spearmans; es ist geradezu eine Psychologie der Spearmanschen Schule. — Im einzelnen werden z. B. die verschiedenen Arten der Wahrnehmung untersucht und die starke Beteiligung des abstrakten Denkens auch bei ihnen betont; allerdings beweist das nicht, daß es zwischen Wahrnehmung und Denken keinen scharfen Unterschied gibt. Die Gedächtnisprüfungen zeigen, daß das Wiederauftauchen oft auf Grund der gemerkten Relationen eintritt; deshalb zeigen manche Gedächtnistests eine merkliche Korrelation mit der Begabung. Die oft gehörte Erklärung des Gedächtnisses aus körperlichen Veränderungen der Synapsen bezeichnet der große Physiologe Lashley als unbegründet. Bei der Intelligenzleistung ist auch die Schnelligkeit eine wichtige Eigenschaft. — In der Frage der formalen Bildung wird geleugnet, daß durch bestimmte Leistungen die Fähigkeit allgemein verbessert werde; es komme vielmehr auf die Gegenwart gemeinsamer Elemente zwischen dem Übungsstoff und der geprüften Leistung an; dieses Gemeinsame könne freilich ein gemeinsamer Inhalt sein oder allgemeiner eine gemeinsame Methode, oder selbst die Gewinnung eines Ideals, das man später auf andere Stoffe

übertrage. Diese „Verallgemeinerung der Erfahrung" bringt freilich auf einem Umweg viel von der älteren Ansicht wieder herein. — Bei der mechanischen Fähigkeit werden neben der Handfertigkeit und der Fähigkeit, die die innere Vorstellung von Bewegungen betrifft, als besonders wichtig gewisse moralische Eigenschaften gefunden, wie stete Sorge, Geduld, Ehrlichkeit, Gewissenhaftigkeit. Sehr eingehend werden die Schwierigkeiten für die richtige Schätzung von Examensleistungen besprochen. Die Urteile gehen selbst bei geometrischen Arbeiten, noch mehr bei Aufsätzen unglaublich auseinander. Eine gewisse Korrektur gibt die Mitwirkung einer größeren Zahl Beurteiler. Fröbes.

71. Kardos, L., Ding und Schatten: ZPsych, Ergänzungsband 23, 1934 (VIII u. 184 S.). — Ein Beitrag zur viel erforschten Frage der Farbenkonstanz. K. betrachtet sie nicht als eine nachträgliche Transformation vorhandener Farbenempfindungen im Sinn der erkannten Beleuchtung der Umgebung, sondern als primäre Leistung der Reizgesamtheit auf die einzelnen Farben (im Sinn der Gestaltpsychologie). Hier werden insbesondere die Erscheinungen des Schattens untersucht. Wenn man bei einem Schattenfleck den Halbschatten durch ein schwarzes Band verdeckt, so verschwindet der Schattencharakter; statt des Schattenfleckes erscheint ein Farbenfleck. Das liegt nicht, wie man meinte, an dem Ausfall des Halbschattens, sondern an den neu entstehenden Konturen, die den Eindruck beherrschen. Eine gleiche Verdunklung der Farbe tritt ein, wenn eine Scheibe ganz beschattet wird und vor einem hellen Hintergrund erscheint, dagegen nicht mehr, wenn ein Teil der Scheibe unbeschattet bleibt. Dieses Gebiet der Schattenveränderung unter wechselnden Bedingungen wird eingehend erforscht. Aus allem schließt K., daß es auf die Felder mit einheitlicher Beleuchtung ankommt. Es werden dann im Sinn der Gestalttheorie Gleichungen abgeleitet, die verschiedene Eigenschaften verbinden, wenn Farbenkonstanz besteht. Indessen wird keine Hypothese aufgestellt, aus deren Annahme nach bekannten physikalischen Gesetzen die beobachteten Erscheinungen sich ableiten lassen. Fr.

72. Dwelshauvers, G., L'étude de la pensée. Méthodes et résultats. 8° (230 S.) Paris 1934, Téqui. *Fr* 20.—. — Verf., Professor der Psychologie am Institut Cathol. in Paris, ist bekannt durch seinen großen wertvollen Traité de Psychologie (1928), sowie eine große Reihe historischer und psychologischer Schriften, die seine Kompetenz auf diesem Gebiet beweisen. Das vorliegende Werk gibt in freier Weise einen Kurs von 24 Vorlesungen wieder. Der erste Teil geht auf die Methoden der empirisch-psychologischen Forschung, wie sie sich allmählich entwickelt haben: die physiologische Psychologie der psychischen Elemente bis hinauf zur verstehenden Psychologie; die Schwierigkeiten gegen die Selbstbeobachtung bei Cornot und Comte im Gegensatz zur Psychologie der reinen Beschreibung bei Cousin; das Aufkommen des Experimentes, anfangs zum Zweck der Empfindungsmessung; dann die vergleichende Methode, die pathologische Methode, die Entgleisung des Behaviorismus. — Der größere zweite Teil erörtert einige Grundfragen der Denkpsychologie. Das Wesen des Gedankens liegt im Verständnis der Beziehungen, das die Begriffssprache möglich macht; dazu gehören die Abstraktionstätigkeit, die Erkenntnis des Wesentlichen. 5 Kapitel behandeln die Intuition des Geistigen: ihre Auffassung bei Descartes, Pascal,

Fichte, Schelling, Schopenhauer, Bergson. Über die Ansicht des hl. Thomas wird die Kontroverse zwischen Romeyer und Peillaube besprochen; nach letzterem erkennen wir unsere geistigen Akte, aber nicht unmittelbar als geistig. Eigene Experimentaluntersuchungen, die diese Auffassung bestätigen, werden vorgeführt. Eine andere große Frage betrifft das implizite Denken, indem ein geistiger Inhalt klar ist, bevor die Worte bewußt sind; dazu gehören Ausführungen von James, das unformulierte Denken bei Erdmann, Delacroix, schließlich das Ergebnis eigener Experimente. Endlich wird eingehend die Entstehung der Denkpsychologie (Binet, die Würzburger Schule) besprochen. Der Nachdruck der Schrift liegt wohl in der sehr eingehenden Schilderung der geschichtlichen Zusammenhänge. Fr.

73. Pauli, R., u. Wenzl, A., Grundsätzliches zur Gedächtnispsychologie: Untersuchungen zur Anfangs- und Endbetonung: ArchGsmtPsych 93 (1935) 571—603. — Ist eine Zahlenreihe auswendig zu lernen, indem man in vorgeschriebenem Tempo die Reihe sich einprägt, so fand schon Ebbinghaus, daß nicht alle Glieder der Reihe durch eine Lesung an Stärke der Einprägung gleich viel gewinnen. Es ist vielmehr das erste Glied bevorzugt, ebenso auch das letzte (die Anfangs- und Endbetonung). Dieses Gesetz wird hier in sehr vielen Versuchen vieler hundert Versuchspersonen nachgeprüft, was die Unregelmäßigkeiten vermindert und das Gesetz in möglichst idealer Reinheit feststellt. Bei Reihen von 12 2stelligen Zahlen fand sich: Die Einprägung ist am Anfang der Reihe am höchsten, fällt bei den folgenden Gliedern erst schnell, dann immer langsamer, erreicht in der Mitte den tiefsten Punkt und steigt dann wieder bis zum Schlußglied, das aber weniger hoch steht als das Anfangsglied (im Verhältnis 1,7 : 1). Die Werte passen am besten zu einer Kettenlinie (Exponentialreihe); diese Feststellung der genaueren Formel ist die Hauptleistung der Arbeit. Die Abweichung zwischen berechneten und beobachteten Werten war im Mittel nur 2,3%. Bei kürzeren Reihen (9 Glieder) rückt der Tiefpunkt mehr gegen Ende der Reihe; bei längeren Reihen (15) ist die einheitliche Auffassung des Ganzen geschwächt. Verf. nimmt vermutungsweise an, daß beim Ergebnis zwei verschiedene Tendenzen zusammenwirken, eine Tendenz zur Einprägung, die mit wachsender Stellenzahl immer schwächer wird; und eine andere zur Auslöschung, ähnlich wie die rückwirkende Hemmung. Fr.

74. Müller-Freienfels, R., Gedächtnisschulung. 8° (268 S.) Homburg v. d. H. 1933, Siemens-Verlags-Gesellschaft. *M* 9.80. — In diesem Bändchen der Siemens-Lehrgänge behandelt einer der besten Kenner der neueren psychologischen Forschung die praktische Frage der Stärkung des Gedächtnisses. Einen Überblick über den reichen Inhalt gewähren uns die folgenden Stichworte für die 10 Lektionen: die Vorbedingungen des Gedächtnisses; seine Arten; die Triebe und Interessen als Kraftquellen der Gedächtnisleistung; die Schulung der Wahrnehmung als Bedingung des Gedächtnisses; die Rolle der Vorstellungstypen; die Vorschriften des eigentlichen Lernens; die Mnemotechnik und ihre beschränkte Bedeutung; das lebendige Gedächtnis im Sinne seiner freien Verwendbarkeit; das orientierende Gedächtnis; die Ganzheitsbetrachtung des Gedächtnisses und das Vergessen. — An Einzelheiten sei hier erwähnt: Grundlegend für das erfolgreiche Lernen sind die Triebe und Interessen. Wenn Verf. dem Willen

keine bedeutende Einwirkung zuerkennt, denkt er an augenblickliche krampfhafte Anstrengungen, die eher schaden. Indessen baut der wahre Wille erst die bleibenden Interessen aus der Erkenntnis der Werte auf. Beim Formengedächtnis wird daran erinnert, daß dieses immer eine gute Beobachtung voraussetzt und diese wieder die Fähigkeit zu einer guten Beschreibung, die zu erlernen ist. Dem Ganz- und Teilverfahren beim Lernen kommt wohl keine so große Bedeutung zu, als man früher annahm. Eine große Rolle im Wissenschaftsbetrieb spielt das orientierende Gedächtnis, wodurch man sofort weiß, wo man den besten Stoff finden kann. Hier werden die Hilfsmittel der Zettelkasten und Exzerptensammlungen gut beschrieben. — Der schmucke Einband des Buches mit Umschlag ist recht wirkungsvoll. Vielleicht würde die wissenschaftlich sehr hoch stehende Gedächtnisschule durch einen billigeren Preis (bei dem kleinen Format und den vielen ganz- oder halbfreien Seiten) einen noch größeren Leserkreis gewinnen. Fr.

75. Wenzl, A., Theorie der Begabung. 8° (VIII u. 142 S.) Leipzig 1934, Meiner. *M* 4.50; Lw. *M* 5.50. — Die Arbeit ist eine Monographie der Intelligenz vom Standpunkt der neueren Denkpsychologie aus. Die Definition des Denkens als Erfassung von Beziehungen (Lindworsky) wird mit Recht als nicht ausreichend betrachtet; auch die Erfassung des Sinnes ist wahres Denken, das ist aber keine bloße Beziehungserfassung. Der Denkfortschritt ferner ist keine bloße Assoziationsleistung. Seine verschiedenen Methoden werden sehr gut nach Selz dargestellt. Dabei sieht W. im Einfall des intuitiven Denkens etwas wesentlich Höheres als im diskursiven Denken. Beim Einfall werde „in einer das Ich übergreifenden Persönlichkeit mehr bewußt, als im jeweiligen Bewußtsein, so daß wir sukzessiv bewußt erleben, was wir simultan unbewußt (?) zusammenschauten". Indessen wenn etwas der Persönlichkeit bewußt wird, ist es dadurch dem Ich bewußt. Sicher ist da die gewöhnliche Darstellung verständlicher, daß im Einfall das Problem von Zeit zu Zeit wieder auftaucht und Vermutungen weckt, die bald wieder verschwinden, bis endlich einmal die gute Lösung sich einstellt, wozu die früheren Versuche mithelfen; diese wird dann allein behalten. — Eine Teilung der Intelligenz nach Schulfächern wird abgelehnt, da die Zensuren der verschiedenen Fächer (Mathematik, Latein usw.) regelmäßig eine hohe Korrelation zeigen. Eine Hauptleistung ist die Aufstellung von drei Dimensionen der Denkbefähigung: 1. nach der Tiefe. Im besten Fall wird das Anschauliche als Verkörperung des Wesens erfaßt. W. erinnert an den prägnanten Punkt, aus dem sich alle Mannigfaltigkeit ableiten läßt; das ist die Intuition. 2. nach der Höhe ist die Abstraktionskraft verschieden groß; wie wenn die Mathematik ihre Gegenstände durch bloße Beziehungen und formale Operationen definiert. 3. nach dem Umfang (der Weite) wird ein mehr oder weniger großer Inhaltsreichtum simultan erfaßt. Die etwas dunkle erste Dimension hat wohl den Sinn, daß mit guter Intuition die wichtigste, für die Folgerungen gehaltvollste Eigenschaft entdeckt wird. Weitere Eigenschaften des Denkens werden als Intelligenztemperament bezeichnet: so die mehr oder weniger leichte Ansprechbarkeit des Denkers; die Spontaneität, die keines Anstoßes bedarf; das Tempo; die Nachhaltigkeit des Denkens, die wieder verschieden genommen wird. Manche Ausführungen sind mehr päda-

gogischer Natur, wie Intelligenztests, Graphologie. Die Vermutung, daß im Genie etwas vom Talent wesentlich Verschiedenes vorliege, ist nicht genügend begründet. W. nimmt wie beim Gedächtnis auch bei der Intelligenz eine formale Schulung an; sie besteht nach ihm nicht bloß in allgemeinen Denkmethoden, sondern es werde auch die intellektuelle Kraft gesteigert nach der Anschauungskraft, Abstraktionskraft, der Simultandetermination, dem Tempo usw. Diese Anschauungen sind für die Frage nach dem Wesen der Habitus von Bedeutung. In welchem Maße sie zutreffen, muß die experimentelle Forschung erst feststellen. Es ist klar, daß gleiche Gedanken dann auch für die Möglichkeit einer Stärkung des Willens naheliegen, die man ja immer angenommen hat. Fr.

76. McNeill, Harry, Motor Adaptation and Accuracy (Études des des Psychologie 5) gr. 8° (303 S.) Louvain 1934, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie. — Eine vorzügliche Experimentaluntersuchung aus der (Löwener) Schule von Michotte. Auf einer Tafel von einem Meter Länge mit vielen verschiedenen Tasten ist eine bestimmte Folge (meist vier) in vorgeschriebenem Tempo und Rhythmus zu berühren: teils mit offenen Augen, teils (nachdem man sich vorher die Lage der Punkte gut eingeprägt hat) mit geschlossenen. Es wird untersucht, wie die Fehler der Berührungen von den Bedingungen abhängen. Aus der großen Menge der Ergebnisse seien einige beispielsweise herausgegriffen. Die Figur, die die bewegte Hand beschreibt (die Bewegung wird photographiert), wird bei größerer Schnelligkeit allmählich immer mehr abgerundet, besonders bei „blinden Versuchen". Die Streuung der Fehler nimmt beim Sehen und bei schnellerem Tempo zu; unter einer Gesamtzeit von 0,6" ist die Figur nicht mehr richtig nachzuahmen. Bei vielen Wiederholungen tritt eine Verbesserung ein, besonders bei blinden Versuchen, auch wenn man von dem Ergebnis nichts erfährt. — Von den konstanten Fehlern gilt: es ändert sich Länge und Krümmung der Seiten des Polygons, sowie die Lage der Ecken; ein großer Winkel nähert sich mehr einer Geraden; ein kleiner spitzer Winkel wird immer mehr ein Hin- und Hergehen auf einer Geraden. Bei größerer Schnelligkeit nimmt die Größe der Figur ab und wird ihre Form verändert. Man kann die ursprüngliche Figur in der kurzen Zeit nicht mehr ausführen. Eine längere Übung, bei der man von den Ergebnissen nichts erfährt, bringt keine Verbesserung; bei blinden Versuchen geht dann die Veränderung auf eine Vereinfachung der Gesamtform, im Sinn der Erleichterung der Bewegung. Wird in der Übungsreihe das Ergebnis angegeben und eine immer größere Genauigkeit erstrebt, so nehmen die konstanten Fehler stark ab; doch ist diese Arbeit mühsam und fordert außerordentlich viele Wiederholungen. Bei später folgenden Versuchen ohne gleiche Bemühung nehmen die Fehler wieder stark zu. Die Übung wird nicht auf andere Figuren übertragen. Im allgemeinen wirkt die visuelle Wahrnehmung im Sinn der genauen Nachahmung, der motorische Faktor dagegen auf möglichst leicht auszuführende Bewegungen; er tritt mehr hervor, wenn die Wahrnehmung erschwert wird. Bei schnellerer Bewegung werden einzelne Berührungen ausgelassen. Die Zahl dieser Auslassungen wächst mit größerer Amplitude der Bewegungen, nimmt ab bei größerer Taste und besonders bei schnellerem Tempo. Fr.

77. Siwek, P., La conscience de la liberté: Greg 16 (1935) 53—73. — Der Beweis der Willensfreiheit *ex conscientia* wird von den Neuscholastikern gewöhnlich aus dem Bewußtsein des Anderskönnens abgeleitet, das wie das Bewußtsein um unsre übrigen Fähigkeiten aus vielfältiger früherer Erfahrung stammt. Demgegenüber sucht S. zu zeigen, daß unmittelbar im isolierten Akt die Freiheit zu sehen sei. Als Tatsache wird genannt: wenn wir nach Überlegung das eine dem anderen vorziehen, bemerken wir dabei nichts von Notwendigkeit, sondern fühlen die Entscheidung als unsre. Das ist richtig, wenn wir das Freiheitsbewußtsein schon erworben haben. Aber es entscheidet nichts darüber, wie wir es erworben haben; ob es sich im einzelnen Willensakt von Anfang an vorfand, wie beim Sehakt Farbe und Form des Objektes, oder ob es mühsam aus vielen Erfahrungen aufgebaut wurde, wie die Tiefenerstreckung im gesehenen Körper, die uns später ganz unmittelbar gegeben erscheint, ohne es zu sein. — Der bekannte Einwand von St. Mill wird erwähnt; die Lösung Noëls wird als ungenügend zurückgewiesen (S.s Behauptung, daß der Wille als geistige Fähigkeit nicht der Zeit unterworfen sei, ist nicht verständlich gemacht). S. selbst gibt eine Erklärung aus der „dynamischen Handlung": Wir haben im freien Wollen das Gefühl, uns selbst zu bestimmen. Der Willensakt als vitaler Akt wird nicht gemacht oder bestimmt, sondern macht sich, bestimmt sich; wir sehen, wie der Akt sich bestimmt (en train de se déterminer). Dagegen bemerken wir bei anderen psychischen Akten, daß der Akt nicht von uns selbst kommt; man bemerkt bei ihnen nicht die Seele als ihre adäquate Quelle, hat nicht das Bewußtsein, bei ihnen voll zu handeln, sondern fühlt sich gefesselt, unfrei. Dagegen merkt die Seele bei den freien Akten, daß sie diese ohne Notwendigkeit setzt, sie fühlt sich vollkommen aktiv, als deren adäquate Quelle. — Dieser Erklärungsversuch vereinigt manches Wahre mit einigem Unhaltbaren. Daß wir im ausgebildeten Bewußtsein bei gewissen Akten das Freiheitsgefühl (auch anders zu können) haben, bei anderen bestimmt zu sein glauben, ist zweifellos. Aber das erklärt sich aus der früheren Erfahrung überzeugend. Einige Akte treten eben bei gewissen äußeren Bedingungen immer ein, weshalb sie als notwendig, unabwendbar gelten (das Objekt vor mir muß ich sehen, manche Gefühle und Triebe kommen mit Naturnotwendigkeit). Bei anderen erweist die Erfahrung, daß verschiedenes folgen kann; das hängt nicht eindeutig vom Objekt ab. Andererseits ist das erfahrungsfreie Sehen der Notwendigkeit oder Freiheit nicht begreiflich gemacht. Das Bewußtsein zeigt uns, was das Objekt ist, wie der Akt es erfaßt (hinnehmend oder strebend). Dagegen sagt das Bewußtsein über die unbewußte Ursache des Aktes gar nichts, also auch nicht, wann das die Seele allein ist, wann anderes. Darüber behaupte ich einiges aus der Erfahrung, anderes aus der philosophischen Untersuchung. So weiß ich beim Sehen, daß das Objekt die entfernte Ursache ist, die Seele eine nähere Mitursache, und daß der Akt notwendig ist. Auch beim freien Willensakt gibt es viele notwendige Vorbedingungen, wie das *iudicium indifferens*. Die Freiheit liegt aber überhaupt nicht im Akt streng genommen, sondern in der Fähigkeit, die auch anders kann; Fähigkeiten sieht man nicht, wie die Alten schon wußten, sondern erschließt sie aus ihren Leistungen. Fr.

78. Willwoll, A., S. I., Entwicklungswege zur neuen Psy-

chologie: Greg 16 (1935) 106—120. — Die Psychologie ist aus der Schule und dem Banne der Naturwissenschaften (1860—90) zur Besinnung auf ihre Eigenart und artgemäße Methodik gelangt (1890—1920). Sie ging von der „Psychologie der seelischen Elemente" dazu über, mehr die Gesamtpersönlichkeit des Menschen zu betrachten in ihrer Entwicklung und ihren typischen Formen (seit 1920). Dadurch wurden auch eine Reihe grundsätzlicher Fragen aufgeworfen: Naturwissenschaftliche oder geisteswissenschaftliche, subjektive oder objektive Psychologie; Einstellung der Psychologie zu Philosophie und Weltanschauung. — So gibt der Artikel einen orientierenden Überblick über die Entwicklung, die die Psychologie seit dem Erscheinen der Psychophysik Fechners bis zum Jahre 1931 genommen hat. Einer weiteren Arbeit ist die Darstellung des Einflusses vorbehalten, den irrationalistische Lebensphilosophie und kollektivistische Weltanschauung der letzten Jahre auf Fragestellungen und Methoden der Seelenforschung ausüben. Gilen.

79. Bachmann, A., Zur psychologischen Theorie des sprachlichen Bedeutungswandels (Arbeiten z. Entwicklungspsychologie, hrsg. v. F. Krueger, 15. Stück). 8° (V u. 68 S.) München 1935, Beck. *M* 3.—. — In ihrer ungespreizten Klarheit bietet die Arbeit B.s einen feinen Beitrag zur Ganzheitspsychologie. An Hand glücklich gewählter Beispiele zeigt er den Einfluß des seelischen Ganzen auf Bedeutungswandel und Bedeutungsübertragung sprachlicher Ausdrucksmittel. Im ersten Teil wird dargetan, wie sich die Bedeutung von Wörtern wandelt unter dem Einfluß „gewichtig werdender Komplexqualitäten", auf Grund konkreter Erlebensweisen, durch „Affektermäßigung", auf Grund sich wandelnder Werthaltungen verschiedener Art. Im zweiten Teil sehen wir den Zusammenhang von Bedeutungsübertragungen mit dem Erlebensganzen und zumal mit der dominanten Gefühlshaltung, etwa im gefühlsgesättigten Erleben des Dichters, in Scherz und Ironie, in verschiedenen „Tiefengefühlen", bei denen Verschleierung von Wirklichkeiten (z. B. aus Scheu, Zartgefühl) zu Bedeutungsübertragungen führt. „Allen Bedeutungswandlungen und Übertragungen liegt letztlich ein Drang nach stimmiger Ganzheit zwischen Erlebtem und sprachlichem Ausdruck zugrunde." Die Mächtigkeit des persönlichen und sozialen Erlebnistotals wird deutlich sichtbar. Willwoll.

80. Klages, L., Graphologie. Mit 81 Schriftproben. 6.—10. Tausend. kl. 8° (89 u. 32 S.) Leipzig 1935, Quelle & Meyer. *M* 1.80. — Nach einem geschichtlichen Überblick über das Werden der Graphologie lehrt der Verfasser in didaktisch mustergültiger Art die Achtsamkeit auf den persönlichen Ausdruck, das persönliche Leitbild, die Bindungsformen, das Formniveau, die erworbenen Schrifteigenschaften von Handschriften. Ein Schlußabschnitt über die Grenzen der Graphologie warnt ebenso vor Unter- wie vor Überschätzung der Kunst, die Seele im Schriftsymbol zu erfassen. Diese Gabe des Führers moderner wissenschaftlicher Graphologie wird sicher vielerorten verdienten Dank finden. W.

81. Krauss, St., Der seelische Konflikt. Psychologie und existentiale Bedeutung. gr. 8° (VIII u. 125 S.) Stuttgart 1933, Enke. *M* 8.80. — Ist das Thema auch allgemeinerer Art, so hat es doch besonderes Interesse für die Religionspsychologie, die sehr oft dem Konflikt „zwischen Pflicht und Neigung" begegnet. Ein neuer und recht schwieriger Gegenstand wird damit dem Verständnis näher

gebracht. Kr. baut auf rückschauenden Analysen einiger Versuchspersonen und auf Auszügen der Selbstberichte Augustins, Amiels, Kierkegaards auf. Die Analyse wird in der „Erscheinungslehre", der „Wesenslehre", der „Wirkungslehre" energisch und weit durchgeführt, so daß der komplizierte Prozeß bedeutend klarer vor Augen tritt. Trotzdem ist es Hauptanliegen des Verf., ihn synthetisch zu erfassen, sowohl als Teil im Gesamtbild der Person, die ihn erlebt, wie auch als strukturierte Ganzheit einheitlichen Aufbaus. Gute Bekanntschaft mit den verschiedenen Schulen und Zweigen der Psychologie macht das Bild noch lebendiger und weist dem Problem noch klarer seine Stelle im Ganzen des Erlebens an. — Für den schwierigen Gegenstand wäre eine einfache Sprache nützlicher gewesen als eine mit stets neuen Fachausdrücken durchsetzte. Der Zusammenhang der Ergebnisse mit dem empirischen Material ist etwas zu gering, so daß man häufig mehr den Eindruck einer philosophischen Deduktion hat als den der Ausbeutung von Erlebnisstoff. v. Frentz.

5. Ethik. Rechtsphilosophie. Pädagogik.

82. De Bruyne, E., Réflexions sur les méthodes de la Morale: RevNéoscolPh 38 (1935) 194—212. — De Br. unterscheidet in dieser sehr anregenden Untersuchung drei Methoden, die sich bei der philosophischen Arbeit einander folgen müssen: die phänomenologische Methode, die das unmittelbar Gegebene beschreibt und zergliedert, die „kritische Methode" (der Name scheint uns nicht sehr glücklich), die zu dem Gegebenen die nicht gegebenen Bedingungen und Gründe sucht, die Methode der „dogmatischen Synthese", die dann von den gefundenen letzten Gründen aus a priori deduziert, wie das abhängige Seiende, auch das Gegebene, sein muß. So wird auch die Moralphilosophie, wenn sie der Vergewaltigung der Wirklichkeit entgehen will, am besten von einer Phänomenologie des Sittlichen ausgehen. Diese Phänomenologie ist allerdings nicht eine induktive Tatsachenfeststellung, — eine solche würde nur zu einer Psychologie oder Ethnologie führen —, sondern eine Wesensphänomenologie. Es wird etwa am Beispiel eines einzelnen Schuldbewußtseins das Wesen des Schuldbewußtseins überhaupt geschaut. Von dieser Phänomenologie des Sittlichen ist dann rückwärts zu den Bedingungen fortzuschreiten, ohne die das gegebene Phänomen nicht gerechtfertigt werden kann. — Ein Bedenken erhebt sich hier freilich: Woher weiß ich denn, daß das Phänomen zu Recht besteht? Das kann bloße Phänomenologie nicht lehren. Denn das Phänomen besteht nur dann zu Recht, wenn das in ihm enthaltene oder vorausgesetzte Urteil über ein sittliches Gutsein oder Gesolltsein wahr ist. Die Wahrheit des sittlichen Urteils läßt sich aber nur in Abhängigkeit von einer wesenhaften Seinserkenntnis erfassen: Bonum in ente fundatur. Das Wesen und die Wesensbeziehungen des Menschen sind nun freilich von den gegebenen Phänomenen her zu bestimmen; aber das ist noch nicht Ethik, sondern der metaphysische oder auch psychologische Unterbau der Ethik. Das eigentlich Ethische wird erst erreicht, wenn von der erkannten wesentlichen Seinsstruktur des Menschen aus a priori abgelesen wird, was ihm schlechthin gut ist. Das schließt nicht aus, daß die Ethik als Mittel zu ihrem Zweck mannigfache phänomenologische Analysen anstellen muß, die eben anderswo nicht geleistet werden.
de Vries.

83. Rausch, Jürgen, Zum Problem des Primats (Neue Deutsche Forschungen, hrsg. v. H. R. G. Günther u. E. Rothacker Bd. 2). 8° (121 S.) Berlin 1934, Junker u. Dünnhaupt. *M* 5.—. — Die Analyse des Gewissens führt R. auf das unsere Seele ausmachende Verhältnis unseres bedingten zu unserm unbedingten Ich. Übereinstimmung beider ist Grundinhalt der sittlichen Forderung, die sich in selbstloser Hingabe konkretisiert. Dabei behält der kategorische Wert hingebender Liebe, dessen Imperativ seine Autonomie ist, den Primat gegenüber den hypothetischen Wertidealen in der Spezifikation sittlichen Verhaltens. Auch dem Religiösen bleibt nur ein Erfüllungsprimat, und, was die Wahrheit angeht, so wird ihr Wesen „durch eine Analyse der Freiheit zu Ende bestimmt" (117). — Indem sich R. in der Interpretation des Gewissens schroff und unvermittelt einer jede Transzendenz des absoluten Ich ablehnenden Transzendentalphilosophie ergibt, kommt seine im übrigen sehr anregende Studie zu unannehmbaren Ergebnissen. Im Gegensatz zu ihm glauben wir, daß die Modifikation seines immanentistischen Ausgangs in einen Transzendenz und Immanenz verbindenden nicht notwendig zu einem dogmatischen Intellektualismus führt und die vielen Texte aus Silesius, die R. für sich in Anspruch nimmt, mit noch mehr Recht als die ihrigen betrachten kann. Hirschmann.

84. Garvens, Anita, Die Grundlagen der Ethik Wilhelms von Ockham. Sonderabdruck aus FranzStud 21 (1934) 243—273 360—408. — Die Hauptgedanken und allgemeine Denkrichtung Ockhams, auch in der Ethik, waren schon hinreichend bekannt. Die sorgfältige Dissertation von A. G. gibt nun ein eindringenderes Bild der ethischen Grundlagen O.s mit vielen aufschlußreichen Textbelegen aus dem Sentenzenkommentar und den Quodlibeta. Nach den Vorbemerkungen über die gedruckten und ungedruckten Quellen wird in sieben Abschnitten die Lehre O.s dargestellt: Der Wissenschaftscharakter der Ethik; die Lehre vom letzten Ziel des Menschen (Finalität und absolute Freiheit des menschlichen Willens gegenüber dem bonum infinitum); der Wille Gottes als oberste Sittennorm; das Wesen des Sittengesetzes (Begriff des sittlich Guten u. Bösen); die Sünde; das Gewissen als subjektive Norm des Sittlichen; die einzelnen sittlich guten und schlechten Handlungen. Praktisch genommen ist Ockhams Weltbild sowohl in metaphysischer als auch in moralischer Beziehung das der übrigen Scholastik, insofern auch für ihn das Universum die Bedeutung eines organisch aufgebauten Ordnungssystems hat, das von Gott als dem finis ultimus beherrscht wird und zu dem jedes individuelle einzelne Ding hingeordnet ist. Theoretisch dagegen bietet es überall Ansätze für eine weitere Relativierung des Sittlichen. Unbedenklich ordnet O. positive und nicht positive Moralwissenschaft, gläubige Annahme eines finis ultimus und rationale Verwerfung oder mindestens Skepsis gegenüber der natürlichen Zielstrebigkeit der Schöpfung, aber auch die potentia Dei absoluta und ordinata nebeneinander, ohne den Versuch zu machen, sie in organischen Zusammenhang zu bringen. Schuster.

85. Gehlen, A., Der Idealismus und die Lehre vom menschlichen Handeln: ZDKulturph 1 (1935) 263—292. — Gegenüber dem Vorwurf der intellektualistischen Weltfremdheit des deutschen Idealismus gibt G. das Versagen des ästhetischen Idealismus eines Schopenhauer und des logokratischen, alles aus dem Subjekt deduzierenden Intellektualismus eines Descartes, Leib-

niz, Fichte zu. Die Besprechung dieser Systeme ist lehrreich. Anderseits weist G. einen Realismus zurück, der gar zu leicht ein scheinbares Erfahrungsprinzip verabsolutiert. Er selbst fordert eine ethische Handlungslehre, die schon das philosophische Denken als Handlung regelt, entgegen falscher Skepsis die ersten unbeweisbaren Grundsätze annimmt und anleitet, durch konsequentes, der gegebenen Situation entsprechendes Handeln in Leben und Politik die Problematik tatsächlich zu überwinden. Eine solche Anthropologie sei die neue philosophia prima. — Es wird nicht klar, ob das konsequente Handeln allein schon, ob auch relativistisch begründet, Norm sein könne; es wäre dann zuviel Idealismus geopfert. G. scheint nur eine ästhetische und formalistische Ethik zu kennen. Die scholastische Ethik hatte immer schon eine unfruchtbare Skepsis abgelehnt, und ihre materiale, seinsmäßig begründete Wertordnung umschloß stets auch das Gemeinschaftsleben. Die christliche Lösung des Leidensproblems wurde von G. nicht getroffen. Gemmel.

86. Binder, J., Der Idealismus als Grundlage der Staatsphilosophie: ZDKulturph 1 (1935) 142—158. — Philosophie als Prozeß ist der Weg des Erkennens oder des denkenden Bewußtseins von der Anschauung über die Vorstellung zum Begriff. B. kämpft gegen den Realismus für den Idealismus Hegels, auch gegen Kant, der das Problem nicht erfaßt hat. Das Bewußtsein ist schöpferischer Geist, der sich in Subjekt und Objekt auseinanderlegt. Der Geist unterscheidet sich in die Vielheit denkender Einzel-Geister. So entsteht die Nation, die ein Konkretum ist gegenüber der Menschheit. Der Staat wird begründet durch den Universalismus. Der Staat ist die Wirklichkeit des Geistes oder der Freiheit. So will B. auch Verständnis wecken für das Dritte Reich. Die Nation ist eine an der Geschichte sich ausbildende Individualität. Schuster.

87. Brake, J., Der Forschungsstand der Rassenpsychologie. Ein Bericht: Erziehung 11 (1936) 1—36. — Die für die Ethik und Soziologie bedeutsame Erforschung der Rassenanlagen ist nach B. dadurch möglich, daß im Gefolge der körperlichen Vererbung auch die Vererbung seelischer Eigenschaften, sogar Strukturen feststeht. Man müsse freilich alle Völker einer Rasse und ihre verschiedenen Epochen berücksichtigen. Der naturwissenschaftlich-experimentellen amerikanischen Methode sei die geisteswissenschaftlich-kulturpsychologische Methode vorzuziehen, die freilich bei allem Schwung der politisch-idealisierenden Richtung mehr realistisch auf die biologische und die anderen Wissenschaften begründet bleiben müsse. Über die bisherigen Ergebnisse urteilt B.: „Der Gesamteindruck ist verwirrend in der Menge, aber auch in der Widerspruchsfülle der Urteile und Deutungen" (22). Nach manchen beschränkt sich der Rassenerbtypus auf einige allgemeine Tendenzen, nach anderen umfaßt er fast ausgebildete Weltanschauungen. In etwa stehen nach B. fest als Eigenschaften der nordischen Rasse: Aktive Spannkraft und Treue, der westischen: Beweglichkeit und Formbestimmtheit, der ostischen: Gemeinschaftsorientierung. Nach vielen sind typisch nordisch: Zarathustra, Homer, Pindar, Platon, Eckart, Kant, Nietzsche. Gemmel.

88. Schultz, W., Vom Wesen der Treue. Ein Beitrag zur theologischen Wertinterpretation: ZThK N. F. 16 (1935) 211—233. — Die philosophische Wertlehre kann schon wegen der „radikalen

Sündhaftigkeit der menschlichen Natur" (231) nicht genügen. Der Glaube allein befähigt, die wahren Werte, die nicht abstrakt, sondern in der Gestalt Christi lebendig sind, zu sehen, zu realisieren und so zur moralischen Person zu werden. Dies wird am Beispiel der Treue dargetan, die liebende, heldenmütige, dauernde Selbsthingabe ist an das Du des persönlichen Gottes und der von ihm ausgehenden Gemeinschaften. — Die Kritik N. Hartmanns verdient Beachtung. Wenn gesagt wird, die katholische Treue gelte nur menschlicher Autorität in der Kirche, so ist das nicht vereinbar mit der entscheidenden Bedeutung, die Sch. dem Worte Christi beilegt; denn Christus hat diese Autorität eingesetzt. — Die scholastische Freiheitslehre, die vor allem die Ausführung betrifft, kennt nur schärfste sittliche Objektdeterminiertheit im ewigen und positiven Gesetze, ist also nicht „Willkür" (232); wozu auch sonst die von S. 233 getadelte Kasuistik? Übrigens verlangt auch er eine „Beschreibung des praktischen Verhaltens der gläubigen Existenz" (233). G.

89. Roeder, H., Die Untrennbarkeit von Sittlichkeit und Recht: ArchRSozPh 29 (1936) 29—52. — Die gründliche Arbeit, die sich an Spann anlehnt, behandelt den Rechtszwang und das Verhältnis von Sittlichkeit und Recht. Der Rechtszwang gehört nicht zum Wesen des Rechts, sondern ist eine Begleiterscheinung von ihm. Die Sittlichkeit erstreckt sich nicht nur auf Inneres, sondern auch auf Äußeres. Da nun auch das Recht sich nicht immer bloß auf das Äußere beschränkt, müssen Sittlichkeit und Recht, die oft auf dieselbe Handlung gehen, notwendig eine gemeinsame Norm haben, die nur die Sittlichkeit sein kann. — Wenn R. das Naturrecht ablehnt, so denkt er dabei an das antipositive, das auch von der Scholastik abgelehnt wird. G.

90. Del Vecchio, G., Die Krise der Rechtswissenschaft: ArchRSozPh 29 (1936) 1—18. — Die Krise der Rechtswissenschaft besteht naturgemäß am schärfsten dort, wo ein ausschließlicher Rechtspositivismus vertreten wird. Dann muß im Wandel der Dinge zuletzt der Buchstabe starr werden, so daß oft gewaltsame Revolutionen die ersehnte Lösung bringen müssen. Das gesetzte Recht als zweite Norm muß deshalb das ewige Recht als erste Norm anerkennen und entsprechend seiner grundsätzlichen Wandelbarkeit rechtzeitig handeln. — Die Ausführungen über das Revolutionsrecht verdienen besondere Beachtung. G.

91. Del Vecchio, G., Ethik, Recht und Staat: Kant-Studien 40 (1935) 68—80. — Die Ethik, deren Norm die im Lichte ihrer ewigen Idee und Bestimmung gewertete Menschennatur ist, kann für das Handeln des Einzelmenschen Moral, für die „intrasubjektiven", sozialen Beziehungen unter den Menschen Recht genannt werden. Demnach untersteht der Staat, weil dem Rechte, der Ethik. „Nur wer die transzendente Geltung der Ethik leugnet, und mehr oder weniger bewußt die Erscheinung mit der Idee, die Tatsache mit der Norm, die Gewalt mit dem Recht verwechselt, kann jedem bestehenden Staate, nur weil er besteht, eine absolute Vernunft und einen immanenten ethischen Wert zuschreiben" (79). G.

92. Schönfeld, W., Rechtsphilosophie, Jurisprudenz und Rechtswissenschaft: ZDKulturph 1 (1935) 61—90. — Der Verf. versucht, z. T. polemisch gegen Binder, eine Abgrenzung der drei Begriffe, indem er den Gegensatz zwischen Griechenland und Rom auf der einen Seite und dem deutschen (lies: Hegelschen

Denken zum Ausgangspunkt seiner Untersuchung macht. Die Römer waren Rechtspraktiker; sie hatten eine beachtenswerte Rechtswissenschaft, aber keine originale Rechtsphilosophie. Die Griechen besaßen seit Plato eine Rechtsphilosophie, aber keine bedeutende Jurisprudenz. Die Eigenart der deutschen Seele verlangt eine eigene deutsche Rechtswissenschaft, eine Synthesis a priori zwischen Griechenland und Rom. Ihre Hauptpfeiler sind der Persönlichkeitsbegriff, das organische Denken, die Unterscheidung zwischen äußeren Willkürzwecken und innerem Sinn, konkret die Begründung der Gemeinschaft im Geist des Hegelschen Idealismus. Schuster.

93. Larenz, K., Volksgeist und Recht. Zur Revision der Rechtsanschauung der historischen Schule: ZDKulturph 1 (1935) 40—60. — Die historische Rechtsschule (Savigny und Puchta) hatte ihr Verdienst im Kampf gegen die Aufklärung und das Naturrecht eines Rousseau. Aber sie verstand den Volksgeist mehr psychologisch als metaphysisch. Sie redet mehr vom genetischen Ursprung des Rechts als vom metaphysischen Werden desselben. Der Volksgeist wird im engsten Anschluß an Hegel und unter mannigfacher Berührung mit der Lehre von K. Schmitt (konkretes Rechtsdenken) gedeutet. Der Volksgeist ist Substanz. Diese aber bedeutet ein Sein, das in sich ruht und nicht mehr Erscheinung eines anderen ist. Solch substanzielles Leben findet sich nur im überindividuellen Bereich. Das Recht ist konkrete Gemeinschaftsordnung, nicht bloß abstrakte Norm im Sinne des Neukantianismus oder auch des Positivismus. Die Bindung des Rechtes ist nicht bloß normativ, sondern existentiell, d. h. es durchdringt den Menschen kraft seiner Existenz als Glied der Gemeinschaft. Existenz heißt soviel als Einheit des Einzelnen mit der Substanz des völkischen Lebens. Der Eigentumsbegriff und das deutsche Erbhofgesetz werden zur Illustration des existenziellen Rechtsbegriffes herangezogen. Sch.

94. Viance, G., Préface à une Réforme de l'État (Questions Disputées, hrsg. v. C. Journet u. J. Maritain, vol. XVI). kl. 8° (182 S.) Paris 1934, Desclée, De Brouwer & Cie. *Fr* 10.—. — Ausgehend von der heutigen Staatskrise versucht V. in der thomistischen Auffassung und Wertung der menschlichen Person wieder den ewigen Maßstab jeder wahren Staatsauffassung zu finden, von ihr aus die Versuche des russischen, faschistischen, nationalsozialistischen, nordamerikanischen Staatsneubaues zu würdigen und für eine französische Verfassungsreform haltbare Grundlagen zu gewinnen. — Trotzdem die Arbeit die Substanz katholischen Staatsdenkens klar formuliert zum Ausdruck bringt, scheint mir doch der Anspruch auf den Umfang der Freiheitssphäre der Person zu groß. Es ist schade, daß die Bedeutung einer berufsständischen Ordnung auch nicht genug zum Ausdruck kommt. Hirschmann.

95. Schwer, W., Stand und Ständeordnung im Weltbild des Mittelalters (Görres-Ges., Veröffl. d. Sekt. f. Soz.- u. Wirtsch.-wiss. H. 7). 8° (85 S.) Paderborn 1934, Schöningh. *M* 4.40. — Das Ergebnis dieser quellenmäßig gut belegten und mit manchen liebgewonnenen Anschauungen aufräumenden Studie ist, daß das Mittelalter eine freiheitlich-berufsständische Ordnung nicht verwirklicht hat, sondern im Ganzen „herren- und herrschaftsständisch, geburts- und erbständisch, macht- und besitzständisch bis zum Ende geblieben" ist, daß es aber gleichwohl durch die wachsende Be-

wußtmachung der Würde und Freiheit der christlichen Persönlichkeit, die Auflockerung der herrenständischen Ordnung durch den Berufsbegriff, und durch die Idee einer berufsständischen Arbeits- und Leistungsgemeinschaft die wertvollsten Grundlagen einer kommenden berufsständischen Ordnung von Wirtschaft und Staat bereits herausstellte. H.

96. Boigelot, R., S. J., L'Église et le Socialisme: NouvRevTh 62 (1935) 337—371. — Die eingehende Erklärung der sich auf die verschiedenen Sozialismen beziehenden Stellen von Quadragesimo anno berücksichtigt vor allem Belgien, u. a. die Ansichten H. de Mans. Lehrreich sind auch die praktischen Folgerungen aus der Enzyklika, z. B. bezüglich der Erlaubtheit der belgischen und englischen Arbeiterorganisationen und der von allen geforderten sozialen Gesinnung. Gemmel.

97. Keussen, R., Naturrecht, Staat und Kirche in ihrem Verhältnis und ihrer Begrenzung: Internat. Kirchl. Zeitschr. 24 (1934) 81—100; ders., Das moderne Staatsdenken und die Kirche. Betrachtungen zu der Aussprache auf der Pariser Studienkonferenz vom 8.—14. Apr. 1934: ebd. 169—199; 25 (1935) 82—92. — Der erste Artikel ist eine Erweiterung der Thesen, die K. obiger Studienkonferenz vorlegte. Die gründliche Arbeit schildert die auf jener Konferenz geäußerten Ansichten der Altkatholiken, Orthodoxen, Anglikaner, Lutheraner, Calvinisten und anwesender Juristen über den Staat, die Staatszwecke und den totalen Staat, die Staatsverfassungen, das Verhältnis von Staat und Kirche, die Berufe der Staaten. K. betont, die Scholastik habe die positivste Staatsauffassung, während er manche dort zutage tretende religiöse oder liberalistische Einstellungen fast anarchisch nennen muß. — Zu 1934, 88: Die Scholastiker betrachteten den Dekalog stets als positives göttliches Gesetz, nicht als Naturgesetz; freilich enthält sein Wesentliches Naturgesetzliches: S. Thom. 1, 2 q. 91 a. 4; q. 98 a. 1 u. 5; q. 99 a. 2. — Zu dem Zitat 1934, 92 Anm. 1 aus 1, 2 q. 90 a. 4 ad 1: Die promulgatio des Sittengesetzes in der Vernunft macht jenes noch nicht zum positiven Gesetze. Zu dem dortigen Zitat aus Gierke, D. d. Genoss. III 533: Da die Scholastiker *ius divinum* als positives göttliches Recht scharf vom *ius aeternum* oder *naturale* trennen, gehören jene Äußerungen nicht zu den „naturrechtlich begründeten Sätzen". — Wohl aber wird bei K. nicht klar, ob die Reichsgottesordnung von der ursprünglichen Schöpfungsordnung geschieden wird (1934, 92). G.

98. Saldaña, Quintilian, Die pragmatische Gerechtigkeit. Mit einem Geleitwort von Prof. Dr. Wilh. Sauer (Beiheft 30 zum ArchRSozPh) 8° (VIII u. 64 S.) Berlin-Grunewald 1935, Verl. f. Staatswiss. u. Geschichte. *M* 4.—; für Abonnenten *M* 2.80. — In Anlehnung an den philosophischen Pragmatismus wird statt aller „starren" und unfruchtbaren Kausalbetrachtung das Recht und die Rechtsprechung nur nach dem Ergebnis, etwa der Strafe oder der Prozeßentscheidung, gedeutet; diese Deutung selbst folgt nicht einem einzelnen Prinzip, sondern, der Sachlage entsprechend, einem Prinzipienpluralismus. Die Darlegung ist hauptsächlich historisch-kritisch; dieses Geschichtliche ist ihre Stärke. Systematisch ist sie nicht so antimetaphysisch, wie es den Anschein hat; so heißt es vom Naturrecht (63): „Jedenfalls ist es unmöglich, seine empirische Realität in dem Gewissen zu leugnen und — was wichtig ist — seine gesetzgeberische Wirksamkeit." G.

99. Gerber, H., Recht-Staat-Bekenntnis. Eine Untersuchung

zum Verhältnis von Recht und Religion, Staat und Kirche: ZThK N. F. 16 (1935) 97—120. — Wie die Einzelpersonen, ist auch die Volksgemeinschaft personhaft, d. h. sie muß frei, aber gebunden an die ewige Sittenordnung, die in der Weltanschauung eines Volkes das Tragende sein muß, und in Wahrung der Rechte der Einzelpersonen die den Volksbestand sichernde Rechtsordnung setzen. Die Volksgemeinschaft als rechtsetzend ist Staat; denn Recht und Staat sind „Mittel für die Selbstverwirklichung des Volkes als vorgegebener Gemeinschaft" (120). In der gleichfalls personhaften Religionsgemeinschaft entspricht der Volks-Weltanschauung das wohl menschheitsgültige, aber doch volksgemäße Bekenntnis; dem Rechte entspricht das Gesetz der Liebe, dem Staate die Kirche. Da Staat und Kirche denselben ewigen Grundsätzen unterliegen, ist Eintracht zum Wohle des Volkes erzielbar. „Es gibt . . . , wie für die politische Bewegung eine Gottesfrage, so für die religiöse Bewegung eine Volksfrage" (108). — Es sei auf Einzelausführungen über das Verhältnis von Gerechtigkeit und Recht, den Zwangscharakter des Rechts, Weltanschauung und deutsche Volkskirche hingewiesen. G.

100. Heyse, Hans, Philosophie und politische Existenz: Kant-Studien 40 (1935) 1—12. — Der neue Herausgeber der Kant-Studien führt hier und in dem vorhergehenden Geleitwort aus, wie der „metaphysische Akt" der Neugeburt Deutschlands auch die Philosophie erfassen müsse (vgl. sein Buch: Idee und Existenz [1935]). Der Bruch zwischen Geist und Leben, zwischen Idee und Existenz müsse wieder geschlossen werden. Dabei wird vor allem an die politische Existenz gedacht. So habe Plato, der Nordische, die Ideenwelt in ihrer verbindlichen Ganzheit erschaut und sie darum vor allem dem philosophischen Politiker zugewiesen. Demgegenüber habe die christliche Theologie die Idee zum weltfernen, die individuelle Existenz unterdrückenden Universale verderbt; dieses Extrem habe dann notwendig ein anderes unnatürliches Extrem hervorgerufen, den bindungslosen, unpolitischen, ebenso weltfremden individualistischen Liberalismus. Die Philosophie wieder der Ganzheitsordnung, dem politischen Leben zuzuführen, sei jetzt die nordische Aufgabe, die zugleich eine Sendung für Europa und die Welt bedeute. — Die Kritik der individualistischen und in vielem weltfernen neueren Philosophie ist berechtigt; man könnte da z. B. auf den Kantischen Formalismus hinweisen. Ebenso ist dankenswert die scharfe Abhebung dieser neueren Philosophie von der Scholastik, während man sonst noch öfters das scholastische und rationalistische Naturrecht verwechselt. Der Vergleich zwischen Plato und der christlichen Philosophie aber bedürfte einer Nachprüfung, etwa an Hand der Willmannschen Geschichte des Idealismus. Für Augustinus und Thomas war der Gedanke des Ordo und damit der Ganzheit, auch in Anwendung auf die sittliche und rechtliche Bedeutung des Staates, beherrschend. „Primo quidem . . . subditur humana natura ordini propriae rationis: secundo ordini exterioris hominis gubernantis vel spiritualiter vel temporaliter, politice seu oeconomice: tertio subditur universali ordini divini regiminis. . . . (vorher:) Manifestum est autem, quod quaecunque continentur sub aliquo ordine, sunt quodammodo unum in ordine ad principium ordinis" (S. Thomas, Summa theol. 1, 2 q. 87 a. 1 c.). Im Prolog zu seinem Kommentar der Aristotelischen Politik führt Thomas aus, wie der Staat die höchste irdische Ordnung und in diesem Bereiche der hervor-

ragendste Gegenstand der praktischen Vernunft sei. Gerade die aristotelische Auffassung des Wesens im Einzelding gegenüber der falschen Allgemeinheit der platonischen Idee, der vielleicht der spätere Gegensatz des nominalistischen und neueren Individualismus zuzuschreiben ist, sowie die scholastische Auffassung von dem auch durch Wissen zu begründenden Glauben erklärt die auch von H. anerkannte Lebensnähe und politische Bedeutung der katholischen Philosophie und Theologie. G.

101. Wünsch, G., Theologische Ethik des Politischen in der Gegenwart: ZThK N. F. 16 (1935) 193—210. — Das Absolute, die Grundlage der Ethik, kann nicht erkannt, nur geglaubt werden. Theologisch wird die Ethik, wenn der Glaube im Absoluten Gott sieht. Für die theologische Ethik hat der Staat ebenso unmittelbar von Gott seinen Hoheitsberuf wie der Offenbarungsglaube. Wenn die irdischen Auswirkungen des letzteren, Theologie und kirchliche Organisation, oft zu politisch wurden, wie in dem den Staat zum Diener machenden Calvinismus, so ist das ebenso zu verwerfen wie die Lehre des alten Luthertums, der Staat sei eine Folge der Sünde. Kirche und Staat sind in ihrem Bereiche frei. „Die Kirche kann nur den Staat anerkennen, der ihr auf dem Gebiete Freiheit läßt, das nicht in das Politische fällt" (209). G.

102. Wehrung, G., Zur theologischen Begründung des Staates. Herrn Prof. D. Fr. Traub zum 75. Geburtstag gewidmet: ZSystTh 12 (1935) 555—608. — Der formalistischen Ethik muß eine objektive Sittenordnung gegenübergestellt werden in den Schöpfungsordnungen und im Gottesreich, das mehr ist als eine Wiederherstellung der Urschöpfung. In diesem Lichte prüft W. die evangelische Staatslehre besonders des vorigen Jahrhunderts sowie Luthers. Der Staat ist nicht Folge der Sünde; aber „vor dem Gottesreich, das selbst absolute Totalität ist, erbleicht der Totalitäts- und Absolutheitsanspruch wie jeder irdischen Größe und Macht so auch des Staates" (592). — Der ähnliche Versuch von Althaus wird als nicht genügend befunden, vgl. Schol 7 (1932) 472 f. — Wenn W. den Mangel an materialer Ethik „Scholastik" nennt (555), so kann damit gewiß nicht die katholische Scholastik gemeint sein. Auch ist es nicht, wie er 578 meint, katholisches Denken, den Urstand gesetzlos zu nennen, vgl. die lex-aeterna-Lehre. Zu 582 Anm. 2: Wenn nach katholischer Lehre der Staat Rechtssubjekt ist, so ist auch hier das Recht nicht von der Sittlichkeit getrennt. G.

103. Maunz, Zur Neugestaltung des Enteignungsrechts: Deutsche Juristen-Zeitung 40 (1935) 1011—1017. — Der neue Staat hält an der Eigenverantwortlichkeit des Eigentümers fest; er verlangt für eine Vollenteignung ein formelles Gesetz und an sich Entschädigung. Aber „Privateigentum" im individualistischen Sinn gibt es nicht mehr, sonders nur mehr „Gemeineigentum" in dem Sinne, daß alles Eigentum, entsprechend seiner Art, eine innere Dienstzuordnung zur Gemeinschaft hat. G.

104. Kohlrausch, E., Das kommende Deutsche Strafrecht: Zeitschr. f. d. ges. Strafrechtswiss. 55 (1935) 384—398. — Die aufschlußreichen Mitteilungen über die kommende deutsche Strafrechtsreform betonen, daß es sich um ein Willensstrafrecht handeln werde. Man könnte es fast ein ethisches Strafrecht nennen. „Der nationalsozialistische Staat erkennt den Unterschied [zwischen Ethik und Recht] grundsätzlich nicht an . . . Ethik kann für den Staat nie als autonom, nur als heteronom be-

gründet in Frage kommen. Andere Ableitungen mag man vor außerirdischen Richtern verantworten: für den Staat ist Ethik Volksethik" (390 f.). Demnach soll der Begriff der Schuld, nicht bloß der rechtlichen, sondern in etwa auch der außerrechtlichen, gemessen vorab an den höchsten nationalen Volksgütern, je nach der inneren Verfassung des Täters oder Mittäters bei der Beurteilung wie bei der Strafbemessung in den Vordergrund treten. Statt Zurechnungsfähigkeit wird wohl Schuldfähigkeit gesagt werden. Die Kantische Einschränkung des Rechtes auf die äußere Tat wird vollständig durchbrochen. G.

105. Bosshart, Emilie, Die systematischen Grundlagen der Pädagogik Eduard Sprangers (Studien u. Bibliographien zur Gegenwartsphilosophie, hrsg. v. Schingnitz, H. 10). gr. 8° (VII u. 177 S.) Leipzig 1935, Hirzel. *M* 5.40. — Auch wer nicht in allem mit Spranger zu gehen vermag, wird es freudig begrüßen, daß die Denkweise des geistvollen Vorkämpfers für geistige Werte in einer eingehenden Monographie zur Darstellung gelangt. Die Verfasserin kennzeichnet als Zentraleigenart Sprangerscher Geistigkeit den mit Klassik und Idealismus eng verbundenen und doch eigenständigen, durchaus persönlich geprägten Neuhumanismus. Ein Einleitungskapitel kennzeichnet knapp die Idee des Humanismus in ihren Realisierungen bei Goethe, Fichte, Humboldt und Schleiermacher, Hegel, Dilthey und Paulsen, von denen allen Linien zu Spr. führen. Das Wechselspiel zwischen Individuum und objektivem Geist in seinen verschiedenen Ausformungen bildet das Hauptthema der folgenden Kapitel: über die geschichtsmetaphysischen Voraussetzungen Spr.s, über die allgemeine Geisteswissenschaft, über die geisteswissenschaftliche Psychologie in ihrer engen Verbindung mit dem Ganzen der Geisteswissenschaft und in ihren Auswirkungen als Typen-, Gruppen- und Entwicklungspsychologie, über Kulturethik und Kulturpädagogik Spr.s. Ein Schlußwort beleuchtet seine Stellung in der pädagogischen Situation der Zeit, als deren Stigma der Verzicht auf absolute Standpunkte hervorgehoben wird. Weiteres Aussinnen dieses Schlußwortes dürfte neuerdings zur Überzeugung führen, daß der Humanismus sein Feinstes erst entfalten kann, wenn er den „Homo" im absoluten, transzendenten, göttlichen Sein verankert. Ein reichhaltiges Verzeichnis der Schriften Spr.s und des Schrifttums über ihn bietet willkommene Ergänzung der wertvollen Arbeit. Willwoll.

Im vorigen Heft ersetze man S. 624 bei Nr. 393 die (irrig von Nr. 392 wiederholte) Schlußzeile „kaum verständliche Strenge" durch „Wesen nach die Negation des Sittlichen ist".

Pater Hermann Lange

(† 9. Januar 1936)

In der Frühe des 9. Januar starb im Marienkrankenhaus zu Aachen-Burtscheid an Darmtuberkulose nach kurzem Krankenlager der Dogmatiker Hermann Lange S. J., der Dekan der theologischen Fakultät der Ordenshochschule der deutschen Jesuiten im Ignatiuskolleg zu Valkenburg, Lb. (Holland). In den Kreisen der Wissenschaftler war sein Name geläufig als der des Schriftleiters der philosophisch-theologischen Vierteljahrsschrift „Scholastik", die seit 1926 von den Professoren des Ignatiuskollegs herausgegeben wird. Ein volles Dezennium hat er sie seit ihrer Begründung mit dem Einsatz seiner besten Kraft geleitet.

Geboren am 27. November 1878 in Papenburg im hannoverschen Emsland als der Sohn des angesehenen Kapitäns Lange trat der Verstorbene nach bestandener Reifeprüfung am Meppener Gymnasium am 28. April 1897 in das Noviziat zu Blijenbeek der in der holländischen Verbannung lebenden deutschen Jesuiten ein. Nach vierzehn Semestern philosophischer und theologischer Studien an der Valkenburger Ordenshochschule, zu denen später noch vier Semester theologischer Spezialstudien an der Wiener Universität kamen, wirkte er von Beginn des W. S. 1912 bis zu seinem Tode als Dogmatikprofessor in Valkenburg. Sein eigentliches Arbeitsgebiet war die spekulative und dogmengeschichtliche Erforschung der Gnadenlehre. Sein Lieblingsstudium galt den Werken des hl. Augustinus, des „Doctor gratiae", an dessen Fest er am 28. August 1910 die hl. Priesterweihe empfangen hatte; über ihn ging auch

seine Erstlingsschrift, die kleine, ungemein lebendig geschriebene Abhandlung „Augustinus" in der Sammlung „Helden des Christentums". Als reife Frucht seiner Forschung erwuchs aus seinen Vorlesungen sein umfangreiches Hauptwerk „De gratia. Tractatus dogmaticus" (1929 im Herderschen Verlag erschienen). Weiteren Kreisen der Gebildeten machte er die Gedanken seines Hauptwerkes zugänglich durch die kurz vor seinem Tode erschienene Schrift „Im Reich der Gnade" (Regensburg 1934). Beim „Dogmatischen Handlexikon" (1926) war er einer der Mitherausgeber. Daneben liefen zahlreiche Aufsätze und Besprechungen in der „Scholastik", der „Theologischen Revue" und den übrigen Fachzeitschriften.

Ein gutes Stück seines Herzens gehörte zeitlebens seiner emsländischen Heimat, vorab seiner Vaterstadt Papenburg. Seine zahlreichen, auf mühsamen archivalischen Forschungen beruhenden Veröffentlichungen zur Heimatgeschichte zeugen von seiner Treue zur heimatlichen Scholle. Der sonst so Schweigsame wurde beredt, wenn er auf die Heimat zu sprechen kam.

Während des Weltkrieges betreute er die in holländischen Lagern, besonders in Wolfhezen, internierten Deutschen.

Die emsländische Heimat hatte auch den Kern seines Wesens geprägt: schweigsam, von unbestechlicher Geradheit im Verkehr, treu wie Gold. Der Tod kam ihm unerwartet; aber mit der ihm eigenen Schlichtheit nahm er auch ihn wie etwas Selbstverständliches aus Gottes Hand an.

Ein aufrechter Charakter, wird er fortleben in den Herzen und Gedanken seiner zahlreichen Schüler und aller, die ihm näherstanden.

Vom Platonismus zur Theorie der Mystik.

(Zur Erkenntnislehre Gregors von Nyssa.)

Von Dr. Endre v. Iványka, Solymár (Ungarn).

Die vorliegende Arbeit soll eine Frage lösen, die von F. Diekamp (Die Gotteslehre des hl. Gregor von Nyssa 91 ff.), H. Koch (Das mystische Schauen beim hl. Gregor von Nyssa: ThQschr 79 [1898] 397 ff.), K. Holl (Amphilochius von Ikonium 205—207) und J. Stiglmayr (Die Schrift des hl. Gregor von Nyssa über die Jungfräulichkeit: ZAM 2 [1927] 346) behandelt worden ist. Es zeigt sich, wie durch eine historische Behandlung der Frage die Alternative: entweder mittelbare oder unmittelbare Anschauung Gottes, sich in ein historisches Nacheinander verwandelt und scheinbare Inkonsequenzen wie die von Holl (206) hervorgehobene, daß der Inhalt der angeblich unmittelbaren Anschauung Gottes wiederum nichts, d. h. seine Unerkennbarkeit ist, sich als verschiedene Seiten desselben Problems erklären. Diese historische Behandlung war aber nur so möglich, daß Gregors Erkenntnislehre in einen größeren geschichtlichen Zusammenhang hineingestellt wurde. Dadurch wird seine Lehre historisch als ein bestimmtes Entwicklungsstadium und systematisch als eine vom Augustinismus und vom Neuplatonismus unabhängige, selbständige Form des Platonismus verständlich — ja nicht nur als eine Form des Platonismus allein, sondern als eine Verbindung des Platonismus mit aristotelisch-stoischen Elementen, die über Johannes Damaszenus direkt auf die mittelalterliche Scholastik gewirkt hat, als Anbahnung und Vorbereitung der von der Hochscholastik vollzogenen Verbindung des Aristotelismus mit platonisch-augustinischen Elementen. Daher mußte auch die Stellung des Aristotelismus zu dieser Frage in Betracht gezogen werden, und die historische Übersicht, die zu Gregors Erkenntnislehre führt, mußte daher von der Gegenüberstellung der Platonischen und der Aristotelischen Erkenntnislehre ihren Ausgang nehmen.

Die Gotteserkenntnis in der Platonischen Erkenntnislehre.

Das Grundmotiv des Platonismus ist in den Worten des Sokrates ausgesprochen, mit denen er im Phaidon den Vergleich der Erkenntnis der Dinge in den Ideen mit dem Sehen der Sonne im Wasserspiegel als in einem Punkte unzutreffend bezeichnet: „. . . denn ich werde nie zugeben",

sagt er, „daß derjenige, der die Dinge in den Begriffen erkennt, sie mehr in den Abbildern erkenne als der, der die wirklichen Dinge betrachtet" (100 A). Demgegenüber ist der Chorismos, die Lehre vom Getrenntbestehen der Ideen, nur ein Nebenmotiv. Freilich ist es wahr, wie Aristoteles mit Recht bemerkt (987a 33 = 1078b 14), daß die Platonische Ideenlehre zunächst aus der Überzeugung entstanden ist, daß es von den ständig in Veränderung begriffenen konkreten Dingen keine wahre, d. h. notwendige und allgemeingültige Erkenntnis geben könne, sondern daß sich eine solche Erkenntnis nur auf andere, ewige, unveränderliche Wesenheiten beziehen könne, die die Urbilder dieser veränderlichen und vergänglichen Dinge seien. Aber wenn ihr wirklich kein anderes gedankliches Motiv zugrunde läge, so hätte doch diese Lehre jeden selbständigen Sinn in dem Augenblicke verlieren müssen, wo Aristoteles im immanenten Eidos ein solch dauerndes und unveränderliches Substrat notwendiger und zeitlos gültiger Erkenntnis im konkreten Dinge selbst aufwies. Daß der Platonismus trotzdem auch weiterhin neben dem Aristotelismus als selbständige Denkrichtung bestehen blieb, beruht eben darauf, daß in ihm noch ein ganz anderes Gedankenmotiv wirksam war als bloß das Suchen nach einem solchen Substrat der notwendig-allgemeingültigen Erkenntnis. Und dieses Motiv ist eben das oben ausgesprochene Prinzip. „Wenn die Seele sich des Körpers zum Erkennen bedient", heißt es anderswo im Phaidon, „beim Sehen oder Hören oder einer anderen Sinneswahrnehmung — denn Sinneswahrnehmung ist eben Erkennen durch den Körper —, so wird sie vom Körper zu dem niemals Gleichbleibenden gezogen und irrt umher und gerät in Verwirrung und taumelt wie trunken, da sie selbst so Unbeständiges erfaßt hat. Wenn sie aber allein für sich erkennt, hebt sie sich empor zu jenem Reinen und Ewigen und Unsterblichen und Unveränderlichen und da sie ihm verwandt ist, bleibt sie immer bei ihm, so oft sie ganz für sich allein ist und es ihr vergönnt ist, und ruht von ihrer Irrfahrt und hält beständig fest an ihm, da sie eben Beständiges erfaßt hat" (79 C/D). Es gehört keineswegs notwendig zum Wesen des dauernden, unveränderlichen Substrats der Erkenntnis, daß es nur durch die von den Sinnen getrennte, in sich gerichtete Erkenntnistätigkeit der Seele erfaßt werden könne und nicht durch eine Anwendung des Denkens auf das Material der Sinneswahrnehmungen, wie nach der Aristotelischen Erkenntnislehre. Wir haben es also mit einem

selbständigen, vom Chorismos unabhängigen Prinzip des Platonismus zu tun. Das zeigt sich ganz besonders deutlich darin, daß dieses Prinzip um so stärker hervortritt, je mehr der Chorismos in der Entwicklung der Platonischen Philosophie an Bedeutung verliert.

In der Platonischen Altersphilosophie wird nämlich die ursprüngliche Vorstellung der einzelnen, getrennt von den Sinnendingen bestehenden, von der Seele geschauten und durch Wiedererinnerung erkannten Idee von einer ganz anderen Auffassung abgelöst, wonach die Ideen als Ganzes eine geschlossene Einheit bilden, so daß die Erkenntnis jeder einzelnen unter ihnen nicht ein unmittelbares Anschauen der einzelnen Idee ist — das ist nach dieser Auffassung sogar ganz unmöglich —, sondern ein Erfassen der Idee von dieser Einheit her, das Begreifen ihrer Stellung in diesem Ganzen, so daß in jedem einzelnen Erkenntnisakt die Erkenntnis dieses geistigen Alls mitenthalten ist. Nach dem Zeugnis des Dialogs Parmenides ist sogar diese Auffassung allein imstande, die Schwierigkeiten zu lösen, die sich aus der Vorstellung ergeben, daß die Ideen als Urbilder der Dinge vereinzelt erkannt und als Vorbilder auf die sie nachahmenden Dinge bezogen werden sollen (z. B. das Tritos—Anthropos-Argument bei Aristoteles). In demselben Maße also, in dem die einzelne, getrennt existierende Idee als metaphysische Wesenheit zurücktritt, verstärkt sich das Prinzip von der rein geistigen Natur der Ideenerkenntnis. Denn eine Erkenntnis, die in jedem ihrer Inhalte das Miterfassen des geistigen Alls voraussetzt und in der Ableitung dieses Inhalts aus dem allumfassenden, obersten einen Sein besteht, kann noch weniger aus dem sinnlich Gegebenen entspringen als das unmittelbare Erfassen eines in sich abgeschlossenen, gesonderten geistigen Inhalts.

Wie Platon zu dieser veränderten Auffassung von den Ideen gelangt ist, kann hier nicht untersucht werden. Einer der Hauptantriebe dazu mag die Einsicht gewesen sein, daß neben der unwandelbar-notwendigen Natur der Begriffe auch die notwendige Verbindung der Begriffe durch das Schlußverfahren (ihr Syndesmos) und ihr ewig gültiges Über- und Unterordnungsverhältnis zu einem System (das sich als Ergebnis logischer Diairesis allgemeinster Seinsmomente darstellt) eine Erklärung verlangte. Das erste dieser Motive ward im Menon (98 A), das zweite im Sophistes besonders betont[1]. Ein anderer Antrieb mag die

[1] Für die gegebene Grundrichtung des Platonismus ist es freilich wiederum bezeichnend, daß sich diese Verhältnisse und

bei Platon immer stärker werdende Neigung gewesen sein, das mathematische Denken zur Urform des Denkens überhaupt zu machen; und da im Mathematischen jede inhaltliche Bestimmung unmöglich ist und Bestimmung überhaupt nur durch Feststellung von Beziehung und Verhältnis geschehen kann, so wurde auch bei Platon die Erkenntnis der einzelnen Idee aus dem Erfassen eines Inhalts zu einem Erfassen ihrer Beziehung zum All der geistigen Inhalte, das sich in ein System von logischen Schritten und Relationen auflöste und zu einem Begreifen ihres Verhältnisses der Über-, Unter- und Nebenordnung zu den übrigen Ideen, die in ihrer Gesamtheit nichts anderes waren als eine unendliche Entfaltung einfachster Grundmomente, des ἕν und der ἀόριστος δυάς, wie sie — gleichfalls mit vom Mathematischen entlehnten Ausdrücken — von Platon genannt werden[2]. Und schließlich mag der schon in der früheren Platonischen Philosophie wirksame Gedanke, daß die Erkenntnis der Idee die Erkenntnis von etwas Ewigem, Göttlichem ist — ein Gedanke, der vor allem eben in der übersinnlichen, jenseitig-geistigen und innerlich-seelischen Natur begründet war, die dieser Erkenntnis zugeschrieben wurde —, konsequenterweise dazu gedrängt haben, jede einzelne Ideenerkenntnis zu einer bloßen Funktion des Erfassens des Ei-

---

Verbindungen sofort als objektive, in jedem Erkenntnisakt unmittelbar miterfaßte Einheit der Ideen darstellen, und nicht als eine, wenn auch auf Grund objektiver Anhaltspunkte, erst vom Denken hergestellte logische Verknüpfung, wie nach der Aristotelischen Auffassung. Auch hier ist das Prinzip wirksam, daß jede wahre Erkenntnis unmittelbares Anschauen des geistigen Inhalts sein muß. Da jedoch die Verknüpfung als solche ein noch abstrakterer Denkinhalt ist als die verknüpften Begriffe selbst, so würde, wenn erst das logische Denken die Verbindung herstellte, der höhere Denkinhalt nicht unmittelbar geschaut, sondern aus dem niederen geschöpft werden. Das ist aber unmöglich — eben kraft des erwähnten Prinzips; denn die Forderung, daß jede notwendige Erkenntnis sich auf ein unwandelbares Wesen beziehen müsse, wäre auch dann erfüllt, wenn die Verbindung zwischen den Ideen erst durch das Denken auf Grund objektiver Anhaltspunkte in ihnen hergestellt würde. An und für sich verlangt also die Entdeckung der Zusammenhänge der Begriffe im Schlußverfahren und im Über- und Unterordnungsverhältnisse keineswegs, daß die Verknüpfung in und mit der einzelnen Idee erkannt werde, ja daß ihre Erkenntnis, als das Allgemeinere, die Voraussetzung der Erkenntnis der einzelnen Idee bilde; das folgt erst unabhängig von der Lehre vom Chorismos der Ideen, aus dem hier erwähnten Grundmotiv des Platonismus.

[2] Diese Vorbildlichkeit der Mathematik für das Denken, mit besonderer Hervorhebung des Relationstheoretischen in der Mathematik, wird in Politeia 525 C/D ausgesprochen.

nen, Göttlichen zu machen, das das geistige All in sich umschließt.

Die Gotteserkenntnis in der Aristotelischen Erkenntnislehre.

Ein wie wesentliches Moment im Ganzen des Platonismus dieses Prinzip ist, zeigt sich auch darin, daß die Polemik des Aristoteles keineswegs allein gegen den Chorismos der Ideen gerichtet ist, sondern ebensosehr, ja in gewissem Sinne noch mehr gegen ihren Syndesmos und ihre Erkenntnis durch Diairesis im Sinne der Platonischen Altersphilosophie[3]. Denn im übrigen steht ja die Aristotelische Erkenntnislehre der Platonischen — d. h. der ursprünglichen Platonischen, nicht der der Platonischen Altersphilosophie — näher, als es auf den ersten Blick scheinen möchte. Abstraktion ist ja für Aristoteles keineswegs, wie für die Modernen, Herausheben des Gemeinsamen, sondern Erfassen des Wesentlichen, Erkennen des Bandes, das die notwendigen,

---

[3] Dabei zeigt sich übrigens, daß Aristoteles scheinbar den Gedanken anerkennt, der im Dialog Parmenides ausgesprochen wird: daß nämlich die Auffassung vom Syndesmos der Ideen die Schwierigkeiten behebt, die in der Vorstellung des Chorismos liegen, solange man die Ideen in ihrer Vereinzelung betrachtet; denn er polemisiert nur dort (und dann teilweise mit denselben Argumenten, auf die schon der Parmenides entgegnet) gegen den Chorismos der Ideen, wo er schon von der Unmöglichkeit ihrer logischen Erzeugung (Ar. Met. A cap. 6, vgl. Rodier, Études de Philosophie Grecque 40 und 86) durch den Prozeß der Diairesis und ihre Erkenntnis durch das Nachdenken dieses Prozesses überzeugt ist. Sonst aber, und überhaupt an den entscheidenden Stellen über Platon, richtet er seine Polemik vor allem gegen das Konstruieren des unteilbaren Eidos aus allgemeineren Denkelementen, ohne an diesen Stellen den Chorismos als solchen zu bemängeln. Ein sichtliches Zeichen dafür, daß auch er die im Chorismos liegenden Schwierigkeiten als gelöst betrachten würde, wenn nur das Prinzip der Diairesis und der Ableitung der Ideen aus dem Einen (der Grundgedanke des Parmenides) zu Recht bestünde. Gegen dieses Prinzip polemisiert er von den verschiedensten Gesichtspunkten: Er zeigt, daß das Verhältnis der Über- und Unterordnung, das Verhältnis von genus und species, nicht eine ständige Dichotomia ist, wie es das Prinzip der Diairesis verlangt (De part. anim. I. cap. 2 u. 3), daß das Eidos zwar definierend in die logischen Momente zerlegt wird, die als „logische Materie" in seinem Begriff enthalten sind, aber im Akt des Erkennens als Einheit und nicht als Zusammensetzung dieser logischen Momente erfaßt wird (Met. Z cap. 12, 13 u. 14) und daß es sinnlos ist, eine Genesis ewiger Wesenheiten anzunehmen, wie es die Ideen ja sein sollen (1091a 12) und überhaupt Ewiges aus Elementen zusammengesetzt sein zu lassen (1088b 14).

wesentlichen Eigenschaften eines Wesens zusammenhält und von den wandelbaren Akzidenzien sondert, und Auffassung dieser wesentlichen Eigenschaften in ihrer Einheit. Das Intuitive der ursprünglichen Ideenerkenntnis ist damit völlig gewahrt; denn das Kriterium dafür, welche Eigenschaft wesentlich, welche unwesentlich ist, kann nur die intuitive Erkenntnis der Einheit sein, die sie ausmachen (das unübertreffliche Beispiel dafür [Met. Z 17] ist die Erkenntnis der Silbe, d. h. dessen, was dazukommen muß, um aus den getrennten Buchstaben die Einheit der Silbe zu bilden, und was eben in der Einheit, genauer: einer solchen Einheit der Buchstaben besteht [ab ist mehr als a + b und etwas anderes als ba]). Wenn aber Aristoteles lehrt, daß dieses intuitiv erfaßte Eidos im sinnlich Gegebenen erkannt wird, und nicht „in sich", in einem ideellen Jenseits, das zugleich geistige Innerlichkeit ist, so soll damit nicht nur — vom metaphysischen Standpunkte — betont werden, daß es immanent ist, d. h. daß die Erkenntnis sich auf das Ding selbst bezieht, auf das ihm innewohnende Wesen und nicht auf eine Idee außer ihm, sondern ebensosehr — vom erkenntnistheoretischen Standpunkte —, daß es als ἄτομον εἶδος erfaßt wird, als ungeteilte Einheit, aus der dann erst durch logische Zerlegung und Herausheben der gemeinsamen Momente die höheren Genera abgeleitet werden, und nicht als Komponente verschiedener ideeller Momente, die es, vom Allgemeinsten und Umfassendsten innerhalb eines intuitiv erfaßten Systems herabsteigend, logisch konstituieren, als Produkt einer Diairesis, als Funktion einer geistigen Anschauung des Alls der Ideen. Erkenntnis ist nach Aristoteles zwar auch zunächst Intuition, aber Intuition der einzelnen konkreten Form-Wesenheit, nicht der transzendenten Einheit der Formen. Hier liegt der Hauptunterschied zwischen der Platonischen und der Aristotelischen Erkenntnislehre.

Aus der Immanenz des erkannten Eidos im konkreten Gegenstande folgt aber noch etwas Weiteres: „Wenn das eigentliche und direkte Objekt der Erkenntnis nur das enylon eidos ist, der konkrete, sinnlich gegebene Gegenstand (denn auf das Abbild dieses Gegenstandes im Material der sinnlichen Wahrnehmungen bezieht sich ja nach Aristoteles der geistige Erkenntnisakt, nicht auf irgend ein ideelles Dasein dieses Gegenstandes in einer anderen, geistigen Sphäre, wo er unmittelbar für das geistige Erkennen zu erfassen wäre), so ist für die menschliche Erkenntnis ihrer Natur nach alles das, was nicht in der Ma-

terie als enylon verwirklicht gegeben werden kann, unmittelbar nicht zu erkennen. Und wenn der primäre Gegenstand der Erkenntnis das einzelne Eidos ist, und alles Allgemeine nur aus der Analyse der gemeinsamen logischen Momente hervorgeht, die in den zunächst vereinzelt und für sich erkannten Eide enthalten sind, so kann das oberste Sein nicht das Allgemeinste sein, aus dessen Spezialisierung und logischer Gliederung das Einzelne hervorgeht, sondern muß in einer ganz anderen Sphäre gesucht werden; denn das Allgemeinere ist hier nicht mehr der inhaltsreichere Begriff, der aus seiner inneren Dynamik heraus die einzelnen spezielleren Begriffe in einer logischen Genesis aus sich entwickelt, sondern der inhaltsärmere, dessen bloß im abstrahierenden Denken vorhandene Potentialität erst durch die Spezialisierung im wirklich existierenden Eidos vollständig determiniert und aktualisiert wird. Wenn also die Aristotelische Metaphysik auf ein Absolutum hin konvergiert, das als erster Beweger und reine Energeia oberstes Sein ist, insofern seine Existenz mit seiner Form zusammenfällt, dessen Eidos — anders ausgedrückt — das Sein selbst ist, so stellt sich dieses Absolutum für die Erkenntnislehre keineswegs, wie bei Platon, als Ausgangspunkt dar, sondern als Grenzbegriff. Grenzbegriff im doppelten Sinne des Ausdrucks: als ein Begriff, der einerseits für die Erkenntnis seinem Wesen nach nie völlig erreichbar ist (so wie das mathematische ∞ aus allen Bestimmungen herausfällt, die für die übrigen Zahlen gelten) und doch anderseits in jedem Denkakt irgendwie mitgedacht wird (so wie das ∞ als Grundlage der Möglichkeit des ständigen Fortschreitens in der Zahlenreihe) und auf den als auf einen gemeinsamen Zielpunkt jeder Denkinhalt bezogen wird.

Denn einerseits beruht gerade der Begriff der reinen Energie, des subsistierenden Seins, auf dem Zusammenfallen aller der Momente, deren innerliche, wesentliche Getrenntheit das Grundprinzip der normalen Erkenntnis und die Grundstruktur des für uns Erkennbaren ausmacht: Ein Ding, dessen Wesen (Form, Natur) das Sein selbst ist (weil es eben wesentliches Sein ist) und in dem das Wesen mit dem Träger dieses Wesens zusammenfällt (weil es nicht in einem potentiellen Substrat aktualisiertes, sondern subsistierendes Sein ist und daher aus seinem Wesen heraus, nicht durch das Substrat, individualisiert wird), steht jenseits der Zweiheit von Subjekt und Prädikat, Substanz und Subsistenz, Sein und Seiendem, Bestimmung und Bestimmtem. Die Grundform jeder Erkenntnis: Dieses

ist ein Solches, ist auf dieses Wesen nur tautologisch anwendbar[4], und selbst die Bestimmung des Inhalts dieser Tautologie ist unmöglich, da jede begriffliche Bestimmung einer Form durch ihre Zerlegung in das materiale Element, das als Substrat der spezifischen Determinierung zugrunde liegt, und in das die Spezies differenzierende eigentlich formale Element geschieht, und folglich dort, wo ein materielles Element fehlt und wo das Sein nicht Aktualisierung einer Materie, Zusammenfassung potentieller Seinsmomente ist, sondern reiner Akt und reine Form, überhaupt keine begriffliche Bestimmung und keine Definition möglich ist (Met. Z cap. 15—17)[5]. Anderseits ist der Begriff des vollkommenen, obersten Seins, in dem eidetische Bestimmtheit und tatsächliche Existenz zusammenfallen und dessen Dasein völlig durch seine Form bestimmt ist, als Zielpunkt und Postulat die notwendige Voraussetzung jedes denkenden Erkennens, und insofern ist die Beziehung darauf in

---

[4] Das heißt, reell ist es freilich immer eine Tautologie, denn die Aussage, die im „Solchen" liegt, bezeichnet ja, wenn auch vermittelst der ihm zugeschriebenen Eigenschaften, sachlich denselben Gegenstand, auf den mit dem „Diesen" zunächst nur ohne nähere Eigenschaftsbestimmung hingewiesen wurde — aber logisch wird darin doch ein Allgemeines auf ein Einzelnes bezogen; selbst das ist aber hier nicht möglich, wo der Hinweis auf das konkrete Substrat der Aussage unmöglich und die Aussage kein Allgemeines ist, sondern in ihrer Universalität des absoluten Seins doch zugleich die Bestimmung eines Individuums darstellt, da das oberste Sein seiner Natur nach nicht in mehreren Individuen realisierbar ist und insofern auch über dem Gegensatz zwischen Allgemeinem und Einzelnem steht.

[5] In dem Aufsatz über „Die Behandlung der Metaphysik in Jaegers ‚Aristoteles'" (Schol 7 [1932] 1—29) habe ich versucht nachzuweisen (20—22), daß die Analyse des Verhältnisses zwischen Materie und Form in den konkreten Dingen im Buch Z der Metaphysik nicht um ihrer selbst willen vorgenommen wird (und daher die Bemerkung am Ende des 3. Kapitels 1029b 3—5 wenigstens dem Sinne nach kein späterer Einschub ist) und auch nicht nur zur Widerlegung der platonischen Ideenlehre dient, sondern auf dem Wege zu Aristoteles' eigener Metaphysik geschieht. So wie die Erwägungen der Bücher H und Θ den Begriff der reinen Energie vorbereiten (vgl. S. 19 Anm. und S. 23 der zitierten Abhandlung), so zieht das Buch Z die Konsequenzen, die sich aus der Analyse des Verhältnisses zwischen Materie und Form für den Begriff der reinen Form ergeben; und die Polemik gegen Platon richtet sich nicht bloß gegen die Ideen als metaphysische Wesenheiten überhaupt, sondern mehr noch gegen den Irrtum, daß er das oberste Sein, die forma formalissima, als das Allgemeinste, forma formarum, betrachtet habe und nicht als etwas, das jenseits jeder begrifflichen Bestimmung steht.

jedem Denkakt enthalten. Denn wenn das Denken, von der im Eidos unmittelbar erfaßten, notwendigen Verbindung gewisser Seinselemente weiterschreitend, sich bemüht, alles das, was zugleich mit dieser Einheit des Eidos gegeben, aber nicht notwendig in ihr enthalten ist (die aus dem Eidos selbst nicht ableitbare konkrete Existenz dieses Eidos sowohl als die mit ihm konkret verbundenen akzidentellen Eigenschaften), gleichfalls als eidetisch bestimmt zu erfassen, und zwar auf die Weise, daß es all das als Wirkung eines anderen Eidos betrachtet, in dem diese zunächst bloß als seiend gegebenen Seinselemente auch eidetisch enthalten sind — indem es, anders ausgedrückt, für alles bloß Gegebene eine Ursache postuliert[6] —, so tut es dies nur kraft eines notwendigen Hinstrebens auf eine solche Einheit zwischen Eidos und Sein, wie sie real nur im obersten Sein gegeben ist. Nicht als erkannter, nicht einmal als erkennbarer Gegenstand, wohl aber als Ideal der Erkenntnis ist also der Begriff des obersten Seins in jedem Denkakt mitwirkend; und der Intellekt, als das Vermögen eidetischer Erkenntnis, ist nicht nur die Fähigkeit, die eidetische Einheit in der Erkenntnis des einzelnen Eidos zu erfassen, sondern auch der Trieb, sie durch eine immer weiter gehende gedankliche Verbindung

---

[6] Ich habe in dem Aufsatz La connaissance intuitive chez Kant et chez Aristote (RevNéoscolPh 33 [1931] 381—399 469—487) darzulegen versucht (472—482), daß sich die Geltung des Kausalprinzips vom aristotelischen Standpunkt auf die Notwendigkeit zurückführen läßt, alles im ersten, unmittelbaren Erkenntnisakt (der νόησις ἀδιαιρέτων) nicht Mitenthaltene als gleichfalls eidetisch bestimmt zu erfassen — auf die im Text beschriebene Weise —, da eben Erkennen und eidetisch Erfassen für Aristoteles eines ist, und die völlige Erkennbarkeit alles als seiend Gegebenen postuliert werden muß. Diese Erklärung erfüllt zugleich die Aufgabe, auf die der hl. Thomas im 5. Artikel der Quaestio de anima hindeutet (oportet praeexsistere intellectum agentem habitui principiorum sicut causam ipsius), indem sie die Axiome der synthetischen Erkenntnis, deren apriorische Geltung ohne eine solche Ableitung eine bloße innere Gegebenheit sein könnte und den Verdacht der bloß subjektiven Geltung nahelegen müßte, aus der Natur der eidetischen Perzeption als der primären Erkenntnisform des intellectus agens ableitet. (Inwiefern damit zugleich ihre Objektivität gesichert ist, habe ich im erwähnten Aufsatze S. 480—482 gezeigt.) Sie behebt auch die Schwierigkeit, die in den Kantischen Antinomien liegt, indem sie zeigt, wie die Geltung des Kausalprinzips — sobald man es als die Nötigung zur eidetischen Ableitung des nicht eidetisch Gegebenen auffaßt — sich von selbst aufhebt, wenn es sich um ein Wesen handelt, dessen Dasein in seinem Eidos selbst enthalten ist.

in dem zunächst bloß Gegebenen herzustellen. So zielt jeder Denkakt, wenn sein eigentlicher Gegenstand auch bloß das Material der Sinneswahrnehmungen ist, auf eine höhere Einheit hin, in der Sein und Wesen, Dasein und Sosein — in der sinnlich wahrnehmbaren Welt notwendigerweise getrennte Momente — in eins zusammenfallen. Und doch kann diese Einheit, die als Ursprung alles Seins metaphysisch bestehen muß, vom Erkennen weder unmittelbar erfaßt, noch begrifflich adäquat erkannt werden.

Gegenüberstellung.

Für die platonische Erkenntnislehre ist also die Erkenntnis des obersten Seins, des ἕν, das alles andere in sich enthält, die Voraussetzung jeder einzelnen Ideenerkenntnis, da sich jeder einzelne Denkinhalt aus der Erfassung des geistigen Ganzen in einem logischen Prozeß (der Diairesis) entwickelt. Für Aristoteles ist die „erste Substanz", der erste Beweger, auf dessen Existenz zwar aus metaphysischen Erwägungen notwendig geschlossen werden kann, dennoch in seinem eigenen Wesen adäquat unerkennbar, da sein Begriff auf der Aufhebung aller für das menschliche Erkennen fundamentalen Gegensätze beruht — wenn auch jeder einzelne Erkenntnisakt seine innere Einheit und seine im sinnlichen Material Einheit schaffende Kraft aus der Beziehung auf diese geistige Einheit schöpft, die er in einer adäquaten Erkenntnis doch nicht erreichen kann[7]. Dieses Verhältnis ist treffend in dem von der Scholastik gern zitierten Vergleich des Themistius ausgedrückt, wonach die

---

[7] Der grundlegende Gegensatz liegt also, wie man hier wieder sehen kann, keineswegs in der Frage des Chorismos der Ideen, sondern vor allem darin, daß Platon die Formen in der geistigen Einheit selbst erkannt werden läßt, die sie, metaphysisch betrachtet, notwendigerweise im obersten Sein bilden müssen, während bei Aristoteles jedes einzelne Eidos getrennt und in seiner konkreten Verwirklichung erkannt wird, so daß zwar jeder Erkenntnisakt auf die Einheit des obersten Seins hindeutet, ohne sie aber je zu erreichen. Dieser Gegensatz bestünde, wie man sieht, auch dann, wenn Platon die Formen gar nicht als von den Dingen trennbare Ideen behandelte, sondern sich damit begnügte zu behaupten, daß die Formen der Dinge, mögen sie auch reell nicht trennbar sein, doch von ihrer „geistigen" Seite her und aus der Einheit des obersten Seins erkannt werden. Entscheidend ist hingegen für diesen Gegensatz die Frage, ob die geistigen Inhalte, die den einzelnen Formen entsprechen, wirklich auf dem systematischen Wege der Diairesis gewonnen werden und nicht vielmehr durch eine unmittelbare Erfassung der einzelnen Wesenheit.

Platonische Ideenerkenntnis dem Sehen der Sonne entspricht, die Wirksamkeit des Aristotelischen intellectus agens hingegen dem Licht, das als Medium des Sehens die von ihm verschiedenen Gegenstände sichtbar macht. Bei Platon ist der Gegenstand des Sehens und das Mittel des Sehens eins (das Licht der Sonne ist sowohl das, was gesehen wird, als das, wodurch dieses Gesehene sichtbar wird), und es ist zugleich der Ursprung aller Sichtbarkeit überhaupt (die Sonne als Quelle des Lichts); denn das Erfassen des Einen, des obersten Seins, aus dem jede Idee hervorgeht, ist sowohl das Mittel jeder einzelnen Ideenerkenntnis als auch sein eigentlicher Gegenstand, da jede einzelne Idee nur in diesem Einen und aus ihm heraus erkannt werden kann und jede einzelne Ideenerkenntnis eigentlich Erkenntnis dieses aus dem Einen hervorstrahlenden geistigen Ganzen ist. Bei Aristoteles hingegen ist nicht nur der Gegenstand selbst verschieden vom obersten Sein, sondern auch die Kraft der geistigen Einheit, die ihn sichtbar macht (das „Licht" des Intellekts), ist nicht das oberste Sein (die Sonne) selbst, sondern nur irgend eine Beziehung auf dieses Sein, gewissermaßen also eine Ausstrahlung von ihm, wie das in der erleuchteten Atmosphäre als Medium des Sehens vorhandene Licht letzten Endes auch eine Wirkung der Sonne ist, so daß zwar mittelbar die Sonne es ist, die die Dinge sichtbar macht, ohne daß sie doch selbst gesehen wird — ja ohne daß sie selbst gesehen werden kann[8].

An der Stelle, wo er sich auf diesen Vergleich beruft (S. th. 1 q. 79 a. 4) bemerkt Thomas Aquinas, daß demzufolge die Ideenerkenntnis, christlich gesprochen, mit der visio beatifica zusammenfalle — denn die geistige Einheit und das oberste Sein, aus dem jeder andere Denk- und Seinsinhalt hervorgeht, ist Gott, und das Anschauen der Ideen in dieser Einheit ist die Anschauung Gottes und die Anschauung der Dinge in Gott. Das ist richtig, und es stimmt auch mit dem Ausgangsmotiv dieser Erkenntnislehre völlig überein; denn eine Erkenntnis, die die Dinge nicht in ihrer konkreten Wirklichkeit, sondern in ihrem übersinnlichen Dasein und in ihrem geistigen Ursprung erfassen soll und die nicht durch die Hinwendung zu den sinnlichen

[8] Der Vergleich unserer Erkenntnisfähigkeit mit den Augen der Nachteulen ist bekannt; aber selbst wenn dieser Abschnitt (Met. α) nicht von Aristoteles stammen sollte, ist an Stellen kein Mangel, in denen er es ausspricht, daß das für uns Erkennbare seiner Natur nach am wenigsten erkennbar ist, und das an sich Erkennbarste für uns unerkennbar ist (Met. A 3, Z 3; De part. anim. A 5).

Wahrnehmungen, sondern durch das Sich-in-sich-Zurückziehen, Sich-Absondern und Sich-Erheben der Seele vom Sinnlichen geschieht, kann nichts anderes sein als die Anschauung Gottes.

Der Neuplatonismus und der Augustinismus.

Der für die weitere Entwicklung des Platonismus entscheidende Schritt war die Trennung der Erkenntnis des ἕν, des Ursprünglich-Einen, obersten Seins, von der der Ideen, wie sie bei Plotin als vollendete Tatsache vorliegt, aber auch schon lange vor der Systematisierung im Neuplatonismus sich vorbereitet. Vom metaphysischen Standpunkt war damit die Möglichkeit gegeben, den starren Dualismus Platons in einen Monismus zu verwandeln, innerhalb dessen der alte Dualismus der Platonischen Grundauffassung, zu einer Stufenfolge des Seins umgedeutet, bestehen bleibt. Denn während bei Platon die Ideen — und mit ihnen das ἕν als ihr Inbegriff — der Materie in unüberbrückbarem Gegensatz, als Seiendes dem Nichtseienden, gegenüberstehen, sind jetzt Ideenwelt (Nus als Kosmos noëtos = Inbegriff der Ideen), Seele und Körperwelt graduelle Emanationen des „Einen", das über diesen Gegensätzen steht, und doch wiederholt sich der alte Dualismus von Stufe zu Stufe in dem Verhältnis der Ideen zur Seele und der Seele zur Körperwelt. Vom erkenntnistheoretischen Standpunkt folgt aber aus dieser grundlegenden Veränderung zweierlei:

Die Ideenwelt, als System, das ist der Nus als erste Emanation des Einen (Enn. V 9, 8) ist etwas von einem unerfaßbaren Ursprung her Gegebenes, nicht etwas aus geistigen Urelementen, die für die Erkenntnis erfaßbar sind, Entwickeltes und Entfaltetes; das Motiv der logischen γένεσις εἰς οὐσίαν hat aufgehört zu gelten. Das heißt, so wie das Eine — metaphysisch — aus der Ideenwelt herausgehoben und über sie gestellt worden ist und daher erkenntnistheoretisch die Erkenntnis der Ideen von der des Einen getrennt wird, verliert auch die Ideenerkenntnis das innere Band der Einheit; der Syndesmos der Ideen, der bei Platon eine in jedem Erkenntnisakt verifizierbare Tatsache, ja die Voraussetzung jedes Erkenntnisakts ist, kann jetzt nur geglaubt werden. Die Behauptung, daß die Ideenerkenntnis nicht aus den Dingen, sondern in einem höheren, geistigen Dasein erkannt wird — die bei Platon ihren erkenntnistheoretischen Grund darin hatte, daß nach seiner Lehre zur Erkenntnis jeder einzelnen Idee das Erfassen der ganzen geistigen Einheit gehört, dem sie

entspringt — ist nunmehr nur darin begründet, daß das System der Ideen, laut den metaphysischen Voraussetzungen der Lehre, eine solche geistige Einheit wirklich ist und jeder Erkenntnisakt also ontologisch ein Eintreten des höheren geistigen Inhalts (Enn. V 9, 4) in die Seele vorstellt[9], wenn dies auch im Erkenntnisakt selbst

[9] Ja, mehr noch als das. Da die noetische Kraft der Seele ebenso eine Auswirkung des Nus auf die Seele ist, ein Anteilhaben der Seele am Nus (Enn. V 9, 7), wie die Beseelung des Körperlichen eine Ausstrahlung der Seele in den Körper, ein Anteilhaben des Körpers an einer Ellampsis des Seelischen ist (Enn. I 1, 8), so erkennt in der noetischen Erkenntnis der Seele eigentlich der Nus sich selbst (Enn. V 9, 7), vielmehr das geistige Dasein der Ideen im Erkenntnisakt, an welchem die Seele in ihrem Erkennen teilnimmt, ist das Dasein des Nus selbst (Enn. V 9, 5). Die Voraussetzung der ganzen neuplatonischen Illuminationstheorie ist also nicht nur, daß die Ideen als Erkennbares von dem „Einen" verschieden sind, sondern daß sie auch als Erkanntes, als erfaßte Denkinhalte, etwas außer der Seele Stehendes und in sie Eintretendes sind. Daraus folgt auch eine der grundlegenden Schwierigkeiten der Illuminationstheorie Augustins: Wenn bei ihm die Ideen aufhören, selbständig zwischen dem Einen, Gott und der Seele zu subsistieren, und zu rationes in Deo exsistentes werden, wie ist da das Zusammenfallen der Ideenerkenntnis mit der Erkenntnis Gottes, der visio beatifica, zu vermeiden? Durch eine Unterscheidung der Schau des mundus intelligibilis, der Ideen in Gott, und der Schau des Einen Göttlichen, der Wesenheit Gottes selbst, der intellektuellen und der mystischen Gottesschau (vgl. Hessen, Augustins Metaphysik der Erkenntnis 208—212), der visio Dei per essentiam suam und der visio Dei, prout in eo resultant rerum similitudines (S. Thomas, De ver. q. 12 a. 7)? Aber abgesehen davon, daß Thomas selbst bemerkt: „visio, qua Deus videtur, ut est rerum species, praesupponit illam, qua videtur, ut est in se essentia quaedam, secundum quod est obiectum beatitudinis", ist diese Unterscheidung für Augustinus selbst dadurch ungangbar gemacht, daß bei ihm an die Stelle des Nus des Plotin der Logos, der Sohn Gottes, getreten ist (Hessen a. a. O. 49). Er nennt das Verbum divinum summa sapientia et forma rerum (Ep. 14 n. 4) und sagt: „omnium creaturarum rationes incommutabiles [sunt] in Verbo Dei" (De Gen. ad litt. 5 n. 28). Wie kann da für ihn der kosmos noëtos, der mundus intelligibilis, im Sinne Plotins ein deuteros Theos (Hessen 207) sein? Er müßte die Gleichwesentlichkeit des Sohnes mit dem Vater aufgeben. Es soll damit nicht gesagt sein, daß Augustinus nicht wirklich die Absicht gehabt hat, intellektuale Ideenerkenntnis, mystische Gottesschau und visio beatifica begrifflich zu trennen; nur ist ihm dies in seiner Erkenntnislehre nicht gelungen. Notwendigerweise; denn mit der Annahme der platonischen Grundlehre ist die Identifizierung der Ideenerkenntnis mit der visio beatifica notwendig gegeben; es sei denn, man hypostasiere in der Weise Plotins die Ideen zwischen Gott und der Seele als selbständige Seinssphäre, was aber Augustinus aus metaphysischen Gründen nicht tun konnte.

nicht mehr verifizierbar sein sollte. Da aber der Ausgangspunkt der Lehre von den Ideen eben eine Lehre von der Natur der Erkenntnis und eine Deutung des Erkenntnisaktes war, hat damit die Ideenlehre ihr Fundament verloren.

Die Erkenntnis des „Einen" hingegen, die für Platon die Erkenntnis der geistigen Grundelemente des Rationalen war (insofern das Eine als Ausgangspunkt der Diairesis der Ideen erkannt wurde), wird jetzt irrational, und der noetischen Erfassung der Ideen geradezu entgegengesetzt. Was für Platon höchstes πέρας war, wird jetzt ἄπειρον. Zur Erkenntnis des Einen, dessen wesentliche Eigenschaft das Formlose (aneideon) ist (Enn. VI 9, 3), kann man nur gelangen, wenn man nicht nur alles Sinnliche und Körperliche hinter sich läßt (das hatte schon Platon geboten), sondern auch alle Begriffe und Ideen, ja selbst so allgemeine Begriffe wie das Sein (VI 9, 3), bis man sich zu etwas Solchem erhebt, das für das normale, logische Erkennen ein Nichts zu sein scheint, weil es begrifflich nicht zu fassen ist (VI 9, 3) und weder beschrieben noch ausgesprochen werden kann (VI 9, 4). Dazu muß die Seele selbst „formlos" werden (VI 9, 7), denn nur so ist sie der Schau des Einen fähig. Dies aber erreicht sie dadurch, daß sie sich nach innen wendet und die Erkenntnis aller äußeren Dinge, sowohl ihrer sinnlichen Natur als ihrer Idee nach, hinter sich läßt, ja sogar sich selbst vergißt und so zu seiner Schau gelangt (VI 9, 7). Denn nur das Ähnliche kann das Ähnliche erblicken, und dadurch, daß sie selbst „formlos" wird, muß die Seele dem Einen, das „formlos" ist, ähnlich werden (I 6, 9). Dieses Formloswerden, diese Abwendung von allem Sichtbaren und Denkbaren, ist aber ebensosehr eine Abwendung der auf das Vorstellbare gerichteten Erkenntnis als eine Abwendung des auf das Sinnliche gerichteten Begehrens. Wenn verlangt wird, daß man durch die Abwendung der Seele von allem Äußeren ein anderes Sehen erlangen und in sich erwecken soll (I 6, 8), so heißt es anderswo, das Auge der Seele müsse frei sein vom Schmutze des Bösen (I 6, 9). Das Abwenden der Seele vom Äußeren ist also sowohl erkenntnismäßig als moralisch gemeint. Die Seele muß abgesondert werden von allem anderen (I 6, 5), rein und dadurch selbst „eins" (I 6, 9). Daß dies aber für sie zur Erkenntnis des Einen genügt, daß die Seele nur von allem Fremden frei werden muß, und ganz „sie selbst", um dann auch gleich das Eine schauen zu können, das hat darin seinen Grund, daß sie,

ihrem innersten Wesen nach, dem Einen verwandt ist, weil sie von ihm stammt (VI 9, 4). Sie ist seine Emanation, ja mit ihm eins, denn das, was sie individualisiert und was sie ihren Ursprung — das Eine — vergessen läßt (V 1, 1), die Hinwendung zum Materiellen, zur Entstehung, zum Anderswerden und Fürsichsein (V 1, 1), ist zugleich ein Vergessen und Verkennen des eigenen Wesens. Darum, wegen dieser Wesensgemeinschaft, ist Gott, das Eine, in der Seele, und sie sieht ihn nur nicht, weil sie ihr eigenes Wesen nicht sieht (VI 9, 7), und wenn sie ganz sie selbst wird, hört sie auf, sie selbst zu sein, und wird eins mit Gott; die Anschauung Gottes ist die Rückkehr der Seele zu Gott, φυγὴ μόνου πρὸς μόνον[10] (Ende der Enneaden).

---

[10] Man kann nicht umhin, an dieser Stelle an die Worte des hl. Augustinus zu denken: „exterius conantur ire et interiora sua deserunt, quibus interior est Deus" (De Trin. VIII 7). Freilich muß aber bei ihm die Selbsterkenntnis der Seele ständig und mit ihrem Wesen gegeben sein, nicht nur als Ergebnis einer Erhebung und Verinnerlichung, einer Rückkehr in sich selbst und einer qualitativen, moralischen Veränderung der Seele; denn sie ist bei ihm ja auch die Voraussetzung der normalen Erkenntnis. Dies wird auch von ihm ausgesprochen: „Quid enim tam intime scitur seque ipsum sentit quam id, quo etiam cetera sentiuntur, id est ipse animus?" (De Trin. VIII 5) und „Mens ergo ipsa, sicut corporearum rerum notitias per sensus colligit, sic incorporearum per semetipsam. Ergo et semetipsam per se ipsam novit, quoniam est incorporea" (De Trin. IX 4). Und doch unterscheidet Augustinus (entgegen der Konsequenz seiner Erkenntnislehre, aber der Wahrheit der inneren Erfahrung sowohl als der christlichen Lehre entsprechend) zwischen einer Erkenntnis des wahren Wesens der Seele und einem Verkennen dieses Wesens. Ebenso wie er auch (was er nach seiner Erkenntnislehre nicht sollte; denn wie werden sonst die Ideen in Gott erkannt?) den Begriff einer mystisch-visionären Gottesschau kennt, einer Erkenntnis „in ictu trepidantis aspectus" (Conf. VII 17). „Noli quaerere quid sit veritas, statim enim se opponent caligines imaginum corporalium et nubila phantasmatum, et perturbabunt serenitatem, quae primo diluxit tibi, cum dicerem veritas. Ecce in ipso primo ictu, quo velut coruscatione perstringeris, cum diceretur veritas, mane si potes; sed non potes. Relaberis in ista solita atque terrena" (De Trin. VIII 2). So ist auch bei Augustinus schließlich die Ideenerkenntnis entweder nicht Erkenntnis Gottes (was freilich den Formeln seiner Erkenntnislehre widerspricht) oder Erkenntnis eines deuteros Theos (was er aus dogmatischen Gründen nicht zugeben kann). — Das ganze Motiv überhaupt — die Trennung der mystisch-intuitiven Erkenntnis des obersten Seins von der normalen Erkenntnis und die Behauptung, daß diese Erkenntnis einer ganz anderen Sphäre angehört, einer ganz anderen seelischen Verfassung entspringt als die normale Erkenntnis und daher das oberste Sein für das normale Erkennen eigentlich unerkennbar ist — gehört aber nicht erst dem Neuplatonismus an. Eine der be-

So sind im Neuplatonismus die beiden platonischen Grundmotive — daß die geistigen Erkenntnisinhalte nicht in der äußeren Realität, sondern in einem höheren, rein geistigen Dasein erkannt werden (Phaidon 100 A) und daß diese höchste Erkenntnis durch die Abwendung der Seele von allem Äußeren geschieht, durch ihre Zurückwendung zu sich selbst und ihre Erhebung zum Göttlichen, dem sie wesentlich verwandt ist (Phaidon 79 C/D) — voneinander getrennt worden. Die Ideenerkenntnis ist gewiß noch Erkenntnis eines für sich bestehenden geistigen Daseins, aber sie ist weit entfernt von jener anderen Erkenntnis, in der die Seele ihr eigenes, inneres, wahres Wesen erkennt und mit und in ihm die Gottheit. Um zu dieser Erkenntnis zu gelangen, muß die Seele, sich in sich selbst wendend, ebenso die Ideenwelt hinter sich lassen wie die äußere, materielle; anderseits ist die Erkenntnis des Einen aus einer den Ausgangspunkt der Ideenerkenntnis bildenden, rationalen Erkenntnis zu einer nur durch eine qualitative Veränderung der Seele zu gewinnenden irrationalen Erkenntnis geworden, so irrational, daß sie für das rationale Erkennen die Erkenntnis eines Nichts zu sein scheint.

Gregor von Nyssa. a) Die normale Erkenntnis.

Den nächsten Schritt in dieser Entwicklung bedeutet die Philosophie Gregors von Nyssa[11]. Er läßt die Erkenntnis

---

kanntesten Stellen, an denen dieser Gedanke lange vor der Ausbildung des eigentlichen Neuplatonismus vorkommt, sind die folgenden Zeilen der Schrift Plutarchs über Isis und Osiris: „Die sinnlichen Dinge, die immer gebraucht werden und bei der Hand sind, entfalten sich auf eine mannigfache Art und nehmen bald diese, bald jene Gestalt an, dahingegen die Erkenntnis des geistigen, lauteren und heiligen Wesens, gleich einem durch die Seele fahrenden Blitze, nur eine einzige Berührung und Beschauung verstattet", und die Vorstellung der „Reinheit" der Seele (erkenntnismäßig und moralisch) als Voraussetzung dieser Schau ist in seiner Schrift „Über das Daimonion des Sokrates" ausführlich entwickelt.

[11] Das ist nicht unbedingt chronologisch zu verstehen. Denn es hat schon vor Gregor von Nyssa Fassungen des neuplatonischen Grundgedankens von der Erkenntnis Gottes durch die In-sich-Wendung der Seele gegeben, in denen die Ideenlehre überhaupt keine Rolle spielt. So gibt es bei Gregorios Thaumaturgos (von dem Gregor von Nyssa geistig stammt und der mit Plotin gleichzeitig und als Origenesschüler von ihm unabhängig ist) zwischen der Kosmologie, der Erforschung der äußeren Werke der göttlichen Vorsehung (PG 10, 1077 B/C) und der nach innen gerichteten Selbsterkenntnis der gereinigten Seele, die zur Erkenntnis Gottes führt, ja insofern als die reine Seele Gott spiegelt, Erkenntnis

der Ideen, die durch die Trennung von der Erkenntnis des Einen ihr Fundament, ihren inneren systematischen Zusammenhalt und ihre Berechtigung verloren hat, überhaupt fallen. Für ihn ist die Sinneswahrnehmung wieder das für unsere Erkenntnis erste (PG 45, 341 C), und ihr gegenüber ist die denkende Erkenntnis nicht eine andere, gänz-

---

Gottes ist (ebd. 1084 B/C), nichts, was der Ideenerkenntnis entspräche. Das Schema des neuplatonischen Gedankens: „Wir finden im Zentrum unseres Innern das Zentrum des Alls" (Enn. VI 8, 8) ist sogar schon im Stoizismus enthalten, wo es Ideen nicht gibt. Denn wenn der stoische Weltgott (nach Poseidonios bei Aëtios, Diels, Doxogr. Graeci 302) „denkendes und feuriges Pneuma ist, das keine Form hat, sich aber in alles Beliebige verwandelt", so ist er für uns, d. h. für die äußere Erkenntnis, nur in seinen verschiedenartigen Entfaltungen, nicht aber in seinem innern, formlosen (Enn. VI 9, 3) Wesen zu erkennen, ebenso wie die Seele im Lebewesen zwar als wirksam und gegenwärtig wahrgenommen, aber aus dieser ihrer Wirksamkeit nicht ihrem Wesen nach erkannt wird. Wenn aber die Seele sich nach innen wendet, zum feurigen Mittelpunkt ihrer in mannigfaltigen Formen sich offenbarenden Lebenskraft, so findet sie dort dasselbe Wesen, denn sie ist Feuer vom Weltfeuer, ἀπόσπασμα der Gottheit. Die Herleitung dieses Gedankens aus einem Gedankenkreis, der die Ideen nicht kennt, macht auch den in der neuplatonischen Lehre liegenden Widerspruch verständlich, daß die Seele den Stufen der Emanation nach unter dem Nus steht, ja sein Logos ist, so wie der Nus der Logos des Einen (Enn. V 1, 6), und doch durch die Haplosis direkt zum Einen zu gelangen, ja mit ihm identisch zu werden vermag. Nach der stoischen Lehre, wonach sie ein Apospasma der Gottheit selbst ist, steht eben kein Nus, keine Ideenwelt, zwischen der Seele und Gott. Die mehr auf die Erkenntnis des Kosmos gerichtete Stoa hat freilich diesen Gedanken nicht auf die Selbst- und Gotteserkenntnis angewendet. Aber das Schema war in ihm enthalten (weshalb es auch nicht nötig ist, mit E. Norden [„Agnostos theos"] den Neuplatonismus ausschließlich als eine Orientalisierung des Platonismus aufzufassen; die neuplatonischen Grundgedanken sind mit der Kombination von Platonismus und Stoizismus gegeben, mag nun ein platonisierender Stoiker — Poseidonios — oder ein stoisierender Platoniker — Antiochos von Askalon — diese Kombination zuerst vollzogen haben), und es tritt auch schon, auf die Gotteserkenntnis angewendet, dort auf, wo die ersten Spuren dieser Kombination zu finden sind (Cicero, Tusculan. I 22 § 52 — dem entspricht genau, sogar mit der Berufung auf den δαιμόνων μαντικώτατος Apollon, Greg. Thaumaturg.: PG 10, 1084 B/C — und De leg. I 58) ohne jede Erwähnung der Ideen. Nicht chronologisch, nur systematisch folgt also auf Plotin Gregor von Nyssa mit der Ausschaltung der Ideen. Freilich hat auch die Seelenlehre bei ihm eine so wesentliche Umbildung erfahren, daß er zuletzt nicht viel mit diesen von Plotin unabhängigen Vorläufern gemein hat und sie, trotz dem Unterschied von Plotin in der Ideenlehre, in der Seelenlehre ihm gegenüber mit Plotin zusammen eine Gruppe bilden.

lich unabhängige Quelle der Erkenntnis, sondern etwas, das sich auf ihr aufbaut (ebd. 341 D). Alles Geistige, Immaterielle wird nur durch seine Wirkung im sinnlich Wahrnehmbaren erkannt, sowohl Gott aus der Schöpfung als die Seele aus ihrem Wirken im Lebewesen (PG 46, 28 C), und diese Erkenntnis kann nicht mehr lehren, als daß etwas da ist, das im Materiellen wirkt, und daß es vom Materiellen verschieden ist, nicht aber, was es seinem eigenen Wesen nach ist (PG 46, 40 C). So kommt es, daß die Seele alles außer sich erkennt, nur sich selbst nicht, so wie das Auge alles außer sich sieht und sich selbst doch nicht sehen kann (PG 46, 509 B [44, 257 A, wenn die Stelle echt ist]). Und so können wir Gott nicht nach seinem Wesen, sondern nur nach seinen Werken erkennen (PG 44, 72 C), d. h. wir schließen[12] aus dem, was von Gottes Wesenheit und Macht in der Schöpfung zutage tritt, ohne doch das an ihm erfassen zu können, was nicht mehr in die Schöpfung eingegangen ist. So gleicht „der Name Gottes der ausgeschütteten Salbe" (Cant 1, 2), d. h. dem wenigen, was von dem Wohlgeruch der ausgeschütteten Salbe an dem Gefäß haften geblieben ist, und wir können aus dem Duft, den das irdene Gefäß angenommen hat, nur unvollkommen auf den unvergleichlich höheren Wohlgeruch der Salbe selbst schließen (PG 44, 781 D—784 A). Alle Namen, mit denen wir Gottes Wesen bezeichnen, Weisheit, Güte, Macht, Ewigkeit (die theologika onomata, wie sie Gregor ebd. 784 A nennt) sind von Eigenschaften Gottes genommen, die wir aus der Schöpfung erschlossen haben, es sind Tropfen, die am Gefäß hängen geblieben sind und bezeichnen nur einen geringen Teil von Gottes wahrem Wesen. Oder mit einem anderen Bilde: Der Bräutigam steht vor der Türe, es ist Nacht, seine Stimme klingt an die Türe, und er streckt seine Hand durch das Fenster (Cant 5, 2—4). Gott selbst bleibt unsichtbar, auch seine Stimme dringt nicht herein, wird nicht zur Erkenntnis, sondern treibt nur an, ihn noch weiter zu suchen (PG 44, 997 D). Nur seine Hand erreicht uns, das ist seine schöpferische Kraft (ebd. 1009 A; 1012 A), und wir können ihn nur erkennen, indem wir aus den Werken auf den Schöpfer schließen (ebd. 1009 D). So beschränkt sich unsere Erkenntnis von Gott auf das, was von

[12] Stochazesthai, stochasmos und stochastike dynamis oder epinoia sind die in diesem Zusammenhang üblichen Ausdrücke dafür (PG 46, 28 C; 44, 1001 C; 44, 784 A; 44, 1263 B); 45, 953 B heißt es antilepsis dia tôn logismôn.

seinem Sein bis zu uns hinunter wirkt (ebd. 1009 B) und was von seinem unbegreiflichen Wesen in der Schöpfung begreiflich wird (ebd. 1012 A). Nicht das Wesen des Schöpfers, sondern nur seine schöpferische Weisheit ist uns erkennbar (PG 44, 1263 D). Daher sind auch alle Rückschlüsse auf den Schöpfer unzulänglich.

Der Grund ist der, daß kein Wesen seine Natur verlassen kann, und daher auch mit seiner Erkenntnisfähigkeit auf die von seiner Natur gegebene Sphäre beschränkt ist (PG 44, 729 B). Als Geschöpf nun ist auch die menschliche Seele in das hineingestellt, was Gregor von Nyssa mit einer ganz eigenartigen Deutung des sonst ganz anders gebrauchten Namens Aion nennt[13]. Es ist nicht nur Raum und Zeit (PG 45, 368 A), sondern das, was Raum und Zeit als gegebene Verhältnisse der Dinge erst ermöglicht, ein vor den Dingen geschaffenes Medium der Schöpfung (ebd. 365 D), das nicht nur die räumliche und zeitliche Bedingtheit der Dinge verursacht, sondern schon ihren Geschöpfcharakter bestimmt, insofern Geschöpf etwas ist, was das Sein nicht an sich, sondern graduell besitzt, als größeren oder geringeren Grad der Anteilnahme am ungeschaffenen Sein (PG 45, 336 A), und daher wird der Aion (PG 44, 729 D) als Raum, Zeit und Maß spezialisiert. Es ist das „in der Schöpfung Mitgemessene" (PG 45, 365 A—B), das bewirkt, daß jedes Geschöpf nicht nur zeitlich und räumlich bestimmt ist, sondern auch einen bestimmten, ideell meßbaren Grad des Seins darstellt, weshalb es PG 46, 121 B heißt, daß es mit jeder sichtbaren und unsichtbaren Schöpfung mitgedacht wird: das Graduelle, Bestimmte, Meßbar-Zusammengesetzte als solches (diastematikon noema: PG 44, 752 D). Da die Seele selbst Geschöpf ist, muß sich auch ihr Denken in dieser Meßbarkeit, diesem Neben-, Nach- und Übereinander bewegen (PG 44, 729 C; 45, 365 B). Wenn die Seele also auch, rückschließend aus der Schöpfung, erkennt, daß Gott ewig ist und unendlich und kein Geschöpf, also auch die in der Schöpfung von ihm zutage tretenden Eigenschaften nicht besitzt, sondern „sie ist" — nicht weise, gerecht und wahr ist, sondern die Weisheit, Gerechtigkeit und Wahrheit selbst (PG 44, 781 B) und überhaupt die Güte selbst, durch die alles gut ist, was gut ist (PG 44, 725 A; 45, 325 C — „das Gute selbst" ist

[13] Bei Plotin (Enn. III 7) ist es die Ewigkeit als Seinsweise des Geistigen. Hier kann der Ursprung der Bedeutung, die Gregor dem Worte gibt, nicht näher untersucht werden.

die Platonische Definition der Idee des Einen!) und insofern das Sein selbst (PG 44, 333 A; 46, 173 D), so kann sie das so umschriebene Wesen doch nicht begreifen; denn, an das diastematikon noema des Aion gebunden, können wir die Ewigkeit nur als Dauer, die Unendlichkeit nur als Ausdehnung und das höchste Sein nur als einen, wenn auch den obersten Grad des Seins denken und daher nie das zeitlos Ewige und das gradlos in sich Vollkommene erreichen (PG 45, 368 A, 301 D, 321 C, 336 A. Hier ist das Zusammenfallen der für unser Erkennen notwendig getrennten Bestimmungen im Absolutum erkannt, und unser Begriff vom Absolutum im Sinne der aristotelischen Erkenntnislehre als eine nie völlig realisierbare Synthese dieser Elemente, als eine unendliche Annäherung an diese Einheit durchschaut, und die Unzulänglichkeit der Platonischen Definition, die aus unmittelbarer Erkenntnis hervorgehen soll, ausgesprochen). Darum gleitet unser Denken ab von der Unbegreiflichkeit dieses Wesens, das über allem steht, was uns als Geschöpf verwandt ist (PG 45, 365 D; 44, 792 D; 46, 361 D). Da es über der Schöpfung steht, steht es über unserem Begreifen (PG 44, 729 C). Alles, was wir von ihm sagen, sind „Nachbildungen des Goldes, nicht Gold selbst" (PG 44, 820 D—821 A mit Bezugnahme auf Cant 1, 11), Gedanken und Begriffe, die auf unvollkommene Weise das an sich Unbegreifliche nachzubilden trachten (ebd. 820 C), das über jeden irgendwie bestimmenden Gedanken erhaben ist (PG 45, 368 B). Und darum ist auch jeder Mensch, der mit Worten das Geheimnis dieses unbegreiflichen Lichtes erklären will, ein Lügner (Ps 115, 11), nicht aus bösem Willen, sondern wegen der Unzulänglichkeit des Denkens diesem Gegenstande gegenüber (PG 46, 361 B/C). „Ich habe ihn gerufen, aber er hat mich nicht gehört", sagt die Braut (Cant 3, 1), weil kein Name auf ihn zutrifft (PG 44, 893 A), und auf die Frage: „Habt ihr den gesehen, den meine Seele liebt?" (Cant 3, 3) müssen die Wächter der Stadt schweigen, mit ihrem Schweigen andeutend, daß jeder Gedanke, jeder Begriff von ihm nur ein Hindernis wäre für die, die ihn suchen (ebd. 893 B). So ist Gott jenseits aller Namen und aller Begriffe unerreichbar, undenkbar und unaussprechbar (PG 45, 45 D). Alle Namen, die wir ihm auf Grund seiner Werke beilegen, erreichen nicht sein Wesen (PG 45, 960 C), und so steht Gott jenseits von allem, womit wir, das Unaussprechliche zu benennen uns bemühend (PG 44, 801 A), ihn bezeichnen; er ist nicht gut, sondern jenseits des Guten (ebd. 725 A;

184 A; 433 C), ja sogar — ein ganz kühner Gedanke — nicht Gott, sondern jenseits Gottes, insofern der Name Gott schon irgend einen Begriff, einen Gedanken, eine Bestimmung bedeutet (PG 45, 684 B). Darum verließ Abraham sein Vaterland, das ist alles Irdische, nicht nur alles Sichtbare, sondern selbst alles Vorstellbare und Denkbare, um Gott zu suchen, und machte sich auf diesen Weg, der jenseits alles Denkbaren führt, ohne anderen Wegweiser als den, daß nichts für das Denken Faßbare das gesuchte Ziel sein könne und daß alles, was wir von Gott begriffen zu haben glauben, schon deshalb nicht sein Wesen sein kann, weil es begreifbar ist (vgl. PG 44, 365 B), ja ohne selbst den Namen dessen zu kennen, den er liebte und suchte (PG 45, 940 A—C. Ekstasis nennt Gregor von Nyssa bedeutsamerweise diesen Zustand der Erhebung über alles Denkbare: ebd. 941 A). Darum erschien Gott Moses zuerst als Feuer im Dornbusch, und dann in der Finsternis, die den Sinai umgab, weil wir zunächst aus der rechten Erkenntnis der Schöpfung einen Glanz von Gottes Wesen zu sehen bekommen, dann aber, je mehr wir in der Betrachtung fortschreiten, umsomehr das Unbegreifliche seines Wesens gewahren (PG 44, 376 C—377 A und 1000 C/D). Über alles Sichtbare und Denkbare hinweg dringt die Seele in das Innere, durch die Vielgeschäftigkeit des Denkens in das Unbegreifbare, und dort sieht sie Gott. Denn Gott erkennen heißt begreifen, daß er unbegreiflich ist (PG 44, 377 A; vgl. 45, 368 B). Die Seele muß sich damit begnügen, von Gott zu wissen, daß er ist und daß er von allem Denkbaren verschieden ist (PG 45, 732 A), und sein unbegreifliches und unaussprechliches Wesen mit Schweigen verehren (PG 45, 945 C). Wenn man sich mit dem Denken dem über allem Denkbaren Stehenden nähert (PG 44, 732 A), dann ist „Zeit zu schweigen" (Eccl 3, 7) und das Geheimnis des Unbegreiflichen unausgesprochen im Innersten des Bewußtseins zu bewahren (PG 44, 732 A; 46, 360 D).

Wenn sie sich auch in den Schlußmotiven mit Plotin berührt, so ist doch diese Erkenntnislehre nicht platonisch — nicht nur deshalb, weil die Ideen darin keine Rolle spielen (denn schließlich ist eine Erkenntnislehre, die alles in prima veritate erkennen läßt, auch platonisch), sondern mehr noch, weil sie selbst unser denkendes Erkennen auf das diastematikon, das räumlich, zeitlich und graduell Bestimmte, beschränkt und das Unendliche, an sich Seiende ihr abspricht; vor allem aber deshalb, weil sie betont, daß

alles, was wir erkennen können, Eigenschaften an Dingen sind, nie das Ding an sich ohne seine Eigenschaften und nie die Eigenschaften selbst in ihrem reinen Dasein. Das ist aber der entscheidende Gegensatz gegen die platonische Grundauffassung, wonach der Gegenstand unseres Erkennens jede Seinsart in ihrem reinen, geistigen Fürsichsein ist (was auch ein Enthaltensein in seinem geistigen Inbegriff, dem Nus, der prima veritas, sein kann) und nicht in ihrer Verwirklichung am realen Gegenstand[14]. Genau genommen ist es aber auch keine aristotelische Erkenntnislehre. Denn sie kennt den Begriff der Form nicht und macht sich in ihrem stoischen Nominalismus keine Gedanken über den Ursprung allgemeingültiger und notwendiger Begriffe, ja sie verkennt mit ihrer Äußerung, daß alle unsere Begriffe nicht nur an das Graduelle, sondern auch an Zeit und Raum gebunden sind, sogar den überzeitlichen Charakter des allgemeinen Begriffs. Tatsächlich stammt sie auch, wie gelegentlich die Terminologie zeigt, vom Stoizismus[15]. Und doch steht sie — trotz Gregors aus den Zeitverhältnissen verständlicher Abneigung gegen die aristotelike kakotechnia (PG 45, 265 B) — dem Aristotelismus näher, als Gregor selbst glaubt. Denn die stoische Auffassung, daß der Begriff nur eine intensivere Form der Sinneswahrnehmung und des von der Wahrnehmung zurückbleibenden Bildes ist, macht kein weiteres Kriterium der Wahrheit nötig als die enargeia der phantasia kataleptike. Eine Auffassung hingegen, die so scharf zwischen dem sinnlichen Wahrnehmen und dem geistigen Denken scheidet, wie Gregor es tut, und doch falsches und richtiges Denken kennt (PG 45, 305 D), ja sogar sich ihren Gegnern gegenüber auf die Logik beruft (ebd. 308 A), muß die Geltung von Denkgesetzen annehmen; und wenn sie anderseits betont, daß unser Denken von den konkreten Gegenständen ausgeht und keine Quelle der Erkenntnis außer ihnen hat,

---

[14] Es ist bezeichnend, daß gewisse platonische Atavismen im Ausdruck, wie die Bezeichnung Gottes als τῶν πραγμάτων εἰκών, nur in rhetorischem Zusammenhange vorkommen, z. B. diese Bezeichnung in der Leichenrede auf Melitius: PG 46, 861 B.

[15] Wie Gregor von Nyssa auch in seiner Anthropologie und Kosmologie aus stoischen Anregungen schöpft, ja sogar stoische Quellen benützt, habe ich in dem Aufsatz: „Die Quelle von Ciceros De natura deorum II 45—60 (Poseidonios bei Gregor von Nyssa)": Egyetemes Philologiai Közlöny (Archivum Philologicum) 1935, Heft 1—3, gezeigt. Für die Schrift De anima et resurrectione ist es schon früher nachgewiesen worden.

muß sie diese Denkgesetze durch Abstraktion aus den gegebenen realen Verhältnissen entspringen lassen — also im wesentlichen eine ganz aristotelische Auffassung vom denkenden Erkennen voraussetzen. Und die Anwendung dieser aristotelisch gefaßten Denkgesetze — im Gegensatz zum stoischen unmittelbaren Wahrnehmen des Gegenstandes — spricht sich am deutlichsten eben in der Lehre von der rationalen Gotteserkenntnis aus. Der stoische Weltgott ist identisch mit der Welt, die seine Entfaltung ist; sein Sein (mag es auch die stückweise Erkenntnis der Welt von außen her nicht adäquat erfassen) erschöpft sich im Kosmos. Eine einheitliche, vollständige Erkenntnis des Kosmos wäre zugleich ein vollkommenes Erkennen Gottes. Bei Gregor hingegen wird aus der sinnlich wahrnehmbaren Schöpfung auf den unsichtbaren Schöpfer geschlossen, aus dem Unvollkommenen auf das Vollkommene, aus den Dingen, die das Sein als mitgeteilte Eigenschaft besitzen (PG 45, 336 A) auf das Sein selbst. Hier liegt viel eher der aristotelische Schluß vom beschränkten konkreten Sein auf die reine Energeia vor als der stoische vom wahrgenommenen Teil auf die vollkommene Einheit des Ganzen. Und das Ergebnis ist, genau wie bei Aristoteles, der Begriff eines Wesens, in dem Wesen und Dasein zusammenfallen (PG 44, 333 B). Nur daß Gregor viel mehr als Aristoteles das Unzulängliche dieser Formel betont, die uns das Zusammendenken von Momenten gebietet — Ding und Eigenschaft, Wesen und Dasein —, die wir der Natur unseres Denkens gemäß uns nur getrennt denken können. So kommt bei ihm die Natur des rationalen Gottesbegriffs als Grenzbegriff nach der einen Seite, der der Unerreichbarkeit, stärker zur Geltung als bei Aristoteles, während die andere Seite — daß er als Ziel des Denkens in jedem Gedanken mitgedacht wird — vernachlässigt bleibt, weil sich Gregor über den Ursprung der Normen des Denkens und über die metaphysischen Voraussetzungen der Anwendung des Kausalprinzips keine Gedanken gemacht hat. Auch das beruht darauf, daß es ihm vor allem darauf ankommt, die Unzulänglichkeit der rationalen Gotteserkenntnis zu betonen. Er tut das aber deshalb, weil er — zum Unterschied von Aristoteles — daneben auch eine andere Art der Gotteserkenntnis kennt.

Gregor von Nyssa. b) Die mystische Erkenntnis.

Genau wie bei Platon und bei Plotin ist der Weg zu dieser Gotteserkenntnis die Abwendung der Seele vom Äußeren und ihre Einkehr in sich selbst, das Ablegen aller bildlichen und

begrifflichen Erkenntnis und die Reinigung der Seele von allem, was nicht sie selbst ist, die Erkenntnis ihres eigenen wahren Wesens. Der Gedanke kommt bei Gregor sogar in ganz formelhaften Wendungen vor, wie z. B. in der Rede auf Gregorios Thaumaturgos (PG 46, 908 C): „Er lebte nur mit sich selbst und in sich selbst mit Gott", aber auch in ganz ausdrücklicher Lehrformulierung, z. B. im Buch über die Jungfräulichkeit, in dem Jungfräulichkeit überhaupt als das Reinsein von der Sünde und von der ῥοπή zum Materiellen verstanden wird und als Mittel zur Erkenntnis Gottes gilt (PG 46, 368 D) im Sinne des Wortes: Selig die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen (PG 46, 415 A, der Abschluß des Buches). „Das göttliche Gut ist nicht außer unserer Natur, und entfernt von denen, die es suchen", heißt es in diesem Buche, „sondern es ist in jedem von uns, verborgen und unbewußt, wenn es von den menschlichen Leidenschaften verdeckt wird, aber erkannt, wenn sich unser Denken ihm zuwendet" (PG 46, 372 D), und diese Zuwendung ist eine Wendung nach innen, wie Gregor anderswo sagt (PG 44, 1033 D—1036 A): Die Seele, die zu Gott strebt, verläßt ihr gegenwärtiges Sein, und wendet sich in das Innere, in dem sie vorher noch nicht war, wie auch PG 44, 809 B das In-sich-selbst-Blicken der Seele mit ihrer Reinigung gleichgesetzt wird. Diese Reinigung ist nichts anderes als das „Ablegen des Fremden" (PG 46, 372 C). Auch die übrigen aus Plotin bekannten Gleichnisse kehren bei Gregor wieder: Die Seele als Spiegel Gottes, der sein Bild nur aufnimmt, wenn er selbst rein ist (PG 46, 368 C) oder nur dann, wenn er sich von der Sünde ab- und ihm zuwendet (PG 44, 164 A; 340 A; 868 C). Die Seele als Auge, das nur dann Gott erblickt, wenn es selbst gereinigt worden ist (unzählige Stellen) oder als eine besondere Art geistigen Gesichts, das erst erworben werden muß (PG 44, 784 B), die Sünde als ein Verschließen der Augen vor dem Strahl des göttlichen Lichtes (PG 44, 369 D; 45, 28 D—32 D; 120 C)[16]. Wenn die Seele sich selbst erkannt hat, heißt es in der Auslegung des Canticum, wenn sie erkannt hat, daß

[16] Daß die Wiederkehr dieser plotinischen Bilder bei Gregor von Nyssa nicht unbedingt Abhängigkeit von Plotin beweist, sondern oft nur Schöpfen aus gemeinsamer Tradition, zeigen Stellen wie Gregorios Thaumaturgos (PG 10, 1084 B/C), Clemens Alexandrinus, Strom. IV cap. 23 § 152, 2 u. 3 und Protreptikos VI § 68, 4.

sie, und nur sie, Gottes Ebenbild ist, und daß sie in der ganzen Schöpfung nichts zu bewundern hat als sich selbst, weil selbst Himmel und Erde vergehen, sie aber ewig ist, dann erhebt sie sich von allem Vergänglichen zum reinen Guten; und wenn so das Innere der Seele von allem Fremden gereinigt ist, geht der Sehnenden Gott auf, wie die Sonnenscheibe mit ihren Strahlen das Licht der Sterne und den Schein der Morgenröte, die vorher sichtbar waren, verdeckend (PG 44, 805 C—809 C).

Die Voraussetzung dieses Gedankenganges ist, daß der Seele das Schauen Gottes natürlich ist und daß nur ihre ursprüngliche Natur wiederhergestellt, ihr Wesen von allem Fremden und Verfinsternden gereinigt werden muß, damit sie in der Einkehr in ihr eigenes Wesen zugleich zu Gott gelange. Das wird auch von Gregor von Nyssa klar ausgesprochen: Das „Ablegen des Fremden" ist die „Rückkehr zur wahren, eigenen Natur der Seele" (PG 46, 372 C), die Anschauung des höchsten Gutes ist die Wiederherstellung des ursprünglichen Zustandes der Seele; wir werden wieder, was Adam von Anfang an war (ebd. 373 C). Christentum ist Gott-ähnlich-Werden (PG 46, 244 C; 44, 433 C). Das ist kein Ziel, das über die Grenzen der menschlichen Natur hinausliegt. Denn es ist nichts als die Rückkehr zur ursprünglichen Herrlichkeit (PG 46, 244 C—D).

Diese Gedanken verraten deutlich ihren Ursprung aus den Lehren von einem Fall der Seele und von ihrer Rückkehr zu ihrem ursprünglichen Zustande, von dem Hervorgehen der Seele aus der Gottheit und ihrem Wiederaufgehen in ihr. Natürlich lehrt Gregor nicht, wie der Neuplatonismus, daß die Seligkeit im Einswerden mit der Gottheit besteht in dem Sinne, daß die Individualität der Seele zugleich mit dem „Ablegen des Fremden" aufhört, aber die Auffassung, daß die volle Erkenntnis Gottes zugleich mit der Rückkehr der Seele zu ihrer ursprünglichen, wahren Natur gegeben ist, kommt dieser Lehre bedenklich nahe und mußte auch konsequenterweise zu der Gleichsetzung der (gereinigten) Seele mit der Gottheit führen. Der Fehler liegt schon darin, daß die Anschauung Gottes als im Wesen der Seele liegend betrachtet wird. Gregor fühlt das sichtlich, aber das Auskunftsmittel, das er findet, genügt nicht. Er sagt, an der oben angeführten Stelle fortfahrend (PG 46, 372 D): Dies (die Wiederherstellung des ursprünglichen Zustandes der Seele) ist nicht unser Werk, noch ist das Gott-ähnlich-Werden eine Tat des Menschen. Sondern es ist ein Geschenk Gottes, der unserer Natur gleich

bei der Schöpfung die Gottebenbildlichkeit geschenkt hat. Der Mensch vermag dabei nur so viel, daß er den Schmutz des Bösen beseitigt und die verborgene Schönheit der Seele hervorleuchten läßt. Damit ist aber nur die Natur des Menschen als eine Gnade der Schöpfung dargestellt (ähnlich PG 46, 308 A) und der Anstoß nicht beseitigt, daß in dieser geschaffenen Natur die volle Erkenntnis Gottes als natürlich gegeben ist, wenn nur die Seele selbst zu ihrer eigenen, reinen Natur zurückzukehren vermag. Ebensowenig hilft — an und für sich — der Gedanke, daß die Rückwendung selbst nicht aus eigener Kraft des Menschen geschieht, sondern durch die Hilfe der Gnade (z. B. PG 46, 296 C; 320 C); denn der auf diese Weise hergestellte (oder besser: wiederhergestellte) Zustand ist dann doch der Seele natürlich.

Deshalb arbeitet sich bei Gregor eine andere Auffassung hervor, wonach die Gottähnlichkeit nicht in der Natur der Seele gegeben ist und durch ihre Reinigung, das ist ihre Abwendung vom Äußeren und ihre Zuwendung zum Geistigen, nur wiederhergestellt wird, sondern eben in der Reinigung als dem Akte der Zuwendung besteht und durch sie erst erzeugt wird. Denn die Abwendung vom Äußeren ist nicht nur ein Abstrahieren von allem Vorstellbaren und Denkbaren, sondern auch eine Loslösung des Willens von allem, was nicht Gott ist, und die Hinwendung des Willens zu Gott, die Liebe Gottes. „Wohin wir aber unsere Liebe wenden, dem werden wir in der Seele verwandt . . . , ob sich die Seele dem Guten, ob dem Bösen zuwendet, immer senkt sich das Geliebte irgendwie in die Seele ein", sagt Gregor in der Auslegung von Eccl 3, 8 (PG 44, 733 B/C). Ebenso ist der Gedanke der Gottähnlichkeit der Seele durch ein Enthaltensein des Göttlichen in ihr in „De anima" umgebildet zu einer Verwandtschaft zwischen der Seele und Gott, aus der, wenn die Seele sich ihm zuwendet, die Liebe zu Gott folgt; „denn die göttliche Schönheit zieht ihrem Wesen zufolge alles an, was sich ihr zuwendet" (PG 46, 89 B), und so wird die Seele, wenn sie sich von der Anhänglichkeit an das Irdische befreit hat (ebd. 93 B), notwendigerweise zum Göttlichen und Verwandten emporgezogen (ebd. 97 B). Darum heißt es auch in der Erklärung des Canticum, daß die Seele, wenn sie von der Hinneigung zum Irdischen gereinigt ist, durch die Tugend zum Göttlichen und Verwandten emporblickt (PG 46, 1009 B). Das Wesentliche an der Abwendung vom Äußeren und an der Hinwendung zum Geistigen ist nicht das Ablegen des

Fremden mehr, sondern die Liebe zu Gott. Und insofern diese eine Gnade ist — freilich wird sie als das nicht genügend von der „der Seele eingeborenen Liebe zur unsichtbaren Schönheit" (PG 44, 769 D; vgl. 46, 288 A) unterschieden —, kann es nunmehr rechtmäßigerweise heißen, daß die Seele „durch das Einstrahlen der Gnade lichtförmig geworden ist" (PG 44, 792 A). Denn die Gnade ist jetzt nicht nur das, was den in der Natur der Seele gegebenen Zustand der Gottähnlichkeit wiederherzustellen verhilft, sondern in ihr selbst, in ihrem Wirken in der Seele, besteht die Gottähnlichkeit. Was demnach die Erkenntnis Gottes betrifft, so wird das alte Prinzip „Ähnliches wird durch Ähnliches erkannt", das noch in De virginitate im Sinn der natürlichen Gottähnlichkeit der gereinigten Seele verwendet wurde (PG 46, 368 C), umgedeutet in dem Sinne, daß es die Gnade, d. h. das Wirken des Heiligen Geistes ist, was erst die Seele gottähnlich macht (PG 46, 717 B). Wenn sich die Seele in sich selbst wendet, so schaut sie Gott nicht deshalb, weil er wesenhaft in ihr wohnt und in ihrem Wesen sichtbar wird, sobald dieses von allem Fremden gereinigt ist, sondern deshalb, weil die Abwendung vom Äußeren und die Hinwendung zum Geistigen selbst schon Liebe zu Gott ist und gottähnlich, weil sie von Gott stammt, und weil jede Liebe den Liebenden dem geliebten Gegenstande ähnlich macht. „Denn mir scheint", sagt Gregor in der Auslegung der Worte: Selig sind, die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen (De beatitudinibus or. VI), „daß Gott hier nicht als ein Gegenstand des Schauens vorgestellt wird, der dem mit dem gereinigten Auge der Seele Sehenden gegenübertritt (ἀντιπρόσωπον θέαμα), . . . sondern wer sein Herz von der Anhänglichkeit an das Geschaffene freigemacht hat, sieht in der eigenen Schönheit das Bild des göttlichen Wesens (PG 44, 1269 C). . . . Wer sich selbst sieht, sieht in sich das, wonach er sich sehnt; . . . seine eigene Reinheit betrachtend, sieht er im Abbilde das Urbild" (ebd. 1272 B). In diesem Sinne kann man sagen: „Ihr habt das Gesuchte in euch selbst" (ebd.) und so „wird das, was für die Unreinen unsichtbar ist, für die Reinen sichtbar" (ebd. C). Auch das Spiegelgleichnis wird in diesem Zusammenhang noch einmal angewendet (ebd. 1272 B). Aber betont wird jetzt nicht mehr, daß die bloße Reinheit der Seele genügt, damit darin Gott aufscheint, sondern das Schwergewicht des Gedankens liegt darauf, daß es ein Abbild ist — freilich ein dem Urbild gleichartiges Abbild. Dieselben Worte der Schrift waren am Ende von

De virginitate ausgelegt worden, und das macht die Verschiedenheit der beiden Standpunkte nur um so klarer. Die Reinheit der Seele war dort nur Mittel und Voraussetzung, hier ist sie der Gegenstand des Schauens. Dieser Änderung der Auffassung liegt aber eine noch wesentlichere Umformung des Gedankens zugrunde. Die Reinheit, die früher nur etwas Negatives, das „Ablegen des Fremden" war, ist jetzt etwas Positives, an und für sich Gottähnliches: die Liebe zu Gott, d. h. die Gnade. Das wird ganz deutlich in der Auslegung des Canticum ausgesprochen: Was in der Seele übrigbleibt, wenn alle Gedanken und Vorstellungen sich zum Erfassen des Geliebten als unzulänglich erwiesen haben, ist eben die Liebe zu diesem Ersehnten selbst (PG 44, 892 D). Das „Geheimnis, das die Seele unausgesprochen im Innersten des Bewußtseins bewahren muß" (ebd. 732 A), das ihr allein Zeugnis von Gottes Wesen gibt, wenn sie seine völlige Unbegreiflichkeit erfaßt und „mit Schweigen verehrt" (ebd.) hat, ist nichts anderes als die — ihrem Wesen nach gottähnliche und gottähnlich machende — Liebe zu Gott, in der die nach innen gewendete Seele Gott erkennt.

Das Problem der unmittelbaren Erkenntnis Gottes reduziert sich demnach auf die Frage, ob eine unmittelbare Erkenntnis der im Menschen wirksamen Gnade, des Aktes der Liebe zu Gott, durch „Introversion" möglich ist. So ist aus der platonischen Erkenntnislehre eine Theorie der Mystik geworden. Wie sie als das zu beurteilen ist, das gehört schon nicht mehr in den Rahmen dieser Untersuchung[17]. Es genügt hier, darauf zu verweisen, daß Gregor von Nyssa die Voraussetzung einer solchen Theorie, die Möglichkeit der unmittelbaren Erkenntnis des seelischen Aktes durch „Introversion", einfach als gegebene Erfahrungstatsache betrachtet. Daß er die Introversion so meint, daß er von mystischer innerer Erfahrung spricht, dafür ist der beste Beweis die Stelle der Auslegung des Canticum, wo er über den Vers spricht: Die Wächter der Stadt schlugen mich und verwundeten mich (5, 7). Die Seele, die auf das Wort Gottes hin ausgegangen ist (daß dieses Aus- und Emporgehen eigentlich ein Insichhineingehen ist, ist unmittelbar vorher [PG 44, 1036 A] gesagt worden),

[17] Um nur einen Anhaltspunkt dafür zu geben, darf ich vielleicht auf einen Abschnitt (pg. 68—76) aus dem Aufsatze von F. X. Maquart: Le Rêve et l'Extase Mystique (Études Carmélitaines [1932 I] 41—81) verweisen.

ruft den mit keinem Namen Nennbaren, wird von den Wächtern belehrt, daß sie nach dem Unbegreiflichen trachtet, und wird geschlagen und verwundet von der Hoffnungslosigkeit ihrer Sehnsucht. Aber sie wird belehrt, daß eben diese Sehnsucht der Besitz des Gesuchten ist . . . , und so preist sie sich, daß sie das Geschoß Gottes in sich trägt, im Herzen von der Lanze des Glaubens durchbohrt, im Innersten ihres Herzens von den Pfeilen der Liebe getroffen (ebd. 1037 A—C). Niemand wird verkennen, daß hier dasselbe gesagt wird, wovon z. B. die hl. Theresia (Le Château Intérieur, sixième demeure cap. XI) gesprochen hat. Auch ein anderes Motiv, das uns wieder bei der hl. Theresia begegnet, erhält so erst seine eigentliche Deutung: Sie vergleicht (ebd. quatrième demeure cap. III) die Gnade der Beschauung mit einer Quelle, die sich selbst zugleich mit ihrem reichlicheren Strömen vergrößert, und im vorhergehenden Kapitel spricht sie von der dilatatio cordis. Dem entspricht genau, was Gregor von Nyssa sagt: „Die Einwohnung des göttlichen Gutes in der Seele ist von der Art, daß sie das Gefäß größer und aufnahmefähiger macht, je mehr sie es erfüllt . . .", und er führt den Gedanken mit demselben Gleichnis von der Quelle fort (PG 46, 105 B). Der Gedanke, daß die Seele, nach je höheren Zielen sie strebt, um so größer werde, war schon früher vorgekommen (PG 46, 361 D; 289 B). Aber daß eben das Streben nach diesem Höheren es ist, was die Seele erweitert und zu weiterem Streben befähigt, daß die „Einwohnung des Gutes zugleich das Sehnen der Seele erweitert" (PG 44, 777 B), das konnte erst gesagt werden, seitdem beides, Streben und Erweiterung, der Trieb zum Göttlichen und die den Trieb begründende und durch ihn wiederum hergestellte Gottähnlichkeit, als dasselbe erkannt war. In diesem Sinn kann PG 44, 1269 D gesagt werden (ein Gedanke, der im Gedankenkreis der wesentlichen Gottähnlichkeit der Seele sinnlos ist): „Laßt euch nicht durch die Unerkennbarkeit Gottes einschüchtern. Das Maß dessen, was du von der Erkenntnis Gottes fassen kannst, liegt in dir selbst."

Durch die neue Fassung und Umdeutung der platonischen Motive wird auch ein Gedanke verständlich, der früher notwendig zu der Behauptung der Identität von Menschenseele und Gottheit im Sinne Plotins geführt hat: daß nämlich nicht allein die Seele nur dann Gott erkennt, wenn sie sich in ihr eigenes wahres Wesen zurückwendet, sondern daß sie auch nur dann ihr eigenes Wesen erkennen kann, wenn sie dessen Urbild, Gott, erkannt hat. „So wie das

Auge sich selbst nicht sieht, sondern sein Abbild im Spiegel betrachtet, so kann die Seele nur dann, wenn sie das Urbild ihrer eigenen göttlichen Schönheit betrachtet, sich selbst erkennen", heißt es PG 46, 509 B/C (eine interessante Umkehrung des Spiegelgleichnisses). Denn wenn diese Gottähnlichkeit der Seele nicht in ihrer wesentlichen Gottähnlichkeit besteht, sondern in der Liebe zu Gott, dann ist es ganz natürlich, daß ihr reines geistiges Wesen erst in der Liebe zu Gott hervortritt und durch die Wendung nach innen erst zugleich mit der Zuwendung zu Gott und nur durch sie erkannt werden kann. Auch ein anderes überliefertes neuplatonisches Motiv, das „Einswerden[18]", erhält so eine neue Deutung. An die Stelle des durch die Absonderung des Fremden, Nichtgöttlichen herbeigeführten Aufgehens der Seele in Gott, mit dem sie wesentlich von jeher identisch war, tritt das Einswerden in der Liebe (z. B. am Schluß der Auslegung des Canticum: PG 44, 1116 C).

Es ist gewiß richtig, daß Gregor von Nyssa als Mystiker bisher nicht genügend beachtet worden ist, wie Bardenhewer festgestellt hat (Gesch. d. altkirchl. Literatur III 211). Es ist aber ungerecht, wie es auch noch Bardenhewer tut (ebd.), zu behaupten, daß er sich als Mystiker „in den Geleisen Philos von Alexandrien und des Neuplatonikers Plotin bewege". Gewiß setzt er die neuplatonische Tradition fort. Aber es ist falsch, seine Abhängigkeit vom Neuplatonismus einseitig zu betonen[19] und nicht das Gewicht auf die neue Deutung zu legen, die alle platonischen und neuplatonischen Gedanken bei ihm erfahren haben. Es ist wahr, daß er selbst sich diese neue Deutung erst erarbeitet hat und daß sie sich bei ihm nie ganz von den Elementen der alten Auffassung rein halten konnte (gewisse „Atavismen" im Ausdruck kommen selbst in der Auslegung des Canticum vor). Aber deshalb darf man doch nicht verschweigen, daß er der erste ist, der diese Gedankengänge, die später durch die Werke des Pseudo-Dionysios durch das ganze Mittelalter hindurch gewirkt haben, aus ihrer Verbindung mit der platonischen Ideenlehre einerseits und — was noch wichtiger

---

[18] Daß auch hier nicht ein Zitat Plotins, sondern gemeinsame neuplatonische Tradition vorliegt, beweist Clem. Alex., Strom. IV cap. 23 § 151, 3, der sich sogar auf Pythagoras beruft.

[19] Oder gar, wie Holl (206/207) es tut, die negative Seite der Erkenntnis Gottes (PG 46, 376 D) mit der Mittelbarkeit der Erkenntnis durch die Liebe (PG 44, 1269 C) zusammenzuwerfen und dann beides als die Lehre Gregors von der ewigen Seligkeit hinzustellen.

war — mit der platonischen Seelenlehre anderseits gelöst hat, wodurch sie erst befähigt wurden, die Grundlage einer christlichen Mystik zu werden; ja, der als erster überhaupt ihren mystischen Charakter erkannt hat. Denn letzten Endes kann ja auch die Lehre von der Göttlichkeit der Menschenseele nur von einer — falsch gedeuteten — mystischen Erfahrung des Absoluten im eigenen Inneren stammen[20]. Notwendigerweise falsch gedeutet deshalb, weil, wie alle christlichen Mystiker betonen, das Bewußtsein der Verschiedenheit von Subjekt und Objekt, von Seele und Gott aufhört (vgl. das Taulerzitat im oben zitierten Aufsatze der Études Carmélitaines [1932 I] 55) und als Lehre daher aus diesem Erlebnis eine Mythologie vom Fall der Seelen, vom Hervorgehen der Seelen aus Gott und ihrer Rückkehr zu ihm und von der Identität der Seele mit Gott folgt. Auf der Grundlage dieser Seelenlehre ist der Platonismus, ist der Neuplatonismus entstanden. Gregor von Nyssa gebührt das Verdienst, daß er den platonischen Grundgedanken

---

[20] Über die Möglichkeit selbst mystischer Gnadenwirkungen außer dem christlichen Glauben und über die notwendige Mißdeutung solcher Erlebnisse ohne den christlichen Glauben vgl. P. Élisée de la Nativité, Études Carmélitaines (1931 II) 162—164. Diese Überzeugung von der Erkenntnis des Göttlichen durch die nach innen gerichtete Seele ist auch der eigentliche Ausgangspunkt des Platonismus. Denn die (sokratische) Entdekkung des Horos, des notwendigen Begriffs, dessen Bestimmungsteile sich durch reines Denken feststellen lassen, und der a priori feststellbaren Geltung gewisser Grundwahrheiten war längst in Platons Dialogen niedergelegt, ohne daß daraus gefolgert wurde, daß diese Erkenntnis die Erkenntnis von etwas Jenseitigem sei. Erst die Lehre, daß die Seele durch die Abwendung von allem Äußeren und die Wendung in ihr eigenes Innere das ihr verwandte Göttliche erkenne, zusammen mit der Überzeugung, daß alle wahre, d. h. allgemeingültige und ewige Erkenntnis, Erkenntnis von etwas Göttlichem sei, hat die Vorstellung der Ideenerkenntnis als einer Erkenntnis der nach innen gerichteten Seele erzeugt. (Vorbereitet wurde diese Verbindung gewiß durch die eleatische Lehre, wonach wahrhaft seiend nur das ewig Seiende, das Göttliche, sein kann, und daher jede Erkenntnis eines dauernd Gültigen Erkenntnis des ewigen Göttlichen sein muß.) Ganz konsequenterweise muß aber eine Erkenntnislehre, die dergestalt die Erkenntnis der äußeren Welt mit der inneren Erkenntnis Gottes auf eine Ebene stellt, dazu gelangen, unserer normalen Erkenntnis die Eigenschaften der visio beatifica zuzuschreiben. Denn nur in der visio beatifica kann die innerliche Erkenntnis Gottes auch das Medium der Erkenntnis aller Wirklichkeit außer Gott sein. Für unsere Erkenntnis aber sind die Wahrnehmung der äußeren Wirklichkeit und die innere Erfahrung von Gott zwei wesentlich getrennte Bereiche.

von der Erkenntnis Gottes in der Seele selbst als erster (und in manchem sogar klarer und konsequenter als Dionysios Areopagita) von der platonischen Seelenlehre getrennt und in seinem eigentlichen Wahrheitsgehalte, als Theorie der Mystik, zur christlichen Lehre gemacht hat.

Man sieht schon aus diesem Überblick über seine Erkenntnislehre, wie weit sich Gregor vom historischen Platonismus und von Plotin entfernt hat. So falsch es ist, in Gregor nur den Neuplatoniker sehen zu wollen, ebenso falsch wäre es auch, unter der Bezeichnung „christlicher Platonismus" ihn mit Augustinus zusammenzufassen, in dessen Denken die Ideen als rationes aeternae und die Ideenerkenntnis im Sinne der Illuminationstheorie als Erkenntnis der Ideen in der Idee des Einen, das ist Gottes als Verbum und forma rerum[21], eine grundlegende Rolle spielen, während sie bei Gregor von Nyssa weder in der Ontologie noch in der Erkenntnislehre existieren[22]. Was er mit Augustinus gemein hat, was überhaupt vom Platonismus bei ihm übriggeblieben ist, das ist nur mehr die Theorie der Mystik.

---

[21] Die diesbezüglichen Stellen sind bei Hessen, Augustins Metaphysik der Erkenntnis S. 49, aufgeführt.

[22] Inwiefern sie auch bei ihm noch in einer gewissen rudimentären Weise fortleben, habe ich in dem Aufsatze „Zur Philosophie Wl. Solowjews, Russentum und Vätertheologie" (Orientalia Christiana 1933, 159—167) zu zeigen versucht und dabei nach dem Urteil berufener Beurteiler immer noch den platonischen Charakter dieser Gedankenelemente übertrieben. Selbst wenn man aber das dort Vorgebrachte uneingeschränkt gelten ließe, kann von einem Vorhandensein der platonischen idealen Einheit als ontologischer Realität bei Gregor nicht die Rede sein, und damit erledigt sich auch Harnacks Behauptung (Dogmengeschichte[3] II 164), Christus habe nach Gregor die menschliche Natur als Ganzes, im Sinn des realistischen platonischen Gattungsbegriffs, angenommen. Schon Holl hat dieser Auffassung Harnacks widersprochen, und er hat damit recht, aber nicht deshalb, weil die platonische Lehre, wie er meint, von Gregor „entschlossen theistisch umgebildet" worden sei (Amphilochius v. Ikonium 223), sondern weil sie bei Gregor in diesem Sinne — als Ontologie und als Theorie der normalen Erkenntnis — gar nicht existiert. Es ist falsch, wie auch Bardenhewer es tut (Gesch. d. altkirchlichen Literatur III 211), platonische Begriffslehre und eine Antizipation des extremen Realismus des Mittelalters in der Ausdrucksweise der Abhandlung Ex communibus notionibus (PG 45, 180) zu sehen; die Worte heißen dort nichts anderes, als daß drei Menschen κατὰ τὸ ἄνθρωπος, im Menschsein, eins seien und eine Mehrzahl von Individuen nur in den Akzidenzien, nicht in der Natur „Mensch" begründet sein könne, also dort nicht existiere, wo es Akzidenzien nicht gebe — eine auch von aristotelisch-stoischem Standpunkt vollkommen zutreffende Behauptung.

Man kann im Zweifel sein, ob die hier herausgearbeitete Auffassung bei Gregor die alte, neuplatonische und Plotin nahestehende, abgelöst hat, oder ob auch später noch bald die eine, bald die andere sich bei ihm in den Vordergrund gedrängt hat, je nach dem Zusammenhang, in dem er auf diesen Gedankenkreis zu sprechen kommt. Die chronologischen Voraussetzungen, die man, wie die Herkunft der Zitate zeigt, im ersteren Falle machen müßte, sind folgende: Daß De virginitate eine seiner ersten Schriften ist (was feststeht), daß De proposito secundum Deum derselben Zeit angehört (was das mit De virg. gemeinsame Schlußmotiv PG 46, 301 A/B = 413 C und die Bestimmung der Schrift nahelegt), daß De anima et resurrectione längere Zeit nachher geschrieben ist (was gleichfalls feststeht), daß die Erklärung des Canticum und die Schrift De beatitudinibus auch der späteren Zeit angehört (was wahrscheinlich ist) und ebenso die Rede auf den hl. Stephanus (was die Stellungnahme gegen die Pneumatomachen allein wahrscheinlich macht). Auffallend ist nur, daß in einer Schrift, die zweifellos seinem hohen Alter angehört, in De infantibus, qui praemature abripiuntur, die sonst für die früheren Schriften typische Lehre wiederkehrt: das Prinzip „Ähnliches wird vom Ähnlichen erkannt" auf die Natur der Seele angewendet, die Reinigung als bloße Beseitigung der Hindernisse der Einstrahlung betrachtet (PG 46, 176 A), das Sehen als notwendige Folge des natürlichen, ursprünglichen Zustandes der Seele erklärt (ebd. 176 D) — und zuletzt noch der Satz, daß das in der Seligkeit erwartete Gut der menschlichen Natur gemäß ist (ebd. 177 B). Aber kann hier nicht das Zurückgreifen auf die frühere Darstellung durch die Notwendigkeit verursacht worden sein, eine Lösung der Frage zu finden, die den Gnadenzustand auch für Kinder möglich macht, die noch keine eigenen Willensakte gesetzt haben? Und da sonst von Gregor die Reinigung als Erfolg des von der Gnade angeregten moralischen Willens betont und die Gnadenwirkung Gottes nur als aktuelle Wirksamkeit des auf Gott gerichteten Wollens aufgefaßt wird, lag es nicht nahe, zu der Vorstellung der wesenhaften, ursprünglichen Reinheit der Seele zurückzukehren, um den Gnadenzustand der Kinder zu erklären, wie es PG 46, 177 D geschieht? Immerhin kann die Behandlung der Frage in dieser Schrift auch für die zweite Annahme (des Nebeneinander der beiden Auffassungen) sprechen.

Adam von Bocfeld (Bockingfold), ein Oxforder Erklärer des Aristoteles um die Mitte des 13. Jahrhunderts.

Sein Leben und seine Schriften.

Von Franz Pelster S. J.

Bis vor 16 Jahren war Adam von Bocfeld, abgesehen von einigen ziemlich unbestimmten oder gar irrtümlichen Angaben bei Leland, Pits, Wadding-Sbaralea, so gut wie unbekannt. Die Grundlage für alle kommenden Arbeiten hat auch hier A. Pelzer[1] gelegt. Er wies in Cod. Vat.-Urbinas 206 Kommentare zu De caelo et mundo, De generatione et corruptione, De meteoris nach, die um die Mitte des 13. Jahrhunderts von einem Engländer Adam verfaßt sein mußten. Außerdem machte Pelzer auf eine Reihe von Hss aufmerksam, die irgendwie im Zusammenhang mit diesen Kommentaren stehen, und er ebnete die Wege zur genaueren Bestimmung des Verfassers. M. Grabmann[2] konnte dann mit Hilfe einer Hs des Klosters S. Isidoro der irischen Franziskaner zu Rom, die bereits in dem noch heute wertvollen Prodromos[3] zu den Werken des hl. Bonaventura mit dem Namen des Adam von Bocfelt angeführt wird, nachweisen, daß der Magister Adam der Urbinaten-Hs identisch ist mit Adam von Bocfelt. Von diesem Adam unterschied Grabmann einen Adam von Bouchermefort, der durch Pelzer[4] aus einer Hs der Marciana in Venedig als Verfasser eines Kommentars zu De anima bekannt war. Schon vorher konnte ich feststellen, daß der von H. Coxe[5] aufgeführte Metaphysikkommentar eines Adam von Buckfield in Cod. 241 des Balliol College zu Oxford identisch ist mit dem anonymen Kommentar in Cod. Pl. 13 sin. 7, auf den Pelzer hingewie-

---

[1] Une source inconnue de Roger Bacon, Alfred de Sareshel, Commentateur des Météorologiques d'Aristote: ArchFrancHist 12 (1919) 44—67.

[2] Mittelalterliche lateinische Aristotelesübersetzungen und Aristoteleskommentare in Hss spanischer Bibliotheken: Sitzungsberichte der Bayer. Ak. d. Wiss., Philos.-philol. und hist. Klasse, 1928, 5. Abh., München 1928, 46—51.

[3] Benedictus [Bonelli] a Cavalesio, Prodromus ad Opera Omnia S. Bonaventurae, Bassano 1767, col. 466.

[4] Une source inconnue 53.

[5] Catalogus Codicum Mss qui in Collegiis Aulisque Oxoniensibus hodie adservantur, Oxonii 1852, Catalogus Codd. Mss Collegii Balliolensis 82.

sen hatte, und daß der Kommentar gleichfalls anonym in Cod. 416 der Bibliothek von St. Antonio in Padua vorkommt, daß ferner Cod. 313 des Balliol College den Kommentar zu De sensu et sensato des gleichen Verfassers enthält[6]. Die erste zusammenfassende Studie lieferte aber M. Grabmann[7]. Sie bietet reichhaltigstes und zum Teil ganz neues Material und wird die unentbehrliche Grundlage für weitere Forschungen bleiben. G. unterscheidet einen Adam de Bocfeld und Adam de Bouchermefort. Der erste hat verfaßt: einen Kommentar zu De caelo et mundo, den Meteora, der Metaphysica arabica, De generatione et corruptione, De sensu et sensato und sehr wahrscheinlich auch einen Kommentar zur Metaphysica vetus und zu De memoria et reminiscentia; der zweite einen Kommentar zu De anima, zur Physik, zu De causis, eine andere Erklärung zu De generatione et corruptione und sehr wahrscheinlich auch eine solche zu De memoria et reminiscentia. Bei anderen Kommentaren läßt G. die Zuteilung in der Schwebe.

In der folgenden Studie, für die ich seit mehreren Jahren das Material gesammelt hatte, möchte ich die Arbeiten Grabmanns und Pelzers in einigen Punkten ergänzen und fortführen. Monsignore Pelzer habe ich wiederum für manchen Hinweis auf entlegene Literatur und wichtige Hss zu danken.

1.

Zuerst muß ich meinen schon wiederholt erhobenen Einspruch gegen die Teilung des Adam von Bocfeld und Adam von Bouchermefort begründen. In Cod. L. VI. 1 der Nationalbibliothek in Venedig (saec. 13) schließt der Kommentar zu De anima (ff. 130^{r}—161^{r}): Intencio est in hoc libro de anima. Circa quod in principio est sciendum quod anima, quamvis non sit contenta sub corpore mobili . . . mit den Worten et tale terreum excludit sensum. Expliciunt notule libri de anima edite a magistro A. de Bouchermefort. Der gleiche Kommentar besitzt nach Gr. in Cod. 1180 (2344) der Universitätsbibliothek Bologna die Unterschrift: Et in hoc terminatur Summa super hunc librum de anima a magistro Adam de Bochesmefore. Der Kommentar

---

[6] Schol 4 (1929) 584.

[7] Die Aristoteleskommentatoren Adam von Bocfeld und Adam von Bouchermefort. Die Anfänge der Erklärung des „Neuen Aristoteles" in England: Mittelalterliches Geistesleben 2, München 1936, 138—182 614—616.

zur Physik: Iste liber prima divisione dividitur in prohemium et tractatum, qui incipit ibi „necesse est igitur", qui durat usque in finem huius libri schließt in Cod. 2248 der Universitätsbibliothek Padua (saec. 13) ff. 1r—60r: Ex destruccione consequentis infert oppositum antecedentis et patet. Expliciunt notule magistri Ade de Borefeno (oder wohl sicherer Bozefeno, G. liest Bonefeno) super libris phisicorum Aristotelis. Nach Gr. ist Bonefeno eine Verderbnis aus Bouchermefort.

Eines muß sofort auffallen, wie auch Gr. bemerkt: die innige handschriftliche Verschwisterung zwischen diesem Bouchermefort und Bocfeld. In Cod. Vat.-Urb. 206 steht der Kommentar zu De anima neben den Kommentaren zu De caelo et mundo und De meteoris des Adam von Bocfeld; in Cod. 1180 (2344) Bologna finden sich De anima und Physik neben den Meteora und der Metaphysik des Bocfeld; in Cod. 272 des Merton College Oxford ist De anima in der Gesellschaft von De generatione et corruptione des Bocfeld; in Cod. F. 318 der Stadtbibliothek Erfurt wird De anima von den Meteora des gleichen Bocfeld begleitet. Eine solche Verbrüderung ist kein durchschlagender Beweis für die Einheit des Verfassers, aber doch sehr auffallend. Ebenso auffallend ist es, daß zur selben Zeit in England und wohl sicher in Oxford zwei Adam mit so ähnlichem Namen Aristoteles erklärten. Die Hss weisen nämlich deutlich auf England und zwar auf Oxford als Entstehungsort hin und auf die Mitte des 13. Jahrhunderts als Entstehungszeit[8]. Der eigentliche Beweis aber läßt sich mit Hilfe von inneren Kriterien führen. Wir gehen aus von De caelo et mundo, De generatione et corruptione und De meteoris, wie sie in Cod. Vat.-Urb. 206 und anderen Hss sich finden. Für sie steht die Zuteilung an Bocfeld fest[9]. Wenn wir diese Kom-

[8] Der wichtige Cod. Vat.-Urbin. 206 ist sicher in Oxford geschrieben. Vgl. Pelzer, Une source inconnue 47—48. Zwei andere Hss Cod. Balliol College 241 und 313 liegen noch heute in Oxford. Ebenso sind Cod. Padua Universität 2248 und Cod. Padua S. Antonio 416 recht wahrscheinlich englischen Ursprungs. Ein Verfasser kommt auch unter dem Namen Adam Anglicus vor. Der erste Teil des Cod. Vat.-Urbin. 206 ist sicher vor 1254 geschrieben. Vgl. Pelzer 47 f. Auch der übrige Teil und die an den Rand geschriebenen Kommentare weisen deutlich in die Zeit vor 1270.

[9] De generatione et corruptione, wie es in Cod. Vat.-Urbin. 206 vorkommt, wird zwar nicht ausdrücklich Bocfeld zugeteilt. Aber schon Pelzer (S. 54) hat aus Terminologie, Anfang, Einteilung von De caelo et mundo, De generatione und De meteoris

mentare mit der Physik und De anima des Bouchermefort vergleichen, so entdecken wir sofort eine große Ähnlichkeit in der Methode. All diese Erklärungen sind keine Paraphrasen wie jene Alberts des Großen, auch keine Quästionen, die sich an den Text des Aristoteles anschließen, sondern wie bei Thomas eine Erklärung der „sententia" des Aristoteles. Der Text der einzelnen Bücher wird in seine Teile und Unterteile zerlegt, die Lemmata werden dem Text entnommen und durch Unterstreichung gekennzeichnet und dann erklärt. Eine solche Übereinstimmung bei zwei verschiedenen Autoren ist wiederum möglich, aber doch ungewöhnlich. Ein weiteres Moment, das bereits Pelzer benutzt hat, um für De caelo et mundo, De generatione et corruptione und De meteoris den gleichen Verfasser darzutun. Der Verfasser kündigt die Haupteinteilung an: Dividitur autem liber iste in duas partes: in prohemium et tractatum (De caelo); Dividitur iste liber in duas partes (De generatione); Iste autem liber dividitur in duas partes sc. in prohemium et tractatum (De meteoris); Iste liber prima divisione dividitur in prohemium et tractatum (Physik). Dividitur autem illa sciencia, que est de anima in [duas] partes i. e. in prohemium primo et tractatum (De anima). Weiterhin kehrt in De caelo, De meteoris einerseits und in der Physik und De anima anderseits zur Einführung eines neuen Lemma oftmals die Formel Consequenter cum dicit wieder. Ferner finden wir am Schluß der Bücher oder des Ganzen häufig ein „epilogat". De caelo lib. 4 (Cod. Urbin. 206 f. 130^{vb}, f. 153^{r}, f. 174^{vb}, f. 182^{vb}): Consequenter epilogat; De generatione (Cod. Urbin. 206 f. 199va): Primo epilogat predeterminata. Ebenso Physik (Cod. Padua Univ. 2248 f. 29^{rb}): ipsum probatum epilogat; De anima (Cod. Urbin. 206 f. 288va): epilogat principaliter determinata, . . . et non epilogat de anima. Noch bemerkenswerter ist die Vorliebe für dat und destruit, die in allen Kommentaren beider Gattungen überaus häufig zutage tritt. Nur wenige Beispiele. De caelo (Urbin. 206 f. 131va): dat causam; f. 131^{vb}: 3° destruit istam posicionem; f. 153va: dat intencionem; f. 154^{vb}: dat duas raciones. De generatione (Urbin. 206 f. 184va): dat raciones; f. 184^{vb}: secundo dat raciones; f. 185^{vb}: dat intencionem; f. 186ra: dat ipsam causam; f. 187va, 189^{v} und 194^{rb}: hic dat

---

für alle drei Schriften denselben Verfasser verlangt. Eine noch bestehende Schwierigkeit bei der Zuteilung dieser Schrift wird nachher erwähnt.

causam; f. 194ra: dat intencionem; f. 200ra: hic dat sentenciam; f. 206rb: hic destruit istas duas [opiniones]; f. 206va: hic destruit secundam opinionem. De meteoris (Urbin. 206 f. 211rb): dat duas raciones; f. 211vb: causam dat; f. 212rb: dat differenciam corporum; f. 213va: dat terciam opinionem et eam destruit; f. 214va: destruit duas opiniones . . . , destruit terciam opinionem; f. 224rb: primo dat causam; f. 225vb: primo dat intencionem; f. 226rb: destruit alteram partem opinionis. Physik (Padua Univ. 2248 f. 8rb): dat secundam racionem; f. 9rb: dat secundam causam; f. 10ra: dat 4. racionem. De anima (Urbin. 206 f. 289ra): in prima dat differenciam; f. 289va: destruit hanc racionem . . . dat secundam racionem; f. 291va: in prima parte dat duas raciones.

Überblicken wir all diese Momente: Das gemeinsame Vorkommen in denselben Hss, die gleiche Methode, die auffallende und immer sich wiederholende Übereinstimmung nicht in irgend einem Ausdruck, sondern in einem Komplex von Redensarten[10] scheinen mir eine völlig genügende Sicherheit für die Behauptung zu gewähren: Adam von Bouchermefort, Bozefeno und Adam von Bocfeld sind ein und dieselbe Person.

Zu einem guten Beweis gehört auch die Lösung der entgegenstehenden Schwierigkeiten. Es ist in unserem Fall eine einzige: Wie kann aus Bocfeld ein Bouchermefort werden? Nun, wer die Verunstaltung englischer Namen durch romanische Zungen in alter und neuer Zeit ein wenig verfolgt, wird in diesem Punkt nicht leicht Schwierigkeiten haben. Wie aus Pecham Pischano und Pizicano, aus Kilwardby Kilbarbi, aus Alnwick Almoich, aus Knapwell Clapoel, aus Fishacre Nisachel, aus Fitzralph Syraf werden konnte, so konnte auch aus Bocfeld Bozefeno und Bouchermefort und Bochesmefore werden. Wir können aber noch weiter gehen. Wie später gezeigt wird, kommt Bocfeld auch unter den Formen Bokenfeld, Buckingfeud, Bukingfold, Bokingefold in den Urkunden vor. Von Bokenfeld oder

---

[10] Gegenüber leicht möglichen Mißverständnissen möchte ich hervorheben, daß der Beweis nicht aus dem gemeinsamen Vorkommen der einen oder anderen stehenden Wendung geführt wird — jede einzelne findet sich auch bei anderen Autoren —, sondern aus dem gemeinsamen Vorkommen dieses ganzen Komplexes von Formeln. Näheres über diese Beweisform, ihre Möglichkeiten und Grenzen siehe bei F. Pelster, Forschungen zur Quästionenliteratur in der Zeit des Alexander von Hales: Schol 6 (1931) 324—328.

anders geschrieben Bocenfeud zu Bozefeno, wobei u mit dem paläographisch fast gleichen n vertauscht ist und wie in Pischano das italienische o angehängt ist, bleibt nur ein Schritt. Auch das Bochesmefore ist keine Ungeheuerlichkeit, wenn man bedenkt, daß noch heute der Italiener, um innerhalb eines Wortes das Zusammentreffen mehrerer Konsonanten zu vermeiden, gern eine Silbe einschiebt — X wird gesprochen Icasse, meinen Namen habe ich hundertmal in der Form Pelester gehört — und außerdem konsonantischen Schluß nicht liebt. Aus Bokenfold oder Bokenefold konnte Bochesmefore und aus Bukenefold Bouchermefort werden. Zweifelhaft bleibt noch, ob nicht ein Doppel-N (Bochennefold) durch Verlesung zu rm oder sm geworden ist. Es dürfte so wenigstens die Möglichkeit dieser Verwandlung aufgezeigt sein; der positive Beweis für die tatsächliche Verwandlung ist vorher geführt.

2.

Die zweite Frage, die zur Beantwortung steht, betrifft die Lebensdaten und die Heimat des Bocfeld. Ein erstes wichtiges Datum hat A. Pelzer[11] gefunden. Adam von Marsh empfiehlt „magistrum Adam de Bokefeld, latorem praesentium, quem tam divinorum eloquiorum quam litterarum humanarum professio reddit laudabilem" dem Bischof von Lincoln Robert Grosseteste für die Pfarrstelle in Eure[12]. Adam war also vor 1253, dem Todesjahr Roberts, magister der Theologie oder viel wahrscheinlicher der Artes[13]. Dieser Brief läßt sich genauer datieren. In den Rotuli des Robert Grosseteste findet sich zum 15. Jahr, also 1249—1250, folgender Eintrag: Evere (Iver). Mag. Adam de Buckingfeud, subdiaconus, presentatus per dominam Adam, uxorem quondam domini Ioannis, filii Roberti, ratione dotis sue, ad ecclesiam de Euere vacantem per mortem Gregorii de Crescentio, ultimi rectoris eiusdem, cum constaret per legitima documenta de morte dicti G. rectoris, ad eandem admissus est et in ea canonice rector institutus[14]. Das ist offenbar

---

[11] Une source inconnue 55.

[12] Monumenta Franciscana ed. J. S. Brewer: Rerum Britannicarum Scriptores 4, London 1858, 165.

[13] Der Lehrer in der Theologie wird bei Angaben gewöhnlich magister theologiae, nicht einfachhin magister genannt. Außerdem sind von Bocfeld nur philosophische Schriften bekannt.

[14] York and Canterbury Society. Diocesis Lincolniensis. Rotuli Roberti Grosseteste Episcopi Lincolniensis A. D. 1235—1253 ed. F. N. Davis, London 1913, 379.

der Adam de Bokefeld, den Adam von Marsh für die Pfarrei von Eure (Evere, Iver) empfohlen hat. Adam ist also 1249/50 bereits Magister artium und Subdiakon. Wir dürfen ferner behaupten, wofür auch alle anderen Anzeichen sprechen, daß er Magister in Oxford und nicht in Cambridge war. Im letzteren Fall hätte Adam von Marsh sich kaum bei Grosseteste, zu dessen Sprengel Oxford, aber nicht Cambridge gehörte, für Bocfeld eingesetzt. Ein zweites Datum. Nach den Rotuli des Richard Gravesend, Bischofs von Lincoln, wurde im Jahre 1264 Felicia de Kinebelle als Priorin zu Merlawe durch Adam de Bokenfeld, Kanonikus von Lincoln, im Auftrag des Bischofs zu ihrem Amte zugelassen[15]. Adam ist also 1264 Kanonikus an der Kathedrale zu Lincoln. Leider sind die späteren Rotuli noch nicht veröffentlicht, so daß weitere Daten und vor allem das Todesjahr einstweilen unbekannt bleiben. Einige andere Daten lassen sich mit einiger Wahrscheinlichkeit erschließen. Da Adam 1249/50 bereits Magister in artibus und Subdiakon war und eine Stelle als Pfarrer anstrebte, so wird er jedenfalls ungefähr 25 Jahre alt gewesen sein. Sein Geburtsjahr fällt also etwa zwischen 1220 und 1230. Grosseteste selbst, der 1235 die Lehrkanzel mit dem Bischofssitz vertauschte, war offenbar nicht mehr sein Lehrer. Da Adam 1264 Kanonikus in Lincoln ist, so war damals seine Lehrtätigkeit als Magister artium jedenfalls abgeschlossen. Wir dürfen dieselbe in Übereinstimmung mit den handschriftlichen und inhaltlichen Gegebenheiten in die Zeit kurz vor und nach 1250 verlegen. Da er eine ausgebreitete schriftstellerische Tätigkeit entfaltete und tiefere Spuren hinterließ, so wird er jedenfalls eine Reihe von Jahren das Lehramt bekleidet haben. Noch ein Wort über den Geburtsort. Nach dem Katalog der Urkunden des Record Office gab es ein Buckfold in Essex, das ich aber nur einmal erwähnt fand[16] und ein Rittergut (manor) Bukingfold oder Bockingfold (Bokingefold) in Kent[17]. Letzteres dürfte den Vorzug verdienen,

---

[15] York and Canterbury Society. Dioecesis Lincolniensis. Rotuli Ricardi Gravesend A. D. 1258—1279 ed. F. N. Davis, C. W. Fester, A. Hamilton Thompson, Oxford 1925, 239 u. 340.

[16] Calender of the Patent Rolls, Edward I. 1281—1292, London 1893, 185.

[17] Calender of the Fine Rolls, Edward I. 1272—1307 v. 1, London 1911, 301. 1292 Jan. 12 wird das Manor of Buckingfold in Kent erwähnt. In der List of Indexes No. 1, Index of Ancient Petitions of the Chancery, London 1892, 10 kommt dieses Gut in der Form Bokyngefold, in No. 6, London 1896, 66 und 1005 in der Form Bokyngfold vor. Der heutige Name ist Bockingfold.

da gerade die längere Form Bokefeld, Bokenfeld, Buckingfeud, bei Adam in den Urkunden vorkommt. Wir können entweder den in den Hss vorwiegenden Namen Bocfeld beibehalten oder auch den modernen, hinreichend gesicherten Bockingfold einführen.

3.

Die dritte Frage betrifft den literarischen Nachlaß. Läßt sich derselbe noch näher umgrenzen? Hier baue ich fast ausschließlich auf dem von Pelzer und Grabmann gelieferten Material auf, das ich zum großen Teil selbst einsehen konnte. Durch Monsignore Pelzer wurde ich auf das in Cod. Vat.-Barberini lat. 3185 enthaltene Verzeichnis der Hss von S. Francesco in Bologna aufmerksam. Dasselbe stammt aus dem 17. Jahrhundert und gibt wertvollen Aufschluß über den Hss-Bestand jener Zeit. Dort wird f. 186^{r} vermerkt: Ad sinistram Sc. 9 Adam scriptum super Aristotelis librum de anima, de somno et vigilia, de vita et morte, de memoria et reminiscentia, de plantis, de caelo et mundo, de sensu et sensato. — Sc. X° Adae de Buchef.[18] notulae super metaphysica, de caelo et mundo, de anima, de meteoris Aristotelis. — Sc. XI° Adae de Bocfeldi anglici ord. min.[19] Scriptum sive notae super lib. physicorum, meteororum et de generatione et corruptione Aristotelis. Die beiden letzten Hss enthielten ohne jeden Zweifel Werke Bocfelds; bei der ersten bleibt ein Zweifel möglich. Da aber, wie wir sehen werden, für die Abfassung eines Kommentars zu De vita et morte und De plantis positive Anzeichen vorliegen, so dürfen wir auch dieses Zeugnis auf Adam Bocfeld beziehen. Er hätte also neben der Metaphysik den ganzen naturwissenschaftlichen Aristoteles mit Ausnahme vielleicht von De animalibus erklärt[20].

---

[18] Hier ist am Schluß des Namens Buchef. das Zeichen für ausgefallenes r angefügt. Höchst wahrscheinlich stammt dies Zeichen aus der Vorlage selbst. Damit wäre der Name Bochesmefore oder Bouchermefort noch verständlicher geworden.

[19] Im Verzeichnis haben wir einen Vorläufer Wadding-Sbaraleas, der gleichfalls Adam zu einem Franziskaner macht. Da die Schriften Adams gerade in alten Franziskanerbibliotheken mehrfach vorkommen (Bologna, Padua, Florenz, Assisi) und er selbst zu Adam von Marsh Beziehungen hatte, so liegt der Gedanke nahe, in ihm einen jener Weltkleriker zu sehen, die bei den Oxforder Franziskanern unterrichteten, solange diesen noch keine vollgültigen eigenen Kräfte zur Verfügung standen.

[20] Wenn L. Wadding (bei Gr. 178) dem Adam auch einen Kommentar zur Topik zuweist, so beruht dies auf einem Versehen.

Besitzen wir noch heute alle Teile dieses Kommentars? Ich zähle zunächst jene Erklärungen auf, die nach den Forschungen Pelzers und Grabmanns und infolge der oben erfolgten Identifizierung des Bocfeld, Bozefeno und Bouchermefort sicher Eigentum Bocfelds sind. Um die hier leicht möglichen Verwechslungen zu vermeiden, gebe ich das Incipit der einzelnen Kommentare. Die betreffenden Hss sind bei Grabmann[21] verzeichnet. Da die Hss mehrfach etwas voneinander abweichen, so ist in Klammern jedesmal die Hs genannt, der Incipit und Explicit entnommen wurden.

1. Physica. Quoniam quidem intelligere etc. Iste liber [totalis[22]] prima divisione dividitur in prohemium et tractatum, qui incipit ibi: „necesse est igitur" . . . *Expl.:* infert oppositum antecedentis et patet (Padua Univ. Cod. 2248 ff. 1r—60r).

2. De caelo et mundo. Summa cognicionis. In libro precedente, qui intitulatur de physico auditu egit Aristoteles de corpore mobili simpliciter . . . *Expl.:* Dicit: Et hec est et ex eis que oportet etc. Epilogat: Et hoc est. Iam ergo determinavimus etc. (Cod. Vat.-Urbin. 206 ff. 104r—183r).

3. De meteoris. Postquam etc. Intencio in hoc libro est de corpore mobili quarto [*l.* contracto] ad corpus mobile et generabile et corrumptibile compositum, generatur [*l.* generatum] ex vapore ascendente et terra et aqua . . . *Expl.:* et dicunt istam abstersionem per artificium esse possibilem. Et sic terminatur iste tractatus (Cod. Vat.-Urbin. 206 ff. 219r—256v).

4. De anima. Bonorum honorabilium etc. Intencio est in hoc libro de anima, circa quam in principio est sciendum quod anima quamvis non sit contenta sub corpore mobili . . . *Expl.:* plante et consimilia et tale terreum excludit sensum (Venedig Marciana Cod. L. VI. 1 ff. 130r—161r).

5. De sensu et sensato. Cum intencio phisici secundum quod phisicus sit determinare de anima secundum quod est actus corporis et de corpore cuius est actus, ut prehabitum est in divisione naturalis philosophie . . . *Expl.:* et memori sicut facit in libro de memoria et reminiscencia. Et sic terminatur iste totalis liber. Expliciunt notule de sensu et sensato a magistro A. de Bocfelde (Oxford Balliol College Cod. 313 ff. 130r—142v).

6. Metaphysica. Supposito ut vult Avicenna et eciam Algacel quod subiectum huius philosophie sit ens in quantum ens, ad divisionem huius sciencie accedimus . . . *Expl.:* et unum contrariorum non est principium alterius, quare impossibile erit ponere bonum esse principium non ponendo suum contrarium (Padua S. Antonio Cod. 416 ff. 1r—51r).

Wadding sah die anonymen und später Bonaventura zugeschriebenen Quaestiones super libros topicorum seiner Hs (heute Rom, S. Isidoro Cod. I/IV) als ein Werk Adams an, der mit andern Kommentaren in dieser Hs vertreten ist. Von einem Topikkommentar Adams fehlt bis heute jede Spur.

[21] A. a. O. 145—177.

[22] Dies Wort habe ich aus Cod. L. VI. 1 f. 54v der Nationalbibliothek Venedig entnommen.

All diese Kommentare (mit Ausnahme des letzten) sind in ihrer Echtheit durch gleichzeitige Zeugnisse erwiesen. Nur bei der Metaphysik stammt die einzige bis jetzt bekannte Bezeugung in Cod. 241 des Balliol College Oxford f. 1^{r} Exposicio Bucfeld super libros Methaphisice erst aus dem 14./15. Jahrhundert. Gleichwohl ist dieselbe durchaus glaubwürdig; denn wir finden die gleichen stilistischen Merkmale wie in den übrigen sicher echten Schriften z. B. — ich zitiere nach Cod. 416 Padua — f. 1^{ra}: primo dividitur in duas partes sc. in prohemium et tractatum. Et incipit tractatus ibi; f. 1^{rb}: et primo dividitur iste totalis tractatus in duas partes; f. 2^{ra} und 2^{vb}: Consequenter cum dicit; f. 3^{va}: Consequenter cum dicit, dat 2^{am} racionem, dat 3^{am} racionem, declarat medium, destruit errorem; f. 39^{va}: dividitur hec pars in duas, consequenter cum dicit (2mal). An der Echtheit dieses Kommentars ist somit kein Zweifel möglich.

Zu dem von Grabmann gebotenen reichhaltigen Verzeichnis von Hss der erwähnten Kommentare kann ich nur sehr wenig hinzufügen. Die wichtigste Nachricht verdanke ich Mons. Pelzer. In der Bibliothek Alcobaça in Coimbra enthält Cod. 382 nach dem Katalog[23]: 1. Scriptum litterale per magistrum Adam Anglicum super Physicam Aristotelis. — 2. Eiusdem scriptum litterale super librum Aristotelis De generatione et corruptione. — 3. Eiusdem scriptum litterale super Constabulum de differentia spiritus et animae. — 4. Eiusdem scriptum litterale super librum de morte et vita. — 5. Eiusdem scriptum litterale super librum de memoria et reminiscentia. — 6. Eiusdem scriptum litterale super librum de sensu et sensato. Wenngleich ich die Hs nicht einsehen konnte, ist es aus dem Ganzen höchst wahrscheinlich, daß wir hier ein weiteres Exemplar der Physik, von De generatione et corruptione und De sensu et sensato vor uns haben. Außerdem scheinen drei weitere Kommentare Adams: zu De differentia spiritus et animae, De morte et vita, De memoria et reminiscentia, von denen noch die Rede sein wird, in der Hs zu stehen.

Den Kommentar zum Liber meteororum finden wir auch in Cod. B. 5. 256 (Conv. Soppressi) der Nationalbibliothek Florenz, der später näher beschrieben wird. Er steht hier an sechster Stelle nach dem Kommentar des hl. Thomas zu

---

[23] Fortunatus a D. Bonaventura O. Cist., Commentariorum de Alcobacensi Mss Bibliotheca libri tres, Conimbricae 1827, 124 bis 125.

De memoria et reminiscentia. Der Kommentar zur Metaphysik steht auch in Cod. 367 (589) des Gonville and Caius College Cambridge ff. 164r—258v[24]; ebenso in Cod. 416 der Bibliothek S. Antonio zu Padua [membr. ff. (I+63+I) 32×22,8 cm (2 col.) saec. 13] ff. 1r—60r, auf den ich schon früher hingewiesen hatte. Hier ist er von einer Hand des 14. Jahrhunderts fälschlich als Scriptum sancti Thome bezeichnet. Ich vermute, daß sich bei einer systematischen Durchforschung der Kommentare an den Rändern des älteren Corpus Aristotelicum noch eine Anzahl weiterer Hss finden wird.

Wichtiger sind einige Vereinfachungen, Abstriche und Erweiterungen zum Verzeichnis der Werke bei Gr. Zunächst eine Vereinfachung. Gr. unterscheidet zwei Kommentare zu De generatione et corruptione: Der erste hat das Incipit: Cum sit determinatum in libro physicorum de corpore mobili simpliciter sive in communi et eciam in libro celi et mundi determinatum sit de corpore mobili contracto ad generabile et corrumptibile sive de mobili contracto ad mobile localiter, in isto libro intendit Aristoteles determinare de corpore generabili et corrumptibili et dividitur iste liber in duas partes: in prima determinat . . . *Expl.:* quorum substancia mota est incorruptibilis quedam in idem secundum speciem quorum substancia est corruptibilis (Cod. Vat.-Urbin. 206 ff. 184r—209r).

Dieser soll das Werk des Adam von Bocfeld sein;

---

[24] Diese Hs erwähnt auch Gr. im Anhang auf Grund einer Mitteilung von D. Salman. Cod. 367 (589) des Caius College Cambridge [membr. ff. (259+9) 23,8×15,3 cm (2 col.) saec. 13] ist offenbar englischen Ursprungs; er ist teilweise schwer leserlich. Er enthält außer dem Metaphysikkommentar des Bocfeld (ff. 164r—258v): Supposito ut vult Averroes et eciam Agazel (!) quod subiectum huius sciencie ... Kommentare zur Logica vetus nebst den Sex principia, Sophismata wie Omnis homo moritur, quando unus moritur (?), eine Erklärung der Analytica priora, ferner ff. 102v—111v De generatione et corruptione Bocfelds in der Form des Cod. Vat.-Urbin. 206: Cum in libro phisicorum determinatum sit de corpore mobili; weiterhin ff. 112r—120r einen noch unbestimmten Kommentar zu De caelo et mundo. Summa cognicionis . . . Secundum rectum ordinem iste liber qui intitulatur liber de celo et mundo, endlich ff. 126r—163v einen ebenfalls nicht bestimmten Kommentar zur Physik: In hac parte prohemii sive in primo capitulo huius libri. — James gibt hier in seinem Katalog als Incipit: Secundum loquentes naturaliter sententia in hoc libro. Es ist leicht möglich, daß bei mir in der schwierigen Hs ein Fehler unterlaufen ist. Die Hs verdiente eine neue eingehende Beschreibung.

Repräsentanten sind Cod. Urbin. 206 und Cod. 367 (589) des Caius College Cambridge. Der zweite beginnt mit den Worten: In isto libro intendit Aristoteles determinare de corpore generabili et corruptibili et dividitur iste liber in duas partes. In prima determinat de corpore generabili et corruptibili simpliciter non contracto ad corpus generabile et corruptibile simplex nec compositum. In secunda de corpore generabili et corruptibili contracto ad corpus simplex et compositum. Ihn fand Gr. in Cod. 1180 (2344) der Universitätsbibliothek Bologna ff. 3r—22r. Er wird dort dem Adam Anglicus zugeschrieben, in dem Gr. den von Bocfeld verschiedenen Adam de Bochesmefore des folgenden Kommentars zu De anima sieht. Die Sache liegt einfacher. Gr. ist durch das verschiedene Incipit in die Irre geführt. In Cod. 1180 Bologna fehlt nämlich der Vordersatz der ersten Periode bis zu den Worten in isto libro intendit. Das ganze Incipit der Bologneser Hs findet sich mit Ausnahme von wenigen Varianten wie simpliciter vel für simplex nec und simplex et in Cod. Vat.-Urbin. 206. Denselben Kommentar mit dem zweiten Incipit fand nach Gr. D. Salman in Cod. 6319 der Pariser Nationalbibliothek; ich konnte ihn noch feststellen in Cod. B. 5. 256 (Conv. soppr.) der Nationalbibliothek Florenz. Der Kommentar mit dem ersten Incipit findet sich nach Coxe und Powicke unvollständig auch in Cod. 272 des Merton College Oxford ff. 25r—36v. Ob zwischen den beiden Typen auch sonst Verschiedenheiten bestehen, muß eine nähere Vergleichung erst bestimmen[25].

[25] Betreffs dieses Kommentars bleiben noch einige Schwierigkeiten übrig. Nach dem Index von B. Hauréau findet sich das gleiche Incipit in Cod. 16149 f. 43r der Pariser Nationalbibliothek mit dem Namen Galfridus Alpald. Ob es sich um denselben Kommentar handelt und ob dieser Zuteilung irgend ein Wert zukommt, kann ich vorläufig nicht entscheiden. Bis jetzt spricht vieles für Bocfeld, wenngleich das Fehlen von Consequenter cum dicit, wofür meistens hic dat, hic epilogat, hic destruit, das ich sonst nicht beobachtet habe, einige Bedenken zurückläßt. Vielleicht handelt es sich doch um einen von Adam verschiedenen Verfasser oder um eine andere Redaktion. Zu bemerken ist ferner, daß in Cod. Vat. lat. 13326 (früher 817 A) ff. 54v—62v ein Kommentar zu De generatione et corruptione steht, dessen Incipit und Inhalt mit jenem Bocfelds sich vielfach berührt, aber doch verschieden ist. Cum in libro phisicorum determinatum sit de corpore mobili simpliciter seu in communi, in hoc libro intendit de corpore mobili generabili et corruptibili dans primo intencionem . . . quod non accidit in generatis per decisionem. Das Incipit von Cod. 272 des Merton College bei Coxe und Powicke ist zu kurz, so daß es unklar bleibt, welcher Kommentar dort vorhanden ist.

Zweitens ist eine Erweiterung der Zahl von sicher echten Kommentaren möglich. Gr. macht darauf aufmerksam, daß Coxe in seinem Katalog den in Cod. 313 des Balliol College Oxford enthaltenen Kommentar zu De sompno et vigilia mit einem Fragezeichen dem Adam zuschreibt. Da Gr. selbst die Hs nicht gesehen hat, so gibt er kein Urteil ab. Der Kommentar ist zweifellos Eigentum des Bocfeld, wie eine Einsicht in die Hs mir schon 1924 ergab. Hier der Beweis, der zugleich inhaltliches Interesse besitzt. Der Kommentar De sensu et sensato in Cod. Balliol 313 ff. 130^{r} bis 142^{v} (saec. 13) wird ausdrücklich dem A. de Bocfelde zugeschrieben. Er beginnt:

Cum intencio phisici secundum quod phisicus sit determinare de anima secundum quod est actus corporis et de corpore, cuius est actus, ut prehabitum est in divisione naturalis philosophie, et quedam sint operaciones communes anime et corporis sc. sentire et memorari, irasci et huiusmodi, que enumerat, sine quorum cognicione non poterit compleri consideracio de anima, necesse habuit phisicus de hiis operacionibus consilium facere. Quod facit in isto libro, quem pre manibus habemus sc. in libro de sensu et sensato et in quibusdam aliis libris sequentibus ut in libro de memoria et reminiscencia, de somno et vigilia, de morte et vita et forte in pluribus aliis libris, quibus nos caremus, ut in libro de iuventute et senectute, de inspiracione et exspiracione, qui nondum pervenerunt ad nos. Ordo autem istorum librorum libro de anima subalternatorum patet per ipsum Aristotelem sc. quod immediate post librum de anima habet ordinari liber de sensu et sensato. Quod patet per hoc [quod] ipsemet continuando se continuat hunc librum ad librum [de anima] dicens: „Quoniam autem de anima". Post autem librum istum habet ordinari liber de memoria et reminiscencia. Quod patet per epilogum istius libri, ubi dicit „quod post determinata de hoc libro" „Reliquorum primo" determinandum est de memoria et de memorari. Liber eciam de somno et vigilia habet ordinari ante librum de morte et vita dicens quod de somno et vigilia prius dictum est, nunc autem speculandum est circa causas longitudinis et brevitatis vite. Et sic patet quod inter quatuor predictos libros 3° habet ordinari liber de somno et vigilia, quarto autem liber de morte et vita. De ordine autem libri de differencia spiritus et anime cum libris iam dictis non est curandum, quia non est compositus ab Aristotele, immo dicitur quod Ioannes Yspaneus (!) et Ioannes de Damascena vel Archiepiscopus de Rotomago ipsum composuit. Liber autem de vegetabilibus forte habet ordinari immediate post librum metheororum et ante librum de animalibus.

Stellen wir die Einleitung zu De somno et vigilia, das f. 142^{v} bis 155^{v} unmittelbar auf den Kommentar zu De sensu et sensato folgt, daneben: Quoniam sciencia tradita in libro de sensu et sensato et de memoria et reminiscencia et in libro de somno et vigilia, quem pre manibus habemus, adhuc autem sciencia tradita in libro de morte et vita et in quibusdam aliis libris ut in libro de iuventute et senectute et in libro de inspiracione et respiracione, qui nondum pervenerunt ad nos, libro de anima sint subalternate, completo tractatu de sensu et sensato, in quo prin-

cipaliter intenditur de sensu et sensibili et eciam de memoria et reminiscencia, in quo intenditur de memoria et rememorari, restat nunc determinare de sompno et vigilia immediate post libros precedentes, ut supra in libro de sensu et sensato dictum est. Das Explicit f. 155^{v} lautet: quid igitur est sompnus. Epilogat. Die Ähnlichkeit ist so groß, daß notwendig derselbe Verfasser gefordert wird. Man beachte: quem pre manibus habemus in beiden; ebenso in . . . aliis libris . . . ut in libro de iuventute et senectute, in libro de inspiracione et exspiracione (respiracione), qui nondum pervenerunt ad nos, immediate post libros precedentes, ut supra in libro de sensu et sensato dictum est und et sic patet quod inter quatuor predictos libros, 3° habet ordinari liber de somno et vigilia.

Es ist also dieser Kommentar zu De somno et vigilia in Cod. Balliol 313 sicher ein Werk Adams. Der Anfang dieses Buches findet sich auch in Cod. I. IV 22 (San Marco) der Laurentiana zu Florenz.

Mit Sicherheit glaube ich Adam einen weiteren Kommentar zuweisen zu müssen, bei dem schon Gr. an die Möglichkeit einer solchen Zuteilung dachte; ich meine den Kommentar zu De vegetabilibus, der bei der Seltenheit der Erklärungen dieser Schrift besonderes Interesse beansprucht. In dem schon erwähnten Cod. B. 5. 256 (Conv. Soppr.) der Nationalbibliothek Florenz steht an elfter Stelle ein Kommentar: De plantis. Tria ut ait Empedocles etc. Quoniam in principio libri metheororum promisit Aristoteles se acturum de mineralibus et eciam de aliis, que generantur super terram, et de animalibus et plantis et de suis partibus et hoc tam sermone universali quam particulari cum in quarto metheororum actum sit de mineralibus sermone universali: ideo in hoc libro, quem pre manibus habemus, qui ibi incipit „vita autem" et in libro de animalibus persolvit Aristoteles quod in libro suo sc. in libro metheororum promisit agens de animalibus et plantis . . . Patet ergo, de quo est intencio in primo libro et quod immediate sequitur librum metheororum et antecedit librum de animalibus. Ante tamen quam principale intentum aggreditur, exponamus quendam prologum quem premisit intencioni huius libri Alvredus de Sarhelle, qui istum librum transtulit de arabico in latinum. . . . *Expl.:* et calorem et siccitatem inducendo unde fit amarus. Explicit. Leider habe ich bei der Einsicht der Hs im Jahre 1927 mir keine weiteren Aufzeichnungen gemacht. Trotzdem genügen die schon jetzt vorhandenen Gründe. Der Kommentar steht als Nummer 6 in einer Sammlung von Stücken, deren beide ersten und letzten als gesichertes und deren übrige als wahrscheinliches Eigentum Bocfelds sich ergeben werden. Ferner ist uns der

Beginn mit Quoniam und das Quem prae manibus habemus schon in andern Kommentaren Bocfelds begegnet. Ebenso ist die Sorgfalt, mit der die Einordnung des Buches in das ganze Corpus erfolgt, typisch für Adam; auch aggreditur in passivem Sinn kommt bei ihm vor. Ebenso ist bekannt, daß der hier erwähnte Alfred Sareshel im Kommentar Bocfelds zu De meteoris eine große Rolle spielt. Ein Bruchstück dieses Kommentars, nämlich die Erklärung des Prologs: Tria ut ait Empedocles steht nach Gr. in Cod. G. 4. 355 der gleichen Bibliothek ff. 24^{r}—26^{v}. Auch hier ist der Kommentar durch die sicher echten Erklärungen von De meteoris und der Metaphysik eingeschlossen. Ich vermute, daß auch Cod. I. IV 22 der Laurentiana zu Florenz (S. Marco) denselben Kommentar enthält. Dort beginnt ohne Einleitung die Erklärung des Prologs: Aylvedius intendens in hoc prologo dare causam istius translacionis[26].

Diesem Zuwachs stehen einige Abstriche gegenüber. Gr. möchte für Adam noch folgende Schriften mit größerer Wahrscheinlichkeit in Anspruch nehmen: Einen Kommentar zu De causis: Sicut scribitur in Thimeo Platonis, rerum opificem actorem genitorem non tam difficile invenire est . . . Quoniam intelligere et scire contingit circa omnes scientias, der sich in Cod. G. 4. 355 der Nationalbibliothek Florenz und in Cod. L. VI. 1 (S. Giovanni in Viridario) der Nationalbibliothek Venedig findet[27], und einen Kommentar zur Metaphysica vetus: Omnes homines natura scire desi-

---

[26] Cod. I. IV 22 (San Marco) der Laurentiana Florenz [membr. sine numer. 32×23 cm saec. 13] enthält: 1. Metaphysica arabica. 2. Die ältere Form der griech.-lat. Physik mit Rand- und Interlinearglossen. 3. De caelo et mundo, Summa cognitionis mit Rand- und Interlinearglossen und einem eigentlichen Kommentar, der aber mehrfach aussetzt. Es ist leicht möglich, daß hier ein weiteres Exemplar der Erklärung Bocfelds vorliegt. Mir fehlt das Incipit. 4. Meteora in der älteren Form. 5. De generatione et corruptione. 6. De anima in der älteren Fassung mit dem Kommentar des hl. Thomas. 7. De vegetabilibus mit Interlinear- und Randglossen und einem Kommentar. 8. „Liber de causis sive de intelligenciis sive de essencia pure bonitatis".

[27] Gr. macht darauf aufmerksam, daß der lange Prolog Sicut scribitur in Thimeo des Cod. G. 4. 355 der Nationalbibliothek Florenz ff. 90^{r}—96^{r} im Cod. Marc. L. VI. 1 fehlt. Dort beginnt die Erklärung f. 1^{r} Quoniam (!) intelligere et scire contingit circa omnes sciencias, quarum sunt principaliter cause ad [ac?] elementa. Sie endigt f. 54^{vb}: Aut est causa aut est causatum. Sed causatum est in causa per modum cause. Librum de causis dextra mediante Dei misericordia complete scripsi, michi non, sed laus cedet ipsi, qui nos formavit et cetera voce creavit.

derant. Divisio huius libri sic potest artificialiter colligi. Sciencia prima, ut prehabitum est, erit de primo scibili... in Plut. sin. 13 cod. 7 der Laurentiana zu Florenz.

Für die Echtheit des Kommentars zu De causis kann Gr. anführen, daß in der Venediger Hs auf dem inneren Deckel geschrieben steht: Scriptum Ade super librum de causis. Gleichwohl sehe ich die Schrift als sicher unecht an. Das Scriptum Ade erklärt sich, wenn die Unechtheit einmal erwiesen ist, sehr leicht; denn die beiden folgenden Kommentare werden ausdrücklich einem magister Adam zugeeignet. So konnte der Schreiber der Notiz auf den Gedanken kommen, auch der erste Kommentar gehöre diesem Adam. In Wirklichkeit ist er aber in Anlage und Formelwesen so verschieden von den übrigen Kommentaren Bocfelds, daß dieser nicht in Betracht kommt. Vor allem ist der Kommentar zu De causis sehr reich an vollständig ausgebildeten Quästionen, die in den echten Kommentaren gänzlich fehlen. Ferner weicht das Formelwesen von jenem der übrigen Kommentare sehr stark ab; die sonst gewöhnlichen Formen fehlen hier so gut wie völlig; andere, die in den übrigen Kommentaren nicht vorkommen, sind hier sehr häufig. So ist es mir sicher, daß der Kommentar nicht von Bocfeld herrührt. Wer ist aber der Verfasser? Bisher kann ich nur eine Vermutung aussprechen, die vielleicht weiterführt. Im Formelwesen und in einzelnen Ausdrücken erinnert vieles an Richardus Rufus; aber meine Notizen reichen nicht aus, um mehr zu behaupten. Auch der Kommentar zur Metaphysica vetus in Cod. 13 sin. 7 (ff. 75^{r}—98^{v}) in der Laurentiana zu Florenz dürfte sicher unecht sein. Für die Zuteilung an Adam spricht allein folgender Grund: Alle übrigen Kommentare der Hs sind von Adam verfaßt. Die Aufnahme in die Hs läßt sich aber auch im Fall der Unechtheit leicht erklären. Alle übrigen Aristotelestexte sind kommentiert. Da Adam nur die Metaphysica arabica erklärt hatte, so sah man sich gezwungen, für die Vetus einen anderen Kommentar aufzunehmen. Auffallend ist schon, daß dieser Kommentar in den zahlreichen Hss mit Adams Erklärung der Metaphysica arabica fehlt. Ferner ist die Verbindung der Texterklärung mit Quästionen, wie sie auch hier in Brauch ist, etwas den sicher echten Kommentaren völlig Fremdes, ebenso die Zitierung so vieler Autoren (nach Grabmann S. 152 außer Averroes Avicenna, Algazel, Albumazar, Isaak Israeli, Maimonides; bei Adam scheint von den Arabern nur selten ein anderer als Averroes

zitiert zu werden[28]. Weiterhin ist die Einteilung in Lectiones, wie sie hier vorliegt, Adam durchaus fremd. Es fehlt die Einteilung in Prooemium und tractatus; dafür die Adam fremde Formel: Divisio huius libri sic potest artificialiter colligi. Auch im übrigen Formelwesen, soweit dies aus den Zitaten Grabmanns ersichtlich ist, besteht keine Ähnlichkeit. Endlich wäre es doch recht auffallend, wenn Adam zu Beginn des Kommentars zur Arabica keinerlei Bezug nähme auf seine Erklärung der Vetus. Tatsächlich erwähnt Adam die Vetus, spricht aber nicht von seiner Erklärung. Aus all diesen Gründen dürfte Adam als Verfasser dieses Kommentars zur Vetus nicht in Betracht kommen.

Endlich bleibt noch eine Anzahl von Fragen zu klären. Grabmann unterscheidet zwei Kommentare zu De memoria et reminiscentia. Der eine mit dem Initium: Reliquorum autem etc. In precedenti libro, qui est de sensu et sensato, determinavit Aristoteles de ipso sensu et sensibus ipsis [wohl sensibilibus?] et de instrumentis sensuum steht anonym in Cod. 1180 (2344) der Universitätsbibliothek Bologna. Nach Gr. hat er genau dieselbe Technik wie die übrigen Kommentare des Adam de Bochesmefore in der Hs; er stamme daher mit hoher Wahrscheinlichkeit von Adam von Bouchermefort. Der andere mit dem Initium: Reliquorum autem primum considerandum etc. Quibusdam naturalis philosophie doctoribus placet continuare librum istum libro de sensu et sensato et tunc continuetur sic. Cum in libro de sensu et sensato agatur de sensibus [et sensibilibus] findet sich in Cod. Vat.-Urbin. lat. 206 ff. 299^{r}—304^{r}, in Cod. Vat. lat. 13326 (früher 817 A) ff. 44^{r}—46^{r}; ferner nach Powicke und Gr. in Cod. O. 1. 4 (Coxe 272) des Merton College Oxford ff. 22^{r}—23^{v}, in Cod. Q 293 der Stadtbibliothek Erfurt f. 101^{r-v} und in Cod. lat. 6913 der Pariser Nationalbibliothek. In letzterer Hs wird er f. 113^{r} einem Magister Adam zugeschrieben. Da Bouchermefort und Bocfeld identisch sind, so entsteht die Frage: Welcher von beiden Kommentaren gehört Bocfeld? Jedenfalls der erste. Dafür spricht schon der Umstand, daß sämtliche übrigen Kommentare der Hs, nämlich De generatione et

[28] A. Pelzer, Une source inconnue 58 kann in den Meteora ein Zitat aus Albumasar, Pseudo-Ptolemaeus und dessen Kommentator Pseudo-Hali feststellen. Zu Beginn des Kommentars zur Metaphysica arabica erwähnt Adam auch einmal Algazel und Avicenna — letzterer kommt auch später vor —, so daß diesem Grund für sich allein keine entscheidende Bedeutung zukommt.

corruptione, De anima, Physik, De caelo et mundo, Meteora Adam zum Verfasser haben; noch mehr aber wohl folgendes: In der Einleitung zu De sensu et sensato, das sicher Adam gehört, wird gesagt nach Cod. Balliol 313 f. 130r: Ordo autem istorum librorum libro de anima subalternatorum patet per ipsum Aristotelem sc. quod immediate post librum de anima habet ordinari liber de sensu et sensato. Quod patet per hoc: Ipsemet continuando se continuat hunc librum ad librum [de anima] dicens „Quoniam autem de anima". Post autem librum istum habet ordinari liber de memoria et reminiscencia. Quod patet per epilogum istius libri [sc. de sensu et sensato], ubi dicit „quod post determinata de hoc libro" „Reliquorum primo" determinandum est de memoria et de memorari. Zu Eingang des Kommentars zu De memoria et reminiscentia sagt der Verfasser nach Cod. 1180 (2344) Bologna f. 54r (bei Gr. 147): Hic intendit de quibusdam potentiis consequentibus ad sensum determinare, que sunt memoria et reminiscentia. Et licet ponatur a multis quod iste liber immediate sequitur librum de anima, tamen patet contrarium per prohemium libri de sensu et sensato, ubi Aristoteles immediate istum librum continuat libro de anima et in fine illius libri dat intentionem libri presentis. Die Übereinstimmung im Beweise für die Stellung von De memoria in der Gesamtheit der Schriften ist so vollständig, daß dadurch der Ausschlag zugunsten Bocfelds gegeben sein dürfte. Was ist aber von dem zweiten Kommentar zu halten? Es wird kaum möglich sein, denselben Adam zuzuschreiben. Denn Adam tritt in seinem Kommentar in ausgesprochenem Gegensatz zu anderen dafür ein, daß De memoria et reminiscentia nicht unmittelbar auf De anima folge, sondern nach De sensu et sensato einzuordnen sei. Der Verfasser der zweiten Frage dagegen steht dieser Frage ziemlich gleichgültig gegenüber. Er zählt drei Ansichten auf. Die Vertreter der ersten lassen das Buch auf De sensu et sensato folgen, für diese gibt er eine entsprechende Einleitung des Textes. Die Vertreter der zweiten Ansicht wollen die Einordnung unmittelbar nach De anima, auch sie erhalten den entsprechenden Anfang. Eine dritte Ansicht unterscheidet und läßt je nach Wahl des einen oder anderen Gliedes De memoria et reminiscentia nach De anima oder nach De sensu et sensato folgen[29]. Es ist aber wenig

[29] Vat.-Urbin. lat. 206 f. 299r: Quibusdam naturalis philosophie doctoribus placet continuare librum istum libro de sensu et sensato. Et tunc continuetur sic: Cum in libro de sensu et sensato

wahrscheinlich, daß Adam, nachdem er einmal seine Entscheidung getroffen hatte, dieser Frage so gleichgültig gegenübergestanden hätte. Da der Kommentar manche Ähnlichkeiten mit den Kommentaren Adams hat, so könnte man an eine zeitlich voraufgehende Erklärung denken. Aber auch dies ist wenig wahrscheinlich, da Adam in seiner Einleitung nur die vielen kennt, die De memoria unmittelbar nach De anima einordnen, während er die dritte Ansicht gar nicht berücksichtigt. Ich halte es daher einstweilen für bedeutend wahrscheinlicher, daß der Kommentar, der fast gleichzeitig mit den Erklärungen Adams ist und aus England stammt, kein Werk Adams ist, sondern Adam nur benutzt hat[30]. Es bleibt noch eine andere Frage. Pelzer[31] erwähnt nach dem Appendix des Katalogs von Bandini eine Hs Plut. 15 sin. cod. 4: Scriptum Adae de Buchiphiz super varios libros Physicorum Aristotelis. Dieselbe wurde 1772 dem Konvent von Santa Croce zurückgegeben. Von

---

agatur de sensibus, ad quorum comprehensionem consequitur memoria et reminiscencia, in hoc libro intendit determinare de memoria et reminiscencia, que sunt passiones consequenter ad alias virtutes apprehensivas. Quibusdam placet ut continuetur libro de anima et tunc sic: Cum in ultimo capitulo libri de anima determinatum [sit] de virtutibus motivis corporis secundum locum, in hoc libro intendit de virtutibus apprehensivis, que sunt motive ipsius anime, cuiusmodi sunt memoria et reminiscencia. Quibusdam tamen placet sic distinguere quod ista nomina „memoria et reminiscencia" possunt nominare ipsas virtutes — sic iste tractatus est de substancia libri de anima, ubi agitur de virtutibus anime in communi — vel possunt nominare ipsas passiones virtutum. Et tunc potest dici quod iste tractatus computatur inter libros particulares, qui subalternantur libro de anima et immediate ordinatur post librum de sensu et sensato.

[30] Cod. Vat. 13326 (früher 817A), den A. Pelzer [Codices Vaticani lat. t. 2, 169—171] eingehend beschrieben hat, ist nach Schrift und Ausstattung zweifellos in England in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts geschrieben. Die Verfasser sämtlicher Kommentare sind noch zu bestimmen. Gegen die Annahme Pelzers, die auch Gr. anführt, daß der Kommentar zu De generatione et corruptione ff. 54v—62v, ein Werk des Galfrey von Haspal sei, wurde bereits früher ein Bedenken geäußert. — Zur Erleichterung der Bestimmung des übrigen Inhaltes kann ich nur soviel sagen, daß fast alle Stücke die Erklärungen Bocfelds voraussetzen, daß ferner n. 1 Physik und n. 6 Kommentar zu De differencia spiritus et anime vermutlich den gleichen Verfasser haben, daß endlich n. 4 De sensu et sensato mit n. 5 in Cod. 272 Merton College, einem Kommentar zur arabischen Metaphysik, den Verfasser gemeinsam hat. Vermutlich ist der Verfasser von n. 3 De somno et vigilia derselbe wie jener des Kommentars zu De generatione et corruptione in Cod. F. 318 f. 99r der Stadtbibliothek Erfurt.

[31] Une source inconnue 54.

dort ist sie später in die Nationalbibliothek Florenz übergegangen, wo ich sie feststellen konnte. Die jetzige Bezeichnung ist Cod. B. 5. 256 (Conv. Soppr. Santa Croce) [membr. ff. sin. num. 34×23,2 cm (2 col.) saec. 13]. Da die Bibliothek im Sommer 1935 mehrere Monate geschlossen war, muß ich mich mit den etwas summarischen Aufzeichnungen begnügen, die ich mir 1923 und 1927 machte. Auf f. 1r steht von der bekannten Hand des Bibliothekars aus dem 14./15. Jahrh. Liber conventus sancte crucis de Florentia ordinis minorum. Scriptum Ade de Buchiphiz supra infrascriptos libros philosophie naturalis. Es folgen (sämtlich mit Ausnahme der letzten Nummer anonym):

1. Der Physikkommentar des hl. Thomas: Quia liber phisicorum . . . super omnia Deus benedictus. — 2. Die Erklärung der Metaphysik des gleichen Verfassers: Sicut docet philosophus in politicis . . . Dixit Deum, qui est benedictus in secula seculorum. Amen. — 3. Der Kommentar zu De anima vom selben Verfasser: Bonorum honorabilium etc. Sicut philosophus docet in XI de animalibus . . . hec dicta de anima ad presens sufficiant. — 4. De sensu et sensato, gleichfalls von Thomas: Sicut philosophus dicit in tercio de anima . . . fit aliqua precognicio futurorum. — 5. De memoria et reminiscentia von Thomas: Sicut philosophus docet in VII de historiis animalium . . . fiat propter quam causam. — 6. De meteoris. Postquam precessit memoracio nostra etc. In hoc libro est intencio de corpore mobili contracto ad corpus mobile generabile et corrumptibile, compositum et generatum ex vapore ascendente, ex terra et aqua . . . et dicunt istam abscissionem per artificium esse possibilem. Et sic terminatur iste tractatus. — 7. De generatione et corruptione. De generacione autem et corrupcione etc. In isto libro intendit Aristoteles determinare de corpore generabili et corrumptibili. Et dividitur iste liber in duas [partes]; in prima determinat de corpore corrumptibili simpliciter non contracto ad corpus generabile . . . ut quorum substancia est corrumptibilis. — 8. De somno et vigilia. De sompno autem et vigilia etc. In precedenti libro determinavit auctor de quibusdam proprietatibus consequentibus sensum, que causantur a parte anime et insunt animalibus perfectis; in hoc libro de proprietatibus consequentibus sensum . . . epilogat omnia predeterminata in hoc libro et hoc est quodquid sompnum. — 9. De morte et vita. De eo autem quod est alia quidem longe etc. In precedentibus libris subalternatis libro de anima determinat auctor de quibusdam proprietatibus convenientibus soli animali, in hoc libro determinat auctor de quibusdam proprietatibus convenientibus omni viventi . . . in libro isto et hoc est parum antecedens [conveniens?]. — 10. De differentia spiritus et anime. Interrogasti me etc. Determinavit superius de anima secundum se et de operacionibus anime sc. in libro de anima et in libris sibi subalternatis et quia diversitas operacionum ipsius anime consequitur ad diversitatem instrumentorum . . . formam essencialem non recipit. — 11. De plantis. Tria ut ait Empedocles etc. Quoniam in principio libri metheororum promisit Aristoteles se acturum de mineralibus . . . et calorem et siccitatem inducendo unde fit amarus. Explicit[32]. — 12. Liber celi et mundi.

Summa cognicionis nature et sciencie ipsam significantis. Supposito quod subiectum naturalis philosophie sit corpus mobile, cum determinatum sit de corpore mobili in universali ut in libro phisicorum et in hoc libro, qui intitulatur De celo et mundo, determinatur de corpore mobili contracto ad species . . . Iam ergo determinavimus. Epilogat determinata in hoc quarto et patet epylogus. Es folgt von derselben Hand des 13. Jahrhunderts: Explicit super librum celi et mundi sentencia a magistro Adam de Buchiphiz.

Der einzige Verfassername, der vorkommt, ist Adam de Buchiphiz als Erklärer von De caelo et mundo. Die Zuteilung sämtlicher Kommentare an Adam durch den Bibliothekar ist wertlos, da sie in ihrer Allgemeinheit falsch ist und offenbar nur auf dem letzten Explicit beruht. Dennoch können wir weiterkommen. Daß Buchiphiz nur eine italienische Verunstaltung von Bokefeld oder einer ähnlichen Form ist, bedarf nach dem bereits Gesagten keines Beweises mehr. Es sind ferner De meteoris (n. 6), De generatione (n. 7) und De plantis (n. 11) sicher Werke Adams, wie bereits gezeigt wurde. De caelo et mundo (n. 12) wird Adam ausdrücklich zugesprochen. Diese Schrift ist aber nach Incipit und Explicit verschieden von dem Kommentar Adam Bocfelds zu De caelo et mundo, der von Pelzer und Grabmann in Cod. Vat.-Urbin. 206 und anderen Hss aufgefunden wurde. In einem Nachtrag (S. 615) teilt Gr. mit, daß neuerdings D. Salman diesen bisher gänzlich unbekannten Kommentar als Werk eines Magister Adam in Cod. 6319 (ff. 62^{r}—111^{v}) der Pariser Nationalbibliothek gefunden habe. Nach Salman sei dies ein Unikum in der scholastischen Literatur, da er nicht ein Kommentar zu Aristoteles, sondern zu De caelo et mundo des Avicenna sei. Letztere Bemerkung ist mir einstweilen rätselhaft. Denn nach den Mitteilungen von Gr. hat der Pariser Kommentar 4 Bücher; De caelo et mundo Avicennas hat aber nur 16 Kapitel. Ferner hat nach meinen leider zu spärlichen Aufzeichnungen der Florentiner Kommentar die Lemmata der alten arabisch-lateinischen Übersetzung des Gerhard von Cremona: Summa cognitionis; das wäre bei einer Erklärung von De caelo et mundo Avicennas unmöglich. Vielleicht will Salman nur sagen, daß Adam nebenbei auch Avicenna herangezogen und erklärt habe. Der bedeutend größere Umfang — in Cod. Paris. 6319 50 Blätter, in Cod. S. Isidoro 20 Blätter — legt nahe, daß wir es hier mit einem ausführlichen Kommentar nach Art der Erklärung zur Metaphysik und zu den Meteora zu tun haben. Bocfeld hätte also einzelne

[32] Nummer 11, 6 und 7 wurden bereits erwähnt.

Bücher zweimal kommentiert. Alles weitere muß ein Vergleich der beiden Kommentare ergeben.

Es bleiben die Kommentare zu De somno et vigilia (n. 8), De morte et vita (n. 9) und De differentia spiritus et animae (n. 10). Diese drei Kommentare sind durch die Einleitungen so eng miteinander verbunden, daß sie jedenfalls einem Verfasser angehören. Nun hat P. Lehmann[33] die gleichen Kommentare in gleicher Reihenfolge in Cod. 197 der Universitätsbibliothek Erlangen gefunden. Dort wird jede der 3 Schriften als sententia Ade bezeichnet. Da nun in unserer Florentiner Hs alle übrigen Stücke des zweiten Teiles Eigentum des Adam Bocfeld sind, so haben wir allen Grund, in dem Adam der Erlanger Hs Adam Bocfeld zu sehen. Es bleibt eine Schwierigkeit, auf die ich zur Zeit keine endgültige Antwort geben kann. De somno et vigilia in dem früher angeführten Cod. 313 des Balliol College, das sicher ein Werk Bocfelds ist, hat ein verschiedenes Incipit. Es sind zwei Antworten möglich: Entweder fehlt in der Florentiner Hs die in Cod. Balliol gebotene ausführliche Einleitung, wie wir einen ähnlichen Fall bei De generatione gefunden haben oder aber Adam hat De somno et vigilia ebenso wie De caelo et mundo zweimal erklärt[34]. Auch hier muß weiteres Studium die Lösung bringen. Das Ergebnis der bisherigen Untersuchungen läßt sich dahin zusammenfassen, daß Adam Bocfeld wohl sämtliche Werke des älteren naturphilosophischen Corpus Aristotelicum und außerdem die Metaphysica arabica erklärt hat. Von einer Erklärung des Liber de animalibus, das immer eine getrennte Stellung einnahm und nicht zum Corpus gehörte, findet sich bis jetzt ebensowenig eine Spur wie von einer Erklärung der Ethik. Gleichwohl wird es keinen Er-

---

[33] S. Gr., Die Aristoteleskommentatoren 173.

[34] Für letztere Annahme spricht die Tatsache, daß der Kommentar in Cod. Balliol 313 13 Blätter umfaßt und ein verschiedenes Explicit hat, während er in Cod. Erlangen 197 nur 7 Blätter einnimmt. Es ist sehr leicht möglich, daß es auch bei anderen Kommentaren Bocfelds eine doppelte Redaktion gibt. So scheint der von Gr. (S. 171) angeführte Kommentar zu De sensu et sensato in Cod. F. 318 Erfurt ff. 150^{r}—161^{r}: Finito libro de anima, in quo determinavit de anima secundum se mit den unmittelbar folgenden Erklärungen zu De somno et vigilia und De morte et vita eine Einheit zu bilden. Die beiden letzten Kommentare sind aber identisch mit jenen von Cod. Erlangen 197 und Cod. B. 5. 256 der Nationalbibliothek Florenz. Es wäre also vielleicht auch für De sensu et sensato ein doppelter Kommentar Adams vorhanden.

klärer des Aristoteles um 1250 geben, von dem uns so viele Werke erhalten sind.

4.

Inwiefern führen die bisherigen Untersuchungen über Adam von Bocfeld zu Ergebnissen von allgemeinerer Bedeutung? Zunächst erhalten wir die Sicherheit, daß in Oxford spätestens um 1250 die Naturphilosophie des Aristoteles erklärt wurde. Es ist eine bekannte Tatsache, daß in Paris noch 1252 nur die Logik und die Grammatik zu den Pflichtfächern zählten, die jeder Baccalareus, der Magister in artibus werden wollte, gehört haben mußte, daß also kommentierende Vorlesungen über die Naturphilosophie und Metaphysik des Aristoteles überhaupt nicht oder nur selten stattfanden[35]. Erst in einer Verordnung aus dem Jahre 1255 wird vorausgesetzt, daß nunmehr regelmäßige Vorlesungen über alle Bücher des Aristoteles gehalten wurden — die Nikomachische Ethik wird auch da noch nicht berücksichtigt[36]. Anders in Oxford. Denn wenigstens der erste Teil des Cod. Vat.-Urbin. 206 wurde am 22. Februar 1254 von dem Magister Wilhelm Solers in Oxford secundum formam Lincolniensis als Pfand hinterlegt[37]. Die folgenden Teile der Hs sind so gleichartig, daß sie entweder zur selben Zeit, also vor 1254, oder sehr wenig später entstanden sind. Nun ist aber in allen Teilen der Hs nur die Mitte durch den Aristotelestext ausgefüllt, und es sind an den 4 Seiten so breite Ränder gelassen, daß man offenbar schon bei der Niederschrift des Textes daran dachte, die Ränder durch einen Kommentar auszufüllen, der alsdann auch bald hinzugefügt wurde. Es gab also um 1250 in Oxford solche

---

[35] Vgl. Denifle-Chatelain, Chartularium Univ. Paris. 1, Paris 1889, 227—230 n. 201.

[36] A. a. O. 278 n. 246.

[37] Die durch Stornaiolo, Ehrle-Libaert und Pelzer bekannt gewordenen Noten f. 103^{v} und f. 257^{v} lauten: Anno gratie M°CC°L tercio die cathedre sancti Petri recepit Willelmus de Solers XII solidos super istos libros naturales XXII peciarum und Memorandum quod die lune in septimana Pentecostes anno gracie M. CCL . . . super XVI pecias naturalis philosophie secundum formam domini Lincolniensis. Der hier genannte Willelmus de Solers beschwört bereits 1252 als einer der „Ybernienses" die Friedensformel zwischen Boreales und Ybernienses. Er muß also nach der Vorschrift wenigstens Incipiens in artibus gewesen sein. Vgl. Strickland Gibson, Statuta antiqua Universitatis Oxoniensis, Oxford 1931, 87. In denselben Statuta 74—76 ist auch die forma Lincolniensis über das Ausleihen von Geld aus der Cista von St. Frideswyde aus dem Jahre 1240 wiedergegeben.

Kommentare. Ein zweiter Beweis liegt im folgenden: Bocfeld redet spätestens um 1260 — er war bereits 1249/50 Magister artium und ist 1264 Kanoniker in Lincoln — in der Einleitung zu De memoria et reminiscentia von den „multi", die jenes Buch unmittelbar nach De anima einreihten. Es gab also vor ihm schon eine Anzahl von Lehrern, die Aristoteles' naturphilosophische Schriften erklärten. Vernünftigerweise können wir nur an Erklärungen in der Schule denken. Dagegen möchte ich die Tatsache, daß bereits Alfred Sareshel († 1215) einen Kommentar zu De meteoris und De vegetabilibus geschrieben hat[38], zur Bestimmung der Einführung in Oxford nicht heranziehen. Wir haben bis jetzt keinerlei Beweise dafür, daß Alfred in Oxford gelehrt hat.

Bisher war es weitverbreitete Ansicht, daß zuerst Thomas von Aquin einen Kommentar zur Naturphilosophie und zur Metaphysik des Aristoteles in der alsbald üblichen Form der strengen Anlehnung an den Text des Aristoteles mit den zahlreichen Einteilungen, Unterteilungen und den Lemmata geschrieben habe, während noch Albert die Form der Paraphrase und der Quästionen vorzog[39]. Nunmehr wissen wir,

---

[38] Vgl. G. Lacombe, Alfredus Anglicus in Metheora: Aus der Geisteswelt des Mittelalters, BeitrGPhMA Suppl. Bd. III 1, 463—471. Lacombe hat den lange gesuchten Kommentar Alfreds aufgefunden.

[39] Es ist richtig, daß bereits von Petrus de Hibernia ein Kommentar zu De morte et vita — nicht De longitudine et brevitate vitae und zu De morte et vita — in Cod. Vat. 825 vorliegt, auf den Grabmann verschiedentlich aufmerksam gemacht hat. Vgl. Magister Petrus von Hibernia, der Jugendlehrer des hl. Thomas von Aquin: Mittelalterliches Geistesleben 1, München 1926, 264 f.; Kaiser Friedrich II. und sein Verhältnis zur Aristotelischen und Arabischen Philosophie: Mittelalt. Geistesleben 2, München 1935, 121—124. Aber zwei Dinge sind noch nicht völlig geklärt: Ist dieser magister Petrus de Hibernia identisch mit dem Lehrer des hl. Thomas, oder, was durchaus möglich ist, irgend ein anderer Oxforder Lehrer? Unter den Ybernienses in Oxford wird im Laufe weniger Jahrzehnte ein halbes Dutzend magistri Petrus gewesen sein. Wenn aber der Verfasser der Aristoteleskommentare mit jenem Petrus de Hibernia identisch ist, der vor König Manfred (1258—1266) disputierte, hat er dann seine Kommentare um diese Zeit verfaßt oder schon vorher? Die Hs ist erst aus dem 14. Jahrhundert. Diese Bemerkungen, die keineswegs die Identität der zwei oder drei Petri leugnen wollen, wurden nur gemacht, damit man sich des problematischen Charakters der Annahme bewußt bleibt, der „Aristoteliker" Petrus de Hibernia sei um 1240, also 20 Jahre vor dem Disput, Lehrer des hl. Thomas gewesen und habe schon um diese Zeit Kommentare zur Naturphilosophie des Aristoteles verfaßt.

daß Thomas einem bereits vollständig entwickelten Brauch folgte, der in Oxford wenigstens schon um 1250 verbreitet war. Wer die Kommentare von Thomas und Adam vergleicht, wird bei Thomas wohl größeren Reichtum und Tiefe der Gedanken finden, in der Methode aber kaum einen bedeutenden Unterschied. Interessant ist es auch, daß in mehreren Hss wie in Cod. B. 5. 256 der Nationalbibliothek Florenz, in den Codd. Balliol 241 und 313 Adam die fehlenden Kommentare von Thomas ergänzen muß oder gleichzeitig mit den Werken des Heiligen auftritt, und daß in anderen Hss Werke Adams fälschlich Thomas zugeschrieben wurden. Ja D. Salman[40] hat entdeckt, daß der seit Jahrhunderten unter den Werken von Thomas gedruckte Kom-

---

[40] Nach Grabmann S. 616 würde sich die Entdeckung Salmans nur auf den Kommentar zu De generatione et corruptione in Cod. F. 318 der Stadtbibliothek Erfurt beziehen, der aber verschieden ist vom Kommentar Bocfelds. Jedenfalls ist die allgemein verbreitete Annahme [vgl. M. Grabmann, Die Werke des hl. Thomas von Aquin²: BeitrGPhMA 22, Heft 1—2, Münster 1931, 264], der in Cod. O. 1. 5 (Coxe 274) des Merton College Oxford [saec. 14 in.] ff. 92ʳ—104ʳ enthaltene Kommentar Thomas Suttons zu De generatione et corruptione sei identisch mit der Fortsetzung in den Drucken, ein Irrtum, wie eine Einsicht in die Hs schon 1924 ergab. Zur leichteren Identifizierung seien Anfang und Ende mitgeteilt: Lib. 1 lect. 18: „Quoniam autem primum oportet etc." Postquam philosophus determinavit de generacione et corrumpcione in communi et de aliis motibus consequentibus, hic determinat de quibusdam, que requiruntur ad generacionem et ad alios motus et dividitur in duas partes . . . f. 104ʳ: dicimus quod generacio est terminus alteracionis. lib. 2 f. 104ʳ: „De mixtione quidem et tactu." Postquam philosophus determinavit in primo libro de generacione et corrumpcione in communi et de aliis motibus, quorum cognicio preexigitur via doctrine . . . f. 121ᵛ: propter hoc quod longe distant a primo principio, a quo omnia participant esse. Ipsi honor et gloria in secula seculorum. Amen. Nachdem ich dies geschrieben habe, sehe ich, daß C. Suermondt in der Einleitung seiner leider noch immer nicht gebührend gewerteten Ausgabe des Kommentars zu De caelo et mundo (ed. Leonina III, XXIV) bereits im Jahre 1886 (!) auf Grund der gleichen Hs schreibt: Hoc unum nobis certo constat supplementum fratris Thomae de Suthona quod extare diximus in codice Oxoniensi et cuius hic specimen exhibemus diversum omnino esse a continuatione quae in Piana et aliis editionibus habetur. Ferner zeigt Suermondt, daß der Kommentar des gedruckten Anhangs zu De generatione von Alberts Paraphrase abhängt. Adam kommt demnach als Verfasser kaum in Betracht. Anders ist es mit dem Druck von De somno et vigilia, den wahrscheinlich auch Salman im Auge hat. Hier besteht im allgemeinen trotz mancher Abweichungen die Übereinstimmung zwischen einem Kommentar Adams und der Erklärung in den Thomasausgaben.

mentar zu De somno et vigilia kein anderer ist als jener des Adam in der Erlanger und Florentiner Hs. Welchen Zweck verfolgte aber Thomas, wenn er als Magister der Theologie, der bereits bedeutende theologische Werke verfaßt hatte, sich daran machte, die schriftstellerische Tätigkeit eines Magister artium auf sich zu nehmen? Es kann nicht der herkömmlich angegebene Grund gewesen sein: Thomas wollte die Kommentare zu den ungenügenden älteren Übersetzungen durch solche zu den Übersetzungen des Wilhelm von Moerbeke ersetzen. Denn Thomas hat in seinen ersten Kommentaren bis in die Metaphysik hinein in weitgehendem Maße die älteren Übersetzungen seiner Erklärung zugrunde gelegt[41]. Erst in den letzten Schriften, zumal in den unvollendeten Erklärungen zu De caelo et mundo und De meteoris, wandte er sich endgültig der Übersetzung Moerbekes zu. Viel größer ist die Wahrscheinlichkeit, daß er für den in seinem Orden soeben pflichtmäßig gewordenen Unterricht in der Naturphilosophie und Metaphysik die nötige Grundlage schaffen wollte. Warum aber übernahm er nicht die schon bestehenden und auf ähnlicher Grundlage aufgebauten Kommentare der Artisten? Es muß ihm wohl an denselben manches weniger gefallen haben. Ein vergleichendes Studium der Werke Adams und der Kommentare des hl. Thomas müßte hier weiterführen. Als erste Probe der Methode Adams können die bereits oben mitgeteilten Einleitungen zu De sensu et sensato und zu De somno et vigilia gelten. Sie gleichen in ihrem Bemühen, eine Übersicht über die Reihenfolge der Schriften des Aristoteles zu vermitteln, manchen Einleitungen der Kommentare des Heiligen. Als zweite Probe gebe ich im Anhang den Abschnitt aus lib. 10 der Metaphysik Adams, der über die Beziehung des ens und unum handelt. Ein Vergleich mit den entsprechenden Abschnitten bei Thomas lib. 4 lect. 2 und lib. 10 lect. 3 wird eine überraschende Übereinstimmung ergeben, zugleich aber auch eine leicht veränderte Stellung von Thomas.

Um die Stellung zu bestimmen, die Adam von Bocfeld, für dessen Bedeutung schon die auffallend große Verbreitung seiner Schriften spricht, unter den Oxforder Artisten einnimmt, ist es zuerst notwendig, das über letztere erhaltene Material näher zu sichten. Für Galfrey von Haspal, Wilhelm von Hedon, Johannes von Dinsdale und Thomas

[41] Vgl. hierüber jetzt die im Erscheinen begriffenen Artikel Die Übersetzungen der aristotelischen Metaphysik in den Werken des hl. Thomas von Aquin: Greg 16 (1935) 325—348 531—561 usw.

Bonkys werde ich diesen Versuch machen, sobald ich meine seit Jahren gesammelten Materialien genügend vervollständigt habe.

Anhang. Kommentar Adams zur Metaphysik lib. 10 lect. 3 (bei Thomas).

(Padua S. Antonio Cod. 416 f. 39va.)

5° „Quoniam autem intencio unius". In hac parte intendit Aristoteles de uno secundum quod comparatur ad alterum. Et dividitur hec pars in duas, in quarum prima determinat de uno secundum quod comparatur ad ens, cum quo convertitur, in secunda vero ibi: „Et eciam unum et multum" determinat de uno secundum quod comparatur ad multum cui opponitur. In prima autem parte determinat quod unum est sinonimum sive convertibile cum ente. Ubi sic procedit: Primo ponit conclusionem quam intendit et patet. Secundo probat eam, cum dicit: „Quoniam in modo consecucionis" et hoc per 3 raciones, quarum prima est, quia unum et ens equaliter consecuntur ad omnia predicata; sic enim ens predicatur de rebus cuiuslibet predicati et consequitur ipsos, sic et unum. Quare unum et ens idem significant sive sunt convertibilia. Consequenter cum dicit: „Et quia essencia ponit secundum racionem et cet.", ens et unum similiter diversificantur in diversis generibus. Sicut enim ens non dicitur omnino univoce nec omnino equivoce sed analogice de diversis predicatis, similiter et unum. Quare etc. Sicut [hic?] notandum est quod vult super hoc Commentator quod ens et unum non sunt genera; quia si essent genera, non significarent hoc quod significant significacione persona et numerus (?), sicut faciunt (significant), sicut hoc nomen genus significat species mediante aliquo communi. Quod sic potest intelligi: Ens in substancia significat totum quod est in substancia et similiter in aliis generibus, et idem intelligendum est de uno, genus vero non significat totaliter quod est species, sed partem essencie speciei. Consequenter cum dicit: „Et quia non additur" ponit terciam racionem, et est, quia unum non addit rem neque naturam super id cui additur sicut nec ens, nisi addatur aliquod predicatum dicens aliquam naturam contractam ut quale aut ubi aut quantum et non essenciam cuiuslibet. Quare ens et unum significant idem. Et intelligendum est hoc, ut vult Commentator, quod significant idem secundum rem et subiectum et differunt secundum modum, ut patet ex 4 huius[42]; unum enim imponitur ab aliqua forma, que habet comparacionem ad multitudinem, ens vero imponitur a forma, que non habet comparacionem ad multitudinem. Et dicit Commentator quod Avicenna erravit circa unum et ens, putando quod addunt essenciam et

[42] Lib. 4 (lect. 2) f. 10ra schreibt Adam: Et hoc ipsum declarat per duas raciones, quarum prima est: Si dicam homo et iste homo aut unus homo non addendo [*l.* addo] novam naturam, sed solum disposicionem. Quod patet per hoc quod nulla est differencia inter hominem et unum hominem sive istum hominem nec in generacione nec in corrupcione. Qui enim dicit hominem generari aut corrumpi idem dicit quod hominem singularem generari aut corrumpi.

naturam super illud cui adduntur, quia secundum ipsum nichil est ens unum per se et per suam essenciam, et patet secundum Commentatorem quod erravit in sic putando, quia istam posicionem sequitur infinitas. Si enim nichil est unum et ens per suam essenciam, igitur quod est unum et ens erit unum et ens per aliud eadem racione et sic in infinitum. Et deceptus fuit Avicenna circa hoc quod ignoravit quod ens et unum sunt idem secundum rem et subiectum, diversa autem secundum modum. Dicit eciam Commentator quod duo decipiunt eum in hoc, quorum unum, quia opinabatur quod unum quod est principium quantitatis sive numeri est unum quod est in synonimum sive convertibile cum ente. Democritus eciam fuit qui ignoravit differenciam inter hoc nomen ens quod significat genus et quod significat numerum. Quod enim significat numerum est accidens, quod significat genus significat unumquodque X predicamentorum multipliciter.

Nach Einsendung des Manuskriptes fand ich eine neue Hs mit Werken Adams. Ich beschreibe dieselbe hier nur so weit, als sie für Adam in Betracht kommt. Wenn Incipit und Explicit bereits bei Erwähnung einer anderen Hs angegeben wurden, verweise ich auf diese.

Cod. Vat. lat. 5988 [membr. ff. (II+110) 32,5×24,8 cm (2 col.) saec. 13] stammt aus S. Francesco in Bologna, ist aber mit keiner der im Katalog der Barberini-Hs 3185 angeführten Hss identisch. Er enthält folgende Kommentare, die sämtlich anonym sind:

1. ff. 1^r—20^r De vegetabilibus = Florenz Nationalbibl. B. 5. 256 und G. 4. 355 ff. 24^r—26^v der gleichen Bibl. — 2. ff. 22^r—24^r De morte et vita = Florenz Nat.-Bibl. B. 5. 256, Erlangen 197 (Irmischer 528) ff. 152^v—154^r, Erfurt Fol. 318 ff. 169^r—172^r. — 3. ff. 24^r—26^r De spiritu et anima = Florenz Nat.-Bibl. B. 5. 256, Erlangen 197 ff. 154^v—155^v. — 4. ff. 26^r—29^v Super librum de memoria et reminiscentia. „Reliquorum autem primum considerandum etc." In precedenti libro qui est de sensu et sensato determinavit Aristoteles de sensibus et sensibilibus et de instrumentis sensuum. In hac parte consequenti determinat de passionibus consequentibus ad sensum, que sunt memoria et reminiscencia. Et licet a multis ponatur quod iste liber inmediate sequatur librum de anima, contrarium tamen patet per prohemium libri de sensu et sensato, ubi Aristoteles inmediate continuat libro de anima et in fine illius libri dat continuacionem (!) libri presentis per commentatorem . . . „Penitus autem". Deinde epilogat omnia predicta in hoc libro, et hoc est: „De memoria autem etc." = Bologna Universitätsbibl. 1180 (2344) ff. 54^r—56^v. — 5. Nach der anonymen Schrift des hl. Thomas De unitate intellectus ff. 29^v—33^r folgt ff. 34^r—41^v ein Kommentar zu De sensu et sensato: „Quoniam autem de anima". Finito libro de anima, in quo determinavit auctor de anima secundum se et de partibus et de potenciis anime, in hoc libro et in sequentibus, qui subalternantur libro de anima, determinat de proprietatibus consequentibus ad principales operaciones parcium anime tam ipsorum animalium quam eciam omnium vivencium. Et dividitur tota ista sciencia in duas partes, in partem prohemialem et executivam . . . Consequenter recapitulat deter-

minata in hoc libro et hoc est: „De instrumentis ergo". Ultimo addit intencionem respectu libri de memoria et reminiscencia, qui inmediate sequitur istum, et hoc est: „Reliquorum autem" = Erfurt Fol. 318 ff. 150r—161r. — 6. ff. 41v—47v Liber de sono (!) et vigilia incipit hic: De sompno autem = Florenz Nat.-Bibl. B. 5. 256, Erfurt Fol. 318 ff. 161r—168v (?), Erlangen 197 (Irmischer 528) ff. 146r—152r.

Die Prüfung der Hs lieferte folgende Ergebnisse. Der Kommentar zu De vegetabilibus stimmt im ganzen Aufbau und im Formelwesen so vollkommen mit den sicher echten Schriften Adams wie De anima oder der Metaphysik überein, daß hier ein Zweifel nicht möglich ist. Interessant ist, daß fol. 2va der Kommentar des Alfred von Sareshel zu De plantis erwähnt wird: „Suntque plante". Prima autem cavillacio, ut dicit hic Alvredus, soluta est in libro de anima. An anderer Stelle nennt er ihn commentator fol. 2rb: Ad hoc introducit commentator super hunc passum quasdam raciones. Der Kommentar zu De vegetabilibus dagegen in Cod. I. IV 22 der Laurentiana zu Florenz, in dem ich einen weiteren Zeugen dieses Werkes vermutete, ist verschieden. In betreff der übrigen Kommentare, die in dieser Hs enthalten sind, urteile ich jetzt etwas zurückhaltender. Höchst wahrscheinlich echt ist De memoria et reminiscentia. Er zeigt freilich im Vergleich zu De anima und De meteoris leichte Verschiedenheit in den Formeln — so scheint Consequenter cum dicit völlig zu fehlen. Dafür finden sich andere Formeln, wie et hoc est mit folgendem Lemma und consequenter ostendit, die in der sicher echten Schrift De caelo et mundo häufig vorkommen. Weniger wahrscheinlich ist es, daß die 4 übrigen Schriften De sensu et sensato, De somno et vigilia, De morte et vita, De differentia spiritus et animae Bocfeld gehören. Unter sich bilden sie ein zusammengehöriges Ganzes. Aber die ersten beiden sind verschieden von den sicher echten Kommentaren in Cod. Balliol 313. Außerdem zeigen sich mehrere Abweichungen; so redet der Erklärer hier vom auctor, nicht von Aristoteles oder dem Philosophus. Es fehlt das Consequenter cum dicit; in De differentia spiritus et animae ist keine Rede vom Verfasser, für den Adam im Oxforder Kommentar zu De sensu et sensato sich interessiert zeigte. Anderseits bestehen manche Berührungspunkte, so daß man an eine zweite Aristoteleserklärung Adams oder an einen Bearbeiter denken muß. Die Frage wartet noch auf weitere Klärung. Ebenso muß untersucht werden, ob der in Cod. Merton 272 enthaltene Kommentar zu De morte et vita „Cum ex sententia omnium" Eigentum Adams ist.

Das Verhältnis von iustitia legalis und distributiva zur iustitia socialis in Quadragesimo anno mit besonderer Berücksichtigung der Lehre von Heinrich Pesch S. J.

Von Johann B. Schuster S. J.

Unter den Autoren, die schon vor der sozialen Enzyklika Pius' XI. den schillernden Begriff der iustitia socialis und seine Beziehung zur traditionellen Dreiteilung des Gerechtigkeitsbegriffs untersuchten, verdient Heinrich Pesch eine besondere Aufmerksamkeit. Er hat seinem monumentalen Werk das Motto des österreichischen Dichters Fr. Eichert vorangesetzt:

Entzündet rings auf den Bergen weit
Das flammende Feuersignal der Zeit:
Gerechtigkeit!

Seine Forscherarbeit war der Erkenntnis und der Durchführung der allseitigen Gerechtigkeit in den gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Störungen der Gegenwart gewidmet. Sein Bemühen, Klarheit in den grundsätzlichen sozialethischen und wirtschaftlichen Fragen zu gewinnen, mußte ihn auch auf das Wesen und die Forderungen der Gerechtigkeit, insonderheit auf die sogenannte soziale Gerechtigkeit aufmerksam machen. Dieser Begriff war noch sehr jung, wenig untersucht und darum mit mancherlei Unklarheit belastet. Vor allem schwankte die Deutung der sozialen Gerechtigkeit, wenn man sie mit den überlieferten Formen der legalen, distributiven und kommutativen Gerechtigkeit verglich. Heinrich Pesch fühlte das Unbefriedigende eines solchen Schwankens und machte sich daran, dem neugeprägten Wort, das zu einem fruchtbaren, wissenschaftlich wie praktisch gleich zugkräftigen Leitwort werden konnte, einen klar umrissenen Inhalt zu geben. Erst dadurch konnte es ja aus der nebeligen Umhüllung eines bloßen politischen Schlagwortes befreit und für wissenschaftliche Forschung tauglich werden. Dabei war natürlich noch keine ausführliche Spezialuntersuchung zu erwarten, die sich mit gegenteiligen Meinungen auseinandersetzt. In knappen Strichen entwirft H. Pesch seine Auffassung über die soziale Gerechtigkeit und ihr Verhältnis zur überlieferten Dreiteilung. Die soziale Gerechtigkeit umfaßt die legale und distributive Gerechtigkeit und steht der kommutativen als der individuellen Gerechtigkeit gegenüber. Pesch

gehört also zu jener Gruppe von Forschern, die in der sozialen Gerechtigkeit keinen ganz neuen und ganz verschiedenen Begriff sehen. Eine ähnliche Auffassung wurde schon früher von Vermeersch, Prümmer und nach Erscheinen von „Quadragesimo anno" von A. Schmitt, Meßner, Schilling, Schrattenholzer vertreten. Freilich sind im einzelnen doch allerlei Unterschiede hervorgetreten. Gemeinsam ist all diesen Auffassungen nur die Idee, daß die soziale Gerechtigkeit wenigstens irgendwie mit der legalen verwandt ist. Es hat aber auch nicht an Stimmen gefehlt, die einen scharfen Trennungsstrich zwischen iustitia socialis und legalis ziehen, wie z. B. J. Kleinhappl[1], der in seiner Studie über die soziale Gerechtigkeit nicht nur eine meines Wissens ganz neue und originale Deutung gibt, sondern auch eine Reihe von anderen Auffassungen zur Diskussion stellt.

Wir untersuchen zuerst die Lehre von H. Pesch und fragen dann, wie nach Quadragesimo anno das Verhältnis von iustitia socialis zur iustitia legalis und distributiva zu denken ist.

I. Die Lehre von der iustitia socialis bei H. Pesch.

1. Peschs Lehre sei zunächst mit seinen eigenen Worten geboten[2].

„Der Ausdruck soziale Gerechtigkeit ist relativ neu. Man hat dabei zuweilen wie bei der sozialen Moral an eine solche Gerechtigkeit gedacht, die innerhalb der Gesellschaft gelten müsse. Heute versteht man unter sozialer Gerechtigkeit regelmäßig die der Gesellschaft eigentümliche Gerechtigkeit. In diesem Sinne, aber metaphorisch gefaßt, bedeutet soziale Gerechtigkeit dasselbe wie soziale Ordnung, das objektive Wohlgeordnetsein des sozialen Körpers, die Übereinstimmung des tatsächlichen sozialen Zustandes mit dem rechtlichen Idealzustand. Im eigentlichen Sinne jedoch hat die soziale Gerechtigkeit zu ihrem Gegenstand das Recht auf das Sozialwohl. Dieses Sozialwohl kann aber wieder doppelt betrachtet werden, in fieri und in facto esse, wie es zustande kommt und wie es genossen wird. Darum umfaßt die soziale Gerechtigkeit sowohl das Recht der Gesellschaft gegenüber den Trägern der Autorität wie gegenüber jedem ihrer Glieder, gegenüber den

[1] Der Begriff der *iustitia socialis* und das Rundschreiben *Quadragesimo anno:* ZKathTh 58 (1934) 364—390; vgl. Schol 10 (1935) 159 f.

[2] Lehrbuch der Nationalökonomie II (1925[5]), 274 f.; vgl. 272 bis 276. Sperrungen u. dgl. geändert.

Bürgern und den verschiedenen Ständen, im Hinblick auf die Herstellung und Erhaltung der öffentlichen Wohlfahrt, als das Recht jedes Bürgers, der verschiedenen Stände und Klassen, im Hinblick auf die Teilnahme am Genuß dieses sozialen Gutes. Aufgabe der sozialen Gerechtigkeit ist es, beiderlei Ansprüche zu regeln; und so kann man unterscheiden zwischen der kontributiven und distributiven sozialen Gerechtigkeit. Beide Rücksichten vereint bilden erst die ganze soziale Gerechtigkeit.

Die soziale Gerechtigkeit fordert somit die Erfüllung aller Pflichten, wie die Verwirklichung aller Rechte, die das Sozialwohl zum Gegenstand haben. Sie begnügt sich nicht mit der Ruhe der Ordnung; sie ist auch ein Prinzip des Fortschritts, die Dynamik gesunder Weiterbildung oder Reform gegebener Verhältnisse. Die soziale Gerechtigkeit umfaßt die legale und distributive Gerechtigkeit und steht der kommutativen als der individuellen Gerechtigkeit gegenüber. Versteht man unter sozialer Gerechtigkeit im weitesten Sinne jene Gerechtigkeit, die innerhalb einer wohlgeordneten Gesellschaft Geltung haben muß, so umfaßt sie natürlich die legale, distributive und kommutative Gerechtigkeit zugleich.

Aus dem Gesagten ergibt sich wiederum klar, daß die Sonderwirtschaften, die einzelnen Stände und Klassen nicht einseitig, ohne Rücksicht auf andere Stände und Klassen auf die Gesamtheit, ihr Eigeninteresse durchsetzen dürfen, daß der Ausgleich der Interessen zum großen Teil eine Forderung der sozialen Gerechtigkeit ist.

Nicht aus der Freiheit, wie Bastiat lehrte, sondern aus der Gerechtigkeit, die jedem das Seine, jeder Leistung die gebührende Wiedervergeltung sichert, erwächst die gesellschaftliche Harmonie."

Zu Beginn von n. 48 mit dem Titel: „Die sozialen Tugenden: Gerechtigkeit und Liebe" hieß es „Gerechtigkeit und Liebe sind weit mehr als bloß subjektive, psychologische Antriebe. Es sind ethische Grundprinzipien zur objektiven Regelung des gesellschaftlichen Lebens, heilige Gewissenspflicht für Bürger und König, für den Untertanen wie für den Lenker der Staaten!" Nach der Erklärung der sozialen Gerechtigkeit wird die Bedeutung der Liebe behandelt. „Das unerschütterliche Fundament der sozialen Ordnung ist die Gerechtigkeit, aber auch die Liebe bleibt unentbehrlich für die Erhaltung und Entwicklung der Gesellschaft." Allerdings „eine Gesellschaft, die allein durch Liebe sich regelt, bleibt für diese Welt ein unerreichbares Ideal".

Soweit die Lehre von Pesch über die soziale Gerechtigkeit, ihre Deutung im weiteren und engeren Sinn und ihre Rolle im Aufbau der Gesellschaft.

2. Neben der engsten Bedeutung, in der die iustitia socialis die legale und distributive Gerechtigkeit einschließt, gibt es eine ganze Reihe von weiteren Interpretationen; zunächst wird die in der Gesellschaft geltende Gerechtigkeit genannt. Sie befaßt in sich auch die kommutative Gerechtigkeit als Gerechtigkeit, die innerhalb einer wohl geordneten Gesellschaft Geltung haben muß. Ebenso ist es diese umfassendere Gerechtigkeit, die der Liebe als dem anderen Sozialprinzip gegenübergestellt wird. Jedenfalls ist diese Gerechtigkeitsauffassung enger als die Idee einer sittlichen Rechtheit im allgemeinen. Es ist eine spezielle Tugend neben anderen, vor allem neben der Liebe. Nun redet Pesch auch noch von einer Gerechtigkeit im metaphorischen Sinn. Er versteht darunter die soziale Ordnung, das objektive Wohlgeordnetsein des Sozialkörpers, die Übereinstimmung des sozialen Zustandes mit dem rechtlichen Idealzustand. Metaphorisch ist an diesem Sprachgebrauch doch wohl nur das Wort Gerechtigkeit als Tugendforderung, und vielleicht auch das nicht einmal in jeder Hinsicht. Die Gerechtigkeitsforderung, die befiehlt, man solle den tatsächlichen Zustand einer Gemeinschaft den idealen Forderungen ihres Wesens anpassen, kann sehr wohl als eigentliches Gebot einer Gerechtigkeit, und zwar der sozialen Gerechtigkeit, aufgefaßt werden. Freilich bedarf dann das Wort Idealzustand noch einer genaueren Bestimmung. Nicht um einen idealen Staat mit einer idealen Gesetzgebung und Gesetzesbeobachtung handelt es sich, sondern um eine solche Übereinstimmung des tatsächlichen Zustandes mit der Idee der Gemeinschaft, daß die Minimumsforderungen der Gerechtigkeit erfüllt werden. Das läßt sich dann auch ganz gut mit der folgenden Erklärung vereinbaren, die freilich von der sozialen Gerechtigkeit im engsten Sinne handelt. Deren Gegenstand ist nämlich das Recht auf das Sozialwohl, auf das die Gesellschaft einen rechtlichen Anspruch besitzt. Denn nicht nur das Individuum besitzt solche Rechtsansprüche, sondern auch die Gemeinschaft. So kommt es zur Gegenüberstellung von individueller und sozialer Gerechtigkeit.

Pesch nimmt also zum Ausgangspunkt seiner Begriffsbestimmung der sozialen Gerechtigkeit das Wort „sozial" und seinen Gegensatz zum einzelnen. Nun wird eine sehr wichtige und glückliche Unterscheidung eingeführt. Das

Sozialwohl kann doppelt betrachtet werden, in fieri (wie es zustande kommt) und in facto esse (wie es genossen wird). Die Erklärung dieses Gegensatzpaares führt zur Feststellung, daß legale wie distributive Gerechtigkeit den Inhalt der iustitia socialis bilden. Darum, so heißt es, umfaßt die soziale Gerechtigkeit sowohl das Recht des Staates, wie das Recht der Bürger, Stände und Klassen. Für das Sozialwohl in fieri hat der Staat zu sorgen durch gesetzgebende, organisierende und verwaltende Tätigkeit. Das Sozialwohl in facto esse soll dann allen Gliedern zufließen.

3. Noch wichtiger ist eine weitere Erläuterung. Die soziale Gerechtigkeit begnügt sich nicht mit der Ruhe der Ordnung. Sie ist auch ein Prinzip des Fortschritts, die Dynamik gesunder Weiterbildung oder Reform gegebener Verhältnisse. Das ergibt sich daraus, daß ja die Gerechtigkeitsforderung zunächst nicht positiver Art ist oder auf einem bloß positiven Gesetz beruht. Nur das natürliche Gesetz, die Naturrechtsforderung besitzt jene Dynamik gesunden Fortschreitens und der Reform gegebener oder veralteter Verhältnisse. Nur weil es ein natürliches Recht gibt, hat es auch einen Sinn, die Forderungen der Gerechtigkeit auf Wirtschaft und Gesellschaft anzuwenden, um einen Ausgleich der widerstreitenden Interessen herbeizuführen. Das streng verpflichtende natürliche Rechtsgesetz ist der wichtigste Teil jenes rechtlichen Idealzustandes, dessen Erfüllung die soziale Ordnung und das objektive Wohlgeordnetsein zur Folge hat.

4. Eine Frage bleibt noch zu lösen. Wie ist das gegenseitige Verhältnis von iustitia legalis und distributiva zu denken? Gehören sie nach Pesch gleich unmittelbar zum Inhalt der sozialen Gerechtigkeit? Eine ausdrückliche Antwort hat er nicht gegeben. Er begnügt sich mit der Entscheidung, legale (oder kontributive) und distributive Gerechtigkeit vereint bilden die ganze soziale Gerechtigkeit. Vielleicht darf man auf eine frühere Begriffsbestimmung zurückgreifen. Ganz allgemein wurde von der iustitia socialis gesagt, daß sie das Recht auf das Sozialwohl zum Gegenstand habe und daß sie der individuellen Gerechtigkeit gegenüberstehe. Nun hat die Gemeinschaft ein eigenes Sein, eigene Vollmachten, weil auch ein eigenes Zielgut, das bonum commune. Allerdings ist die Gemeinschaft nicht eine über den Gliedern insgesamt stehende beziehungslose Größe. Die staatliche Organisation ist nach dem Prinzip der Subsidiarität oder der ergänzenden Hilfeleistung hingeordnet auf das Wohl ihrer Glieder. Darum muß das bonum com-

mune auf die Teile und Glieder der Gemeinschaft ausfließen. So könnte man sagen: Nach Pesch ist die soziale Gerechtigkeit primär die legale, die aber ihre natürliche Zielbefriedigung in der distributiven Gerechtigkeit findet. Alle Verpflichtung auf das bonum commune durch die iustitia legalis zur Herstellung des Gemeinwohls (bonum commune in fieri) hat den Sinn, den Gliedern der Gemeinschaft die Güter der Rechtssicherheit und Wohlfahrt zu vermitteln nach den Forderungen der distributiven Gerechtigkeit (bonum commune in facto esse, im Zustand des Genusses). Nach dem Gesagten läßt sich die These von Pesch so deuten, daß die iustitia socialis zuerst die legale und dann als Korrelat auch die distributive Gerechtigkeit bedeute.

Endlich ist noch zu bemerken, daß der Begriff der legalen Gerechtigkeit wenigstens zunächst von der organisierten Gemeinschaft des Staates gebraucht wird, nicht von einer überstaatlichen Gesellschaft.

II. Das Verhältnis von iustitia legalis und distributiva zur iustitia socialis nach Quadragesimo anno.

Von einer kritischen Würdigung der Lehre von Heinrich Pesch sei an dieser Stelle noch abgesehen. Wir fragen gleich, ob seine Hauptthese, wonach zur iustitia socialis sowohl die legale wie die distributive Gerechtigkeit gehören, in Q. a. eine Stütze findet oder wenigstens eine fruchtbare Anregung für die Deutung des umstrittenen Begriffs der sozialen Gerechtigkeit in der Enzyklika Pius' XI. bietet.

1. Ist der Begriff der iustitia socialis in Q. a. überhaupt eindeutig? Könnte er nicht mehrere, wenn natürlich auch verwandte Bedeutungen haben? Oder, um mit Pesch zu reden, heißt soziale Gerechtigkeit soviel, wie die in der Gesellschaft geltende Gerechtigkeit? Das ist sehr wohl möglich. Wenigstens an der Stelle, wo vom regulativen Prinzip der Wirtschaft die Rede ist (n. 88), werden soziale Gerechtigkeit und soziale Liebe genannt. In der offiziellen deutschen Übersetzung heißt es „soziale Gerechtigkeit" und nicht, wie in allen übrigen Texten, „Gemeinwohlgerechtigkeit". Sicherlich heißt Gerechtigkeit mehr als Sittlichkeit im allgemeinen. Es ist schon eine speziellere Forderung des Sittengesetzes gemeint. Aber der Parallelismus von Gerechtigkeit und Liebe erlaubt zum mindesten die Annahme, daß hier die ganze in der Gesellschaft geltende Gerechtigkeit ausgedrückt wird, also nicht bloß die legale und distributive, sondern auch die kommutative Gerechtigkeit.

In allen übrigen Fällen, in denen die iustitia socialis erwähnt wird, muß aber zum mindesten die kommutative Gerechtigkeit ausgeschlossen werden. Diese wird nämlich ein paarmal eigens genannt und von der Gemeinwohlgerechtigkeit unterschieden. „Die wechselseitigen Beziehungen von Kapital und Arbeit sind nach den Anforderungen der strengsten Verkehrsgerechtigkeit auszurichten unter Beihilfe der christlichen Liebesgesinnung" (n. 110). Früher hieß es bei der gerechten Lohnbestimmung, daß dem Arbeiter ein ausreichender Lohn für seinen und seiner Familie Lebensunterhalt zusteht. Falls dies unter den gegenwärtigen Verhältnissen nicht in allen Fällen möglich ist, dann ist es ein Gebot der Gemeinwohlgerechtigkeit, alsbald diejenigen Änderungen eintreten zu lassen, die einen Lohn in der gedachten Höhe für jeden erwachsenen Arbeiter sicherstellen (n. 71). Nach weitverbreiteter und gutbegründeter Erklärung wird hier für den Familienlohn eine Forderung der ausgleichenden Gerechtigkeit angenommen. Damit sie in allen Fällen ihre Erfüllung finde, muß die soziale oder die Gemeinwohlgerechtigkeit für die Herstellung der nötigen Bedingungen sorgen. So ist es kein Zweifel, daß die Enzyklika einen engeren Begriff der sozialen Gerechtigkeit kennt, der die iustitia commutativa ausschließt.

2. Die nächste Frage lautet: Deckt sich die iustitia socialis in Q. a. wenigstens zum Teil mit der legalen Gerechtigkeit? Dieser Begriff und überhaupt die traditionelle Dreiteilung stammt von Aristoteles. Legale Gerechtigkeit ist auf einen organisierten Staat bezogen. Wenn die legale Gerechtigkeit auch als natürliche Gerechtigkeit exklusiv auf den einzelnen Staat eingeschränkt wird, dürften sich in der Tat für die Deutung von Q. a. Schwierigkeiten ergeben. Aber schon früher haben manche Autoren daran erinnert, daß das Rechtsverhältnis der iustitia legalis eine zweifache Erweiterung und Analogie erfährt. Einmal gibt es innerhalb des Staates in wohlorganisierten und mit Gesetzesautonomie ausgestatteten Ständen auch eine gewisse Teilnahme an der iustitia legalis. Die Glieder einer ständischen Organisation haben gegen diese Verpflichtungen, die sich aus einer gewissen legalen Gerechtigkeit ergeben. Denn die Gesetzgebungsgewalt des Staates ist für bestimmte Kreise und Gebiete dieser Ständegemeinschaft übertragen. Im Kirchenrecht ist das spezielle Ordensrecht ein Beispiel für diesen Sachverhalt.

Die andere Erweiterung des Begriffs geht über die einzelnen Staaten hinaus zur Einheit der Völkerrechtsgemein-

schaft[3]. Die Normen des Völkerrechts entstehen freilich vielfach durch Vertrag und verpflichten so ex iustitia commutativa. Aber man hat mit Recht darauf hingewiesen, daß die Völker eine wahre und irgendwie übergeordnete Gemeinschaft bilden mit einem übergeordneten bonum commune der Völkerrechtsgruppen und der ganzen Menschheit. Wenn man die Frage erhebt, ob ein Krieg erlaubt ist, der dem größten Teil der Menschheit schwersten Schaden zufügt, so wird man das verneinen mit der Begründung, daß hier noch höhere, wichtigere Interessen als die Ansprüche eines einzigen Volkes auf dem Spiele stehen. Nichts hindert also hier, von einer Analogie der iustitia legalis, einer Gemeinschaftsgerechtigkeit zu sprechen, die das Gemeinwohl aller Völker sichern will. Dazu ist kein organisierter Weltstaat erfordert.

3. Wenn wir nun darangehen, eine positive Sinndeutung der iustitia socialis zu geben, so liegt es nahe, auf die deutsche offizielle Übersetzung als „Gemeinwohlgerechtigkeit" hinzuweisen. Eine Gerechtigkeit, die also nicht die Ansprüche eines einzelnen, sondern gerade das Gemeinwohl oder das Recht auf das Sozialwohl, wie Pesch sagt, zum Gegenstand hat. Die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit, daß sich die soziale Gerechtigkeit darum zum mindesten nahe mit der legalen Gerechtigkeit berührt, darf wohl nicht in Abrede gestellt werden. Dazu paßt auch der schon erwähnte Gegensatz zur iustitia commutativa, die individuelle Gerechtigkeit heißen kann. Welche Gemeinschaft ist nun gemeint? Die staatliche Gesellschaft, die ganze Menschheit, innerstaatliche Verbände? Ganz exklusiv vom Staate redet die Enzyklika wohl nicht. Aber das darf als unwiderleglich behauptet werden, daß vor allem die staatlich organisierte Gemeinschaft ins Auge gefaßt wird. Der Appell an die soziale Gerechtigkeit zur Ermöglichung eines Familienlohnes scheint doch in erster Linie an die staatliche Initiative gerichtet zu sein. Der Terminus „bonum commune" weist in die gleiche Richtung. Im dritten Teil heißt es: Das menschliche Gemeinschaftsleben insgesamt ist durch die öffentlichen Einrichtungen den Erfordernissen des Gemeinwohls oder, was dasselbe sagt, den Anforderungen der Gemeinwohlgerechtigkeit entsprechend zu gestalten: ad boni communis necessitates seu ad iustitiae socialis normam (n. 110).

---

[3] A. Vermeersch, Quaestiones de Iustitia (Brügge 1904²) n. 54.

Was das bonum commune sei, wird nicht ausdrücklich erläutert. Aber man geht wohl nicht fehl, wenn man diesen Ausdruck aus der Tradition erklärt. Hier ist er aber ein feststehender Fachausdruck und bedeutet das Wohl der organisierten staatlichen Gemeinschaft. Dies wenigstens im ersten und eigentlichsten Sinn. Der Text ist die einzige Stelle, an der eine gewisse Definition der iustitia socialis versucht wird. Wir haben also etwas wie einen Anlauf zu einer authentischen Interpretation vor uns. Auf jeden Fall muß diese Erklärung unsern Leitstern für die weitere Untersuchung bilden. Schon früher wurde eine ähnliche Begriffsbestimmung gegeben. Bei der Aufzählung der bestimmenden Faktoren für die Höhe des Arbeitslohnes wird an dritter und letzter Stelle die Rücksicht auf die allgemeine Wohlfahrt genannt. Die Gemeinwohlgerechtigkeit verbietet, ohne Rücksicht auf das Gemeinwohl nur dem eigenen Vorteil gemäß die Löhne über den zulässigen Spielraum hinaus hinabzudrücken oder hinaufzutreiben (n. 74). Die allgemeine Wohlfahrt ist in Q. a. bereits weiter oben erklärt. Sie steht im Gegensatz zur einseitigen Klassenpolitik. „Darum müssen die Anteile der verschiedenen Menschen und ... Klassen ... so bemessen werden, daß der von Leo XIII. hervorgehobene allgemeine Nutzen gewahrt bleibt oder, was dasselbe mit anderen Worten ist, daß dem Gesamtwohl der menschlichen Gesellschaft nicht zu nahe getreten wird." Dann heißt es weiter: „Dieser Forderung der Gemeinwohlgerechtigkeit läuft es zuwider, wenn eine Klasse der andern jeden Anteil abspricht" (n. 57). Wieder haben wir die Tatsache, daß die Enzyklika die soziale Gerechtigkeit aus dem bonum commune erklärt. Allerdings darf hier das Gemeinwohl nicht auf einen einzigen Staat eingeschränkt werden. Es ist die ganze Menschheit mitgemeint, die sich freilich in verschiedenen Staaten organisiert. Das bonum commune wird auch erwähnt, wo es sich um die Koalitionsfreiheit handelt. Die Menschen haben volle Freiheit, eine Form der Vereinigung nach ihrem Gefallen zu wählen, wenn nur der Gerechtigkeit und den Erfordernissen des Gemeinwohls Genüge geschieht (n. 86).

Das bonum commune ist entsprechend dem traditionellen Sprachgebrauch als reales bonum zu fassen, nicht bloß als eine logische Einheit. Diesen Unterschied hebt Kleinhappl hervor. Er will aus mancherlei Gründen iustitia socialis und legalis ganz voneinander scheiden. Natürlich bilden dann die oben angeführten Texte über den Zusammenhang von Gemeinwohl und sozialer Gerechtigkeit eine nicht

unbeträchtliche Schwierigkeit. Um dieser zu entgehen, führt Kleinhappl die Unterscheidung zwischen bonum commune reale und logicum ein. Wenn nämlich in allen Staaten die einzelnen Menschen und Gruppen das ihnen zukommende Maß an irdischen Gütern besitzen, dann könne man auf sie alle den allgemeinen Begriff „bonum commune" anwenden. Indes ist diese Erklärung doch sehr gezwungen. Der natürliche Sinn der Ausdrücke bonum commune, necessitas communis, auch schon im Rundschreiben Leos XIII., auf das sich Q. a. beruft, ist doch der Tradition gemäß zu bestimmen. Es handelt sich zunächst um das Zielgut des Staates oder der Staaten, dann um ein reales Gut der menschlichen Gemeinschaft überhaupt und nicht bloß um eine begriffliche Zusammenfassung.

4. Nach den bisherigen Erörterungen dürfte demnach ein enger Zusammenhang zwischen iustitia socialis und legalis nicht geleugnet werden. Freilich wollen wir damit noch nicht behaupten, daß sie deshalb schon als identisch in der Auffassung von Q. a. bewiesen sind. Dazu gehört die weitere Untersuchung, welche Funktion die soziale Gerechtigkeit in der Enzyklika erhält. Da wird nun von einer Reihe von Autoren als Objekt der sozialen Gerechtigkeit ausschließlich die Wirtschaft, insbesondere die gerechte Verteilung der irdischen Güter, hingestellt. Richtig ist es, daß das päpstliche Rundschreiben gerade die wirtschaftlichen Auswirkungen der iustitia socialis sehr betont. Das liegt ja auch ganz in der Absicht der sozialen Enzyklika begründet. Aber deswegen darf die Funktion der sozialen Gerechtigkeit doch nicht allein auf das wirtschaftliche Gebiet eingeschränkt werden. Dagegen spricht ziemlich klar die Stelle: Das menschliche Gemeinschaftsleben insgesamt ist durch die öffentlichen Einrichtungen den Erfordernissen des Gemeinwohls oder, was dasselbe besagt, den Anforderungen der Gemeinwohlgerechtigkeit entsprechend zu gestalten, womit es nicht ausbleiben kann, daß auch jener überaus bedeutsame Zweig gesellschaftlichen Lebens, den die Wirtschaft ausmacht, zur rechten und gesunden Ordnung zurückkehrt (n. 110). Zum Gemeinwohl gehört also sicher zu einem bedeutsamen Teil die geordnete Wirtschaft, aber sie bildet nicht das ganze Gemeinwohl. Aus demselben Grund hat auch die Gemeinwohlgerechtigkeit einen weiteren Umfang. Das Gleiche ist auch schon im Wort Gemeinwohlgerechtigkeit hinreichend klar angedeutet. So liegt auch von dieser Seite her keine Schwierigkeit vor, die

dazu zwingt, iustitia socialis und legalis voneinander zu trennen.

Ein Hauptgegenstand der sozialen Gerechtigkeit ist die Herbeiführung einer wahren Ständeordnung, die den gefährlichen Klassengegensatz überwindet. „Eine rechte gesellschaftliche Ordnung verlangt also eine Vielheit von Gliedern des Gesellschaftskörpers, die ein starkes Band zur Einheit verbindet" (n. 84). Dazu muß noch die Wirtschaft ein regulatives Prinzip erhalten, das nicht in freiem Wettbewerb und blinder Gewalt besteht, sondern in der sozialen Gerechtigkeit und in der sozialen Liebe. Die staatlichen und gesellschaftlichen Einrichtungen müssen „ganz und gar von dieser Gerechtigkeit durchwaltet sein; vor allem ... tut es not, daß sie zur gesellschaftspolitischen Auswirkung kommt, d. h. eine Rechts- und Gesellschaftsordnung herbeiführt, die der Wirtschaft ganz und gar das Gepräge gibt. Seele dieser Ordnung muß die soziale Liebe sein; die öffentliche Gewalt aber hat sie kraftvoll zu schützen und durchzusetzen, was sie um so leichter vermag, wenn sie sich jener Belastungen entledigt, die ... ihr wesensfremd sind" (n. 88).

5. Die Ständeordnung ist nicht gerade Wesensbestandstück des Staates, aber doch eine naturgemäße Ausstattung desselben. Insofern wird sie von der sozialen Gerechtigkeit gefordert. Diese ist ja das Korrelat der sozialen Ordnung. Nun hat Pesch von der sozialen Gerechtigkeit im metaphorischen Sinn gesprochen. Er versteht darunter das objektive Wohlgeordnetsein der Gesellschaft, die Übereinstimmung des tatsächlichen Zustandes mit dem gesellschaftlichen Idealzustand. Es hindert aber gewiß nichts, auch dieses Wohlgeordnetsein zum bonum commune zu rechnen. Das gute und entsprechende Sein ist auch ein Gut der Gemeinschaft. Darum ist dies auch Inhalt und Gegenstand der iustitia legalis, als Wahrung und Herstellung des richtigen gesellschaftlichen Zustandes. Wenn es dann heißt, daß die soziale Gerechtigkeit als regulatives Prinzip der Wirtschaft auch zur gesellschaftspolitischen Auswirkung kommen muß, so wurde schon früher erwähnt, daß in diesem Zusammenhang und in der Gegenüberstellung zur sozialen Liebe auch die kommutative Gerechtigkeit mitgemeint sein kann.

6. Als Hauptfunktion der sozialen Gerechtigkeit wird aber fast übereinstimmend die gerechte und billige Verteilung der Erdengüter bezeichnet. Die Auseinandersetzung zwischen Kapital und Arbeit, die darin angestrebte Entproletarisierung und endlich das Hauptmittel

für diesen Zweck, nämlich eine gerechte Lohngestaltung, werden immer wieder als Ausfluß und Forderung der sozialen Gerechtigkeit hingestellt. Zugleich gilt es als sicher, daß diese Gerechtigkeit von der iustitia commutativa verschieden ist. Nun sind aber die Rechtssubjekte einer solchen sozialen Gerechtigkeit, die es auf die Verteilung der Erdengüter abgesehen hat, doch anscheinend die Einzelpersonen. Ausdrücklich erinnert der Papst zu Beginn des 5. Abschnitts über die Ständeordnung daran, daß alle bisherigen Ausführungen über die billige Verteilung der Erdengüter sowie über die Lohngerechtigkeit unmittelbar den Einzelmenschen und nur mittelbar die Gesellschaft betrafen (n. 76). Man kann eigentlich das gleiche schon für den 1. Abschnitt über das Privateigentum behaupten. Auf diese Tatsachen stützt sich gerade Kleinhappl, wenn er die Verschiedenheit von sozialer und legaler Gerechtigkeit also charakterisiert: Es wird schließlich das Ergebnis dieser beiden Tugenden in gewisser Hinsicht ein entgegengesetztes sein: die iustitia legalis wird eine Zusammenfassung der Bürger, ihrer Güter und Betätigungen auf das bonum publicum hin herbeiführen, also eine Vereinigung; die iustitia socialis hingegen zielt auf eine richtige Verteilung der Erdengüter unter allen Menschen ab, geht also eigentlich aus auf eine Streuung[4].

Hier bleibt in der Tat noch ein Problem zu lösen. Es lautet: Inwiefern gehört die richtige Verteilung der Erdengüter zur iustitia socialis? Mit welchem Recht heißt diese dann Gemeinwohlgerechtigkeit und unterscheidet sich von der iustitia commutativa? Das letztere macht wohl die geringste Sorge. Die ausgleichende Gerechtigkeit, iustitia strictissime sumpta im Sinne der Enzyklika, geht von Einzelglied zu Einzelglied. Rechtssubjekt und Pflichtsubjekt sind Einzelpersonen (oder auch Gruppen), die sich vollkommen geschieden gegenübertreten, die sich nicht irgendwie einschließen wie eine Gemeinschaft und ein Glied derselben in der iustitia legalis und distributiva. Es wurde auch schon bemerkt, daß die Gerechtigkeit des Arbeitslohnes unmittelbar von der iustitia commutativa geregelt wird und nur mittelbar zum Bereich der iustitia socialis gehört. Ebenso ist uns bekannt, daß nach Q. a. die Beziehungen zwischen Kapital und Arbeit nach den Geboten der strengsten Verkehrsgerechtigkeit geordnet werden müssen. Trotzdem wurde früher des öfteren hervorgehoben, daß ein

[4] A. a. O. 376.

richtiger Ausgleich und eine gerechte Verteilung der Erdengüter zur Überwindung der Proletarität von der sozialen oder der Gemeinwohlgerechtigkeit verlangt wird.

7. Hier haben wir also auch einen Fingerzeig, wie der scheinbare Widerspruch aufgelöst werden kann. Der Widerspruch liegt darin, daß eine Gemeinwohlgerechtigkeit ihrem Wortlaut nach doch auf das Wohl einer Gesellschaft gerichtet ist und nicht auf das Privatinteresse, während gleichzeitig die Hauptaufgabe der iustitia socialis in der gerechten Verteilung der Erdengüter liegt, also anscheinend in der Befriedigung von Privatansprüchen. Jedenfalls ist nicht in Abrede zu stellen, daß hier eine entscheidende Schwierigkeit gegen die Identität oder enge Berührung zwischen iustitia socialis und legalis gegeben ist. Bleibt sie ungelöst, dann muß man wohl jenen beistimmen, die zwischen beiden Gerechtigkeitsformen einen wesentlichen Unterschied annehmen.

Hier gewinnt es nun den Anschein, als ob der Gedanke von Pesch uns weiterführen könne, daß nämlich zum vollen Inhalt der sozialen Gerechtigkeit neben der iustitia legalis auch die distributive oder verteilende Gerechtigkeit gehöre. Wir untersuchen deshalb, wer gerade in der Verteilungsfunktion der iustitia socialis Rechtsempfänger ist. Viele sagen: der einzelne Mensch, und zwar auch über die Grenzen der konkreten Staatsbildung hinaus, der Mensch und nicht der Bürger.

8. Trotzdem möchten wir behaupten, daß der Mensch als Glied der Gemeinschaft bzw. der verschiedenen Gemeinschaften, denen er nach dem Schöpfungsplan Gottes angehören soll, Rechtssubjekt der sozialen Gerechtigkeit ist. Bei der Eigentumslehre wird auf den Doppelcharakter der Eigentumsinstitution hingewiesen, daß sie zum Nutzen des einzelnen und zugleich der Gesellschaft oder besser gesagt der andern in der Gesellschaft verbundenen Glieder dienen soll. Die vorzüglichste und wichtigste Form der Gemeinschaftsbildung ist aber die staatliche Organisation. Ihre Autorität muß das Eigentum und den Eigentumsgebrauch zu gleicher Zeit schützen und auf die Erfordernisse des Gemeinwohls abstimmen (n. 49). Der einzelne ist also niemals ein ganz isoliertes Individuum, sondern immer potentia oder actu Glied der Menschengemeinschaft und vieler engerer Gemeinschaften. Als solches Glied der Gemeinschaft, vor allem im konkreten Staat, hat er mit allen übrigen Gliedern einen wahren Rechtsanspruch auf die notwendigen und gebührenden Lebensgüter, die im bonum

commune durch den Staat dargeboten werden. Mit anderen Worten, die Glieder der Gemeinschaft sind in ihren Rechtsansprüchen durch die Forderungen der iustitia distributiva geschützt. Analog, wie die iustitia legalis eine Erweiterung über die Staaten hinaus erhält, kann man eine solche Erweiterung auch bei den Ansprüchen und Forderungen der iustitia distributiva vornehmen. Es besteht also durchaus keine Gefahr, mit der Einführung des Begriffs der distributiven Gerechtigkeit dem Staat zuviel zuzuschreiben auf Kosten des naturgegebenen Anspruches, der unmittelbar in jedem Menschen ruht. Daß letzterer besteht, ist freilich richtig. Aber ebenso richtig ist auch der andere Satz, daß der Mensch auf die Gemeinschaft hingeordnet ist, in der er seine naturgegebenen Ansprüche erlangen soll.

Nun ist es bekannt, daß in Q. a. weder das Wort iustitia legalis noch distributiva gebraucht wird. Aber wie die iustitia legalis hinlänglich durch die Beziehung der iustitia socialis auf das bonum commune gekennzeichnet ist, so darf es auch erlaubt sein, einen ähnlichen Hinweis auf die iustitia distributiva darin zu sehen, daß es die soziale Gerechtigkeit mit der gerechten Verteilung der Erdengüter zu tun hat. Zum mindesten ist es gestattet, einmal ernstlich eine solche Möglichkeit ins Auge zu fassen. Unseres Wissens hat sich bis jetzt niemand in dieser Richtung ex professo ausgesprochen. Die Tatsache, daß ein so angesehener Sozialforscher wie Heinrich Pesch die austeilende Gerechtigkeit in die iustitia socialis einbezieht, rechtfertigt wohl einen solchen Versuch[5].

9. Es gibt eine Privatrechtsordnung, die unmittelbar in den natürlichen Rechtsansprüchen der Einzelperson gründet und diese sicherstellen will. Die Sicherung geschieht durch die staatliche Organisation mit ihrer Gesetzgebung, Verwaltung, richterlichen Entscheidung und Zwangsgewalt. Staatliche Ordnung in Rechtsschutz und Wohlfahrtsförderung ist die Voraussetzung, daß die Glieder der Gemeinschaft in Handel und Wandel die Vorschriften der strengen Verkehrsgerechtigkeit wirksam beobachten können. So besteht also ein gewisser teleologischer Zusammenhang zwi- iustitia legalis und commutativa. Beide sind verschieden und doch sinnvoll aufeinander bezogen, wie es Q. a. bei der Gerechtigkeit des Familienlohnes so klar zum Ausdruck bringt. Der Familienlohn ist kraft der Verkehrsgerechtigkeit

[5] Vgl. O. v. Nell-Breuning S. J., Die soziale Enzyklika (Köln 1932) 6.

geschuldet, wie überhaupt die gegenseitigen Beziehungen zwischen Kapital und Arbeit dieser Tugend unterstehen. Wenn aber infolge äußerer widriger Verhältnisse ein solcher Lohn nicht möglich ist, dann verlangt die iustitia socialis, die sich hier sicher mit der legalis berührt, daß solche Bedingungen herbeigeführt werden, die einen gerechten Lohn ermöglichen. Zwischen das Gegensatzpaar iustitia legalis und commutativa schiebt sich nun die distributive Gerechtigkeit ein, die gebietet, an die Glieder der Gemeinschaft die Güter und Lasten gerecht zu verteilen nach den verschiedenen Maßstäben der Bedürftigkeit, Würdigkeit, Leistungsfähigkeit usw. Hier kommt die von Pesch vorgeschlagene Terminologie zu ihrem Recht, wonach das bonum commune in fieri und in facto esse betrachtet werden kann, d. i. wie es zustande kommt und wie es genossen wird. Das bonum commune ist ja nach dem Gesetz der Subsidiarität auf das Wohl aller Glieder hingeordnet und kann nicht von demselben absehen. Also dient das erworbene bonum commune dem Gebrauch der Glieder. Mit anderen Worten, die Forderung der iustitia legalis hat zum Ziel und Korrelat die Erfüllung der iustitia distributiva. Es geht hier letztlich um die Bestimmung des genaueren Wesens der Gemeinschaft, um das Verhältnis zwischen den Gliedern und der Gemeinschaft. Q. a. bestätigt die traditionelle Lehre durch die Sanktionierung des Prinzips der Subsidiarität oder der ergänzenden Hilfeleistung, so daß das Gemeinwohl nicht ein absoluter und vom Wohl aller Glieder insgesamt unabhängiger Selbstzweck ist, sondern diesem untergeordnet bleibt. Freilich wird man dann auch sagen können, daß in dieser Vergleichung mehr die staatliche Organisation dem sogenannten Volk gegenübergestellt wird.

10. Das Gemeinwohl steht also auch bei der iustitia distributiva in Frage, allerdings nicht mehr im Zustand des Werdens, der Erhaltung, sondern im Zustand seiner Auswirkung auf die Glieder. Wenn alle Glieder insgesamt nach dem Gebot der austeilenden Gerechtigkeit bekommen, was ihnen zusteht, dann sind es nicht so fast und nicht unmittelbar die reinen und isoliert gedachten Privatpersonen mit ihren Privatinteressen, auf die es die iustitia distributiva abgesehen hat, sondern es ist zunächst die Gemeinschaft mit dem Gemeinwohl, die den Gegenstand dieser Forderung bildet. Erst mittelbar als Folge und Möglichkeit der genossenen Rechtssicherheit und allgemeinen Wohlfahrtsförderung können dann die Glieder im gegenseitigen Verkehr ihre unmittelbaren Privatinteressen wirksam verfolgen unter dem

Schutz und der Beobachtung der strengen Verkehrsgerechtigkeit. So ist es also verständlich, warum auch die austeilende Gerechtigkeit in die iustitia socialis oder Gemeinwohlgerechtigkeit miteinbezogen werden kann. Sie ist ja Ziel und Korrelat der iustitia legalis, die es unmittelbar mit dem Wohl der ganzen Gemeinschaft zu tun hat. Das Gemeinwohl in seiner sinngemäßen Zielerfüllung, in facto esse, im Zustand der Applizierung auf die Glieder und des Genusses durch sie, steht unter der Leitung der iustitia distributiva.

Wenn aber diese Folgerungen richtig sind, dann besteht auch kein Hindernis mehr, mit der Enzyklika der iustitia socialis auch die Verteilungsfunktion zuzuschreiben. Es ist der Gemeinwohlgerechtigkeit zuwider, wenn eine Klasse der anderen den gerechten Anteil an den Gütern dieser Welt vorenthalten will. Die früher berührte Schwierigkeit und der anscheinende Widerspruch in der Aufgabe der iustitia legalis ist beseitigt. So kann man also Kleinhappl durchaus zustimmen, wenn er sagt, daß die legale Gerechtigkeit auf die Einigung ausgeht, die soziale Gerechtigkeit nach Q. a. mehr auf die Verteilung und Streuung; weil die iustitia legalis ihr Ziel und Korrelat in der iustitia distributiva hat, kann man sie mit Pesch ohne Gewaltsamkeit zum Bereich der sozialen Gerechtigkeit ziehen.

11. Nach dem Gesagten ist also eine Unterscheidung wesentlicher Art zwischen sozialer Gerechtigkeit und den beiden traditionellen Formen der legalen und distributiven Gerechtigkeit durch Q. a. nicht notwendig gefordert. Eine andere Frage ist es, ob nicht aus praktischen Gründen die soziale Gerechtigkeit als eigene Form behandelt werden soll. Ganz allgemein könnte man unter sozialer Gerechtigkeit die Forderung verstehen, die eine Gemeinschaft für das gemeinsame Wohl zu stellen hat. Diese Gemeinschaft ist die ganze Menschheit, der einzelne Staat, die innerstaatliche Standesgruppe, auch ein über die Staaten hinausgreifender Verband. Meßner und auch Schrattenholzer, der von Kleinhappl erwähnt wird, versuchen ähnliche Wege. Meßner schreibt in seiner „Sozialen Frage" (Wien 1934[4]) 486: „Ein heute ganz besonders wichtiger Teil der naturrechtlichen Verpflichtungen sind jene der sozialen Gerechtigkeit, die dazu verhalten, allen ihren Anteil am Gemeinwohl zu geben. Schließlich sind auch die Verpflichtungen der einzelnen Völker gegenüber dem Gemeinwohle der Völkergemeinschaft wahre Verpflichtungen der Gemeinwohlgerechtigkeit. Man könnte danach die allgemeine Gerechtigkeit,

die die Rechte des Gesellschaftsganzen zum Gegenstande hat, auch als Gemeinwohlgerechtigkeit bezeichnen, und folgerichtig, die überkommene Einteilung erweiternd, dieselbe gliedern in 1. legale, 2. soziale und 3. internationale Gerechtigkeit; die besondere Gerechtigkeit bliebe wie bisher gegliedert in 1. austeilende und 2. ausgleichende Gerechtigkeit." Die besondere oder partikuläre Gerechtigkeit wird vom heiligen Thomas im Anschluß an Aristoteles der allgemeinen Gerechtigkeit gegenübergestellt und umfaßt distributive und kommutative Gerechtigkeit. Der Grund für diese Benennung liegt darin, weil einmal die Gemeinschaft, dann aber die Einzelpersonen Rechtssubjekt sind. Damit steht nun auf den ersten Blick die von Pesch und auch von Schrattenholzer eingeführte Terminologie im Widerspruch. Pesch setzt die soziale Gerechtigkeit in Gegensatz zur individuellen oder kommutativen. Auch die iustitia distributiva hat es noch mit dem Gemeinwohl zu tun, nämlich nicht in fieri, sondern in facto esse, im Zustand des Genusses und der Auswirkung auf die Glieder. Nach den früheren Erklärungen ist auch diese Auffassung wohlberechtigt. Denn Subjekt der iustitia distributiva sind nicht die isoliert gedachten Privatpersonen, sondern gerade die in der Gemeinschaft lebenden Glieder. Die iustitia distributiva ist ja Ziel und Korrelat der iustitia legalis. Darum hindert uns auch nichts, mit der legalen auch die distributive Gerechtigkeit vor allem als naturrechtliche Forderung über die Grenzen des einzelnen Staates hinaus auszudehnen und sie nicht bloß, wie Meßner will, der besonderen Gerechtigkeit zuzuteilen.

12. Eine Schwierigkeit gegen die vorgeschlagene Deutung der iustitia socialis könnte zwar nicht so sehr aus „Quadragesimo anno" als aus der Thomas-Enzyklika Pius' XI. „Studiorum ducem" erhoben werden. Auf diese Stelle macht Wilhelm Heinen in seinem Artikel Die iustitia socialis. Ein Beitrag zur Klärung des Begriffes (Scientia sacra. Theologische Festgabe für Kardinal Karl Joseph Schulte, S. 298—327; s. Schol 10 [1935] 565 ff.) aufmerksam. Heinen stimmt in der Hauptsache mit Kleinhappl überein. Wie die partikuläre Gerechtigkeit zwei Unterarten besitzt, die austeilende und ausgleichende Gerechtigkeit, so umfaßt auch die iustitia generalis die legalis und socialis als ihre Unterarten. Zur Bestätigung weist Heinen auf folgenden Text aus „Studiorum ducem" hin: „. . . principia ponendo de iustitia legali aut de sociali itemque de commutativa aut de distributiva." Darauf sei hier in Kürze gesagt: Wenn

die Auffassung von H. Pesch in „Quadragesimo anno" ihre Bestätigung findet und wenn zugleich die schärfere Unterscheidung von „Studiorum ducem" in der sozialen Enzyklika nicht mehr wiederholt wird, obgleich hier die iustitia socialis das ausdrückliche Thema bildet, so kann man darin einen Hinweis erblicken, daß auf die frühere Scheidung nicht mehr solches Gewicht gelegt wird.

Eine einheitliche Deutung des Begriffs der iustitia socialis ist zur Zeit noch nicht erreicht. Die vorliegende Darstellung dürfte indes gezeigt haben, daß die Gedanken von Heinrich Pesch auch heute noch alle Beachtung verdienen.

Läßliche Sünde und Andachtsbeichte.

Von Johannes Beumer S. J.

So lautet der Titel eines neulich erschienenen Büchleins von Dr. Franz Zimmermann (8° [148 S.] Innsbruck [1935], Tyrolia. *M* 3.40). Für die Praxis werden manche wertvolle Gedanken geboten. Aber mit Recht begnügt sich der Verfasser nicht damit, sondern sucht die dogmatischen Grundlagen aufzudecken. Dabei kommt er zu folgenden drei Sätzen: 1. Die läßliche Sünde ist zwar Sünde, Unordnung, Abweichung vom Gesetze, aber nicht gegen das Gesetz, sondern neben dem Gesetze; sie ist nicht schlechthin verboten, nur insofern sie zur vollkommenen Erreichung des Zieles gemieden werden muß; der läßlich sündhafte Akt bedeutet keine Abkehr vom finis ultimus in Gott und keine Zukehr zu einem andern finis ultimus in den Geschöpfen, darum auch keine Verachtung, keine Beleidigung Gottes; der Mangel des bonum melius ist die malitia venialis, sie besagt nur den Mangel einer Vollkommenheit, also eines Accidens, das in der Handlung nicht aktuiert wird und in mannigfachen Umständen der Zeit, des Ortes, der Quantität, der Körperhaltung usw. bestehen kann. — 2. Zur Tilgung der läßlichen Sünden ist kein Sakrament eingesetzt, auch nicht das der Buße; die Sakramente, auch das der Buße, erreichen die läßlichen Sünden nicht unmittelbar, sondern mittelbar, durch den freien Akt, der die Eingießung der Gnade zu begleiten pflegt; auch von dem Sakrament der Buße müssen wir die direkte Erlassung läßlicher Sünden ausschließen. — 3. Die Andachtsbeichte muß wieder den Weg finden zu jenem ursprünglichen und eigentlichen Zwecke, aus dem sie geschichtlich sich entwickelt hat, zur Pflege der Seelenführung und zur pädagogischen Auswertung des Sakramentes.

Diese Sätze sind zusammengestellt aus Worten, die Z. selber gebraucht hat. Wir hoffen in ihnen den Kern seiner Ausführungen wiederzugeben. Besonders beim ersten Satze fügt er einige Male einschränkende Bemerkungen hinzu, in der Art, wie es oben beispielsweise ausgedrückt ist. Aber es geht uns nicht in erster Linie um den Sinn des Büchleins; wir möchten vielmehr diesen Anlaß benutzen, um an Hand der drei Sätze auf moderne Strömungen aufmerksam zu machen; wir möchten auf dogmatische Grundlagen der aszetischen Lehre von läßlicher Sünde und Andachtsbeichte ohne Polemik eingehen.

Unter läßlicher Sünde verstehen wir in den folgenden Ausführungen nur eine Sünde, die wegen des geringfügigen Gegenstandes eine solche ist. Für die andern gilt aber selbstverständlich Ähnliches.

1. Das Wesen der läßlichen Sünde.

Darüber hat die Kirche im Altertum und Mittelalter in ihren Entscheidungen und auch die Theologie nicht viel gesagt. Wenn von Sünde die Rede ist, ist meistens die Todsünde gemeint. Das Konzil von Trient erklärt, daß wir durch die läßliche Sünde die Gnade nicht verlieren, daß sie freier Gegenstand der Beichte ist. Gegen Baius wurde später hervorgehoben, daß die läßliche Sünde sich von der schweren durch ihr Wesen unterscheide. Darüber hinaus haben wir keine ausdrücklichen Lehrentscheidungen, wohl aber wird das Wesen der läßlichen Sünde durch das magisterium ordinarium erklärt. Zusammenfassend läßt es sich so beschreiben: Die läßliche Sünde ist die Übertretung eines göttlichen Gebots in einer leichten Sache, somit Ungehorsam und Beleidigung Gott gegenüber; der Liebeseifer wird vermindert. Mag vielleicht in einigen Nebensächlichkeiten keine Übereinstimmung sein, das Angeführte wird uns mit einer solchen Einmütigkeit berichtet von den Katechismen, Lehrbüchern der Dogmatik, der Aszetik und der Moral, von den mehr volkstümlichen Schriften und den Gebetbüchern, dasselbe hört man in Predigten und Katechesen, daß man auf die Lehre der Kirche selber schließen muß. Wenn man auch nicht jeden Ausdruck bei einem frommen Schriftsteller ernst nehmen muß, so kann die übereinstimmende Lehre nicht nur der Aszetiker, sondern auch der Moralisten und Dogmatiker, die einmütige Ausdrucksweise der Prediger und Katecheten, die Sprache der Katechismen in einer für das religiöse Leben so wichtigen Angelegenheit, die aber leicht gefaßt werden kann, nur das Zeichen der Wahrheit sein. So sagte der Römische Katechismus für die Erwachsenen in der 566. Frage: „Die läßliche Sünde ist die wissentliche und freiwillige Übertretung des göttlichen Gesetzes mit dem Bewußtsein einer leichten Verpflichtung." Weitere Belege können wir uns wohl ersparen. Von den Theologen wird später noch die Rede sein.

Auch die Vernunft sagt uns, daß eine läßliche Sünde gegen ein Gebot Gottes verstößt und somit Beleidigung des Gesetzgebers und Ungehorsam gegen ihn ist. Das verstehen wir insgemein unter läßlicher Sünde. Gott macht nicht immer seine ganze Autorität geltend; Kleinigkeiten verbietet er zwar, aber nicht so, daß wir deswegen seine Freundschaft verlieren könnten. So ist eine Lüge, die niemand schadet, eine Übertretung eines göttlichen Gebotes. Ob es daneben noch positive Unvollkommenheiten gibt, ob diese Sünden sind oder nicht, können wir hier übergehen. Jedenfalls ist eine läßliche Sünde nicht nur eine Unvollkommenheit, nicht gegen einen Rat, nicht das Unterlassen des Bessern, sondern eben Sünde. Wir unterscheiden sie von der Todsünde und von der Unvollkommenheit.

Das ist der Sprachgebrauch von heute, der durch die Übernahme in den kirchlichen Sprachgebrauch wohl nicht mehr als frei gelten darf; jedenfalls muß jeder andere Sprachgebrauch gute Erklärungen bringen und auf das Mißverständnis, das aus dem jetzt herrschenden Sprachgebrauch möglich wäre, Rücksicht nehmen. Wenn man also sagen will, die läßlichhe Sünde sei nicht contra legem, so muß dabei gesagt werden, sie sei aber gegen dieses oder jenes Gebot Gottes. Wenn man den Ausdruck vorzieht, die läßliche Sünde sei keine Beleidigung Gottes, so muß erläutert werden, daß man jetzt Beleidigung versteht von der Verachtung, die nur darin liegt, daß einer die Freundschaft des andern zurückweist, nicht von der Beleidigung, wie sie auch unter Freunden vorkommt. Wenn man sagen will, die läßliche Sünde sei nur die Unterlassung des Bessern, so ist das ohne eine zusätzliche Erklärung wohl mißverständlich und mit dem kirchlichen Sprachgebrauch nicht zu vereinbaren.

Aber hat der hl. Thomas nicht diese Ausdrücke gebraucht? Was damals möglich war, ist nicht unter allen Umständen auch heute möglich. Thomas hat wirklich derartige Ausdrücke, aber ein Text, in dem er die läßliche Sünde die Unterlassung eines Bessern, Übertretung eines Rates nennt, ist noch nicht beigebracht. Wie sind denn die andern Ausdrücke zu erklären? Ist ein sachlicher Unterschied zwischen seiner Sprache und der von heute oder nicht? Landgraf (Das Wesen der läßlichen Sünde in der Scholastik bis Thomas von Aquin [Bamberg 1923]) sucht Thomas aus seiner Ansicht über die Hinordnung aller menschlichen Handlungen auf Gott zu erklären; wenn eine menschliche Handlung von einer Hinordnung auf Gott absehe, so sei sie schon deswegen läßliche Sünde, selbst unter den Umständen, daß im Objekt keinerlei Unordnung läge; allein dadurch, daß ein Akt außerhalb des Gesetzes geschehe, geschehe er auch außerhalb der Zielsetzung und außerhalb der Liebe; die läßliche Sünde sei nicht gegen das Gesetz, sondern außerhalb des Gesetzes, weil sie nach den ausdrücklichen Worten des Aquinaten zwar eine Abweichung von der Gesetzesordnung sei, diese aber nicht zerstöre, weil sie die Liebe nicht vernichte, welche die Erfüllung des Gesetzes sei (Quaest. disp. de malo q. 7 a. 1 ad 1). Man muß dieser Erklärung im wesentlichen beipflichten. Es seien jedoch einige Zusätze gestattet. Thomas hat nirgends gesagt, daß eine läßliche Sünde nur aus der Unterlassung der Hinordnung der Handlung auf Gott entstehe; jedenfalls ist eine solche Unterlassung nicht Verstoß gegen einen Rat, sondern eine läßliche Sünde ist gegen etwas, was durch das „Gesetz" — bei Thomas als Ganzes genommen — wirklich, wenn auch indirekt, verboten ist. So sagt er In 3 dist. 38 q. 1 a. 4 ad 5. Als Erklärung kann man noch

hinzunehmen, daß er in den Termini von der Ausdrucksweise der Scholastiker vor ihm abhängig ist, in der die Frage noch nach Gestaltung rang. Weiter scheint die läßliche Sünde bei Thomas nicht in ihrer ganzen Bedeutung allseitig klar erkannt worden zu sein; so hält er einen motus sensualitatis rationem praeveniens für läßliche Sünde (1, 2 q. 74 a. 3 ad 3); in den Quaest. disp. de malo (q. 7 a. 6) will er zwar immer einen Einfluß des Verstandes und des Willens, aber — das sei gegen Landgraf (S. 172) gesagt — der sprachliche Ausdruck der Summa bleibt doch unvollkommen. Wichtiger ist, daß Thomas nicht in einem Sinne ausgelegt wird, der ihn mit der folgenden Lehrentwicklung in Gegensatz bringt, und diese Auslegung nicht als die richtige Wesenserklärung betrachtet wird. Und wenn er notwendig so ausgelegt werden müßte, so hätte man die Grundlage dieser Deutung, die Lehre von der Notwendigkeit der Hinordnung der menschlichen Handlungen auf Gott, zu leugnen.

Wie Thomas zu erklären ist, zeigen deutlich die Theologen der Folgezeit, die sich in ihrer Lehrmeinung eng an ihn anschlossen. Capreolus wiederholt fast nur die Worte des Meisters. Aber von Cajetan an ist die traditionelle Thomaserklärung nicht die, daß schließlich das Wesen der läßlichen Sünde in der Nichtbeachtung eines Rates gesehen wird. Diese Ansicht wird ausdrücklich als die des Scotus zurückgewiesen. Z. B. von Medina, Expositio in 1, 2 q. 88 a. 1 concl. 4, wird das „veniale contra consilium" so gekennzeichnet: „in quo errat turpiter Scotus". Der Ausdruck des hl. Thomas, die läßliche Sünde sei nicht contra legem, wird erklärt, sie sei nicht gegen die Hauptabsicht des Gesetzes. So sehr klar die Salmantizenser (Cursus theol. tom. 4 q. 88 disp. 19 dub. 1 § 1 n. 10) über die Unterscheidung contra legem — praeter legem. „Oportet autem magis explicare, in quo haec differentia consistat; ex sinistra namque intelligentia impugnatur ab aliquibus, qui in re a doctrina D. Thomae non dissentiunt. Putant enim, sensum praedictae doctrinae esse, quod peccatum veniale nulli legi opponatur, neque sit per eam prohibitum. Quod tamen sustineri non potest: quia certum est mendacium v. g. prohiberi per legem non mentiendi et esse contra talem legem . . . . Unde loquendo de istis legibus praedicta peccata non sunt dicenda praeter legem, sed contra legem. Dicuntur vero praeter legem, quia non sunt contra substantiam divinae legis neque contra eius finem aut effectum praecipuum, sicut sunt mortalia." Ähnliche Erklärungen finden sich bei Cajetan, Gonet, Gotti und den andern Thomisten.

Wenn das Wesen der läßlichen Sünde in der Unterlassung des Bessern besteht, dann ergibt sich die Folgerung, daß jede Unterlassung des Bessern eine läßliche Sünde ist — eine unerträgliche Härte! Oder die Übertretung eines göttlichen Gebotes in einer

geringen Sache wird als Bagatelle hingestellt. Wie man im Interesse der Furcht vor der schweren Sünde darauf achten muß, sie gegen die läßliche abzugrenzen, so heißt es auch, die läßliche Sünde mit den Unvollkommenheiten nicht zusammenzuwerfen. Es gibt allerdings die Ansicht, welche die Unvollkommenheiten als läßliche Sünden ansieht; aber auch dann wird man zwischen den Gebotsübertretungen und den Unvollkommenheiten einen Unterschied annehmen müssen.

2. Die Nachlassung der läßlichen Sünden durch das Sakrament der Buße.

Nach der einstimmigen Lehre der Kirche, die wir besonders aus dem Konzil von Trient ersehen, können die läßlichen Sünden gebeichtet und im Sakramente der Buße nachgelassen werden. Die Gewalt, die Christus seiner Kirche verliehen hat, ist allgemein; sie erstreckt sich auf alles, was Sünde ist. Das ist von Katholiken nie bestritten worden. Auch wird in bezug auf die Art der Nachlassung kein Unterschied gemacht. Schwere und läßliche Sünden werden gleich direkt erlassen; beide sind Gegenstand der Beichte, beide werden von der Wirkung des Sakramentes erfaßt.

Aber lehrt nicht der hl. Thomas, daß die läßlichen Sünden nicht unmittelbar nachgelassen würden, sondern nur mittelbar durch den freien Akt, der die Eingießung der Gnade zu begleiten pflege (S. th. 3 q. 87 a. 2)? An dieser Stelle redet der hl. Thomas nicht von der Nachlassung durch das Sakrament der Buße; denn der Artikel, der voraufging, der erste der Quaestio, hatte die Tilgung der läßlichen Sünden ganz allgemein behandelt, hatte von der Notwendigkeit der Buße zur Vergebung gesprochen, also nicht vom Sakrament der Buße; der zweite Artikel fährt in diesem Sinne fort; erst der zweite Einwand redet vom Sakrament der Buße, der als nicht dahin gehörig abgewiesen wird. Aber sind nicht vielleicht, so könnte man den Einwurf aus Thomas weiterführen, die Worte des Aquinaten so allgemein, daß sie sich auch auf die Nachlassung in der Beichte beziehen? Wenn man das annehmen will, dann ist die Ansicht des hl. Thomas, daß eine Art von Vermittlung im Sakrament der Buße statthat, aber es ist eine Vermittlung, die sich in gleicher Weise auf die schweren wie auf die läßlichen Sünden bezieht: Die Sünden werden durch die Gnade vertrieben, das Sakrament gibt die Gnade, und die Gnade macht das Dabeibestehen der Sünde unmöglich; die schweren Sünden werden so getilgt „vermittels" der Eingießung der habituellen Gnade, die läßlichen ganz entsprechend auch durch Vermittlung der Gnade, nämlich durch die Eingießung eines neuen actus, eine motio, eine aktuelle Gnade oder Vermehrung der heiligmachenden

Gnade. Einer derartigen Mittelbarkeit der Sündenvergebung im Sakrament der Buße steht theologisch nichts im Wege. So wird auch nicht der Unterschied verwischt, der zwischen sakramentaler Nachlassung und jeder andern Vergebungsart besteht: Das Sakrament tilgt die Sünde ex opere operato, außerhalb des Sakramentes wirkt das opus operantis.

3. Die Bedeutung der Andachtsbeichte.

Wir gehen aus von der Tatsache, daß die Andachtsbeichte in der Kirche seit Jahrhunderten in Übung ist, daß sie vom Trienter Konzil als nützlich betrachtet (Dz. 899 917) und von Pius VI. gegen die Angriffe der Jansenisten auf der Aftersynode zu Pistoia verteidigt worden ist. (Dz. 1539: „Declaratio synodi de peccatorum venialium confessione, quam optare se ait non tantopere frequentari, ne nimium contemptibiles reddantur huiusmodi confessiones: — temeraria, perniciosa, sanctorum ac piorum praxi a sacro Concilio Tridentino probatae contraria.") Der Theologe muß die Tatsache anerkennen, daß es ein Sakrament gibt, das in zweiter Linie dazu eingesetzt ist, die läßlichen Sünden zu tilgen, wozu es nicht notwendig, aber nützlich ist. Aufgabe der Theologie ist, diese Tatsache zu erklären. Hier muß man gestehen, daß in dieser Hinsicht bisher wenig geleistet worden ist. Aber deshalb darf man die Tatsache selber nicht anzweifeln.

Ungenügend sind alle Erklärungen, die den Nutzen in etwas verlegen, was nicht dem Sakramente eigentümlich ist. So kann es eine Seelenführung geben außerhalb des Sakramentes. So kann es auch eine öffentliche Bußerklärung geben im Angesicht der Kirche ohne das Sakrament der Buße, in einem allgemeinen Sündenbekenntnis und in dem Asperges vor dem Hochamt. Dies alles hat zur Verbreitung und zur Wertschätzung der Andachtsbeichte beigetragen; aber das allein kann die Tatsache doch nicht rechtfertigen, daß ein Sakrament seit dem sechsten Jahrhundert dazu benutzt worden ist. Wäre das nicht beinahe Mißbrauch?

Die Erklärung muß darauf hinarbeiten zu zeigen, wie in der Tilgung der läßlichen Sünden durch das Bußsakrament ein besonderer Wert liegt. Wir können das ausdrücken durch die Formel: Im Sakramente der Buße werden die Sünden nachgelassen ex opere operato, sonst durch das opus operantis. Da wird gleich der Einwand erhoben: Die läßlichen Sünden sind ja schon getilgt, sobald einer das Sakrament empfangen will, durch die erforderte Vorbereitung. Wir wollen hier nicht näher darauf eingehen, ob das notwendig und immer so ist. Eines kann wohl nicht bestritten werden, daß eine läßliche Sünde, auch wenn die Schuld erlassen ist, noch den reatus poenae wenigstens teilweise zurückläßt und auch die Schäden in der Seele, die böse Gewohnheit, die

Anhänglichkeit u. dgl. mehr. Darin zeigt sich die Kraft des Sakramentes, die dem Sakramente der Buße eigentümliche Gnade. Hierfür ist es gleichgültig, ob man diese in einem Anrecht auf Gnaden des Beistandes oder in einer Veränderung der habituellen Gnade sehen will.

Aber das ist noch nicht die ganze Erklärung. So sieht man die Andachtsbeichte nur von dem Standpunkt des greifbaren Nutzens an. Sie hat als ex opere operato wirkendes Sakrament noch einen andern Wert, und das ist der eigentliche Wert des opus operatum: die größere Verbindung mit Christus. Das opus operatum schließt nämlich die vorbereitenden Akte des Menschen von der Wirkursächlichkeit auf die Wirkung aus. Sie sind notwendig, und die Gnade wird auch gemäß der Vorbereitung verliehen, aber sie bewirken nicht die im Sakramente gegebene Gnade. Nicht nur in dem Sinne, wie auch die durch persönliche Tätigkeit des Menschen erwirkte Gnade eine Gnade Christi ist. Die Sakramentsgnade hat Christus nicht nur verdient, er verleiht sie auch als die alleinige Ursache. Der Mensch, auch der begnadete Mensch, setzt nur die Bedingung für das Wirken Christi. Christus selber kommt in die Seele, zwar nicht wie in der hl. Kommunion, um dort zu wohnen, aber doch, um tätig zu sein.

Aber werden nicht die Akte des Pönitenten als Quasi-materia in das Sakrament selber einbezogen, so daß doch von einer Wirkursächlichkeit des Menschen gesprochen werden muß? Wenn man diese Ansicht hält, darf man sie jedenfalls nicht so erklären, daß die Tatsache des opus operatum Schaden leidet. Und in der Tat läßt sich diese Ansicht gut mit der Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato vereinbaren. Denn die Akte des Pönitenten werden niemals in die Ordnung versetzt, die sie haben, wenn der Mensch mit der Gnade durch eigene Tätigkeit die Sünden tilgt. Beim opus operantis ist der Mensch Mitursache, concausa principalis; beim opus operatum werden sie höchstens Instrumentalursache, notwendig in größerer Abhängigkeit von der Hauptursache. So bleibt auch in dieser Ansicht gewahrt: Das opus operatum hat einen besondern Wert vor jedem opus operantis; es setzt den Menschen in engere Verbindung mit dem, der da in jedem Sakramente wirkt, mit Christus. Diese Würde des Sakramentes zeigt sich auch in der Andachtsbeichte, und der Theologe sollte sich immer wieder bemühen, diesen Wert der Andachtsbeichte dem gläubigen Volke verständlich und erstrebenswert zu machen.

Aus dieser Bedeutung der Andachtsbeichte darf man nun nicht schließen, man müßte dieses Sakrament so oft empfangen, als nur eben möglich ist. Die Kirche schränkt selbst den Empfang der hl. Kommunion ein; nur einmal am Tage darf man sie empfangen, obwohl doch jede neue hl. Kommunion neue Gnaden

brächte. Gerade wegen des hohen Wertes der Sakramente gilt es, bei ihrem Empfange gewisse Grenzen einzuhalten, die sich aus der Natur eines jeden Sakramentes mit mehr oder weniger großer Sicherheit ergeben. So dürfte man beim Sakrament der Buße daran denken, daß es als ein Gerichtsspruch eingesetzt worden ist, der eine allzu große Häufigkeit ohne besondere Gründe nicht ratsam erscheinen läßt. Daneben dürfen aber auch andere Gesichtspunkte herangezogen werden, besonders der des Nutzens, den die mit dem Sakrament verbundene Seelenführung und die Selbsterziehung für den einzelnen Menschen hat. Und es ist wohl nicht unwürdig, bei der heute verbreiteten Häufigkeit der hl. Kommunion auch die technische Seite der Frage zu beachten.

Früh-Anthropologisches aus Italien, Ostafrika, China und Java.

Von Felix Rüschkamp S. J.

I. In Italien wurde im Juli 1935 von Dr. Blanc vom Geologischen Institut in Pisa und Prof. Dr. Abbé Breuil vom Paläontologischen Institut in Paris ein zweiter Neanderthalschädel mit kräftigen Überaugenwülsten in Saccopastore bei Rom an der gleichen Stelle im Tibergelände gefunden, wo vor einigen Jahren (1929) von Prof. Sergi der erste und bis dahin einzige italienische Neanderthalschädel entdeckt wurde. Diesmal konnte unter so fachkundiger Leitung das Alter der Fundschicht selbst genauer untersucht werden; es kamen außer Wirbeltierknochen Beweise von Steinindustrie zum Vorschein[1]. Diese Menschen sollen dem Ende der vorletzten Zwischenzeit angehören.

II. In Ostafrika gaben und versprechen neuere Ausgrabungen wichtige Beiträge zur Menschheitsgeschichte. G. Heberer (Tübingen), jetzt Ordinarius der Zoologie in Frankfurt a. M., berichtet soeben[2] über den Stand der Frage. Es ging eine gewaltige Erregung durch die Fach- und „Tendenz"-Presse, als H. Reck ein 1913 in der Oldoway-Schlucht in Ostafrika von ihm ausgegrabenes Skelett eines typischen Homo sapiens (recens) in seinen Veröffentlichungen (1932 u. 1933) ins Mittel-Diluvium versetzte und als Träger einer Chelles-Kultur ausgab. In sensationeller

[1] S. Die Umschau in Wissenschaft und Technik, Frankfurt a. M. 39 (1935) H. 39, 782. — Osserv. Rom. v. 15. XI. 1935. — Z. f. Rassenkunde 2 (1935) 3. Heft, 324.

[2] Zur Altersfrage der ostafrikanischen Menschenfunde: Z. f. Rassenkunde, Stuttgart, 2 (1935) 3. H., 237—239. — Heberer zählt auch die einschlägige Fachliteratur auf.

Weise wurde vom völligen Zusammenbruch der bisherigen Vorstellungen vom Wandel der menschlichen Erscheinungsform gesprochen[3]. 1931 haben Reck und der englische Archäologe L. S. B. Leakey für Oldoway folgendes Profil festgestellt:

Schicht V	Oberes Kenya-Aurignacien	
Diskordanz	. . . . .	
Schicht IV	b) Ober-Acheuléen a) Früh-Acheuléen	Elephas antiquus forma recki — Hipparion — Hippopotamus gorgops — Equus species — (50% der Arten sind ausgestorben).
Schicht III	Übergangsstufe	
Schicht II	b) Ober-Chelléen a) Früh-Chelléen	Elephas antiquus recki — Hipparion Sogenannte Homo-sapiens-Schicht
Schicht I	Prä-Chelléen (= Oldowan)	Dinotherium — Hipparion — Elephas species.

Leakey hatte (1926—29; 1931) ebenfalls in Ostafrika gegraben und in der Kenya-Kolonie in den Gamble-Höhlen Hockergräber mit oberer Aurignacien-Kultur, analog der Schicht V von Oldoway, entdeckt. Seine weiteren Grabungen am Kavirondo-Golf am Nordufer des Viktoria-Sees förderten bei Kanam ein stark fossiliertes Unterkieferbruchstück zutage mit Oldowan-Kultur und Dinotherium, entsprechend der Schicht I von Oldoway (unteres Diluvium) und bei Kanjera Bruchstücke von drei Schädeln mit Chelléen, entsprechend Schicht II von Oldoway (mittleres Diluvium). Auch diese menschlichen Reste von Kanam und Kanjera gehörten eindeutig einer Homo-sapiens-Form an. So schienen die Funde für die Tatsache zu sprechen, daß die Jetztzeitform der Menschheit nicht nur unvergleichlich älter, als man bisher ahnen konnte, sondern bereits Träger ganz ursprünglicher menschlicher Kultur gewesen sei. Leakey legte Profil und Funde einer Kommission von Anthropologen, Archäologen und Geologen in Cambridge vor (Man 1933; Anthropol. Anz. 1933), die sich im Sinne von Leakey aussprach. Aber diese hohe Kommission hat ein Fehlurteil ausgesprochen, wie Nachprüfungen an Ort und Stelle ergaben. Der englische Geologe P. G. N. Boswell eilte nach Oldoway. Erdproben der sogenannten Homo-sapiens-Schicht stimmten nicht mit den dem Skelett anhaftenden Erdteilen überein; im Brustkorb des Skelettes fanden sich Erdteile aus allen Schichten des Hangenden (Boswell 1932); daraus ergab sich: das Homo-sapiens-Skelett von Oldoway ist nicht gleichen Alters mit Schicht II, sondern nachträglich in ihr begraben. Leakey (Nature 18. März 1933) und Reck sahen sich genötigt, dies zuzugeben. Boswell besuchte dann Kanam und Kanjera und gelangte (Nature 1935, S. 371),

---

[3] F. Wetzel in Natur und Kultur, Innsbruck 30 (1933) 423; ähnlich Prof. Dr. Kälin in der Schweizer Zeitung Vaterland vom 21. Sept. 1935.

ebenso wie Wayland, Direktor des Geological Survey of Uganda, und R. Veaufrey (L'Anthropologie 45 [1935] 210—211) zu dem Urteil: *Das geologische Alter der Überreste des Homo sapiens von Oldoway, Kanam und Kanjera ist unsicher.* In Deutschland hatte H. Weinert 1934 gegen das Urteil der Kommission von Cambridge lebhaft Stellung genommen, und er hat recht behalten. Wenn jetzt englische Forscher dem Oldoway-Skelett wenigstens das Alter der Hockergräber aus dem oberen Aurignacien der Gamble-Höhlen zuschreiben, sind Weinert und Heberer der Ansicht, selbst ein so relativ hohes Alter stehe nicht fest.

Reck rühmt Oldoway als die einzige Lagerstätte der Welt, in der in lückenloser Folge und reicher Anzahl der Stücke die Entwicklung der frühesten Menschheitskultur von den ersten Äußerungen intellektueller Betätigungen bis zur formvollendeten Technik des Faustkeils in einem Schichtstoß an ein und derselben Lokalität konserviert sei. Die Archäologie wird das zu prüfen haben. *Anthropologisch kann man* nach Heberer *aus den ostafrikanischen Funden wohl mit Sicherheit schließen, daß der Mensch in Afrika schon im frühen und mittleren Diluvium vorhanden war und hier u. a. das Dinotherium und das dreihufige Pferd Hipparion, Formen, die bei uns tertiär sind, noch erlebt hat.* „Das ist immerhin eine eindrucksvolle Feststellung." In Europa lebte das dreifingrige Hipparion im Pliozän (ausgehendes Tertiär), das „die Stammgattung der altweltlichen Pferde wurde" (Abel, Paläozoologie [1924] 470). Übrigens hat der Mensch auch im fernen Asien diese Stammform unserer einhufigen Pferde noch erlebt; denn am Nihowan-See in China wurden Hipparionreste nebst Knochenwerkzeugen gefunden, die älter sein sollen als die Peking-Funde (Anthropos 1933, H. 1/2, 203). Die Urbewohner Amerikas jagten das dort im Pleistozän (Diluvium) häufige Mastodon americanus, einen später ausgestorbenen Großelefanten. Der Heidelberger Mensch sah noch den riesenhaften Altelefanten, den die Bewohner Ostafrikas aus den Schichten II—IV von Oldoway in der forma Recki kannten. Aber daß dort die Kulturträger der Schicht I noch das ganz altertümliche Dinotherium, einen Vertreter der Elefantiden mit Stoßzähnen im Unterkiefer erlebten, ist allerdings eine eindrucksvolle Feststellung. Und Heberer fährt fort: „Es fragt sich nur, w a s für Menschenformen es gewesen sind, deren Kulturhinterlassenschaft in Oldoway vorliegt." Eine Homo-sapiens-Form kommt nach unseren bisherigen Feststellungen unmöglich in Frage. *Das bisherige Schema für den Wandel der menschlichen Erscheinungsform aus Vor-Neanderthalern zu Neanderthalartigen und aus ihnen zu rezenten Formen ist durch die ostafrikanischen Funde nicht erschüttert, wird im Gegenteil durch die neuesten Berichte aus Peking bestätigt.*

III. Aus China liegen neue Berichte über die Ausgrabungen von Choukoutien bei Peking vor. Prof. Dr. Franz Weidenreich, Blacks Nachfolger und Leiter der dortigen Ausgrabungen, sandte eben in liebenswürdiger Weise zehn Veröffentlichungen von 1935. Weidenreichs eigener Arbeit über die Sinanthropus-Bevölkerung von Choukoutien[4] entnehme ich folgende Tatsachen und Hypothesen, zu denen gleichzeitig Stellung genommen wird.

Die bisherigen Funde des Frühmenschen Sinanthropus pekinensis verteilen sich nach Weidenreich auf 24 (25?) Individuen, die alle aus einer Wohnhöhle, Fundort I, stammen. Dem Lebensalter nach sind es 10 (11?) Kinder, 2 Jugendliche und 12 Erwachsene. Das männliche und weibliche Geschlecht scheint in jeder Altersstufe zahlenmäßig gleich stark vertreten zu sein. Das Alter der Individuen staffelt sich (nach den Milch- und Dauerzähnen und deren Abnutzungsgrad zu urteilen) etwa wie folgt: je ein Kind von 5, 5—6, 7—8 Jahren, vier (fünf?) Kinder zählen je 7—8 Lebensjahre und wieder je ein Kind 11 und 13—14 Jahre. Das Alter der beiden Jugendlichen schätzt Weidenreich auf 14—18. Von den Erwachsenen sind drei sicher alte Individuen, davon eines über 50 Jahre. Um falsche Vorstellungen zu verhüten, sei Folgendes bemerkt: Diese 24 Personen sind zu verschiedenen Zeiten gestorben; denn die Überreste lagen in den verschiedenen Schichten, die die Höhle im Laufe des Bewohntseins nach und nach auffüllten. Meterhohe Aschen der Dauerherdfeuer, aufgeschlagene Knochen der Beutetiere, viele Tausende primitiver Steinwerkzeuge trugen neben Schutt und Schmutz das ihrige zu dieser Anfüllung bei. Eine geordnete „Müllabfuhr" gab es zum Glück noch nicht, sonst wäre das ganze Kulturinventar nicht beisammen und erhalten geblieben.

Am rätselhaftesten erscheint es, daß wir von diesen Wesen fast nur Teile des Kopfes kennen: drei mehr-weniger vollständige Schädelkapseln, in Anzahl kleinere Schädel- und Unterkieferbruchstücke und Zähne, von sonstigen Teilen des Skelettes nur ein halbes Schlüsselbein und zwei oder drei ganz unbedeutende Knöchlein. Weidenreich sucht nun dies Rätsel durch eine Hypothese zu erklären. Bevor wir auf die Frage eingehen: Warum finden wir nur Kopfbruchstücke? erscheint es wichtig, nochmals auf die Vorfrage einzugehen: War Sinanthropus ein wahrer Mensch?

a) War Sinanthropus ein wahrer Mensch?

Davidson Black, der erste Leiter der Ausgrabungen, erkannte schon 1929 auf Grund des Zahnbaues und einiger Unterkiefer-

[4] The Sinanthropus population of Choukoutien (Locality I) with a preliminary report on new discoveries: Bull. of the Geological Society of China Vol. XIV, No. 4 (1935) 427—461.

reste, daß es sich um ein menschliches Wesen handelte, dem er 1929 den Namen Sin-Anthropus gab. Am 2. Dez. 1929 entdeckte Dr. W. C. Pei, der in Choukoutien selbst die Aufsicht über die Grabungen führt, den Sinanthropus-Schädel I (Locus E) in 23 Meter Tiefe. Die auffallende Formähnlichkeit mit der bis dahin immer noch umstrittenen systematischen Stellung der Kalotte des Pithecanthropus mahnte zunächst zur Zurückhaltung, aber nach nüchterner Beurteilung des Zahn- und Kieferbaues nahm ich Blacks Urteil an, noch unbeeinflußt durch die der Öffentlichkeit erst später bekannt gewordene Entdeckung des Feuer- und Werkzeuggebrauches (vgl. StimmZeit 123 [1932 II] 50—57). Teilhards Verdienst um diese Entdeckung darf nicht übersehen werden. Er hat den ehrenvollen Auftrag, neben C. C. Young, W. C. Pei u. a., die Begleitfauna des Sinanthropus wissenschaftlich zu bearbeiten. Schon 1930 erschienen ihm die Schädel einiger Tiere zu Trinkgefäßen zugerichtet zu sein. Er reiste nach Paris und legte dem weltberühmten Diluvial-Archäologen Abbé Breuil einen Hirschschädel zur Begutachtung vor, ohne dessen Herkunft zu verraten. Breuil erklärte ohne Zögern: der Schädel ist angebrannt und durch Schläge, vermutlich mit Steinwerkzeugen, bearbeitet. Man liest zwischen den Zeilen des amtlichen Bulletin of the Geological Society of China (Vol. XI, No. 2, Peiping 1931) die ungeheuere Spannung der Geister in Breuils Arbeitszimmer. Der Hirschschädel stammte aus den Pekinger Funden. Der Pekingmensch soll also schon Feuer- und Werkzeuggebrauch gekannt haben? Analysen im chemischen Institut des Pariser Museums erwiesen die Feuereinwirkung. Teilhards Entdeckung war also durch Breuil bestätigt. Dieser folgte einer Einladung nach Peking, und am 3. Nov. 1931 entrollte Breuil dort in einer Sitzung nach eingehender Untersuchung der Ausgrabungsstätte das Bild eines echt altsteinzeitlichen Menschen mit Dauerfeuer, Knochen- und Steinindustrie (vgl. m. Bericht in „Die Umschau über die Fortschritte in Wissenschaft und Technik", 36 [1932] v. 13. Aug. H. 33).

Weidenreich weist jetzt auf den dritten Band des Fossil Man in China (1933) hin, worin sich Black, Teilhard, Young und Pei nochmals mit der Frage befassen: „Who is responsible for the Choukoutien industry?" Das war um so notwendiger, als M. Boule, der Direktor des Pariser Instituts für menschliche Paläontologie, die Ansicht vertreten hatte: Sinanthropus sei in seiner morphologischen Erscheinungsform so primitiv, daß man von vornherein ihm eine menschliche Kultur mit Gebrauch von Feuer und Werkzeugen nicht zutrauen könne. Daher müsse zur Zeit des Sinanthropus in der Höhle von Choukoutien ein höherstehendes vollmenschliches Wesen gelebt haben. Darauf antworten die genannten Forscher: Trotz größter Sorgfalt bei der Durchsuchung von

vielen Tausenden Kubikmetern von Material hat sich keine Spur eines anderen, höherstehenden Wesens finden lassen, das als Sinanthropusmörder in Frage käme. Die Sinanthropusreste liegen in gleichen Horizonten wie die Aschen der Herdfeuer und oft in deren nächster Nähe; sie wurden also in der Höhle zerstreut, als die Höhle bewohnt war und ein menschliches Wesen darin Feuer unterhielt. „Alle diese positiven Tatsachen und Gegebenheiten . . . zwingen uns zu der Überzeugung, Sinanthropus selbst war ein Hominide, der das Feuer entzündete und Steine in der Höhle von Choukoutien bearbeitete." Weidenreich fügt bekräftigend bei: „Nach weiteren zwei Ausgrabungsjahren und immer neuen Funden ist noch nichts entdeckt worden, was auf einen weiteren Menschentyp gleichen Alters hinwies. All die Funde von der tiefsten bis zur höchsten Höhenschicht zeigen den gleichen morphologischen Typ, nämlich den des Sinanthropus. Boules aprioristische Annahmen seien durch die nüchterne Sprache der Tatsachen widerlegt. Ohne Zweifel sei Sinanthropus ein Menschentyp, wenn auch körperlich niedriger stehend als der Neanderthaler. „Trotz gewisser primitiver Merkmale im Bau des Schädels, des Unterkiefers und der Zähne . . . ist Sinanthropus ein ausgesprochen menschliches Wesen und steht dem rezenten Menschen näher als irgend einem anderen lebenden oder fossilen Anthropoiden. Ich nehme sogar an, daß die Knochen des Körpers dem rezenten Menschen ähnlicher waren, als man auf Grund des Schädeldaches und der Zähne erwarten könnte." Weidenreich begründet diese dem Laien vielleicht ganz überraschende Wendung nicht näher; sein Gedankengang dürfte folgender sein: Wenn schon die noch etwas primitivere Schädelkalotte des Pithecanthropus von Java (s. unten) zusammengehört mit den gleichzeitig in Java gefundenen Oberschenkeln von ganz rezent anmutender Form, dann muß erst recht das Skelett des Sinanthropus rezent anmutende Züge gezeigt haben. Im Menschengeschlecht hat sich eben der Formwandel mehr auf den Schädel als auf das Skelett als Ganzes erstreckt.

Als weitere Stütze für die Annahme einer echt menschlichen Natur des Sinanthropus sei die von Weidenreich an anderer Stelle erwähnte Tatsache angeführt, daß bestimmte Eigentümlichkeiten im Bau der Mahl- und Schneidezähne des Sinanthropus noch heute im Rassenkreis der Mongoliden, insbesondere bei den Eskimos, nachweisbar sind, die auf einen genetischen Zusammenhang dieses Rassenkreises mit Sinanthropus hinweisen[5]. In einem Aufsatz über

---

[5] Bei der Kreuzung verschiedener Rassen einer Art kann das gleiche erbliche Merkmal eine verschieden starke Durchschlagskraft zeigen. Zwischen 100% schlagendem (dominantem) und

„Das henologische Prinzip" (StimmZeit 83 [1912 II] 434 f.) zitiert A. Deneffe aus der Summa des hl. Thomas (1 q. 65 a. 1): „So oft verschiedene Wesen in einem Merkmal übereinstimmen, müssen diese verschiedenen Wesen jenes gemeinsame Merkmal von einer einzigen Ursache empfangen haben." An die erklärenden Worte des Kardinals Cajetan zu dieser Stelle des hl. Thomas schließt Deneffe den Satz an: „Beachtenswert ist sein Hinweis darauf, daß jede, auch die schwächste Art von Übereinstimmung genügt, um das Prinzip der Ursprungseinheit mit Recht anzuwenden." *Innerhalb des Menschengeschlechtes und wegen seines erbbiolo-*

100% verdecktem (rezessivem) Erbgang als Extremfällen gibt es erscheinungsbildliche Übergänge, beruhend auf erbbildlich quantitativen (vielleicht auch qualitativen) Unterschieden. — Das typische Mongolenauge mit Mongolenfalte findet sich am ausgeprägtesten bei Mongolen im strengen Sinn, andeutungsweise (erst) bei Altmongolen, weniger ausgeprägt und allgemein bei Siniden, Eskimiden, Indianiden, Polynesiern, Hottentotten und afrikanischen Altrassen, die mit ihnen in Verbindung stehen oder standen, hier oft in Einzelteile des Mongolenauges zerlegt (!) (s. Eickstedt, Rassenkunde [Stuttgart 1934] 199 553 594 642 648 679). Schon diese verschiedenen Aufteilungs- und Ausprägungsgrade lassen bei Kreuzungen bald schlagende, bald verdeckte Vererbung erwarten. — Eugen Fischer schreibt (Z. f. Rassenkunde 2 [1935] 122): „Die Mongolenfalte beruht genetisch auf einem einzigen Erbfaktor" (?). Bei der Kreuzung von Chinesen mit Europäern ist die „Mongolenfalte" dominant, bei Kreuzung von Europäern mit Hottentotten die „Hottentottenfalte" rezessiv. „Aus diesen beiden Tatsachen ergibt sich ganz einwandfrei der Schluß, daß die Faltenbildungen der (?) Ost-Asiaten und der Hottentotten trotz äußerlicher völliger Formgleichheit (?) nichts miteinander zu tun haben (?). Jede ist selbständig durch eine Mutation entstanden (?). Irgendeine genealogische Zusammengehörigkeit ergibt sich daraus also (?) nicht, im Gegenteil, die Selbständigkeit der Faltenentstehung (?) an den beiden Orten bzw. Gruppen spricht ganz positiv (?) gegen eine Verwandtschaft." Nach Eickstedt besteht keine „völlige Formgleichheit". Über mögliche Annahme verschiedener Durchschlagskraft kein Wort. Selbständige Entstehung wird postuliert. Wie kann man da von einem einwandfreien Schluß sprechen und die nicht erwiesene Selbständigkeit der Entstehung als positiven Beweispunkt ins Feld führen? — Hören wir weiter. Über Kreuzungen zwischen Europäern und Eskimiden lägen noch wenige Untersuchungen vor, die für rezessiven Erbgang der „Eskimofalte" sprächen. „Danach ist die Eskimofalte überhaupt keine Mongolenfalte . . . Ich bin heute schon von der Richtigkeit (dieser Annahme) überzeugt . . . Und das spricht . . . gegen eine Verwandtschaft von Eskimo und Mongoliden." — Da unser Wissen über die relative Konstanz der Zahnstrukturen und die darauf aufbauenden Verwandtschaftsfeststellungen eine ungleich breitere induktive Grundlage hat als unser Wissen über Augenfaltenentstehung und Vererbung, fallen Fischers einstweilige Hypothesen nicht schwer ins Gewicht.

gisch evident monophyletischen, einartigen Ursprungs können übereinstimmende Erbmerkmale auf erblichen Ursprung zurückgeführt werden und müssen es nach dem methodologischen Sparsamkeitsprinzip. Da Sinanthropus und der mongolische Rassenkreis übereinstimmende Merkmale erblicher Art zeigen, ist Sinanthropus irgendwie in den genetischen Zusammenhang der Menschheit einzubeziehen. *Sinanthropus ist trotz primitiven Schädelbaues ein wahrer Mensch, ein Frühmensch.* Vielleicht gehörte er einer Ausbreitungswelle von ähnlichem Alter an wie die Frühmenschen von Oldoway, Kanam und Heidelberg.

Wir können Weidenreichs Deduktionen zustimmen, wenn er weiter sagt: „Der Neanderthalmensch mit seiner relativ fortgeschritteneren Kultur muß einen Vorgänger gehabt haben, der nicht nur in kultureller, sondern auch in morphologischer Hinsicht unter ihm stand." Das letztere ist allerdings nicht a priori feststehend, sondern muß a posteriori bewiesen werden. „Ich kann keinen Grund sehen, warum Sinanthropus nicht dieser Vorgänger gewesen sein sollte. Es ist wahr, vom geologischen Standpunkt aus gesehen verschieben die Sinanthropusfunde den Anfang der morphologischen und kulturellen Geschichte der Menschheit viel weiter rückwärts, als man sich noch vor wenigen Jahren vorstellen konnte." Also a posteriori! Aber dieser Erkenntnisfortschritt befreie Sinanthropus von jeder Problematik und zeige ihn als den wirklichen Träger der gleichaltrigen Kultur. Das ist auch unsere Ansicht. Ein morphologisch höherstehendes Wesen aus der gleichen Frühzeit ist nicht aufweisbar und auch nicht mehr zu erwarten. Denn ein Argumentum ex silentio, das sich auf völlig ergebnisloses Durchsieben einer durch lange Zeit hindurch von einem vernunftbegabten Wesen bewohnten Höhle mit vielen Tausenden von Kubikmetern Schutt aufbaut, hat einen großen positiven Wert, das um so mehr, als uns auch von allen anderen frühmenschlichen Wohnorten bis heute nirgends ein gleichaltriges, körperlich höherstehendes Wesen begegnet ist, als es das Wesen von Peking ist.

b) Warum finden wir von Sinanthropus nur Kopfbruchstücke?

Von an sich beachtlichen Forschern, die aber mit den Gegebenheiten von Choukoutien weniger vertraut sind, wurde schon mal der Gedanke ausgesprochen, ob nicht höhlenbewohnende Raubtiere Sinanthropus gefressen haben könnten. Dieser Gedanke scheidet vollständig aus. Raubtiere würden nicht nur die Köpfe, sondern auch andere Skeletteile in die Höhle geschleppt haben. Die Höhle war aber ununterbrochen von Menschen, nie von Tieren bewohnt. An den Sinanthropusschädeln zeigen sich Spuren von Schlagwerkzeugen usw.

Ganz einleuchtend sagt Weidenreich: Die zu den Schädeln gehörigen Körperteile können unmöglich während der Auffüllung der Höhle verschwunden, noch (angesichts der massenhaft erhaltenen Tierknochen) dem Fossilationsprozeß entzogen und zerfallen sein, noch konnten sie bei den jetzigen (mit modernster Spatentechnik und unter ausgesuchter fachmännischer Leitung betriebenen) Ausgrabungen übersehen werden und verlorengehen. Sie müssen also schon gefehlt haben, als die Schädelknochen in das werdende Gestein eingebettet wurden. Der Berechtigung dieser Deduktionen und der zwingenden Logik dieser Tatsachen kann sich niemand entziehen. A priori gibt es wohl nur zwei Antworten auf unsere Frage: *Die Köpfe wurden aus Pietät in die Höhle gebracht* (W. Schmidt, Abbé Breuil, L. Walk u. a.) *oder aber als Jagdtrophäen etwa von Kopfjägern* (Weidenreich und seine Mitarbeiter). Hören wir zuerst Weidenreichs Gründe für die zweite Ansicht.

Daß es heute noch Kannibalismus und Kopfjägerei gibt, ist allbekannt. Weidenreich zitiert eine Anzahl von Arbeiten, die sich mit Anthropophagie in prähistorischer Zeit befassen, so eine Arbeit von Matiegka über die dahin gedeuteten Funde von Knovize (Mitt. Anthropol. Ges. Wien Bd. 26 [1896]) und namentlich seine eigenen Arbeiten über die Funde von Krapina und Weimar-Ehringsdorf (in Wiegers-Weidenreich-Schuster, Der Schädelfund von Weimar-Ehringsdorf [Jena 1928] 43—140. — Waren die Urmenschen Kannibalen? Natur und Museum [Frankfurt a. M. 1929] 143—150). Mir scheint, ein „normaler" Kannibalismus, ein Verzehren ganzer Frühmenschen, scheidet ohne weiteres aus. Denn in diesem Falle müßten sich außer Kopfteilen auch andere Skeletteile in der Höhle finden. Und die lange, bald an die hundert Arten umfassende Liste der von Sinanthropus gejagten Groß- und Kleinwildtiere zeigt, daß Fleischnahrung in Hülle und Fülle vorhanden war und damit jeder physiologisch-psychologische Anreiz zum Kannibalismus fehlte. Wenn also, wie Weidenreich annimmt, nicht nur der europäische Neanderthaler, sondern auch der Vor-Neanderthaler von Peking Jagd auf seinesgleichen ausübte, kann höchstens eine ganz spezialisierte Form der Menschenjagd in Frage kommen. Unser Autor weist darauf hin, daß die Kopfbruchstücke des Sinanthropus zu 41% aus Kindern, der Rest zu 50% aus Jugendlichen und Erwachsenen weiblichen Geschlechtes bestehen. Er hätte noch hinzufügen können, daß von den Überresten der sechs erwachsenen Männer drei bereits im fortgeschrittenen Alter standen und es sich möglicherweise bei den übrigen drei Männern um schwächliche Individuen gehandelt haben kann, die ebenso leicht wie die Kinder und weiblichen Personen eine Beute von Kopfjägern werden konnten. Weidenreich stellt sich vor, daß die

Köpfe in die Höhle gebracht und dort, ähnlich wie die Köpfe erjagter Tiere, aufgebrochen und des Hirns beraubt wurden. Denn beim Sinanthropusschädel I (Locus E) fehlt gerade der Teil um das Hinterhauptsloch; beim Schädel II (Locus D) ist die ganze Basis aufgebrochen und der Schädel III (Locus H) ist fast genau an der gleichen Stelle geöffnet wie der Schädel I. Seit die stalagmitische Kruste vom Schädel I entfernt ist, sieht man geradlinige Bruchstellen und Narben, die von Steinwerkzeugen herzurühren scheinen. Prof. H. Breuil beobachtete selbst (1932) an einem Schädel einen langen und breiten, aber nicht tiefen Einschnitt, den er für eine Schlagmarke hält. Gleichwohl lehnt Breuil die Annahme ab, die menschlichen Überreste seien eine Beute von Jägern und ein Zeugnis von Kannibalismus. Er nimmt vielmehr an, die Köpfe seien von den Leichnamen Verstorbener abgetrennt, mit Werkzeugen von den Weichteilen befreit, zum Trocknen an Bäumen aufgehängt und dann in die Höhle gebracht worden, um dort pietätvoll begraben zu werden. Dem widerspricht nach Weidenreich die Tatsache, daß nur isolierte, meist sehr kleine Schädel- und Kiefertrümmer gefunden werden. Das ergibt ein völlig anderes Bild, als wenn Schädel und Kiefer als Ganzes zusammen in der Höhle pietätvoll begraben worden wären. Man wird gestehen müssen, Breuils Hypothese, es habe sich in Choukoutien um eine (anderweitig nachgewiesene) Teilbestattung von Köpfen gehandelt, widerspricht den Pekinger Fundumständen und scheitert daran. Aber deshalb scheint mir Weidenreichs Hypothese, Sinanthropus habe auf seinesgleichen Jagd gemacht — ein höher stehender Hominide kommt ja gar nicht in Frage —, noch keineswegs eindeutig und durchschlagend bewiesen, wenn auch die Zurichtung der drei erhaltenen Schädelkapseln immerhin seiner Ansicht von einer schon damals ausgeübten spezialisierten Kopfjägerei ein gewisses Gewicht gibt.

Der Wiener Dozent DDr. L. Walk tritt (Christl.-Pädagog. Blätter [Wien 1935] H. 7/8, S. 19) für die „aus den Fundtatsachen von Chou Kou Tien auf Grund methodisch-ethnologischer Vergleichung erschließbare *Sitte des Sinanthropus* [ein], *Schädel und Unterkiefer seiner verstorbenen Angehörigen* [während einer bestimmten Trauerfrist] *mit sich herumzutragen*", eine Sitte, wie sie nach W. Schmidt bei ethnologischen Altstämmen, z. B. Andamanesen, Kurnai in Südostaustralien und Pygmäen von Neuguinea noch besteht; ob aus Gründen der Pietät oder aus lunarmythologischen Vorstellungen, ist noch fraglich. Es leuchtet kein Grund ein, warum Sinanthropus von vornherein derlei Riten und Sitten abgesprochen werden. Wendet man etwa ein, derlei Riten seien nicht urtümlich genug für einen so primitiven Menschen wie es Sinanthropus war, dann trifft der gleiche Einwurf auch die Hypothese einer so spe-

zialisierten Form der Menschenjagd, wie es die Kopfjägerei ist. Kann man also derlei Sitten nicht a priori ausschließen, dann würde sich das zerstreute Vorkommen der während der Trauerfrist ausgefallenen Zähne und ein Zubruchgehen der Kiefer und Schädelkalotten nach Ablauf der Trauerzeit meines Erachtens auch erklären. So muß also die Frage: Warum finden wir in der Höhle von Choukoutien nur zerstreute Kopfteile des Sinanthropus? wohl einstweilen ohne eindeutige Antwort bleiben.

Aus Weidenreichs zehn Schlußfolgerungen können wir, in z. T. abgeänderter Form, Folgendes annehmen:

1. Die neuesten Funde und Fundumstände bestätigen die schon früher gemachte Annahme, daß Sinanthropus einen besonderen Menschentyp darstellt, der deutlich niedriger steht als der Neanderthaler und dessen Linie nach unten fortsetzt; er ist ein Vor-Neanderthaler.
2. Die Zähne des Sinanthropus übertreffen an Größe die des rezenten Menschen und des Neanderthalers.
3—5. Bestimmte Eigentümlichkeiten im Bau der Mahl- und Schneidezähne des Sinanthropus findet man an vorgeschichtlichen und rezenten chinesischen Kiefern; die Besonderheiten sind, z. T. nach Fürst, sehr bezeichnend für den mongolischen Rassenkreis, insbesondere für die Eskimiden.
6. „Die unter 4 und 5 erwähnten Tatsachen scheinen zu beweisen, daß der Sinanthropus in einer Frühschicht steht, die zum heutigen Menschen führt, und daß in der gegenwärtigen Menschheit die mongolische Gruppe die engsten Beziehungen zum Pekingmenschen hat."
7. Die Überreste von Lokalität I verteilen sich auf wenigstens 10 Kinder, 2 Jugendliche und 12 Erwachsene. Vermutlich ist die eine Hälfte männlich, die andere weiblich.
8. Die meisten Individuen sind nur durch Kopfreste belegt, durch Zähne, Bruckstücke von Schädeln und Unterkiefern; von den Leibern sind außer einer halben Clavicula nur zwei oder drei Knöchelchen vorhanden.
9. Da die zu den Köpfen gehörigen Leiber nicht in der Wohnhöhle vorhanden sind, waren sie dort nie vorhanden, da sie sonst, wie die Knochen von Jagdtieren, hätten fossilieren müssen. Somit wurden die Sinanthropusköpfe außerhalb der Höhle von den Leibern getrennt und nur die Köpfe in die Höhle gebracht.
10. Es besteht nicht das geringste Anzeichen dafür, daß ein höherer, fortgeschrittener Menschentyp in dieser Frühzeit der Menschheitsgeschichte existierte und die Höhle von Choukoutien bewohnte. Somit kann nur Sinanthropus selbst Träger der Höhlenkultur gewesen sein; er unterhielt die Dauerfeuer, er stellte die Stein- und Knochenwerkzeuge her, er war der Jäger, dessen Jagdausbeute aus zahlreichen ausgestorbenen, z. T. in der Erscheinungsform abgewandelt noch lebenden Groß- und Kleinwildarten bestand, deren Überreste in aufgeschlagenen Röhrenmarkknochen, z. T. in bearbeiteter Form, in der Höhle vorhanden sind; er war es auch, der die Köpfe seinesgleichen in die Höhle brachte, ob aus Pietät oder als Jagdtrophäe, ist noch umstritten.

IV. Dubois' Pithecanthropus erectus aus Java wurde bekanntlich auf Virchows autoritäres, aprioristisches Urteil hin fast allgemein als ein Großaffe mit einer allerdings erstaunlichen Schädelkapazität (c. 950 ccm) betrachtet und deshalb die Zugehörigkeit eines typisch menschlichen Oberschenkels zu der Schädelkalotte bestritten. Der Träger dieses Oberschenkels war ein Wesen von menschlich aufrechtem, nicht von äffisch halbaufrechtem Gang und paßte somit nicht zu einer a priori als äffisch gedeuteten Schädelkalotte. Inzwischen hat Eugen Dubois aus seinem Sammelmaterial vom gleichen Fundplatz am Bengavanfluß bei Trinil, das 300 Kisten füllte, drei weitere Oberschenkelknochen, die in Bruchstücken vorlagen, zusammengesetzt und 1932 in den Mitteilungen der Königlichen Akademie der Wissenschaften in Amsterdam die Beschreibung veröffentlicht. Da das Schädeldach des Pithecanthropus fast formidentisch mit den Schädeldächern des Sinanthropus ist, hat sich Dubois der allgemeinen Ansicht angeschlossen, die auch Pithecanthropus als Menschen bewertet und ihn, in Anpassung an Sin-Anthropus, in nomenklatorisch eigentlich unzulässiger Weise, in Jav-Anthropus umtaufte. Dubois schreibt: Die Pekingfunde haben uns bekanntlich genötigt, auch die Stellung der Trinilfunde zu revidieren, die nun auch als vollmenschlich angesehen werden dürfen (s. Anthropus 30 [1935] Heft 3/4, S. 564).

In einem in aller Kürze orientierenden Aufsatz über die „Geschichte der Menschheit" (StimmZeit 129 [1935 II] 197) schrieb ich: „Soeben verlautet, daß in den Pithecanthropus-Schichten gleichaltrige Werkzeuge gefunden wurden." Diese Notiz machte ich auf Grund einer brieflichen Mitteilung eines sehr angesehenen Diluvialzoologen. Es ist äußerst wertvoll, soeben brieflich zu erfahren, daß Eugen Dubois davon nichts bekannt und damit diese angebliche Tatsache weiter nichts als ein Irrtum ist. Wir haben also keinen positiven Beweis dafür, daß Pithecanthropus ein vernunftbegabtes Wesen war, sind nach wie vor bei der Klassifikation und systematischen Einreihung seiner Reste auf vergleichend-anatomische Merkmale angewiesen. Da aber der fast formidentische Sinanthropus auf Grund des Feuer- und Werkzeuggebrauchs als vernunftbegabtes Wesen, als echter Hominide, erwiesen ist, müssen wir auch Pithecanthropus, selbst auf die Gefahr eines Irrtums hin, als Hominiden buchen, aber als eine längst überholte Frühform. Im September 1935 sprach Prof. Dr. Kälin gelegentlich des Katholikentages in Freiburg i. d. Schweiz von der Eingliederung des javanischen Pithecanthropus erectus in die „Variationsamplitude der Menschheit" (Vaterland v. 21. Sept. 35). Der Ausdruck „Variationsamplitude" ist hier genau so fehl am Platz, wie wenn man Kind, Jüngling, Mann und Greis, also nacheinander durchlaufene Altersphasen, als Ausdruck der Variationsbreite der

menschlichen Art bezeichnete. Die menschlichen Rassen von heute, also gleichzeitig nebeneinander auftretende Formen einer Art, kennzeichnen deren Variationsamplitude. Aber Vor-Neanderthaler, wie wir sie von Peking und Java kennen, in Kanam und anderswo als Träger bereits vorliegender, urtümlicher Kulturen erwarten, Neanderthalformen, wie sie in der alten Welt weit verbreitet waren (China, Java, Palästina, Europa vielerorts, Afrika), Übergangsformen vom Neanderthaler zum Homo recens (u. a. Wadjak 1921: 2 Schädel; Solo 1931/32: 5 Schädel; Karmel 1933: 8 Skelette; Nazareth 1934/35: 5 Schädel) und die rassenreiche Jetztzeitform selbst bildet morphologisch-historische Reihen, deren ebenfalls variable Früh- und Altformen überholt sind. Sie können nach Dollos Gesetz von der Nichtumkehrbarkeit des Formenwandels formidentisch nie mehr wiederkehren, höchstens in atavistischen Anklängen und in pathologisch bewirkten oberflächlichen Ähnlichkeiten, z. B. Mikrokephalie durch verfrühte Verknöcherung der Schädelkapsel.

Die Verschiedenheit der Menschheitsrassen des heutigen und jedes älteren historischen Querschnittes sind der augenscheinliche Ausdruck vom Wandel der körperlichen Erscheinungs- und Erbform; alle Rassen der verschiedenen Rassenkreise sind Kinder eines Elternpaares. Nur indem wir die Rassengeschichte der Menschheit rückwärts verfolgen, können wir hoffen, die ursprüngliche Form wieder zu entdecken, die wir a priori nicht rekonstruieren können. Und darin stimme ich Prof. Kälin gern bei, zu diesen wohl ziemlich ursprünglichen Ausgangsformen müssen wir Sin- und Jav-Anthropus rechnen.

Besprechungen.

Allo, E.-B., O. P., Saint Paul. Première Épître aux Corinthiens (Études bibliques). gr. 8° (CXII u. 516 S.) Paris 1934, Gabalda. *Fr* 100.—.

A. hat mit der vorliegenden ausführlichen Erklärung von 1 Kor die „Études bibliques" um eine wertvolle und gründliche Arbeit bereichert. In der äußeren Anlage gleicht sie ganz dem bekannten Kommentar zur Apk von demselben Verf. (vgl. Schol 10 [1935] 293 f.), d. h. nach einer kurzen Inhaltsangabe der einzelnen, in sich geschlossenen Gedankengruppen folgt zunächst nebeneinander der griechische Text und die französische Übersetzung. Daran schließt sich ein doppelter Kommentar (A u. B), so daß A die textkritischen Bemerkungen und rein philologischen Erklärungen enthält, B dagegen die eigentliche Sacherklärung bietet. Außerdem werden noch 18 Einzelfragen in besonderen Exkursen, z. T. sehr ausführlich, behandelt. — Dem eigentlichen Kommentar ist eine Einleitung zu 1 Kor von 112 Seiten vorausgeschickt, wo der Verf. nach einem Gesamtüberblick über die Briefe an die Korinther — er nimmt außer den beiden kanonischen noch 2 verlorengegangene, nämlich vor 1 Kor und zwischen 1 u. 2 Kor, an — zunächst einen guten Überblick gibt über das Apostolat des hl. Paulus bis zu seiner Ankunft in Korinth, über die Verhältnisse in Korinth im 1. Jahrh. n. Chr. und die Gründung der dortigen Kirche durch den hl. Paulus. Nachdem er dann die Umstände geschildert hat, die den Apostel zu seinem ersten kanonischen Briefe an die Korinther veranlaßt haben, gibt er einen Aufriß dieses Briefes, führt den Leser in seinen reichen Lehrgehalt ein und zeigt seine Stellung unter den andern Briefen des Völkerapostels auf. Daran schließen sich Ausführungen über die Sprache und den Stil von 1 Kor, über seine Echtheit und Einheit, über den Ort und die Zeit seiner Abfassung, die der Verf. mit Bachmann nach Ephesus in das Frühjahr 55 n. Chr. verlegt, über seine Textgeschichte und endlich ein Überblick über die Geschichte der Erklärung dieses Briefes von den Apostolischen Vätern bis auf unsere Tage. Ein ziemlich reichhaltiges, nach Gesichtspunkten geordnetes Literaturverzeichnis schließt die Einleitung ab. Der Verf. betont ausdrücklich, daß er in diesem Verzeichnis hauptsächlich nur Werke aus den letzten 15—20 Jahren aufgeführt habe und auch dabei noch keinen Anspruch auf Vollständigkeit mache. Trotzdem hätte man doch gerade von katholischen Arbeiten noch das eine oder andere gern erwähnt gesehen. Warum z. B. unter den kritischen Ausgaben des N. T. die 1933 erschienene Ausgabe von A. Merk fehlt, ist nicht recht einzusehen, zumal der vorliegende Kommentar erst 1935 gedruckt ist, wenn er auch vorne das Jahr 1934 trägt. Ferner hätte man erwartet, daß u. a. Arbeiten wie die von W. Koester, Die Idee der Kirche beim Apostel Paulus (Ntl. Abh. 14, 1; Münster 1928), oder von H. Bertrams, Das Wesen des Geistes nach der Anschauung des Apostels Paulus (Ntl. Abh. 4, 4; Münster 1913), oder von W. Reinhard, Das Wirken des Hl. Geistes im Menschen nach den Briefen des Apostels Paulus (Freiburg 1918), oder der ausführliche Artikel von I. M. Hanssens, L'Agape et l'Eucharistie (Ephemerides liturgicae 41 [1927] 525—548; 42 [1928] 545—571; 43 [1929] 177—198 520—529), der sich zudem noch im wesentlichen mit der Ansicht des Verf. deckt, berücksichtigt

worden wären. Es herrscht in dem ganzen Kommentar das Apologetische stark vor. Daraus erklärt sich wohl die weitgehende Berücksichtigung der nichtkatholischen Literatur, während die katholische bisweilen weniger Beachtung findet.

Einen wertvollen Wink für das tiefere Verständnis des Briefes gibt der Verf., wenn er sagt, der Brief sei zwar im Gegensatz zu Röm ganz auf die Regelung des täglichen Lebens der Christen eingestellt, aber alle seine Vorschriften flössen doch aus dem einen Grundsatz: Die Gläubigen sind zur ewigen Lebensgemeinschaft mit Christus und infolgedessen mit Gott (d. h. zur Heiligkeit) berufen (XXIV). Viel Anregung geben vor allem die 18 Exkurse. Es würde zu weit führen, hier im einzelnen darauf einzugehen. Der Verf. zeigt u. a., daß die heidnische Anschauung von sterbenden Göttern den Apostel in seiner Predigt vom Kreuze Christi nicht beeinflußt hat, ja, wegen seiner streng jüdischen Erziehung nicht beeinflußt haben kann (33—38). Die sogenannte „Christuspartei" in Korinth möchte er in liberalen, noch halb heidnischen Christen finden, die sich aus einer falsch verstandenen christlichen Freiheit einer gewissen sittlichen Zügellosigkeit überlassen, mit zugezogenen judenchristlichen Elementen verbündet hätten und jede äußere Leitung durch den Apostel oder andere ablehnten, indem sie sich rühmten, unmittelbar unter der geistlichen Leitung des verklärten Christus zu stehen (80—87). Ausführlich befaßt er sich mit der „Weisheit" für die „Vollkommenen" und mit dem „Pneuma", wobei er vor allem den wesentlichen Unterschied von der hellenistischen Mystik herausarbeitet, die eine Verschmelzung des Menschen mit der Gottheit lehre, während nach Paulus der göttliche Geist durch seine Einwirkung und seine Gegenwart die Seele innerlich erneuere und übernatürlich erhebe (87—115). Für die schwierige Stelle 1 Kor 11, 10 von der ἐξουσία, die die Frau auf dem Kopfe tragen soll, versucht er eine teilweise neue Erklärung. Die ἐξουσία ist hier nach ihm bildlich von dem Schleier der verheirateten Frau zu verstehen, der nicht nur ihre Unterwerfung unter den Mann, sondern auch ihre Teilnahme an seiner Würde versinnbilde. Die Frau sei ja des Mannes Ruhm, wie der Mann der Ruhm Gottes sei. Ohne den Schleier gelte die Frau bei den Orientalen nur als eine wertlose Sache, über die jeder nach Belieben herfallen könne. So fordere es die rechte Ordnung, daß sie einen Schleier trage, und wenn sie dagegen verstoße, würden die Wächter der rechten Ordnung, die Engel, sie bei Gott anklagen (263—268). Die Stelle vom Herrenmahl versteht A. wohl mit Recht von einer gemeinsamen Mahlzeit am Sonntagabend, an deren Schluß die heilige Eucharistie gefeiert und gereicht wurde und die eine Erinnerung an das letzte Abendmahl sein sollte (285—293). Unter den Geistesgaben findet er eine Gruppe, die ein dauerndes Amt voraussetzt. Darin sieht er die kirchliche Hierarchie angedeutet (335—339). Das Sprachenwunder an Pfingsten und die Gabe der Glossolalie haben nach dem Verf. das gemeinsam, daß beide auf eine besondere Einwirkung des Hl. Geistes zurückgehen und mit einer Art Verzückung verbunden sind. Sie unterscheiden sich aber dadurch, daß wir es an Pfingsten mit einem wunderbaren Reden oder doch Verstandenwerden in fremden Sprachen zu tun haben, während die Glossolalie in geheimnisvollen Ausrufen besteht, die der Geistbegabte in einer Art Verzückung hervorbringt und die nicht ohne weiteres verständlich sind. A. meint, man könne

sich die Sache etwa so vorstellen, daß die betreffenden Personen mit einem improvisierten begeisterten Lob Gottes, vielleicht in griechischer Sprache, begonnen, dann aber bald in ihrer inneren Ergriffenheit den Gedankengang ihrer Rede verloren hätten, so daß die Zuhörer den Eindruck von nur unzusammenhängenden Ausrufen bekommen mußten (374—384).

Aus diesen kurzen Andeutungen mag sich der Leser in etwa ein Bild von der Reichhaltigkeit des neuen Kommentars machen. Trotz kleinerer Mängel, die z. T. schon angedeutet wurden und zu denen auch ein gewisser Mangel an Übersichtlichkeit zu rechnen ist — Text und zugehöriger Kommentar entsprechen sich oft auf den einzelnen Seiten nicht — darf das Werk dennoch sicher zu den besten Erklärungen von 1 Kor gerechnet werden.

B. Brinkmann S. J.

Joannis a S. Thoma, O. P., Cursus Theologici Tom. I, Tom. II opera et studio monachorum quorundam Solesmensium O. S. B. editus. 4° (CVIII u. 559 S.; VIII u. 646 S.) Tournai 1931 u. 1934, Desclée. *Fr(fr.)* je 150.—.

Die steigende Hochschätzung und Erforschung der Scholastik kommt auch der zweiten Blütezeit, im 16. und 17. Jh., zugute. Hier liegen die Arbeitsziele vielfach ganz anders als auf dem Gebiet der Früh- und Hochscholastik. Handschriftliche Forschung tritt fast ganz in den Hintergrund. Aber dringliche Aufgaben stellen allein schon der z. T. unzulängliche und heute nicht mehr tragbare Ausgabenbestand. Wer hätte nicht schon bei der theologischen Arbeit unter dem leidigen Mangel gelitten, daß z. B. Molina, Vasquez und namentlich Ruiz' klassisches Werk „De Trinitate" auf dem Markt überhaupt nicht mehr zu haben und in den Bibliotheken nur spärlich vertreten sind? Andererseits ist der Anreiz zu Manuldrucken wieder nicht verlockend genug für die verlegerische Berechnung. Um so mehr ist es zu begrüßen, daß sich neuerdings immer mehr Kräfte an die Arbeit begeben, die wertvollsten Autoren in modern-kritischen Ausgaben ganz neu herauszubringen. Selbstlose Arbeit, schon deswegen, weil unsäglich viel „undankbare" Kleinarbeit zu leisten ist. Als Frucht solcher Arbeit genießen wir schon länger die in etwa auch hierher zu rechnenden Ausgaben der Werke eines Franz von Sales, eines Johannes vom Kreuz. Die ersten Bände der neuen Canisius- und Bellarminedition sind ebenfalls schon da. Molinas „Concordia" und Ruiz' „De Trinitate" sind in Vorbereitung.

Die kritische Neuherausgabe des Cursus philosophicus und Cursus theologicus Joannis a S. Thoma O. P. haben bezeichnenderweise Benediktiner übernommen. Von der Reiserschen Edition des Cursus philosophicus war früher in dieser Zeitschrift die Rede (Schol 6 [1931] 114 f.; 8 [1933] 436 f.). Die Edition des Cursus theologicus hat die Abtei Solesmes übernommen und zeichnet ohne Nennung besonderer Namen der einzelnen Mitarbeiter. Die auf etwa 10 Bände berechnete Ausgabe wird wohl ihr Jahrzehnt beanspruchen. Zwei Bände liegen bis jetzt vor. Läßt sich diese Herausgebertätigkeit auch nicht im Ernst mit jener der großen Mauriner vergleichen, so gemahnt sie doch in ihrer hingebenden sorgfältigen Art durchaus daran. Wer viel die unhandlichen Bände der Leonina und der ursprünglichen Quaracchiausgabe verwenden muß, wird zunächst begrüßen, daß ihm diesmal ein glücklich gewähltes Großquartformat (25 : 30) dargeboten

wird. Von gutem Papier hebt sich ein schönes Druckbild ab. Man gewahrt beim Lesen die wohltuende Schärfe und den wohlerwogenen Wechsel der Lettern, den glücklich aufgeteilten Zweikolumnensatz mit sinngemäßen Abständen, die durchgehende Überschriftung der Seiten, die einen sofort beim Aufschlagen genau erkennen läßt, an welcher Stelle und in welchem Zusammenhang des Werkes man steht. Die vom Benutzer scholastischer Autoren so geschätzten Stichwortangaben am Rande der einzelnen Abschnitte muß man hier leider missen. Dafür haben die Herausgeber den Rand geschickt ausgenützt, um die Zitationsbelege jeweils gleich neben der fälligen Stelle anzumerken. Daß alle Zitate genau nachgeprüft, gegebenenfalls berichtigt und immer nach den modernsten kritischen Ausgaben angeführt werden, versteht sich von selbst. Künstlerische Initialen, Vignetten, Kopfleisten — allerdings mehr in sich gefällig, als vom Text her inspiriert — erhöhen den Eindruck einer beneidenswerten Prachtausgabe.

Für die Textrezension kam handschriftliche Ausbeute nicht in Frage. Der prüfende Vergleich der verschiedenen Druckausgaben ergab eine überragende Authentie und Verläßlichkeit der editio princeps, die deshalb durchgehend zugrundegelegt wurde, wenn auch selbstverständlich alle bemerkenswerten Abweichungen der andern Ausgaben angemerkt werden. Einem Wunsche der Herausgeber nachkommend (siehe T. I p. CVIII) sei zur Ergänzung und Aufhellung einer Anmerkung im II. Band (S. 443) eine Mitteilung hier niedergelegt, die ich meinem Kollegen P. Joh. Rabeneck S. J., der mit der Herausgabe von Molinas „Concordia" beschäftigt ist, verdanke.

Venediger Ausgaben der Concordia gibt es aller Wahrscheinlichkeit nach überhaupt nicht, wohl aber Venediger Ausgaben von Molinas Kommentar In Primam Partem D. Thomae, der erstmalig erschienen war „Conchae 1592". Da nun die Concordia zum größten Teil mit dem Kommentar übereinstimmt, so hat schon die Lyoner Ausgabe der Commentaria (von 1593) die in dem Kommentar fehlenden Disputationes der Concordia in einem Anhang (p. 761—858) hinzugefügt unter dem Titel: Disputationes quaedam ex libro Concordiae liberi arbitrii cum gratiae donis excerptae. Es handelt sich — gemäß der ersten (Lissabonner) Ausgabe der Concordia um die Disputationen 3—22 (über die religiös-sittlichen Kräfte des Willens), 30—33 (Gott nicht Urheber der Sünde), 35—44 (die Frage der „concordia"), die sich alle auf q. 14 a. 3 der Pars I beziehen; außerdem um das membrum ultimum der disp. 1 zu q. 23 a. 4 et 5 (über die Prädestination). Mit dieser Lyoner Ausgabe stimmt die Venediger von 1594 genau überein (bis auf die mehrfach so eklatant falschen Seitenzählungen). Ob ihrerseits die Venediger Ausgabe von 1602 mit jener von 1594 übereinstimmt, bleibt nachzuprüfen. (Sie findet sich z. B. in der Ambrosiana[Mailand]). Wenn Joannes a S. Thoma In q. 14 partis primae, disp. 20 a. 1 n. 23 (T. II p. 443) sagt: „Videri etiam potest in Concordia, disp. 44 membro ultimo, in impressione Venetiis 1602, super primam partem ad finem", so hat er offenbar die Venediger Ausgabe des Kommentars vor sich gehabt, sich aber durch deren Seitenüberschrift auf S. 855 in Irrtum führen lassen. Denn die disp. 44 hat überhaupt keine membra. Ebensowenig finden sich in ihr die angeführten Worte. Sie stehen aber im Anhang des Kommentars auf S. 857 a (C). Während diese Seite

die richtige Überschrift trägt „Quaest. 23 Art. 4 Disp. 1", heißt die Überschrift auf S. 855, wo gegen Schluß der 2. Kolumne das membrum ultimum beginnt: „Quaest. 14 Art. 13 Disp. 44. Memb. ult." Darauf dürfte also die falsche Zitierung (in Concordia, disp. 44 membro ultimo) zurückzuführen sein.

Sehr wertvoll sind die reichhaltigen und besonnen kritischen Prolegomena der Herausgeber im I. Band. Kapitelweise belehren sie über Leben und Lebenswerk des großen Dominikanertheologen, über seinen „Stil", über die früheren Ausgaben und das methodische Prinzip der jetzigen. In 17 Appendices sind dazu z. T. recht bedeutsame handschriftliche Funde aus Archiven von Madrid, Coimbra und Löwen mitgeteilt. Wer künftig z. B. über Jansenius und Jansenismus zu handeln hat, darf an den hier erstmalig erbrachten Nachweisen (namentlich p. LXVII LXXXV CVI) nicht vorübergehen. Dem eigentlichen Kommentar gehen voraus drei kleine Werke, die die Herausgeber dankenswerterweise hier eingebaut haben: der summarische Auszug aus dem Sentenzenwerk (8—141); anschließend (142—219) die sog. „Isagoge", ein wertvoller Aufriß der Summa theologica (den noch im Jahre 1928 Lavaud in französischer Übersetzung herausgegeben hat), und der Tractatus de approbatione et auctoritate doctrinae angelicae D. Thomae (220—301). Der I. Band schließt mit den Disputationen zur Quaestio VII; der II. Band führt bis zur Quaestio XVIII der Pars I. J. Ternus S. J.

Blondel, Maurice, La Pensée, 2 Bde. 8° (XLI u. 421; 558 S.) Paris 1934, Alcan. *Fr* 120.—.

Im Laufe der langjährigen Diskussionen um seine berühmte, heute unauffindbare Doktorthese „L'Action" (1893) betonte Blondel immer wieder, das Werk sei keineswegs eine vollständige Darstellung seiner Philosophie; drei andere Werke, „La Pensée", „L'Etre et les êtres", „L'Esprit chrétien", würden die neu zu bearbeitende „Action" ergänzen. Nun liegt endlich die erste der angekündigten Untersuchungen in zwei stattlichen Bänden vor. Wohl selten ist ein philosophisches Werk in den französischen Fachkreisen mit solcher Spannung erwartet und aufgenommen worden. Der erste Band hat als Untertitel: „La genèse de la pensée et les paliers de son ascension spontanée"; der zweite: „Les responsabilités de la pensée et la possibilité de son achèvement." Dem in 7 Teile gegliederten Text folgen, auf beide Bände verteilt, 61 mehr oder minder lange Exkurse und Ergänzungen (Bd. I, S. 211 bis 411; Bd. II, S. 415—551).

Ebensowenig wie in der „Action", deren Schwierigkeit geradezu sprichwörtlich ist, wird dem Leser hier die Arbeit leicht gemacht. Ein unglaublicher Wortreichtum, ein gedrängter, oft schwieriger Satzbau, ständige Wiederholungen, die doch immer wieder etwas Neues enthalten, ein überaus komplizierter, auf unzähligen Stufen und Windungen langsam fortschreitender Gedankengang, völlig neue oder in neuem Sinne gebrauchte Fachausdrücke stellen die Aufmerksamkeit und Geduld des Lesers auf eine harte Probe. Man hat das Gefühl, sich durch ein Dickicht durchzuringen; erst am Ende des zweiten Bandes — dies ist der Methode Bl.s eigen — erhält man einen gewissen Überblick über den durchlaufenen Weg und kann mit Aussicht auf bessern Erfolg wieder von vorne beginnen.

Wie faßt Bl. das Problem auf? Die Philosophen haben bisher

das Denken nur einseitig und stückweise behandelt: sie befassen sich mit dem kritischen Problem, oder mit der psychologischen Beschreibung des Denkprozesses, oder mit dem gedachten Objekt. Eine vollständige Dialektik des Denkens muß seine ganze, konkrete Entwicklung darlegen, von seinen tiefsten Vorbereitungen und Vorbildungen in der materiellen Welt an, in seinem Entstehen und seiner vollen Entfaltung im menschlichen Geist, mit seinem Streben nach transzendenter Vollendung. Nur aus dem untrennbaren, lebenden Zusammenhang aller dieser Stufen ist das wahre Wesen des Denkens zu ergründen; jedes Zerstückeln, jeder vorzeitige Schluß ist eine Fälschung der Realität.

Die unterste Stufe, die Vorbereitung alles „denkenden Gedankens", bildet die Verwirklichung des Gedankens im Kosmos (la pensée cosmique). Da erscheint uns bereits ein Gesetz, das sich in allen Stufen irgendwie wiederfinden wird und den Ausgangspunkt des stets vorstrebenden Dynamismus des Denkens bildet, nämlich der Gegensatz zwischen dem Einen und dem Vielfältigen: Einheit im Universum durch die gegenseitige Abhängigkeit und die Wechselbeziehungen seiner Teile, mithin bereits teilweise Intelligibilität (l'élément noétique); zugleich aber Vielheit der qualitativ verschiedenen individuellen Teile, die eine volle Intelligibilität unmöglich macht (l'élément pneumatique). Der Kosmos kann also für das Denken kein endgültiger Abschluß sein, weder als Ganzes, noch in seinen individuellen Bestandteilen, obwohl diesen bereits eine höhere Einheit zu eigen ist. Notgedrungen führt das Streben nach voller Einheit höher hinauf, zuerst zu den organischen Wesen (la pensée organique).

Abhängig von der Materie, faßt das Leben die im Kosmos zerstreuten Kräfte zusammen und beherrscht sie in eigener Initiative. Es bietet also eine durch die Vielheit bedingte Einheit höherer und ganz eigener Art. Doch auch hier findet das Denken seine Vollendung nicht. Die Initiative des lebenden Wesens strebt über die Vielheit hinaus nach voller Einheit in steter Dauer und bereitet so den Menschen vor, der nach ewigem Leben strebt. Das Leben zeigt durch seinen innern Dynamismus eine bereits engere Verwandtschaft mit dem Denken; doch steht der erste Akt voll bewußter Perzeption himmelhoch über den höchsten Stufen des nicht denkenden Lebens, wie wir es im Psychismus der höheren Tierwelt finden. Wenn also das Denken nicht auf die vorbereitenden Stufen zurückgeführt werden kann, darf es anderseits aber auch nicht von den materiellen Vorbedingungen hermetisch abgetrennt werden.

Wie stellt sich das erste Erscheinen des bewußten Denkens dar? Die Experimente an taubstummen Blinden (z. B. Marie Heurtin) beweisen, daß die Bedingung und der Anfang des geistigen Bewußtseins in der Auffindung eines Zeichens besteht, in dem der Mensch sich selbst und andern seine Begierden und Ideen ausdrücken kann.

In einer tiefen Analyse, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann, zeigt Bl., wie schon die Wahl eines materiellen Zeichens das innere Streben des Denkens nach dem Unendlichen offenbart. Aber die Einheit, die das Zeichen bietet, die Substanzen, Objekte, in die der Geist, um sie zu erfassen, die Realität zerstückelt, sind immer noch unfähig, sein tiefes Streben nach voller Einheit, nach Unendlichkeit zu erfüllen. Ebenso die innere Welt, die er in sich schafft. All sein Denken ist bedingt durch

rationelle Prinzipien, die die Realität innerhalb und außerhalb des Geistes beherrschen und übersteigen. Schließlich zwingt das Streben nach voller Einheit, Prinzip und Grundbedingung der gesamten Geistestätigkeit, dem Geiste als notwendige Lösung die Idee und Bejahung Gottes auf. Viel klarer als in „L'Action" betont Bl. hier die Notwendigkeit und objektive Gültigkeit des diskursiven Denkens für den Beweis der Existenz Gottes. Den ontologischen Gottesbeweis hält er für berechtigt, nicht als selbständigen Beweis von einem abstrakten Begriffe aus, sondern als Ausdruck der Denknotwendigkeit einer transzendenten Realität als Erklärung unserer Geistestätigkeit in ihrem Entstehen und inneren Streben. In diesem Sinne nennt er die Gottesidee „auto-affirmative".

Zweiter Band. Mit der Bejahung der Existenz Gottes hat jedoch der Geist die volle Einheit noch nicht erreicht. Immer noch bleibt der Zwiespalt zwischen dem diskursiven, abstrakten und dem intuitiven, konkreten Denken, den wir schon im noetischen und im pneumatischen Elemente des Kosmos vorgebildet fanden. Das diskursive Denken hat zwar Gott als notwendige Realität affirmiert, aber zugleich auch als ganz unfaßbare Transzendenz. Das intuitive, empirische Denken strebt danach, sich mit ihm zu vereinen, nicht nur im abstrakten Erkennen des Gottes der Philosophie, sondern im vollen geistigen Besitz des Gottes der Religion.

Die Vollendung der Einheit hängt nun von unserer geistigen, persönlichen Haltung Gott gegenüber ab, die durch eine Entscheidung (option) unseres freien Willens bedingt ist. Wollen wir uns damit begnügen, Gott als Prinzip alles Werdens, Lebens und Denkens erreicht zu haben, ohne weiter nach ihm zu streben? oder wollen wir uns ganz ihm und seinem Wirken in uns hingeben, wie es das innerste Streben unseres Denkens verlangt? Diese verantwortungsvolle Entscheidung, durch die unsere Stellung zum Endziele unseres geistigen Lebens bestimmt wird, hängt von einer richtigen Erziehung des Denkens in seinen verschiedenen Stufen ab.

Das wissenschaftliche, ästhetische, soziale, philosophische Denken, im Sinne seines tiefsten Strebens geleitet, offenbart immer wieder seine innere, metaphysische Unvollendung. Unser Geist strebt notgedrungen nach dem vollen Besitz Gottes, mit andern Worten nach der *visio beatifica*. Aber damit ist zugleich klar, daß diese Vollendung nicht mehr in seinen Kräften liegt, sondern ganz und gar von einem freien, übernatürlichen Entgegenkommen Gottes abhängt. Ob Gott in Wirklichkeit uns zu dieser Vollendung berufen hat, kann die Philosophie nicht entscheiden; sie muß sich begnügen, das Streben des Geistes nach ihr, und mithin ihre Möglichkeit, aber ohne strikte Exigenz, festzustellen. Wenn eine positive Offenbarung uns über die Wirklichkeit des übernatürlichen Zieles belehrt, ist ihr somit der Weg zum menschlichen Geiste gebahnt.

Eine konkrete, vollständige Dialektik des Denkens schließt also das Problem des Übernatürlichen und die Behauptung seiner Möglichkeit in sich ein, ohne seine Gratuität zu verkennen oder die Grenze zwischen Philosophie und Theologie zu verwischen. Jede vor diesem Endergebnis abgeschlossene, selbstgenügende Philosophie ist ein Verrat am wahren Wesen des Geistes. Das Denken ist wesentlich ein Streben nach der beseligenden Anschauung Gottes.

Die Dialektik des Denkens führt also Bl. zu demselben Ergebnis wie die Dialektik des Wollens in „L'Action" (vgl. Schol 9

[1934] 116 f.). Er bleibt seiner Philosophie treu. Doch ist sie in „La Pensée" gereifter. Bl. ist sichtlich bestrebt, manche Punkte, die in der Doktorthese besonders bei katholischen Philosophen und Theologen auf heftigen Widerstand gestoßen waren, zu klären. „L'Action" konnte leicht im Sinne des Immanentismus gedeutet werden; hier tritt von Anfang an der realistische Standpunkt klar hervor. Viel deutlicher, wenn auch wohl noch nicht voll befriedigend, wird dem diskursiven Denken Notwendigkeit und objektive Wahrheit zuerkannt, speziell für die Gotteserkenntnis. Die absolute Gratuität des Übernatürlichen wird wiederholt scharf betont. Bl.s Lehre vom Verhältnis des Geistes zum Übernatürlichen ist im wesentlichen identisch mit der neuerdings von manchen Theologen dem hl. Thomas zugeschriebenen Theorie des *desiderium naturale visionis intuitivae;* sie muß sich mithin mit den Objektionen auseinandersetzen, die von philosophischem und besonders dogmatischem Standpunkt aus gegen diese Theorie gemacht werden.

Man muß die Schwierigkeit und vielfache Unklarheit des Werkes bedauern; man wird zögern, Bl. in allem zu folgen. Seiner Gedankentiefe, seiner erstaunlichen geistigen Fülle und tiefreligiösen Einstellung gebührt volle Anerkennung. Mit Recht hat man in Frankreich das Werk als ein „événement philosophique" begrüßt.

Für eine vollständigere Analyse und Diskussion des Werkes sei auf folgende ausführlichere Studien verwiesen: Sehr beistimmend gehalten sind Gaston Rabeau, La Pensée: RevScPhTh 24 (1935) 189—217 und Jean Rimaud, Une philosophie de la transcendance, Études 224 (20. August 1935) 433—449. Im allgemeinen günstig, trotz einiger theologischen Einwände, ist C. Boyer, S. J., „La Pensée" de M. Maurice Blondel et la théologie, Greg 16 (1935) 485—503. Scharf ablehnend ist dagegen J. de Tonquédec, La doctrine blondélienne de la connaissance d'après „La Pensée", RevPh 35 (1935) 481—512 (Teil einer bald erscheinenden Broschüre). Auf die Einwürfe von P. Reg. Garrigou-Lagrange, O. P., La théologie et la vie de la foi, RevThom 40 (1935) 492—514, antwortet Blondel (ebd. 611 bis 626) „Fidélité conservée par la croissance même de la tradition"; in einer kurzen Rückantwort (ebd. 626—628) bestätigt G.-L., daß durch die Erläuterungen Blondels die wesentliche Annäherung seiner Lehre an die thomistische Philosophie klarer hervortritt und schließt mit der Hoffnung, daß durch eine klarere und genauere Ausdrucksweise „le blondélisme de fait" rejoindra „le blondélisme d'intention". (Inzwischen hat Blondel ein neues Werk veröffentlicht, L'Être et les êtres, dessen Besprechung in einem der nächsten Hefte folgen wird.)

J. P. Grausem S. J.

Freytag, Willy, Irrational oder Rational? gr. 8° (VIII u. 236 S.) Berlin 1935, Junker u. Dünnhaupt. *M* 9.—.

Das heute so beliebte Irrationale ist, wie gezeigt wird, ein sehr vielseitiger Begriff. Bisweilen geht es auf Fühlen oder Wollen; im Gebiet des Denkens mag es alles heißen, was nicht wahres Urteil ist, Begriff, Frage, falsches Urteil. In alledem liegt nichts für die Logik Rätselhaftes, auch nicht im Begriff des Widersprechenden. Dagegen klingt es logisch sonderbar, wenn heute viele behaupten, die Grundbegriffe vieler Wissenschaften seien widersprechend, und das schade dem Wert dieser Wissen-

schaften nicht. So kann nach Herbart die Mathematik ohne Fiktionen nicht vorwärtskommen, wie sie im Begriff der Kontinuität, oder des Differentials liegen sollen. Nach Nietzsche sind die notwendigsten Wahrheiten, nämlich die apriorischen Sätze, auch die falschesten. Vaihingers Theorie des Als-ob gibt ein ganzes System von Fiktionen, ohne die Denken unmöglich sei. Ihm ist nur die Empfindung wirklich, das begriffliche Denken dagegen widerspruchsvoll. Diese Fiktionen dürfen in den Vordersätzen der Schlüsse vorkommen, da sie im Schlußsatz wieder verschwinden. — Demgegenüber zeigt Fr. eingehend, daß ein Schluß mit falschen Vordersätzen nie etwas Wahres wirklich beweist, wenn ein solches sich dabei auch zufällig einmal ergeben mag. Die Hauptbeweisführung ist hier mit logistischen Formeln durchgeführt, woraus abgeleitet wird, daß in allen Schlußarten die Vordersätze wahr sein müssen, daß auch bei Verbindung von gegenstandslosen Begriffen nur aus dem Wahren geschlossen werden kann. Freilich wird dieser Hauptteil des Beweises nur den wenigen Philosophen verständlich sein, die zugleich Mathematiker sind und mit diesen Formeln zu rechnen gelernt haben. Gegenüber Herbart wird weiter durchgeführt, daß seine Annahme, die Erfahrungsbegriffe (Raum, Zeit, Bewegung, Materie, Ding mit Eigenschaften, Kausalität, Ich) seien widerspruchsvoll, in den Wissenschaften zu voller Skepsis führen müßte, was er doch nicht will. — Das am Schluß gebotene System von allgemeinsten Gegenständlichkeitssätzen ist wieder nur für den Kenner der Logistik verständlich.

Ein größerer Abschnitt zeigt dann, daß aus falschen oder zweifelhaften Sätzen keine Wissenschaft aufzubauen ist. Bei den Schwierigkeiten des Differentials ist Fr.s Lösung, es sei kleiner als jede (!) angebbare Größe, was freilich nicht einwandfrei ist. Die Angabe Vaihingers, daß jeder allgemeine Begriff widersinnig sei, nämlich ein fiktives Vorstellungsgebilde, wird gut aufgelöst. Fr.s Deutung des hypothetischen Satzes: „Aus a folgt b", die sich auch bei Logistikern findet, ist nicht in allem verständlich. — Das agnostische System von Russell hat nur Erkenntnisse von hypothetischen Sätzen. Ebenso ist Carnap jede Existenzbejahung ein bloßer Glaube, irrational; ihm sind weder Realismus noch Idealismus richtig. Vielfach herrscht in der Wissenschaft die positivistische Auffassung, die nur das Beobachtete anerkennt. Hier werden die Beweise von Carnap eingehend besprochen: daß jedes Individuum eine Klasse sei, verwechselt Klasse mit dem Ganzen; daß ferner Gegenstände der verschiedenen Typen keine Eigenschaft gemeinsam haben usw. Der Antirealismus wird der Wahrnehmungssicherheit nicht gerecht, die das wissenschaftliche Denken voraussetzt. Der ganze Nachweis, daß es keine Logik des Unlogischen gibt, ist sehr befriedigend. — Nicht das gleiche kann ich von dem kurzen Schlußkapitel sagen mit seiner Erklärung des Gefühlslebens. Das Unendlichkeitsgefühl ist psychologisch zweifellos ein Gefühl, das wir beim Denken des Unendlichen erleben. Daß das Gefühl nicht an die Wirklichkeit gebunden sei, sondern frei und schöpferisch entstehe, ist nur insofern richtig, als es an der subjektiven Anlage der Person liegt, ob und in welchem Grade sie das Gefühl erfaßt. Die Ableitung des religiösen Erlebens aus dem Gefühl wird der wirklichen Religiosität nicht gerecht. Die verdienstliche Schrift würde erheblich gewinnen, wenn dieser letzte „Entwurf zur Deutung des Glaubens" gestrichen

würde. Auch würde sie unter den Philosophen sehr viel mehr Leser finden, wenn die logistische Sprache durch Worte ersetzt würde, was, wie Keynes gezeigt hat, sehr wohl möglich ist.

J. Fröbes S. J.

Ganzheit und Struktur. Festschrift zum 60. Geburtstag Felix Kruegers. Herausgegeben von Otto Klemm, Hans Volkelt, Karlfried Graf von Dürckheim-Montmartin (Bd. XII, Heft 1—3 der Neuen psychologischen Studien, hrsg. von Felix Krueger). München 1934/35, Beck. Heft 1 (XII, 214 S. u. 8 Tafeln) *M* 12.—, Heft 2 u. 3 (je VII u. 134 S.) je *M* 7.—. Drei Hefte in einem Band *M* 24.—.

Es dürfte kaum eine zweite Sammelfestschrift geben, in der die Idee der Strukturpsychologie so mächtig alles beherrschend und durchdringend hervortritt, wie in der vorliegenden. Alle 27 Beiträge — deren mannigfachen Inhalt vollständig anzudeuten nicht möglich sein wird — stehen im Dienste des einen Zieles: im Gegensatz zu Atomismus und Mechanismus die „Ganzqualitäten" und die alles seelische Geschehen tragenden Dauerformen seelischen Seins hervortreten zu lassen. Das erste Heft bietet zugleich ein dankenswertes Bild von den Arbeitszielen und Hauptthesen der Leipziger Schule Kruegers und ist so wohl als Hauptteil gedacht. — Hans Volkelts grundlegende Arbeit entwickelt „Grundbegriffe" und Grundaxiome der Schule (1—45). Der führende Gedanke an die „schlechthinnige Unzusammengesetztheit des jeweiligen Erlebnisbestandes" und allen seelischen Lebens überhaupt läßt eine Reihe früher beliebter Fachausdrücke, wie: Aufbau des Bewußtseinsinhaltes, Unter- und Oberbewußtsein, Schichten des Seelischen, Synthese und Analyse, „selbstverständlich" Assoziation, auch Integration und Kohärenz usw., in charakteristischer Weise möglichst ausschalten und durch eine mehr den Geist der Strukturpsychologie atmende Fachsprache ersetzen. Nach einem geschichtlichen Rückblick über die Hinentwicklung zur neuen Psychologie (von „Frühformen ganzheitspsychologischen Denkens" bei Wundt bis zu Krueger und dem Werden seiner Psychologie) werden Grundbegriffe und Axiome des Leipziger Psychologenkreises dargestellt, wie die Begriffe von Gestalt-, Komplex-, Ganzqualität, Leitgedanken der Gefühls- und der ganzen Strukturpsychologie. Eine Reihe von „Leitsätzen" der Strukturpsychologie bildet den Abschluß der Arbeit, wie: der Satz von der Wirklichkeit der unempirischen Strukturen, vom Verhältnis zwischen Struktur und psychischen Dispositionen, von den Dauerstrukturen als „lebendigen Systemen gerichteter Kräfte", der Satz von Arten und Graden der Strukturiertheit, von Grundlagen der Typenmannigfaltigkeit und von der Entwicklungsfähigkeit der seelischen Strukturen. — Es folgen Arbeiten über Einzelgebiete der Psychologie. Arnulf Rüssel fragt im Aufsatz „Wahrnehmung" (47 bis 64), wie die allgemein in Erscheinungsweise, Genesis und im Funktionalen sich geltend machende Ganzheitlichkeit seelischen Geschehens in der Wahrnehmung sich bekunde. „Jede Wahrnehmung ist stets ein Komponenten verschiedener Sinne enthaltendes Ganzes und zwar auch dann, wenn reizmäßig eine Beschränkung auf ein Sinnesgebiet erfolgt." Von dem alles umhüllenden Gefühl, in dem die Einzelempfindung eingewurzelt ist, vom Gegenstandsganzen und dem ihm übergeordneten Raumganzen, vom Sinnerleben usw. her wird die Eigenart des Wahrnehmens geformt auch im

Gegensatz zu dem, was z. B. bloßen Netzhautwerten eines Reizes entspräche. — Otto Klemms genußreiche Studie über „Leistung" (66—82) zeigt, wie die Grenzen der Leistung von „Ganzen" her ausgeweitet werden, wie die Beobachtung für Vorgänge an räumlichen und sukzessiven „Ganzen" bis in feinsten Änderungen von Mimik, Atmung, Sprache feiner wird, wie motorische Leistungskraft bei Ganzaufgaben — die der Verf. mit besonderer Liebe schildert — sich steigert, wie entscheidende Unterschiede der Intelligenzleistung sich ergeben, je nachdem ein zu bewältigender, ganzheitlich durchstrukturierter Sinngehalt „Resonanz" im ganzen Menschen findet. — Die sehr schöne Arbeit von Rudolf Hippius über das „Denken" (83—98) läßt bedauern, daß er die Protokollanalysen nicht in breiterer Ausführlichkeit darbieten konnte, es dürfte noch viel Wertvolles darin liegen. Besonders seien aus seinen Ausführungen herausgehoben die Abschnitte über das Analogieerfassen mit seinem „im Vorhof der Geltungen bleiben", über die Stadien der Begriffsbildung, über Wert und Gefahr rein formalen Denkens, über die Bedeutung der Sprache für die Fixierung des Gedankens, über Verwurzelung des „tieferen Denkens" im Wertbereich, die Bedeutung des Denkethos für kräftiges Denken, des „vollen Einsatzes geformten Menschseins in edler Gesinnung" für das „tiefe und gestaltungsmächtige Denken". — Wartegg („Gefühl" 99—128) schildert drei Gruppen von Gefühlsbeständen (eng körpernahe, mehr wertverbundene, Ausdrucksgefühle) und die jeder Gruppe besonders eigenen Polaritäten. Das Hinausgewachsensein der Schule über die alte Gefühlslehre Wundts wird dabei deutlich sichtbar. — Aus Joh. Ruderts Beitrag über den „Willen" (129—150) möchte ich die Schilderung des „Wollens im engeren Sinn" hervorheben, die Beschreibung des Aufruhens menschlichen Wollens auf Wertungen, der klar bewußten Zielrichtung, der Ichhaftigkeit mit dem Bewußtsein der Selbststeuerung, der Hingabe an Aufgaben, des Ringens mit Fehlern eigener Lebensform und des Hinringens zu geahntem neuem, ganzheitlichem „In-Form-Sein". — Adolf Ehrhardt („Typus" 151—164) erinnert an die drei Haupt-Ansatzpunkte für Typensichtungen und schildert dann in Verwertung der Typenlehre Sigauds, aber auf Grund selbständiger experimenteller Forschung Zusammenhänge körperlicher und seelischer typischer Sonderarten. — Albert Welleks nicht nur den Musikwissenschaftler interessierender Aufsatz „Musik" (165—194) weist auf Verbindungswege zwischen musikalischer Typenlehre und weiter ausgreifender Strukturpsychologie. — Den Abschluß des Heftes aus dem engeren Kreise der Kruegerschule bildet Graf Dürckheim-Montmartins interessante Ausführung über das Wesen von Gemeinschaft und Gliedschaft („Gemeinschaft" 195—214). Gemeinschaft wird als Lebensganzes von individueller Eigenart geschildert, als Ganzes mit eigener Seinsart, eigenen, in ihrem Lebenswillen wurzelnden Wertungsformen, Schicksalseinheit, Verschlossenheit gegenüber dem Fremden, Aufgeschlossenheit nach innen, wo das Aus-sich-Herausgehen zum gesteigerten Zu-sich-selbst-Kommen wird. Erhaltensantrieb, Spontaneität des Einsatzes, Selbstbetroffensein, Erleben des sozialen Sollens bis zum strahlenden Einsatz für die Gemeinschaft u. ä. werden als Merkzeichen echter Gliedschaft kurz skizziert.

Wir kommen zum — leider sehr knappen — Bericht über die beiden folgenden, nicht aus Kruegers Schülerkreis stammenden

Hefte. Zum zweiten Heft gibt Erich Jaensch die Einspielung. Er behandelt „Das philosophische Wertproblem im besonderen Hinblick auf die deutsche Bewegung und die Kunst“ (1—22), stellt allgemeine Wertlehre und Kunstideale verklingender und kommender Zeit einander gegenüber und entwickelt die Forderung nach gesund weltverwurzelter Kunst blühender Kulturen. — Osw. Kroh erörtert „Das physiognomische Verstehen in seiner allgemeinpsychologischen Bedeutung“ (23—40) und führt vor eine Form geistiger Lebensäußerung, die, in höchste menschliche Seinsformen hinaufwirkend, doch in tiefsten Seinsschichten verankert ist, in denen ganz andere Gesetze zu gelten scheinen als jene, die im Laboratorium für Vorstellung, Gedächtnis usw. gefunden werden. — Theodor Litt hebt „Strukturpsychologisches bei Hegel“ hervor (41—50), dessen Betonung des „Selbstgefühls von der lebendigen Einheit des Geistes“ er als „Sicherung des Glaubens an die strukturelle Einheit des seelischen Lebens gegen alle atomisierenden Tendenzen“ feiert. — Vor das Säkularproblem philosophischer Anthropologie führt Joh. Rieffert („Der Leib—Seele-Zusammenhang als Gesetzmäßigkeit zweiter Ordnung“ 51—58); er legt dar, wie ein „System“ unter Wahrung der ihm eigenen inneren Gesetzmäßigkeit gleichwohl in anderer Hinsicht auch Glied eines synthetischen Zusammenhanges sein kann, so daß die Vorgänge, die sich an und in ihm abspielen, sich als Resultanten aus zwei Kausalfaktoren darstellen. — Friedr. Sander bespricht in seiner klaren Weise die Wirkung früher Zweisprachigkeit auf die Strukturform der Seele („Seelische Struktur und Sprache“ 59—68). Bei der starken, den Geist prägenden Macht der Sprache kann frühe Zweisprachigkeit eine Störung geradliniger und ganzheitlicher Strukturentwicklung werden. Ob sie sich immer so auswirke, „hängt natürlich auch von anderen personalen und sozialen Bedingungen ab“. — Unter den zahlreichen Polaritäten, die menschliches Sein kennzeichnen, behandelt Friedr. Seiffert in Anlehnung an Gedanken der Romantiker (Görres) und vor allem an Klages „die Geschlechterpolarität als psychologisches Problem“ (69—80). Nach Schilderungen der beiderseitigen Eigenart wird in Anlehnung an C. G. Jung auf das Vorhandensein der Polarität im Einzelindividuum hingewiesen. — Ed. Sprangers feinsinnige „Bemerkungen zum Strukturbegriff in den Geisteswissenschaften“ (81—96) weisen auf das Ineinanderweben von subjektivem, objektivem, normativem Geist und mahnen daran, daß zum psychologischen Verstehen eine gewisse Gleichgesetzlichkeit (nicht Gleichartigkeit) vorausgesetzt sei, aber auch, daß der Mensch, wenngleich er stets an seine Struktur gebunden bleibe, doch, in geläuterter Selbsterkenntnis seiner Bindung bewußt, sich über sich erhebe im geschichtlichen Verstehen. — „Je entschiedener sich die Seelenforschung dem Insgesamt des Erlebens zuwendet und in der Zuständlichkeit des Gefühls dessen unmittelbare Gegebenheit findet“, so führt August Vetter („Die Formung des Erlebens in der Zeit“ 97—111) aus, „um so wichtiger wird für sie die Sicherstellung des Wertes gegen seine mögliche Auflösung in die Stimmung des Gemüts.“ V.s Hinweise auf das Gewissen, in dem die „Betroffenheit durch den Wert als eine jenseitige Macht“ erlebt werde und in dessen Erweckung der Ansatz zum eigentlichen Wertbewußtsein gegeben sei, das die Tiefen des eigenen Wesens erschließe, regen sehr zum Weitersinnen an. — Man hat wohl geargwöhnt, der Sinn für Ganzheits-

psychologie hemme irgendwie die opfertreu gewissenhafte Hingabe an die Forderungen exakter Einzelforschung. Ohne ein Wort davon zu sagen, erledigt solchen Verdacht W. Wirths „Maßmethodischer Beitrag zur Ganzheitspsychologie" (112—134), in dem Kurven, die Wirth und Klemm an Hand von Vergleichsurteilen über Unterschiedsschwellen errechneten, miteinander verglichen und die beiderseitigen Ergebnisse zueinander in Einklang gebracht werden.

Die Arbeiten des 3. Heftes führen in recht verschiedene Wissenschaftskreise hinüber. Besonders genannt sei Hans Freyers kleiner Aufsatz über „Das Volk als werdende Ganzheit" (1—8), wo nach den Kräften gefragt wird, die beim Prozeß der Volkwerdung zusammenwirken. Carl Schneider („Ganzheit und Struktur in der Religion" 29—46) betont die Wichtigkeit strukturpsychologischer Betrachtungsweise für das Verständnis empirischer Religion. Arnold Gehlen („Die Struktur der Tragödie" 47—58) zeigt u. a., inwiefern das Hochtragische und Hochdramatische nur in der Kunst, nicht in der Tageswirklichkeit erlebbar sei. F. Adama von Scheltema („Der Kreis und die geistige Struktur des Bauerntums" 59—70) führt in Bau- und Brauchtumsgeschichte germanischer Vorzeit zurück und betont die „zentralgeistige" Art des Bauerntums der Vorzeit im Gegensatz zur „peripher geistigen" der vorausgehenden Jägerzeit. Ferd. Weinhandl („Zum Raumproblem in Weltbild und Weltanschauung" 71—84) zeigt u. a. die Bedeutung des Lebensraumes, in dem sich der Ausbau des Weltbildes vollzieht. Friedr. Alverdes („Bedeutung, Sinn und Wert im biologischen Geschehen" 85—100) und Rud. Jürgens („Blutungs- und Thrombosebereitschaft" 101—118) lassen den Strukturgedanken an Gegenständen naturwissenschaftlicher Forschung aufleuchten.

Ein dankenswertes Bild vom vielseitig interessierten Schaffen des Jubilars bieten Ellen Hönncher und Arnulf Rüssel in der Bibliographie des Abschlußbeitrages: „Felix Kruegers Werk in Wort und Schrift" (119—134).

So sehr eine Gesamtidee die drei Hefte hindurch sich auswirkt, so macht sich doch selbstverständlich die Verschiedenheit der Mitarbeiter in der Eigenart der Einzelbeiträge geltend. Vielleicht kann dieser Überblick mit seinem Hinweis auf die Einzelarbeiten zum eingehenderen Studium der Einzelbeiträge anregen. Das schien richtiger, als nur einige wenige Aufsätze zu breiterer Wiedergabe und Diskussion herauszugreifen. Dem an scholastische Problemstellung Gewohnten werden sich von selbst von verschiedenen strukturpsychologischen Beiträgen her Fragen nach dem geistigen, im Körper sich ausprägenden Formprinzip, der einfachen Seele, nahelegen.

A. Willwoll S. J.

Bühler, Karl, Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache. gr. 8° (XVI u. 434 S.) Jena 1934, Fischer. *M* 20.—; geb. *M* 21.50.

Bühler arbeitet seit vielen Jahren in vorbildlicher Weise an der psychologischen Erklärung der Sprache nach allen ihren Rücksichten. Das vorliegende große Werk greift das Kernproblem der Sprache heraus, die Darstellungsleistung. Von dem Reichtum des Buches kann hier nur ein dürftiges Bild in Stichworten geboten werden. In 4 großen Kapiteln werden der Reihe nach behandelt: Die Prinzipien der Sprachforschung (70 S.), die Zeige-

wörter (70 S.), die Nennwörter (100 S.), der Aufbau der menschlichen Rede (160 S.).

1. Die Zeichennatur der Sprache: Das Wort als Zeichen stellt Dinge oder Feldwerte dar (wie das Wort „hier"). B. unterscheidet beim Sprechen: die Sprechhandlung, die etwas erreichen will, ein praktisches Problem löst; das Sprachwerk, in dem man die richtige sprachliche Fassung eines gegebenen Stoffes faßt; dann das Sprachgebilde: darin ist das Wesentliche die Verbindung von Sinn und Lautzeichen; das ist keine bloße Assoziation, wie sehr gut nachgewiesen wird; endlich der Sprachakt. Da alles nur an einzelnen Beispielen veranschaulicht wird, ohne klare Definitionen, ahnt man eher, was gemeint ist, als daß man dessen gewiß würde. Beim Satz wird Wortwahl und Satzbau unterschieden. Die Wortwahl ordnet die Wörter den Gegenständen oder Momenten zu; der Satzbau konstruiert dieselbe Welt nach Relationen und hat dafür ihre Zeichen. Wort und Satz sind nach B. Korrelate (was wohl eine nähere Erklärung verlangte). Der Satz ist kein globales Zeichen, wie ein Flaggensignal, worin das einzelne Element nichts bedeutet für das Ganze, sondern ist gegliedert und deshalb einer unbegrenzten Ausbildung fähig, die immer neues Material darstellen kann.

2. Die Zeigewörter (wie: hier, dort, ich, du) weisen auf den Sprecher und Hörer hin und wechseln mit deren Wechsel beständig ihren Sinn; bei ihnen sind sinnliche Hilfen notwendig, um den genauen Sinn festzulegen, wie Fingergesten, Blickrichtung. Sie bekommen ihre genauere Bedeutung „im Zeigefeld der Sprache", wie es etwas dunkel heißt. Andere Beispiele von ihnen sind die Buchstaben an den Ecken einer geometrischen Figur, deren Verständnis einen Blick auf die Figur verlangt. Die Demonstrativa und Personalia sind Zeigewörter; d. h. sie geben keine Beschaffenheit des Gegenstandes an, wie die Nennwörter (Mensch), sondern zeigen nur auf den Gegenstand hin. Auch Relativa und Konjunktionen enthalten ein Zeigen auf etwas, was aber hier im Ganzen der Rede gesucht werden soll; man muß zu ihrem Verständnis die Rede als Ganzes gegenwärtig behalten. Man kann das Zeigen auch auf Vorgestelltes übertragen, auch in dem, was man innerlich sieht, von rechts, vorn usw. sprechen.

3. Die eigentlichen Symbole der Sprache sind die Nennwörter. Hierzu helfen Kontext, Situation, sprachliche Form mit. Bisweilen wird ein Satz nur durch ein Wort ersetzt. So drückt schon der gehobene Arm mit dem Geld aus: Geben Sie mir eine Fahrkarte! Etwas Ähnliches leisten die Überschriften von Kapiteln, die Unterschrift unter einem Gemälde mit einem Wort. Formal leisten dasselbe Nebeneinanderstellung, Verbindungswörter, Flexionen. Die Übertreibung der Rolle der Wortmalerei bei Werner wird zurückgewiesen. Sie findet sich nur in etwa in Geräuschnamen, Interjektionen. Auch das Magische spielt nicht die behauptete wichtige Rolle. Die Gegenüberstellung der Eigennamen und der Konnotation, die St. Mill erwähnt, ist schon bei den Scholastikern üblich. Sehr eingehend wird der Streit um das Wesen der Kasus behandelt.

4. Die Elemente und Zusammensetzungen in der Sprache. In verschiedenen Sprachen sind verschiedene phonematische Elemente für die Bedeutung wichtig: die Helligkeit des Lautes, die Sättigung, die Länge, Stärke, Intonation. In der Wortform hat man

oft die Bezeichnung des Feldmomentes oder des Formmomentes. B.s etwas dunkle Definition ist: Die Wörter sind die phonematisch geprägten und feldfähigen Lautzeichen einer Sprache. Das Wesen des Artikels und seine Ableitung aus dem Demonstrativum. Die überaus häufige sprachliche Metapher wird als ein sphärenmischendes Komponieren erklärt, wobei alle nicht passenden Elemente ausfallen. Der Satz ist die kleinste selbständige Sinneinheit, was als Grenze Einzelworte hat: ja, nein, Interjektionen. Bei den subjektlosen Sätzen betrachtet B. die Situation als das wahre Subjekt. Die Entwicklung der Nebensätze aus der ursprünglichen Parataxe usw.

Diese kurze Aufzählung der wichtigsten Stichworte gibt einen Begriff von der ungeheuren Fülle des verarbeiteten Materials und zeigt den großen Wert des Werkes. Am wenigsten gefällt mir der Stil, der in seiner geistreichen Art die schulmäßigen Formen der Erklärung (Definitionen, durchsichtigen logischen Aufbau) verschmäht. Man muß denselben Text oft häufig wiederlesen, um dahinterzukommen, was positive Ansicht des Verf. ist. Nicht als ob ihm die alte klassische Schreibweise eines Helmholtz oder Ebbinghaus unbekannt wäre; hat er sie doch selbst in früheren Werken vorzüglich gehandhabt. Er glaubte offenbar dem modernen Geschmack hierin nachgeben zu sollen.

J. Fröbes S. J.

Prümm, K., Der christliche Glaube und die altheidnische Welt. 2 Bde. 8° (508 u. 532 S.) Leipzig 1935, Hegner. Lw. *M* 44.—.

Selbstanzeige folgt im nächsten Heft. — Folgende Berichtigungen seien an dieser Stelle gestattet. *Band I* Seite 151 Zeile 3 von unten lies ‚befähigten'. Seite 156,16 ‚wird' (statt werden). S. 252,15 v. u. ‚vierten' (st. ersten). S. 307,8 ‚einzuschränken' (st. aufzuheben). S. 307,19 ‚263' (st. 262). S. 324,8 v. u. ‚der' (st. dem). 324,7 v. u. ‚Apok. Kap. 17 bzw. 12'. 416,16 v. u. ‚die Forderung des Glaubens an die Kyriotes'. 429,8 ‚Mittlers auf Paulus'. 468[9] ‚Anm. 138' (st. 139). 482[97] ‚Ebert II 277' (st. 479).— *Band II* S. 195 Z. 1 lies ‚S. 180' (st. 280); 401,2 lies (st. 45) ‚Bd. I S. 367'; 424,2 v. u. ‚27' (st. 127); 481,18 ‚Bd. I S. 396' (st. 74). — Ferner in *Band II* S. 8 Z. 15 lies ‚Bildwelt' (st. Bildwerk). 215,8 v. u. ‚den' (st. die). 262,4 v. u. ‚dem' (st. den). 315,21 ‚Lichtheld' (st. Lichtbild). 319,1 ‚aufgegeben hatten'. 337,12 v. u. ‚Sonderschrift[17]' (st. [16]). 450,3 v. u. ‚Origenes'. 467,11 v. u. [138] (st. [128]). 475[61] ‚Anthropos 28' (st. 38). 499a Hermetische Schriften 466 (st. 464). 501a,26 De somniis. 505b,6 v. u. Apologeticus. 505b,2 v. u. De praescr. 507a Dalman G. 507c Ehrhard. 508a Geffcken. 508b Hanssens I. M. 510a MacCulloch. 510c Peterson E. 511a Pribnow H. II 337 480[74]. 511a Rackl M. 514b Ammon Rê 186, . . . 515a Apollos 238 (tilge 305, 313). 515a Arsakiden 401, 461[56]. 515a Artaxerxes II: 401. 520b Hierapolis . . . II 47. 522b Konstantius . . . II 446[32]. 523b Logos . . . 471[56] (st. 472[0]). 525b νοῦς . . . 435[66] (st. 433[66]). 527a photismos. 530a syrische Rel. . . . Pantheismus (st. Monoth.) 532a Pauly-Wissowa 439[10].

Aufsätze und Bücher.

1. Allgemeines. Fundamentaltheologie.

106. Bilz, J., Einführung in die Theologie. Theologische Enzyklopädie (Herders theol. Grundrisse). gr. 8° (VIII u. 168 S.) Freiburg i. B. 1935, Herder. *M* 3.60; Lw. *M* 4.50. — Diese Einführung ist ganz vorzüglich. Sie ist kurz, klar und von einer sehr gesunden Lehre. Sie behandelt das Wesen der katholischen Theologie, ihre Unterscheidung von der natürlichen Theologie (ein sehr klares Kapitel), ihr Verhältnis zum Glauben und zur Kirche, ihre Unterabteilungen, ihre Freiheit und Fortschrittsmöglichkeit, ihre Bedeutung für das Leben, ihr Verhältnis zur Philosophie und zu andern Wissenschaften. Hier steht eine gute Charakterisierung der christlichen Philosophie: „Sie [die Philosophie] ist zur christlichen Philosophie geworden, insofern sie sich am Christentum orientierte (negativ, wie oben bestimmt)" (92). Zwölf Seiten sind einer kurzen Geschichte der Theologie gewidmet. Literatur ist den einzelnen Paragraphen vorangestellt. Die Einführung in die kath. Dogmatik von Gspann (1928) habe ich nicht zitiert gefunden. Der II. Teil des Buches ist überschrieben: Der Theologe. Hier wird gehandelt über den Beruf, auch über die an den Namen Lahitton sich anknüpfende Streitfrage, ferner über die wissenschaftliche und über die aszetische Vorbereitung des Theologen. Man ist überrascht, diesen Erörterungen hier zu begegnen. Und doch möchte man sie nicht missen. So klar, vernünftig, kirchlich und für den Theologen nützlich sind sie. So könnte man ja auch in der Einführung zu andern Wissenschaften fragen: Wer kann oder soll Philologie, Mathematik, Medizin usw. studieren? Nur hat die Frage für den Theologen eine viel ernstere Bedeutung. — Zum I. Teil möchte ich eine Frage stellen. Kann man sagen, die Fundamentaltheologie mache „den Aufbau der eigentlichen übernatürlichen Theologie erst möglich" (59)? Und kann man sagen, „der Wissenschaftscharakter der Theologie" sei „von dem wissenschaftlichen Nachweis abhängig, daß eine übernatürliche Offenbarung tatsächlich erfolgt und daß die katholische Kirche, wie sie es von sich behauptet, von Christus zur authentischen, unfehlbaren Vermittlerin dieser Offenbarung bestellt ist" (42)? Wenn anderseits gesagt wird, daß erst die nachtridentinische Theologie die Fundamentaltheologie systematisch ausgebildet hat (40), so sollte man schließen: also besaß die mittelalterliche Theologie noch keinen Wissenschaftscharakter. Mir scheint: da die dogmatische Theologie nicht unmittelbar auf der Fundamentaltheologie, sondern auf dem Glauben aufbaut, der Glaube aber ohne Fundamentaltheologie da sein kann und da war, so ist der Wissenschaftscharakter der Dogmatik auch unabhängig von der Fundamentaltheologie möglich. Aber die Fundamentaltheologie ist notwendig zur Vollkommenheit des ganzen theologischen Systems. — Ein anderer Zweifel betrifft die erste Begriffsbestimmung von positiver Wissenschaft: „Eine positive Wissenschaft ist jene, die ihr Objekt nicht erst zu schaffen hat, sondern als ein gegebenes vorfindet" (26). So ist eigentlich jede spekulative Wissenschaft positiv, nach dem Satz: scientia (speculativa) non facit suum obiectum, sed supponit. In diesem Sinne ist auch die natürliche Theologie eine positive Wissenschaft. Anders das

praktische Wissen des Schöpfers oder des Künstlers: es verursacht das Dasein seines Gegenstandes. Vgl. Thomas, S. th. 1 q. 14 a. 8 und 16. Deneffe.

107. Soiron, Thaddäus, O. F. M., Heilige Theologie. Grundsätzliche Darlegungen (Veröffentlichung des Kath. Akademikerverbandes). 8° (178 S.) Regensburg [1935], Pustet. *M* 3.20. — Der Hauptinhalt des Buches ist folgender. Nach Bonaventura ist die Theologie heilig 1. wegen ihrer Grundlage: Glaube in Verbindung mit den Gaben des Hl. Geistes, Wissenschaft und Weisheit; 2. wegen der Tugend, ohne die sie nicht geübt wird; 3. wegen des Zieles, das nicht lediglich Erkenntnis, sondern Erkenntnis zum Heile und Heiligung ist. Ähnlich lehrt Skotus, der die intellektuelle Aufgabe der Theologie stärker betont als Bonaventura, dabei aber doch die Liebe und die Gemeinschaft mit Gott als letztes Ziel der Theologie hinstellt (32). Diese Gedanken des Doktor seraphicus und des Doktor subtilis will S. nach der objektiven Seite hin ergänzen und vertiefen (35). Das Objekt der Theologie ist das Wort Gottes (34). Wenn das Wort Gottes in der rechten Weise gehört und angenommen wird, rechtfertigt und heiligt es, und zwar nicht nur auf Grund des subjektiven Verhaltens, nämlich des lebendigen Glaubens, sondern auch auf Grund des objektiven Gehaltes (65). Diese rechtfertigende Kraft muß sich auch in der Theologie, deren Objekt das Wort Gottes ist, geltend machen (65). Es soll seine heiligende Kraft ausüben beim Lehrer der Theologie, der das Wort Gottes nicht nur verstandesmäßig aufnehmen, sondern in Liebe umfassen soll (100), und beim Hörer der Theologie, der das Wort Gottes im Glaubensgehorsam, der Lebensentscheidung ist, aufnehmen soll (102). Das Wort Gottes geht aber nicht nur den einzelnen an. Es bildet das Reich Gottes, den Leib Christi. Man findet hier übrigens auch eine Anzahl Stellen, die eine Antwort geben auf die Frage, ob wir dem Worte Christi glauben müssen wegen der menschlichen Autorität Christi — das wäre noch kein göttlicher Glaube — oder wegen der Autorität Gottes: „Das Wort, das ihr vernehmt, stammt nicht von mir, sondern vom Vater" (Joh 14, 24; vgl. Joh 12, 50; 8, 26 28). Der Theologe hat seine Existenzberechtigung nur als Glied der Kirche, seine Heimat nur in der Kirche (129). Er ist ferner auf die Gemeinschaft der Theologen hingewiesen, das Wort Gottes wirkt hin auf eine Gemeinsamkeit des Denkens (135). Die theologische Arbeit „ist unter den Gehorsam nicht nur der Kirche, sondern auch der Gemeinschaft der Theologen gestellt; sie ist eine Funktion am und im Leibe Christi, also eine Gliedfunktion" (138). Der Theologe soll, weil er nur in der Kirche seine Existenz hat, auch für die Kirche sein. Er hilft mit zur Entfaltung des Wortes Gottes in der Kirche, in der Gemeinschaft der Gläubigen. Und wiederum ist es die Gemeinschaft der Theologen, die diese Entfaltung fördert und zu einer heiligen Gemeinschaft des Lebens hindrängt (173). „Eine solche Theologie ist mehr als Wissenschaft, sie ist Religion. Die Vorlesung, die von ihr zeugt und die ihr Zeugnis im Hörer weckt, eint Lehrer und Hörer zum Gottesdienst. Sie verwandelt den Hörsaal in ein Gotteshaus, in einen Tempel, in dem Gott spricht" (148). — Ich gestehe, daß ich mit dem Buch, trotz wiederholten Lesens, nicht ganz ins Reine gekommen bin. Ich vermisse die scholastischen Wegweiser der wünschenswerten Unterscheidungen und Erklärungen. Es drängen sich Fragen auf, deren Beantwortung

vielleicht der ganzen Sache zu größerer Klarheit verhelfen würde. Wie unterscheidet sich die theologische Vorlesung von der Predigt, wenn beide die Zuhörer heiligen sollen? Ist vielleicht das innere, wesentliche Ziel der Theologie zu unterscheiden von äußern, zwar höchst wünschenswerten, aber doch außerwesentlichen Zielen? Wie heiligt das Wort Gottes seinem objektiven Gehalt nach (65)? So, wie die Form der Sakramente, ex opere operato? Oder so, wie man von den Worten der Hl. Schrift sagt, daß sie im Hörenden von besonderem Segen begleitet seien? Oder wie? Wäre ferner nicht eine Theologie möglich, die, ohne vom Glauben auszugehen, einfach geschichtlich-rationell auf den Ergebnissen der Fundamentaltheologie weiterbaute? Warum ist sie in der Tat wenigstens moralisch unmöglich und abzulehnen? — Mögen recht viele die hohen und schönen Gedanken des Buches ausschöpfen und zur Heiligung verwerten. D.

108. Windisch, H., Zum Corpus Hellenisticum: ZNtWiss 34 (1935) 124—125. — W. hat an Stelle von E. v. Dobschütz († 20. 5. 1934) die Fortsetzung des Corpus Hellenisticum übernommen und will zuerst das Corpus Judaeo-hellenisticum fertigstellen und herausgeben. Kösters.

109. Der Koran . . . , übertragen durch Lazarus Goldschmidt. kl. 8° (651 S.) Leipzig u. M.-Ostrau [Titelaufl. 1935], Jul. Kittl. Geb. *M* 4.80. — Eine neue Übersetzung des Koran, die sich empfiehlt durch ihre Ausstattung. Der Text ist sehr wörtlich, was manchmal einen Vorteil bedeutet, aber meistens einen Nachteil. Für das wenige, das der Koran an religionsgeschichtlich Bemerkenswertem bietet, bringt diese Übertragung eine gute Hilfe. Beumer.

110. Löwe, R., Kosmos und Aion. Ein Beitrag zur heilsgeschichtlichen Dialektik des urchristlichen Weltverständnisses (Ntl. Forsch. III 5). 8° (X u. 161 S.) Gütersloh 1935, Bertelsmann. *M* 4.—. — Die Schrift greift mutig und mit augenscheinlicher Sachkenntnis auf auseinanderliegenden Gebieten Kernfragen des Verhältnisses des christlichen zum umweltlichen Gedankenbereich auf. Der Titel deutet an, worum sich die gewählten Fragen bewegen. Der Blick des Verf. ist mehr auf Zusammenschau verwandter Dinge als auf klare Bereinigung der Einzelaufgaben gerichtet. Auf so engem Raum lassen sich nicht alle Fragen befriedigend abhandeln. Man gelangt aus dem kosmologischen Fragenkreis in den eschatologischen und ethischen und umgekehrt. Das geschieht wohl nicht ohne objektiven Grund, aber wenn diese Verbindungsfäden bloßgelegt werden, ohne daß vorher die Gedankeninhalte der Einzelgruppen genügend entfaltet wurden, entsteht leicht ein unklares Bild. In der Kennzeichnung der Apostolischen Väter (weiter dringt der Verf. nicht in die christlichen Quellen vor) nach ihrem Unterschied zu den neutestamentlichen Gedanken („Umformung der Weltbeziehungen in der nachapostolischen Zeit") macht er sich nicht genügend von dem hergebrachten Vorurteil los, das hier sofort ein Verlassen der neutestamentlichen Linie wittert. Er steht hier auf dem Standpunkt des Altprotestantismus, der im Sakrament und Amt eine Gefahr für Christus „als den ausschließlichen Beziehungspunkt des Glaubens" (157) erblickt. Hingegen weckt unsere volle Zustimmung der Ernst und die Überzeugung, mit der im Abschluß die Unerläßlichkeit der Erneuerung der christlichen Gesamtbotschaft betont wird, an deren Stelle heute in breiten Volksschichten „escha-

tologisch entspannte Gedankenkreise" stehen, die „heidnisches Weltverständnis zu sammeln" sucht. „Dem ist nur mit dem weithin unbekannten Zeugnis biblischer Offenbarung über Welt, Volk, Mensch, Leib und Seele . . . zu begegnen, und dieses gegenwartsnahe Zeugnis sowie die ganze Haltung seiner Träger muß eschatologisch sein. Das Schicksal der Kirche liegt in ihrer Eschatologie" (161). — Die Schrift ist aufs Ganze gesehen dialektisch in durchaus gewinnendem Sinn und zeigt auch dem katholischen Theologen, welche Antriebe zu weiterer Vertiefung des Dogmas durch dessen Vergleich namentlich mit Gedankenkreisen, die dessen Ursprung nahestehen und deswegen terminologisch verwandt sind, sich noch erhoffen lassen. Prümm.

111. Leipoldt, Joh., Gebet und Zauber im Urchristentum: ZKG 54 (1935) 1—11. — Der Zauber will Gott „in jedem Falle" beeinflussen, bedient sich dazu „äußerer Mittel", setzt einen ungenügenden Gottesbegriff voraus. Darum findet er sich im Heidentum. Das Judentum, weil inkonsequent, nimmt eine gebrochene Stellung ein. Jesu Lehre trennt das Gebet vom Zauber und verwirft letzteren. Das Judenchristentum fällt nach Ausweis der Apg teilweise zurück, weil „Äußerlichkeiten erhöhte Bedeutung gewinnen". „Dagegen steht Paulus auf der Höhe Jesu." Das Griechenchristentum nach Paulus betont wieder „stärker Äußerlichkeiten der Gebetsübung". — Der hier vorausgesetzte Zauberbegriff bedarf einer Revision. Nicht jede bestimmte äußere Gebetsform nähert sich dem „Zauber": der ganze Mensch, mit Leib und Seele, Individuum und Gemeinschaft muß Gott als seinen höchsten Herrn anerkennen und anbeten. Kösters.

112. Langenegger, H., Des P. Pedro Malón de Chaide Conversión de la Madalena. Geistes- und doktringeschichtliche Prolegomena zu einer kritischen Textausgabe. 8° (105 S.) Zürich 1933, Leemann. — L. versucht hier, über den zu seiner Zeit berühmten Theologen M. de Ch. (1530—1589; 1557 Profeß im Augustinerkloster zu Salamanca; Schüler des großen Luis de León; Theol.-Prof. in Zaragoza) eine Darstellung seines Lebens und geistigen Werdens, seiner intellektuellen Umwelt und seines einzigen uns erhaltenen Werkes, der „Bekehrung der Magdalena", zu bieten. Die Arbeit soll „eine Vorarbeit und Einleitung zu einer kritischen und historisch kommentierten Ausgabe der Conversión de la M. sein, die immer noch fehlt". — Die Arbeit scheint mir ein Schulbeispiel dafür zu sein, wie ein wissenschaftliches Buch nicht geschrieben werden darf. Um die vernichtende Hauptsache der Kritik vorwegzunehmen: die kritische Textausgabe, zu der L. in weitausholenden und breiten Ausführungen „Prolegomena" schreiben will, ist bereits drei Jahre vorher, 1930, erschienen in der Sammlung „Clásicos Castellanos" (Madrid, Ediciones de „La Lectura", 1930, 2 Bde), herausgegeben, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von F. García. — Das ehrliche Bestreben, sich in die katholische Gedankenwelt einzuarbeiten, ist natürlich anzuerkennen und wird den Besprecher über manche Schiefheiten und Unrichtigkeiten (besonders in dem exegetisch-patristischen Abschnitt über die Magdalenenfrage und in dem „Exkurs über die Angelologie des M. de Ch.") hinwegsehen lassen. — L. schreibt gleich eingangs (5): „Ich muß schon zum vorneherein bei den Kennern der Materie um Nachsicht bitten, da ich die Arbeit fast ohne sachkundige äußere Hilfe habe durchführen müssen." Das letztere merkt man allerdings auf Schritt und Tritt. Gewiß wird

man von der Arbeit nicht notwendig Benutzung der Archive verlangen können, wohl aber der einschlägigen naheliegenden gedruckten Literatur; falls einem aber die notwendige gedruckte Literatur nicht erreichbar ist, wird man eben die Aufgabe nicht behandeln dürfen. — So schreibt L. z. B. über den berühmten Luis de León: „Wann er den Lehrstuhl der Exegese erhielt, habe ich in mir zur Verfügung stehenden Quellen nicht finden können" (16). Ein Blick in das Buch, das sich dem Wissenschaftler hier sogleich darbietet, in die „Historia . . . de la Universidad de Salamanca" von E. Esperabé (Salamanca 1914—17, 2 Bde) hätte ihm an der alphabetischen und zeitlichen Stelle (II 362 u. 297) jeden Zweifel gelöst: „Cátedra de Biblia. 1579—91 Luis de León." — Über die philosophisch-theologische Umwelt, in der M. de Ch. stand, ist in den letzten Jahrzehnten so viel veröffentlicht worden (vgl. etwa die laufenden Berichte des Rezensenten in der Schol), daß die ohne jede Literaturkenntnis geschriebenen Kapitel „Die intellektuelle Umgebung" und „Die Bildung des M. de Ch." mehr als kindlich anmuten. — Kurz: das Buch ist ein Schulbeispiel für einen Versuch mit völlig unzulänglichen Mitteln.
Hentrich.

113. Möllenbrock, Kl., Die religiöse Lyrik der Droste und die Theologie der Zeit (Neue Deutsche Forschungen 33). gr. 8° (119 S.) Berlin 1935, Junker u. Dünnhaupt. *M* 4.80. — Das „Geistliche Jahr" ist die Hauptquelle, aus der die Religiosität der Dichterin nach ihrem innern und äußern Bezirk festgestellt wird. Die dann folgende Untersuchung, welche der verschiedenen theologischen Zeitströmungen sie beeinflußt habe, führt zu dem von früheren Forschungen abweichenden Ergebnis: nicht die rationalistische (Hermes, Günther, Nadermann), sondern ausschließlich die erlebnistheologische Richtung (Diepenbrock, der Kreis um die Fürstin Gallitzin, Sailer). — Bei Beurteilung der zeitgenössischen Theologie und der Persönlichkeit des Erzbischofs Klemens August von Droste-Vischering schenkt M. den doch sehr umstrittenen Auffassungen von Eschweiler und Schrörs ein unverdient großes Vertrauen.
† Lange.

114. Schellbach, M., Theologie und Philosophie bei v. Hofmann (Beiträge zur Förderung christl. Theologie, Bd 38, Heft 2). gr. 8° (207 S.) Gütersloh 1935, Bertelsmann. *M* 5.—. — Die von der Kritik unterschiedlich beurteilte (vgl. ThLitBl 56 [1935] 248 bis 250) Schrift gibt einen guten Einblick in die theologische Einstellung des bekannten Erlanger Theologen, auf den neuestens besonders die dialektische Theologie Bezug nimmt: es ist ein lehrreiches Ringen um die Verwirklichung seines Mottos, das in der Kirche Gottes „kein größeres Verbrechen" kennt, als „audere fingendis novis opinionibus et discedere a prophetica et apostolica scriptura et consensu vero ecclesiae Dei". Kösters.

115. Pribilla, Max, S. J., Die Fremdheit: StimmZeit 130 (1936 I) 19—31. — Ein wertvoller Beitrag zur theoretischen und praktischen Konfessionskunde, der den Gründen des Mißverstehens in kritischer Würdigung eines Aufsatzes von Paul Fechter (Deutsche Rundschau, Juli 1935) nachgeht und auch für den Fundamentaltheologen wegweisend sein kann. Ks.

116. Delius, W., Die Einführung des Christentums in Irland: ThStudKrit 106 (1934/5) 356—375. — Will über Patrick hinaus die heidnische Vergangenheit der Iren berücksichtigt sehen. Ks.

117. Wohlfarth, P., Glaube und Sprache (Zum Verständnis

des Puritanertums): ThStudKrit 106 (1934/5) 392—402. — Auf Wilhelm von Humboldt zurückgreifend, der die Übereinstimmung von Sprachgeist und Volksgeist betonte, sucht der Artikel solche Züge der englischen Sprache hervorzuheben, die dem Puritanertum entsprechen: anziehend, wenn auch nicht immer überzeugend. Ks.

118. Kraus, J., Deutscher oder christlicher Glaube? Pastor Bonus 46 (1935) 129—146. — Diese Fortsetzung der Schol 10 (1935) 585 angezeigten Aufsätze behandelt die behaupteten Wesenselemente der „arteigenen, germanischen Religion" und weist die daraus abgeleiteten Angriffe auf das Christentum sachlich und methodisch zurück. Der „Glaube", auf den man sich zum Ersatz der fehlenden wissenschaftlichen Begründung beruft, gründet auf dem Grunddogma des Historizismus, gekleidet in das neue Gewand des Völkischen. Unvergleichlich anders steht die Begründung des christlichen Glaubens da in Christus und seiner Kirche. — Es wäre zu begrüßen, wenn Verf. die sehr gründlichen und klaren Ausführungen nach Abschluß in Buchform weiteren Kreisen zugänglich machen würde. Ks.

119. Seitz, A., Arteigene, urarische Religiosität: ThGl 27 (1935) 397—416. — An dem Beispiel von H. Günther (Frömmigkeit nordischer Artung, Jena 1934) wird gezeigt, wie unwissenschaftlich die angewandte Intuitions- statt Induktionsmethode ist. Sodann ergibt der Vergleich des „arischen und christlichen Seelenadels", daß die vermeintliche „Unvollkommenheit" des christlichen Ideals sich auch beim arischen findet (Furcht Gottes, Zerknirschung, Frömmigkeit, Leib—Seele-Zwiespalt). — 120. Ders., Arische und christliche Religionsgestaltung: ebd. 532—559. — Wiederum gegen Günther wird der Beweis erbracht, daß die ältesten Zeugnisse des Indogermanentums nicht monistische, sondern monotheistische Züge aufweisen, und daß religiöses Mittlertum ihnen keineswegs fremd ist. Ks.

121. Weinel, H., Kirche und Volk: ZThK N. F. 16 (1935) 121 bis 141. — Diese ernste und ernstzunehmende Arbeit verteidigt den Absolutheitsanspruch der christlichen Wahrheit gegenüber allen Volkstümern. Darum wird Hauers Lehre von der Offenbarung Gottes nur durch das Volkstum abgelehnt; seine 9 nordischen Gebote seien nicht vorchristlich, sondern christliches Lehngut. Die eigentümlicherweise für das Dritte Reich geforderte Mystik sei im Grunde der Lebenstat und der Gemeinschaft feindlich und eine Fortsetzung des freidenkerischen Monismus. Die Ehre, wie sie von Rosenberg über die Liebe gestellt werde, habe früher Stamm gegen Stamm getrieben und das Volk zerrissen. Das Christentum umfasse wohl, ohne aber die Mission auszuschließen, auch das gottgewollte Volksganze, nicht nur die einzelnen; Artanpassung bereichere Kirche und Volk. Auch die Einheit aller Evangelischen in der Reichskirche sei zu begrüßen; sogar die Nationalkirche für alle Christen sei zu erhoffen. „‚Konfessionen', die sich die Gemeinschaft aufsagen und in einer Kirche nicht miteinander leben wollen, darf und kann es nicht in einem Christentum geben, das sich auf die Schrift beruft" (125). — Gerade wegen des Ernstes und der Gründlichkeit der Arbeit überrascht manches: Die Katholiken verurteilten die Evangelischen als Nichtchristen; das Papsttum habe anläßlich der diesjährigen Lourdesfeier politisch Stellung gegen uns genommen; „Jesuiten und Fürsten" (128) hätten unserem Volke die Glaubenseinheit geraubt, während doch ein Canisius kein anderes Ziel hatte, als die wahre Glaubenseinheit fortzu-

setzen; die mönchische Auffassung von der Familie sei dekadent, während die katholische sakramentale Eheauffassung bekannt ist, die wie zugleich die evangelischen Räte in der Hl. Schrift begründet ist; die Lehre von den guten Werken zerfetze das Leben, während heute auch viele Evangelische über die guten Werke anders zu sprechen pflegen. — W. bemüht sich, die reformatorische Lehre von der Gnade und von der radikalen Sündhaftigkeit der Natur den Neuheiden verständlich zu machen. Gemmel.

122. Broch, P., O. P., Preparación intelectual para la fe: El pragmatismo: CiencTom 52 (1935 II) 309—327. — (Wir nehmen hiermit die Berichterstattung über diese sich bereits durch 13 Bände hinziehende Aufsatzreihe wieder auf; vgl. Schol 5 [1930] 608. Anm. der Schriftleitung.) Vor allem werden die moralphilosophischen Irrtümer des Pragmatismus beleuchtet, da hieraus die Auffassungen über das Erkennen des Wahren, das nur eine Abart des Werterlebens ist, und über die Religion sich ergeben. Gut ist, was in seinen Wirkungen unseren Interessen entspricht; das kann nur ein dynamisch, nicht statisch, vorgehender Voluntarismus entscheiden. Somit ist jeder sein eigener moralischer Gesetzgeber. Gott kann höchstens immanentistisch, als Erzeugnis des Menschen, zugelassen werden, ohne Vergeltungsprinzip, ohne Beginn oder Ende der pluralistisch zu denkenden Welt. — Die naheliegenden Folgerungen aus solcher — Metaphysik eines metaphysikfeindlichen Systems werden, wie B. mit Recht betont, nicht durch das an sich hohe Verdienst aufgehoben, daß manche Pragmatisten ein reiches religiöses, vor allem mystisches, Tatsachenmaterial zutage förderten; auch ist ihr Kampf gegen den abstrakten „Idealismus" in seinen Endwirkungen von diesen nicht sehr verschieden, wie der im System starke Einfluß des Kantschen Skeptizismus zeigt. G.

123. Heyderich, W., Die christliche Gewißheitslehre in ihrer Bedeutung für die systematische Theologie. Ein Beitrag zur theologischen Prinzipienlehre in Auseinandersetzung mit den von F. H. R. Frank u. K. Heim vertretenen theologischen Grundpositionen. gr. 8° (73 S.) Gotha 1935, Klotz. *M* 2.50. — H. bietet zuerst einen knappen, aber stets das Wesentliche hervorhebenden Überblick über die Auffassungen Franks und Heims. Daran schließt sich eine sehr eingehende Kritik und jeweils als deren Ergebnis die eigene Ansicht. Das Wesen der Glaubensgewißheit umfaßt drei Momente: „a) Ich stehe in der Gewißheit des Glaubens, d. h.: in mir lebt ein neues Sein und Sollen. b) Dieses neue Sein und Sollen ist nicht aus eigener Kraft geschöpft, sondern durch Gottes Schöpferakt empfangen. c) Dieses mir durch Gottes Schöpfung geschenkte neue Sein und Sollen erweist sich als absolutes" (58). Heim — dieser interessiert uns heute ja mehr — sieht die Glaubensgewißheit verbürgt, indem uns durch unsere Entscheidung für den in der Schrift bezeugten Christus das Transzendente aufgeht, die absolute Sicherheit aber dieses Erlebnisses darin, daß uns die Begegnung mit Christus einen Durchblick durch alle Räume und Zeiten gewährt. Doch muß dieser Glaube stets durch neue Entscheidung für Christus erkämpft werden. Die Gewißheitslehre ist die Voraussetzung der systematischen Theologie und muß vor allem die Weltanschauung des christlichen Glaubens begründen. H. ist vor allem mit der letzten Forderung nicht einverstanden, da nach ihm der christliche Glaube nicht erkenntnistheoretisch unterbaut und gestützt werden darf. „Die Dogmatik hat lediglich den

Christusglauben, wie er sich mir durch die Schrift als einem in der Glaubenserfahrung stehenden Menschen erschließt, darzulegen." — Wenn auch alle diese Theorien von einem Seinsmoment ausgehen, so wollen sie doch in diesem unmittelbar, ohne irgendwelchen logischen Schluß, das Transzendente fassen, was vernünftigem Denken nicht tragbar scheint. Ein bloßes Erleben verbürgt mir weder meine wahre Wiedergeburt noch die Gottheit Christi noch die Existenz Gottes. Rast.

124. Salaverri, J., S. I., El origen de la relevación y los garantes de su conservación en la Iglesia según Eusebio de Cesarea: Greg 16 (1935) 349—373. — Eine sorgfältige Zusammenstellung der Äußerungen des Eusebius über die im Titel genannten Fragen: die Elemente der Fundamentaltheologie und wertvollstes Material zum Ausbau (z. B. über die Bezeugung des ntl. Kanons). Kösters.

125. Küppers, W., Gottesherrschaft und Königtum in Israel: Internationale Kirchliche Zeitschrift 25 (1935) 148—160. — Eine Antrittsvorlesung, welche den historischen Konflikt zwischen Gottesherrschaft und Königtum in Israel schildert und seine Lösung sucht in der gläubigen Hinnahme des am Kreuz proklamierten Königtums Christi, das die Erfüllung der geschichtlichen „Utopie" brachte. — Die Ausführungen behandeln doch wohl nur eine Seite der ntlichen Lehre vom Reiche Gottes. Ks.

126. Calès, J., Les Psaumes du Règne de Iahvé: RechScRel 25 (1935) 462—489 583—592. — Textkritische, exegetische, liturgische Erklärung der Psalmen 93 96—100, von denen der erste nicht direkt messianisch ist, aber mit den anderen, die sich direkt auf den im Messias kommenden Gottkönig beziehen, Gottes Oberhoheit und Herrschaft preist: ein brauchbarer Beitrag zur Lehre vom Regnum Dei. Ks.

127. Söhngen, G., Wunderzeichen und Glaube, Biblische Grundlegung der katholischen Apologetik: Catholica, Vierteljahrschrift für Kontroverstheologie 4 (1935) 145—164; vgl. ebd. 189 f. — Eine beachtliche und dankenswerte Studie zur vielerörterten Lehre von der fundamentaltheologischen Methode, aus biblisch-theologischer Schau. So ist im Sinn der neueren Untersuchungen über die Eigenart der religiösen Gewißheit und ihr doppeltes, rationales und irrationales, Motiv der Doppelcharakter des Wunderzeichens, der „Zeugnis- und Ärgernischarakter" gut herausgearbeitet. Wenn die Darlegungen inhaltlich auch weder erschöpfend noch neu sein wollen, so gibt doch die biblische Schau neue und lehrreiche Ausblicke. Auch die Schwierigkeiten von dem bei Christuswundern vorausverlangten Glauben (Mt 9, 22 parall.) ist nicht neu (vgl. z. B. H. Dieckmann, De revelatione christiana, 1930, 612 f.; 625 n. 31; H. Felder, Jesus Christus II², 1921, 431 f.). Bei der Lehre von den Offenbarungskriterien will S. sicher nicht leugnen, wenn er es auch nicht sagt, daß wenigstens in der Praxis und bei der „respektiven Gewißheit", die für den Glaubensakt ausreicht (vgl. W. Wilmers, De fide divina libri quattuor, 1892, 98 ff.) und für den Gläubigen durch die Kirche, welche den Glauben lehrt, keimhaft eine absolute einschließt (vgl. Vat. s. 3 c. 3, Denz. n. 1794), außer den Wunderzeichen auch andere Offenbarungskriterien zu Recht bestehen (Vat. ebd. Denz. n. 1790: imprimis miracula et prophetias), worauf die etwas kurz als „Vorsehungsapologetik" bezeichnete „Neue Apologetik" hinweist. Verf. vermeidet, mit Rücksicht auf den protestantischen

Leserkreis, die Terminologie der „Theologensprache", wodurch allerdings bisweilen der klare Ausdruck des theologischen Gedankens etwas erschwert, aber auch die Lesbarkeit erleichtert wird. So ist das Wort „gründet" oder „stützt sich auf" leicht verständlich, bleibt aber doppelsinnig, kann auf die vorbereitenden Akte oder auf das Wesen des Glaubensaktes selber bezogen werden. Der wiederum mit Rücksicht auf die Leser fast ausschließlich gewählte biblische Fundort bringt wertvolle Ausführungen über den göttlichen Glauben, läßt aber den katholischen Glauben unbeachtet. An anderen Stellen des gleichen Heftes (189 f.) hält S., wie es scheint, das Ausgehen der Glaubensbegründung vom tatsächlichen katholischen Glauben, wenigstens bei Erwartung protestantischer Leser, nicht für gut. Allerdings kann kein Theologe, der den tatsächlichen Glauben des Katholiken an die Kirche analysiert und bei Aufzählung seiner Elemente „zunächst" feststellt, daß dieser Glaube die Überzeugung von der objektiven Wahrheit der Kirche ausspricht, daran denken, damit sagen zu wollen, „der katholische Glaube sei zunächst Kirchen-, und nicht zuerst Gottesglaube". Subjektiv ist der Glaube an die Kirche, wie jeder andere Glaubensakt, selbstverständlich ein Akt des göttlichen Glaubens, der ganz allein beruht auf der Autorität Gottes; objektiv gesehen ist er ein Stück des katholischen Glaubens. Dieser katholische Glaube setzt die Gewißheit von der Wahrheit der Kirche voraus; denn allein die Kirche bestimmt seinen Gegenstand (Denz. n. 1792 1683 1473, CIC can. 1322 f.). Diese Gewißheit von der Wahrheit der Kirche ist praktisch, wenn auch wohl nicht, wie manche Theologen vertreten, auch grundsätzlich und letztlich, durch den Glauben an die Kirche gegeben. Außerdem schließt der Glaube an die Kirche und ihr unfehlbares Lehramt virtuell den ganzen katholischen Glauben ein. Das „credere in ecclesiam" ist kaum „als Ausfluß des credere in Deum" zu betrachten; beides ist vielmehr ein „credere Deo" sc. revelanti, was die Scholastik in Gegensatz stellt zu „credere Deum" und „credere in Deum". Für Katholiken ist nach allem bei der Glaubensbegründung, d. h. dem reflexen und wissenschaftlichen Erfassen der Wahrheit der Kirche, das Ausgehen von der tatsächlichen katholischen Glaubensüberzeugung, wie sie Gottes Vorsehung und Gnade geschenkt hat, naheliegend und wohl mit Recht von der neueren fundamentaltheologischen Erörterung gefordert; die sog. „traditionelle Methode", ausschließlich angewandt, hat nur zu oft den Eindruck erweckt, als ob man den Glauben „beweisen" wolle. — Dagegen kann man darüber geteilter Meinung sein, welcher Ausgangspunkt für die Aussprache mit Protestanten vorzuziehen ist: der göttliche Glaube in sich oder der katholische Glaube. Ref. möchte auch hier — allerdings unter Berücksichtigung des jeweiligen Falles — vom katholischen Glauben ausgehen, weil die Erfahrung nicht selten ergab, daß solche Nichtkatholiken, die sich überhaupt für katholische Dinge interessieren, aus der Unsicherheit ihrer biblischen Betrachtung heraus nach einem objektiven Halt suchen, wie das kirchliche Lehramt ihn bietet. Aber darüber wird sich streiten lassen, wie auch über manches andere, zu dessen Erörterung der lesenswerte Aufsatz anregt. Ks.

128. Kösters, L., S. J., Die Kirche unseres Glaubens. Eine theologische Grundlegung katholischer Weltanschauung. Zweite, unveränderte Auflage, 4. u. 5. Tausend. gr. 8° (X u. 264 S.) Freiburg i. Br. 1935, Herder. *M* 4.40; kart. *M* 5.20; Lw. *M* 6.—. —

Da die erste Auflage des von der Kritik allgemein sehr günstig aufgenommenen Buches, das eine wissenschaftliche Zusammenfassung und Nachweisung der Forschungsergebnisse über einen großen Fragekomplex über die Kirche unter Beifügung reichster Literaturnachweise und Quellenbelege bietet und neben dem synthetischen auch den analytischen Beweis ausführlich darlegt (vgl. Schol 10 [1935] 568 ff.), bereits in wenigen Monaten vergriffen war, durfte die zweite Auflage nicht lange hinausgeschoben werden. Sie ist darum im allgemeinen ein unveränderter Abdruck der ersten Auflage. Jedoch wurden die festgestellten Druckfehler verbessert und einige Literaturangaben nachgetragen. Verschiedene fremdsprachige Ausgaben sind in Vorbereitung. — Da der Satz stehengeblieben war, konnte der Preis des Buches bedeutend ermäßigt werden. Deneffe.

129. Lippert, Peter, Die Kirche Christi. 2. Aufl., 7.—10. Tausend. 8° (293 S.) Freiburg i. Br. 1935, Herder. *M* 2.80; Lw. *M* 4.—. — Das schon längere Zeit vermißte, wertvolle Buch liegt in neuer Auflage vor. Wie durch Stichproben festgestellt wurde, ist diese ein unveränderter Abdruck der 1. Aufl. Es gilt also alles weiter, was in Schol 6 (1931) 573—575 dargelegt wurde: vor allem ein pastorales Buch, eine originelle, ganz moderne Apologie, „von Seele zu Seele". Kösters.

130. Meier, Ludgerus, O. F. M., Ioannis Bremer O. F. M. Quaestio de Ecclesia: Antonianum 10 (1935) 261—300. — M. fand in der Münchener Staatsbibliothek (Cod. lat. Monac. 9027 fol. 357r—363v) die große Quaestio des bekannten Erfurter Franziskanertheologen aus dem 15. Jh., die er in vorliegender Studie sehr gründlich und sachkundig bearbeitet: Nachweis der Echtheit (durch Beiziehung anderer archivalischer Funde), Beschreibung des Textes (der zwar etwas unvollständig und ungefeilt ist, aber doch, besonders durch die erhaltenen Conclusiones, wertvolle Einblicke in die Ekklesiologie Bremers und der Zeit gestattet), theologische Würdigung (welche B. als geistvollen und — im Gegensatz zur Occamschule — kirchlich und päpstlich gesinnten, dem hl. Bonaventura und Duns Scotus treu ergebenen Theologen nachweist). Schließlich (284—300) wird der ganze Text abgedruckt und durch treffende Anmerkungen erläutert. Der Raum gestattet hier keine ins einzelne gehende Wiedergabe des beachtenswerten Inhaltes. Es sei nur beispielsweise hingewiesen auf das Notabile 1 über die Deutung des Wortes Ecclesia. Ks.

131. Richter, J., zu Pfisterer, H., Die katholische Konkurrenz auf dem Missionsfeld. Stuttgart und Basel 1933, Evang. Missionsverlag. gr. 8° (66 S.): ThLitBl 56 (1935) 314. — Sieht in der von Pfisterer sachlich geschilderten katholischen Missionstätigkeit, welche die protestantische „in die Enge treibe und auf manchen Feldern schon überwuchere", eine ernste Gefahr. „Konkurrenz" ist ein nicht glücklich gewählter Ausdruck. Ks.

132. Malevez, L., S. J., L'Église dans le Christ. Étude de Théologie historique et théorique: RechScRel 25 (1935) 418—440. — Fortsetzung der Schol 10 (1935) 588 angezeigten, anziehenden Arbeit. Die nachgewiesene Auffassung der griechischen Väter wurzelt in der platonischen Ideenlehre, die von der aristotelisch-thomistischen Metaphysik überwunden ist. Diese selber kann zunächst nur ein virtuelles Enthaltensein der Kirchenglieder in Christus vertreten. Wenn darüber hinaus ein aktuelles Inexistieren verlangt wird, so muß man auf Christi Erkenntnis und Liebe

rekurrieren, die uns alle actu umschließt. Das will M. in einer eigenen Arbeit weiter entwickeln. Ks.

133. Schäfer, E., Der „Petrus" in der Domitillakatakombe: ZKG 54 (1935) 40—51. — Das Fragment des Freskos im ersten Stockwerk der Domitillakapelle, aus dem 4./5. Jh., ist nach Sch. nicht, wie angenommen wurde, ein Petruskopf, sondern das Bild eines anderen Apostels, das ein Stück aus einem großen Fresko bildet, Christus inmitten von (sechs) Aposteln darstellend. Petrus wird abgelehnt, weil die auf dem Bilde gemalten Lämmer auf Christus, den Hirten der Gläubigen, hinweisen. — Überzeugend ist das nicht ganz. Kann nicht auch Joh 21, 16 f. zugrunde liegen? Ks.

134. Schmidt, K. D., Papa Petrus ipse: ZKG 54 (1935) 267 bis 275. — Zur Erklärung der Frage, warum die Päpste für sich die Petrusvollmachten beanspruchen konnten, obwohl Mt 16, 16 ff. von Nachfolgern gar nicht die Rede ist, knüpft Schm. an die patristische Auffassung an, Petrus lebe in seinen Nachfolgern, und sucht zu zeigen, daß nach der Konzeption des antiken Erbrechts Erblasser und Erbe identisch sind. — Ein umständlicher und doch wohl unnötiger Weg: Petrus lebt fort, d. h. seine Würde und seine Vollmacht. Ks.

135. Van Cauwelaert, R., O. S. B., L'intervention de l'Église de Rome à Corinthe vers l'an 96: RevHistEccl 31 (1935) 267—306. — Der Verf. will nicht leugnen, daß die römische Kirche des 1. Jahrhunderts das Bewußtsein der Primatialgewalt hatte. Aber er stellt die Frage, ob sich dieses Bewußtsein im 1. Klemensbrief äußert (306), und er glaubt diese Frage verneinen zu müssen auf Grund des Brieftextes selbst und auf Grund einer lang ausgeführten geschichtlichen Betrachtung über die Beziehungen zwischen dem damaligen Rom und Korinth, einer Betrachtung, die sich besonders auf die amerikanischen Ausgrabungen in Korinth stützt und ein reiches Material verarbeitet. Wenn der Verf. recht hat, wenn wirklich der 1. Klemensbrief kein Zeugnis für den Primat der römischen Kirche enthält (305), dann darf er natürlich auch nicht, wie es gewöhnlich geschieht, als Zeugnis für diesen Primat angeführt werden. Hat der Verfasser mit seiner These recht? Jedenfalls, daß Klemens von „unserm Rat" spricht (280), beweist noch nichts gegen sein autoritatives Auftreten; auch die Autorität kann einen Rat geben. H. Dieckmann, De Ecclesia I n. 514 hebt die Stellen hervor, in denen sich ein autoritatives Einschreiten des hl. Klemens zeigt. Van C. bemüht sich zu zeigen, daß solche Stellen nicht von einem autoritativen Verhalten zu verstehen seien (bes. 277—282). Eine genauere Bearbeitung der aufgeworfenen Frage wäre wünschenswert. Deneffe.

136. Bulgakoff, S., Das Dogma in der östlichen orthodoxen Kirche: Eine heilige Kirche 17 (1935) 121—125 (aus dem Russischen übersetzt) = Sonderheft über „Das Dogma der Kirche". — Dogma ist nicht „theoretische Erkenntnis", nicht „ein von einer kompetenten Instanz erlassenes Gesetz", sondern „eine Tatsache des religiösen Lebens in einem bestimmten Aspekt" und dadurch „Regulativ für dieses Leben". Die orthodoxe Kirche begnügt sich mit einem „Minimum" solcher „dogmatischer Kristalle", zu denen noch die „dogmatischen Tatsachen" kommen, d. h. „dogmatische Präsumptionen" besonders im liturgischen Gebetsleben der Kirche. „Die lebendige Überlieferung ist die Einheit und die Kontinuität des Lebens der Kirche, — nicht nur Inhalt, sondern auch heuristisches

Prinzip" und „schließt notwendigerweise auch die Hl. Schrift ein". Die „Idee . . . des vom Hl. Geiste bewegten Leibes Christi, das ist der Vatikan [= das Vaticanum] der Orthodoxie". Kösters.

137. Lenz, Joh., Verpflichtung der nicht unfehlbaren kirchlichen Lehrentscheidungen: Pastor Bonus 46 (1935) 173—177. — Eine brauchbare und übersichtliche Zusammenstellung und Begründung der wichtigen Wahrheit. Verf. sucht in der subtilen Frage nach dem eigentlichen Gegenstand solcher Entscheidungen, ob Wahrheit oder Zuverlässigkeit, beide Auffassungen zu vereinen. Ks.

138. de Ghellinck, J., S. J., Patristique et argument de tradition au bas moyen âge. Sonderdruck aus: Geisteswelt des Mittelalters. M. Grabmann gewidmet (BeitrGPhMA Supplbd. III 1935) 403—426. — Es handelt sich um die Frage, wie das späte Mittelalter die Kirchenväter zum theologischen Beweis benützt hat. Da die ganze Frage aber nicht gut auf kurzem Raum behandelt werden kann, so will de G. nur einige Seiten derselben beleuchten. Das Mittelalter wußte sich im ruhigen Besitz der Wahrheit. Es genügten ihm wenige Autoritäten; bisweilen gab man sich mit einer einzigen „auctoritas" zufrieden. Außer einigen Texten von Cyprian und Hermas wurden die vornizänischen Väter kaum herangezogen. Einen „consensus Patrum" nachzuweisen, sah man sich kaum veranlaßt, trotzdem bereits Vinzenz von Lerin (Commonitorium 28; Rouët 2175) die Forderung aufgestellt hatte: „Antiqua sanctorum patrum *consensio* . . . certe praecipue in fidei regula magno nobis studio et investiganda est et sequenda." Der sparsame Gebrauch der hl. Väter steht in merkwürdigem Gegensatz zum Reichtum der alten Bibliotheken an Väterwerken, unter denen auch Irenäus, Adv. haer., und Tertullian, De praescriptione, nicht fehlten. Vielfach begnügte man sich mit den Sammlungen einzelner Texte, wie sie in den Sentenzen des Lombarden, in der Concordia Gratians und in der Glossa ordinaria des Walafried Strabo vorlagen. Polemische Bestrebungen führten bisweilen zu einer eingehenderen Erforschung der Vergangenheit. Scheinbaren oder wirklichen Widersprüchen zwischen den Texten begegnete man gern mit der Formel: „Non sunt adversi, sed diversi" (417). Dazu kommt das „exponere reverenter" (418). Daß aber nicht einfachhin alles angenommen wurde, zeigt der Satz des hl. Thomas: „Dicendum, quod in verbis illis Chrysostomus excessit" (S. th. 3 q. 27 a. 4 ad 3). Allerdings folgt gleich ein: „posset tamen exponi". Man unterschied *magistralia* und *authentica* (420 f.). Im 14. Jahrh. gab es manche *Tabulae originalium*, Auszüge aus den hl. Vätern. Man wußte auch zu unterscheiden zwischen der eigentlichen kirchlichen Lehre („Tradition im Hauptsinn") und dem Ausspruch eines kirchlichen Lehrers; das zeigen die Worte des hl. Thomas, die sich allerdings zunächst auf eine Frage der Praxis, Taufe von Kindern nichtchristlicher Eltern gegen deren Willen, beziehen: „Magis standum est auctoritati Ecclesiae, quam auctoritati vel Augustini vel Hieronymi vel cuiuscumque doctoris" (S. th. 2, 2 q. 12 a. 10 c). Deneffe.

139. Oppenheim, Ph., Liturgie und Dogma: ThGl 27 (1935) 559—568. — Liturgie ist nach O. „die Fortführung des Erlösungswerkes Christi", „offizieller Kult der Kirche als Kirche, d. h. Kult der Gesamtheit der von Christus Erlösten", die „via ordinaria des Christen zu Gott", zugleich „fortwährende Gottverherrlichung" und das „gelebte Dogma, so wie es vom Magisterium ordinarium der

Kirche Tag um Tag vorgelegt und von der Gesamtkirche angenommen" wird, „ein Handbuch katholischer Dogmatik", „ein Laienkatechismus", „zumal in der heute so ansprechenden und so viel gepriesenen intuitiven Methode". — Die dankenswerten Ausführungen dieser programmatischen Worte wollen natürlich nicht besagen, daß Dogma und Dogmatik durch die Liturgie ersetzt werden könnten: „Liturgie und Dogma sind einander tributpflichtig." Die Liturgie ist ein Fundort für Dogma und Theologie, ein Teil der sekundären Tradition, allerdings ein hochwertiger, wirkungsvoller und oft vergessener; die allgemein verpflichtenden liturgischen Gesetze sind eine der indirekten Betätigungsweisen des kirchlichen Lehramtes. Anderes muß natürlich hinzukommen, damit die Lehre „in geschliffenen Definitionen, in schulmäßigen Artikeln und gelehrten Abhandlungen" nach der theologischen und kirchlichen Methode erforscht, begründet und dargelegt, aber auch eindeutig und klar „den Bedürfnissen des praktischen Lebens angepaßt" werden kann. Kösters.

140. Beck, Hildebrand, Die kirchliche Sendung des Laien: Hochland 33 (1935/6 I) 362—366. — Gegenüber dem zweifellos gut gemeinten und apostolisch gedachten, aber theologisch nicht gut möglichen Buche von E. Michel (Von der kirchlichen Sendung des Laien, Berlin 1934) hat die Fachkritik bisher eine weitgehende Zurückhaltung beobachtet, vielleicht mit Rücksicht auf das indizierte Buch „Politik aus dem Glauben" (Jena 1926). Wie schwer es ist, zumal in einer für weitere Kreise bestimmten Zeitschrift, kritisch und zugleich wohlwollend Stellung zu dem neuen Buche zu nehmen, zeigt der vorliegende Aufsatz, der die Hauptschwierigkeiten an Michels Buch kaum behandelt und, wenn auch in Ausdeutung von Newman, zu Sätzen kommt, wie diesem: „Der Laie ist Träger der evangelischen Tradition und damit Träger des Lebensgrundes der Kirche, aus dem sie ihre Lehren und Weisungen und Rechte schöpft." Tradition im kirchlich-theologischen Sinne — und der kommt hier allein in Betracht — besagt doch etwas ganz anderes. Auch die Erklärungsprinzipien, welche nach B. „jede Kritik Michels" festhalten muß, „wenn sie ihn nicht mißverstehen will", sind theologisch schwierig. Es heißt in Sperrdruck: „Michel geht es nicht um die theologische Ausschließlichkeit seiner These, sondern um ihre christliche Lebensmöglichkeit." Was theologisch sicher unmöglich ist, hat auch keine christliche Lebensmöglichkeit; was theologisch umstritten und zweifelhaft ist, kann keine christliche Lebensmöglichkeit sicher begründen. Es heißt ferner: Michel „spricht über die Fragen der Gegenwart ‚nicht insofern sie die innerkirchliche Domäne der Glaubenslehre und ihre theologische Deutung angehen', sondern in unmittelbarer Wendung an das gläubige Denken". Das gläubige Denken ist doch wohl bestimmt durch die Glaubenslehre und ihre theologische Deutung. Wenn es endlich heißt: „. . . viele seiner Formulierungen, etwa die Sätze über den Glauben (S. 13), erhalten ihren wahren Sinn nicht unter dem Gesichtswinkel scholastischer Terminologie, sondern erst unter dem der Sprechweise der Existenzphilosophie", so ist das ein — unmöglicher — Standpunkt, der schon viel Verwirrung und Unheil verschuldet hat. Wahr ist aber zweifellos, daß „Michels These an die Nöte der Zeit rührt", wenn auch ein Buch, wie das inzwischen indizierte von A. N. Thropos (Die Substanz der Kirche, Berlin 1931) kaum zur Diagnose beigezogen werden kann. Auch ist es sicher wahr, daß die

Laien nicht von der Theologie ausgeschlossen werden sollen, aber auch „an ihren Rändern" sind Anerkennung der kirchlichen Lehrautorität in rebus fidei et morum sowie solide dogmatische Schulung unerläßliche Voraussetzung; davon kann keine „Mündigkeit" den Katholiken dispensieren. Ks.

141. Vogel, P. H., Der Kommuniongottesdienst in den verschiedenen Gebetbüchern der anglikanischen Kirchengemeinschaft: Internationale Kirchliche Zeitschrift 25 (1935) 1—32 65—81 212 bis 224. — Eine brauchbare, auf Benutzung der englischen und schottischen Liturgien (mit Nachträgen, bes. für Bombay und judenchristliche Gemeinden) beruhende Darstellung der sehr mannigfaltigen Formen (und Auffassungen) innerhalb der anglikanischen Kirche über Liturgie, Ritus und z. T. Lehre. Gerade jetzt beschäftigen sich die großen Kirchenzeitungen der anglikanischen Kirche mit der Frage der Einheit und Autorität in diesen Dingen. Ks.

2. Heilige Schrift.

142—143. Herders Bibelkommentar. Die Heilige Schrift für das Leben erklärt. Herausgeber: Edmund Kalt (für das Alte Testament) und Willibald Lauck (für das Neue Testament). gr. 8°. Freiburg i. Br. 1935 ff., Herder. — Das neue Herdersche Bibelwerk ist der Absicht entsprungen, allen religiös interessierten Menschen eine Erklärung der Hl. Schrift in die Hand zu geben, die, indem sie möglichst zum eigentlichen Sinn des Gotteswortes vordringt, den tiefen religiösen Gehalt der Schrift zu heben und für das christliche Leben auszuwerten sucht. Entsprechend diesem Ziel soll das Werk zwar sachlich voll und ganz auf den Ergebnissen der wissenschaftlichen exegetischen Forschung ruhen, in der Form aber auf die Darstellungsweise, wie sie in rein wissenschaftlichen Kommentaren üblich ist, bewußt verzichten, um eine leichtere und angenehmere Lektüre zu ermöglichen. — (142.) Von den geplanten 16 Bänden ist als erster erschienen Band 6: Die Psalmen, übersetzt und erklärt von Dr. Edmund Kalt (XIV u. 524 S.) 1935. *M* 11.—; Lw. *M* 14.40; Halbleder *M* 16.80. Bei Abnahme des Gesamtwerkes: *M* 9.50 bzw. *M* 12.— u. *M* 14.—. Dieser erste Band erfüllt ganz, was wir nach dem Programm erwarten durften. Die Psalmen sind in Sinnstrophen aufgeteilt und der jeweiligen 3—5 Seiten umfassenden Erklärung vorgedruckt. Man empfindet es als eine große Hilfe, daß innerhalb des erklärenden Textes durch Sperrdruck hervorgehobene Stichworte den leitenden Gedanken der entsprechenden Psalmstrophe angeben. Verständnisvolles Eingehen auf den Anlaß oder die Entstehungsgeschichte des Psalms, Hinweise auf das religiöse Empfinden und die Anschauungswelt des auserwählten Volkes lassen uns einen Blick tun in die eigentliche Seele der Psalmen. Ihr Wert für das christliche Leben ergibt sich dann meist von selbst oder braucht doch nur kurz angedeutet zu werden. Wer sich betend und betrachtend in die Welt der Psalmen vertiefen will, wird diese neue Erklärung mit großem Nutzen in die Hand nehmen. — (143.) Vom Neuen Testament ist zuerst erschienen als Band 11, 1: Das Evangelium des hl. Matthäus und des hl. Markus erklärt von Willibald Lauck. Erste Hälfte. (XXII u. 317 S.) 1935. Lw. *M* 7.80; Halbleder *M* 9.60; bei Abnahme des Gesamtwerkes: *M* 6.50 bzw. *M* 8.—. — Die äußere Anlage ist ähnlich der des schon besprochenen Bandes. Sinngemäß abgeteilte

Evangelienabschnitte sind dem jeweils erklärenden Text vorgedruckt. Die Darstellung bewegt sich in einer geistvollen, farbig-anschaulichen, nicht selten ergreifenden Sprache. Meisterhaft versteht es Lauck, die Höhen und Tiefen der christlichen Sittlichkeit im Evangelium dem weniger geübten Auge bloßzulegen. Volle Anerkennung verdient auch das Ringen um die Erfassung der ganzen gottmenschlichen Persönlichkeit Jesu. Bei aller Betonung der göttlichen Würde und des göttlichen Glanzes wird doch sehr deutlich gezeigt, wie diese göttliche Person in der angenommenen Menschheit das ganze Menschenschicksal ausgekostet hat. Das Bestreben, die echte Menschlichkeit Jesu ins Licht zu rücken, hat den Verfasser zu einer eigenartigen Auffassung vom menschlichen Wissen Jesu geführt, die indes kaum allgemeinen Beifall finden dürfte. Vom exegetischen Standpunkt aus hätte ich gewünscht, daß mehr Rücksicht genommen worden wäre auf die Kunstform, in die Matthäus sein Evangelium gegossen hat. Z. B. im letzten Teil der Bergpredigt würde ein Eingehen auf die von Matthäus selbst genügend angedeutete Form den Verfasser bewahrt haben vor einer Teilung und Zusammenordnung des Stoffes, die man als mehr oder weniger gewaltsam empfinden muß. So ist 7, 1—12 doch nur scheinbar eine gedankliche Einheit. Und 7, 13—29 wird sich schwerlich ganz nach dem Gedanken: Nicht nur hören, sondern handeln! ausrichten lassen. Der Evangelist scheint mir folgende Teilung nahezulegen: 6, 19—7, 6: Gebote des Herrn in negativer Form (vgl. 6, 19; 6, 25; 7, 1; 7, 6) und 7, 7—20: Gebote des Herrn in positiver Form (vgl. 7, 7; 7, 12; 7, 13; 7, 15). Erst in 7, 21—27 ist als Schlußgedanke das Thema behandelt: Das Handeln nach dem Willen des Vaters, der uns durch Jesu Wort kund wurde, schafft den echten Bürger des Gottesreiches. Im übrigen braucht kaum noch hervorgehoben zu werden, wie sehr auch dieser zweite Band dem vom Herderschen Bibelwerk angestrebten Zweck entspricht. Wennemer.

144. Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. In Verbindung mit 46 Fachgelehrten hrsg. v. G. Kittel. Bd II (= 14 Lieferungen) 4° (XII u. 958 S.) Stuttgart 1935, Kohlhammer. Je Lfg. *M* 2.90 (für Hörer *M* 2.30). Lw. *M* 45.—; Halbleder *M* 48.— (Hörerpreis *M* 37.— bzw. *M* 40.—). — Nur vier Buchstaben δ—η umfaßt der nunmehr vollständig vorliegende 2. Bd. des neuen Theologischen Wörterbuches z. N. T., das mit Recht überall freudige Aufnahme gefunden hat. Die Zahl der Mitarbeiter hat sich gegenüber dem 1. Bd (vgl. Schol 9 [1934] 102—104; Lw. *M* 39.—; Halbleder *M* 42.—; Hörerpreis *M* 32.— bzw. *M* 35.—) noch um 7 vermehrt. Die verschiedenen Abhandlungen, die vielfach die Bedeutungsentwicklung einzelner Worte geschichtlich eingehend verfolgen, haben sich z. T. zu eigentlichen Monographien mit Beiträgen von mehreren Fachleuten und reicher Literaturangabe ausgewachsen. Der Artikel über διαθήκη umfaßt z. B. 21 Seiten und der über ζάω—ζωή usw. sogar 44 Seiten. Auch kath. Werke werden, wenn auch leider immer noch lückenhaft, erwähnt. So findet man jetzt im Nachtrag zum Literaturverzeichnis wenigstens die Revue biblique, aber immer noch nicht die „Biblica" und das Lexicon graecum N. T. von Fr. Zorell, wenn auch Beiträge aus den „Biblica", z. B. von da Fonseca und Frey, und aus dem „Gregorianum" gelegentlich verzeichnet sind. Bezeichnend und zugleich erfreulich ist es, daß die Verfasser auch dort, wo sie eine äußere Abhängigkeit des N. T. von den heidnisch-

religiösen Strömungen annehmen, doch durchweg von einer inhaltlichen Begriffsentlehnung von den außerjüdischen Religionen nichts wissen wollen. So sagt z. B. der liberale Theologe Bultmann über die johanneische Auffassung vom Leben: „In solcher Anschauung kommt Joh hellenistisch-religionsphilosophischer und mythologischer Anschauung nahe und bewegt sich in ihrer Terminologie. Jedoch wäre das religionsgeschichtliche Verhältnis mißverstanden, wollte man einfach von einer Abhängigkeit reden; denn faktisch liegt eine völlig andere Anschauung vor" (873). — Mag man auch als Katholik die theologische Deutung einzelner Worte etwas anders sehen als die Verf., wird man ihnen trotzdem für die Reichhaltigkeit und Gediegenheit ihrer Beiträge dankbar sein. Man kann nur wünschen, daß das begonnene Werk in nicht zu langer Zeit zum glücklichen Abschluß gebracht werde.

Brinkmann.

145. Eichrodt, W., Theologie des Alten Testamentes, 2. Teil: Gott und Welt. Lex.-8° (VIII u. 122 S.) Leipzig 1935, Hinrichs. *M* 2.50; geb. *M* 3.30. — Entgegen seiner ersten Ankündigung läßt der Verf. den 2. und 3. Teil seiner Theologie des A. T. gesondert erscheinen. In dem vorliegenden 2. Teile handelt er von den Beziehungen Gottes zur Welt unter den Gesichtspunkten: Erscheinungsformen Gottes (Theophanien); Gottes Weltkräfte (Geist Gottes, Wort Gottes, Weisheit Gottes); Weltbild und Schöpfungsglauben; die Stellung des Menschen in der Schöpfung; die Welterhaltung; die himmlische Welt; die Unterwelt. Die besonnene Art und durchaus positive Einstellung des Verf. (vgl. Schol 10 [1935] 409 f.) tritt auch in diesem Teile überall zutage. Auch hier wird bei aller Ähnlichkeit mancher Züge der israelitischen Anschauung mit andern Religionen, z. B. bezüglich der Gotteserscheinungen, doch immer wieder das „ganz andere" der israelitischen Vorstellungen hervorgehoben. Freilich bekommt der Leser auch hier keinen eindeutigen Aufschluß, wie weit nach dem Verf. den subjektiven Vorstellungen der Israeliten eine objektive Wirklichkeit entspricht, wenn er u. a. schreibt: „. . . daß diese (Gottesgegenwart im Feuer) ursprünglich in der Form naturmythologischen Denkens vorgestellt wurde, ist deutlich genug. Es ist darum müßig, darüber zu streiten, ob man in Israel geglaubt habe, wirklich Gott selber in solchen Naturphänomenen zu sehen . . ." (3). Das Einzigartige der israelitischen Anschauungen zeige sich besonders deutlich in seiner Schöpfungsvorstellung, die sich auch in ihrer naivsten Form von vornherein von allen heidnischen Vorstellungen über die Weltentstehung grundlegend unterscheide (48). Für den, der gegenüber dem Verf. im wesentlichen an dem mosaischen Ursprung des Pentateuch festhält, wird sich naturgemäß die Entwicklung der israelitischen Anschauungen in einzelnen Punkten anders gestalten, als E. sie sieht. Aber dabei bleibt bestehen, daß das Bild, das er zeichnet, in seinen wesentlichen Zügen sicher der Wirklichkeit nahekommt. Br.

146. Lagrange, M.-J., O. P. (und Lyonnet, St., S. J.), La critique rationelle [Introduction à l'étude du Nouveau Testament, deuxième partie: Critique textuelle, vol. 2] (Études bibliques) gr. 8° (XVI u. 685 S.) Paris 1935, Gabalda. *Fr* 100.—. — Als 1. Teil einer großangelegten Einführung in das Studium des N. T. veröffentlichte L. 1933 eine „Histoire ancienne du canon du N. T." (vgl. Schol 9 [1934] 606). Darauf folgt jetzt zunächst der 2. Bd. einer Textkritik von demselben Verf. unter Mitwirkung von

St. Lyonnet S. J. für die Bearbeitung der armenischen und georgischen Übersetzungen. Der noch ausstehende 1. Bd. dieses 2. Teiles wird von Robert Devreesse besorgt und soll über die textkritischen Voraussetzungen (Paläographisches, Beschreibung der Handschriften usw.) handeln. In der Einleitung zu dem vorliegenden Bande gibt der Verf. zunächst einen Überblick über die Geschichte der Textkritik, angefangen von der „editio regia" (1550) des Stephanus bis auf die neueste textkritische Ausgabe des N. T. von A. Merk S. J. Dann folgen die Richtlinien, nach denen eine gesunde, wissenschaftliche Textkritik vorzugehen hat. Es sind im wesentlichen die heute fast allgemein anerkannten. Nach dem Verf. sind für die Textherstellung vor allem die bewußt vorgenommenen Textänderungen (Rezensionen) zu berücksichtigen und darum müsse man nicht so sehr von mehr oder weniger natürlich gewachsenen Lokaltypen ausgehen, sondern von den Rezensionen, die den Lokaltypen schon zugrunde lägen. Er unterscheidet mit vielen heutigen Textkritikern 4 Rezensionen, die er der Kürze halber nach den führenden Handschriften als D, B, A und C benennt. Dabei bedeutet allerdings C hier nicht die Handschrift C (die vielmehr zu B gerechnet wird), sondern ist der Anfangsbuchstabe von Cäsarea, weil diese letzte Gruppe heute gewöhnlich als cäsareanischer Text bezeichnet wird, obgleich sie nach dem Verf. wahrscheinlich in Ägypten (Alexandrien) ihre Heimat hat, wo nach ihm auch die drei anderen Rezensionen ihren Ursprung gehabt haben dürften. L. meint, daß C wohl aus D + B entstanden sei und wahrscheinlich schon Anfang des 3. Jahrhunderts, jedenfalls zur Zeit des Origenes, bestanden habe. B sei eine Rezension nach guten Handschriften, aber in manchen Punkten zu kritisch und darum nicht schlechthin maßgebend. D bleibe noch immer ein Geheimnis, sei wohl kaum unter dem Einfluß Tatians entstanden, sondern wahrscheinlich schon vor Marcion da gewesen, und biete für die Textherstellung wenig Anhaltspunkte. Das letzte gelte auch von A, die das Bestreben nach sprachlicher Ausgeglichenheit verrate. Da die verschiedenen Bücher des N. T. in den einzelnen Handschriften oft in verschiedener Textform überliefert sind, werden die Evangelien, die Apostelgeschichte, die Paulusbriefe, die kathol. Briefe und die Apokalypse getrennt behandelt. An die griechischen Textzeugen schließen sich einige Zeugnisse der Väter (Justinus, Irenäus, Clemens Alex.) und die älteren Übersetzungen an. Im Anhang bringt der Verf. seine Artikel aus der RevBibl (1935) über das griechische Diatessaron-Fragment von Dura-Europos, über die Bruchstücke des sogenannten „Unbekannten Evangeliums", über die neue englische Ausgabe des griechischen N. T. und über die neugefundenen und von Sanders veröffentlichten Teile des P^{46} und macht so den Leser wirklich mit dem neuesten Stand der Textkritik des N. T. bekannt. Das Werk kann als Handbuch der Textkritik nur empfohlen werden. Br.

147. Gerster a Zeil, Thomas a Villanova, O. M. Cap., Iesus in ore prophetarum. Tractatus de Vaticiniis messianicis iuxta S. Bonaventurae doctrinam. 8° (230 S.) Turin 1934, Marietti. *L* 8.—. — Der Verf. gibt hiermit die Vorlesungen heraus, die er vor mehr als 30 Jahren gehalten hat. Wir erhalten also ein Bild von der damals unter katholischen Exegeten ziemlich üblichen Erklärung der messianischen Weissagungen und deren Erfüllung an der Person Christi. Eigenartig ist nur die Bezugnahme auf Aussprüche des hl. Bonaventura. Es ist wohl selbstverständlich,

daß man heutzutage die Schwierigkeiten klarer sieht und erst recht mehr Ansprüche an eine Lösung stellt. Beumer.

148. Heinisch, P., Das Buch Leviticus übersetzt und erklärt (Die Hl. Schrift des A. T. Band I, Abt. 3). gr. 8° (XII u. 132 S.) Bonn 1935, Hanstein. *M* 4.50; geb. *M* 6.—. — Wie in den Kommentaren zu Genesis und Exodus vertritt H. auch hier eine „gemäßigte Ergänzungshypothese". Man kann ihm nur dankbar sein, daß er sich nicht mit allgemeinen Redensarten begnügt, sondern im einzelnen genau angibt, welche Gesetze mosaisches Gut sind, welche aus der Zeit vor Salomo stammen usw. Der Verf. geht mit seiner Datierung nicht über die Zeit des Ezechias hinauf. In der Einleitung erklärt er ausdrücklich, daß er nur Anspruch auf eine gewisse Wahrscheinlichkeit machen wolle. Man möchte das im Kommentar selber öfters wiederholt sehen. Im übrigen machen wir auf die Einwendungen aufmerksam, die gegen den Kommentar zu Exodus in dieser Zeitschrift gemacht worden sind (Schol 10 [1935] 282 f.). B.

149. Kortleitner, Fr. X., Ord. Praem., Quo tempore codex sacerdotalis exstiterit (Commentationes biblicae, X). gr. 8° (95 S.) Innsbruck 1935, Rauch. *M* 3.—. — Im Gegensatz zu dem vorhin besprochenen Werk sucht K. nachzuweisen, daß die Teile des Pentateuchs, die die Kritiker Priesterkodex nennen, nicht im Exil entstanden seien, sondern von Moses aus der Zeit des Wüstenaufenthaltes der Israeliten stammten. Was bisher an Gründen vorgebracht worden ist, wird gut gesammelt. Der positive Beweis für den mosaischen Ursprung des Priesterkodex läßt unbefriedigt; an erster Stelle steht der eigenartige Grund, daß die Gesetze ohne Ordnung aufgezählt würden; das hätte ein Verfasser nach Moses nicht tun können. Die andern Gründe tun nur dar, daß einige Gesetze von Moses stammen. Hier wäre etwas mehr Unterscheidung am Platze. B.

150. Weiser, A., Die Psalmen, ausgewählt, übersetzt und erklärt (Ergänzungsband zum Neuen Göttinger Bibelwerk: Das Neue Testament Deutsch) gr. 8° (251 S.) Göttingen 1935, Vandenhoeck u. Ruprecht. *M* 8.—; Lw. *M* 9.80. — Der Verf. möchte die Psalmen den Menschen von heute wieder persönlich näher bringen, so daß sie ihren Inhalt nicht „nur als fremdes, von außen gegebenes Objekt" der Theologie betrachten, sondern innerlich sich ihn zu eigen machen. Dabei will er nicht andere wissenschaftliche Psalmenerklärungen verdrängen, sondern vielmehr auf ihnen weiter bauen und so in die religiöse Gedankenwelt dieser atl. Dichtungen tiefer einzudringen suchen. Auf diese Weise möchte er die Kluft zwischen der wissenschaftlichen Exegese, wie sie heute bei den Protestanten meistens Brauch ist, und ihrer praktischen Verwertung überbrücken. Von den 150 Psalmen haben nur 64 Aufnahme gefunden. Nach welchen Gesichtspunkten die Auswahl getroffen wurde, erfahren wir nicht. In der Einleitung gibt der Verf. einen Überblick über das Buch der Psalmen und seine äußere Einteilung, über die Entstehung der einzelnen Psalmen und ihre sachliche Einteilung in Hymnen, Thronbesteigungslieder (die nach W. zwar wohl nicht zur dramatischen Aufführung beim jährlichen Thronbesteigungsfest Jahwes (?) gedient haben, aber wohl doch auf kultischen Ursprung zurückgehen, wie der Vergleich mit dem Thronbesteigungsfest des Gottes Marduk von Babel zeige), Königslieder (d. h. die messianischen Psalmen nach kath. Auffassung), Klagelieder, Danklieder, Thora- und Wallfahrtslieder,

Weisheits- und Lehrgedichte und endlich über den Gebrauch und die Entstehung des Buches der Psalmen. Die Geschichte der Psalmdichtung im A. T. zeige den Weg vom Kultus zur kultfreien Entwicklung, die Geschichte der Sammlung der Psalmen dagegen den umgekehrten Weg (15). Die einzelnen Psalmen sind mit sinngemäßen Überschriften versehen worden, die vielfach an die Psalmenübersetzung von A. Rembold S. J. (Der Davidpsalter des römischen Breviers. Lateinisch und Deutsch. Paderborn 1933, Schöningh) erinnern. Der meistens in strophischer Gliederung gedruckte Text ist eine in möglichst engem Anschluß an den Luther-Text geschaffene Wiedergabe des masoretischen Textes nach der Biblia Hebraica von Kittel, dessen Verbesserungsvorschläge, die z. T. recht willkürlich sind, meistens berücksichtigt werden. Die sich an die einzelnen Psalmen anschließende ziemlich ausführlche Erklärung ist besonnen und wird dem Gedankengang des Sängers im allgemeinen wohl gerecht. Brinkmann.

151. Littmann, E., Torreys Buch über die vier Evangelien: ZNtWiss 34 (1935) 20—34. — Ein Bericht über Charles Cutler Torrey, The Four Gospels. A new translation. New York and London 1933, Harper & Brothers, dessen staunenerregende Aufstellungen (alle vier Evangelien sind vor dem Jahr 60 geschrieben) L. ablehnt, wenn er auch T.s Hauptgrund, alle Evangelien böten ein „Übersetzungsgriechisch", wie die LXX, seien aus dem Aramäischen übersetzt, für Mk und „darum" für große Teile von Mt und Lk gelten läßt. — Zur gleichen Frage: Barton, George A., Professor Torrey's Theory of the Aramaic Origin of the Gospels and the First Half of the Acts of the Apostles: JThStud 36 (1935) 357—373. Kösters.

152. Klostermann, E., Bruchstücke eines unbekannten Evangeliums: ThStudKrit 106 (1934/35) 318—324. — Abdruck des Textes (nach der englischen Ausgabe von H. I. Bell u. T. C. Skeat, London 1935) der drei im Sommer 1934 vom Britischen Museum erworbenen Papyrustexte, welche der Mitte des 2. Jh. zugeschrieben werden und so die älteste christliche Handschrift darstellen. Mit den engl. Herausgebern neigt K. zur Auffassung, es handele sich um die Abschrift einer älteren Schrift nach Art der „πολλοί", die Lk 1, 1 erwähnt. Ks.

153. Grimme, H., Ein Herrenwort bei Matthäus in neuer Beleuchtung: Biblische Zeitschr. 23 (1935) 171—179. — Die bekannte Schwierigkeit von Mt 23, 2 f., wonach Jesus die Lehre der Pharisäer zu legitimieren scheint, suchen einige durch Textinterpretation zu heben, andere durch Emendation. G. schließt sich den Letzteren an, indem er den vorausgesetzten aramäischen und hebräischen Text rekonstruiert und daraus folgert, daß πάντα ὅσα ein Übersetzungsfehler und in eine Konjunktion im Sinne von „so oft auch" zu ändern sei. Der Sinn wäre dann: so oft die Pharisäer auch sagen, tut es, dann tut es nicht, ganz in Übereinstimmung mit ihrer eigenen Praxis; denn sie tun selber nicht, was sie sagen. Ks.

154. Dillersberger, J., Das Wort vom Logos. Vorlesungen über den Johannes-Prolog (Bücherei der Salzburger Hochschulwochen, Bd. 6) gr. 8° (213 S.) Salzburg 1935, A. Pustet. *M* 3.70; Lw. *M* 4.90. — Der Verf. macht hiermit in dankenswerter Weise seine tief durchdachten Vorlesungen über den Logosgedanken im Johannesevangelium, die er 1934 während der Salzburger Hochschulwochen gehalten hat, einer breiteren Öffentlichkeit zugäng-

lich. Vorausgeschickt wird der Text des Johannesprologs in eigener, möglichst wortgetreuer Übersetzung und sinngemäßer Aufteilung. Der Verf. unterscheidet 3 Kreise (Der Logos und das All; Das Licht der Welt; Der Eingeborene im Fleische) mit jeweils drei Unterabteilungen: Bei Gott (1, 1 f.); Der Logos und die Natur (1, 3); Der Logos und die Übernatur (1, 4 f.); — Der Mensch wird Zeuge (1, 6 ff.); Das Licht kommt in die Welt (1, 9 ff.); Kinder Gottes (1, 12 f.); — Das Wort im Fleische (1, 14); Das Wort im Wort (1, 15); Das Wort im Werk (1, 16 ff.). Äußerlich hätte man gewünscht, daß in den folgenden Erklärungen dieselben Benennungen gewahrt worden wären, anstatt hier die Unterabteilungen als „Kreise" und die drei Hauptteile als „Abschnitte" zu bezeichnen. Das Bestreben „wirklich ‚Altes und Neues' zu bieten", wie es im Vorwort heißt, ist zweifellos sehr anzuerkennen, hat aber doch wohl hier und da den Verf. zu einer allzu großen Kühnheit der Sprache und der Schlußfolgerungen verleitet, z. B. wenn vom Logos als „zweitem" Gott gegenüber dem „ersten Gott" die Rede ist (38), oder wenn es heißt, weil der Logos „zu Gott hin sei", also Gott gegenüberstehe, könne er doch unmöglich wieder völlig derselbe Gott sein (39), oder wenn der Verf. gleichsam a priori aus der Tatsache, daß sich Vater und Sohn als zwei Personen gegenüberstehen und doch wieder in einer unzertrennlichen Gemeinschaft verbunden sind, die Notwendigkeit einer dritten göttlichen Person folgern will (39 f.): „Wären zwei Personen, dann könnte Gott nicht ein einziges Wesen sein . . . Aber weil drei göttliche Personen sind, . . . darum kann Gott einzig und einfach sein in seinem Wesen" (42). Der letzte Grund der Einheit unter den drei Personen ist doch seinshaft gesehen die eine, allen drei Personen gemeinsame, göttliche Natur. Daß es sich an den erwähnten und anderen Stellen nur um eine Kühnheit im Ausdruck handelt, der keine dogmatisch falsche Auffassung zugrunde liegt, ist aus dem jeweiligen Zusammenhang hinreichend ersichtlich; und darum wird der Leser alles in allem gesehen trotz der erwähnten Mängel in den tiefsinnigen Ausführungen des Verf. für das Verständnis des Johannesprologs manche Anregung finden. Brinkmann.

155. Jeremias, J., Ἀμνὸς τοῦ θεοῦ — παῖς θεοῦ: ZNtWiss 34 (1935) 115—123. — Der Verf. kommt hier auf seine im Theol. Wörterb. z. N. T. I 342 ff. mit Ball und Burney vertretene Ansicht zurück, nach der das Wort des Täufers Joh 1, 29 36: „ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ" als solches wahrscheinlich eine Schöpfung der Gemeinde sei, während es in der ursprünglichen aramäischen Fassung wohl den Sinn gehabt habe: „ἴδε ὁ παῖς θεοῦ", da die Genitivform ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ sonst nicht vorkomme. Die Verwechselung von παῖς und ἀμνός sei aus doppeltem Grunde verständlich. Zunächst könne die aramäische Form „taljâ" sowohl παῖς wie auch ἀμνός bedeuten und werde im Judengriechischen geradezu wahrscheinlich mit ἀμνός übersetzt. Dazu komme wohl an der genannten Stelle der Einfluß von Is 53, 7, zumal Joh 1, 29c auf Is 53, 12 Bezug nehme. — Daß die aramäische Form „taljâ dêlâhâ" an sich die Bedeutung ὁ παῖς θεοῦ haben kann, ist nicht zu leugnen, daß sie aber Joh 1, 29 36 diese Bedeutung hat, ist praktisch für jeden ausgeschlossen, der an der Echtheit und Glaubwürdigkeit des Joh festhält. Nach Ansicht der meisten ist Joh ursprünglich griechisch geschrieben worden. Wenn also Johannes, der nicht nur das Aramäische als seine Muttersprache beherrschte,

sondern wohl auch selbst ein Jünger des Täufers gewesen ist und das Wort Joh 1, 29 36 aus seinem Munde vernommen hat, es mit ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ wiedergibt, ist nicht daran zu zweifeln, daß er damit den richtigen Sinn getroffen hat. Also nicht die Gemeinde hat den Ausdruck ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ geschaffen, sondern Johannes. Warum sollte übrigens nicht der Täufer selbst diese Bedeutung im Anschluß an Is 53, 7 hineingelegt haben, vorausgesetzt, daß er überhaupt das Wort „taljâ" gebraucht hat, zumal J. selbst zugibt, daß Joh 1, 29c auf Is 53, 12 anspielt? Daß die Genitivverbindung nur hier vorkommt, ist doch kein stichhaltiger Grund dagegen. Br.

156. Wikenhauser, A., Religionsgeschichtliche Parallelen zu Apg 16, 9: Biblische Zeitschr. 23 (1935) 180—186. — Fünf „nur von einigen Kommentatoren zur Kenntnis genommene" Parallelen zu Apg 16, 6—8: nämlich Philostratus, Vita Apollonii 4, 34 (über Apollonius); Iosephus, Antiq. 11, 8, 5 (über Alexander d. Gr.); Sueton, Divus Iulius 32 (über Cäsar); Sueton, Claudius 1 und Dio Cassius, Hist. Rom. 55, 1 (über Drusus); Cicero (nach Silenus), De divinatione 1, 24 (49: über Hannibal). „Daß die Apg ein wirkliches Erlebnis des Apostels berichtet, kann nicht bezweifelt werden"; eine „literarische Nachbildung" ist „nicht wahrscheinlich", wohl aber zeigen die Stellen, daß die Auffassung Apg 16, 6 ff. „als psychologisch möglich angesehen werden" muß und den Beginn der Missionierung von Europa als eminent wichtig bezeichnen soll. Kösters.

157. Schmauch, W., In Christus. Eine Untersuchung zur Sprache und Theologie des Paulus (Ntl. Forschungen, hrsg. von Otto Schmitz, 1. Reihe, 9. Heft). gr. 8° (XI u. 197 S.) Gütersloh 1935, Bertelsmann. *M* 5.80. — Der Verf. geht von einer Stellungnahme zu den bisherigen Arbeiten über die paulinische Formel „in Christus" aus, angefangen von A. Deißmann bis auf die Darstellungen der letzten Jahre, und findet, daß sie alle zu sehr nur die formale Seite der Formel berücksichtigen und darüber die sachliche, inhaltliche Seite zu wenig beachten. Nach dieser Richtung will er daher die früheren Arbeiten weiterführen. Nach ihm finden sich bei Paulus reinlich geschieden drei Varianten: ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ἐν Χριστῷ und ἐν Κυρίῳ, die sich als gliedmäßige Ausdrücke eines Sachverhaltes darstellen sollen, während das ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν der Repräsentant dieses gesamten Zusammenhanges sei (156). Die Formel „in Christus" beschreibe in ihrer Trias das Offenbarungsgeschehen, und zwar als eine Gabe Gottes, die am Ende der Tage sich vollende (167). Sie habe darum nicht einen mystischen, sondern einen rein metaphysisch-eschatologischen Sinn (169). Eph und die Pastoralbriefe werden aus den echten Paulusbriefen ausgeschieden, auch weil die reinliche Scheidung der drei Varianten der paulinischen Formel „in Christus" in ihnen weder formal noch inhaltlich durchgeführt sei, bzw. die Formel sich in ihnen kaum noch oder gar nicht mehr finde. — Aber auch davon abgesehen, daß der sachliche Unterschied der drei Varianten in den andern Paulusbriefen vom Verf. mehr behauptet als streng bewiesen wird, ist es doch offenbar eine willkürliche Zumutung, den Völkerapostel in all seinen Briefen auf diese Dreizahl festlegen zu wollen. Brinkmann.

158. Boylan, Patrick, St. Paul's Epistle to the Romans. Translation and Commentary. gr. 8° (XXXVII u. 306 S.) Dublin 1934, Gill. Lw. *Sh* 17/6. — Der vorliegende neue Kommentar zum Römerbrief von Kanonikus B., Professor für Hl. Schrift und

orientalische Sprachen am St. Patrickskolleg in Maynooth und zugleich Professor für orientalische Sprachen am Universitätskolleg in Dublin, ist in erster Linie für Theologiestudierende gedacht. Der Verf. hat sich darum vor allem bemüht, den Gedankengang des hl. Paulus möglichst klar herauszustellen. Aus diesem Grunde verzichtet er im allgemeinen darauf, die Ansichten der verschiedenen Erklärer aus alter und neuerer Zeit anzuführen, die für eine Geschichte der Exegese des Römerbriefes zwar wertvoll wären, aber die Übersichtlichkeit eines Handkommentars stark beeinträchtigen würden. Daß er aber selbst mit der einschlägigen Literatur, gerade auch aus dem deutschen Sprachgebiet, durchaus vertraut ist, zeigt nicht nur das Literaturverzeichnis (wo allerdings statt auf das ntl. Wörterbuch von Preuschen auf die völlig umgearbeitete Neuauflage von W. Bauer verwiesen werden sollte), sondern geht vor allem aus den gelegentlichen Anmerkungen hervor. In der Einleitung werden die gewöhnlichen Fragen über Zeit und Ort der Abfassung, über Veranlassung und Zweck des Briefes, über seine Echtheit und Unversehrtheit, auch bezüglich der Kap. 15 und 16, sowie über die Verhältnisse in der Kirche zu Rom ziemlich ausführlich behandelt. Dabei kommt B. gegen Zahn u. a. zu dem Ergebnis, daß der Brief allem Anschein nach an eine Kirche gerichtet ist, in der die Mehrzahl Heidenchristen waren, denen der hl. Paulus sich als Heidenapostel verpflichtet fühlte, und zwar denke er in seinem Briefe sicher weniger an augenblickliche Verhältnisse in der Kirche von Rom als an Schwierigkeiten, die sich später zwischen Juden- und Heidenchristen ergeben könnten (XIII). Der Erklärung wird der griegische Text zugrunde gelegt, aber nicht vorgedruckt, sondern auf die Ausgaben von Vogels, Nestle und Merk verwiesen. Nur bei unsicheren Lesarten finden sich kurze textkritische Erörterungen. Eine neue Übersetzung in modernem Englisch, in Sinnzeilen gedruckt und übersichtlich gegliedert, ist im Anhang beigefügt. Für den Gebrauch wäre es vorteilhafter gewesen, sie auf die einzelnen Seiten des Kommentars zu verteilen. Freilich wäre sie dadurch in sich viel unübersichtlicher geworden. Die Erklärung selbst ist klar und gediegen. An den Stellen, wo von der Erbsünde, der Rechtfertigung usw. die Rede ist, werden die entsprechenden Lehrentscheidungen des Tridentinums im Wortlaut angeführt. Verhältnismäßig zahlreich sind die wörtlichen Zitate aus der „Expositio in omnes S. Pauli epistolas" des hl. Thomas. Sonst kommen andere Erklärer nur selten zu Wort; unter ihnen noch am häufigsten Lagrange, während auf den klassischen Kommentar von Cornely, soweit ich sehe, kaum ausdrücklich Bezug genommen wird. Damit ist aber keineswegs gesagt, der Verf. lege es darauf ab, möglichst eigenwillige Erklärungen zu bieten, wenn er sich auch bei umstrittenen Stellen mit Recht ein durchaus selbständiges Urteil erlaubt. So spricht z. B. Röm 1, 4 der hl. Paulus nach ihm von dem Erweis der Gottessohnschaft Christi durch die Wundertaten, die der Hl. Geist s e i t der Auferstehung Christi gewirkt hat, während die meisten Erklärer, wie Cornely, Lagrange u. a., die Stelle wohl richtiger von einem Erweis der Gottheit Christi d u r c h seine eigene Auferstehung von den Toten deuten (2 ff.). Röm 7 hält B. die erste Person, in der Paulus redet, nicht nur für eine schriftstellerische Redeweise, sondern er nimmt gegen viele Erklärer an, daß der Apostel tatsächlich zunächst seine eigene Erfahrung vor seiner Bekehrung im Auge habe, die er freilich als

allgemeine Erfahrungstatsache hinstelle (123). Ein kleines Versehen dürfte S. 13 unterlaufen sein, wo der Verf. Joh 6, 29 als Beleg dafür anführt, daß der Glaube nicht Menschen-, sondern Gotteswerk ist, während τὸ ἔργον τοῦ θεοῦ an dieser Stelle nach dem Zusammenhang doch wohl heißt: „das Werk, das Gott vom Menschen verlangt". Mag B. auch im allgemeinen dem Leser keine neuen Gesichtspunkte für das Verständnis des Römerbriefes erschließen, wird sein Kommentar dennoch sicher nicht nur den Theologiestudierenden gute Dienste leisten. Br.

159. Dillersberger, J., Der neue Gott. Ein biblisch-theologischer Versuch über den Epheserbrief. 8° (226 S.) Salzburg 1935, A. Pustet. *M* 3.50; Lw. *M* 4.50. — Der Verf. verfolgt durch den ganzen Brief die Lehre vom dreieinigen Gott und seiner dreipersönlichen Wirksamkeit in der Heilsgeschichte der Menschen. Dabei glaubt er, feststellen zu können, daß der Apostel die Eigenwirksamkeit der drei göttlichen Personen zwar nacheinander hervorhebe, jedoch so, daß er jeweils auch das Mitwirken der beiden andern Personen berücksichtige. Zu diesem Zwecke teilt D. den Brief in 7 Abschnitte: das große Gebet des Apostels zum dreifaltigen Gott (1, 1—19), die Machttat des Vaters in der Auferweckung Christi und unsere Auferweckung (1, 19—2, 10), das Einigungswerk des Sohnes (2, 11—3, 21), die Einheit des Geistes (4, 1—16), den neuen Menschen (4, 17—5, 20), das Einssein untereinander in Christus (5, 21—6, 9) und die Vollendung durch den Kampf in der Waffenrüstung Gottes (6, 10—24). Das Werk bietet zweifellos dem besinnlichen Leser manche Anregung für das tiefere Verständnis des Epheserbriefes, wenn man auch hier und da den Eindruck gewinnt, als würden Gedanken in den Brief hineingelesen, die im Text nicht hinreichend begründet scheinen, vor allem, wenn der Verf. überall die Mitwirksamkeit aller drei göttlichen Personen angedeutet sehen will. Br.

3. Dogmatik und Dogmengeschichte.

160. Opitz, H.-G., Euseb von Caesarea als Theologe: ZNtWiss 34 (1935) 1—19. — Ein Versuch, der leider von Quellenbelegen absieht, das Disharmonische aus dem Bild des Eusebius zu entfernen: E. ist geleitet von dem Streben, alles „Abgeschmackte, Unvernünftige" aus der christlichen Theologie zu entfernen; er will nicht Arianer sein, betont aber mehr die Heilslehre als die Erlösungslehre; er sieht die Paradoxie von Vernunft und Offenbarung in der geschichtlich vollzogenen Verbindung des Kaisertums mit der Religion aufgehoben. Anders Athanasius, der die Paradoxie bestehen und in Jesus Christus sichtbar werden ließ. — Es drängt aber trotzdem alles zur Beantwortung der Frage: war Jesus Christus nach Eusebius wesensgleicher Gottessohn oder nicht? Kösters.

161. Athanasius' Werke, hrsg. im Auftrage der Kirchenväter-Kommission der Preuß. Akad. d. Wiss. 2. Band, 1. Teil. Die Apologien: I. De Decretis Nicaenae Synodi von H.-G. Opitz. 4° (S. 1—40) Berlin 1935, de Gruyter. *M* 6.50. — Die Überlieferungsgeschichte der Schriften des Hl. Athanasius wirft auf die Art, wie ehedem gegnerische Gruppen miteinander stritten, neues Licht. In einer besondern Schrift (Publizistische Sammlungen zum acacianischen Schisma 1934) hat E. Schwartz mit Erfolg dargelegt, wie die Zusammenstellung von Dokumenten ein Mittel war,

um der eigenen Sache zum Siege zu verhelfen. Die Überlieferung des Textes von De decretis nicaenae synodi und die Beschreibung der Handschriften hat auch Opitz in einem Buche gesondert vorgelegt (Untersuchungen zur Überlieferung der Schriften des Athanasius 1935). Vieles, was O. dort in klarer Auseinandersetzung bietet, will nach seinem eigenen bescheidenen Urteil nur als Konjektur und vorläufige Auffassung gelten. Lebon hat an einem lehrreichen Beispiel (Altération doctrinale de la lettre à Epictète de saint Athanase: RevHistEccl 31 [1935] 713—761) die Darlegungen von O. teils bestätigt, teilweise auch verbessert, aber letzteres gestützt auf die Vorarbeiten von O. — Bereits im 5. Jh. besaß der Historiker Sokrates die historisch-polemischen Schriften, also die Apologien, in einer geschlossenen Sammlung. Kämpfe mit Nestorianern und mit Apollinaristen gaben Anlaß, besondere Dokumente zusammenzustellen. Die Häretiker fügten ihrerseits den bestehenden Sammlungen nützliche Pseudepigraphen ein und nahmen auch Textänderungen vor. — Der Titel des 1. Schreibens ist von Severus von Antiochien bezeugt. Eusebius von Cäsarea ist tot, der Gegner ist Acacius. Dieselben Gedanken, die sich in ep. I ad Serap. finden, kehren hier um 350/1 wieder. Im Väterbeweis wird Origenes und seine echten Schüler herangezogen und gegen Widersacher geschützt. Auch Acacius wird in seiner gegnerischen Haltung milde beurteilt. Es folgt ein Brief des Euseb, welcher die Häresie der Arianer beweisen soll. Die beiden Schreiben c. 39 und c. 40 wurden von den beiden Magistri Synkletus und Gaudentius im Jahre 333 nach Alexandrien gebracht. — Der 1, 19; 14, 21; 16, 3 und 22, 6 angegebene Kolumnenanfang bei Migne stimmt nicht ganz mit der Erstausgabe von 1857 und der damit genau übereinstimmenden Neuauflage von 1884. (8, 18 lies M 432 A statt 430.) Die 1857 um 8 zu hohen auf col. 416 folgenden 32 Kolumnenzahlen sind (wie im Neudruck von 1884) richtiggestellt. Man sieht keinen Grund, warum beim 1. Stück der Fundort bei Migne angegeben wird, nicht aber bei den folgenden. Es hätte wohl auch vermieden werden können, in Lfg. 3 die schon in Lfg. 1—2 gebrachten Urkunden 4a und b, 22—25 und 33 f. nochmals in extenso abzudrucken (die wenigen ganz geringfügigen Varianten waren ja auch schon notiert). Bruders.

162. S. Bonaventurae Opera Theologica Selecta cura PP. Collegii S. Bonaventurae edita. Tom. I. gr. 8° (XXVII u. 694 S.) Ad Claras Aquas 1934, Collegium S. Bonaventurae. *L* 25.—; pro subnotatoribus totius operis (tom. 1—5) *L* 20.—. — Man huldigt schon längst nicht mehr dem Grundsatz: für monumentale Ausgabe ein monumentales Format. Leonina und Quaracchi haben bei denen, die sie häufig zu benutzen haben, gewiß schon manchen verhaltenen Unwillen erregt wegen ihrer lästigen Unhandlichkeit. Quaracchi hat sich zur Herausgabe einer „editio minor" entschlossen. Sicher hoch zu begrüßen. Möchte die Folge der Bände, ohne Gefährdung der Sorgfalt, recht flott vonstatten gehen! Sie wird zweifellos einen Bonaventura auch wieder in viele Hände bringen, denen die Standardausgabe der editio maior unerschwinglich und für den Alltag unerreichbar war. Der vorliegende I. Band bringt außer vier einleitenden Abschnitten der Herausgeber über Leben, Schriften, Lehrautorität Bonaventuras und über die Grundsätze, wie sie für diese Kleinausgabe maßgebend waren, die 48 Distinktionen des I. Buches vom Sentenzenkommentar. Er übernimmt den kritischen Text ohne wesentliche Verbesserungen so,

wie er von der Großausgabe dargeboten wird. Ist damit auch nicht ein Fortschritt erzielt, der — wie wir hören — für die Leoninabände der Summa theologica angestrebt wird, bevor sie zu gleicher Ausgabe kommen sollen wie unlängst die sehr begrüßte Handausgabe der Summa contra gentiles, so ist dennoch für den durchschnittlichen Handgebrauch voll genug getan. Das technische Druckbild ist gut, wenn man auch über den Zweispaltendruck geteilter Meinung sein kann. Größte Beschränkung mußte sich der Fundstellenapparat auferlegen. „Ne moles nostrae editionis maior evasisset, citationes implicitas SS. Patrum et Philosophorum omisimus" (p. XXVI). Daß Aristotelesstellen durchgehends nur nach der Firmin-Didotschen Ausgabe angegeben werden, bedeutet eine Enttäuschung. Die zu Beginn einer jeden Quaestio angemerkten, maßvoll ausgewählten Parallelstellen bei Alexander von Hales, Thomas von Aquin und Duns Scotus bieten eine angenehme Erleichterung. Ternus.

163. Gorce, M.-M., O. P., La méthode historique du Maître de la Théologie: RevThom 40 (1935) 557—567. — Die Lehre des hl. Thomas, scheinbar zeitlos, vergißt nicht, wie G. nachweisen will, eine geschichtliche Auffassung: „Entre l'historique et le non-historique, saint Thomas a établi un lien: c'est le lien métaphysique par où les accidents se tiennent à la substance et même la révèlent"; ja, noch mehr: „on pourrait dire que le secret d'une méthodologie historique compréhensive et exhaustive ne se rencontre que dans le thomisme". Der hl. Thomas war mehr historisch eingestellt als seine Zeitgenossen, wie die Summa contra Gentiles und der Lombardenkommentar zeigen; er hat, wie sich aus anderen Beispielen ergibt, die historischen Voraussetzungen seiner philosophisch-theologischen Fragen untersucht. Die ganze Summa theologica ist, wie mit leichter Umbiegung des Geschichtsbegriffes sich ergibt, fast geschichtlich angelegt („d'allure quasi-historique"). — Daß die historische Theologie sich inzwischen weiter entwickelt hat, will der Verf. natürlich nicht bestreiten. Kösters.

164. Simonin, H.-D., O. P., La Théologie thomiste de la Foi et le développement du dogme: RevThom 40 (1935) 537—556. — Der lesenswerte Aufsatz will nicht die Tatsache der Dogmenentwicklung untersuchen: die liegt vor aller Augen und rechtfertigt sich selber in der vom Hl. Geiste geleiteten Kirche. Es soll vielmehr gezeigt werden, daß die Theologie des hl. Thomas, welche nicht ausdrücklich von der Dogmenentwicklung spricht, doch, besonders im Traktat über den Glauben, die Prinzipien und Hilfsmittel einschließt, welche „Wesen, Bedingungen und Grenzen der Dogmenentwicklung" richtig bestimmen. — Daß bei dieser Betrachtung des hl. Thomas „dans un sens un peu nouveau" nicht alle Zweifel ausgeschlossen sind darüber, wieweit der hl. Lehrer selbst formaliter explicite jede einzelne Folgerung erkannt und gewollt hat, bedarf kaum einer Erwähnung. Ks.

165. Bañez, Dom., Scholastica Commentaria in Primam Partem Summae Theol. S. Thomae Aq. Introd. y ed. por el P. Fr. Luis Urbano. Tom. I. De Deo Uno. (Bibl. de Tomistas Españoles 8). Lex.-8° (I*—XXII*, XI—XXIV u. 572 S.) Valencia 1934, Convento de Predicadores, Apartado 145. *Pes* 20.—. — Die großen Scholastiker in handlichen Ausgaben bequemer zugänglich zu machen, ist ein dankenswertes Bemühen unserer Zeit. Zu den wirklich Großen zählt zweifellos auch Bañez. Man hätte seinen

Werken gewünscht, daß sie eine textkritische und technische Sorgfalt wie die der Solesmer Herausgeber des Joannes a S. Thoma (vgl. Schol 11 [1936] 265—267) an sich erfahren möchten oder wenigstens in einer Handausgabe erschienen wären, die den Musterausgaben der „editio minor" von Quaracchi (vgl. Schol 11 [1936] 301 f.) und der „editio manualis Leonina" der Summa contra gentiles (vgl. Schol 10 [1935] 447) nacheiferte. Leider trifft das für die hier anzuzeigende Ausgabe nicht entfernt zu. Luis Urbano, der Leiter des Dominikanerstudiums in Valencia, zeichnet als Herausgeber der auf 4 Bände berechneten und im Rahmen der Biblioteca de Tomistas Españoles erscheinenden Neuausgabe der 2. Auflage (1585) des Bañezkommentars zur Summa theologica. Schon die den I. Band (De Deo Uno = qq. 1—26 der Pars Prima) einführenden Abschnitte (über das Leben, die Persönlichkeit, die Lehrtätigkeit des Mag. Bañez, über den zeitgeschichtlichen Hintergrund und die „Comedia Bañeziana", über Bañez und die spanische Inquisition, über sein schriftstellerisches Lebenswerk und seinen persönlichen Stil) mindern sehr stark das entgegengebrachte Vertrauen herab. Man vermißt Niveau und Akribie. Daß in der Comedia Bañeziana allemal (d. h. sechsmal) von P. Scheemann (!) zu lesen steht, wird man als verzeihliche Unzier noch keineswegs als Anzeichen durchgehender Flüchtigkeit bewerten wollen. Der Herausgeber entschuldigt sich selbst im Abschnitt über die „Características de nuestra edición", daß trotz „estrecha vigilancia" so viele Druckfehler unterlaufen und stehen geblieben seien. Man hat also damit zu rechnen und wird Verschreibungen wie „Boetetius", „Peri axion" (Orig.!) u. ä. hinnehmen, selbst Sinnstörendes ausgleichen und dankbar bleiben, doch den ungeschmälerten Inhalt des Bañeztextes zu haben. Schlimmer ist, daß über das Verfahren der Fundstellenverweise kein Aufschluß gegeben wird. Fast auf Schritt und Tritt befremdet einen die wechselnde Willkür der abkürzenden Bezeichnungen, der Mangel an Grundsatz bei der Auswahl, die dem Benutzer wahrhaft schlecht dienende Zitierweise nach einem Muster wie diesem: „3. Metaph. textu 10. tom. 3". Vergebens blättert man nach, wo vielleicht eine Notiz stände, auf welche Aristotelesausgabe sich denn wohl diese Bandangabe beziehen möchte. Und da man schon Zeitverlust genug zu beklagen hat, wenn man die bei den Alten übliche Zählung nach Textabschnitten auf den Ausgabenschlüssel von heute zu übertragen hat, so weiß man dem jetzigen Herausgeber des Bañezkommentars wenig Dank dafür, daß er einem diese Mühe auch wieder zumutet. Ternus.

166. Wiens, G. L., Die frühchristlichen Gottesbezeichnungen im Germanisch-Altdeutschen (Neue Forschung, Arbeiten zur Geistesgeschichte der germanischen und romanischen Völker. 25). gr. 8° (96 S.) Berlin 1935, Junker und Dünnhaupt. *M* 4.—. — Fußend auf ausgiebiger Quellenbenutzung und sorgfältigen wortkundlichen Analysen geht W. den frühchristlichen Gottesbezeichnungen im Germanisch-Altdeutschen nach, die sich nach ihm in folgende Gruppen sondern lassen: 1. Eine bei den Südgermanen beheimatete Altschicht, in der alle Gottesnamen des Symbolums bereits übersetzt sind (got. Bibel). 2. Die ausgleichende Schicht unserer frühen Quellen, die schon eine gewisse Umformung darstellt: Eindringen von „drohtin" an Stelle von „fro"; Erweiterung der Gottesbezeichnungen in der Art des Hakenstils, am stärksten zu spüren im Angelsächsischen, wo christliche Überlieferung und

germanischer Geist sich in der Idee des Heerkönigtums Christi verschmelzen. 3. Die sächsische Mission des Heliand, die erfüllt ist von der Heldenethik der Drohtin-Gestalt; daneben steht „herro", auf fränkischen Einfluß zurückgehend. 4. Otfrieds Liebesethik („drut") bezeichnet den Stand der geistigen Festigkeit, den das Christentum bereits genießt. 5. Notkers Psalmenübersetzung zeigt demgegenüber im Spätalthochdeutschen schon eine Erstarrung. Der Prozeß der christlichen Wortwerdung ist im großen und ganzen abgeschlossen. Ein Ertrag der Arbeit ist der Nachweis, wie „das Christentum, nicht nur mit äußeren Gebärden siegreich, deutsche Lebensmacht geworden ist". Eine Deutung des schwierigen „Christ" = „hêlag gêst" (Hel. 50 291 335) wäre erwünscht gewesen. Roos.

167. Vallaro, St., O. P., De natura capacitatis intellectus creati ad videndam divinam essentiam: Angelicum 12 (1935) 192 bis 216 (vgl. den früheren Aufsatz ebd. 11 [1934] 133—170 u. Schol 9 [1934] 619 f.). — Nach Prüfung besonders der älteren einschlägigen Literatur sagt V., Thomas habe nicht vom homo elevatus sprechen wollen, sondern vom desiderium elicitum im Naturstande. Daraus habe er nicht die Notwendigkeit des Schauens Gottes, sondern die potentia oboedientialis als Möglichkeit der elevatio zum Schauen gefolgert. Die Tatsache der elevatio bleibe der Natur ungeschuldet, so daß es eine vollkommene natürliche Seligkeit geben konnte (213 f.). — Mit Recht wird betont, daß nach Thomas auch bei Nichtaktuierung der potentia oboedientialis der natürlichen Vollendung nichts abging (214). Anderseits wird S. th. 1,2 q. 3 a. 8 aus dem Intellekt nicht bloß ein posse elevari ad visionem gefolgert, sondern die Notwendigkeit der Tatsache des Schauens. Bei der Lösung der bekannten Schwierigkeit, bei der das Vatikanum zu berücksichtigen ist (vgl. Schol 7 [1932] 208 ff.), kann man wohl beachten, daß Thomas bei der ganzen Frage die Tatsache des übernatürlichen Zieles voraussetzt; z. B. wird C. gent. III c. 40 untersucht, ob der übernatürliche Glaube für die beatitudo genüge. Er kämpft vor allem gegen christliche Gegner, die Texte, die eine comprehensio Dei ausschlossen, auf die visio bezogen hatten (vgl. Suarez I 64; C. gent. werden im weiteren Zusammenhang u. a. die Pelagianer, III c. 147 ff., Origenes, die Novatianer genannt, so daß auch dort nicht bloß Nichtchristen gemeint sind, wie Vallaro 142 voraussetzt); diesen Häretikern gegenüber wollte Thomas vielleicht dartun, daß nach der Offenbarung der konnaturale Intellektdrang unaufhaltsam auf die visio gehen müsse, im Naturstand für den Fall der Möglichkeit. — Zu dem über Suarez Gesagten: Er lehrt nicht eine natürliche Mitwirkung des Intellekts bei der visio, die er vielmehr ausschließt; er lehrt ein aktives Mitwirken des entsprechend der potentia oboedientialis elevierten Intellekts; I 67 n. 12: „Intellectus ad illam visionem non concurrit virtute naturali, sed supernaturali et instrumentali"; ähnlich ib. 82 n. 14; 104 n. 8. Gemmel.

168. Vonier, Ansgar, O. S. B., Die Persönlichkeit Christi. Aus dem Englischen übertragen von Winfred Ellerhorst O. S. B. (Veröffentlichung des Kath. Akademikerverbandes). 8° (VIII u. 208 S.) Freiburg i. B. 1935, Herder. *M* 2.60; Lw. *M* 3.80. — „Wenn nur auf jede Weise Christus verkündet wird" (Phil 1, 18) möchte man bei der Lesung dieses Buches denken. Es ist kein Leben Jesu, auch kein Charakterbild Jesu (ein Kapitel, das 30., ist überschrieben: Der Charakter Christi). Es ist seinem In-

halt nach eher eine scholastische Christologie, wenn auch nicht nach scholastischer Methode bearbeitet. Es handelt z. B. über den Begriff der Persönlichkeit, über die hypostatische Vereinigung, über das Wissen Christi, die Leidensfähigkeit Christi. Daneben gibt es auch Kapitel wie: Christus der Starke, Die Christus-Tragödie, Christus und der Fortschritt der Welt. Vielfach wird der 3. Teil der Summa des hl. Thomas herangezogen. Die Sprache ist lebendig. Man braucht nicht in allem mit den Ansichten und der Thomaserklärung des Verf. übereinzustimmen; so, wenn er sagt: „Die persönliche Vereinigung ist nichts anderes als die persönliche Existenz des Wortes, die unmittelbar die Existenz der Seele und des Leibes Christi ist" (40; vgl. 38). Eine nicht richtige Übersetzung von S. th. 3 q. 2 a. 12 ad 3 ist es, wenn gesagt wird: „daß dieselbe Natur von Natur Gottessohn und Menschensohn sein sollte" (41). Bei Thomas heißt es: „ut esset idem naturalis filius Dei et hominis", also etwa: „daß derselbe [ein und dieselbe Person] von Natur Gottessohn und Menschensohn sein sollte". Bei der Übersetzung aus q. 3 a. 7 (49, Zeile 12) sind die Worte „praeter naturam humanam, quam assumpsit" zum Schaden des rechten Verständnisses unübersetzt geblieben. — Es ist zu hoffen, daß auch dieses Christusbuch vielen Lesern zusagen wird. Der Theologe kann darin vielleicht auch den einen oder andern schönen Gedanken des hl. Thomas finden, der sonst leicht im Unterrichtsbetrieb übersehen wird. Deneffe.

169. Stolz, A., O. S. B., Maria und die Glaubensentscheidungen: Der katholische Gedanke 8 (1935) 220—230. — Der Aufsatz ist augenscheinlich veranlaßt durch einige Sätze in Schol 9 (1934) 596, wo ein früherer Artikel von St., „Neue Dogmen?", angezeigt war. In diesem Artikel hatte St. im Hinblick auf die neuern Bestrebungen zugunsten einer Dogmatisierung der Himmelfahrt Mariä und ihrer allgemeinen Gnadenvermittlung darauf hingewiesen, „daß die Kirche ihren unfehlbaren Urteilsspruch nur zu außergewöhnlichen Zeiten erläßt, zum Schutze ihrer Lehren gegen die Häresien" (220). Demgegenüber hieß es in der Schol (a. a. O.): „Gegen diese Auffassung, daß eine Glaubensentscheidung tatsächlich nur bei einer den Glauben bedrohenden Gefahr erfolge, scheint sich aber aus der Definition der Unbefleckten Empfängnis . . . ein Bedenken zu erheben. Bei dieser Definition handelte es sich nicht um die Abwehr einer das Glaubensgut der Kirche bedrohenden Gefahr, sondern um die Erfüllung eines von vielen Verehrern Marias lang gehegten Wunsches." Dieses Bedenken sucht St. in der vorliegenden Arbeit zu zerstreuen. Er gibt zwar zu, daß es bei der Vorbereitung der Definition der Unbefleckten Empfängnis „tatsächlich Theologen und Bischöfe gab, die für eine Definition auch ohne Häresie eintraten" (220). Aber anderseits zeigt er, daß damals viele Bischöfe die Auffassung vertraten, eine Definition werde nur zur Bekämpfung von Irrlehren erlassen, sei es, daß sie mit diesem Satz die Opportunität der Definition bestritten, zu der eine entgegenstehende Irrlehre keinen Anlaß biete, sei es, daß sie im Gegenteil in der Definition ein Mittel zur Bekämpfung der Zeitirrtümer in ihrer Gesamtheit erblickten. — Die Ausführungen von St. sind recht dankenswert und beachtenswert. Theoretisch scheint die Frage noch nicht genügend geklärt. Chr. Pesch führt in seinem Buche „Die selige Jungfrau Maria, die Vermittlerin aller Gnaden" (1923) S. 173, wo er von der Frage der Definition handelt, die Worte Scheebens, Dogmatik I 264, n. 610 an: „Es genügt

der in der Kirche liegende innere Drang zur weitern Entwicklung, um die volle Erforschung und Klarstellung vorher dunkler Fragen herbeizuführen, und das Interesse an der Sache selbst, um auch eine dogmatische Entscheidung herbeizuführen." Aber selbst wenn der Satz zu Recht besteht, daß die Kirche tatsächlich keine Definition erläßt, außer um das Glaubensgut gegen Irrtümer zu schützen, so hätte eine Definition im vorliegenden Falle praktisch keine Schwierigkeit, da, wie St. selbst erklärt, die marianischen Dogmen eine Sonderstellung einnehmen, „insofern sie nach dem alten Satz: cunctas haereses sola interemisti in universo mundo vor allem dann in den Vordergrund treten, wenn sich die Häresien gegen die Grundpfeiler der kirchlichen Lehre überhaupt richten, wenn sie eine allgemeine Ablehnung des ganzen christlichen Glaubens bedeuten" (229). Eine Definition der leiblichen Himmelfahrt Marias und ihrer allgemeinen Gnadenvermittlung wäre, so scheint es doch, ein Schlag und ein Protest gegen die derzeitigen Angriffe auf die Lehre und die Kirche Christi. Es verdient erwähnt zu werden, daß in dem Formular für die Bittschriften, die um das Jahr 1933 zur Erlangung der Definition der Himmelfahrt und Gnadenvermittlung Marias nach Rom gingen, von einer Bekämpfung der Irrlehre keine Rede ist. Übrigens gab St. schon in seinem ersten Artikel zu, daß die Kirche auch ohne Hinblick auf Häresien etwas definieren k ö n n e. Wenn sie das kann, dann kann sie auch einmal von einer etwa entgegenstehenden Gewohnheit abweichen. D.

170. D e s m a r a i s, M.-M., O. P., S. Albert le Grand, Docteur de la Médiation Mariale. Préface par M.-D. C h e n u, O. P. (Publications de l'Institut d'Études médiévales d'Ottawa. IV). gr. 8° (172 S.) Paris 1935, Vrin. *Fr* 18.—. — Es ist erfreulich zu sehen, wie das nördliche Amerika sich in der theologischen Wissenschaft betätigt. Ottawa in Kanada, Mundelein in den Vereinigten Staaten sind hier mit Ehren zu nennen. Auch The Mediaeval Academy of America (Cambridge, Mass.) leistet der Theologie gute Dienste. Die hier vorliegende Arbeit über den hl. Albert d. Gr. als Lehrer der Mittlerschaft Mariä ist eine gediegene Leistung. Der Gegenstand wurde schon früher öfter behandelt; der Verf. selbst zählt fünf frühere Arbeiten auf (149). Aber eine so ausführliche Untersuchung gab es noch nicht. Auch ungedruckte Texte wurden dazu herangezogen. Da Albert keine systematische Abhandlung über die Mittlerschaft Mariä geschrieben hat, mußten die einzelnen Stellen herausgehoben und systematisch geordnet werden. Aus der Christologie Alberts entwickelt der Verf. dessen Begriff der Mittlerschaft. Zur Mittlerschaft gehört das „medium esse", die Mittlerstellung, und das „viam esse", die Mittlertätigkeit. Beide Elemente finden sich bei Maria. Sie ist durch ihre Sündenlosigkeit und Gnadenfülle in Mittlerstellung zwischen der sündigen Menschheit und Gott bzw. Christus. Ihre Mittlertätigkeit übte sie aus, indem sie „ipsum [Christum] gignere suis virtutibus de congruo promeruit", ferner indem sie der Welt den Erlöser gebar und beim Erlösungswerk mitwirkte. Für diese Mitwirkung bringt D. bekannte Texte, wie „adiutrix redemptionis per compassionem" (75), aber auch weniger bekannte, wie „Filium suum . . . in eius passione pro nobis omnibus obtulit" (75, 1; Mariale q. 51), ferner: „pro illa culpa beata Virgo satisfecit" (77, 2; Mariale q. 42). Die gegenwärtige Vermittlung aller Gnaden durch Maria wird vom hl. Albert sehr entschieden ausgesprochen (79 ff.). Fragt

man nach den Quellen Alberts, so wird besonders auf die traditionelle Lehre von Maria als der neuen Eva hingewiesen: „nous retrouverons, sous cette formule traditionnelle, tous les éléments que nous avons analysés" (115). Von einer physischen Hervorbringung der Gnade durch Maria redet Albert nicht, „et d'excellents disciples de saint Thomas préfèrent s'en tenir exclusivement à la théorie de l'intercession qui seule est certaine" (143). D.

171. Mesini, Candidus, O. F. M., De auctore et loco compositionis Praefationis B. M. V.: Antonianum 10 (1935) 59—72. — Die im römischen Missale stehende Präfation von der Muttergottes ist von Papst Urban II. (1088—1099) verfaßt worden. Auf dem Konzil von Piacenza 1095 wurde sie den andern Präfationen beigefügt. D.

172. Donckel, E., Studien über den Kultus der hl. Bibiana: RömQschr 43 (1935) 23—33. — Aus den Martyrerlegenden des 5. bis 7. Jh., die er „religiöse Erbauungsromane" nennt, macht D. die Passio S. Bibianae, die Delehaye als ein „mysterium" bezeichnet, zum Gegenstand einer „archäologisch-hagiographisch-liturgischen Studie" oder vielmehr eines vorbereitenden Hinweises auf die in der bisherigen Forschung, die genau gebucht ist, verbliebenen und noch zu lösenden Probleme. Kösters.

173. Zimara, C., Zum Grundproblem christlicher Mission: DivThom(Fr) 13 (1935) 446—460. — Die Überschrift läßt den eigentlichen Inhalt kaum erraten: es handelt sich nämlich um die Heilsmöglichkeit der Heiden. Im Anschluß an das Buch von L. Capéran (Le problème du salut des infidèles², 2 Bde, Toulouse 1935; vgl. Schol 10 [1935] 620) wird zunächst eine ausführliche Geschichte der diesbezüglichen Lehren vorgetragen und dann die theologische Frage untersucht. Dabei werden eine jenseitige Bekehrungsmöglichkeit oder ein Limbus der Erwachsenen abgelehnt und die Bedenken gegen die allgemeine Heilsmöglichkeit widerlegt, oder besser gesagt: es wird gezeigt, daß Gott (z. B. beim Sterben) Wege weiß, die wir nicht kennen. Auf jeden Fall ist es Gottes Wille, daß alle Menschen sich nicht mit „Splittern und Scherben" begnügen, sondern der Endoffenbarung Christi in der hl. Kirche teilhaftig werden. Darum bleibt Mt 28, 18 ff. in Kraft bestehen. Ks.

174. Laros, M., Pfingstgeist über uns. 8° (221 S.) Regensburg [1935], Pustet. *M* 3.60; geb. *M* 4.40. — Die Firmung wird hier als Sakrament der Persönlichkeit, des allgemeinen Priestertums und des apostolischen Geistes in das Leben von heute hineingestellt. Vieles wird vortrefflich gesagt für den Seelsorger und den Laienführer, u. a. über die Firmung als Jugendweihe. Aber es sollen nicht nur praktische Bemerkungen sein; L. will mit Recht die Grundlage dafür im Dogma suchen. Doch da sind noch nicht alle Schwierigkeiten gelöst. Wir greifen zwei Punkte heraus. Zunächst die Darstellung der Firmung als des Sakramentes des allgemeinen Priestertums. Im Glaubensschatz ist sehr wenig darüber enthalten. Man hätte gern einen Beleg für den Satz auf S. 34: „Nach alter liturgischer Bestimmung durften nur die Gefirmten an dem Opfergang zum Altar teilnehmen." Läßt es sich beweisen, daß diese Bestimmung für die Gefirmten als solche galt? Zweitens die Auswertung der sieben Geistesgaben für die Firmung. Da ist noch vieles problematisch. Einiges, was Meschler in seiner Gabe des hl. Pfingstfestes gesagt hat, wird in besserer Form wiederholt. Neu ist wohl die Ausdeutung der Idee der Polarität

auf das übernatürliche Leben, aber man vermißt eine eingehendere Behandlung der Frage, weshalb und inwiefern die Geistesgaben, die ja schon mit der Taufe gegeben sind, bei der Firmung eine besondere Rolle spielen. Trotzdem anerkennen wir gerne, daß der Verf. mit seinem Buch einen wertvollen Beitrag zu einer Frage geschrieben hat, die heutzutage mitten in der Dogmenentwicklung steht. Beumer.

175. Quasten, J., Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima. Collegit, notis et prolegomenis instruxit. Pars I. Testimonia s. scripturae — Didache cc. 7 9 10 14 — S. Justini Apologia I 61 65—67 — Epitaphium Abercii — Epitaphium Pectorii — S. Hippolyti Traditio Apostolica: 1. Ritus consecrationis episcopi missaeque ad eam referendae. 2. Ritus baptismatis, confirmationis, communionis — Ordo synaxis Christianae ex Didascalia II 57 — Papyrus Dêr-Balyzehensis-Fragmenta papyri anaphorae S. Marci — Preces missae Euchologii Serapionis (Florilegium Patristicum, Fasc. VII, Pars I). gr. 8° (XII u. 67 S.) Bonn 1935, Hanstein. *M* 2.80. — Pars II. S. Cyrilli Hier. Catecheses mystagogicae (Flor. Patr., Fasc. VII, Pars II). gr. 8° (S. 69—111) Ebd. *M* 1.80. — Pars III. S. Ambrosii liber de mysteriis. S. Ambrosii de sacramentis libri sex (Flor. Patr., Fasc. VII, Pars III). gr. 8° (S. 113—177) Ebd. 1936. *M* 2.50. — Pars IV. Liturgia missae Constitutionum Apostolorum II 57. Ritus baptismi et confirmationis Constit. Apost. VII 39—45. Liturgia quae dicitur Clementina Constit. Apost. VIII 5, 11—15, 11 (Flor. Patr., Fasc. VII, Pars IV). gr. 8° (S. 179—233) Ebd. 1936. *M* 2.20. — Schon 1933 waren als Fasc. 35 des Florilegium erschienen: S. Augustini Textus eucharistici selecti. Ed. H. Lang O. S. B. Die gegenwärtige Sammlung von Quasten soll in 5 Teilen eucharistische und liturgische Texte aus dem 1.—5. oder 6. Jahrhundert enthalten. Bis jetzt liegen vier Teile vor. Von der Reichhaltigkeit des ersten Teiles gibt das Titelblatt eine Vorstellung. Manche der abgedruckten Texte, wie die Aberkiusinschrift, die Pektoriusinschrift, Stücke aus dem Euchologion des Serapion, sind auch in andern leicht zugänglichen Sammlungen, wie im Enchiridion von Kirch oder im Enchiridion von Rouët enthalten. Doch hat Q. darüber hinaus reiche Literaturangaben und Anmerkungen, die seine Ausgabe für seminaristische Übungen sehr geeignet machen. Mit Recht macht Q. beim Papyrus von Dêr-Balyzeh, den er ins Lateinische übersetzt hat, darauf aufmerksam, daß die Epiklese vor der Konsekration steht. Bei Serapion folgt sie nach der Konsekration. — Sehr dankenswert ist in Pars II die vollständige Ausgabe der fünf mystagogischen Katechesen des hl. Cyrill von Jerusalem. Der griechische Text, dem eine lateinische Übersetzung zur Seite steht, ist eine selbständige Rezension nach verschiedenen Ausgaben mit Berücksichtigung mehrerer Handschriften. — Eine willkommene Gabe ist auch Heft III mit dem vollständigen Text von De mysteriis des hl. Ambrosius und De sacramentis libri sex, einem Werk, das Q. besonders mit Berufung auf O. Faller dem hl. Ambrosius zuspricht: „Nisi argumentis gravissimis ex re ipsa haustis demonstratum erit libros De sacramentis germanos non esse, S. Ambrosio adscribendi erunt" (138). Der Text ist den Maurinern entnommen mit zwei von Faller angebrachten Verbesserungen. — Das IV. Heft enthält die im Titel angegebenen Teile aus Constitutiones Apostolorum. Dem griechischen Text, der der Ausgabe von Funk entnommen ist, steht die lateinische Übersetzung von Cotelerius zur

Seite. Von dem letzten Stück, der sog. Clementinischen Liturgie, heißt es: „qua vetustiorem missam integram non novimus" (197). Die Epiklese folgt hier nach der Konsekration (223, 26).

Deneffe.

176. Poschmann, B., „Mysteriengegenwart" im Licht des hl. Thomas: ThQschr 116 (1935) 53—116. — 177. Bütler, J., S. J., Die Mysterienthese der Laacher Schule im Zusammenhang scholastischer Theologie: ZKathTh 59 (1935) 546—571. — Die Auseinandersetzung der Theologen über die Caelsche Theorie von der sakramentalen Gegenwärtigsetzung der geschichtlichen Heilstat Christi im hl. Meßopfer geht weiter. Der Mysteriumsgedanke liturgischer Theologie hat jedenfalls anregend und belebend gewirkt. Poschmann sagt, er habe den Eindruck, man sei der Lösung der eigentlichen „crux" in der Meßopfertheologie in der letzten Zeit gerade durch die Geltendmachung des Mysteriencharakters des Meßopfers ein Stück näher gekommen. Sein Beitrag gilt der Frage: Kennt und lehrt Thomas das, was Casel als Mysteriengegenwart bezeichnet? Die Stichworte seiner Untersuchung sind: Sakrament und passio Christi; Opferpriester und Opferhandlung; Messe als repraesentatio und Messe als participatio passionis Christi. Das Ergebnis: Thomas kennt nur eine Mysteriengegenwart im Sinne einer gegenwärtig wirksamen sakramental-symbolischen Darstellung der geschichtlichen Heilstat Christi, nicht eine Gegenwärtigsetzung der geschichtlichen Heilstat selber. Die Frage nach der metaphysischen Möglichkeit einer sakramentalen Gegenwärtigsetzung eines geschichtseinmaligen Opferaktes läßt er auf sich beruhen. Sie erübrige sich, sobald feststeht, daß eine reale Vergegenwärtigung des Todes Christi auf dem Altar in absolutem Widerspruch steht mit der von der Kirche dogmatisierten Lehre von der realen Konkomitanz. Thomas jedenfalls kenne keine Unterscheidung eines realen und eines sakramentalen Sterbens. Und es sei nicht angängig, von der thomistischen Lehre einer physischen Wirksamkeit des Sakraments auf die reale Gegenwart der passio Christi als Ursache zu schließen. Trotzdem glaubt P. der Caelschen Mysterienlehre weithin seine Zustimmung geben zu können. Sie habe ihr großes Verdienst um ein vertieftes Verständnis der Liturgie und des sakramentalen Opfers als ihrer Wesensmitte. — Durch Willen zu positiver, aufbauender Kritik zeichnet sich auch die Arbeit von Bütler aus. Unter gewissen kritischen Voraussetzungen scheint ihm die Mysterienthese der Laacher Schule (wie er sie nennt) berufen, „eine tiefere Auffassung der Bezogenheit des Meßopfers zum Kreuzesopfer anzubahnen und manche Meßopfertheorie durch Betonung der inneren Opferhandlung vor der äußern Symbolik zu ergänzen" (556). Die Tendenz des Aufsatzes geht dahin, die Mysterienthese nicht mit der geschichtlichen und begrifflichen Problematik des Kultmysteriums zu belasten, sondern auszugehen vom Gedanken des corpus Christi mysticum. Tatsächlich hat ja auch Casel die Mysterienthese auf der Lehre vom mystischen Leib Christi aufgebaut. Zu besonderem Ausdruck kam das bei seiner Darstellung der Mysterienteilnahme. Im Streit um die Mysteriengegenwart mochte das ungebührlich in den Hintergrund getreten sein. Ausgehend von der unter absolutem Betracht streng numerischen Einheit des Opfers im Neuen Bunde, kann nur von einem einzigen, dem Kreuz- und Meßopfer identischen inneren Opferakt Christi gesprochen werden. Als perennierender Akt des pneumatisch erhöhten, mit seinem Leib

der Kirche organisch verbundenen Christus schafft er sich — als die eigentliche Opferform — immer erneut seinen sakramentalen Ausdruck auf dem Altar, wie er sich den ursprünglichen und urbildlichen, sichtbaren Ausdruck auf Golgatha gegeben hat. „Wenden wir die Betrachtungsweise vom Leibe Christi auf die Mysteriengegenwart an, so ergibt sich die Möglichkeit, den Opferakt der Gläubigen und besonders den des geweihten Priesters auf Grund einer gewissen communicatio idiomatum als Opferakt Christi zu bezeichnen" (556). In Kraft derselben communicatio deckt sich bis zu einem gewissen Grade auch die Mysterienteilnahme mit der Mysteriengegenwart. „Die Heilstat Christi wird gegenwärtig, weil sich die Heilstat im Christen vollzieht und dadurch, daß sie sich in ihm vollzieht" (560). — Auf die von B. noch miterörterte Stufentheorie der Mysterientheologie sei nur hingewiesen. Ternus.

178. Tractatus de Novissimis, quem praesertim ex annotationibus G. van Noort concinnavit J. P. Verhaar. gr. 8° (140 S.) Hilversum 1935, Brand. *Fl* 2.10. — Die dogmatischen Lehrbücher van Noorts sind bei aller Knappheit inhaltsreich und von wohltuender Klarheit. Man sieht für gewöhnlich leicht, was er sagen will und was der sachliche Sinn der theologischen Lehre ist. Neben der positiven ist auch die spekulative Seite nicht vernachlässigt. In Streitfragen ist das Urteil ruhig und weitherzig. Auch der vorliegende von Verhaar ausgearbeitete Band besitzt diese Vorzüge. Einige Bemerkungen seien gestattet. „Mors de facto pro omnibus ut sequela et poena peccati originalis" (3); ist der Tod auch für den Getauften noch Strafe der Erbsünde? „In renatis enim nihil odit Deus" (Denzinger n. 792). Was heißt: „omnes illi homines morientur in sensu proprio, nam vita naturalis cessabit" (6)? Heißt es: Die Seele wird vom Leibe getrennt? Oder heißt es: ohne diese vorhergehende Trennung findet die Umwandlung in den Zustand des Jenseits statt? Das wäre eben die Ansicht, die hier als weniger wahrscheinlich hingestellt wird. Vom heroischen Liebesakt wird gesagt: „Vocatur ‚actus heroicus', quia homo, nihil sibi purgans, post obitum totaliter relictus est aliorum auxiliis" (85). Gehört es nicht gerade zum heroischen Liebesakt, daß man auch auf die fremden Hilfeleistungen, die einem nach dem Tode zugewendet werden, zugunsten der andern Armen Seelen verzichtet? Siehe Lexikon für Theol. und Kirche unter: Liebesakt, heroischer. Zu dem Satz: „Videtur Christus ad inferos descendens iustorum animas ibi detentas donavisse visione beatifica" (21), sei hingewiesen auf die Worte in der Definition Benedikts XII: „ac post Domini Iesu Christi passionem et mortem viderunt et vident divinam essentiam" (Denzinger n. 530). Es ist wahr, daß da nicht steht: „statim post", aber das scheint doch der Sinn zu sein. Dann wäre es definiert, daß die Gerechten in der Vorhölle gleich nach dem Tode Christi die Gottesschau erhielten. Hervorheben möchte ich die ausführliche Behandlung der Communio Sanctorum (73—98). Etwas eingehender könnte die Tatsächlichkeit des Höllenfeuers behandelt werden (51 f.); von der obstinatio damnatorum ist wenig oder gar nicht die Rede. Deneffe.

179. Dalmau, J. M., Del gran número de los que se salvan y de la mitigación de las penas eternas: EstudEcl 14 (1935) 374 bis 382. — Der Artikel beschäftigt sich mit einem Buch, das in Spanien einiges Aufsehen erregt hat, nämlich L. G. Alonso

Getino, O. P., Del gran número etc. wie oben, Diálogos teológicos (Biblioteca de Tomistas Españoles), 310 S., Madrid-Valencia 1934, Editorial F. E. D. A., *Pes* 5.—. Manches Gute wird anerkannt, aber im Ganzen wird das Buch abgelehnt. Sein Verfasser stützt sich mehr auf das Gefühl als auf gute theologische Gründe. Mit Recht weist D. darauf hin, daß Christus auf die Frage: „Herr, sind es nur wenige, die gerettet werden?" geantwortet hat: „Bemüht euch einzutreten durch die enge Pforte" (Luk 14, 23 f.). Auch J. A. de Aldama S. I. kommt in einer Besprechung des Buches in Greg 16 (1935) 147—151 zu einem ablehnenden Urteil: Das große Herz des Verfassers habe sich einer Täuschung hingegeben, indem er eine den Bedürfnissen der „modernen Seele" entsprechende Apologie der Barmherzigkeit Gottes verfassen wollte (151). (Das Buch ist jetzt indiziert: Osserv. Rom. 6. März 1936.) D.

4. Moral und Kirchenrecht. Aszetik und Mystik.

180. Loiano, Seraph. A., O. M. Cap., Institutiones Theologiae moralis ad normam iuris canonici (opus postumum cura P. Mauri a Grizzana editum). Vol. I: Theologia fundamentalis. 8° (VII u. 492 S.) Turin 1934, Marietti. *L* 20.—. Vol. II: Theologia specialis I (IV u. 679 S.) ebd. 1935. *L* 25.—. — Zur allgemeinen Charakteristik des Werkes sei folgendes gesagt: Bewußt hat der Verf. die Herstellung eines neuen „Kompendiums" neben den allzu vielen bereits vorhandenen abgelehnt; es soll ein Handbuch sein, das alles bietet, was der gewöhnliche Lehrbetrieb der Schule, aber auch die Praxis des Lebens verlangt. Theoretische Wissenschaft und ihre kasuistische Anwendung auf die Vorkommnisse des Lebens und für die Aufgaben des Beichtstuhles, beides soll geboten werden. Besonderes Gewicht ist darauf gelegt, die Grundprinzipien des sittlichen Handelns in sich und in ihren Auswirkungen ausführlich zu erklären und zu beweisen. Die Beweisführung wird allerdings weniger den positiven theologischen Quellen als der Natur der Sache entnommen und geht darum weite Strecken mit der natürlichen Sittenlehre den gleichen Weg. Das Buch ist aus einer vieljährigen Lehrtätigkeit entstanden und trägt so auch die Spuren seines Ursprungs: Bedürfnis der größeren Ausführlichkeit, eingehende Begriffsumschreibung und -erklärung, schulmäßige Form der Beweisführung und Lösung entgegenstehender Schwierigkeiten. Dabei ist aber der Gesichtskreis in der Behandlung des Stoffes keineswegs auf den akademischen Hörsaal eingeengt. Es werden die einschlägigen Fragen der Jetztzeit und des Lebens, soweit sie den Fragenkreis der Moral berühren, in die Erörterung einbezogen. — Der erste Band (Theologia fundamentalis) bietet die üblichen vier Traktate: über das menschliche Handeln, das Gesetz, das Gewissen, die Sünde. Besondere Aufmerksamkeit ist den verschiedenen pathologischen Hemmnissen der Willensfreiheit geschenkt. — Ausführlicher als sonst üblich ist die Materie der imputabilitas voluntarii indirecti behandelt (Nr. 27 ff.). Einige der entwickelten Grundsätze sind mir in der Fassung, wie sie geboten werden, nicht ohne weiteres verständlich (so Prinzip II S. 42 in seinem Verhältnis zu Prinzip VI S. 46). — Die Erklärung des allgemein anerkannten Grundsatzes, daß die conscientia invincibiliter erronea norma agendi per accidens ist, müßte meines Erachtens etwas anders lauten, und ich würde die Lehre nicht in den Satz kleiden „Qui

agit iuxta conscientiam certam invincibiliter erroneam bonum agit". Objektiv liegt die Sache doch so: die Sittenordnung billigt in einem solchen Fall nur den in dem „Tun" liegenden formalen Gehorsam gegen die Stimme des Gewissens, aber sie billigt in keiner Weise das Tun selbst, in dem dieser formale Gehorsam Gestalt annimmt und verwirklicht wird. — Der II. Band bietet in drei Teilen die Lehre von den göttlichen Tugenden, die Pflichten des Dekalogs, die hauptsächlichsten Kirchengebote. Nicht behandelt sind vom Dekalog das 6., 7. und 9. Gebot, die einem folgenden Band vorbehalten sind. Mehr noch als im ersten Band sind die Bedürfnisse der Seelsorgspraxis für die Auswahl von Einzelmaterien und die ganze Art der Darstellung maßgebend gewesen. Hürth.

181. Vermeersch, A., S. I., Theologiae moralis principia, responsa, consilia. Tomus III: De Personis, De Sacramentis, De Legibus Ecclesiae et Censuris. Ed. 3. gr. 8° (XVI u. 846 S.) Rom [1935], Univ. Gregoriana. — Die Hauptänderungen der gegenwärtigen Auflage beziehen sich auf die Einfügung der seit der letzten Auflage ergangenen kirchl. Entscheidungen und Verfügungen. Die äußere Form ist insofern geändert, als die kurzen Zusammenfassungen, die früher am Ende der einzelnen Traktate sich fanden, fortgelassen sind, und an deren Stelle fortlaufend Randnoten sich finden. Die geschichtlichen „Anhänge" sind gestrichen, dafür ist aber das Wesentliche aus der geschichtlichen Entwicklung jeweilig zu Anfang der betreffenden Kapitel in den Text eingeschoben. — Inhaltlich bietet der Band die wesentlichsten Bestimmungen über die Kleriker und Religiosen, die frommen Vereine der Laien, die ganze sog. Sakramentenmoral, die hauptsächlichsten Kirchengebote, endlich die kirchliche Büchergesetzgebung und das für die Praxis Wichtigste des kirchl. Strafrechtes. — Ein genauer Vergleich der gegenwärtigen Auflage mit der vorhergehenden zeigt, wie der Verf. mit unermüdlichem Fleiß die Erfahrungen seiner langen Lehrtätigkeit und Seelsorge in die „Theologia moralis" einzuarbeiten sich bemüht und sachlich wie sprachlich an seinem Werk feilt, damit es allen vernünftigen Anforderungen Genüge leiste. Für alles weitere sei hier auf die Besprechungen der früheren Auflagen in dieser Zeitschrift verwiesen. H.

182. Sinéty, R. de, S. J., Psychopathologie et Direction. 8° (XXVI u. 259 S.) Paris 1934, Beauchesne. *Fr* 15.—. — Dem Theologen und Seelsorger soll neben dem notwendigen theoretischen Wissen über seelische (seien es psychopathische, seien es neuropathische) Anomalien eine Anleitung zur praktischen Beurteilung und Behandlung seelisch Kranker geboten werden. Das ist Zweck und Inhalt des Buches. Damit ist auch die Darstellungsform festgelegt: es muß das jeweilige Krankheitsbild gezeichnet und die Methode der Behandlung, soweit der Seelsorger in Betracht kommt, beigefügt werden. Das Buch ist im wesentlichen eine Auswahl und Zusammenstellung früher erschienener Zeitschriftenartikel. — Der Seelsorger wird in ihm finden, was es in Aussicht stellt. Nach Erscheinen der jüngsten Enzyklika Pius' XI. über das kath. Priestertum vom 20. Dezember 1935 („Ad catholici sacerdotii") und dem dort über die Fernhaltung ungeeigneter Kandidaten vom Priestertum Gesagten wird für die Leiter von Priesterseminarien und für die dort tätigen Seelsorger das Schlußkapitel von besonderem Interesse sein: „Les prodromes de psychopathies chez les candidats au sacerdoce" (239 ff.). H.

183. Ter Haar, F., C. SS. R., Casus conscientiae de praecipuis huius aetatis peccandi occasionibus. gr. 8° (VIII u. 184 S.) Turin 1934, Marietti. *L* 10.—. — Die Natur der Sache bringt es mit sich, daß der Verf. sich zunächst mit dem Begriff der „occasio proxima" auseinandersetzt. Hier entscheidet er sich für die Auffassung, daß es als peccatum grave gelten müsse „exponere se sine causa proportionata periculo hic et nunc vere solideque probabili peccandi mortaliter"; die anders lautende Ansicht, daß zu einer Verpflichtung sub peccato mortali eine „certitudo moralis late dicta labendi in occasione" erforderlich sei, hält er für theoretisch unrichtig und praktisch gefährlich. Es ist klar, daß die Beurteilung der Einzelfälle verschieden sein wird, je nachdem die eine oder die andere Auffassung als Maßstab benutzt wird. — Im zweiten Abschnitt, der sich mit den „Gelegenheiten" im einzelnen befaßt, werden behandelt: Scholae pravae, Libri pravi, Choreae, theatra, cinematographa, Visitationes amatoriae, Procationes intuitu matrimonii mixti, Concubinatus, Ornatus mulierum, Radiophonia, Caupones et consortia. — Der Seelsorger wird durch das Studium dieser „Casus" auf vieles aufmerksam werden und vor manchen folgenschweren Fehlgriffen bewahrt bleiben. H.

184. Cappello, F. M., S. I., Tractatus canonico-moralis de Sacramentis. Vol. II Pars III: De Sacra Ordinatione. Accedit Appendix: De iure Orientalium. 8° (XII u. 716 S.) Turin 1935, Marietti. *L* 27.—. — Mit der dem Verf. eigenen bekannten Weite und Gründlichkeit des Wissens, mit wohltuender Klarheit und Einfachheit der Sprache, aber auch mit der (mitunter vielleicht etwas zu) großen Bestimmtheit des Urteils wird der umfangreiche und schwierige Stoff „de sacra Ordinatione" nach der theoretischen, praktischen und historischen Seite dargestellt; Dogma, Moral, Kirchenrecht sind zu einem einheitlichen Ganzen zusammengearbeitet. Behandelt wird: hierarchische Ordnung der verschiedenen ordines, Tatsache, Wesen, Spender und Empfänger der Weihe; die Weihehindernisse; die sonstigen kanonistischen Bestimmungen über Vorbereitung zum Empfang; die hauptsächlichsten Verpflichtungen, die mit den höheren Weihen verbunden sind; Strafbestimmungen, die sich auf die Weihe beziehen; Anfechtung der Weihen oder der Weiheverpflichtungen (sei es im prozessualen, sei es im administrativen Verfahren). Den Abschluß bildet die Darlegung: De disciplina Orientalium. — Es wird kaum eine Frage „de sacra ordinatione" geben, die in dem vorliegenden Band nicht wenigstens gestreift würde. Mit besonderem Interesse wird man die Ausführungen S. 108 ff. lesen „De potestate Ecclesiae circa materiam et formam sacramenti ordinis", in denen C. nicht nur rein stofflich die Wandlungen im Ritus der Ordination und die daran anschließenden verschiedenen theologischen Ansichten darlegt, sondern auch die Kontroverse auf den letzten Kern der Frage zurückführt: Wie hat Christus selbst das Sakrament der Weihe gestaltet und welche Freiheit und Gewalt hat er hier seiner Kirche zugestanden? Mit Recht macht C. darauf aufmerksam, daß die rein historischen Untersuchungen und der Grundsatz „Was je einmal zur Gültigkeit der Weihe sicher genügend war, ist überhaupt genügend", den eigentlichen Kern der Schwierigkeit übersieht oder aber gerade das als bereits feststehend annimmt, um das letztlich der Streit der Meinungen geht. C. vertritt persönlich die Auffassung, das Wesen des Weiheritus bei der Priester-

weihe bestehe allein in der ersten Handauflegung mit dem zugehörigen Gebet des Bischofs. Er nennt diese Auffassung „longe verior" und fährt dann fort: „Consulto dicimus: *longe verior*, non autem certa et vera omnino, ut nonnulli affirmant, v. gr. Card. *van Rossum*. Nam, stante controversia de potestate Ecclesiae circa determinationem materiae et formae, argumenta quae desumuntur ex monumentis antiquis, ex libris liturgicis, ex diversa Ecclesiae latinae et orientalis disciplina etc., non sunt nec dici possunt decisiva et peremptoria" (S. 153, n. 170). — Nur beispielshalber habe ich diesen Punkt herausgehoben; im übrigen bedarf das Buch für die, die den Verf. aus seinen bisherigen Veröffentlichungen kennen, keiner Empfehlung. H.

185. Grzymala, E., Ratio sacra in matrimonio canonico et civili (Dissertatio ad Lauream in Facultate Iuris Canonici apud Pont. Univ. Gregorianam). gr. 8° (230 S.) Turin u. Rom 1935, Marietti. *L* 10.—. — Die Dissertatio ist in gewissem Sinn ein Abriß der Lehre über die Ehe überhaupt, nach der naturgesetzlichen wie nach der christlichen und zivilrechtlichen Seite. Immerhin werden diese verschiedenen Seiten gesehen unter der Rücksicht des „sacrum". Die „ratio sacra" ist der Ehe eigen; von dieser Eigenart ist sie abgedrängt worden und daher stammt theoretisches Irren und praktischer Niedergang; eine Hebung und Gesundung der Ehe muß den Rückweg zu dem Ursprung nehmen, aus dem die Ehe stammt, zu dem Bereich des Heiligen. Diese Gesichtspunkte werden nicht in abstrakter, rein theoretischer Form erörtert, sondern in Zusammenstellung mit der konkreten Welt und ihren Normen, in die die Ehe eingeschlossen ist. Ein Dreifaches will die Schrift untersuchen: 1. originem et vim praescriptorum civilium eorumque habitum ad ius sacrum; 2. discrimina ad quae vita publica deducitur instituto tum matrimonii civilis, tum unionis liberae; 3. rationes et vias quibus malo orituro succurratur. Die Untersuchung geschieht dann in den 4 Teilen: I. Matrimonium in genere; II. Matrimonium sec. cath. doctrinam; III. Matrimonium in iure civili; IV. Matrimonium in iurium conflicto (solutio, conclusio). — Es handelt sich um eine gründliche Arbeit, die Beachtung verdient. H.

186. Lavaud, B., O. P., Le monde moderne et le mariage chrétien. 8° (437 S.) Paris 1935, Desclée, de Brouwer & Cie. *Fr* 20.—. — Man kann das Buch mit gutem Recht einen Kommentar des päpstlichen Rundschreibens vom 31. Dez. 1930 über die christliche Ehe (Casti connubii) nennen. Der erste Teil gibt einen mehr allgemeinen Überblick über die zwei sich entgegenstehenden Ehe-Auffassungen: die christliche und die antichristliche. Der zweite Teil zeichnet den Abwehrkampf der Kirche gegen die Gefährdung des dreifachen Ehe-Gutes (proles, fides, sacramentum), die von einer widerchristlichen Einstellung der Jetztzeit ausgeht im privaten wie im öffentlichen Leben. Es werden im einzelnen die gleichen Gefahren und Schäden dargelegt, mit denen sich auch die Enzyklika auseinandersetzt, aber mit Hinzufügung der Geschehnisse, die erst nach Erscheinen des Rundschreibens eingetreten sind. Mit ziemlicher Ausführlichkeit handelt L. von dem deutschen Gesetz vom 13. Juli 1933 (129 ff.). — Der letzte Teil sucht (ähnlich wie die Enzyklika) den Ausweg aus der gegenwärtigen Krise zu zeigen, der deshalb so schwierig und verwickelt ist, weil eine Vielheit miteinander verketteter Ursachen die gegenwärtige verwickelte Lage geschaffen hat. — Das Buch bietet in

gleicher Weise einen Einblick in die Lehre und Praxis der Kirche wie in die Verhältnisse des wirklichen Lebens, in denen das christliche Eheideal zu verwirklichen ist. H.

187. Conte a Coronata, Matthaeus, O. M. C., Institutiones Iuris Canonici. Vol. IV. De delictis et poenis. 8° (IV u. 676 S.) Turin 1935, Marietti. *L* 30.—. — In engem Anschluß an das kirchliche Gesetzbuch wird Abschnitt für Abschnitt des kirchlichen Strafrechtes behandelt, vorwiegend nach der inhaltlichen, daneben aber in genügendem Ausmaße auch nach der historischen und literarischen Seite. Was die früheren Bände der „Institutiones" des Verf. kennzeichnet, findet sich auch hier wieder: gründliches Wissen, genaue Kenntnis der bestehenden Kontroversen, ein klares selbständiges Urteil, eine glückliche und dem Zweck des ganzen Werkes entsprechende Auswahl des gebotenen Stoffes. Für die Bedürfnisse der praktischen Seelsorge bietet der vorliegende Band alles Notwendige, so daß eine Ergänzung durch die Werke anderer Autoren durchaus entbehrlich ist, zumal der Verf., sei es im Text sei es in den zahlreichen und ausführlichen Noten über die Ansichten der hauptsächlichsten andern Autoren genauen Aufschluß gibt. H.

188. Vermeersch-Creusen, Epitome Iuris Canonici cum commentariis. Tom. II: Liber III CIC. Ed. 5. gr. 8° (XVI u. 633 S.). Mecheln 1934, Dessain. *Fr* 34.—. — Der vorliegende Band umfaßt das kirchliche Sachenrecht (De rebus) des CIC (can. 726 bis 1551). Die Neuauflage bietet die Einarbeitung der jüngsten kirchlichen Entscheidungen; außerdem eine gründliche Durchsicht des ganzen Textes nach der inhaltlichen wie nach der sprachlichen Seite, wobei besondere Aufmerksamkeit dem kirchlichen Eherecht zugewandt worden ist. — Der Aufbau des Buches und das Gesamtgepräge ist das gleiche geblieben. Der bewährte Kommentar ist hinreichend bekannt und wird auch in der vorliegenden Neuauflage vollauf befriedigen. H.

189. Keller, H., S. J., Wandlungen und Mängel kirchlicher Gesetze (Papstäußerungen und Thomastexte): Anal. Gregoriana 8 (1935) 7—50. — „Das kirchliche Recht als äußere Gestalt der werdenden geordneten Freiheit der Kirche . . . in seiner organischen und funktionellen Bedeutung als Darstellung und Vermittlung tieferer sittlicher und gnadenvoller Wirklichkeit" (39) wird anläßlich des Jubiläums der Dekretalen im Lichte des gottmenschlichen Wesens der Kirche umschrieben. Schon hieraus ergibt sich, über alles rein Soziologische hinaus, eine Wandlungs-, besser eine geheimnisvolle, dem Kirchenrecht eigene Fortschrittsdynamik in Lebendigkeit und Freiheit. Trotz Ablehnung einer unmöglichen Ecclesia spiritualis blieb die Kirche stets erhaben über einen heute auch sonst als drückend empfundenen Rechtspositivismus; man denke an ihre Wertschätzung des Naturrechts, des Rechtes der Epikie und der Gewohnheit. Zu wünschen bleibt, angesichts der Einheit der Kirche, ein einheitliches Kirchenrecht für den Westen und Osten. Auch Thomas hat einiges Wertvolle zum Kirchenrecht beigesteuert (hiernach ist zu ergänzen Renard, Position du Droit Canonique: RevScPhTh 24 [1935] 397—406, S. 399); doch liegt eine tiefere Theologie des Kirchenrechts bei ihm und auch sonst noch nicht vor (vgl. hierzu Kellers Ausführungen über Pilgram: Schol 8 [1933] 243—249). — Die Zurückhaltung des hl. Thomas gegenüber dem Kirchenrecht findet vielleicht eine Erklärung in der Verselbständigung dieser Disziplin innerhalb der Theologie seit Gra-

tian; vgl. Hölscher, Vom römischen zum christlichen Naturrecht (1931) 43 ff. 121. Man braucht deshalb (trotz etwa 1, 2 q. 107 a. 4) nicht mit letzterem (48) von einer „Animosität" des hl. Thomas gegenüber den Kanonisten zu sprechen. Gemmel.

190. Perret, Vincent-de-Paul, O. P., Les origines romaines de la doctrine de la coutume en droit canonique: BullLitt-Eccl 1935, 163—179. — Die Entwicklung der formalen Bestandteile des römischen Gewohnheitsrechts der republikanischen Zeit, der konstitutionell-monarchischen und der absolutistischen Kaiserzeit einschließlich Justinian wird mit Quellenbelegen geschildert, soweit dies für das Verständnis des CIC dienlich erscheint. — Zur Ergänzung der Angaben aus CIC vgl. Wehr: Pastor Bonus 45 (1934) 1—22, wo auch die neueste einschlägige deutsche Literatur berücksichtigt ist. G.

191. Lipp, K., Elternrecht im kathol. Kirchenrecht (Fr. Manns Päd. Mag. Heft 1412, Philos. u. päd. Arb., hrsg. v. Al. Fischer u. P. Luchtenberg, VIII. Reihe, Schulrecht u. Schulpolitik, Heft 6). 8° (X u. 123 S.) Langensalza 1934, Beyer. *M* 2.40. — Das Kirchenrecht, zum Teil auch in seiner geschichtlichen Entwicklung, über das Erziehungsrecht der Eltern wird mit zahlreichen Quellenangaben geschildert. Dabei werden deutsche, vorab bayrische Verhältnisse besonders berücksichtigt. Als naturgemäße Reihenfolge der Erziehungsträger ergibt sich die folgende (97): Familie, Kirche, Gemeinde, Staat. Hervorgehoben sei die Darstellung des preußischen Mischehenstreites. Von selbst treten die Verdienste der Kirche etwa um die Bevölkerungspolitik, um Beseitigung der Kinderehen in China usw. hervor. — Da der letztjährige Fuldaer Hirtenbrief die religiöse Familienerziehung eindringlich fordert, gewinnt die Schrift erhöhte Bedeutung. — Beiträge könnte noch die Coll. Lac. liefern, z. B. VI 492; da ist auch von der Elternpflicht gegenüber dem Gesinde die Rede. In Anm. 65 muß es heißen: Denz. n. 1745; dabei könnte auf n. 1694 verwiesen werden, wo der Kommunismus als Feind der Familienerziehung gebrandmarkt wird. G.

192. Gerster a Zeil, Thomas Villanova, O. M. Cap., Ius religiosorum in compendium redactum pro iuvenibus religiosis. 8° (324 S.) Turin 1935, Marietti. *L* 15.—. — Der auf das Praktische eingestellte Leitfaden berücksichtigt in erster Linie Priesterreligiosen, wobei besonders das Mendikantenrecht beachtet wird; vgl. die Ausführungen über die *quaestuatio*. Auch die Nachkodexgesetzgebung kommt zur Geltung. Wertvoll für die Pastoral sind die Ausführungen über die *vocatio*, den Militärdienst von Religiosen, die Laienvereinigungen. — Zur Ergänzung: Es könnte hingewiesen werden auf die Bestimmungen über die Anpassung der Ordenssatzungen an den neuen Kodex (can. 489, S. C. Rel. 26. 6. 1918: AAS 10 [1918] 290; 26. 10. 1921: AAS 13 [1921] 538 f.) und die *normae* für Neubestätigungen (S. C. Rel. 6. 3. 1921: AAS 13 [1921] 312 ff.). Laut letzterem Erlaß (317) sagt man bei *congregationes* nicht mehr *regula*, sondern *constitutiones*. Zu 165: Die Karmeliter kann man wohl nicht der Regel des hl. Basilius zuteilen: Ferreres, Las Religiosas ([5]1920) n. 20. Das Wesentliche des *in communi vivendi modus* (1 f.) ist wohl zu sehr in die räumliche *cohabitatio* verlegt statt in das Gehorsamsband; vgl. Vermeersch-Creusen, Epitome Iur. Can. I ([4]1929) n. 533. Daß, abweichend von der Reihenfolge des Codex, das Kapitel *De Superioribus* erst spät kommt, hat das Mißliche, daß bei Behandlung

des Gehorsams und der Vermögensverwaltung die Zuständigkeit des Superior bzw. der Einzelhäuser nicht geklärt werden konnte; für die Vermögensverwaltung könnte im Geiste der cc. 1529 33 § 2 die Verantwortung gegenüber den in Frage kommenden Staatsgesetzen betont werden. Zu 166: *Consuetudo* und *observantia* werden sonst mehr geschieden: Falco, Introduzione allo Studio del CIC (1925) 121; Eichmann, Lehrb. d. Kirchenrechts (³1926) 46. Und welche *communitas* kommt bei dem Gewohnheitsrecht in Frage? Vgl. Wehr, Pastor bonus 45 (1934) 5; Vermeersch-Creusen, a. a. O. n. 109. Bei der Behandlung der Studien könnte auch auf *Deus scientiarum Dominus* hingewiesen werden. G.

193. Scharnagl, A., Katholisches Eherecht. Mit Berücksichtigung des in Deutschland, Österreich und der Schweiz geltenden staatlichen Eherechtes. 8° (239 S.) München 1935, Kösel & Pustet. Lw. *M* 4.80. — Das Buch will in erster Linie dem Seelsorgsklerus und den Studierenden des Kirchenrechtes dienen, darüber hinaus aber auch anderen Kreisen Kenntnis und Verständnis des katholischen Eherechts vermitteln. Diese Zielsetzung verlangte eine Beschränkung auf das unbedingt Notwendige rücksichtlich der geschichtlichen Entwicklung des Eherechtes und der Einbeziehung bestehender Kontroversen; diese Fragen sind in den vom Verf. angeführten umfangreichen Werken nachzusehen. — Die Folge und Einteilung des Stoffes folgt dem Gang des CIC. Nachdem die allgemeinen Vorbegriffe über Wesen und wesentliche Eigenschaften der Ehen dargelegt sind, folgt die Erörterung der der Ehe vorangehenden Maßnahmen, die Behandlung der Ehehindernisse, des Ehekonsens, der Eheschließungsform, der Wirkungen der Ehe, der Eheauflösung und eventueller Ehegültigmachung. Abschließend wird aus dem kirchlichen Prozeßrecht das Wesentlichste über den Eheprozeß beigefügt. — Die Darstellung ist klar, aber mitunter sehr knapp, so daß der weniger aufmerksame Leser Gefahr läuft, über notwendig zu Beachtendes hinwegzulesen. Es ist eine ungewöhnlich große Fülle von Sache in wenig Worte gefaßt, so daß erst ein genaueres Studium die Arbeit und das Wissen des Verf. recht schätzen lehrt. Auf Einzelheiten, und namentlich auf strittige Punkte einzugehen, erlaubt der einer kurzen Besprechung zur Verfügung stehende Raum nicht. Das Buch wird dem ihm vom Verf. gesetzten Zweck durchaus gerecht und wird den Seelsorgern wie den Theologiestudierenden ein willkommener und zuverlässiger Führer sein. Hürth.

194. Gardeil, A., La vraie vie chrétienne. 8° (IX u. 363 S.) Paris 1935, Desclée. *Fr* 20.—. — Als Kinder Gottes haben wir Anteil am göttlichen Leben. In diesem Leben Gottes können wir unterscheiden zwischen dem innergöttlichen Leben, Erkenntnis und Liebe der göttlichen Personen untereinander, und dem Leben Gottes, das sich nach außen kundgibt, Schaffung und Regierung der Welt. Wir ahmen analoger Weise das innergöttliche Leben nach durch Glaube, Hoffnung und Liebe, das andere durch die moralischen Tugenden. So ergeben sich die zwei Teile des Buches: I. Unser göttliches Leben; II. die göttliche Herrschaft über uns selbst. Gemeint ist damit das ganz unter der Herrschaft der Gnade stehende Leben, das der Christenmensch mit Hilfe der eingegossenen moralischen Tugenden führt. Nun ist das vorliegende Buch ein Auszug aus den zurückgelassenen Schriftstükken des verstorbenen P. A. Gardeil. Der Herausgeber unterzog sich der Arbeit, den eigentlichen Plan des Verfassers heraus-

zuarbeiten, nämlich die Struktur der Übernatur. Die Schwierigkeit, die sich einer solchen Arbeit naturgemäß entgegenstellt (vgl. 3 f.), ist, wie mir scheint, nicht völlig überwunden worden. Die ausführliche Einleitung von H.-D. Gardeil kann das im Werke selbst Fehlende nicht ersetzen. Das Verweisen auf andere Arbeiten des Verf., etwa die Gaben des Hl. Geistes in der „Vie Spir.", nützt nur denen etwas, die diese Zeitschrift halten oder die Werke des verstorbenen Verf. gut kennen. Da der Einfluß der Gaben des Hl. Geistes auf das wahre christliche Leben von so großer Bedeutung ist, müßte ihre Stellung in einer Arbeit, die gerade die Struktur dieses Lebens behandelt, aufgezeigt werden. Die Ausführungen über die übernatürliche Klugheit und die Tugend der Gottesverehrung wird jeder mit großem Nutzen lesen, es spricht aus ihnen die gründliche Arbeit eines gelehrten und frommen Mannes. Hapig.

195. Vonier, A., Christianus. Das Bild vom katholischen Menschen. Aus dem Englischen übertragen von Albert Schmitt, Abt von Grüssau. 8° (XIV u. 190 S.) Freiburg i. Br. 1935, Herder. *M* 2.20; Lw. *M* 3.40. — In siebzehn Kapiteln will der Verfasser das Bild vom kath. Menschen in seinen Hauptzügen zeigen. Es sind keine gelehrten theologischen Abhandlungen, die uns da geboten werden; sondern aus den großen theologischen Wissensgebieten wird die eine oder andere Wahrheit herausgegriffen und in einfacher, ansprechender Weise behandelt. Es wird also, um ein Beispiel zu nennen, die Gnade nicht im Zusammenhang behandelt, sondern es ist in eigenen Kapiteln von der Heiligung, der Erleuchtung und Innewohnung des Hl. Geistes die Rede, anderes ist hier und da eingestreut, etwa im Kapitel: „Der Christ bei der Arbeit". So könnte man das Ganze ein Erbauungsbuch belehrenden Charakters nennen. H.

196. Bardy, G., La vie spirituelle d'après les Pères des trois premiers siècles. gr. 8° (318 S.) Paris 1935, Bloud & Gay. *Fr* 60.—. — Der durch zahlreiche rein wissenschaftliche Veröffentlichungen bekannte Patrologe wählt die Frömmigkeit bei den Vätern in den ersten drei Jahrhunderten als Gegenstand seiner Darstellung. Er tut es auf eine in Frankreich als mustergültig anerkannte Art, die wir in Deutschland nicht für so tonangebend ansehen. Wie viel, auch gelehrtes, Wissen hat beispielsweise Rudolf Kapp geboten in seinen „Heiligen und Heiligenlegenden in England". Studien zum 16. und 17. Jahrhundert (Halle 1934, Niemeyer)! Die Verschiedenheit der christozentrischen Richtung von der im Kampf mit dem Arianismus anhebenden theozentrischen (Augustinus) und das allmähliche Wiedererwachen der christozentrischen vom 11. und 12. Jahrhundert an (S. Bernhard, S. Franziskus; das Ideal apostolischer Lebensart im Süden Frankreichs, sowie in Flandern und Brabant), ist — auch nicht als ferne Perspektive — irgendwie angedeutet. Es fehlen auch alle Verbindungslinien nach vorne. Die Passionsmystik des hl. Ignatius von Antiochien steht allein für sich, losgelöst von den alle Jahrhunderte befruchtenden Darlegungen des hl. Paulus über das Kreuz und das Blut Christi. Es wird auch nicht am Schluß in einem Überblick der Versuch gemacht, gemeinsame Züge aus den einzeln vorgeführten Vertretern zusammenzustellen. — All dies ist keineswegs ein Mangel an Wissen, an Beherrschung und Durchdringung des Stoffes, hier steht Bardy an erster Stelle. Es scheint dies eine allein zur „Erbauung" gewählte Methode zu sein, die haarscharf die wissenschaftliche

Erörterung von rein religiöser Darlegung geschieden wissen will. Tertullian z. B., der sicher in seiner katholischen Zeit gut Religiöses bot, scheidet vollständig aus, während die Oden Salomos und der Bischof Methodius trotz kritischer Einschränkungen als normale Vertreter zählen. Sinnvoll ist bei dem Gegenpapst Hippolyt hervorgehoben, wie er auch schon vor dem Martyrium sich auszeichnete durch Treue gegen alles, was er für aus der Vorzeit überliefert hielt, und durch seine literarischen Kämpfe zum Schutz des wahren Glaubens. B. spricht auch von den Fragestellungen, die sich an die eucharistischen Gebete der Didache (Kapitel IX und X) reihen, aber „sie lassen sich zur Zeit nicht mit Sicherheit beantworten" (72). Kurz, bringe den kritischen Sinn sorgsam zur Ruhe, gib dich der unmittelbaren Einwirkung des hl. Ignatius, Polykarp, der hl. Blandina hin und etwas von diesem frischen Springquell der Frömmigkeit geht auf dich über. Bruders.

197. Hanozin, P., S. J., La geste des martyrs. 8° (267 S.) Paris (1935), Desclée, de Brouwer et Cie. *Fr* 12.—. — Dem großen Vorbild Bardys folgt in allem und jedem H. Inhaltlich allein ist das Thema anders gestellt. Es handelt sich um die Martyrer der ersten drei Jahrhunderte, nicht um die Väter, d. h. nicht um solche, die sich noch heute durch ihre Schriften an uns wenden. Alle Legenden und alles Legendarische ist sorgfältig ausgeschaltet, aber auch jede selbständige kritische Erörterung. Der Text ist in fließender französischer Sprache geboten. Das Original suchte der Verf. für den Tod Cyprians glücklich bei Reitzenstein (Heidelberger Akademie, Sitzungsberichte 1913), für die palästinensischen Martyrer Apphianus, Theodosius und Pamphilus in den AnalBoll (16 [1897] 122 ff.) und für alle übrigen in den „Ausgewählten Martyrerakten" (Knopf-Krüger 1929); nur hat H. in verständiger Zurückhaltung die Passio des Dasius, die Akten über Acacius und Kassian nicht mitübernommen. — Bardy und H. behandeln beide Polykarp, Justin, Irenäus und Cyprian. Indes Bardy aus dem gesamten Schrifttum schöpft, bleibt nach seinem Thema H. auf das Martyrium beschränkt. Darum stimmen beide bei den Martyrern von Lyon vollkommen überein. Geht durch die gewandte moderne Übertragung manches von der ehernen Härte der ursprünglichen Akten verloren, so wirkt anderseits der Inhalt erhebend, kräftigend und eindringlich auf heutige Leser. Brs.

198. Sierp, W., S. J., Hochschule der Gottesliebe. Die Exerzitien des hl. Ignatius von Loyola erklärt und besonders für den Gebrauch bei Einzelexerzitien vorgelegt von W. S. 1. Bd. 8° (460 S.) Warendorf i. W. 1935, Schnell. Lw. *M* 5.70. — Das Buch gibt keine Ausführungen über die Exerzitien, sondern es legt diese selbst vor und gibt die naturgemäßen Erklärungen dazu; bei Gelegenheit werden Streitfragen geklärt, und schließlich der Hauptzweck; es will eine Anleitung zu Selbstexerzitien geben. Hierfür, aber auch für das eigentliche Studium der Exerzitien, ist das Buch in ganz vorzüglicher Weise geeignet. Hapig.

199. Bonnefoy, Jean-Fr., Une somme Bonaventurienne de théologie mystique: le „De triplici Via". 8° (182 S.) Paris 1934, Librairie Saint-François. — Im reichen aszetisch-mystischen Schrifttum des hl. Bonaventura verdient das Büchlein De triplici via, auch bekannt unter dem Namen Incendium amoris oder Parvum bonum in der Tat den Namen einer Summa theologiae mysticae. Ihr tiefer Gedankeninhalt wird hier von berufener Seite mit großer Gelehrsamkeit dargelegt. Zugleich

wird den Quellen nachgegangen, wie Augustinus und Dionysius Pseudoareopagita, und das Nachwirken bei den niederländischen Fraterherren, Dionysius Cartusianus, García Cisneros bis in die spätere Zeit verfolgt. Wertvoll ist besonders die Entwicklung des Gebetslebens, angefangen von besinnlicher Lesung bis zur Contemplatio infusa, wobei die Bedeutung der methodischen Betrachtung klar hervortritt. Zahlreiche Anmerkungen bieten wertvolle Literaturnachweise. Neben seiner Klarheit und tiefen psychologischen Kenntnis ist es vor allem die Wärme und Salbung in den Schriften des seraphischen Lehrers, die sie auch gerade für unsere Zeit so lesenswert machen. Es ist das Verdienst des Verfassers, dies mit umfassender Kenntnis der einschlägigen Literatur wieder einmal nachgewiesen zu haben. Richstaetter.

200. Schneider, Theophora, O. S. B., Der intellektuelle Wortschatz Meister Eckeharts (Neue Deutsche Forschungen, Bd. 14; Abt. Deutsche Philologie. Bd. 1). gr. 8° (130 S.) Berlin 1935, Junker u. Dünnhaupt. *M* 5.50. — Jost Trier hat, teilweise im Gefolge des schweizerischen Philologen F. de Saussure, mit seinem Begriff des „Sprachfeldes", der „Feldgliederung" und des „Feldgliederungswandels", vom Ganzen und nicht von den Teilen ausgehend, neue Wege in der Wortkunde beschritten. In seinem Geiste bewegt sich die Arbeit von Th. Schn., die den deutschen Wortschatz im Sinnbezirk des Verstandes bei Meister Eckehart untersucht. Auf der Grundlage unbedingt sicherer Texte wird zuerst das Sprachfeld der *naturalia*, dann die Feldgliederung der *accidentia* (die Einteilung stammt von Trier) beleuchtet. Dem schließt sich ein Abschnitt an, der das sprachliche Gefüge Eckeharts in Vergleich setzt mit dem höfischen und anderen zeitgenössischen Gefügen (Seuse, Tauler, Hugo von Trimberg). Ein wertvolles Wörterbuch, das alle Belegstellen sammelt, beschließt das Buch. Vor allem interessiert die Deutung und Eingliederung von „vernünftekeit, verstantnüsse, gemüet, bescheidenheit" u. a. Die Untersuchung kommt zu dem Resultat, daß Eckeharts Sprache keine pantheistische Deutung zuläßt. Die wichtigsten Ergebnisse gruppieren sich um das Wort „vernünftekeit". In ihm hat Eckehart „der deutschen Sprache ein Wort von eigener Gehaltstiefe gegeben". Sein Kerngehalt ist das „Gottbesitzen im Heiligen Geiste, im Pneuma Christi", „die unio mystica und die durch sie bewirkte cognitio Dei experimentalis". In einer Übersetzung aus dem Mittelhochdeutschen muß darum dieses Wort mit „die Geistseele in der Gnade", „die gnadenhaft erhobene Seele", oft auch mit „Gnade" wiedergegeben werden. — Das Wertvolle der Arbeit liegt in der ganzheitlichen Betrachtungsweise des intellektuellen Sprachraums Eckeharts, der nicht ohne weiteres mit einer Übersetzung lateinischer Fachtermini zusammenfällt. Richtig ist auch die Erkenntnis, daß Eckehart trotz seines aristotelisch-thomistischen Sprachgewandes mehr augustinischen (und neuplatonischen) als thomistischen Antrieben folgt. Die konsequente Beurteilung des Meisters vom Boden der vollen und tiefgefaßten Kirchenlehre ist wohltuend und das einzig Richtige. Dagegen erweckt die Deutung von „vernünftekeit" doch große Bedenken. Sicher ist, daß dieser Sinn auch anklingt. Daß dies aber der konsequent durchgeführte und ausschließliche Gebrauch Eckeharts ist, dürfte sich schwerlich beweisen lassen. Das kommende Wörterbuch der neuen Eckehartausgabe wird diese Frage weiter klären. Roos.

Die Glossolalie im Lichte der Mystik.

Von Karl Richstaetter S. J.

„Eingehende Behandlungen der biblischen Mystik, speziell der von der Bibel berichteten außerordentlichen mystischen Phänomene, sind nicht nur lohnende, sondern auch dringliche Aufgaben." Von kompetenter Seite wurde dies schon vor Jahren betont[1]. Wie viel Licht die wissenschaftliche Mystik über außergewöhnliche biblische Tatsachen verbreiten könnte, soll hier für das von Paulus und Lukas berichtete Charisma der Glossolalie zu zeigen versucht werden. Gerade „bezüglich dieser Gaben herrscht unter den neueren Auslegern am meisten Verwirrung", — und auch unter den älteren! Im Lichte der Mystik aber dürften sich alle Schwierigkeiten leichter lösen lassen.

Die Apostelgeschichte wie der erste Korintherbrief sind bei Erwähnung des Zungenredens sehr kurz. Sie wenden sich eben an solche, die dieses Charisma aus eigener Beobachtung kennen und die wissen, was der Ausdruck bedeutet. Es sind Tatsachen, die dem Gebiete der Mystik angehören.

Wenn nun auch mystische Gnaden, wenigstens relativ, weit seltener geworden sind als im Urchristentum, so haben sie dennoch nie ganz in der Kirche aufgehört. Im wesentlichen sind sie dieselben geblieben. Unter den Charismen, die in der Urkirche vom Heiligen Geist in so reicher Fülle den Neuchristen verliehen wurden, dürfte gerade die Gabe, die mit dem Worte des Zungenredens bezeichnet wird, sich in der Folgezeit am meisten erhalten haben, während die anderen Charismen mehr zurücktraten.

Die wissenschaftliche Mystik stellt die psychologisch beobachteten Tatsachen des außergewöhnlichen Gebetslebens wie seiner Begleiterscheinungen zusammen und sucht sie zu deuten und zu erklären. Durch die Kenntnis der mystischen Gnaden müßte man wohl in ähnlicher Lage sein, wie die Zeitgenossen des hl. Paulus und Lukas. Dabei aber umfaßt das Beobachtungsmaterial der Mystik nicht bloß einige Jahre, sondern mehr als anderthalb Jahrtausende. Es berücksichtigt nicht bloß den einen oder anderen Ort, sondern Mystiker jeglicher Sprache, jeglichen Geschlechtes, jeglicher Bildung und Lebensstellung, und das bis in unsere Zeit hinein. Wenn sich nun hier Tatsachen nachweisen lassen, auf

---

[1] Jos. Zahn, Einführung in die christl. Mystik (Paderborn [2]1918) 567.

die die Beschreibung des Zungenredens, ebenso wie auch die Weisungen, die der Apostel zu geben sich gezwungen sah, vollkommen passen, so würde damit für das Verständnis des heiligen Textes ein wertvolles Mittel geboten. Bisher ist es auffallenderweise nur von sehr wenigen benutzt worden, wie von Bisping und Gutjahr bei der Erklärung des ersten Korintherbriefes. Die Väter haben darauf verzichtet und ebenso die mittelalterliche Scholastik. Es stand eben damals noch nicht ein so reiches Beobachtungsmaterial zur Verfügung wie in unserer Zeit. Die Scholastik stand zudem noch ganz unter dem Einfluß der plotinischen Mystik des Pseudoareopagiten. Erst zu Beginn der Neuzeit wurde der Bann gebrochen, am wirkungsvollsten durch die hl. Theresia. Durch sie ist die psychologische Beobachtung mystischer Phänomene ganz zu ihrem Rechte gekommen. So haben denn auch bereits Mystiker wie Harphius O. F. M. im 16. Jahrhundert und Scaramelli S. J. im 18. Jahrhundert auf die Ähnlichkeit mancher mystischer Zustände mit dem Zungenreden der Urkirche hingewiesen. Aus rein sprachlichen Gründen kommt E.-B. Allo O. P. in seinem Kommentar zum ersten Korintherbriefe z. T. zu ähnlichen Ergebnissen[2].

Da das Wort Mystik in verschiedener Bedeutung verwendet wird, so dürften einige Vorbemerkungen nicht unnötig sein. Verschieden ist das Gebiet, das der Mystik zugewiesen wird, verschieden sind auch die Methoden, die Verwendung finden. Darum sei hier kurz bemerkt, daß das Wort hier in seiner engsten Bedeutung genommen wird und auf solche Gnaden beschränkt wird, die heute nur sehr wenigen zuteil werden. Sodann wird im Anschluß an die theresianische Mystik besonderer Wert auf die psychologische Beobachtung der Tatsachen gelegt.

In diesem Sinne umschreibt Joseph Kleutgen S. J. das Gebiet der Mystik: Der Gegenstand der eigentlichen Mystik ist eine geheimnisvolle Vereinigung mit Gott, zu der nicht alle berufen sind. Sie besteht darin, daß die Seele durch außerordentliche Wirkungen der Gnade zu einer höheren Beschauung der himmlischen Dinge und vorzüglich Gottes selber erhoben wird. Vermittels derselben erfaßt sie jene übernatürliche Gemeinschaft mit dem Wesen Gottes, welche die heiligmachende Gnade den Gerechten verleiht, nicht mehr bloß durch den Glauben, sondern lernt sie auch durch Erfahrung kennen[3]. In ähnlicher Weise faßt J.-V. Bainvel S. J. den Begriff Mystik in seiner Einleitung zu Des grâces

[2] Première Épître aux Corinthiens (Paris 1935) 353 ff.
[3] Jos. Kleutgen S. J., Theologie der Vorzeit, 4. Bd. (²1873) 50.

d'oraison von Aug. Poulain S. J.: „La vie de la grâce devenant consciente, connue expérimentalement[4]."

Dieses erfahrungsmäßige Innewerden Gottes und des Übernatürlichen ist bei den Mystikern aber nicht etwa bloß ein stark erhöhtes Andachtsgefühl, wie es innerlichen Menschen allgemein bekannt und, wenigstens in den ersten Anfängen, zeitweilig allen erreichbar ist. Es ist vielmehr, wie sich später ergeben wird, nach seiner psychologisch wahrnehmbaren Seite artmäßig von dem gewöhnlichen inneren Gebet verschieden, also nicht bloß gradmäßig gesteigert. Der Träger des gewöhnlichen inneren Gebetes ist, nach den Worten des Apostels der Nus, mens, der Träger des außergewöhnlichen Gebetes dagegen das Pneuma, spiritus (1 Kor 14, 14—19).

Die Sprachengabe ist der Kirche im Markusschluß verheißen: „Sie werden in neuen Zungen reden[5]." Die Erfüllung wird in der Apostelgeschichte berichtet, bei der Bekehrung der ersten Heiden durch Petrus im Hause des Hauptmanns Kornelius und bei der Handauflegung des hl. Paulus zu Ephesus[6]. Ausführlicher noch spricht Paulus im ersten Korintherbrief von einem Charisma des Zungenredens, das sich jedoch in einer Hinsicht vom Pfingstwunder unterscheidet.

Denn bei dem Pfingstwunder hörte jeder „aus allen Völkerschaften unter dem Himmel" die Apostel „in seiner Muttersprache reden". Erstaunt fragte man, „wie kommt es, daß jeder von uns seine Muttersprache hört?" „Wir hören sie in unseren Sprachen die Großtaten Gottes verkünden" (Apg 2, 4—13). Anders erscheint das Charisma, worüber Paulus die Korinther belehrt: „Wer in Sprachen redet, der redet nicht für Menschen, sondern für Gott, niemand versteht ihn ja, er redet im Geiste geheimnisvolle Worte" (1 Kor 14, 2).

Im Berichte über das Pfingstwunder werden 16 verschiedene Nationen angeführt, die die Apostel in ihrer Muttersprache reden hörten. Es soll hier nicht untersucht werden, wie es möglich gewesen wäre, sich gleichzeitig in 16 verschiedenen Sprachen verständlich zu machen, und ob der Bericht nicht selbst nahelegt, hier statt eines Sprachwunders ein Hörwunder anzunehmen.

---

[4] S. XXX. Vgl. Jos. de Guibert S. J., Études de théologie mystique. Toulouse (1930) 78 ff. — K. Richstaetter S. J., Mystische Gebetsgnaden. Innsbruck (1924) 72 ff.

[5] Mk 16, 17. — In einigen Handschriften fehlt der Zusatz „neuen". Diese Verse gelten als kanonisch, wie immer man über die Verfasserschaft denken mag.

[6] Apg 2, 4; 13, 10 46; 19, 6.

Dies letztere findet seine Bestätigung durch den Vergleich mit anderen Berichten über das Zungenreden. Bei der Predigt des hl. Petrus vor dem Hauptmann Kornelius kam der Heilige Geist auch auf die Heiden herab. Die Judenchristen, „die mit Petrus gekommen waren, staunten, daß auch über die Heiden die Gaben des Heiligen Geistes ausgegossen würden. Denn sie hörten sie in Zungen reden und Gott lobpreisen" (Apg 10, 44—47). Würde es sich hier um ein Reden in fremdem Sprachidiom handeln, so würde man den Lobpreis Gottes gar nicht als solchen verstanden haben oder man müßte auch hier für die Judenchristen noch ein eigenes Hörwunder annehmen. Vom Standpunkte der Mystik aus würden solche Zeichen für göttliches Wirken wenig angebracht erscheinen, da es dämonischem Wirken eigen ist, sich durch nach außen auffallende, aber sonst unnütze Zeichen kundzugeben. Dasselbe gilt auch für das Wirken des hl. Paulus zu Ephesus. Als er den Neugetauften die Hände auflegte, „kam der Heilige Geist auf sie herab. Sie redeten in Zungen und weissagten" (Apg 19, 6).

Paulus selbst dankt Gott, daß er „mehr in Zungen rede als alle"; aber in der gottesdienstlichen Versammlung will er lieber „fünf verständliche Worte reden als zehntausend in Zungen" (1 Kor 14, 19). Ist es denkbar, daß Paulus, wenn er allein war, sich unbekannter Sprachidiome beim Gebete bedient habe?

Was soll endlich die charismatisch begnadigten Christen in Korinth veranlaßt haben, gerade das Zungenreden besonders hochzuschätzen, wenn es sich dabei nur um ein Reden in unbekannten Sprachen gehandelt hätte? Mußten die anderen Charismata, die sie ja vor Augen hatten (1 Kor 12, 4 ff.), nicht begehrenswerter erscheinen?

Die Geschichte der Mystik bestätigt die Annahme, daß es sich bei dem Pfingstwunder eher um eine doppelte mystische Gnade handelt: Einerseits um ein Hörwunder in 16 Sprachen, anderseits aber zugleich um ein ekstatisches Reden, das durchaus denselben Charakter trägt wie das Zungenreden in Korinth. Daß es sich um ein Hörwunder handelte, ist die Ansicht des Basilius von Seleucia (Oratio 37; PG 85, 389 B), Beda (zu Apg 2, 6; PL 92, 999 C) u. a., während der hl. Gregor v. Nazianz (Oratio 41 n. 15; PG 36, 449 B) beide Ansichten vorlegt, das Sprachwunder aber vorzieht.

Die Sprachwunder, die von mystisch begnadigten Heiligen berichtet werden, können nach den Zeugenaussagen nur Hörwunder gewesen sein. Glaubwürdige Zeugen versichern,

daß man darüber staunte, wie der hl. Vinzenz Ferrer in seiner katalanischen Muttersprache predigte, und trotzdem von solchen verstanden wurde, die diese Sprache nicht kannten[7]. Der hl. Antonius von Padua predigte in Rom vor dem Volke, das dort wegen des großen Ablasses aus aller Welt zusammengeströmt war. Von vielen aber wird bezeugt, daß jeder ihn in seiner eigenen Muttersprache verstand[8]. Vom hl. Franz Xaver wird berichtet, man habe ihn in Japan portugiesisch predigen gehört, aber die Japaner hätten ihn zu gleicher Zeit in ihrer Sprache verstanden. Mehrfach habe der Heilige den Heiden gepredigt, und alle hätten sich gewundert, daß so verschiedene Nationen mit ganz verschiedenen Sprachen ihn gleichzeitig in ihrer Muttersprache reden hörten, gerade so, als ob er ihre Sprache geredet hätte[9].

Ein doppelter Unterschied aber findet sich im Vergleich mit dem Pfingstwunder. Eine Predigt war das Zungenreden der Apostel nicht. Kein einziger Fall im Neuen Testament läßt sich darunter fassen. Ein anderer wesentlicher Unterschied liegt auch in dem Umstand, daß wir bei dem Pfingstwunder einen wirklich übernatürlichen Vorgang haben, während dies bei der Predigt des hl. Vinzenz Ferrer und des hl. Franz Xaver nicht angenommen werden muß. Das Wunder ist wohl ausschließlich auf seiten der Hörer.

Verwandt mit derartigen Hörwundern ist das Verständnis fremder Sprachen, wie es in der Mystik wiederholt berichtet wird. So schreibt der hl. Johannes vom Kreuz: „Manchmal kommt es vor, daß man die betreffende Sprache, wenn es z. B. Lateinisch ist, gar nicht versteht und trotzdem erfaßt man den Sinn der Worte vollkommen[10]." Dasselbe bestätigt die hl. Hildegard in einem Briefe an den hl. Bernhard: „Ich bin nur eine armselige, sehr armselige Frau . . . Höre mich mit Güte an . . . Ich habe das innere Verständnis des Psalmenbuches, des Evangeliums und der übrigen heiligen Bücher, wenn sie mir in diesem Gesichte . . . gezeigt werden. Aber der Geist gibt mir nicht das Verständnis des buchstäblichen Sinnes, . . . meine Seele allein wird erleuchtet[11]." Von derselben Gnade spricht die hl. Theresia aus eigner Erfahrung: Ich verstehe „von dem, was

---

[7] Benedikt XIV., De canoniz. lib. 3 c. 48 n. 3.
[8] Görres, Christl. Mystik, II. B. 193.
[9] Brou, François Xavier (Paris 1912) I 276—279 373—374; II 180.
[10] Aufstieg zum Karmel, 2. Buch, Kap. 24.
[11] Vacandard, Leben des hl. Bernhard II 350.

ich in lateinischer Sprache, besonders aus den Psalmen, rezitiere, fast nichts, und doch ist es mir während des Gebetes der Ruhe schon begegnet, daß ich den Vers, wie er in der Muttersprache lautet, verstanden und noch obendrein den darin enthaltenen Sinn mit Süßigkeit gekostet habe[12]".

Finden so die Hörwunder in der mystischen Theologie manche Bestätigung, so sind eigentliche Sprachwunder in der echten Mystik bisher nicht nachgewiesen. Dagegen wird „in fremden Sprachen längere Sätze reden" vom Rituale Romanum dämonischer Wirkung zugeschrieben und scheint deshalb als solche bereits beobachtet worden zu sein[13]. Im Lichte der Geschichte der mystischen Theologie würde man also das Reden in „neuen Sprachen", wie es der Herr verheißen hat, nicht als ein Reden in fremden Sprachidiomen deuten können. Wie aber ist es denn zu verstehen?

Unter den Charismen, die Paulus im ersten Korintherbriefe behandelt, nimmt das Zungenreden eine auffallende Sonderstellung ein. Die anderen Charismen dienten der Belehrung und Erbauung der ganzen Gemeinde. Denn was in späterer Zeit theologische Wissenschaft, Tradition in Lehre und Liturgie der Kirche bieten konnte, ersetzte im Anfang in überreicher Fülle der Heilige Geist durch seine Charismen. Als aber deren Zweck in anderer Weise erfüllt wurde, traten sie immer mehr zurück, um in späterer Zeit fast ganz zu verschwinden.

Nur die mystische Gnade des Zungenredens dürfte heute, wenn man die ganze Kirche berücksichtigt und die Zahl nicht relativ, sondern absolut nimmt, erheblich häufiger sein, als in der Urkirche. Äußert sich doch hier eine Gnade, die an erster Stelle zum Nutzen des einzelnen verliehen wird. „Denn wer in Zungen redet, der redet nicht zu Menschen, sondern zu Gott; niemand versteht ihn ja, er redet im Geiste geheimnisvolle Worte" (1 Kor 14, 2). So erklärt es sich auch unschwer, weshalb gerade dieses Charisma von den Korinthern ganz besonders geschätzt wurde, so daß Paulus sich gezwungen sah, die Bedeutung der anderen hervorzuheben, insofern sie für die Gemeinschaft von größerem Nutzen seien.

Welcher Art dieses ekstatische Reden war, geht aus der Beschreibung des Apostels ziemlich klar hervor. Es handelt sich vor allem hier um eine mystische Gebetsgnade. Denn

---

[12] Leben, 15. Kap., übers. v. Al. Alkofer O. Carm. D. (München 1933) 144.

[13] Rituale Romanum, tit. XI, cap. 1.

„wer mit der Zunge redet, redet nicht zu Menschen, sondern zu Gott" (1 Kor 14, 2). „Wer in Zungen redet, erbaut sich selbst" (14, 4), er „betet im Geiste", „lobsingt im Geiste", „benedeit im Geiste", „sagt Dank" (14, 14 ff.). Beim Pfingstwunder hörte man die Apostel „die Großtaten Gottes verkünden" (Apg 2, 11). Als bei der Petruspredigt vor Kornelius der Heilige Geist zum ersten Male auf die Heiden herabkam, hörte man diese „in Zungen reden und Gott lobpreisen" (Apg 10, 46). Dieses gibt klar und deutlich die innere Seite dieses Charismas wieder. Diese innere Gnade nun gibt sich in auffallender Weise nach außen kund.

„In Zungen reden" ist bei Paulus und Lukas zu einem stehenden Ausdruck geworden. Die Zunge wird eben im Hebräischen als ein Instrument gefeiert, mit dem das Gotteslob verkündet wird[14]. „Kommet, vernehmet, ich will erzählen, . . . was er getan meiner Seele: Lobeserhebungen sind auf meiner Zunge" (Ps 65, 17). „Meine Zunge wird den ganzen Tag kundtun seine Gerechtigkeit" (Ps 70, 24). „Als gewendet der Herr die Gefangenschaft Sions, . . . da ward erfüllt . . . unsere Zunge mit Frohlocken" (125, 12). Zur Erklärung des Pfingstwunders beruft sich der hl. Petrus auf Ps 15, 9: „Es freuet sich mein Herz und es jubelt meine Zunge" (Apg 2, 26). Dementsprechend schreibt auch Paulus: „Jede Zunge soll zur Ehre des Vaters bekennen: Jesus ist der Herr" (Phil 2, 11).

Die äußere Seite dieses Charismas aber bietet auffallende Erscheinungen: Es handelt sich um ein lautes Beten in artikulierten Worten, die dem Ohr vernehmbar sind. Trotzdem aber ist der Inhalt dieses Gebetes für andere nicht ohne weiteres verständlich, „niemand versteht ihn ja, er redet im Geiste geheimnisvolle Worte" (1 Kor 14, 2). Beim Pfingstwunder „wurden alle mit dem Heiligen Geiste erfüllt und begannen in andersartigen Zungen zu reden, wie der Geist ihnen das Wort dazu verlieh", und zwar noch bevor die Menge zusammenströmte.

Weil die Worte, die im ekstatischen Gebete gesprochen wurden, anderen nicht verständlich sind (14, 9 ff.), so bedürfen sie einer Auslegung. Darum soll man um die Gabe der Auslegung beten (13). „Einer soll die Auslegung geben. Ist kein Ausleger da, so soll man in der Versammlung schweigen" (28). Die Auslegung aber ist wieder ein besonderes Charisma (12, 10). Manche hatten beide Cha-

---

[14] C. L. W. Grimm, Lexicon Graeco-Latinum, Leipzig [4]1903 zu γλῶσσα 2.

rismen, manche nur eines. Für die Gläubigen ist das Zungenreden kein Zeichen, sondern nur unter gewissen Umständen für die Ungläubigen, was von dem Ausleger abhing.

Warum aber ist ein solches lautes artikuliertes Beten für andere ohne Erklärung nicht verständlich? Daß der Grund nicht in einem fremden Sprachidiom gelegen haben kann, wurde vorher gezeigt. Dagegen ist die Beschreibung bei Paulus und Lukas die genaue Darstellung einer Gebetsgnade, die in der Mystik mit dem Namen „Ebrietas spiritualis", „geistliche Trunkenheit", bezeichnet wird. Was die innere Seite dieser mystischen Gnade angeht, so handelt es sich dabei um ein passives Gebet, dessen Träger nicht der Intellekt ist, Nus, Mens, sondern der Geist, das Pneuma, Spiritus, der „die Sprache der Engel" redet (1 Kor 13, 1), nicht die Sprache der Menschen im gewöhnlichen inneren Gebete. Man verkehrt mit Gott in passiver Weise „sine formis et imaginibus", wie die mittelalterlichen Mystiker sagen, in der „Spitze des Geistes". Dieser rein geistigen Schauung, bei der das diskursive Denken ausgeschlossen ist, wie es bei der Engelerkenntnis der Fall ist, entspricht auch im Willen eine rein geistige Fähigkeit, von den Mystikern Synterese genannt, die in der cognitio experimentalis Dei unaussprechliche Süßigkeit empfindet, einen Vorgeschmack der ewigen Seligkeit.

So zeigt schon die innere Seite dieses Gebetes einen wesentlichen Unterschied vom gewöhnlichen inneren Gebete. Bei diesem ist der Nus, Mens, Träger des Gebetes, selbstredend unter dem Einfluß der gewöhnlichen Gnade des Heiligen Geistes, die stets allen zur Verfügung steht. Bei diesem Charisma aber ist es der Geist, Pneuma, Spiritus, der Gott lobt und preist (1 Kor 14, 15). Es muß also zwischen diesem Gebete des Geistes und dem gewöhnlichen Gebete des Mens, Nus, ein wesentlicher Unterschied bestehen. Denn dieses Gebet des Geistes ist so erhaben, daß auch der Verstand des Begnadigten das Geheimnisvolle nicht zu erfassen vermag und deshalb „ohne Frucht bleibt" (14, 14). Trotzdem hat die Seele des Begnadigten Frucht davon, „er erbaut sich selbst", nicht aber auch ohne weiteres andere (14, 2). Wegen des großen persönlichen Nutzens dieses erhabenen mystischen Gebetes dankt Paulus dem Herrn, daß er diese Gnade in so hohem Maße besitzt, aber er macht nicht in Gegenwart anderer Gebrauch davon (19). Darum wünscht er dieses Gebet auch, nicht etwa „bloß ironisch", allen anderen (5), und er will nicht, daß es gehindert werde, nur gibt er Weisungen, wie man beim

gemeinsamen Gottesdienst davon Gebrauch mache (27 f.).

Paulus gilt als der größte Mystiker des Christentums. Darum muß man von vornherein annehmen, daß er die mystischen Gnaden der großen Heiligen der späteren Zeit aus eigener Erfahrung kannte, auch die Ebrietas spiritualis. Das Wesentliche bei ihr ist das innere Erlebnis, das sich so auffallend nach außen zeigt. Es besteht, wie vorher gezeigt wurde, darin, daß man die Glaubenswahrheiten, auch das Innewohnen Gottes in der Seele, nicht bloß durch den Glauben, sondern aus Erfahrung kennenlernt. Diese innere Erfahrung aber verleiht der Seele eine unaussprechliche Süßigkeit, die sich, zumal wenn sie zuerst auftritt und als etwas ganz Neues empfunden wird, im Inneren kaum verbergen läßt. Die übergroße Ergriffenheit äußert sich dann in Ausrufen, in abgerissenen Worten oder unvollständigen Sätzen. Dies scheint auch Paulus durch den Vergleich mit den Musikinstrumenten nahezulegen: Abgerissene Töne ohne Rhythmus und bestimmte Tonfolge geben keine verständliche Melodie, derartige Trompetenstöße sind für die Soldaten kein verständliches Signal. „So ist es mit euch", sagt Paulus den Korinthern. „Wenn ihr mit dem Zungenreden keine verständlichen Worte vorbringt, wie soll man das Gesprochene verstehen (14, 9)?" So sei es bei allen Sprachen der Welt.

In unübertroffener Selbstbeobachtung beschreibt die hl. Theresia, von Pius X. „die große Lehrmeisterin der Psychologie der Mystik" genannt, wie andere mystische Erlebnisse, so auch die „mystische Trunkenheit". Bei der großen spanischen Mystikerin wie auch bei vielen anderen, die eigene Erfahrung aufgezeichnet haben, finden wir den Schlüssel zur Deutung des rätselhaften Charismas der Urkirche. Die äußere Seite des Zungenredens wie auch die innere mystische Gnade, wodurch ihre Äußerungen wie von selbst verständlich werden, gibt die hl. Theresia aus eigener Erfahrung so wieder, wie man es bei Paulus und Lukas liest:

Die Seele genießt hier „eine größere Wonne, als man sie aussprechen kann . . . . Die Seele weiß alsdann auch nicht, was sie tun soll; sie weiß nicht, ob sie sprechen oder schweigen, lachen oder weinen soll. Es ist dies ein glorreiches Vonsinnensein, eine himmlische Torheit, in der man die wahre Weisheit erlernt. Es ist dies für die Seele ein überaus wonnevoller Genuß. — . . . Schon oft war ich wie von Sinnen und berauscht von göttlicher Liebe . . . . — . . . Man spricht hier viele Worte zum Lobe Gottes, jedoch ohne Ordnung, wenn nicht der Herr selbst

sie ordnet; der Verstand wenigstens vermag dabei nichts. Die Seele möchte in laute Lobeserhebungen ausbrechen; sie weiß sich nicht zu fassen und schwebt in süßer Unruhe. . . . Hier wünschte die Seele, daß alle sie sehen und ihre Glückseligkeit begreifen möchten, um mit ihr Gott zu preisen; sie möchte alle teilnehmen lassen an ihrer Freude, weil diese zu groß ist, als daß sie allein sie ertragen kann . . . — O mein Gott, wie ist es doch einer Seele in diesem Zustande! Um den Herrn zu loben, möchte sie aus lauter Zungen bestehen. Sie redet tausend heilige Torheiten, damit immer ihr Ziel treffend, nämlich dem zu gefallen, der in solcher Weise ihr seine Gunst erzeigt. . . . Ich glaube nicht, etwas übertrieben zu haben; vielmehr bleibt alles hinter der Wirklichkeit zurück, was ich über diese Art von Freude, die der Herr eine Seele in dieser Verbannung genießen lassen will, gesagt habe. Gepriesen seist du, o Herr, in Ewigkeit! . . . O mein König! Durch deine Güte und Barmherzigkeit bin ich, während ich dieses schreibe, nicht ohne jene heilige und himmlische Torheit. Da du mir also ohne jegliches Verdienst von meiner Seite diese Gnade erweisest, so wolle nun auch, ich bitte dich, daß alle, mit denen ich umgehe, gleichfalls Toren deiner Liebe seien" (Leben, 16. Kap.; bei Alkofer S. 150—153).

Von derselben mystischen Gnade spricht die Heilige in ihrem ersten Berichte an P. Petrus Ibáñez O. P.: „Manchmal befallen mich solch heftige Antriebe, daß ich vor Verlangen vergehe, Gott zu schauen und ich meiner nicht mächtig bin. Es scheint mir, als ob es mit meinem Leben zu Ende ginge, und dann schreie ich auf und rufe zu Gott; diese Antriebe befallen mich mit großer Heftigkeit. — Manchmal kann ich nicht mehr sitzen bleiben, so heftig ist die Gewalt dieser Antriebe; sie verursachen eine innere Pein, ohne daß ich etwas dazu beitrage; und diese Pein ist derartig, daß sie die Seele während ihres ganzen Lebens nicht mehr entbehren möchte. . . . — Ein andermal ist dieses Verlangen, Gott zu dienen, mit solch heftigen Antrieben begleitet, daß ich es gar nicht in Worte zu fassen vermag. . . . Ich möchte dann meine Stimme erheben und allen Menschen zu verstehen geben, wie wichtig es sei, für Gottes Ehre sich nicht mit wenigem zu begnügen, und welch große Schätze wir von seiner Hand empfangen werden, wenn wir uns dafür empfänglich machen. Dieses Verlangen . . . ist derart, daß ich vergehen möchte[15]."

[15] Leben, 1. Bericht; bei Alkofer S. 428.

Überträgt man die hier beschriebene mystische Gnade in die Christengemeinde von Korinth, so werden die Weisungen des hl. Paulus sofort verständlich: „Wenn sich nun die ganze Gemeinde versammelt und alle in Zungen reden, und es treten Unkundige oder Ungläubige ein, werden sie nicht sagen, ihr seid von Sinnen (14, 22)?" „Will man in Zungen reden, so sollen es nur zwei oder höchstens drei tun und zwar nacheinander, und einer soll die Auslegung geben. Ist kein Ausleger da, so soll ein solcher in der Versammlung schweigen. Er mag mit sich selbst und mit Gott reden (14, 27 f.)." Es ist verständlich, daß für die Gemeinde und ihren Gottesdienst die Predigtgabe wertvoller ist und daß man im Interesse der Gemeinschaft nach ihr besonders verlangen soll, doch mahnt der Apostel im Interesse der einzelnen: „Hindert auch das Zungenreden nicht! Es geschehe alles in Anstand und Ordnung (14, 39 f.)."

In Verbindung mit den „genera linguarum" nennt Paulus nicht bloß die „interpretatio sermonum", sondern auch die „discretio spirituum" als ein eigenes Charisma. Es ist nach Kardinal Bona „eine besondere Wirkung des Heiligen Geistes oder eine innere Erleuchtung zur Unterscheidung bei verschiedenen Bewegungen, ob diese vom guten oder bösen oder vom eigenen Geiste kommen. Es kann sich dabei um Sitte oder Lehre handeln, um innere und unsichtbare Anregungen oder äußere Lehren von Menschen oder vernehmbare Sprache von Engeln[16]." Daß dieses Charisma in der Urkirche besonders notwendig war, ergibt sich einerseits aus der Häufigkeit der außergewöhnlichen Vorgänge, anderseits daraus, daß damals von der erworbenen Gabe der Unterscheidung noch nicht die Rede sein konnte, da diese sich auf die von den Vätern und Theologen der Mystik und Aszetik angegebenen Weisungen sowie auf langjährige Erfahrung stützen. Daß aber auch in der Urkirche bereits pseudomystische Vorgänge auftraten, wissen wir aus der Apostelgeschichte, den paulinischen Briefen und den apostolischen Vätern[17].

Einen weiteren Beweis für die Notwendigkeit der Unterscheidung der Geister in der Urkirche bieten moderne pro-

---

[16] De discretione spir. c. 2 n. 2.

[17] Apg 8, 9 ff.; 19, 13 ff.; 1 Kor 12, 3. — Der Hirte des Hermas, XI. Gebot: Über die wahren und falschen Propheten, n. 5—8: „Jeder von Gott gegebene Geist läßt sich nicht fragen . . . Ein Geist aber, der sich fragen läßt, ist von der Erde . . . Nie gibt der göttliche Geist jemanden auf eine Frage Antwort, noch redet er, wenn ein Mensch will, daß er rede."

testantische Exegeten, die in dem charismatischen Zungenreden der Urkirche eine Analogie sehen zu dem Zungenreden, „das in der Gegenwart bei Sekten, Gemeinschaften u. a. m. vorkommt . . . Es handelt sich um ein Reden, das der Psychologe und Psychiater ekstatisch nennen und als gewaltsamen Durchbruch religiöser Gefühls- und Vorstellungskomplexe erklären[18]."

Vergleicht man aber die historisch treuen Berichte über pseudomystische „Erweckungs"-Zustände bei protestantischen Sekten mit den Berichten über die echten Gnaden der Urkirche und der Darstellung mystischer Begnadigung bei katholischen Heiligen, so tritt der gewaltige Unterschied sofort hervor. Bei den Sekten ist es das abstoßende Bild eines krankhaften Mystizismus. Bei den katholischen Mystikern tragen die Berichte den Stempel göttlichen Wirkens, vor allem in der Begründung ekstatischer Äußerungen durch die überwältigende innere Gnade.

Von den zahlreichen Berichten, die auch das Charisma der Urkirche in neuem Lichte erscheinen lassen, werden hier einige aus den verschiedenen Jahrhunderten ausgewählt. Sind sie auch kürzer gefaßt als der Bericht der hl. Theresia, so bieten sie doch alle dasselbe Bild.

Johann Baptist Scaramelli, S. J., gest. 1752, behandelt in seiner in viele Sprachen übersetzten „Anleitung zur mystischen Theologie" unter dem Titel „Trunkenheit der Liebe" die Zustände, wie sie beim Zungenreden geschildert werden. Er spricht auf Grund der Erfahrung der Mystiker der früheren Jahrhunderte wie auch aus seiner Zeit:

„Die Trunkenheit der Liebe ist nach der Erklärung der erfahrensten Mystiker eine fühlbare Liebe, von der das ganze Begehrungsvermögen entzündet ist. Es ist die süßeste und glühendste Liebe, die je ein Herz wünschen kann. Man ist dadurch gezwungen, in stürmischer Weise diese Affekte auch äußerlich in ungewohnter Weise zu zeigen . . . durch laute Worte, Seufzer, Tränen und Jubelrufe . . . Gott schenkt Anfängern diese Trunkenheit, um sie von den Dingen der Welt loszureißen und sie durch diese fühlbare Liebe an sich zu ziehen . . .

Gleichwie solche, die vom Weine trunken sind, kein geordnetes Gespräch zu führen imstande sind und auch

---

[18] Friedrich Büchsel, Der Geist Gottes im Neuen Testament (Gütersloh 1926) 242. — Berichte über schwärmerische Zusammenkünfte von protestantischen und mohammedanischen Sekten bei Poulain, Des gräces d'oraison (Paris 1922) 621—635.

nicht wissen, was sie tun, so bricht auch hier die Seele, von Jubel hingerissen, in ganz ungereimte Lobsprüche Gottes aus, weil die Liebe, von der sie erfüllt ist, sie daran hindert, die Worte zu ordnen. Vom Weine süßester Liebe erfüllt redet die Seele Torheiten, jedoch Torheiten voll göttlicher Weisheit . . . Niemals ist die Seele so erleuchtet, wohlgeordnet und so hoch erhoben, um die Herrlichkeiten Gottes und die Nichtigkeit alles Irdischen zu verstehen, als in dieser himmlischen Trunkenheit. Alle diese Ungereimtheiten, alle diese weisen und heiligen Torheiten gehen hervor aus der glühenden Liebe, der großen Wonne, der übermäßigen Freude, die ihre Affekte fortreißen[19]."

„Als der hl. Franziskus von Assisi Gott lobend durch die Felder ging und, von Räubern angefallen, gefragt wurde, wer er sei, gab er zur Antwort: ‚Ich bin der Herold des großen Königs.' Ähnlich findet sich diese heilige Trunkenheit bei einigen seiner ersten Gefährten. Wie andere, so konnte auch der hl. Petrus von Alkântara die heilige Freude nicht in sich verbergen und zog sich deshalb in die Einsamkeit zurück." Scaramelli fügt bei: „Namentlich begegnete dieses den Aposteln, die vom Heiligen Geiste in heiliger Liebe berauscht, in solcher Begeisterung aus dem Abendmahlssaal heraustraten, daß man sie wegen ihres entflammten Antlitzes, ihrer lebhaften Gebärden und ihrer feurigen Reden für trunken vom Weine hielt[20]."

Auch dem Franziskanermystiker Harphius, gest. 1477, war die Ähnlichkeit der Pfingstgnade mit der „mystischen Trunkenheit" aufgefallen. Zunächst schildert er diese auf Grund der Erfahrung als ein Übermaß eingegossener innerer Süßigkeit und jubelnder Freude, so groß, daß man sie nicht glaubt ertragen zu können. „Durch die göttliche Liebe ist das Herz so in Glut, daß die Brust zu eng zu sein scheint und die Fülle des Geistes mit gewaltiger Glut hervorbrechen läßt. Sie muß sich nach außen kundgeben, ob man will oder nicht. Die Macht der stürmischen Liebe erschüttert den ganzen Menschen." Dann fährt er fort: „Darum schienen die Apostel am Pfingstfeste vom Heiligen Geist begnadigt vom Weine trunken zu sein. Denn man vermag nicht die Liebesglut zurückzuhalten, zumal wenn man sie noch nicht erfahren hatte. Sie äußert sich in ungewohnten Bewegungen, bei einigen in Jubel und Lied, bei anderen in Aus-

---

[19] Joh. Bapt. Scaramelli S. J., Anleitung zur mystischen Theologie (Regensburg 1855) II. Bd. 46—51.
[20] Ebd. 53.

rufen und Seufzern, wieder bei anderen in ungewohnten Worten und abgerissenen Sätzen[21]."

Tausend Jahre früher berichtet Kassian von dem „unbeschreiblichen Gebete" der Wüstenväter, das „jedes menschliche Verstehen übersteigt", also Gebet mystischer Begnadigung, hervorgerufen „durch die Eingießung des himmlischen Lichtes". Er selbst beobachtete während seines Aufenthaltes in Ägypten die unaussprechliche Freude und den Jubel, der in so glühenden Äußerungen hervorbricht, daß man es in den Nachbarzellen vernehmen konnte. Er erinnerte dabei an das Wort des heiligen Einsiedlers Antonius, „daß das Gebet noch nicht vollkommen sei, wenn der Mönch verstehe, was er bete[22]".

Augustinus spricht in seiner Erklärung des 102. Psalmes von der unaussprechlichen Freude und dem ekstatischen Jubel, von dem die Seele so hingerissen ist, daß sie ihr inneres Glück nach außen nicht verbergen kann:

„Deficimus in voce, sed non in affectu . . . Explicare non possumus: ‚Iubilemus': Bonum est Deus! Quale bonum quis dicat? Ecce, non possumus dicere et non permittimur tacere. Ergo si non possumus dicere, et prae gaudio non permittimur tacere, nec loquamur nec taceamus. Quid ergo faciamus, non loquentes et non tacentes? Iubilemus! Iubilate Deo salutari nostro, iubilate Deo omnis terra (Ps 99)! Quid est Iubilate? Efferte vocem ineffabilem gaudiorum vestrorum et eructate in eum laetitias vestras" (PL 37, 1322 f.).

Es handelt sich hier um die Gotteserfahrung im innersten Heiligtum der Seele. Ähnlich spricht Augustinus in seinen Confessiones: von einem „dulce lumen" (10, 17), „ut tu dulcescas mihi, dulcedo non fallax, dulcedo felix et secura" (2, 1). Jesus nennt er: „omni voluptate dulcior" (9, 1). Überhaupt kann er sich manchmal im Gebrauch der dulcedo kaum genug tun, weil er sie eben als Mystiker aus Erfahrung kannte.

Ähnlich preist Gregor der Große, anscheinend ebenfalls aus Erfahrung redend, die unaussprechliche Wonne, wenn die Seele in der cognitio Dei experimentalis in ihrem innersten Heiligtum die Nähe Gottes als des höchsten Gutes empfindet, so daß sie den Jubel nach außen kundgeben muß:

---

[21] Harphius O. F. M., Theol. Myst. (Coloniae 1556) lib. 2 p. 3 c. 42.

[22] Viller, S. J., La spiritualité des premiers siècles chrétiens (Paris 1930) 112.

„Ineffabile gaudium mente concipitur, quod nec abscondi possit nec sermonibus aperiri; et tamen quibusdam motibus proditur, quamvis nullis proprietatibus exprimatur . . . Sciri quidem iubilatio intellectu potest, sed dicto exprimi non potest. Sentitur per illam quippe, quod ultra sensum est. Et cum vix ad hoc contemplandum sufficiat conscientia sentientis, quomodo ad hoc exprimendum sufficiat lingua dicentis[23]?"

Die hier dargestellte mystische Gnade scheint vollkommen auf das Pfingsterlebnis der Apostel zu passen wie auf das Charisma von Korinth. Ebenso auch die folgenden Sätze: „Aliquando [anima] ad quandam inusitatam dulcedinem interni saporis admittitur ac raptim aliquo modo ardenti spiritu afflata renovatur, tantoque magis inhiat, quanto magis quod amet degustat. Atque hoc intra se appetit, quod sibi dulce sapere intrinsecus sentit[24]."

Treffend zeigt der hl. Bernhard, wie bei dem inneren mystischen Erlebnis, das nach außen hervortritt, Erkenntnis, Erleuchtung und Liebesglut sich verbinden. Für ihn ist die „gratiosa praesentia" Dei ein „wunderbarer Strom von Erkenntnissen[25]". Mit der „plötzlichen außergewöhnlichen Weitung des Geistes" verbindet sich „das Einströmen des Lichtes, das den Verstand erleuchtet" und ihm das Verständnis der Schrift und die Kenntnis von Glaubensgeheimnissen vermittelt (57, 8; PL 183, 1053 D). Das „excedere" ist für Bernhard zugleich ein „excedere in lumine Dei" und ein „excedere in suavitate" (13, 7; 838 B), ein „Eingießen von Freuden und Offenbarung von Geheimnissen und gewissermaßen eine nicht voneinander zu scheidende Vermischung himmlischen Lichtes mit dem erleuchteten Geiste" (2, 2; 790 C).

Ausdrücklich weist der Heilige dann bei dem Pfingstwunder auf die ebrietas spiritualis hin: „[Discipuli] erant ebrii, sed Spiritu Sancto, non musto . . . Nonne unusquisque illorum exiens inebriatus ab ubertate domus illius et torrente voluptatis tantae potatus, dicere merito quibat: Quoniam introduxit me rex in cellam vinariam" (In cantic. 49, 2; PL 183, 1017 A/B).

Den Grund für die Äußerung des inneren Jubels gibt der Heilige fast mit denselben Worten wieder wie später die

---

[23] Moralia lib. 24 c. 6 n. 10 (PL 76, 292 A).

[24] Moralia lib. 23 c. 20 n. 43 (PL 76, 277 B). — Franz Lieblang, Grundfragen der myst. Theologie (1934) 125 ff.

[25] In cantic. sermo 2, 2 (PL 183, 790 B). — Joh. Schuck, Das religiöse Erlebnis b. hl. Bernhard (1922) 66 ff.

hl. Theresia in dem bereits angeführten Texte: „Ex abundantia cordis os locutum est, sed non pro abundantia. Habent suas voces affectus, per quas se, etiam cum nolunt, produnt . . . Sic flagrans ac vehemens amor, praesertim divinus, cum se intra se cohibere non valet, non attendit, quo ordine, qua lege quave serie seu paucitate verborum ebulliat, dummodo ex hoc nullum sui sentiat detrimentum. Interdum nec verba requirit, interdum nec voces omnino ullas, solis ad hoc contentus suspiriis. Inde est, quod sponsa sancto amore flagrans, idque incredibili modo, sane pro captanda quantulacumque evaporatione ardoris, quem patitur, non considerat quid, qualiter eloquatur: sed quicquid in buccam venerit, amore urgente non enunciat sed eructat" (In cantic. 67, n. 3; PL 183, 1103 D—1104 A).

Der sel. David von Augsburg, der erste Novizenmeister der deutschen Franziskaner, gest. um 1280, beschreibt in seinem, früher dem hl. Bonaventura zugeschriebenen wertvollen Werke treffend den inneren Liebesjubel der Seele, wie er sich nach außen zeigt:

„Ebrietas spiritus dici potest quaelibet amoris et gaudii devotio, ex quo quasi ex vini fortitudine fervor spiritus sancti sic exhilarescit, ut se intra se cohibere non possit. — Videtur, quod iubilus sit quoddam spirituale gaudium, cordi repente ex alia devota cogitatione vel collatione infusum, quod totum cor concutit ex sui vehementia . . . Aliquando per quosdam clamores quasi evaporando erumpit, nec valet se intra se continere . . . Talis fervor spiritus novis et nondum exercitatis mentibus nuper infusus minus valet se cohibere, quin erumpat per inusitatos gemitus vel voces[26]."

Als übergroße Freude in Gott, hervorgerufen durch die Süßigkeit der Gottesliebe, die sich in Worten nicht ausdrücken, aber auch nicht verbergen läßt, die sich in Gotteslob und geistlichem Liede kundgibt, so stellt der sel. Johannes van Ruysbroich, gest. 1381, in verschiedenen Werken eine mystische Gnade dar, die vollkommen mit dem Charisma der Urkirche übereinstimmt:

„Iubilum id est gaudium, quod verbis non potest explicari, in quo sensus viresque deficiunt[27]." „Nonnumquam [mystici amoris aestu laborantes] quoddam percipiunt lumen, quod quidem profectum sit ex Deo, sed per media. . . . Ex hac luminis obviatione tanta sentitur appetentia et delectatio,

[26] De septem processibus religiosi VII c. 15.
[27] De regno amantium Deum c. 34.

ut sit cordi intolerabilis et prae exsultatione in quandam prorumpunt vocem. Et id iubilus appellatur. Quod eiusmodi gaudium est, ut verbis non possit explicari. Neque id devitari aut supprimi potest. Si enim corde sursum erecto ac patulo quisqiam lumini huic occurrere velit, vox talis sequatur necesse est, quamdiu lux ipsa et exercitatio perseverat[28]." „Nonnumquam tanta intus homini praestatur consolatio et suavitas, ut se vix possit continere, nesciatque uti se gerere debeat. . . . Atque inde iubilum oritur, eo quod non possit se cohibere[29]."

„Sub luminis et contactus divini occursu tam ingens laetitia et casta voluptas corpus animamque in istiusmodi elevato corde occupant, ut plane nesciat homo, quid sibi acciderit, aut qua ratione durare queat. Et hoc iubilum dicitur. Quod nemo potest verbis exprimere nec quisquam nisi expertus novit[30]."

„Est ebrietas spiritalis, quando quispiam plus spiritalis gustus et voluptatis percipit, quam cor illius . . . capere possit. Isthaec spiritualis ebrietas gestus varios et insolitos in homine excitat. Quidam, dum sic ebrii sunt, prae gaudii abundantia in cantica et Dei laudes prorumpunt. . . . Alii magnis vocibus eam quam intus sentiunt, testantur voluptatem. . . . Istiusmodi homines . . . omnes id experiri putant quod ipsi sentiunt . . . Nonnumquam usque adeo isthaec augescit voluptas, ut cor penitus rumpendum videatur[31]."

Dionysius Cartusianus, gest. 1471, konnte als doctor ecstaticus ähnlich wie Paulus aus eigener Erfahrung über die Gnaden berichten, die dem Zungenreden zugrunde lagen und darin zum Ausdruck kamen: „Cor animae amorosae mira atque ingenti dulcedine quadam, quam nec sensus seu ratio aestimare nec lingua eloqui valet, perfunditur. Dum namque sponsus caelestis animae ipsum ferventer amanti caritatis amplexibus iungitur atque ad eius spirituale osculum inclinatur, mox illa ad ipsius contactum caelesti suavitate adspergitur. Influens ergo ille dulcor suavitatis supernae, incipit primo eius interiora replere . . . , deinde ad oculos eius effluere et tandem ad labia emanare[32]."

---

[28] De nuptiis spiritalibus lib. 2 c. 25.
[29] De regno amantium Deum c. 20.
[30] De vera contemplatione c. 10.
[31] De nuptiis spiritalibus lib. 2 c. 20.
[32] Dionysius Cartusianus, De gaudio spirituali et pace interna. Opp. 40 (Tornaci 1911) 561 a A B.

In dem wertvollen Lexikon der Mystik von Sandaeus S. J. wird auf Grund der Aussagen der Mystiker die Gnade des Zungenredens dargestellt bei den Stichworten: ebrietas mystica, ebrietas sobria, ebullitio mystica, iubilum mysticum: „Ebrietas sobria est illius, qui fruitur unione cum Deo activa. Siquidem anima illius . . . videtur carnalibus hominibus prae musto divino ebria. Contigit tali animae, quod apostolis in die Pentecostes, quando multitudo Iudaeorum et proselytorum conveniens eosque variis linguis divina magnalia eructantes audiens, stupore quodam attonita ebrios esse existimavit."

Zu dem Worte ebullitio wird bemerkt: „Ignis Spiritus Sancti impellit, urget atque excitat cor omnesque animae vires, ut ebulliant, i. e. in laudes Dei erumpant."

Bei der Erklärung des Wortes iubilum mysticum wird der Grund für das äußerlich wahrnehmbare Verhalten der mystisch so Begnadigten angegeben: Es ist eine „dulcedo spiritualium delectationum, quae nullis verbis satis potest exprimi, est ineffabilis dulcedo spiritus in Deo occupati[33]".

Unter den zahlreichen Äußerungen der Mystiker der späteren Zeit erscheinen besonders die wenigen Worte des hl. Alfons von Liguori wie eine anschauliche Schilderung des Zungenredens der Urkirche. Er schreibt von der ebrietas spiritualis: „Facit animam prorumpere in quaedam amoris deliria, ut cantus, clamores, fletus immodicos, saltus et his similia, quemadmodum eveniebat S. Mariae Magdalenae de Pazzis[34]."

Godínez, S. J., gestorben 1644 in Mexiko, sucht diese Äußerungen, die den Mystikern geläufig sind, zu begründen und näher zu bestimmen: „Wie ein Glutofen, damit er nicht in Stücke gesprengt wird, durch seine Öffnungen Feuer ausstößt, so ist auch die Seele von solcher Liebesglut erfüllt, daß sie, um nicht gleichsam in Stücke gerissen zu werden, sich gezwungen sieht, ihren Affekten in Worten Luft zu machen, indem sie dann und wann ausruft: ‚Was ist das, Leben meiner Seele? Wo bin ich? Was tue ich? Was sehe ich? Was besitze ich? Welch plötzliche Änderung, mein Bräutigam!'[35]"

---

[33] Max. Sandaeus S. J., Clavis pro theologia mystica (Coloniae 1640) 188 189 259—261.

[34] Homo apostolicus. Appendix I n. 15.

[35] Godínez, Praxis theolog. mysticae (Neudruck, Paris 1919) 127.

Nicht wenige Mystiker sind es, die auch in den letzten Jahrhunderten Ähnliches an sich erfahren haben. Franziska Fournier, eine Ursuline von Angers, gest. 1675, schrie in dem mystischen Verlangen, Gott zu schauen und in ihrer Liebe zu Gott, nicht selten laut auf, da es ihr nicht gelang, es äußerlich zu verbergen, was sie innerlich empfand[36]. Die sel. Maria von der Menschwerdung, eine Karmelitin, wurde von der Einwirkung des Heiligen Geistes nicht selten so ergriffen, daß sie laut aufschrie, als wäre ihr das Herz gebrochen[37].

Aus neuester Zeit ist eine Bemerkung von Interesse, die sich in den Aufzeichnungen der 1920 gestorbenen mystisch begnadigten Ursuline Mater Salesia Schulten findet: „Mein Geist wurde mehrmals mit solcher Gewalt zu Gott emporgezogen, ich empfand solche Liebesgluten, daß ich meinem Liebesschmerz durch laute Seufzer Luft machen mußte. Ich war allein und konnte unbemerkt und ohne gehört zu werden, mich meiner Liebe überlassen[38]."

Bei aller Ähnlichkeit und Verwandtschaft der späteren mystischen Phänomene mit dem Zungenreden der Urkirche sei jedoch auch auf einige Unterschiede hingewiesen, wenn diese auch kaum wesentlich erscheinen dürften.

Bei den Mystikern der späteren Zeit handelt es sich nach deren Beschreibungen mehr um spontane Äußerungen, die eine Folgeerscheinung der tiefen inneren Erlebnisse sind. Das Zungenreden wird ausdrücklich als Geistesgabe gewertet, und es bestände die Möglichkeit, es nicht bloß als übernatürlich *in causa* zu betrachten, sondern auch in seinen Äußerungen selbst.

Das Zungenreden ist zudem für die Zeit der Urkirche eine ständige Gabe, die auch im Dienste des Einwirkens auf andere steht, was allerdings von der Gabe der Auslegung und Deutung abhängig ist. Diese Gabe geht ihr zur Seite. Hierfür scheinen die Beispiele in der späteren Mystik zu fehlen.

Es ist ferner kaum anzunehmen, daß es sich in Korinth wie auch anderwärts in der Urkirche immer um hohe mystische Gnaden gehandelt habe, wie später in der Geschichte der Mystik. Auch bei niederen Graden innerer Erleuchtung und mystischer Ergriffenheit müßte man dort das Zungenreden annehmen.

Dieses scheint auch daraus hervorzugehen, daß Paulus genaue Anweisungen gibt, wie es dabei zu halten sei. Es

[36] Poulain I, Kap. 11. — [37] Poulain I, Kap. 13.
[38] K. Richstaetter S. J., M. Salesia Schulten und ihre Psychologie der Mystik (Freiburg 1932) 154.

wird also die Möglichkeit vorausgesetzt, die innere Ergriffenheit nach außen nicht hervortreten zu lassen. Manchen Mystikern würde das kaum immer möglich gewesen sein.

Ein dauernder Besitz war das Zungenreden für den einzelnen wohl nicht. Damit wäre allerdings eine neue Ähnlichkeit mit den späteren mystischen Gaben und Gnaden gegeben.

Der hl. Paulus verbindet häufig verwandte Erscheinungen miteinander, ohne sie deshalb gleichzusetzen. Darum sei endlich nur als Möglichkeit oder Vermutung noch ein Grund genannt, weshalb das Zungenreden nicht immer allen verständlich war.

Das Reden in „andersartigen Zungen", ἑτέραις γλώσσαις (Apg 2, 4), tritt bei den Mystikern wiederholt im charismatischen Liede auf, ᾠδαῖς πνευματικαῖς (Eph 5, 19). Die Darstellung des reichen inneren mystischen Erlebens kleidet sich dabei in geheimnisvolle Worte von hohem dichterischem Schwung. Darum sind sie ohne Erklärung unverständlich. Beispiele dafür bieten u. a. die hl. Theresia, der hl. Johannes vom Kreuz, Mechthild von Magdeburg in ihrem [in die Seele] „Fließenden Licht" [der Gottheit] und die hl. Margareta Maria Alacoque.

Die hl. Theresia schreibt wahrscheinlich von sich selbst: „Ich kenne eine Person, die obwohl sie keine Dichtergabe besitzt, doch in jener mystischen Liebespein mit Schnelligkeit tief empfundene Verse niederschrieb, worin treffend die Pein ausgedrückt ist, die sie empfand. Diese Verse waren weniger ein Erzeugnis ihres Verstandes als vielmehr Klagerufe zu ihrem Gott, um die Seligkeit besser zu genießen, die ihr eine so süße Pein bereitete[39]." Ein Beispiel dafür sind ihre bekannten Verse:

Ohn in mir zu leben, leb ich
Und so hohes Leben hoff ich, —
Daß ich sterbe,
Weil ich nicht sterbe.

Ohne eine Erklärung dürften diese Worte vielen unverständlich, ja töricht erscheinen.

Ebenso kleidete der hl. Johannes vom Kreuz, der Kirchenlehrer der Mystik, das was er in geheimnisvoller Begnadigung erfahren hatte, in geheimnisvolle Verse, zumal in seinem „Geistlichen Gesang" und in der „Lebendigen Liebesflamme". Einigermaßen nur ist für den Kenner der Mystik deren Anfangsstrophe verständlich:

---

[39] Leben, Kap. 16.

O Liebesflamme, die nur Leben spendet
Und die so zart mir brennt manch tiefe Wunde
In meiner Seele allertiefstem Grunde!
Schon ist das Schreckliche in Lust gewendet.
Mach Schluß, falls mir dein Wille diesen gebe,
Zerreiß der süßen Einigung Gewebe.

Die Erklärung bietet der Heilige immer selbst, indem er eigenes Erlebnis, das er in dichterischer Sprache bietet, als Grundlage seiner Darlegungen benutzt. Die Erläuterung, die er zu dieser Strophe gibt, erklärt nicht nur seine eigenen Verse und die vorher angeführten der hl. Theresia, nicht bloß die dulcedo, von der alle Mystiker seit dem hl. Augustinus so oft reden, sie sind auch eine Erklärung dafür, weshalb man in Korinth die mystische Begnadigung des Zungenredens für sich selbst den anderen Gaben vorzog: „Wenn die Seele", schreibt Johannes vom Kreuz, „sich ganz entflammt fühlt in der Vereinigung mit Gott, wenn ihr Verkosten ganz durchflossen ist von seliger Liebe, ja bis ins Innerste ihres Wesens mit einem Übermaß von Wonne ganze Ströme von Seligkeit fluten, wenn sie fühlt, wie ‚aus ihrem Inneren Ströme lebendigen Wassers hervorbrechen' (Joh 7, 38), die nach den Worten des Sohnes Gottes von solchen Seelen ausgehen, so kommt es ihr vor, sie sei schon wirksam in Gott umgewandelt, so mächtig von ihm ergriffen und so überreich mit Gaben und Vorzügen ausgestattet, daß nur ein leichtes und dünnes Gewebe sie von der ewigen Seligkeit trennt. Und weil sie sieht, daß diese zarte, in ihr brennende Liebesflamme jedesmal, wenn sie von ihr ergriffen wird, sie gleichsam verklärt in süßer und inniger beglückender Seligkeit, so ist sie bei jedem Einwirken dieser verzehrenden Flamme der Meinung, es werde das Gewebe ihres irdischen Lebens zerrissen und sie gelange in den Besitz der ewigen Seligkeit und des ewigen Lebens[40]."

Wie die nach außen so auffallend hervortretenden Äußerungen des Zungenredens durch die Mystik ihre vollkommene Erklärung finden, so besonders auch die innere Gnade, die jenen Äußerungen zugrunde liegt.

Daß die wesentlich mystische Gnade der contemplatio infusa in der so reich begnadigten Urkirche nicht fehlen konnte, bedarf für keinen Kenner der Mystik eines Beweises. Im Zungenreden tritt sie nach außen hervor und zwar nur hier allein. Ohnehin müßte es sehr auffallend sein, wenn

[40] Johannes v. Kreuz, Sämtl. Werke, 3. B. (München 1924) 6.

gerade dieser, für den einzelnen wertvollsten Gnade gar keine Erwähnung geschähe. Daß diese Gnade gemeint ist, ergibt sich aus den Worten, daß „der Geist, das Pneuma betet, aber die Vernunft, der Nus, ohne Frucht ist". „Beten werde ich durch den Geist, beten durch die Vernunft" (1 Kor 14, 14 f.).

Diese Unterscheidung von Pneuma und Nus ist eine grundlegende Forderung der Psychologie der Mystik. Während die normale Tätigkeit der Seele als Nus, auch im Gebete, leibseelisch, abhängig vom Phantasma und dem diskursiven Denken ist, betätigt sich die Seele als Pneuma bei der mystischen Beschauung in geistseelischer Weise nach Art der Engel[41]. Hier vollzieht sich alles ohne diskursives Denken, sine formis et imaginibus, im höheren Teil der Seele, im apex mentis, der scintilla animae, dem fundus animae, jenem Teil der Seele, der durch die heiligmachende Gnade und die Verbindung mit dem innewohnenden Heiligen Geiste das Prinzip übernatürlicher Handlungen ist, aber leibseelisch niemals empfunden wird, sondern nur in der mystischen Gnade.

Richard von St. Viktor, dessen Mystik für die ganze Folgezeit von entscheidender Bedeutung geworden ist, beschreibt, wohl aus eigener Erfahrung redend, psychologisch genau die intellektuelle Seite wie auch das beseligende Glück der mystischen Gnade. Dabei unterscheidet er scharf Geist und Seele. Der Geist schaut in der Entrückung bei den göttlichen Geheimnissen das Licht göttlicher Weisheit ohne Bild und Gleichnis, ohne Vermittlung geschaffener Dinge, in seiner vollen Reinheit und in seiner einfachen Wahrheit. Die Vernunft dagegen geht gleichsam unter in der geistigen Unmittelbarkeit der Schauung. Tritt der gewöhnliche Zustand ein, so ist er von dem früheren durch den dichten Schleier der Vergessenheit getrennt. Der Grund dafür liegt darin, daß die Seele jetzt wieder mit den natürlichen Kräften, mit Einbildungskraft, Gedächtnis und Vernunft arbeiten muß, die vorher ausgeschaltet waren, weil der Geist über diese Kräfte hinaus erhoben war. Nachher kann man sich deshalb des Geschauten nicht mehr so erinnern, wie es wirklich geschaut wurde. Man hat wohl etwas davon behalten, aber man begreift wenig davon[42].

---

[41] Vgl. A. Gardeil, O. P., La structure de l'âme et l'expérience mystique (Paris 1927) t. I 349 ff.; t. II 21 ff. 131 ff.

[42] Richardi S. Victoris, De gratia contemplationis libri quinque, lib. 5 c. 2. PL 196, 169 ff. — Richstaetter, Mystische Ge-

Da die Seele als Pneuma im mystischen Schauen ihre Erkenntnisse und ebenso die Glut der Liebe in geistigen Bildern erfährt, so konnte Paulus schreiben, daß der Nus, mens, die Vernunft dabei „ohne Frucht ist" (1 Kor 14, 14). Der Nus ist eben an das sinnenfällige Phantasma gebunden und vermag darum die geistigen Bilder des Pneuma nur dunkel zu verstehen. Nun erscheint mit dem Zungenreden immer das Gebet im Geiste, das wesentlich mystische Gebet der Beschauung, verbunden: „mein Geist betet". So tritt die enge Verbindung beider klar hervor.

Das Zentralphänomen der Mystik ist die von den Mystikern aller Jahrhunderte übereinstimmend bezeugte cognitio Dei experimentalis. Das Schauen oder Innewerden Gottes in der eigenen Seele, die Schauungen der Dreifaltigkeit, der eigenen Seele usw. können psychologisch nie erklärt werden durch eine Erkenntnisweise, die, wenn auch in einem noch so geringen Grad, an die Phantasie gebunden ist. Die großen Mystiker stimmen darin überein, daß ihr inneres mystisches Erlebnis weder die visio beatifica noch das Erkennen des gewöhnlichen Gebetslebens oder eines hochgesteigerten Andachtsgefühles ist. „Die Mystiker", bemerkt P. Alois Mager O. S. B., „verlegen die Beschauung in den ‚Seelengrund', in das ‚Seelenfünklein', in das ‚Zentrum', in den ‚obersten Teil', in den ‚Geist' der Seele. Ich erinnere nur an unzweideutige Stellen bei Bernhard (excedere spiritu), Richard von St. Viktor (spiritus ab anima scinditur), Tauler (Wegrücken des Geistes von der Seele), Theresia (diferencia muy conocida del alma a el espiritu), Franz von Sales (il y a deux portions en l'âme) und insbesondere an die Tradition der griechisch-christlichen Mystik (z. B. Gregor von Nyssa). Sie alle betonen, daß die Seele zwar nur eine ist, daß man aber trotzdem zwischen ‚Geist' und ‚Seele' unterscheiden müsse[43]." Die hier angeführten Beispiele lassen sich aus allen Zeiten noch erheblich vermehren. Ein hervorragendes Zeugnis hierfür bieten aus jüngster Zeit die Schauungen der schon genannten Osnabrücker Ursuline Mater Salesia Schulten, denen sich in der Psychologie der Mystik an Klarheit nur Weniges an die Seite stellen läßt.

Mit Recht betont P. Alois Mager weiter: „Die Tatsachen, die uns Apostelgeschichte, Paulusbriefe und kirchliche Über-

---

betsgnaden (Innsbruck 1924) 186 ff. — Jos. Ebner, Erkenntnistheorie Richards von St. Viktor (1917) 102 f.

[43] A. Mager, O. S. B., Mystik als Lehre und Leben (Innsbruck 1934) 209.

lieferung berichten, berechtigen uns zu dem Schluß: Mystisches Leben unterscheidet sich von dem gewöhnlichen nichtmystischen dadurch, daß es wesenhaft mit einem unmittelbaren erfahrungsmäßigen Wahrnehmen des göttlichen Geist- und Gnadenlebens verbunden ist, während im gewöhnlichen christlichen Leben diese Eigentümlichkeit fehlt" (49). Verwiesen wird dabei auf „die überaus schwierigen Stellen der Paulusbriefe, wo vom Geist, vom pneumatischen, geistseelischen Menschen und vom psychischen, leibseelischen Menschen die Rede ist. Diese erfahren von der spanischen [psychologischen] Mystik aus eine überraschende Beleuchtung. Was kann diese Gegenüberstellung von Pneumatikern und Psychikern zwanglos anders bedeuten, als was die Unterscheidung der spanischen Mystik zwischen Seele und Geist will?" (53.)

Als Beispiel hierfür sei auf die schwierige von den Protestanten für den Fiduzialglauben mißbrauchte Stelle des Römerbriefes 8, 16 verwiesen: „Der Geist selbst gibt unserem Geiste Zeugnis, daß wir Kinder Gottes sind." Für den gewöhnlichen Gläubigen kann es sich hier nur um eine mehr oder minder große Wahrscheinlichkeit handeln (Cornely). Ob damit aber die Worte des Apostels hinreichend erklärt sind? Sobald man aber beachtet, daß diese Gewißheit vom Heiligen Geiste dem Pneuma, dem Geiste, der nur beim Mystiker zum Bewußtsein kommt, gegeben ist, erhält die Stelle eine ganz andere Bedeutung, weil es eben nur sehr wenige sind, deren Pneuma vom Heiligen Geiste so beeinflußt wird, daß es ins Bewußtsein übertritt.

Auch für den Exegeten dürfte es von Interesse sein, wie der Mystiker, der aus Erfahrung spricht, diese Paulusstelle versteht[44]: „Das Wort des hl. Paulus scheint eine höchst einfache Wahrheit zu sein, deren weitere Erklärung eben wegen der Einfachheit der damit ausgesprochenen Tatsache schwer fällt. Innerlich hat die Seele eine Gewißheit darüber, und diese Gewißheit bezeugt ihr jemand in ihrem Inneren, der in großer Ruhe gegenwärtig ist, von dem sie aber sich selbst klar unterschieden weiß. Sie hat auch das Bewußtsein, daß derjenige, der es bezeugt, Autorität besitzt; denn sein Zeugnis ist klar und bestimmt, es fordert Ehrfurcht und Unterwürfigkeit, die z. B. nie ein ‚Wenn' oder ‚Aber' einer Disputation der Seele gestatten könnte. Das Zeugnis selbst ist eine Wahrheit, die jeden Zweifel ausschließt, doch braucht die Seele es damit noch nicht be-

[44] Aus privater Mitteilung.

ständig zu besitzen. Es können Zeiten kommen, wo ihr die Gewißheit, ‚ein Kind Gottes zu sein' genommen ist, es können Nacht und Dunkelheit kommen mit allen inneren Qualen und Ängsten. Dann ist ihr etwas verhüllt, sie steht vor einer undurchdringlichen Mauer oder wird verwirrt, weil ihr das gewohnte Licht sehr fehlt. Sie ist jetzt hilfloser als tausend andere, die das Licht nicht hatten, leidet mehr, als sich ausdrücken läßt, unter ihrer Dürre und Trockenheit, die nicht lieben kann und die doch um der Gerechtigkeit willen unendlich lieben möchte, den sie so gut kennt. Aber auch da ist etwas in ihr, das zuweilen, selbst in der tiefsten Finsternis, jeden Zweifel, ob sie im Stande der Gnade ist, einfach verbietet und das Gegenteil bezeugt."

Dies gilt aber nur für sehr wenige, die mystische Gnaden aus Erfahrung kennen. Wendet man aber diese Gewißheit, die der Heilige Geist dem Geiste bezeugt, auf das Zungenreden an, so ist es leicht verständlich, wie man laut aufjubelte, als man am Pfingstfeste, oder bei dem Hauptmann Kornelius oder bei der Handauflegung des hl. Paulus zu Ephesus zum erstenmal erlebte, wie „der Heilige Geist dem Geiste Zeugnis gab, Kinder Gottes zu sein".

Ist es für die gewöhnliche Vernunft schon so schwer, daß man das mystischerweise im Geiste Geschaute versteht, so steigert sich naturgemäß die Schwierigkeit noch, wenn man es in Worte kleiden will. Darum ist nach Paulus dazu eine neue mystische Gnade, ein neues Charisma nötig. Das bestätigt die hl. Theresia aus eigener Erfahrung. Denn als es ihr möglich wurde, ihre mystische Begnadigung in Worten darzustellen, schrieb sie dies einer ganz besonderen göttlichen Gnade zu.

Chrysostomus leitet die Erörterung über die Charismen in der 29. Homilie des ersten Korintherbriefes mit den Worten ein: „Diese ganze Stelle ist sehr dunkel. Diese Dunkelheit rührt hier von unserer Unkenntnis desjenigen her, was damals stattfand, jetzt aber nicht mehr geschieht[45]." Die Wissenschaft der Mystik aber vermag, wie wir sahen, uns heute noch in dieselbe Lage zu versetzen, in der sich die Christen der Urkirche befanden. Darum ermöglicht sie es, die sonst so dunkeln Stellen über das Zungenreden, und vielleicht auch noch andere, leichter zu verstehen und zu erklären.

---

[45] Bei F. S. Gutjahr, Die zwei Briefe an die Korinther, II 402.

Über das Irrationale in der Psychologie.

Von Alexander Willwoll S. J.

Metaphysischer Irrationalismus, als Lehre von dem Wesen und der Wertstruktur der Wirklichkeit, und erkenntnistheoretischer Irrationalismus, als Lehre von der Erfaßbarkeit oder Unerfaßbarkeit des Wirklichen, mußten sich mit geschichtlicher Notwendigkeit auch in Seelenforschung und Seelenlehre auswirken. Diese Wirkung äußerte sich um so nachdrücklicher, je mehr sich die Psychologie von der Oberfläche und Peripherie des Seelenlebens zu den Geheimnissen seiner Wesenstiefe, zum Ganzen des Seelischen und des Menschseins wandte, und je deutlicher sie sich ihrer eigenen Art und Aufgabe bewußt wurde. Dreierlei Fragengruppen wurden dabei dringlich: zunächst die Fragen nach den Wegen, die zum tieferen Verstehen eigenen und fremden Seelenlebens führen, nach den Grenzen, über die man auf dem Weg rational-wissenschaftlichen Erforschens der Seele nicht hinauskomme, nach dem etwaigen Einschlag von „Irrationalem" in der Art und Weise, fremdes Seelenleben eigenem Verständnis näherzubringen. Die zweite Gruppe von Fragen ging nach der Struktur des Seelischen, nach den vor allem darin wirksamen formenden Kräften und nach der Bedeutung, die manchen rational nicht mehr recht faßbaren Vorgängen und Zusammenhängen im Seelenleben zukomme. Mit diesen beiden Fragengruppen verband sich als dritte die nach der rechten Bewertung des „Irrationalen" in uns gegenüber der „Ratio" und dem Teil des Seelenlebens, den sie mit ihren Mitteln durchleuchten kann. Es war die Frage nach dem Wertvorrang des „irrationalen Lebens" im Gegensatz zum Wert des „Geistes".

Nun hat freilich schon das Wort „irrational" gewiß keinen eindeutig festgelegten, sehr scharf umrissenen und klar gegliederten Sinn. Vielfach gilt z. B. jeder seelische Vorgang als irrational, der nicht abstraktes (und darum schon irgendwie wirklichkeitsfernes) begriffliches Fassen oder schlußfolgerndes Denken ist. Nicht nur alles „Unter-Geistige" — wie Instinkt und Sinnenleben —, sondern auch alles Werterleben, alles geistige Wollen von Werten, alles Sichhinwenden der Seele zu einer Überwelt, die sich in „rationalem" Begreifen und Ableiten nicht ganz erfassen läßt, ebenso alles Anerkennen letzter Denkgesetze wird dann als irrational bezeichnet. Darin liegt offenbar eine Verkennung

der Eigenart menschlichen Erkennens. Dieses ist ja keineswegs nur oder auch nur in erster Linie diskursives „Schreiten", Ableiten, Beweisen, sondern „diskursives Denken" wird erst dadurch möglich und sinnvoll, daß es von schlichter, unmittelbarer Wahrheitsschau ausgeht und zu umfassenderer Zusammenhangschau erfaßter Wahrheiten hindrängt und hinführt. (So sah denn auch der hl. Thomas von Aquin gerade in dem schlichten, irgendwie intuitiven Schauen die Hauptfunktion menschlichen geistigen Erkennens, die Funktion des „Intellectus" im engeren Wortsinn und im Gegensatz zur diskursiv erarbeitenden Tätigkeit der „Ratio".) Viele Formen angstvoll-krampfiger Abwehr wider den „Intellekt" lassen sich wohl nur von der Verwechslung des „Geistigen" und des nur „rationalen" diskursiven Fortschreitens einigermaßen begreifen. Im folgenden wollen wir als Irrationales im Seelenleben das in der Seele betrachten, was „unter-geistig" ist (weder geistige Intuition noch diskursives Ableiten noch aus geistigem Erkennen unmittelbar, wie das Sichneigen des Wollens vor geistigen Werten, hervorgehender Vorgang) und was mit den Mitteln geistigen Erkennens (intuitiven Schauens oder diskursiven Ableitens) allein in seiner Sonderart nicht erfaßbar, begründbar, verstehbar ist. Die Unterscheidung von Intellectus und Ratio wird für unsere Zwecke hier weniger betont.

Eine irrationalistische Wissenschaft vom Seelenleben in folgerichtiger Einseitigkeit auszubauen, konnte selbstverständlich nie versucht werden. Der Versuch hätte sich beim ersten Satze „ad absurdum" geführt, weil ja Wissenschaft sich mit den rationalen Mitteln diskursiven Denkens zur intellektuellen Zusammenhangschau über Begriffssysteme und über logisch erfaßte und bewiesene Kausal- und Finalzusammenhänge hinarbeiten muß und weil die Psychologie sich mit diesen Denkvorgängen ausgiebig zu befassen hat. Von irrationalistischer Psychologie kann nur insofern die Rede sein, als im Ausbau der Theorien über die Struktur des Seelenlebens, in der Bewertung seiner verschiedenen Schichten, in der Vorliebe für die Auswahl bestimmter Gegenstände des Forschens und allenfalls in der Arbeitsmethode dem „Irrationalen" einseitig ein besonderer Vorzug gegeben wird. Auch in so weiter Fassung läßt sich der Begriff einer irrationalistischen Psychologie kaum auf zwei Forscherschulen in gleichem Sinne anwenden. Dafür sind schon die geistigen Grundströmungen, die den „Irrationalismus" der einzelnen tragen und seine Eigenart bestimmen, zu verschiedenartig: vom hochgeistigen Neuhumanismus bis

zum Materialismus, von hemmungslos wagendem romantischem bis zu einem in metaphysischen Dingen zaghaft sich selber hemmenden positivistischen Denken. Auch vollziehen sich ja wissenschaftsgeschichtliche „Entwicklungen" nicht so geradlinig und übersichtlich wie das Wachsen der Pflanze aus dem Keimling oder wie das Einschlagen einer bestimmten Richtung der „Resultante" aus der Konstellation in einem Kräfteparallelogramm. Es ist darum auch nicht verwunderlich, wenn beim gleichen Forscher ausgeprägt rationalistische Denkweise in der einen Hinsicht mit irrationalistischer Neigung in der anderen Hinsicht zusammengeht. Nicht selten kann gerade die Überspitzung der einen Denkweise bereits den Umschlag in die entgegengesetzte bedingen.

Im folgenden mögen nach einer Erinnerung an geschichtliche Voraussetzungen (I) einige Beispiele „irrationalistischer Psychologie" aufgezeigt (II) und ihr Irrationalismus im Hinweis auf die Stellung des Irrationalen im Seelenleben und auf die Grenzen seiner Bedeutung gewürdigt werden (III).

I.

Irrationalistische Bewegungen in Psychologie und Anthropologie müssen als ein, vielleicht leidenschaftlicher, Gegenstoß gegen eine Denkweise verstanden werden, die einseitig nur das Rationale in Seelenleben und Seelenforschung wertet. Sie entstehen aus dem Kampfe gegen eine — vermeintliche oder wirkliche — Art des Forschens, die verständnislos und ehrfurchtslos vor den rational nicht ins letzte „zerrechenbaren" Geheimnissen des Lebens stehe, die in einseitig mathematizistischer Weise auch die Tiefen des Seelenlebens wie ein mathematisches Problem betrachte, die mathematische Formeln aufstelle und behaupte, alles Seelenleben lasse sich in solche Formeln zwängen, die alles Leben analysieren, zerrechnen und zerklügeln wolle. Solche Geisteshaltung wird als die rationalistische bezeichnet — wieweit dabei übertrieben werde, sei hier dahingestellt. Daß nach der Abkehr neuzeitlichen Denkens von der Scholastik und ihrer umfassenden, theologisch-philosophisch-empirischen Gesamtschau vom Menschen die „Ratio humana" bald allzu ausschließlich im Mittelpunkt des neuen Denkens und seiner Interessen stand, ist bekannt. (Ansätze zu einer lebensvolleren und reicheren Erfassung des Individuellen im Menschen[1] verloren sich wieder.) Das Erkennen wurde be-

[1] Vgl. F. Seifert, Psychologie. Metaphysik der Seele (München 1928) 69 ff.

vorzugter Gegenstand psychologischen Forschens und philosophischen Denkens. Auch das emotionale Leben wurde nach rationalem Schema („more geometrico") besprochen. Der aprioristisch-deduktiven Methode rationalistischer Seelenlehre stellte Christian Wolff als „Ergänzung" das Ideal einer „Psychometria" gegenüber, die das ganze Seelenleben mathematisch darstelle, „quae mentis humanae cognitionem mathematicam tradit et quae adhuc in desideratis est", die noch Wunschbild der Zukunft sei[2]. Empiristische Psychologie, in mancher Hinsicht ebenso Geisteskind wie Gegner der rationalistischen, brachte die Blickverengung des Sensismus — die „Flucht vor der Ratio". Ja, ihre Leugnung so elementarer Bewußtseinstatsachen, wie es das Ichbewußtsein und die Anfänge von Substanz- und Kausalbewußtsein sind, barg bereits den Ansatz zum späteren Mißtrauen gegen jedes Bewußtseinszeugnis, gegen jede Methode der Innenschau und wissenschaftlichen Bewußtseinsanalyse. In der Fortsetzung des ‚aufgeklärten Denkens' lag dann ebenso die Comtesche Leugnung der Möglichkeit wissenschaftlicher Psychologie wie die Selbsteinengung der späteren positivistischen Seelenforschung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts auf das mathematisch Darstellbare, Formulierbare, im Seelenleben.

Im letzten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts setzte, wie bekannt ist, die Gegenbewegung gegen die „rationalistische" Psychologie ein, freilich in recht verschiedenartiger und verschiedenwertiger Form. Wilhelm Dilthey[3] erhob den Ruf nach einer ganzheitlich „verstehenden Psychologie". Siegm. Freud[4] forderte, daß man die „sichtbare" Oberfläche des Seelenlebens in ihrer Eigenart aus den gestaltenden irrationalen Triebmächten der Seelentiefe zu begreifen lerne. Christian von Ehrenfels'[5] schlicht wissenschaftliche Erörterungen über die Gestaltqualität und den Primat des Gestaltganzen über die Teile gab einen Anstoß zur Pflege des Gestaltgedankens in der gesamten Psychologie. In der Weite seines Einflußbereiches wohl schwer abzugrenzen war vor allem die sprühende Art, in der Henri Bergson[6]

[2] Psych. empir. § 522; bei Seifert 83.
[3] Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie, 1894.
[4] Über den psych. Mechanismus hysterischer Phänomene, 1893. Die Traumdeutung, 1900.
[5] Über Gestaltqualitäten, 1890.
[6] Essai sur les données immédiates de la conscience, Paris 1889 (deutsch als „Zeit und Freiheit" 1911); Matière et mémoire, Paris 1896.

im Heimatlande des Rationalismus den Vorstoß gegen diesen unternahm und den irrationalistischen Gegenströmungen im Denken und Suchen der neuen Zeit gestalteten Ausdruck gab. Die bezaubernde Idee des „Lebens", das sich nicht in starre rationale Begriffsschemata zerstückeln und einzwängen und sich nicht zerrechnen lasse, das in ganzheitlichem, irrationalem Miterleben mehr als in rationalem Begreifen und Zergliedern faßbar sei, das durch den Kosmos wogend allenthalben aufwalle, wurde im Denken über den Menschen mehr und mehr zu einer der faszinierenden „Zeitideen". Zugleich wurde das Interesse psychologischer Forschung für das Eine, Ganze des seelischen Lebens immer stärker. Um 1900 entwarf W. Stern[7] das System des „Kritischen Personalismus". Wenn auch in wesentlichen Stücken anfechtbar, war es doch ein Symptom für das neue Interesse. Nach 1910 wurde der Gestaltgedanke eifriger als zuvor gepflegt. Um 1920 setzte das Ringen der „geisteswissenschaftlichen Psychologie" ein[8]. 1923 zeigte der erste Leipziger Psychologenkongreß, wie sehr die Frage nach der Totalstruktur des Seelenlebens als eine Hauptfrage der Forschung erlebt wurde, indem alle drei großen Referate sich mit ihr befaßten. Ihr wandte sich nun die Forschung auf der ganzen Linie eifrig zu: in Charakterologie, Entwicklungs- und Sozialpsychologie, von der Psychologie des religiösen Erlebens bis zur Erforschung des Vorstellungs- und Sinneslebens[9].

Freilich ist es kaum möglich, die Aufmerksamkeit stets nur auf das „Ganze" gerichtet zu halten; stärkere Beachtung bald dieser, bald jener Seite des Menschen war methodische Notwendigkeit. Dabei konnte dann einseitige Beachtung nur der geistigen Mächte, die sich formend im Seelenleben auswirken, zu einer einseitig „logozen-

---

[7] Erst seit 1906 veröffentlicht. Person und Sache, I. Leipzig 1906; II. Band (Die menschliche Persönlichkeit) Leipzig 1918.

[8] Ed. Spranger, Lebensformen, Halle 1921 u. Die Frage nach der Einheit der Psychologie, Sitzungsberichte der Berliner Akad. der Wissensch. 29. Juli 1926. Vgl. J. Fröbes, Naturwiss. und geisteswiss. Psychologie: Schol 9 (1934) 58—78, und Lehrbuch d. experim. Psych., Nachtrag zu Band I (2.—3. Aufl.), Freiburg 1935. — A. Willwoll, Zur Krise der Psychologie: StimmZeit 114 (1928 I) 350—359; Entwicklungswege zur neuen Psychologie: Greg 16 (1935) 117 f.

[9] Vgl. die Berichte über die Kongresse der deutschen Gesellschaft für Psychologie, VIII.—XIV. Kongr. 1923—1934 (Jena). A. Willwoll, Vom 13. deutschen Psychologenkongreß, 15.—20. Okt. 1933: StimmZeit 126 (1934 I) 277—279.

trischen" Betrachtungsweise führen, einseitige Beachtung der ungeistigen, irrationalen Gestaltungskräfte im Seelenleben eine einseitig „biozentrische[10]" Denkweise in der Psychologie und Anthropologie begünstigen. Die letztere, die uns hier interessiert, wird vielfach als Erneuerung und Fortsetzung von Ideen der Romantik betrachtet. Gewiß teilweise mit Recht, insofern die Idee des Lebens, seines schöpferischen Wogens durch das Weltall und seiner ewigen Entwickung romantische Lieblingsgedanken waren. Doch können sich auch Vertreter mehr „logozentrischer" Psychologie und Anthropologie auf Traditionen aus der Romantikerzeit berufen und anderseits erweisen sich Theorien oder Methoden mehr biozentrisch eingestellter Forscher außer von irrationalistischen auch von echt rationalistischen Denkrichtungen beeinflußt. Sehen wir einige Beispiele[11].

II.

1. Bei einer ersten Gruppe von Forschern bekundet sich irrationalistische Denkweise darin, daß sie im irrationalen Triebleben nicht nur ein sehr wichtiges und unentbehrliches Teilerleben im Gesamtseelischen sehen, sondern geradezu das Urmaterial, aus dem sich das Seelenleben der Gesamtpersönlichkeit aufbaut und die dynamische Kraft, von der aus letztlich das gesamte Seelenleben geformt und seinen Zielen zugeführt wird.

Als erster Vertreter dieser Gruppe, wohl auch als der bekannteste, sei Siegmund Freud[12] genannt. Seine psychoanalytische Auffassung von der Struktur des Seelenlebens, wie von den Mitteln, es zu enträtseln, darf als — in ihren Grundzügen — bekannt vorausgesetzt werden. Er unterscheidet im Seelenleben gewissermaßen drei übereinander gelagerte Schichten, die des Unbewußten als Tiefenschicht, die Mittelschicht des Vorbewußten und das Bewußte. Im Unbewußten wohnen — das psychische Korrelat zu physiologischen Anlagen — die Urtriebe, die ins Bewußtsein hinauf drängen, an der Schwelle zum Vorbewußten von der sehr mysteriösen — „Zensur" überprüft und vielfach zu-

---

[10] Der Sinn der beiden Worte deckt sich hier nicht ganz mit dem bei Klages (Der Geist als Widersacher der Seele, I 130).

[11] Im folgenden sollen nicht die genannten psychologischen „Systeme" als Ganze dargestellt, sondern nur ihr Anteil an irrationalistischem Denken hervorgehoben werden.

[12] Vgl. A. Willwoll, Über Psychoanalyse und Individualpsychologie: StimmZeit 111 (1926 II) 401—416; und: Zur psychoanalytischen Bewegung: Schweizer. Rundschau 25 (1925) 339—356.

rückgewiesen, „verdrängt" werden, die sich dann wohl im Unbewußten irgendwo einklemmen, aber immer wieder ins Bewußtsein drängen, die „Zensur" überlisten, indem sie in einer „Maskierung" emporsteigen, sei es als psychopathische Störenfriede im Seelenleben, sei es in verfeinerter, „sublimierter" Form als „geistige Tendenzen" zu Wissenschaft, Kunst, Religion usw., wobei aber die Triebenergie wesentlich dieselbe bleibt und nur umgeschaltet wird. So wird das „höhere" geistige Streben letztlich aus der Dynamik der Triebmächte geboren und von ihr getragen und die Triebkräfte sind schlechthin das ausschlaggebende und formende Prinzip im Ganzen des Seelenlebens. Die Triebmächte selbst aber sind bekanntlich — von der ursprünglichen Gegenüberstellung von Ichtrieben und Sexualtrieben können wir absehen — ausschließlich sexueller Art und die Kinderseele ist bereits mit der „polymorphen" Fülle „normaler und perverser" Triebe angefüllt. Von der eigenartigen, individuellen Konstellation und dem Kräftekampf dieser Triebe wird schließlich bei Freud die weitere Entwicklung der Seele und ihr inneres, vielfach auch ihr äußeres Lebensschicksal restlos abhängig gemacht.

In seltsamem Widerspruch zu diesem „Pan-Irrationalismus" steht dann freilich Freuds doch recht „rationalistische" und mechanistische Art, das irrationale Leben in ein großes, konstruktives, vielfach aprioristisches System der psychoanalytischen Begriffe und Kategorien einzupressen, mit Hilfe der von ihm geschmähten „mechanistischen" Assoziationspsychologie das Irrationale rational zu durchleuchten, es gewissermaßen zu rationalisieren und so unschädlich zu machen, das Seelenleben nach einem doch ziemlich mechanistisch anmutenden Schema aufgebaut zu denken.

Ein ähnlicher Gegensatz von irrationalistischem und rationalistisch-konstruktivem Denken scheint sich auch bei dem aus der Instinktlehre mit berechtigtem Ruhm bekannten Amerikaner (ursprünglich Schotten) William McDougall[13] zu finden. Wir entnehmen seine Auffassung von

---

[13] An Introduction to Social Psychology, London 1908. Nach der 21. engl. Aufl. ins Deutsche übertragen von G. Kautsky-Brun, Jena 1928. Im folgenden wird nach dieser Übersetzung zitiert, mit Angabe der Seitenzahlen der deutschen Ausgabe der Sozialpsychologie. — Über McDougall vgl. E. Raitz v. Frentz, Bedeutung, Ursprung und Sein der Gefühle: Schol 2 (1927) 380 bis 411; J. Fröbes, Dynamische Psychologie: Schol 3 (1928) 219—237. — Friedebert Becker, Die Instinktpsychologie William McDougalls, Reichenberg 1933.

der Gesamtstruktur des Seelenlebens und von den darin ausschlaggebenden, formenden Kräften seiner „Sozialpsychologie". Ursprünglich zur Psychologie der Behavioristen (siehe unten) geneigt, erwies er sich später als einer der entschiedensten Gegner des Behaviorismus und der ihm verwandten Reflexologie (siehe unten). Mit Nachdruck betont er (auch gegen Spencer) die Unmöglichkeit einer Psychologie, insbesondere einer Instinktpsychologie, die auf Bewußtseinsanalyse verzichtet, die im Instinkterleben den dreifachen Bewußtseinsfaktor, die drei Wesenskomponenten verkennt: das bewußte Erkennen, das Fühlen und den Entladungsantrieb (27 ff.). (Allerdings kann man nicht sagen, daß die Instinktdefinition, die McDougall der verwirrenden Fülle von Instinktbegriffen entgegenstellt, den wünschenswerten Grad von Präzision und Eindeutigkeit erreiche[14].) In wohltuendem Gegensatz zu Freuds eintöniger Instinktlehre kennt McDougall einen überaus vielgestaltigen Reichtum des Instinktlebens, und seine Beschreibung der einzelnen Instinkte gehört zum Schönsten, das er geboten hat. An manchen Stellen seines Werkes gewinnt man überdies den Eindruck, daß er sehr wohl neben der Triebdynamik noch eine andersartige Kraft des Geistes kenne, die in der Seele des einzelnen entquelle und an seinem Charakter forme. Spricht er doch nachdrücklich von der führenden Bedeutung des Intellektes und der Macht des Willens, einem eindrucksschwächeren Motiv das Übergewicht in der Seele zu verleihen. Jedoch es zeigt sich immer wieder, daß für ihn das „Urmaterial" für den Aufbau des Charakters und die Quelle aller die Seele formenden Kräfte letztlich — soweit sie in der Seele selbst zu suchen sind — nur im Irrational-Instinkthaften zu finden sind.

Im emotionalen Kern von mehreren Instinkten zugleich — jeder Instinkt hat seinen ihm besonders eigenen und spezifisch von allen anderen verschiedenen emotionalen Kern — wurzeln nach McDougall die „zusammengesetzten Emotionen", die ihrerseits „die den Gedanken und Handlungen der Menschen zugrunde liegenden Kräfte sind", und die „als Zusammensetzung aus der beschränkten Zahl von primären

[14] „ . . . ererbte oder angeborene psychophysische Disposition, welche ihren Besitzer befähigt, bestimmte Gegenstände wahrzunehmen und ihnen Aufmerksamkeit zu schenken, durch die Wahrnehmung eines solchen Gegenstandes eine emotionale Erregung von ganz bestimmter Qualität zu erleben und daraufhin in einer bestimmten Weise zu handeln oder wenigstens den Impuls zu solch einer Handlung zu erleben" (24).

oder einfachen Instinktanlagen" aufgefaßt werden (38). Die „emotionalen Dispositionen" haben das „Bestreben, sich in Systemen um verschiedene sie erregende Objekte und Objektklassen zu gruppieren". Solch ein geordnetes System von emotionalen Tendenzen nennt McDougall in Anlehnung an Alexander Shand „Sentiments", der Übersetzer nennt sie „Gesinnungen". Es sind „emotionale Dauereinstellungen", wie z. B. Liebe oder Haß. Diese „Gesinnungen" nun sind von der „allergrößten Bedeutung für den Charakter und die Lebensführung"; ohne sie „würde unser emotionales Leben ein bloßes Chaos ohne Ordnung" und würden „alle unsere sozialen Beziehungen . . . entsprechend chaotisch, unberechenbar und schwankend". Denn „nur durch die systematische Organisation der emotionalen Dispositionen in Gesinnungen ist die willensmäßige Kontrolle der unmittelbaren emotionalen Triebe ermöglicht. Ebenso sind unsere Werturteile in unseren Gesinnungen verankert und unsere moralischen Grundsätze haben dieselben Quellen..." (135 f.). In langsamem Anstieg nur entwickelt sich die Seele zu den „Gesinnungen" hin, bei denen zum erstenmal von moralischer Qualität des Seelenlebens die Rede sein kann. Reine Instinkte werden zunächst durch Lust und Unlust modifiziert, Lohn und Strafe führen zu weiteren Regulierungen, später regelt schon die Rücksicht auf die Billigung oder Mißbilligung seitens der Gemeinschaft das innere Verhalten und auf der höchsten Stufe der Entwicklung endlich wirkt auf das innere und äußere Verhalten, ohne Rücksicht auf Billigung und Mißbilligung der unmittelbaren Umgebung, das Ich-Ideal regelnd ein, damit das Gewissen und das „moralische Urteil". Dieses Ideal aber erlangt keiner aus sich, er bedarf der Gemeinschaft, die es ihm vermittelt. Von seinem inneren Stellungnehmen jedoch hängt es ab, ob das Ideal sich in seiner Seele durchsetze, auch gegen stärkere Triebkräfte sich behaupte. Sein Wollen muß dem Ideal die Vorherrschaft, das Übergewicht verleihen. Aber wie ist das zu denken und was ist dieser Wille? Um dem Ideal die Durchschlagskraft zu geben, bedarf es nach McDougall „keiner neuen Prinzipien der Energie und des Handelns", sondern nur einer „feineren und komplizierteren Wechselwirkung zwischen jenen Trieben, die das ganze tierische Verhalten bestimmen und in denen das letzte Geheimnis der Seele und des Lebens beschlossen liegt" (198). Weder ist Willensfreiheit anzunehmen, noch überhaupt eine „scharfe Linie zwischen Wollen und anderen Formen des Begehrens [zu] ziehen" (203). „Die innerhalb der Gesin-

nung der Selbsteinschätzung entstehenden Bestrebungen, Begierden, Abneigungen sind die bewegenden Kräfte, die das schwächere Motiv, weil sie sich im Fall einer moralischen Anstrengung auf seine Seite stellen, dazu befähigen, die Herrschaft über ein stärkeres, roheres Begehren unserer primitiven animalischen Natur zu gewinnen und die Vorstellung von dessen Ziel aus dem Bewußtsein zu verbannen" (212). So wird das Wollen definiert „als die Unterstützung oder Verstärkung eines Begehrens oder einer Bestrebung durch das Mitwirken eines innerhalb des Systems der Selbsteinschätzung erzeugten Impulses" (213).

Wenn McDougall auch andere Motive und formende Kräfte in der Seele annimmt als die unmittelbar der Instinktschicht erwachsenden, so sind es doch letztlich — soweit es sich um innerseelische Kräfte handelt — sekundäre, aus der Triebdynamik herstammende Mächte. Dazu paßt es, daß der Gebrauch des Wortes: „moralisches Verhalten" (das „seinem Wesen nach soziales Verhalten" sei) nur aus Rücksicht auf den Sprachgebrauch, nicht wegen innerer Wesensunterschiede, auf die graduell höheren Formen sozialen Verhaltens eingeengt wird, deren bloß der Mensch fähig sei (148).

„Sind also", so fragt McDougall, „diese instinktiven Impulse die einzigen bewegenden Kräfte zum Denken und Handeln?" (35.) Er selbst antwortet: „Wir können sagen, daß die menschlichen Instinkte direkt oder indirekt die Urbeweger menschlichen Handelns sind. . . . Die instinktiven Antriebe bestimmen die Ziele aller Tätigkeiten und unterstützen die treibende Kraft, durch die alle geistigen Tätigkeiten aufrechterhalten werden und der ganze zusammengesetzte geistige Apparat des höchst entwickelten Seelenlebens ist nur ein Mittel zu diesen Zwecken, ist nur ein Instrument, durch das diese Antriebe ihre Befriedigung suchen, während Lust und Unlust nur dazu dienen, sie in der Wahl ihrer Mittel zu lenken. . . . Diese Antriebe sind die seelischen Kräfte, die das Leben von Individuen und Gemeinschaften erhalten und formen und wir stehen vor ihnen wie vor den Mysterien des Lebens, der Seele und des Willens" (37).

Mit anderen Worten: Urmaterial und immanente Urkraft zur Gestaltung des Seelenlebens sind im Irrationalen, in der Instinktschicht zu suchen und nach dem Schema des Instinktes muß man sich nach McDougall das gesamte Seelenleben aufgebaut denken, es in der Theorie darstellen und erklären. Rationalistisch-mathematizistisch mutet da-

neben nur die Art an, wie sich der Forscher das Ganze des Seelenlebens — um den gestaltpsychologischen Ausdruck zu verwerten — summenhaft, additiv aus letzten Elementen zusammengekoppelt denkt, ohne dabei der Eigenart des Geistigen Rechnung zu tragen.

2. In ein befremdliches Extrem ließen sich Forscher einer zweiten Gruppe durch die Verkennung der Eigenart und Eigenständigkeit des Geistigen im Menschen führen. Während keineswegs nur für Rationalisten wie Descartes das Selbstbewußtsein den Ausgangspunkt für das Denken über Seele und Menschsein bot, kennzeichnet diese Gruppe eine Art „Flucht vor dem Bewußtsein", die skeptische Scheu vor einer Psychologie, die auf dem Selbstbewußtsein, auf Reflexion, auf Bewußtseinsanalyse aufbaut. Der Kantische Zweifel an der Erfaßbarkeit der „Ich-Wirklichkeit" und Comtes Behauptung, daß wissenschaftliches Erfassen der Bewußtseinsvorgänge unmöglich sei, wirkten sich in dieser Gruppe besonders nachhaltig, wenn auch recht spät, aus. So wollen sie weder in der Methode mit Bewußtseinsanalyse arbeiten noch in der Lehre über den Menschen das Bewußtsein berücksichtigen, vielmehr alles an Bewußtseinspsychologie Erinnernde, selbst in der Redeweise, ausschalten und nur die Reaktionsvorgänge von außen beobachten. Darin sind die extremen Vertreter des amerikanischen Behaviorismus und der russischen „Reflexologie des Menschen" einig[15]. In dieser Hinsicht, als Verfechter einer „bewußtseinsfreien" Anthropologie, mögen sie hier kurz charakterisiert sein.

Zum Werden des Behaviorismus[16] konnte die eigenartige „Antinomie experimenteller Psychologie" hinführen: einerseits erstrebt sie theoretische Forschungsergebnisse, die nicht nur für einen einzigen Menschen, sondern für alle Menschen oder doch für alle Glieder einer bestimmten Gruppe (Entwicklungsstufe, Typus usw.) sichere Geltung haben. Sie sucht zunächst „Gesetze" aufzudecken, die in analoger Weise im Seelenleben sich auswirken wie Natur-

---

[15] Zum folgenden vgl. B. Petermann, Über die Idee einer objektiven Psychologie: ZPsych 108 (1928) und Kronfeld, Objektive Psychologie, in Birnbaums Handwörterbuch der mediz. Psychologie, Leipzig 1930.

[16] Neben den genannten Werken Watsons vgl. J. Snethlage, Der Behaviorismus: Kantstudien 34 (1929). A. Willwoll, Entwicklungswege zur neuen Psych.: Greg 16 (1935) 115 ff. — J. Fröbes, Lehrbuch, Nachtrag (1935) 5—6.

gesetze im Naturgeschehen. In ihrer Methode strebt sie eine solche Exaktheit an, daß Methode und Ergebnisse vom Fachkundigen nachgeprüft, beschriebene Vorgänge aufs neue untersucht werden können. Anderseits aber sind die Bewußtseinsvorgänge als solche etwas schlechthin Einmaliges, Individuelles, kaum jemals bei zwei Menschen ganz gleichartig in Entstehungsweise und Gestalt, selbst beim gleichen Menschen kaum zweimal nacheinander in völlig gleicher Form auftretend, darum erst recht nicht nach Willkür des wissenschaftlichen Forschers in gleichen „Versuchsbedingungen" herbeiführbar. Somit möchte es wirklich scheinen, Comte habe mit Recht die Möglichkeit wissenschaftlicher Bewußtseinsanalyse und einer darauf aufbauenden exakten Wissenschaft bestritten. Überdies entziehen viele und für das Seelenganze sehr grundlegende Dinge sich dem Bewußtsein durchaus oder lassen sich jedenfalls wissenschaftlich mit keiner Bewußtseinsanalyse auch nur im individuellen Einzelfall erfassen. Dahin gehören etwa die Gegenstände der Kleinkinderpsychologie und der Tierpsychologie. Hingegen haben gerade die (für das Seelenleben, wie es scheint, grundlegenden) Lebensvorgänge der Instinktschicht eine Eigenart, die sie rein „objektiver", naturwissenschaftlich exakter Beobachtung auf anderem Wege leichter erforschbar macht. Sie sind Stammesgut, ererbt, innerhalb einer Species verhältnismäßig gleichförmig, als Instinktverhalten genauer von außen her zugänglich, durch Gewöhnung, Lernen, teilweise beeinflußbar. So mochte es naheliegen, statt unzuverlässig scheinender Bewußtseinspsychologie eine exakte Beobachtung der „Verhaltungsweise", des „Behavior", zu pflegen und die gesamte Lehre vom Menschen lediglich auf dieser aufzubauen.

1913 brachte die „Psychological Review" das von John B. Watson entworfene Programm einer solchen Anthropologie. Im folgenden Jahr führte Watson das Programm weiter aus in seinem Buch: „Behavior, Introduction to Comparative Psychology". (Das Wort „Behavior" war schon früher, durch Jennings' Buch: The Behavior of Lower Organisms 1905 „klassisch" geworden.) Das Programm fand begeisterte Durchführung in einer Forschungsweise, die das ganze Sein des Menschen mit Hilfe der rein „objektiven", von außen an den Menschen herantretenden, mit den Mitteln exakter naturwissenschaftlicher Beobachtung seines Verhaltens in künstlich herbeigeführten Situationen zu erfassen suchte. Die Fragestellung hieß nun: Wie benimmt sich ein Lebewesen? Finalistische Betrachtungs-

weise bleibt dabei ausgeschlossen, wie es der positivistischen Grundhaltung dieser Schule entspricht. Hingegen wird das „Verhalten" des Organismus als ein „ganzheitliches Reagieren" auf das Ganze einer gegebenen (vom Forscher wohl überlegten und absichtlich herbeigeführten) Situation gegenüber betrachtet und in dieser Betonung der Ganzheitlichkeit unterscheidet sich der Behaviorism von dem, sonst in manchem verwandten, Vorgehen der russischen Reflexologie. Vortrefflich als Methode exakter Zoologie, wertvoll und zum Teil kaum zu entbehren als Hilfsmethode einzelner Kapitel der Psychologie, ist der Behaviorism dort, wo er als alleinberechtigte Lehre vom Menschen (oder als „vergleichende Psychologie") auftritt, eine Lehre vom geistbegabten Menschen, aus deren Forschungsgegenstand die Geistbegabung ausgeschaltet wurde, in deren Methode der einzige unmittelbare Weg zur Seele verlassen ist, die von den immanenten charakterformenden Kräften der Seele, zumal von den geistigen Gestaltungsmächten in ihr, nichts mehr wissen kann.

Zehn Jahre vor der Veröffentlichung von Watsons behavioristischem Programm vertrat 1903 auf einem internationalen Kongreß in Madrid der russische Physiologe Pawlow, einer der Meister der Reflexologie, die These: es sei belanglos, ob man Vorgänge bei höheren Tieren, wie Zorn, Neid u. ä., als psychologische oder physiologische bezeichnen wolle. Schöne zoologische Experimente hatten gezeigt, wie man bei Tieren, auf Grund angeborener Neigung zu bestimmten Reflexbewegungen, durch Dressur die Tendenz zu neuen, „erworbenen oder bedingten" reflexartigen Vorgängen herbeiführen könne. Pawlows Ideal wurde es, das gesamte Leben des Menschen mit Einschluß auch der höchsten Geistestätigkeiten als ein kompliziertes System, eine Art Netzwerk, angeborener und bedingter Reflexe aufzufassen und es nach dem Schema der Aneignung „bedingter Reflexe" zu deuten. Als er 1924 sein Lebenswerk veröffentlichte[17], bekannte er sich zu der Überzeugung, daß auf solchem Wege „der endgültige Triumph des Menschenverstandes über seine höchsten und heiligsten Auf-

[17] Pawlow, Die höchste Nerventätigkeit von Tieren. 3. russ. Aufl. 1925, deutsch 1926. — W. Bechterew, Was ist objektive Psychologie? (Deutsche medizin. Wochenschrift 1912.) — Objektive Psychologie 1907—1913, deutsch 1913. — Allg. Grundl. der Reflexologie des Menschen 1917, 3. Aufl. Leningrad 1925. Deutsch nach der 3. russ. Aufl. Wien 1926. — Vgl. Fischer, Reflexologie, in Birnbaums Handbuch (1930).

gaben" zu erreichen sei, über die Aufgabe: „den Mechanismus und die Gesetze der menschlichen Natur zu erkennen". Auf diesem Wege entspringe „das wahre, volle und sichere Glück des Menschen". Der andere Führer der Reflexologie, Bechterew, hatte 1907 einem internationalen Kongreß in Amsterdam das Programm, „Methoden und Grundlagen des objektiven Studiums der Persönlichkeit" vorgelegt und baute die Reflexologie des Menschen in ähnlichem Geist wie Pawlow in mehreren Werken aus. Der russische Staatsverlag lobte ihn: dank seiner Lehre ziehe die alte Metaphysik der Seele in die geschichtliche Vergangenheit ab. In Wirklichkeit waren in der Reflexologie noch viel entschiedener und grundsätzlicher als im Behaviorism alle der Seele immanenten, erst recht alle geistigen Gestaltungskräfte im Werden der Persönlichkeit ausgeschaltet, das geistige Leben des Menschen so restlos unverstehbar gemacht, wie es eben nur ein radikaler mechanistischer Materialismus unverstehbar machen kann. Weiter konnte die „Flucht vor dem Geist" in der Lehre vom Menschen nicht mehr gehen.

3. Während diese seelenlose Maschinenanthropologie ungemein ermüdend und eintönig ist, sprüht eine leidenschaftliche, manche berückende Glut aus einer dritten Weise irrationalistischer Psychologie und Anthropologie. Wir finden sie in Ludwig Klages' Lehre vom „Geist" als dem „Widersacher der Seele[18]". Hier wandelt sich die Flucht vor dem Geist in Haß gegen den Geist, der als eine dem Leben fremde, von außen her sich in das Leben einkeilende und es vernichtende Macht dargestellt wird. Es wird also ein dualistischer Irrationalismus vertreten, dessen schroffster Dualismus ebenso an altpersische Lehren von zwei feindlichen Weltprinzipien erinnern kann, wie seine Wertung von Geist und Leben anderseits aufs schärfste alter Lehre widerspricht. Klages' Lebensphilosophie als Ganzes darzustellen und richtig zu werten, kann nicht die Aufgabe dieser paar Zeilen sein. Sein philosophisches Hauptwerk greift so sehr in so vielerlei und wichtige Problemkreise der gesamten Philosophie, Philosophiegeschichte und zum Teil der Einzelwissenschaft hinüber, daß eine angemessene

[18] Der Geist als Widersacher der Seele. 3 Bände. Leipzig 1929—1932, Gesamtverzeichnis 1933. — Vgl. H. Kinkel, Geist und Seele, die Grundlagen der Anthropologie bei Ludwig Klages: PhJb 46 (1933) 16—55 175—200. — Unter einführenden Propagandaschriften vgl. C. Häberlin, Einführung in die Forschungsergebnisse von Ludwig Klages, Kampen (Sylt) 1934.

Auseinandersetzung bedeutend breiteren Raum beanspruchen würde. Für unsere Zwecke sei nur in Kürze auf den bekannten — irrationalistischen Grundzug seines Philosophierens hingewiesen.

Im Hintergrund des Klagesschen Irrationalismus steht das ewige Problem der Metaphysik seit Parmenides und Heraklit, das Problem von Sein und Werden. In der Art, das Problem zu sehen und zu lösen, wirkt sich eine große „Kosmosvision" romantischen Denkens aus, der Glaube an einen unermeßlichen, ewig bewegten und brandenden Ozean des Lebens, der das All durchwogt, der, seiner selbst unbewußt, doch als Urgrund aller Werte in gewaltiger schöpferischer Kraft alles Wirkliche aus sich gebiert, alles in sich birgt und durchwaltet. Gleichzeitig wird in dieser „Kosmosvision" zürnend das Schicksal des Lebens geschaut, das von lebensfeindlichen Mächten des Geistes zerrationalisiert, zerrechnet, zertechnisiert, vermasst und verwüstet wird. Von diesem niederpressenden Eindruck her begreift sich das scharfe „Ressentiment", von dem Klages' philosophisches Denken getragen scheint, die Reaktion eines extremen „Biozentrismus" nicht nur gegen Rationalismus und Rationalisierung des Lebens, sondern gegen alle „logozentrische Metaphysik", die Hingabe nur an das „Leben", das im Blickpunkt der Interessen und des Wertens steht und dessen Kultus die Seele dieses Philosophierens ist. „Wir haben gezählt, gewogen, gemessen, was irgend zu zählen, zu wägen, zu messen ist; wir haben die Welt in allen Breiten, Höhen und Tiefen quantifiziert; . . . wir haben mit alledem die bekannte ‚Herrschaft über die Natur' erlangt. Aber bedeutet das wirklich, daß wir das Wissen der Heraklite einverleibt . . . ? . . . dann müßte uns erst bewiesen werden, daß es Sinn und Wesen der Welt erkennen heiße, wenn man ihr alles ablauscht, was irgend dazu dienen könne, sie nach Belieben zu unterjochen" (2). Es muß, wer heute das Erleben überhaupt nur in Sicht bringen will, schlechterdings damit anfangen, die Schemen fortzuräumen, hinter denen die Anmaßungen eines hybriden Verstandes es unserem Bewußtsein längst entzogen haben (106).

Die alte trichotomistische Auffassung von der Zusammensetzung des Menschen aus Leib, Seele und Geist aufnehmend und sie umgestaltend kommt Klages zur Thesis, „daß Leib und Seele untrennbar zusammengehörige Pole der Lebenszelle sind, in die von außen her der Geist einem Keil vergleichbar, sich einschiebt, mit dem Bestreben,

sie untereinander zu entzweien, also den Leib zu entseelen, die Seele zu entleiben und dergestalt endlich alles ihm irgend erreichbare Leben zu ertöten" (7). Nur das Lebendige, Beseelte ist wirklich. Aber im Kosmos ist alles beseelt, ist alles Leben und Erscheinungsform des Lebens, Seele und ihr Ausdruck, Farbe und Klang wie Pflanze und Tier. Leben aber, und damit Wirklichkeit, ist nie ein starres, sich gleich bleibendes, beharrendes, teilbares, meßbares Etwas. Es ist ein ungebrochenes, unzerteiltes, stetes Fluten und Werden, „beharrungsfremdes Sichwandeln" (71). „Was erleben wir doch? Abschied und Wiedersehen, Gehen und Kommen, Entstehen und Sterben, den Tag und die Nacht, . . . die Tausende von Ereignissen, die . . . den Rhythmus des niemals ruhenden Wogenschlages beglückend oder zermalmend verändern." Die Seele ist „beharrungsfremdes Sichwandeln", oder „so zugespitzt wie möglich gesagt: Die Seele ist des Leibes Vergänglichkeit" (71). Durch keinerlei bewußte Reflexion unterbrochen und zum Stillstand gebracht, vergegenständlicht und an keinerlei von außen aufgezwängte Zwecke versklavt, flutet das Leben unbewußt, schicksalsgemäß dahin. Und wo im reflexionsfreien, ungeistigen Erleben der Mensch — selbst eine beseelte Welle im beseelten Ozean des Lebens — am kosmischen Geschehen Anteil hat, da erlebt er nicht starre Dinge und Eigenschaften (die nie wirklich sind), sondern eben die Bilder, in denen das Leben sich ausdrückt, in denen es ihm erscheint. — In dieses harmonische Einssein von Seele und Leib, Erleben und Wirklichkeit, drang der „Geist" ein. Er ist das Prinzip, das uns befähigt zu denken, Begriffe zu bauen, Urteile zu fällen, zu wollen, reflektierend unser Ich zu erfassen usw. Außerzeitliches, beharrendes „Sein" sich vergegenwärtigend, ist er selbst außerwirklich, außerhalb des Lebensstromes stehendes, beharrendes Sein; und da alles Wirkliche stetes Geschehen ist, sind Sein und Wirklichkeit einander wesensfremd, haben sie keinen Teil aneinander. In seinem Denken stellt der Geist sich fremd außerhalb und feindlich gegen das Leben, in seinem Wollen unterjocht und verneint er es. In drei Stufen der Abstraktion entfernt er sich immer weiter vom Leben zum Sachbewußtsein, Selbstbewußtsein, Beziehungsbewußtsein (104 f.). Im begrifflichen Denken — das gleichbleibende, beharrende Inhalte bietet und zerlegt — ist das, was der Begriff meinen soll, dem Strom der Wirklichkeit entrissen, entlebendigt, entseelt; das Leben gerinnt in unserem Begriffssystem und dieses erfaßt niemals Wirklichkeit. Unsere Urteile besagen nichts über die Wirklichkeit;

sie „setzen" etwas, als ob es wirklich wäre. Wahrheit aber ist nur Übertragung der Wirklichkeit in eine mit dieser ganz unvergleichliche Unwirklichkeit, deren . . . Zeichensprache jedem denkfähigen Einzelwesen die begriffliche Wiedererzeugung des damit Gemeinten gewährleistet, und, sofern das Gemeinte vorausgesetzterweise ein Gültiges ist, die Wiederfindung der es bedingenden Wirklichkeit. Wahre Urteile sind das nur im Denken zu realisierende Verständigungsmittel denkender Wesen über die Wirklichkeit. Wie schon das Denken die lebendige Wirklichkeit vergewaltigt, sie gewissermaßen gerinnen macht, so ist erst recht das Wollen lebensfeindlich. Es zwingt in der „gefräßigsten aller Leidenschaften", der „Regelungssucht", das frei sich entfaltende Leben in das Netzwerk seiner lebensfremden Zwecke, es ist der eigentlichste Verneiner des Lebens.

An Geist und Leben Anteil habend ist der Mensch wesentlich zwiespältig, zerrissen, ohne daß ein harmonischer Ausgleich je möglich wäre, denn was mitunter wie ein solcher Ausgleich erscheint, etwa in Goethe, ist in Wahrheit stets „künstlicher Stil", erworben unter „Einbuße an seelischer Unmittelbarkeit". „Solange es in der Persönlichkeit noch einen Rest von Seele gibt . . . , ist sie etwas wesenhaft Zwiespältiges und darum im Gegensatz zu allen sonstigen Eigenwesen bereits von Natur mit jener Zerrüttung gefährdet, die, für gewöhnlich ‚Geistesstörung' genannt, vielmehr eine Störung der Seele ist . . ." (74). Zur Tragik des Menschen gehört es, daß ihr Schicksalsweg stets — im Gefolge geistiger Entwicklung — „von der Eigenherrlichkeit des (Lebens-)Rhythmus zur Zwangsherrschaft der Regel" (446), vom Leben zur Mechanisierung führt.

„Ein Gott ist der Mensch, wenn er träumt,
ein Bettler, wenn er nachdenkt" (aus Sophokles; 451).

III.

Bloße Gegenwehr gegen übersteigerten Rationalismus führte zur Flucht vor dem Geist in sensistischen Irrationalismus, vor dem geistigen Selbstbewußtsein in den Ungeist der Reflexologie, und — als extrem „monistischer", nur die Macht des Irrationalen kennender Irrationalismus in den extremen „Geist—Seele-Dualismus" umschlug — zur Feindseligkeit gegen den Geist. Es fragt sich aber, ob das so kommen mußte und ob es in der Psychologie nur die Wahl gebe zwischen einem psychologischen Rationalismus, der an der Wirklichkeit vorbei konstruiert, und einem psychologi-

schen Irrationalismus, der dem Geist ausweicht und an seiner Wirklichkeit vorbei behauptet.

Im letzten Jahrzehnt, 1927, ging Karl Bühler bei der Lösung der damals akut gewordenen „Krise der Psychologie" von seiner bekannten Lehre über die Dreidimensionalität der Sprache aus[19]. An Hand dieser Lehre wies er auf, wie die einander damals fremd gegenüberstehenden „Psychologien" — die „subjektiv-introspektive", die „objektive" und die „verstehende" — einander in Wirklichkeit bedingen und fordern, als „drei Aspekte" der einen Seelenkunde. Man kann die Psychologie[20] von der Gegebenheit und Struktur der Sprache her aufbauen. Aus dem Wesen des Menschen hervorwachsend ist ja Sprache (in ihrem weitesten Wortsinn) „der" Ausdruck, „das" Symbol und Abbild unseres Wesens. Der Menschengeist muß sich Gleichnisse und Symbole seines Innenlebens in der stofflichen Welt schaffen; er muß auf diese Weise den Weg zu anderen Seelen gehen und der andere muß aus dem stofflichen Symbol den gedanklichen Sinngehalt erarbeiten und so sich entfalten. Darin und in dem eigenartigen Ineinandersein von sprachlichem Vorgang in Raum und Zeit und irgendwie überräumlichem, überzeitlichem Sinngehalt des Wortes als Ideenträgers, spiegelt sich zunächst die Gegensatzverbindung von Leib und Seele, stofflich-vergänglichem und geistig-unvergänglichem Sein des Menschen. In der Struktur menschlicher Sprache verrät sich sodann jenes geistig-sinnliche Doppelsein der Seele selbst, das ihr Erkennen, Fühlen, Streben, ihr personales und ihr soziales Sein, ihre Hinwendung zur Sinnenwelt, zur abstrakten Wertwelt und zu Gott hin kennzeichnet. In Sprache und Seelenleben sind „Rationales und Irrationales" als unverwischbare Gegensätze, mitunter auch als sich hemmende Gegensätze, einander gegenübergestellt, aber dennoch so, daß sie aufs engste ineinander weben, einander fordern, als Seiten einheitlichen, ganzheitlichen Erlebens aus der einen Seele hervorgehen.

In der Sprache des Menschen sind zwei Schichten leicht zu unterscheiden. Der sinnlich-instinkthaften Eigenart unseres Wesens entspricht das Instinkthafte der Sprache,

---

[19] Die Krise der Psychologie, Jena 1927. Vgl. K. Bühlers in jahrelanger Arbeit des Meisters gereifte und groß angelegte „Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache", Jena 1934.

[20] Über das Herangehen der Erkenntnistheorie an das kritische Problem vgl. A. Brunner, Sprache als Ausgangspunkt der Erkenntnistheorie: Schol 8 (1933) 41—63.

das uns mit den Tieren gemeinsam ist und beim Tier viel reiner sich beobachten läßt. Es ist die eigenartige, aktive und passive Suggestion und gegenseitige „Steuerung" (Bühler): Ausdrucksformen, die instinktmäßig aus bestimmten Zuständen und Situationen des animalischen Wesens hervorbrechen, lösen im Partner ebenso instinktmäßig bestimmte, ihnen naturgesetzlich zugeordnete Erlebnisweisen und Reaktionen aus. Über diese Schicht der Sprache baut sich beim Menschen (um das Ende des ersten Lebensjahres) die spezifisch menschliche, ganz andersartige Sprachfunktion der „Darstellung" geistig erfaßter Sachverhalte: der Symbolcharakter der Worte wird reflex, einsichtig erfaßt und verwertet zu Darstellung und Erfassung geistig erkennbarer Sachverhalte. Diese Sprachschicht erlangt im Menschen mehr und mehr den Vorrang, aber die andere, instinktive, schwindet nie ganz. Die geistige Sprache bedient sich in der symbolischen Darstellung geistiger Werte der instinktiv gewordenen Ausdrucksformen als ihrer eigenen Symbole. Gleichzeitig wirkt sie verfeinernd und formend an der Instinktsprache mit. Anderseits schwingt die Instinktschicht spontan (mit oder gegen den Willen) bei der darstellenden Sprache mit, leiht ihr vielfach erst vollen Klang und starke Wirkungskraft. Wo die „Tiefenschicht" in der Sprachstruktur zu wenig mitklingt, wird die Sprache seelenarm, wo sie zu stark sich auswirkt und das „Darstellen" zurückdrängt, wird Sprache entgeistigt und der menschlichen Würde beraubt.

Die Struktur der Sprache mit ihren eigenartigen einander durchdringenden Wesensgegensätzen ist ein Gleichnis zunächst für die seelisch-soziale Anlage des Menschen und die darin sich findenden Gegensätze von Irrationalem und (im weiten, alles Geistige umfassenden Wortsinn) Rationalem. Schon die Fähigkeit, Fremdseelisches zu ertasten, weist diese Gegensatzverbindung auf. Darum sind ja die mancherlei einseitigen Theorien über das Fremdverstehen unbefriedigend, weil sie immer nur eine Seite am Gesamterleben herausheben, Einfühlung, Intuition, Analogieverfahren usw., während doch das Fremdverstehen um so vollendeter ist, je mehr das alles in „integrierter Erlebniseinheit" ineinandergreift. Wie der Weg, so ist auch die innere Neigung zum Fremdseelischen rational und irrational zugleich[21]. Wir wissen um eine reich gegliederte Fülle

[21] Vgl. E. Raitz v. Frentz a. a. O. und: Drei Typen der Liebe: Schol 6 (1931) 1—41.

sozialer Instinkte. Ihre Macht und Bedeutung verkennen, wäre ebenso überspitzt spiritualistisch, wie es bloße Geringschätzung dieser „Rosse der Seele" wäre. Anderseits aber hieße es, an der Wirklichkeit des Seelischen vorbeikonstruieren, wollte man in der Hinneigung des Menschen zum menschlichen Fremdseelischen — etwa so wie die Psychoanalyse — nur Instinktdynamik sehen. Die gemeinschaftformenden Werterlebnisse: Ehrfurcht, Liebe, „Glauben an den anderen", gehen in ihrer sehr komplexen (nicht in einem einfachen Akt bestehenden) Wesensart weit darüber hinaus. Es gehörte zur seltsamen Wertblindheit der Psychoanalyse, daß sie z. B. in Liebe letztlich nur sublimierten (wenn überhaupt sublimierten) Trieb vermuten konnte. Aber der Trieb als solcher geht — trotz aller objektiven Finalität — auf Sättigung des Triebhungers in eigener, biologischer Lebenssteigerung, und er benutzt die anderen Wesen als Mittel zur Erfüllung des Triebverlangens. Er ist nicht wie das Werterleben der Liebe, die, aus menschlichem Erkennen geboren, sich auf Personen als Wertträger richtet in irgendwie „schöpferischer Intention", fremden personalen Wert als solchen zu bejahen und zu fördern, schöpferisch schenkend vom Ich zum Du hin zu strömen. Gewiß umfängt vollmenschliches soziales Werterleben in seinen verschiedenen Formen auch die Instinktgrundlagen sozialen Lebens, und bedient es sich der vom Instinkt geschaffenen Ausdrucksformen als Symbol auch für das Durchgeistigte. Aber dabei wird das Ungeistige in eine neuartige seelische Ganzheit und in eine neue Sinneinheit hereinbezogen, die eben keineswegs mehr nur von der Dynamik der Triebmacht allein getragen und nur vom Instinkt allein her begreifbar und sinnvoll ist — so wenig wie vom bloßen Lautkomplex das Sprachsymbol.

Wie ferner das „Verbum oris" ein Nachbild des „Verbum mentis" ist, so weist allgemein die Struktur menschlicher Sprache auf die Struktur menschlichen Denkens zurück. Die Worte der „darstellenden" Sprache bringen begrifflich gefaßtes Wissen zum Ausdruck. Moderne Begriffspsychologie hat wiederholt dargetan, wie unanschaulich-intellektuelles Erfassen und anschaulich-sinnliches Bestimmtwerden der Seele durch die Sinnenwelt im Aufbau der Begriffswelt eng miteinander verbunden bleiben, wie sie zwar als schroffe Gegensätze in der Seele neben- und gegeneinanderstehen, aber dennoch zugleich aufs innigste ineinander verwachsen sind, ineinander wirken, einander bestimmen und fördern. Jedoch geht dieses Inein-

anderwirken hinwieder so vor sich, daß das „Denken" sich am Anschauungsbild vielfach entstaltend, umformend betätigen muß, damit dieses wirklich dem Erfüllen der Denkaufgaben behilflich sei. So wird uns ein Aufeinanderangewiesensein und Ineinanderwirken von Geist und Sinnenschicht gezeigt, bei dem Rationales und Arationales trotz ihrer Wesensgegensätze als zum Ganzen, Einen des Seelenlebens verbunden, als zwei Teile des Einen erscheinen. In anderer Weise und Fragestellung hat die spekulative Aristotelische Begriffslehre (zumal in ihrer Klärung durch die Scholastik) Wesensgegensätze und Gegensatzverbindungen gezeigt, die das begriffliche Erkennen charakterisieren. Gewiß, in den Einzelfragen (was etwa genauer gesagt, die Funktionen des „Intellectus agens" seien, die als „illuminare" usw. bezeichnet werden, oder was man sich unter der „Conversio ad phantasmata" bei der geistigen Erkenntnis sinnfälliger Einzeldinge genau zu denken habe) gehen große Kommentatoren ziemlich auseinander, ein Capreolus, Cajetan, Franz von Ferrara, Suarez, Bañez, Kardinal Zigliara. (*Mire variant autores,* schrieb schon zu seiner Zeit Suarez, und P. Geny meinte, „qui omnes solutiones ab initio recensere velit, mentem discipuli absque fructu oneraret"[22].) Aber die Gegensatz-Einheit von passiv empfangendem Hingegebensein an die Objekteinwirkung und von irgendwie schöpferischer Spontaneität, sowie die Verkoppelung der großen Gegensätze: „Geist" und „Sinnenschicht der Seele" erhellen gerade in der scholastischen Lehre doch am meisten. — Auf den mannigfachen Einfluß eines irrationalen „psychologischen Apriori" auf unser Urteilen hat der Verfasser in einem früheren Aufsatz (1931) über das „Psychologische Apriori" ausführlicher hingewiesen[23]. Die Eigenart des Charakters, seine integrierte oder desintegrierte Struktur und demgemäße Art des Stellungnehmens, seine in zagem Zweifelszwang sich äußernden oder in Überstürzung des Denkens sich überkompensierenden Angsthaltungen, seine Dauergesinnungen, Zuneigungen und Abneigungen, seine Bindung an das Denken der Vergangenheit und seine Sucht nach neuem Halt des Denkens, seine sozialen Bindungen mannigfacher Art, alles das und mehr wirkt sich (wie dort im einzelnen gesagt wurde) auf unser

[22] Vgl. Fr. M. Sladeczek, Die intellektuelle Erfassung der sinnfälligen Einzeldinge nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin: Schol 1 (1926) 184—215.

[23] Vom psychologischen Apriori in unseren Urteilen: Festschrift Stella Matutina, II. Bd (Feldkirch 1931) 417—441.

Fragen, Forschen, Zweifeln, Vermuten, Urteilen aus — weniger bei indifferenten Dingen, stärker wo es um persönliche Werte und Grundfragen des Lebens geht, anders im diskursiv erarbeiteten „assensus scientis", anders im „assensus credentis", der ein intellektueller Vorgang ist, aber besonders stark im Ganzen der Persönlichkeit und ihrer Totalhingabe an die Person des „Zeugen" wurzeln kann. Es zeigt sich immer wieder, wie Liebe und Triebhaft-Emotionales den Blick für die Wahrheit bald verdunkeln, bald auch klären und schärfen (die „Gefühlsgewißheit" ist ja nicht immer etwas Unzuverlässiges und Intellektwidriges!), wie tiefe Liebe echte Werte eher sehen läßt, weil die Liebe auch glücklich am Erkennen mitformt, wie anderseits der Drang zur „Finsternis" das Denken an die Dämonie der irrationalen Tiefenkräfte der Seele verraten kann. — Kurz erwähnt sei noch, wie geniales Schaffen sich zum Teil gerade darin vom Alltagsarbeiten des Durchschnittsdenkers unterscheiden kann, daß im genialen Forscher und Entdecker das Ganze der Seele viel geschlossener sich für die Aufgabe einsetzt, in einer rational vielfach nicht begründbaren und nicht verstehbaren Zielsicherheit, wo alle Wege zum Ziel noch dunkel sind[24].

Daß im Willensleben Rationales und Arationales ineinander greifen, bedarf keiner Erwähnung. Aus geistiger Werteinsicht geboren ist die freie Willensentscheidung stets vernunftbegründet, aber nicht vernunftgebunden. Das Werturteil, in dem sie wurzelt, ist — wie es schon der hl. Thomas ausführte — zum Teil Ausdruck der subjektiven Gesamtstruktur der Seele („qualis unusquisque est, talis finis videtur ei[25]"). Es bleibt intellektueller Vorgang, als solcher auf objektive Wahrheit hingeordnet und sie erfassend. Es ist aber zugleich, je mehr es „iudicium practicum" wird, von der Triebschicht des Menschen her beeinflußbar, so daß im Ganzen des Werterlebens der objektive Wert und die objektive Werthierarchie vielfach verzerrt gespiegelt werden. Anderseits liegt es in der Macht des Willens, durch sein Dominium indirectum die Eigenart und Wirkung der Tiefenschichten der Seele und der Werthaltungen zu beeinflussen und bestimmte Werthaltungen für den Augenblick zu den bestimmenden, herrschenden in der Seele zu machen. So zeigt sich im Wechselspiel von Werturteil, Wille und Tiefenschicht der Seele das Ineinanderwirken von Rationalem und

[24] Vgl. A. Wenzl, Theorie der Begabung, Leipzig 1934.
[25] S. th. 1, 2 q. 9 a. 2 c.

Irrationalem in uns. Das Gefühl, das so vieles im Seelenleben irgendwie umfängt, trägt, durchwirkt und verbindet, ist zwar an sich nicht „objekt-gerichtet". Es gleicht ja mehr dem Bewegtwerden eines Seespiegels im Wind, ohne daß die Wellen überborden und irgendwohin streben. Aber das Gefühl steht nicht von rationalem Erleben ganz gelöst, isoliert in der Seele. Es ist im Ganzen von Werterlebnissen — wie immer man sich zur Frage nach der Geistigkeit der Gefühle stellen mag — so eng mit geistigem Erkennen verbunden, so sehr in seiner Sinnbezogenheit auf geistig Erkanntes hin uns bewußt, daß man auch hier von dem Ineinanderweben des rationalen und arationalen Erlebens sprechen muß. Wie sehr endlich im harmonisch vollentfalteten Werterleben alle Saiten und Schichten der Seele zusammenklingen, Erkennen und emotionales Reagieren, Geist und Grundschichten, aber so, daß geistiges Erkennen den Kern des Gesamterlebens bildet, wie wenig darum einseitig rationalistische oder einseitig sentimentalistische Theorien das Werterlebnis richtig darstellen, ist z. B. in W. Gruehns Arbeiten über das Werterlebnis, insbesondere das religiöse, gezeigt worden. Sieht man schließlich im Charakter nicht nur eine biologisch fundierte, naturgesetzlich festgelegte Form irrationalen Reagierens, auch nicht nur rational begründete Wertungsweise, sondern das (relativ dauernde) Ganze von Rational und Irrational, in geistigem Erkennen und in biologischen und irrationalen Seinsschichten verankerten Wertungsweisen und Wertungsrichtungen, so wird man in der Darstellung der Struktur und der Strukturtypen des Charakters ebensowenig wie in der Lehre von seiner Entwicklung und erzieherischen Formung einseitig rationalistisch oder irrationalistisch sich einstellen.

Der Hinweis auf diese wenigen Beispiele mochte daran erinnern, wie im Seelenleben des Menschen nicht Rationales und Irrationales, nicht Geist und Ungeistiges in schroffer Trennung und Isolierung neben- oder über- und untereinander sich auswirken, wie vielmehr beide zwar in ihrer schroffen Gegensätzlichkeit zur Wirklichkeit des Seelenlebens gehören, aber so, daß sie, zur engsten Einheit verbunden, ineinander verwachsen erscheinen. Darum läßt sich das Seelenleben nicht erfassen und verstehen auf den Wegen eines rechnerischen Rationalismus, der das Irrationale in der Seele, wenn er es auch erkennt, doch nicht schätzt, weil er in ihm nur das störende Element sieht. Ebensowenig und noch weniger wird Seelenleben verstehbar auf den Wegen eines Irrationalismus, der an der

Wirklichkeit und primären Wichtigkeit des Geistigen vorbeistürmt, in Geistflucht oder Geisthaß sich verliert, und der, als Wissenschaft gedacht, sich selbst aufheben muß. Die Worte „Ganzheit", „Integration", „Unitas multiplex" und ähnliche, führen näher zum Verstehen des Seelischen, weil ja wirklich das Seelenleben ein mehr oder minder integriertes Ganzes ist. Die Richtung zum letzten philosophischen, metaphysischen Verstehen dieser Integration und Ganzheit aber weist Thomas in enger Anlehnung an Aristoteles, wo er im ersten Artikel der Quaestio de anima die Fundamentalfrage scholastischer philosophischer Anthropologie aufwirft: „Utrum anima possit esse hoc aliquid et forma" [ob und wie die Seele geistige Eigenständigkeit besitzen und zugleich Wesensform des Körpers sein, mit ihm zur Seinseinheit verbunden sein könne] und wo er der Menschenseele ihre Sonderstellung in der hierarchischen Stufenfolge des Seins anweist „in confinio corporalium et separatarum substantiarum". In der Lehre von der einen, geistigen Seele, die in untergeordneten Wesensfunktionen zugleich Trägerin alles ungeistigen Lebens ist, werden Rationalismus und Irrationalisums der Psychologie überbrückt und wird es verständlich, wie aus der einen Ganzheit der Seele die Erlebnisfülle aufsteigt, zu der die rationalen und irrationalen „Aspekte" gehören und in der sie sich — unter dem Primat des Geistes — verbinden.

Die persönliche Verbindung mit der Dreifaltigkeit.

Die Lehre über die Einwohnung des Heiligen Geistes bei M. Jos. Scheeben.

Von Dr. Alfred Eröss (Rom).

Groß und erhaben lebte die Gestalt M. Jos. Scheebens in den Feierlichkeiten anläßlich seines 100. Geburtstages auf. Doch als Schmälerung seiner Bedeutung erklang oft mit Bedauern das Wort, das er trotz seiner Größe in mehreren Einzellehren allein geblieben sei. Hierbei war auch an seine Lehre von der Einwohnung des Hl. Geistes gedacht. Wir dürfen aber vermuten, daß eben hierin seine wahre Größe liegt und daß er eben in dieser Frage zu einer gesunden, organischen Weiterentwicklung der Theologie beigetragen hat. Wenn dies nicht von allen erkannt wurde, wenn er also hier allein blieb, so ist der Grund in nicht geringem Maße darin zu suchen, daß er — eine tragische Schicksalsgemeinschaft mit Meister Eckhart! — eben in seiner Lehre von der Gotteseinwohnung in der Seele mißdeutet oder mißverstanden wurde. Da nun die neuesten Forschungen die diesbezügliche Lehre seiner unmittelbaren Vorgänger zugänglich machten und seine erste Haltung in den Jugendwerken klarlegten, ist es möglich geworden, seine ganze Lehre besser und richtiger zu beurteilen.

I.

Wie Augustinus versuchte auch Scheeben die mystischen Tiefen seiner persönlichen Verbindung mit Gott, dem Dreipersönlichen, theologisch zu begründen. Schon im ersten Entwurf der „Mysterien" beschäftigt ihn die Frage, was der tiefste Grund sei, daß Gott sein Lebensgeheimnis uns geoffenbart habe[1]. Das erhabenste Geheimnis des Christentums ist ja das, daß wir von Gottes Dreipersönlichkeit wis-

---

[1] Weil wir der göttlichen Natur teilhaftig und wahre Kinder Gottes werden sollen, so müßte auch abgesehen davon, daß die Inkarnation einer göttlichen Person diese Erhebung unserer Natur vermitteln soll, der Unterschied der Personen in Gott uns offenbart werden, damit wir dadurch das Verhältnis, in das wir zu Gott treten, deutlich erkennen und verstehen. Scheeben, Die übernatürlichen Geheimnisse des Christentums: Der Katholik 1861 I, 269.

sen und daß wir mit seiner Dreipersönlichkeit in eine wirkliche, lebendige Verbindung treten. Es ist also nicht bloß ein noetisches, sondern ein ontisches Verhältnis, das Scheeben mit der Unterscheidung von logischer und realer Offenbarung klar zum Ausdruck bringt. In der logischen Offenbarung erkennen wir die Wahrheit von Gott, dem Einen und Dreifaltigen, und entdecken sein Ebenbild in unserer Seele. In der realen Offenbarung jedoch tritt Gott mit seiner ganzen Fülle in sein Ebenbild ein, um es zu beleben und zu heiligen. Wenn also in diesem Dreifaltigkeitsbild der Seele „die göttliche Lebendigkeit und Kraft seines Ideals" gefehlt hat, so ist nun die Seele durch die reale Offenbarung und das Eintreten Gottes in ihren Grund dieser göttlichen Lebensfülle teilhaft geworden. Schrift und Tradition nennen dieses Eintreten Gottes in die Kreatur ein Kommen, eine Einkehr und ein Wohnen der göttlichen Personen im Gerechten. Diese Einwohnung der Dreifaltigkeit ist es, „die ein inniges Verhältnis wechselseitiger Angehörigkeit zwischen der göttlichen Person und einer geschaffenen Person einschließt". So ist das Problem einer persönlichen Beziehung zur Dreifaltigkeit mit dem der Einwohnung innerlich verknüpft.

Der erste, der dieses Problem ausführlich behandelte, war Dionysius Petavius. Seine Fragestellung ist die folgende: wenn Gott mit seinem Wesen allgegenwärtig ist, wodurch unterscheidet sich dann diese Gegenwart Gottes von seiner Gnadeneinwohnung in der Seele? Vielleicht dadurch, daß sich in der Seele des Gerechten die Dreipersönlichkeit Gottes real offenbart oder, in der Terminologie des Petavius gesprochen, Gottes Wesen durch die Eigenart (proprium) der einzelnen Personen mit uns in wesenhafte Verbindung tritt[2]?

Kaum hundert Jahre nach dem Tode des Petavius ist seine Lehre und die von ihm angeschnittene Frage sozusagen ganz vergessen. Die politischen und kirchengeschichtlichen Ereignisse haben unter dem Einfluß der liberalen und

---

[2] Etsi una et simplex est substantia, quae universa permeat, non eodem modo cum omnibus copulatur (Petavius, De SS. Trinitate, lib. 8 c. 6 n. 2). Sed enim Patrum illa testimonia . . . plus aliquid significant: ac peculiarem esse sancto Spiritui modum illum nescio quem ostendere videntur, quo iustificando formatur a Deo iusti mens, ut loquitur Augustinus: et quo cum illis copulatur, in iisque versatur, atque habitat, non communi illa ratione, qua creata omnia immensitate sua permeat, sed propria, necdum satis explorata . . . (ebd. n. 6; vgl. c. 5 n. 21).

rationalistischen Geistesströmungen die Glaubenswissenschaft gelähmt. Scheeben nennt diese Periode (1760—1830) die „Epoche des Verfalles". Stattler[3], Dobmayer[4], Liebermann[5] sprechen wohl von einer Einwohnung des Hl. Geistes, aber in einem Zusammenhang, der uns vermuten läßt, daß sie sich mit dem Problem nur oberflächlich beschäftigten. Trotzdem gebührt ihnen das Verdienst, den Gedanken aufrechterhalten und ihn so im 19. Jahrhundert den Restauratoren überliefert zu haben. Die ersten Theologen der neuen Schulen, wie Klee (Tübingen)[6] und Perone (Rom)[7], begnügen sich noch mit einem Hinweis auf diese Glaubenswahrheit. Passaglia, der Schüler Perrones, ist vielleicht der erste, der die Frage wieder ausführlich behandelt[8]. Während der Lehrjahre Passaglias (1845 bis 1857) besuchten die römische Universität eine ganze Reihe der später bedeutendsten Theologen, wie Schrader (1840—48), Denzinger (1841—45), Hettinger (1841—45), Hergenröther (1844—48), Franzelin (1845—48), Hurter (1849—56), Stentrup (1850—58), B. Jungmann (1851—59) und Scheeben (1852—59).

---

[3] Theologia christiana theoretica (Ingolstadt 1776 u. München 1777) n. 312 435. Vgl. von Schäzler, Neue Untersuchungen über das Dogma von der Gnade (Mainz 1867) 335; Lange, De gratia (Frib. B. 1929) n. 371. Passaglia zitiert öfters aus den Werken Stattlers.

[4] Systema theologiae catholicae (ed. Th. P. Senestréy; Solisbaci 1819) Tomus VII, 176: „Petav., der die christliche Erblehre am gründlichsten untersucht und nachgewiesen zu haben scheint, trägt kein Bedenken, den Satz als eine katholische Lehre vorzutragen: Der Heilige Geist wird den frommen Gläubigen wirklich und wahrhaft mitgeteilt, um in ihnen zu wohnen. — Non idcirco oritur unio hypostatica, uti in concursu Dei generali et conservatione." — Vgl. Passaglia, Synopsis de gratia (lithogr.) art. I n. 6.

[5] Institutiones theologicae (Mogunt. 1827) tom. IV 1, 34. Die ganze Stelle ist angeführt bei Passaglia a. a. O. nn. 19—20.

[6] Katholische Dogmatik[3] (Mainz 1845) III 32: „Unter *gratia increata* versteht man in der Schule die von Ewigkeit in Gott bestehende Gunst gegen die Kreatur."

[7] Praelectiones Theologicae[33] (Taurini 1872) vol. II 199: Praeter hos errores ac enumeratas catholicas veritates plura sunt, quae libere in scholis agitantur. Disputant enim inter se catholici theologi: Utrum gratia sanctificans qualitas quaedam physica vel moralis sit, creata vel increata, immo ipsa Spiritus sancti persona haberi debeat, quae substantialiter animae iusti communicetur, eamque vivificet, prout placuit magistro sententiarum, Petavio ac Thomassino (Tract. de gratia n. 473).

[8] Synopsis de gratia (lithogr. 1333 S.) art. II (De partitione gratiae in creatam atque increatam) nn. 8—20 (S. 8—24).

Bei all diesen Theologen, bis auf Jungmann ausschließlich, ist eine deutliche Beeinflussung von seiten Passaglias nicht verkennbar. Jungmann dagegen steht schon ganz im Gedankenkreise Cerciàs[9]. Nur die Stellung Scheebens ist in dieser Frage nicht eindeutig. Wohl ist dies ein Zeichen seiner Unabhängigkeit und Größe; aber um eben diese Größe besser verstehen und schätzen zu können, möchte man wissen, wo er anknüpft, von wem er zu seinen Spekulationen angeregt wurde.

Als Scheeben seine theologischen Studien begann (1855), lehrten an der römischen Universität noch Passaglia und sein ehemaliger Schüler, später sein bedeutendster Mitarbeiter, Klemens Schrader. Passaglias innere seelische Haltung schwankte schon damals: bei seinem leidenschaftlichen Drang zum Studium vernachlässigte er seine Standespflichten und nahm sich keine Zeit für die religiösen Übungen, sogar die Betrachtung und die heilige Messe mußten Einbuße erleiden[10]. Der feinfühlende Scheeben empfand das mit Schmerzen. So schreibt er später über diese seine Besorgnisse:

„Ich habe von seinem Charakter von Anfang an das Schlimmste gefürchtet; und beruhige mich jetzt erst über die Begründung jener Gedanken, die schon früher, solange ich ihn kannte, in mir aufstiegen. Seine Schüler und namentlich auch viele unserer Alumnen haben ihn zu sehr adoriert, was mir oft das Blut ins Gesicht getrieben hat. Die allers. Jungfrau erbarme sich seiner und sei ihm dankbar für die Mühe, die er sich zu ihrer Verherrlichung gegeben hat[11]."

Nur zwei Jahre war Scheeben Schüler bei Passaglia. Im Spätherbst des Jahres 1857 schied dieser von seinem Lehrstuhl, nachdem Schrader vorher schon nach Wien berufen war; an ihre Stellen traten Franzelin und Cercià. Bei ihnen hörte Scheeben die Traktate „De Trinitate" und „De

---

[9] Bern. Jungmann, Tractatus de gratia (Brugis 1866). — So schreibt er darüber an P. Huber aus Brügge, 3. Mai 1868: „Die fortwährende Beschäftigung mit den Expositionen des P. Franzelin, für den ich, wie Sie wissen, zweimal diesen Traktat (De Deo) defendiert habe, macht es mir jetzt etwas schwer, meine Ideen anders zu ordnen, doch werde ich im Fall einer Publikation suchen, die Sache anders zu gestalten. Beim Traktat De gratia habe ich auch vielfach den P. Cercià benützt . . ."

[10] Galetti, Memorie storiche intorno al P. Ugo Molza e alla Compagnia di Gesù in Roma durante il secolo XIX (Roma 1912) 134.

[11] Meckenheim, 6. 10. 1861; Brief an P. Delacroix, Rektor des Collegium Germanicum-Hungaricum. — Vgl. Lit. Handweiser 6 (1867) Sp. 150.

gratia". Als er im Sommer 1859 nach Hause fuhr und bald darauf seine Erstlingsschrift „Natur und Gnade" veröffentlichte, bekundete er in der Frage der Einwohnung des Hl. Geistes eine zurückhaltende Stellungnahme. Auch in seiner Artikelreihe im „Katholik[12]" weist er die Lehre des Petavius einfach ab. Die Tübinger Quartalschrift hat dieses Verhalten beanstandet[13]. Kleutgen, der diese Kritik las, schrieb über die Angelegenheit an Scheeben[14]. Dies war vielleicht der äußere Anlaß, der Scheeben zu einer gründlichen Nachforschung antrieb. In den „Herrlichkeiten" (1863) glaubt er schon „die Lehre von der Einwohnung des Hl. Geistes klarer und genügender dargestellt zu haben[15]". Zu dieser Darstellung benutzte er höchst wahrscheinlich die Ausführungen Franzelins. Aber auch diese durch den Charakter des Buches bedingten Darlegungen Scheebens konnten Kleutgen nicht befriedigen. Als Scheeben daher nach einem Jahre die „Mysterien" veröffentlichte, sprach er die Erwartung aus: „In den ‚Geheimnissen' hoffe ich die Ausstellungen des P. Kleutgen in Betreff der inhabitatio person. Sp. S. vollständig zu befriedigen[16]."

Dies wäre in großen Zügen der äußere Gang der Lehrentwicklung, den Scheeben von 1855 bis 1865 gegangen ist. Nachher folgt keine wesentliche Änderung in seiner Auffassung, nur die Ausführung wird in den ersten beiden Bänden seiner Dogmatik bündiger und reifer. Auch die späteren Kontroversen, die er mit Granderath geführt hat, änderten seine Anschauungen nicht[17].

---

[12] 1861 I, 275.

[13] A. Schmid, Über Natur und Gnade. Mit Rücksicht auf die Theorien von J. Kleutgen und Dr. M. J. Scheeben: ThQschr 44 (1862) 45.

[14] „H. Scheeben hatte voriges Jahr in einem Briefe an P. Boero einen Paragraph für mich eingeschaltet, und weil ich gerade in jenen Tagen einen Bericht über sein Buch in der Tübinger Quartalschrift gelesen hatte, schrieb ich in den Brief des P. Boero einige Zeilen. Hierauf bezieht sich alles, was er jetzt mit so großer Unruhe zu seiner Rechtfertigung sagt. Ich hatte ihm bemerkt, daß diese und jene Nebensache eine eigentümliche Meinung des Petavius, daß aber die Substanz der Lehre so gewiß sei, daß auch nach dem hl. Thomas u. Suarez man sie sine errore nicht leugnen könne" (an P. Huber, 12. 9. 1862).

[15] Brief an P. Huber, Frühjahr 1863.

[16] Brief an P. Huber, Postscriptum (ohne Datum; der Brief wurde beantwortet Rom 23. 1. 1865).

[17] Vgl. die Vorrede zum dritten Band der Dogmatik (1882) S. VIII—IX.

II.

Das Hauptverdienst des Petavius liegt eben darin, daß er zum erstenmal die ganze Fülle des patristischen Gedankengutes sammelte und in die Theologie wieder einführte. Zugleich vernachlässigte er aber die spekulative Tiefe der Scholastik, wodurch seine Deutung der Väterstellen an Klarheit und Logik einbüßt[18].

Er sah klar, daß nach der Lehre der Griechen die Einwohnung des Hl. Geistes eine reale und wesentliche ist, daß also nicht nur seine Gaben, sondern auch er selbst wirklich und wahrlich in der Seele wohnt. Diese Einwohnung ist nach der patristischen Spekulation auf die unsichtbare Sendung des Hl. Geistes zurückführbar. Weil aber die Sendung nach außen notwendigerweise von dem ewigen Ausgang der dritten göttlichen Person bedingt ist, so ist dies eine Manifestation seines hypostatischen Charakters als Liebesgabe (Donum) des Vaters und des Sohnes. Hier zeigt sich nun der eigentliche Mangel des Petavius. Er unterscheidet nicht scharf genug zwischen Sendung, Schenkung und Einwohnung[19]. Daher schließt er ohne weiteres:

„Unde si donari posse, singulare est Spiritui sancto; neque alteri personae congruat: erit actu donari proprium eiusdem. Hoc autem est informare veluti fidelium animos, et sanctos, iustosque facere. Proprius est ergo sancti Spiritus iste ipse modus; neque personae alteri potest adscribi[20]."

Passaglia stimmt Petavius im wesentlichen bei, man möchte fast sagen, er habe die Ausführungen ohne eine

---

[18] Man läuft leicht Gefahr, seine oft allzu langen und verwikkelten Darlegungen auf eine einfache Formel zurückzuführen, die wohl klar, aber vielleicht weniger treu seine Gedanken wiedergibt. — Wenn man die Lehre des Petavius dadurch charakterisieren will, daß er im Gegensatz zu Scheeben nicht eine „donation spéciale", sondern eine „union propre" gelehrt hätte, so müssen wir dazu bemerken: Scheeben hat keine „donation spéciale" in jenem ausschließlichen Sinne gelehrt; von Petavius kann man aber ebenso gut sagen, daß er nicht nur die „union propre", sondern auch die „donation spéciale" behauptet. Zu seinem „proprium"-Begriff beachte man jedoch solche Stellen wie z. B. diese: Quae quidem opera et effecta, quamvis personis tribus communia sint, tamen quibus privatim adscribuntur, in iis proprietatem quandam originis declarant. Etenim quia Pater fons est et primum principium τοῦ ὄντος . . . , ideo proprium illius munus est, ut sint, tribuere (De Trin. lib. 8 c. 4 n. 4. — Sperrungen von uns).

[19] Porro datum esse nihil aliud est quam missum et applicatum esse; et in iustis habitare (ebd. c. 6 n. 6).

[20] Ebd. — Der innere Grund, weshalb Petavius auch eine „sanctificatio formalis" von seiten des Hl. Geistes lehrt, ist kein

Kritik aufgenommen. Er nennt aber den einwohnenden Hl. Geist nach der Terminologie von Suárez die „unerschaffene Gnade".

„Sed et aliud habetur donum, quod iustis confertur, quodque nemo negaverit increatam gratiam dici oportere. Istud vero est persona ipsa Sancti Spiritus, quae interiori missione iustis donatur et cum iustorum animis ratione sibi propria, adeoque cum Patre et Filio non communi arctissime iungitur et copulatur[21]."

Vom Schülerkreis Passaglias wurde diese Lehre zum größten Teil angenommen.

Schrader scheint, wenigstens in den ersten Lehrjahren, dasselbe doziert zu haben. Er nennt die „donatio Spiritus Sancti" ausdrücklich „propria" in seinen *Theses de gratia* (1869); in seinem späteren Werke erwähnt er die Einwohnung nur in ganz allgemeinem Sinne, und zwar bei der Behandlung der mystischen Theologie[22].

Denzinger, der seine langgeplante Dogmatik wegen schwerer Krankheit nicht vollenden konnte, gab das Thema einem seiner Schüler zur Ausarbeitung[23]. Hier wird zum

---

anderer als der, daß er darin eine folgerichtige Auswirkung der ausschließlichen Einwohnung sieht. „Est igitur quidam proprius sanctificandi modus in Spiritu sancto; cuiusmodi in nulla alia persona cernitur. Hic autem ad genus causae velut formalis necessario pertinet, non efficientis. Quod enim efficienter ab una persona fit; id commune esse debet omnibus" (ebd. c. 5 n. 16).

[21] Synopsis de gratia n. 10. — „Ergo iustorum sanctificatio nequit esse eidem omnino communis cum Patre et Filio. Est autem eidem communis cum Patre et Filio, si efficienter spectetur. Ergo eidem erit peculiaris, quatenus coniunctione naturae suae, ut tali affecta personali proprietate, iustos sanctificat" (ebd. n. 16).

[22] Schrader, De theologia generatim (Pictavii 1874) 183. — Vgl. H. Schauf, Die Lehre von der Einwohnung des Hl. Geistes bei K. Passaglia u. Kl. Schrader, in: Scheeben-Festschrift des Collegium Germanicum-Hungaricum (Rom 1935) 33—69. — Man beachte auch die bis heute noch nicht berücksichtigte Stelle in seinem Hauptwerk „De triplici ordine" (Vindob. 1864) 193 (n. 196): „huius autem [substantiali Dei praesentia elevatoris ac sanctificatoris] vi Deus Trinitas mansionem apud nos facit et in nobis uti in s. Spiritus templo habitat".

[23] Es ist die Dissertation von Anton Scholz, De inhabitatione Spiritus Sancti, Wirceburgi 1856. — Denzinger sendet dieses Werk nach Rom mit der Bemerkung (Würzburg 2. 5. 1857; an P. Huber): „Der Pack enthält 1) drei Exemplare der ‚Religiösen Erkenntnis'; eines für das Kolleg, eines für P. Passaglia u. Schrader, eines gebunden für Kardinal Reisach; 2) zwei Exemplare des ‚Enchiridion' . . . ; 3) eine kleine Dissertation, De inhabitatione Spiritus Sancti von einem jungen Priester, meinem Schüler, der unter meinem Dekanat promoviert hat und die für die Patres Inter-

ersten Mal eine theologische Sichtung der Ausführungen des Petavius und eine Nachprüfung seiner Väterdeutungen versucht.

In noch vorzüglicherer Weise tat dies, wenn auch stofflich beschränkt, J. Hergenröther in seinem Werk über die Dreifaltigkeitslehre des hl. Gregor von Nazianz. Die Ergebnisse seiner Forschungen sind von besonderer Bedeutung, weil sie ganz in der Richtung der Scheebenschen Lösung liegen. — Es sei nur eine der wichtigsten Stellen angeführt:

„Das Bild der Ströme für die Gnadenerteilungen ist ohnehin in der Heiligen Schrift sehr gewöhnlich. In dem hier gebrauchten Bilde herrscht die Anschauung, daß die göttliche Gnade zuerst einfach hervorströmt, dann aber wegen der überschwenglichen Fülle in zwei Teile sich teilt durch die Erlösung des Sohnes und die Herabkunft des heiligmachenden Geistes. Die Gnade durch die Ökonomie des Sohnes besteht fort neben der Herabkunft des Geistes und bleibt mit ihr, obschon sie bereits vorher da war und diese erst erwirkte. Und in der Tat, Christus und der Heilige Geist vereinigen sich mit uns; letzterer aber ist es, der uns eigentlich geschenkt wird und in uns das Prinzip der Heiligung ist[24]."

In der Fußnote zu dieser Stelle lesen wir:

„. . . Diese Einwohnung der Gottheit, die Wirkung der Gnade und der Zweck der Missionen, auf göttlichem Wege durch die Heilsmittel bewirkt, ist nach den mittelalterlichen Theologen die Einwohnung der ganzen Trinität (vgl. S. Thom., S. th. 1 q. 43 a. 5). Bei den alten Kirchenvätern ist aber die ἐνοίκησις τοῦ θεοῦ gewöhnlich die Wirkung des Heiligen Geistes als eigener Person, dem sie den ἁγιασμός als eigentümliches Merkmal besonders beilegen (vgl. Basil. ep. 349 bei Petav., De Trin. lib. 7 c. 13 n. 21 = PG 32, 789 B; Ep. 214 n. 4). Dem Ratschlusse und der Bestimmung nach ist die Heiligung, gleichwie die Erlösung, der ganzen Trinität gemeinsam; der Ausführung nach kommt, wie jene dem Sohne, so diese dem Heiligen Geiste besonders zu. Efficienter toti Triadi communis, terminative vero propria Spiritus sancti[25]."

Franzelin, einst Schüler, dann Nachfolger Passaglias auf dem Lehrstuhl, unterzieht die Väterstellen des Petavius einer prüfenden Analyse. Er zeigt, daß aus keiner von ihnen mit ausschließlicher Eindeutigkeit auf die „inhabitatio propria" zu schließen ist. Unsere Verbindung mit Gott ist aber

---

esse haben wird." Vgl. Denzinger, Kritik der Vorlesungen des H. Prof. Thiersch (Würzburg 1847), wo er öfters über die „substantielle Einwohnung des Hl. Geistes" spricht (82 ff. 99 ff. 132).

[24] J. Hergenröther, Die Lehre von der göttl. Dreieinigkeit nach dem hl. Gregor v. Nazianz (Regensburg 1850) 246—248.

[25] Ebd. 247.

eine persönliche, insofern die Verbindung der Seele mit dem Gnadenspender terminativ in den Hl. Geist mündet (velut terminative ipse sit cui coniungimur vinculo gratiae) und zugleich vorzüglich in ihm die vorbildende Ursache ihrer Heiligkeit besitzt[26].

Nicht ohne Grund hat man den ersten Vorläufer Scheebens in Franzelin erblickt, dessen Lehre der seinen am nächsten steht. Scheeben beruft sich auch später immer wieder auf Franzelin und behauptet sogar, daß die Lehre Franzelins folgerichtig das Ergebnis seiner Ausführungen enthalten müßte[27].

In diesen Rahmen müssen wir also die Gestalt Scheebens ideengeschichtlich stellen.

III.

Es bieten sich in der Theologie drei Gelegenheiten, das Problem der Einwohnung aufzurollen: die Trinitätslehre, die Gnadenlehre und die Ekklesiologie[28]. Passaglia behan-

---

[26] Franzelin, Tractatus de Deo Trino[2] (Romae 1874) Sectio IV (S. 620—667). Vgl. Kleutgen, De ipso Deo (Ratisb. 1881) 590 ff. — Um diese Übersicht zu vervollständigen, sei hier noch auf die Vorgänger Scheebens in Italien und Frankreich hingewiesen. E. Borgianelli S. I., der eine „inhabitatio propria" lehrt, wird von Scheeben öfters zitiert. Sein Werk (II soprannaturale) wurde in der Civiltà Catt. 16 (1865 III) 66—78 gelobt. Neben Borgianelli erwähnt Scheeben (Dogm. II 240 n. 592; vgl. Hurter III n. 201) noch Matignon (S. J.). Sein Werk (La question du surnaturel [Paris 1861; 1863[2]]) bekam Scheeben gelegentlich eines Besuches bei Bischof Malou zu Gesicht. Scheeben erwähnt in seiner Besprechung, daß Matignon „der substantiellen Einwohnung des Hl. Geistes besondere Aufmerksamkeit gewidmet" hat (Der Katholik, 1863 I, 278). J. B. Malou, selbst ein Germaniker, studierte noch bevor Passaglia den Lehrstuhl bestieg (1832—35). Nach ihm ist eine „union substantielle avec la divinité" ein Vorrecht der Gottesmutter (Malou, L'Immaculée Conception [Bruxelles 1857] II 168 ff.).

[27] Erklärungen über die Kontroverse bezüglich der Formalursache der Gotteskindschaft: Der Katholik 1885 I, 107 ff.

[28] Die Ekklesiologie kommt hier unmittelbar nicht in Betracht, da bei der Innewohnung des Hl. Geistes in dem mystischen Leibe Christi keine im strengen Sinn genommene „persönliche" Beziehung vorhanden ist und auch sonst mehr das Wirken des Geistes gedacht wird, was nach Scheeben eine einfache Appropriation ist (vgl. Dogmatik I 888, n. 1050. — Über den Hl. Geist als „die Seele des mystischen Leibes" s. Scheeben, Die Heiligkeit der Kirche [Frankfurt a. M. 1867] 3 ff.; Dogmatik I 67 114, n. 113 228 ff.; II 888, n. 459 ff.). Man beachte aber, daß nach Scheeben unsere Verbindung mit Christus als unserem Haupte einen neuen Aspekt der Begnadigung bedeutet, und damit auch eine Steigerung der „persönlichen" Beziehung (Die

delt es „ex professo" in der Gnadenlehre, ähnlich auch Kleutgen u. a.; Franzelin dagegen in seinem Traktat „De Deo Trino". Dazu müssen wir bemerken, daß Franzelin die Gnadenlehre nie dozierte und so keine Gelegenheit hatte, seine Auffassung an dieser Stelle zu entwickeln. Es konnte ihn aber auch die Berufung Passaglias auf die Sendungen der göttlichen Personen als die sicherste Grundlage dieser Lehre bewogen haben, es in der Trinitätslehre zu untersuchen. Bezeichnend ist es, daß Scheeben ihm hierin folgt und methodisch von dem gleichen Punkte ausgeht. Dieser Umstand, so nebensächlich er auch scheint, ist für uns von großer Wichtigkeit. Um einen Theologen richtig zu verstehen, müssen wir seine Methode und seine Begriffe in Erwägung ziehen. Was Scheebens Begriffe angeht, so stoßen wir bei dem Studium seiner Schriften auf große Schwierigkeiten[29]. Da er die ganze Tiefe der Dogmen, soweit nur möglich, erforschen will, kämpft er oft mit der Unzulänglichkeit unserer menschlichen Begriffe[30]. Er versucht, mit Analogien annähernd, tastend zu beschreiben, was irdische Sprache nicht mehr auszudrücken vermag. Solche Stellen aus seinen „Mysterien" oder auch aus der „Dogmatik", ohne Schau seiner ganzen Synthese herausgegriffen, können mißdeutet werden und wurden es oft, und dadurch wurde auch oft seine ganze Lehre entstellt. Wir müssen deshalb, seinem Vorangehen treu folgend, sowohl die im Eingange seiner Ausführungen grundgelegten Begriffsbestimmungen als auch die Lehrbestimmungen vor Augen haben und in ihrem Sinne die darauffolgenden Weiterführungen deuten und erwägen.

Da nun Scheeben seine Darlegung der Einwohnung in seine Trinitätslehre einbaut, können wir über die wichtigsten zur Frage stehenden Begriffe (proprium, appropriatio, missio) hier Aufklärung finden.

Die Proprietät (proprium) als Eigenschaft einer göttlichen Person ist nach Scheeben der ihr eigene hypostatische Charakter.

Die Aneignung (appropriatio) dagegen ist jene Eigenschaft, die sich einem „proprium" anschließt. Diese Anschließung kann freilich mehr oder weniger innig

---

Herrlichkeiten der göttlichen Gnade [Freib. i. B. 1862] 372; Mysterien des Christentums [Mainz 1933] 368; Dogmatik I 899, n. 1077).

[29] Vgl. I. Jeiler, Lit. Handw. 18 (1879) 10—11.

[30] Vgl. Mysterien 194 ff.

sein, und dementsprechend wird die göttliche Person „bloß irgendwie als Eignerin" oder „auch als Repräsentantin" dieser Eigenschaft auftreten[31]. Scheeben zählt vier Kategorien der Aneignung auf; Pohle u. a. folgen ihm darin[32]. Die letzte und höchste Kategorie betrifft unser Verhältnis zu Gott[33]. Hier deutet Scheeben schon an, daß es in der wunderbaren Verbindung der Seele mit Gott durch die Gnade auch geheimnisvolle Beziehungen gibt, die mit dem gewöhnlichen Begriff der Aneignung nicht mehr zu fassen sind. Er denkt dabei hauptsächlich an die Einwohnung des Heiligen Geistes in der Seele des Gerechten. Schon in den „Mysterien" schreibt er: *„Ja, die Appropriation wird hier oft so stark, daß sie sich kaum von der Proprietät unterscheiden läßt*[34]." Und in der Dogmatik sagt er: *„Übrigens gehen die hier vorkommenden Appropriationen teilweise über die bloße Appropriation hinaus, weil sie nicht bloß irgendwie an die Proprietät der einzelnen Personen sich anschließen, sondern förmlich auf ihr fußen, wie dies bei der Lehre von der Sendung der göttlichen Personen sich herausstellen wird*[35]."

Scheeben deutet auf die unfaßbare Erhabenheit der Einwohnung hin, nennt sie aber ausdrücklich eine Aneignung (appropriatio), etwas, das auf der Proprietät fußt, aber sachlich noch nicht Proprietät ist, wenn der menschliche Verstand sie begrifflich auch schwer von ihr zu scheiden vermag.

Versuchen wir zusammenzufassen, worin sich nach Scheebens Lehre dieser Unterschied noch zeigen läßt. Die Hauptstelle, von der wir ausgehen müssen, ist jene, mit der Scheeben im dritten Buch seiner Dogmatik seine Darlegungen abschließt. Diese Stelle spricht für sich. Darum beruft

---

[31] Dogmatik I 886, n. 1044. — Vgl. Franzelin, Tr. de Deo Trino, th. 13 (S. 216 ff.). — Diese Auffassung ist der Begriffsbestimmung Passaglias direkt entgegengesetzt. Passaglia nimmt den Begriff der Aneignung so eng, daß er jede Anschließung von vornherein unmöglich macht. „Appropriationes attributa complectuntur nulla originis relatione affecta, quaeque solum propter certam quandam cognationem uni potius quam alteri personae adscribitur" (De Trinitate n. 98; lithogr. S. 243). Die Appropriatio wird auch „r[ealis] accommodatio (κατὰ κόλλησιν)" genannt (S. 242). Er zitiert S. th. 1 q. 39 a. 7 ad 1.

[32] Pohle-Gierens, Lehrbuch der Dogmatik[8] (Paderborn 1931) I 335.

[33] Dogmatik I 883, n. 1035.

[34] Mysterien § 25 (S. 134).

[35] I 890, n. 1053.

sich Scheeben auch später immer wieder auf sie, wenn es sich um die wahre Deutung seiner Lehre handelt. Ignatius Jeiler bemerkt in seiner wohlwollenden Kritik, daß aus den Ausführungen Scheebens nicht genügend klar hervorgehe, ob er eine „inhabitatio propria" lehre oder nicht[36]. Scheeben mußte diese Bemerkung vor Augen haben, als er bei der Drucklegung der nächsten Abteilung seiner Dogmatik schrieb:

„Von mehreren Seiten ist bemerkt worden, daß wir uns in der Lehre von der Einwohnung des Hl. Geistes nicht bestimmt genug darüber ausgesprochen hätten, ob dieselbe ein proprium des Hl. Geistes sei. In dem exklusiven Sinne, wie die Frage gewöhnlich verstanden wird, haben wir allerdings weder entschieden mit Ja noch mit Nein geantwortet; aber wir haben eben die Frage genauer zu formulieren gesucht, als es gewöhnlich geschieht, und in dieser Formulierung dieselbe Buch III n. 859 (vgl. Buch II n. 1068), wie uns scheint, so bestimmt beantwortet, daß über unsere Meinung oder über die Konsequenz derselben kaum ein Zweifel bestehen kann[37]."

Es soll deshalb diese Stelle hier angeführt werden:

„Ebenso zeigt sich in der Vermittlung durch den Hl. Geist recht deutlich das positive Verhältnis oder der innige Zusammenhang der Produkte der beiden Zeugungen, d. h. die durch die Abhängigkeit der einen von der andern bedingte und zugleich mit ihr gegebene innigste Gemeinschaft der adoptierten Kreatur mit dem natürlichen Sohne Gottes. . . . Hieraus aber ergibt sich auch zugleich, inwiefern die Vereinigung des Hl. Geistes mit den Begnadigten eine hypostatische oder persönliche ist. Sie ist eine solche insofern, als eben der Hl. Geist im Unterschiede von den übrigen Personen in ein besonderes, seiner Person eigentümliches Verhältnis tritt, resp. in dem Verhältnisse Gottes zur begnadigten Kreatur eine besondere Stellung einnimmt. Aber sie ist darum nichts weniger als eine hypostatische Einheit oder eine Vereinigung der Kreatur mit dem Hl. Geiste zu einer Person. Eine solche ist vor allem dadurch ausgeschlossen, daß der Hl. Geist der als bereits persönlich vorausgesetzten Kreatur durch Schenkung so angeeignet wird, wie er durch Ursprung dem Vater und dem Sohne als von ihm verschiedenen Personen eigen ist. Sie ist ferner auch darum ausgeschlossen, weil die Mitteilung des Hl. Geistes eine moralische Einheit der Person zwischen den Adoptivkindern und dem natürlichen Sohne Gottes vermitteln soll. Es kann daher auch nicht einmal von einer moralischen Einheit der Person die Rede sein, welche dem Hl. Geist ebenso ausschließlich zukäme, wie die hypostatische Einheit in Christus nur der Person des Sohnes zukommt. Eine solche moralische Einheit aber, welche unter verschiedenen Rücksichten dem Hl. Geiste und dem Sohne zugleich zukommt, besteht hier allerdings, so nämlich, daß

---

[36] Lit. Handw. 18 (1879) 11.
[37] Vorrede zu Band 2, Abt. 2, 1880, S. XI.

dieselbe hinsichtlich des Hl. Geistes nach Analogie der Einheit zwischen Geist und Leib, hinsichtlich des Sohnes nach Analogie von Glied und Haupt aufzufassen ist, woraus sich von selbst auch die innere harmonische Wechselbeziehung dieser doppelten Einheit ergibt[38]."

Scheeben geht, wie gesagt, von dem Geheimnis in Gott, von dem Geheimnis der Dreifaltigkeit, aus. Da Gott in der Schöpfung nicht als dreifaltig hervortritt, offenbart sich in der natürlichen Ordnung nirgends dieses Innerste seines Wesens. Nur in der Übernatur hat Gott sein Geheimnis mitgeteilt, und zwar hat er uns nicht nur das Dasein dieses Geheimnisses im Glauben kundgetan („logische Offenbarung"), sondern mit der Erhebung unserer Natur zur Anteilnahme an der göttlichen hat er uns auch zugleich gewissermaßen in das „So" dieses Geheimnisses eingeführt („reale Offenbarung")[39].

Für uns kommt hier die letztere Art der Offenbarung in Betracht. Diese kann wiederum auf eine zweifache Weise erfolgen: 1. durch Ausdehnung und Fortführung oder 2. durch Nachahmung und Reproduktion der heiligen Dreifaltigkeit[40].

Im ersten Falle verbindet sich die göttliche Person mit einer geschaffenen Natur. Die Verbindung ist hypostatisch, da die göttliche Person ihre persönliche Proprietät (d. h. ihren eigentümlichen persönlichen Charakter) als die Persönlichkeit der mit ihr verbundenen menschlichen Natur bewahrt. Da ja die einzige Proprietät der göttlichen Person ihre hypostatische Eigentümlichkeit ist, wäre eine nichthypostatische Verbindung die exklusiv nur dieser einen Person zukäme (propria), gar nicht möglich. Anderseits kann eine in diesem Sinne hypostatische Verbindung nur zwischen Person und Natur, nicht aber zwischen zwei Personen stattfinden. So kommt auch nach der Lehre Scheebens eine exklusive (propria) Verbindung zwischen dem Hl. Geist und der Seele des Gerechten nicht in Frage.

Die Verbindung der Seele mit Gott besteht nicht im Heraustreten einer göttlichen Person aus Gott, sondern vielmehr in einem Hintreten der menschlichen Person mit göttlicher Hilfe zur Majestät Gottes, welche die Seele nach seinem Bilde und seiner Ähnlichkeit gestaltet und erfüllt. Das erste wesentliche Element des Unterschiedes ist also, daß nicht Gott der Träger dieser neuen Gestalt ist, sondern

---

[38] II 372 f., n. 858 f.
[39] Mysterien §§ 23—24; Dogmatik II 435, n. 1000.
[40] Mysterien § 24 (S. 125).

der Mensch als Theophoros. Es ist nicht eine göttliche Person, die hier in die geschaffene Welt eintritt, um ihr innerstes Leben darin „ausdehnend fortzuführen", wie dies in der Menschwerdung geschah; in der Einwohnung der Gottheit in einer menschlichen Persönlichkeit wird jenes geheimnisvolle Leben nur „nachgeahmt und reproduziert".

Diese Nachahmung und Nachbildung des göttlichen Innenlebens hat Scheeben schon in seinen Jugendschriften eingehend und mit Vorliebe erklärt. Die Nachahmung sieht er in unserer Neugeburt aus Gott, als deren Ideal und Motiv er die trinitarischen Ausgänge betrachtet. Die Nachbildung sieht er in unserem übernatürlichen Gnadenleben, in dessen göttlichem Erkennen und Lieben sich die zeugende Erkenntnis und persönliche Liebe Gottes ausprägen[41].

Schon in diesem Seelenbilde tritt die Person des Heiligen Geistes besonders hervor; ihre hypostatische Eigentümlichkeit wird am vollkommensten nachgeahmt. Wenn wir diese Tatsache in die von Scheeben aufgestellten Kategorien einreihen wollen, so müssen wir feststellen, daß es sich hier um eine Aneignung im gewöhnlichen Sinne handelt. Der Hl. Geist ist nur Repräsentant jener nachgebildeten Gotteswürde, die sich an seine persönliche Eigentümlichkeit als ihr Vorbild anschließt.

Je mehr sich aber Scheeben in die mystischen Tiefen dieses Geheimnisses einlebt, je mehr er die griechischen Väter studiert, um so stärker empfindet er, daß die in der Seele gegenwärtige Gottheit nicht bloß Vorbild dieser Vergöttlichung ist, das nur von außen her die Dreigestaltung der Seele bestimmt, sondern zugleich mit der Gnade im Innersten der Seele diese zu ihrem Gleichnisse mitformt. Das Gottesbild der Seele hat dementsprechend nicht nur aus Gott, sondern zugleich auch in Gott Dasein und Bestand. Scheeben nennt von nun an die Beziehung der begnadeten Seele zur Dreifaltigkeit eine formelle, d. h. eine solche, deren Eigenschaft sich formell auf die persönliche Eigentümlichkeit der göttlichen Personen aufbaut. Der Heilige Geist ist ihm nicht mehr, wie er früher mit Franzelin gelehrt hat, bloß vorbildende Wirkursache (causa exemplariter efficiens), sondern zugleich Formalursache (causa formaliter efficiens) unserer übernatürlichen Gottebenbildlichkeit[42].

---

[41] Die übernat. Geheimnisse des Christentums: Der Katholik 1861 I, 269; Die Herrlichkeiten II 3 (S. 97).

[42] Wenn Scheeben den Hl. Geist „Formalursache" nennt, so braucht er diesen Begriff auch im analogen Sinn, da ja Gott im

Durch diese formelle Beziehung wird das Dreifaltigkeitsleben der Seele nicht nur „Nachahmung" und „Reproduzierung" des innergöttlichen Geheimnisses, sondern „eine gewisse Fortführung der ewigen Produktionen" und „ein gewisser Eintritt ihrer Produkte in die Kreatur[43]".

Durch die Behauptung, daß diese Verbindung eine formelle, substantielle, unmittelbare sei, wurde ihre Innigkeit bis ins höchste gesteigert. Die Seele vereinigt sich auf eine ihrem Wesen mögliche, innigste Weise mit der Gottheit, Gott ist und lebt in seiner ganzen Wirklichkeit in ihr. Die vertrauteste Beziehung zwischen Gott und Seele ist geschaffen: Er ist in ihr, sie ist in ihm. Scheeben versucht aber das Du und du in diesem innigsten Verhältnis zu klären. In Christus ist die Vereinigung der Gottheit mit der Menschheit wesentlich höher als in uns, und doch gibt es in dieser Verbindung kein Du und du. Die Innigkeit liegt dort in einer anderen Ebene, sie ist eine physische, die unsere ist eine moralische. Nach Scheebens Terminologie ist jene eine substantielle Einheit (unio), diese eine substantielle Verbindung (coniunctio). Ebenfalls ist die hypostatische Einheit in Christus keine hypostatische Beziehung, in uns dagegen ist eine solche möglich, d. h. eine persönliche Du-und-du-Beziehung zwischen Gott und Seele. Diese persönliche Beziehung muß im Gegensatz zur Person-Einheit in Christus eine moralische genannt werden. Da aber die Person und das Persönliche nicht etwas rein Moralisches ist, so ist unsere Verbindung zwar nicht als

---

eigentlichen Sinne keine Formalursache sein kann. Er baut seine Analogie auf den traditionellen Gedanken auf: Spiritus Sanctus est animae anima. „Da nun Geist und Leib sich verhalten wie Form und Materie, und demgemäß ihre Verbindung auf einer Information des letzteren durch ersteren beruht: so wird auch in unserem Falle das Verhältnis ein analoges sein und als eine Art von Information bezeichnet werden müssen. Eine Information im strengen Sinne per inhaerentiam et confusionem in unam naturam ist hier natürlich . . . ausgeschlossen . . . . Aber darum bleibt doch immer eine Information per cohaerentiam et immeationem, resp. inhabitationem denkbar . . ." (Dogmatik II 368, n. 850). — Vgl. Dogm. I 544 n. 236 und II 788 n. 239. S. Thomas, S. th. 3 q. 2 a. 1; q. 31 a. 1 ad 1; q. 32 a. 1 ad 1; q. 57 a. 4. Prohászka, Ges. Werke XV 65. — Gott als „forma intelligibilis" S. th. 1 q. 12 a. 2—5. Siehe dazu Caietanus In 3 q. 2 a. 1 (ed. Leonina 11 [1903] 24) und Scheeben, Dogm. I 568, n. 283.

[43] Mysterien § 24 (S. 125). — Vgl. Katholik 1884 I, 56.

Einheit, sondern als Beziehung in gewissem Sinne doch eine physische Verbindung mit der Gottheit[44].

Um die ganze Frage klar zu übersehen, sollen die wesentlichen Momente dieser Verbindung in einigen Punkten kurz und möglichst scharf umrissen werden.

1. Wie immer die übernatürliche Einwohnung der Gottheit geschieht, sie ist als untrennbar von der heiligmachenden Gnade zu denken[45].

---

[44] Vgl. Galtier, L'habitation en nous des trois personnes (Paris 1928) 106. Die dort erhobene Schwierigkeit betrifft also die Lehre Scheebens nicht. Übrigens wird die vom hl. Bonaventura erwähnte nicht physisch-hypostatisch persönliche Verbindung (In 1 dist. 23 a. 1 q. 1) auch vom hl. Thomas als möglich hingestellt („unio in persona et non in hypostasi": S. th. 3 q. 2 a. 3); vgl. die Worte des hl. Thomas über das Johannesevangelium: finis huius Evangelii est ut fideles templum Dei efficiantur et repleantur a maiestate Dei. Prol. in Io. Ps.-Aug.: Affuit ergo hac die fidelibus suis, non iam per gratiam visitationis et operationis; sed per ipsam praesentiam maiestatis (Sermo 185 = PL 39, 2088; Sermo 182). Wie diese persönliche, aber nicht physisch-hypostatische Verbindung gedacht wird, dazu vgl. Schrader: „Quod in Christo est unio καθ' ὑπόστασιν, id in nobis est unio κατὰ σχέσιν sive κατὰ θέσιν" (De tripl. ord. 199; vgl. 84). Scheeben: „Die übernatürliche Liebesvereinigung des Geschöpfes mit Gott müßte man gleichfalls eher eine physische als moralische nennen, weil sie sich auf eine gewisse Einheit der Natur stützt . . . . Nichtsdestoweniger, wenn man die Liebesvereinigung im Gegensatz zur Vereinigung der Natur nach auffaßt, kann man sie moralisch nennen" (Natur und Gnade S. 145 Anm. — Vgl. Dogm. II 366 875, n. 847 bzw. 421). Über die Lehre des hl. Cyrillus von Alexandr. s. F. A. Stentrup, De Verbo Incarnato (Oenip. 1882) I 275—362 und E. Weigl, Die Heilslehre des hl. Cyrill (Mainz 1905) 196 201. Nach Hurter ist diese Verbindung auch καθ' ὑπόστασιν (III n. 200; vgl. ZKathTh 2 [1878] 583). Kurz könnte man sagen: diese persönliche Verbindung sei als Einheit eine moralische, als Teilnahme (participatio) eine physische.

[45] An diesem Satz seiner Jugendlehre hielt er fest. Gegenüber Gregor von Rimini und den Nominalisten lehrt er, ganz wie Franzelin, daß eine von der Gnade unabhängige Einwohnung nicht nur der positiven Bestimmung halber, sondern schon allein in sich unmöglich ist. Dies ist die logische Folgerung aus jener Auffassung, die er von natürlicher und übernatürlicher Gottebenbildlichkeit darlegt (Mysterien § 27 [S. 144]). Der Hl. Geist zieht in sein übernatürliches Bild ein, um es zu beleben. Ein übernatürliches Bild der Gottheit wird aber die Seele „in der heiligmachenden Gnade — und in ihr allein". Die heiligm. Gnade ist aber nicht nur die Vorbedingung, daß die Einwohnung verwirklicht werden kann, vielmehr tritt die Einwohnung tatsächlich immer ein, wenn diese Vorbedingung erfüllt ist. Hierin folgt Scheeben nicht Petavius (De Trin. lib. 8 c. 7 n. 8), sondern hält an der Lehre des Aquinaten fest (vgl. Mysterien § 26 [S. 136 ff.], § 31 [S. 162]; Dogmatik II 379, n. 872; Goffine-Scheeben, Handpostille

2. Die Einwohnung ist eine wesentliche und reale; die göttliche Substanz selbst wird in unsere Seele wunderbar eingesenkt[46].

3. Diese durch die Gnade bedingte, reale Einwohnung des göttlichen Wesens kann zweifach erklärt werden:

1) die göttliche Substanz, nur insofern sie in der heiligmachenden Gnade, ihrer Gabe (donum creatum), eingeschlossen ist — also mittelbar —, schenkt sich uns und verbindet sich mit uns.

Oder 2) die göttliche Substanz gibt sich uns selbst als Gabe (donum increatum) — also unmittelbar — und vereinigt sich mit uns.

Im letzteren Falle ist die Verbindung eine formelle, „substantielle". Diese substantielle Verbindung hat Scheeben in seinen Erstlingsschriften geleugnet, von 1864 an jedoch verteidigt und gelehrt. Diesen Begriff prägten zuerst Lessius und Petavius, um — wie Kleutgen bemerkt — diese Verbindung von jener, die nur der Wirksamkeit und nicht der Substanz nach geschieht, zu unterscheiden. Bei Passaglia, Schrader, Hergenröther, Scholz kehren diese Ausdrücke wieder. Es wird darin der Unterschied zwischen den zwei Meinungen ausgesprochen; so bei Staudenmaier: „Diese Einheit mit Gott ist aber keine substantielle, sondern eine sittlich-religiöse[47]." Diese „substantielle Verbindung"

[Aachen 1887] 397; Ripalda, De ente supernat. I d. 4 sect. 3 n. 27; Franzelin, De Deo Trino th. XLVIII: L. Atzberger, Die Sendung, Herabkunft und Gnadeneinwohnung des Hl. Geistes: Theol.-prakt. Monats-Schr. [Passau 1892] 322). Moderne russische Theologen haben die Lehre Gregors v. Rimini aufgenommen. So z. B. Bulgakow in seiner Lehre über das Pfingsten der Muttergottes (vgl. Scheeben, Die Herrlichkeiten I c. 13). Scheeben weiß auch nicht von einer Einwohnung, in der „le don divin précéderait en quelque sorte en nous le don accidentel et créé" (Galtier 99). Wohl lehrt er mit Thomas und Franzelin eine wechselseitige Beziehung: ex parte recipientis ratione priorem esse receptionem donorum ut dispositionem, sed ex parte finis et agentis „per prius recipimus Spiritum Sanctum quam dona eius . . ." (Franzelin 637 nota; vgl. S. Thom., In 1 d. 14 q. 2 a. 1 sol. 2). Siehe Die Herrlichkeiten 97 ff.; Dogmatik II 377, n. 867.

[46] Diese von den Theologen allgemein gelehrte Wahrheit hatte Scheeben besonders gegenüber Kuhn hervorgehoben, da nach letzterem die Einwohnung als eine durch liebende „Gesinnung" vermittelte „persönliche Geistesgemeinschaft" aufgefaßt wurde (Katholik 1868 II, 588 ff.).

[47] Die christliche Dogmatik (Freib. i. B. 1848) III § 119, S. 745. — Vgl. Cercià, Tr. de gratia Christi (Paris 1879) III S. 25; Scheeben, Natur und Gnade (München 1922, ed. Grabmann) 203—204; Der Katholik 1861 I, 275.

ist es, die Scheeben, wie gesagt, in seinen Erstlingsschriften ebenfalls verwirft und später wieder aufnimmt. Schon Nieremberg[48] schildert schön die Lehre von der „substantiellen Verbindung":

„. . . la persona del Espíritu Santo entra, y habita al alma, complaciéndose allí con presencia particular. Por lo cual dicen algunos teólogos, que el justo participa de dos maneras la naturaleza divina[49]. La una accidentalmente, por razón de la gracia. La otra sustancialmente, por el mismo Dios y naturaleza divina que con el Espíritu Santo tiene en sí."

Die substantielle Verbindung darf freilich nicht im pantheistischen Sinn verstanden werden[50]. Jene Theologen, denen die Zweiteilung in eine Seinsverbindung und eine Wirkverbindung als vollkommene Disjunktion gilt, reihen folgerichtig auch die unmittelbare Verbindung der Seele mit Gott im Gnadenstand in die zweite Kategorie ein. Scheeben dagegen glaubt dieser Verbindung in der ersten Kategorie einen Platz anweisen zu können. Er unterscheidet eine zweifache Art der substantiellen Verbindung, nämlich eine wesentliche und eine wesenhafte. Die erste besagt substantielle Identität, die zweite substantiellen Zusammenhang (συνάφεια)[51]. Der substantielle Zusammenhang besagt im Gegensatz zur Identität nicht eine wesentliche, sondern eine organische Einheit. Letztere beschreibt Scheeben nach der Lehre der griechischen Väter als eine Verbindung, in der „die Substanz eines Wesens wenigstens teilweise dem andern mitangehört".

Innerhalb dieser substantiellen Verbindung ist nun eine Klärung des Problems der persönlichen Beziehung zu der heiligsten Dreifaltigkeit zu suchen. Wir haben gesehen, daß Scheeben die Lösung nicht in der Richtung des Petavius — in einer ausschließlich-eigentümlichen Verbindung (unio propria) mit dem Hl. Geist — erblickt, sondern, wie im folgenden gezeigt werden soll, in einer harmonischen

---

[48] Aprecio y estima de la divina gracia (Madrid 1877) 155. — Opere spirituali (Venet. 1715) I 487.

[49] In der von Scheeben benützten Übersetzung Janins heißt es: creaturam dupliciter coniungi cum Deo . . . (Nieremberg beruft sich ausdrücklich auf Lessius, De perf. div.).

[50] Siehe Kleutgen, Theologie der Vorzeit² II n. 274 (S. 401); Hurter, Compendium¹¹ III n. 194. — Bezeichnend ist, daß der immer vorsichtige Franzelin die Einwohnung nicht eine „substantielle", sondern eine „substantive" nennt (De Deo Trino² 637); ebenfalls die im Jahre 1858 an der röm. Universität verteidigten Thesen (th. 57—58).

[51] Dogmatik II 363, n. 842.

Auslegung der patristischen und scholastischen Spekulation seine anscheinend neue Klärung herauszuarbeiten versucht.

IV.

Nun fragt es sich, wie sich in dieser innigsten Beziehung der menschlichen Persönlichkeit zu der Dreipersönlichkeit Gottes die einzelnen göttlichen Personen verhalten. Es ist klar, daß durch diese Beziehung nichts in der Gottheit geändert werden kann. Wenn also die göttlichen Personen eine besondere oder sogar eigentümliche Stellung in dieser Beziehung einnehmen sollen, so kann dies nur auf Grund ihrer ewigen, innergöttlichen, persönlichen Eigenschaften geschehen. Gibt es aber eine ewige, innergöttliche, persönliche Eigenschaft, die bei der Einkehr Gottes in die Seele „zur Geltung kommen" kann[52]? Vor allem könnte man hier jene Ordnung in Betracht ziehen, die auf Grund der trinitarischen Prozesse zwischen den göttlichen Personen besteht[53]. Scheeben erwähnt sie schon in seinen ersten Schriften, aber nur in einem allgemeinen Sinne[54]. Beim Studium der griechischen Väter wurde er auf diesen Gedanken immer mehr aufmerksam. Es kommen hier hauptsächlich die Schriften des hl. Cyrillus von Alexandrien in Betracht. E. Weigl, der die Lehre der „inhabitatio propria" bei Cyrillus verneint, faßt die Auffassung des Kirchenlehrers folgendermaßen zusammen[55]:

---

[52] Dogm. I 894, n. 1066.

[53] Dogm. I 868 890, n. 999 ff. 1053.

[54] „Der Hl. Geist steht, als die dritte Person in der Gottheit, gleichsam an der Grenzscheide der hl. Dreifaltigkeit, und deshalb wird ihm zunächst die Vereinigung Gottes mit der Kreatur und der Kreatur mit Gott angeeignet" (Die Herrlichkeiten 96). — Vgl. Katholik 1861 I, 274.

[55] Die Heilslehre des hl. Cyrill von Alexandrien (Mainz 1905) 190. E. Weigl hat es auch bemerkt, daß Scheeben in diesem Punkte die Lehre des Petavius „modifiziert" hat (187). Und diese Modifizierung ist wesentlich. Wenn wir sie auf ihre Quelle untersuchen, so führen die letzten Pfade nicht zu Passaglia oder Schrader, sondern zu Franzelin (und Cercià). Gegenüber der These, die unter Passaglia an der röm. Universität verteidigt wurde (1845, th. VIII.), wird in den Lehrjahren der letzteren die These so formuliert: Deus Trinitas, tum nominatim Filius Unigenitus Patris eiusque Spiritus, qui sicuti est aeterna Trinitatis absolutio, ita credi debet creatae sanctitatis, in Novo saltem Testamento, per interiorem suimetipsius ac substantivam communionem temporalis consummatio (1858, th. CXCI, S. 48). — Vgl. Franzelin: „Habes hic descriptam et personarum inhabitationem et personarum inhabitantium aliquem ordinem (proxime enim in nobis

„Wie der Geist Abschluß des göttlichen Lebensprozesses in der Trinität und Ausdruck der göttlichen Natur ist, so ist er auch nach außen diejenige Person, welche den Eintritt der Gottheit in die Kreatur vermittelt."

Ähnlich faßt Hergenröther die Lehre des hl. Gregor von Nazianz zusammen: „Sowie er [der Hl. Geist] in der immanenten Tätigkeit Gottes der Schlußstein und die Krone ist, so ist er auch der Vollender für uns, der Urheber, der Geist der Heiligung (πνεῦμα ἁγιοσύνης), der Gnadenspender[56]." Um diese Lehre der Griechen zu würdigen, glaubt Scheeben seine frühere Meinung erweitern zu müssen. Er sucht also, diesen Gedanken in seine Synthese einzubauen und ihn theologisch zu rechtfertigen. Da die Verbindung bezüglich der göttlichen Substanz eine unmittelbare ist, so kommt vielleicht hierin auch die Ordnung der Personen in irgend einer Weise zur Geltung. Die göttliche Substanz wird ja von den göttlichen Personen auf eine eigentümliche (propria)[57] Weise besessen: es fragt sich also, an welche dieser eigentümlichen Besitzweisen sich unsere Verbindung unmittelbar anschließt.

Gemäß der innergöttlichen Ordnung der Prozesse müssen wir antworten, daß unsere Verbindung sich unmittelbar an die Besitzweise der dritten Person anschließt. „Wie der Hl. Geist selbst wesentlich durch den Sohn vom Vater ausgeht und durch den Sohn mit dem Vater verbunden ist: so ist es ganz naturgemäß, daß die Selbstmitteilung Gottes

---

dicitur esse participatio Spiritus Sancti) . . . et distincte gratiam ac dona ut effectum unius communis efficientiae trium personarum" (De Deo Trino[2] 631); „. . . nec diversitatem coniunctionis significat sed distinctionem et ordinem internum personarum, quibus coniungimur" (ebd. 654; vgl. 218). — R. Cercià: „Cum omnis largitio boni quae a Deo procedat sit effectus amoris Dei; hinc omnia dantur in Dei amore. Cum ergo hic sit Spiritus Sanctus; omnia dantur in Spiritu Sancto" (De SS. Trinitatis mysterio [Neapoli 1880] 216). Vgl. Gaume, Traité du Saint-Esprit (Paris 1864) Introduction. (Siehe Scheeben, Mysterien, Anm. 259.) Franzelin beruft sich auf Ruiz, De Trinitate disp. 109 sect. 2 n. 6.

[56] A. a. O. 213. Die letzte Quelle Scheebens scheint also die Lehre der griech. Kirchenlehrer zu sein. Er selbst schreibt darüber vor 1875 an Kleutgen: „Allerdings habe ich die Kühnheit, manches Neue zu sagen, wenn ich es, aber stets nach langem Ringen und Mühen, klar erkannt zu haben glaube; und so habe ich auch in der Trinitätslehre sogar eine Menge von Sachen, von denen selbst die alte Scholastik nichts hat, und die mir selbst vor einem Jahre, ehe ich die Trinitätslehre der griechischen Väter im Zusammenhange studiert hatte, so unbekannt waren, daß ich nicht einmal eine Ahnung davon hatte."

[57] Mysterien § 30 (S. 153).

an geschaffene Personen zunächst gerade in der Person des Heiligen Geistes geschehe, so daß dieselben auch spezifisch durch diese Person mit dem Sohne und dem Vater verbunden erscheinen, indem sie als Tempel und Träger des Geistes Brüder und Bräute des Sohnes und durch beides vollkommene Kinder des Vaters werden[58]."

„Die göttliche Lebenskraft flutet und kulminiert im Hl. Geiste, und daher muß die Mitteilung derselben an die Geschöpfe als eine Mitteilung des Hl. Geistes, des Geistes des göttlichen Lebens, betrachtet und bezeichnet werden[59]."

Das Problem betrifft also nur die Ordnung der Einwohnung. Wenn sodann gesagt wird, daß der Hl. Geist auf eine besondere Weise in uns gegenwärtig sei oder daß er mit seinem göttlichen und hypostatischen Charakter in die Kreatur eingeführt werde, so ist dies immer in diesem Sinne zu verstehen.

Scheeben erklärt selbst gegen Ende seiner Ausführungen, wie alle diese Beziehungen gedacht sind. „Die gesandte Person erscheint dann bloß als vorausgesandt, als Vorläuferin der sendenden, als zuerst in uns eintretend, ohne eigentlich durch eine besondere Funktion die Verbindung mit der sendenden zu bewerkstelligen und als Mittlerin zwischen den beiden, die sie verbinden soll, aufzutreten. — Das ist aber eben die Anschauungsweise, welche wir gewöhnlich mit dem Namen der Gesandten verbinden und welche die Schrift und die Väter namentlich auf die Sendung des Hl. Geistes anwenden. Nach den Vätern entspricht der ausgehenden Bewegung der göttlichen Personen eine rückläufige, indem der Hl. Geist durch seinen Eintritt, sein Bleiben und Wirken in unserer Seele uns zur Vereinigung mit dem Sohn und durch den Sohn zum Vater hinaufführt. Durch die Sendung, die Mitteilung des Hl. Geistes werden wir der göttlichen Natur teilhaftig gemacht, gelangen dadurch zur Gemeinschaft des Sohnes Gottes, der in uns wiedergeboren wird, und treten hiermit in Beziehung zu seinem Vater, der dann auch unser Vater wird[60]."

Durch diese Problemstellung wird der Schwerpunkt der Frage in das „Wie" dieser Verbindung der Seele mit Gott

---

[58] Der Kath. 1884 I, 56. — Vgl. Mysterien § 30 (S. 158—160).
[59] Mysterien § 58 (S. 374—375).
[60] Mysterien § 31 (S. 165). Der Hl. Geist wird also nicht als Vermittler (medium) gedacht. Vgl. S. Thom., S. th. 1 q. 39 a. 8 ad 4: „Ly per quandoque non est appropriatum, sed proprium Filii, . . . non quia Filius sit instrumentum, sed quia ipse est principium de principio."

verlegt[61]. Wie wir sahen, nennt Scheeben die substantielle Verbindung eine „organische". Diese wird von ihm „Gemeinschaft der Substanz" (κοινωνία) oder genauer „Mitbesitz" (μετοχή) und „Teilnahme" (participatio) genannt[62]. Aus dieser Begriffsbestimmung heraus erklärt sich die ganze Lehre Scheebens von der Einwohnung des Hl. Geistes. Die Einwohnung ist in ihrem Wesen eben eine Teilnahme (participatio), sie „involviert ein wechselseitiges habere[63]". Hinsichtlich der Sendung aber sagt Scheeben: „Der allgemeine Ausdruck für das Ganze ist der: die Sendung einer göttlichen Person geschehe darin und dadurch, daß die vernünftige Kreatur dieselbe partizipiere[64]."

Um auf die besondere Stellung des Hl. Geistes bei dieser Teilnahme (participatio) zurückzukommen, so ist diese, wie schon bemerkt, durch die Ordnung der Einwohnung bestimmt. Da nämlich die Einwohnung eben in dieser Teilnahme besteht, so ist folglich auch eine Ordnung der Teilnahme anzunehmen. Der Hl. Geist ist kraft seines persönlichen Charakters, als Gabe (Pfand), Liebe und Band der „Abschluß" des trinitarischen Wesens[65]. In dieser seiner

---

[61] Ähnlich auch Borgianelli, Il soprannaturale (Roma 1864) 207: „Il nodo precipuo della difficoltà nella inchiesta non consiste in ciò, che allo Spirito Santo si attribuisca la santificazione dell'anima, ed una unione con esso lei, che egualmente non si approprii alle altre due Persone divine; sivveramente posto è nella esatta diffinizione del modo, onde lo Spirito dicesi ed è unito coll'anima giustificata."

[62] Natur und Gnade 145 Anm. — Dogm. II 364, n. 843. (Vgl. Weigl 198.)

[63] Dogm. II 364, n. 843. — Vgl. II 166 365, n. 435 846.

[64] Mysterien § 31 (S. 161).

[65] „Donum" wird von Passaglia ein „nomen hypostaticum" genannt (De Trinitate 131). Scheeben sagt mehr im Sinne Franzelins (De Deo Trino, th. XLVI. — Dieser sagt aber auch: donum proprium est et personale nomen Spiritus Sancti. S. 649), der Hl. Geist sei selbst ein „Donum hypostaticum" (Mysterien § 29 [S. 150]). Ähnlich sagt Nieremberg: „siendo don el mismo Dios" (162). Aus dieser Fassung folgt nicht, daß nur der Hl. Geist im eigentlichen Sinne Gabe sein kann, sondern nur soviel, daß bei der Schenkung Gottes an die Seele, diese formell auf den Hl. Geist bezogen werden muß, daß also die Einwohnung der Dreifaltigkeit „durch" Ihn nur ein Zeichen und eine Folge seines hypostatischen Charakters ist (Dogm. I 850, n. 950; vgl. Kath. 1884 I, 56). — „Die Liebe" als Produkt gefaßt ist ebenfalls ein persönlicher Charakter der dritten Person (Kath. 1861 I, 612). Scheeben unterscheidet aber scharf zwischen dem verschiedenen Sinn dieses Wortes (Dogm. II 852, n. 953) und nennt nur die Liebe als „terminus" eine hypostatische (vgl. Kath. 1861 I, 266; Dogm. III 918, n. 464; Petavius, De Trin. lib. 8 c. 4 n. 2). — „Band": „Der

Eigenart ist er in gewissem Sinne „Vehikel" und „Siegel", wodurch wir das göttliche Wesen zur Teilnahme in der Seele empfangen[66]. „So erscheint gerade in ihr (der Person des Hl. Geistes) die göttliche Substanz als ein von Gott ausgehendes und an die Kreatur mitteilbares, und zwar geistig lebendiges und belebendes semen divinum oder Vehikel der Zeugung der Adoptivkinder Gottes[67]."

Diesen im letzten Satz angeführten Gedanken führt Scheeben dann weiter. Er ist als ein zweites, wesentliches Problem seiner Lehre zu bezeichnen. Im Grunde ist es ein Weiterbauen auf der grundgelegten Auffassung über die Art der Einwohnung: ist eine „substantielle Gemeinschaft" im oben dargelegten Sinne nachgewiesen, so kann die Lehre von der „substantiellen Heiligung" (wie Scheeben die vom Hl. Geiste als Formalursache ausgeführte ideale Fülle unserer Heiligkeit auffaßt[68]) eher begründet und erläutert werden. Ist nämlich eine von der Gnade bedingte und von ihr untrennbare, aber nicht in ihr eingeschlossene, über sie hinausgehende Einwohnung, d. h. Verbindung mit dem gött-

---

Hl. Geist ist das Band, das, wie den Vater mit dem Sohne, in seinem Ausgange von beiden, so Vater und Sohn mit der Kreatur durch seine Einkehr in dieselbe verbindet" (Mysterien § 30 [S. 159]). — „Salbe" = appropriatio (Dogm. II 858, n. 390). — Hier sei auch darauf hingewiesen, daß Scheeben nach dem Sprachgebrauch der Väter (vgl. Weigl 15) den Hl. Geist auch „Bild" Gottes nennt. Über den wahren Sinn dieses Ausdruckes, der an der Eigenschaft des Hl. Geistes als „Siegel" sich anschließt, siehe nach Thomas von Aquin (S. th. 1 q. 27 a. 4 ad 2; C. err. Graec. 10) Franzelin, De Deo Trino[2], th. XXXI (S. 444 ff.) und Kleutgen, Theol. der Vorz. II n. 256. (Vgl. Scheeben, Natur u. Gnade 204 Anm.; Kath. 1862 I, 75; II, 285; Mysterien, S. 170 ff.; Dogm. II 369, n. 853.)

[66] Mysterien § 30 (S. 158). — „Der zweite, die innern Prozesse und Mitteilungen abschließende Prozeß ist gleichsam der Konduktor für die Überleitung des ersten nach außen in die Kreatur" § 25 (S. 133).

[67] Dogm. II 371, n. 856.

[68] Dogm. II 362, n. 839. — Vgl. Mysterien § 30 (S. 155); Kath. 1883 I, 144 ff. — Scheeben schreibt es Petavius und Thomassin als Verdienst zu, daß sie hierauf die Aufmerksamkeit gelenkt hatten. Ersterer nennt die substantielle Verbindung mit Gott „subtantialem ita, ut substantia ipsa Spiritus sancti nobiscum iungatur, nosque sanctos ac iustos ac Dei denique Filios efficiat . . ." (De Trin. lib. 8 c. 4 n. 5); „Nos communicata Spiritus sancti substantia fieri iustos" (ebd. lib. 8 c. 5 n. 1). Passaglias Beweis aus der Tradition lautet ebenfalls: „. . . homines non aliter iustos sanctosque fieri quam interiori et occulta Spiritus Sancti missione atque donatione. Iamvero mitti ut donum, ita proprium est Spiritus Sancti, ut aliis personis neque conveniat, neque convenire possit, Ergo . . ." (Synopsis de gratia n. 15).

lichen Wesen, zugegeben, so liegt auch der Gedanke nahe, daß sie eine Ergänzung, eine Bereicherung und ideale Vollendung unserer Heiligkeit mitbringe. Das Wesentliche unserer Heiligung (sanctificatio iustificans, bzw. eine consecratio per gratiam creatam[69]) ist schon durch die geschaffene Gnade verwirklicht. Durch die Teilnahme an der unerschaffenen Gnade, d. h. durch die unmittelbare und formelle Verbindung mit dem göttlichen Wesen, mit der Heiligkeit Gottes, erhält unsere Heiligkeit ihre herrliche Blüte[70].

Wollen wir also unsere Ansicht hinsichtlich der Bedeutung der Lehre Scheebens über die Einwohnung des Hl. Geistes kurz zusammenfassen, so können wir es als sein Hauptverdienst bezeichnen, daß er diese große überwältigende Wirklichkeit des Gnadenlebens theologisch vertieft und neu beleuchtet hat. Die Hauptschwierigkeit für eine synthetische Weiterentwicklung dieser Lehre lag darin, daß die Theologen sich vor die Alternative gestellt sahen: entweder ist die Verbindung der Seele mit dem Hl. Geiste eine persönliche, und dann ist sie eine „propria", oder sie ist eine „nicht-propria" und folglich auch keine persönliche. Scheeben brachte die theologische Spekulation über diesen toten Punkt hinweg, indem er erwies, daß

---

[69] Kath. 1885 I, 110. — „Wie aber die so (durch den Segen des Bischofs) schon heilige Kirche durch die Einkehr des Allerheiligsten abermals geheiligt wird, so wird auch die durch den Gnadenschmuck schon heilige Seele abermals geheiligt durch die Einwohnung des Heiligen Geistes, durch den Heiligen Geist selbst, mit dem sie verbunden ist, . . ." (Mysterien § 30 [S. 155]). — Siehe die Kontroverse Scheebens mit Granderath (ZKathTh 1883 bis 1884; Kath. 1883—1885). Es sei nur erwähnt, daß er nach seiner eigenen Äußerung von Lessius „in sehr wesentlichen Punkten abweicht" (Kath. 1883 I, 144). Es wird auch heute, nach einer besseren Kenntnis des Trienter Konzils (vgl. J. Hefner, Die Entstehungsgesch. des Trienter Rechtfertigungsdekrets [Paderborn 1909] 165 ff.), niemand mehr mit Granderath einen Widerspruch zwischen diesem und der Lehre Scheebens finden. Hierin hatte Kleutgen schon damals klar gesehen (Theol. der Vorzeit[2] Bd 2, 726, Nachtr. 3), und es ist verwunderlich, wenn noch heute manche so scharf gegenüber dieser Lehre auftreten. So z. B. J. Bellamy, der die Aufsatzreihe Granderaths kaum gelesen haben dürfte, sonst könnte er nicht von ihr schreiben, daß „le P. Granderath . . . crut même devoir le réfuter" (DictThCath I 430), da ja Granderath selbst erklärt, daß er zu seiner Stellungnahme ursprünglich nicht von Scheeben herausgefordert wurde (ZKathTh 7 [1883] 491 Anm. 2).

[70] Vgl. Dogm. I 737, n. 666.

eine wirklich innige, lebendige, persönliche Verbindung möglich sei, ohne in jenem ausschließlichen Sinne eine „propria" sein zu müssen[71]. Das erreichte er durch eine organische Weiterführung der Lehre der Tradition unter besonderer Berücksichtigung der Kirchenväter des Ostens. Scheeben versucht zum erstenmal, die Frage nach jeder Richtung hin zu beantworten. Das spekulative Durchdringen des Problems[72] verbindet er mit einer gründlichen Vertiefung in die Lehre der Väter. Er nimmt die Kritik Franzelins an, entdeckt aber neben dem dynamischen auch das organische Element unserer Gottverbundenheit. Diese zwei Momente, die er als charakteristische des lateinischen und

---

[71] Wenn die Autoren über „inhabitatio propria" sprechen, so verstehen sie sie gewöhnlich in diesem ausschließlichen Sinne. Passaglia hat auch diese „ausschließliche Einwohnung" gelehrt. (Porro haec Spiritus Sancti cum iustis coniunctio atque in iustis οὐσιώδης praesentia ita illius personae propria est, ut eodem pacto Patri et Filio adscribi non possit [1845, th. VIII]. — Die an der röm. Univ. verteidigten Thesen werden nach dem Sammelband der Bibl. Coll. Germ.-Hung. zitiert.) Wenn dagegen Scheeben eine „ausschließliche" Einwohnung verneint, so lehrt er damit, daß diese weder eine exklusive Eigenschaft des Hl. Geistes sei („proprietas alia a proprietate personali" Scotus, In 3 dist. 8 q. unica), noch mit der Person-Eigenschaft derselben zu verwechseln sei. Es ist vielmehr, wie er klar darlegt, eine an die Person-Eigenschaft der dritten Person sich anschließende Einwohnung (Dogm. I 886, n. 1044). So muß es auf einem Irrtum beruhen, daß man Scheeben die Lehre einer „inhabitatio propria" in jenem ausschließlichen Sinn zugeschrieben hatte. Hurter zitiert ihn wohl mit Passaglia zusammen. Allem Anschein nach wird heute in den theologischen Handbüchern die Sentenz Scheebens nach seiner Angabe angeführt. Um sehen zu lassen, wie aus einer vorsichtigen Äußerung Hurters die Lehre Scheebens zur „Sentenz" wurde, sollen hier einige Parallelstellen angeführt werden: Hurter, Theol. Dogm. Comp. III n. 201 (Oenip. 1903, 167); Beraza, De Gratia Christi [Bilbao 1916] n. 906; Pohle-Gierens II 550; Lercher III, n. 629.

[72] Rein spekulativ versuchte, außer Borgianelli, auch Gutberlet eine Lösung zu finden. (Gutberlet war Schüler Franzelins: 1859 bis 1862.) „Wenn nämlich die Heilige Schrift und die Kirche die begnadigte Seele in eine besondere Beziehung zum Heiligen Geiste setzt, so ist das nach dem Gesagten nicht als bloße appropriatio zu fassen . . . . Diese Beziehung des Heiligen Geistes zur Seele ist also dieser Person eigen, propria, nicht appropriata. Freilich ist sie ihm nicht propria in dem gewöhnlichen Sinne, als wenn nur der Heilige Geist eine besondere Beziehung zur Gnade hätte; wir haben ja gesehen, daß eine solche den drei göttlichen Personen zukommt. Wohl aber kommt sie einer jeden derselben in spezieller Weise entsprechend ihrer Personeigentümlichkeit zu, nicht allen dreien, insofern sie die eine göttliche Natur besitzen. Es steht also diese Gnadenbeziehung streng

griechischen Geistes bezeichnet[73], verbindet er miteinander zu harmonischer Einheit. So gibt sich seine Darlegung als eine Synthese, welche die ganze Lehre berücksichtigt und erschöpft. Nach ihr ist unsere Verbindung mit der Dreifaltigkeit im wahren Sinne eine persönliche, da sie im Hl. Geist mit dem Vater und mit dem Sohn besteht, und zwar so, daß sie zugleich eine Lebensgemeinschaft ist, insofern wir durch den Geist dem Sohne zugesellt und mit ihm dem Vater zugeführt werden. — Unsere Begriffe können diesen Verhalt zwar nur bildlich ausdrücken, sie deuten aber auf eine Wirklichkeit, die, in der „Ontologie der Übernatur" von der inneren Ordnung und Beziehung der göttlichen Personen bestimmt, in unserm Seelenleben Gestalt annimmt. — Scheebens Lehre ist also eine begrüßenswerte Aufschließung des Wahrheitsinhaltes, die in ihren wesentlichen Zügen weit über die Anschauungen seiner unmittelbaren Vorgänger hinausgeht.

Trotz seiner Größe und Universalität fehlte ihm aber leider die Form- und Ausdruckskraft der Klassiker; die letzte Formgebung und plastische Darstellung seiner Gedanken blieb ihm versagt[74]. So ist es zu verstehen, daß seine Lehre in ihrer Fülle und Tiefe bis heute noch nicht erkannt und anerkannt werden konnte. — Wir haben es versucht, an einer Stelle seines dogmatischen Systems auf diesen bisher noch nicht voll gewürdigten Reichtum seines theologischen Schaffens hinzuweisen.

---

genommen in der Mitte zwischen der proprietas und der appropriatio, und gehört in diesem Sinne weder zu der einen noch der anderen Kategorie" (Heinrich-Gutberlet, Dogmat. Theol. VIII [Mainz 1897] 605).

[73] Vgl. Dogmatik II 359, n. 833 ff.

[74] Schütz, Scheeben 1835—1935 (Theologia 1935, 173). Schon Jeiler macht uns aufmerksam auf „einige Mängel der Formulierung", und meint, daß die „Prägnanz in der Formulierung seines Ideenreichtums die schwächste Seite des Verfassers" sei (Lit. Handw. 16 [1877] 85—86).

Zur Frage der Priorität der Summa sententiarum.

Von Heinrich Weisweiler S. J.

Die wesentlichen Ergebnisse meines Artikels La „Summa sententiarum" source de Pierre Lombard in RechThAncMéd 6 (1934) 143—183 haben in zahlreichen Besprechungen wie schriftlichen Mitteilungen die Zustimmung der Fachkreise gefunden[1]. Auch bisherige Anhänger der Priorität des Lombarden, wie O. Lottin, sind nun auf die Seite der Summa sententiarum getreten. Fr. Pelster S. J. jedoch scheint wenigstens noch in etwa den früheren Standpunkt beizubehalten. In einer Besprechung meines Artikels in Schol 11 (1935) 125—127 ist aber auch er zur Feststellung gekommen, daß die vorgebrachten Gründe „beachtenswert" sind. Jedoch fügt er hinzu: „Für entscheidend kann ich sie bis jetzt ebensowenig ansehen als jene von Geyer und Dhanis" (ebd. 126). So findet er bisher keine „zwingenden" Gründe, die Summa als Quelle des Lombarden anzusehen (ebd. 127). Pelster legt für seine entgegengesetzte Ansicht drei neue Gründe vor. Daher ist es möglich, sie näher zu untersuchen und die Frage damit weiter zu klären. Pelster glaubt nämlich, drei Stellen gefunden zu haben, die „widerspruchsvoll erscheinen", wenn man die Priorität der Summa sententiarum annimmt. Untersuchen wir sie also in der Reihenfolge, wie P. sie vorlegt.

„1. SS (PL 176, 102) und L (lib. 2 d. 25 c. 8) schreiben: Est *namque* triplex libertas: a necessitate, a peccato, a miseria. Bei L ist *namque* völlig berechtigt; denn es geht unmittelbar voraus: Libertatem arbitrii perdidit, non quidem omnem, sed libertatem a miseria et a peccato. Bei SS ist es sinnlos; denn es geht eine Aufzählung der vier zeitlich aufeinanderfolgenden Stadien der Freiheit voraus, die mit der dreifachen Freiheit nichts gemein haben. Woher kommt namque, wenn nicht aus L?"

Wie heißt der Zusammenhang in der Summa sententiarum wirklich? Ihre Frage lautet an dieser Stelle: Nunc videndum est quale fuit [liberum arbitrium] ante peccatum (PL 176, 102 B). Sie belegt zur Lösung zunächst, daß es mehrere verschiedene Zustände und Zeiten der Freiheit gegeben hat, wenn sie unmittelbar nach den genannten Worten der Fragestellung fortfährt: Et possunt notari in homine quatuor status liberi arbitrii: Ante peccatum nihil impediebat ad bonum, ad malum nihil compellebat. Tunc sine

---

[1] Vgl. z. B. O. Lottin in BullThAncMéd II n. 763; Amadeus a Zedelghem (Teetaert) in CollFranc 4 (1934) 65*. Auch A. Landgraf spricht sich jetzt eindeutig im gleichen Sinne aus: „Als eigentlicher Erbe der Summa sent. ist hier der Lombarde anzusprechen": DivThom(Fr) 49 (1935) 277.

errore ratio iudicabat; sine difficultate voluntas bonum appetebat. Post peccatum vero, antequam per gratiam sit reparatum, premitur a concupiscentia et vincitur. Post reparationem, ante confirmationem, quae erit in futuro, premitur sed non vincitur. Post confirmationem nec vinci poterit nec premi (ebd.). Um nun eine nähere Erklärung zu geben, wie es metaphysisch möglich ist, daß die Freiheit in verschiedenen Zeiten so unterschiedlich und dennoch immer wahre Freiheit sein konnte, bringt die Summa nun eine Erläuterung, die die verschiedenen Arten der Freiheit beschreibt und wendet sie auf die vier Zeitalter an: Est namque triplex libertas: a necessitate, a peccato, a miseria. A necessitate et ante peccatum et post aequaliter liberum est . . . (ebd.) Das namque hat also seinen vollen Sinn: Es ist die nähere Erklärung für die vorhergehenden Ausführungen gegeben.

Im übrigen bietet auch diese Stelle einen ausgezeichneten positiven Beweis für die in meinem Artikel gezeigte Arbeitsmethode des Lombarden als Kompilator der Summa sententiarum und De sacramentis Hugos von St. Viktor. Ich stelle hier wenigstens die Texte wieder nebeneinander, die von der Freiheit zur Zeit vor dem Sündenfall handeln[2]:

Hugo, De sacramentis[3]*:*	*Summa sententiarum*[4]*:*	*Petrus Lombardus*[5]*:*
	Et possunt notari in homine quatuor status liberi arbitrii: Ante peccatum ad bonum nichil impediebat; ad malum nichil impellebat.	Et possunt notari in homine quatuor status liberi arbitrii: Ante peccatum enim ad bonum nil impediebat; ad malum nil impellebat. *Non habuit infirmitatem ad malum et habuit adiutorium ad bonum.* Tunc sine errore ratio iudicare et voluntas sine difficultate bonum appetere poterat.
Prima libertas ad bonum quidem adiutorium habuit sed ad malum infirmitatem habuit.	Tunc sine errore ratio iudicabat; sine difficultate voluntas bonum appetebat.	

Es zeigt sich also wieder, wie ich es im genannten Artikel aus anderen Stellen eingehend belegt habe — auch Pelster bringt dagegen keinen durchschlagenden Grund[6] —, daß die Summa sen-

---

[2] Vgl. La „Summa sent." 159—161.
[3] L. 1 p. 6 c. 16 (PL 176, 272 D).
[4] Tr. 3 c. 9 (PL 176, 102 B; aber nach handschriftlichem Material verbessert wie in La „Summa sent." 159).
[5] L. 2 d. 25 c. 6 (ed. Quaracchi 431).
[6] Für Text 1 und 2 meines Artikels kommt es nicht nur darauf an, daß die Summa kürzt, sondern daß sie gerade immer die Stellen wegläßt, die P. Lombardus dem Hauptwerk Hugos von St. Viktor, seiner zweiten Hauptquelle, entnommen hat. — In

tentiarum dort aufhört, wo im Lombarden die Stellen stehen, die er aus De sacramentis entnommen hat. Falls also die Summa den Lombarden benützt haben sollte, muß sie wiederum gerade den Satz, den dieser aus De sacramentis an dieser Stelle allein entnahm, mit feinem Fingerspitzengefühl herausgemerkt und gestrichen haben. Auch in den folgenden Ausführungen über die drei anderen Zeiten der Freiheit findet sich der gleiche Befund. So sofort beim zweiten Freiheitszustand. Hier heißt es beim Lombarden[7]: Post peccatum vero ante reparationem gratiae premitur a concupiscentia et vincitur et habet infirmitatem in malo sed non habet gratiam in bono; et ideo potest peccare et non potest non peccare, etiam damnabiliter. Die Summa sententiarum bringt, wie der oben abgedruckte Gesamttext der vier Zustände zeigt, nur den ersten Teil bis vincitur, d. h. den Teil, der in De sacramentis Hugos nicht steht. Es fehlt der zweite Teil, den der Lombarde De sacramentis[8] entnahm. Also findet sich auch hier das gleiche Ergebnis: wiederum müßte die Summa sententiarum gerade die Stelle aus De sacramentis im Lombarden herausgefühlt und weggelassen haben. So auch bei den weiteren zwei Ständen[9]. Das erklärt sich einfach, wenn der Lombarde die Summa benutzt und mit De sacramentis zusammengearbeitet hat. Denn an hunderten von Stellen[10] kann man doch nicht ein solches Fingerspitzengefühl annehmen.

Die Quelle, aus der die SS die Einteilung der dreifachen Freiheit nahm, ist Bernhard von Clairvaux: De libero arbitrio, cap. 3 (PL 182, 1005 f.). Dabei ist wesentlich zu sehen, wie der Lombarde die von der SS vorgenommenen Änderungen noch weiter entwickelte:

Text 2 und 3 brauche ich meine Behauptung nicht „einzuschränken", weil sich einzelne Stellen in SS finden, die auch De sacramentis kennt. Ich habe nämlich im Artikel bereits ausdrücklich darauf hingewiesen, daß De sacramentis auch für SS eine Quelle ist (vgl. dort z. B. 150 167 ff.) und darauf die Datierung der SS mit aufgebaut (ebd. 183). — Wenn der Satz Pelsters: „Wieviele Beispiele gibt es, in denen die Tatsachen anders liegen!" mit einem Fragezeichen geendet hätte, würde ich darauf antworten, daß ich in sehr eingehender Durchsicht die gesamte SS durcharbeitete, wie es die zahlreichen Parallelstellen auf S. 169—175 meines Artikels zeigen. Nirgendwo habe ich außer den im Artikel selbst angegebenen schwierigen Stellen, die dort gelöst sind, etwas für die Priorität des Lombarden gefunden.

[7] L. 2 d. 25 c. 6 (ed. Quaracchi 431).

[8] L. 1 p. 6 c. 16 (PL 176, 272 D f.) Vgl. meinen Artikel 159 bis 161.

[9] Vgl. meinen Artikel 159—161, wo die Texte nebeneinander gedruckt sind.

[10] Siehe die Zusammensetzung im Artikel 169—175.

Bernhard:	*Summa sententiarum:*	*Petrus Lombardus:*
Sane liberum, non illa libertate, de qua dicit apostolus: Ubi spiritus domini, ibi libertas. Est enim illa libertas a peccato, sicut alibi dicit: Cum enim servi essetis peccati, liberi fuistis iustitiae. Nunc autem liberati a peccato, servi autem facti deo, habetis fructum vestrum in sanctificationem, finem vero vitam aeternam.	Est alia libertas scilicet a peccato, de qua dicit apostolus: Ubi spiritus domini, ibi libertas. Et alibi: Cum servi essetis peccati . . . . . fructum in sanctificationem.	Est et alia libertas a peccato scilicet, de qua dicit apostolus: Ubi spiritus domini, ibi libertas. Et veritas in evangelio: Si filius vos liberaverit, vere liberi eritis. . . . Unde apostolus: Liberati a peccato, servi facti estis iustitiae. Et item: Cum servi essetis peccati, liberi fuistis iustitiae.

Man findet also bei der SS im wesentlichen noch die Ausführung der Urquelle vor. Die Schriftstelle Cum servi essetis ist dagegen beim Lombarden aufgelöst in zwei Teile, die umgestellt sind; vor sie ist noch ein neuer Text eingeschoben, der sich bei Bernhard wie bei der SS erst später (PL 182, 1006A bzw. PL 176, 103C) findet. Wenn also der Lombarde vor die SS zu setzen wäre, müßte die SS nicht nur aus ihm die Darlegungen Hugos von St. Viktor an dieser Stelle fein säuberlich ausgeschieden und ausgesondert haben, sondern dazu auch noch den ursprünglichen Text Bernhards wiederhergestellt, d. h. die Schriftstelle Cum servi essetis im alten Wortlaut wieder aufgenommen und den vorgeschobenen Evangelientext an die spätere Stelle zurückgesetzt haben. Ein Grund dazu ist nicht ersichtlich.

Wir kommen nun zum zweiten Grund Pelsters: „2. SS (PL 176, 81): Liberum quoque arbitrium quo poterat sine violentia ad utrumlibet propria voluntate deflecti. L (l. 2 d. 3 c. 1): Liberum quoque arbitrium id est libera inclinandae voluntatis sive ad bonum sive ad malum facultas; poterant enim per liberum arbitrium sine violentia et coactione ad utrumlibet propria voluntate deflecti. Jeder fragt sich: Was bedeutet in SS utrumlibet? Es geht nichts voraus. In L ist die Beziehung auf bonum et malum klar. Wer ist die Vorlage?[11]"

Wenn man zunächst rein textkritisch die beiden Teile vergleicht, so stimmen sie im wesentlichen überein mit der Ausnahme, daß der Lombarde als genauere Beschreibung der Freiheit die Worte hinzusetzt: [Liberum arbitrium] id est libera inclinandae voluntatis sive ad bonum sive ad malum facultas. Man braucht nach den Ausführungen meines Artikels und dem obigen Beispiel nicht lange zu raten, woher der Lombarde diesen Zu-

[11] Schol 11 (1936) 126.

satz genommen hat. In De sacramentis steht er: quartum vero sive ad bonum sive ad malum liberam inclinandae voluntatis et electionis propriae potestatem[12]. Also auch hier hätte die Summa wiederum gerade den Satz des Lombarden, den er aus De sacramentis nahm, herausfühlen und weglassen müssen. Ich habe diese Stelle bereits in meinem Artikel ganz ausführlich behandelt. Es zeigt sich, wie dort[13] belegt ist, auch vorher und nachher das gleiche Bild: immer fehlen in der Summa sententiarum ausgerechnet die Stellen, die der Lombarde aus De sacramentis entnommen hat.

Aber das utrumlibet ohne Zusatz oder Hinweis auf eine vorhergehende genauere Umschreibung gibt doch keinen Sinn. Wirklich nicht? Kann man nicht sagen, daß die Freiheit darin besteht, daß man nach beiden Seiten (ad utrumlibet) wählen kann? Außerdem ist diese Definition selbstverständlich nicht das Werk Ottos von Lucca. Er hat sie anderweitig übernommen. Daß er sie nicht aus dem Lombarden geschöpft zu haben braucht, sieht man aus De sacramentis, die auch Otto von Lucca, wie ich bereits zeigte[14], als Quelle für die Summa sententiarum benutzte. Bei Hugo von St. Viktor findet sich das utrumlibet ebenfalls ohne vorherige Nennung des bonum vel malum genau so als Neutrum wie in der Summa: Liberum quoque arbitrium mox exordio insitum innatum pariter possidentes quo poterant [angeli] sine violentia ad utrumlibet propria voluntate deflecti[15]. Das utrumlibet als Neutrum war also in der Definition der Freiheit längst vor dem Lombarden Sprachgebrauch.

Pelsters dritter Grund lautet: „L (l. 2 d. 18 c. 1 und 3) stellt zwei Fragen: Quare non creavit simul virum et mulierem? und: Quare *dormienti* et non vigilanti subtracta sit costa? Als Grund für das *dormienti* gibt er an: In quo etiam opere sacramentum Christi et Ecclesiae figuratum est, quia sicut mulier de latere viri *dormientis* formata est, ita Ecclesia ex sacramentis, quae de latere Christi in cruce *dormientis* profluxerunt. SS (PL 176, 92) bringt denselben Text: In quo facto etc. Aber sie hat nur die erste Frage: Quare non creavit Deus homines simul? mit den Gründen von L, ohne irgendwie von der Seite des Mannes und dem schlafenden Manne geredet zu haben wie L. Man versteht bei SS erst, was der Satz und zumal das *in quo facto* und das

---

[12] L. 1 p. 5 c. 8 (PL 176, 250 B).
[13] 146—147.
[14] Siehe Anm. 6.
[15] L. 1 p. 5 c. 7 (PL 176, 250 A). Es ist übrigens bemerkenswert, daß Hugo und die SS die gleiche Definition kennen, während der Lombarde noch hinzufügt: et coactione. Das fehlt wieder in SS!

dormientis bedeuten soll, wenn man das ausgefallene Stück von L hinzunimmt" (ebd. 126 f.).

Greifen wir wieder zu De sacramentis. Dort findet man wie beim Lombarden die gleichen zwei Fragen und Antworten[16]. Der Lombarde hat hier alles fast wörtlich aus De sacramentis entnommen. De sacramentis ist aber, wie gezeigt, auch von der Summa sententiarum benutzt worden. Es ist also gar nicht notwendig, für die SS auf den Lombarden als Quelle zurückzugehen, da er an dieser Stelle bloße Abschrift aus De sacramentis ist. Was Pelster daher erst aus dem Lombarden ableiten will, kann man für die SS also ebenso unmittelbar aus Hugos von St. Viktor De sacramentis ableiten.

So wird man, was Pelster leider nicht tat, immer De sacramentis mit berücksichtigen müssen. Dadurch, daß der vorliegende Beitrag das nachholte, konnte er die Gründe für die Priorität der Summa sententiarum weiter vertiefen[17].

---

[16] L. 1 p. 6 c. 34—36 (PL 176, 284 A—D): c. 34 Quare unus primum creatus est. — c. 35 Quare mulier de viro facta et quare de latere. — c. 36 Quare dormienti costa abstracta est.

[17] Zur Datierung der SS vgl. auch meine späteren Ausführungen in Schol 10 (1935) 125.

Besprechungen.

Die Preise der reichsdeutschen Bücher sind die innerdeutschen; für das Ausland (mit Ausnahme der Schweiz und Palästinas) sind sie um 25 vom Hundert gesenkt.

Prümm, K., Der christliche Glaube und die altheidnische Welt. 2 Bde. 8° (508 u. 532 S.) Leipzig 1935, Hegner. Lw. *M* 44.—.

An den Problemen der antik-christlichen Religionsbeziehungen kann heute die Theologie kaum mehr vorbeigehen. Freilich ist weder die wissenschaftliche Grundlegung des Glaubensaktes noch die einfache Erfassung des Glaubensinhaltes nach seiner geschichtlichen Entfaltung an ein tieferes Eingehen auf die religiösen Verhältnisse der Umwelt gebunden. Allein sobald man den Gründen nachgräbt, die schon die erste apostolische Prägeform der christlichen Botschaft gelegentlich mitbestimmt und deren dogmengeschichtlichen Ausbau auch durch sachliche Anregungen mitbeeinflußt haben, wird die Berücksichtigung der geistigen Umwelt der alten Kirche unerläßlich. Was aber theoretisch gesehen, immerhin als ein Werk der Übergebühr erscheinen könnte, ist durch die Besonderheiten unserer Zeitlage zu einem dringenden Bedürfnis geworden. Sich die Entstehung des Christentums in seiner Gesamtheit oder doch nach manchen von seinen wesentlichen Teilstücken synkretistisch vorzustellen, das ist die große Versuchung für den Historiker, der eben auf anderen Gebieten seines Arbeitsfeldes das Gesetz der natürlichen Entstehung der geschichtlichen Erscheinungen immer wieder bewahrheiten kann.

Der vom Verleger gewählte Werbeumschlag hebt, ohne die vergleichende Absicht des Werkes zu verschweigen, die auf die Auseinandersetzung mit den synkretistischen Erklärungsweisen des Christentums gerichtete besonders hervor. Es ging dem Verfasser aber ebenso sehr um eine ruhige, von jeder apologetischen Zielsetzung entlastete Bestimmung des rein vorstellungsinhaltlichen Verhältnisses zwischen dem christlichen Lehrgut und dem religiösen Geistesbesitz des Mittelmeerraumes, in dem das Christentum seine ersten nachpalästinensischen literarischen Einkleidungsweisen ausgebildet hat. Als Ergebnis dieser Art von Untersuchung darf übrigens ja die Einsicht in die vollkommene Transzendenz des Christentums erwartet werden, und das ist eines der sichersten Anzeichen seines höheren Ursprunges.

Die Vorrede betont, daß es nicht die eigentliche Absicht des Werkes war, forschend weiterzuführen, sondern sichtend zu überschauen. Allein jede mit Kritik vorgenommene Zusammenfassung eines umfänglichen Stoffgebietes sieht sich nicht selten genötigt, auch selbständige Quellenbohrungen vorzunehmen. Die christlichen Lehrbefunde wurden jedenfalls immer, wo es die wissenschaftliche Genauigkeit irgend verlangte, an Hand der (meist neutestamentlichen) Schriften, die hier in Frage kamen, quellenmäßig erarbeitet. Dies geschah z. B. mit Sorgfalt gerade bei der Darstellung der paulinischen Mystik, weil es hier auch darauf ankam, die Frage der Rücksicht des Apostels auf heidnische Mysterientermini durch ein Urteil über die einzelnen Wort- und Sachzusammenhänge, in denen die fraglichen Ausdrücke bei Pau-

lus auftreten, zu unterbauen. Sonst war der Anschluß gerade an die ältesten, zumeist neutestamentlich grundgelegten Ausdrucksformen des urchristlichen Glaubensinhaltes deswegen von besonderem Vorteil, weil so nicht nur die sprachliche Urfarbe der Gedanken zur Geltung kommt, sondern damit zugleich auch besondere Feinheiten der urchristlichen Inhaltsauffassung erschlossen werden.

Der vergleichenden Darbietung des christlichen Lehrinhaltes (an Hand des Apostolischen Glaubensbekenntnisses) und der hellenistischen Religionsbefunde ist eine doppelte Einführung vorausgeschickt: eine geschichtliche, die das Werden des Hellenismus verständlich machen soll, und eine theologische, in der zur Vermeidung jeder Unklarheit der religiöse Grundbegriff des Glaubens, der am Eingangstor des Symbolums steht und alle seine Aussagen gleichsam trägt, von anderen religiösen Erkenntnishaltungen, wie uns solche im Heidentum begegnen, vor allem von der mythischen Einstellung, scharf abzugrenzen war.

Durch Ausscheidung aller Nebenfragen sind die Vergleichsstoffe zu den wesentlichen christlichen Grundwahrheiten hier einmal alle in genügender Ausführlichkeit zusammengetragen und unter das klare Licht des aus den Quellen feststellbaren Sinnes der christlichen Lehren gerückt. Wenn der Totalitätsanspruch des Christentums dabei mehr zur Geltung gekommen ist, indem ja ein systematischer Aufriß seiner Hauptlehren die Gliederungsgrundlage abgibt, so darf betont werden, daß die dieser unleugbaren Einheit gegenüberzustellende heidnische Anschauungswelt eine wahre Einheit eben nicht bildete. Sie war ein Gemenge ganz verschiedener religiöser Ströme von ungleichem Wert und ungleicher religionspsychologischer Struktur. Hier standen neben triebhaftem Mystizismus und dunklem oder frivolem Mythos die Verstiegenheiten der Menschenvergötterung, aber auch tiefe philosophische Einsichten in Wahrheiten, die die christliche Offenbarungswissenschaft nach vorheriger Läuterung von Schlacken und Unvollkommenheiten zur Entfaltung ihrer Sätze verwerten konnte. Diese Arbeit eines friedlichen Einbaus geschah nach vielfachen Tastversuchen der Apologeten wesentlich erst vom vierten Jahrhundert ab, nachdem die kriegerische Auseinandersetzung zwischen Christentum und Heidentum beendet war. Bis in diese Zeit steigen zwar durchweg die vom Verf. durchgeführten vergleichenden Untersuchungen hinab, aber nur einzelne betreffen eine erst so spät entbrannte Frage, so etwa die über das Verhältnis von Heiligen- und Heroenkult. Der zweite aus den beiden der Eschatologie gewidmeten Abschnitten, der das vorher schon mehrfach zu berührende reiche Vergleichsgut über die Jenseitsanschauungen zusammenfassend vorführt, läßt einen Teil der Gründe erkennen, denen das Christentum seine Selbstbehauptung in dem Ringen der ersten drei Jahrhunderte seines Bestandes verdankt.

K. Prümm S. J.

Keilbach, W., Die Problematik der Religionen. Eine religionsphilosophische Studie mit besonderer Berücksichtigung der neuen Religionspsychologie. 8° (271 S.) Paderborn 1936, F. Schöningh. *M* 3.50; geb. *M* 4.80.

K. greift das Problem an: woher die Vielheit der Religionen? Dessen Bedeutung ist im Blütezeitalter der Religionswissenschaft ohne weiteres einleuchtend. Die Eigenart der Antwort tritt besonders im ersten Teil hervor. Denn hier nützt K. das reiche Ma-

terial aus, das die empirische Psychologie angesammelt hat. Die Werke von Girgensohn, Gruehn, Bolley u. a. verfolgen den nächsten Zweck, die individuellen Verschiedenheiten der religiösen Psyche aufzuhellen und lassen damit nicht wenige Ansatzpunkte für eine religiöse Entwicklung nach den verschiedensten Seiten erkennen. Die eifriger und ergebnisreicher bearbeitete Jugendpsychologie läßt noch viel mehr Möglichkeiten für Differenzierung der religiösen Entwicklung erkennen. Ist das Material auch schon bekannt, so ist doch die Auswertung im Sinn des Buchthemas neu und wertvoll. Nebenbei ist es von Interesse, festzustellen, wie Girgensohns Ergebnisse, die den katholischen Glaubensbegriff empirisch rechtfertigen, allmählich angezweifelt und in der Richtung des Schleiermacherschen Gefühlsglaubens umgebogen werden. Gleichzeitig ist das, ebenso wie die subjektivistische Entwicklung der Jugendpsyche, ein Beweis für die Notwendigkeit einer Lehrautorität als letzter Instanz in Glaubenssachen. — Auch im zweiten Teil des Werkes verdient besondere Beachtung, wie K. die psychologischen Analysen der komplizierten Begriffs- und Urteilsbildung und der Willenstätigkeiten, wie Selz, Lindworsky, Willwoll u. a. sie vorgelegt haben, für seine Fragen ausnützt. Lindworskys Untersuchung über das schlußfolgernde Denken wäre mit Nutzen auch herangezogen worden. Kurz wird die Kontingenz und die Sünde als Spaltungsprinzip behandelt; manche Arbeiten über Schuld, Reue, Demut hätten jedenfalls noch mehr Material geliefert.

K.s Arbeit ist überaus dankenswert, weil sie nicht nur Material zusammenstellt, sondern eine wichtige Frage stellt und unter kluger Benutzung des Materials beantwortet. Es wäre für eine Neuauflage vorteilhafter, wenn K. sich auf den ersten, religionspsychologischen Teil beschränken, d. h. das reiche psychologische Material des zweiten, religionsphilosophischen Teils mit dem ersten zu einer Einheit verschmelzen und die religionsphilosophischen Sätze in einem kurzen Anhang bieten würde. — Von solchen kleinen Mängeln abgesehen wird man sagen müssen, daß K. durch seine Arbeit der Religionsgeschichte wertvollste Dienste geleistet hat, um die tatsächliche Zersplitterung der Bekenntnisse zu erklären. E. Raitz v. Frentz S. J.

Pfliegler, Michael, Der Religionsunterricht. Bd. I: Die Teleologie der religiösen Bildung. II: Die Psychologie der religiösen Bildung. III: Die Methodik der religiösen Bildung. gr. 8° (298, 295, 343 S.) Innsbruck 1935, Tyrolia. Jeder Band *M* 5.30; geb. *M* 6.80.

Das Werk will eine neue Grundlegung für die ganze religiöse Bildung, hauptsächlich aber für den Religionsunterricht im Rahmen der heutigen Schule sein. Das gilt nicht nur für den „äußeren Rahmen", sondern vor allem für den „geistigen Zusammenhang mit den einzelnen Fächern", für „den erzieherischen und unterrichtlichen Geist, aus dem die Einzelfächer und der Gesamtunterricht geführt werden". Die Angemessenheit einer solchen Behandlung leitet P. einmal aus der Tatsache ab, daß der Religionsunterricht „nach dem Zugeständnis und Willen der Kirche im Rahmen der heutigen Schule" erteilt wird; dann daraus, daß es vom unterrichtswissenschaftlichen Standpunkt bedenklich erscheint, wenn „die Methode eines Einzelfaches keine oder nicht genügend Stützen in der Allgemeinheit der methodisch-pädagogischen Ideenwelt besitzt".

Dieses didaktisch richtige Prinzip muß natürlich für den katholischen Religionsunterricht seine Grenze an der Natur des Gegenstandes, der übernatürlich geoffenbarten Religion, finden. Einer gut geführten katholischen Bekenntnisschule läßt sich der Religionsunterricht unbeschadet des Eigenwertes der andern Fächer leicht einfügen. Da kann er unschwer Seele des ganzen Unterrichts sein. In andern Schulen aber ist der Religionslehrer vor eine schwere Aufgabe gestellt. Gerade für diese schwierige Aufgabe will P. den heutigen Religionslehrer ausrüsten.

Im ersten Band wird zunächst in einer geschichtlichen Einleitung „die geistesgeschichtliche Lage der religiösen Bildung im letzten Menschenalter" dargestellt, und zwar geschieht das mit O. Willmanns Didaktik im Mittelpunkt. Dann wird das Ziel des Religionsunterrichtes, hauptsächlich nach Augustinus und Pius XI., umrissen. Die Abschnitte „Die religiöse Bildung, Die religiös-sittliche Erziehung, Der Religionsunterricht, Wertpädagogik und Religionsunterricht" nehmen Stellung zu allen wichtigen Problemen, befassen sich z. B. mit dem Zweifel, mit Autorität und Gehorsam, mit Gewöhnung, Drill, Zwang, Strafe, mit dem Gebetsleben als katechetischer Aufgabe.

Im zweiten Band werden wohl das 2. und 3. Kapitel, „Religionspsychologie" und „Seelische Entwicklung und religiöse Bildung", vom Religionslehrer am meisten geschätzt werden; der Referent hält das dritte für das beste im ganzen Werk. Das 4. Kap. handelt von der natürlichen und übernatürlichen Anlage des Kindes zur Religiosität, das 5. vom Erzieher. In ihm findet sich auch eine Darlegung von E. Kriecks Metaphysik der Erziehung, nach der die Gemeinschaft Subjekt und Objekt der Erziehung ist; mit ihr wird die katholische Gemeinschaftserziehung verglichen und gegen sie abgegrenzt.

Nach dieser philosophischen, besonders psychologischen Grundlegung kommt P. zu dem für den Praktiker wichtigsten Teil, der Methodik der religiösen Bildung. Lehrstoff- und Lehrplanfragen leiten den Band ein. Im 2. Abschnitt („Der Religionsunterricht im Rahmen der heutigen Schule") ist besonders Nr. 2 („Religion als Bildungsgrundlage") beachtenswert. Der Abschnitt über die Konfessionsschule verträgt Erweiterung und Vertiefung. Der 6. Abschnitt sucht die Verwirrung im Gebrauch der Worte „Analyse" und „Synthese" in der Katechese zu beseitigen, und empfiehlt, dem philosophischen Sprachgebrauch zu folgen, was das einzig Richtige wäre. Auch die „Süßigkeiten" der Formalstufen alter und neuer Zeit fehlen nicht. Der berechtigte Kern, ja die Notwendigkeit dieser technischen Seite des Religionsunterrichts ist gut herausgearbeitet. Dann kommt P. zu dem, was für ihn wohl die Hauptsache des ganzen Werkes ist, was auch in den ersten zwei Bänden in großer Breite grundgelegt ist, zu den Abschnitten: „Der religiöse Erlebnisunterricht" und „Der religiöse Arbeitsunterricht".

P. sucht für den Religionsunterricht die Synthese zwischen Rationalem und Irrationalem, mit betonter Vorliebe für das letztere. Das verrät seine Einstellung zur Apologetik im Religionsunterricht. Auch die Behandlung der religiösen Anlage im Kinde zeigt den Zug zum Irrationalen, noch mehr die Darlegungen über Wert, Werthierarchie, Werterlebnis, Erlebnisunterricht und Arbeitsschulunterricht. P. will die gesicherten Resultate der Religionspsychologie und der Wertpädagogik für den Rel.-Unt. verwertet wissen. Aber ist all das, was der Vf. hier bejaht, schon gesichertes Re-

sultat? Kein Erzieher, der die Zeit versteht, wird einem Verstandes-Willens-Mechanismus, den man dem überlieferten Religionsunterricht nicht immer mit Unrecht vorwirft, das Wort reden. Auch die irrationale, sagen wir besser die emotionale Seite im Menschen muß im Rel.-Unt. berücksichtigt werden. Aber sie darf nicht überbetont werden. P. selbst ist es aufgefallen, daß der für alles Modern-Pädagogische so aufgeschlossene Göttler, der pädagogisch so allumfassende Eggersdorfer und der als Praktiker so bewährte Roos das Wort „Erlebnis" vermeiden, wo sie davon sprechen. Der Grund dafür ist leicht ersichtlich. Das Wort ist noch so vieldeutig, so oft auf Anschauungen aufruhend, die von der katholischen weit abliegen. Die moderne Wert- und Erlebnispädagogik geht auf die Lebensphilosophie zurück, ruht auf einem positivistischen „Seins"begriff, auf der Spaltung zwischen Sein und Wert. Wären nicht die Gedankengänge P.s klarer und durchsichtiger, sein Zug zum Irrationalen manchmal beherrschter geblieben, wenn er mehr von scholastischer Seinsphilosophie voran-, statt von moderner Wertphilosophie zurückgeschritten wäre? Diese Frage vergißt nicht, daß P. von Willmann ausgegangen ist, auch manches andere nicht, was ihrem Sinn entgegenzustehen scheint.

Was die wissenschaftliche Methode des Werkes angeht, ist es weithin beherrscht vom Zitat. Schriftsteller der verschiedensten Schulen sprechen in ihren eigenen Worten zu uns. Das ist ein Vorzug, aber auch eine Schwäche des Buches. Gar manchmal muß man P.s eigene Ansicht wirklich suchen. Und reden da nicht oft Schriftsteller, deren Wege von den katholischen weit abliegen? Warum müssen in einem Werk über katholischen Religionsunterricht die G. Kerschensteiner, A. Messer und K. Bühler einen gar so breiten Raum einnehmen? Wird nicht im Falle Messer der Unzulänglichkeit des Religionsunterrichtes und der seelischen Leitung zu viel Gewicht beigelegt? Nach dem Entwicklungsgang Messers, wie er in seinen Selbstzeichnungen einschließlich seines letztlich erfolgten Übertritts zur Deutschen Glaubensbewegung vorliegt, hätte auch der beste Religionslehrer und der erleuchtetste Seelenführer M. wohl kaum über seine inneren Schwierigkeiten hinweghelfen können. Das wäre m. E. nur möglich gewesen, wenn die ganze moderne deutsche Wissenschaft und Kultur katholisch wäre oder wieder geworden wäre, oder wenn er die Gnade der Gottesschau erhalten hätte; beides zusammen hätte wohl den Erfolg verbürgt.

Im Umbruch der Zeit bedeutet P.s Werk eine mutige Tat. Aber etwas zu wenig gesichertes Altland, zu viel noch nicht genügend gesichtetes Neuland. Joh. B. Steinmetz S. J.

Bauhofer, O., Das Geheimnis der Zeiten. Eine christliche Sinndeutung der Geschichte. 8° (168 S.) München (1935), Kösel & Pustet. *M* 3.—. — Ders., Einheit im Glauben. Von göttlicher Ordnung und menschlicher Not. 8° (279 S.) Einsiedeln 1935, Benziger. Lw. *M* 4.40.

1. Das grundlegende Problem aller Geschichtsmetaphysik sieht B. in der Frage aufgegeben: „Warum hat das Menschsein nicht bloß einen Status, der mit der metaphysischen Grundverfaßtheit des menschlichen Seins einfachhin und unveränderbar identisch ist?" (38.) Geschichtlichkeit des Menschen ist ihm nicht gleichursprünglich mit seiner Erschaffung bzw. mit seiner reinen Erschaffenheit mitgegeben. Der im Menschen ursprünglich verkörperte Schöpfungssinn war: reines Seinkönnen zu Gott. Diese

Möglichkeit ist nicht verwirklicht, sondern verwirkt, wenigstens soweit es auf den Menschen ankam. Die mit der Freiheitstat anhebende Geschichte hat die „andere" Möglichkeit verwirklicht: das Sein zum Tod. „Der Tod ist der Status der Verfallenheit. Das Verfallen in den Tod, das Nichtigwerden des Menschen in seiner andern Möglichkeit begründet die Geschichtlichkeit" (50). Was ursprünglich nur Möglichkeit war, ist nun zur einzigen Wirklichkeit menschlichen Seins geworden: geworfenes Verfallensein zum Tode. Das ursprünglich reine Seinkönnen zu Gott ist von da ab nur noch eine rein göttliche Möglichkeit, nicht mehr vom Menschen her, sondern einzig noch a parte Dei. Gott aber wiederholt sich nicht selber. Was er in der Menschwerdung gibt, ist nicht Rückruf in die ursprüngliche Möglichkeit menschlicher Freiheit, sondern Berufung aus Verfallenheit in ein neues Seinkönnen zu Gott. Dem Tod verfallenes „Sein zum Ende" nähme von sich aus ein Ende, das aber kein eigentliches Ende sein kann, weil sonst der Tod das letzte Wort und darum der Triumph einer finstern gegengöttlichen Macht wäre. Verfallen und dem Tod überantwortet bleibt der Mensch dennoch im Blick und Plan göttlicher Perspektive, die dem Status der Todverfallenheit von Ewigkeit her in unerforschlichem Ratschluß ein göttliches Ende in Christus gesetzt und damit Schöpfung und Fall in die Erlösung zu neuem Leben thematisch weitergeführt hat.

Christus wird damit zum eigentlichen Sinn der Geschichte; vom Menschen her gesehen durchaus transzendent, von Gott her ewig vorausbestimmt, verhüllt aufbewahrt bis zur Aktualisierung in der Fülle der Zeit, aber so, daß Adam schon ein Vorblick auf Christus war. Christus trat in das Menschsein ein, aber nicht in das Menschsein in einem Status seiner Abwandlung. Das Menschsein Christi ist „das reine und vollkommene Menschsein schlechthin", während der erste Mensch „das reine Menschsein nur in seiner Entscheidungsmöglichkeit verwirklicht und in dieser Verwirklichung auch schon hat verfallen lassen" (vgl. 67). Christus steht nicht in der Geschichte, d. h. nicht in der todverfallenen eigentlichen Wirklichkeit des Menschen, die des Menschen wahre, ursprüngliche Möglichkeit nicht ist. Aber er nimmt diese Wirklichkeit des todverfallenen Menschen als ein Fremdes zu eigen auf sich, um sie damit aufzuheben. Das ist der wahre Sinn der Geschichte in der göttlichen Perspektive, die Überwindung der Geschichte, die eschatologische Lösung des Existenzialproblems der Geschichtlichkeit von Gott her gesehen und in Christus verwirklicht: „Christus als der wahre Sinn der Geschichte ist die Erlösung von der Geschichte und die Erlösung des geschichtlichen Menschen" (71). Der Gedanke vollendet sich in der Lehre von der Sakramentalität der Kirche als Leib Christi: „Die Kirche steht jenseits der Geschichte, und sie ist darum in ihrer Sakramentalität die fortdauernde Überwindung und Erfüllung der Geschichte" (78).

Nicht alles, was im Buche steht, kann hier wiedergegeben werden. Aber die entscheidende Linie ist aufgezeigt. Es weht einem vom Geist der Augustinischen Civitas Dei entgegen, wenn man ihn in der ganz unaugustinischen „littera" zu spüren vermag. Aber ein Augustinus hätte wohl nicht zugestimmt, wo B. sein Theologem einschaltet: Hätte der Tod im Status der Verfallenheit des Menschen das letzte Wort behalten, so hätte Gott nicht das letzte und also auch nicht das erste Wort gesprochen (vgl. 64). Und weder augustinisch, noch augustinistisch, ja

nicht einmal blondelistisch ist die These B.s: „Das Übernatürliche, nämlich die übernatürliche Bestimmung des Menschen, gehört zur vollen metaphysischen Definition, d. h. zur natürlichen Wesensbestimmtheit des Menschen" (25). Gewiß, B. bedient sich nicht der strengen Schulsprache, und Wahrheit und Wirklichkeit nimmt er im konkret göttlichen, existenziellen Sinn, der die Schau von Natur und Übernatur überbrückt und ineins bindet. Aber wenn auch vor der Willensmächtigkeit Gottes sowohl Natur wie Übernatur im selben Plan liegen, so doch nicht vor seinem Willen zur „Natur" und seinem Willen zur „Gnade" im strengen Sinn, die Gnade nicht sein kann, wenn Gnade Natur wäre.

Eigens hervorgehoben seien noch die Ausführungen des Verf. über das hochaktuelle Problem „Held und Heiliger", dem der Schlußabschnitt des Buches gewidmet ist. Schon im Zusammenhang mit dem Berührungsproblem von Welt und Kirche (Geschichtlichkeit als Status der Weltlichkeit, Kirche als Präsenz des Übergeschichtlichen) und angesichts der „dämonisierten" Geschichtlichkeit als dritter Form neben dem „schweigenden Ernst ausharrender Eigentlichkeit" und neben der „Uneigentlichkeit eines restlosen Eingebürgertseins in der Welt" war die Fragestellung aufgetaucht und drängte geradezu zu einer Sonderbehandlung (vgl. 61 ff. 76). Daß der Heilige immer auch „auf seine Art" ein Held ist, verschleiert eher das Problem, als daß es die synthetische Lösung wäre. Es sind zwei Höchstformen möglichen Menschseins; sie wurzeln aber in ganz verschiedenem Grunde und sind nicht zwei gleichsam parallel gerichtete Letztformen. Das Heldische als das „exemplarische Menschliche" ist eine ursprüngliche Möglichkeit des Menschseins „unter dem Fall", die seiner potentia naturalis in der Kampfsituation seines geschichtlichen Todbedrohtseins entspringt. Der Heilige steht nicht wie der Held primär im „geschichtlichen Dasein" als Hörer und Vollbringer eines „geschichtlichen" Auftrages. Er tritt aus dem übergeschichtlichen Raum der Christusgemeinschaft ein in die Zeit, nicht um ein „Werk" zu leisten", sondern um das neue Sein zu bringen. Deshalb macht die Kirche kein Rühmens vom Heldischen in ihren Heiligen, obschon es da ist; weil eben das Heldische verschlungen ist und sein muß in der Torheit der Passio Christi. „So sehr wir angesichts der heutigen Konjunktur des Heldischen versucht sind, von den Heiligen zu sagen, sie seien auch Helden, so wenig können w i r bei einer tieferen Sicht diesen Satz verantworten. Held u n d Heiliger — in Personalunion —: das gibt es nicht. Der Heldische kann nicht ein Heiliger sein, denn er steht im Schatten des Todes. Der Heilige kann im strengen Sinne nicht ein heldischer Mensch sein, denn in ihm ist das Heldische in das Heilige hinein überwunden" (160).

2. Von den beiden Hauptteilen des zweiten Buches — I. Vom Wesen der Kirche; II. Analysen zur kirchlichen Zeitsituation — sollen hier, dem besondern Charakter unserer Zeitschrift entsprechend, nur die im I. Teil gesammelten sechs Aufsätze berücksichtigt werden. Der letzte und kleinste — „Sinn der Liturgie" — stammt noch aus der protestantischen Zeit des Verfassers. So beachtlich der Versuch des damaligen Protestanten war, die Liturgie als „Responsorium zwischen Gott und Mensch" zu begreifen, er ist es doch mehr als Beitrag zu einer Konvertitenpsychologie, der zeigt, wie „die Forderung einer aufs Ganze gehenden theol. Besinnung" am Erleben der Liturgie ansetzen kann. An anderer Stelle (36 ff.) spricht der kathol. Verf. esoterisch tiefer über

die „Sprache des Sakraments". Was der erste Aufsatz über das „Ich glaube" ausführt als Glaube „in und mit dem größeren Ich der Kirche" will eine theologisch tief begründete und zeitgeforderte Glaubenshaltung aufweisen, die sich in apostolisch liebendem Verstehen den möglichen Wegen einer Wiedervereinigung im Glauben erfolgreich widmen kann. Der dritte Aufsatz „Dialektik oder Theologie" erörtert die Gesprächssituation zwischen einem katholischen und einem modern protestantischen dialektischen Theologen mit feinem Takt so, wie es eben nur ein Theologe kann, der sich persönlich hat durchkämpfen müssen. Als die schwächste Seite beim Dialektiker erweist sich namentlich der Mangel „einer das Ganze tragenden Ekklesiologie" bzw. seine „Fiktion" einer Una Sancta. Der zweite Aufsatz ist eine Theologie der Kirche aus ungemein tiefer katholischer Glaubensschau. Das Mysterium der Kirche als Mysterium der Erlösung, als Mysterium des Christus in den beiden Ebenen übernatürlichen Seins und übernatürlichen Geschehens. Im vierten Aufsatz über „Corpus Christi und Wort Gottes" wird vorwiegend positiv, aber doch immer zugleich Aug in Aug mit den Verfechtern des „reinen Wortes", das Verhältnis von Kirchenautorität und Schriftautorität erörtert. Die Kirche ist der Schrift „vorgeordnet", aber das Gotteswort der Schrift ist ins Mysterium der Kirche einbeschlossen. „In dieser Wirklichkeit ‚formt' sich die Schrift immer wieder zum Wort Gottes, das uns gegenwärtig anspricht als die Glieder des Leibes Christi" (104). Und der noch kurz anzuzeigende Aufsatz über den „theologischen Ort der Heiligen" greift wieder ein klassisches Thema der Kontroverstheologie auf, um es — frei von gegnerischer Haltung — auch dem Gegner der katholischen Heiligenverehrung von der Theologie des Corpus Christi her neu zugänglich zu machen. B. hat schon anderwärts seine Vorliebe für den aus der lateinischen Sprache der Kirche ins Deutsche übernommenen Ausdruck „verehrende Anbetung" bekundet. Er will damit nicht einen Anstoß schaffen, es sei denn, um mit ihm den Gedanken durchzudenken: „Es gibt keine Verehrung, wo es nicht zugleich und zuerst Anbetung gibt . . . , wir können die Heiligen bloß verehren, weil wir Gott anbeten" (119). Der Akt der Verehrung entfaltet sich aus unserer Anbetung heraus und in unsere Anbetung hinein, beides im Durchblick auf Christus, das Haupt seines heiligen Leibes. J. Ternus S. J.

Müncker, Th., Die psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre (Handbuch der kath. Sittenlehre, hrsg. v. Fr. Tillmann. Bd. II) Lex.-8° (340 S.) Düsseldorf 1934, Schwann. *M* 10.80; Lw. *M* 12.80.

Das Buch bietet eine „Moralpsychologie", die M. definiert als „jenen Zweig der Seelenlehre, welcher die Vorgänge des sittlichen Lebens in ihrem Sein und Werden sowie in ihren leiblich-seelischen Zusammenhängen erforscht". Die Handbücher der Moraltheologie pflegten auch bisher schon in größerem oder geringerem Umfang psychologische Innengegebenheiten und Gesetze des normalen wie des abnormen Seelenlebens zu behandeln. Die Eigenart des vorliegenden Buches kann also nicht darin gesehen werden, daß die psychologische Seite des sittlichen Handelns überhaupt behandelt wird; sie liegt vielmehr darin, daß dies in Heraushebung und in selbständiger Zusammenordnung des psychologischen Stoffes geschieht.

Kernpunkt der Darlegungen ist das „Gewissen". Um dieses,

als psychologische Gegebenheit, gruppieren sich die Untersuchungen und Erörterungen über die Voraussetzungen, die einfließenden Faktoren, die Auswirkungen und Ausstrahlungen des Gewissens, sowie über die Kunst und Anleitung richtiger Gewissensbildung. Die vier Hauptabschnitte behandeln: I. Das Gewissen als Funktion, II. Das Gewissen als Anlage, III. Irrwege in Gewissensbildung und Gewissensentscheidung (man möchte diesen Abschnitt als „Gewissenspathologie" überschreiben), IV. Die psychologisch richtige Gewissensbildung (eine praktische Anleitung vor allem für den Seelsorger zur Gewissensführung und Gewissenserziehung). Die ausgiebigen Literaturangaben ermöglichen, Einzelfragen im Fachschrifttum ausführlicher nachzustudieren.

Ein erster Gesamteindruck, den das Lesen des Buches hinterläßt, ist das Überwiegen und die starke Betonung des Emotionalen und des „Fühlens" im Sinne der neuzeitlichen Psychologie gegenüber dem bisher üblichen Überwiegen des Gedanklich-Logischen und des bewußt Willenshaften (im Sinne der scholastischen Denk- und Sprechweise); sodann die Betonung der Notwendigkeit der Ganzheitsbetrachtung, die die Einzelfunktion immer in Verbindung setzt mit der Gesamtpersönlichkeit und aus ihr heraus Werden, Sein und Auswirken des Einzelgeschehens gesehen, verstanden und gewertet wissen will. Diese Art des Verf. hat ihre unleugbaren Vorteile; sie enthält aber auch ihre Gefahren, indem sie der logischen Klarheit und Genauigkeit leicht Eintrag tut, eine Gefahr, die mir nicht immer überwunden zu sein scheint. So ist m. E. die Beschreibung und Analyse des Gewissensvorganges moraltheologisch insofern ungenau gefaßt, als sie das Gewissensurteil in seiner unstreitig intellektuellen (nicht notwendig syllogistischen) Eigenart und als Wesenskern des Gewissensvorgangs, soweit er für die Ordnung des Sittlichen von entscheidendem Einfluß ist, verkennt. M. definiert das Gewissen „als die Funktion der ganzen menschlichen Persönlichkeit, in der die persönlich verpflichtende Forderung des sittlichen Sollens zum Bewußtsein kommt". Man mag das Gewissen so beschreiben und den ganzen Bewußtseinskomplex des Gewissensvorganges in die Definition aufnehmen. Moraltheologisch pflegt man aber das „Gewissen" nicht so zu verstehen, sondern man bezeichnet nur ein bestimmtes Element dieses komplexen Vorganges als „Gewissen" im engern Sinn (ohne deshalb die anderen zu leugnen oder ihre teleologische Bedeutung herabzumindern), u. zwar die in einem praktischen Endurteil gegebene „Erkenntnis" oder „Einsicht" in die sittliche Qualität (gut—böse; befohlen—erlaubt—verboten) eines konkreten Einzelverhaltens, das jemand einzunehmen im Begriffe steht. Was die Natur an Anlagen und Hilfen hat, um dem Menschen Bedeutung und Wert des Gewissensurteils leichter und nachhaltiger zum Bewußtsein zu bringen, um das Eingehen des Menschen auf das vorhandene Gewissensurteil und das Festhalten an ihm möglichst sicherzustellen, ebenso welchen Anteil jeweils die Gesamtpersönlichkeit an dem Zustandekommen und den Auswirkungen des Gewissensurteils hat: das alles sind berechtigte und beachtenswerte Fragen der Moralpsychologie; aber ihre Erörterung und Beantwortung darf nicht dahin führen, daß der Primat und die entscheidende Bedeutung des Gewissensurteils in der Gesamtheit des Gewissensvorganges verdunkelt oder in Zweifel gezogen erscheint. — Die interessanten Ausführungen des Verf. über die sittlichen Werte und die sittliche Wertnehmung könnten vielleicht erweitert werden in der Richtung, daß die Be-

deutung des stattgehabten persönlichen „Wertens" für die Tatsache und den Grad der persönlichen Verantwortung genauer untersucht würde. Es ist das allerdings keine unmittelbar psychologische, sondern eine moraltheologische und rechtliche Frage; aber sie ist doch aufs innigste mit den psychologischen Gegebenheiten verknüpft. Die heute vorliegenden experimentellen Untersuchungen und Beobachtungen scheinen doch mit Sicherheit zu ergeben, daß einerseits eine klare und richtige begriffliche Erkenntnis der sittlichen Beschaffenheit eines persönlichen Verhaltens dasein, und daß gleichzeitig anderseits ein richtiges sittliches Werten dieses Verhaltens von seiten des „Ichs" und der Gesamtpersönlichkeit fehlen oder nur in ungenügendem Grade vorhanden sein kann. Eine ganze Reihe von Fragen drängt sich hier auf. Genügt an sich ein richtiges begriffliches Wissen über ein persönliches Verhalten, um die volle Verantwortlichkeit für dieses Verhalten zu begründen, oder muß notwendig zu dem begrifflichen Erkennen das persönliche Werten (im Sinne des „Ich-", nicht des bloßen Man-Urteils und Wertens) hinzukommen? Haben wir es hier mit zwei verschiedenen seelischen Funktionen zu tun, die nach Art zweier konvergierender Linien nebeneinander herlaufen, um im Laufe der inneren Entwicklung zusammenzustoßen und dann in gemeinsamer Bahn weiter zu verlaufen? Ist das bei allen sittlichen Erkenntnissen so? Welche Funktion ist die frühere: die der logischen Einsicht oder die des persönlichen Wertens? Ist immer dieselbe die frühere? Welche Faktoren bestimmen im konkreten Einzelfall (d. h. der Einzelpersönlichkeit, bzw. der Einzelhandlung derselben Persönlichkeit) die Priorität? Findet sich das Auseinanderfallen von begrifflichem Erkennen und persönlichem Werten nur im Anfang nach Erwachen der Vernunft? Oder ist es auch im reifen Alter beim erwachsenen Menschen zu beobachten? Unter welchen Voraussetzungen? Alles Fragen, die für die Beurteilung der „Verantwortlichkeit" von weittragender Bedeutung sind.

Unklar ist mir geblieben, was der Verf. im Grunde unter Gewissensentscheidung verstanden wissen will, oder genauer, warum er die „Entscheidung", von der er spricht, Gewissensentscheidung nennt. Moraltheologisch unterscheidet man meines Erachtens scharf zwischen dem (vorausgehenden) Gewissensurteil und dem (anschließenden) Verhalten des Menschen zu diesem Urteil. Das Gewissensurteil lautet: gut oder bös; verboten — geboten — erlaubt. Damit ist über das folgende Verhalten des Menschen dem Gewissensurteil (der „Stimme des Gewissens") gegenüber noch nichts entscheiden. Ob er sich im Sinne oder gegen den Sinn des Gewissens entscheidet, hängt allerdings von dem inneren Wollen oder Willensentschluß ab. Aber ist dieses innere Wollen „Gewissen"? — Wie es zu der inneren Willensentscheidung kommt, welche Voraussetzungen gegeben sein müssen, welche innere und äußere Faktoren fördernd oder hemmend einwirken, was sie schließlich selbst ist: wird vom Verf. ausführlich und in sachlich-wissenschaftlicher Form erörtert. Aber dieser ganze Vorgang ist doch wohl keine Funktion des „Gewissens" im eigentlichen und moraltheologischen Sinn, also keine Gewissensentscheidung, sondern eine freie Entscheidung der „Persönlichkeit" für oder gegen die bereits vorliegende Gewissensentscheidung, d. i. das Gewissensurteil. Das Gewissen ist hier Wegweisung, die Selbstentscheidung ist Wegbeschreitung, die im Sinne oder gegen den Sinn der erteilten

Wegweisung erfolgt. Man mag die Selbstentscheidung eine Entscheidung im oder für den Gewissensbereich nennen, weil sie für diesen Bereich von entscheidender Bedeutung ist; man kann sie aber (meines Erachtens wenigstens) nicht als eine Entscheidung des Gewissens selbst bezeichnen. Es dürfte im Interesse der sachlichen Klarheit liegen, den Ausdruck „Gewissensentscheidung" als Bezeichnung für die nachfolgende Selbstentscheidung des Ich gegenüber dem vorausgehenden Gewissensurteil zu vermeiden. F. Hürth S. J.

Tillmann, Fritz, Die katholische Sittenlehre. Die Verwirklichung der Nachfolge Christi. Erster Teil: Die Pflichten gegen Gott (Handbuch der kath. Sittenlehre. Bd. IV 1). Lex.-8° (316 S.) Düsseldorf 1935, Schwann. *M* 10.—; Lw. *M* 12.—.

Hatte der vorhergehende Band (s. Schol 10 [1935] 99 f.) die Idee der Nachfolge Christi zum Gegenstand, so ist der vierte Band der Verwirklichung dieser Idee gewidmet. Diese Verwirklichung vollzieht sich in dem dreifachen Pflichtenkreis: der Pflichten gegen Gott, der Pflichten gegen sich selbst, der Pflichten gegen die Mitmenschen. Davon behandelt der vorliegende erste Teil des IV. Bd. die Pflichten gegen Gott. Vorausgeschickt ist ein mehr allgemeines einleitendes Kapitel über „Frömmigkeit"; es folgt als Hauptteil die Behandlung der drei göttlichen Tugenden und der Tugend der Gottesverehrung („religio"). Die Stoffeineinteilung ist im wesentlichen die gebräuchliche: positiv werden Wesen und Betätigungsform der einzelnen Tugend dargelegt; negativ werden die wesentlichsten Verfehlungen namhaft gemacht; letzteres — ein Vorteil der Darstellung — gegenüber dem positiven Teil in auffallend geringem Ausmaß. — Die bei Besprechung des III. Bandes hervorgehobene Eigenart tritt auch im vorliegenden Band klar zutage: große Vertrautheit des Verf. mit der Hl. Schrift, besonders des Neuen Testamentes; die Schauweise der ganzen sittlichen Welt in der lebendigen Ausprägung der Person und Lehre Christi (nicht so sehr in der begrifflichen Prägung der systematischen Theologie); dazu ein feinfühlendes Verständnis für das religiöse Leben und seine Hemmnisse im Menschen der Jetztzeit. Es ist dies mehr als bloß intellektuelles Wissen um dessen Innensein, um sein Aufwärtsstreben, sein Irren und Versagen. — Ein weiterer Vorzug ist die Einbeziehung einer Reihe neuer Fragen und Probleme, die in dieser Prägung der Vergangenheit nicht vorlagen. Freilich an dem einen oder andern Punkte, wo man die Auffassung des Verf. gerne in ausführlicher Darlegung und Begründung haben möchte, ist das Problem vermieden oder nur kurz gestreift. Erinnert sei nur an die Frage nach der Möglichkeit eines schuldlosen Abfalls vom kath. Glauben infolge eines unüberwindlich irrigen, aber gutgläubigen Gewissens. — Oder ein anderer Punkt. Bei der Erörterung über Wesen und Idee des Opfers entscheidet sich T. für die von Kramp vertretene Opfertheorie. Das ist berechtigt. Aber die Zurückdrängung der sog. Destruktionstheorie hat doch das Unzuträgliche, daß die typische Eigenart des blutigen Kreuzesopfers, des einen und einzigen Opfers des Neuen Bundes, gewissermaßen als etwas Auch-einmal-Vorkommendes erscheint. Das Neue Testament scheint aber das blutige Leiden und Sterben des Herrn nicht so anzusehen. — Indes sind dies Fragen und Kontroversen eher der Dogmatik als der Moraltheologie. Immerhin befremdet es etwas, daß der

Verf. bei seiner Vorliebe für die positive Beweisführung, vor allem aus der Schrift, sich für diese Opfertheorie entschieden hat. — Es mag aber bewußte Absicht gewesen sein, theologische Meinungsverschiedenheiten nach Möglichkeit zu übergehen, um die Klarheit und Übersichtlichkeit der Darstellung zu wahren, und uns das Erhebende und Gemüthafte des sittlichen Ideales, wie es in der Verwirklichung der Nachfolge Christi gezeichnet werden sollte, nicht zurückzudrängen. Dafür werden dem Verf. viele dankbar sein. F. Hürth S. J.

Doms, H., Vom Sinn und Zweck der Ehe. 8° (199 S.) Breslau 1935, Ostdeutsche Verlagsanstalt. *M* 5.80.

Über das Ziel des Buches sagt D., die Arbeit wolle „kein erschöpfender Traktat über die Ehe sein, sondern ein Versuch, über ihren nächsten Sinn eine tiefere Einsicht zu erlangen und zu begründen". Dem Verf. scheint, daß „bisher eine klare Herausarbeitung des Verhältnisses der verschiedenen Ehezwecke fehle, ebenso eine umfassende Untersuchung des vielleicht nicht eindeutigen Sinnes des ehelichen Aktes, eine Herausarbeitung der metaphysischen Begründung der psychologischen Seite des Gottesverhältnisses und . . . eine allseitig der traditionellen Lehrpraxis der kath. Kirche gerecht werdende Theorie zur Begründung des 6. Gebotes". Was ist also nach D. nächster Zweck und Sinn der Ehe? „Die Ehe intendiert als nächsten Zweck die Verwirklichung ihres Sinngehaltes: der ehelichen Zweieinigkeit . . . . Die Idee der Ehe besagt die dauernde liebende Bezogenheit zweier erwachsener geschlechtsverschiedener Personen aufeinander zu gegenseitiger Ergänzung, Vollendung und Hilfe in ungeteilter und unauflöslicher intimer Lebensgemeinschaft, die bis zur Einswerdung im ehelichen Akt reicht . . . . Die lebendige Zweieinigkeit ist in etwa Selbstzweck, tendiert aber einmal nach einer Rückwirkung auf die ihre Selbständigkeit und Einzelbestimmung nicht verlierenden Einzelpersonen der Ehegatten, für die sie eine Quelle der Heilung, Heiligung und natürlichen wie übernatürlichen Vollendung ist, und außerdem nach der Entstehung und Pflege neuer Personen, der Nachkommen. Der Nachkomme stellt eine spezifische Vollendung der Gatten in ihrer Zweieinigkeit und als Einzelpersonen dar" (99 f.). Über Sinn und Zweck des ehelichen Aktes urteilt D. wie folgt: „Die geschlechtliche Vereinigung ist . . . ein Vorgang, der einen eigenen Sinngehalt hat, unabhängig von seiner biologischen Auswirkung, der Entstehung eines Kindes, und unabhängig von dem sinnlich physiologischen Erlebnis der Befriedigung der beiden Partner als Einzelwesen. Da es sich bei der geschlechtlichen Vereinigung . . . um das vorübergehende Einssein zweier geistig-leiblicher Personen handelt, die von ihrer Personenwürde und ihrer Hingabe aneinander Kenntnis haben, sie wollen und elementar erleben, so handelt es sich auch um eine wenigstens undeutliche Sinnerfassung und Sinnwertung dieses Aktes in sich selbst durch die Partner als geistig-sittliche Persönlichkeiten. Daher hat die geschlechtliche Vereinigung den inneren Grund für ihre sittliche Güte oder Bosheit primär in sich selbst, unabhängig von der Zeugung eines Nachkommen und unabhängig von der subjektiven Befriedigung. Von diesen beiden Zweckverwirklichungen können freilich noch zusätzliche Gesichtspunkte für die sittliche Wertung gewonnen werden" (99; Sperrungen vom Ref.). — Über die

Ordnung und Reihenfolge unter den Zwecken der Ehe ist in dieser Zeitschrift schon wiederholt gesprochen worden (s. Schol 4 [1929] 634 f.; 5 [1930] 581 f. 586 f.); in den damaligen Ausführungen ist z. T. schon Antwort gegeben auf die eheliche Metaphysik und Wertlehre des vorliegenden Buches. In vielem wird man dem Verf. zustimmen. Die christliche Ehe, als Lebensgemeinschaft gefaßt, ist in wechselseitiger Verschlungenheit und Durchdringung: Naturgemeinschaft, Persönlichkeitsgemeinschaft, Christusgemeinschaft; nicht als bloße Addition, sondern als innerste Information der jeweilig untern Gemeinschaft durch die folgende höherwertige. Insofern hat D. recht, wenn er auch den ehelichen Akt als Persönlichkeitsfunktion im Vollsinn des Wortes gesehen wissen will; ebenso ist ihm zuzustimmen, wenn er als bestimmendes Unterscheidungsmerkmal der Lebensgemeinschaft „Ehe" von jeder andern Lebensgemeinschaft (auch zwischen Personen verschiedenen Geschlechtes) die Geschlechtsgemeinschaft bezeichnet. Aber m. E. kann den Ausführungen darin nicht zugestimmt werden, daß in der Ehe, gerade als Geschlechtsgemeinschaft im engsten Sinn gefaßt, nächster Sinn die „Zweieinigkeit zweier geistig-leiblicher Personen" sei (wobei unter Geschlechtsgemeinschaft im engsten Sinn verstanden wird die rechtlich-sittliche Gemeinschaft der Personen der Gatten, insofern sie Träger der geschlechtlichen Naturkräfte zum Spenden neuen Lebens sind und als solche sich tätigen). Hier ist der objektive Sinn nicht „Einswerden" der selbständigen Personen, sondern Mitteilen und Weitergeben von Leben durch Wirk-Einswerden der sich tätigenden Personen. Hingabe von Person an Person, affektives Einswerden zweier in einer neuen Einheit ist (auch unter Menschen) nicht an den Vollzug und Ausdruck eines geschlechtlichen Tuns gebunden. Insofern dieses Einswerden von Personen in der Sphäre des geschlechtlichen Tuns sich vollzieht, ist es eine Form von Zweieinigkeit, eine einzigartige Form des Menschen des Diesseits und der Erdenzeit, nicht des Menschen einfachhin. Im Zustand der Vollendung auch nach der Auferstehung, wird es keine Ehe und keine geschlechtliche Betätigung geben („in resurrectione neque nubent neque nubentur; sed erunt sicut angeli Dei in coelo" Mt 22, 30), aber darum wird die psychische Eigenart der Geschlechter nicht schwinden, und die Liebe und Hingabe der Menschen untereinander wird an Tiefe und Fülle des Gehaltes, an beseligendem Geben und Empfangen nichts einbüßen. Aber dieses Bleiben des einen und das Aufhören des andern zeigen, daß das Einswerden, das Sich-Geben und das Entgegennehmen nicht das Bestimmend-Unterscheidende der Geschlechtlichkeit sein kann; eben weil sie sich auch da findet und in vollkommenerem Grade findet, wo von geschlechtlicher Betätigung keine Rede ist, ja nicht einmal mehr die Möglichkeit dazu besteht. — Diese Ausstellung bezieht sich auf den objektiven Sinn der ehelichen Geschlechtsgemeinschaft, nicht auf den subjektiven Sinn, verstanden als die den Gatten bewußtwerdende Persönlichkeitshaltung ihrer selbst der geschlechtlichen Betätigung gegenüber und in ihr. Diese subjektive Persönlichkeitserfahrung ist aber auch nicht bestimmend für den metaphysischen Gehalt, ebenso nicht für die ethische Rechtheit des geschlechtlichen Verhaltens und Tuns. Kann doch das subjektive Bewußtsein persönlicher restloser Hingabe und unbedingten Vertrauens vorhanden sein, obgleich der Akt durch die Willkür der Menschen seiner naturgegebenen lebenspendenden

Kraft beraubt wird, also unethisch ist. Es ist aber weder metaphysisch noch ethisch tragbar, dort den ersten und höchsten Sinn der Ehe als Naturgemeinschaft noch verwirklicht sehen zu wollen, wo ihr objektiver Sinn vergewaltigt ist. D. sucht diese Klippe seiner Theorie zu umgehen; sie als gar nicht bestehend zu beweisen; meines Erachtens aber vergeblich. F. Hürth S. J.

Kuttner, St., Kanonistische Schuldlehre von Gratian bis auf die Dekretalen Gregors IX. Systematisch auf Grund der handschriftlichen Quellen dargestellt (Studi e Testi 64). gr. 8° (XXIII u. 429 S.) Città del Vaticano 1935, Biblioteca Apostolica Vaticana. *L* 80.—.

Die vorliegenden Studien befassen sich nur mit einem Teilgebiet der kanonischen Strafrechts*dogmatik*, nämlich mit der Lehre von der strafrechtlichen *Schuld*, und dies wieder nur in einem bestimmten Jahrhundert kanonistischer Wissenschaft (von ungefähr 1140—1234), allerdings ein Jahrhundert, auf dem die ganze spätere Wissenschaft kirchlich-strafrechtlicher Dogmatik basiert. Da die Werke dieser Periode von Gratian bis auf Gregor IX. nicht (oder fast nicht) in Drucken existieren, war das notwendige Material nur im Wege der Handschriftenforschung zu gewinnen. Dazu kommt, daß die strafrechtlichen Materien in den ihrer Methodik nach kompilatorischen Rechtsquellen unsystematisch zerstreut sich finden. Ein Sachverhalt, der die Schwierigkeiten zeigt, die einer eingehenden, auf den Quellen selbst fußenden Darstellung des Strafrechtes in der mittelalterlichen Kanonistik entgegenstanden. — Was nun das behandelte Grundproblem der „Schuld" angeht, so stellt es eine Grundfrage, oder richtiger das Zentralproblem strafrechtlichen Denkens dar. Darum ist es verständlich, daß dieses Problem in jeder geistig regsamen Zeit Gegenstand ernsten Forschens und eingehender Reflexion ist, damals wie heute. — Bezüglich der Darstellungsmethode hat der Verf. die einer systematischen objektiven Explikation der Probleme selbst unter Zugrundelegung der Autorenstellen gewählt, nicht die einer chronologisch geordneten bloßen Referierung der Ansicht der einzelnen Autoren. Dabei ist der Quellenapparat der Darstellung so gestaltet, daß nicht zusammenhängende, vollständige Texte einzelner Autoren, die die jeweilige Materie in extenso behandeln, wiedergegeben sind, sondern daß die nach gegenständlichen Gesichtspunkten in Einzelsätze zerlegten und nach sachlicher Verwandtschaft unter den Autoren gruppierte Textstellen als Anmerkungen die Darstellung begleiten. — Im bisherigen haben wir, größtenteils mit den Worten des Verf. selbst, Thema, Quellen, Bedeutung und Methode des Buches dargelegt. Was nun den behandelten Stoff selbst betrifft, so ist die Stoffgruppierung diese. Einleitend werden behandelt der allgemeine *Verbrechens*begriff der Kanonistik (in Abgrenzung vom *Sünden*begriff), das Wesen der Schuld, Wille und Handlung (d. i. innerer und äußerer Delikts-Tatbestand, einschließlich Versuch). Es folgen die beiden Hauptteile: I. Voraussetzungen und Formen schuldhaften Handelns; II. Schuldlose Willenshandlungen. Die Einzelausführungen bringen die Mehrzahl der Fragen zur Sprache, die auch heute im allgemeinen Teil eines Strafrechts erörtert zu werden pflegen; so im ersten Hauptteil: die Vorsatzlehre (sowohl abstrakt-thetisch als auch in Anwendung auf einzelne Spezialdelikte), die Ausschließungsgründe der Zurechnungsfähigkeit (Geisteskrankheit, Schlaf und Trunkenheit, Strafunmündigkeit), end-

lich Unwissenheit und Irrtum, Zufall und Fahrlässigkeit. — Der zweite Hauptteil behandelt von den „schuldlosen Willenshandlungen" ausführlicher nur die Gruppe der sog. „Notrechte": Notstand, Nötigungsstand, Notwehr. In den Ausführungen über Notstand steht das Problem der Normen- und Pflichtenkollision im Mittelpunkt, einmal nach der grundsätzlichen Seite, sodann in Anwendung auf einige Spezialfälle (Eid, rechtswidriger Befehl, Notlüge). „Necessitas" im heutigen Sinne eines echten Notstandes kommt kaum zur Behandlung, da die diesbezügliche Lehre damals noch nicht genauer durchforscht und ausgebaut war. — Eine der vorliegenden Studie verwandte Arbeit ist bereits vor einigen Jahren erschienen (Müller, Mich., Ethik und Recht in der Lehre von der Verantwortlichkeit. Regensburg 1932, Habbel); indes hat die Arbeit K.s ihren selbständigen Wert, wie ihre eigene Schau- und Arbeitsweise. Der Kernpunkt des jeweiligen Fragenkomplexes ist gut und klar hervorgehoben; die Unterbauung der einzelnen Thesen und Ansichten durch die zitierten Quellentexte ist reichlich, zuweilen auch etwas überreichlich. Es liegt in der Natur der Sache, daß die Lektüre schwierig ist und zeitweilig der Eindruck besteht, die Darlegung des Problems komme nicht von der Stelle. Aber wenn die Hauptvertreter zu Worte kommen, und auch die Nuancen der verschiedenen Auffassungen dem Leser zur Kenntnis gebracht werden sollen, dann lassen sich sachliche Wiederholungen im Texte und in den Belegen nicht vermeiden. Die Mehrzahl wird gerne bereit sein, diesen Nachteil hinzunehmen um den Preis einer gründlichen Einführung in die Sache und einer mustergültigen Klarlegung derselben. Die Arbeit bringt dem Leser zum Bewußtsein, wieviel Zeit, wie viel Irr- und Umwege notwendig waren, bis sich gewisse Ergebnisse (Erkenntnisse und praktische Normen) in der behandelten Zeitepoche herauskristallisiert hatten, ja sich überhaupt herauskristallisieren konnten. Sie zeigt auch, wie weit (in nicht nur einem Punkt) die damalige Auffassung verschiedener Komponenten der „Schuld" von der heutigen verschieden war, und, man muß wohl sagen: hinter ihr zurücksteht. — Dem Moraltheologen insbesondere bringt das Buch den tiefen Unterschied von kanonistischer und moraltheologischer Betrachtungsweise der „Schuld" zum Bewußtsein; ein Unterschied, der in der Natur- und in der Zweck- wie Blickrichtung der beiden Disziplinen grundgelegt ist, die sich, so viel Verwandtes sie auch haben mögen, doch keineswegs decken. Ja, noch mehr: das Quellenmaterial liefert auch den Beweis, wie stark die moraltheologische Denkweise durch die Kanonistik nicht nur beeindruckt worden ist, sondern eine geraume Zeit ganz unter ihrem beherrschenden Einfluß gestanden hat. Erst in langsamer Entwicklung ist die notwendige Loslösung der Moraltheologie von der dem forum externum eigenen und für dieses typischen und durchaus berechtigten Art des Urteilens und Handelns vollzogen worden; aber sie ist heute noch nicht abgeschlossen. Soweit Moraltheologie und Kanonistik gemeinsame Ziele haben, mögen sie gleiche Wege gehen; aber wo es die Eigenart ihres Sonder- und Eigenzieles gilt, muß ihre Selbständigkeit gewahrt bleiben; denn nur so werden sie der Stelle und Aufgabe gerecht, die sie in der theologischen Wissenschaft und im praktischen Leben des regnum Christi haben. F. Hürth S. J.

Wilmsen, A., Zur Kritik des logischen Transzendentalismus (Forsch. z. neueren Philos. u. ihrer Gesch. 6). gr. 8° (VIII u. 249 S.) Paderborn 1935, Schöningh. *M* 7.60.

Die erste Hälfte des Buches behandelt den sog. logischen Transzendentalismus; die zweite Hälfte ist eine überaus gründliche Kritik der Urteilslehre Kants. Das Buch wird leichter verstanden, wenn man vorher Pfänders Logik durchgearbeitet hat. — Der Transzendentalismus wird von Frege so gefaßt: Der Gedanke ist, wie seine Wahrheit, vom Denken unabhängig; das erkennende Subjekt ist Träger des Denkens, aber nicht des Gedankens; es muß nur auf den Gedanken hinzielen. Ebenso Al. Müller: Die Gedanken sind vom Denken unabhängig, sie sind schon fertig da und werden vom Denken nur erfaßt. Die Sphäre der Gedanken ist ein eigenes von jedem Subjekt unabhängiges Reich. Der Transzendentalismus findet sich schon in der Lehre Bolzanos: der „Satz an sich" ist bei ihm der logische Sinn eines Urteils; er besteht auch, wenn niemand an ihn denkt, ohne deshalb etwas Existierendes zu sein; er wird vom denkenden Wesen erfaßt, intendiert. — Demgegenüber führt W. durch, daß der Urteilsgedanke (der logische Gehalt des Urteils) durchaus vom Urteilsakt abhängt. Der Gedanke ist wirklich, wenn und insofern er gedacht wird. Wenn er sagt, daß das Subjekt nicht die Wahrheit des Urteils schafft, so wird das begründet: die Wahrheit ist kein reales Akzidens, sondern ein Gedankending, eine Relation. Das reale Dasein des Urteilsgedankens besteht in seinem realen Gedachtwerden. Die Lehre der absolut unabhängigen, an sich bestehenden Gedankensphäre ist unhaltbar. Eine gewisse Unabhängigkeit vom Denken liegt darin, daß der Urteilsgedanke vom Gegenstand, vom objektiven Sachverhalt abhängt; insofern ist der Urteilsgedanke eine numerische Einheit bei aller Verschiedenheit der Akte; er ist zeitlos, nicht weil er ewig für sich besteht, sondern weil er keine Beziehung zur Zeit sagt. — Einiges in der Einzelerklärung ist wohl angreifbar. Ich würde zwischen Vorstellung und Begriff keinen Unterschied der Aktivität sehen; die Aktivität kommt beiden zu in dem Sinne, daß es Akte des Subjekts sind; sie fehlt beiden in dem Sinn, daß Erkennen kein aktives Wollen ist. Dunkel ist der Begriff Gold, der nie positiv erklärt wird; nach gewöhnlicher Ansicht bedeutet er die dem denkenden Subjekt bekannten Eigenschaften des Dinges und wäre damit veränderlich.

Der zweite Teil weist zunächst nach, daß der Transzendentalismus eine Weiterentwicklung der Kantschen Logik ist. Deshalb wird die Berechtigung der Kantschen Urteilslehre eingehend geprüft. Seine Wahrnehmungstheorie übernahm Kant ganz aus Hume, der nur ein sinnliches Empfindungsvermögen annimmt; deshalb erklärt Kant die gesehene Ausdehnung aus einer reinen, subjektiven Anschauung. Demgegenüber weist W. auf die empirische Natur der sinnlichen Wahrnehmung hin. Die Teilung in analytische und synthetische Urteile läßt er gelten; ebenso die Apriorität mancher Urteile, insofern sie allgemein und notwendig sein müssen. Dagegen sei unbewiesen, daß Raum, Zeit und Kategorien apriorische Anschauungs- und Denkformen sein müßten. Auch über empirische Gegenstände sind apriorische Urteile möglich. Dunkel ist die Erklärung der Notwendigkeit. Daß die geometrischen Gebilde durch gedankliche Konstruktion erzeugt würden, wird deshalb verworfen, weil die Gegenstände räumliche Größen seien, die nicht erzeugt werden können, sondern nur gefunden. Das setzt aber die geometrischen Gegenstände auf gleiche Stufe mit den existierenden Dingen und scheint dem Transzendentalismus zu viel nachzugeben. Die geometrischen Gegenstände in

ihrer Reinheit sind ja nichts an sich Bestehendes; ebensowenig wie die unmöglichen Gegenstände, auf die unser Urteil ja auch gehen kann. Daß der Kreis bestimmte Eigenschaften hat, die nicht nach Belieben geändert werden können, heißt, daß, wenn ein empirischer Gegenstand ein wahrer Kreis wäre, diese Eigenschaften ihm real zukämen. Daß der Gegenstand nicht vom Denken gebildet, sondern vorgefunden wird, gilt vom wirklich existierenden Gegenstand, nicht von anderen. Wenn die Scholastik den geometrischen Gegenstand so erklärt, daß man die empirischen Gegenstände von ihren Unvollkommenheiten abstrahiere, hält das W. für nicht ganz genügend; es müsse noch eine theoretische Idealisierung hinzutreten. Die genauere Erklärung davon ist mir nicht verständlich geworden. Gegen die Kantsche Begründung der Apriorität wird sehr viel Treffendes vorgebracht. Das wertvolle Werk kann dienen, den weit verbreiteten Transzendentalismus der Gedankenwelt auf sein rechtes Maß zurückzuführen.

J. Fröbes S. J.

Seelhammer, N., Die Individualpsychologie Alfred Adlers, dargestellt und kritisch untersucht vom Standpunkt der kath. Moraltheologie (Abh. aus Ethik und Moral. 12. Band) gr. 8° (186 S.) Düsseldorf 1934, Schwann. *M* 3.—; geb. *M* 3.80.

Der Aufbau der Arbeit ist im Titel ausgesprochen: I. Darlegung, II. Beurteilung des Systems A. Adlers. In beiden Teilen kommen zunächst die mehr allgemeinen Züge und Grundsätze zur Erörterung, sodann deren Anwendung auf Einzelheiten. Das Buch ist ein Beitrag zur Moralpsychologie im Sinne der kritischen Prüfung und Bewertung einer bestimmten psychologischen Lehre und eines entsprechenden theoretisch-praktischen Systems. Als eine Eigenart und ein Fortschritt neuester Psychologie ist es zu bezeichnen, daß sie die Ganzheitsbetrachtung in den Vordergrund stellt und die Einzelgegebenheit nur mehr gesehen und beurteilt wissen will vom Ganzen der menschlichen Persönlichkeit aus. Aber auch hier gibt es wieder verschieden geartete Schauweisen. Man legt z. B. eine bestimmte Auffassung der menschlichen Natur zugrunde und „deutet" von ihr aus die seelischen Vorgänge. Zu dieser Schauweise gehören nach S. sowohl die Psychoanalyse Freuds wie die Ips. Adlers. Adler „setzt voraus, daß sich das Seelenleben abwickle unter dem Ziel der individuellen Geltung. Die natürliche Grundlage ist die dem Individuum wesentliche Tendenz der Selbsterhaltung; durch das Erlebnis der Minderwertigkeit wird sie aber in die Richtung des Sichdurchsetzens um jeden Preis, des Geltungs- oder Machtstrebens gelenkt. Dies wird dann das eine beherrschende Ziel, das den Lebensplan gestaltet; je nach den individuellen Verhältnissen erhält es seine Formulierung. . . . Hier liegt auch nach individualpsychologischer Ansicht der Übergang zur . . . Neurose. ‚Der Gesunde und Kranke haben gleichsam verschiedene Bezugssysteme. Der erste bezieht sich in seinem Tun und Denken auf objektive Werte, der zweite auf sein egozentrisches Geltungsbedürfnis.' Das egozentrische Geltungsbedürfnis wird der realen Stellung in der Gemeinschaft nicht gerecht, ist eine Fiktion. Die Neurose ist dadurch gekennzeichnet, daß das Individuum nicht die normale Beziehung zur Gemeinschaft herstellen kann. Grund ist das Minderwertigkeitsgefühl und dessen verfehlte Kompensation" (41). So kennzeichnet S. die grundlegende Auffassung und Deutung Adlers. Sie sieht also

die Einheitlichkeit im Seelenleben begründet in einer Zielvorstellung; alle Lebensäußerungen (Lebensbewegungen) stehen im Dienste der Erreichung dieses Zieles (die Psychoanalyse Freuds hingegen leitet die Einheitlichkeit her aus einem Trieb [*libido*], dem Lebenstrieb, der später immer mehr auf den Sexualtrieb beschränkt wird). — In der Wertung und Kritik der Ips. gibt S. zu, daß die Theorie, wenngleich sie ursprünglich aus Beobachtungen an kranken Menschen entstanden ist, mit Recht die Aufmerksamkeit auf ähnliche Erscheinungen im Leben der Gesunden gelenkt und bekannte Vorgänge anders und besser verstehen gelehrt hat, und zwar nicht nur im Sinne einer besseren Diagnostik, sondern auch einer wirksamen Therapeutik. Die Aufgabe ist, die wirklichen Triebkräfte und Wunschbilder im Seelenleben eines (irrenden oder fehlenden) Menschen aufdecken und zwar auf dem Wege einer ernsten und gewissenhaften Analyse. Man muß den Patienten darüber aufklären, was das Ziel mancher unwillkürlichen, unbewußten Handlung ist; so gibt man ihm Einsicht in den Sinn seines zuweilen ihm selber rätselhaften Verhaltens. Erst auf diese Einsicht hin kann er das irrige Ziel aufgeben und nun seine Kraft nützlich einsetzen. Zu dieser persönlichen Einsicht muß in der Behandlung des Patienten, bzw. des Irrenden oder Fehlenden, die Führung hinzukommen durch den Erzieher, Seelsorger, Arzt oder wer die Sorge zu helfen übernommen hat. — Das Urteil S.s über die metaphysischen oder weltanschaulichen Voraussetzungen der Ips. ist negativ: die „Voraussetzungen [der Ips.] müssen abgelehnt werden und dementsprechend viele Folgerungen" (171). Dahin gehören z. B. die materialistische Geschichtsauffassung Adlers, die Leugnung einer objektiven (bleibenden) Wahrheit, die Negation einer Religion und Sittlichkeit wesentlichen Beziehung zu einem überweltlichen Gott; krasser Naturalismus, der keinen Platz läßt für die Begriffe Schuld und Strafe; psychische Gleichheit aller Menschen, Auflösung und Zerstörung des eigentlich Persönlichen u. dgl. mehr. Das abschließende Urteil, das S. über die Ips. Adlers fällt, lautet darum: Die Ips. vermittelt „mit ihren Forschungen wertvolle Hinweise über den Zusammenhang seelischer Vorgänge, deren Kenntnis für Erziehung und Seelsorge nützlich ist. Es bleiben aber so viele Bedenken gegen sie bestehen, daß sie als Ganzes nicht einfach übernommen werden kann. Darum ist Adlers Behauptung, er habe den Weg zur Menschenkenntnis gefunden, nicht überzeugend" (173). — Die Schrift S.s als Ganzes bietet wertvolle Einblicke nicht nur in die Ips. Adlers, sondern auch in die psychologischen Vorgänge selbst. In dieser und jener Einzelheit, hauptsächlich moraltheologischer Art, würde man allerdings mitunter lieber eine etwas andere Formulierung wählen, um mißverständliche Deutungen auszuschließen. F. Hürth S. J.

Welty, E., Gemeinschaft und Einzelmensch. Eine sozialmetaphysische Untersuchung, bearbeitet nach den Grundsätzen des hl. Thomas von Aquin. 8° (458 S.) Salzburg 1935, A. Pustet. *M* 6.80.

Nach Herausstellung der Personwürde des Menschen und seiner Einordnung im Universum wird das Wesen der Gemeinschaft geschildert. Sie ist nicht ein physischer Organismus, sondern eine reale, die Personsubstanzen akzidentell zusammenschließende Ordnungseinheit. Ihre Wesensform ist die „innere Ordnung", die eine Autorität fordert und deren Ziel das Gemeinwohl ist. Es werden dann Rechte und Pflichten der Gemeinschaft wie der

Untergemeinschaften und der Einzelpersonen gegeneinander abgewogen. Mit einer Kritik des Universalismus und des Solidarismus schließt das Werk. Es sei auf wertvolle Einzelausführungen hingewiesen über Soziologie, Phänomenologie, „christliche Philosophie", das Individuationsprinzip. Für die als naturrechtlich betrachteten Berufsstände wird öffentlich-rechtlicher Charakter gefordert. Das gut gearbeitete Inhaltsverzeichnis erleichtert die Benutzung des reichhaltigen Werkes. — Die ersten, wohl besten, Teile der Arbeit sind eine gute Einführung in die „Seinsphilosophie" überhaupt. Daß die Gemeinschaftslehre nicht restlos befriedigt, kommt daher, daß nicht systematisch und durchgehend bei Definition und Darstellung der generische Gesellschaftsbegriff von den Species und diese wieder unter sich geschieden wurden; vgl. Schol 4 (1929) 595 f. Der generische Gesellschaftsbegriff dürfte nur das für jeden Verband Zutreffende enthalten; die Einzelabwägung z. B. der Autoritätsansprüche kann endgültig nur bei der Species und dem individuellen Verband vorgenommen werden. Es soll nicht geleugnet werden, daß W. gelegentlich auf diese Unterschiede und ihre Tragweite hinweist; aber eine auch äußere methodische Trennung wäre für die Klarheit und Eindeutigkeit der Darstellung förderlich gewesen. Auf diese Unterschiede achtet wohl auch nicht genug die Besprechung des Systems von Heinrich Pesch (nicht Chr. H. Pesch: 441 Anm. 95; 377 Z. 8 v. u.: Statt „eine" offenbar „keine"; vgl. H. Pesch, Lehrbuch der Nationalökonomie I^{3-4} [1924] 159). H. Pesch behandelt nach Darstellung der Personwürde des Menschen zunächst das Wesen der menschlichen Verbände generisch, danach getrennt Familie und Staat, um sodann konkret die Ansprüche des Staates auf dem volkswirtschaftlichen Gebiete abzugrenzen. Die Zitate bei W. scheinen auf diese oft ganz verschiedene Fragestellung bei Pesch wenig Rücksicht zu nehmen. Wie Peschs Lieblingsworte Solidarismus und moralischer Organismus dartun, unterschätzt er den Gemeinschaftsgedanken an seinem rechten Orte nicht; blieb ihm doch (früher) auch der entgegengesetzte Vorwurf des (Staats-)Sozialismus, wohl wegen seines Lehrers Adolf Wagner, nicht erspart; ähnliche gegensätzliche Vorwürfe (Kurz, Spann) treffen ja auch, wie W. feststellt, ungerechterweise den hl. Thomas. Pesch betonte dem ökonomischen Liberalismus der westlichen katholischen Schule (Périn u. a.) gegenüber ein weitgehendes wirtschaftliches Interventionsrecht des Staates (vgl. z. B. a. a. O. 415). Dies zeigt: Bei ihm geht es bei der Frage „Gemeinschaft und Einzelmensch" seiner Aufgabe gemäß, je nach dem Zusammenhang, um die Wirtschaft, bei der jene Frage nur eine spezifische Lösung erfahren kann. Gilt nicht ähnlich eine nur einmalige, spezifische Lösung für die Abgrenzung der Staatsrechte gegenüber der Kirche? Würde W. auch bei dieser Abgrenzung Schwers Wort „Soviel Freiheit wie möglich, soviel Bindung als nötig" (380) zurückweisen? Ähnlich dürfte es bei der Abgrenzung mancher Rechte der Familie gegenüber dem Staate liegen. Schwers Formel dürfte übrigens für das Wirtschaftsgebiet genau die Auffassung des nationalsozialistischen Staates über die Unentbehrlichkeit der Privatinitiative und des Privateigentums wiedergeben. Diese Formel dürfte sogar allgemein sehr gut dem Subsidiaritätsprinzip entsprechen, wie es in *Quadragesimo anno* im Sinne des vom hl. Thomas ausgehenden Leo XIII. als das Gesellschaftsprinzip ausgesprochen ist. Dieses Prinzip hätte wohl den zwei nach W. das Verhältnis von Einzelmensch

und Gemeinschaft regelnden Prinzipien, dem Gemeinwohl- und Ganzheitsprinzip, beigefügt werden müssen; vgl. Schuster, Die Soziallehre nach Leo XIII. und Pius XI. unter besonderer Berücksichtigung der Beziehungen zwischen Einzelmensch und Gemeinschaft, 1935. Der hl. Thomas hat vorsichtig Rechte und Pflichten der Einzelmenschen, Familien, der Kirche und des Staates im Einzelfalle abgewogen; vgl. etwa 2, 2 q. 31 a. 3 ad 3, q. 32 a. 5 f. — Nach W. ist die Autorität nicht die Wesensform, die in der „inneren Ordnung" besteht, sondern eine Folgerung daraus. Ob diese innere Ordnung nicht begrifflich das sittlich-rechtliche Einheitsband der Liebe und Gerechtigkeit selbst ist, wozu die Autorität mit der iustitia distributiva und der entsprechenden iustitia legalis wesentlich gehört? Vgl. In Met. XII lect. 12 n. 2631. Die Lehre von der Wesensform der Kirche (vgl. Catholica 5 [1936] 42) in ihrem übernatürlichen Charakter und in ihrer sichtbaren, menschlichen Gemeinschaft scheint dies zu bestätigen: Dieckmann, De Ecclesia nn. 945 952 967 989, wo auf 2, 2 q. 39 a. 1 hingewiesen wird. Bei den Naturgemeinschaften ist diese Ordnung und Gewalt schon wesentlich festgelegt; Folgerungen sind der Autoritätsträger und die Leitungsform. — Zu 380: H. Pesch (a. a. O. 155) hat wie Theodor Meyer (Institutiones iuris naturalis II, 1900, n. 353) das metaphysische und das physische Wesen der Gemeinschaft unterschieden; die metaphysische Form (die spezifische Differenz) ist die Zieleinheit, die diese verwirklichende physische Form ist die Autoritätsgewalt; vgl. dazu Tischleder, Die Staatslehre Leos XIII., 1925, 136 f. — Eine straffere Durcharbeitung würde das hier nur angedeutete Wertvolle der Schrift noch mehr hervortreten lassen.

J. Gemmel S. J.

Schuster, Joh. Bapt., S. J., Die Soziallehre nach Leo XIII. und Pius XI. unter besonderer Berücksichtigung der Beziehungen zwischen Einzelmensch und Gemeinschaft. 8° (VIII u. 156 S.) Freiburg i. Br. 1935, Herder. *M* 4.50; kart. *M* 4.80.

Mit einer auf diesem Gebiet oft vermißten methodischen Sorgfalt werden die heute viele bewegenden soziologischen Fragen behandelt. Da die Päpste sich selbst auf die scholastische Sozialphilosophie berufen, wird zunächst ein Aufriß der scholastischen Wert-, Moral- und Rechtsphilosophie geboten, sodann der Aufbau der menschlichen Gesellschaft geschildert und vor allem gegenüber Spann, der eine eingehende Würdigung erfährt, der Ganzheitscharakter der Gesellschaft als der einer unitas ordinis dargetan. Hauptziel der Arbeit ist die Erläuterung des in Quadragesimo anno verkündeten soziologischen Grundsatzes der ergänzenden Hilfeleistung (Subsidiarität) der übergeordneten Gemeinschaft und die daraus folgende Abwägung des jeweiligen Primates der Individuen oder der Gemeinschaft. Anwendungen ergeben sich für die Auffassung des corpus Christi mysticum und für das Verhältnis von Wirtschaft und Staat. — Das gründliche und zugleich allgemeinverständliche, ansprechende Buch verdient wegen seiner Tragweite die Aufmerksamkeit weitester Kreise. — Die Autorität in der Gemeinschaft wird nicht als Wesensform, sondern als deren Ausfluß aufgefaßt. Freilich dürfte das sittlich-rechtliche Band der Gemeinschaft (82), das wohl als Form aufgefaßt wird, bereits die Autorität in ihrer Grundlage mit umschließen, da diese das ius ist, die iustitia legalis zu fordern, und zugleich, besonders

kraft des Grundsatzes der ergänzenden Hilfeleistung, die Verpflichtung der iustitia distributiva enthält. — Vielleicht könnte schärfer zwischen dem Generischen und Spezifischen der Verbände unterschieden werden (die Vernachlässigung dieser Unterscheidung ist die Hauptschwäche der Spannschen Ganzheitslehre); z. B. gilt das 78 oben Gesagte nicht ohne weiteres auch für freie Gesellschaften. Von dieser Unterscheidung hängt auch ab, wie weit das 84 über die Berufsstände Gesagte unter die 82 aufgestellte Sanktion der Sünde fällt. — Auf die verschiedenen Deutungen der iustitia socialis wird nicht eingegangen. — Die Primatfrage beim Staate könnte, statt für Individuum und Gemeinschaft, für die Untergemeinschaften und den Staat gestellt werden, entsprechend der aristotelisch-scholastischen Auffassung, daß der einzelne durch Familie, Gemeinde, Berufsstand dem Staate indirekt zugeordnet ist. Dann würde, auch bezüglich des Privateigentums (145), von vornherein das Werturteil über Egoismus, das mit der Bezeichnung Individuum sich zu verbinden pflegt, ausgeschaltet. — Dem Thomastext 128 könnte man 1, 2 q. 21 a. 4 ad 3 gegenüberstellen, in dem der Staat auch als Mittel für das Individuum erscheint. — 14 Z. 3: „zu" legen. 77 Z. 4 v. u.: Ableitung. 87 Mitte fehlen einige Worte. 89: H. Peschs Lehrer war Cathrein.

J. Gemmel S. J.

Aufsätze und Bücher.

1. Allgemeines. Geschichte der Philosophie.

201. Maritain, J., Von der christlichen Philosophie. Übersetzt und eingeleitet von Balduin Schwarz. 8° (212 S.) Salzburg 1935, Pustet. *M* 3.50; geb. *M* 4.50. — Derisi, O. N., Concepto de la Filosofía Cristiana. gr. 8° (46 S.) Buenos Aires 1935, Gotelli. — De Lubac, H., S. J., Sur la Philosophie chrétienne: NouvRevTh 63 (1936) 225—253. — Manser, G., O. P., Gibt es eine „christliche" Philosophie? DivTom(Fr) 50 (1936) 19—51. — Eine der reifsten Früchte der in Frankreich so lebhaft geführten Erörterung über den Begriff der christlichen Philosophie ist ohne Zweifel das Büchlein Maritains, das uns hier in schöner deutscher Übersetzung geboten wird. Über die französische Ausgabe haben wir schon früher berichtet (Schol 9 [1934] 143). Die Lösung sieht M. in der Unterscheidung zwischen dem abstrakten Wesen der Philosophie, das weder christlich noch heidnisch ist, und der Verwirklichung dieses Wesens in der jeweils konkreten Lage (état). Es ist doch nicht eine abstrakte, rein philosophische Vernunft, sondern ein konkreter Mensch, der philosophiert; seine ganze Eigenart, auch seine vorphilosophischen Überzeugungen werden sich irgendwie in seinem Philosophieren widerspiegeln, ohne daß dadurch die Philosophie notwendig ihre Eigenart als Philosophie verliert. So bedeutet die christliche Religion für den Philosophen, der sich ihrem Einfluß öffnet, eine Stärkung wahrhaft philosophischer Geisteshaltung und auch eine Bereicherung des zugänglichen Gegenstandsbereiches; nicht als ob die Philosophie Glaubenswahrheiten allein auf Grund der Offenbarung annehmen sollte — so würde sie zur Theologie; aber vieles, was an sich der menschlichen Vernunft nicht unzugänglich ist, findet die Philosophie, wie Geschichte und Erfahrung beweisen, nach den ihr eigenen Methoden tatsächlich nur dann, wenn sie zuvor durch den Glauben auf die Richtung der Lösung hingewiesen wird. Für die Moralphilosophie freilich will M. eine Ausnahme machen: Sie soll von der Theologie ihr oberstes Prinzip (das übernatürliche Ziel) einfach übernehmen. — Diese letztere Aufstellung M.s ist allerdings sehr umstritten. Dagegen scheint sich seine maßvolle Hauptlösung der Frage als der rechte Mittelweg immer mehr durchzusetzen. So stimmt z. B. auch Derisi, der in spanischer Sprache eine gute Übersicht über die Erörterungen gibt, dieser Lösung zu, während er die weitergehende Auffassung Blondels ablehnt. — Auch de Lubac nimmt M.s These an, die mit den Auffassungen Gilsons und Gabriel Marcels doch wohl in allen wesentlichen Punkten übereinstimmt. Jedoch will de L. über diese — gegenüber dem Wesen der Philosophie akzidentelle — „Christlichkeit" hinaus auch im Sinn Blondels eine wesentliche Christlichkeit der Philosophie annehmen, insofern das Zuendegehen der philosophischen Wege notwendig zur Einsicht führt, daß die Philosophie ungenügend und die göttliche Offenbarung erforderlich ist. — Umgekehrt greift Manser in temperamentvollen Ausführungen sogar die Ausführungen Maritains und Mottes (vgl. Schol 10 [1935] 427 f.) als „Zurückgondeln in verworrene augustinische Wasser", als „Vermengung von Philosophie und Offenbarung" an. Namentlich scheint ihm die inhaltliche Bereicherung der Philosophie durch den Glauben widerspruchsvoll. Aber hier scheint uns

Manser seine Gegner mißzuverstehen; was nur als psychologische Hilfe verstanden wird, faßt er als logische Abhängigkeit auf. Vielleicht hat Maritains Auffassung der „philosophie morale adéquatement prise" zu dieser Verwechslung Anlaß geboten. Gegen diese Auffassung wendet sich J. M. Ramírez O. P. im selben Heft des DivThom (87—122) mit besonderer Schärfe. — Gewiß kann diese „Moralphilosophie" nicht mehr als Philosophie im gewöhnlichen Sinn des Wortes gelten. Aber es fragt sich doch, ob die gewiß notwendige methodische Trennung von philosophischem und theologischem Denken das letzte Wort bleiben soll, ob nicht das erstrebenswerte Hochziel schließlich doch eine „Summa" ist, die Philosophisches und Theologisches wieder zu einer großen Einheit verbindet. In dieser Richtung liegt Przywaras Idee einer „endgültigen Metaphysik"; auch de Lubac („la synthèse de toutes les connaissances, opérée sous la lumière de la foi": 245) und Derisi („La unidad de la Sabiduría cristiana": 40) legen solche Gedanken nahe. de Vries.

202. Windelband, W., Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. Mit e. Schlußkap. „Die Philosophie im 20. Jh." u. e. Übersicht über d. Stand d. philosophiegeschichtl. Forschung, hrsg. von H. Heimsoeth. gr. 8° (XXXIX u. 642 S.) Tübingen 1935, Mohr. geb. *M* 9.60. — H. hat, ohne den klassischen Textbestand des berühmten Werkes anzugreifen, vor allem durch das Schlußkapitel den Wert des Buches wesentlich erhöht. Aus dem reichen Gedankeninhalt seien nur einige Punkte herausgegriffen. Die neue Zeit ist charakterisiert durch die Überwindung sowohl des Positivismus wie des Idealismus. Ganzheit und Finalität in der Biologie; Ablösung der physikalisch naturalistischen Auffassung vom Menschen durch eine geisteswissenschaftliche, ohne aber dessen Einbettung in die Natur zu verkennen, in der Psychologie; neue Aufrollung des Freiheits- und Personproblems in der Anthropologie; wachsendes Interesse am Sinn des Menschen sowohl in seiner Einzelheit und radikalen Endlichkeit wie als geschichtlichen Wesens; endlich ganz neue Probleme in der Geschichtsphilosophie; das sind einige Schlaglichter auf die Gegenwartsphilosophie. Beherrschend aber wird die Wende zur Metaphysik, die im Gegensatz zur alten vom konkreten Menschen in der ganzen Fülle seines in Natur und Geschichte verflochtenen Seins ausgeht. — So stellt das nur 40 Seiten umfassende Kapitel ein Meisterwerk dar in seiner sachlichen und doch so vieles bietenden Kürze, seinen treffsicheren Formulierungen und der kritischen Abwägung des Urteils. Der orientierende Nachtrag über die neuesten Forschungen macht das Buch zudem zu einem unentbehrlichen Hilfsmittel fürs Studium. Rast.

203. v. Aster, E., Geschichte der Philosophie. Mit e. Anh.: Wie studiert man Philosophie? 2., verb. Aufl. kl. 8° (XXIII u. 468 S.) Leipzig 1935, Kröner. geb. *M* 3.50. — Der Verf. will eine erste Fühlungnahme mit der Geschichte der Philosophie und damit den Problemen der Philosophie vermitteln. In leicht verständlicher, fließender Sprache geschrieben, überall das Wesentliche heraushebend, fast gewissenhaft jede eigene Stellungnahme vermeidend, wird das Buch seiner Aufgabe in hohem Maße gerecht. Man verwundert sich über das reiche Wissen, das aus dem kleinen Bändchen spricht und eine schnelle Orientierung über jeden wichtigeren Denker gibt. Wenn v. A. im Anhang den Rat gibt, wenigstens eine Einzelwissenschaft gründlicher kennenzulernen, vor allem in ihren Methoden, um so ein fruchtbares Phi-

losophiestudium zu verbürgen, so kann man diesen Rat sicher nur gutheißen, doch verbirgt sich in einem solchen Vorgehen auch eine Gefahr. Es führt leicht dahin — und die Philosophiegeschichte ist der beste Beweis dafür — Methoden bestimmter Einzelwissenschaften auf die Philosophie zu übertragen, was zu Vergewaltigungen und Einseitigkeiten führen muß. R.

204. Capelle, W., Die Vorsokratiker. Die Fragmente und Quellenberichte übersetzt und eingeleitet. kl. 8° (XX u. 502 S.) Leipzig 1935, Kröner. geb. *M* 4.50. — Eine sehr willkommene Gabe bietet uns C. Seine Aufgabe ist weiter gefaßt als Diels' allbekannte Ausgabe der Fragmente, weil er auch alle wichtigen doxographischen Nachrichten zum erstenmal in deutscher Sprache bringt. Es sollten die bahnbrechenden Gedanken dieser ersten wirklichen Philosophen der Menschheit, auf deren Bedeutung ja Nietzsche so leidenschaftlich hingewiesen hat, möglichst in ihrer originalen Fassung dargeboten werden. Auch wenn man nicht gleicher Meinung mit Nietzsche ist über die Bewertung der Sokrates, Plato und Aristoteles gegenüber den Vorsokratikern, wird man diese schöne, treue und flüssige Übersetzung in einer so handlichen Ausstattung mit den Einleitungen, Vorberichten, den beiden Skizzen über den geographischen Raum der altgriechischen Philosophie und dem Stammbaum zu den Quellen aufrichtig begrüßen und dem Verfasser für die außerordentliche Mühe herzlich Dank wissen. Den Ursprung des Seelenglaubens und der jenseitigen Vergeltung wird man wohl richtiger schon viel früher ansetzen als bei den Orphikern. Schuster.

205. Belknap, G. N., Religion in Plato's States (Univ. of Oregon Publication, Studies in the Humanities I 2 Part 1). gr. 8° (16 S.) Univ. of Oregon 1935. — B. sieht in Platos theoretischer Religionspolitik eine erste und gleich bedeutsame Religionssoziologie. Platos Verhältnis zur orthodoxen Staatsreligion, zur Volksreligion, zu den Mysterien und zur Philosophenreligion im Staat und in den Gesetzen wird geschildert. — Man könnte auf Windelbands und Rickerts Schriften über Plato hinweisen, die untersuchen, ob Plato die Religion zur Dienerin des Staates mache oder ob nach ihm durch den religiösen Staat, die Seele im Großen, die Seelen erlöst werden sollen. Vgl. auch B. Jansen, Das Wesen und die Stellung Gottes in der Philosophie Platons: Greg 13 (1932) 109 ff., bes. 113. Gemmel.

206. Bröcker, W., Aristoteles. gr. 8° (231 S.) Frankfurt a. M. 1935, Klostermann. *M* 8.—; geb. *M* 10.—. — Ein Heideggerschüler tritt an Aristoteles heran, um am Leitfaden des Bewegungsbegriffs seine Philosophie zu deuten und z. T. auch weiterzuführen. Mit unverhohlener Liebe, einer seltenen Konzentration und Eindringung öfter auch mit überraschenden Parallelen aus der Gegenwartsphilosophie weiß er Probleme und Lösungsrichtungen des Stagiriten in unmittelbare Zeitnähe zu bringen. Der Verf. bemerkt, daß er alle Kommentatoren gelesen hat; gleichwohl verzichtet er auf eine förmliche Auseinandersetzung mit fremden Meinungen. Der Einfluß Heideggers ist wohl nicht sehr bedeutend. Jedenfalls ist keine Gefahr, Aristoteles zugunsten neuer Philosopheme umzudeuten. Auffallend sind manche Verdeutschungen, wie Eidos = Anblick, Logos = Wort. Über den Zeitbegriff des A. urteilt Br., daß nur von dem Maß der Bewegung, nicht eigentlich von dem In-der-Zeit-Sein und dem inneren Sich-Zeitigen als Horizont des Seinsbegriffs geredet wird. Über manche Auffassungen werden wohl die Meinungen geteilt bleiben. Folgende Kapitelüberschriften

geben eine Andeutung vom reichen Inhalt: Philosophie als Liebe zur tiefsten Einsicht, als eigentliches Menschseinwollen, als Frage nach der Bewegung (Erkenntnis des ens mobile). Ursprung, Grund der Bewegung, Bewegung als Sein des Bewegten, Wirklichkeit und Möglichkeit, Bewegung und Nichtigkeit, Bewegung und Zeit, Bewegung und Wesen, Bewegung und Seele (— Erkenntnis), Bewegung und Wort (Logos — Begriff), Bewegung und Gott. Schuster.

207. Wolfson, Harry Austryn, The Internal Senses in Latin, Arabic, and Hebrew Philosophic Texts (reprinted from the Harvard Theological Review, April 1935) gr. 8° (S. 69—133) Cambridge 1935, Harvard University Press. — In exakter Arbeit wird die Geschichte des Ausdruckes „innerer Sinn" und „innere Sinne" dargetan; wie zuerst Augustinus, Gregor der Große und Eriugena ihn gebrauchten, wie arabische Philosophen die Dreiteilung aufbrachten und Ihwân al Safâ die Erweiterung zu fünf inneren Sinnen einführte, wie Alfarabi eine andere Aufzählung bot, die dann von Avicenna zu sieben ergänzt wurde, wie dann Averroes diese sieben durch Vereinigung auf vier einschränkte, wie bei den hebräischen Philosophen derselbe Entwicklungsgang beschritten wurde, wie in den lateinischen Texten Avicenna und Averroes ihren Einfluß ausübten, wie endlich Locke und Kant den Ausdruck im Sinne Augustins verwandten. Die Geschichte der Philosophie muß diesen zum Teil neuen Ergebnissen Rechnung tragen. Beumer.

208. Grabmann, M., Thomas von Aquin. Eine Einführung in seine Persönlichkeit und Gedankenwelt. 6. Aufl. 8° (231 S.) München 1935, Kösel & Pustet. Lw. *M* 4.50. — Diese sechste Auflage des kleinen, aber feinen Buches hebt sich viel schärfer von ihren Vorgängern ab als die früheren Auflagen untereinander. Die aufholende Arbeit der Neuauflage kommt, wie zu erwarten stand, vor allem den historischen Partien und da wieder besonders den literar- und ideengeschichtlichen Teilen zugute. Man darf sie nicht bloß im I. Hauptteil suchen, der von der Persönlichkeit des hl. Thomas, seinem Lebensweg und schriftstellerischen Lebenswerk, seiner wissenschaftlichen Individualität, seiner Arbeitsweise, den Quellen seiner Lehre, ihrem Weg durch Kampf zu Sieg handelt. Der II. weit größere Teil, der die Gedankenwelt des Aquinaten zur Darstellung bringt, ist um ein eigenes Kapitel über die thomistische Lehre vom Schönen bereichert. Die Arbeiten von A. Dyroff „Zur allgemeinen Kunstlehre des hl. Thomas" (BeitrGPhMA Suppl. II [Münster 1923] 197—219) und „Über die Entwicklung und den Wert der Ästhetik des Thomas von Aquino" (Arch. f. syst. Philos. u. Soziol. 33 [1929] 157—215) dürften vielleicht die Anregung gegeben haben. — Einer eigenen Wertung bedarf dieses Buch nicht mehr, wo es nunmehr seinen sechsten Gang antritt. Wo G.s Wissen als Bürge steht, wo eine notwendige Beschränkung vom weisen Takt eines solchen Meisters geübt wird, verbietet sich kleinliche Mäkelei. Kaum ein anderes Buch des Verf. spiegelt so adäquat die Individualität des Forschers, Lehrers und Thomasverehrers G. wieder wie gerade dieses vielleicht liebste Kind seines Geistes. Daß es immer noch nicht die endgültige Gestalt sei, in der es vor den weiten Leserkreis hintritt, wünschen wir mehr noch dem Verf. als dem Buch. Ternus.

209. Gickler, Dominikus Maria, O. P., Die Einheit im Weltbild des hl. Thomas von Aquin. 8° (352 S.) Vechta 1933,

Albertus-Magnus-Verlag. *M* 3.60. — Ein Buch, das nicht den Anspruch erhebt, zur wissenschaftlichen Fachliteratur zu zählen, aber als Grundriß vorzügliche Dienste leisten kann in akademischen Schulungskursen über thomistische Weltanschauung. Es erscheint darum auch, wie ein Nachvermerk sagt, als Veröffentlichung des Katholischen Akademikerverbandes. Wie der Titel ankündigt und die Durchführung bewahrheitet, wird vor allem der Einheitsgedanke der thomistischen Weltanschauung herausgearbeitet: Gott, der Urgrund der Einheit; die Selbstands- und Ordnungseinheit der Schöpfung und ihre Auswirkung im Erhaltungs-, Ordnungs- und Opfertrieb; die Bewegungseinheit im Weltverlauf. Kap. V behandelt die besondere Einheitsgestaltung der Menschheit, Kap. VI diejenige des reinen Geisterreiches, Kap. VII die Mensch und Engel verknüpfende Seins- und Lebensgemeinschaft. Die Darstellung ist geradezu katechetisch klar und knapp, in der Form der Darbietung vielleicht gar zu schulisch nüchtern. Für den Gebrauch zu Schulungszwecken werden sich die am Rande stichwortartig angebrachten Inhaltsangaben der einzelnen Abschnitte Dank verdienen. Spekulativ drängt sich beim Lesen wohl auch manches Bedenken auf. Kann man übrigens schlechthin sagen, daß nach Thomas nicht nur die Theologie, sondern auch die Philosophie theozentrisch sei? Doch wohl nur mit den nötigen Unterscheidungen und einer merklichen Abschwächung. T.

210. Hufnagel, A., Studien zur Entwicklung des thomistischen Erkenntnisbegriffs im Anschluß an das Correctorium „Quare" (BeitrGPhMA 31, 4). gr. 8° (VIII u. 131 S.) Münster 1935, Aschendorff. *M* 6.20. — An Hand der Streitschriften für und wider Thomas verfolgt H., aus sorgfältigster Kleinarbeit die wesentlichen Linien herausarbeitend, die Entwicklung der scholastischen Erkenntnislehre in den letzten Jahrzehnten des 13. Jahrhunderts. Das Correctorium „Quare" des Oxforder Franziskaners Wilhelm de la Mare faßt die Einwände der Gegenpartei gegen die thomistische Erkenntnislehre zusammen. Kennzeichnend ist die stärkere Betonung der Passivität der Erkenntnis, die mit der Annahme der geistigen Materie zusammenhängt, und die damit gegebene weitgehende Beschränkung auf die Betrachtung der geschöpflichen Erkenntnis. Wie Th. ordnet auch W. die Erkenntnis durch reichliche Verwendung allgemein-ontologischer Begriffe in das Reich des Seins ein, vernachlässigt dabei aber oft die Herausarbeitung des dem Erkenntnisbereich Eigentümlichen. Das Correctorium corruptorii, wahrscheinlich von dem Dominikaner Richard Clapwell verfaßt, verteidigt Th. gegen die Angriffe W.s, bringt aber über Th. hinaus kaum etwas Neues. Ein Contracorrectorium eines unbekannten Verfassers (Handschrift der Preußischen Staatsbibliothek theol. lat. qu. 13), das — entgegen der Ansicht Geyers — auch noch dem 13. Jahrhundert angehören muß, nimmt in vielen Punkten einen vermittelnden Standpunkt ein. — Der geschilderte Federkrieg ist für die Entwicklung der scholastischen Philosophie kurz nach Th. sehr aufschlußreich. Wir haben freilich noch mehr, als auch H. andeutet, den Eindruck, daß sich schon ein gewisser Niedergang ankündigt. Während man bei Th. immer wieder das Ausgehen von den Phänomenen herausspürt, verfestigen sich hier — trotz gelegentlicher Berufung auf die Erfahrung von seiten der Thomasgegner — immer mehr die Schulmeinungen, und an die Stelle der Phänomene drängt sich der Text des Meisters; und mag dann dieser Meister auch noch so groß sein, die Lebendigkeit der Philosophie muß darunter leiden. Darum

kann man dem letzten Satz H.s nur zustimmen: Für eine organische Weiterentwicklung der thomistischen Erkenntnislehre wird es von ausschlaggebender Bedeutung sein, daß die Spekulation den Zusammenhang mit solider, kritisch geprüfter Erfahrung nie verliert. de Vries.

211. Rolland, E., La loi de réalisation humaine dans Saint Thomas. gr. 8° (112 S.) Paris 1935, Vrin. *Fr* 18.—. — Der Verf. ist zu dieser Studie durch die französische soziologisch oder psychologisch orientierte Moralphilosophie angeregt worden. Diese hat zwei Vorwürfe gegen die thomistische Ethik erhoben: Sie entbehre der inneren zwingenden Einheit, die den fragmentarischen Charakter überwindet, und sie sei zu begrifflich und irreell, d. h. ohne genügenden Kontakt mit der psychologischen und sozialen Wirklichkeit. Demgegenüber will R. die Hauptlinien der thomistischen Moral und ihre innere Einheit am Leitbegriff der menschlichen Verwirklichung oder der Erfüllung seiner Potentialität darlegen. Die Pars II der Summa theologica ist Theologie und Philosophie zugleich, die Einheit von beiden. Darum redet der Aquinate nicht bloß vom äußeren Gesetz (lex naturalis und aeterna), sondern auch vom inneren Gesetz der Gnade oder dem Übernatürlichen. Ausdrücklich und mit besonderer Betonung wird die Schöpfungsidee und ihr überragender Einfluß auf das Problem der menschlich-ethischen Verwirklichung behandelt. Hier geht Thomas weit über Aristoteles hinaus, ja er steht im Gegensatz zu ihm, da dieser keine Schöpfung, auch keine eigentliche Freiheit (?) kennt. Ein letztes Kapitel untersucht die subjektiven Bedingungen der Moralität: das Gewissen und im Zusammenhang damit den moralischen Irrtum. Der Grundgedanke über die menschliche Verwirklichung ist sicher bedeutsam und auch überzeugend dargestellt. Gelegentlich wünschte man genauere Literaturhinweise. Die Lehre vom *desiderium naturale visionis beatificae* weist doch viele Schwierigkeiten auf, die wenigstens angedeutet werden sollten. Schuster.

212. Florí, Miguel, S. J., Las relaciones entre la Filosofía y Teología, y concepto de Filosofía cristiana en el „Arte Magna" del Beato R. Lulio. gr. 8° (35 S.) Madrid 1935, Verlag der Zeitschrift „Razón y Fe". — Die Frage, ob und in welchem Sinne man von einer „christlichen Philosophie" sprechen könne (etwa nur in der rein akzidentellen Bedeutung, wie man auch von „christlicher Mathematik" sprechen kann), ist in verschiedenen katholischen Zeitschriften in der letzten Zeit lebhaft erörtert worden (vgl. z. B. oben S. 423). F., Philosophieprofessor am Studienkolleg der vertriebenen spanischen Jesuiten in Avigliana (Italien), behandelt nun hier in anregender Weise dieses sachliche Problem auf dem Hintergrund der philosophiegeschichtlichen Frage nach der heiß umstrittenen Lehre des großen Katalanen Ramón Llull, dessen Geburtstag sich zum 700. Male jährt. Hentrich.

213. Ledig, G., Philosophie der Strafe bei Dante und Dostojewski. gr. 8° (88 S.) Weimar 1935, Böhlau. *M* 3.—; geb. *M* 3.80. — Der Standort der beiden Abhandlungen über Dante und Dost. ist die Überzeugung, daß nach dem Zusammenbruch des Liberalismus durch äußere Macht (Faschismus und Nationalsozialismus) wieder eine verbindliche Wertordnung geschaffen ist. Da muß auch das Problem der Strafe bei so repräsentativen Gestalten wie Dante und Dost., die durch ihren religiösen Glauben in einer verbindlichen Wertordnung lebten, viel des Lehrreichen für uns haben. Denn bei beiden gewinnen Verbrechen und Strafe eine

tiefliegende Beziehung zum Sinn des menschlichen Daseins überhaupt. Aber es gibt auch wesentliche Unterschiede zwischen dem Dichter des 14. Jahrhunderts und dem russischen Romandichter des 19. Jahrhunderts. Bei ersterem liegt der Sinn der Strafe in Läuterung oder Verdammnis. Bei Dost. ist der Horizont durchaus diesseitig (?). Die immanente Sinnlosigkeit des menschlichen Daseins kulminiert im Verbrechen. — Wer Dost.s Religiosität ernst nimmt, muß auch seinen Glauben an die ewige Jenseitsvergeltung besser in Rechnung ziehen, als es bei L. geschieht. Schuster.

214. Kipp, H., Moderne Probleme des Kriegsrechts in der Spätscholastik. Eine rechtsphilosophische Studie über die Voraussetzungen des Rechts zum Kriege bei Vittoria und Suarez (Veröff. der Görresges., Sektion für Rechts- und Staatswiss., 68. Heft). gr. 8° (125 S.) Paderborn 1935, Schöningh. *M* 6.80. — Eine sehr begrüßenswerte Arbeit, die auf gewissenhafter Quellenanalyse beruht! Das Thema ist recht zeitgemäß. Es ist zwar heute das Vorurteil gebrochen, als ob erst Hugo Grotius das Völkerrecht gleichsam aus nichts geschaffen habe. Vitoria und Suarez sind nicht die einzigen, aber die repräsentativsten Gestalten im 16. Jahrhundert, die die modernen Probleme des internationalen Rechts mutig anpackten und trotz mancher zeitbedingten Grenzen wichtige und unvergängliche Resultate geschaffen haben. Nicht immer herrscht Einklang zwischen Vitoria und Suarez, und man möchte vielleicht zweifeln, ob eine gemeinsame Behandlung empfehlenswert war. Aber die großen gemeinsamen Linien der beiden Forscher erlauben dies. Suarez gibt Vitoria nicht zu, daß als Grund des Krieges nur die iustitia vindicativa anzusehen sei. Es genügt die Verletzung der Gerechtigkeit überhaupt. Nebenbei hat sich K. auch ein Verdienst erworben, indem er die unhaltbaren Thesen Vanderpols über Suarez und andere neuere Scholastiker widerlegt hat. In der Einleitung wird die Lehre vom Naturrecht und Völkerrecht in der Spätscholastik behandelt. Dann folgt die Untersuchung über den Krieg als Mittel der Verteidigung und Wiederherstellung der Gerechtigkeit. 27 Seiten Textbelege schließen die Arbeit ab. Hinsichtlich des Begriffs des Völkerrechts empfiehlt es sich nicht, bei Suarez den Terminus Ius gentium von vornherein mit Völkerrecht zu übersetzen. Ius gentium propriissime dictum ist bei S. nur das positive und gewohnheitsmäßige Völkerrecht. Ius gentium latius dictum bedeutet nicht das internationale Privatrecht, wie auch Rommen annimmt, sondern nur ein gleichgeschaltetes innerstaatliches Recht bei mehreren Staaten. Sch.

215. Ludwig, J., Das akausale Zusammenwirken (sympathia) der Seelenvermögen in der Erkenntnislehre des Suarez. 8° (89 S.) 1929. (Jetzt: München, Kösel.) — Vorliegende Arbeit behandelt eine systematisch und historisch bedeutsame Frage. Sie ruht auf sorgfältigem Quellenstudium und zeichnet sich durch Schärfe der Analyse und Kraft des Zusammenfassens aus. Der Aufbau ist klar. Die metaphysischen, psychologischen und erkenntniskritischen Seiten in der Philosophie des Suarez werden in glücklicher Weise zur Lösung der Frage herbeigezogen. — Kapitel 1: Die Informations- und Potenzlehre des S. Der ontologisch unüberbrückbare Gegensatz zwischen den materiellen und geistigen Vermögen. Kap. 2: Die sympathia potentiarum im allgemeinen. Kap. 3: Die durch die sympathia animarum ermöglichte Gewinnung der intelligiblen Species. Kap. 4: Die durch den Willen bestimmte Abfolge der Vermögensbetätigungen. Im besondern das Verhältnis des

Willens zum Erkennen. Das 5. abschließende Kapitel stellt die Theorie des Suarez in die geschichtlichen Zusammenhänge: sie ist eine „zwar geschichtlich bedingte, aber mit Selbständigkeit und Scharfsinn durchgeführte, originelle Synthese zwischen Augustinismus und Aristotelismus". Jansen.

216. Nève de Mévergnies, Paul, J. B. van Helmont philosophe par le feu (Bibl. de la Faculté de Philos. et Lettres de l'Univ. de Liège. Fasc. 69) gr. 8° (232 S.) Lüttich 1935, Fac. de Philos. *Fr* 50.—. — Seit Beginn des 19. Jahrh., besonders aber seit der Errichtung des Brüsseler Denkmals 1889 ist der Ruhm H.s, wie N. de M. in den beiden ersten Kapiteln eingehend darlegt, im In- und Ausland ständig gewachsen; vor allem in seiner belgischen Heimat ist die Bedeutung H.s aus Lokalpatriotismus übersteigert gefeiert worden. Demgegenüber will N. de M., obschon selbst Belgier, das Lob auf das richtige Maß zurückschrauben und das echte Bild H.s herausarbeiten. Nach einer kurzen Skizze der Legende und Geschichte des hermetischen Okkultismus zeigt N. de M. in breiter Pinselführung auf Grund tüchtiger Einzelforschungen, wie H. durch sein Leben (er hat mehrmals selbst Silber in Gold „verwandelt") und seine Lehre (Erkenntnistheorie, Psychologie, Heilkunst, Arzneikunde) in die Geschichte des Okkultismus verflochten ist: in der Geschichte der Philosophie ist kein Platz neben einem Paracelsus und Mirandola als des „Philosophus per ignem", d. h. des Philosophen der okkultistischen Alchymie. — Das Ergebnis ist zwar eigentlich nicht überraschend: diesen gleichen Platz hatte die deutsche Philosophiegeschichte einem H. bisher schon zugewiesen; doch sind wir dem Verf. für diese neue Bestätigung auf Grund solider Kleinarbeit dankbar. — Bei den Ausführungen über den Traktat „Imago fermenti impraegnat massam semine" (74 ff.) hätte Verf. auch wohl die Verbindungsfäden zur aristotelischen und m. a. Lehre von der generatio aequivoca aufzeigen müssen. Hentrich.

217. Iriarte-Ag., Joaquin, Kartesischer oder Sanchezischer Zweifel? Ein kritischer und philosophischer Vergleich zwischen dem Kartesischen Discours de la Méthode und dem Sanchezischen „Quod Nihil Scitur". gr. 8° (146 S.). Bottrop i. Westf. 1935, Postberg. — Während Sanchez bis in die Mitte des 18. Jahrh. allgemein als Skeptiker angesehen und bekämpft wurde, beginnt seit 1748 seine Ehrenrettung: sein „Nihil scitur" sei nur als Ausgangspunkt einer Begründung neuen soliden Wissens zu werten; denn er schließt diese Schrift mit dem Worte: „Mihi in animo est firmam . . . scientiam fundare" und kündigt eine kommende Schrift an, „quo methodum sciendi . . . exponemus". Die in diesem Sinne geschriebenen Arbeiten eines Menéndez y Pelayo, Owen und Senchet will I. in der vorliegenden Bonner Doktordissertation dadurch ergänzen, daß er den Inhalt von „Quod Nihil Scitur" im einzelnen schlicht und einfach darlegt und den Gedankengängen und Formulierungen eines Descartes gegenüberstellt. Diese Erstlingsschrift des jungen Gelehrten (jetzt Philosophieprofessor am Studienkolleg der spanischen Jesuiten in Marneffe) ist ein beachtenswerter Beitrag zur Förderung des Problems der Vorläufer des kartesianischen Gedankens. Leider läßt das sprachliche Gewand einiges zu wünschen übrig. Manche Wendungen werden erst verständlich, wenn man sie aus dem Deutschen ins Spanische zurückübersetzt. Doch wird man gerechterweise einem Ausländer hierin einiges zugute halten müssen. Hentrich.

218. Rolland, E., Le déterminisme monadique et le pro-

blème de Dieu dans la philosophie de Leibniz. gr. 8° (167 S.) Paris 1935, Vrin. *Fr* 25.—. — R. deckt vor allem die Einflüsse auf, die L. zu seiner eigenartigen Lösung des Theodizeeproblems geführt haben. Von der modernen Wissenschaft entlehnt er den mathematischen Rationalismus, indes er z. T. in seiner Substanz- und vor allem in der Gotteslehre sich mehr an der Scholastik orientiert. Das Ergebnis ist der bekannte moralische Determinismus und der von der Universumsbetrachtung her bedingte Optimismus. — An Hand zahlreicher Texte zeigt R., daß diese Probleme L. seit seiner Jugendzeit interessiert haben und er nicht in erster Linie Logiker, sondern Metaphysiker war. Es ist schade, daß der Verf. den Einflüssen aus der Scholastik nicht noch mehr nachgegangen ist. Die Hochscholastik kannte L. nur dürftig und meistens aus zweiten Quellen, indes er mit der Spätscholastik sehr vertraut war. Vgl. hierzu den interessanten Aufsatz von K. Eschweiler: Die Philosophie der Spätscholastik (Spanische Forschungen I [1928] 255—261). Rast.

219. Reich, Klaus, Kant und die Ethik der Griechen (Philos. u. Geschichte 56). gr. 8° (48 S.) Tübingen 1935, Mohr. *M* 1.50; Subskr. *M* 1.20. — Der Einfluß von Plato und Panaitios auf die Wandlung der Morallehre des vorkritischen Kant wird untersucht und die Bedeutsamkeit dieser Wandlung auch für die Kritik der reinen Vernunft in etwa dargetan. Die Schrift ist eine gute Fortführung der Forschungen von Küenburg. Gemmel.

220. Gračanin, G., La personnalité morale d'après Kant. Son exposé, sa critique à la lumière du Thomisme. Thèse de Doctorat en Philosophie. Préface de Jacques Maritain. gr. 8° (179 S.) Paris o. J., Mignard. *Fr* 25.—. — Die Kants Philosophie beherrschende Auffassung von der Persönlichkeit des Menschen wird in ihrem Werden, in ihrem Zusammenhang mit der Freiheitsauffassung und in ihrer Tragweite für Moral und Religion im Kantischen System geschildert. Fast die Hälfte der Schrift dient sodann einer vergleichenden Darstellung der Lehre des hl. Thomas über die Freiheit des Willens und den Aufbau der Persönlichkeit sowie deren Vollendung in der dienenden, kindlichen Vereinigung mit Gott, besonders in der Übernatur. Maritain betont in seinem Vorwort mit Recht die Bedeutung des Persönlichkeitsbegriffs für den „Humanismus" der Gegenwart. — In Kürze wies schon Willmann, Geschichte des Idealismus III (1897) 391 ff. 497 527, auf die Bedeutsamkeit des Menschenproblems bei Kant hin. Das Wertvolle obiger Schrift liegt in dem Vergleich zwischen Thomas und Kant. Der Vergleich der Freiheitslehre beider (bes. 124 ff.) dürfte an Klarheit gewinnen, wenn G. nach Maritains Mahnung in seinem Beitrag zur Guardini-Festschrift eindringlich der Lehre des hl. Thomas über die Freiheit des Menschen in der Sünde nachginge. Der Wille unterliegt nach Thomas einem Müssen bezüglich des finis ultimus indeterminatus (wobei nicht bloß der finis internus gemeint ist: 107); der finis ultimus determinatus, Gott, erscheint in diesem Leben nur nach Art eines mit Irrtum vermischbaren bonum contingens; schon deshalb, aber auch für die Zeit vor und außer der Gotteserkenntnis, kann man wohl nicht mit G. die Willensfreiheit fast nur dem Streben nach dem bonum absolutum vorbehalten. — Zu beklagen sind viele Druckfehler: Es muß heißen Cathrein; 119 Anm. 23 f. stimmen die Zitate nicht; 123 Anm. 7 muß es heißen: c. g. II, c. 48. G.

221. Romeissen, Martha, Katholizismus als Mystik bei

Léon Bloy (Studien und Bibliographien zur Gegenwartsphilosophie. 15. Heft). gr. 8° (68 S.) Leipzig 1935, Hirzel. *M* 3.—. — Léon Bloy, einer der eigenwilligsten und einflußreichsten Dichtergestalten im literarischen Renouveau catholique des jungen Frankreich, hält die Geister noch heute — fast zwei Jahrzehnte nach seinem Tod — in stärkstem Bann. In wissenschaftlichen Kreisen der Religionsphilosophie und Theologie ist vor allem durch Berdjajew und Maritain die Aufmerksamkeit auf den „Pilger des Absoluten" gelenkt worden. Es werden aber immer nur wenige sein, die sich durch die Unzahl der Werke dieses fruchtbaren „Dichterdenkers aus dem Glauben" hindurcharbeiten können. Ein meisterhaftes Porträt seiner Geistesart hat uns unlängst Karl Pfleger im dritten Abschnitt seines Buches „Geister, die um Christus ringen" (Salzburg 1934) dargeboten. — In der hier anzuzeigenden Studie nimmt man zunächst mit Dank ein gut gezeichnetes Lebensbild Bloys entgegen. Es zeugt von Belesenheit, die Vertrauen weckt. Die eindringliche Tiefe und ebenbürtige Kraft, die man bei Pfleger bewundert, wird man nicht fordern. Wer die Einordnung in die jungkatholische Literatur und Geistesbewegung des neuen Frankreich vermißt, greife zu dem von R. leider nicht beachteten, aber gut berichtenden und erschließenden Buch von Hermann Weiner, Dichtung aus dem Glauben (Ein Beitrag zur Problematik des literarischen Renouveau Catholique in Frankreich. Hamburg 1934). Die dort im Anhang gebotene, umfassende Literaturübersicht zum Renouveau ist auch eine wertvolle Ergänzung zur monographischen Sonderbibliographie der Werke von Bloy und der Schriften über ihn bei R. Man ist überrascht, bei der Verf. auf die Überschrift des Hauptteiles zu stoßen: Das System Léon Bloys. Wirklich System? Die Verf. behauptet es entschieden: „ein sehr konsequentes und in sich geschlossenes System" (49). Sie versucht, den Kern des Systems herauszustellen. Das auch von Bloy selbst bevorzugte Buch „Le salut par les Juifs" ist die unmittelbar ergiebigste Quelle. Der dualistische und antagonistische Zug in der weltbildnerischen Entfaltung Gottes wird auf eine, nur mystischer Glaubensschau zugängliche innertrinitarische Spannung im Urgrund der Gottheit selber zurückgeführt: die Spannung zwischen einem Prinzip der verschwenderischen Freiheit und Ungebundenheit gegenüber dem Prinzip einer gehorsam dienenden Erlösungsliebe. Man glaubt Böhme oder Schelling zu hören und erinnert sich verwandter Gedanken bei Solovjew und noch mehr bei Berdjajew. Die reichlich angeführten Zitate, die trotz ihrer Ausführlichkeit nichts von den Zusammenhängen erkennen lassen, stehen in keinem Verhältnis zu der fast spärlich zu nennenden Auslegung bei der Verf. Der katholische Theologe vermißt vielfach Kenntnis elementarer dogmatischer Auffassungen, die einem Bloy ohne Zweifel bekannt und beim Schaffen bewußt waren. So enttäuscht denn auch leider vollständig die anfänglich gehegte Erwartung, es möchten einem hier die Paradoxien des „Mystikers" Bloy zu einigem Verständnis gebracht werden, wie es doch offenbar ein Maritain, ein Pieter van der Meer de Walcheren und viele andere seiner Verehrer gefunden zu haben glauben. Man vergl. dazu z. B. das eben in der Sammlung „Les Iles" erschienene Buch von Stanislas Fumet „Mission de Léon Bloy" und den unter gleichem Titel erschienenen, wesentlich beistimmenden Artikel von Étienne Borne in der Zeitschrift der Dominikaner „La Vie spirituelle" 45 (1935 IV) 183 ff.

Ternus.

222. Lennert, R., Die Religionstheorie Max Webers (Religion u. Geschichte, hrsg. von Joachim Wach, 2. Heft). gr. 8° (X u. 57 S.) Stuttgart 1935, Kohlhammer. *M* 3.60. — L. untersucht das „Vorverständnis in bezug auf das Religiöse" in den religionssoziologischen Darstellungen W.s. Auf Grund vor allem der religiösen Grundverhaltungsweisen (Magie, „religiöser Intellektualismus" und prophetische Offenbarung) und der Begriffe der innerreligiösen Entwicklung (Rationalisierung, Systematisierung und Sublimierung) ergibt sich als das eigentliche „religiöse" Verhalten die „Bezogenheit auf einen geglaubten oder im mystischen Sinn erfahrenen, einheitlichen ‚Sinn' des Daseins, der außerhalb des Menschen liegt". Das Suchen nach diesem Sinn geht hervor „aus dem, durch ‚Leiden' oder ‚Denken' offenbar werdenden Schicksal des Menschen: durch sein Wesen Sinn setzen und nach ihm fragen zu können, zugleich aber in doppelter Hinsicht Sinnlosigkeit zu erfahren: in der schlechthin gegebenen, nicht verstehbaren Faktizität seines Daseins und in der Erfahrung des Sinnwiderstreites in seinem Handelnkönnen". — Das Schicksal unserer Kultur aber ist — nach diesem fragt W. genetisch —, daß ihr die Welt entzaubert ist, daß wir dank unserm Wissen verzichten können auf den Glauben an einen für alle gültigen Sinn unseres Handelns. — Eine ziemlich trostlose Diagnose, aber die logische Auswirkung des Subjektivismus und der Scheu vor aller Transzendenz in bezug auf das Göttliche. Rast.

223. Goertz, J., S. V. D., Conceptus totalitatis in philosophia H. Driesch examinatur secundum principia aristotelico-scholastica (Dissertatio conscripta ad adipiscendam lauream Philosophiae in Instit. Pont. S. Anselmi de Urbe). gr. 8° (114 S.) Mödling b. Wien 1934, Missionsdruckerei St. Gabriel. — Nach einem Aufriß des Drieschschen Systems wird der bei ihm bedeutsame Ganzheitsbegriff mit reichlicher Quellenangabe dargelegt, mit anderen neueren Ganzheitsbegriffen verglichen und an einer ausführlich nach Gredt gebotenen scholastischen Ganzheitslehre geprüft. Viele Vorzüge Drieschs werden anerkannt; die Kritik weist hin auf den nach ihm bloß hypothetischen Charakter aller Metaphysik und auf das Schillernde seines zu einer Art Pantheismus führenden Ganzheitsbegriffes. — Nicht berücksichtigt scheint die Moralphilosophie Drieschs „Die sittliche Tat"; vgl. Schol 4 (1929) 120 ff. Zu den verschiedenen Ganzheitstypen vgl. neuestens Hürth Schol 10 (1935) 329 ff. Im allgemeinen dürfte folgende Wiedergabe der betr. Begriffe bei Aristoteles und Thomas gelten: Ἐντελέχεια actus (perfectio) prima, ἐνέργεια actuatio, μορφή forma, εἶδος species, die Form und Materie umschließt. Gemmel.

224. Aster, Ernst von, Die Philosophie der Gegenwart. gr. 8° (264 S.) Leiden 1935, Sijthoff. *Fl* 4.50; Lw. *Fl* 5.40. — Der bekannte Gießener Universitätsprofessor und Philosophiegeschichtler A. (geb. 1880, in den Ruhestand versetzt 1933) läßt jetzt in einem holländischen Verlage sein neuestes Buch erscheinen. Es behandelt in 5 Kapiteln den Neukantianismus, die Phänomenologie (1. Husserl und sein Ausgangspunkt; 2. Die objektivistisch-realistische Richtung in der Phän.; 3. Die transzendentale Phän.; 4. Die Existenzialphilosophie), den logistischen Neopositivismus, Vitalismus und Gestaltphilosophie, Nietzsche-Einflüsse und Nietzsche-Renaissance. — Wenn man das vorliegende Werk mit einem Buche gleichlautenden Titels, etwa mit A. Messers „Philos. der Gegenwart in Deutschland" (8. Aufl., Leipzig 1934) vergleicht, kommt einem die Eigenart der vorliegenden Schrift

erst zum Bewußtsein. A. lehnt es nämlich zum vorneherein ab, eine vollständige oder annähernd vollständige lexikalische Übersicht über die philosophischen Schriftsteller der Gegenwart, ihre Werke und Anschauungen zu bieten. Vielmehr will er durch Auswahl einiger wenigen Persönlichkeiten und Richtungen die charakteristischen Entwicklungslinien in der Gegenwartsphilosophie ziehen und durch vergleichende Gegenüberstellungen verdeutlichen. Gerne stimmen wir auch A. zu, wenn er programmatisch fordert, der Historiker müsse auch selbst Philosoph sein und als Philosoph Philosophiegeschichte schreiben; seine historische Objektivität dürfe nicht die Leidenschaftslosigkeit eines Registrierapparates sein, sondern im Gegenteil der leidenschaftliche Wunsch zu verstehen, und zwar aus den letzten Gründen und Voraussetzungen heraus zu verstehen, ehe man Stellung nimmt. Selbstverständlich ist damit gegeben, daß auch für den Rezensenten dieses Buches die Lesung zu einem „dialegesthai" werden wird. So wird man z. B. bei dem Abschnitt über die Existenzialphilosophie auch das soeben bei Herder (Freiburg) erschienene Werk von A. Delp S. J., „Tragische Existenz" heranziehen müssen (s. 123 Nr. 28). — A. gehört durch seine Arbeiten über die „Geschichte der antiken Philosophie" (1920), „Gesch. der neueren Erkenntnistheorie" (²1918), „Gesch. der englischen Philosophie" (1927) usw., besonders aber durch das weitbekannte Sammelwerk „Große Denker" (²1923) zu den führenden Philosophiegeschichtlern der Gegenwart. Auch das vorliegende Werk wird dem Fachmanne wertvolle Anregungen bieten.

Hentrich.

225. Pfeil, Hans, Der Psychologismus im englischen Empirismus (Forsch. z. neueren Philos. u. ihrer Gesch. 5). gr. 8° (180 S.) Paderborn 1934, Schöningh. *M* 4.80. — Wer, wie der Referent, in seiner Jugend den Psychologismus an deutschen Hochschulen in seiner Machtposition miterlebt hat, wird sich über das vorliegende Buch des Würzburger Privatdozenten Pf. (der sich durch seine 1928 erschienene Erstlingsschrift „J.-M. Guyau u. die Philosophie des Lebens" bereits gut in die wissenschaftliche Welt eingeführt hat) aufrichtig freuen. Wohl hat der Psychologismus im Laufe der Geschichte sich in verschiedenen Formen entfaltet: man denke an die Ansätze dazu in der Sophistik und Skepsis des Altertums und im Nominalismus des Mittelalters. Doch erst in der Neuzeit, in der Philosophie des englischen Empirismus erlebte er seine erste große und zugleich seine klassische Periode. Den Psychologismus dieser klassischen Epoche — mit der Beschränkung auf die theoretische Philosophie, aber mit Einschluß Fr. Bacons, den Pf. mit Recht als Vorläufer des Empirismus zur Geltung bringt — systematisch und entwicklungsgeschichtlich darzustellen, hat Pf. sich zur Aufgabe gestellt. Um einen unanfechtbaren Ausgangspunkt zu gewinnen, hat Pf. — wofür ihm gerade die heutige Generation Klarheit heischender junger Menschen dankbar sein wird — den historischen Untersuchungen eine systematische Einleitung vorausgeschickt. (In der „Analyse des Denkens" bekennt er sich als vor allem unter dem Einfluß Geysers und H. Meyers stehend.) Das Ergebnis der Untersuchung: Bacon tendierte in seinem philosophischen Programm zum sensualistischen, wissenschaftstheoretischen und methodologischen Psychologismus; Locke, Berkeley und Hume bekannten sich in ihren philosophischen Systemen zum sensualistischen und methodologischen Psychologismus, Hume begründete überdies den wissenschafts-

theoretischen Psychologismus; die weiteren Formen des nomologischen und des erkenntnistheoretischen Psychologismus sind dagegen hier nicht vertreten. Von allen diesen hat nur Hume die Grundgedanken des englischen Empirismus zu Ende gedacht. — Von vereinzelten Ewig-Gestrigen abgesehen, ist der Psychologismus aus der philosophischen Gegenwart zwar verschwunden. Aber im soeben abgeschlossenen Jahrhundert hat der Psychologismus in der Form des Positivismus, Evolutionismus und Pragmatismus weite Gebiete der theoretischen und praktischen Philosophie beherrscht. Deshalb stimmen wir dem Verf. zu, wenn er schreibt: „Eine ‚Geschichte des Psychologismus im 19. Jahrh.' zu schreiben, wäre darum eine dankenswerte Aufgabe und könnte das Verständnis für die Philosophie des 19. Jahrh. wesentlich vertiefen." Wir möchten wünschen, daß sich der Verf. selbst zu dieser Aufgabe entschlösse, da die vorliegende gründliche Arbeit fraglos ihn als den dazu geeignetsten erweist. Hentrich.

226. Calogero, G., Jüngste italienische Philosophie. gr. 8° (19 S.) Stuttgart 1935, Deutsche Verlags-Anstalt. *M* 1.—. — Der Vortrag legt dar, „durch welche Problemmotive die jüngste italienische Philosophie in ihren Bemühungen geleitet wird, die Lehren des Historismus Croces und des Aktualismus Gentiles zu klären und zu vertiefen, und wie diese Motive ihre Spaltung in die entgegengesetzten Strömungen einer Rechten (Carabellese, Carlini, Guzzo) und einer Linken (U. Spirito) hervorrufen". C. selbst scheint sich auf einer mittleren Linie halten zu wollen und den Fortschritt in der Richtung von Gentiles „Philosophie der Kunst" zu sehen, d. h. in einer noch stärkeren Betonung der praktischen Aktivität gegenüber der theoretischen; die absoluten Bestimmungen des Geistes seien nicht Gesetze seines Erkennens, sondern seines Tuns. de Vries.

2. Literargeschichte der Scholastik.

227. Wulf, Maurice de, Histoire de la Philosophie médiévale. Tome I. Des origines jusqu'à la fin du XII^e siècle. 6^e éd., entièrement refondue. gr. 8° (VIII u. 319 S.) Louvain 1934, Institut Sup. de Philos. *Fr* 30.—. — Bei der Würdigung der Festschrift zum Jubiläum der 40jährigen Lehrtätigkeit De W.s schrieb die Schol 9 (1934) 429: „Besonders durch das Standardwerk, Die Hist. de la Phil. méd., deren 6. Aufl. unter der Presse sich befindet, ist er vielen Tausenden ein zuverlässiger Führer geworden." Inzwischen ist der 1. Band der Neuauflage erschienen. Die „Histoire" des Nestors der Geschichtler der m.a. Philosophie ist zu allgemein anerkannt als das führende Werk seines Fachgebietes (zusammen mit Ueberweg-Geyer), als daß sie noch einer Empfehlung bedürfte. Auch erscheint es angebracht, eine eingehende Würdigung der Unterschiede dieser Auflage von den früheren bis nach dem Erscheinen des 2. Bdes zu verschieben. Nur auf 2 Änderungen, die De W. selbst als bedeutsam ankündigt, sei hier schon kurz hingewiesen. Ein Hauptangriffspunkt war den Kritikern des Werkes seit langem die De W.sche Konstruktion der sog. „scholastischen Synthese" gewesen, die den Drehpunkt in der ganzen Anlage des Buches bildete. De W. verteidigt zwar auch in der neuen Auflage die grundsätzliche Berechtigung seines früheren Vorangehens (wofür er auch Ehrle als Kronzeugen anführt), ist aber tatsächlich zu einem Kompromiß mit seinen Kritikern bereit, indem er zugibt, daß seine Methode mehr

geschichtsphilosophisch als philosophiegeschichtlich gewesen sei; statt des früheren, mehr apriorisch-konstruierenden Aufbaues will er jetzt eine streng historische, aposteriorische Darbietung der genügend durchforschten Systeme und ihrer Beziehungen bringen. Damit steht die zweite Hauptänderung in engem Zusammenhang. Die viel angefochtene Spaltung der m.a. Systeme in „scholastische" und „antischolastische" (z. B. Eriugena) wird aufgegeben. In diesem Punkte will sich De W. dem Sprachgebrauch der meisten Fachgenossen, der „scholastisch" und „mittelalterlich" gleichsetzt, anpassen. — Methodisch recht glücklich erscheint mir auch die Änderung in der Gestaltung des Bibliographischen. Hier will De W. eine Art Arbeitsgemeinschaft und Aufgabenteilung mit dem 2. Bde des Ueberwegschen „Grundrisses" (11. Aufl., 1928, bearb. von B. Geyer) herstellen; er verzichtet nämlich auf Vollständigkeit in der Bibliographie, bringt für die Zeit vor 1928 nur eine Auswahl der wichtigsten Texteditionen und der grundlegenden Darstellungen (für diese Periode verweist er den Fachmann auf Ueberweg). Dafür will er um so sorgfältiger alles seit 1928 Erschienene zusammenstellen. Hentrich.

228. Manitius, Max, Handschriften antiker Autoren in mittelalterlichen Bibliothekskatalogen (Beiheft 67 des Zentralblattes für Bibliothekswesen). gr. 8° (XI und 357 S.) Leipzig 1935, Harrassowitz. *M* 20.—. — Aus dem Nachlaß seines Vaters gab Karl Manitius die vorliegende Arbeit heraus. Sie ist eine Fortführung der früheren Beiträge des Verfassers im Ergänzungsheft des Rheinischen Museum 47 wie der verschiedenen Aufsätze im Neuen Archiv Bd 32 ff. u. a. Die Arbeit ist im wesentlichen 1933 abgeschlossen und enthält also die später erschienenen Bibliothekskataloge (vor allem von P. Ruf) nicht mehr. Die Autoren sind chronologisch geordnet von Terenz bis Paulus Diakonus, mit dem die Sammlung abschließt. Innerhalb der einzelnen Schriftsteller sind die Katalognotizen ebenfalls chronologisch nach Ländergruppen z. B. Deutschland, Frankreich, Großbritannien, Italien, Spanien bei Beda aufgeführt. Ein alphabetischer Autorenindex am Schluß macht das Finden auch für den, der nicht gerade zeitlich orientiert ist, leicht. Nach dem Ziel der Arbeit wiegen natürlich die klassischen Autoren vor. Daneben ist aber selbstverständlich auch sehr vieles über die patristische Überlieferung der artes liberales in den alten Klöstern und Bibliotheken zu finden. Ich nenne z. B. Augustinus S. 224 f. Die Scholastik wird vor allem die spätere Zeit interessieren, um die Verbreitung der nichttheologischen Schriften etwa von Isidor (S. 341), Aldhelm (342—344), Beda (344—351), Paulus Diaconus (351—354) nachprüfen zu können. Weisweiler.

229. Caplan, Harry, Mediaeval Artes Praedicandi. A Hand-List. 8° (52 S.) Oxford 1934, University Press. *Sh* 7.—. — Das Buch enthält nach einer kurzen Einleitung die Initien der unveröffentlichten Manuskripte der Artes Praedicandi. Es ergibt sich die stattliche Zahl von 183 Werken, die sich in den verschiedensten Bibliotheken fanden, deren Verzeichnis C. auf S. 41 ff. alphabetisch bringt. Darunter ist die Staatsbibliothek in München mit über 80 Hss vertreten gegen nur 19 der Pariser Nationalbibliothek. Das zeigt, daß die einzelnen Bibliotheken nicht gleichmäßig durchgearbeitet wurden. Es ist jedoch recht gut, daß auch manche der kleineren Bibliotheken selbst oder doch wenigstens in ihren Katalogen durchsucht sind. Über den Rahmen der bloßen materiellen Zusammenstellung läßt sich so ein interessantes, wenn auch

erst vorläufiges Bild über die Artes praedicandi des 13.—15. Jahrhunderts gewinnen und sehen, welche die beliebtesten waren. W.

230. Paré, G., Brunet, A., Tremblay, P., La Renaissance du XII^e siècle. Les Écoles et l'Enseignement. Refonte complète de l'ouvrage de G. Robert. 8° (324 S.) Paris 1933, Vrin. — Das seit langem vergriffene Werk von G. Robert wird hier in zeitgemäßer Form neu vorgelegt. Die wesentlichen Interessen sind die gleichen geblieben; aber dennoch hat sich das Buch vielfach verändert, da versucht wurde, neben der neuen Literatur auch ihre Ergebnisse einzubauen. Ob es aber nicht besser gewesen wäre, ein ganz neues Werk zu beginnen und die vielfältige und sorgfältig aufgewandte Arbeit auf dieses zu verwenden? Man wäre dann wohl auch freier geworden und hätte manche Probleme besonders der werdenden Frühscholastik anders gesehen. Gerade die Theologie des 12. Jahrhunderts hat sich seit dem Erscheinen der ersten Auflage so grundlegend in unserer Kenntnis geändert, daß der alte Rahmen das Neue nicht mehr ganz zu fassen vermag. Die Geschichte der Schulen und des Unterrichts im 12. Jahrhundert harrt so noch der Darstellung. Inzwischen aber sind wir dankbar für diese umgearbeitete Neuauflage, da sie ein Hilfsmittel zur Einführung an die Hand gibt. Vielleicht schenken uns die Verfasser bald noch mehr. W.

231. Ostlender, H., Die Theologia „scholarium" des Peter Abaelard: Aus der Geisteswelt des MA 263—281. — Durch einen genauen Vergleich der bisher bekannten und einiger neuer Handschriften der „Introductio" Abaelards weist O. fünf Bearbeitungen nach, die aus der Hand Abaelards selbst stammen und vor dem Konzil von Sens vorgenommen sind. Von den neuen Handschriften gehört C 61 der Zentralbibliothek zu Zürich ebenso wie die von Landgraf kürzlich in der Fritzlarer Pfarrbibliothek gefundene Handschrift (ohne Nummer) zusammen mit dem bereits bekannten Cod. 153 von Heiligenkreuz zur ersten und kürzesten Redaktion. Daneben ist der von J. Koch entdeckte Cod. 34 des Magdeburger Domgymnasiums hier zum erstenmal als Zeuge der 3. Redaktion herausgestellt. So sind wir nun über den Werdegang dieses wichtigen Werkes genau unterrichtet und können zugleich sehen, wie Abaelard auf Grund der gegen ihn vorgebrachten Angriffe an seinen Werken weiterarbeitete: ein neuer Beweis für die Notwendigkeit der genauen Kenntnis handschriftlichen Materials. Sehr zu begrüßen ist es, daß der Verfasser in den Anmerkungen bereits wertvolle konkrete Angaben über die in den früheren Redaktionen fehlenden Stellen macht. So kann man sich schon jetzt an Hand der gedruckten 4. Rezension die übrigen herstellen. Wesentlich wäre freilich noch eine Edition der ersten Urform oder wenigstens vorläufig eine genaue Angabe der hinzugefügten Stellen, die uns O. hoffentlich bald schenkt. Die neue Bezeichnung der „Introductio" durch Theologia „Scholarium" ist gut gewählt. Ich würde aber raten, die Gänsefüßchen fallen zu lassen. W.

232. Landgraf, A., Écrits théologiques de l'École d'Abélard. Textes inédits (Spicilegium sacrum Lovaniense. Fasc. 14). gr. 8° (LVIII und 330 S.) Löwen 1934, „Spicilegium s. Lov." — Werke der Abaelardschule haben von vornherein das Interesse der Forschung weit über den Kreis der Fachgelehrten des 12. Jahrhunderts hinaus. L. veröffentlicht nun zwei größere Arbeiten der Schule, die er in Paris Clpn 18108 bzw. Cambridge, Trinity College, Cod. B XIV. 33 fand. Die erste Arbeit verrät sofort durch

ihr Incipit ihre Herkunft: Tria sunt que ad humanam salutem sunt necessaria: fides, sacramentum, caritas. L. nennt sie nach ihrem Fundort: Sententie Parisienses. Sie sind, wie er in einer eingehenden Einleitung darlegt, wohl in den Jahren 1139—1141 entstanden, da der Liber sententiarum benutzt ist, der etwa 1138/1139 in Umlauf gesetzt wurde, und auf der anderen Seite die zu Sens verurteilten Lehren noch in den neuen Sentenzen stehen. Mit Recht weist L. darauf hin, daß das letztere an sich noch kein fester Anhaltspunkt zu einer sicheren Datierung ist. Der Terminus ad quem bleibt also noch in der Schwebe. Näher kommt man ihm, wenn man mit L. die Quellen untersucht. Es ist das zweifellos das interessanteste Kapitel der feinen Einleitung. Mit Recht unterscheidet L. zwei Teile der Sententie. Der erste geht bis zur Christologie und ist sehr flüchtig abgefaßt, während der zweite stark der Epitome Meister Hermanns ähnelt. So glaubt L. an eine mitgeschriebene Vorlesung für den ersten Teil. Da auch für den zweiten Teil neben wesentlichen Ähnlichkeiten große Verschiedenheiten gegenüber der Epitome vorhanden sind, geht L. auf eine gemeinsame Quelle, den Liber sententiarum, zurück. — Das zweite neue Werk, das in der Hs selbst Ysagoge in theologia (!) genannt ist, enthält gleichfalls viel abaelardsches Gut. L. verweist z. B. auf Sola voluntas meritum est; Peccatum est Dei contemptus; In sola voluntate est culpa (S. L.). Wesentliche Quellen sind die Epitome und vor allem die Summa sententiarum Ottos von Lucca. Sehr interessant ist der Einfluß Anselms von Canterbury, besonders in der Erklärung der Erbsünde. Da noch kein Einfluß des Lombarden fühlbar ist, wird als wahrscheinliche Abfassungszeit 1148—1152 angegeben. Auch ich glaube, daß man das Werk in die Mitte des Jahrhunderts setzen darf. Die Edition ist nach den bewährten Prinzipien des Spicilegium Lovaniense mit großer Sorgfalt gemacht. Im Apparat sind immer auch die Parallelstellen zu den anderen Werken der Schule angegeben. Das macht die Benutzung sehr angenehm. — Bei der Beschreibung von Clpn 18108 muß es auf Seite XXIV statt fol. 160^{v} heißen 169^{v}. Es handelt sich um den Ehetraktat In primis hominibus fuit coniugium, den ich bereits in Clm 22307, fol. 125—140 fand und im Artikel: L'École d'Anselme et de Guillaume de Champeaux: RechThAncMéd 4 (1932) 377 beschrieb. W.

233. Müller, Martin, Die Quaestiones naturales des Adelardus von Bath (BeitrGPhMA 31, 2) gr. 8^{0} (VIII u. 92 S.) Münster 1934, Aschendorff. *M* 4.40. — Sowohl durch ihre handschriftlich noch heute bezeugte weite Verbreitung wie auch durch den Löwener Wiegendruck von 1475 ist schon rein äußerlich die Bedeutung der Quaestiones naturales für die Naturauffassung des Mittelalters belegt. Man wird es daher auch vom Standpunkt der mittelalterlichen Forschung aus sehr begrüßen, daß M. die Schrift auf Grund der Pariser Handschrift des Clpn 2389 saec. 12 unter Textvergleich mit den anderen frühen Hss dem weiteren Forscherkreis leichter in einer Neuherausgabe zugänglich machte. Wie Stichproben zeigten, ist der Text gut hergestellt. Die der Edition folgende „Untersuchung" bringt ein kurzes Lebensbild Adelhards. Die Quästionen selbst werden wohl richtig zwischen 1111 und 1116 angesetzt (77). Eine Quellenanalyse ist schwierig, weil Adelhard nicht zitiert und vielfach aus persönlichen Erinnerungen von seiner naturwissenschaftlichen Orientreise arbeitet. Desto dankbarer ist man für die Hinweise im Apparat und auch die kurze Analyse im Untersuchungsteil. Hier wird für die kom-

mende Forschung noch Arbeitsfeld bleiben. Bei der Darlegung des Einflusses Adelhards auf seine Zeit habe ich einige Bedenken, aus der einen Stelle, die M. wie eine „Inhaltsangabe" der Quaestiones naturales aussieht (89), auf einen Einfluß in Hugos von St. Viktor Didascalia zu schließen. Auch da wird also die weitere Forschertätigkeit nun an Hand der Neuausgabe leichter einsetzen können, um den Einfluß der stark aus dem Morgenland beeindruckten Schrift auf das Abendland und seine Naturwissenschaft zu untersuchen. W.

234. Parent, J. M., O. P., Un nouveau témoin de la théologie dionysienne au XII^e siècle: Aus der Geisteswelt des MA 289—309. — Die bisher unbeachtete Summe des Britischen Museums, King's Libr. 9 E XII fol. 168—210, von der M. Grabmann eine andere Überlieferung in Klosterneuburg Cod. 322 entdeckte, hängt nach den vorliegenden gründlichen Untersuchungen von Alanus von Lille stark ab. Vor allem sind seine Regulae theologicae benutzt. Daneben ist aber der Einfluß des Ps.-Dionysius maßgebend. Das wird von P. an Hand der Darlegung des Anonymus über die Gottesliebe eingehend belegt. Im Schluß des Artikels ist der Prolog, der gut in die Gedanken des Verfassers einführt, ganz abgedruckt. Ich möchte noch auf den Einfluß des Petrus-Comestor-Kommentars, wie er aus S. 307,7 ff. hervorleuchtet, hinweisen. Warum ist hier in Zeile 10 das Non hinzugefügt? Die Grenzen der theologischen Quellen darf doch auch wohl der civis theologicus nicht überschreiten. So hat die Überlieferung der Hs ganz recht, wenn sie das Non ausläßt. W.

235. Landgraf, A., Quelques collections de „Quaestiones" de la seconde moitié du XII^e siècle: RechThAncMéd 6 (1934) 368—393; 7 (1935) 113—128. — Eine ganz grundlegende Untersuchung über die Quästionensammlungen um Odo von Ourscamp. Im ersten Artikel werden eine Reihe neuer Handschriften vorgelegt und zugleich die in mehreren von ihnen vorkommenden gleichen Quästionen aufgeführt. Dadurch ergibt sich für den zweiten Artikel, in dem die Schlußfolgerungen gezogen werden, zunächst das eindeutige Ergebnis, daß alle diese vielen Sammlungen eng zueinander gehören. Da sie in sich recht verschieden sind, können sie unmöglich alle von Odo herstammen. Man wird also einen Schülerkreis annehmen müssen. Da sich ferner Stücke in Sammlungen finden, in denen sie mitten in sonst anderslautenden Quästionen eingearbeitet sind, folgt weiterhin, daß man diese Sammlungen nicht einfachhin für so gehaltene Quästionen bzw. Disputationen ansehen kann. Sie sind vielmehr jedenfalls teilweise aus mehreren Quellen zusammengestellt. Wie weit das geht, hat L. dadurch gezeigt, daß er auch unter den Sammlungen, die unter dem Namen Präpositins bzw. Simons von Tournai gehen, Sentenzen feststellen konnte, die sich in den Sammlungen um Odo finden. Das genüge, um auf die Bedeutung dieser Arbeit, die zweifellos zu den wichtigsten Erscheinungen über die Frühscholastik in letzter Zeit gehört, aufmerksam zu machen. Wertvollste Anregungen zum Problem der Lectio, Quaestio wie zur Entwicklung der Disputationstechnik und ihrer Methode finden sich von L. bereits im zweiten Artikel eingestreut. Somit ist hier die Grundlage einer genaueren Untersuchung dieser bisher so wenig erforschten Literaturgattung der Frühscholastik gelegt. Inzwischen hat O. Lottin auf eine weitere Hs der Quästionen um Odo hingewiesen, die mit den von Landgraf vorgelegten Hss Vat. Reg. lat. 135 und Clpn 14807 in engster Verbindung steht: Troyes

140 (BullThAncMéd 2 n. 985). Ich selbst möchte eine weitere Hs hinzufügen: Clm 2624, fol. 1 ff. (saec. 12). Fol. 3v—22 folgt die Sammlung von Pommersfelden. Jedoch sind besonders an zwei Stellen größere Stücke von Quästionen eingeschoben. So vor allem nach 80 und nach 73. Hier findet man u. a. aus den von L. angeführten Quästionen die Nummern 70;67.140;142;141;143. 69. und im zweiten Einschub 144;145;146;147. Es fehlt aber aus Pommersfelden 110. Näher werde ich darauf bei der Herausgabe der Sammlung des C 61 aus Zürich eingehen. W.

236. Weisweiler, H., S. J., Eine neue frühe Glosse zum vierten Buch der Sentenzen des Petrus Lombardus: Aus der Geisteswelt des MA 360—400. — Auf Grund des Neufundes in Clm 22288 war es möglich, mehrere der Probleme um die ersten frühen Kommentare zum Lombarden mehr zu klären. Der neue Kommentar ist eine Stichwortglosse, die also nicht den Gesamttext des Lombarden vorlegt, sondern nur einzelne Worte, zu denen dann der Kommentar gesetzt wird — ganz ähnlich wie bei allen früheren Glossen. Er bringt auch den bekannten Manducatorprolog und zeigt schon dadurch, daß er mit dieser ersten Glosse in enger Verbindung steht. Auch enthält er eine Anzahl neuer Zitate des Petrus Manducator wie auch anderer Pariser Lehrer der Zeit. Genannt seien Mauritius, Paganus von Corbolio, Magister Odo. Durch Vergleich dieser Zitate mit ähnlichen in den anderen frühen Kommentaren war es möglich, die Authentizität mancher Zitate festzustellen, aber auch zur Vorsicht zu mahnen, da die Abkürzungen von den Abschreibern oft falsch aufgelöst wurden. Die eingehende Untersuchung — unter Beigabe interessanter dogmengeschichtlich wichtiger Texte der Definition des Sakramentes, der Eucharistielehre u. a. — über das Verhältnis des neuen Kommentars zu den übrigen bisher bekannten ergab, daß wir eine Zusammenarbeit aus der sogenannten Petrus-Glosse wie aus der Bamberger vor uns haben, die aber auch manches neue Material enthält. Der Vergleich der frühen Glossen untereinander zeigte aber auch, daß sie vielfach alle übereinstimmen und so auf eine große Urquelle, eben den Comestorkommentar zurückgehen. Es ergab die Vergleichung für die Petrus-Summe weiterhin, daß sie unmöglich als Ganzes von Petrus von Poitiers herstammen kann, da ihr letzter Teil nichts anderes ist als eine wörtliche Übernahme des Bamberger Kommentars. Die Verbindung der Kommentare ist also recht eng bei aller sonstigen Selbständigkeit. Auf ihre Bedeutung für die Dogmengeschichte braucht wohl nicht eigens hingewiesen zu werden. Enthalten sie doch in ihrem immer weiteren Ausbau den Grundstock der beliebtesten Literaturgattung der kommenden Jahrhunderte. W.

237. Mandonnet, P., O. P., La „Summa de poenitentia magistri Pauli presbiteri S. Nicolai" (Magister Paulus de Hungaria O. P. 1220—1221): Aus der Geisteswelt des MA 525—544. — Die Untersuchung setzt in glücklicher Form meine Arbeit über diese frühe Beichtsumme fort (Schol 5 [1930] 248—260). M. kommt dabei zu dem Ergebnis, daß der von mir nicht ermittelte Verfasser dieses wohl verbreitetsten Bußbuches des beginnenden 13. Jahrhunderts Paulus von Ungarn sei. Ich hatte bereits auf Grund äußerer und innerer Kriterien einen Dominikaner als Verfasser für wahrscheinlich gehalten, der den Namen Paul trage und Priester an St. Nikolaus gewesen sein müsse. Die Gründe, die M. nun für Paul von Ungarn angibt, erscheinen durchschlagend. Der Dominikanerkonvent in Bologna, in dem Paul vor seiner Über-

siedlung nach Ungarn arbeitete, war dem hl. Nikolaus geweiht. Außerdem steht fest, daß Paul Magister und Kirchenrechtsprofessor war. Große Bedenken aber muß ich über die nähere Bestimmung der Verfassungszeit und der Beteiligung des hl. Dominikus an der Abfassung der Schrift äußern, da sie mit dem tatsächlichen Handschriftenbefund nicht in Einklang gebracht werden können. M. meint, daß der erste Teil 1219—1220 und der zweite 1220—1221 in Bologna verfaßt wurde unter einer gewissen Mitarbeit des Ordensstifters. M. stützt sich dabei auf den Ausdruck prior noster Dominicus. Ich habe aber schon nachgewiesen, daß dieser Ausdruck: prior noster außerordentlich schwach bezeugt ist (a. a. O. 258). Immerhin ist damit nach den anderen Beweisen M.s der hl. Dominikus gemeint. Aber kann man aus einem Zitat folgern, daß der betreffende Mann unmittelbaren Einfluß auf den Verfasser beim Niederschreiben des Werkes gehabt hat? Die Unterscheidung in der Abfassungszeit des 1. und 2. Teiles ist ebenfalls nicht mit dem handschriftlichen Befund zu vereinigen, da ich bereits nachwies, daß der erste Teil überall, wo er allein vorkommt, bereits eine spätere Umarbeitung darstellt. Es ist also nicht richtig, daß er bereits vor der Vollendung des Gesamtwerkes den Brüdern auf dem Kapitel des Jahres 1220 übergeben wurde. Man wird daher nur sagen können, daß das Werk wahrscheinlich von Paul vor der Abreise nach Ungarn, also vor 1221, abgefaßt sein wird. Da Paul 1219 in den Orden eintrat, bleibt als vermutliche Abfassungszeit 1219—1221. — Einige weitere Hss sind außer den von mir und Lacombe (Praepositin 70) wie jetzt von M. angegebenen: Reun, Stiftsbibl. Cod. 5, fol. 105 bis 139; Berlin, Staatsbibl., Elect. 495, fol. 256—262; Erfurt, D 9, fol. 37—50; Rom, Ottob. 25, fol. 174v—181, auf welch letztere Landgraf (Läßl. Sünde 12) aufmerksam machte; Luxemburg Cod. 132, fol. 15—21; Kopenhagen, Ny kgl. S. 663, 8°, fol. 32—47v; Breslau, Staatsbibl., Cod. I F 94, fol. 199—203. W.

238. Landgraf, A., Mitteilungen zum Sentenzenkommentar Hugos a S. Charo: ZKathTh 58 (1934) 391—400. — 239. Lottin, Odo, O. S. B., Le prologue des Gloses sur les Sentences attribuées à Pierre de Poitiers: RechThAncMéd 7 (1935) 70—73. — Landgraf macht aus Cod. lat. 8817 (saec. 13 ex.) der Pariser Nationalbibliothek, fol. 48—100v auf eine Abbreviation des Kommentars Hugos von St. Cher zum 4. Sentenzenbuch des Lombarden aufmerksam: Nota, quod ad esse sacramenti tria sunt necessaria. Dadurch erweitert sich für uns der Einflußkreis des großen Dominikanertheologen. — L. benutzt dann diese gute Gelegenheit, um darauf aufmerksam zu machen, daß Hugo von St. Cher im Sentenzenkommentar einen Prolog bringt, der dem des Petrus Comestor gleicht. Er enthält aber auch Stellen, die den Prolog der sogenannten Petrus-von-Poitiers-Glosse voraussetzen. Lottin führt diese Beobachtungen weiter und zeigt in Ergänzung der früheren Darlegungen Martins (RechThAncMéd 3 [1931] 61 f.), daß der gesamte Prolog der „Petrus-Glosse" bereits wesentlich von Comestors Vorrede zum Sentenzenkommentar abhängig ist und daß Stellen, die Landgraf noch nicht zu identifizieren vermochte, von Hugo von St. Cher der „Petrus-Glosse" entnommen wurden. Wenn man den Gesamtprolog der „Petrus-Glosse" mit dem Vorwort Hugos von St. Cher vergleicht, dann scheint es auch mir, daß Hugo nur die „Petrus-Glosse" benutzte und nicht unmittelbar den Prolog des Comestor. — Landgraf bringt endlich noch einen Prolog aus einer frühen leider nur sehr unvollständig erhaltenen

Sentenzenglosse in Bamberg, Can. 17, fol. 169v. Auch hier ist der Prolog nicht von Hugo abhängig, sondern von der „Petrus-Glosse", wie Lottin richtig anmerkt. Man sieht also, eine wie große Bedeutung die fälschlich Petrus von Poitiers zugeschriebene Glosse hatte. Die Forschung würde Landgraf sehr dankbar sein, wenn er das kurze Bruchstück des neuen Sentenzenkommentars in Bamberg, Can. 17, veröffentlichte. W.

240. Fries, A., De Commentario Guerrici de S. Quintino in libros Sententiarum: ArchFrPraed 5 (1935) 326—340. — Bisher war es nicht gelungen, anonyme Sentenzenkommentare aus der Dominikanerschule vor Thomas zu identifizieren. Fr. macht in dieser sorgfältigen Studie einen verheißungsvollen Anfang. In Cod. Vat. 691 steht ein Kommentar, dem man auf den ersten Blick ansieht, daß er kurz vor 1250 entstanden ist. Aber wer ist der Verfasser? Fr. zeigt die Abhängigkeit von Hugo a S. Charo, ferner in manchen Punkten eine solche Übereinstimmung in der Lehre mit Quästionen des Guerricus, daß meines Erachtens ein vollgültiger Beweis für Guerricus erbracht ist. Unter den Formeln, die Fr. zum Beweise heranzieht, ist ihm gerade die am meisten charakteristische entgangen: Ad primum sic [proceditur], wenn mehrere Fragen vorher aufgezählt sind. Der Kommentar ist ein vorzügliches Beispiel für den Übergang von der älteren Erklärungsweise, die in „notulae" zum Text bestand, zu der neuen festgegliederten, wie sie bei Thomas und Bonaventura voll ausgebildet ist. Es bleibt noch eine Frage zu lösen. Haben wir den vollständigen Kommentar des G. vor uns oder wurden in einzelnen Teilen Abstriche oder Zusätze gemacht? Es sind nämlich mehrere Introitus da. Stammen alle von G.? Da f. 1v in der Frage nach dem Unterschied zwischen Substanz und Potenzen eine andere Lösung als f. 6v gegeben wird, so glaubt Fr., dies sei eine Ansicht des Schreibers — dann würde ihm wohl auch der vorhergehende Introitus gehören —. Dies ist durchaus möglich; es ist aber auch möglich, daß G. seine Ansicht später geändert hat. Ferner scheint mir der Kommentar gegen Ende bedeutend reichhaltiger. Hat G. sich im Laufe des Unterrichtes weiter entwickelt oder ist im Anfang gekürzt? Einige Kleinigkeiten: Cod. 1229 Troyes hat zwar das Incipit Altissimus creavit, ist aber sowohl von Vat. 691 als auch von Vat. 12993 (Richardus Rufus) verschieden. In einigen Zeitangaben hat Fr. wohl zuviel den Konjekturen Glorieux' und anderer vertraut. Fr. zählt die Kolumnen eines Blattes fortlaufend. Dies Verfahren, das bisher fast ausschließlich in den Ausgaben von Quaracchi angewandt wurde, hat bisher aus praktischen Gründen wenig Anklang gefunden. Pelster.

241. Lottin, O., O. S. B., Un commentaire sur les Sentences tributaire d'Odon Rigaud: RechThAncMéd 7 (1935) 402—405. — L. macht aus Paris, Bibl. nat., Cod. lat. 3424, fol. 9—236v auf einen interessanten Sentenzenkommentar aufmerksam, der anonym überliefert ist und das Incipit hat: Fortissimus deus Israel ipse novit . . . Verbum est filiorum Ruben et Gad. Die Handschrift stammt aus der 2. Hälfte des 13. Jahrhunderts. Wesentlich ist für die Literargeschichte, daß wir hier ein Zeugnis des Einflusses Odo Rigaldis haben, wie L. überzeugend nachweist. Es ist augenblicklich wirklich erfreuend, wie durch solche Funde die verschiedenen Theologen und theologischen Richtungen der Mitte des 13. Jahrhunderts immer deutlicher werden, nachdem der überragende Einfluß einzelner Theologen bisher die anderen zu stark überdeckt hatte. Weisweiler.

242. Rosenmöller, B., Philosophia S. Bonaventurae textibus ex eius operibus selectis illustrata (Opusc. et text., ser. scholast. 15). 8° (64 S.) Münster i. W. 1933, Aschendorff. *M* 1.10. — R., durch seine Arbeit über die religiöse Erkenntnis bei B. vorbereitet, bietet in dieser ersten Textauswahl meist längere wichtige Texte, die sich auf B.s Lehre über das metaphysische Erkennen und die Anthropologie erstrecken; dabei wird das den „Augustinismus" Kennzeichnende bevorzugt. Übrigens zeigt allein schon die Quellenangabe, wieviel Aristotelisches neben Augustinischem sich bei B. findet. Besonders hingewiesen sei auf des B. Aristoteleskritik, seine Gottesbeweise, seine Auffassung vom Individuationsprinzip. Der Text folgt der Quaracchi-Ausgabe; wichtigere Worte sind recht gut durch Sperrdruck hervorgehoben. Gemmel.

243. Henquinet, F. M., Une pièce inédite du commentaire d'Albert le Grand sur le IV^e^ livre des sentences: RechThAncMéd 7 (1935) 263—293. — Eine anonyme Quaestio de sensibus corporis gloriosi war bisher aus 2 Vatikanischen Hss und Cod. 737 Toulouse bekannt. Prof. Geyer hatte eine vierte Hs mit dem Namen Alberts in Karlsruhe entdeckt. H. veröffentlicht die Frage nach Cod. Vat. 781 und Cod. 737 Toulouse und zeigt aus den Verweisen, daß sie unzweifelhaft Albert angehört. Auch hier sieht man wieder den Wert der Drucklegung. Man braucht die Quaestio nur zu lesen, um von ihrem Albertinischen Ursprung überzeugt zu sein. Einige ergänzende Bemerkungen. Der Titel wird kaum Beifall finden. H. beweist allerdings, daß Albert im 4. Buch der Sentenzen von den Sinnen des verklärten Körpers handeln wollte; tatsächlich aber hat er es nicht getan und diese Frage gehört nicht zum Sentenzenkommentar; denn S. 281 wird auf ihn als ein verschiedenes Werk verwiesen. Es ist auch nicht verständlich, warum viele der Verweise erst nachträglich eingefügt sein sollen. In dieser Frage stimmen alle Verweise aufs beste mit dem, was wir sonst über die Reihenfolge der Schriften Alberts wissen. Die Quaestio muß entweder noch in Paris oder in Köln verfaßt sein. Von einer littera inintelligibilis Alberts, in der „ohne Zweifel" die erste Redaktion geschrieben sei, ist trotz aller Autographen nichts bekannt. Auch ist die Chronologie der Schriften Alberts kein „schreckenerregendes Hindernis" für das kritische Studium. Sie ist in den Hauptzügen, zumal was das chronologische Verhältnis der Schriften oder Komplexe von Schriften zueinander angeht, sehr wohl bekannt, wenngleich manche sich redlich Mühe gegeben haben, Unklarheit in eine an sich klare Sache zu bringen. Ob nun eine bestimmte Schrift ein oder zwei Jahre früher oder später verfaßt ist, darüber läßt sich noch disputieren; meistens ist es von geringem Belang. So liegen De incarnatione und De resurrectione vor der Summa de creaturis und vor dem Sentenzenkommentar und nicht nach ihnen. Pelster.

244. Ostlender, H., Das Kölner Autograph des Matthäuskommentars Alberts des Großen: Jahrbuch des Köln. Geschichtsvereins 17 (1935) 129—142. — Von Albert sind drei Autographe erhalten: Das Wiener Autograph mit einem Bruchstück der Physik und den 3 folgenden Schriften, De animalibus und der Kommentar zu Matthäus. O. hat hier zum ersten Male das letzte Autograph genau untersucht, beschrieben und als von Alberts Hand kommend bewiesen. Es ist so bei Albert ähnlich wie bei Thomas Gelegenheit geboten, unmittelbar in die Werkstatt ihres geistigen Schaffens einzudringen. Bemerkenswert ist, daß Albert

noch als Bischof und in vorgerücktem Alter seine Werke selbst schriftlich niederlegte und daß er obendrein nach O. ein Konzept gehabt haben muß. Zum Schluß der Abhandlung steht eine gut gelungene Schriftprobe; sie ist transkribiert, was bei der etwas schwierigen Hand sehr willkommen ist. p.

245. Fries, A., Um neue theologische Abhandlungen Alberts des Großen: Angelicum 13 (1936) 3—35. — Durch den Fund Geyers und die Untersuchung Henquinets war die Quaestio über die Sinne des verklärten Körpers als Eigentum Alberts festgestellt. Daraus ergab sich die Frage, ob auch die übrigen Quästionen zu Anfang des Cod. Vat. 781 den gleichen Verfasser hätten. Von den zwei Abhandlungen hierüber sei die zeitlich spätere an erster Stelle besprochen, da sich ihr Beweisgang leichter darstellen läßt. Fr. zeigt zunächst mit Hilfe von Verweisen, Einleitungsformeln und inhaltlicher Verwandtschaft, daß die zwei Gruppen von Fragen aus der Eschatologie und über die Erbsünde und Laster zusammengehören. — Hier hätte man gern etwas mehr über Einzelheiten zumal stilistischer Art gehört. Die einheitliche Zählung aller Fragen durch den Schreiber hat wohl geringe Beweiskraft; sie hat schon im praktischen Bedürfnis ihre Rechtfertigung. Besonders wichtig ist die Behandlung der Lehre. Fr. legt dar, daß es die Lehre eines Dominikaners ist, der über Hugo von St. Cher hinausgeht, aber noch vor Thomas steht. Liegt es schon deshalb nahe, an Albert zu denken, so werden nunmehr positive Gründe angeführt. Die Formeln widersprechen nicht den bei Albert gebräuchlichen; mehr sagen hier die gebrachten Beispiele nicht. Eine Frage gehört ihm ohne Zweifel; also wohl auch die anderen. Am wichtigsten sind die Beweise aus der Textvergleichung. Hier herrscht gerade in den durch äußere Gründe weniger gestützten Fragen über die Laster und die Erbsünde solche Übereinstimmung, daß man Fr. durchaus zustimmen kann, wenn er sagt, daß wir die Quästionen ff. 1^r—31^v mit sehr guten Gründen Albert zuerkennen dürfen. Falls nicht ein näheres Studium für die eine oder andere Frage den Gegenbeweis bringt, scheint mir die Sache entschieden. — Im zweiten Teile behandelt Fr. die 10 Fragen ff. 35^r—38^r und eine Frage De immortalitate, die Henquinet ebenfalls für Albert in Anspruch nimmt. Fr. verhält sich mit Recht hier zurückhaltend und eher ablehnend. Im letzten Abschnitt bringt Fr. den Beweis, daß auch Fragen in Cod. Vat. 4245 ff. 73^r—74^v und ff. 22^v—24^v über Muttergottes, Christus und Engel von Albert stammen. Sie gehören zusammen und die beiden Texte über den Beweggrund der Menschwerdung und über das „quod est" als Subjekt und Potenzielles und „quo est" als den bestimmenden Akt sind für Albert sehr charakteristisch. A. hatte sich schon im Sentenzenkommentar der damals neu aufkommenden Ansicht über die Menschwerdung auch ohne Sündenfall geneigt gezeigt, hier geht er noch einen Schritt weiter. Außerdem weist Fr. in der gleichen Hs ff. 75^r—76^v mehrere Fragen aus der Christologie dem Guerricus zu. Dieselben Fragen finden sich in besserer Ordnung und um andere vermehrt in Cod. Assisi 138 ff. 159^v—162^v unter den Titeln Minuisti eum paulo minus ab angelis und Hebr. II Nusquam angelos apprehendit. Ich hatte dieselben fälschlich Guiard von Laon zugeschrieben [RechThAncMéd 5 (1933) 374 383]. Henquinet hat gezeigt, daß zwei der vermeintlich Guiard gehörigen Gruppen Eigentum des Guerricus sind. Aber der Eifer der Polemik gegen meine Stilkriterien hat ihn verhindert, die nötigen Folgerungen zu ziehen. Und

so hat er diese Quästionen nicht für Guerricus in Anspruch genommen. P.

246. Henquinet, F.-M., Vingt-deux Questions inédites d'Albert le Grand dans un Manuscrit à l'usage de S. Thomas d'Aquin: NewSchol 9 (1935) 283—328. — H. untersucht die gleichen Fragen aus Cod. Vat. 781 wie Fries mit teilweise dem gleichen Ergebnis; freilich ist es etwas schwer, dem Beweisgang zu folgen. Er unterscheidet 3 Gruppen. Die erste mit De prophetia, De raptu und eschatologischen Fragen soll zusammengehören. Hier hätte man bei einzelnen Fragen die Beweise gern weiter ausgeführt gesehen. Doch scheint mir der Nachweis der Echtheit, zumal wenn man die Untersuchung von Fries hinzunimmt, völlig erbracht. Weniger klar ist bei H. die Echtheit der zweiten Gruppe über die Laster, die in der Hs keineswegs ein einheitliches Ganzes bilden. Wenn alle zusammengehören, dann ist Albert wohl sicher der Verfasser, da die Quaestio de gula weitgehend mit Sent. lib. 4 d. 33 a. 15 übereinstimmt. Auch hier liefert Fr. wichtige Ergänzungen. In der dritten Gruppe hat H. De primis motibus, De ratione superiore, De conscientia und 5 weitere: Utrum anima sit ex traduce, De sensualitate, De inferiore et superiore portione rationis, De synderesi, De conscientia. Für den Echtheitsbeweis der ersten drei Fragen hatte Lottin gut vorgebaut; er dürfte gesichert sein. Der Beweis für die letzten Fragen scheint nicht schlüssig. Schon die zweimalige Behandlung derselben Fragen ist wenig wahrscheinlich. Fries hat nachgewiesen, daß ein offenkundiger Widerspruch in der Lehre vom Gewissen zwischen beiden Autoren besteht; Lottin findet Texte mit starken Anklängen an Thomas. Leider kann ich die Hs selbst zur Zeit nicht einsehen; aber der Vergleich der Fragen im Katalog Pelzers und des ausführlichen Textes bei H. mit den entsprechenden Fragen und Texten bei Thomas macht es evident, daß der Verfasser entweder Thomas oder ein Thomasschüler ist. Da die Hs vor 1270 entstanden ist, so kommt praktisch nur Thomas in Betracht. Doch muß das Problem, dessen Lösung weittragende Folgen für die Entstehung der Quaestiones disputatae hätte, vor einer endgültigen Entscheidung noch eindringend untersucht werden. P.

247. Longpré, E., Une Réportation inédite du B. Duns Scot: le ms. Ripoll 53: Aus der Geisteswelt des MA 974—990. — 248. Ders., Le ms. 139 de la cathédrale de Valencia. Étude sur les réportations de Duns Scot: RevNéoscolPh 36 (1934) 437—458. — In diesen eng zusammengehörigen Artikeln, von denen der erste trotz späterer Veröffentlichung vor dem zweiten geschrieben wurde, berichtet L. über zwei neue und für die Beurteilung des dritten Buches der Reportata Parisiensia sehr wichtige Hss. — Schon C. Balić hatte in den Theologiae Marianae Elementa, Sibenik 1933, die beiden Hss kurz beschrieben und auf ihre große Bedeutung hingewiesen, was von L. übersehen ist. Im ersten Artikel veröffentlicht L. die erste Frage des dritten Buches der Pariser Reportata. Es ist nun ungemein lehrreich, wie der Disput mit dem Baccalarius der Dominikaner — ein solcher Disput zwischen verschiedenen Baccalarii des gleichen Jahres war beim Prinzip eines jeden Buches üblich —, der in der Editio nur für einen mit der Materie Vertrauten angedeutet war, hier in aller Breite ausgeführt ist. L. sieht in dem praedicator B. Bernard von Clermont, der 1303 Prior in St. Jacques war. Wenn er zugleich als Baccalarius über die Sentenzen las, was mit dem

Amt des Priors eines so gewaltigen Konventes sehr schlecht vereinbar ist, so wäre eine solche Annahme möglich. Liegt es aber nicht viel näher, das B. durch Baccalarius aufzulösen? Baccalarius praedicatorum, carmelitarum etc. ist gerade in diesen Prinzipien eine ganz gewöhnliche Bezeichnung. — Im zweiten Artikel stellt L. auf Grund der Textvergleichung, die scheinbar Widersprüche zwischen den Reportationen in den Hss ergibt, die alle gewöhnlichen Anschauungen umstürzende These auf: Scotus hat zuerst 1302—1303 über das dritte Buch in Paris gelesen, darauf hat er dasselbe Buch in Oxford erklärt und endlich von 1304 bis 1305 noch einmal in Paris. Der Beweis ist L. „evident"; „ein großes literarisches und chronologisches Problem ist definitiv gelöst". Diesen Behauptungen kann ich nur das eine Wort „unmöglich" gegenüberstellen. Eine so entschiedene Ablehnung einer Behauptung, die jedenfalls auf monatelangem Studium der Überlieferung beruht, und die kein geringerer als der Direktor der neuen Scotusausgabe aufstellt, fordert einen strengen Beweis. Er ist in einer Besprechung nicht möglich, wird aber erfolgen. Hier bemerke ich nur: hätte L. die grundlegenden Ausführungen Pelzers über die Natur der Reportata mehr beachtet, so wäre er wohl nicht zu seiner Hypothese gekommen. Ich wiederhole die früher von mir gemachten Ansätze, die auf festen Tatsachen beruhen und an klar überlieferten Zahlen und Angaben nicht herumzudeuteln brauchen: Scotus hat einmal in Paris die Sentenzen erklärt von etwa Herbst 1302 bis Sommer 1304 in der Ordnung lib. 1, 4, 2, 3 (bis dist. 17 einschließlich). Falls er infolge der königlichen Verordnung im Sommer 1303 ausgewiesen sein sollte, so hat diese Verbannung jedenfalls nur kurze Zeit gewährt. Die verschiedenen Hss der Pariser Reportata beziehen sich auf diese Vorlesung. Später hat Scotus in einem englischen Konvent, wohl nicht in Oxford, noch einmal das dritte Buch erklärt. Am Ende steht die Ordinatio im Opus Oxoniense. Der große Wert der Arbeit L.s liegt nicht in der meines Erachtens verfehlten Schlußfolgerung, sondern in den Einblicken, die uns über Natur, Gruppierung und Wert der verschiedenen handschriftlichen Reportata geboten werden. Die Hs von Valencia gibt auch eine willkommene Bestätigung einer These, die ich 1923 in den Franziskanischen Studien über die Natur der Frage lib. 3 d. 18 q. 3 und die Rolle der genannten Personen glaube bewiesen zu haben. Unerklärlich ist mir, warum L. in dem auftretenden Goffredus, den man „ohne allzuviel Erfolg" zu identifizieren versucht hat, einen Anfredus O. F. M. wiederfinden will. Es braucht doch schon einige Phantasie, um aus einem Goffredus einen Anfredus zu machen und einen ganz obskuren Studenten an der Stelle opponieren zu lassen, wo statutengemäß der Kanzler oder sein Vertreter, d. h. einer der älteren Magistri regentes, opponieren mußte. Wie ich bewiesen habe, war Gottfried von Fontaines um jene Zeit in Paris und der angesehenste Lehrer aus dem Weltklerus. Warum darf er es nun nicht sein? P.

3. Erkenntnislehre. Metaphysik. Kulturphilosophie.

249. Popper, Karl, Logik der Forschung. Zur Erkenntnistheorie der modernen Naturwissenschaft (Schriften zur wissenschaftlichen Weltauffassung, Band 9) 8° (VII u. 248 S.). Wien 1935, Springer. *M* 13.50. — Das Buch ist nicht philosophisch eingestellt; es will die logische Methodenlehre für die Anwen-

dung des Physikers sammeln und verbessern. Das entschuldigt in etwa die sonderbaren Worte im Vorwort: Eine physikalische Untersuchung hat ein wissenschaftliches Lehrgebäude vor sich, kann in den Zusammenhang der Wissenschaft eingeordnet werden. Der Philosoph steht nicht vor einem Lehrgebäude, sondern vor einem Trümmerfeld. — Ein Kenner der Philosophie, etwa schon der von modernen Mathematikern so eingehend behandelten Logik, könnte so nicht schreiben. Wir wollen die Hauptlinien der Abhandlung schildern und auf das hinweisen, was der Logiker mit Nutzen einsehen könnte, soweit die oft schwer verständliche Sprache das erlaubt. Die erste Hälfte ist eine Art Logik der physikalischen Forschung. Die Induktion wird verworfen. Erlaubt ist nur die deduktive Prüfung der Theorien an ihren Folgerungen. Eine Bestätigung dadurch ist immer nur vorläufig; endgültig ist die Widerlegung, die Falsifizierbarkeit. Die Grundlagen dafür sind die Basissätze, singuläre Es-gibt-Sätze. Die Widerlegung einer als bewährt anerkannten Theorie erzwingt einen Fortschritt. Die Einfachheit einer Theorie, die vielfach als starker Grund für die Wahrheit galt, wird hier auf die bessere Falsifizierbarkeit zurückgeführt. Die vielen Abweichungen von der üblichen Logik werden nicht bewiesen, sondern sind als methodologische Festsetzungen gemeint; man könne auch anders wählen. — Die wertvollste Leistung ist vielleicht der große Abschnitt (60 S.) über die Wahrscheinlichkeit. Die Wahrscheinlichkeit 1/6 für das Fallen einer bestimmten Zahl gilt nicht für den nächsten Wurf, sondern für die relative Häufigkeit dieses Wurfes in der Folge. P. gibt eine neue Ableitung, erst für endliche Klassen (wobei er zu den gewohnten Formeln der Wahrscheinlichkeitsrechnung kommt), dann für unendliche Reihen. Statt der von Mises aufgestellten Axiome des Grenzwertes und der Regellosigkeit wird eine nachwirkungsfreie mittlere Häufigkeit und Eindeutigkeit gefordert. Sollten diese Ableitungen Anerkennung finden, so ist in den dunkelsten Grundfragen der Wahrscheinlichkeit etwas Bedeutendes geleistet. Die Physiker setzen willkürlich fest: Reproduzierbare Gesetzmäßigkeiten dürfen nie auf gehäufte Zufälle zurückgeführt werden. (Ein Philosoph würde vermuten, daß diese Festsetzung ihre guten Gründe haben wird und würde diese auf ihre Wahrscheinlichkeit prüfen.) Eine längere Untersuchung geht auf die indeterministischen Theorien mancher neuerer Physiker, wie Heisenbergs Erklärung der Quantenmechanik, und weist sie zurück. Die Grundanschauung P.s ist aus den Schlußworten zu sehen: Unsere Wissenschaft ist kein System von gesicherten Sätzen; sie erreicht weder Wahrheit noch Wahrscheinlichkeit (?). Das Ziel ist nur das unablässige Suchen nach Wahrheit. Die Wissenschaft sucht die immer nur vorläufigen Antworten immer von neuem und strenger zu prüfen. Also endlose Arbeit, die ihr Ziel nie erreicht. Das lockt wohl kaum zur Arbeit.

Fröbes.

250. Van den Berg, I. J. M., De Strijd om de Logica. gr. 8° (72 S.) Utrecht 1935, Dekker. *Fl* 0,75. — Einige Grundfragen über das Wesen der Logik. Nach einer Worterklärung folgt eine recht eingehende geschichtliche Übersicht über die logischen Systeme von Aristoteles bis Kant, Hegel usw. Jedes philosophische System hat seine eigene Logik. Die Logik ist eine Denklehre, „die Wissenschaft der reell fundierten logischen Dinge"; sie schließt Wissenschaft und Kunstlehre ein; geht nicht in der Induktionslehre auf; fällt nicht mit der mathematischen Logistik

zusammen (immerhin dürfte der Nutzen der letzteren doch größer sein, als hier angegeben wird. Ein Hinweis auf das Büchlein von J. Hontheim S. J., Der logische Algorithmus, würde den Leser weiterführen). Eine psychologistische Logik würde zu skeptischen Folgerungen führen. Der Unterschied von Kritik, das Verhältnis zu Ontologie, Ethik. Die Logik als Denklehre hat ihren Platz am besten am Anfang der Philosophie. Im Anschluß an Aristoteles wird sie geteilt in die Lehre vom Begriff, vom Urteil und Schluß; in letzterer wieder seien zu behandeln die sicheren Schlüsse, die wahrscheinlichen, endlich die Scheinschlüsse. Die Arbeit zitiert eine reiche Literatur. F.

251. Willing, K., Grammatik als philosophische Propädeutik. 8° (72 S.) Berlin-Schöneberg 1935, Langenscheidt. *M* 1.80. — Ein recht anregendes Büchlein, das, ohne auf systematische Vollständigkeit Anspruch zu erheben, an einer Reihe von Beispielen erläutert, wie von der Betrachtung der sprachlichen Formen und Gebilde her philosophische Fragen angepackt werden können. Durch Vergleich verschiedener Sprachen zeigt W., welche Unterschiede auch von Menschen verschiedener Völker für so wesentlich gehalten werden, daß sie in eigenen sprachlichen Formen gefaßt werden. So ergeben sich verschiedene Tafeln von „Kategorien". — Freilich müßte dabei mehr beachtet werden, daß sich durch die bloße sprachliche Form nicht ausmachen läßt, ob die so gefundenen „Kategorien" Denkformen oder Seinsformen sind. In der Vernachlässigung dieses Unterschiedes rächt sich das Ausgehen von Kant. Darum gehen auch die Folgerungen W.s für eine Umgestaltung der Logik zu weit. de Vries.

252. Grote, A., Über die Funktion der Copula. gr. 8° (128 S.) Leipzig 1935, Meiner. *M* 6.—. — Die Frage G.s geht auf den wesentlichen Sinn der in den indogermanischen Sprachen durch die Kopula bezeichneten „prädikativen Beziehung". Von vier Seiten her sucht er die Lösung herauszuarbeiten: Im ersten, vorbereitenden Teil von der Sprachwissenschaft her. An einem erstaunlich reichhaltigen sprachlichen Vergleichsmaterial wird gezeigt, daß zwar die Kopula als eigenes sprachliches Glied des Satzes fehlen kann, daß aber ihr Sinn dem „prädikativ" gebauten Satz wesentlich ist. Der zweite Teil sucht dann in phänomenologischer, an Heidegger erinnernder Art diesen wesentlichen Sinn der prädikativen Beziehung festzustellen. Dieser Sinn ist nicht die Darstellung einer gegenständlichen Relation. Sondern das „syntaktische" Subjekt dient der Einführung in eine Situation, das Prädikat aber ist Ausdruck einer Erwartung, die sich aus einer durch diese Situation veranlaßten, auf das Tun gerichteten Einstellung ergibt. Z. B.: „Das ist ein Hammer" bedeutet die Erwartung, daß sich das Gegebene zu diesen und jenen Zwecken gebrauchen läßt. Die folgenden Teile scheinen dieses Ergebnis bestätigen zu sollen, der dritte Teil durch Anwendung auf die verschiedenen Urteilsformen der überlieferten Logik, der vierte Teil durch Betrachtung der mathematischen Gleichung. — Das Buch enthält manche feine sprachpsychologische Beobachtung. Leider macht aber die vertrackte, mit nicht-erklärten Fremdwörtern gespickte Sprache es selbst dem Fachphilosophen schwer, den Gedankengang klar zu erfassen. Soweit wir glauben, daß es uns gelungen ist, scheint uns die Bedeutung des Sprachpsychologischen für die Logik überschätzt zu werden. Gewiß hat G. recht, wenn er mit der Ablehnung der gegenständlichen Relationen etwa die Annahme von „Sätzen an sich" oder dergl. treffen will;

das Urteilsgefüge als solches entsteht natürlich erst im Vollzug des Denkaktes. Anderseits darf aber der logische Urteilssinn nicht in dem Maß in das zeitliche Geschehen hereingerissen werden, wie es G. zu tun scheint. Daß das Prädikat stets Ausdruck einer Erwartung ist, läßt sich nicht durchführen. Seltsam mutet z. B. die Anwendung auf die mathematische Gleichung an, nach der diese bedeuten soll, daß man auf das Resultat als auf etwas Nachkontrollierbares eingestellt ist. de Vr.

253. Zamboni, G., Metafisica e gnoseologia. gr. 8° (136 S.) Verona 1935, La Tipografica Veronese. *L* 5.—. — Olgiati, F., La gnoseologia di G. Zamboni: RivFilNeoscol 27 (1935) 396—413. — Zamboni, G., La gnoseologia di S. Tommaso d'Aquino. gr. 8° (247 S.) Verona 1934, La Tipografica Veronese. *L* 17.—. — Z.s „Gnoseologie" ist in neuscholastischen Kreisen Italiens heiß umstritten. In sehr lebhaften und zum Teil stark persönlich gefärbten Streitschriften und Aufsätzen von hüben und drüben werden die durch sie aufgeworfenen Fragen erörtert. Es ist nicht erquicklich, diese Dinge zu lesen, und der Zweifel ist sicher berechtigt, ob denn die polemische Literaturgattung wohl die geeignetste ist, um die so verwickelten Fragen der Erkenntnislehre, deren Behandlung äußerste Feinheit der Analyse, Begriffsbildung und Ausdrucksweise fordert, der Klärung näher zu bringen. In „Metafisica e gnoseologia" sucht Z. seine Auffassungen gegen frühere Angriffe von Olgiati und A. Rossi, C. M., zu verteidigen. Olgiati hält aber seine Bedenken aufrecht. Sie richten sich vor allem gegen Z.s Leugnung der Abstraktion des Seinsbegriffes aus der sinnlichen Erfahrung, gegen seine Annahme einer doppelten Metaphysik, nämlich einer sich im Bereich der Erscheinungen haltenden „Metaphysik der Existenz" und einer wirklich ontologischen Seinsmetaphysik, schließlich gegen die Behauptung der Mittelbarkeit der Sinneserkenntnis. — Z.s „Gnoseologia di S. Tommaso" enthält sich im allgemeinen der Polemik und bietet u. E. manche recht beachtenswerten Deutungen thomistischer Lehrpunkte. Man ist zuweilen überrascht, aus den geschickten Textzusammenstellungen zu ersehen, wie viel echte Phänomenologie, wie viel feine Beobachtung und scharfsinnige Analyse des Gegebenen bei Thomas zu finden ist. Die Methode Z.s, die Texte nicht rein grammatisch-philologisch, sondern am Leitfaden der eigenen inneren Beobachtung zu deuten, muß man billigen; denn es sind doch schließlich wesentlich dieselben menschlichen Bewußtseinsstrukturen, die Thomas beschreiben wollte. Auch gegen Z.s Ergebnisse betreffs des Gegenstandes der Sinne und seiner Gegebenheitsweise, ferner betreffs des Selbstbewußtseins scheint uns nicht viel einzuwenden zu sein. Besonders bemerkenswert scheint uns die Erklärung des „phantasma", das den Ausgangspunkt der Abstraktionstätigkeit bildet (145—147): Es ist nicht als bloßes Erzeugnis der Einbildungskraft zu verstehen, sondern als das aus den Wahrnehmungen der verschiedenen äußern Sinne geformte und durch die Gegebenheiten des Gedächtnisses ergänzte qualitativ-quantitative Bild des Gegenstandes; die schon unter einem geheimen Einfluß des Verstandes stehende „vis cogitativa" ist an seiner Formung mitbeteiligt; hier möchte man gerne noch mehr erfahren. Nicht annehmbar, weder als Lehre des hl. Thomas noch in sich, scheint uns dagegen Z.s Auffassung von der Abstraktion der „quidditas rei materialis". Es wird eigentlich nur für die mathematischen Begriffe zugegeben, daß sie aus dem Sinnlichen abstrahiert werden, von den

metaphysischen Begriffen aber heißt es, daß sie bei Gegenwart (alla presenza) des Phantasmas vom intellectus agens gebildet werden (200). Und zwar soll dieser gleich das „innerste Wesen" (200), den Artbegriff der betreffenden Substanz (197), liefern, obwohl die Substanz und ihre artlichen Bestimmungen in keiner Weise im Phantasma gegeben sind. Aber an eine solche Zauberkraft des intellectus agens glauben wir nicht. Anderseits wird durch die Leugnung jedes metaphysischen intelligibile in sensibili, wie Z. selbst fühlt (221), eine Kluft zwischen dem sinnlichen Einzelnen und dem verstandesmäßigen Allgemeinen geschaffen, die schwer wieder zu überbrücken sein dürfte. Gewiß kann der Verstand den Gegenstand im Phantasma nicht unmittelbar als an sich seiend erfassen und auch nicht sein innerstes substantielles Wesen; aber schließlich haben die sinnlich wahrnehmbaren Akzidentien doch auch ihre „quidditas", sie sind „entia" (im Sinn des ens nominaliter sumptum), und von der quidditas der Akzidentien kann dann der Verstand zum Wesen der Substanz vordringen, wie ja Thomas selbst sagt: „Mens humana in essentiam rei non ingreditur nisi per accidentia" (In 3 d. 35 q. 2 a. 2). Der letzte Grund der Mißverständnisse Z.s dürfte wohl die ungenaue Auffassung des dreifachen (nicht bloß zweifachen) Sinnes des Seinsbegriffes bei Thomas sein (actus essendi, quidditas = ens nominaliter sumptum, esse copulae; vgl. Fr. M. Sladeczek in Schol 5 [1930] 192—209 523—550); in der schiefen Auffassung des esse copulae, zu der allerdings einige schwierige Thomastexte Anlaß geben können, scheint auch die „Metaphysik der Existenz" begründet zu sein. de Vr.

254. Seiterich, E., Die logische Struktur des Typusbegriffes. gr. 8° (147 S.). — Diese ausgezeichnete Freiburger Dissertation ist ein schönes Beispiel dafür, wie die scholastische Philosophie durch die Auseinandersetzung mit der modernen befruchtet werden kann. Die scholastische Logik berücksichtigte einseitig nur die Begriffsbildung der auf strengste Allgemeingültigkeit zielenden Wissenschaften; das Einzelne wurde ja aus der Wissenschaft verbannt. Demgegenüber bildet die moderne Philosophie zur Erfassung des Einzelnen in Psychologie und Geisteswissenschaft den Begriff des „Typus" aus. S. legt die Auffassungen von W. Stern, E. Spranger und Max Weber dar; Stern kommt von der differenziellen Psychologie her, Sp. von der verstehenden Psychologie als Grundlage der Geisteswissenschaften, W. allein durch die Grundlegung der Kulturwissenschaft zum Begriff des Typus. S. weiß das Gute und Richtige an ihren Anschauungen geschickt in die scholastische Philosophie einzubauen. Der Typus ist ein akzidentaler Allgemeinbegriff; zu unterscheiden ist (induktiv gewonnener) Durchschnittstypus und (meist auf Grund von Erfahrung konstruierter) Idealtypus; letzterer dient vor allem dazu, das Einzelne an ihm zu messen. Die Typenbildung ist für die Geisteswissenschaft notwendig. — Man kann fragen, ob nicht auch die naturwissenschaftliche Begriffsbildung (z. B. bei den einzelnen organischen Formen; vgl. S. 51) in weitem Maß nur zu akzidentalen Allgemeinbegriffen, d. h. zu Typen, gelangt. de Vr.

255. Hlučka, F., Das Problem der Realität vom Standpunkte der Idee der Ganzheit (Neue Deutsche Forschungen, Bd. 39; Abt. Philos. Bd. 9). gr. 8° (80 S.) Berlin 1935, Junker u. Dünnhaupt. *M* 3.50. — Die Hauptkategorie der Ganzheit, die der atomistischen Auffassung auf den verschiedenen Gebieten entgegengesetzt wird,

läßt auch die Natur nicht sinnfrei erscheinen und gibt den Wertbereichen ähnliche objektive Realität wie der Natur. Diese Wertbereiche sind die Gemeinschaft mit ihrer Rechtsordnung, die Kunst und die Religion. Für alle diese Gebiete wird eine ausführliche Ganzheitsmethodik geboten, die in Wahrung einer objektiven Realität den Dualismus von Sein und Wert, ebenso aber einen transzendentalen Realismus beseitigen will. Die vier Sinngebiete werden schließlich zu einer Einheit geführt durch die Weltanschauung und vor allem das Ethische, das in Gesinnung und in objektiver Verbindlichkeit zutage tritt. — Die von Kant, Spann, Spranger und in etwa von Hegel beeinflußte Arbeit handhabt ausgiebig das Methodische. Die eben genannten Namen deuten freilich schon darauf hin, daß eine inhaltliche Einheitlichkeit schwer zu finden ist; vielleicht führen die angekündigten Veröffentlichungen darin weiter als diese kurze Schrift. Einige Fragen: Sind Ganzheits- und Atomismus-„Betrachtungsweisen" (28) lediglich Sache des Typus? Ist die „Setzung der sinnhaften Strukturen" (24) rein idealistisch zu verstehen? Rückt die sittliche Erkenntnis aus Lustgefühlen das Sittliche nicht an den sonst von H. abgelehnten Wertpsychologismus heran? Das Sittliche gewinnt bald in der Gemeinschaft Inhalt (65 ff.), bald wird sittlicher Inhalt geleugnet (74 ff.). Gemmel.

256. De Raeymaeker, L., Metaphysica generalis. Ed. altera penitus recognita. 2 Bde: I. Doctrinae expositio; II. Notae historicae. gr. 8° (XVI u. 288, VI u. 242 S.) Löwen 1935, Warny. Beide Bde zus. *Belgas* 12.—. — Die erste Auflage des vorliegenden Werkes wurde früher in dieser Zeitschrift (8 [1933] 144) gewürdigt. Die Vorzüge, welche einem Buche solchen Umfanges in verhältnismäßig kurzer Zeit eine zweite Auflage ermöglichten, sind jetzt noch gesteigert, wobei es freilich um etwa 80 Seiten gewachsen ist. Vertieft wurde die Geschlossenheit des Systems, verfeinert die klare Durchführung der einzelnen Fragen; unverändert ist die neuthomistische Gesamthaltung; wertvoll sind die geschichtlichen Studien, die, jetzt noch weiter ausgebaut, von den wichtigsten Fragen eine Problemgeschichte im Umriß bieten; die vervollständigten Literaturverweise bilden eine reiche Fundgrube, wenn auch manches (von der modernen nichtscholastischen Philosophie sehr vieles) nicht gebührend zur Geltung kommt oder gar unerwähnt bleibt. Trotz der durchgreifenden Neugestaltung sind die Wünsche, die bei der ersten Auflage geäußert wurden, noch im großen und ganzen unerfüllt. Abgesehen von einigen Ansätzen (zumal bei Behandlung des Seins im allgemeinen), werden die überlieferten Begriffe kaum in lebendigen Fluß gebracht. In dieser Hinsicht wirkt sich die scharfe Trennung des Systematischen vom Geschichtlichen nachteilig aus. Die Absonderung nimmt der Verf. (außer aus methodischen Gründen) besonders deshalb vor, damit der Unterschied zwischen der Darlegung der wahren Lehre und der Geschichte der Lehren deutlich hervortrete. Gewiß ist das von Bedeutung; doch wäre es in der gegenwärtigen Lage der Neuscholastik wichtiger, unsere oft erstarrten Formeln an der Geschichte wieder zu befruchten. Dann würde auch in aller grundsätzlichen Verschiedenheit des scholastischen und des modernen Denkens ihr tief Gemeinsames an den Tag kommen, zum Vorteil beider. Lotz.

257. Eckstein, L., Über die Form einer deutschen Metaphysik (Manns Pädagogisches Magazin, H. 1421). 8° (40 S.) Langensalza 1935, Beyer. *M* 1.—. — „Form einer deutschen Meta-

physik" kann nach E. nicht der bisher herrschende „pyramidische" Denkstil sein, der nur eine absolute Wertordnung nach Höher und Tiefer kennt, die sich im Leben in Strebertum auswirkt, sondern nur der in der Kugel versinnbildete Denkstil des „Alles in Allem", der jedem Glied im Ganzen seinen Platz anweist, alles auf die innere Sinnmitte bezieht und von diesem Innen aus die äußern Bezirke gestaltet. — In der allzu bildlichen Sprache kommen die Gedanken nicht zu voller Klarheit. Auch würde man nach dem Titel erwarten, daß das eigentümlich Deutsche der geschilderten Denkform ausdrücklicher herausgearbeitet würde.
de Vries.

258. Heimsoeth, H., Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik. gr. 8° (VIII u. 310 S.) 2. durchgesehene Aufl. Berlin 1934, Junker u. Dünnhaupt. *M* 8.—. — Die Kenner des H.schen Werkes werden seine zweite Auflage begrüßen. Ist es doch ungemein anregend, die sechs großen Themen: Gott und Welt, Unendlichkeit im Endlichen, Seele und Außenwelt, Sein und Lebendigkeit, Individuum, Verstand und Wille, auf ihrem Gang durch die Jahrhunderte zu verfolgen, wobei zugleich der philosophiegeschichtliche Stoff in neue Beleuchtung tritt. Man muß anerkennen, daß es dem Verfasser gelingt, große Entwicklungslinien herauszuarbeiten. Freilich wird man des öfteren Licht und Schatten anders verteilen, wird man die Höhepunkte der Entwicklung anderswo sehen. Aufschlußreiche konstruktive Zusammenhänge entschädigen dafür, daß manche Einzelheiten in bloßer Aneinanderreihung das Ganze überlasten, daß manches vielleicht zu sehr der Linie eingeordnet wurde. Immer wieder ist H. bestrebt, die Verwurzelung der Neuzeit in der Scholastik, besonders in der Spätscholastik, herauszuarbeiten. Doch hat er bei der Darstellung der Scholastik kaum ausgiebig auf die ersten Quellen zurückgegriffen, sonst wäre so manches Fehlurteil kaum zu verstehen. H. hat sein Werk nicht zum quellenmäßigen Studium geschrieben, weshalb er auch auf eingehende Quellennachweise verzichtet. Als Schau der großen Zusammenhänge vom Verf. geplant und vom Leser entgegengenommen, wird das Buch, mit einiger kritischer Vorsicht benutzt, jedem reiche Anregungen vermitteln. Lotz.

259. Heuer, W., Vom Wesen der Kausalität (Beiträge z. Phil., H. 28). gr. 8° (52 S.) Heidelberg 1935, Winter. *M* 1.—. — Der „kausale Denkzwang" hat nach H. seinen Grund darin, daß unsere Erkenntnis mittelbar ist: Wir müssen die gegebenen Erlebnisinhalte als Wirkungen von Realitäten deuten. „In Unkenntnis dieser Sachlage meinen wir, die Kausalverhältnisse seien etwas in der äußern Wirklichkeit selber Vorhandenes" (46). Auf die Frage nach der Berechtigung des Kausalgesetzes wird geantwortet: Nur insofern wir der Nötigung, die Veränderung als Äußerung einer zweiten Realität aufzufassen, nachgeben, können wir uns das Geschehen befriedigenderweise vorstellen (41). H. hat sich ahnungslos in den Netzen des Psychologismus verfangen.
de Vries.

260. Vogelbacher, J., An einer Jahrhundertwende. Philosophie und Leben. 8° (115 S.) Freiburg i. B. 1935, Herder. *M* 2.50. — Nach V. erstrebte das verflossene Jahrhundert die „Erlösung der Kreatur", d. h. „die volle Entfaltung der natürlichen Kräfte des Menschen und die Ausnützung aller Naturkräfte für seine kulturelle Entfaltung" mit dem Endziel, die Welt Gott zu unterwerfen. Die negative Abirrung war das Bemühen, die Welt von der Last des Christentums zu befreien. Der Charakter der kommenden Mil-

leniumstendenz ist „nicht nur eine Vervollkommnung der materiellen Existenz im Gesamtaufbau der Gesellschaft, sondern vornehmlich auch die Rückkehr zur unbedingt metaphysischen Bindung", d. h. die Vollentfaltung des Christentums. — Die philosophiegeschichtlichen Belege für diese Aufstellungen sind leider arg summarisch und halten im einzelnen wohl nicht immer einer kritischen Untersuchung stand. Wenn das Buch auch nichts wesentlich Neues bringt, so kann es doch dank seiner leicht verständlichen Form weiteren Kreisen nützlich sein. Rast.

261. Eberhard, R., Philosophie der Weltanschauung. gr. 8° (88 S.) Rostock 1935, Hinstorff. *M* 2.—. — In einer mit zahlreichen Zitaten aus Dichtern, Philosophen und Politikern belebten Darstellung sucht E. mit freudigem Optimismus das ideale Wesen der „nationalsozialistischen Weltanschauung" philosophisch zu klären; es geht ihm also nicht um die empirische Wirklichkeit des Nationalsozialismus, sondern um die Frage, was „nationalsozialistische Weltanschauung" entsprechend der im Namen enthaltenen Losung eigentlich will und soll. Zunächst bestimmt E. den Begriff der Weltanschauung als eine über alles Begriffliche hinausgehende Intuition, einen „Glauben", in dem der Mensch seine Stellung im umfassenden Zusammenhang alles Seins ahnend erfaßt und so zu Gott geführt wird. (Zu der hier berührten Frage, ob Weltanschauung notwendig irrational sei, haben wir in StimmZeit 129 [1935 II] 380—392 Stellung genommen.) Darauf sucht E. die Idee des Nationalsozialismus philosophisch zu klären. Sozialismus: das sagt Gemeinsinn, „Gemeinnutz vor Eigennutz"; echter Gemeinsinn schließt aber Achtung vor dem Recht des Einzelnen ein; der Bolschewismus ist eine eindringliche Warnung, den Totalitätsanspruch der Gemeinschaft nicht zu überspannen; E. betont die austeilende Gerechtigkeit des Aristoteles; so kommt seine Idee des Sozialismus dem „Solidarismus" H. Peschs und anderer sehr nahe. Auch mit dem, was er über das „Nationale" im „National-Sozialismus" sagt, können wir uns im wesentlichen einverstanden erklären. Freilich gesteht E. am Schluß, daß zwischen dieser Idee des Nationalsozialismus und der Wirklichkeit eine gewisse schmerzliche Spannung bleibt. — Ob nicht diese Spannung in einer anderen Spannung begründet ist, in der Spannung zwischen der nationalsozialistischen Idee (im Sinne E.s) und der Idee einer allumfassenden Weltanschauung (ebenfalls im Sinne E.s)? Denn entweder bleibt man bei den dargelegten sozialethischen Ideen stehen, und dann ist das noch keine „Weltanschauung"; oder man weitet diese Ideen wirklich zu einer Weltanschauung aus, und dann ist schwer einzusehen, wie die von E. mit Recht bekämpfte Verabsolutierung der Gemeinschaft (und damit der Gegensatz zum Christentum) vermieden werden soll. de Vries.

262. Goetz, W., Intuition in der Geschichtswissenschaft (Sitzungsberichte der Bayer. Akad. der Wiss., Phil.-hist. Abt. 1935, Heft 5). gr. 8° (30 S.) München 1935, C. H. Beck in Komm. *M* 2.—. — G. untersucht die Funktion der Intuition in der Geschichtswissenschaft. Sie soll nach dem Kreis der Historiker um Stefan George (Gundolf, Wolters, Kantorowicz usw. unter dem Einfluß der Romantik, Bergsons, Diltheys) als verehrende, dichterische Wesensschau auf den Mythos der Helden den Primat gegenüber dem induktiv-rationalen positivistischen Arbeiten an den Quellen haben, das nur unvermeidliche Vorstufe ist für die Intuition als den eigentlich geschichtserfassenden Akt. Im Gegensatz dazu ist für G. die wissenschaftliche Intuition (soweit sie über-

haupt zur Wissenschaft gehört) nur Höhepunkt des rationalen, wissenschaftlichen Denkens selbst, nur letzte Vertiefung der gewonnenen Erkenntnisse. Die Materialbehandlung ist das Grundlegende und Wesentliche aller Wissenschaft. — Ob G. mit seinen Ausführungen seine Gegner überzeugt? Was er positiv über die Notwendigkeit der rationalen, induktiven Methode sagt, wird wohl jedem einleuchten. Aber ob damit die ernsten Intuitionisten in ihrem eigentlichen Anliegen zurückgewiesen sind, wird wesentlich von der Bestimmung des eigentlichsten Gegenstandes der Geschichte abhängen, eine Frage, die G. streift (7—11 19 f. 30), die aber erst ausdrücklich geklärt sein müßte, um aus der Eigenart des Gegenstandes die Methode seiner Erfassung finden zu können. Eine philosophische Vertiefung in die Weise menschlichen Erkennens müßte wohl das wesenhafte, unlösliche Ineinander von deduktiver Intuition und aposteriorischer Materialbearbeitung herausstellen. K. Rahner.

263. Buchheim, K., Wahrheit und Geschichte. 8° (234 S.) Leipzig 1935, Hegner. *M* 3.80; geb. *M* 5.50. — Das Buch will dazu beitragen, der Krisis der modernen Erkenntnis abzuhelfen. Den Grund dieser Krisis sieht der Verfasser darin, daß das gesamte moderne Denken in all seinen Bezirken einseitig vom Erkenntnisideal eines mathematischen, bloß mechanisch kausalen Denkens, vom „Raumdenken" beherrscht sei. Echte Erkenntnis aber ist nur möglich in einem „Zeitdenken", d. h. durch die in der Zeit (Geschichte) erworbene und überlieferbare menschliche Erfahrung. Diese ist die Grundlage aller wahren Erkenntnis, und muß in Ehrfurcht vor den wirklichen Erfahrungen der Geschichte und vor der Wahrheit echter Überlieferung aufgenommen werden. Nach einer mehr grundsätzlichen Darlegung dieser Gedanken (Kap. 1—4) durchgeht das Buch in den folgenden Kapiteln (5—12) unter diesem Gesichtspunkt die Geschichte der griechischen Philosophie von ihren Anfängen bis Aristoteles, um zu zeigen, wie in ihr immer klarer wurde, daß der wahre Logos aller Dinge nur durch menschliche Erfahrung in menschlicher Geschichte gefunden werden könne, und wie das Griechentum durch diese Erkenntnis bereit wurde, den ewigen Logos Gottes selbst durch die Erfahrung seiner Menschwerdung aufzunehmen. — Man wird die „Lebenserfahrung", die aus diesem Buch spricht, dankbar hinnehmen. Aber man darf auch nicht verschweigen, daß der Begriff des „Zeitdenkens" trotz der ersten vier Kapitel und der folgenden Illustration durch die Geschichte nicht die Klarheit erhält, die man ihm wünschte. So hat das echte Anliegen des Traditionalismus des 19. Jahrhunderts und das Interesse, das eine Apologie des Christentums an der Betonung der Geschichtlichkeit echt menschlicher Erkenntnis haben muß, auch in diesem Buch noch nicht seine wünschenswerte Erfüllung gefunden. Auf die Deutung der griechischen Philosophie kann hier nicht eingegangen werden. R.

264. Metzke, E., Geschichtliche Wirklichkeit. Gedanken zu e. dt. Philosophie d. Geschichte. gr. 8° (40 S.) Tübingen 1935, Mohr. *M* 1.50. — M. sucht aus deutschem philosophischem Gedankengut heraus die geschichtliche Wirklichkeit zu begreifen. Diese ist ursprüngliche Lebenseinheit von naturhafter Existenz und geistigem Inhalt, eine Ganzheit im Sinn eines Organismus. Das geschichtliche Werden selbst darf nicht als Entwicklung der Menschheit, nicht teleologisch aufgefaßt werden, so daß die Zukunft errechnet werden könnte. Am sichersten wird sie voraus-

bestimmt durch die „gestaltende Tat". Endlich sollte die Geschichte nicht so sehr vom Gesichtspunkt der Naturgestaltung durch den Menschen — das wäre Kulturgeschichte — betrachtet werden, sondern vielmehr als ein Ringen zwischen den Menschen und Völkern. Im Letzten geht es immer um „die Erfüllung oder Verfehlung des Schicksals". Dieses aber ist wesentlich bedingt durch die „Grenze", d. h. durch die „konkret verpflichtenden Bindungen unseres Blutes und unseres Volkswesens", die „politisch-geschichtliche Grenze". Diese beschränkt uns zwar, aber leitet auch an zur „Besinnung auf die geschichtliche Aufgabe im Kreise der Nationen". — Das anregend geschriebene Schriftchen enthält manchen fruchtbaren Gedanken und gute Kritiken. Leider wird durch die Ausschaltung der göttlichen Vorsehung das Schicksalsmoment zu einseitig betont. Rast.

265. Ehrlich, W., Der Sinn in der Geschichte. Einleitung in die Transzendentalgeschichte. 8° (42 S.) Zürich 1935, Rascher. *M* 1.20. — Die historische, d. h. die Interessengeschichte, ist in sich noch nicht sinnhaft. Sinn liegt in gewissen interesselosen „Lebnissen", wie Glauben, reinem Recht, reiner Liebe usw. Doch wird deren Sinn erst durch die Öffentlichkeit wirklich, durch die gegenseitige Mitteilung in der Gemeinschaft. Die Transzendentalgeschichte vollzieht sich im „normativen Leben", im „lebendigen Sinn der Menschen und der Menschheit". An ihr hat jeder realisierend teil, der in obengenannten „Lebnissen" Sinn verwirklicht. Die transzendentale Geschichte überragt die historische durch ihre Dauer, Mächtigkeit und ihre gleichsam der Zukunft vorweggenommene Ganzheit. Diese Sicherheit gibt „in historisch bedenklichen Epochen eine tiefe Beruhigung für alle die, welche an der transzendentalen Geschichte sinnvoll lebendig teilnehmen wollen". — Die Gegenüberstellung von Interessen- und Sinngeschichte ist ein wertvoller Gedanke. Aber im Grunde werden die Kulturarbeit und die Geschichte des Menschen doch ihres letzten Sinnes und damit ihres Ernstes beraubt, wenn sie — hier klingen Rickertsche Gedanken an — ihre letzte Bezogenheit nur auf ein freischwebendes Reich von Werten haben. Die Verwirklichung durch die Gemeinschaft kann diesen Grundmangel nicht beheben. R.

4. Naturphilosophie. Psychologie.

266. Eddington, A. S., Die Naturwissenschaft auf neuen Bahnen. Aus dem Englischen übersetzt v. W. Westphal. gr. 8° (VI u. 319 S., 4 Bildtafeln) Braunschweig 1935, Vieweg. Geb. *M* 12.—. — E. betont in seiner Einleitung, daß es an den Leser beträchtliche Anforderungen stelle, die Auffassung und Sprechweise der neuen Physik einigermaßen zu verstehen. Aber er tut jedenfalls von seiner Seite alles, um dieses Verständnis zu ermöglichen; der Leser wird allmählich eingeführt. Das Buch beginnt mit einer Kritik unserer Sinneserkenntnis. Alle unsere Wahrnehmungen sind subjektive Reaktionen auf gewisse Impulse von außen her, die wir nie in sich erfassen können. Unsere Erkenntnis vermittelt uns ein Kryptogramm, das es zu enträtseln gilt. Einen ersten Anhaltspunkt zur Entzifferung bilden gewisse Wiederholungen und Regelmäßigkeiten („Naturgesetze") in unseren sinnlichen Wahrnehmungen. Für sie gilt es, ein Schema zu finden, das sich in mathematischen Funktionen ausdrücken läßt. Der Reihe nach werden nun die „Mitwirkenden", die Elektronen, Protonen, Atome,

Raum und Zeit auf diese Weise entziffert. E. geht dabei von Beispielen des täglichen Lebens aus und streift dann allmählich alles Anschauliche („Romanhafte") ab. Sehr gute Beispiele hierfür sind besonders die Kapitel „Wahrscheinlichkeit" und „Gruppentheorie". Aber nicht nur die Methode des Physikers, sondern auch der Inhalt des so erschlossenen neuen Weltbildes wird uns mitgeteilt, so besonders in den vier der Astronomie gewidmeten Kapiteln. Und dieses Bild ist überwältigend und steht, wie E. sich humorvoll ausdrückt, „dem Roman des naiven Erzählers in nichts nach". — Dabei bedient er sich natürlich nicht der Sprechweise der theoretischen Physik, sondern gebraucht die „handgreiflichen" Ausdrücke, z. B. „Elektronen" im Sinn von kleinsten Körperchen, während sie für den Mathematiker eine „Art Wahrscheinlichkeit im Bezirk der Atome" sind, ein „Wahrscheinlichkeitsdunst". — Das Gebiet des Geistigen nimmt E. ausdrücklich aus. Freiheit, Ethik, Religion usw. sind uns im Bewußtsein unmittelbar gegeben und haben mit Elektronen, Raum und Zeit usw. nichts zu tun. Es wäre eine „unehrliche Antwort", wollte man auf die Frage nach dem gesamten Weltbild mit Einschluß des Innenlebens antworten, „es gehe um Atome, Chaos, glühende Sternkugeln, die ihrem drohenden Untergang entgegengehen, um Tensoren und nicht-kommutative Algebra". Der Geist ist nichts von all dem. — Soweit das überhaupt möglich ist, führt das Buch den Nichtfachmann in äußerst geschickter und angenehmer Form, man möchte beinahe sagen, mit Humor, in den schweren Stoff ein. Das Buch ist ja die Wiedergabe von Vorträgen vor einer größeren Zuhörerschaft, und die lebendige, mitteilende Form wurde völlig gewahrt. Frank.

267. Bense, M., Aufstand des Geistes. 8° (121 S.) Stuttgart 1935, Deutsche Verlags-Anstalt. *M* 3.60. — B. will gegen die Auffassung Klages' vom Geist als Widersacher der Seele den Geist, die Erkenntnis, verteidigen. Freilich nur ein Geist, der Ideen habe, lasse sich gegen Kl. verteidigen, darum nicht eine Philosophie, die (wie etwa die scholastische) in nie endender „Reflexion" immer nur wieder dasselbe sage. Dagegen wird der Ideenreichtum der neuen, mit den Hilfsmitteln der Mathematik und Logistik arbeitenden Physik in überschwenglichen Tönen gepriesen. Sie soll zur echten Philosophie werden und die bedrohte Existenz des Menschen wieder sichern, indem sie ihn in der Ordnung des Raumes sich wieder geborgen fühlen läßt. Dadurch, daß die Naturwissenschaft immer mehr auf das Geheimnisvolle, „Sakrale" der Materie stößt, dringt sie zur Metaphysik vor. — Alle Achtung vor B.s physikalischem und mathematischem Wissen, aber Philosophie will schließlich auch verstanden sein, und auch die höchstentwickelte Physik kann Religion nicht ersetzen. de Vries.

268. Mitterer, A., Das Ringen der alten Stoff-Form-Metaphysik mit der heutigen Stoff-Physik (Wandel des Weltbildes von Thomas auf heute. Bd. 1). gr. 8° (160 S.) Innsbruck 1935, Tyrolia. *M* 4.20. — Dem vorliegenden Bande sollen in der angefangenen Reihe noch folgen: „Wesensartwandel und Artensystem der Körperwelt" sowie „Mann und Weib nach dem biologischen Weltbild des hl. Thomas und dem der Gegenwart". — Unter „Weltbild" ist das natur- und kulturwissenschaftliche Weltbild zu verstehen, über das ehedem Thomas, wir aber heute verfügen. Nicht um eine rein geschichtliche Darlegung geht es, sondern um einen kritischen Vergleich. Alles, was wirklich heute als abgetan und veraltet gilt, soll bewußt und entschieden zurückgestellt werden

aus alledem, was man insgemein als maßgebende Lehre des hl. Thomas in katholischen Schulen vorlegt. Durch diese kritische Läuterungsarbeit will M. die Autorität des Lehrers in Philosophie und Theologie ehren und schützen. Da es unmöglich geworden ist, an den physikalischen Auffassungen des hl. Thomas festzuhalten, eignen wir uns um so energischer die von ihm gehandhabte Methode an, indem wir auf Grund andern Tatsachenmaterials und zahlreicher neuer Einsichten und Erkenntnisse eine neue Art der Erklärung suchen. So würde er auch selbst in unserer Zeit und in unserer Umgebung gehandelt haben. — „Auseinandergerissen sind heute Theorie und Gegenstand. Die Gegenstände, die nach Thomas hylomorph waren, sind es nicht. Und die Gegenstände, die man heute als hylomorph hinstellen möchte, sind nicht die des hl. Thomas. Empirie und Theorie stehen sich feindlich gegenüber, aber zwischen wahrer Empirie und wahrer Theorie darf es keinen Widerspruch geben" (139). „Physik war früher Hilfswissenschaft (ancilla) der Metaphysik. Nun ist die alte Dienerin, die Aristotelische Physik tot und eine neue Physik an ihre Stelle getreten. Aber die alte Metaphysik kann sich, wie es scheint, gar nicht in den Dienerinwechsel finden. So wirtschaftet sie lieber allein weiter, wiewohl sie ohne die Unterlagen der Erfahrungswissenschaften unmöglich vorwärts kommen kann" (140). — So anerkennend Nr. 3 der Reihe (Mann und Weib nach dem biologischen Weltbild . . .) als Artikel in ZKathTh 57 [1933] 491 bis 556 bereits in Schol 9 (1934) 151 f. besprochen und begrüßt wurde, so willkommen ist uns der vorliegende Band über die heutige Stoff-Physik und ihren unversöhnlichen Gegensatz zu der alten Stoff-Form-Metaphysik. — Auch die Inhaltsangabe S. 143/6 und das Personen- und Sachregister 147—160 sind reichhaltig und erleichtern die Benutzung. In der ThPrQschr 89 (1936) 318 bis 324 (u. ZKathTh 60 [1936] 241—244) setzt sich M. mit eben erschienener Literatur auseinander und gibt einen klaren Überblick über Inhalt und Beweisgang seines Buches. Bruders.

269. Hartmann, E., Das Periodische System und die spezifische Verschiedenheit der Elemente: PhJb 49 (1936) 72—83. — Die Tatsache, daß sowohl das Atomgewicht reiner Elemente wie ihre Kernladung stets ein ganzzahliges Vielfaches des Atomgewichts und der Ladung des Wasserstoffatoms sind, läßt sich vernünftigerweise nur dadurch erklären, daß die verschiedenen Elemente in ihrem Kern aus Wasserstoffatomen („Protonen") aufgebaut sind. Die Radioaktivität, durch die sich ein Element in zwei andere aufspaltet, ist keine Wesensverwandlung. Die chemischen Eigenschaften finden ihre Erklärung in der Zahl der Elektronen. Eine spezifische Verschiedenheit der Elemente im streng metaphysischen Sinn, die eine verschiedene forma substantialis fordern würde, besteht also nicht. — Damit ist natürlich nicht jede hylemorphe Zusammensetzung ausgeschlossen, wenn diese etwa durch das Wesen des Körpers gefordert ist; nur müßte sie in die letzten Urbestandteile verlegt werden. de Vries.

270. Driesch, H., Die Überwindung des Materialismus. 8° (133 S.) Zürich 1935, Rascher. *M* 1.20. — D. faßt in dem vorliegenden Bändchen das Wichtigste aus seinen größeren Werken in einer durch Kürze und Treffsicherheit äußerst wirksamen Formulierung zusammen, zur wissenschaftlichen Widerlegung des Materialismus in jeglicher Form. Was Materialismus ist und wie weit er in der anorganischen Natur, aus der er gewonnen wurde, gilt, wird vorausgeschickt. Dann folgt der Nachweis, daß er im

Bereich der belebten Natur, vom organischen Leben angefangen bis hinauf zur Parapsychologie, in weiten Gebieten völlig versagt, weil es sich nicht um ein summenhaftes Geschehen — die Grundvoraussetzung des Materialismus — handelt oder weil das Geschehen seinem ganzen Wesen nach unmateriell ist. Auch die verfeinerten Formen des Materialismus, die Hypothese einer Weltpräzionsmaschine und die des psychophysischen Parallelismus, sind falsch und auf den groben Materialismus zurückzuführen. Ist der theoretische Materialismus einmal widerlegt, so kann auch der ethische überwunden werden. Hier findet D. treffliche Worte über die Bedeutung der Willensfreiheit des Menschen und der Unsterblichkeit als Begründung des sittlich guten Handelns. Diese Probleme dürfen, ja müssen zum wenigsten wieder als sinnvolle F r a g e n gelten. — Zur vollständigen Widerlegung des Materialismus gehört auch eine kritische Betrachtung der bekanntesten Schlagworte des materialistischen Zeitalters, wie „rational" und „irrational", „Aufklärung" und dgl. Alles in diesem Büchlein ist nicht nur klar, sondern auch temperamentvoll gesagt, obwohl wie der Verf. mehrmals betont, die streng wissenschaftliche Linie niemals verlassen wird. Frank.

271. D r i e s c h, H., Die Maschine und der Organismus. gr. 8° (VIII u. 76 S.) Leipzig 1935, Barth. *M* 4.50. — D. will in dieser Schrift die Grundfrage des Lebens, so wie sie sich dem von der Erfahrung ausgehenden Naturforscher und Naturphilosophen darbietet, einer endgültigen Lösung zuführen. Diese Grundfrage läßt sich am kürzesten etwa so formulieren: Läßt sich alles organische Geschehen als die Summe des Wirkens der letzten materiellen Teilchen auffassen? Um die Frage zu entscheiden, werden die Begriffe Maschine, bauende Maschine, Struktur, Automat, Wohlordnung, Gesamtheit, Ganzheit, die alle irgendwie sowohl in der Maschine wie im Organismus verwirklicht sind, auf ihre Verschiedenheiten in beiden Ordnungen untersucht. In einer recht alten Formulierung wird der Grundunterschied darin gesehen, daß nur im Organischen bzw. in seelischen Erlebnisganzheiten, das Ganze v o r den Teilen ist, daß aber im Anorganischen alles Geschehen als Summenwirkung der Teile gedeutet werden muß. Klar erkennbar wird dieser Unterschied nur bei der Genese, beim Werden der Organismen bzw. der seelischen Ganzheiten. Da ist notwendig ein ganzheitsstiftender Naturfaktor (Entelechie, Finalursache) bzw. im Reiche des Seelischen ein ordnender Faktor anzunehmen. Darüber, wie man sich die vorauszusetzenden Ordnungsschemata zu denken hat, wird man verschiedener Meinung sein können: eine Fähigkeit der Seele, sachlich oder begrifflich Zusammengehörendes auch als Ganzheit aufzufassen, dürfte genügen ohne Annahme einzelner Kategorien. — Das Buch ist klar und überzeugend geschrieben. F.

272. L e h m a n n, F. M., Logik und System der Lebenswissenschaften. gr. 8° (VII u. 124 S.) Leipzig 1935, Barth. *M* 7.50. — Den gordischen Knoten des Mechanismus—Vitalismus-Problems und verschiedener anderer zerhackt L., indem er nach dem Vorgang von L. Ziegler lehrt, wir hätten in Mechanik und Organik ein und dieselbe Wirklichkeit unter verschiedenen Formen der wissenschaftlichen Einstellung zu erblicken. Diese beiden Arten der Wirklichkeitserkenntnis nennt er Physo-Logik und Bio-Logik. Das Physo-logische Denken ist gegenständlich, das Bio-logische Aufgaben erfüllend, ethisch. Die Physo-Logik der empirischen Vernunft umfaßt all das, was man unter Begriffen wie Materia-

lismus, Mechanismus, Rationalismus, Physikalismus usw. richtig als logische Methode der Physik erkannt, zu Unrecht aber immer wieder auf Biologie und Soziologie zu übertragen versucht hat. Die Bio-Logik umfaßt alles, was man als Animismus, Vitalismus, Teleologismus, Irrationalismus, Intuitionismus, Romantizismus, Mystizismus theoretisch zu begreifen gesucht, aber noch nie recht mit der Praxis der Erfahrung zu reimen vermocht hat. Leben ist Organisation, Organisation ist eine „Kategorie". Nach dieser S. 49 vom Verfasser vollzogenen „kantisch-kopernikanischen" Wendung der theoretischen Biologie — ach, wie bescheiden! — sucht er nach dem dynamischen Prinzip a priori, nach welchem Zustandsänderungen der Organisation möglich sind: es ist das der Reorganisation, als dessen Leistungen in aufsteigender Reihe Stoffwechsel, Formwechsel, Regeneration, Teilung, Zeugung zu betrachten sind. Die Physo-Logik wird nur kurz behandelt (105 bis 110). — Gut, daß auch dieser Lösungsweg einmal versucht wurde, der mit dem Standpunkt „jenseits von Mechanismus und Vitalismus" nichts zu tun hat, sondern auf einer höheren Ebene liegt; er wird aber selbst die Freunde kantischen Denkens wenig befriedigen; die neue Kategorie ist zu wenig begründet. Wichtige Einzelheiten sind auch fachwissenschaftlich unzutreffend oder umstritten, z. B. daß die Kristalle organisiert seien (wer hat das je zu behaupten gewagt?) oder daß jede Zelle den Wert eines Individuums habe. Anderseits ist manches sehr gut und recht witzig gesagt, die Lektüre daher angenehm und nicht ohne Gewinn.
Schmitz.

273. André, H., Müller, A., Dacqué, E., Deutsche Naturanschauung als Deutung des Lebendigen. Mit 33 Abbildungen. 8° (192 S.) München 1935, Oldenbourg. *M* 4.80. — Das Buch vereinigt folgende, z. T. schon anderswo veröffentlichte Abhandlungen: 1. Die Spannungsgesetze des Lebendigen im Lichte biologischer Erkenntnis 5—22 (André). 2. Die Spannungseinheit von Erlebnis- und Erkenntnisraum (Bild und Urbild) im Aufbau der wertenden deutschen Naturanschauung 23—103 (André). 3. Atombild, Analogie und Deutung der Lebenserscheinungen 104—131 (André). 4. Die Überwindung des Utilitarismus in der Biologie der Gegenwart 132—168 (Müller). 5. Völkergeist, Zeitgeist und Wissenschaft 169—192 (Dacqué). Die drei Verfasser bemühen sich, die ganzheitliche Auffassung der Lebewesen und ihre Anerkennung als echte Wesenheiten teils neu zu begründen teils als spezifisch deutsche Naturanschauung nachzuweisen. Um letzteres handelt es sich bei Dacqué ausschließlich, und er holt dabei weiter aus: der Zurückweisung des Darwinismus geht ein Angriff auf das Weltbild der modernen Astronomie und auf Lyells geologische Methode der aktuellen Ursachen voraus, denen die im deutschen Lebenskreis entstandenen Theorien von Hörbiger-Fauth, Barthel, Wegener gegenübergestellt werden. Geistreich, aber etwas schwach. Cuvier z. B. hat zwar Katastrophen, aber keine Neuschaffung von Typen gelehrt. Die Welteislehre, Transeat, aber Barthels Ideen! André zieht nach der ihm eigenen Art vieles in die Diskussion hinein, nur ein naturwissenschaftlich vielseitig orientierter Leser kann ihm mit Genuß folgen. Schm.

274. Kluge, M., Johannes Reinkes dynamische Naturphilosophie und Weltanschauung unter besonderer Berücksichtigung ihrer Herkunft aus der Botanik (Studien u. Bibliogr. zur Gegenwartsphilosophie 17). gr. 8° (VII u. 168 S.) Leipzig 1935, Hirzel. *M* 5.—. — Es ist erfreulich, daß Reinke bald nach seinem Tode

einen Darsteller seiner naturphilosophischen Lehren gefunden hat, der mit Talent und Fleiß Pietät und kritischen Sinn in glücklicher Weise verbindet. Anknüpfend an A. Knauth (1912), dessen Arbeit noch in die Zeit von Reinkes philosophischem Werdegang fiel, will K. nun besonders Reinkes Naturphilosophie der letzten Entwicklungsstufe, der des „konsequenten teleologischen Dynamismus" quellengerecht und systematisch vorlegen, ihre naturwissenschaftlichen und allgemeinphilosophischen Grundlagen aufzeigen und an der gegenwärtigen Naturphilosophie orientieren. Im 1. Teile (11—62) wird gezeigt, wie Reinke philosophiert, nämlich aus einer von Jugend an bestehenden Abneigung gegen den Materialismus heraus, mit den Naturwissenschaften, speziell der Botanik, als Tatsachengrundlage, unter dem literarischen Einfluß von Männern wie F. A. Lange, Lotze, K. v. Baer, E. v. Hartmann u. a., erkenntnistheoretisch als überzeugter Realist mit gesundem Menschenverstand, der neben dem Wissen auch den Glauben oder vielmehr das Glauben als berechtigt anerkennt (denn Reinkes Glaubensbegriff ist eigentümlich). Beim Entwicklungsgang von Reinkes Naturphilosophie (43—62) kommt sein bekanntes Schwanken zwischen Mechanismus und Vitalismus zum Ausdruck. Im 2. Teil (63—127) wird Reinkes dynamisches Naturbild aufgerollt, das man aus dieser Synthese des Verf. weit besser kennenzulernen vermag als aus dieser oder jener Einzelschrift Reinkes. Der 3. Teil ist überschrieben: Der metaphysisch-weltanschauliche Abschluß der Naturphilosophie bei Reinke. K. rechnet Reinke, der selbst Theist sein will, zu den Pantheisten; es erscheint fraglich, ob er damit das Richtige trifft. Die monographische Bibliographie am Schluß ist vorzüglich. Schm.

275. Schmid, G., Über die Herkunft der Ausdrücke Morphologie und Biologie. Geschichtliche Zusammenhänge (Nova Acta Leopoldina. N. F. Bd. 2, H. 3/4, Nr. 8). 4° (24 S. = 597—620) Halle (Saale) 1935, Deutsche Akad. d. Naturforscher. *M* 2.50. — Als Schöpfer des Ausdrucks Morphologie gilt allgemein Goethe. Er hat auch in der Tat 1796 dies Wort in einer Tagebuchniederschrift frühzeitig und selbständig geprägt, aber vor 1817 in keiner Veröffentlichung verwendet. Die literarische Priorität kommt dem Königsberger Anatomen Karl Friedrich Burdach zu, in dessen 1800 erschienener „Propädeutik zum Studium der gesammten Heilkunst" es sich S. 62 zuerst findet. Auf derselben Seite, und ebenfalls bescheiden in einer Anmerkung, steht auch zum ersten Mal das Wort Biologie, und zwar in dem heute wieder allgemein gewordenen Sinn von Lebenslehre schlechthin. — Schade, daß man das in dem Biologiestreit zu Anfang unseres Jahrhunderts nicht wußte. Schm.

276. Alverdes, F., Grundzüge der Vererbungslehre. 8° (VIII u. 143 S., 45 Abbild.) Leipzig 1935, Hirzel. *M* 5.—. — Um die Stoffauswahl und die Darstellungsform des Buches zu verstehen, gibt A. selbst im Vorwort an, für welche Leser er seine Grundzüge geschrieben hat. Er wendet sich an gebildete Kreise, die sich Zeit und Mühe nehmen wollen, den Stoff zu überdenken; aber auch den Ärzten, Lehrern und Landwirten will er eine gute theoretische Grundlage für ihre beruflichen und praktischen Arbeiten liefern. Die Darstellung ist sehr klar, namentlich durch die vielen Abbildungen, die sich wirklich an den Text anlehnen und ausführlich erklärt werden. Die Figuren geben nur das Wesentliche wieder, ohne schematisch zu werden. Nur bei der Schilderung der Reifeteilungen der Geschlechtszellen unterdrückt

der Verf. eine, so weit mir bekannt ist, allgemein vorkommende Komplikation des Vorgangs, die sog. Tetradenbildung. So glatt voneinander getrennt verlaufen die erste und die zweite Reifeteilung nicht nacheinander. Schon vor der ersten Teilung sind in den Tetraden die Chromosome parallel geschaltet und der Länge nach geteilt. Aber wer je Schülern die Entstehung der Tetraden klar zu machen hatte, wird diese harmlose Schematisierung nur billigen können; sie erleichtert das Verständnis bedeutend. Ein besonderes Verdienst des Buches ist es, manchen oberflächlichen und schlagwortartigen Popularisierungen von Begriffen und Ergebnissen ruhig und sachlich die eigentliche Bedeutung entgegenzustellen. Das Buch kann recht empfohlen werden. Frank.

277. Huth, A., Schultz, K., Stahlmann, H., Rasse und Vererbung. Mit 8 Kunstdrucktafeln u. 22 Textabbildungen. gr. 8° (48 S.) Ansbach 1935, Prögel. *M* 1.60. — Die Schrift ist als Leitfaden für den Schulunterricht gedacht; aber sie will keine Gesamtdarstellung und keine tiefere Begründung geben. Aus der Vererbungslehre werden recht klar an Hand von vielen deutlichen Zeichnungen die beiden ersten Mendelschen Regeln und einige besonders interessierende Fälle von Vererbung, so die des Geschlechtes beim Menschen, ausführlicher besprochen. In der Rassenkunde wird die extreme Verherrlichung der nordischen Rasse abgelehnt und überhaupt eine nüchterne, wohltuende Auffassung vertreten. In dem Kapitel „Die Grenzen der Erziehung" hätte die Bedeutung einer sorgsamen Erziehung wenigstens für die jeweilige individuelle Gestaltung der Erbanlagen mehr betont werden müssen, selbst wenn man zugibt, daß die Erziehung nicht die eigentliche Erbmasse dauernd beeinflussen kann. Verletzend wirkt das Schlußwort „Besinnliches zum Rassegedanken". Unter den Freiwilligen von Langemarck waren sehr viele romtreue Katholiken, und ein anderer soldatischer Gehorsam als von diesen „wahrhaft deutschen und rassigen Helden" wird auch vom Jesuiten nicht verlangt. F.

278. Ibero, J. M., Los orígenes de la humanidad. 8° (227 S.) Madrid 1935, Ediciones FAX (Plaza de S. Domingo, 13. — Apartado 8001). *Pes* 4.—. — I. bietet eine glückliche Zusammenfassung aller theologisch-philosophischen Hauptfragen, die mit dem Ursprung der Menschheit zusammenhängen. Auch Leser, die nicht so sehr mit der wissenschaftlichen Terminologie vertraut sind, vermögen zu folgen, und doch werden viele Fragen mit großer Tiefe behandelt und mit wohlbegründeten persönlichen Entscheidungen beantwortet. Man macht gleichsam mit dem Verf. eine ideale Reise durch die großen Gebiete der Vorgeschichte: Man besucht mit ihm die Terrassen, auf denen die ersten Menschen ihre Lager aufschlugen, und hört sie ihre Überlieferungen vom Ursprung der Welt und der Menschheit erzählen; man betritt die Höhlen, die vor der Kälte der Eiszeit Schutz boten und bewundert an ihren Wänden die Anfänge der Kunst; man verfolgt das stufenweise Vordringen der Menschen bis nach Skandinavien nach dem Weichen der Eisdecke und besucht schließlich Asien, die Wiege unserer gegenwärtigen Kulturen. Auf diesen Reisen studiert man unter der kundigen Leitung des Verf. die Kulturgeschichte und den anthropologischen Charakter der jeweiligen Rassen. Das Werk zeigt eine starke Tendenz, die konservativen Erklärungen festzuhalten. Jedem, der sich mit diesen Problemen beschäftigt, wird es von großem Nutzen sein. Arrupe.

279. Bender, H., Zum Problem der außersinnlichen Wahr-

nehmung. Ein Beitrag zur Untersuchung des räumlichen Hellsehens mit Laboratoriumsversuchen. Mit 15 Abb. im Text. gr. 8° (IX u. 116 S.) Leipzig 1936, Barth. *M* 4.80. — Das Buch ist unter den ersten Versuchen, den sog. okkulten Vorkommnissen mit denselben Untersuchungsmethoden beizukommen, mit denen die normalen psychischen Erscheinungen erforscht werden, recht beachtenswert. Denn ganz isoliert können die okkulten Begebnisse nicht dastehen, irgendwie muß sich ein Anschluß, eine Beziehung zu genauer bekannten Wirklichkeiten aufzeigen lassen. Das muß wenigstens versucht werden, bevor man ganz neuartige Wirkweisen annehmen darf. Diese streng wissenschaftliche Methode bringt es mit sich, daß B. sich auf ein eng umschriebenes Teilgebiet beschränkt, das des räumlichen Hellsehens. Denn diese Methode verlangt die Prüfung aller Voraussetzungen zum Gelingen einwandfreier Untersuchung und ausführliche Protokollierung der Beobachtungen. Die erste Voraussetzung ist die Feststellung der Eignung der Versuchspersonen; denn eine besondere Anlage muß in jedem Fall vorhanden sein. Dann sind alle Sicherungen gegen Betrug, absichtliche und unabsichtliche Täuschung (Telepathie) zu treffen und genau anzugeben. Das räumliche Hellsehen wird definiert als „Wahrnehmung des den gewöhnlichen Sinnen räumlich Verborgenen" (Kryptoskopie bei räumlich Nahem). B. ist überzeugt, daß er einwandfrei nachgewiesen hat, daß seine Versuchsperson, eine Studentin mit Laboratoriums-Schulung, Kenntnis erhielt von Schriftzeichen, bei denen Lichtreize in Form von Lichtstrahlen und der Gebrauch des Auges ausgeschlossen waren. Aber die Prozesse der Formgestaltung und deren Durchgliederung sind analog denen, die sich bei indirektem Sehen und beim normalen Sehen im Schwellenbereich der optischen Reize zeigen. Sehr stark ist die Fähigkeit bei der Versuchsperson nicht ausgebildet, was als Vorzug zu betrachten ist; denn so wird die Aufmerksamkeit nicht durch verblüffende Leistungen zu sehr abgelenkt und der Zusammenhang mit normalen sinnlichen Erkenntnisakten nicht zu sehr verschleiert. — Man wird die persönliche Überzeugung des Verfassers nur teilen können. Frank.

280. Giese, Fr., Psychologisches Wörterbuch, 3. Aufl. kl. 8° (208 S., 53 Figuren). Halle 1935, Marhold. geb. *M* 4.60. — Das vorliegende Werk erschien erstmals 1920 als erstes deutsches psychologisches Wörterbuch. Es berücksichtigt nicht nur die ältere Sinnespsychologie, sondern auch die Anwendung auf Pädagogik, Recht, Wirtschaft, Völkerpsychologie; von anderen Grenzgebieten werden die wichtigsten Begriffe erklärt. Das Buch will als Hilfsmittel beim Lesen psychologischer Werke dienen, daneben auch den psychologischen Praktikern, denen eine gründlichere Vorbildung fehlt, das Mindestmaß von Kenntnissen bieten und (was für diese wohl wichtiger ist) ein Nachschlagewerk sein. Wertvoll sind die vielen schematischen Zeichnungen, die absichtlich immer nur das Wichtige geben; beispielsweise werden vorgeführt vielerlei Apparate, das Chronoskop, der Ergograph, Farbenmischungsapparat, Perimeter, der Fliegersitz zur Prüfung des Gleichgewichtssinnes, die Prüfung des Bewußtseinsumfanges. Es werden auch manche grundlegende Formeln geboten, wie die Berechnung der Fehler, die Formeln verschiedener psychophysischer Methoden, einige Korrelationsformen. Die Integration im Sinne Jaenschs findet eine besonders eingehende Darstellung; damit ist ein guter Überblick über die fast unabsehbare Literatur geboten, der vielen wertvoll erscheinen wird. Eine Anzahl bibliographischer Daten

bringt gewöhnlich nur die Angabe der Hauptwerke. Die letzten 7 Seiten sind ein Verzeichnis der wichtigeren deutschen Literatur mit besonderer Bezeichnung dessen, was für die Gegenwart am meisten in Frage kommt. Auf die philosophische Begriffsbestimmung geht G. weniger ein; ebensowenig versucht er, zwischen gegnerischen Theorien zu entscheiden; er bemüht sich nur, ihren Sinn kurz klarzumachen. — Das Buch erreicht seinen Zweck in vorzüglicher Weise, wie es vom Verf. nicht anders zu erwarten war. Fröbes.

281. Brunswik, E., Experimentelle Psychologie in Demonstrationen; mit 135 zum Teil mehrfarbigen Abbildungen. Lex.-8° (X u. 166 S.) Wien 1935, Springer. *M* 10.60; Lw. *M* 12.—. — Ziel des Buches ist, Demonstrationen mit einfachsten Mitteln auszuführen. Der Reihe nach werden in eigenen Kapiteln behandelt die Sinnesqualitäten, die Gestaltwahrnehmung, der Sehraum; dann in kleineren Kapiteln Gedächtnis und Denken, Gefühl, Tätigkeit und Persönlichkeitstypen. Der Nachdruck liegt auf dem 2. und 3. Kapitel. So werden die von den Gestalttheoretikern aufgefundenen Faktoren der Gestaltbildung vorgeführt; die Prägnanz gewisser Gestalten, die eine Nivellierung bewirken; während die Tendenz der Präzisierung kleine Formeigentümlichkeiten übertreibt. Verf. findet Köhlers physiologische Erklärung für gewisse geometrische Prägnanz plausibel. Dagegen reiche sie für die empirisch ausgezeichneten Gestalten durchaus nicht. Man wird diese Scheidung nur billigen können. Im allgemeinen werden auch für die geometrisch-optischen Täuschungen psychologische Erklärungen bevorzugt; die vielen vorzüglichen Abbildungen geben dafür ein reiches Material. Auch Nivellierung und Präzisierung spielen hier eine Rolle. — Im großen Kapitel über den Sehraum findet auch die vom Verf. so erfolgreich entwickelte „Größenkonstanz im Entfernungswechsel" eine eingehende Darstellung; hier ist manches freilich für den Leser erst voll verständlich, wenn er auf die früheren Arbeiten B.s zurückgreift. In ähnlicher Weise werden die Forschungen von Kardos über Licht und Schatten vorgeführt, die etwas schwer zum Lesen sind. Endlich wird das Konstanzproblem erweitert auf die allgemeinere Frage: Wie weit sind bestimmte Dingeigenschaften von einer Variation anderer Eigenschaften desselben Dinges unabhängig; beispielsweise: wie weit kann man Formen richtig schätzen unabhängig von der gleichzeitig veränderten Flächengröße? In dem folgenden möchte ich nur Nachdruck legen auf das Verhältnis von Begriff und Anschauung, wobei viel Wertvolles aus der neueren Gedankenforschung eingearbeitet wird. Fr.

282. Contributi del Laboratorio di Psicologia (Universität Mailand), Serie VI. 8° (VI u. 196 S. u. 43 Tafeln) Milano 1935, Società Vita e Pensiero. *L* 40.—. — Hier sind vier Arbeiten vereinigt: 1. Arcangelo Galli (1—27) untersucht die Täuschung, daß eine Figur vor einem Grund bei abnehmender Beleuchtung ganz verschwinden kann und durch die Zeichnung des Grundes ersetzt wird. Es werden die genaueren Bedingungen festgestellt: so sind gewisse Zeichnungen auf dem Grund günstig. Die Täuschung wird in überzeugender Weise psychisch erklärt durch die Gesetze der Wahrnehmungsbildung nach Gemelli. Da bei der schwachen Beleuchtung die Figur zurücktritt, konstruiert man an ihrer Stelle die dort fehlenden Teile des Grundes. — 2. A. Galli (29—104): eine Zickzackkurve trennt die rechte und linke Hälfte des Sehfeldes, von denen eine schwarz, die andere weiß ist. Die

Kurve wird ganz kurz betrachtet und dann gezeichnet, was einigemale wiederholt wird. Gewöhnlich wird dann die Kurve zur schwarzen Hälfte gezogen. Oft schien die Kurve gut behalten, ist aber beim Zeichnenwollen verschwunden. Derselbe Versuch wird auch taktil ausgeführt: die nach einer Kurve geschnittene Kante eines Brettchens wird mit der Hand öfter nachgefahren. Die Fehler beim Nachzeichnen sind von ähnlicher Art und Größe wie beim optischen Versuch; nur bei Blindgeborenen wesentlich größer. Die Fehler werden eingehend beschrieben und gut erklärt. — 3. A. Gemelli und G. Pastori (105—158) besprechen eingehend die heute üblichen Methoden der Elektroakustik für die Untersuchung der Sprachlaute. Besonderer Nachdruck wird auf die von Gemelli bevorzugten Oszillogramme gelegt, ihre Vorteile und Grenzen gut dargelegt. Am meisten gewinnt die Untersuchung der Sprachlaute, indem man verschiedene Methoden vereinigt. — 4. Gemelli, Exercice et apprentissage (159—194). Während gewöhnlich die Übungsgesetze bei ganz einfachen Bewegungen untersucht werden, was auf ein Automatisieren ausgeht, wird hier empfohlen, eine kompliziertere Handfertigkeit einzuüben: dann hat man eine wahre Organisation von Wahrnehmungs- und Bewegungselementen, es wird eine Gestalt gebildet. Dieser Unterschied wird bei einer Reihe von Bewegungsleistungen nachgewiesen. Man muß eine solche Handlung einüben, indem sie der erkannten Aufgabe immer besser angepaßt wird. Eigene Versuche ergeben, daß durch derartige Übung die Leistung plötzlich ansteigt.

Fr.

283. Palmés, F. M., Estado presente de la psicología experimental teórica y aplicada. Aus: Suplemento Anual de 1934 de la Enciclopedia Espasa, 967—992. — Der rührnlich bekannte spanische Psychologe ergänzt hier seinen früheren Artikel in derselben Enzyklopädie, indem er die Weiterentwicklung der Wissenschaft im letzten Jahrzehnt nachträgt. Er schildert die Kongresse, besonders die internationalen, die psychologischen Gesellschaften (diejenige der Vereinigten Staaten zählt beispielsweise 1100 Mitglieder); besonders aber die Veröffentlichungen, die Jahr für Jahr steigen (für 1932 werden 1710 angegeben); nach Ländern verteilt stehen die Vereinigten Staaten heute an der Spitze (1927 waren es 1943), es folgt Deutschland (1509), England (836); dann ungefähr gleich mit je 450 Frankreich, Rußland und Italien. Interessant ist die Ordnung nach Fächern (von 1922—1934) mit im ganzen 23460 Nummern: aus den Unterabteilungen erwähne ich: Sinneswahrnehmung über 2000, höhere psychische Prozesse etwas unter 2000, Gedächtnis 2000, Tests 3800, Gefühl 880, Persönlichkeit 2000, Kollektivpsychologie 1200. Die sog. Krisis in den Grundlagen der Psychologie heißt zum Teil nur eine Verschiedenheit der bearbeiteten Gebiete oder der angewandten Methoden, zum Teil freilich ist es ein Gegensatz der zugrunde liegenden Philosophie. Sehr häufig kann man die gewonnenen Ergebnisse annehmen und von der bisweilen unhaltbaren Erklärung absehen. Im einzelnen werden sorgfältig geschildert der Streit zwischen naturwissenschaftlicher und geisteswissenschaftlicher Psychologie (vgl. meinen Artikel in dieser Zeitschrift 9 [1934] 58—78); die Denkpsychologie; die Faktorenpsychologie von Spearman; die finalistische Psychologie von McDougall; die personalistische von W. Stern; die Gestaltpsychologie der Berliner Schule; der amerikanische Behaviorismus; die Reflexologie der Russen. — Am meisten arbeitete P. in der angewandten Psychologie, deren

Wesen und Hauptgebiete er kürzer darstellt: in der Pädagogik, der Medizin, auf forensischem Gebiet, in der Technik der Arbeit, in den Fragen der Berufswahl. Die Arbeit enthält ein ungeheures Material in leicht verständlicher Darstellung. Fr.

284. Die kulturelle Bedeutung der Komplexen Psychologie. Hrsg. vom Psychol. Club Zürich. Mit einem Portrait und 5 Tafeln. Lex.-8° (VII u. 625 S.). Berlin 1935, Springer. geb. *M* 26.—. — Schüler und Freunde C. G. Jungs haben in der umfangreichen Festschrift zu seinem 60. Geburtstag ein Bild seiner Lehre und seines Wirkens geschaffen. Die grundlegende Arbeit von Toni Wolff — die auch als Buch gesondert ververöffentlicht werden sollte — führt in die Eigenart der „Komplexen Psychologie" Jungs ein. Zunächst wird gezeigt, wie die gut skizzierte, an „Paradoxen" reiche „Komplexität der Psyche" eine ebenso „komplexe Methode" notwendig macht, die ihrerseits manches Gegensätzliche in sich verbinden muß. Ein zweiter Teil der Arbeit bietet das Bild der Struktur der psychischen Totalität. Die Schilderung der „Psychologie des Bewußtseins" zeigt u. a. die Jungschen „Einstellungstypen" der Extra- und Intravertierten, die sich weiter charakterisieren durch das Vorwiegen einer der vier „Grundfunktionen": des Denkens, Fühlens, der Intuition oder der Empfindung. Die folgende „Psychologie des Unbewußten" gliedert sich in die Lehren vom Symptom und Komplex, vom Traum, von den Phantasien und vom Symbol. Beim ersten dringt das Unbewußte in uneigentlicher Form in eine „extreme Bewußtseinslage" ein, beim Traum als „kompensatorischer Interpolation" wird die mangelhafte bewußte Einstellung vom Unbewußten her ausgeglichen, in den Phantasien erscheint die „Kooperation des Unbewußten mit dem Bewußten", im Symbol liegt das Ergebnis engster Verbindung beider vor. Der Begriff des kollektiven Unbewußten, wie Jung ihn (etwa in der Lehre von den Archetypen als Gegenstück zu den Instinkten) faßt, wird geklärt. Endlich analysiert der Abschnitt über die Struktur der Psyche das, was „Individuationsprozeß" genannt wird, das Bewußtwerden der „Totalität" und „strukturellen Einheit" des individuellen Lebens. Die Strukturbetrachtung führt naturgemäß zur Behandlung des „psychologischen Energiebegriffes" über (der natürlich nicht im physikalischen Sinn verstanden wird). Die Psyche erscheint unter dieser (ausdrücklich als nur eine unter mehreren betrachteten) Sicht als ein relativ geschlossenes, weder auf Körpervorgänge noch auf Umwelteinflüsse reduzierbares, autonomes „System". Den Abschluß der Darstellung Jungscher Psychologie bildet eine Erörterung ihres aktuellen Kulturwertes, insofern sie „aus der Not und als Gegenmittel" gegen moderne Seelenlosigkeit zur Seele zurückweist. — Der zweite und dritte Teil des Werkes tragen das gebräuchliche Gepräge der — Arbeiten mannigfachen Inhaltes verbindenden — „Sammel-Festschrift". Sprachforscher, Mediziner, Theologen, Soziologen, Philosophen usw. beleuchten in 19 Aufsätzen Verbindungswege zwischen ihren Arbeitsfeldern und Jungscher „komplexer Psychologie". Der sehr warm gehaltene vierte Teil endlich zeichnet auf mancherlei Weisen — auch mit Hilfe graphologischer Deutung, und selbst ein Versuch über Jungs „Geburts-Horoskop" fehlt nicht — das Persönlichkeitsbild des Menschen und Forschers. Ein Verzeichnis seiner Schriften am Ende des Buches zeugt von dem reichen Arbeiten in mehr als drei Forschungsjahrzehnten. Willwoll.

285. Duncker, K., Zur Psychologie des produktiven Denkens.

Lex.-8° (VII u. 135 S.) Berlin 1935, Springer. *M* 9.60. — Das schöpferische Denken wurde bisher aus den gelegentlichen Angaben genialer Denker erforscht. Hier wird versucht, es experimentell zu klären: mathematische und technische Fragen werden vielen Versuchspersonen geboten und alle ihre Einfälle niedergeschrieben. Eine solche Frage war etwa: wie kann man eine Geschwulst am Magen durch Bestrahlung töten, ohne sonstige Gewebe zu vernichten? Aus dem gesammelten Material werden einige heuristische Methoden des Denkens abgeleitet. So kann man bei geometrischen Sätzen beginnen mit der Annahme ihrer Richtigkeit und Ableitung von Folgerungen daraus, oder von den Voraussetzungen (was als organische oder mechanische Methode einander gegenübergestellt wird); oder auch aus einem Sonderfall, einer Zeichnung. — Eine lange Untersuchung gilt dem Wesen der einsichtigen Evidenz: aus konkreten Beispielen wird ein allgemeinerer Satz, neue Aspekte abgelesen. Eine Einsicht zweiten Grades liegt vor in den Naturgesetzen, die aus Induktionsregeln gewonnen werden. Beim Denken spielen Gedächtnis und Wahrnehmung eine bedeutende Rolle (Findung durch „Resonanz"). Ist ein Stück der Wahrnehmung funktional eng an andere gebunden, so ist zu seiner Verwendung eine Umzentrierung notwendig. Die Veranlagung des guten Mathematikers wird darin erblickt, daß er nicht in der Anschauung hängen bleibt, sondern zu einer abstrakteren Schicht vordringt. — Die wertvolle Arbeit aus der Berliner Schule klärt verschiedene Fragen der Methodik des schöpferischen Denkens. Fröbes.

286. Montpellier, G. de, Les altérations morphologiques des mouvements rapides (Études de psychologie, hrsg. v. Michotte. Vol. 4) gr. 8° (XI u. 251 S.) Louvain 1935, Institut supérieur de philosophie. — Es wird experimentell untersucht, nach welchen Gesetzen sich nachgezeichnete Figuren bei sehr schneller Bewegung verändern. Nach einer historischen Übersicht über die bisherigen Ergebnisse werden eigene Versuche vorgeführt, in denen ein Polygon oft und möglichst schnell nachzuzeichnen war, oder eine vorgeschriebene Folge von Tasten niederzudrücken war. Aus dem großen Material können nur beispielsweise einige Regelmäßigkeiten aufgeführt werden. Die Schnelligkeit der Bewegung wächst mit der Größe der zu durchlaufenden Linie; die Dauer nimmt mit größerer Länge der Bahn zu; aber nur wie die Quadratwurzel der Bahnlänge. Die Dauer der Bewegung nimmt mit wachsender Komplikation der Figur zu. Die einzelnen Polygonseiten brauchen verschieden lange Zeit, auch nach dem subjektiven Rhythmus, den der Betreffende in die Bewegung hineinlegt. Bei größerer Schnelligkeit oder häufigerer Wiederholung werden die geraden Linien gekrümmt, stumpfe Winkel immer mehr in eine einfache Hin- und Herbewegung verwandelt. Dabei wird die Gesamtgeschwindigkeit größer. Dieselbe Vereinfachung der Kurven tritt auch bei konstanter Geschwindigkeit ein, wenn die Zeichnung sehr häufig wiederholt wird. Im ganzen wirken bei dieser Umwandlung verschiedene Tendenzen gegeneinander: eine Tendenz zur Genauigkeit (gemäß der Instruktion) und eine Tendenz zur Vereinfachung der Gesamtgestalt, deren Grenzzustand die einfachste Bewegungsform der Glieder des Organismus wäre, die pendelartige Hin- und Herbewegung. Die Grundlage dafür sind die physiologischen Verhältnisse der Arm- und Handmuskeln, aus denen sie teilweise abgeleitet werden können. Das Ergebnis ist ein Kompromiß. — Die Arbeit ist ein wertvoller Beitrag zum

Kapitel der Muskelbewegungen unter dem Einfluß der Übung. Fr.

287. Peillaube, E., Caractère et personnalité; publié par Ch. Eyselé (Cours et Documents de philosophie). 8° (VIII und 224 S.) Paris 1935, Téqui. *Fr* 20.—. — Das letzte Werk des unterdessen verstorbenen Verf., in dem zwei Kapitel über Charakterbildung fehlen. Als körperliche Grundlagen von Charakter-(Temperament-)Teilungen werden aufgezählt unter anderen: das Vorwiegen von Atmung, Verdauung, Muskeln oder Gehirn; die Gesichtsformen des Affektiven, Aktiven, Intuitiven, Reflexiven usw. nach Ledos; die berühmte Teilung von Kretzschmer; die Gesetze der Vererbung. Für die Gewohnheiten werden die gewohnten Erklärungen der Scholastiker gegeben. — Eine Anmerkung greift meine Psychologie an, weil sie die Willenshabitus auf Assoziationen, mithin auf Erkenntnis, zurückführe. Es wird dabei nicht angegeben, daß diese Erklärung die der späteren Scholastiker (Lugo, Ptolemäus usw.) und gut begründet ist; ferner, daß ich sie dadurch mildere, daß ich nicht bloß Erkenntnisse beharren lasse, sondern auch Neigungen und Gefühle. — Die Möglichkeit einer Charakterbildung wird gegen Kant verteidigt. Der zweite Teil des Buches betrifft die Persönlichkeit. Sehr eingehend werden die empiristischen Theorien (Hume, Taine, Kant, Bergson, James) widerlegt, die die Freiheit wie auch die Seelensubstanz leugnen. Die Willensfreiheit soll intuitiv erkannt werden, und zwar in den unvollendeten Strebeakten; man fühlt unmittelbar, daß die Entscheidung von uns abhängt. Ein Kapitel führt durch, wie man Wollen lernt, zum Teil nach James; ein weiteres die Herrschaft des Willens über das Denken, ja selbst die organischen Funktionen. Der Hauptwert des Werkes liegt wohl in der Beibringung von manchem sonst unbekannten Material. Fr.

288. Dwelshauvers, G., L'exercice de la volonté. 8° (252 S.) Paris 1935, Payot. *Fr* 18.—. — Das wertvolle Werk will praktische Ratschläge sammeln zur Entwicklung der Willensenergie. Ein Überblick gibt die Willenstheorien von Spencer, James, Pierre Janet, Claparède bis zu neueren Thomisten. Mit Recht wird betont, daß die Gewohnheiten nicht notwendig automatische Akte sind, sondern häufig von Menschen aus guten Gründen unterbrochen, ja selbst aufgegeben werden. Den Gewohnheiten stellt D. die habitus gegenüber, für Kunst, Wissenschaft, Tugend, die die höheren geistigen Tätigkeiten erleichtern; sie gehören zur Persönlichkeit, zum Geist. Nach der heutigen Erklärung löst sich übrigens der Habitus der Wissenschaft in eine Reihe einzelner Methoden auf, die freilich auch gemeinsame Züge haben, die in den Einzeltätigkeiten mitgeübt werden. Zu den Mitteln der Willensbildung wird auch die Erwerbung einer guten Sprache gerechnet. — 70 Seiten geben eine Enquête des Verf. an Studenten wieder; dieser Originalbeitrag zur Willensbildung bedeutet wohl das Wertvollste des Werkes. Ein Ergebnis daraus ist, daß man bei kleinen Entscheidungen nicht zu lang überlegen dürfe; daß auf Ratschläge anderer nicht viel Wert gelegt wird. Allgemein empfohlen wird Disziplin, Anstrengung, Überwindung der Ermüdung usw. Als besonders wirkungsvoll wird immer wieder die Selbsterziehung gewisser Jugendvereine hingestellt (der scoutisme), während die Erziehung in Familie und Schule, Anstalten gewöhnlich nicht viel leiste. — Statt des Kampfes gegen Instinkte und Leidenschaften wird ihre Sublimierung empfohlen, sie in den Dienst höherer Ziele zu stellen (natürlich nicht im Sinn Freuds). In einem theoretischen Schlußkapitel wird der Wille erklärt als

eine geistige Tätigkeit, bei der die ganze Seele beteiligt ist, Sympathie, Liebe, Willensfreiheit sei die Unterwerfung unter die von der Vernunft erkannte Ordnung. Die Geistigkeit ist unendlich erhaben über dem Rationellen (!); frei ist ein Akt der Liebe, ein schöpferisches Denken, eine Intuition. Es ist klar, daß damit nicht die Willensfreiheit im Sinn der Moral definiert wird, die auch bei der Sünde vorhanden ist; D. denkt vielmehr an gewisse höchste Leistungen, an eine Art moralische Freiheit. Fr.

289. Frankl, Liselotte, Lohn und Strafe und ihre Anwendung in der Familienerziehung (Quellen und Studien zur Jugendkunde, Heft 12). gr. 8° (VIII u. 116 S.) Jena 1935, Fischer. *M* 5.—. — Die unter Leitung von Charl. Bühler nach den besten Methoden der Kinderforschung ausgeführte Untersuchung stellt fest, was die Rolle der Sanktion (Lohn und Strafe) im Leben des Kindes ist. Es wurden 15 Kinder aus bürgerlichen Familien längere Zeit genau beobachtet. Die theoretischen Ansichten der befragten Mutter über den Wert von Lohn (Strafe) standen mit ihrer Praxis in starkem Widerspruch. Psychologisch bedeutsam ist die Entwicklung des Verständnisses für Lohn usw. beim Kind selber. Vor $1^1/_2$ Jahren fehlte es völlig; auf Schlag wird mit Schlag reagiert; dagegen ist mit 2 Jahren allgemein verstanden, daß die Strafe die Durchführung der Handlung verhindern soll. Ursache ist beim Kleinkind (unter 6 Jahren) vorschriftswidriges Verhalten in Essen, Schlafen, Reinlichkeit und noch mehr beim Spiel; beim Schulkind das Verhalten zur Arbeit, der soziale Verkehr. Der Intensität nach kann man teilen in Worte (Lob, Tadel), Versprechen (Drohungen), endlich deren wirkliche Ausführung. Die Belohnungen werden in eine Reihe geordnet: Liebkosung, angenehme Beschäftigung, Freiheiten, Liebeszuwendung; symbolische Belohnungen, wie Ehrung, Prämie usw. (entsprechend bei der Strafe). Nach dem vorliegenden Material werden eingehend die einzelnen Kinder, die erziehenden Personen und ihre Methode dargestellt. Bei 6—9jährigen hat die Sanktion überwiegend (75%) Erfolg; bei den 10—14jährigen ebenso überwiegend Mißerfolg. Beim Kleinkind wirken Belohnungen mehr als Strafen; beim Schulkind umgekehrt. Zu häufige Anwendung einer Strafe kann abstumpfen oder in eine Angstneurose treiben, zu lange Dauer verbittern. Besonders bringt die ungerechte Strafe leicht schädliche Nachwirkung. — Die Untersuchung ordnet in vorzüglicher Weise das konkrete Material zu dieser pädagogisch so wichtigen Frage. Fr.

290. Le Bon, G., Psychologie der Massen. Mit einer Einführung von W. Moede. kl. 8° (XXIII u. 186 S.) Leipzig 1935, Kröner. geb. *M* 3.50. — Das sprühend geistreich geschriebene Büchlein schildert in fesselnder Weise die Eigenarten der „Massenseele", ihre Triebsteigerung und intellektuelle Hemmung, ihre Meinungen und „Glaubenslehren", ihre Bereitschaft zum Geführtwerden und die für sie brauchbaren Überzeugungsmittel und schließlich verschiedene Formen von „Massen". Mit besonnener Kritik gelesen — die Auffassung von Religion ist höchst einseitig und unzulänglich — bietet es vielfältige Anregung und eine Fülle des Interessanten und Wertvollen. W. Moedes ruhige und klare wissenschaftliche Einführung in das Buch weist zugleich in sehr dankenswerter Weise auf weitere Entwicklungswege sozialpsychologischer Fragen und Errungenschaften und auf die Stellung des Werkes von Le Bon im Lauf der wissenschaftsgeschichtlichen Entwicklung hin. Willwoll.

5. Ethik. Rechtsphilosophie. Pädagogik.

291. Bruyne, E. de, Ethica. I. De Structuur van het zedelijk Phenomen. II. De Ontwikkeling van het zedelijk Bewustzijn (Philos. Bibliotheek). 8° (528 u. 608 S.) Antwerpen, N. V. Standaard-Boekhandel, 1934 u. 1935. Je *Fr* 55.—; geb. *Fr* 70.—. — Zunächst wird eine ausführliche Methodologie geboten, bei der eine berechtigte Phänomenologie gegenüber anderen Bestrebungen abgegrenzt wird; vgl. dazu Schol 11 (1936) 152. Es wird dann phänomenologisch das Wesen des Sittlichen erforscht, wobei die Gewissensphänomene des Schuldgefühls und des Gewissensbisses, das Werterlebnis, die sittliche Tat und die sittliche Person zur Darstellung kommen. Dann wird die Entwicklung des sittlichen Bewußtseins geschildert, zuerst die individuelle, deren Abhängigkeit von den Typen, von, vielleicht pathologischer, Wertblindheit und von reflexen, philosophischen Systemen untersucht wird, danach die soziologisch betrachtete. Hier wird das Verhältnis des Individuums zur Gemeinschaft beleuchtet, vor allem anläßlich der Durkheimschen soziologischen Schule und der Heldentheorie Bergsons und Schelers. Auch wird ausführlich die vorgeschichtliche, ethnologische und kulturgeschichtliche Entwicklung des Sittlichen und die damit zusammenhängende Frage des sittlichen Relativismus einschließlich des Probabilismusproblems behandelt. Die Prälogismus-Theorie Lévy-Bruhls wird vor allem im Lichte der Forschungen W. Schmidts beurteilt. — Die ausgiebige, wahrhaft internationale und selbständige Literaturverwertung, vorab der psychologischen, verdient besondere Anerkennung. Von deutschen Autoren werden viel berücksichtigt Fröbes, D. v. Hildebrand, Klages, Klug, Scheler, Spranger. De B. meint, letzterer gehe doch noch psychologistisch vor; auch tadelt er, daß Spranger dem Sittlichen nicht eine eigene „Lebensform" zuweise. De B. konnte seine eigene „Kunstphilosophie" verwerten; eine Abhandlung über das „Schuldgefühl" der Tiere kündigt er an (I 186). — Das Gesamturteil kann erst nach dem Abschluß des Werkes erfolgen. Gut, Ziel und Wert werden so unterschieden, daß der Wert der Grund sei, warum ein Gut als Ziel erstrebt werde. Wenn andere mit Thomas Ziel und Wert gleichsetzen, so scheiden sie schärfer alle bloßen Mittel und das Äußere, Materiale des Aktes aus. Zu I 212 A. 1 (nicht 3; das Zitat steht in der pars 1) u. 214 A. 1: Thomas handelt von der Verpflichtung gelegentlich der lex-Lehre, während er an jener Stelle vom Intellekt spricht und das Gewissen mehr unter dieser psychologischen Rücksicht darstellt; die Verpflichtung liegt nach ihm weder in einem Drang noch in einem subjektiven Bewußtsein, sondern in der erkannten objektiven nächsten und höchsten Ziel-Mittel-Notwendigkeit. II 269 f. hätte auf den von Aristoteles und Thomas betonten Unterschied zwischen ἡδονή (delectatio) und εὐδαιμονία (beatitudo) hingewiesen werden können; vgl. Schol 1 (1926) 508 524; ebd. 519—521 über den „Intellektualismus" des hl. Thomas. Gemmel.

292. Usadel, G., Zucht und Ordnung. Grundlagen einer nationalsozialistischen Ethik. 8° (74 S.) Hamburg² 1935, Hanseat. Verlagsanstalt. *M* 1.50. — Dieser für die Schulung der Parteigliederungen bestimmte Leitfaden lehnt eine materialistische, liberalistische und religionslose Begründung der Sittlichkeit ab. Wenn auch die vom Schöpfer geschenkte Erbanlage rein zu erhalten ist, bleibt das für das Volk Entscheidende doch die „Zucht" des sittlichen Willens. Zunächst müssen die Eltern im vorehelichen und

ehelichen Leben diese Zucht üben (das uneheliche Kind soll rechtlich dem ehelichen nicht ganz gleichgestellt werden); von ihnen, von der Familie sollen die Kinder die Zucht empfangen und dadurch geschult werden für die unvermeidlichen Gefahren der heute so früh beginnenden öffentlichen Gemeinschaftserziehung. Sittliche Ziele sind Ehre, Wahrhaftigkeit, Treue, Gewissenhaftigkeit in der Führermacht. Eindringlich warnt U. vor dem unnatürlichen Zweifrontenkrieg, der die gemeinsamen Feinde des Kommunismus, den Nationalsozialismus und die Kirchlichen, gegeneinandertreibt und schwächt. — Das Buch wird in vielem klärend und wohltätig wirken. Vom Standpunkte scholastischer Philosophie und Theologie, d. h. auch vom Standpunkte wahren Gemeinschaftswohles aus, wird man freilich bedauern, daß in entscheidenden Fragen die letzte Konsequenz fehlt. Ist der voreheliche Geschlechtsverkehr stets unerlaubt, gegen das „göttliche Gebot" (19), also Schuld? Nur so ist die „mittelalterliche Vorstellung" (16) zu deuten. Anzuerkennen ist die konsequente Ablehnung der Lüge, auch in der Diplomatie. Es ist das jesuitische Lehre; es ist U. entgangen, daß auch die nichtkatholische Forschung weithin (vgl. Böhmer) die Jesuitenfabel von dem die Mittel heiligenden Zweck aufgegeben hat. G.

293. Dingler, H., Das Handeln im Sinne des höchsten Zieles (Absolute Ethik). gr. 8° (160 S.) München 1935, Reinhardt. *M* 4.80; geb. *M* 6.80. — Ethik, die Lehre vom richtigen Handeln, ist die Grundwissenschaft aller Philosophie. Wenn irgendwo, muß hier der Wunsch lebendig sein, womöglich absolute Klarheit, Ordnung und Sicherheit in den Einsichten zu gewinnen. Der Verf. sucht zuerst ein oberstes Ziel für das Handeln des Menschen. Es liegt in der Menschheit und den Völkern. Die praktischen Teilziele des Einzelmenschen liegen darin, daß er am obersten Ziel nach Kräften mitarbeitet. D. schafft sich öfters eine eigenwillige Terminologie, so z. B. beim Gewissen. Was über Reue und Buße sowie über Religion und Gott gesagt wird, kann nur Verwunderung und Kopfschütteln erregen. Eine wirklich sinnvoll erfaßte Wertethik widerspricht nicht einer Gebotsethik, die auf den notwendigen göttlichen Schöpferwillen gegründet ist. Nachdem D. gezeigt hat, warum die Revolution Luthers auf halbem Weg stehen geblieben ist, fährt er fort: „Als eine letzte Revolution im Sinn einer Ablösung von der Gebotsethik und deutliche Hinwendung zur Zielethik ist im deutschen Volk diejenige aufgetreten, welche durch Adolf Hitler geschah. Insbesondere herrscht hier der wesentliche Zug der absoluten Ethik: Abwendung von allem formelmäßig Gebothaften und Hinwendung zum Sinn und zur Sache selbst. Dieser Einstellung aber gehört die Zukunft, denn die letzten und tiefsten Richtkräfte in allem Menschlichen treiben mit unfehlbarer Sicherheit doch immer dem Richtigen näher und zum Richtigen hin!" Schuster.

294. Spiegelberg, H., Gesetz und Sittengesetz. Strukturanalytische und historische Vorstudien zu einer gesetzesfreien Ethik. gr. 8° (380 S.) Zürich 1935, Niehans. *M* 12.80. — Sp. will gegen alle legistischen Strömungen eine autonome, in der Wesensordnung gegründete Sittlichkeit verteidigen. Unter Legismus versteht er nicht nur die Tendenzen des sog. Moralpositivismus, sondern auch jene Bestrebungen, die, wie in der scholastischen Lehrtradition, die Realgeltung des Sittengesetzes unmittelbar auf den heiligen Verpflichtungswillen Gottes zurückführen. In der Methode der phänomenologischen Sinnerklärung untersucht der

Autor zuerst die logische Struktur des Gesetzes im Anschluß an Pfänders Logik und gibt eine zum Teil recht subtile und scharfsinnige Unterscheidung der Begriffe von Gesetz, Norm, Gebot, Festsetzung usw. Das Ergebnis der vier Kapitel des ersten, systematischen Teils (Struktur des praktischen Gesetzes, Struktur des theoretischen Gesetzes, das Gesetz überhaupt, die Struktur des Sittengesetzes nach Sittenwahrheit und Sittengebot) ist folgendes: Letzte Grundlage für das Sittenurteil wie für das Sittengebot ist die ontische Sittenordnung. Das Gesetz kommt erst nach dieser Sittenordnung, die keine Anordnung ist. Eine rein durchgeführte praktologische Ordnung wird gesetzesfrei sein. Sie hat als Grundlage allein die ontischen Ordnungen des Tunsollens, Tundürfens, Nichttundürfens. Es steht das Ideal eines Menschen vor Augen, der ohne Gesetz das tut, was sich gehört. Der zweite, historische Teil bringt in zwei Kapiteln Studien zur Geschichte der Termini Sittengesetz und Sittengebot sowie zur Geschichte des ethischen Gesetzesproblems vor Kant. — Man kann zweifeln, ob die rein phänomenologische Methode für eine endgültige Klärung des Sittengesetzes überhaupt zureichend ist. Jedenfalls hat Sp. die eigentlichen Intentionen des hl. Thomas und besonders auch des Fr. Suarez in seiner Ablehnung des G. Vasquez wohl nicht hinreichend gewürdigt. Daß der Mensch real gebunden ist und wie er im Gewissenserlebnis spontan auf diese Bindung reagiert, das erschöpft sich mitnichten allein in der sachlichen Ordnung eines vor dem Gesetz liegenden Tundürfens. Hier liegt gerade das Problem, wodurch die im Gewissen so wohl bekannte Bindung entsteht. Sollen und Sollen ist noch ein Unterschied. Es wäre noch eine eigene Untersuchung am Platz, die nach den scharfen Trennungen von Sachordnung und Gesetz auch ihre wesensmäßigen Zusammenhänge dargestellt hätte. Sch.

295. von Staehr, V., Logische Struktur des emotionalen Ich als metaphysische Grundlage der Ethik. 8° (133 S.) Berlin 1934, Collignon. *M* 3.—. — Da nur ein Teildruck der Diss. vorliegt, ist es der kritischen Prüfung nicht leicht, zu sehen, wie eine „Ethik" (nicht nur diese und jene ethische Einzelbeziehung oder -behauptung) auf dem hier gelegten Fundament aufgebaut werden soll. Jedenfalls kommt es in dem veröffentlichten Teil nicht zu einem solchen „Aufbau", wenngleich eine Reihe Ausführungen gemacht werden, die gewisse Linien und Formen des Grundrisses ahnen lassen. Es sind in ihnen Gedanken und Schauweisen der verschiedensten Art verwandt (Anleihen aus der Experimentalpsychologie und der Psychologie überhaupt; aus der Phänomenologie, der Existenzialphilosophie, aus verschiedenen ethischen Systemen u. a.); sie sind mit einer unverkennbaren konstruktiven Veranlagung zu einer systematischen Einheit verbunden, der dann allerdings die Problematik ihrer Bestandteile in gesteigertem Grade eignet. Manchem wird man auch vom Standpunkt der christlichen Ethik zustimmen; anderes wird man ernst in Frage stellen müssen, und zwar nicht nur vom christlichen Standpunkt aus. Der vorliegende Teildruck bietet einmal die „Einführung" mit den Hauptpunkten: die Ichheit und das individuelle Ich; Fühlen und Erleben; einige Vorbemerkungen zum Aufbau der logischen Struktur des emotionalen Ich; sodann das erste Kapitel über „Struktur des emotional Unbewußten" mit den Unterteilen: 1. Die anonyme Fühlensdrangsal: das Es; 2. Die emotionalen Kategorien. Ethik als wissenschaftliche Disziplin ist eine Erkenntnislehre von der axiologischen Wesenheit des Menschen und der in dieser

fundierenden sinngesetzlichen Ordnung seines Seins überhaupt, sowohl in der Gestalt des intimpersonalen Selbst als auch in der ausdruckshaft relationalen wertgeschichteten Gemeinschaftsverbundenheit. In diesem Sinn ist die Ethik eine Theorie des menschlichen Wertseins und Wertwirkens in seiner beziehungserfüllten Totalität (68). Das Sollmoment hat nach St. mit dem Wesen der Ethik nichts zu tun (denn „die ethische Erkenntnis des Ich stellt sich dar als eine autonome Bindung vor sich selbst als intentionalem Wertwesen". „Unter ‚sittlich' verstehen wir nicht die ‚Form des Sollens', sondern eine jeweils qualitative Gerichtetheit des Fühlens und mit ihm des Wollens in der Gestalt eines vor sich und (bzw. oder) vor anderen Wertsein-Wollens" (67 f.). Das Sollmoment gehört eher der „Moral" an als einer „heteronomen Bindung des Ich vor einem konkret realen oder ... vorgestellten anderen" (71). Richtig gesehen ist hier, daß das Moment der ethischen „Rechtheit" (Gutheit) bzw. „Unrechtheit" (Schlechtheit) begrifflich nicht dasselbe ist wie ethische „Gebotenheit" oder „Verbotenheit"; unrichtig ist, daß für geschöpfliche Wesen dies Moment der heteronomen Bindung überhaupt nicht in den Wesensbereich des Ethischen im engeren Sinn einbegriffen bzw. einzubegreifen ist. Das Reich des Sittlichen umfaßt das sittlich Werthafte und Unwerte nicht nur in seinen konstituierenden Elementen, sondern auch in seinen wesentlichen Relationen zu den Ichen, in denen es Wirklichkeit wird; also auch zu diesen Ichen in ihren letzten metaphysischen Seinsgebundenheiten, als nicht aus sich und nicht letztlich für sich Seienden. — Was die Arbeit über Metaphysik bietet, ist nur wenig und befriedigt auch am wenigsten; es fehlt hier die Orientierung an der gegebenen Seinsordnung. Hürth.

296. Wolff, P., Vom Sinn der Ehrfurcht. 8° (125 S.) München 1935, Kösel & Pustet. *M* 2.50. — Diese Bonner Dissertation verlangt an Stelle der Descartesschen falschen Teilung eine Ganzheitsauffassung für das Subjekt und für die verschiedenen Objektgebiete echter Ehrfurcht, weil nur so das Geheimnisvolle erfaßt werden kann. Mit guter Auswertung mancher Schelerschen Anregungen wird die Ehrfurcht im wissenschaftlichen Erkennen, im Verhalten zur Autorität und vor allem in der Religion geschildert. Hier führt die Ehrfurcht zur Wahrung der Seinsanalogie gegenüber Gott und dem Gottmenschen; eine tiefgehende Würdigung der dialektischen Theologie wie der Christusablehnung N. Hartmanns und Stefan Georges schließt die Abhandlung. — Das aller Ehrfurcht Gemeinsame tritt besonders gut hervor. Die speziellen Anwendungen konnten natürlich nicht so ausführlich und konkret geboten werden wie von Thomas, z. B. S. th. 2, 2 q. 101 bis 117. Die erkenntnistheoretischen und fundamentaltheologischen Fragen sähe man gerne weiter ausgeführt. — Zu S. 112: Suarez hat im Glaubensakt, in den er auch die Offenbarungstatsache aufnahm, dem Glauben und der göttlichen „excellentia", also der „Ehrfurcht", eher zuviel zugewiesen (vgl. Chr. Pesch); die „Vernünftigkeit" als Vorbedingung des Glaubensaktes wird immer gefordert sein. Gemmel.

297. Egenter, R., Das Edle und der Christ. 8° (143 S.) München 1935, Kösel & Pustet. *M* 2.80. — In Auswertung des seit Nietzsche über das Aristokratische Gesagten wird das menschlich Edle in der Seinserhöhung gesehen, die in Wahrung der wesensgemäßen, falschen Supranaturalismus ausschließenden Spannungen zu immer größerer geistigen Vollendung drängt. Diese Merk-

male werden nun im sittlich Edlen sowie im wahren Adel des christlichen Gnadenlebens aufgewiesen, wobei ein echt positives, heldisches Christentum entworfen wird in Tugenden wie Wahrhaftigkeit, Ehrfurcht, Treue, Mut, Verantwortungsfreude. — Diese anregenden, vor Theologiestudierenden gehaltenen Vorträge verdienen wegen ihrer Zeitgemäßheit und schönen Darbietung weite Verbreitung. Sie ergänzen gut die Ausführungen des hl. Thomas etwa über das perfectum (S. th. 1, 2 q. 1 a. 6), die Kardinaltugenden, die magnanimitas und die modestia (2, 2 q. 129 168). Nachdem Kant (Kr. d. pr. V., Methodenlehre) das „Edle" zurückgewiesen hatte, da er mit der Stoa nur einen Grad im Guten wie Bösen annahm, mußte der Wert von vielen erst wieder entdeckt werden. Warum sollte übrigens dieser so wichtige Wert (vgl. 17) nicht auch ehrlich erstrebt werden? D. v. Hildebrand hat das Schelersche Pharisäismusbedenken nun auch aufgegeben (Zeitliches im Lichte des Ewigen [1932] 321). — Zu 46 ff.: Die Transzendentalien gelten von jedem als Ganzes, in der perfectio prima, konstituierten Sein; das Edle, also die perfectio ultima, kann wohl nicht transzendental genannt werden, da es nicht von jedem ens, z. B. in der perfectio prima, gilt; das Edle gehört schon zum kategorialen, konkreten bonum. G.

298. Knoche, U., Magnitudo animi. Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung eines Römischen Wertgedankens (Philologus, Supplementband 27, Heft 3). gr. 8° (VIII u. 93 S.) Leipzig 1935, Dieterich. *M* 5.50; geb. *M* 6.80. — Behutsam und vorsichtig ist K. an die Behandlung der magnitudo animi herangetreten. „Das wenige Material . . . verführt die konstruktive Phantasie . . . , die Entwicklungslinien zu einfach zu ziehen und das Fluktuierende und Unwägbare des geistigen Lebens außer acht zu lassen" (V). Die Formulierung des Seneca trug viel dazu bei, daß die magnanimitas als hervorragende christliche Tugend betont wurde zumal in den Martyrien. Negativ wurde ihr traditioneller Inhalt bestimmt durch die despicientia rerum humanarum, positiv durch die Tapferkeit. Hinter diesen Gesinnungen stand erst das stoische Weltbild: freiwillige Anerkennung des Geschicks und Überwindung des Irrationalen oder seelischer Adel in heroisch bestimmter Menschenwürde. All dieses Hohe und Große wird bei Seneca zum Teil auf den Herrscher Nero projiziert. Viel passender war seine Anwendung auf den christlichen Helden im Martyrium, der das Ziel des Menschen „innere Freiheit und Glückseligkeit" im Glauben anders erreichte als die stoischen Adeligen der alles Große nivellierenden Kaisermacht gegenüber. — Literarisch verdient die magnitudo animi sorgfältige Behandlung. Ein glücklicher Anfang ist gemacht. Nimmt man andere Tugend-Ausdrücke und Namen, z. B. „perfectio", „prudentia", so kann man an der gewaltigen Literatur abmessen, wieviel Arbeit und Mühe es kostet, solch einem Wertgedanken in seinen Wandlungen durch die Jahrhunderte zu folgen [Flew R. N., The Idea of Perfection in Christian Theology. Oxford 1934; N. Pfeiffer, Die Klugheit in der Ethik des Aristoteles und des Thomas von Aquin, Freiburg (Schweiz) 1918; Lottin, O., Les débuts du traité de la prudence au Moyen Age: RechThAncMéd 4 (1932) 270—293; Le tutiorisme du XIII^e siècle: ebd. 5 (1933) 292—301; Les ramifications des vertus cardinales avant S. Thomas d'Aquin: ebd. 6 (1934) 88—94]. Bruders.

299. Larenz, K., Grundfragen der neuen Rechtswissenschaft. gr. 8° (260 S.) Berlin 1935, Junker und Dünnhaupt. *M* 7.50; geb.

M 9.50. — Das Buch enthält sechs Abhandlungen der Kieler Rechtslehrer K. Michaelis, G. Dahm, Fr. Schaffstein, E. R. Huber, W. Siebert und K. Larenz. Die Themen lauten: Wandlungen des deutschen Rechtsdenkens seit dem Eindringen des fremden Rechts; Verbrechen und Tatbestand; Das Verbrechen als Pflichtwidrigkeit; Neue Grundbegriffe des hoheitlichen Rechts; Vom Wesen des Rechtsmißbrauchs (Über die konkrete Gestaltung der Rechte); Rechtsperson und subjektives Recht (Zur Wandlung der Rechtsgrundbegriffe). Dem Herausgeber erscheint als wichtigstes Ergebnis des Bandes, daß sich durch diese Beiträge bestimmte Grundgedanken, etwa über die Zusammengehörigkeit von Gemeinschaft und Recht, völkischem Leben und völkischer Ordnung, Lebensverhältnis und Rechtsbegriff, sowie über die Bedeutung des Treue- und Pflichtgedankens im Straf- und Zivilrecht hindurchziehen und immer wieder die Stellung auch zu einzelnen Fragen bestimmen, die durch die nationalsozialistische Wandlung als Haltung der neuen Rechtswissenschaft geboten ist. Es geht nicht vorwiegend um isolierte Sonderfragen, sondern um das grundsätzliche Verhältnis von Volk und Recht, um die Aufgaben und Möglichkeiten der Gesetzgebungspolitik und auch um Sinn und Eigenart der rechtswissenschaftlichen Begriffs- und Systembildung. Dieser Zwecksetzung entsprechen sicher alle Beiträge. Immer und immer wieder wird uns klar gemacht, daß das Zeitalter des Positivismus, Individualismus, des abstrahierenden und isoliert Normen analysierenden Neukantianismus vorbei ist. Nicht auf allen Gebieten des Rechts ist die Wandlung gleich tief oder radikal, am geringsten im bürgerlichen Recht, am stärksten in der Frage des staatlichen Hoheitsrechts, am umstrittensten im Strafrecht. Die Verf. haben, wenngleich mit verschiedener Betonung, doch auch ein Gefühl, wie schwierig und umstritten eine vollkommene Neuordnung des Rechts aus dem neuen Geist noch ist. Es ist eben zwischen wirklicher Rechtspflege und der augenblicklich bevorzugten Rechtsphilosophie immer noch eine gewisse Spannung. Schuster.

300. Brodmann, E., Was ist das Recht und wo ist es? Rechtsphilosophie eines praktischen Juristen (Beiheft 29 zum ArchRSozPh). gr. 8° (112 S.) Berlin-Grunewald 1935, Verl. f. Staatswiss. u. Geschichte. *M* 6.—; f. Abonnenten *M* 4.—. — Als Rechtspositivist will B. alle Metaphysik ablehnen. Es ist schwer zu sagen, was er darunter versteht. Auch die scholastische Rechtslehre lehnt Freirecht als Entscheidung aus bloßem Gefühl heraus ab, ebenso eine Identität von Sittlichkeit und Recht, nach der im Falle der Sittlichkeit alles Recht überflüssig würde. Denn die schwierigere Rechtsfindung, die sozial unentbehrliche nähere Rechtsbestimmung bliebe, wenn auch der Rechtszwang ausscheiden könnte. B. verlangt übrigens auch den Sittlichkeitsmaßstab für die staatliche Gesetzgebung und die Rechtsprechung. Nur die rein technischen, z. B. wirtschaftlichen Einzellösungen müsse man ethikfrei nennen. — Doch ist es die Ethik selbst, die hier die Einsetzung des Fachwissens erheischt und erst nach der Klärung die Anwendung ihrer ewigen Prinzipien fordert. B. kämpft also zum Teil in einer Front mit der Scholastik gegen ein falsches, rationalistisches und rein formales Naturrecht. — Die Belege aus dem BGB sind lehrreich. Gemmel.

301. Horváth, Barna, Rechtssoziologie. Probleme der Gesellschaftslehre und der Geschichtslehre des Rechts (Beiheft 28 zum ArchRSozPh) 8° (XII u. 331 S.) Berlin-Grunewald 1934,

Verl. f. Staatswiss. u. Geschichte. *M* 14.—; f. Abonnenten *M* 10.—. — Unter reichlicher Anführung von Literatur aus verschiedenen Ländern, hauptsächlich der gegenwärtigen — so wird schon der Neonationalismus besprochen (194 f.) — wird nach der Sein und Sollen zugleich berücksichtigenden synoptischen Methode der konkrete Zusammenhang des Rechts mit Gesellschaft, Wirtschaft, Politik und Geschichte sowie die Stellung der Rechtslehre in den verschiedenen Wissenssystemen untersucht. Auf diesem Wege sollten Umfang und Methode des Rechts möglichst rein herausgestellt werden. Die methodische Zielstellung mußte diese Rechtssoziologie notwendig weithin zur Rechtsphilosophie machen; so sei auf die Entlarvung des Dogmatismus im Rechtspositivismus hingewiesen. Für den Scholastiker ist besonders lehrreich die Übersicht über die Kämpfe um das Naturrecht, woraus die Vieldeutigkeit dieses Wortes neu hervorgeht. Eine abschließende, das reiche Material benützende Rechtsphilosophie des Verf. wäre sehr erwünscht.
G.

302. Sommer, Fr., Studien zur Geschichte der Rechtswissenschaft im Lichte der Philosophiegeschichte (Görres-Ges. Veröff. der Sektion für Rechts- und Staatswiss. H. 65). gr. 8^0 (VIII u. 230 S.) Paderborn 1934, Schöningh. *M* 12.—. — Die Arbeit ist von der Überzeugung getragen, daß das jeweilige positive Recht einer Zeit und eines Landes in bedeutendem Ausmaß unter dem Einfluß der Philosophie und der Weltanschauung überhaupt steht und daß es darum nicht möglich ist, eine Geschichte der Rechtswissenschaft zu bieten, ohne auf die genannten systematischen Voraussetzungen und Grundlagen zurückzugreifen. Die rechtlichen Regelungen der Jetztzeit haben ihre philosophischen Voraussetzungen, wie jedem einsichtig ist; es ist nicht anzunehmen, daß es in der Vergangenheit anders war. — Das Buch umfaßt drei Abhandlungen: 1. Das Recht und das Rechte; 2. Prätor und lex nach Ciceros Schrift „De legibus“ und seiner Rede „pro Cluentio“; 3. Über einige Nachwirkungen der antik-mittelalterlichen Naturrechtslehre im englisch-amerikanischen System der Neuzeit. Die erste Abhandlung ist vorwiegend terminologisch und begriffsgeschichtlich (mit besonderer Berücksichtigung des antiken Rechtes); und doch tritt hier das Sachproblem wohl am klarsten hervor: War im Recht, ist im Recht das Positiv-Rechtliche das „Rechte“, eben weil es das durch positive Satzung Angeordnete ist; oder ist das „Rechte“ vor und über der positiven Satzung durch eine andere Norm (die Natur der Sache) bereits festgelegt und hat die positive Satzung nur oder wenigstens erstlich die Aufgabe, dieses Rechte zu finden, auszusprechen, durchzusetzen? Es ist im Grunde die Frage nach Dasein, Wert, Struktur des „Naturrechtes“ im Sinne der Antike und einer jahrhundertlangen Tradition, nicht im Sinne einer verkehrt-individualistischen Auffassung einer bestimmten Epoche. Die Frage wird nicht rein thetisch und systematisch erörtert, sondern im Anschluß an die in den Titeln der drei Abhandlungen genannten bestimmten Gegebenheiten der Rechtsgeschichte. — Die Fülle der Einzelheiten läßt mitunter die Hauptlinie und das Sachproblem etwas zurücktreten, anderseits erleichtert das gebotene umfangreiche Material ein selbständiges Urteil. Im Gesamtergebnis ist dem Verf. beizustimmen; in dieser und jener Einzelinterpretation werden die Ansichten auseinandergehen. Was S. 52 Anm. 1 ausgeführt wird über die Zwei- statt der geforderten Dreiteilung des „Rechtes“, so versteht der Verf. m. E. die Autoren etwas zu einseitig grammatikalisch und

sprachlich und zu wenig aus der Gesamtheit ihrer sachlichen Auffassung. Das „von Natur aus Gerechte" (das „Gesollte", der „gesollte Sachverhalt") ist so untrennbar mit dem „objektiven" und dem „subjektiven" Recht, wie diese Begriffe in der christlichen Ethik überhaupt und von den a. a. O. genannten Autoren verstanden werden, verbunden, daß die Lehre vom „Recht" ohne den Begriff des „Rechten" weder dargelegt noch bewiesen werden kann. Was der Verf. an mehreren Stellen in mustergültiger Weise tut, dürfte auch hier die Undeutlichkeit und Unausgeglichenheit der Sprechweise der Autoren aufklären und wettmachen, nämlich: Interpretation aus der Gesamtheit der Lehre und des Systems. Aus der von den Autoren dargelegten Sache und den von ihnen vertretenen Grundsätzen ergibt sich ohne Mühe der Sinn ihrer Worte, wo diese in sich allein nicht ausdrücklich genug und eindeutig sind. — Was in der Einführung S. 5 Anm. 14 über Suarez (De leg. I 2) gesagt wird, ist mir trotz wiederholten Nachlesens des Textes nicht verständlich; noch weniger, wenn man andere Texte von Suarez hinzunimmt. Auch hier ist aus der Gesamtheit der Doktrin die Klärung zu suchen, wenn ein Einzeltext nicht genügend und nicht eindeutig aufklärt. Hürth.

303. Reiche, E., Rousseau und das Naturrecht (Neue Deutsche Forschungen, Bd. 36; Abt. Philosophie, Bd. 8). gr. 8° (90 S.) Berlin 1935, Junker u. Dünnhaupt. *M* 3.50. — Fruchtbar in dieser geisteswissenschaftlichen Studie ist die Prüfung der Rousseauschen Lehre nach den Tönniesschen Kategorien Gemeinschaft und Gesellschaft. Die naturgemäße Gemeinschaft, der eigentlich der Ruf „Zurück zur Natur" gilt, wird von Rousseau stets bejaht; so erklären sich manche scheinbare Widersprüche in seiner Einstellung zu den Menschen und zur Kultur. So wird auch die volonté générale als naturhafter Wille zur wahren Vergemeinschaftung des Staates tiefer verstanden; sie steht in einem naturgewollten dynamischen, „integrierenden" gegenseitigen Rechts-Korrekturverhältnis zu den Einzelwillen. Rousseau darf also nicht dem aufklärerischen, kleinbürgerlichen, liberalen Individualismus zugerechnet werden, dessen „profanem" Naturrecht in der Schrift scharf das gemeinschaftsbezogene Naturrecht des Mittelalters gegenübergestellt wird. — Für die geistesgeschichtliche Einreihung hätte noch dienen können S. Moreau-Rendu, L'idée de bonté naturelle chez J.-J. Rousseau (Paris 1929): Schol 5 (1930) 446. Gemmel.

304. Schweiwiler, Otmar, O. S. B., Zur „Vertrauenskrise" der Justiz: Schweiz. Rundschau 35 (1935/36) 417—428. — Die Vertrauenskrise der Justiz wird gegenüber einigen schweizerischen kriminalanthropologischen und -soziologischen Bestrebungen auf die Leugnung des unverrückbaren Maßstabes des natürlichen, göttlichen Sittengesetzes sowie der, allerdings nicht absolut zu verstehenden Willensfreiheit zurückgeführt. Echte Ganzheitsbetrachtung der Schuld muß sowohl die objektive Tat als auch die subjektiven Momente im Täter berücksichtigen. „Der Täter ist für seine Tat zu bestrafen" (422). G.

305. Muller, Albert, S. J., La Politique corporative. Essais d'organisation corporative (Coll. d'Etudes de doctr. pol. cath. publ. s. l. auspices de la Fédér. des Assoc. et Cercles cath.). Brüssel 1935, Editions Rex. *Fr* 12.—. — Angesichts der, auch infolge der päpstlichen Enzykliken, unaufhaltsamen Bewegung zur Errichtung wirtschaftlicher Berufsstände werden alle dieses Buch begrüßen, die über die wichtigsten bisherigen Versuche auf

diesem Gebiete zuverlässige Dokumente und ein sachkundiges Urteil wünschen. Es kommt zur Darstellung die Ständeverfassung u. a. in Belgien, Holland, Italien, Österreich, Portugal, Deutschland; bei letzterem wird das Unternehmer und Arbeiter umschließende Vertikalprinzip der Arbeitsfront anerkannt. Maßgebend ist für M. der subsidiäre Beruf des Staates. Inwieweit die Ständekammern auch politische Bedeutung erlangen sollen, bleibt offen; die freien, womöglich öffentlich-rechtlichen Berufsstände sollen von der jeweiligen Staatsverfassung möglichst unabhängig bleiben. G.

306. Problemi fondamentali dello Stato corporativo. Corso di Lezioni promosso d. Univ. Catt. d. S. Cuore col concorso della Unione Catt. per le scienze sociali (Pubbl. d. Univ. Catt. del S. Cuore, Ser. III. Scienze sociali, Vol. 14). gr. 8° (XII u. 162 S.) Mailand 1935, Vita e Pensiero. *L* 10.—. — Gegenwärtige und frühere Professoren der Mailänder Kath. Universität schildern die nach dem Jan. 1935 für die italienischen Korporationen geltende Rechtslage. Das organische Wachstum ihrer Verfassung und die Verbandsfreiheit wird betont; die Aufgabe der politischen Vertretung des Volkes werden sie nicht oder doch nur indirekt übernehmen; der Staat seinerseits tastet die Privatinitiative nicht an. Besonders wichtig ist Vitos Bericht über die Bestrebungen, den korporativen Solidaritätsgedanken auch über die Landesgrenzen hinaus international auszugestalten. Gemelli führt in seinem Geleitwort aus, die Identifizierung von Individuum und Staat durch den italienischen Idealismus sei unvereinbar mit dem Gedanken des korporativen Staates. G.

307. Katann, O., Aufbau. Bausteine zur sozialen Verständigung (Sonderschrift der Berichte zur Kultur- und Zeitgeschichte). 8° (VII u. 357 S.) Wien 1933, Reinhold-Verlag. *M* 3.15. — Das Buch stellt eine Sammlung publizistischer Arbeiten dar, die sich mit wichtigen Problemen des Gesellschaftslebens befassen. Der katholische Grundstandpunkt des Verfassers sucht überall die Linie des Ausgleichs zwischen den verschiedenen Richtungen im katholischen Lager, z. B. im Streit um den Eigentumsbegriff, um die Stellung zum Sozialismus, zur Demokratie, zum ständischen Aufbau. Die in den Anm. 213 und 284 gegebenen Auslegungsversuche der Enzyklika *Quadragesimo anno* dürften allerdings nicht hinreichen; die Lehre des Rundschreibens trifft wohl eine Auffassung über die Folge des Eigentumsmißbrauchs, die katholischerseits tatsächlich vertreten worden ist, und der Satz, „es ist unmöglich, gleichzeitig guter Katholik und wirklicher Sozialist zu sein" schließt für den Katholiken nicht nur die sozialistische Gesellschaftsauffassung aus, sondern auch das sozialistische „Ethos", wenn man darunter nicht nur subjektive „Haltung", sondern darüber hinaus, was unbedingt zu fordern ist, auch ihre objektive Grundlegung und Normierung versteht. Gundlach.

308. Zur Freiwirtschaftslehre: Keller, Theo, Die weltanschaulichen Grundlagen; Theobaldi, A., Ist Zins Diebstahl? Schweiz. Rundschau 34 (1934/35) 369—380 381—392. — Zwei gründliche Prüfungen der Freigeld- und Freilandbewegung der Anhänger Gesells. Daß sie aus der Schweiz, dem Hauptkraftfeld dieser Bewegung, stammen, erhöht ihre Tragweite. Die Weltanschauung der führenden Gesellianer ist im Gefolge ihrer Hauptpatrone, Stirners und Nietzsches, anarchischer Egoismus, der sich bis zu Forderungen des geschlechtlichen Libertinismus versteigt. Staatliche und kirchliche Autorität sind auszurotten. Das hindert nicht,

„vorübergehend" Staatsdiktatur zu beanspruchen zwecks Sozialisierung des Bodens und des Geldes: Gesell war in der Münchener Rätediktatur Volksbeauftragter für die Finanzen! — T. erklärt die Zinserlaubtheit in der kapitalistischen Wirtschaft nach Art des Pachtvertrags. Gemmel.

309. Welzel, H., Naturalismus und Wertphilosophie im Strafrecht. gr. 8° (IX u. 89 S.) Mannheim 1935, Deutsches Druck- und Verlagshaus. *M* 6.—. — Diese kurze, aber eindrucksvolle Studie will die geistesgeschichtlichen Kräfte auffinden, die unter dem Machtstreben der aufsteigenden bürgerlichen Gesellschaft im Verlauf der Neuzeit zu einer immer zunehmenden Mechanisierung und Rationalisierung des ganzen Daseins hindrängten, dann aber auch eine Auseinandersetzung mit der jüngstvergangenen Phase der Strafrechtsdogmatik geben. Der erste Teil zeigt das Weltbild des Positivismus, das für das strafrechtliche System von Franz Liszt die philosophische Grundlage bot, der zweite Teil behandelt die moderne Strafrechtsdogmatik, insbesondere die Tatbestandslehre und die neukantianische, durch Rickert bestimmte Wertphilosophie. Ist also Liszt tot? Nach dem scharfsinnigen Bild, das W. von seinen philosophischen Grundlagen bringt, sicher. L. baut sein kriminalpolitisches System völlig auf der kausalmechanischen Grundthese des Positivismus auf. Grundlage der Kriminalpolitik ist die Kriminalsoziologie, ein Zweig der allgemeinen Soziologie. Ihre Methode ist die allen wahren Wissenschaften gemeinsame: die unbefangene, methodische Beobachtung gegebener Tatsachen. Sie ist eine Naturwissenschaft, die die Kriminalität kausal zu erklären hat. Jedes Verbrechen ist das Produkt aus der Eigenart des Täters im Augenblick der Tat und den ihn in diesem Augenblick umgebenden äußern Verhältnissen. Noch schärfer ist die Abrechnung mit dem Neukantianismus und der Wertphilosophie Rickerts. Sehr richtig wird der innere Zusammenhang mit dem Positivismus gesehen, der in der scharfen Trennung von wertfreiem Sein und Sinn oder Wert liegt. Das vortheoretische Sein, das als sinnfreie, mechanisch-kausal zusammenhängende Realität gilt, bildet für diese Anschauung lediglich den zufälligen Träger der eigentlich juristischen Begriffswelt. An der Lehre vom Tatbestand, dem Handlungswillen, Erfolg und Schuld, an der Fahrlässigkeit und dem Versuch wird der Wandel im Rechtsdenken aufgewiesen. Schuster.

310. Larenz, K., Vom Wesen der Strafe: ZDKulturph 2 (1935) 26—50. — Das Wesen der Strafe ist der Sinn, den sie an sich selbst hat, nicht nur als Mittel für anderes. Gegen allen Liberalismus, Individualismus, gegen alle bloß äußere Zweckhaftigkeit wird das Wesen der Strafe aus dem neuen völkischen Gemeinschaftsgefühl erklärt. Der ethische Sinn der Strafe liegt darin, daß sie notwendige Folge des Verbrechens ist. Der Kern aller Ethik ist aber die Verantwortlichkeit des Menschen. Das Recht als Gestaltwerdung der Volksgemeinschaft verwirklicht die einem Volk eigentümliche Gerechtigkeitsidee in der Lebensordnung der Volksgenossen. Das Wesen des Unrechts ist also die Störung dieser Gemeinschaft. Das darf nicht bloß in rein normativem Sinn verstanden werden, wie die Neukantianer und Positivisten wollen, die abstrakte Normen an Handlungen, die an sich noch wertfrei gedacht werden, heranbringen. Nicht die Norm macht die Tat zum Verbrechen, sondern der Sinn der Tat als konkreter Gemeinschaftswidrigkeit. Die Strafe mindert die ideelle Rechtsstellung des Täters durch Minderung seiner Ehre und Geltung

in der Gemeinschaft, aber auch seine Rechtsfähigkeit. So verwirklicht die Strafe am Täter den Sinn seiner Tat. In Unterordnung unter den grundlegenden Sinn der Strafe haben dann auch die sogenannten Strafzwecke eine relative Berechtigung. Hegel scheidet noch zu stark zwischen abstrakter Moralität, äußerem Recht und konkreter Sittlichkeit. Darum kann er zum konkreten Sinn der Strafe nicht vorstoßen. Sühne fällt nicht mit Strafe zusammen. Sie ist Tilgung der Schuld durch ein freiwilliges Opfer, durch einen selbstlosen Einsatz für die Gemeinschaft. Sch.

311. Jurt, J., Souveränität, Papsttum und Völkerrecht: Schweiz. Rundschau 34 (1934/35) 890—902. — Da eine absolute Souveränität weder nach innen noch nach außen dem Staate zugesprochen werden kann, sondern nur eine relative, bildet Faktum und Theorie der geistlichen völkerrechtlichen Souveränität des Papsttums keine logische Schwierigkeit, ebenso wenig die etwaige Aufhebung der Kriegsbefugnis für den Staat durch ein entsprechend vervollkommnetes Völkerrecht. Der Aufsatz behandelt diese schwierigen Fragen in vorbildlich gründlicher Weise. — Zu 891: Vattel starb bereits 1767. Gemmel.

312. Schröteler, J., S. J., Erziehungsverantwortung und Erziehungsrecht. 8° (61 S.) München 1935, Kösel & Pustet. *M* 1.30. — In Anlehnung an das Rundschreiben Pius' XI. über die Erziehung („Divini illius Magistri") vom 31. Dez. 1929 wird das Recht zur Erziehung, das die Familie, die Kirche, der Staat für sich in Anspruch nehmen, in seinem Ursprung, seinem Inhalt und in seiner wechselseitigen Verknüpfung untersucht und dargelegt. Man könnte die Schrift eine Exegese der erwähnten Enzyklika nennen. Das Buch verlangt eigentliches Studium, um die Tragweite der entwickelten Grundsätze zu sehen und von ihrer Richtigkeit sich überzeugen zu lassen. Wem es darum zu tun ist, in der ernsten und brennenden Frage der Erziehungsberechtigung an den Grundsätzen der Natur und der Offenbarung sich zu orientieren, ist die Schrift zu empfehlen. Hürth.

313. Schröteler, Jos., Katholische Bekenntnisschule und deutsche Volksgemeinschaft. 8° (72 S.) Limburg (Lahn) 1936, Gebr. Steffen. *M* 1.50; Lw. *M* 2.30. — Die inzwischen bereits in 2. Aufl. erschienene Schrift will der Verständigung und der Gemeinschaft des einen deutschen Volkes dienen. „Man wird es begreifen", heißt es gegen Schluß der Ausführungen, „daß es einem Volk und Vaterland mit allen Fasern seines Herzens liebenden Katholiken an die Seele greifen muß, wenn man ihn daran hindern will, die Kräfte für das deutsche Volk wirksam zu machen, die er nicht nur in seiner subjektiven Meinung für Segensmächte hält, sondern die im Lauf der Geschichte ihre Wirksamkeit so glänzend bewährt haben" (69 f.). — Ihrem Ziele wird die Schrift dort dienen können, wo Verständnis für die Werte und Grundsätze sich findet, auf denen die ganzen Ausführungen aufbauen. Wo aber aus was immer für einem Grund oder Wunschbild Einigkeit über diese Ausgangspunkte nicht besteht, wird sich das Bemühen zunächst auf die Schaffung einer gemeinsamen Basis richten müssen. Im Ziel „Dienst am deutschen Volk" ist man sich sicher einig; aber die Frage nach dem (rechten) Wege zu diesem Ziel deckt rücksichtlich der Bekenntnisschule Differenzen auf, über deren Tiefe und letzte Quellen man sich keiner Täuschung hingeben darf. — Die Schrift vermeidet alles Gehässige; sie ist positiv darlegend und aufbauend. Das wirkt wohltuend und schafft

Bereitschaft, sich auf eine Prüfung der Ausführungen einzulassen. Behandelt werden in vier Kapiteln: 1. Die gesetzliche Grundlage der Bekenntnisschule; 2. Die Bekenntnisschule als Forderung katholischer Glaubenshaltung; 3. Die Bekenntnisschule eine Forderung echter Ganzheitsauffassung; 4. Die Bekenntnisschule eine Forderung deutscher Volksgemeinschaft. H.

Zu den Beweisen für das göttliche Vorherwissen.

Von Max Rast S. J.

Es ist nicht die Absicht der folgenden Ausführungen, den alten Streit über die *scientia media* neu anzufachen. Sondern einige Beweise für die Tatsache des göttlichen Vorauswissens der zukünftigen freien Handlungen sollen einer kritischen Reflexion unterworfen werden. Diese Beweise finden sich auch heute noch in den meisten Lehrbüchern, was sicher zu ihren Gunsten spricht, da sie so oft die kritische Sonde von Professoren und Schülern an sich erfahren mußten. Anderseits liegt freilich auch die Gefahr vor, daß der consensus auctorum tieferliegende Schwächen zu sehen verhindert.

I.

Ein erster Beweis stützt sich auf die Unveränderlichkeit Gottes. In einfachster Form hat ihn I. Hontheim[1]. Gott erkennt die Dinge, wenn sie actu existieren. „Ergo Deus actus liberos ab aeterno praevidet. Nam Deus est immutabilis in scientia sua et, quod aliquando scit, semper scit." Ähnlich geht Liberatore-Corsi voran[2], der aber noch die Unendlichkeit hinzunimmt. „Scientia Dei est infinita et immutabilis, quod non esset, nisi Deus ab aeterno actu cognosceret, quidquid in quavis temporis differentia est cognoscibile." H. Schaaf[3] gibt dem Beweis eine schärfere Fassung. „*Successio in cognitione Dei* non solum subiective, sed etiam *terminative* (= obiective) *spectata admitti nequit,* cum sit imperfectio, unum post aliud cognoscere et sic aliquid addiscere." — Auch Donat[4] bringt im Grunde denselben Beweisgrund. Auf die Unendlichkeit Gottes beruft sich ebenso Kleutgen[5], wenn er schreibt: „Quemadmodum divina essentia nullam in se habet potentiam, ut posset per temporum decursum perfici, sed tamquam actus purus essendi ab aeterno est perfecta: ita intelligentia divina, quae ab essentia re non differt, nihil potentiae passivae habet, ut possit aliquando intelligere,

---

[1] Theodicea, Friburgi 1926, 234.
[2] Theodicea, Neapoli 1931, 101.
[3] Institutiones theologiae naturalis, Romae 1906, 329.
[4] Theodicea, Oeniponte 1914, 165.
[5] De ipso Deo, Ratisbonae 1880, 270.

quod non semper intellexit, sed *una aeterna et immutabili atque ineffabili visione complectitur cuncta, quae novit . . .*"

Gegen diese Beweise aus der Unveränderlichkeit — die Berufung auf die Unendlichkeit Gottes setzt auch wieder irgendwie die Unveränderlichkeit voraus — läßt sich nun ein Bedenken geltend machen, auf das bereits Jos. Müller S. J.[6] hinweist. Gott hätte, da er diese Welt frei erschaffen, eine andere Welt ins Dasein rufen können. Dann aber wäre seine *scientia visionis* tatsächlich eine andere als jetzt. Und doch wäre damit keine subjektive Veränderung in Gott hineingetragen. Die Lösung des scheinbaren Widerspruches liegt bekanntlich darin, daß Gott als der Inbegriff aller Wahrheit alles actu erkennt, was wahr ist, ohne von außen durch irgend ein Geschöpf dazu bestimmt zu werden. Aber das Dasein eines Geschöpfes bzw. ein Geschehen trägt doch den Charakter einer Bedingung. Würde die jetzige Welt nicht existieren, so könnte man nicht von der Wahrheit ihrer *Existenz* reden. Folgerichtig würde sie von der Wesenheit Gottes nicht als existierend dargestellt. Von seiten Gottes, dessen Wesenheit jede Wahrheit (der möglichen, wirklichen, zukünftigen und bedingt-zukünftigen Dinge) darstellt, fehlt somit nichts zur Erkenntnis jedweder Wahrheit. Vom Dasein eines Geschöpfes aber hängt es ab, ob eine bestimmte kontingente Wahrheit überhaupt vorhanden.

Wenden wir das Gesagte auf unsern Fall an. Eine Veränderung der scientia visionis besagt keine seinsmäßige Veränderung in Gott, weil diese Veränderung nur im terminus als Bedingung der bestimmten Wahrheit begründet ist, besagt daher — wenn wir vorläufig von der Wahrheit der Futura absehen — auch keinen Zuwachs oder irgendwelche Abnahme der Vollkommenheit des göttlichen Wissens. Niemand wird behaupten, letzteres sei nicht unendlich, weil Gott die bloß möglichen Welten nicht als zukünftig oder schon existierend erkennt. Ja, die *scientia visionis* ist hinsichtlich der geschaffenen Dinge notwendig endlich, weil Gott keine unendliche Welt schaffen kann.

Nehmen wir nun an, was viele Thomisten behaupten, die Futura hätten in signo priori zum göttlichen Wissen keine objektive Wahrheit, dann werden sie von der göttlichen Wesenheit nicht dargestellt. Gott erkennt sie nicht. Als existierende würden sie erkannt werden. Dennoch ließe sich nicht von einer Veränderung in Gott selber reden, sowenig wie eine andere Weltschöpfung eine solche in ihm bedingt

---

[6] De Deo uno, Oeniponte 1923[3], 539—540.

hätte. Die ganze Veränderung liegt auf seiten des Terminus. — Man könnte vielleicht einwenden, im vorliegenden Fall handle es sich um ein *Nacheinander,* um einen Übergang vom Nichtwissen zum Wissen. — Doch auch dieser Übergang ist nur *ex parte termini,* der vorher nicht wißbar, nun aber wißbar ist. Wem das einen Widerspruch bedeutet, den verweisen wir auf den ganz analogen Fall bezüglich des göttlichen Wollens. Einen Sünder liebt Gott nicht amore amicitiae, nach dessen Bekehrung liebt er ihn. Auch hier müssen wir gestehen, daß es sich um vitale Akte Gottes handelt, und doch kann der Wechsel nur ex parte termini sein. — Die letzte Erklärung, freilich auch das undurchdringliche Geheimnis, ist in beiden Fällen dieselbe: der *eine* unendliche Akt Gottes enthält eminent alle geschöpflichen Akte, obwohl diese als rein geschöpfliche sich gegenseitig ausschließen würden. D. h. Gott kann in einem Akte leisten, was wir bloß in verschiedenen, sich folgenden Akten. Damit der Akt aber formell dieser oder jener wird, muß der Terminus als *condicio* hinzukommen. — Auch von einer Mehrung des Wissens, einem „Hinzulernen" kann man nicht sprechen. Gott hätte mehr und reichere Welten schaffen können; sein visuelles Wissen wäre größer als jetzt, und doch wäre Gottes Wissen, absolut betrachtet, in beiden Fällen gleich unendlich.

Müller[7] sucht nun dem Beweis eine Stütze zu geben durch Einführung eines neuen Gedankens. „Si enim Deus in tempore aliquid cognoscere inciperet, huius rei ratio unica esset, quia ad intelligendum concursu vel determinatione obiecti indigeret ideoque ex se solum in potentia intelligendi esset; atqui Deus est purus actus intelligendi sive ipsa intellectio ideoque ex se ipso determinatus ad cognoscendum omne verum; ergo Deus cum in tempore actus liberos necessario cognoscat, eosdem ab aeterno novit." Diese Form ist schlüssig, wenn man den Futura qua futura eine bestimmte Wahrheit zuerkennt. Denn in diesem Fall ließe sich ein Übergang vom Nichtwissen zum Wissen nur dadurch erklären, daß die Existenz des Geschöpfes erforderlich ist, somit irgend ein Realeinfluß desselben auf Gott. Dann wäre das vorherige Nichtwissen auch gegen die Unendlichkeit Gottes, der in potentia bezüglich seines Wissens wäre, dessen Wesenheit eine *schon bestehende Wahrheit* nicht darstellte, also nicht alles Sein eminent in sich schlösse.

---

[7] A. a. O. 539.

Aber unter der Voraussetzung, daß die Futura keine bestimmte Wahrheit besitzen, verliert der Beweis auch in der neuen Fassung seine Durchschlagskraft. Gott schlösse schon vorher alle Wahrheit in sich; er brauchte nicht auf die „Existenz" des zukünftigen Dinges zu warten, um gleichsam dieser Wahrheit erst habhaft zu werden, wohl aber, damit die Grundlage dieser Erkenntnis gelegt würde, nämlich die tatsächliche Wahrheit des Dinges. M. a. W., Gott erkennt alle Wahrheit. Nun aber sind die Futura erst mit ihrer Verwirklichung wahr. Also muß Gott auf deren Verwirklichung warten. — Nach den früheren Ausführungen würde damit keine subjektive Veränderung in Gott hineingetragen noch seine Unendlichkeit angetastet. — Wer darum den Beweis aus der „Wahrheit der Futura" verwirft, kann auch keinen führen aus der Unveränderlichkeit und Unendlichkeit Gottes. Wer jenen dagegen zugesteht, darf diesen nicht als selbständigen neben jenen stellen, da der zweite den ersten voraussetzt.

P. Loinaz S. J.[8] beweist die ewige Wahrheit der Futura aus der Unveränderlichkeit und Unbeeinflußbarkeit Gottes. „Si cum non erant, cognoscibilitate carebant, etiam ea carebunt, dum sunt. Nam scientia Dei, non invariabilis solum (quae non accrescat aut minuatur), sed impassibilis etiam est; i. e. rebus in esse venientibus, ab iisdem patitur nihil; respectu enim earum eodem nunc pacto se habet Deus, quam prius et ab aeterno, velut incommunicatus, ‚quasi a longe' . . ." Wenn unsere bisherigen Darlegungen stimmen, enthält auch diese Beweisführung einen Zirkelschluß. Unveränderlichkeit und Unabhängigkeit werden nur in Frage gestellt, wenn man die ewige Wahrheit der Futura voraussetzt.

II.

Ein anderes, heute noch umstrittenes Argument, wird aus der Ewigkeit Gottes abgeleitet. V. Remer S. J.[9] legt es kurz so dar: „Sicuti res praesentes sunt aeternitati, ita et cognitioni divinae. Atqui omnia quae fuerunt, vel sunt, vel erunt, sunt aeternitati *realiter praesentia*. Ergo." Hontheim[10] hat zwar kein eigentliches Argument aus der Ewigkeit, beruft sich jedoch auf dieselbe zur Lösung von Schwierigkeiten. „Nimirum coram essentia et oculis

[8] Praelectiones e theologia naturali, Taurini 1929, 262.
[9] Theologia naturalis, Romae 1926[5], 126.
[10] A. a. O. 236.

Dei omnia nostra temporalia quasi aeterna sunt, et Deus ab aeterno in aeternum omnibus temporibus aeque perfecte praesens est ac si aeternaliter exsisterent . . ." Die Suarezianer lehnen sonst das Argument meistens ab, die Thomisten sprechen sich, wenn auch nicht einstimmig, dafür aus. Der entscheidende Punkt für die beiderseitige Stellungnahme liegt in der Erklärung des ewigen Gegenwärtigseins Gottes in allen Zeiten. Die Suarezianer halten dafür, daß die vergangenen und zukünftigen Dinge Gott nur *objektiv* oder *intentionaliter* gegenwärtig sind. M. a. W., „Gott ist allen Dingen und Zeiten zugegen" heißt: „Gott hat von allen Dingen und Zeiten ein unveränderliches ewiges Wissen, das Fundament dieses Wissens aber ist die ewige Wahrheit der Dinge[11]." Es liegt auf der Hand, daß unter dieser Voraussetzung das Wissen Gottes nicht aus dessen Ewigkeit abgeleitet werden kann. Das wäre eine petitio principii oder überhaupt eine reine Tautologie. — Die modernen Befürworter des Arguments dagegen behaupten irgend eine *Realpräsenz* der zukünftigen und vergangenen Dinge gegenüber Gottes ewigem Sein, ohne jedoch immer auf eine nähere Erklärung sich einzulassen. Remer begnügt sich z. B., den dunklen Text des hl. Thomas (1 q. 14 a. 13) anzuführen, ohne ihn des nähern zu kommentieren. Sertillanges[12] weist darauf hin, wie alle die Zeitunterschiede für Gott als den „Ganz Anderen" nicht mehr gelten. „Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sind Einteilungen des Relativen; das Absolute ist ihnen nicht unterworfen; aber ebenso wie seine Einfachheit des Seins für das ganze Sein gilt, so gilt die Einfachheit dessen, was wir seine Dauer nennen, für die ganze Zeit, die sie in einer höhern Art enthält. Die Erkenntnis, die von dieser Dauer gemessen wird, erreicht also das Sein aller Zeiten und, ohne die Beziehungen zu verwirren, macht sie sich gegenwärtig, was für die Geschöpfe nicht gegenwärtig ist."

Suchen wir uns daher vorerst klar zu machen, was es heißt: Gott ist allen Zeiten gegenwärtig. Die Auffassung von einem bloßen intentionalen Gegenwärtigsein scheint uns gewissen Bedenken zu unterliegen. Sie setzt nämlich doch irgend eine *Koexistenz* von Dingen und Gott voraus. Das aber scheint uns, wie auch Sertillanges gelegentlich andeutet, unmöglich, weil einfach keine Beziehungsebene da ist zwischen den beiden Dauern. Nur *homogene* Dauern

[11] Vgl. Franzelin, De Deo uno, Romae 1910, 351 s.
[12] Der hl. Thomas von Aquin, Hellerau 1928, 308.

können miteinander verglichen und überhaupt in Beziehung zueinander gesetzt werden. Wie ich Gottes Allgegenwart nicht als *indistantia* von den räumlichen Dingen auffassen darf — denn damit würde sie schon wieder in die Raumkategorien eingespannt —, so seine Ewigkeit nicht als ein Gleichzeitigsein mit wirklichen oder möglichen Zeiten. Wenn ich aber sage, im Wissen sei Gott den zukünftigen Dingen seit Ewigkeit gegenwärtig, aber real werden sie ihm erst gegenwärtig sein, so wird Gott doch wieder selbst auf eine Zeitspanne festgelegt, in der das zukünftige Ding noch nicht existiert, die Zeit wird an Gott herangebracht.

Ferner scheint es in sich kein Widerspruch zu sein, daß Gott einem Menschen das Wissen um eine ferne Zukunft mitteilt, so daß ihm z. B. die Geschehnisse des Jahres 2000 im Geiste gegenwärtig sind. Aber das Sein Gottes in jener Zeit ist doch ein wesenhaft anderes, kann sich also nicht in einem bloßen Wissen erschöpfen. Noch klarer tritt das für die vergangenen Zeiten zutage. Im Wissen können uns diese irgendwie gegenwärtig sein, und doch sind wir nicht in jenen Zeiten. Gott aber ist in allen Zeiten, oder richtiger ausgedrückt, er ist in keiner Zeit. Wir können eine vergangene Zeitperiode, z. B. das zeitliche Leben Christi, gar nicht in Vergleich bringen mit dem ewigen Sein Gottes. Jene Periode lief nicht gleichsam eine Strecke weit neben der göttlichen Dauer, um dann nur noch im Wissen Gottes weiterzuexistieren. Und wenn man, um dieses zeitweise Nebeneinander doch zu begreifen, die einfache ewige Dauer in ein virtuelles Nacheinander auflöst (vgl. die bekannte Unterscheidung: Die Dinge koexistieren aeternitati *toti,* non *totaliter),* so ist die Ewigkeit nicht mehr als Ewigkeit gefaßt. Diese läßt sich nicht in geschöpfliche und zeitliche Kategorien umrechnen.

Gibt es für Gott keine Zeiten, keine Vergangenheit und keine Zukunft — und wir müssen dies sagen —, dann auch keine *Gegenwart* in unserm Sinn. Dann ist ihm das Jahr 1936 *realiter* nicht näher als das Jahr 5000 vor oder nach Christus. M. a. W., das Wissen Gottes um die „zukünftigen" Dinge bietet in sich kein größeres Problem als das der „gegenwärtigen". Und von diesem Gesichtspunkt aus ist auch die berühmte Lösung Cajetans, die den Geschöpfen ein merkwürdiges doppeltes Sein zuschreibt, unhaltbar. Cajetan möchte die physische Existenz der Dinge doch irgendwie dem ewigen Sein Gottes real näher bringen, hebt sie aber damit aus ihrer Zeitlichkeit heraus, entkleidet sie ihres geschöpflichen Charakters. Für das göttliche Vorher-

wissen bringt diese altthomistische Lösung aus einem andern Grunde keine befriedigende Erklärung. Nach der Ansicht des hl. Thomas und der großen Mehrzahl der Scholastiker erkennt Gott alle Geschöpfe in seiner eigenen Wesenheit. Die Dinge und Geschehnisse liegen also nicht gleichsam physisch vor seinen Augen ausgebreitet, so daß er nur „zum Fenster hinauszuschauen" braucht, um sie wahrzunehmen.

P. Loinaz[13] stellt neben der rein intentionalen Gegenwart der zukünftigen Dinge und der aktuell physischen eine dritte auf, die praesentia obiectiva in actu primo. Er beschreibt sie folgendermaßen: „1) In *concreto* est ipsum actu possibile simul connotans *esse actu deinde,* seu est possibile cum addito *tou esse deinde;* tandem est actus liber in se, *futurum* ipsum in se. 2) in *abstracto* seu formaliter (quoad formam) est sua possibilitas connotans additum existentiae pro postea; tandem ipsa eius *futuritio* in se. Igitur praesentialitas in quaestione, si *formaliter* accipiatur est quaedam *connotatio* atque etiam *relatio* actus possibilis *ad se* physicum." — Das objektive, dem aktuellen Wissen jedoch vorausgehende Gegenwärtigsein der zukünftigen Dinge beruht somit auf dem zu dem Possibile noch hinzutretenden Charakter der Zukünftigkeit. Dieser aber verlangt von der Unveränderlichkeit des göttlichen Wissens, daß er diesem immer gegenwärtig sei. Diese ganze Erklärung steht und fällt mit der allerdings umstrittenen These, daß die Futura ein objektives (intelligibles) Sein haben schon in signo rationis ante cognitionem. Wir werden uns im dritten Teil damit auseinandersetzen. Außerdem scheint aber auch hier das zeitliche Sein der Dinge wieder in Beziehung zum ewigen zeitlosen Sein Gottes gebracht zu werden, wogegen wir uns schon oben gewandt.

Das Gegenwärtigsein Gottes in allen Zeiten kann somit nicht bestehen in einem bloßen Wissen um Vergangenheit und Zukunft; das scheint zu wenig. Aber auch nicht in einer aktuellen Gleichzeitigkeit; das hebt entweder Gottes Ewigkeit oder die geschöpfliche Zeitlichkeit auf. Was kann dann der thomistische Satz „Aeternitas autem tota simul existens ambit totum tempus" (1 q. 14 a. 13 c.) heißen? — Ein Vergleich mit der Allgegenwart Gottes kann eine Lösung anbahnen. Schon früher haben wir angedeutet, daß diese nicht als *indistantia* aufgefaßt werden darf. Denn da-

[13] A. a. O., n. 778.

durch würde eine geschöpfliche, auf Materiellem beruhende Kategorie auf Gott angewandt. Die Kategorien sowie Gesetze des Raumes und des Ortes gelten nur für Ausgedehntes — auch der materielle Punkt gehört noch in diesen Bereich, wenn auch nur als Grenzbegriff —, dieses aber setzt Materie voraus. Wo diese fehlt, verlieren räumliche und örtliche Aussagen ihren eigentlichen Sinn. Darum kann man schon den reinen Geistern kein eigentliches inneres „Ubi" zuschreiben, es sei denn, man fasse sie doch wieder irgendwie als materielle Punkte. Daher stellt der Aquinate den wichtigen Satz auf, daß die geistigen Wesen nur *per contactum virtutis* an Orten und Räumen zugegen seien. D. h. mit ihrem Sein, mit ihrer Substanz sind sie nicht im Raum, stehen sie überhaupt nicht in innerer Beziehung zu ihm, sowenig wie eine abstrakte Wahrheit oder ein Sinngebilde. Sie sind im Raum oder an einem Ort nur *per denominationem extrinsecam, ratione effectus,* insofern ein Körper Gegenstand ihres Wirkens ist. — So ist Gott überall da, wo er wirkt, wo etwas von ihm abhängt. Und da alle existierenden Dinge im innersten Sein ganz und gar von seiner erhaltenden und mitwirkenden Tätigkeit getragen und durchdrungen sind, ist Gott allen Dingen zuinnerst gegenwärtig. Diese Deutung macht erst verständlich, wie die Theologen von Graden reden können hinsichtlich der göttlichen Gegenwart. Man denke an die Innewohnung Gottes in einem leblosen Wesen, in der Seele des Menschen, im Gerechten, in den Seligen. Wie eine „indistantia" Grade zulassen soll, ist schwer einzusehen.

Das substanzielle Gegenwärtigsein scheint wesentlich eine Unvollkommenheit zu sein, weil es doch irgendwie eine innere Beziehung zum Raum und damit zum Stoff einschließt. Die Gegenwart „per contactum virtutis" dagegen besagt nur eine Realbeziehung des materiellen Dinges zu Gott, ohne dessen Transzendenz anzutasten. Die Kausalbeziehung Gottes zum Geschöpf ist rein gedanklich.

Ganz analog wie die Allgegenwart Gottes in den Räumen, können wir nun auch seine Allgegenwart in den Zeiten erklären. Auch in diesen ist er nicht per indistantiam, d. h. durch Gleichzeitigkeit, weil er keine innere Beziehung zur Zeit haben kann. Denn auch die Zeit gründet ähnlich wie der Raum in der Materie; nur stoffliche oder stoffgebundene Wesen können zu ihr in Beziehung treten. So ist Gott den Zeiten und Geschehnissen gegenwärtig *per contactum virtutis,* d. h. wiederum durch seine schöpferische und erhaltende Tätigkeit. In den bloß möglichen, durch die

menschliche Einbildungskraft vorgestellten Zeiten ist er nicht, ebensowenig wie in den bloß möglichen Räumen. Das ist keine Einschränkung seiner Allgegenwart; diese erstreckt sich ja nur so weit, als es wirkliche Räume und wirkliche (sei es vergangene, gegenwärtige oder zukünftige) Zeiten gibt. Sie wird wesentlich bestimmt durch ihren Terminus, ist ein zeitliches, relatives Attribut Gottes. Die Ewigkeit und die Unermeßlichkeit liegen jenseits der (gedanklichen) Beziehungen zu Raum und Zeit auf einer ganz andern Ebene (excedunt), weil sie das göttliche Sein selbst sind, absolut genommen.

Aber gerade die Gleichstellung der Allgegenwart der Dauer mit der Allgegenwart im Raum scheint die Lösung unseres Problems unmöglich zu machen. Letztere setzt die aktuelle Existenz der Dinge voraus, erstere soll aber auch gelten für die vergangenen und zukünftigen Zeiten, die keine Wirklichkeit mehr besitzen. Eine Erwägung über die *Unendlichkeit* Gottes führt uns einen Schritt weiter. In seiner unendlichen Seinsfülle enthält Gott alle geschöpflichen Vollkommenheiten eminent. Dieses kann nun nicht bloß den Sinn haben, Gott enthalte in sich das Sein dieses Dinges mit Abzug aller geschöpflichen Begrenztheiten. Dann bliebe nur noch das rein göttliche Sein übrig, das Esse purissimum; zwischen dem Sein z. B. eines Menschen und eines Pferdes, insofern sie eminent in Gott enthalten sind, bestände gar kein Unterschied. Und doch gründen, wie Thomas sagt, auch die Unterschiede der Dinge irgendwie in Gott (1 q. 14 a. 6). Allein diese Unterschiede bestehen doch wiederum nur vom Terminus aus gesehen. Ich muß also diesen irgendwie hineinbeziehen. Der einzige Weg scheint die *Ursächlichkeit* zu sein. Dann heißt „Gott enthält eminent den Menschen in sich": er besitzt eine höhere Vollkommenheit, kraft deren er Ursache des Menschen sein kann. Und so schließt Gott alle wirklichen Zeiten in sich eminent, insofern er kraft seiner ewigen Dauer *Ursache aller Zeiten* ist, bzw. aller zeitlichen Dinge und Geschehnisse. Dieses Ursachesein ist — von seiten Gottes gesehen — ein ewiger, unveränderlicher Verstandes- und Willensakt. In diesem Akt der Selbstschau erkennt Gott alle Nachahmungen seines Seins, zu dem auch die Zeiten gehören, erkennt sie nicht bloß als objektive Wahrheiten, als mögliche Nachahmbarkeiten, sondern als gleichsam *aus sich herausfließend*, als — von seiten des Terminus betrachtet — innerlich verknüpft mit sich. Auch die vergangenen Zeiten bleiben ihm verknüpft, so gut wie die zukünftigen. Jeder Zeitpunkt

ist eine eigene Nachahmung; darum nicht mit andern vertauschbar; jeder ist, wenigstens *terminative,* einem besondern Willensakt zugeordnet.

So bestünde das Gegenwärtigsein Gottes in allen Zeiten in dieser ursächlichen Abhängigkeit aller Zeiten von seiner schöpferischen Tätigkeit, die als Akt Gottes unveränderlich und ewig ist. In dieser Lösung ist die *absolute Transzendenz* Gottes gewahrt. Es werden keine Zeitkategorien an Gott herangetragen, keine Vergleiche gezogen zwischen seiner und der Geschöpfe Dauer. Er bleibt jenseits aller Zeiten. Das zeitliche Sein der Geschöpfe anderseits wird ebenfalls völlig gewahrt. Die Allgegenwart Gottes aber in allen Zeiten wird zu einem wahrhaft göttlichen Attribut, das unmittelbar ist; denn sie ist nichts anderes als die göttliche Schöpfertätigkeit. Ewigkeit und Unermeßlichkeit sind völlig identisch mit dem göttlichen Sein, fallen erst auseinander, wenn man sich so ausdrücken darf, durch ihre Termini, durch die sie zu den zwei verschiedenen Attributen der räumlichen und zeitlichen Allgegenwart werden.

Damit ist aber auch die Frage gelöst, ob Gott in seiner Ewigkeit die Futura erkenne. Das schöpferische Wirken, durch das alle Zeiten mit Gott real verbunden sind, ist zugleich ein ewiger Akt der Selbstschau Gottes. Ich kann diese gar nicht von Gott wegdenken, so wenig wie seine Aseität. Damit ist aber zugleich die ewige unveränderliche Erkenntnis aller Termini des göttlichen Schaffens, d. h. aller Zeiten und zeitlichen Dinge gegeben. Der tiefste Grund, warum Gott alle zukünftigen Dinge gegenwärtig sind, ist also nicht deren ewige „geschaffene Wahrheit" noch ein decretum praedeterminans, sondern die *reale Abhängigkeit* der Dinge von Gott, der *schöpferische und erhaltende Akt Gottes.* Oder genauer, um die menschliche Freiheit nicht zu gefährden, die schöpferische Mitwirkung Gottes mit dem geschöpflichen Tun — der *concursus divinus.* — So dargestellt wird das Argument auch von vielen Suarezianern gehalten, die es unter der anfänglichen Form (aus dem ewigen Gegenwärtigsein Gottes in allen Zeiten) ablehnen oder wenigstens ignorieren. Es sind alle jene Autoren, die aus der Tatsache des Konkurses auf das göttliche Vorherwissen schließen, wie z. B. Donat, Schaaf, Jos. Müller. Wer den unmittelbaren Konkurs für die freien Akte des Menschen leugnet, für den würde natürlich auch dieses Argument hinfällig.

III.

In den meisten an Suarez sich anlehnenden Lehrbüchern steht heute der Beweis „ex aeterna veritate futurorum", der von den Thomisten durchweg abgelehnt wird. Auf seine Bedeutung haben wir bereits hingewiesen. Der Gedankengang ist folgender: Gott erkennt seit Ewigkeit alle Wahrheiten. Nun aber besitzen die Futura seit Ewigkeit eine bestimmte Wahrheit. Also sind sie seit Ewigkeit von Gott erkannt.

Der Streitpunkt liegt wesentlich im Untersatz, der den Futura eine ewige Wahrheit zuerkennt. J. Müller S. J., der das Argument eingehend darlegt[14], unterscheidet eine dreifache Wahrheit, 1. die ontologische oder die innere Erkennbarkeit des Dinges, 2. die aktuell logische, die in der aktuellen Übereinstimmung des Verstandes mit dem Ding besteht, 3. die potenziell logische, die nichts anderes ist als die äußere Erkennbarkeit eines Dinges. Daß es sich nicht um eine ewige aktuell *logische* Wahrheit handeln kann, liegt auf der Hand; denn diese soll ja gerade bewiesen werden. Desgleichen scheidet die dritte Art aus, da sie, falls die ontologische vorhanden, wenigstens für Gott sich notwendig ergibt. So kommt nur die *„veritas ontologica"* in Frage. Müller nennt sie auch „veritas obiectiva, quatenus obiectum cognitionis vel etiam propositionis est". Es wären somit die Ausdrücke „ontologische Wahrheit", innere Erkennbarkeit, Erkenntnis oder Urteilsgegenstand, einander gleichzusetzen. Heute würde man vielleicht das Wort „objektiver Sachverhalt" bevorzugen.

Andere Autoren führen leider keine so klare Scheidung der verschiedenen Arten der Wahrheit durch. Wenn z. B. Kardinal Franzelin[15] schreibt: „Eo ipso quod verum est creaturam, dum se determinat ad actum, sese determinare; eo inquam ipso semper verum erat, pro tali tempore hanc creaturam ita et non aliter libere esse acturam . . .", so erhellt nicht klar, ob die ontologische Wahrheit des Sachverhaltes oder die logische einer diesen betreffenden Aussage gemeint ist. Hontheim[16] nimmt beide Wahrheiten als ewig an. „Ergo enuntiabile, quo actus liber, qui aliquando fit, affirmatur esse futurus, ab aeterno verum est et cognoscibile, ideoque ipse actus liber futurus ab aeterno verus est et cognoscibilis." Einzig oder wenigstens vorzugsweise die Wahrheit der Aussage scheint Libera-

[14] A. a. O. 540. — [15] A. a. O. 447. — [16] A. a. O. 234.

tore-Corsi[17] im Auge zu haben. Denn die ewige Wahrheit der Futura wird folgendermaßen bewiesen: „Quod est pro aliquo tempore verum, semper est pro illo tempore verum. Atqui propositio de futuro libero absoluto est vera pro tempore, quo eventus locum habet. Ergo propositio de futuro libero absoluto est semper pro illo tempore vera; si semper, ergo ab aeterno. *Decl.* Semper v. g. verum fuit, Petrum tempore Passionis negaturum esse Christum, posita tamen libera determinatione Petri ad negandum." Ähnlich argumentiert H. Schaaf[18], und macht zudem noch die erklärende Einschränkung: „Veritas ontologica huius actus physice ab aeterno non existit; sed verum erat, ipsum actum illo tempore exstiturum esse."

Für die Kritik des Argumentes ergeben sich daher folgende zwei Fragen: 1. Kann man, sofern man vom göttlichen Vorherwissen absieht, von einer ewigen Wahrheit oder wenigstens Erkennbarkeit der freien zukünftigen Handlung sprechen, d. h. gibt es eine *„ewige ontologische Wahrheit"* der Futura? — 2. Kann man von einer ewigen Wahrheit der sich auf das Futurum beziehenden Propositio reden, d. h. gibt es eine „ewige", sei es aktuelle sei es potenzielle, „logische Wahrheit"?

Für die Beantwortung der ersten Frage ist das scholastische Axiom „Ens et verum convertuntur" grundlegend. Den Futura kommt ontologische Wahrheit zu, insoweit sie *reales* Sein haben. Das objektive Sein im göttlichen Verstand scheidet zum vornherein aus, da dieses ja noch in Frage steht. Desgleichen das „Esse in causa", da die zukünftigen freien Akte im Willen nicht bestimmt (determinate) enthalten sind. So bleibt nur das *„Esse in actu secundo"*, d. h. das mit dem Vollzug des Aktes gegebene Sein. Nun ist aber der zukünftige Akt noch nicht vollzogen, also hat er auch kein reales Sein.

Dasselbe läßt sich auch anders ausdrücken. Eine bestimmte ontologische Wahrheit setzt einen *bestimmten objektiven Sachverhalt* voraus, in unserm Fall die Zusammengehörigkeit des geschaffenen Willens und eines bestimmten freien Aktes. Diese aber ist nur gegeben, wenn der Akt zum Willen gehört als dessen Wesensmerkmal (proprium) oder durch die *tatsächliche* Verbundenheit. Das erste widerspricht der Freiheit des Willens, das andere aber wird erst noch eintreten. Ein gleichsam vorausgegangenes Gesetztsein des Aktes ist höchstens möglich in einer idealen

[17] A. a. O. 102. — [18] A. a. O. 329.

Ordnung, nämlich im göttlichen Wissen, welches für den Beweis nicht in Frage kommt.

Gegen all das ließe sich einwenden, die Futuritio sei doch etwas in der realen Ordnung. Denn sie bewirke eine metaphysisch notwendige Zusammengehörigkeit des Willens und des freien Aktes, so daß die zukünftige Nichtsetzung des Aktes absolut unmöglich sei; wir haben die „necessitas ex supposito". — Dieser Einwand klingt sehr subtil, scheint aber doch nicht durchschlagend. Die Futuritio ist nicht eine Realität, kein *realer* Modus, der den Willen jetzt schon real affizierte. Sie ist, abgesehen von ihrem Erkanntsein durch Gott, nichts. Und die sich aus ihr ergebende „necessitas ex supposito" ist nichts anderes als die Anwendung des Widerspruchssatzes auf die *gedachte* zukünftige Handlung. Unter der Voraussetzung, daß diese gesetzt werden wird, kann sie nicht nicht gesetzt werden. — Das „Esse futurum" ist nicht ein Sein in einer physischen oder metaphysischen Welt. Das „Praesens" und „Futurum" sind nicht zwei gleichberechtigte Seinsmodi, die beide ein reales Sein näher bezeichneten oder bestimmten. Die einzige wahrhafte Realität und somit auch Intelligibilität haben die Futura im göttlichen Konkurs, wie wir im zweiten Teil dargelegt. Aus diesem und dem sich auf ihn gründenden Wissen Gottes ergibt sich die reale „necessitas consequens actionem", die natürlich den Willen in der Gegenwart nicht real affiziert. M. a. W., nur für den Ewigkeitsstandpunkt Gottes ist der tatsächliche Sachverhalt schon gegeben, für ihn besitzen die Futura seit Ewigkeit Wahrheit.

Die Befürworter der „ewigen Wahrheit" der Futura leiten diese meistens von der logischen Wahrheit des Satzes ab, der eine zukünftige Handlung ausdrückt. Zuerst wird bewiesen, daß von zwei kontradiktorischen Aussagen z. B. „Petrus wird sündigen" — „Petrus wird nicht sündigen" die eine notwendig bestimmt wahr (determinate vera) sein müsse, was sich ja aus dem Satz vom ausgeschlossenen Dritten ergibt. Also, so wird weiter gefolgert, ist der durch die wahre Aussage bezeichnete Sachverhalt ontologisch wahr. Da dessen Wahrheit seinem physischen Sein vorhergeht, liegt kein Grund vor, diese auf eine bestimmte Zeit zu beschränken. So schreibt Müller[19]: „. . . et profecto vera est propositio, quae affirmat esse quod est, vel negat esse quod non est. Ergo ipsa illa actio libera

[19] A. a. O. 540.

vera erat, antequam poneretur; nam veritas obiecti in veritate propositionis ipsum enuntiante continetur vel veritas propositionis veritatem obiectivam sive ontologicam rei supponit. Ergo ulterius actio illa libera ab aeterno vera sive intelligibilis erat, nam cum iam veritas rei ipsam rem tempore praecedat, nulla ratione ad determinatum tempus restringi potest. Et profecto iudicium ab aeterno enuntians aliquam actionem temporalem aut verum est aut falsum. Ergo." — Die vis argumenti liegt in der Annahme, daß der logischen Wahrheit der Aussage notwendig ein „objektiver Sachverhalt", eine „ontologische Wahrheit" entspreche. Dazu ist zu bemerken, gewiß muß dem Satz, wenn er wahr ist, eine objektive Wahrheit entsprechen, aber so, wie sie in diesem zum Ausdruck gebracht wird. Einer wahren Aussage *„de praesenti"* muß in der Gegenwart ein objektiver Sachverhalt gegenüberstehen, einer wahren Aussage *„de futuro"* in der Zukunft. M. a. W., ein Satz kann wahr sein, ohne daß er *jetzt* schon eine ontologische Wahrheit als seinen Gegenstand hat, es genügt, daß er diesen haben *wird*.

Ähnlich läßt sich der Einwand lösen aus dem Vergleich der Futura mit den *praeterita*. Diese hätten auch kein aktuelles physisches Sein und dennoch komme ihnen ontologische Wahrheit zu. „Etenim fatentibus omnibus determinata veritas actionibus liberis praeteritis convenit" (Müller). Folgerichtig zu den obigen Ausführungen können wir den vergangenen Ereignissen kein „Sein", also auch keine ontologische Wahrheit zuerkennen. Sie besitzen dagegen eine *„Veritas historica"*, die in ihrem einstigen Gesetztsein, in ihrer ehemaligen Tatsächlichkeit gründet. Und in diesem Sinn reden wir von einem „wahren Ereignis", einer „wahren Begebenheit". Allerdings — und hier offenbart sich der Unterschied zu den Futura — vergangene freie Handlungen sind erkennbar, aber nicht auf Grund eines metaphysischen Seins, einer ontologischen Wahrheit, die sie jetzt noch *in sich* haben, sondern wegen ihrer fortdauernden Wirkungen. In diesen besitzen sie gewissermaßen noch immer Sein und Wahrheit. Auf gleiche Weise kann auch ein zukünftiges notwendiges Geschehen in seiner Ursache erkannt werden, obwohl es in sich noch kein Sein und keine Wahrheit hat. Würde ein vergangenes Geschehen gar keine Spur hinterlassen, so wäre es ebenso unerkennbar wie das freie zukünftige. — Auch das „Esse praeteritum" ist nicht ein realer Seinsmodus, der ein reales Sein affizierte oder bestimmte. Gleichwohl ist der Satz, „Cäsar

hat gelebt" logisch wahr, weil ihm ein objektives Geschehen, eine ontologische Wahrheit entsprochen hat.

Jos. Müller[20] führt noch einen andern Beweis zugunsten der ewigen Wahrheit der Futura. „Prioritas, simultaneitas, posterioritas, quam aliqua res relate ad cognitionem habet, nihil nisi merae relationes sunt. Actio libera igitur, sive consideratur per cognitionem ipsa priorem, sive per cognitionem ipsi simultaneam, sive denique per cognitionem ipsa posteriorem, in se aequaliter esse determinatum adeoque veritatem determinatam habet. Sic praesens mea scriptio certum et determinatum factum est sive spectatur relate ad aliquem, qui eam heri consideravit, sive ad aliquem, qui eam nunc considerat, sive denique ad aliquem, qui eam cras considerabit. Atqui de praeteritis et praesentibus omnes fatentur, unum ex contradictoriis liberis esse determinatum adeoque veritatem determinatam habere. Ergo idem, nisi Logica subvertatur, de futuris quoque dicendum est. Ergo futura libera, priusquam sunt, atque proinde ab aeterno determinatam veritatem habent." — Gewiß, die verschiedenen zeitlichen Betrachtungen ändern an einer *existierenden* Sache oder einem *sich vollziehenden* Geschehen nichts. Es sind, von seiten des Gegenstandes aus gesehen, nur logische Beziehungen. Aber das alles gilt nur unter der Voraussetzung einer sich gleichbleibenden Existenz. Aber mein jetziges Schreiben war für einen, der gestern davon sprach, noch gar kein „certum et determinatum factum", für den morgigen Betrachter wird es ein solches sein, ontologisches Sein aber und Wahrheit in sich hat es nur für den gleichzeitigen Beobachter. M. a. W., der ganze Beweisgang erscheint als eine petitio principii, da er in bezug auf das factum praeteritum, praesens et futurum gleicherweise ein „Sein" voraussetzt, was erst zu beweisen ist.

Man könnte schließlich noch den Einwand erheben, daß das Wissen Gottes um die Futura doch deren Wahrheit bzw. Erkennbarkeit voraussetze. Denn die zukünftigen Dinge sind doch nicht wahr, weil Gott sie weiß, sondern Gott weiß sie, weil sie wahr sind. — Die Antwort haben wir im zweiten Teil gegeben. Sicherlich setzt das Wissen Gottes irgendwie ein Sein, eine „Wahrheit" der Futura voraus. Aber das Fundament für dieses Vorherwissen ist nicht eine gleichsam außer Gott liegende Wahrheit, ein „Esse metaphysicum" des Futurum, sondern der göttliche Konkurs.

---

[20] A. a. O. 542 f.

Die Unmöglichkeit einer ontologischen Wahrheit der Futura im Sinn der genannten Autoren scheint durch unsere Ausführungen erwiesen. Prüfen wir nun die Möglichkeit einer *ewigen logischen Wahrheit der Propositionen.* Liberatore-Corsi[21] hat den Beweis am durchsichtigsten:

„Quod ab aeterno determinatam veritatem habet, est ab aeterno cognoscibile. Atqui futura libera absoluta ab aeterno determinatam veritatem habent. Ergo futura libera absoluta sunt ab aeterno cognoscibilia. *Mai.* Est per se evidens. — *Min.* Quod est pro aliquo tempore verum, semper est pro illo tempore verum. Atqui propositio de futuro libero absoluto est vera pro tempore, quo eventum locum habet. Ergo propositio de futuro libero est semper pro illo tempore vera; si semper, ergo ab aeterno . . ."

Im ganzen Argument scheint eine gewisse Zweideutigkeit enthalten zu sein. Denn die Minor des ersten Syllogismus behauptet die ontologische Wahrheit der Futura. Der Beweis für diese Behauptung aber sucht die ewige logische Wahrheit eines Satzes darzutun. Daraus, daß der Satz über die zukünftige Verleugnung des Petrus seit Ewigkeit wahr ist, ergibt sich noch nicht die ewige ontologische Wahrheit der Verleugnung des Petrus. Doch, worauf es nun mehr ankommt, ist die behauptete ewige logische Wahrheit des Satzes.

Eine logische Wahrheit — und nur um eine solche kann es sich angesichts einer propositio handeln — existiert nur in einem Verstand. Die ewige Wahrheit setzt daher einen ewigen Verstand voraus, der seit Ewigkeit diese propositio gedacht hat. Klar spricht sich der hl. Thomas darüber aus: „Unde si nullus intellectus est aeternus, nulla veritas est aeterna; sed quia solus intellectus divinus est aeternus, in ipso solo veritas aeternitatem habet" (1 q. 16 a. 7 c.). Und in der Antwort zum vierten Einwand drückt sich der Aquinate zu unserer Frage noch deutlicher aus: „Dicendum, quod, quia intellectus noster non est aeternus, nec veritas enuntiabilium, quae a nobis formantur, est aeterna, sed quandoque incoepit." Somit ist der Schlußsatz des Autors „Ergo propositio de futuro est semper pro illo tempore vera; si semper, ergo ab aeterno" zu ergänzen durch die Bedingung *„si ab aliquo intellectu cogitatur".*

Diese Bedingung nun ist in unserm Fall nicht erfüllt. Denn einen ewigen geschaffenen Verstand gibt es nicht. Daß der göttliche Verstand diesen Satz denkt, soll das Endergebnis des Beweises bilden. Die gleichen Bedenken gelten gegen die Argumente von Schaaf und Hontheim.

---

[21] A. a. O. 102.

Bei letztern gewinnt man überdies den Eindruck, als ob der logischen Wahrheit der Sätze nochmals ein ontologisches Sein, eine ontologische Wahrheit zugeschrieben würde, als ob Gott das Futurum in der ewigen Wahrheit des Satzes erkenne. So formuliert Hontheim seinen Schlußsatz: „Ergo enuntiabile, quo actus liber, qui aliquando fit, affirmatur esse futurus, ab aeterno verum est et cognoscibile, ideoque ipse actus liber futurus ab aeterno verus est et cognoscibilis, ideoque ipse actus liber futurus ab aeterno verus est et cognoscibilis." H. Schaaf wehrt sich allerdings ausdrücklich gegen diese Auslegung, und auch Hontheim macht wohl den stillschweigenden Schluß von der logischen Wahrheit der Aussage auf die ontologische des Futurum.

Dennoch wird man den Verdacht nicht ganz los, als ob diese Autoren den Enuntiabilia, den logischen Satzgebilden doch irgend ein vom aktuellen Gedachtsein unabhängiges Sein, irgend eine objektive Realität oder Geltung zuschrieben. Vielfach faßt man ja auch die Possibilien nach Art von Begriffen oder selbst notwendigen Begriffszusammenhängen und verweist sie dann trotz ihres logischen Charakters in ein vom Denken unabhängiges Reich metaphysischer Wesenheiten. Bei dieser Einstellung liegt es nahe, kontingente Sachverhalte (die Futura) als synthetische Zusammenhänge, als in sich geltende Urteile sich vorzustellen — und sie in dem metaphysischen Reich „objektiven Seins" oder „objektiven Geltens" anzusiedeln. Vielleicht geht diese Auffassung auf Suarez zurück, für den ja die notwendigen Sätze wahr sind *in signo rationis ante cognitionem divinam*. Diese Wahrheit aber gründet sich nach ihm auf die Zusammengehörigkeit der Wesensmerkmale, auf die Identität von Subjekt und Prädikat[22]. Die Identität nun von S. und P., welche die Zusammengehörigkeit des Willens und des freien Aktes ausdrückt, stände fest durch den Satz vom ausgeschlossenen Dritten, vermöge dessen einer der beiden kontradiktorischen Sätze jetzt schon bestimmt wahr ist. Damit aber besitzt das diese Identität bekundende Urteil jetzt schon und seit Ewigkeit Geltung. Ja, das Urteil ist bloß der sprachliche Ausdruck dieser Zusammengehörigkeit der Extreme, wir hätten unabhängig von jedem Denken schon ein potenzielles Urteil, eben eine objektive Geltung. Nur verläßt man mit solchen Gedankengängen

[22] Vgl. Rast, Die Possibilienlehre des Franz Suarez: Schol 10 (1935) 340—368.

den Boden der scholastischen Seinslehre und nähert sich bedenklich dem transzendentalen Idealismus.

Noch einige Worte zu einer, wie uns scheint, unwirksamen Widerlegung des Beweises „ex veritate aeterna futurorum". De San[23] und Lahousse[24] sehen den Fehler desselben anderswo. Sie geben zu, daß jeder logischen Wahrheit in der Gegenwart eine ontologische entsprechen müsse, leugnen aber mit uns diese letztere für die Futura. Infolgedessen schließen sie, daß in unserm Falle das Axiom, daß einer von zwei kontradiktatorischen Sätzen bestimmt wahr sei, nicht gelte. Sondern dieses wird von Lahousse distinguiert: „Semper verum fuit unam e contradictorie oppositis futuram esse veram, alteram autem falsam, Conc.; semper una fuit determinate vera, altera autem falsa, Subdist. suppositione facta quod intellectus aeternus attingat factum contingens, quod natura erit prius quam ea scientia, licet sit tempore posterius, Conc.; hoc non supposito, Neg." — Da wir die Voraussetzung dieser Autoren, daß der logischen Wahrheit immer schon eine ontologische entsprechen müsse, als nicht stichhaltig dargetan haben, scheint diese Beweisführung zum mindesten überflüssig. Zudem widerspricht die Behauptung, daß keiner von zwei kontradiktorischen Sätzen jetzt schon bestimmt wahr sei, dem Axiom vom ausgeschlossenen Dritten.

Zum Schluß ließe sich noch fragen, ob es keinen Beweis gebe für das göttliche Vorherwissen, der außer Kontroverse steht, wenigstens innerhalb der Scholastik. Wir möchten dafürhalten, daß der aus der *göttlichen Vorsehung*, falls man von der tiefern Erklärung absieht, wohl von allen scholastischen Autoren gehalten werden kann, wenn er auch nicht immer eigens angeführt wird. Der Gedankengang wäre dann ungefähr folgender. Die göttliche Vorsehung ist eine Tatsache, die sich anderweitig beweisen läßt aus dem Ziel der Geschöpfe und der absoluten Oberhoheit Gottes. Diese aber setzt voraus, daß Gott weiß, was die Geschöpfe unter gewissen Umständen tun würden, d. h. sie fordert das Wissen der Futuribilien. Indem Gott durch sein freies Dekret diese Umstände verwirklicht, kennt er auch die freien absolut zukünftigen Handlungen. Das gleiche könnte man aus der Unveränderlichkeit der göttlichen Willensentschlüsse bezüglich der Leitung und Vergeltung der menschlichen Handlungen herleiten.

---

[23] De Deo Uno, Lovanii 1894, n. 173.
[24] Theologia naturalis, Lovanii 1888, n. 378.

Die göttliche Tiefe des Menschen.

Von Heinrich Weisweiler S. J.

So überschreibt Wilhelm Hauer das achte Kapitel seines für die Deutsche Glaubensbewegung grundlegenden Buches: Deutsche Gottschau[1], 177. „Es ist von höchster Bedeutung für die Lebensgestaltung und die Meisterung des Schicksals", heißt es hier, „wie der Mensch sich selbst anschaut und welche Überzeugung er von seinem eigenen Wesen hat. Ist der Mensch aus ewigem Grunde gewachsen, wurzelt er dort unausreißbar; ist er gottverwandt und kann diese Gottverwandtschaft durch nichts zerstört werden? Oder ist er ein elendes, sündiges, verworfenes und verdammtes Wesen, das aus dieser Verdammnis errettet werden muß durch einen Mittler und Versöhner? Es ist entscheidend für die Art, wie ein Mensch in der Welt und wie er zur letzten Wirklichkeit steht, ob er so oder so sich selbst anschauen darf."

Ja, es ist wirklich entscheidend! Es ist die Frage der Menschheit, die laute, alles übertönende Frage schon der Jugend der Menschheit. Es ist die letzte Frage des Platonismus und Neuplatonismus, des Brahmanen, des christlichen Mystizismus, des deutschen Idealismus. Und war es nicht auch eine der Grundfragen der Reformation?

Der Deutsche Glaube löst die Frage im Sinn der ersten Antwort. Gott ist ihm nicht weltfern und die Welt ist ihm nicht gottfern, sondern Gottes Gegenwart. Gott wohnt ihm nicht in einem fernen Himmel, sondern hier in der Erde, im Boden, den der Mensch bebaut, im wallenden Meer, im Sturm und Wetter. Ja: „Das Weltall ist sein Leib, und er selbst, dieser gläubige Mensch, ist ein Teil dieses Leibes" (67). Der schaffende Lebensgrund im All und die ewig schaffende Tiefe des Menschen sind bereits in den Religionen Indo-Ariens eins (180). Da erfährt der Mensch sich in seinem innersten Wesen als wesensgleich mit dem Urgrund aller Dinge. Und wenn er es noch nicht weiß, so ist er es doch, und das eigene neue Leben liegt in dieser Erfahrung (180).

Es ist deutlich, daß diese innere Gleichheit mit Gott nicht zerstörbar ist, da sie der Schöpfung Wesen ausmacht.

---

[1] Hauer, Wilhelm, Deutsche Gottschau, Grundzüge eines Deutschen Glaubens. 2., unveränd. Aufl. gr. 8° (VIII u. 288 S.) Stuttgart 1934, Gutbrod. *M* 6.—; Lw. *M* 7.50.

Es wäre das auch gegen das Grundanliegen des Deutschen Glaubens. Denn: „die Erde ist uns Heimat und Heiligtum" (91). Damit ist des Menschen irdische Würde ewig und unverletzbar. Je tiefer man in den Menschen eindringt, desto größer wird die Erkenntnis seines ewigen Wesens und seiner ewigen Größe, die Erkenntnis des „adeligen Menschen" in uns „in göttlicher Leibhaftigkeit" (192). Hier liegt für diesen Glauben die Quelle frohen, sieghaften, neuen Lebenswillens und neuer Lebensgestaltung und Lebenssittlichkeit.

Er kennt zwar auch die dunkle Seite des menschlichen Lebens und leugnet sie nicht. Er gibt ausdrücklich zu, daß das Prometheusgefühl der gesteigerten Selbstherrlichkeit kein leerer Wahn und bloßes Phantasiespiel ist. Und doch meint er, daß diese Titanenhaltung des Übermenschen noch nicht unreligiös zu sein braucht. Ihr Grund ist ja nur das Bewußtsein des Einsseins mit dem Lebensgrund und seiner Unzerbrechlichkeit. „Unbewußt" wird daher auch in diesem Übermenschentum alles doch wieder auf die den Menschen übersteigende Macht zurückgeführt, „ob man nun von den Göttern redet oder nicht" (194). So ist Hauer selbst der Übermensch Nietzsches, ja der deutsche Atheismus in seinem Gesamtzusammenhang nur der Durchbruch der Seele zu einer lebensunmittelbaren Selbständigkeit, aus der erst wieder echte Kraft kommt (195). Unreligiös wird dieses Gefühl nur in jener „frivolen Überheblichkeit, die den Menschen entwürdigt da, wo sie von Menschen kleinen Formats übernommen oder nachgeäfft wird" (196).

Damit ist für den Deutschen Glauben die Norm und der Urgrund der Sittlichkeit von selbst gegeben. Es kann nie eine „formelhafte" Sittlichkeit in „Geboten" geben (103). Deutsche Sittlichkeit entspringt und gestaltet sich nur aus dem Innern im Sinnbild des gelebten Lebens. Nur aus dem i n n e r e n Muß heraus wird sie und nimmt sie ihr Sein. Zwei Werte kennt sie: Volk und die sich selbst bestimmende Persönlichkeit (109). In beiden ist der ewige Urgrund, in beiden wirkt er und gibt so der Sittlichkeit ihren Weg. Sie sind beide also nicht getrennt, da vom Urgrund aus vor allem diese kraftvollen Persönlichkeiten einem Volke letzte Form geben. Sie sind seine Führer, die aber als Letztes nur das eine Ziel, das unmittelbar und durch sie vom Urgrund geführte Volk haben. So kommt es mit innerer Folgerichtigkeit zu dem Satz: „Gut ist, was dem höchsten Wollen eines Volkes entspricht, nicht gut, was diesem Wollen zuwiderläuft" (110). Hauer erläutert es an einem kon-

kreten, recht zeitgemäßen Beispiel, dem Gesetz über die Sterilisation: „Man führte gegen die Vernichtung der Zeugekraft des Menschen viele Gründe an. Von christlicher Seite wurde sogar versucht, sich gegen dieses Gesetz zu sperren als Versündigung gegen das göttliche Gebot. Aber kann es ein höheres göttliches Gebot geben als die Gesundung eines Volkes . . .? Das Volk will nach seinem tiefsten Willen rein, stark und gut sein. Das ist die Forderung dieses ‚Gedankens Gottes'. Das ist der Wert, an dem gemessen werden muß, was recht ist und was nicht recht" (110).

In den Großen und Führern erhebt sich am ersten die Stimme des Rufes der inneren Gottheit. Gewiß sind auch sie an die Gemeinschaft gebunden, ja in noch größerer Verantwortung an sie gebunden als die spießbürgerliche Masse. Weil sie aber den tiefsten inneren Willen des Urgrundes zunächst im Innern hören, ist es auch ihre Aufgabe und ihr Recht, ihn frei und in Freiheit zu künden (112).

Was soll hier noch die „Religion" tun? Sie könnte nur von außen die Wirkung der inneren Stimme des Ewigen stören. So war es ganz folgerichtig, wenn die Deutsche Glaubensbewegung nach dem Abgehen ihres Gründers und ersten Leiters feierlich auf den Anspruch einer eigenen staatlich anerkannten Religion verzichtete und auch keinen neuen religiösen Führer wählte, um so äußerlich schon zu bezeugen, daß für sie Staatsführung und religiöse Führung wesentlich eins sind. Damit hat sie die Gedanken ihres bisherigen Leiters nur durchgedacht.

Auch die Stellung zum Christentum folgert sich aus dieser Grundauffassung des Deutschen Glaubens. Christentum ist Religion von außen. Sie bringt damit orientalisches Denken in den freien deutschen Geist. Die Erdgebundenheit des semitischen Menschen, die bis zur Lehre der Aufnahme des Leibes in den Himmel im Christentum ausgebaut ist, während indogermanische Auffassung die Entwicklung des geistigen Selbst zur Grundlage nimmt, in der der Körper wieder den Weg zu den Elementen geht — die Rechnung mit Gott im stellvertretenden Opfer — der Intellektualismus auch in Glaubensfragen — der semitische Machtwille in den messianischen Zukunftserwartungen — der starre Monotheismus — das letzte Gericht und die ewige Verdammnis — die Erlösungssehnsucht und Jenseitsgerichtetheit: Das alles ist deutschfremd und orientalisches Christentum. Es ist das Verderben deutschen Geistes (246 ff.). Was aber am tiefsten hinter diesen vielen Gründen steht, wird deutlich bei der noch konkreteren Frage nach Jesus:

„Das Christentum hat in Jesus das große Vorbild des Opfers, das durch die Jahrtausende hindurch machtvoll in den Besten jener Gemeinde gewirkt hat. Ehrfürchtig stehen wir vor jenem Geschehen, in dem ein Mensch in Nacht und Tod dahinsank, um sein Heiligstes zu retten und denen zu dienen, die zu ihm aufschauten" (107). Das sind gewiß große Worte, die noch widerhallen von all dem, was Hauer einst in Christus fand und was er ihm war. Aber schließlich ist es doch nur das entleerte Christusbild des liberalen Protestantismus: Christus als bloßes irdisches, menschliches Ideal und Vorbild. Der Relativismus der Religionsgeschichte hatte dieses Bild vielfach noch stärker gedrückt: Christus einer der religiösen Heroen, vielleicht der größte. Hauer zieht nun daraus auf Grund seiner neuen Erkenntnis des göttlichen Eins in Natur und Mensch die letzte Folgerung, wenn er fortfährt: „Es ist eine irrige Meinung, daß nur durch jenes Vorbild das Gesetz des Opfers eindrucksvoll gelehrt werden könnte. Wir sehen überall in der Natur und in der Geschichte dasselbe Gesetz wirksam: Wenn, wie ein Soldat aus dem Kriege berichtet, ein Storchenpaar auf brennendem Hause mit den Flügeln die Flammen von den Jungen im Neste abzuwehren sucht und eher, als sie zu verlassen, mit ihnen im zusammenstürzenden Hause verbrennt, so ergreift uns diese Opferwilligkeit um so mehr mit tiefer Ehrfurcht, weil sie kein anderes Ziel hatte, als sich darzugeben für das bedrohte Leben der Jungen. Denn keine Zukunft und kein Lohn wartet dieser Sichopfernden" (107 f.). Klarer kann man wohl die Ablehnung jedes übernatürlichen Christusbildes nicht mehr aussprechen. Die Vergottung der Natur, die Christus mit dem Storchenpaar auf gleiche Höhe stellen kann, ja noch darunter, ist endgültig. Ein Erlöser von außen für eine vergottete Natur ist ein Unding. Im Schlußkapitel des Gesamtwerkes werden diese Gedanken noch einmal deutlich wiederholt. Ehrfurcht vor der menschlichen Größe und der Bereitschaft Christi für seine Aufgabe, Ehrfurcht auch vor dem persönlichen Glauben des einzelnen Christen: ja. „Jedoch wenn Christus uns zum Vorbild und Führer gesetzt werden soll, so wehren wir uns gegen diesen Anspruch und Versuch als gegen die Gefahr, unser eigenes, unmittelbar aus unserer Art wachsendes religiöses Leben abbiegen zu lassen in fremde Bahnen" (252). Christus als einziger Weg, Wahrheit und Leben ist so semitisch gedacht, daß es dem deutschen Wesen trotz alles Hohen nicht entspricht. Daher muß die Gesamtpersönlichkeit Jesu abgelehnt werden. Denn es kann,

und damit wird am Schluß der Grundgedanke noch einmal aufgenommen: Es kann für den deutschgläubigen Menschen keinen andern Führer geben als den religiösen Urwillen des deutschen Volkes (252).

Es berührt den Leser des Buches überaus schmerzvoll, wenn er an einer Stelle liest, wie Hauer in Unterredungen mit Christen fand, daß sie so leicht Grundlehren der christlichen Religion, die nach seiner Meinung nicht zum deutschen Glauben passen, als unwesentliche Stücke des Christentums bezeichnet haben, ja sogar an Christi Person Abstriche vornahmen (243). Das Beispiel Hauers zeigt, daß mit einem solchen Vorangehen nichts für Christus gewonnen, wohl aber alles verloren ist. Christus ist uns der von Gott geschenkte Gott-Mensch oder er ist überhaupt nicht. Gab es schon je kein Zwitterding, so gewiß heute nicht, wo die Fragestellung aufs Letzte zugespitzt ist: Selbstvergottung oder Erlösung. Und es ist gut, daß die Frage so gestellt ist. Allzu lange hat man gemeint, Christus selbst germanisieren zu können und zu sollen. Aber darum geht es ja letztlich gar nicht. Wohl aber wird ein germanisierter Christus alle Kraft der wirklichen Erlösungsreligion abgestreift und verloren haben. „Positives Christentum" im Sinn etwa eines Germanenhelden ist ja schon im Licht der oben gezeichneten Fragestellung Verzicht auf Erlösung und nur mehr Einbau in die naturvergottende Auffassung. So kann es nur nochmals in aller Deutlichkeit gesagt werden: Christus so und nur so, wie er uns von Gott als Mittler gegeben ist oder er ist überhaupt nicht. Damit steht aber auch die Theologie vor ihrer neuen apologetischen Aufgabe, den Menschen vom Standpunkt der neuen Problemstellung: Vergottung oder Erlösung die Notwendigkeit der letzteren einsichtig zu machen.

Es war eine der großen Schicksalsstunden nicht nur des deutschen, sondern auch des abendländischen Denkens, als in der Reformation mit rauher Hand die mittelalterliche Auffassung von Gott durchbrochen wurde. Gewiß ist das nicht unvorbereitet geschehen. Die Gottesauffassung des Nominalismus war der Boden, aus dem Luthers Begriff langsam emporgewachsen war. Aber in seiner ganzen Volkstümlichkeit und Absolutheit war es doch der Reformator, der den neuen Begriff zur Grundlage seiner Religion machte. Der Nominalismus hatte im Streben, Gott nicht zu sehr durch philosophische Begriffe einzuengen, immer stärker auf Gottes Willen hingewiesen und die metaphysische Un-

möglichkeit und Unvereinbarkeit vieler Dinge mit Gottes Wesenheit nicht wie die übrige Scholastik auf Gottes seinshafte Substanz, sondern seinen Willensentschluß zurückgeführt. Das war der Gedanke, den Luther freudig aufgriff, da er seinem religiösen System und seinem religiösen Anliegen so entsprach, das ja auch schon im Entstehen von dieser Theologie beeinflußt und beherrscht war. So wird des Reformators Grundbegriff wesentlich Willen; die seinshafte Substanz Gottes tritt zur Seite. Das geht so weit, daß es sich auch sonst auswirkt. Christus z. B. ist im Gebrauch in der Eucharistie gegenwärtig, weil er hier besonders sein will. Die große Folge dieser neuen Gottesauffassung war das Zurücktreten jeder eigentlich sicheren intellektuellen Erkenntnis Gottes. Alles hing ja nun von Gottes freiem Willen, nicht mehr von seinem seinshaften Wesen ab. So mußte vor allem der natürliche Gottesbeweis, ja die ganze Theodizee wesentlich im Lauf der Zeit fallen. Sie baut ja gerade auf den seinshaften metaphysischen und darum auch durch Gottes Willen nicht abänderlichen Eigenschaften des Ewigen auf. Gewiß wurde für diesen Ausfall ein gewisser Ersatz dadurch geschaffen, daß die natürliche Gottesoffenbarung der Schöpfung im Gegensatz zur mittelalterlichen Lehre nun unmittelbar mit der eigentlichen Wortoffenbarung der Hl. Schrift verschmolzen wurde. Während das katholische Dogma hier sorgfältig unterschied und nur die übernatürliche Wortoffenbarung als eigentliche Offenbarung ansah, da nur in ihr eine wirkliche Bezeugung der Wahrheit durch Gottes Wort vorliegt, wie es der Glaube auf ein Zeugnis hin fordert, wird im neuen Glauben schon die Schöpfung in den Glauben hineingezogen. Damit wird sie aber auch unter den neuen Glaubensbegriff des Fiduzialglaubens gesetzt, der wiederum wesentlich willensmäßig orientiert ist und daher eine intellektuelle Begründung nicht kennt und verwirft. So mußte gerade dieser Einbau der allgemeinen Offenbarung der Schöpfung als unmittelbare Glaubensquelle neben der eigentlichen Wortoffenbarung noch stärker das intellektuelle, seinsmäßige Erfassen Gottes zurückschrauben. Es kam auch hier nur mehr wesentlich auf die Weckung des Vertrauens, also das willensmäßig Religiöse an.

Diese Grundeinstellung ist von ganz ausschlaggebender Bedeutung für unser gesamtes deutsches Geistesleben geworden. Ohne sie wäre es wohl nie zu der so zu beklagenden Trennung von Wissen und Glauben in zwei getrennte Sphären gekommen, die unserem Geistesleben und dem Geistes-

leben der von uns beeinflußten anderen Länder ihr besonderes Gepräge gab und gibt, wie es ein Blick in die romanische Geisteswelt als Gegenstück zeigt. Reaktion darauf ist gewiß zum Teil auch die Vergottung der Natur im neuen Deutschen Glauben, in dem nun einfachhin, wie es ja auch schon im Deutschen Idealismus und Pantheismus wie Monismus geschah, die seinsmäßige Verbindung von Natur und Gott einseitig durch die Naturvergottung wieder gesucht wird, um so die Verbindung zwischen Wissen (Natur) und Glauben wiederzufinden. Wenn wir das also überwinden wollen, wird es notwendig sein, an den Ausgangspunkt der Entwicklung zurückzukehren und von dort aus den neuen Weg zur Überwindung zu suchen.

Ist denn wirklich die Natur nach dem Sündenfall so schlecht, daß sie unserer natürlichen Erkenntnis kein Bild, sondern, religiös gesehen, nur ein Zerrbild bietet? Oder trägt sie auch nach der Sünde der Stammeltern noch die Spur des Ewigen, wie es katholische Lehre ist? Nach ihr ist die Schöpfung durch die erste Sünde nicht, jedenfalls nicht wesentlich, in ihrer Natur verletzt, sondern nur die Übernatur ging ihr verloren; die Geschenke, die ihr Gott über ihr eigenes Wesen hinaus gegeben, wie die Unsterblichkeit des Leibes und das übernatürliche Gnadenleben, waren verscherzt. Wie es Paulus an der klassischen Stelle seines Römerbriefes (1, 20 f.) ausführt, sind die Heiden unentschuldbar, wenn sie nicht zur wahren Gotteserkenntnis kommen, da er auch für sie ohne positive Offenbarung in der Schöpfung sichtbar ist. Es ist nach Paulus vor allem Augustin, der trotz seines Kampfes gegen den Pelagianismus die Güte der Schöpfung betont, wenn er auch auf Grund seiner Kampfstellung dabei stark hervorhebt, daß eine rein natürliche Ordnung im tatsächlich bestehenden Gottesplan nicht gewollt ist: „Die Heiden suchten den Schöpfer durch die Schöpfung. Denn durch sie kann er tatsächlich gefunden werden" (In Ioh. Evgl. tract. 2 n. 4). Sie ist Gottes Spur geblieben. In starker juristischer Ausdrucksweise hebt den gleichen Gedanken schon vor ihm Tertullian hervor, der sicher nicht in den Verdacht orientalischer Denkweise kommen kann: „Niemand", so sagt er in seinem Werk über die Schauspiele (Kap. 2), „wird leugnen, da es keinem entgehen kann, was die Natur so sehr bezeugt: Gott ist des Alls Schöpfer." Mit Recht hat L. Fuetscher in seiner Abhandlung über „Die natürliche Gotteserkenntnis bei Tertullian" (ZKathTh 51 [1927] 1 ff.) darauf hingewiesen, wie hier in der Auseinandersetzung

mit dem „unbekannten Gott" Marcions und dem heidnischen Polytheismus nicht nur rein persönliche Ansichten Tertullians vorgelegt werden, sondern ein typisches Beispiel der Kampfmethode des ersten Christentums gegen das Heidentum sichtbar wird. Das tiefe Wort Tertullians gegen Marcion (1, 10): „Gott hat zwei Zeugen: Was wir selbst sind und in dem wir sind", ist wirklich Grundauffassung des Urchristentums als Kampfruf gegen einen falschen heidnischen Gottesbegriff gewesen. Nur von diesem beiden Religionen gemeinsamen Fundament aus konnten sie kämpfen. Aber auch für den Christen selbst baut sich nach den Apologeten auf dieser sicheren Gotteserkenntnis aus der Natur der Glaube auf, der sonst ohne feste Begründung ist. Gegen den „unbekannten Gott" Marcions, der neben dem Schöpfergott das Prinzip der Güte sein sollte, betont Tertullian, daß er sich, falls er lebe, in der Schöpfung ein Zeugnis hätte setzen müssen, um Bürgschaft für unsere Anhänglichkeit an ihn zu schaffen: Ich sage, daß dein unbekannter Gott einen Glauben ohne Grund von uns verlangt, wenn er nicht will, daß wir aus den Werken an ihn glauben. Hat er doch nicht dafür gesorgt, daß der Mensch ihn kennenlernte. Denn wenn auch manche an ihn glauben, so glauben sie doch ohne Grund, da sie keine Bürgschaft Gottes haben, d. h. keine Werke, die seiner würdig sind (Adv. Marc. I 12; Fuetscher 17). Tertullian vergleicht einen Glauben an Gottes Dasein ohne vorausgehendes Wissen, wie Fuetscher mit Recht bemerkt, mit einem Glauben an Christus, ohne daß man vorher überhaupt gewußt habe, daß er gelebt habe. Man sieht also, wie sehr es des Urchristentums Anliegen war, an der Welt als wahrem Bild Gottes v o r aller Glaubenserkenntnis und als ihrem Praeambulum festzuhalten. Nachdem aus dieser rein natürlichen Welterkenntnis Gottes Sein feststeht, kann erst von einer Annahme des Sprechens Gottes in der Wortoffenbarung die Rede sein, da jedes Glauben an ein Wort die Überzeugung von der Existenz und Wahrheitsliebe des Sprechenden voraussetzt. Das Weltbild ist also nach urchristlichem Denken durch den Sündenfall nicht so verzerrt, daß es eine Gotteserkenntnis erst im Glauben geben kann.

Das zeigt auch die rein natürliche Weltbetrachtung. All das, was man als Grund einer innerlich verzerrten Welt ansehen könnte, wie Tod, Leid, Mühsal, Kampf des höheren gegen den niederen Menschen, ist tatsächlich nichts anderes als ein Zustand, der mit der menschlichen Natur und ihrer

Zusammenstellung aus zwei so verschiedenen Elementen, wie es Geist und Stoff sind, wesentlich zusammenhängt. Daß ein Körper vergehen und zerfallen kann, ist mit dem materiellen Körpersein gegeben; daß er ermüdet, erkrankt, ist gleichfalls sein Naturlos; daß Geist und Körper trotz aller Einstimmigkeit doch auch verschiedene Tendenzen nach oben oder nach unten haben können, folgt unmittelbar aus der Körper-Geist-Natur. Ein Aufheben des Todes, des Leides, der Begierlichkeit ist also etwas über der bloßen Natur Liegendes, ein über sie hinausgehendes Geschenk, wie es die Menschheit vor der Sünde tatsächlich von Gott frei erhalten hatte, aber durch Adam verlor.

So steht das Christentum also trotz alles Leides und Todes zur Güte der Welt auch nach dem Sündenfall. Die Welt bleibt die Spur Gottes, die uns sein Wesen widerspiegelt. Wir brauchen darum die Welt nicht zu vergotten, da das ein innerer Widerspruch wäre. Das Ewige kann nie das Zeitliche werden weder ganz noch auch teilweise. Aus Volk und Stamm und Sippe und Familie, aus Vaterland und Heimat ruft auch so uns Gott, weil sie sein Abbild sind. Nach seinem Bild hat er sie geschaffen und seine Gaben verschwenderisch schon in der rein natürlichen Ordnung auf sie ausgegossen in Schönheit und Liebe und Kraft — auch im Leid der helfenden Liebe — auch im Schweiß der wirkenden Arbeit, auch im Unglück der menschlichen Freiheitswahl. Denn auch die Freiheit, die den Mißbrauch freilich in sich schließt, ist Gottes Bild.

Darum hat der Katholizismus immer so sehr auf das ewige Gesetz, die lex aeterna, gehalten, die Gott dem Menschen vor allem anderen positiven Gebot mit ehernem Griffel ins Herz geschrieben und die ihm mit seiner Natur unmittelbar gegeben ist. Die natürlichen Grundrechte und Grundpflichten des Menschen sind hier bereits unmittelbar verankert und gesichert: die Grundrechte und Grundpflichten zu Gott, zu Staat, zu Familie, zu den Mitmenschen und sich selber. Es ist daher ein arger Irrtum des Deutschen Glaubens, wenn er meint, mit seiner neuen, innerlich widerspruchsvollen Vergottungstheorie erst alle germanische Sittlichkeit begründen zu können, in der das Göttliche den Menschen, vor allem den Führern, sage, was sie für Volk und Vaterland zu tun haben. Das hätte die neue Glaubensbewegung ohne Widerspruch in der katholischen Lex aeterna längst vorfinden können. Sie hätte dann freilich auch gefunden, daß dieses eherne Gesetz bereits recht umschrieben, wenn auch nicht geschrieben ist, und an diese objek-

tiven Grenzen von vornherein jeden bindet. So wäre sie der Gefahr eines Übermenschentums von vornherein begegnet.

Es ist wahr, menschliche Schwäche, Feigheit und Überhebung haben das natürliche Gottesbild in sich, in Volk und Staat, oft genug verunstaltet. Aber es blieb die Stimme des ehernen Naturgesetzes in uns, in Volk und Welt. Wenn der Ewige diese Lex aeterna der Menschheit im positiven Gesetz noch näher umschrieb, so konnte das nur eine um so größere Wohltat sein. So sollte unser Weg noch leichter mit weiteren Richtzeichen gesichert werden. Auf keinen Fall aber lag darin eine widernatürliche Tat, weil es des freien Menschen unwürdig wäre, sich von außen binden zu lassen. Ob die Bindung von Gott durch das Naturgesetz kommt oder durch eine positive Gesetzgebung, ist doch wesentlich gleichartig. Einen Unterschied könnte nur der aufstellen, der eben, wie es die Deutsche Glaubensbewegung tut, durch die vage Formulierung der Stimme der vergotteten Natur jede objektive Bindung schließlich wegwirft. Aber auch dort, wo der Ewige, wie er es in der christlichen Religion tat, über das Naturgesetz und seine nähere Erklärung hinaus noch weitere Gebote gibt, wird der Mensch nur dankbar dafür sein. Ist er doch so unter den noch größeren Schutz des Ewigen gestellt und noch mehr vor weiteren Irrwegen bewahrt. Man braucht ja nur offenen Blikkes die Menschheitsgeschichte mit ihren oft auch für Volk und Nation so gefährlichen Irrungen — ich nenne nur Einehe, Gotteskult, Sittlichkeit — zu durchgehen, um das an klarsten Beispielen zu sehen. Nicht zum geringsten lag und liegt gerade in der positiven Gesetzgebung einer der großen Kulturfaktoren des Christentums, wodurch es die Völker erzogen hat — auch das Germanentum.

Höher freilich noch als Gebote ist ihre Erfüllung und die Kraft zu ihrer Erfüllung. Wenn Gott selbst zu der Menschheit kam, um ihr — nicht in Naturvergottung, wohl aber in Personvereinigung, bei der die Naturen unvermischt bestehen blieben — dies Leben bis zur letzten Hingabe am Kreuz im Gehorsam gegen Gott vorzuleben und nicht nur vorzuleben, sondern auch die Kraft dazu zu schenken, so ist auch das höchste Wohltat, für die gerade das deutsche Volk immer tiefstes Verständnis gehabt hat. Meister Eckhart, der heute in deutschen Landen so mißdeutet wird, und seine Schule bieten dafür schönstes Beispiel.

„Fürwahr, ich sag's aus allertiefstem Herzen! O Mensch,

wie kann dir ein Leid noch hart und bitter sein, wenn du recht darüber nachdenkst, wie der, der da als Gott im Tage seiner Ewigkeit lebte und der geboren ward als Abglanz und Gleichbild Gottes, in den Kerker und die Niedrigkeit deiner armseligen Natur herniederstieg; wenn du an all die Bitterkeit denkest, die über ihn kam; wie die Schönheit des ewigen Lichtes angespien und verspottet und er gelästert ward von denen, die am Kreuze vorübergingen? O welch große unverdiente Barmherzigkeit und sichtbare Liebe, die mir nirgendwo so vollkommen geoffenbart wurde als dort, wo die Fülle seiner Liebe aus seinem Herzen drang" (Fr. Pfeiffer, Deutsche Mystiker, II 183).

So schildert Meister Eckhart, der nach W. Hauer „schon im ersten kühnen Anlauf die fremde Religion [das Christentum] von innen her restlos überwand" (a. a. O. 26), und seine Schüler uns den Erlöser in seiner Kreuzestreue. Dann ist freilich die Liebe zu Christus und seinem blutenden Tod urdeutsch. Denn sie ist von Eckhart und seinen Schülern wirklich nicht überwunden, sondern tief gefühlt, so tief gefühlt, daß sie K. Richstaetter in seinem Werk „Die Herz-Jesu-Verehrung des deutschen Mittelalters", Regensburg 1924², 99 ff. zu den großen Wegbereitern dieser echt deutschen Heilandsliebe zählen kann. Das Bekenntnis Meister Eckharts lautet doch anders als Hauers Satz: „Wenn Christus uns zum Vorbild und Führer gesetzt werden soll, so wehren wir uns gegen diesen Anspruch und Versuch als gegen die Gefahr, unser eigenes, unmittelbar aus unserer Art wachsendes religiöses Leben abbiegen zu lassen in fremde Bahnen" (252). Mit Christi Gottesleben und Kreuzestod ist eben etwas gegeben, das über alle Nationen hinaus die Menschheit ergreift: Die ewige Gottesliebe zu seiner armen Kreatur bis zum Kreuz. Kein Wunder, daß sie auch ans echte deutsche Herz packt, soweit es nicht einem Übermenschentum verfallen ist, das durchaus undeutsch, weil unsittlich, ist.

Freilich wird Christus erst dann in seiner ganzen Größe verstanden, wenn er nicht nur als gottbegnadeter Mensch aufgefaßt wird. Es ist die große Tragik des Christusbildes im Protestantismus der Vorkriegszeit, teilweise auch noch der Nachkriegsepoche, seit den Tagen Schleiermachers, daß die seinsmäßig erfaßte Gottheit Jesu immer mehr zurücktrat. Christus wurde im Laufe des 19. Jahrhunderts durch den Einfluß der neuen deutschen Philosophie und der mit ihr gegebenen pantheistischen Tendenzen, dann durch die Gegenreaktion des Historizismus und der Religionsgeschichte

der Idealmensch, dem sich Gott am tiefsten geoffenbart und der diese Offenbarung am feinsten durchgelebt. Der Gottesbegriff Luthers, bei dem, wie oben gezeigt, die seinsmäßige Erfassung gegenüber der offenbarenden zurücktrat, hat hier seine Auswirkung für das Christusbild gefunden. Es ist z. B. kein zufälliges Zusammentreffen, wenn Horst Stephan in seiner Glaubenslehre[2] 1928 so scharf eine Wesensbetrachtung Gottes ablehnt und zugleich die Folgerungen für die Christologie zieht. So heißt es von Gott auf Seite 94: „Tatsächlich verliert die alte Unterscheidung von Wesen und Eigenschaften ihren Sinn durch die Einsicht, daß Gott kein ‚Gegenstand' ist, also nicht durch wissenschaftliche Kategorien erfaßt werden kann; daß wir ihm nicht theoretisch verstehend, sondern religiös-praktisch gegenüberstehen. Wir spüren nur das lebendige *Wirken* Gottes und fürchten oder verehren in diesem Wirken Ihn selbst unmittelbar; wir haben keinen besonderen Weg zu seinem ‚An sich'." So ist nur folgerichtig, wenn Christi Gottheit in diesem Gottesbegriff gesehen ist. Daher wird die seinsmäßige Präexistenz Jesu abgelehnt (ebd. 194 f.). Das Wort von der „Gottheit Jesu" ist zwar durch das Neue Testament belegt; „doch ist diese Bezeichnung gegenüber der geschichtlichen und damit irdisch bedingten Jesusgestalt nicht möglich, ohne daß sie ihren eigentlichen Sinn verliert" (ebd. 193). Gewiß ist es nicht die rein geschichtliche Gestalt Jesu, die unseren Blick immer wieder zu ihm wendet. Seine Anziehungskraft „liegt vielmehr darin, daß uns im Angesichte Jesu Christi die Herrlichkeit Gottes aufstrahlt. Es handelt sich auch da nicht um Einzelzüge. Weder seine Wunder kommen in Betracht noch seine Reinheit und Gutheit als solche. Auch nicht . . . seine seit Schleiermacher viel betonte ‚Sündlosigkeit'. Denn dieser Begriff . . . muß seinen positiven Inhalt erst empfangen, indem wir ihn auf die stete Einheit Jesu mit Gott gründen: indem Jesus gleichsam *aus Gott heraus lebt*, steht alles Sündige tief unter der Linie seines Daseins. Eben auf dieses ‚Aus-Gott-heraus-Leben' kommt alles an" (ebd. 191). Gottes Wille, Gottes Offenbarung ist also am tiefsten von Christus erfaßt; sie strahlt uns in ihm, in seinem Leben aus Gott heraus entgegen. Das „gibt dem Glauben das Erlebnis ‚Gott ist gegenwärtig'" (ebd.). Das große Gericht, das von E. Brunner in seinem Buch „Der Mittler" seitens der dialektischen Schule über das Christusbild des Idealchristus aus den vergangenen Jahrzehnten gehalten wurde, ist nach dieser Seite hin voll berechtigt.

Aber nicht nur in der dialektischen Schule, nein weit darüber hinaus — ich erinnere nur an P. Althaus — ist in den letzten Jahren diesem Christusbild entgegengetreten worden, um das ganz Andere bei Christus — eben seine seinshafte Gottheit — hervorzuheben. Man wird wohl nicht leugnen können, daß gerade das Christusbild des die Offenbarung im feinsten durchführenden, im Wesen aber doch Mensch bleibenden Jesus den Ideen der Deutschen Glaubensbewegung nicht widerstandskräftig genug ist. Denn in ihm sind Christi Gebote schließlich doch nur Äußerungen seiner wenn auch von der Offenbarung geführten, so doch letztlich menschlichen Person. Sie können so von ihrem überweltlichen Charakter viel einbüßen und leicht als Äußerungen des „Juden" Jesus, der die Offenbarung durch seine Ideen geschaut hat, ausgelegt werden. Sicherlich war und ist das nicht der Sinn des Christusbildes, das zum Kulturprotestantismus führte. Aber die letzte Kraft der transzendenten Gottheit fehlt. Kam und kommt dann noch dazu, daß auch die Evangelien nur als Niederschlag des Glaubens der jüdischen Urgemeinde angesehen werden, so ist die Gefahr, alles, was man „jüdisch" nennt, zu streichen, noch mehr gegeben. Nur so konnte es wohl zur Feststellung Hauers kommen, von der ich oben bereits sprach: „Sobald wir den Finger legen auf irgend eine Seite des Christentums, von der wir überzeugt sind, daß sie nicht der Wesensart des deutschen Volkes entspricht, wie z. B. auf das paulinische Sünden-, Buß- und Erlösungserlebnis oder auf den Satansglauben und die ewige Verdammnis, erklärt man uns, dies seien ja unwesentliche Stücke des Christentums" (a. a. O. 243). Von katholischer Seite wird man daher als treue Bundesgenossen im Kampf um den echten Deutschen Glauben an Christi Gottheit, der nach Ausweis der Geschichte die Germanen zur heutigen großen Nation gemacht hat, das Streben im Protestantismus auf Betonung der seinsmäßigen Gottheit in Christus begrüßen, wenn die erreichten Lösungen auch nicht annehmbar sind, da sie wie in der dialektischen Schule und bei P. Althaus die Naturen in Christus zu stark trennen und so die Personeinheit gefährden oder wie bei R. Jelke in zu starker Verbindung Gottheit oder Menschheit nicht ganz zur Geltung kommen lassen.

Damit stehen wir an der Quelle der echten christlichen Vergottungslehre. Wie überall im Christentum, so ist es auch hier: Was menschliche Weisheit Großes erdacht, ist

von Gott seit Ewigkeit in viel ergreifenderer Weise uns zugedacht. Unser ganzes natürliches Sein trägt Gottes Bild. Er ist die causa exemplaris alles Geschaffenen und zwar so tiefgreifend, daß selbst Sünde und Abkehr von Gott dies Bild wohl zu verunstalten, nicht aber zu zerstören vermag. Noch mehr! Unser Sein ist eine Teilnahme an Gottes Sein. Er als der unendlich Vollkommene muß alles Sein in seiner Vollkommenheit besitzen. Unser Sein kann also nur in absoluter Abhängigkeit von dem seinen bestehen, so daß alle geschöpfliche Vollkommenheit letztlich auf Gottes Vollkommenheit zurückfließt. Das geschöpfliche Sein ist somit nicht nur aus Gottes Schöpferfülle hervorgegangen; auch in seinem inneren Bestand muß es dauernd von Gott erhalten werden, so daß es ein selbständiges, volles Sein überhaupt nicht besitzt (analogia entis). Das besagt auf der einen Seite zweifellos eine unendliche Abhängigkeit des geschöpflichen Seins von Gott, seinem Ursprung. Aber auf der andern auch ein engstes Geborgensein in seiner Vaterhand; ja mehr als das: ein engstes Verbundensein mit ihr, ohne die es sofort ins Nichts verschwände. Gottes Allmacht hält so unser Sein, und jede Handlung, die wir tun, ist seinsgemäß auch seine Tat, ja seinsgemäß vor allem seine Tat. So wird gerade der unendliche Unterschied des Geschöpfseins vom Schöpfer zur Quelle der engsten Verbindung in Sein und Leben des Geschöpfes zum Ewigen.

Sie wird noch inniger. Denn wir sind zur Übernatur geschaffen. Aus Gottes Liebe sollen wir ein Leben führen, das über aller inneren Konstitution unserer Natur und über aller ihrer inneren Forderung steht. Dieses neue Leben der Wiedergeburt (Joh 1, 12 f.), durch das wir Miterben Christi werden (Rom 8, 17), hat uns Jesus, der Gottmensch, als größte und teuerste Gabe geschenkt, damit wir durch es „der göttlichen Natur teilhaftig seien" (2 Petr 1, 4). Da es uns als Zutat zur rein natürlichen Teilnahme an Gott in einer zweiten Geburt gegeben ist, muß diese Vergottung noch tiefer in unser Wesen eingreifen. Sie muß uns so eine Teilnahme an der göttlichen Natur geben, die über unseren rein natürlichen Fähigkeiten liegt. Eine solche läßt sich aber nur mehr denken als Anteilnahme am inneren Leben des Ewigen, wie es ihm selber eigen ist. Denn alle sonstige Teilnahme ist bereits in der natürlichen Geburt, in unserer Seinsanteilnahme erschöpft, bei der wir unser ganzes Sein und auch unser aktives Leben und Streben von ihm und in ihm haben und besitzen. Bei aller Vollkommenheit dieser natürlichen Verbindung mit Gott bleibt aber

unser inneres Leben dennoch in einer gewissen Entfernung von ihm, wie sie sich vor allem in dem eigentlich geistigen Leben des Menschen, in seiner intellektuellen und willensmäßigen Verbindung mit Gott offenbart. Jedes Erkennen kann sich natürlicherweise nur und allein auf der Seinsstufe vollziehen, die der Kreatur eigentümlich ist. Bei der Wesensverbindung zwischen Geist und Körper im Menschen muß daher die geistige Erkenntnis wesentlich körperlich-geistig sein. Die Gegenstände, die der Körper dem Geist zeigt, kann dieser geistig bearbeiten. Er kann von ihnen das körperlich Konkrete abstreifen und so seine allgemeinen geistigen Begriffe sich schaffen. Daraus folgt, daß all unser natürliches Gotterkennen wesensnotwendig ein analoges sein muß, ein mittelbares, das aus der Betrachtung geschöpflichen Seins abstrahiert und durch Negation alles Unvollkommenen zu einem geistigen Begriff wird, der Gott allein zukommt. Geistiges unmittelbar zu erkennen und so auch Gott unmittelbar zu schauen, geht also über die natürlichen Kräfte. Ja es geht auch über die Fähigkeit eines rein geistigen Wesens, da es sich bei Gott nicht nur um ein rein geistiges, sondern um ein unendliches Objekt handelt. In dieser analogen Erkenntnis Gottes liegt über den engen Kreis des rein Intellektuellen die Ferne unseres gesamten geistigen Lebens von Gott begründet, da sich alles Willens- und Affektleben selbstverständlich auf diesem Grund aufbauen muß.

In überaus feiner Weise hat Paulus in seinem 1. Korintherbrief 13, 9 ff. wie auch Johannes im 1. Brief 3, 2 als Gegenstand unserer übernatürlichen Seligkeit die unmittelbare Schau Gottes hingestellt: Wir werden ihn sehen, wie er ist. Alle analoge Erkenntnis, einschließlich der Glaubenserkenntnis, die ja auf der gleichen Stufe steht, vergeht, um der neuen unmittelbaren von Angesicht zu Angesicht, ohne Mittel, ohne Spiegel, ohne Bild zu weichen: also der Erkenntnis, wie sie Gott selbst eigen ist, und der Liebe und dem Jubel, wie er sie selbst aus seiner Erkenntnis heraus besitzt. Selbstverständlich mit dem Unterschied, daß unser Erkennen auch dort ein geschöpflicher Akt bleiben muß. Teilnahme an der göttlichen Natur, an seinem geistigen und inneren Leben, wie es ihm eignet, das ist also nach biblischer Lehre unsere übernatürliche Vergottung, das consortium divinae naturae des 2. Petrusbriefes.

Hier auf Erden erhalten wir dazu in der heiligmachenden Gnade das Anrecht (Eph 1, 14). Mehr noch! Schon jetzt haben wir in ihr die ἀπαρχή, den Beginn, der einst vollendet

wird (Rom 8, 23). Bereits hier sind wir Söhne des Ewigen (Rom 8, 14; Gal 4, 4 ff.) und haben das ewige Leben (Joh 3, 36). Die Gnade wandelt uns in der Wiedergeburt innerlich um, sie gibt uns den Samen des ewigen Lebens (1 Joh 3, 9). So leben wir auch rein seinsmäßig nicht mehr ein bloß natürliches Leben. Die Natur des ewigen Lebens ist bereits in uns hineingesenkt. Die Seele hat auch seinsmäßig schon jene übernatürliche Natur, die sie einst befähigen wird, Gott zu schauen, wie er in sich ist, wie er sich selbst erkennt und liebt; also Gottes Leben zu leben, soweit es einer Kreatur möglich ist. Man kann sich daher die Vergottung des Geschöpfes bereits hier im Diesseits nicht eng genug vorstellen. Vor allem wird die protestantische Auffassung von einer nur ethischen Angleichung an Gott den zahlreichen Schriftstellen, die auch eine seinsmäßige fordern, nicht gerecht. So ist z. B. im 2. Petrusbrief die Teilnahme an der göttlichen Natur als etwas dargestellt, was schon *vor* der eigentlichen ethischen Angleichung liegt, da daraus Folgerungen und Forderungen für diese von Petrus gezogen und gestellt werden. Gewiß hat der christliche Glaube beides nie getrennt. Der Verlust der einen zieht wesentlich den der andern in der schweren Sünde mit sich und das Geschenk der bleibenden seinsmäßigen Angleichung setzt die freie Rückkehr aus der Sünde voraus. Die Gnade hat als wesentliche Wirkung und Kraft die Anregung und den Vollzug der ethischen Heiligung in immer vollkommenerem Sinn, wie auch umgekehrt jeder ethische Akt der Verstärkung und tieferen Verankerung des neuen Gotteslebens in unserm Sein dient. Wie einst in der Vollendung der Ewige sich dem Seligen in der Gottschau so unmittelbar zeigt, daß er selbst der Endpunkt unseres Schauens ist und so die Stelle unseres irdischen Erkenntnisbildes (species impressa) einnimmt, da ja kein geschaffenes Bild Gott so zeigen kann, wie er in sich selbst ist — so zieht auch die seinsmäßige Teilnahme an Gott, wie sie uns hier in der heiligmachenden Gnade geschenkt ist, Gottes Liebe, den Hl. Geist, in besonderer Weise in der Einwohnung (inhabitatio) in unsere geschaffene Seele zugleich mit allen den Gaben, die die Theologie seine Geschenke (dona Spiritus Sancti) nennt und die seinem Wesen als Geist der Liebe und Heiligkeit entsprechen. Gewiß bleibt bei all dem der letzte Wesensunterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf, dem Ewigen und dem Vergänglichen gewahrt, wie es der Begriff des Unendlichen verlangt, der, wie bereits gesagt, niemals etwas Endliches weder ganz noch teilweise

werden kann, ohne sein Wesen zu verlieren. Und doch ist die Teilnahme des Geschöpfes am Leben — nicht nur dem ethischen, sondern auch dem seinsmäßigen — Gottes so tief, daß sie jedes irdische Denken weit übersteigt und daher mit Recht immer zu den großen Glaubensgeheimnissen gerechnet wurde, deren letzte Kunde wir dem verdanken, der sie im Schoße des Vaters sah und uns dann kündete (Joh 1, 18).

„Noch ist es nicht ganz offenbar, was wir sein werden. Wenn er uns aber erscheint, dann werden wir ihm ähnlich sein, wenn wir ihn sehen, wie er ist" (1 Joh 3, 2). Erst in der unmittelbaren Gottesschau, wenn wir Gottes Wesen vor uns sehen, werden wir also ganz unsere Vergottung schätzen lernen, da erst dann Gottes ganze Größe und damit unsere eigene Vergottung in der Gnade sichtbar wird.

Auch im Deutschen Glauben muß das Jenseits selbstverständlich von der Auffassung der diesseitigen Naturvergottung seinen Sinn erhalten. Und tatsächlich ist es ebenso armselig wie sie. Es ist nichts anderes als ein anderer Ort unseres diesseitigen natürlichen Lebens: „Es ist keine andere Welt, die auf uns wartet, wenn wir den Leib verlassen. Nur Art und Schauplatz unseres Seins und Wirkens ändern sich. Für uns gibt es nicht den Unterschied von irdischem Hier und ewigem Dort. Überall, wo wir sind, ist beides da: Weltsein und irdisches Leben." So Hauer (a. a. O. 94). Das ist der Sinn des Mythus vom kämpfenden Walhall: „Der Gott ist da im neuen Leben wie im Leben der Erde. Und Kampf und Lust am Leben bleiben auch dort, wohin der Tod sie führt. Solange der Mensch des weiten Lebens Kreise nicht bis zu ihrem Ende durchlaufen hat, wo sie mit den Göttern und allen Welten in Ragnarök münden in den Abgrund ewiger Stille, hat Leben, auch ‚ewiges Leben', Sinn nur, wenn es im großen Widerspiel von Kampf, Schmerz und Lust erzittert" (ebd. 95 f.). So muß logisch dieses Leben freilich aussehen, da die substantielle Selbstvergottung immer nur zu einer höchsten, noch mehr gesteigerten Naturtätigkeit führen kann. Sie kann auch keinen anderen Sinn haben als diese letztlich doch individualistische Naturseligkeit, da es ein Gegenüber Gottes nicht gibt. Man wird es daher verstehen, wenn der Deutsche Glaube lieber von diesem Jenseits schweigt und das Diesseits als seine Sphäre betrachtet: „Alle Zukunftssehnsucht versinkt in der gläubigen Hingabe an den Augenblick" (99). Die Frage nach dem künftigen Sein ist nur

mehr ein „ahnendes Hoffen, daß dem lebendigen Leben kein Ende gesetzt ist" (ebd.). Armes Walhall!

Aber noch ärmeres Jenseits des Christentums nach Hauer! Denn: „Das Ziel der morgenländischen Seele ist anders geartet. Die Erlösten beten ewig an und loben den Gott. Ein endloser Andachtsdienst in seligem Überschwang, das ist der Himmel etwa in der Offenbarung des Johannes" (ebd. 96). Aber wie heißt es dort? Ich schlage etwa das 21. Kap. der Geh. Offenb. auf: „Tempel sah ich keinen in der ewigen Stadt. Denn Gott der Herr ist ihr Heiligtum und das Lamm. Und die Stadt braucht die Sonne nicht noch den Mond, um ihr zu scheinen. Denn die Herrlichkeit des Herrn erleuchtet sie und ihr Licht ist das Lamm. . . . Und nichts Verfluchtes wird es mehr geben; und der Thron Gottes wird darin sein, und seine Diener werden ihm huldigen und werden sein Antlitz sehen, und sein Name ist auf ihrer Stirn. Nacht wird es keine mehr geben . . . . Denn Gott der Herr wird über ihnen leuchten, und sie werden herrschen in alle Ewigkeit."

Welche von beiden Ansichten ist deutsche Seligkeitshoffnung? Man liest bei Eckhart, dem Treuzeugen Deutschen Glaubens: „Ein Meister lehrt: Lautere Erkenntnis in diesem Leibe trage so große Lust in sich selber, daß die Lust an allen geschaffenen Dingen recht wie ein Nichts sei gegen die Lust, die lautere Erkenntnis an sich trägt. Doch wie edel sie auch sei, so ist sie doch ein Zufall und so klein ein Wörtlein ist gemessen mit der ganzen Welt, so gering ist die Weisheit, die wir hier lernen mögen, verglichen mit der bloßen lauteren Wahrheit [droben]. Darum spricht Paulus: sie muß verschwinden. Und wenn sie etwa doch bleibt, so wird sie recht zu einer Törin und als ob sie nicht wäre, gemessen an der bloßen Wahrheit, die man dort erkennet. . . . Dort erkennet man wirklich, weil man die Dinge, die man hier wandelbar sieht, dort unwandelbar erkennt, und weil man sie dort wahrnimmt, wie sie alle ungeteilt und nahe beieinander eins sind. Denn was hier ferne ist, das ist dort nahe, denn alle Dinge sind dort gegenwärtig[2]." Und in der Predigt zu Matth. 25 vom guten und getreuen Knecht heißt es von einem seiner Schüler: „‚Ich will dich setzen über all mein Gut', als wollte der

[2] Meister Eckhart, Die deutschen und lateinischen Werke. Herausgegeben im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Die deutschen Werke, I. Band (Stuttgart 1936) 51,4 ff. Vgl. 14,2; 18,1; 71,7; 56,14; Buch der göttlichen Tröstung (Strauch, in: Kleine Texte, hrsg. v. H. Lietzmann, 55), 14,7 ff.; 48,15 ff.

Herr sagen: Geh aus aus allem erschaffenen, allem zerteilten, allem zerstückelten Guten; über alles das will ich dich setzen in das ungeschaffene, ungeteilte, unzerstückelte Gut, das ich selber bin. Darum sprach er: ‚Geh ein in die Freude deines Herrn', als ob er sagen wollte: Geh aus aus aller Freude, die geteilt ist und die ihr Wesen nicht in sich selber hat, in die ungeteilte Freude, die, was sie ist, von und aus sich selber ist. . . . Daß auch wir gut werden mögen und getreu, so daß auch uns unser Herr eingehen hieße und wir mit ihm ewiglich innebleiben und er mit uns, dazu helfe uns Gott! Amen" (Pfeiffer II 188). Das ist also echte Vergottung, wie sie ein tiefes deutsches Gemüt sah bei allem und in allem Unterschied zwischen dem Herrn und dem treuen Diener, der in dankbarer, demütiger Liebe sein Herz öffnet für die so ganz andere, neue, ungeteilte und ewige Freude des Herrn, für die er das Angeld in der Gnade schon seinsmäßig in sich trägt.

Beiträge zur Erforschung des schriftlichen Nachlasses Odo Rigaldis.

Von Franz Pelster S. J.

Dem großen Erzbischof von Rouen Odo Rigaldi O. F. M. († 1275) hat in den letzten Jahrzehnten auch die Erforschung der Scholastik ihre Aufmerksamkeit zugewandt. Schon H. Denifle[1] konnte in einer ausführlichen Anmerkung mehrere Hss des Sentenzenkommentars Odos aufzählen. Auch F. Ehrle[2] hatte bald nach 1880 reiches handschriftliches Material gesammelt und sich viele Auszüge gemacht. Leider ist er wegen anderer Arbeiten nicht zu einer Veröffentlichung gekommen. Ihm verdanke ich den Hinweis auf Cod. 737 der Stadtbibliothek Toulouse mit Quästionen Odos[3]. O. Lottin[4] wies nach, daß sich 6 dieser Fragen auch in Cod. 309 der Stiftsbibliothek Klosterneuburg finden. Neuerdings hat B. Pergamo die Titel sämtlicher Nebenfragen und den Text der Quaestio de gratia veröffentlicht[5], während O. Lottin die Quaestio de libero arbitrio herausgab[6]. Weniger ist für den Sen-

---

[1] Quellen zur Gelehrtengeschichte des Predigerordens: ArchLitKGMA 2 (1886) 241. Die ältere Zeit hatte in bezug auf Rigaldi wenig Glück: Quétif-Echard, Scriptores Ordinis Praedicatorum I 475, zitieren aus der Bibliothek von St. Jacques in Paris den Kommentar eines Rigaldus, der aber völlig verschiedene Initien hat. Wadding-Sbaralea, Scriptores Ordinis Minorum Supplem. 568 f., sagen zwar, daß einst in der Bibliothek von S. Francesco Bologna der Kommentar zu den ersten drei Büchern gewesen sei; die Hs ist aber bis heute noch nicht wieder aufgefunden. Die andere Angabe Sbaraleas über die Sentenzen in Cod. 149 des Benedict College Cambridge ist ein Irrtum. Die Hs ist identisch mit Cod. 54 des Corpus Christi College Cambridge. Sie enthält: Odo super IV libros Moysi. Vgl. M. James, A Descriptive Catalogue of the MSS of Corpus Christi College Cambridge 1, Cambridge 1912, 111. Außerdem gab es einzelne kurze Hinweise in Hss-Katalogen, wie jenem von Troyes, Charleville, Douai, Toulouse, die aber vor Ehrle und Denifle kaum Beachtung fanden.

[2] Das Studium der Hss der mittelalterlichen Scholastik: ZKathTh 7 (1883) 42.

[3] Forschungen zur Quästionenliteratur in der Zeit des Alexander von Hales: Schol 6 (1931) 335—339.

[4] BullThAncMéd 1931, 432*, n. 813.

[5] Il desiderio innato del soprannaturale: Studi Francescani 7 (1935) 413—446; 8 (1936) 89—101.

[6] Une question disputée d'Odon Rigaud sur le libre arbitre: RevThom 36 (1931) 886—895.

tenzenkommentar geschehen. Es wurden jedoch mehrfach, zumal von Lottin und A. Landgraf, einzelne Hss erwähnt und kleinere Bruchstücke veröffentlicht[7]. Am wichtigsten ist, daß A. Landgraf[8] in Cod. 1542 (11614) der Königlichen Bibliothek zu Brüssel den Kommentar zu allen 4 Büchern fand, der hier noch an den Rand der Sentenzen des Lombarden geschrieben und sorgfältig verbessert ist. P. Glorieux[9] hat die bis dahin bekannten Hss des Sentenzenkommentars und der Quästionen zusammengestellt, wozu V. Doucet[10] einige Ergänzungen bot. Da jedoch Glorieux und Doucet offenbar die meisten Hss nicht einsehen konnten, sind beiden verschiedene Versehen und Ungenauigkeiten unterlaufen. Eine genügende Beschreibung und Sichtung der Hss des Kommentars fehlte bisher.

Im folgenden soll keine erschöpfende literarhistorische Studie geboten werden. Es handelt sich nur um verschiedene Notizen, die ich seit Jahren gesammelt habe und die zur näheren Kenntnis, Sichtung und Verarbeitung des Materials nützlich sein mögen. Ich erfülle so eine Dankespflicht gegen Ehrle, dessen Aufzeichnungen mir den Weg wiesen und der mehrmals den Wunsch aussprach, dieselben möchten veröffentlicht werden, und zugleich ein seit längerem gegebenes Versprechen[11].

I.

Den Anfang soll eine Beschreibung der Hss des Senten-

---

[7] Zumal O. Lottin hat verschiedentlich Rigaldi berührt, einige Hss genannt und Texte aus dem Sentenzenkommentar geboten, so in La théorie du libre arbitre depuis S. Anselme jusqu'à S. Thomas d'Aquin, Saint Maximin u. Louvain 1929, 94—108; La théorie des vertus cardinales de 1230 à 1250: Mélanges Mandonnet II, Paris 1930, 237—239 251; La nature de la conscience morale: EphThLov 9 (1932) 264; La doctrine morale des mouvements premiers de l'appétit sensitif aux XII^e et XIII^e siècles: ArchHistDoctrLittMA 6 (1932) 141 f.; Notes sur les premiers ouvrages théologiques d'Albert le Grand: RechThAncMéd 4 (1932) 77—82. Vgl. auch B. Pergamo in: Studi Franc. 8 (1936) 83—89.

[8] ZKathTh 51 (1927) 178 Anm. 1; 53 (1929) 108.

[9] Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII^e siècle 2, Paris 1933, 31—33.

[10] Maîtres Franciscains de Paris: ArchFrancHist 26 (1933) 541. Soeben beschreibt J. Lechner, Eine Trierer Hs mit dem 2. und 3. Buch des Sentenzenkommentars von Odo Rigaldi: Franz Stud 23 (1936) 201—207, mit großer Sorgfalt den von ihm gefundenen Cod. 897 (1124) der Stadtbibliothek Trier.

[11] Schol 6 (1931) 336.

zenkommentars machen[12]. Nur zwei haben alle 4 Bücher: Cod. Troyes 824 und Cod. Brüssel 1542.

1. Troyes Stadtbibliothek 824 [membr. ff. (II+306) 28,5×19,5 cm (2 col.) saec. 13 med.] stammt aus Clairvaux; f. 306^{r} ist in Bleistift von gleichzeitiger Hand vermerkt: Sentencia magistri Rigaldi super IIII^{or} libros sentenciarum und daneben in Tinte: Liber S. Marie Clarevallensis. Der Inhalt: Lib. 1 ff. 1^{r}—108^{v}: Radix sapiencie cui revelata est et astucias eius quis agnovit, disciplina sapiencie cui revelata est et manifestata et multiplicacionem ingressus eius quis intellexit? Eccli. 1. Prov. IIII. Palpebre tue gressus tuos precedant. Per gressus opera, per palpebras consideraciones finis et huiusmodi. Que consideraciones debent precedere ipsum opus et sunt tres specialiter huiusmodi consideraciones. Primo enim considerare debemus quid est quod a nobis debet queri, secundo ubi possit inveniri, III^{o} quomodo possit ad illud attingi. Possunt autem hic tria queri: Primum utrum Magister debuit aggredi hoc opus; secundo utrum debuit agredi[!] modo disputatorio; tercium est de fine huius sciencie. Circa primum proceditur sic, quod nemo unquam debuit aggredi hec opera maxime quoad primum librum. — f. 1^{v} „Cupientes etc.“ Liber iste dividitur in prohemium et tractatum et ephilogium. Tractatus incipit ibi: „Veteris ac nove“ . . . f. 2ra: Incidunt autem circa litteram quedam questiones et primo de hoc quod dicunt: „Ultra me“. Presumpcio est peccatum. Ergo peccavit . . . f. 2^{rb}: „Veteris ac nove legis“. Hic accedit auctor ad tractatum, qui, ut dictum est supra, dividitur in IIII^{or} libros parciales: In primo agitur de opifice, in aliis de operibus et in secundo de operibus creacionis, in aliis autem duobus de operibus recreacionis vel reparacionis, sed in tercio agitur de ipso reparacione [*l.* reparatore], in IIII^{to} de operibus, per que reparat de culpa ad graciam . . . f. 2va: Incidunt hic questiones et primo de hoc quod dicit sacre pagine tractatum versari circa res vel signa queritur de subiecto theologie. Et videtur quod sint res et signa, quia versatur circa res . . . f. 2^{vb}: Secundo queritur de divisione quam ponit Augustinus in res et signa . . . Dist. 48 f. 107^{r}: „Et sciendum quoque quod aliquando mala est voluntas etc.“ Habito de voluntate divina in hac parte agit de voluntate humana . . . Hic incidunt VII dubitabilia: Primum est utrum sit possibile voluntatem humanam conformari divine . . . f. 108^{v}: Circa septimum et ultimum queritur utrum dyabolus voluerit Christum pati . . . f. 108^{v}: pro nobis passus est Iesus Christus, cui honor et gloria in secula seculorum. Amen.

Lib. 2 ff. 109^{r}—194^{v}: „Creacionem rerum etc.“ Quantum ad primam partem huius distinccionis, in qua eliduntur errores circa creacionem rerum, primo queritur de intellectu illius verbi, per quod errores eliduntur; secundo de erroribus qui eliduntur. Circa primum sic notandum est quod illud verbum: „In principio creavit Deus celum et terram“ potest primo exponi tripliciter: In principio i. e. in filio . . . Dist. 44 f. 194^{v}: „Post pre-

---

[12] Für großes Entgegenkommen bin ich M. Morel-Payen, Bibliotheksvorstand in Troyes, und M. Gaspar, Vorstand der Handschriftenabteilung in Brüssel, zu Dank verpflichtet, die mir 1931 und 1930 das Studium der Hss in jeder Weise erleichterten.

dicta dignum etc." Ad intelligenciam huius partis primo queritur de potestate peccandi, secundo de potestate dominandi . . . Quod igitur queritur utrum debeamus velle sibi [sc. diabolo] auferri potestatem, dico . . . f. 194^{vb}: ergo loquendi pariter audiamus: Deum time et mandata eius observa etc.

Lib. 3 ff. 196^{r}—248^{v}: „Cum igitur venit plenitudo temporis etc." Ad intelligenciam huius partis, antequam accedamus ad questiones de incarnacione filii, queritur de intellectu illius auctoritatis, quam assumit Magister de IIII° ad Gal.: „Cum venit plenitudo temporis etc." Videtur quod in tempore adventus Christi non fuit plenitudo, quia Math. IIII super illud de sagena . . . f. 248^{rb}: Quarto eciam queritur quis plus peccat, an qui iurat per falsos deos veraciter an qui per verum Deum mendaciter. Et quod prius videtur, quia semper maius est peccatum contra fidem quam contra mores . . . f. 248va: sed infidelitas illa non est de essencia iuramenti, inmo accidit ei.

Lib. 4 ff. 249^{r}—306^{r}: „Samaritanus vulnerato propinquans etc." Iste liber dividitur in duas partes: in prohemium et tractatum, qui incipit ibi: Sacramentum etc. Item prohemium in tres partes dividitur; nam primo continuat dicta dicendo ibi „Hiis tractatis etc." . . . f. 249^{r}: Queritur hic de differenciis sacramentorum veteris legis que dividuntur primo, quia aut sunt sacrificia animalium aut libamentorum . . . f. 249^{r}: Secundo queritur de istis differenciis quantum ad materiam . . . f. 305^{r}: Hic oritur questio ex premissis ducens etc." Hic duo dicuntur: Primo querit utrum mali possint peccare in inferno; secundo agit de diversis penis, quas paciuntur . . . f. 305^{v}: Item queritur quomodo ille ignis agit in animas . . . f. 306^{r}: que tamen per illum ignem excitantur sicut anima secum maculam trahit a corpore.

2. Brüssel, Königliche Bibliothek 1542 (van den Gheyn 11614) [membr. ff. 253, 42,5×29 cm (2 col.) saec. 13 med.]. Diese von Landgraf als Eigentum Odos festgestellte, sorgfältig verbesserte Hs hat die Eigentümlichkeit, daß der Kommentar Odos am Rand zum Text des Lombarden geschrieben ist. Anfang und Schluß der ersten drei Bücher stimmen völlig mit Cod. Troyes 824 überein. Lib. 1 (Text Odos) ff. 1^{v}—72^{v}; lib. 2 ff. 74^{r}—131^{v}; lib. 3 ff. 132^{v}—177^{r}. Das vierte Buch hat dagegen einen Prolog, der in Cod. Troyes 824 fehlt. Lib. 4 ff. 179^{r}—252^{v}. Dabo in Syon salutem et in Ierusalem gloriam meam. Ys. XLVI in fine. In hoc verbo breviter tangitur materia, ordo et continencia huius libri. In hoc enim quarto libro, sicut dictum est supra, agitur de reparacione hominis sive generis humani inchoata per graciam sacramentorum in presenti consummanda per gloriam beatitudinis in futuro . . . Ad evidenciam predictorum primo queritur de sacramentis in generali, de quibus tria queruntur: Primum est utrum sacramenta essent necessaria ad salutem, si homo non peccasset; secundo habito quod non, utrum sint necessaria post lapsum . . . f. 180^{v}: „Samaritanus autem vulnerato appropinquans etc." Habito in tercio libro de reparacione humani generis et de disposicionibus ipsius hominis reparabilis, in hoc quarto libro agitur de ipsa reparacione, que duplex est: alia a culpa per graciam, de qua primo agitur, alia a miseria per gloriam, de qua agitur infra. Ob sich sonst noch Verschiedenheiten im vierten Buch finden, kann ich zur Zeit nicht feststellen. Jedenfalls stimmen beide Hss zum Schluß wieder völlig überein.

Die ersten drei Bücher finden sich in Cod. 208 der Stadtbibliothek Brügge, in Cod. 825 der Stadtbibliothek Troyes und in

Cod. Vat. lat. 5982. — 3. Brügge, Stadtbibliothek 208 [membr. ff. 488, 17,5×12,5 cm (2 col.) saec. 13]. Die Hs stammt aus dem Zisterzienserkloster Dunes. Der Anfang, einschließlich der ersten Fragen, und der Schluß stimmen vollständig mit Cod. 824 Troyes überein. Lib. 1 ff. 1r—193r; lib. 2 ff. 193r—351r; lib. 3 ff. 351r bis 488r. Die Blätter 83—85 sind stark beschädigt, 91—96 fast vollständig herausgerissen.

4. Troyes, Stadtbibliothek 825 (Clairvaux) [membr. ff. 297, 28,6×20,5 cm (2 col.) saec. 13 med.]. Mit dieser Hs hat es eine eigene Bewandtnis. Es sind nämlich ohne irgendwelche Angabe die ersten 35 Distinktionen des ersten Buches dem Kommentar Alberts des Großen entnommen, dann beginnt die gleiche Hand mit dem Anfang von dist. 35 Rigaldis. Lib. 1 (Albert) ff. 5r—111v: Ego ex ore altissimi prodii primogenita ante omnem creaturam. Ego feci in celis ut oriretur lumen indeficiens et sicut nebulam texi omnem carnem. Eccli. XXIV. Hic secundum ordinem ponuntur quatuor . . . d. 35 a. 12 ad 5. Ad aliud dicendum quod potencia, sapiencia, voluntas . . . creaturarum, quia id quod proximum est. Dann beginnt f. 111v lib. 1 d. 35 Rigaldis: „Cum disseruimus supra etc." Illa pars, que incipit supra d. II et durat usque ad finem primi libri et dividebatur in partes duas. Das erste Buch schließt f. 137r wie gewöhnlich. Lib. 2 ff. 140r—231v; lib. 3 ff. 234r—297r stimmen mit Cod. 824 Troyes überein.

5. Cod. Vat. lat. 5982[13] (ehemals Konvent der 12 Apostel) [membr. ff. 171, 31,5×24 cm (2 col.) saec. 13]. Das erste Buch ff. 1r—77v ist vorn unvollständig. Es beginnt f. 1rb in dist. 3: Aliud a se faciet cognicionem venire. Die erste Frage f. 1r lautet: Circa III queritur utrum philosophi per solum vestigium potuerunt devenire ad cognicionem trinitatis. Et videtur quod non, quia Iudei ad hoc non devenerunt. Der Schluß f. 77va ist mit jenem des Cod. 824 Troyes identisch. Lib. 2 ff. 78r—142v hat den gleichen Anfang und Schluß wie Troyes 824. Lib. 3 ff. 143r—171v hat denselben Anfang, schließt aber unvollständig in dist. 23 f. 171v: „Cum vero supra habitum sit etc." Circa primam partem huius diffinicionis incidunt VI dubitabilia. Primum est utrum fides sit virtus annon . . . per hoc patet solucio ad illud quod tercio obiciebatur supra: dicendum enim quod non est verum quod fides tendat in bonum sicut verum, sed magis econtrario sicut visum est.

Andere Hss enthalten nur zwei Bücher; so 6. Paris, Bibl. nationale 14910 (S. Victor) [membr. ff. (I+198+II), 22,8×15,8 cm (ff. 1—23); 23,8×17,5 cm (ff. 24—198) saec. 13 med.]. Lib. 1 ff. 1r—107r, lib. 2 ff. 109r—198r. Sie stimmen ebenfalls mit Cod. 824 Troyes überein.

7. Wien, Staatsbibliothek 1532 (Denis II 524) [membr. ff. 169 saec. 14 in. (wahrscheinlich saec. 13)] enthält lib. 2 vollständig. Lib. 3 dagegen mit dem Incipit: Quamvis secundum beatum Augustinum assumentem materiam divinarum scripturarum in libro de doctrina christiana und dem gewöhnlichen Schluß ist entweder zu Anfang unvollständig oder eine Abkürzung. Das erste Buch, das nach Denis mit dist. 26 beginnt: „Nunc de proprietatibus etc." Sicut dictum est, hec pars que pertinet ad

---

[13] Den Hinweis verdanke ich Herrn Prof. A. Landgraf in Bamberg, der diese Hs entdeckt hat. Vgl. Schol 10 (1935) 538.

confessionem trinitatis etc. und schließt: trinitatis patris et filii et spiritus sancti ist entweder ein ganz verschiedener Kommentar oder eine Umarbeitung[14].

8. Trier, Stadtbibliothek 897 (1124) [membr. ff. (I+222) 33,5×22,3 cm (2 col.) saec. 15] enthält ff. 1^r—118^r das erste Buch und ff. 119^r—222^r das zweite Buch. Für alle Einzelheiten sei auf die eingehende Beschreibung von J. Lechner verwiesen[15].

Mehrere Hss enthalten nur ein Buch, so 9. Brüssel, Königl. Bibl. 1547 (II 1140) (S. Maria de Alna) [membr. ff. 130, 24×17,6 cm (2 col.) saec. 13 med.]. Lib. 1 ff. 4^r—126^v. Es ist die von Denifle angeführte Phillipps-Hs 4721. Das erste Buch mit dem gewöhnlichen Anfang und Schluß.

10. Brüssel, Königl. Bibl. 1548 (II 1009) [membr. ff. 118, 30,2×21 (2 col.) saec. 13 med.]. Lib. 1 ff. 1^r—115^r. Auf ff. 115^r—118^r folgen Fragen über die Theologie, von denen nachher die Rede sein wird. Die sehr gut verbesserte Hs ist englischen Ursprungs.

11. Brügge, Stadtbibl. 177 [membr. ff. 123, 28,5×19,5 cm saec. 13] enthält ff. 52^r—122^r anonym das dritte Buch.

12. Charleville, Stadtbibl. 193 (Signy) enthält nach dem Kommentar des Lombarden zu den Psalmen gleichfalls das dritte Buch Rigaldis[16].

13. Assisi, Stadtbibl. 182 [membr. ff. (II+135+I) 21,5×15,5 cm (2 col.) saec. 13 med.]. Die Hs ist bereits früher ausführlich beschrieben[17]. Das dritte Buch Rigaldis steht ff. 10^r—74^v.

14. Douai, Stadtbibl. 462 (Marchiennes) [membr. ff. 278, 24,6×17,5 cm (2 col.) saec. 13 med.]. Nach einer kurzen Erklärung des Inhaltes des dritten Buches ff. 1^r—5^v und einer Tabula quaestionum des dritten und vierten Buches ff. 6^r—9^v folgt ff. 10^r—72^v liber 3 sentenciarum secundum Rigaldum mit dem gewöhnlichen Anfang. Im Gegensatz zu den übrigen Hss, die mit der vorletzten Distinktion schließen, ist hier auch die letzte auf f. 72^{r-v} kurz erörtert. Dist. XL: „Sextum preceptum est: Non desiderabis uxorem proximi tui." Et cum hoc incipit Magister agere de duobus preceptis pertinentibus ad corpus . . . f. 72^v: qui vult potest inducere longam questionem de legibus vetere, naturali. Sed hec ad presens sufficiant. Es folgt dann ff. 73^r—278^v der anonyme Kommentar Bonaventuras zum vierten Buch.

15. Ein Bruchstück des dritten Buches finden wir auch in dem heute vielgenannten Cod. 138 der Stadtbibl. Assisi [membr. ff. (I+292+I) 30,5×22,8 cm (2 col.) saec. 13 med.]. Nach der anonymen Quaestio de infidelitate ff. 193^r—196^v des Johannes de Rupella, die zum großen Teil in die Summa Alexanders übergegangen ist und nach der reportierten Frage De illo verba „Universe vie domini misericordia etc." folgt ein Stück des Kommentars lib. 3 d. 34 c. 4 ff. 201^r—203^r: „Et quia de timore trac-

---

[14] Ich kenne die Hs nur aus den Katalogen, zumal aus M. Denis, Codices mss. theologici Bibliothecae Palatinae Vindobonensis latini 2, Vindobonae 1800, 1216.

[15] FranzStud 23 (1936) 201—207.

[16] Nach dem Catalogue Général des Mss des Bibl. Publiques des Départements 5, Paris 1879, 630.

[17] F. Pelster, Zum Problem der Summa des Alexander von Hales: Greg 12 (1931) 428—435.

tandi nobis occurrit locus etc." Circa hanc partem primo queritur de racione sive diffinicione timoris, que sic assignatur . . . sperat et certum exit inpossibile esse separari. Et sic patet solucio ad obiecta. Es schließt sich unmittelbar lib. 3 d. 39 an ff. 203r—205v: „Nunc de proximo [l. periurio] videamus etc." Circa distinccionem istam queritur primo de iuramento, secundo de periurio, licet Magister econtrario ordinet. Circa primum queritur primo utrum iurare sit bonum in genere an malum an indifferens . . . de essencia iuramenti, inmo accidit ei. Es folgt dann nach einem kleinen Stück f. 205r—v Questio est de obligacione que est in iuramento, das wohl auch Rigaldi gehört, ff. 205v—208r die große Quaestio Rupellas: De dominica ascensione queritur primo an sit, die aber hier weniger entwickelt ist als in den anderen Hss. Auch sie ist in die Summa III q. 23 eingegangen. Daß diese beiden Komplexe von Fragen Rigaldi gehören, ist schon durch das ganze Formelwesen gegeben. Ich nenne nur einige Formeln, die immer wiederkehren. Ad hoc dicendum quod; ad illud quod queritur . . . dicendum; quod queritur . . . dicendum; ad obiecta in contrarium dicendum; ad aliud dicendum; et quod sit . . . videtur; habito de iuramento sequitur de periurio. Ich hatte deshalb schon aus inneren Gründen die Fragen Odo zugewiesen. Nachher sah ich, daß die Fragen De iuramento sich im dritten Buch, wie es in Cod. 182 Assisi und in Cod. 824 Troyes enthalten ist, vorfinden. Betreffs der Quaestio de timore kann ich dies zur Zeit nicht feststellen. Bei der völligen Gleichheit im Formelwesen besteht aber darüber kaum ein Zweifel.

16. Endlich sei hingewiesen auf Cod. 15652 der Pariser Nationalbibl. [membr. ff. 226, 29,5×19 cm saec. 13 med.], den schon Denifle und Ehrle kannten[18]. Er enthält ff. 32v—34r den vielfach kaum leserlichen, wohl unmittelbar reportierten Introitus zum ersten Buch. Am Rand steht f. 32v fr. Rigaudus. Eccli. 1. Radix sapiencie, cui revelata est, astucias illius quis cognoscit, disciplina sapiencie cui revelata est, iudicia[?] et multiplices ingressus illius quis intelligit, quia[?] palpebre tue precedent[?] gressus Prov. 4, i. e. consilia debent precedere opera. Primo considerandum est hic quid querimus; secundo quomodo et [quo] respectu[?] potest quod querimus inveniri; 3° qualiter attingi . . . f. 33ra: intelligenciam. Explicit de prologo. . . . f. 33ra: „Veteris ac nove legis." Ut supra est habitum, iste liber continet 4 libros parciales, quarum divisio sumitur sic . . . f. 34rb: sue lucis vel reflexum . . . obliquitatem.

Außer diesen Hss seien einige andere genannt, die teilweise wenigstens Abkürzungen oder Bearbeitungen des Kommentars enthalten. — 17. Troyes, Stadtbibl. 1245 (Clairvaux) [membr. ff. (VII+222+II), 25,5×18,5 cm (2 col.) saec. 13 med.]. Lib. 1 ff. 1r—67r. Der Anfang ist derselbe wie in Cod. 824 Troyes. Ein Vergleich mit dieser Hs zeigte aber im einzelnen viele Abweichungen und Kürzungen. Die letzte Frage f. 67r lautet: VII° queritur utrum sancti velint penas reproborum . . . supra leticiam licet utrumque sit in concupiscibili, a qua pena nos eripiat salvator mundi. Amen. Lib. 2 ff. 68r—145v stimmt im Anfang und

[18] Vgl. über ihn die vorzügliche Studie von M. D. Chenu, Maîtres et bacheliers de l'université de Paris vers 1240. Description du Ms Paris, Bibl. nat. lat. 15652: ÉtHistLittDoctr 1 (1932) 11—39.

Ende mit Cod. 824 überein. Nach verschiedenen Proben zu schließen, ist dies Buch nicht gekürzt. Auf f. 87^{vb} ist auf einer freigebliebenen Spalte die Frage eingeschoben: Quesitum est de clavibus videlicet quid dicatur clavis et quot sunt claves et quid operentur claves in dimissione peccatorum. Lib. 3 ff. 146^{r}—193^{r} ist eine Bearbeitung Rigaldis. F. 146^{r}: Vere tu es Deus absconditus, Deus Israel, salvator etc. Ysay. XLV. In hoc verbo breviter tangitur materia, divisio et continencia huius tercii libri sentenciarum. In hoc enim tercio libro agitur principaliter de duobus sc. de incarnacione et redempcione . . . f. 146^{r}: Ad evidenciam huius libri queruntur tria: Primum est utrum humana natura lapsa sit vel taliter a Deo instituta; secundum est habito quod sit lapsa utrum lapsa sit reparabiliter vel irreparabiliter; tercium est utrum conveniens esset Christum incarnari, si non esset lapsa humana natura . . . f. 147^{r}: „Cum venit igitur plenitudo temporis, ut ait Apostolus." Liber iste tercius, in quo agitur de mediatore Christo et reparatore defectus corrupcionis humane per peccatum, sicut dictum est supra, dividitur in duas partes . . . f. 147^{v}: Ad evidenciam huius leccionis notandum est quod multiplex est plenitudo. Quibus visis primo queritur circa verbum Apostoli et primo quare ab inicio Deus filium suum non misit. Die vorletzte Frage schließt f. 192^{v} wie Cod. 824. Es folgt aber f. 193^{r} noch eine Frage, die in den übrigen Hss fehlt: Habito utrum voluntas et opus sint diversa peccata secundo queritur quid illorum sit maius . . . ut peccatum operis addat ad peccatum voluntatis aliis paribus concedo quod est maius. Über die nun folgende Sammlung von Fragen über das Letzte Gericht, die fälschlich Alexander zugeschrieben werden, die aber Rupella oder vielleicht auch Rigaldi gehören, werde ich an anderm Orte handeln.

Die Bibliothek von Troyes besitzt noch zwei weitere Abkürzungen Rigaldis. — 18. Troyes, Stadtbibl. 2032 (Clairvaux) [membr. ff. 202, 13,8×10,7 cm (2 col.) saec. 13 med.]. Auf f. 1^{r} hat eine Hand des 13. Jahrhunderts geschrieben: Tractatus magistri Rigaldi super secundum et tercium librum sentenciarum. Lib. 2 ff. 1^{r}—97^{r} (ff. 1^{r}—6^{v} Capitula); lib. 3 ff. 110^{r}—202^{r}. Anfang und Ende lauten wie gewöhnlich. Ein Vergleich mit Cod. 824 ergab aber, daß in beiden Büchern eine Abkürzung vorliegt. Auf ff. 98^{r}—109^{v} ist ein fremder Stoff eingeschoben: Caritas est mentis affectus ad Deum et ad proximum ferventer et ordinate porrectus.

19. Troyes, Stadtbibl. 1501 (Clairvaux) [membr. ff. 261, 22×15,5 cm saec. 13 med.]. Die Hs besteht aus zwei Teilen ff. 1—100 (2 col.), ff. 101—261 (1 col.), die ursprünglich getrennt waren und die Bezeichnungen L. 12 und L. 9 trugen. Der erste Teil (ff. 1^{r}—3^{v} Tituli quaestionum) ff. 3^{v}—100^{v} enthält das dritte Buch des Kommentars: Vere tu es absconditus wie Cod. 1245. Das Buch schließt aber schon mit den Worten: Sed infidelitas illa non est de essencia iuramenti, immo accidit ei et sic patent omnia quesita. Den zweiten Teil ff. 101^{r}—201^{r}, der von anderer Hand um die Mitte des 13. Jahrhunderts geschrieben ist, könnten wir übergehen, wenn er nicht in enger Verbindung zu der gleich folgenden Hs stände. Lib. 1 ff. 101^{r}—197^{v}. Cantic. III. Quem diligit anima mea. Ubi pascas, ubi cubes in meridie, ne incipiam vagari post greges sodalium tuorum. Cant. 1. Verbum est sponse sive fidelis anime salubriter appetentis divinam cogitacionem, ad quam finaliter ordinata est . . . In hac autem peticione illuminandus tria facit: Primo ostendit dignitatem et cel-

situdinem theologice inquisicionis; secundo tangit subiectum sive causam materialem, cum dicit: Quem diligit anima mea; Tercio ostendit utilitatem theologie tangendo causam finalem . . . f. 104v: „Cupientes aliquid de penuria" gratuitorum „ac tenuitate" naturalium . . . dist. 1 f. 105r: Circa distinccionem istam tres principaliter incidunt questiones de frui: Prima est quid frui secundum diffinicionem, secunda cuius tanquam subiecti sit fruicio; tercia respectu quorum obiectorum contingat frui. Circa primum attendende sunt tres diffiniciones eius . . . f. 195v: XLVIIIa d.: „Sciendum quoque est quod aliquando etc." Determinato de veritate Dei hic determinat de conformitate voluntatis nostre ad voluntatem eius . . . Queritur hic utrum teneamur voluntatem nostram conformare voluntati divine volendo sc. quicquid scimus Deum velle . . . f. 197r: in fine sive in motu interiori, cuius est ordinare in finem. Explicit hic primus, qui scripsit sit benedictus. — Lib. 4 ff. 198r—261r. Descendit et lavit VIIes in Iordane. Iuxta sermonem viri beati etc. IIII Regum V. Nota historiam de sanacione Naaman Siri per medium ablucionis . . . Ubi dubitantur tria: Primum est quid sit sacramentum; secundum est quali de causa sit institutum, ibi: „triplici autem ex causa etc."; tercium est in quibus consistat, ibi: „dum autem sunt" . . . f. 200r: L dist.: „Hic oritur questio ex premissis etc." Supra egit Magister de statu beatorum, hic agit de statu dampnatorum . . . f. 261r: Consequenter queritur de verme, qui erit in dampnatis ... iam vermis est pre omnibus non intensior nunc quam ante etc. Explicit hic quartus, qui scripsit sit benedictus. Amen. Dicant anima etc.

Cod. 3424 der Pariser Nationalbibliothek enthält nun einen Sentenzenkommentar, dessen viertes Buch mit unserem identisch ist und in dem sich der Introitus zu einem ersten Buch findet, das eben unseres ist. O. Lottin[19] hat jetzt zuerst nachgewiesen, daß der Verfasser des Pariser Kommentars sehr stark von Odo und in Einzelheiten auch von Alberts des Großen Summa de bono abhängt. Nur der Vollständigkeit halber und zugleich, um durch ein etwas ausführlicheres Incipit die Auffindung weiterer Hss zu erleichtern, gebe ich eine kurze Beschreibung der Hs, soweit sie hier in Betracht kommt. — 20. Paris, Nationalbibl. 3424 [membr. ff. 265, 22×15,3 cm (2 col.) saec. 13 med.]. Auf f. 265r geben die Worte: Liber sancte Marie de Fonteto (wohl sicher Fontenato, Fontenay O. Cist.) die Bibliotheksheimat an. Lib. 1 ff. 9r—73r (ff. 1r—7r Problemata secundi et primi libri). Fortissimus Deus Israel, ipse novit et Israel simul intelligit. Iosue XXII. Verbum est filiorum Ruben et Gad et dimidie tribus Manasse . . . Sed antequam accedamus ad exponendum ea que spiritualiter in hoc libro determinantur, IIIIor sunt circa theologiam generaliter inquirenda: Primum videlicet utrum theologia sit sciencia, secundo de subiecto ipsius, tercio de modo, IIIIo de fine. Circa primum proceditur sic: Augustinus in LXXXIII questionum . . . „Cupientes etc." Et videtur Magister reprehensibilis in hoc quod dicit: „Ardua sciencie" . . . f. 10v: „Veteris ac nove legis etc." Doctrina huius libri, qui per modum disputacionis procedit ad perfeccionem intellectus secundum scienciam ordinata dividitur in tres partes . . . f. 10v: Circa distinccionem

[19] Un commentaire sur les Sentences tributaire d'Odon Rigaud: RechThAncMéd 7 (1935) 402—405.

istam tres principaliter incidunt questiones de frui: Prima est quid sit frui secundum diffinicionem; secundo cuius tanquam subiecti sit fruicio; tercio respectu quorum obiectorum contingat frui . . . f. 72v: Hic Vo queritur utrum eodem modo senciendum sit de passionibus et martiriis sanctorum . . . f. 73r: non quod sathanas adhuc illud vellet quod Petrus, sed quia illud voliturus erat. Explicit primus liber. Auf ff. 73r—74r folgt der Introitus zum ersten Buch des Kommentars in Cod. 1501 Troyes. Indica michi quem diligit anima mea . . . Verbum est sponse sive fidelis anime . . . tenui eum nec dimittam. — Lib. 2 ff. 75r—123r. Venite et videte opera domini. Sicut dicit Commentator super principium Celestis lerarchie, excelsus dominus . . . Ex iam dictis patet que sit materia secundi libri sentenciarum sc. creature . . . Dubitatur hic principaliter de duobus: Primum est utrum ad theologiam pertineat tractare de creaturis; secundum est utrum ad cognicionem creacionis potuerit pertingere philosophorum cognicio . . . f. 75v: „Creacionem rerum insinuans scriptura." Doctrina huius libri qui est de consideracione rerum creatarum per modum disputacionis ad perfeccionem intellectus ordinata dividitur in duas partes . . . Circa primam partem dubitandum est de hac auctoritate: „In principio creavit Deus celum et terram" . . . f. 123v: Ulterius queritur utrum viri religiosi teneantur in omnibus obedire prelatis suis . . . loquuntur secundum perfeccionem caritatis non secundum necessitatem obligacionis. — Lib. 3 ff. 125r—164v. Egredimini et videte filie Syon regem Salomonem in diademate, quo coronavit eum mater sua. Canticorum III. Filie Syon quidem interpretatur speculacio . . . f. 126v: „Cum venit igitur plenitudo temporis." Contra Math. IIIIo quia cum impleta esset etc. . . . f. 163v: Circa partem istam queritur [quare] istarum concupiscentia prohibita sit de iure naturali . . . f. 164r: econtrario vero est de sacramentis veteris legis. Et sic patent quesita. — Lib. 4 ff. 165r—263r. Descendit et lavit pedes . . . pro omnibus non intensior nunc quam ante. Dies Buch ist identisch mit dem vierten Buch in Cod. Troyes 1501[20].

Fassen wir die bisherigen Ergebnisse zusammen und suchen wir dieselben womöglich etwas zu erweitern. Für die Benutzung des Textes und eine Erstausgabe ist es von Bedeutung, daß einige Hss, die ich, soweit mein Wissen reicht, gekennzeichnet habe, einen etwas verschiedenen, teilweise gekürzten Text besitzen. Es ist nunmehr leicht, durch die Ausgabe der einen oder andern Quaestio diese Abweichungen näher zu veranschaulichen. Wichtiger ist etwas anderes. Wie O. Lottin[21] zuerst gezeigt hat, besitzen

[20] Lottin will in dem Verfasser einen Zisterzienser sehen, wofür einige Anzeichen sprechen. Sehr auffallend ist, daß ein großer Teil der Hss Odos aus Zisterzienserabteien stammt (Clairvaux, Dunes, Aulne-sur-Sambre, Signy). Sollten die ersten Zisterzienser an der Pariser Universität unter Odo studiert haben? Ihr Kolleg wurde 1245 eröffnet. Vgl. Denifle-Chatelain, Chart. Univ. Paris. 1, 175 n. 133; 183 n. 146; 185 n. 148.

[21] Un commentaire sur les Sentences tributaire d'Odon Rigaud: RechThAncMéd 7 (1935) 402 f.

wir in Cod. 3424 der Pariser Nationalbibliothek eine Umarbeitung des Kommentars durch einen Schüler Rigaldis. Dieser Kommentar ist im vierten Buch identisch mit dem Kommentar in Cod. Troyes 1501, während das dritte Buch dieser letzten Hs und ebenso des Cod. Troyes 1245 eine andere Bearbeitung Rigaldis enthält. Es bleibt noch zu untersuchen, in welchem Verhältnis das erste Buch der gleichen Hs zu Rigaldi steht.

Ein Wort ist über den Charakter des Kommentars zu sagen. Er steht auf der Grenzscheide zweier verschiedener Methoden. In der älteren Zeit spielte die Erklärung des Lombarden die Hauptrolle. An sie wurden einige Fragen geknüpft, die sich großenteils unmittelbar aus dem Text ergaben. Beispiele für diese Art der Erklärung sind die um wenige Jahre älteren Dominikaner Hugo a S. Caro[22] und Guerricus[23]. In späterer Zeit, etwa von Thomas angefangen, tritt in den überlieferten Kommentaren die Texterklärung mehr und mehr zurück; das Hauptgewicht liegt auf der Erörterung der Fragen. Rigaldis Kommentar steht in der Mitte. Erklärung und Disputation halten sich ziemlich das Gleichgewicht. Äußerlich gibt sich dies schon in der Tatsache kund, daß in der Brüsseler Hs 1542 die Erklärung Rigaldis noch an den Rand der Sentenzen des Lombarden geschrieben ist. Bei jeder Distinktion gibt Rigaldi die Einteilung des Textes, die Erklärung schwieriger Stellen, die Diskussion einiger Fragen, die unmittelbar aus dem Text sich ergeben, und die Erörterung sachlicher Probleme, die mit dem Inhalt der Distinktion zusammenhängen. Die gleiche Übergangsstellung offenbart sich bei Benutzung des Aristoteles. Während in den sicher echten Fragen Alexanders von Hales eine Benutzung des naturwissenschaftlichen Aristoteles und zumal eine genaue Zitation sehr selten ist, können wir bei Rigaldi eine viel ausgedehntere Benutzung und Zitierung des Aristoteles beobachten. An Albert, auch den Albert jener Jahre, freilich reicht er nicht heran.

Die Abfassung des Kommentars verlegen wir am besten in die Zeit um 1245. Einen terminus a quo haben wir in der Frage des zweiten Buches: Queritur consequenter

---

[22] Vgl. F. Ehrle, L'Agostinismo e l'Aristotelismo nella Scolastica del secolo XIII: Xenia Thomistica 3, Roma 1925, 541—550.

[23] A. Fries, De commentario Guerrici de S. Quintino in libros Sententiarum: ArchFrPraed 5 (1935) 326—340 (vgl. Schol 11 [1936] 442).

utrum secundum meliora naturalia dentur meliora gratuita (Cod. 208 Brugge f. 231ra). Die Antwort lautet: Dicendum quod secundum meliora naturalia datur maior gracia, potest dicere causalitatem vel congruitatem sive disposicionem. Si causaliter, omnino falsum est et inter articulos illos, qui reprobati sunt a magistris cum episcopo Parisiensi. Sic enim intelliguntur ille auctoritates: Sed datur illis etc. Es handelt sich um Artikel 9 der Pariser Verurteilung von 1241[24]. Der Kommentar ist also später entstanden. Anderseits hat O. Lottin[25] es zum mindesten sehr wahrscheinlich gemacht, daß der Kommentar Alberts zum zweiten Buche (um 1246) den Kommentar Rigaldis voraussetzt. Wir gelangen also in die Zeit von 1242 bis 1245. Ich möchte annehmen, daß der Kommentar wohl näher an 1245 liegt. Nach dem Zeugnis Salimbenes[26] hat Odo zwar viele Jahre zu Paris im Konvent der Brüder über die Theologie gelesen — bis zu seiner Erhebung zum Erzbischof von Rouen im Jahre 1248 —; aber 1245 war er anscheinend noch nicht magister regens; denn durch den Tod des Alexander von Hales und des Johannes de Rupella war man nach dem Zeugnis des Robert Grosseteste in Verlegenheit gekommen, so daß man Adam von Marsh in Paris als Lehrer zurückhalten wollte[27]. Der Kommentar fiele somit in die Zeit um 1245.

II.

An zweiter Stelle mögen einige ergänzende Bemerkungen über die Quaestiones disputatae folgen. Gibt es außer den 10 Quaestiones in der Hs von Toulouse[28] und den entspre-

---

[24] Denifle-Chatelain, Chart. Univ. Paris. 1, 171 n. 128.

[25] Notes sur les premiers ouvrages théologiques d'Albert le Grand: RechThAncMéd 4 (1932) 77—82.

[26] Cronica Fratris Salimbene de Adam: MGh Scr. 32, 434.

[27] Denifle-Chatelain, Chart. Univ. Paris. 1, 186 f. n. 150.

[28] Zwischen den sicher echten Quästionen Rigaldis in Cod. 737 Toulouse steht f. 243r die kurze Frage Queritur utrum anima sit sue potencie vel non. Quod sic videtur per Augustinum . . . sed ad substanciam reducuntur. Ich hatte dieselbe (Schol 6 [1931] 338) Rigaldi zugeschrieben, da sie von echten Fragen umgeben ist und im Formelwesen kein Widerspruch sich zeigt. O. Lottin, L'identité de l'âme et de ses facultés pendant la première moitié du XIIIe siècle: RevNéoscolPh 36 (1934 I) 203 f., hat die Frage veröffentlicht; er neigt mehr dazu, die Echtheit zu leugnen. Soviel ist sicher zuzugeben, daß sie nicht in den Verband der Toulouser Fragen gehört. Wenn Rigaldi Verfasser ist, so dürfte es eine Unterfrage sein, die aus einer mehrgliedrigen Quaestio herausgenommen wurde. Es heißt also abwarten.

chenden Hss noch andere Quaestiones Rigaldis? An erster Stelle steht eine Frage über die Theologie, die bisher aus 2 Hss bekannt ist. Cod. 186 der Stadtbibliothek Assisi (S. Francesco) [membr. ff. 130, 23,8×17,3 cm (2 col.; ff. 60^{v}—71^{r} 1 col.) saec. 13 med.] enthält unter vielen anderen Fragen ff. 36^{r}—38^{v} auch eine Frage über die Theologie: Primo queritur utrum theologia sit sciencia. Quod non, quia omnis sciencia habet aliqua principia que per se ipsa nota sunt nec querunt fidem ab extrinseco . . . diversus relinquitur intellectus[29]. F. Henquinet[30] hat nun wichtige Gründe dafür angeführt, daß die Hs von Bonaventura selbst geschrieben wurde. Außerdem fand er die gleiche Frage in Cod. Vat. lat. 4263 [membr. ff. 80, 29,5×20 cm (2 col.) saec. 13 ex.][31]. Sie steht hier ff. 43^{v}—51^{r} vor der bekannten Quaestio de caractere ff. 51^{r}—57^{v}, die man gewöhnlich Alexander von Hales zugeschrieben hat. Da Henquinet[32] bereits die einzelnen Unterfragen nach Cod. 186 Assisi mitgeteilt hat, so beschränke ich mich darauf, die in Assisi fehlende Einleitung und Einteilung nach Vat. 4263 f. 43^{v} wiederzugeben. Incipit questio de sciencia theologie. In qua primo queritur utrum theologia sit sciencia (43^{vb}—45va); secundo queritur utrum sit distincta ab aliis scienciis (45va—46^{vb}); tercio queritur de subiecto istius sciencie (46^{vb}—47va); quarto de unitate huius sciencie (47^{vb}—48va); quinto utrum sit speculativa an practica (48$^{va–vb}$); sexto utrum modus huius sciencie sit artificialis (48^{vb}—49^{rb}); septimo utrum modus eius sit cercior modo aliarum sciencia-rum (49$^{rb–vb}$); octavo utrum modus procedendi in hac sciencia sit uniformis (49^{vb}—50^{rb}); nono de diversitate modi inter novum et vetus testamentum (50$^{rb–va}$); decimo de diversis modis intelligendi (50$^{va–vb}$); undecimo quis sit finis theologie . . . 51ra. *Expl.:* relinquitur intellectus. Sic patet illud. Quomodo autem differunt dictum est etc. De fine theologie require super proemium sententiarum „Cupientes etc.", ubi ista questio disputatur et habetur ibi satis copiose[33].

---

[29] Über diese Hs und Quaestio vgl. F. Pelster, Zum Problem der Summa des Alexander von Hales: Greg 12 (1931) 442 und besonders F. M. Henquinet, Un brouillon autographe de S. Bonaventure sur le Commentaire des Sentences: ÉtFranc 44 (1932) 633—655; 45 (1933) 59—82. Vermutlich enthält die Hs noch andere Fragen Rigaldis, z. B. ff. 7^{r}—8^{v} die Frage De providentia. Doch kann ich vor näherer Untersuchung nichts Bestimmtes sagen.

[30] A. a. O. 44, 637—640. — [31] A. a. O. 45, 82. — [32] A. a. O. 44, 650 f.

[33] Außer dieser Quaestio De theologia gibt es noch wenig-

Wer ist Verfasser dieser Quaestio? Henquinet[34], der sich zuerst näher mit der Frage beschäftigt hat, schrieb sie anfangs wie fast alle anderen der Assisi-Hs Bonaventura selbst zu. In der Tat stimmt das Formelwesen gut mit dem der Quaestiones disputatae Bonaventuras überein. In einem Nachtrag gab H.[35] jedoch diese Ansicht auf und sah nunmehr in Alexander von Hales den Verfasser; denn zwischen dieser Frage und der ersten Quaestio der Summa bestehe ein auffallender Parallelismus, in Cod. Vat. lat. 4263 gehe diese Quaestio unmittelbar der Quaestio de caractere vorauf, die letztere aber werde in dieser Hs und in Cod. 737 Toulouse Alexander zugeschrieben. Was den Verweis auf den Sentenzenkommentar angehe, so zeige dieser eben, daß Alexander einen solchen geschrieben habe. Demgegenüber bemerkte ich in einer Besprechung Henquinets, die Frage De theologia gehöre jedenfalls Odo Rigaldi, sie sei auch nicht Vorlage der Summa gewesen, diese Vorlage stehe

---

stens zwei andere, die mit ihr nahe verwandt sind. Die erste in Cod. Vat. lat. 782 ff. 184v—186r: Questio est de doctrina theologie et primo utrum sit sciencia. Circa quod sic proceditur. Omnis sciencia vel ars, inquantum huiusmodi est universalis . . . signa presentis; ergo et signa future glorie. Sie war Vorlage der Summa lib. 1 q. 1. Über die Hs vgl. A. Pelzer, Codices Vaticani Latini II 1, 110. — Die zweite Quaestio steht in dem bereits erwähnten Cod. 1548 (II 1009) der Königl. Bibl. in Brüssel ff. 115r—118r: Questio an de Deo possit esse sciencia. Quod non. Omnis ars et sciencia est de universali (115r—v); Questio an theologia sit sciencia. Quod non. Boecius de trinitate (115v—116r); Queritur utrum sit sicut una aliarum scienciarum vel ipsas comprehendens vel in ipsis comprehensa ut alicui parti (116r); Queritur de subiecto sic. Baruc. Hic liber mandatorum Dei; igitur mandata sunt subiectum (116r—v); Queritur an modus in sacra scriptura sit artificialis sive sciencialis. Quod videtur. Origenes super Cantica (116v—117r); Queritur utrum hec sciencia sit cercior aliis scienciis an econtrario (117r); Queritur consequenter utrum modus sacre scripture sit uniformis vel multiformis (117r—v); Queritur de multiformitate et primo de multiformitate intellectus, qui sit in intellectibus sacre scripture (117v); Queritur de sensu spirituali sive mistico (117v—118r); Queritur de multiformitate, que attenditur in libris sacre scripture (118r); Queritur utrum sit theorica aut practica . . . *Expl.:* ad speculacionem Dei atque ad animi incorruptibilitatem pertinent. Hanc partem greci theologiam nominant. Explicit. Die Titel stimmen großenteils wörtlich mit den Fragen des Vaticanus 782 überein, mehrfach auch die Anfänge. Anderseits ist der Schluß der einzelnen Fragen vielfach verschieden. Da ich noch keine Photographien der Hs erhalten konnte, ist mir nicht klar, ob es sich um eine verschiedene Frage oder nur um eine andere Redaktion handelt.

[34] A. a. O. 44, 651.

[35] A. a. O. 45, 82.

vielmehr in Cod. Vat. lat. 782 f. 184v—186v[36]. Den Beweis für diese Behauptung möchte ich jetzt erbringen.

Die Frage ist von Rigaldi verfaßt. Schon Henquinet weist in einem Nachtrag auf die Schlußbemerkung hin, der zufolge der Verfasser im Kommentar zum Prooemium des Lombarden ziemlich ausführlich über den Zweck der Theologie gehandelt habe. Durch diese Bemerkung ist jedenfalls Bonaventura ausgeschlossen. Er handelt zwar über die Frage, ob die Theologie eine praktische oder eine theoretische Wissenschaft sei, somit auch über den Zweck. Diese Frage kann aber nicht gemeint sein; denn der Verfasser der Quaestio unterscheidet die Frage nach dem Zweck und jene nach ihrer Eigenschaft, ob theoretisch oder praktisch. Die letzte Frage hat er in der Quaestio ausführlich behandelt; für die erste verweist er auf den Kommentar. Rigaldi handelt nun im Prooemium tatsächlich an dritter Stelle „De fine huius sciencie". H. meint, diese Behandlung entspreche nicht dem angewandten Ausdruck „satis copiose". Dagegen ist zu bemerken, daß auch die vorhergehenden Teilfragen der Quaestio verhältnismäßig kurz sind, so daß ein „ziemlich ausführlich" nicht allzuviel besagen muß. Allerdings würde dieser Hinweis allein nicht genügen. Aber es ist ein zweiter besserer vorhanden. In der Frage De diversitate modorum procedendi secundum diversos libros sacre scripture heißt es f. 50va: Posset eciam hic queri utrum modus procedendi per *disputatoriam* inquisicionem, cuiusmodi est in Libro sentenciarum et in scriptis doctorum, conveniat sciencie theologice. Sed de hoc habetur alibi sc. super proemium magistri in sentenciarum principio; ubi quere istud. Nun behandelt gerade Rigaldi im Prooemium genau dieselbe Frage, die keineswegs ein locus communis war, z. B. Cod. 1547 (II 1140) der Königl. Bibliothek Brüssel f. 4v: Queruntur autem hic tria: Primum est utrum magister debuit aggredi hoc opus; secundum aggredi modo *disputatorio*. Dieser Beweis scheint mir entscheidend. Verstärkt wird er durch die Tatsache, daß die Formeln durchaus für Rigaldi sprechen und zum großen Teil von den Formeln Alexanders abweichen — Bonaventura kommt wegen des Hinweises auf die Frage über den Zweck und die Methode nicht in Betracht —, z. B.: Quod non videtur oder Quod sit . . . videtur zur Einführung des *ersten* Einwandes; Ad predictorum intelligenciam est

[36] Schol 8 (1933) 446.

notandum; Responsio. Dicendum quod; Supposito quod; Hoc autem supposito; Habito iam de hiis; Deinde queritur zur Einführung der Unterfragen; Ad illud quod obicitur . . . dicendum (dico, responsio patet); Ad aliud (ultimum) dicendum. Odo Rigaldi ist also Verfasser dieser wichtigen Frage.

Welches ist seine Quelle? Ist es die erste Quaestio der Summa oder jene Frage De doctrina theologie in Cod. Vat. lat. 782 ff. 184^{v}—186^{v}? Ich setze nun voraus, daß die Quaestio der Summe nichts anderes ist als die leicht veränderte Frage des Vaticanus. Schon ein oberflächlicher Vergleich zeigt, daß die beiden Quästionen fast wörtlich übereinstimmen. Da nun Rigaldi schon in der Formulierung der Fragen mehrfach große Ähnlichkeit mit Summa und Quaestio hat, erhebt sich sofort die oben gestellte Frage. Ich habe eine Stelle herausgegriffen, in der die Verwandtschaft besonders deutlich zutage tritt, den vierten Artikel der Frage des Prooemiums der Summa (bei Rigaldi q. 8. in Vat. 782 f. 186^{rb}).

Rig. Vat. lat. 4263 f. 50^{vb} (A)

Habito de modo procedendi queritur de diversis modis intelligendi.

Responsio. Dicendum est, [quod] cum veritas prima sit trina et una, modus sciencie veritatis prime est *trinus intellectus in uno* sc. triplex spiritualis in uno literali. *Est* igitur *liber scriptus intus et foris. Eze. II et Apoc. V*, foris omnibus manifestus, intus *occultus propter raciones supra* dictas.

Accipitur *ergo* numerus intellectuum hoc modo: Aut est intellectus exterior *et sic literalis* aut interior et spiritualis et hoc tripliciter. *Aut* enim est *de hiis que pertinent ad nos et*

Vat. lat. 782 f. 186^{rb} (B)

Consequenter queritur de multiformitate intellectus in sacra scriptura.

Responsio. Cum veritas prima sit trina et una, modus sciencie veritatis prime est *trinus intellectus in uno*, unus literalis et triplex spiritualis. *Est* eciam *liber* sacre scripture *scriptus intus et foris*, ut habetur *Ezechiel II et Apo. V.* Litteralis intellectus est omnibus manifestus, sed spiritualis est *occultus propter raciones supra* positas.

Accipitur *ergo* numerus intellectuum hoc modo, quia aut est intellectus exterior *et sic* est *litteralis* aut est interior et sic est spiritualis. Si vero est interior, *aut est de hiis que sunt*

Summa lib. 1 Prooem. a. 4 (C)

Consequenter quaeritur de multiformitate et primo de multiformitate, quae est in intellectibus sacrae scripturae.

Respondeo. Dicendum quod cum veritas prima trina sit et una, modus scientiae veritatis primae est *trinus in uno:* unus litteralis, triplex spiritualis: anagogicus qui est sursum ducens in primum principium . . .

Accipitur *autem* numerus intellectuum hoc modo, quia aut est litteralis exterior aut spiritualis interior. Primo modo non multiplicatur. Secundo modo spiritualis variatur, quia aut

sic moralis aut de hiis que sunt iuxta nos et sic alegoricus aut de hiis que sunt *supra nos et sic anagogicus.*

Vel aliter. Aut est de causa et sic anagogicus aut de effectu. Et hoc dupliciter: *aut* enim *de effectu qui est faciendus* et sic moralis *aut* enim *de effectu qui est factus* et hoc dupliciter: aut in prima facie litere et sic ystoricus aut per significacionem verbi aliud intelligitur et sic alegoricus. Cum igitur anagogicus sit de causa, Hugo, qui ponebat opera reparacionis subiectum theologie, illum non tetigit, sed Beda sic.

iuxta nos et sic allegoricus aut de hiis que supra nos et sic est *anagogicus* aut est de hiis que pertinent ad nos et sic est moralis ...

Alio modo potest accipi, ut dicamus quod intellectus sacre scripture aut est de causa aut est de effectu. De causa, que eterna est sc. Deus, est anagogicus intellectus. De effectu dupliciter potest esse: *Aut de effectu iam facto aut de effectu* adhuc *faciendo.* Si de faciendo, sic est moralis intellectus sive tropologicus; si de facto, dupliciter: aut intelligitur in prima facie littere *et sic est hystoricus* et est significacio verbi, aut intelligitur per significacionem facti et sic est allegoricus intellectus, sicut dicit Hugo. Nota ergo quod Hugo de Sancto Victore, qui posuit materiam divinarum scripturarum opera restauracionis, posuit tantum tres intellectus sacre scripture ... Beda vero, qui intellexit materiam divinarum scripturarum non solum opus reparacionis inmo causam, addit anagogicum.

refertur ad mores aut ad fidem: ...

Alio modo possunt accipi, ut dicamus quod intellectus sacrae scripturae aut est de causa aut aut de effectu. De causa quae aeterna est Deus, est anagogicus intellectus. De effectu dupliciter potest esse *aut de facto aut de faciendo.* Si de faciendo, sic est moralis intellectus sive tropologicus. Si de facto hoc est dupliciter: aut enim intelligitur in prima facie litterae hoc est per significationem verbi *et sic est litteralis sive historicus* ... aut intelligitur per significationem facti et sic est allegoricus secundum quod dicit Hugo ... Nota ergo quod Hugo de S. Victore qui ...

Ein Vergleich der drei Texte zeigt die große Übereinstimmung zwischen B und C; nur kürzt C hie und da gegenüber B. A dagegen ist bei aller Verwandtschaft bedeutend selbständiger. Daß er von B abhängt, ergibt sich aus folgendem: A hat nur mit B gemeinsam trinus intellectus in uno, ferner die Erwähnung von Ezechiel und der Apokalypse und die Stelle mit den rationes supradictae, ferner die erste Erklärung des sensus moralis, allegoricus und anagogicus. Für die Abhängigkeit des A von C habe ich auch in den übrigen Stücken bisher keinerlei Beweis gefunden. Wenn hier A und C mit Responsio. Dicendum beginnen, so beweist dies für eine Abhängigkeit des A von C gar nichts,

da diese Formel bei Rigaldi fast stehend ist. Wir haben also die auffallende Tatsache, daß Rigaldi in seiner Frage sicher aus der Quaestio geschöpft hat und wohl kaum aus der Summa selbst. Ob dies auch für seinen Sentenzenkommentar gilt, bleibt zu untersuchen. Natürlich muß man solche Vergleichsstellen heranziehen, bei denen eine Quaestio und die Summa vorliegen. Ist nur die Summa als Vergleichsmaterial vorhanden, so wird man oft nicht bestimmen können, ob unmittelbare Entlehnung aus der Summa oder Entlehnung aus einer Vorlage der Summa anzunehmen ist. Auffallend ist endlich betreffs dieser Quaestio de theologia, daß Bonaventura in seinem Prooemium keine Kenntnis der Summa Alexanders und vielleicht auch nicht der Frage des Rigaldi verrät. Ein Beweis, daß Bonaventura sie damals noch nicht gekannt habe, ist dies natürlich nicht.

Sehr wahrscheinlich wird noch manche andere Quaestio Rigaldis erhalten sein. Mehrfach stieg in mir die Vermutung auf, ich hätte es mit einer solchen zu tun; doch erwähne ich hier nur solche Fälle, in denen die Vermutung zu großer Wahrscheinlichkeit oder Sicherheit sich steigerte. Im bereits erwähnten Cod. 138 Assisi fehlen zwischen f. 208 und f. 209 eine Anzahl Blätter. Die Zählung springt von Quaternus XXVI auf XXXIII, von q. CII auf q. CIX, der letzten die noch von alter Hand gezählt ist. Es folgt ff. 209^{r}—210^{v} eine Quaestio über die Kardinaltugenden.

Circa virtutes cardinalium queritur utrum debeat esse una virtus vel plures. Quod tantum una videtur per Augustinum in libro de moribus ecclesie, qui diffinit omnes virtutes per amorem . . . f. 209^{rb}: Habito quod debeant esse virtutes queritur de numero cardinalium et primo cum dicantur esse IIII . . . queritur unde et quomodo accipitur numerus iste . . . f. 209^{vb}: Tercio queritur de nomine virtutum cardinalium sc. quare primo vocantur politice, secundo quare non dicuntur theologice sive divine, cum non possint esse sine gracia, in quantum meritorie . . . f. 210^{ra}: Quarto queritur de diffinicionibus cardinalium, quas ponit Augustinus . . . f. 210^{rb}: V^{to} utrum iste virtutes, que cardinales dicuntur, manebunt in patria . . . f. 210^{va}: addit ibi fortitudo et caritas illa habet ab ea.

Es schließt sich eine Frage über die Schöpfung an ff. 210^{v}—211^{v}: Queritur utrum creare sit facere. Et videtur quod sic, cum ad nullum aliud possit reduci predicamentum. Item Augustinus in libro de civitate Dei . . . f. 210^{va}: Secundo queritur utrum creacio sit nobilior ceteris accionibus . . . f. 210^{vb}: Tercior queritur utrum creare sit proprium solius Dei . . . f. 210^{vb}: Quarto queritur utrum philosophi ex ductu racionis potuerunt devenire in cognicionem creacionis . . . f. 211^{ra}: Quinto queritur de creacione passiva. Et primo utrum creari sit mutari. Et videtur quod sic . . . secundo queritur utrum creari sit idem quod esse creature vel idem quod creatum an non idem . . . f. 211^{rb}: Tercio queritur utrum creari sit creator an creatura an medium inter hec . . .

Quarto queritur in illis que creata sunt simul in materia et forma, utrum proprie dicantur creari materia et forma eorum an ipsa composita ex hiis . . . f. 211va: Quinto queritur utrum creari conveniat solis substanciis an eciam accidentibus . . . f. 211va: ex quo vel in quo sit vel fiat. Nunmehr folgt ff. 211v—213v eine für die Geschichte der Musik, der Instrumente und des Gesanges interessante Frage über das Psalmensingen. Questio est de eo quod est psallere sive de psalmo. Et primo quid sit. 1 Cor. XIIII: Alius habet psalmum. Glossa: Psalmus laus Dei cum cantico. Sed secundum hoc videtur idem esse phus [*l.* psalmus] et hymnus. Sicut enim dicitur in prologo psalterii in exposicione tituli tocius libri, hymnus est laus Dei cum cantico. . . . Gracia huius queritur utrum differant per essenciam psalmus et canticum. Et quod sic videtur per iam dictam glosam . . . f. 211vb: Queritur insuper utrum canticum et iubilus differant secundum essenciam . . . f. 211vb: Hiis habitis queritur secundo utrum psallere sit actus alicuius virtutis . . . f. 212ra: Habito quod psallere sit opus virtutis queritur IIIo cuius sc. utrum theologice vel cardinalis . . . Gracia huius eciam queritur de cantico et iubilo utrum sint alicuius virtutis specialis . . . f. 212ra: Hiis habitis queritur de eo quod est psallere per comparacionem ad psallentem. Primo ergo queritur utrum psallens non intelligens, sicut parum litteratus, mereatur, et loquor de existente in caritate . . . f. 212va: Occasione huius potest queri tercio circa hoc utrum psallens cogitando alia quam quod psallit eque vel magis possit mereri . . . f. 213ra: Quarto queritur utrum qui non cogitat de horis suis, quando dicit eas, teneatur redicere sive iterare eas . . . Habito de eo quod est psallere per comparacionem ad cognicionem sive intelligenciam sequitur videre de eo per comparacionem ad ipsam vocem. Circa quod primo queritur utrum bene sit dicere horas vocaliter an melius sit cogitare eas mentaliter solum . . . f. 213rb: Occasione predictorum queritur utrum aliquis cantans non ad laudem Dei, sed ad sui recreacionem vel delectacionem peccet . . . f. 213vb: *Expl.:* propter distinccionem rei prolate quam in instrumento.

Es folgt ff. 213v—232r ein ganzes Bündel von Fragen De lege eterna, De lege naturali, De voto, De lege Moysi, De impletione legis, De preceptis, De adoratione, De secundo precepto, die nicht Rigaldi angehören und darum an anderem Orte zu behandeln sind. Ihr Verfasser ist Rupella; zum guten Teil sind sie in mehr oder minder veränderter Form in den dritten Teil der Summa Pseudo-Alexanders eingegangen. Für uns bleibt die Aufgabe, kurz die Zuteilung der obigen Fragen an Rigaldi zu begründen. Schon die unmittelbare Aufeinanderfolge in einem neuen Abschnitt legt die Zusammengehörigkeit der Fragen nahe. Ferner treten in allen drei Fragen die von Rigaldi mit Vorliebe verwandten Ausdrücke auf. Ad hoc dicendum (z. B. f. 209ra 210ra 210va 210vb 211ra); Quod obicitur (queritur) . . . dicendum (z. B. f. 209ra 209rb 209va 210va 211ra 211rb 211vb 212ra 213va); Quod sic (non) videtur zur Einleitung der ersten Schwierigkeit (z. B. f. 209ra 209rb 210rb 210va 210vb

211ra 211va 212rb); Ad primum in contrarium dicendum (z. B. f. 209ra 210va 211ra 212vb 213va); Habito quod (f. 209rb 212ra 213rb 213va); Hiis habitis (f. 212ra); Habito de eo quod (f. 213ra); Gracia huius queritur (f. 211va 212ra); Dato eciam quod (f. 212vb zweimal). Endlich wird in keiner dieser drei Fragen zuerst eine Übersicht über die Gesamtheit aller Unterfragen gegeben, so wie es bei Rigaldi meistens der Fall ist, während bei Alexander und Rupella das Gegenteil zutrifft. So kann meines Erachtens kaum ein irgendwie begründeter Zweifel an der Echtheit der Fragen bestehen[37].

Die zweite Frage eröffnet uns ein interessantes Problem. Sie stimmt mehrfach mit der entsprechenden Frage der Summa II 1 n. 41 (q. 9 m. 1) fast wörtlich überein; ja einmal nimmt sie scheinbar gegen eine Lösung der Summa Stellung. Und dennoch können wir sagen: Sie hat nicht die Quaestio der Summa im Auge, sondern eine bis heute nicht wiedergefundene Frage, die Vorlage der Summa war. Ich gebe zunächst die Texte:

Summa II 1 pag. 50 (q. 9 m. 1)

Utrum creari sit quoddam mutari vel non.

Ad primum sic. *Si creari est mutari*, omne autem mutari *vel* est *secundum substantiam vel secundum accidens*, ergo creari erit alterum istorum; sed mutari secundum substantiam *est generari vel corrumpi*, prout dicit *Philosophus*; ergo creari, si est mutari secundum substantiam, esset generari vel

Rigaldi Cod. Assisi 138 f. 211ra

Quinto queritur de creacione passiva. Et primo utrum creari sit mutari.

Contra. Si creari est mutari; ergo *vel secundum substanciam vel secundum accidens*. Si secundum substanciam, ergo *est generari vel corrumpi* secundum *Philosophum*, quorum utrumque falsum est, quia *utrumque* horum fit *preexistente subiecta materia*.

[37] Gegen die Gültigkeit solcher Beweise aus dem Formelwesen und anderen stehenden Ausdrücken wurde von einzelnen, die der Neuausgabe der Summa nahestehen, deren Echtheit und Einheitlichkeit dadurch allerdings arg bedroht wird, mehrfach Stellung genommen, so noch jüngst von B. Pergamo in den Studi Franc. 8 (1936) 86. Demgegenüber kann ich nur wiederholen, daß ich diese Methode niemals als die alleinseligmachende und überall zum Ziele führende angesehen habe, daß ich aber ebenso entschieden das durch nichts bewiesene Verdikt ablehne, sie könne nie zu einer Sicherheit führen. Tatsächlich hat sie zu mehr als einem gesicherten Ergebnis geführt. Und während man früher dem Problem der Summa Alexanders und der Quästionen, die mit ihr zusammenhängen, ziemlich hilflos gegenüberstand, ist man heute durch Anwendung der Methode der Lösung wesentlich nähergekommen. Einzelheiten vgl. in Schol 6 (1931) 324—329; 10 (1935) 444 f.; RechThAncMéd 5 (1933) 369—371; Greg 14 (1933) 401—407.

corrumpi; sed *utrumque est subiecta existente materia;* ergo creari non esset de nihilo.

Summa II 1 pag. 51 (q. 9 m. 2)

... *Item creari nihil aliud est nisi nunc primo esse post non-esse omnino;* haec enim convertuntur. Ergo nihil aliud est creari nisi esse cum *huiusmodi conditionibus; sed* hoc non *variat essentiam eius quod est esse,* sc. cum additur ‚nunc primo'; ergo creari est idem quod esse eius quod creatur.

Item si creari praecederet esse creati ... *ergo creari non est aliud quam esse creati.*

Respondendum est quod cum duplex sit fieri — uno enim modo sequitur: si fit, est; alio modo: si fit, non est — quod creatur fit, et cum fit, est. Unde *creari non est aliud nisi nunc esse primo post omnino non-esse ab eo qui potest dare esse.*

Ad id vero quod obicitur in contrarium quod in aliis mutationibus non est factum suum fieri, respondendum est quod aliter loquendum est de fieri et de eo quod fit. Nam id quod est primo, est quod primo fit; fieri tamen non est quod fit sed tamen est simul cum eo, nec prius ens quam ipsum nec duo entia proprie. Nec est simile de fieri in aliis mutationibus et in creatione, *quia in aliis mutationibus fieri antecedit* illud quod fit *tempore* vel *natura; hic* autem non sic, sed fieri est simul tempore et natura.

Secundo queritur utrum creari sit idem quod esse creature vel idem quod creatum an non idem ...

Contra ... *Item creari nichil aliud est quam nunc primo esse post omnino non-esse.* Sed *huiusmodi condiciones* addite ei *quod est esse non variant eius essenciam. Ergo creari nichil aliud est per essenciam quam esse creati.*

Quod concedunt quidam dicentes *non esse aliud creari quam nunc primo esse post omnino non-esse ab eo qui potest dare* [esse et] non *esse.*

Et dicunt quod etsi *in aliis mutabilibus* eciam subiectis sit simul tempore fieri et esse tempore, natura tamen prius est fieri quam esse, sed in creacione simul sunt et tempore et natura fieri et esse sive creari [et] esse. Et hoc volunt ostendere per hunc modum. Cum enim creari sit accidens, non habet esse natura prius subiecto, sed subiectum eius non potest esse nisi ipsum creatum, quia non ipsum nec ipse Deus, in quo non cadit accidens. Ergo creari non habet natura esse prius ipso creato vel ipso esse creati. Et ideo respondent ad primum quod licet *in aliis mutabilibus non sit idem fieri* quod esse, quia alterum precedit *natura* reliquum, etsi non *tempore, hic* tamen idem sunt, *fieri* nec natura nec tempore prius est quam esse. Sed quod sua racio sophistica est patet ...

Die zahlreichen wörtlichen Übereinstimmungen zwischen Summa und Rigaldi liegen klar zutage; nur sieht man, daß Rigaldi eine von der Summa abweichende Ansicht vertritt. Schon im ersten Artikel ist aus den Beweisen der Summa

ein Contra geworden. Im zweiten Artikel leitet er die Antwort nicht durch ein „Ad hoc dicendum" oder ein „Responsio. Dicendum" ein, sondern durch die unpersönlichen Worte Quod concedunt quidam . . . Et dicunt . . . Et ideo respondent ad primum; ein Zeichen, daß er mit der Antwort keineswegs völlig übereinstimmt. Noch mehr; er nennt die Antwort der Summa eine ratio sophistica. Hat er aber unmittelbar den Text der Summa vor Augen? Nein; denn mit den Worten: Et hoc volunt ostendere per hunc modum führt er einen Beweis der Gegner ein, der in der Summa fehlt. Wenn wir deshalb alle Verhältnisse berücksichtigen, so müssen wir sagen, daß Rigaldi eine Frage im Auge hat, die Vorlage der Summa war. Das Gleiche fanden wir bei der Quaestio de theologia.

Die soeben erwähnte Tatsache veranlaßt eine letzte Frage und Bemerkung. Sind Quästionen Rigaldis in die Summa eingegangen? Ohne irgendwie Anspruch auf eine erschöpfende Untersuchung des Materials zu erheben, glaube ich diese Frage wenigstens in einem Fall bejahen zu müssen.

Mit der letzten Frage des ersten Teiles (1 q. 74) hat es ähnlich wie mit den Traktaten De corpore humano und De coniuncto humano eine eigene Bewandtnis. Sie sind erst später hinzugefügt. Für die Traktate ist der Beweis längst geführt[38]; für die Quaestio haben die Herausgeber zwar die Unterlagen geboten, ohne jedoch die Folgerungen zu ziehen. Es fehlt nämlich die letzte Quaestio in einer Reihe von Hss, die durch ihr Alter und ihre Herkunft sehr zu beachten sind. Nach den Herausgebern[39] sind es folgende Hss: Assisi Cod. 105 (s. 13); Cod. 106 (s. 14 in.); Florenz, Laurentiana (S. Croce) 24 dext. 3 (s. 13); Paris Nationalbibliothek 15750 (ante 1270); 15751 (s. 13); 3033 (s. 13); Cambridge, Trinity College Cod. 377 (s. 13); Laon, Stadtbibliothek Cod. 141 (s. 13); Vatic.-Borgianus 374 (s. 13). Es ist nun auffallend, daß alle diese Hss dem 13. Jahrhundert, mehrere von ihnen wie Assisi 105, Paris 15750, Vatic.-Borgian. 374 eher der Mitte als dem Ende des Jahrhunderts angehören. Welche Hss haben die ältere Überlieferung? Gegen die vollständigeren Hss spricht schon folgender Umstand: Auch der erste Teil der Summa ist sicher unvollendet; denn zu Beginn des Teiles über die göttlichen

[38] B. Geyer, Zur Frage nach der Echtheit der Summa des Alexander Halensis: FranzStud 16 (1929) 171—176; F. Pelster, Intorno all'origine e all'autenticità della Summa di Alessandro di Hales: CivCatt 82 (1931 I) 416—428.

[39] Summa theologica I (Ad Claras Aquas 1924) XIV—XX.

Namen (Ed. Quar. 491) wird ein dritter Traktat über die Verschiedenheit der Namen angekündigt, der tatsächlich nicht vorhanden ist. Trotzdem schließt die Summa in den vollständigeren Hss mit einer Doxologie: Sic ergo ad laudem et gloriam Salvatoris terminata est inquisitio de iis quae pertinent ad inquisitionem sacratissimae divinitatis ..., als ob die Summa vollendet sei. Dem Verfasser dieser Schlußworte ist offenbar jedes Gefühl für das Gegenteil abhanden gekommen. Er muß also den Tatsachen schon fernerstehen. Zu beachten ist auch, daß in Cod. 377 des Trinity College Cambridge der unvollständige erste Teil sich zusammen mit der älteren, gleichfalls unvollständigen Redaktion des zweiten Teiles findet[40]. Wichtiger ist etwas anderes: In Cod. 15750 der Pariser Nationalbibliothek (vor 1270, da er 1271 Eigentum des Gerhard von Abbeville war) fehlte ursprünglich die letzte Quaestio; sie ist aber vom gleichen Schreiber auf einem gesonderten Quatern hinzugefügt[41]. Die einfachste Erklärung für diese Tatsache ist jedenfalls, daß ursprünglich der erste Teil der Summa ohne die letzte Frage herausgegeben war. Eine andere Tatsache weist deutlich in die gleiche Richtung. Es lassen sich bei den von den Herausgebern benutzten Hss zwei Familien PVS und BRF(G)L unterscheiden[42]. Nun geht B bis zur letzten Quaestio fast immer mit R gegen die Familie PVS. In der letzten Quaestio dagegen schließt er sich an PVS an. Die einfachste Erklärung hierfür ist wiederum, daß die unmittelbare oder mittelbare Vorlage von B die letzte Quaestio nicht hatte, daß B sie aber später aus PVS ergänzte. Ein letztes Moment. Da die Herausgeber keine der Hss der unvollständigen Summa im Apparat anführen, mußte ich mich auf eine gute Anzahl von Proben beschränken, die ich mit Hilfe des Cod. Vat.-Borgianus 374 an verschiedenen Fragen des Textes machte. Das Ergebnis war, daß diese Hs immer wieder mit der offenbar älteren Tradition BR ging, zumal mit ihrem besten Vertreter R; nur in einzelnen Fällen wich sie mit PS in einer sehr guten Lesart von BRGL ab. Es sprechen also alle Zeichen dafür, daß der unvollständige erste Teil die ältere Ausgabe ist[43].

---

[40] Ebd. XVII; II, XIII.
[41] Ebd. I, XVI.
[42] Vgl. ebd. XXI und den Apparat.
[43] Ich fürchte, daß die Herausgeber sich zu leicht von dieser älteren Tradition getrennt und auch dort der jüngeren den Vorzug gegeben haben, wo kein Grund vorlag. Meines Erachtens sind die Familien nicht einfachhin gleichwertig.

Woher stammt aber die letzte Quaestio (q. 74) De missione visibili? Sie trägt deutlich den Charakter Rigaldis, wie wir ihn schon mehrmals bestimmt haben. Da ist vor allem Ad hoc dicendum zur Einleitung der Responsio: m. 1, 736a; m. 2, 739b; m. 3, 742a; m. 4, 746b (Ad hoc dicunt); ferner Quod autem . . . videtur zur Einleitung des ersten Einwandes: m. 1, 735a Quod autem omnino sit idem videtur; m. 3, 741a Quod autem pater apparuerit . . . ostenditur; m. 4, 745a Quod autem ... administratae sint videtur; m. 1, 736a Ratione huius quaeritur. Sehr häufig sind die von Rigaldi gern gebrauchten Formeln: Ad aliud dicendum; Ad illud ergo quod obicitur . . . dicendum; Ad illud quod obicitur in contrarium dicendum. Ich habe anderseits keine Formel gefunden, die nicht auch sonst bei Rigaldi vorkommt. Auch paßt dieser Komplex weder für Alexander noch auf Rupella, die am ersten in Frage kämen. So dürfen wir mit hinreichender Sicherheit behaupten, daß Rigaldi diese Quaestio verfaßt hat. Einen Beweis aus dem Vergleich mit entsprechenden Fragen des Sentenzenkommentars kann ich zur Zeit nicht führen.

Hiermit komme ich zu einer letzten Frage, die ich aber einstweilen nur andeuten, nicht lösen kann. Hat Rigaldi unmittelbaren Anteil an der Zusammenstellung der Summa genommen? Der Hauptanteil gebührt wahrscheinlich Rupella, aber kommt neben ihm auch Rigaldi in Betracht? Die Tatsache, daß er in den eigenen Quästionen, soweit sich bis jetzt zeigte, nicht die Summa, sondern die ihr zugrunde liegenden Fragen verwertete, spricht eher gegen eine solche Anteilnahme. Ich möchte aber darauf aufmerksam machen, daß in I qq. 71—73 soviel von den bei Rigaldi auftretenden Formeln steckt, daß man zu der Annahme gedrängt wird: Entweder hat man in der Hauptsache hie und da leicht überarbeitete Quästionen Rigaldis vor sich oder aber Rigaldi selbst hat diese Fragen wohl unter Hinzunahme anderer Teilfragen bearbeitet und eingefügt[44]. Mehr möchte ich

[44] Nachträglich finde ich eine Bestätigung für die Vermutung, daß Odo Rigaldi und der letzte Teil des ersten Buches der Summa über die Missio visibilis und invisibilis nahe Beziehung zueinander haben. Schon im Sentenzenkommentar lib. 1 dist. 15 und 16 — nicht diese kämen in erster Linie in Betracht, sondern noch nicht gefundene Quaestiones disputatae — herrschte eine solche Übereinstimmung, zumal im Wortlaut der Fragen, der Schwierigkeiten und deren Lösungen, daß ein sehr naher Zusammenhang da sein muß. Dafür, daß Rigaldi unmittelbar aus der Summa geschöpft habe, fand ich bisher keinen Beweis. Da-

einstweilen nicht behaupten. Ähnlich ist es mit den Traktaten De corpore humano und De coniuncto. In ihrer Gesamtheit sind sie erst nach dem Sentenzenkommentar Bonaventuras hinzugekommen, ja wenn die Zahl XIV Primae philosophiae in lib. 2 q. 87 (Ed. Quar. II 1, 665b) ursprünglich ist, was durchaus möglich, aber keineswegs sicher ist, erst um 1270[45]. Auch hier drängt sich die Vermutung auf: Steht nicht hinter mancher dieser Fragen Rigaldi? Vielleicht würde es sich lohnen, dem Problem einmal nachzugehen.

Für heute muß es genügen, daß in betreff des literarischen Nachlasses Rigaldis einiges geklärt, anderes Neues hinzugefügt werden konnte. Der Erforschung des Lehrinhaltes wurden so die Wege mehr geebnet. Soweit man aus den bisher veröffentlichten Texten ersehen kann, ist Rigaldi kein bahnbrechendes Genie, aber ein klarer Denker mit umfassendem Wissen; an ihm ist der aufblühende Aristotelismus nicht spurlos vorübergegangen. Sein Sentenzenkommentar ist der älteste bisher bekannte aus der Franziskanerschule. Er sowohl als die Quästionen sind deshalb von hervorragender Bedeutung, weil sie uns die theologischen Probleme und deren Lösungsversuche unmittelbar vor Albert dem Großen, Bonaventura und Thomas erkennen lassen.

---

durch wäre auch nicht die durchgehende Abweichung in der Reihenfolge der einzelnen Frage und in der Responsio erklärt und noch weniger die Tatsache, daß die Summa gerade hier oftmals das Formelwesen Rigaldis aufweist. Ob gemeinsame Quelle oder Rigaldi als Quelle, bleibt noch zu bestimmen.

[45] Intorno all'origine e all'autenticità della Summa di Alessandro di Hales: CivCatt 82 (1931 I) 423. Ich habe sämtliche Vatikanischen Hss, die diesen Teil der Summa haben — mit einer Ausnahme stammen alle aus den letzten Jahrzehnten des 13. Jahrhunderts —, nachgeprüft. Alle haben die Zahl 14. F. M. Henquinet, Autour des écrits d'Alexandre de Halès et de Richard Rufus: Antonianum 11 (1936) 209—214, polemisiert gegen diesen hypothetischen Beweis aus der Zahl 14. Er macht zwar mit Recht darauf aufmerksam, daß der betreffende Text schon kurz nach 1250 zitiert wird. Er hat aber übersehen, daß nicht aus dem Text, sondern aus der Zahl 14 der Beweis geführt wird. Vor etwa 1270 ist kein Zitat des 14. Buches als solchen gefunden, da erst um diese Zeit Wilhelm von Moerbeke das 11. Buch (K) zum ersten Mal übersetzte und vor Λ einsetzte.

Zum Probabilismus des hl. Thomas (Quodl. 8 a. 13).

Von Jakob Gemmel S. J.

Die Einheitlichkeit der Gewissenslehre des hl. Thomas schien am Quodl. 8 a. 13 zu scheitern[1]. Hier soll, entsprechend einem sachlichen Deutungsprinzip, aus der Gesamteinstellung der Quodlibeta heraus, in denen die Gewissensbildungsfrage und die Pfründenfrage, mehr kasuistischen Bedürfnissen entsprechend, öfter wiederkehren, eine Erklärung dieses Artikels versucht werden. Die Einzeluntersuchung mag auch der weiteren Klärung der Chronologiefrage dienen (Synave setzt Quodl. 8 auf 1256 an, 9 auf 1258, 1 auf 1269). Nach einigen Vorbemerkungen über die Gewissenslehre der Quodlibeta erfolgt die Deutung in Form einer erklärenden Textwiedergabe des Artikels.

I. Einige Grundsätze der Gewissenslehre der Quodlibeta.

1. *Die letzte sittliche Entscheidung muß dem Gewissensurteil folgen.* — Die Verantwortlichkeit des voluntarium setzt entsprechende Erkenntnis voraus; darum ist die Gewissenserkenntnis, ob wahr oder unverschuldet irrig, der letzte Maßstab des Sittlichen[2].

2. *Unverschuldeter Gewissensirrtum, auch bezüglich des Naturgesetzes, ist möglich.* — Die ersten praktischen Prinzipien werden im Normalfalle untrüglich erkannt; bei den Schlußfolgerungen dabei sowie betreffs der positiven Gesetze sind unverschuldete Unwissenheit und unverschuldeter Irrtum möglich[3]. Doch unterscheidet Thomas streng zwischen dem Irrtum gegenüber einem sicher bestehenden Gesetz und dem Irrtum, der erst eine Pflicht schafft, also zwischen dem pflichtaufhebenden und dem pflichtauferlegenden Irrtum[4]. Der letztere, eine nicht bestehende Pflicht — also etwas Erlaubtes — auferlegende Gewissensirrtum verpflichtet gegebenenfalls unter schwerer Sünde. Der eine bestehende Ge-

---

[1] Deman O. P.: DivThom(Pi) 38 (1935) 42—61 u. Art. Prob.: DictThCath 13 (1935) 417—619. — de Blic S. J., Art. Prob.: Dict. apol. 4 (1922) 301—340.

[2] Quodl. 3 a. 27 c: „Omnis autem actus humanus habet rationem peccati vel meriti, inquantum est voluntarius . . . ; ideo actus humanus iudicatur virtuosus vel vitiosus secundum bonum apprehensum, in quod per se voluntas fertur, et non secundum materiale obiectum actus. . . . Et ideo dicendum est quod omnis conscientia, sive recta, sive erronea, sive in per se malis, sive in indifferentibus, est obligatoria; ita quod qui contra conscientiam facit, peccat."

[3] Quodl. 3 a. 26 f.; 8 a. 15; 1 a. 19.

[4] Quodl. 9 a. 15 c: „error, quo non creditur esse peccatum mortale, quod est peccatum mortale, conscientiam non excusat a toto, licet forte a tanto. Error vero, quo creditur esse mortale, quod non est mortale, ex conscientia ligat ad peccatum mortale."

setzespflicht verneinende unverschuldete Gewissensirrtum ist nach Thomas in etwa ähnlich zu befolgen, so daß ein Handeln danach nicht Sünde ist — doch liegt nicht volle Gleichheit vor. Es handelt sich eben hier nicht, wie im vorherigen Falle, um etwas objektiv in sich Erlaubtes, so daß, vor allem auf dem Gebiete des Naturgesetzes, die innere Teleologie des Erkennens sich früher oder später gegen den Irrtum erheben muß. Man braucht hierin keinen Widerspruch zu finden: Augenblicklich kann unverschuldeter Irrtum vorliegen, doch ist damit die Schuldfrage beim pflichtaufhebenden Irrtum nicht ein für allemal entschieden. Je nach dem Grade der Erkenntnis werden Möglichkeit und Pflicht auftreten, den Irrtum abzulegen[5]. Das bedeutet: Das Gewissen wird nicht entschuldigt „a toto, licet forte a tanto[4]". Demnach ist auch für die Augenblicksbeurteilung beim pflichtaufhebenden Irrtum ein schärferer Maßstab für seine Schuldlosigkeit anzulegen.

3. *Die Schuldlosigkeit des Irrtums ist nie leichthin zu behaupten.* — Unwissenheit gegenüber päpstlichen Konstitutionen wird von Thomas bei gewissen Berufen als Entschuldigungsgrund nicht anerkannt[6]. Selbst „Gewißheit" in einem Irrtum kann durch frühere Verschuldung anerzogen sein: voluntarium in causa[7]. Vor allem schöpft Thomas Verdacht, wenn man die Evidenz der Gesetze durch entgegenstehende sog. Autoritäten zu entkräften sucht. Scharf wendet er sich gegen eine Schulmeinung über die jungen Klosteroblaten; trotz des Streites liegt nach ihm überhaupt kein Zweifelsgrund vor[8]. Ebenso weist er Aufstellungen einiger Kanonisten, die mehr nach dem göttlichen als nach dem menschlichen Recht vorgehen sollten, über den rein bürgerlichen Verkehr mit Exkommunizierten zurück[9]; bei Angriffen exegetischer Lehrer gegen Glaube und Sitte gilt Berufung auf solche Autoritäten für den Irrtum der Schüler nicht, zumal sie sich gegenüber solchen blin-

---

[5] Quodl. 3 a. 27 ad 2: „Nec tamen sequitur, quod sit perplexus simpliciter, sed [tantum] secundum quid; potest enim erroneam conscientiam deponere, et tunc faciens secundum legem Dei non peccat."

[6] Quodl. 1 a. 19 c: „Constitutionem enim Papae omnes suo modo scire tenentur." — Vgl. dazu Innozenz III. (Decretal. I t. 29 c. 31 Cum in iure): „Nisi de mandato Sedis Apostolicae certus exstiteris, exsequi non cogeris."

[7] Quodl. 6 a. 6 c: „ex proprio arbitrio aliquis potest assensum suum firmare ad aliquod verum vel falsum, antequam habeat habitum." — Vgl. ib. ad 1.

[8] Quodl. 4 a. 23 c: „Hoc, quod pro quaestione hic inducitur, dubitationem non habet, nisi quod quidam contentioni studentes veritatem obnubilare conantur."

[9] Quodl. 11 a. 9.

den Führern Rat holen können[10]. Angesichts derartig mechanischer Autoritätsauffassung fordert Thomas für die „disputatio magistralis" das Überwiegen innerer Evidenzgründe gegenüber äußerer Autorität[11]. Der gereizte Ton des oft umkämpften Thomas gegen das Ausspielen von menschlichen Autoritäten[12], vorab gegen gewisse Kanonisten, gehört zur Gesamteinstellung der Quodlibeta — was für das Verständnis unseres Artikels wesentlich ist.

4. *Die Stellung der Quodlibeta zur Pfründenhäufung.* — Außer in unserem Quodl. 8 a. 13 wird diese Frage auch Quodl. 1 a. 13, und zudem ausführlich Quodl. 9 a. 15[13] behandelt. An ersterer Stelle ist für Thomas ausgemacht, daß der Besitz mehrerer Pfründen nur durch Dispens erlaubt werden kann. Quodl. 9 a. 15 erfolgt angesichts des Streites zwischen Theologen und Juristen bezeichnenderweise zunächst obiger Hinweis auf den doppelten Irrtum; dann wird die Frage umfassend erörtert. Die Häufung von Pfründen ist wegen der Unvereinbarkeit mancher Verpflichtungen an sich naturrechtlich unerlaubt; besondere Umstände allein könnten, wie solche eine Menschentötung erlaubt machen können, auch einmal eine Pfründenverbindung erlaubt oder gar verpflichtend machen. Ohne solche außergewöhnliche Bedingungen kann die naturrechtliche Unerlaubtheit durch keine entgegenstehende Gewohnheit, die das Naturrecht nie aufheben kann[14], ja selbst durch keine errungene Dispens ausgelöscht werden. Dazu kommen die Bestimmungen wenigstens früherer Canones, die stets eine Dispens für Pfründenverbindung fordern. Ob allerdings diese positiv-rechtlichen Bestimmungen, die er selbst Quodl. 1 a. 13 als noch geltend voraussetzt, durch entgegenstehende Gewohnheit getilgt seien, will er Quodl. 9 a. 15 nicht für alle entscheiden; er zeigt auch hier deutlich seine Meinung zugunsten des Fortbestehens jener Bestimmungen, doch erklärt er die ihm weniger wahrscheinlich dünkende entgegenstehende Anschauung offenbar nicht für unerlaubt. — Ähnlich nennt er Quodl. 11 a. 9 die Ansicht der Gegner der von ihm so scharf getadelten Kanonisten nur „melior".

---

[10] Quodl. 3 a. 10 c: „In talibus enim ignorantia non excusat; alioquin immunes a peccato fuissent, qui secuti sunt opiniones Arii, Nestorii et aliorum haeresiarcharum."

[11] Quodl. 4 a. 18 c: „tunc oportet rationibus inniti investigantibus veritatis radicem . . .: alioquin, si nudis autoritatibus magister quaestionem determinet, . . . auditor . . . nihil scientiae vel intellectus acquiret et vacuus abscedet".

[12] Über die überspannte Autoritätsauffassung des Mittelalters und die Gegenbewegung des hl. Thomas vgl. Brisbois S. J. in EphThLov 13 (1936) 83 93.

[13] Nach Deman das Muster eines Casus: DictThCath 13, 427.

[14] Quodl. 2 a. 8.

5. *Aufbau des Quodl. 8 a. 13.* — Aus Gesagtem ergibt sich, daß die Pfründenhäufungsfrage, die schon in diesem Artikel berührt wird, von Thomas von Anfang an als in etwa schon naturrechtlich klarliegend betrachtet wird. Jedenfalls will er hier nicht eine eigentliche sachliche Lösung bieten, wie schon der Untertitel unter Quaestio VI. des Quodl. 8 beweist. Die Frage war nämlich, ob bei einer Lehrmeinungsverschiedenheit, wobei die Pfründenfrage als Beispiel dient, die dem Gesetze entgegenstehende Lehrmeinung ohne Sünde befolgt werden könne. Freilich zeigt die vorsichtige Haltung des hl. Thomas, daß er sich der Verwickeltheit der Frage, deren positiv-rechtliche Lage nicht für alle als geklärt vorausgesetzt werden kann, bewußt ist; man muß darum seine Zurückhaltung in unserem Artikel, dessen methodische Aufgabe durch das vielbelastete Beispiel sehr erschwert ist, eher bewundern als leichthin von Unklarheit oder Widersprüchen reden. — Im Eingangseinwurf tritt uns gleich der oben gekennzeichnete Überautoritätsstandpunkt entgegen, für den innere Gründe und eigene Nachforschung gar nicht zu existieren scheinen, für den deshalb schon aus der Tatsache einer Kontroverse ein perplexes Gewissen und die Ausschaltung eines evidenten, sachlichen Urteils sich ergibt. Der hl. Thomas deutet im Gegeneinwurf sofort seine Hauptlösung an: Forschen und Fragen, um sachliche Evidenz, die ihm für das Wesentliche dieser Frage leicht zu sein scheint, zu erreichen! Im corpus bietet er, wie oft in den Quodl., zunächst die in Frage kommenden allgemeinen Prinzipien[15], so daß man hier noch nicht zu sehr an die Artikelmaterie denken sollte; bei Dicendum folgt die Prinzipienanwendung, in unserem Falle weniger materieller als methodischer Art.

II. Erklärende Wiedergabe von Quodl. 8 a. 13.

Ist es erlaubt, entgegen dem vielleicht schon naturgesetzlichen Verbot, mehrere Pfründen zu besitzen?

Einwurf: Die bloße Tatsache der bekannten Kontroverse entscheidet, daß der Besitzer mehrerer Pfründen sündigt, da er gegen so viele gegen ihn stehende Autoritäten verstößt und so sein Heil gefährdet. (Der Einwurf bedenkt nicht, daß man nach diesem Prinzip sich auch auf die Gegenpartei berufen könnte. — Ob schon Evidenz vorliegt — je nach den Bedingungen der Pfründenverbindung — oder wie sie zu erreichen, spielt bei diesem Einwurf keine Rolle.)

Gegeneinwurf (und methodische Hauptlösung): Warum sollte statt blinder Autoritätsanbetung nicht selbständige Forschung und sachliche Evidenz klare Überzeugung bringen können? Vielleicht

---

[15] Vgl. z. B. Quodl. 2 a. 8.

sogar die, daß unter gewissen Bedingungen die Erlaubtheit der Pfründenverbindung evident ist!

Die Prinzipien: Sündenschuld kann vorliegen, wenn man ein sicheres Gesetz, etwa durch Unzucht, verletzt; aber auch, wenn man seinem unverschuldet irrigen Gewissen, das einem eine an sich gar nicht vorhandene Pflicht auferlegt, zuwiderhandelt, wenn man z. B. ein Stück Holz vom Boden aufhebt trotz des Gewissensurteils, es sei dies schwere Sünde. Einem solchen irrigen Gewissen ist man unter Sünde zu folgen verpflichtet, ob sein Urteil sich als gewiß gibt oder ob es sich nur um wohl in etwa begründete, aber nicht zweifelsfreie Meinung handelt. (Man würde im letzteren Falle im praktischen Zweifel[16] handeln, sich also der Gefahr der Sünde aussetzen.) In jenem Fall der Verletzung eines sicheren Gesetzes darf man nicht ohne weiteres die Sündenschuld abweisen durch Berufung auf sein Gewissen (ähnlich wie gegenüber dem christlichen Glauben oder einer mathematischen Evidenz ein auftauchender Zweifel oder auch eine scheinbare, vielleicht nach obiger Weise „anerzogene Gewißheit" keine entschuldbare Berufungsinstanz bilden kann). Wohl aber sündigt der, der einem schuldlos irrigen Gewissen dann, wenn kein Gesetz spricht, nicht folgt und das vom Gewissen Verbotene tut, wäre dies objektiv auch sündelos. (Denn wie ein klares Gesetz primär, so ist in Abwesenheit eines Gesetzes ein Gewissensspruch sittlicher Maßstab.) Was aber weder gegen ein Gesetz noch gegen das Gewissen verstößt, ist nie sündhaft.

Ad casum: Wenn Ja und Nein in einer Frage sich gegenüberstehen, kann nur eine der beiden Lehren wahr sein. (Das Hauptkriterium des Sittlichen ist also nicht die äußere Autorität, sondern die objektive Wahrheit; diese gilt es zu erforschen.) Ist also z. B. die Lehre von der Unerlaubtheit der Pfründenverbindung wahr, also dem göttlichen Gesetz entsprechend (und erkennt man klar diese Wahrheit — was Thomas in dieser Frage, je nach der Sachlage, für ziemlich selbstverständlich hält), dann hat man durch Pfründenverbindung das göttliche Gesetz verletzt. Den anderen Fall gesetzt: Die Lehre, der Mehrbesitz von Pfründen sei einmal erlaubt, ist wahr (was nach Thomas nicht ausgeschlossen ist), dann können drei Möglichkeiten vorliegen: 1. Sein — allerdings in dieser Voraussetzung irriges — Gewissen sagt ihm mit Sicherheit, er sündige durch Pfründenverbindung: Dann sündigt er. — 2. Das Gewissen spricht nicht gerade mit Sicherheit (secundum certitudinem: Deman), aber die bloße Tatsache der Kontroverse weckt in ihm Zweifel: Handelt er in diesem praktischen Zweifel, indem er an der Pfründenverbindung nichts

[16] Suarez, De bon. et mal. disp. 12 sect. 3 n. 2.

ändert und auch nichts zur Behebung der Zweifel tut, so liegt auch hier Sünde vor, da er aus zeitlicher Rücksicht die Gefahr der Versündigung in Kauf nimmt. — 3. Er ist von der als wahr vorausgesetzten Ansicht, man dürfe mehrere Pfründen besitzen, zweifelsfrei überzeugt: Dann ist er von Sünde frei.

Zu den Einwürfen: In Verbindung mit den beiden anderen Artikeln über diese Frage und der gesamten Einstellung der Quodlibeta ist dies offenbar der Rat des hl. Thomas: Da das subjektive Gewissen allein, aber auch bloße Lehrmeinungen täuschen können, muß das Hauptbestreben auf Erforschung des Naturgesetzes und der tatsächlichen positiven Gesetze gerichtet sein. Erst dann kann auch die richtige Einschätzung der positiven Gesetze und der menschlichen Autoritäten wie auch der Gewissensbeschränktheit erfolgen; in unserem Falle kann sogar, je nach der Sachlage, eine verschiedene Lehrmeinung recht behalten. — Eine Inkonsequenz liegt in den drei Quodlibeta-Artikeln über die Pfründenfrage nicht vor; auch kann man nicht von einem Tutiorismus im heutigen Sinne dieses Wortes sprechen.

Wilhelm Peraldus über die Mittlerschaft Mariä.

Von August Deneffe S. J.

Peraldus war ein Zeit- und Ordensgenosse des hl. Thomas von Aquin. Er schrieb unter anderem eine Summa de virtutibus et vitiis, von der M. Grabmann[1] sagt: „Die ‚Summa de virtutibus et vitiis' des Wilhelm Peraldus († ca. 1270) war eine noch von Geiler von Kaysersberg hochgeschätzte Fundgrube für die mittelalterliche Predigt und Aszese."

Ausführlich berichtet über Peraldus I. Jeiler O. F. M. im Kirchenlexikon IX 1798: „Peraldus (Paraldus), Wilhelm, O. Praed., war ein hervorragender Gelehrter und Schriftsteller aus der ersten Blütezeit des Dominikanerordens. Von seinem Leben weiß man nur wenig. Er war zu Perault (Petralta), südlich von Lyon, geboren, trat erst in reiferem Alter in den Orden und gehörte zum Konvente von Lyon, weshalb er häufig mit dem Beinamen Lugdunensis bezeichnet wird. Die weitverbreitete Meinung, daß er Bischof dieser Stadt gewesen sei, ist, wie Echard nachweist, unbegründet. Sein Todesjahr ist ungewiß, fällt aber jedenfalls vor 1270. Um so bekannter sind seine wertvollen Schriften, namentlich seine Summa de vitiis et virtutibus, welche mit Recht den

[1] Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit. Freiburg 1933, 62.

ehrenvollen Titel Summa aurea erhalten hat und noch jetzt sehr brauchbar ist. Sie ist in vielen Handschriften und zahlreichen gedruckten Auflagen verbreitet. Hain (Repertorium n. 12383 bis 12392) beschreibt neun Auflagen, welche vor 1500 erschienen sind; unter ihnen befindet sich eine von Quentel zu Köln 1479 gedruckte; bis ins 17. Jahrhundert folgten noch viele andere." Einige genauere Angaben über die Drucke stehen bei Hurter, Nomenclator II (1906) 302 f. Näheres über seine Beziehungen zum Erzbistum Lyon berichtet Gabriel Meier O. S. B.[2]: „Um das Jahr 1245 übernahm er die Verwaltung der Lyoner Diözese, da Philipp von Savoyen, welcher im genannten Jahre vom Papste zum Erzbischof von Lyon ernannt worden war, die bischöfliche Weihe nie erhielt. Einige Schriftsteller haben Peraldus zum Weihbischof machen wollen; es läßt sich aber nicht nachweisen, daß er die bischöfliche Würde besaß." Jedenfalls ist Peraldus in der Series episcoporum von Gams (ed. 1) unter den damaligen Bischöfen von Lyon nicht erwähnt.

Ein Werk des Peraldus, nämlich De eruditione principum, nicht zu verwechseln mit De regimine principum des hl. Thomas, ist ins Deutsche übersetzt und herausgegeben worden unter dem Titel: Die Pflichten des Adels. Eine Stimme aus den Tagen des hl. Thomas von Aquin. Dem gesamten christlichen Adel Deutschlands gewidmet von Wilhelm Emmanuel Freiherrn von Ketteler, Bischof von Mainz. Mainz 1868. Von dem Übersetzer, der nicht genannt werden wollte, sagt der bischöfliche Herausgeber (S. IV): „Die Übersetzung ist von einem Manne auf meine Bitte verfertigt, der als Kenner der Literatur und der deutschen Sprache einen festbegründeten Ruf in unserm Vaterlande hat." Es ist, wie der Benediktiner Gabriel Meier a. a. O. 214 mitteilt, der durch sein Deutsches Lesebuch weithin bekannte Gymnasialdirektor Heinrich Bone († 1893). Das Werk wird in Cod. Vat. lat. 811 dem hl. Thomas zugeschrieben[3] und in einigen Thomasausgaben unter den Opuscula des hl. Thomas aufgezählt, z. B. Antwerpen 1612, Band 17, fol. 226v—267v (ohne Nummer); Parma 1865, tom. 16, p. 390—476 (als Opusc. 37); Paris 1875, vol. 27, p. 551—673 (als Opusc. 37). Mandonnet, Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin (Fribourg ²1910) p. 152, meint, es sei ein

---

[2] Ausgewählte Schriften von Columban, Alkuin, Dodana, Jonas, Hrabanus Maurus, Notker Balbulus, Hugo von Sankt Viktor und Peraldus. (Bibliothek der kath. Pädagogik. III.) Freiburg 1890, 212.

[3] Vgl. Codd. Vatic. Lat. II 1, recensuit A. Pelzer, Rom 1931, 151 f.: „[Pseudo-]Thomae [Aquinatis] De eruditione principum" f. 1v—78r „(Opp. omnia, Romae 1570, to. 17, ff. 226v—267v ex hoc codice)"; M. Grabmann, Die Werke des hl. Thomas von Aquin (Münster i. W. 1931²: BeitrGPhMA 22, 1—2) 352.

Werk des Vinzenz von Beauvais. Dagegen will Grabmann an der Urheberschaft des Peraldus festhalten. Das fünfte Buch von De eruditione principum ist unter dem Titel „Über den Unterricht und die Erziehung der Kinder" in dem genannten III. Band der Bibliothek der katholischen Pädagogik (S. 215—345) noch einmal herausgegeben worden von P. Gabriel Meier, und zwar nach der Übersetzung von H. Bone. Die in München-Gladbach 1916 erschienene Schrift: Von guter Erziehung, ein neues Büchlein aus alter Zeit, von Karl Bone ist wohl aus von Kettelers Buch oder aus der Bibliothek der katholischen Pädagogik entnommen; es liegt mir nicht vor.

Mit Peraldus beschäftigt sich auch J. Loserth in der Schrift: Johann von Wiclif und Guilelmus Peraldus. Studien zur Geschichte der Entstehung von Wiclifs Summa Theologiae (Kais. Akad. der Wissenschaften in Wien, Phil.-hist. Klasse, Sitzungsber. Band 180, Abh. 3) Wien 1916.

Der hier veröffentlichte Abschnitt der Summa de virtutibus steht bei Peraldus in der Abhandlung über die Hoffnung. Das 3. Kapitel dieser Abhandlung überschreibt er: De iis, quibus spes adiuvatur. Unter den Hilfsmitteln der Hoffnung nennt er an vierter Stelle die Verdienste und Fürbitten der Heiligen, und hierbei hat er wieder vier Unterabteilungen: Quod ex consideratione meritorum et suffragiorum Christi spes adiuvatur — Quod ex consideratione meritorum et suffragiorum Beatae Virginis mediatricis Dei et hominum spes adiuvatur — Quod ex consideratione meritorum et suffragiorum angelorum spes adiuvatur — Quod ex consideratione meritorum et suffragiorum aliorum sanctorum et sanctarum spes adiuvatur. Die zweite dieser vier Erwägungen wird hier abgedruckt. Ich wurde auf diesen für die heutige Mediatrixfrage nicht unwichtigen Abschnitt aufmerksam gemacht durch meinen Mitbruder Josef Schröteler S. J., dem ich auch an dieser Stelle meinen Dank ausspreche.

Für die Textgestaltung stand mir ein Wiegendruck der Summa de virtutibus ohne Angabe der Jahreszahl und des Druckortes und ohne Blattzählung zur Verfügung. Aus Panzer, Annales typographici tom. I p. 197 num. 292 und aus Hain, Repertorium bibliographicum II 2 num. 12383 läßt sich entnehmen, daß es sich um einen Basler Druck von Mich. Wensler und Fr. Biel handelt. Zum Vergleich wurde die von P. Rodolphus Clutius O. P. veranstaltete Ausgabe der Summa virtutum et vitiorum herangezogen; sie ist erschienen Coloniae Agrippinae, Sumptibus Antonii Boëtzeri Haeredum, 1629. Ich benutze die Sigla:

B = der Basler Wiegendruck.

C = Ausgabe von Clutius, Coloniae Agrippinae 1629.

Die Zahlen vor den einzelnen Sätzen sowie die Verszahlen bei

Schriftstellen sind von mir beigefügt. Auch habe ich die Alinea angebracht.

Der Zweck dieses Artikels ist nicht, eine kritische Neuausgabe eines Stückes aus Peraldus herauszubringen, sondern der Zweck ist, auf die Stelle hinzuweisen und sie zugleich bequem zugänglich zu machen.

A. Text des Peraldus,

Summa de virtutibus, tract. de spe, cap. 3.

1. Quod ex consideratione meritorum et suffragiorum Beatae Virginis mediatricis Dei et hominum spes adiuvatur: secunda consideratio. (*C*: Quod ex consideratione meritorum et suffragiorum beatae Virginis spes adiuvatur. Species II.) 2. Consideratio etiam mediatricis nostrae multam fiduciam potest nobis dare. 3. Ipsa enim est „dulcedo et spes nostra", ut cantat ecclesia. Ipsa est mater sanctae spei, in ipsa est „gratia omnis viae et veritatis", et „omnis spes vitae et virtutis": Eccli XXIIII (25). 4. Ad hanc considerationem et ad praecedentem pertinet illud Bernardi[4]: „Securum habes, o homo, ad Deum accessum, ubi habes filium ante patrem et ante filium matrem. Filius ostendit patri cicatrices et vulnera. Mater ostendit filio pectus et ubera, nec ulla potest esse repulsa, ubi tot caritatis occurrunt insignia." 5. Beata Virgo thronus gratiae est[5], in qua sc. fons gratiae quievit. Hebr. IIII (16): „Adeamus cum fiducia ad thronum gratiae eius, ut misericordiam consequamur." 6. Jere. XIIII (21): „Solii (*C:* Solium) gloriae tuae recordare et ne irritum facias foedus tuum nobiscum." Solium gloriae est Beata Virgo. Ipsa enim est thronus eburneus, de quo in III. Reg. X. (18) et II. Paralip. IX (17). 7. Ipsa est stella maris. Luc. I (27): „et nomen virginis Maria", quod interpretatur stella maris. 8. Ipsa naufragantes in mari huius mundi, cum aliud consilium et auxilium deficit, ad portum salutis dirigit; sicut est quaedam stella, quae (*C addit:* nos) naufragantes in mari visibili, cum tempus obscurum est, ad portum dirigit. 9. Bernardus[6] super illud evangelium: Missus est angelus Gabriel: „Si insurgunt (*C:* consurgunt)", inquit, „venti tentationum, si incurris scopulos tribulationum, respice stellam, voca Mariam." 10. Et paulo post[7]: „In periculis, in angustiis, in rebus dubiis, Mariam cogita, Mariam invoca. Non recedat a corde, non recedat ab ore, et ut impetres eius auxilium, non deseras conversationis exemplum. Ipsam sequens non devias, ipsam rogans non desperas, ipsam cogitans

---

[4] Die Worte scheinen nicht vom hl. Bernhard zu sein. Sie finden sich bei Abt Arnold (Ernald) von Bonneval († 1156), Libellus de laudibus B. Mariae Virginis, PL 189, 1726 CD.

[5] *B* hat: B. V. tocius gratiae est (ohne: thronus). Man könnte vermuten, daß der Text vielleicht gelautet habe: B. V. totius gratiae thronus est. P. Weisweiler S. J. hat auf meine Bitte eine Münchener Handschrift nachgesehen. Aus Clm 5881, fol. 104, teilt er mit: „Die Hs liest: B. V. thronus gratiae est."

[6] Super Missus est, Hom. 2, 17; PL 183, 70 D 2.

[7] Ebd.; PL 183, 70 D 12.

non erras. Ipsa tenente non corruis, ipsa protegente non metuis, ipsa duce (*B:* dulce) non fatigaris, ipsa propitia pervenis et sic in temetipso experiris, quod merito dictum sit: et nomen virginis Maria."

11. Ipsa data est mundo, quasi aquaeductus, per quem gratiae a Deo descendant: Eccli XXIIII (41): „Sicut aquaeductus exivi a paradiso." 12. Bernardus[8] loquens de ipsa: „Vehementia", inquit, „desiderii, fervore devotionis, puritate orationis, fontem attigit (*C:* attingit) pietatis, ut hauriret[9] (*C:* hauriat) super angelos, quam (*C:* quod) refunderet hominibus aquam vivam." 13. Idem[10]: „propterea tanto tempore fluenta gratiae defuerunt, quia nondum intercesserat aquaeductus." 14. Ipsa est collum caput ecclesiae, sc. Christum, corpori eius coniungens. Qui ipsi per amorem non adhaeret, non adhaerebit capiti, sicut nec corpus adhaeret capiti (*B om.:* sicut — capiti) collo amoto. Can. VII (4): „Collum tuum sicut turris eburnea." 15. Collum est Beata Virgo quantum ad mediationem, turris vero est quantum ad defensionem. 16. Ipsa etiam est virga (*B:* virgo) directionis errantes in via praesentis vitae salubriter dirigens. 17. Item est virga in signum clementiae a vero Assuero mundo extenta. Esther V (2). Assuerus interpretatur beatitudo. 18. Ipsa etiam virga est Moysi a Pharaone infernali et eius exercitu Israelitas liberans: Exod. XIIII (16), et cordibus aridis et duris aquam devotionis providens: Numerorum XX (8). 19. Ipsa est virga de radice Iesse egressa, id est de incendio divini amoris: Is. XI (1). Iesse enim interpretatur incendium.

20. Ex magnitudine divini amoris fuit, quod Deus mundo dedit Beatam Virginem, quae occasione peccatorum habet gratiam, quam habet apud Deum. 21. Numquam enim fuisset mater Dei, nisi peccatores fuissent, quia non fuisset necessa. Ideo parata est, eam expendere in peccatores. 22. Unde secure possunt accedere peccatores ad eam tamquam ad suam quodammodo, quia sibi datam. 23. Augustinus in oratione ad beatam Mariam[11]: „O Maria", inquit, multum audeo; multum (*B repetit* multum) gaudeo, multumque gaudium multam mihi facit audaciam; mira loquar, sed sic est; nos enim tibi, teque nobis mira vicissitudo confoederat, ut sc. pro nobis habeas (*B:* habeat) illud esse, quod es, nos vero per te id esse, quod sumus. 24. Si enim nulla praecessisset nostra transgressio, non esset secuta (*C:* secura) nostra redemptio. 25. Et si necessarium non esset redimi, non esset necessarium de parere redemptorem. Ut quid enim nescium (*B:* vestium) peccati pro peccatoribus pareres (*B:* parens), si deesset, qui

---

[8] In nativitate B. V. Mariae, sermo de aquaeductu n. 5; PL 183, 440 C: „Sed quomodo noster hic aquaeductus fontem illum attigit tam sublimem? Quomodo putas nisi vehementia desiderii, nisi fervore devotionis, nisi puritate orationis?"

[9] Ebd. n. 9; PL 183, 443 A: „Nimirum supra angelos hauriat necesse est, quam refundat hominibus aquam vivam."

[10] Ebd. n. 4; PL 183, 440 B 7: „Nimirum propterea tanto tempore humano generi fluenta gratiae defuerunt, quod necdum intercederet is de quo loquimur aquaeductus."

[11] Woher der folgende Text ist, weiß ich nicht anzugeben. Er dürfte schwerlich vom hl. Augustinus sein.

peccasset; ut quid mater fieres salvatoris, si nulla esset indigentia salutis?"[12]

26. Ipsa est virga, quae florem novum protulit, et fructum sufficientem ad mundi redemptionem et ad electorum aeternam refectionem. 27. Ipsa est, quae maestis consolationis vinum providet. Io. II (3): „Vinum", ait ipsa filio suo, „non habent". 28. Ipsa est Dei cellaria (*B:* celleraria), de qua familia Dei merito gaudet. Cant. I (3): „Introduxit me rex in cellaria sua." Et subditur in persona fidelium: „exultabimus et laetabimur in te." 29. Ipsa est aurora furibus infernalibus tremenda (*B:* tremebunda). Cant. VI (9): „Quae est ista, quae progreditur sicut aurora consurgens." Iob XXIV (17): „Si subito apparuerit aurora, arbitrantur umbram mortis." 30. Ipsa est „pulchra ut luna": Cant. VI (9). Luminare enim noctis est, lucens eis, qui sunt in nocte peccati. 31. Ipsa est (*B:* et) mediatrix luminis: luna recipit lumen a sole et dat mundo, cum mundus propter aliquod (*B:* aliud) interpositum sibi et soli non potest illud recipere a sole; sic Beata Virgo lumen gratiae recepit (*C:* recipit) cum mundus non esset dignus illud recipere. 32. Bernardus[13]: „Cum tu dignus non eras, cui filius Dei daretur, datus est Mariae, ut per eam acciperes, quicquid haberes." 33. Ipsa propinqua valde est peccatoribus, sicut luna inter planetas propinquior est terrae.

34. Pulchritudo eius est ut pulchritudo lunae, quia his, qui sunt in nocte peccati, pulchra apparet propter magnitudinem misericordiae suae, ad quam tales maxime habent oculos. Eccli. XXIV (19): „Sicut oliva speciosa in campis." Cant. IV (10): „Pulchriora sunt ubera (*B:* verba) tua vino." 35. Bernardus[14] in sermonibus: „Nos quidem", inquit, „in ceteris virtutibus congaudemus tibi, sed in misericordia tua potius nobis ipsis. Laudamus virginitatem, humilitatem miramur, sed misericordia miseris sapit dulcius. Hanc amplectimur carius, recordamur saepius, crebrius invocamus. 36. Haec est enim, quae totius mundi reparationem obtinuit, salutem omnium impetravit. 37. Constat enim pro universo genere humano fuisse sollicitam, cui dictum est: Ne timeas Maria, invenisti enim gratiam, quam quaerebas. 38. Quis ergo misericordiae tuae, o benedicta, longitudinem et latitudinem, subli-

---

[12] Ähnlich redet Richard von St. Lorenz (ca. 1250), De laudibus B. Mariae V. 4, 23, 1 (unter den Opera omnia des hl. Albertus M., ed. Borgnet tom. 36 [Paris 1898] 238 b): „Ideo etiam possunt ei dicere peccatores, quod propter ipsos facta est ipsa mater misericordiae; nisi enim homo peccasset, non incarnaretur Filius Dei, nec ipsa fieret mater Dei." Einige Zeilen weiter führt er die Strophen eines „versificator" an:

Nec abhorre peccatores,
Sine quibus nunquam fores
Tanto digna Filio.
Si non essent redimendi,
Nulla tibi pariendi
Redemptorem ratio.

[13] In vigilia Nativitatis Domini, sermo 3, 10; PL 183, 100 A: „Sed quia indignus eras, cui donaretur, datum est Mariae, ut per illam acciperes, quidquid haberes."

[14] In assumptione B. M. V., sermo 4, 8 sq.; PL 183, 428 sq.

mitatem et profundum queat investigare! Nam longitudo eius usque in diem novissimum invocantibus eam universis subvenit. Latitudo replet orbem terrarum, ut tua misericordia quoque sit plena omnis terra. Sic et sublimitas eius civitatis supernae invenit restaurationem et profundum eius sedentibus in tenebris et umbra mortis obtinuit redemptionem; per te enim caelum repletum est, infernus evacuatus est, instauratae ruinae caelestis Ierusalem, exspectantibus miseris vita perdita data. 39. Sic potentissima et piissima caritas, et affectu compatiendi et subveniendi abundat effectu, aeque locuples in utroque. Ad hunc ergo fontem sitibunda properet anima nostra, ad hunc misericordiae cumulum tota sollicitudine miseria nostra recurrat." 40. Idem[15]: „Sileat misericordiam tuam, virgo beata, si quis est, qui eam invocatam in necessitatibus sibi meminerit defuisse."

41. Misericordia eius non defuit etiam Theophilo[16]. Fuit Theophilus in quadam urbium Siciliae tam prudenter et utiliter res ecclesiasticas dispensans, quod eum mortuo episcopo dignum episcopatu omnis populus acclamavit. 42. At ille contentus vicedominatu alium maluit ordinari episcopum. A quo ab honore suo iniuste depositus ad tantam impatientiam devenit, ut conducto quodam mago hebraeo ad recuperandum honorem suum opem quaereret a principe daemoniorum. 43. A quo iussus est negare filium Dei et matrem eius cum omni proposito Christiani, et ipsam abnegationem scribere et sigillatam tradere, et sic eius servitio se addixit. 44. Qui in crastinum recuperato honore suo non multum post ad se reversus in ecclesia beatae Mariae omni paenitentia se affligens (*C:* affligendo) primo sibi piam Dei matrem reconciliavit, eaque sibi apparente abrenuntians diabolo Christumque verum filium Dei et ex Maria virgine natum et omne Christiani propositum profitens, per eam etiam Christi filii eius gratiam recuperavit. 45. Et ad indicium indultae sibi veniae rursum ei dormienti apparens Christi mater, etiam scriptum abrenuntiationis, quod signatum diabolo dederat, super pectus eius reposuit. 46. Quo Theophilus recepto in crastinum die dominica coram episcopo et omni ecclesia pandens ordinem rei omnes ad stuporem et laudem Dei et genitricis Christi Mariae commonuit, et in eodem loco, quo sibi pia virgo apparuit perstans (*B:* praestans), ibidem post triduum mortuus est et sepultus.

47. Item Beata Virgo est „electa ut sol": Cant. VI (9). Sicut enim sol est luminare par sibi non habens, toti mundo sufficiens, sic Beata Virgo „nec primam similem visa est nec habere se-

---

[15] Ebd. n. 8 initio; PL 183, 428.

[16] Die Theophiluserzählung findet sich auch bei Fulbert von Chartres († 1028), Sermo 4, De nativitate B. M. V., PL 141, 323 f. Aus Fulbert wird sie kurz zitiert bei Richard von St. Lorenz, De laudibus B. M. V., 4, 30, unter den Opera omnia Alberti M., ed. Borgnet tom. 36, 254. — Die älteste griechische Fassung, die aus dem 6. Jahrh. stammt, wurde im 9. Jahrh. von Paulus Diaconus ins Lateinische übersetzt; siehe die näheren Angaben im Kirchenlexikon 8, 831 unter Marienlegenden, und im Kirchl. Handlexikon 2, 2369 unter Theophiluslegende. Der hl. Alfons von Liguori hat die Erzählung in seinen „Herrlichkeiten Mariä", Abteilung 1, Kap. 5, § 2.

quentem[17]". 48. Ipsa lucet fulgore miraculorum ubique terrarum; non sic alii sancti, qui aliquot annis post transitum suum fulserunt miraculis, et hoc in specialibus locis. 49. Suffragia vero beatae virginis usque in diem iudicii non cessabunt. Eccli. XXIV (14): „Usque ad futurum saeculum non desinam." 50. Ipsa est „terribilis" hostibus infernalibus „ut castrorum acies ordinata": Cant. VI (9). Ideo fideles in tentationibus suis frequenter debent eam invocare. 51. Non sic timent hostes visibiles quamlibet multitudinem copiosam, sicut aëreae potestates Mariae vocabulum, patrocinium et exemplum. 52. Fluunt et pereunt „sicut cera a facie ignis[18]", ubicumque (*B:.* Ubicumque) invenerint huius nominis crebram recordationem, devotam invocationem, sollicitam imitationem. 53. Ipsa est mulier conterens caput serpentis infernalis: Gen. III (15). Sed sunt (*B:* sint) qui videntur velle, quod ipsa conterat caudam, qui non in principio tentationis eam invocant. 54. Ipsa est „arca testamenti": Exod. XXV (22)[19]. In hac arca posuit Deus thesaurum, quem mundo contulit. Ad hanc arcam recurrit ecclesia in necessitatibus suis. 55. Ipsa est arca non solum plena, sed etiam superplena. 56. Bernardus[20] super illud: Spiritus Sanctus superveniet in te: „Cur in eam", inquit, „iam plenam superventurum asserit Spiritum Sanctum, nisi (*B:* est nisi) ut, adveniente Spiritu plena (*B:* plene) sibi, ipso quoque superveniente nobis superplena et supereffluens (*C:* superfluens) fieret."

57. Ipsa praeter coronam, quam sibi meruit, meruit (*C om* meruit) etiam peccatoribus ad eam recurrentibus propitiationem. Unde super coronam arcae fuit propitiatorium. 58. Ipsa est „mulier gratiosa inveniens gloriam" his, pro quibus eam quaerere voluerit: Proverb. XI (16). 59. Ipsa etiam est mulier bona, de qua Proverb. XVIII (22): „Qui invenit mulierem bonam, invenit bonum et hauriet iucunditatem a Domino." 60. Antequam ipsa esset, magna fuit penuria bonorum spiritualium in mundo. Eccli. XXXVI (27): „Ubi non est mulier, ingemiscit (*B:* ingemiscens) egens (*C:* aeger)." 61. Ipsa est mater non solum filii Dei naturalis, sed etiam omnium filiorum Dei per gratiam. 62. Unde quod Dominus (*B:* Deus) dixit discipulo, quem diligebat, de ipsa: „Ecce mater tua": Io. XIX (27), intelligendum est (*B om* est) de quolibet, quem Christus diligit. 63. Et Cant. VIII (1) mater vocatur: „Quis mihi det te fratrem meum sugentem ubera matris meae", sc. Mariae. 64. Ideo frequenter dicendum (*B:* David) est ei illud quod cantat ecclesia: „Monstra te esse matrem". 65. Indigebat mundus matre propter pravitatem (*B:* parvitatem) pusillanimitatis et defectuum multiplicitatem. Ipsa adiutrix est pusillanimium. Unde dicit ei ecclesia: „Iuva pusillanimes." 66. Nolite timere, pusillus grex, quia complacuit matri vestrae dari vobis regnum[21]. Ipsa est mater misericordiae.

---

[17] Sedulius (ca. 440), Carmen paschale 2, 68; PL 19, 600; Wiener Väterausgabe 10, 48: „Nec primam similem visa es nec habere sequentem."

[18] Ps 67, 3: „sicut fluit cera a facie ignis".

[19] Exod 25, 22: „super arcam testimonii". Apoc 11, 19: „arca testamenti".

[20] In assumptione B. M. V., sermo 2, 2; PL 183, 417 D.

[21] Vergl. Luc 12, 32.

67. Bernardus[22]: „Quando misereri non poterit mater omnipotentiae, quando misereri nollet mater misericordiae!" 68. Idem[23]: „Revolve totam seriem evangelii et si quid asperum, si quid durum inveneris in Maria, deinceps eam suspectam habeas et ad eam accedere verearis." 69. Ipsa est „mater pulchrae dilectionis": Eccli. XXIIII (24), non amans filios suos fatuo amore, ut aliquae matres faciunt. 70. Omnes filios Dei, qui sunt in mundo isto, quasi gestat in visceribus pietatis, exhibens eis ubera consolationis: Cant. IV (10): „Pulchrae sunt mammae tuae." In eodem: „Pulchriora sunt ubera tua vino." 71. Sicut Christus est ostium regni caelorum, Io X (7 9), ita ipsa est fenestra illius (*B:* ipsius). Unde cantat ecclesia: „Intrent ut (*C om* ut) astra flebiles, caeli fenestra facta es." 72. Ipsa figurata est per fenestram arcae, quam hebraei dicunt fuisse cristallinam, per quam habuit transitum columba, quae cessationem diluvii indicavit et spem salutis attulit. 73. Item ipsa est fons terram ecclesiae irrigans et fecundam reddens: Cant. IIII (16) „Fons hortorum etc." Fons in vallibus invenitur et Beata Virgo humilibus est familiaris. 74. Loca fonti vicina florida solent esse et viridia. Sic familiares beatae Virginis (*C:* Virgini) florent virtutibus et virent bonis operibus: Eccli. XL (10): „Super omnem aquam viriditas."

B. Lehre des Peraldus über die allgemeine Gnadenvermittlung Mariä.

In dreifacher Beziehung kann Maria als Mittlerin aller Gnaden betrachtet werden: 1. insofern sie uns mit Wissen und Willen Christus, die Quelle aller Gnaden, gebracht hat; 2. insofern sie durch und mit Christus uns alle Gnaden mitverdiente; 3. insofern sie uns jetzt alle Gnaden erfleht[24]. Wir beginnen mit dem letzten Punkt.

I. Peraldus lehrt die gegenwärtige allgemeine fürbittende Gnadenvermittlung oder die Ausspendung aller Gnaden durch Maria. Denn: 1. Er nennt Maria den Hals, der das Haupt der Kirche, Christus, mit dem Leibe verbindet: „Ipsa est *collum* caput ecclesiae, sc. Christum, corpori eius coniungens" (n. 14). Allerdings fügt er bei: „Qui ipsi per amorem non adhaeret, non adhaerebit capiti, sicut nec corpus adhaeret capiti, collo amoto", als ob er sagen wollte, die Liebe zu Maria sei eine Bedingung der Liebe zu Christus. Er sagt aber auch: „Collum est B. Virgo quantum ad mediationem" (n. 15). Der Vergleich mit dem Hals findet

---

[22] Der Fundort ist mir nicht bekannt.

[23] Dominica infra octavam assumptionis B. V. Mariae, sermo, n. 2; PL 183, 430 C: „Revolve diligentius evangelicae historiae seriem universam, et si quid forte increpatorium, si quid durum, si quod denique signum vel tenuis indignationis occurrerit in Maria, de cetero suspectam habeas et accedere verearis."

[24] Siehe den Aufsatz: Maria, die Mittlerin aller Gnaden, von A. Deneffe S. J., Schol 4 (1929) 321—351; oder die gleichnamige Schrift desselben Verfassers, Innsbruck 1933.

sich beim hl. Albert dem Großen, bei Joh. Gerson, beim hl. Bernhardin von Siena, beim hl. Bellarmin, bei Suarez. Die Stellen sind angegeben Schol 4 (1929) 343 f. Bernhardin von Siena († 1444) sagt ausdrücklich, Maria sei „der Hals unseres Hauptes, durch den alle geistigen Güter seinem mystischen Leibe mitgeteilt werden". Ähnlich Bellarmin. So klar redet allerdings Peraldus nicht. 2. Er vergleicht im Anschluß an den hl. Bernhard Maria mit einer Wasserleitung: „Ipsa data est mundo quasi *aquaeductus,* per quem gratiae a Deo descendant" (n. 11). 3. Er nennt Maria die Kellermeisterin Gottes: „Ipsa est *Dei cellaria,* de qua familia Dei merito gaudet" (n. 28). 4. Er spricht mit dem hl. Bernhard von der Länge, Breite, Höhe und Tiefe ihrer Barmherzigkeit (vgl. Eph 4, 18). „Latitudo replet orbem terrarum, *ut tua misericordia quoque sit plena omnis terra*" (n. 38; vgl. Ps 118, 64). Die Barmherzigkeit Marias ist ähnlich umfassend wie die Barmherzigkeit Gottes. 5. Er vergleicht Maria mit der Sonne, die für die ganze Welt genügt: „Sicut enim *sol* est luminare par sibi non habens, *toti mundo sufficiens,* sic Beata Virgo ‚nec primam similem visa est nec habere sequentem'" (n. 47).

II. Das Verdienst Mariä für uns finden wir auch ausgesprochen. 1. Peraldus sagt: „Ipsa praeter coronam, quam *sibi meruit, meruit etiam peccatoribus ad eam recurrentibus propitiationem*" (n. 57). Da alle Sünder wenigstens zu ihr fliehen können, hat sie allen die Versöhnung verdient. 2. Er vergleicht ihre Mittlerschaft mit der Christi, indem er sie *mediatrix Dei et hominum* (n. 1) nennt, ohne Zweifel im Anklang an 1 Tim 2, 5, wo Christus mediator Dei et hominum genannt wird. Christus ist vor allem mediator durch sein Erlösungswerk. Und so scheint Peraldus hier der Muttergottes eine tätige Teilnahme am Erlösungswerk selbst zuzuschreiben.

III. Daß Maria Mittlerin aller Gnaden genannt werden kann, weil sie der Welt den Heiland brachte, können wir in folgenden Sätzen ausgesprochen finden. 1. Peraldus nennt Maria „Mittlerin des Lichtes", weil sie der Welt das Licht der Gnade spendete, wie der Mond ihr das Licht, das er von der Sonne empfängt, zusendet: *„Ipsa est mediatrix luminis:* luna recipit lumen a sole et dat mundo, cum mundus propter aliquod interpositum sibi et soli non potest illud recipere a sole, sic Beata Virgo lumen gratiae recepit, cum mundus non esset dignus illud recipere" (n. 31). An sich könnte der Titel „Mittlerin des Lichtes" auch die gegenwärtige Ausspendung der Gnaden bedeuten. Es scheint aber hier zunächst gemeint zu sein, daß Maria den Heiland empfing und der Welt brachte: lumen gratiae recepit. 2. In dem gleich folgenden Satz zitiert Peraldus zustimmend den Ausspruch des hl. Bernhard: „Cum tu dignus non eras, cui *filius Dei* daretur, *datus est Mariae,*

ut per eam acciperes, quicquid haberes" (n. 32). 3. Maria ist die Arche des Bundes, in der Gott den Schatz barg, den er der Welt gab: „*In hac arca posuit Deus thesaurum, quem mundo contulit*" (n. 54). Über sie, die schon voll der Gnade war, kam der Hl. Geist, damit sie für uns übervoll und überfließend würde: „ut adveniente Spiritu . . . *nobis superplena et supereffluens fieret*" (n. 56). 4. Maria wird im Anschluß an Hebr 4, 16 Thron der Gnade genannt, weil in ihr die Quelle der Gnade geruht hat: „*Beata Virgo thronus gratiae est, in qua sc. fons gratiae quievit*" (n. 5).

Für Mariologie und Christologie verdienen noch zwei Sachen besondere Beachtung. 1. Peraldus sagt ausdrücklich, daß die Worte Christi: „Siehe da, deine Mutter" von jedem gelten, den Christus liebt. Christus liebt aber alle Menschen: „Quod Dominus dixit discipulo, quem diligebat, de ipsa: *‚Ecce mater tua', intellegendum est de quolibet*, quem Christus diligit" (n. 62). — 2. Er scheint anzunehmen, daß, wenn die Sünde nicht gewesen wäre, eine Menschwerdung Gottes nicht stattgefunden hätte: „*ut quid mater fieres salvatoris, si nulla esset indigentia salutis?*" (n. 25.) Der Sinn scheint zu sein: Wenn keine Erlösungsbedürftigkeit gewesen wäre, wäre Maria nicht nur nicht Mutter Gottes als des Erlösers, sondern überhaupt nicht Mutter Gottes geworden; es hätte überhaupt keine Menschwerdung Gottes stattgefunden, entgegen der skotistischen Meinung und entsprechend der Meinung des hl. Thomas (S. th. 3 q. 1 a. 3): „Convenientius dicitur incarnationis opus ordinatum esse a Deo in remedium contra peccatum, ita quod, peccato non exsistente, incarnatio non fuisset."

Eine allgemeinere Bemerkung drängt sich auf: Die allumfassende Gnadenvermittlung Mariä wird vielfach dadurch gelehrt, daß von der Tätigkeit Mariä, natürlich unter Wahrung der wesentlichen Unterschiede, dasselbe ausgesagt wird wie von der Tätigkeit Christi oder Gottes. Christus ist mediator Dei et hominum, Maria ist mediatrix Dei et hominum (n. 1). Von Gott heißt es: „misericordia tua plena est terra"; von Maria: „ut tua misericordia quoque sit plena omnis terra" (n. 38). Christus ist thronus gratiae, Maria ist thronus gratiae (n. 5). Sogar: „complacuit matri vestrae dari vobis regnum" (n. 66). — Peraldus ist nicht der einzige Theologe, der so die Schriftworte verwendet; siehe etwa Richard von St. Lorenz, De laudibus B. M. V. 4, 26 und 29 (unter den Opera omnia B. Alberti M., ed. Borgnet, tom. 36, 243 und 249). Auch die Kirche liebt es, in der Liturgie viele von der ewigen Weisheit geltenden Schriftworte auf Maria anzuwenden: „Qui me invenerit, inveniet vitam" (3. Lesung im Brevieroffizium zum Commune festorum B. M. V.).

Wir dürfen in dem Dominikaner Wilhelm Peraldus einen der mittelalterlichen Vertreter der Lehre von der allgemeinen Gnaden-

vermittlung Mariä erblicken, wenn er auch nicht so klar redet wie etwa sein Zeit- und Ordensgenosse, der hl. Albert der Große, der Maria die allgemeine Ausspenderin aller Güter, „omnium bonitatum distributiva", nennt (Quaestiones super Missus est, q. 29, § 2; ed. Borgnet tom. 37, 62) und ausdrücklich sagt, daß alle Gnaden durch ihre Hand gehen: „Plena est gratia omnium quantum ad numerum gratiarum, quae omnes ad numerum transeunt per ipsius manum" (ebd. q. 164; tom. 37, 241a). Wahrscheinlich wird noch manches bisher Unbeachtete in gedruckten oder ungedruckten Werken der mittelalterlichen Scholastiker zu finden sein, was zugunsten der Lehre von der allgemeinen Gnadenvermittlung Mariä spricht.

Zur Frage nach dem Verfasser der Confutatio primatus Papae.

Von Ludger Meier O. F. M.

Zu den meistbeachteten Werken des 15. Jahrhunderts gehört die sogenannte *Confutatio primatus Papae*. Vom kirchenpolitischen wie vom dogmenhistorischen Standpunkt aus hat diese Streitschrift zu allen Zeiten großes Interesse erregt. Über ihren Verfasser jedoch waren sich schon die Zeitgenossen im unklaren. Auch die geschichtliche Forschung der Neuzeit konnte hierüber keine abschließende Gewißheit geben; denn bisher ist keine einzige direkte handschriftliche Zuweisung des Werkes bekannt geworden.

Auf dem Wege eines indirekten Beweisverfahrens kam Peter Albert[1] zu folgendem Urteil: „Auf solche schwerwiegende Gründe hin wird man das Autorrecht auf eine der bedeutendsten papstfeindlichen Streitschriften des 15. Jahrhunderts nicht länger seinem rechtmäßigen Eigentümer vorenthalten können. Man wird vielmehr in Zukunft die in der zweiten Hälfte des Jahres 1443 aus dem *Defensor pacis* des Marsilius von Padua und der Chronik des Dietrich Engelhus gleichsam musivisch herausgearbeitete Confutatio primatus Papae als das Werk des sächsischen Minoritenprovinzials Matthias Döring bezeichnen müssen."

Wer nun freilich die einzelnen Bestandteile von Alberts kumulativem Beweisgang genau betrachtet, kann sich kaum dem Eindruck entziehen, daß dieselben alle mehr oder minder große Schwä-

---

[1] Matthias Döring, ein deutscher Minorit des 15. Jahrhunderts, Stuttgart 1892, 187.

chen aufweisen. Infolgedessen wird ihnen bestenfalls der Gewißheitsgrad einer hohen Wahrscheinlichkeit zuzusprechen sein. Diesen Vorbehalt haben denn auch umsichtige Forscher wie F. Doelle[2] und Martin Grabmann[3] zum Ausdruck gebracht, als sie neuerdings auf die Confutatio zu sprechen kamen. Trotzdem behielt die These Alberts aus Mangel an Gegenäußerungen vor dem Forum der Wissenschaft bislang das letzte Wort und das Ius possidentis und mußte bei einschlägigen Arbeiten[4] zugrunde gelegt werden.

Umso bemerkenswerter ist darum das Urteil eines namhaften Forschers und Handschriftenkenners, das bisher leider von der Fachwelt nicht zur Kenntnis genommen wurde. O. Günther[5] nämlich schreibt folgendes: „Eben diese Berliner Handschrift [845] berichtet uns in der Fortsetzung jener Stelle übrigens auch noch von einer zweiten Gegenschrift gegen die sogenannte Confutatio primatus Papae mit den Worten ‚alias etiam, qui incipit *Inter ceteras,* factus a Magistro Matthia Doering Ministro etc. in Kyritz'. Hat diese Bemerkung recht — und bei der Bestimmtheit, mit der die Angabe gemacht wird, ist daran gar nicht zu zweifeln —, so ist damit die Vermutung Gebhardts und Alberts, die gerade den Matthias Doering für den Verfasser der Confutatio halten, trotz aller von ihnen vorgebrachten Gründe als erledigt zu betrachten; Gebhardts ‚ausschlaggebender Beweis' (Neues Archiv, 12, 529), die eigene Angabe Dörings, daß er in eine von ihm angelegte Sammlung von Flugschriften für und gegen den Papst oder das Konzil auch eine eigene kleine Schrift aufgenommen habe, kann sich nicht auf die Confutatio Papae beziehen, bezieht sich vielmehr auf seine Gegenschrift gegen diese, auf die in der Berliner Handschrift erwähnte, jetzt wie es scheint verschollene Schrift *Inter ceteras.*"

Zur weiteren Klärung der positiven Grundlagen wird es gut sein, sich die einschlägigen Texte aus V. Rose[6] im ungekürzten Wortlaut vor Augen zu führen. Er schreibt zu Cod. lat. 845 folgendes:

---

[2] Lexikon für Theologie und Kirche, Band III, Spalte 421: „Sehr wahrscheinlich Verfasser der Confutatio primatus Papae."

[3] Geschichte der katholischen Theologie, Freiburg i. B. 1933, 105: „Ist wahrscheinlich auch der Verfasser der Schrift Confutatio primatus Papae."

[4] Vgl. unsere Studie: Die Lehre vom Primat in der deutschen Franziskanertheologie des ausgehenden Mittelalters: FranzStud 19 (1932) 273 ff.

[5] Mittelalterliches aus den Handschriften der Marienkirche in Danzig, in „Aufsätze, Fritz Milkau gewidmet", Leipzig 1921, 135.

[6] Verzeichnis der lateinischen Handschriften der k. Bibliothek zu Berlin, Band II, Abt. 2 (1903) 964—965.

S. 964: Bl. 147—153: [*Inc.:*] „Scienti bonum et non facienti peccatum est, Iaci. IIII° . . . Videamus statum presentis ecclesie . . . [*Expl.:*] Hec pro avisamento eorum quorum interest rudi stilo ut melius possint intelligi commemorasse sufficiant. Explicit."

S. 965: „Über den Anfang (f. 147) hat mit der bekannten blassen Tinte der Ordner und Zähler des Bandes folgende Warnung geschrieben[7]: Sis cautus in perlectione huius libelli, quia confictus fuit tempore concilii Basiliensis a quodam occulto heretico. Continet enim et resuscitare conatur heresim Hussitarum in sacris generalibus Constanciensi et Basiliensi conciliis late reprobatam. Et specialiter pro dicti libelli reprobacione invenitur quidam tractatus, qui incipit: *Quesivistis R. P.* etc., factus ut creditur Erfordie[8]. Alius eciam, qui incipit: *Inter ceteras,* factus a Magistro Matthia Doering, Ministro etc. in Kyritz. Non videtur cautum simplicibus hos errores videre nisi et dictos Tractatulos reprobatorios seu alia in contrarium determinata aliquociens ad oculum habere possint."

So haben wir also folgenden Tatbestand: Dem „Quod sic" P. Alberts bezüglich der Verfasserschaft Dörings antwortet O. Günther mit einem ganz entschiedenen „Quod non". Er stützt sich dabei auf eine Quelle des 15. Jahrhunderts, die durch V. Rose zweifelfrei sichergestellt ist. Dieselbe erhärtet neuerdings, daß der Verfasser der Confutatio schon im 15. Jahrhundert nicht bekannt war. Dem Matthias Doering aber vindiziert sie direkt und unbedingt eine Gegenschrift gegen die Confutatio. Hieraus schließt O. Günther ebenso klar und unbedingt, daß Döring deren Verfasser unmöglich sein kann.

Wie dem nun schließlich auch sein mag, so leiten wir aus der These Alberts und der Antithese Günthers als wissenschaftliche Mindestforderung folgende Sätze ab:

1. Die Frage nach dem Verfasser der Confutatio primatus Papae ist nach wie vor offen.

2. Ihre endgültige Beantwortung ist nur durch direkte handschriftliche Bezeugung zu erwarten.

---

[7] 1450 oder 1463; der Hauptteil des Bandes ist 1444—1450 geschrieben (Rose a. a. O. 961).

[8] Zu dieser Gegenschrift bemerkt O. Günther, Katalog der Danziger Stadtbibliothek, Bd. V: Katalog der Hss. Teil 5: Die Handschriften der Kirchenbibliothek von St. Marien in Danzig, Danzig 1921, 278 (sie steht in dem dort beschriebenen Ms. Mar. F 248, fol. 17—40): „eine seltene und bisher ungedruckte Gegenschrift gegen den mit den . . . Worten ‚Scienti bonum et non facienti' beginnenden Traktat (die sog. Confutatio primatus papae), der früher fälschlich dem Gregor Heimburg, neuerdings ebenfalls irrtümlich dem Minoriten Matthias Döring beigelegt worden ist."

3. Die Verfasserschaft des Matthias Döring O. F. M. ist unwahrscheinlich. —

Je mehr die Erforschung der deutschen Theologie am Ausgang des Mittelalters voranschreitet, desto eher werden die gewünschten handschriftlichen Unterlagen für die Lösung der Kontroverse ans Licht kommen. Dann wird nicht nur die Verfasserfrage zu lösen sein, vielmehr wird es sich auch empfehlen, die Confutatio nebst ihren Gegenschriften kritisch zu edieren und ihre inhaltliche Zielrichtung und Tragweite neuerdings nachzuprüfen. Damit wird auch eine schulgeschichtlich hochinteressante Fortsetzung der Korrektorienliteratur des 13. und 14. Jahrhunderts zugänglich gemacht werden.

Besprechungen.

Delorme, Ferd., O. F. M., S. Bonaventurae Collationes in Hexaëmeron et Bonaventuriana quaedam selecta (Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi t. 8) gr. 8° (440 S.) Quaracchi-Firenze 1934, Collegium S. Bonaventurae 1934. *L* 40.—.

D. veröffentlicht in der wertvollen Sammlung von Quaracchi die heute viel benutzten Collationes in Hexaëmeron in einer zweiten Reportation; die andere steht in den Opera Omnia. Diese Ausgabe ist deshalb so willkommen, weil man nun an einem konkreten Beispiel studieren kann, wie sehr zwei Reportationen derselben Collationen voneinander abweichen. Die hier veröffentlichte ist nach dem Schlußwort die spätere Überarbeitung einer unmittelbaren Niederschrift. Der Reportator versichert, sehr getreu zu sein; nur habe er einen ganzen Abschnitt über die Einteilung der logischen Bücher des Aristoteles eingeschoben. Daraus sieht man schon: De minimis non curat praetor. Wieviel an Überarbeitung darinnen steckt, wird sich nie völlig bestimmen lassen. Daß es nicht wenig ist, zeigt der Vergleich mit der anderen Reportation. Treffliche Worte über den Wert und Geltungsbereich der Reportata hat jüngst C. Balić in einem Aufsatz über die Lehre von der Prädestination Christi bei Scotus in Wiss-Weish 3 (1936) 19—35 geschrieben. Eines ist zu bedauern: D. hat sich in dieser Ausgabe, die doch endgültig sein soll, mit einer einzigen Hs begnügt.

Im zweiten Teil folgen einige interessante Bonaventuriana. D. hat sie im Anfang, abgesehen vom letzten Stück, der Quaestio Olivis De angelicis influentiis, als echt angesehen; aber später n. 4, De exsistentia animae in corpore, das V. Doucet als Quaestio des Eustachius gefunden, ausgeschieden. Auch für n. 3, De exsistentia angelorum, vermag ich keinen positiven Beweis zu finden. Die Formel „Ad illud quod obicitur" ist zu der Zeit sehr gewöhnlich. Vielleicht deutet S. 300 das fünfmalige Cogit zur Einführung eines neuen Grundes auf Bonaventura (vgl. lib. 1 d. 27 p. 1 a. 1 q. 2 fünfmal Movet bei ähnlicher Einführung). Bei n. 1, das nach D. wahrscheinlich das ursprüngliche Prooemium sein soll, läßt sich ohne Kenntnisnahme des Restes der Hs 3573 der Pariser Nationalbibliothek nicht sagen, ob es sich um eine erste Fassung oder um eine der vielen Abbreviationes handelt, auf die gerade die Herausgeber von Quaracchi zuerst hingewiesen haben. Jedenfalls bietet Cod. 3085 der Pariser Nationalbibliothek, auf den D. hinweist, keinen Grund für die Annahme einer früheren Bearbeitung. Denn er hat in den Quaestiones ex littera und extra litteram den heutigen Text. N. 2, die Antwort auf Einwände gegen die Unterscheidung der Vaterschaft als Eigentümlichkeit und als Relatio, ist wohl sicher ein Bruchstück aus einem Kommentar, der im Anschluß an Bonaventura geschrieben wurde — nach D. wären es Einwände gegen B. und die Antwort B.s auf dieselben. Denn bei aller Ähnlichkeit im ganzen stimmen manche Einzelheiten nicht zu B., so schon die Bezugnahme in der Einleitung. B. verteidigt einfachhin den Satz: Ideo est pater, quia generat und lehnt den entgegengesetzten: Generat, quia pater ab, während der in den Obiecta Bekämpfte mit einer Distinktion geantwortet hat. Ebenso macht der Angegriffene eine Unterschei-

dung zwischen Gott und dem Geschöpf, die sich nicht bei B., sondern in der von ihm abgelehnten Ansicht findet. Dagegen sind n. 5 und 6 sicher Eigentum Bonaventuras. 6 ist ein Neudruck der Praelocutio ad prooemium in II lib. Sent., 5 der erstmalige vollständige Abdruck der Reportatio de mendicitate mit den Antworten Wilhelms von St. Amour. Auch bei der letzten Nummer hat D. leider von den drei ihm bekannten Hss nur die von den Herausgebern benutzte Hs der Laurentiana verwertet. Meine kurzen Notizen über Cod. 103 des Corpus Christi College Cambridge, der unmittelbar von einer der beiden damals in Paris befindlichen Hss abstammt, zeigen schon, daß diese Hs mit Nutzen zu Rate gezogen wäre. Ein Vergleich der Stücke 5 und 6 mit dem Druck von Quaracchi, der auf denselben Hss beruht, offenbart in letzterem eine solche Menge von Ungenauigkeiten und schweren Fehlern — man hatte ähnliches oftmals bei den Angaben von Hss-Nummern beobachten müssen —, daß das Vertrauen in den Text der Ausgabe, das schon infolge von Einzelbeobachtungen bei manchen etwas ins Wanken geraten war, einen argen Stoß erhalten hat. Man wird sich in Zukunft bei wichtigen Einzelheiten nicht mehr unbedingt auf die Ausgabe verlassen können, sondern selbst nachprüfen müssen. Eine gute Gelegenheit zu einer Revision des Textes bietet gerade jetzt die neu erscheinende Editio Minor. F. Pelster S. J.

Köhler, L., Theologie des Alten Testaments (Neue theol. Grundrisse). gr. 8° (XI u. 252 S.) Tübingen 1936, Mohr. *M* 8.50; geb. *M* 10.20.

In drei großen Teilen entwickelt Köhler seine systematische „Theologie des A. T.", „Gott, Menschen, Gericht und Heil". Die äußere Anlage des Werkes scheint überaus glücklich. Es ist eine wissenschaftliche Theologie, die man „lesen" kann. Schon die Disposition des Werkes zeigt, daß wir eine neue glänzende Überwindung des Historizismus in der Biblischen Theologie vor uns haben. So kann man diese inhaltlich so reiche Theologie des A. T. nur auf das freudigste begrüßen. Das besagt natürlich nicht, daß man sich alle ihre Aufstellungen zu eigen machen möchte. Bei welcher Darstellung eines so umfassenden Themas, in das so viele theologisch-wissenschaftliche Grundsatzfragen hineinspielen, wäre das der Fall?

Schon bezüglich der Systematik des ganzen Werkes kommt uns eine Frage. Ist nicht der Ordnungsgedanke, der dem Buche zugrunde liegt, ein wenig zu „systematisch"? „Gott, Mensch, Gericht und Heil", in solchen Kategorien hat das A. T. kaum gedacht. Es gibt im A. T. keine statischen Größen, die in ihrer Vereinsamung der Beachtung gewürdigt werden. Die Lehre des A. T. ist ganz wesentlich eine dynamische Theologie der Begegnungen zwischen Gott und Geschöpf. Gott und Mensch werden geschildert, so wie sie einander entgegentreten, sich finden oder abweisen. Darum scheint eine systematische Gliederung der Biblischen Theologie von der Art, wie sie Eichrodt zugrunde legt, der Welt des A. T. viel näher und entsprechender.

Zu den grundsätzlichen Auffassungen, die der Verf. voraussetzt, gehört auch die übliche „Quellenscheidung". Sie gilt ihm als zuverlässige literarkritische Grundlage seiner Theologie. Bei dem „Nein", das er mit solcher Bestimmtheit zu Cassutos „Questione della Genesi" gesprochen (vgl. Orientalistische Lit. Ztg. Nov. 1935, 687), war das nicht anders zu erwarten. Für den,

der in diesen Fragen weithin mit Cassutos Methoden und Ergebnissen übereinstimmt, sind damit von vornherein sehr viele Aufstellungen Köhlers unmöglich (vgl. Biblica 17 [1936] 242—246). Sehr stark wirkt sich natürlich die Quellenhypothese z. B. bei Bewertung der Sintfluterzählung aus. Ja, innerhalb ihrer eigenen Voraussetzungen kommt sie hier am Widerspruch nicht vorbei. „Die Priesterschrift sagt über die allgemeine Sündhaftigkeit des Menschen nichts aus" (167). Als wenn ein Bericht über die Sintflut nicht auch eine „Aussage" wäre, selbst wenn ihm eine theoretische, abstrakt formulierte These fehlen sollte.

In der Gotteslehre, so wie Köhler sie entfaltet, finden sich sehr feine theologische Gedanken. Ich erinnere z. B. an die Analyse der „Anthropomorphismen und Anthropopathismen" im A. T. (§ 3). Diese Darlegungen gehören wohl zum besten, was über die Frage der Anthropomorphismen geschrieben wurde. — Daß die Behauptung, „das Wort Jahwe ist ein ganz normales Substantiv" „sicher stehe" (§ 8, 2 b), ist nicht richtig. Vgl. z. B. Vaccari „Jahve e i nomi divini nelle religioni semitiche" (Biblica 17 [1936] 1—10).

Die theologische Anthropologie ist verhältnismäßig sehr reich ausgestaltet. Zu manchen Einzelheiten möchte man Bedenken äußern. Der Dualismus, den K. zwischen den zwiespältigen Bestimmungen des Menschen sieht (119), läßt sich sicher überwinden durch eine „helle und klare" (vgl. S. VI) Theologie der Natur und Übernatur. Diese Lehren finden sich ja, wenn auch nicht in moderner theologischer Terminologie, so doch dem sachlichen Inhalte nach außerordentlich klar in den ersten Kapiteln der Genesis ausgesprochen. Der Mensch ist bestimmt für eine vergöttlichte Natur. Darum ist die Entgöttlichung der Natur in ihm Schuld und Strafe, obschon sie vergöttlicht das Paradies seiner Bestimmung war. — Ein feindlicher Gegensatz zwischen Fleisch und Geist sei im A. T. nicht ausgesprochen (122)? Die Religionsgeschichte denkt darüber anders (vgl. z. B. Prümm, „Der christliche Glaube und die altheidnische Welt", Leipzig 1935, II 144). Gen 6, 3 hätte in diesem Zusammenhang wohl wenigstens eine eingehendere Prüfung verdient. — Wie kann man sagen, die Angabe der Priesterschrift bezüglich der „imago Dei" werde nirgendwo im A. T. „wiederholt oder ausgenützt" (133)? Auf der folgenden Seite zitiert K. Ps 8, wo nach einer gut begründeten und mit Recht sehr verbreiteten Exegese eine wirkliche „Ausnützung" der Genesisanschauung von der „imago Dei" vorliegt. Denn die Gottebenbildlichkeit ist sicher der Grund, warum hier Menschen als „nur wenig unter Gott gestellt" erscheinen (Ps 8, 6. — Vgl. die Kommentare von Baethgen und Duhm zur Stelle. — Bei Köhler 144 f.). — Sehr anzuerkennen ist die durchaus originelle und schlagende Argumentation dafür, daß in Gen 3 „gut und böse" mit dem Geschlechtsleben nichts zu tun haben. „Davon steht kein Wort und keine Andeutung da" (156). — Die sogenannte Sündenfallgeschichte . . . sagt und weiß nichts davon, daß der Tod der Sold für die Sünde ist. . . . Das einzige, was in ihr in Hinsicht auf den Tod geschieht, ist eine Maßnahme, welche verhütet, daß etwas getan wird, wodurch der Tod verhindert würde" (166). Aber absolut klar ist in dieser Perikope enthalten, daß jene Maßnahme Sold der Sünde ist. Also ist die Überzeugung zum Ausdruck gebracht, daß der Tod, der an sich für den Menschen „selbstverständlich" ist, weil er seiner Natur entspricht, daß dieser Tod insofern „Sold der

Sünde" ist, als die Sünde das Gnadenprivileg der Unsterblichkeit zerstörte. K. nimmt hier offenbar, wie auch sonst öfter, das Urteil „der Text sagt nichts davon" in einem zu engen Sinne. Daß Texte des Alten Orients abstrakt formulierte theoretische Thesen manches Mal da nicht aufstellen, wo wir es tun würden, ist eine Selbstverständlichkeit. Aber die entscheidende Frage ist eine andere; nämlich die, ob sich bei kritischer Sichtung herausstellt, daß sich in einem Text tatsächlich eine bestimmte Überzeugung offenbart oder nicht, selbst wenn vielleicht eine abstrakte Formulierung des Gedankens fehlen sollte.

Sehr problematisch ist der Abschnitt über den Kultus als die „Selbsterlösung des Menschen" (§ 52). S. V gesteht der Verfasser selber „Nur ein Abschnitt, der über den Kult, wollte sich nirgendshin recht schicken". Das ist ein für eine Theologie des A. T. recht bedenkliches Geständnis. Man hat bei den im ganzen Buch vorgetragenen Auffassungen über Kult und Opfer mehrfach den Eindruck (z. B. 170), daß hier weniger der Wissenschaftler vom A. T. spricht, als vielmehr eine persönliche Überzeugung von einer spiritualisierenden, opferfreien Religion, die der Welt des Alten Orients und der Offenbarung des A. T. sicher sehr fremd war. Daß das Opfer in der alttestamentlichen Heilsgeschichte irgendwie eine Sonderstellung einnimmt, ist zweifellos richtig. Der Sinaibund gründet sich als auf sein eigentliches Vertragsdokument auf den Dekalog und die damit gegebene Gehorsamsverpflichtung und nicht auf eine lange Reihe von Opferversprechen oder dergl. mehr. Das ist offenbar der Sinn der so viel besprochenen Stelle Jer 7, 22 f. Daraus aber folgern wollen, daß die Opfer überhaupt nicht zum Kreis der von Gott positiv gewollten Formen der Religion gehören, findet gewiß im A. T. keine Stütze. Der Verf. selbst muß von einer „Regulierung des einmal vorhandenen Opfers durch göttliche Weisung" (169) sprechen. Das ist doch ein Beweis dafür, daß es sich im Opfer keineswegs um bloße „Selbsterlösung" des Menschen handelt. Auf diese Vorstellung möchte man überhaupt das Wort anwenden, daß K. an anderer Stelle gebraucht, sie „schmeckt nach einem dem AT fremden philosophierenden Geist" (24).

Über die Einzelexegese der Kult- und Opfertexte wäre manches zu sagen. (Amos 5, 25 „Diese Frage zielt auf ein Nein, das geschichtlich falsch . . . ist" (§ 52, 1; S. 170). Mit großem Nutzen ließe sich diese Auffassung orientieren an der ausgezeichneten Arbeit von H. Junker „Amos und die ‚opferlose Mosezeit'" (ThGl 27 [1935] 686—695). — Auf all diese Versuche, einen klaffenden Widerspruch zwischen Prophetenlehre und Opfertheologie zu finden, gibt die beste Antwort immer noch die klassische Zusammenfassung alttestamentlicher Opfertheorie „Gehorsam ist besser als Opfer" (1 Sam 15, 22). Darin liegt gewiß eine große Hochschätzung ethischer Innerlichkeit, aber keine „Abweisung oder Verwerfung des Opfers", ebensowenig wie z. B. in der Prophetenpredigt Is 1, 10 ff. Sonst müßte man aus dem bekannten Wort „Wer an mich glaubt, glaubt nicht an mich, sondern an den, der mich gesandt hat" (Joh 12, 44) schließen, der Sprecher habe sagen wollen „Wer an mich glaubt, glaubt nicht an mich, er weist mich ab, verwirft mich".

Im dritten Teil über Gericht und Erlösung, der reich ist an wertvollen religiösen Anschauungen, möchte man vor allem den Teil über den Messias eingehender und synthetischer behandelt sehen. Den Höhe- und Endpunkt alttestamentlicher Theo-

logie und damit zugleich den Ausklang seines Werkes findet K. in der Lehre vom „Messias, der stellvertretend leidet" (Is 52, 13 ff.). Solch reife und schöne Darlegungen sind es sicher nicht an letzter Stelle, die jeden, der an alttestamentlicher Wissenschaft arbeitet, in diesem Buche reichste Anregung finden lassen. Es zeigt eine große Idee von der Fülle der Theologie, die in den Schriften des A. T. enthalten ist, und weckt Ehrfurcht vor dem schaffenden, führenden und erlösenden Gott der vorchristlichen Offenbarung. G. E. Closen S. J.

Das Buch der Psalmen, übers. u. erkl. v. H. Herkenne (Die Hl. Schrift des A. T. V 2) Lex.-8° (XIV u. 466 S.) Bonn 1936, Hanstein. *M* 14.50; geb. *M* 17.—.

Seit Jahrzehnten ein wissenschaftlicher, katholischer Kommentar! Diese Ankündigung im Programm der „Hl. Schrift des A. T." ist vollauf verwirklicht. Glücklicherweise sprengt dieser auf 466 S. sich belaufende Band die ihm in der Gesamtausgabe gezogenen engen Grenzen.

Ganz besonders für die Psalmen klafft seit langem ein Widerspruch zwischen dem täglichen Bedarf und der wissenschaftlichen Befriedigung. Daß er sich für die nähere Zukunft auch nicht ganz auflösen wird, spricht in keiner Weise gegen den Verf. und die vorliegende Arbeit. Täglich hat jeder Priester im Brevier diese Texte zur Hand; durch die liturgische Bewegung sind sie auch teilweise Gebet- und Gesangbuch des Volkes geworden. Diesem ununterbrochenen Gebrauch stellen sich für das Verständnis Schwierigkeiten entgegen, die sich erst in jahrzehntelanger, gemeinsamer Arbeit und nur in etwa werden beheben lassen. Dem Lateinkundigen ist der Vulgatatext nicht klar. Auf Schritt und Tritt bereitet auch das Wortverständnis Mühe. Trotzdem steht er uns näher als das Griechische. Für die LXX fehlen zur Stunde noch methodisch einwandfreie Normen; man entscheidet sich von Fall zu Fall für die eine oder andere Lesart. Über dem griechischen ordnet sich letzthin in vokalloser Konsonantenschrift der hebräische Text. Auch er ist keine letzte, feste, paläographische Größe, nicht für die Konsonanten und nicht für die Vokalisation, die zugleich eine Interpretation bedeutet. An der großen wissenschaftlichen Aufgabe, gesondert für sich je eine hebräische, griechische und lateinische Rezension herauszuarbeiten und diese dann gegeneinander abzuwägen, ist man überall tätig. Kittel, von dessen Text H. vielfach ausgeht, rückte erst 1929 von der alten Bombergbibel ab.

Naturgemäß kann der tägliche Bedarf nicht auf die Endresultate all dieser wissenschaftlich notwendigen Vorarbeiten warten; er verlangt nach Zwischenlösungen. Bei dieser eigenen Sachlage ist die vorläufige Herstellung eines Textes ein mutiges Unterfangen; der eilenden Nachfrage kommt sie entgegen; sie will dafür aber auch als Zwischenstufe angesehen und mit Nachsicht aufgenommen werden.

In 14jähriger angestrengter Gelehrtenarbeit hat sich H. der Aufgabe gewidmet. Klar und bescheiden legt er seine Ergebnisse vor, ermöglicht durch den Apparat überall die sachliche Prüfung und ist zugleich den katholischen Anforderungen gerecht geworden. Einige Bemerkungen zur Konjekturalkritik, zur Literarkritik und zur Theologie mögen dieses Urteil erläutern. In der Konjektur wird ein (unverständlich) überlieferter Text zugunsten eines vermutungsweise ursprünglichen abgeändert oder

eine Lesart vor einer andern bevorzugt. S. 110 (Exkurs) wird Ps 22, 17 der Wortlaut „sie haben meine Hände und meine Füße durchbohrt" abgelehnt, weil ihn Mt nicht zitiert. Der Ersatz einer Lesart durch eine andere ist für gewöhnlich berechtigt. Die Begründung däucht mir hier irrig zu sein. Es wird unsere Denkart in die Zeit des Mt hineingetragen. Wie es um diese Zeit kein Spottkruzifix gegeben hat (ThQschr 117 [1936] 253—260), so enthielten sich auch die Evangelisten jeder näheren Angabe bei der schrecklichen Kreuzesstrafe; vor dem 5. Jahrhundert findet sich nichts, wodurch die Kreuzigung insgesamt oder Einzelheiten ehrend hervorgehoben wurden. In diesem Schweigen wird eine Stimmung, ein Zeitgefühl ausgedrückt, das uns fremd ist, das aber dem argumentum e silentio alle Kraft benimmt. — Wird durch diese Darlegung die Interpretation von H. irrig? Die Konjektur rechnet nicht mit ausschließender Gewißheit, sondern mit Gründen der Wahrscheinlichkeit. Besonders das vokallose Hebräisch läßt dort noch Möglichkeiten zur Wahl, wo der vokalisierte Text oder die LXX und die Vulgata sich auf eine Lesart festlegen (in Ps 21, 17 haben die alten Übersetzer alle k'rw gelesen [Duhm, Psalmen, 1899, 71]. Über die Deutung von k'rw siehe Vaccari, Institutiones biblicae II 3, Rom ²1935, 116 f.: Exegesis Ps 21). H. ist stets und überall jeder Willkürr fern, schaltet mit dem Text in ruhiger, kluger Umsicht, genau am Konsonantenmaterial orientiert, den Zusammenhang und den Leitgedanken festhaltend, auf Parallelismus und wenn nötig auf Metrik achtend. Diese Aufgabe, die das ganze Buch durchzieht, ist nicht nur mühevoll, sondern auch oft in den Ergebnissen undankbar. Alle Konjekturalkritik untersteht einem obersten Gerichtshof: dem des gesamten Handschriftenmaterials, wie es immer mehr aufgearbeitet und in seinen Resultaten dargeboten wird. — Je nach der Lage des Materials ist die Literarkritik aussichtsvoller. Mitunter erreichen ihre Resultate den Grad der Gewißheit. Wenn z. B. Ps 16, 10 davon die Rede ist, daß Christus die „Verwesung" nicht schauen werde, dann handelt es sich um eine Weissagung der Auferstehung. Auf S. 84 hat H. den Beweis klar und treffend geführt. Ich füge noch einige Stellen ergänzend hinzu. Šahat steht in der Bedeutung „Verwesung" διαφθορά Job 33, 28; Ezech 19, 4 8; Ps 9, 15; 16, 10; 29, 9; 34, 7; 54, 23; es dürfte schwer sein nachzuweisen, daß es öfter Grab, Grube bezeichnet. Bei Job 17, 14 wird seine männliche Bedeutung herausgekehrt šahat: putredini dixi, pater meus es tu, et vermibus (larimah) mater mea et soror mea. Als in christlicher Ära von Symmachus, Aquila und Theodotion das AT neu ins Griechische übersetzt wurde, ergänzte man in Isaias παρθένος durch das mehrdeutige νεᾶνις, während διαφθορά in Ps 16, 10 trotz des christlichen Auferstehungsbeweises blieb. — Mit viel Geduld und Hingabe legt H. dar, wie uralt Ps 68 in seiner Textverderbnis und wie großzügig er in seiner universalistischen Tendenz ist; aber der Psalm bleibt der „Titan", „ein Denkmal exegetischer Not und Kunst" (Reuß). — Mit das Beste im Kommentar ist die schlichte Art, mit der die Theologie der Psalmen vorgelegt wird; es ist das die Zusammenfassung der Gedanken, welche die Lieder bis in unsere Tage zum bevorzugten Gebet der Menschheit machen. Das Herbe, Unfertige, noch aufwärts Strebende im AT (Vergeltung, Leid, Jenseits, Feindesliebe) ist nüchtern herausgestellt. Es ist vor allem die Auffassung von Gott und Sünde, welche die Psalmen in der re-

ligiösen Gesamtrichtung unvergleichbar hoch über andere Poesien erhebt.

Wie ich an Ps 22, 17 und an Ps 16, 10 zu zeigen suchte, steht der gebildete Christ den von H. gebotenen Resultaten nicht nur frei gegenüber, es wird ihm auch vom Verf. alles notwendige Material zur Nachprüfung bereit gestellt, das zur Darstellung des Textes und zur richtigen Deutung vorgelegt worden ist. Die nüchterne Art, mit der in beherrschender Zusammenfassung die einzelnen Urteile gefällt sind, wird nachwirken durch Vertiefung und Korrektur auf die christliche Frömmigkeit; sie wird auch die Gelehrtenarbeit neu befruchten. Mir ist das Buch eine liebe Erinnerung an gemeinsame Arbeit mit H. im atl. Seminar zu Bonn in jungen Studentenjahren. H. Bruders S. J.

Vries, J. de, Altgermanische Religionsgeschichte. Band 1: Einleitung. — Die vorgeschichtliche Zeit — Religion der Südgermanen (Grundriß der germanischen Philologie, 12, 1) gr. 8° (VIII u. 335 S., 8 Tafeln) Berlin 1935, de Gruyter. *M* 9.—.

1835 hat Jakob Grimm seine „Deutsche Mythologie" erscheinen lassen und damit die feste Grundlage für die Erforschung des heidnischen Glaubens der Germanen geschaffen. Genau hundert Jahre später legt Jan de Vries seine „Altgermanische Religionsgeschichte" vor. Eine Spanne rastloser Forschung liegt zwischen diesen beiden Büchern, und obwohl eine erschöpfende Darstellung der altgermanischen Religion noch verfrüht ist, wird hier der Versuch gemacht, die vorliegenden Ergebnisse klar und zusammenhängend darzubieten. Der erste Band behandelt hauptsächlich die vorgeschichtlichen Perioden und die Zeugnisse für die heidnische Religion der Südgermanen. Ein 2. Band wird die Darstellung des nordgermanischen Heidentums bieten.

Das Buch wird eröffnet mit einer Bibliographie von 36 Seiten, die überaus wertvoll ist und den immensen Stoff ahnen läßt, der hier zusammengetragen ist. In der Forschung begegnen uns neben deutschen, verhältnismäßig viele skandinavische Namen. Nach allgemeineren Erörterungen über Gegenstand und Quellen des Forschungsgebietes folgt eine Geschichte der geleisteten Arbeit (hauptsächlich von Grimms Buch an), die ein Meisterstück ist und den zurückgelegten Weg in seinem Hin und Her klar zeigt. Dann werden die vorgeschichtlichen Perioden der Stein-, Bronze- und Eisenzeit in ihren (hauptsächlich) archäologischen Zeugnissen vorgelegt und die wichtigsten Deutungsversuche verzeichnet. Es folgt eine eingehende Beschreibung des südgermanischen Heidentums in der römischen Zeit: Götter, weibliche Gottheiten (Matronenkult), Kultverbände. Einzeln wird dann noch der Glaube der verschiedenen germanischen Stämme untersucht. Der heidnische Kult wird in seinen verschiedenen Erscheinungsformen dargestellt und zuletzt das volkskundliche Material gesichtet. Eine wertvolle und brauchbare Zusammenfassung legt die gewonnenen Ergebnisse abschließend thesenartig nieder. — Die Arbeit zeichnet sich durch eine besonnene Zuverlässigkeit aus, die aller „Spekulation" sowie aller leidenschaftlichen (oft „geisteswissenschaftlich" getarnten) Parteinahme abhold ist. Ruhig und unbeirrbar sachlich wird der Quellenbestand dargetan und versucht, zu einer möglichst klaren und nüchternen Vorstellung durchzudringen. Der ungeheure Stoff ist bis in Einzelheiten sicher beherrscht. Trotzdem ist eine klare Linienführung zu spüren, die eine Synthese ahnen läßt. Dem Buche wird ein bleibender Wert beschieden sein. — Bemerkens-

wert ist die Feststellung asiatischer Kultureinflüsse auf die altgermanische Religion. „Es hat sich demnach aus dem Osten sowohl in vorgeschichtlicher wie in historischer Zeit ein fast ununterbrochener Kulturstrom über die germanische Welt ergossen" (153). Auch die Bedeutung christlicher Elemente in der altnordischen Mythologie ist zu beachten. Zu verzeichnen ist ferner die Wende in der Beurteilung des volkskundlichen Materials. Hatte man noch bis vor kurzem christliche Bräuche gern als „heidnische Überlebsel und die Heiligen als die Erben heidnischer Götter" betrachtet, so hat hier eine genauere Forschung zu überraschenden Resultaten geführt. „Die Bräuche können im Christentum wurzeln und sind aus den mittelalterlichen Verhältnissen und dem Heiligenkult großenteils zu erklären" (304). Auch die Bräuche des Weihnachtsfestes werden wieder stärker im christlichen Zusammenhang gesehen. „Tausend Jahre Christentum sind nicht spurlos an dem Hauptfest dieser Religion vorübergegangen. Bei jedem der zahlreichen üblichen Bräuche müssen wir untersuchen, ob er nicht letzten Endes aus dem christlichen Mittelalter stammt, und wir sollen darauf gefaßt sein, daß dies wahrscheinlicher ist als eine Verballhornung eines heidnischen Kultaktes. Wir sollen nicht in jeder Strohfigur einen Vegetationsdämon wittern, nicht jeden Aufzug als alten heidnischen Kultakt betrachten, nicht jedes Gebildbrot als Ersatzopfer deuten. Auch hier stehen wir noch am Anfang der Forschung, die allzu eilig zu den heidnischen Wurzeln hat durchdringen wollen, ohne die zahlreichen späteren Umwandlungen genügend beachtet zu haben" (304). H. Roos S. J.

Thielicke, H., Geschichte und Existenz. Grundlegung einer evangelischen Geschichtstheologie. gr. 8° (XV u. 369 S.) Gütersloh 1935, Bertelsmann. *M* 15.—; geb. *M* 17.—.

Th., der sich in seinen Grundthesen bewußt auf Luther stützt, nimmt zum Ausgangspunkt seiner geschichtsphilosophischen Betrachtungen die unbedingte Forderung Gottes an den Menschen, wie sie sich im Gebot der Bergpredigt über die Nächstenliebe kundgibt. Der geschichtliche Mensch kann dieser Forderung nicht gerecht werden; denn die Geschichte gründet auf dem „Selbstseinwollen" des Menschen auf Kosten des Nächsten. Da die geschichtlichen Ordnungen (Familie, Staat, Wirtschaft usw.) mit uns identisch sind, gelten auch sie als der allgemeinen Sündhaftigkeit verfallen. Es gibt somit keine reinen oder auch nur irgendwie bevorzugten „Schöpfungsordnungen", d. h. historische Gebilde, die wir als unverfälschten Ausdruck des göttlichen Willens ansprechen dürften. Sie sind nur noch „geschichtliche Möglichkeiten, den Schöpfungsanspruch Gottes, nämlich unser Verhältnis zum Du, auf dem Grund der Unmöglichkeit zu erfüllen". M. a. W., unser profanes Ethos verlangt nur insoweit Erfüllung des Gebotes der Nächstenliebe, als es die Eigengesetzlichkeiten, in denen wir stehen (z. B. der Konkurrenzkampf), gestatten, indes die unbedingte Forderung mich unbedingt verpflichtete. So gibt es für unser Wirken keinen neutralen Boden, sondern die Geschichte selbst, in die wir eingebettet sind, steht unter dem „Gericht".

Dadurch aber werden die vermeintlichen „Schöpfungsordnungen" zu „Gnadenordnungen" und zwar in doppelter Weise: einerseits treibt uns die Erkenntnis von der Sündhaftigkeit jeglichen Seins — die ganze Schöpfung ist „gebrochen" — an, die „Gerechtigkeit" Christi zu ergreifen. So wird der im Glauben Gerechtfertigte frei von den geschichtlichen Ordnungen, aber nur für Gott.

Für den Nichtgerechtfertigten aber werden sie zum Kairos, indem Gott ihn in diesen (sündhaften) Ordnungen bewahrt für die Gnade. In beiden Fällen wirkt Gott die Geschichte, nicht bloß die „vertikale", kraft welcher der Mensch unmittelbar vor seinem Richter steht, sondern auch die „horizontale", in welcher er frei über die res inferiores verfügt. Da der Mensch und mit ihm die „transubjektive" Geschichte — gemäß dem Lutherwort „simul iustus et peccator" oder „peccator in re, iustus in spe" — innerlich unter dem Gerichte bleiben, eignet den „Gnadenordnungen" nur ein eschatologischer Charakter; sie deuten auf die endgültige Wiederherstellung der „gebrochenen" Schöpfung hin.

Für eine theologische Betrachtung gibt es keine „Höhezeiten" der Geschichte, weil alle unter dem „Gerichte" stehen. Die Vielfältigkeit der „Epochen" ist nur darum bedeutsam, weil Gott sich ihrer bedient, wenn er d e n Menschen sucht oder zurückstößt. M. a. W., das Entscheidende ist immer die individuelle Existenz des Menschen, die zu Gott ist. Der „Ertrag" der Geschichte für die Ewigkeit liegt in der Scheidung der „Kinder des Reiches", die in der Kirche zusammengeschlossen werden, von den „Kindern der Bosheit". Er ist eschatologisch, d. h. in dieser Welt nicht sichtbar. Unsere Arbeit aber an diesem „Ertrag" besteht in der Verkündigung des „Wortes" Gottes, in der Disponierung der Menschen, um dieses aufzunehmen, und in der Einwirkung auf die geschichtlichen Ordnungen (Staat, Wirtschaft), damit sie jener Verkündigung kein Hindernis entgegensetzen.

Th. führt seine Darlegungen mit klarer Linienzeichnung und fast unheimlicher Folgerichtigkeit durch. (Von seinem Standpunkt aus scheint die Polemik gegen Kant, Schleiermacher, Brunner und Gogarten vollauf berechtigt.) Von katholischer Sicht aus müssen wir seine Grundvoraussetzung von der ontischen Sündhaftigkeit des Menschen und damit der geschichtlichen Strukturen ablehnen. Wie Gott keine unmöglichen Forderungen an den Menschen stellen kann, so ist anderseits nicht schon jedes „Selbstseinwollen" sündhaft. Was Th. als Folge der Erbsünde hinstellt, wäre tatsächlich, wenn auch in abgeschwächter Form, schon mit den natürlichen „Schöpfungsordnungen" gegeben. Familie, Wirtschaft, Staat usw. als geheime Selbstversicherungen der ungeordneten Selbstsucht bewerten, heißt doch den sozialen Charakter des Menschen schlechthin verdammen. Daß die jeweiligen konkreten Ordnungen irgendwie von sündhaften, egoistischen Einflüssen befleckt sein können, soll nicht geleugnet werden. Aber gerade, weil der Mensch — und a fortiori die übrige Schöpfung — nicht bis ins Mark hinein verdorben sind durch die Erbsünde, lassen sich noch in etwa ursprüngliche „Schöpfungsordnungen" abheben. Diese sind nicht bloß dazu da, uns an die „Sünde" zu erinnern und so auf die Gnade hinzurichten; sie bilden positive Werte, auf denen die Gnade aufbauen kann. Gratia supponit naturam. Und darum dürfen und sollen die Christen positive Kulturarbeit leisten, dürfen und sollen Kunst, Wissenschaft und auch den Staat bejahen, aber stets unter Wahrung der christlichen Ansprüche. Allerdings — und hierin stimmen wir dem Verf. bei — das Ausschlaggebende des geschichtlichen Werdens liegt beim einzelnen. Der „Ewigkeitsertrag" der Geschichte ist nicht unmittelbar in dieser Welt sichtbar, Gottes Gnadenwirken ist nicht gebunden an „Höhezeiten" der Kultur. Doch sind von echt christlichem Geist getragene Kulturen nicht bloß ein geeigneterer Boden

für das Gnadenwirken Gottes, das ja auch „gratiae externae" kennt, sondern zugleich eine Ausstrahlung dieses Gnadenwirkens.

Max Rast S. J.

Walter, Franz, Die Euthanasie und die Heiligkeit des Lebens. Die Lebensvernichtung im Dienste der Medizin und Eugenik nach christlicher und monistischer Ethik. gr. 8° (VIII u. 686 S.) München 1935, Hueber. *M* 28.50.

Vernichtung lebensunwerten Lebens, wo möglich schmerzloses Auslöschen desselben, kannte die Vergangenheit und kennt auch die Gegenwart. Es handelt sich nicht um die bloße Tatsache dieser Vernichtung, es handelt sich um ihre ethische und rechtliche Bewertung. Welche Gesichtspunkte kommen hier in Betracht? Das Leben kann unwert „erscheinen" aus sehr verschiedenen Gründen und unter mannigfachen Rücksichten, unwert für das Individuum, unwert für die Gemeinschaft, unwert für beide. — Euthanasie ist ein Verfügen über das Leben (das „Lebensgut"); Verfügen setzt aber, wenn es ethisch zulässig sein soll, einen Rechtstitel voraus, der im Einklang mit der sittlichen Ordnung zur Verfügung bevollmächtigt. Liegt nun ein solcher Rechtstitel bei der Einzelpersönlichkeit oder bei der übergeordneten Gemeinschaft vor? Geben die Gründe oder wenigstens einer derselben, die für die Euthanasie angeführt werden, solche Rechtstitel ab? — Weiter: Notwehr, nach einigen (irrtümlich) auch Notstand, Krieg, staatliches Strafrecht gelten als Rechtstitel, die u. U. zu direkter Verfügung über Menschenleben berechtigen. Gibt einer dieser Tatbestände das sittliche Recht zu Euthanasie, oder läßt sich aus einem von ihnen das Recht wenigstens ableiten? — All diesen Fragen geht das vorliegende Buch nach; es bietet die Antworten und Beweise, die von der einen und von der anderen Seite, von den Verteidigern der Euthanasie und von ihren Gegnern angeführt werden; prüft sie in sich und an den Grundsätzen des natürlichen und des christlichen Sittengesetzes und nimmt abschließend dazu Stellung. Das Endergebnis ist für den kath. Moraltheologen selbstverständlich: Euthanasie ist, weil direkte selbständige Verfügung über das *eigene* Leben oder direkte Verfügung über *schuldloses fremdes* Leben (mit oder ohne Einverständnis des Betroffenen) in ihrer Natur und ethischen Struktur widersittlich; sie ist eine Verkennung des objektiven Sinnes und Wertes des Lebens, eine Verkennung des Sinnes, Zweckes und Machtbereiches der Gemeinschaft gegenüber der Einzelpersönlichkeit, gegenüber ihrem Lebensgut und naturgegebenen Lebensrecht; sie ist eine Verkennung des bloßen Gliedseins, der Gliedhaftigkeit von Diesseits und Erdenzeit in der umfassenden Daseinstotalität von Diesseits und Jenseits, Zeit und Ewigkeit, in der jeder einmal vom Schöpfer ins Dasein gerufene Mensch steht. Euthanasie ist endlich eine Verkennung des ausschließlichen Verfügungsrechtes des Schöpfers über das vernunftbegabte Geschöpf, das als Persönlichkeit und seinem existentialen Dasein nach kein geschaffenes Sein, sondern nur seinen Schöpfer zum unmittelbaren Ziel und Zweck haben kann und hat. Darum ist jedes eigenmächtige direkte Verfügen über menschliche Persönlichkeit und ihre Existenz (das eben dadurch, daß es eigenmächtig geschieht, den Menschen als Persönlichkeit auf ein anderes denn auf seinen Schöpfer als unmittelbares Ziel bezieht) ein Eingriff in ein höchstes und ausschließliches Schöpferrecht. — Das vorliegende Werk bringt diese der christlichen Ethik und kath. Moraltheologie bekannten Gedankengänge nicht in Form abstrakter akademischer

Erörterungen, sondern im Anschluß an den Kampf der Meinungen über Euthanasie, wie er im wirklichen Leben sich abspielt, und in Auseinandersetzung mit bereits in Übung stehenden und weiteren sich erst anbahnenden Maßnahmen der Praxis. Dieses Konkrete und Wirklichkeitsnahe gibt dem Buch sein Gepräge. — Besonderes Interesse werden vielleicht heute die Abschnitte wecken, die sich mit der Frage nach dem Verfügungsrecht der Gemeinschaft über das Leben des einzelnen in irgendeiner Weise befassen; so insbesondere der Abschnitt „Das Recht des Staates über das Leben" (Todesstrafe als Beweis für Euthanasie; Notwehr und Krieg als Analogien zur Euthanasie; Euthanasie und Gemeinwohl, S. 158 ff.). Es bedarf keiner besonderen Erwähnung, daß staatliches Strafrecht, Kriegsrecht, Notwehrrecht, die von jeher in der christlichen Sittenlehre eine Selbstverständlichkeit waren, anerkannt werden; es galt zu zeigen, wie diese unbestreitbaren Rechte sich zur Befugnis einer autoritativen Euthanasie verhalten, sei es einer autoritativen Erlaubnis, sei es einer autoritativen Verfügung zur „Euthanasie" im Sinne direkter Vernichtung schuldlosen Menschenlebens, das als (für die Gemeinschaft) „lebensunwert" erscheint. In ruhiger sachlicher Darlegung zeigt der Verf., daß sich in den genannten unzweifelhaften Rechten der öffentlichen Gewalt ein Recht zur Euthanasie nicht findet und auch aus ihnen nicht abgeleitet werden kann. — Diese Beziehung der Euthanasie zur öffentlichen Gewalt ist aber nur ein kleiner Ausschnitt der umfangreichen und, man muß wohl sagen, erschöpfenden Darstellung der Euthanasie überhaupt. Wie schon eingangs angedeutet wurde, wird die Frage der Euthanasie unter all den Rücksichten, unter denen sie in Theorie und Praxis vertreten worden ist oder vertreten wird, erörtert und beurteilt. Es seien nur die hauptsächlichsten Gesichtspunkte genannt: Euthanasie als Erlösung vom Leiden; E. und das Recht des Staates, bzw. des einzelnen über das Leben; E. als Forderung der Humanität, insbesondere der ärztlichen Ethik; E. und Religion, Recht, Volkswirtschaft; E. und lebensunwertes Leben; E. und geistig Tote. — Wem es darum zu tun ist, ein sachliches, gründliches, an den großen Prinzipien der natürlichen und christlichen Ethik orientiertes Urteil über „Euthanasie" kennenzulernen, oder auch auf Grund reichen Tatsachenmaterials und Äußerungen Gelehrter der verschiedensten Richtungen sich selbst ein eigenes Urteil zu bilden, wird das Buch mit Nutzen zu Rate ziehen und dem Verf. Dank wissen, daß er die reife Frucht vieljähriger wissenschaftlicher Tätigkeit in dem vorliegenden Werk niedergelegt hat. F. Hürth S. J.

Rotter, F., Das Seelenleben in der Gottesliebe nach dem Theotimus des hl. Franz v. Sales (Freiburger Theol. Studien. H. 40). gr. 8° (XI u. 226 S.) Freiburg i. Br. 1936, Herder. *M* 4.—.

„Die Einheit in der Mannigfaltigkeit ist das Prinzip der Harmonie und Schönheit", dieser Gedanke durchzieht wie ein Leitmotiv die Abhandlung über die Liebe Gottes, auch Theotimus genannt. In der Mannigfaltigkeit des Seelenlebens wird die Einheit durch den Willen hergestellt. Er besitzt in einer ihm vom Schöpfer gegebenen habituellen Anlage eine natürliche Neigung zum Guten, letztlich zu Gott selbst. Das ist der Ursprung der Liebe. Dies Verhältnis des Willens zum Guten weckt das Wohlgefallen, und das wiederum zieht den Willen zum Guten hin.

Die Bewegung, die so aus der ruhenden Anlage entsteht, findet in der Vereinigung ihren Abschluß. Aber auch hier, im Endzustand, ist die Bewegung nicht unter jeder Rücksicht beendet, weil die Liebe darauf aus ist, die Vereinigung immer inniger zu gestalten. Weil die ganze Bewegung eine tendentia rationalis ist, so ist der ganze Vorgang ein Auswählen, ein Sich-Entscheiden. Diese Entscheidung kann geschehen aus Begierlichkeit oder aus reinem Wohlwollen; das letzte hat den Charakter der Freundschaft, weil es beiderseitig ist. „Der Wille wird durch seine Neigungen in Bewegung gesetzt, indem er den Verstand auf Beweggründe richtet" (46). Die können auf sinnlichem, natürlichem oder übernatürlichem Gebiete liegen. Die letzten wieder können sich im Glauben oder in der mystischen Erleuchtung darbieten. Hier, im Höchsten, erschließt sich die übernatürliche Welt in unmittelbarer Weise, indem Gott selbst diese Regungen ohne Vermittlung einer Schlußfolgerung oder eines natürlichen Lichtes eingießt. Das Gnadenleben wird bewußt. Und eine höhere Anregung für den Willen ist nicht denkbar, als wenn er sie im Heiligtum der Seele von Gott empfängt. Im mystischen Akt ist also nach dem Gesagten der Gegenstand derselbe wie im übernatürlichen Glauben und in der übernatürlichen Liebe: Gott, wie er in sich selbst ist; die Art der Erkenntnis aber ist eine andere, sie wird unmittelbar: der Glaube nimmt Eigenschaften des Schauens, die Liebe Eigentümlichkeiten des Umfangens an.

Und welches ist der Seelenort, wo diese neue Art der Erkenntnis vor sich geht? Das ist die Spitze des Geistes und die Spitze des Willens, die aber hier in einer nur für diesen höchsten Teil der Seele zutreffenden Einheit zusammengefaßt sind (68). Die Annahme dieser Seelenspitze ist nicht willkürlich, sondern ergibt sich aus der ganzen Auffassung des Heiligen von der organischen Einheit des Seelenlebens, wird dann allerdings von seinen eigenen Erfahrungen bestätigt. Die Seelenspitze ist nichts anderes als die Krönung des sinnlich-geistigen Menschen: die Region des rein Geistigen. Die Linie, die von der Sinnenerkenntnis hierher führt, ist durchaus einheitlich. Die Sinnenerkenntnis ist noch ganz an die äußere Welt gebunden, die einzelnen Erkenntnisse, wie Sehen und Hören, sind völlig voneinander getrennt. Je höher die Erkenntnis wird, desto mehr tritt die Außenwelt in den Hintergrund; im Glaubensakt, der innerlich ganz geistig ist, ist dennoch die Vermittlung an äußere Mittel gebunden; im mystischen Akt ist Erkenntnis und Liebe nur noch von dem im Heiligtum der Seele selbst wohnenden Gott abhängig. Alles ist hier ganz geistig, innerlich und einfach. Im gewöhnlichen Glaubensakt nehmen wir die Eigenschaften Gottes eine nach der andern als wahr an, im mystischen Akt nimmt die Seele nur e i n Objekt wahr, in dem Sinne, daß „Gott in einer ganz einfachen Vollkommenheit die . . . Erhabenheit jeder Vollkommenheit besitzt" (155). Und eben so einfach gibt sich der gegenwärtige Gott der Seele zum liebenden Umfangen hin.

Wegen Raummangels muß ich es mir versagen, noch weiter auf Einzelheiten der ganz ausgezeichneten Arbeit einzugehen, die es verstanden hat, den Gedankengängen des Heiligen Schritt für Schritt nachzugehen, ohne etwas hineindeuten zu wollen, was nicht Gedankengut des hl. Fr. v. Sales ist. Eine Ausnahme muß ich allerdings machen; das ist die Berufung zum beschaulichen Leben. Ich bin beim ruhigen Lesen des Theotimus, besonders durch die Abhandlung über die Indifferenz, zu der Überzeugung

gekommen, daß wir nach der Meinung des Heiligen alle nach der höchsten Vollkommenheit der Liebe streben sollen, aber die Art, uns dahin zu führen, der göttlichen Güte überlassen sollen. Eine allgemeine Berufung nimmt er meiner Meinung nach nicht an. Ebensowenig beweist die Berufung auf die hl. Theresia und den hl. Johannes vom Kreuz, wie das von vielen andern dargetan worden ist. Und der Beweis aus der Harmonie des Seelenlebens? Nach ihm müßten wir, wie mir scheint, im Prinzip schon alle hier auf Erden zur visio beatifica berufen sein; denn die Harmonie des Seelenlebens gilt auch hierfür. Abgesehen von dieser kleinen, wenig belangreichen Ausstellung verdient das Werk ganz uneingeschränkte Anerkennung, da es nicht bloß in die Denkweise des hl. Franz v. Sales gut einführt, sondern auch in hervorragendem Maße geeignet ist, ein solides, von jeder Schwärmerei freies Verständnis der Mystik zu vermitteln.

B. Hapig S. J.

Heyse, Hans, Idee und Existenz. gr. 8° (364 S.) Hamburg 1935, Hanseat. Verlagsanst. *M* 11.80; Lw. *M* 12.80.

H.s Metaphysik, ja Religion, besteht darin, daß in tapferster Tathaltung Erkennen eins werde mit dem Lebenswagnis, das vor allem der Volksgemeinschaft, nicht dem abstrakten Individuum, gilt. Durch den Staat, diese nicht abstrakte Allgemeinheit, sondern konkrete Ganzheit, führt der Weg zum Erfassen der echten Idee selbst als der konkreten, lebendigen Ganzheit im Sein. Der nordische Mensch allein kann im politischen Wagnis diese Einheit von Erkennen und Ganzheitssein, von Idee und Existenz, von Geist und Leben im Seinsganzen erfassen, in dem sogar der Unterschied zwischen Subjekt und Objekt erlischt. Diese einzige Seinsganzheit, unerschaffen, im Urgrunde göttlich, zugleich aber das Chaos in sich bergend, ist dynamisch als Schicksal zu begreifen, das sich in den im Seinsganzen nach ihren Wertrangstufen geborgenen Völkern vollzieht, den ihrer Bestimmung treuen zum Heil, den untreuen zum Untergang. In diesem Schicksalsvollzug findet sich Freiheit, die alles Fremde abstößt, und zugleich Notwendigkeit, mit der die Existenzformen sich gestalten müssen. Diese Formen sind demgemäß immanent, nicht transzendent; sie sind die Ideen im ursprünglichen Sinne Platos, die selbst Geist, Leben und Bewegung, keiner höheren, fremden Norm bedürfen. Die Fälschung der platonischen Ideen durch Augustinus führte zur Seinsaufspaltung in Gott, den Kosmos, die Seele; diese Spaltung blieb, wenigstens unbewußt, selbst bei Auslöschung des einen oder anderen der Glieder, in der abendländischen Kultur stets nachwirkend, sowohl in den philosophischen wie in den theologischen Systemen bis herab zu Hegels die Tragik auflösenden intellektualistischem System und bis zu den lebens- und staatsfremden, Idee und Wert vom Sein loslösenden und dadurch verflüchtigenden Systemen des Neukantianismus. Die nordische Sendung, dem ursprünglichen Plato geistesverwandt, besteht darin, nach dem pseudoplatonischen christlichen Weltalter die oben geschilderte Einheit von Idee und Existenz, das „Reich", im Volkswagnis für die ganze Welt wiederherzustellen. Solche politische Wissenschaft, für die die Seinsganzheit zugleich Denken und letzten Tateinsatz fordert, muß die wahre „Reichs"-Universität erfüllen.

Diese wissenschaftstheoretische, politische und religiöse Programm-, besser Kampfschrift des neuen Herausgebers der Kant-

studien (vgl. Schol 11 [1936] 158) ist eines der ernstesten, darum zur Kenntnisnahme verpflichtenden Werke unserer Umbruchszeit. Freilich werden solche Werke, die mehr Bekenntnis sein wollen, ähnlich wie die kulturphilosophischen, vorab religionssoziologischen Werke von Nietzsche, H. St. Chamberlain und Spengler, angesichts des schier unabsehbaren Umfangs der, wenigstens berührten, Fragen nicht immer den Kenner der betreffenden ersten Quellen befriedigen können; man sieht manchmal auf schon anerkannt einseitigen Darstellungen anderer nun wieder neue einseitige Typisierungen aufgebaut, so daß manchem Einzelforscher eine unüberbrückbare Kluft sich aufzutun scheint zwischen der Wirklichkeit, der „Existenz", und der hier gebotenen „Idee". Wärmstens sei anerkannt der erbitterte Kampf gegen den lebensfremden, im Grunde zur Skepsis und einem billigen Positivismus führenden neukantianischen Idealismus samt der ihm entspringenden, die Werte verflüchtigenden Wertphilosophie. Diese Feindesfront ist H. mit der Scholastik gemeinsam. Die Scholastik aber darf für diesen Kampf auch den voraugustinischen Aristoteles und das ihm Verwandte von Plato eher als Bundesgenossen beanspruchen, als H. dies tun kann. Seine Platoauffassung, die stark an die Kurt Hildebrandts erinnert, dürfte bei den Historikern Bedenken erregen (vgl. neuestens Schol 11 [1936] 172). Bei aller Schwierigkeit der Platodeutung ist sein Gott (πατήρ!) und die Idee des Guten, ob die übrigen Ideen in ihnen liegen oder nicht, jedenfalls nicht nach Art immanenter „Göttlichkeit" der Erscheinungsdinge begreifbar. Wäre auch alles mythisch, dann wären bei solcher Deutung eben diese Mythen völlig sinnlos und irreführend.

Die vom Geschichtlichen ganz absehende Hauptfrage jedoch bleibt: Ist H.s ontologische Seinslehre durchführbar? Trifft seine — vortreffliche — Hegelkritik nicht im voraus fast ganz seinen Zwangsmonismus? Denn das ist seine restlose Gleichsetzung von Subjekt und Objekt, von Denken und Sein und Werden, eine Gleichsetzung, die als Lehre von der nur „erfahrbaren" Wahrheit (33 251) bedenklich pragmatistisch, d. h. positivistisch, anmutet. Man fragt sich bei manchen Sätzen (etwa 305 Z. 7—3 v. u., 351) ängstlich: Könnte nicht auch die materialistisch-monistische bolschewistische „Sendung" sich so begründen? Wenn die Entthronung auch der wahren Theorie zugunsten der politischen Tat Universitätsprinzip werden soll — wie etwa in Rußland —, müßte man nicht eine verarmende Autarkie des Geisteslebens befürchten? Falls aber die trotz der Einheit und Ganzheit des Seins auch von H. bis zuletzt betonten Gegensätze von Göttlichkeit und Chaos, von Freiheit und Notwendigkeit und eine „Bindung" (religio) des Menschen an die Urgesetze des Seins (also an „über" ihm stehende Normen, Ideen?) mit der Möglichkeit eines Blitzschlages „aus dem Absoluten" (299) dem Wortlaute nach aufrechterhalten werden, tauchen sofort wieder die sokratischen und allgemein philosophischen Fragen nach dem Über- oder Unterordnungsverhältnis zwischen der Göttlichkeit und dem Chaos und dem Menschen auf. Sind „Göttlichkeit" des Urgrundes und Chaos beide bewußt oder unbewußt? Beim Zusammenfallen von Idee und Existenz gibt es kein Drittes. Was wäre nun ein bewußtes Chaos oder ein unbewußtes Göttliches? Die ganze Lösung katholischer Philosophie und Theologie ist H. unbekannter, als er meint; das geht schon aus der gemeinsamen Feindesfront, die sich weiter erstreckt, als ihm bewußt ist, hervor. Seine Thomasdeutung, die manches richtig sieht, kann ihn weiterführen.

Einige Einzelheiten: Die Scholastik nimmt mit Aristoteles die Substanzganzheit wie die Kollektivganzheit an, aber ebenso mit ihm den echten Allgemeinbegriff, der jedoch nach Aristoteles und Thomas keineswegs mit dem stets individuellen Wesen des Dinges zusammenfällt. Zu 123: Auch der Mensch ohne Gnade besitzt nach Augustinus die Wahlfähigkeit (liberum arbitrium), freilich nicht die wahre Freiheit von Schuld und Elend (libertas). Zu H.s Skotusauffassung, die für sein Urteil über die ganze Schöpfungs- und Offenbarungslehre mitbestimmend ist: Auch nach Skotus, erst recht nach Thomas, ist der Schöpferwille wie sein Intellekt in dem Was vom göttlichen Wesen vollkommen determiniert, so daß der Wille nur über das Daß entscheidet; vgl. Longpré (statt Seeberg). Zu 171 f.: Die Ergänzung der Max Weberschen religionssoziologischen Berufslehre durch Nikolaus Paulus u. a. ist nicht berücksichtigt. Zu 214: „revolutio" der Himmelskörper kommt z. B. schon bei Thomas, De caelo et mundo II lect. 6, vor. Die metaphysische und religiöse Tragweite der „kopernikanischen Wende" ist bei weitem überschätzt; schon Thomas sprach von der Möglichkeit der Erdendrehung, was nicht im geringsten seine Philosophie und Theologie berührt hätte. S. 304 Z. 2 v. u. muß es heißen: „das aus dem Nichts erschaffende (nicht: erschaffene) Schöpfungswort".

Jak. Gemmel S. J.

Stufler, Johann, S. J., Gott, der erste Beweger aller Dinge. Ein neuer Beitrag zum Verständnis der Konkurslehre des hl. Thomas von Aquin (Philos. u. Grenzwiss. VI H. 3 u. 4). gr. 8° (III u. 183 S.) Innsbruck 1936, Rauch. *M* 6.—.

Nach der rein philosophisch gehaltenen, streng sachlichen Schrift S.s, die wieder nur über die Anschauung des hl. Thomas handeln will, hat letzterer vor allem das Bestreben, die dignitas causalitatis der zweiten Ursachen sicherzustellen; vgl. S. theol. 1 q. 22 a. 3, q. 103 a. 6 ad 2. Die Schilderung des violentum erfuhr eine Klarstellung. Nach S. wird Gott von Thomas ein unmittelbarer, physischer Einfluß auch auf die geschöpfliche Tätigkeit zugeschrieben (104 182), doch findet sich bei diesem nicht die Lehre der praemotio physica, wie auch nicht die des molinistischen concursus simultaneus. Diese beiden Lehren behaupten nach S. einen neuen Eingriff Gottes außer der Schöpfung und Erhaltung; zudem ist dieser Eingriff ein Prinzip für die geschöpfliche Handlung, nicht unmittelbar für die Wirkung. — Wenn man die Wichtigkeit der Frage — man denke an Maritains Forderung, den Anteil der menschlichen Willensfreiheit mehr als bisher herauszustellen — wie auch die unbezweifelbare Schwierigkeit der einschlägigen Thomasdeutung, wie sie schon aus den schwerwiegenden Meinungsverschiedenheiten der engeren Thomistenschule hervorgeht, in Erwägung zieht, wird man jeden sachlichen Beitrag begrüßen. Zudem begegnet sich S.s Grundabsicht mit dem, was man mit Recht als ein Hauptverdienst des hl. Thomas preist, der Ernst machte mit dem Wort: „Providentiae non est naturas perdere, sed salvare" (De ver. q. 5 a. 4 ad 4). Bedeutsam ist S.s Bemerkung, seine Darstellung der Thomaslehre über die Mitwirkung Gottes bei der menschlichen Erkenntnis sei kaum beanstandet worden. Tatsächlich wird hierin, gegenüber der Illuminationstheorie, das volle Genügen der zweiten Ursachen in ihrer Ordnung leichter betont; vgl. BullThom 1932, 398. Immerhin kann S. mit seiner eigenen, oben wiedergegebenen Beschreibung der un-

mittelbaren göttlichen Einwirkung auf jede Tätigkeit seine Ablehnung des concursus simultaneus wohl nicht mehr vereinbaren. Denn dieser unmittelbare Einfluß der Allmacht Gottes ist der molinistische concursus, der für die transzendente göttliche Wirkordnung gilt, die in der geschöpflichen Wirkordnung die Vermittlung der zweiten Ursachen nicht antastet. Diese beiden Ordnungsreihen will Thomas streng gewahrt wissen: De pot. q. 3 a. 7 ad 1 et 3; S. theol. 1 q. 105 a. 5 ad 2. Deshalb unterscheidet er z. B. bei der conservatio eine unmittelbare göttliche und eine mittelbare geschöpfliche conservatio, die ihren Weg über die zweiten Ursachen nimmt: S. theol. 1 q. 104 a. 2 et ad 1 et 3. Ähnliches gilt vom concursus. Hierin ist die Hauptschwierigkeit S.s die angesetzte Neuheit eines göttlichen Eingreifens nach der Schöpfung. Doch liegt in der conservatio, auch nach S., kein „neuer" Eingriff vor, sondern die extensive, zeitliche Ausdehnung der creatio, welch letzteres Wort nach Thomas der inceptio essendi vorbehalten ist: De pot. q. 3 a. 3 c et ad 6; S. theol. 1 q. 45 a. 3 ad 3. Ganz ähnlich ist der concursus die intensive, vertikale Ausdehnung derselben creatio und nicht weniger und nicht mehr „neu" und deshalb eigens anzusetzen als die conservatio. Bei jeder productio sind die formae und das esse bereits in potentia in der geschaffenen Materie gegeben. Darum lehnt Thomas, abgesehen von der Menschenseele, dem Wunder, der Gnadenordnung, alle creatio nach dem Sechstagewerk ab. Von seiten Gottes gibt es die creatio activa und die providentia, auf seiten des Geschöpfes die relatio realis dependentiae oder analogiae im Sein wie im Wirken, also in der creatio passiva und in der gubernatio, der zeitlichen Ausführung der ewigen Vorsehung. Diese gubernatio umschließt die conservatio und die motio zum Handeln wie zum Ziele. Diese transzendente motio setzt also nicht ein neues Prinzip in die Reihe der zweiten Ursachen; vielmehr ist der concursus die Analogie, d. h. die reale Abhängigkeit der geschöpflichen Tätigkeit wie ihrer Wirkung von der göttlichen Allmacht. Vgl. dazu Suarez, Opusc. sex inedita (1859), Gravis epist. ad Clem. VIII, I ad 4m propos., Resp. — Wenn van Hove (DivThom[Pi] 36 [1933] 261) — in Anlehnung an Sertillanges — sagt: „Notio motionis transcendentis habetur in identificatione cum influxu creativo", wäre zu ergänzen: continuato in conservatione et hoc concursu. — Zu 113: Aegidius Romanus lehrt (In 2 d. 19 q. 1 a. 2 dub. 3) ähnlich wie Thomas, Gott bewirke unmittelbar den Effekt durch seine Substanz, während das Geschöpf seinerseits unmittelbar diese Wirkung „produziere"; vgl. dazu DivThom(Fr) 42 (1928) 466 ff. — 25 Z. 3: qua ipsae. Jak. Gemmel S. J.

Kern, B., Geh an die Arbeit! Psychologie und Technik der geistigen Schulung. 2. Aufl. 8° (VIII u. 176 S.) Münster i. W. 1934, Aschendorff. *M* 2.80; geb. *M* 3.70.

Das Werk gibt eine wertvolle Methodik, das geistige Arbeiten zu lernen. Für die Willensschwachen, die ohne äußere Nötigung den Anfang bei der Arbeit nicht finden können, wird eine Methode der Selbstbefehle ausgebildet (am Vortag wird das Kommando gegeben, morgen die Arbeit um 9 Uhr pünktlich anzufangen); sie bringt nach dem Verf. nach einer kleinen Zahl Wiederholungen dauernde Heilung; ein wesentliches Hilfsmittel dabei ist die Erfolgsüberwachung einmal wöchentlich. An die psychologische Erklärung geht er nicht heran; sie liegt übrigens nahe genug. Gegen die Hemmungen im Lauf der Arbeit werden die bekannten

Mittel vereinigt: einseitige Beachtung des schon Erreichten, der sportliche Ehrgeiz über dem wachsenden Erfolg, den man kontrolliert, Freude an der sauberen Ausführung, Arbeit nach dem Stundenplan. — Ein Hauptthema ist die Technik der Übung. Es wird auf die unerwartet hohe Stärke der Übung hingewiesen, bei körperlichen Tätigkeiten wie bei Gedächtnisleistungen, und auch bei den eigentlichen Denkleistungen. Die Bedingung ist nicht das reine Wiederholen, sondern vor allem ein besonderer Übungswille und das Erfahren der Fortschritte. Besonders wichtig ist die Jostsche Verteilungsregel, daß die Einzelübungen nicht gehäuft, sondern über lange Zeit verteilt werden. Als Ziel verständiger Lernarbeit wird aufgestellt, daß sie nicht bloß (wie es gewöhnlich geschieht) für ein Examen vorbereiten soll, sondern zum Dauerbesitz führe, das „Arbeiten auf lange Sicht". Das Mittel ist einmal das Verteilen der Wiederholungen über eine lange Zeit (wobei die Gesamtdauer der nötigen Lernzeit erheblich kleiner wird als bei der Examensbüffelei); dann aber die (meist ausgelassenen) nachträglichen „Sicherungswiederholungen" nach einem ausgearbeiteten Plan; es wird gezeigt, wie die Zwischenräume zu bemessen sind, um den Dauerbesitz zu erreichen. — Für die Arbeit der Einprägung wird auf die bekannten Hilfen hingewiesen, wie Beteiligung mehrerer Sinne, Mnemotechnik (was übrigens wenig hilft); nur das logische Gedächtnis leistet Erhebliches. — Bei der Methode der Erlernung einer Fremdsprache wird die neue psychotechnische Methode untersucht; sie verspricht ein spielendes Erlernen durch bloßes Lesenlassen geeignet ausgewählter fremdsprachiger Texte, mit Angabe der Übersetzung. Die Nachprüfung zeigt, daß das Verfahren nur für leichte Lektüre genügt; für die Beherrschung der Sprache in Rede und Schreiben muß dann die alte Methode nachgeholt werden (die danach freilich leichter bewältigt wird). — Besonders wertvoll ist die eingehende Technik der Denkschulung. Als Gründe des Versagens bei schwereren Denkstoffen wird genannt mangelnde logische Fixierungskraft (klarer: mangelnder Umfang der Aufmerksamkeit), mangelnde Denkzähigkeit (man verliert den Mut), Schablonendenken (unselbständiges, unkritisches Denken). Zur Heilung wird eine Technik der Denkschulung entwickelt; sie kommt etwa hinaus auf ein Exzerpieren der Gedankenstruktur in eigenen Worten und eine kritische Untersuchung ihres Wertes. Daß man danach in der Literatur nichts Neues mehr finden werde, ist sicher übertrieben. Unter Voraussetzung dieser Denkschulung findet das eigentliche schöpferische Denken, die Bewältigung des einschlägigen Schrifttums, die Einfälle usw. eine kurze Darstellung. — Das Werk verdient ein eingehendes Studium. J. Fröbes S. J.

Ach, N., Analyse des Willens (Abderhaldens Handbuch der biologischen Arbeitsmethoden, Abteilung 6, Teil E). gr. 8° (VII u. 460 S. mit 26 Abbildungen). Wien 1935, Urban u. Schwarzenberg. *M* 22.—.

Da das vorliegende Buch des Führers der experimentalen Willenspsychologie ein Teil des Handbuches der biologischen Arbeitsmethoden ist, muß es naturgemäß die Methoden der Willensforschung zur Darstellung bringen. Das erste Drittel geht ganz darin auf. Aber auch in den folgenden Kapiteln, die einzelne Fragen der Willenslehre vornehmen, ist immer der Methodik der Untersuchungen sehr viel Raum gewidmet; die Ergebnisse werden nur auszugsweise mitgeteilt; Theorien fast nur angedeutet. Im ein-

zelnen geht das 1. Kapitel ausschließlich auf Methodik. Es wird gezeigt, was das echte vollkommene Experiment verlangt (was sehr gut ausgeführt wird). Die Bedeutung des Experimentes wird dabei gelegentlich überschätzt. So ist die Behauptung, daß die Teilung des Willens in die drei Teile, Motivation, Willensakt und Willenshandlung eine Entdeckung des Experimentes sei, unhaltbar. Dieselben Teile, neben noch manchen anderen, gibt die traditionelle Psychologie schon seit 700 Jahren. Wenn es heißt: manchmal fühlt sich einer zu einer kritischen Stellungnahme auch auf Gebieten berufen, auf denen er eigene experimentelle Untersuchungen nicht aufgeführt hat: so wird das ganz sicher auch in Zukunft so bleiben. Eine Darstellung der Psychologie wird dankbar das Material der Untersuchungen sammeln, aber sich vorbehalten müssen, die einander widersprechenden Ergebnisse in eine Einheit zu bringen, die geäußerten Theorien nachzuprüfen. Wenn es weiter am Schluß der inhaltsreichen Darstellung heißt: der Wahrheitsdrang des Experimentalforschers bleibt unabhängig von jeglicher Bindung, sei es auf dogmatischem, metaphysischem oder sonstigem Gebiet: so darf man nicht vergessen, daß Wahrheit der Wahrheit nie widersprechen darf. Von jeglicher Bindung auf genannten Gebieten kann nur der frei sein, der in ihnen keine Wahrheit eingesehen hat. Der experimentelle Forscher setzt zweifellos manche Wahrheiten logischer oder metaphysischer Art, beispielsweise das Kausalitätsgesetz, voraus. — Übrigens wird in diesem Abschnitt ganz vorzüglich die Selbstbeobachtung geschildert; war es ja gerade A., der sie zuerst in die Willenspsychologie einführte. — Das 2. Kapitel über die äußere Willenshandlung betrifft mehr die Peripherie unseres Gebietes, wie die Reaktionsversuche, die Bewegungskurve.

Das 3. Kapitel beschreibt die Determination des Seelenlebens durch den Willensakt. Die Nachwirkung des Vorsatzes findet die zweckmäßigen Mittel; bisweilen tritt die richtige Lösung ohne besondere Überlegungen auf. Die Fälle sind hier verschieden. Wenn die gegebene Instruktion bei den aufeinanderfolgenden Aufgaben wie automatisch befolgt wird, so verharrt der Vorsatz eben im Bewußtsein. Bei längerer Zwischenzeit wird er von neuem reproduziert. Wird in der Hypnose suggeriert, die nachher erscheinenden Zahlen sofort zu addieren ohne Gedanken an den Grund, so fällt nachher das Addieren ein, als käme der Gedanke von selbst; das unbewußte Mittel war wieder die Assoziation. — Die Untersuchungen der Lewinschen Schule über die unvollendete Handlung und ihr Drängen nach Verwirklichung werden eingehend beschrieben; mit Recht wird die mechanistische Erklärung Lewins als überflüssige Konstruktion verworfen. Für die Erklärung der Determination macht A. sein eigenes Produktionsprinzip des Seelischen geltend: es werde in gewissen Fällen ein neuer seelischer Faktor produziert. Indessen lassen die im angeführten Vortrag aufgeführten Beispiele eine einfachere Erklärung zu, wie die Verschmelzung von Empfindungen mit Erfahrungen, mit Bedeutungen. — Kap. 4 bringt die ersten Entdeckungen Achs über den Willensakt als Mittel, gegen assoziative Widerstände die vorgenommene Tätigkeit durchzusetzen; die Annahme scheint gut bewiesen. Das von A. aufgestellte Gesetz, daß eine Determination um so schneller verwirklicht werde, je spezieller ihr Inhalt sei, hat viele Untersuchungen von beiden Seiten gebracht; vielleicht ist die Vereinigung von Selz die beste. — Kap. 5 über die komplexen Willenshandlungen ist mehr Anwendung. — Kap. 6 be-

handelt die Übung: eine Tätigkeit ist maximal geübt, wenn sie neben einer anderen (die Aufmerksamkeit verlangt) so schnell abläuft, als wenn sie allein besteht; das konnte geleistet werden. Das Schlußkapitel (7) behandelt die Motive des Wollens. Lust und Unlust spielen da eine große Rolle, als Motiv, als Begleiterscheinung im Steigen oder Hemmen der Willenshandlung, als Folgewirkung von Erfolg oder Mißerfolg. — Michotte und Prüm verlegten bei ihrer Methode die Wahlentscheidung in die Hauptperiode, um sie besser beobachten zu lassen. Achs Schule fand bei Nachprüfung darin nicht die gewohnten Willensakte; es habe sich da nur um gewollte Gedankenüberlegungen gehandelt, nicht um wirkliches Wollen. — Indessen wenn A. verlangt, daß man den Selbstbeobachtungen seiner Versuchspersonen glaube, daß es sich um neue Akte mit bestimmten Eigenschaften handle: dann muß er dasselbe doch auch den Versuchspersonen Michottes zubilligen, die die gefundenen Willensakte mit denen des gewöhnlichen Lebens identisch fanden und sie weiter sehr eingehend und überzeugend beschreiben konnten. Wenn diese Akte nicht den Charakter der starken primären Willensakte zeigten, so erklärt sich das leicht daraus, daß keine großen Schwierigkeiten vorlagen, sondern die Entscheidungen sehr leicht waren. Vor allem entscheidet die Vergleichung mit dem gewöhnlichen Leben. Wer die Gründe für verschiedene Tätigkeiten vergleicht und sich dann innerlich für eine entscheidet, dessen Handlung gilt allgemein als Willensentscheidung; die Überlegungen vor ihr waren gewollte Verstandesakte; aber die Entscheidung nach der Überlegung ist zweifellos ein Willensakt. Auch bei den andersartigen Akten Barretts möchte ich trotz ihrer Abhängigkeit von der Vorperiode nicht leugnen, daß es Willensakte sind, wenn auch wohl nicht freie. — Unter den untersuchten besonderen Motiven ist der Einfluß des Wetteifers sehr klar durchgeführt. Die Untersuchung über das Anspruchsniveau kommt, wie mit Recht betont wird, nicht zu recht klaren Entscheidungen.

Der Aufbau der Vorhersagemethode ist ein Meisterwerk; die komplizierte Technik, die Wahl der Tätigkeiten, ihr Wechsel, der die Motivation der Versuchspersonen immer klarer durchschaut (auf Grund ihrer Selbstbeobachtungen) und sie erzieht zu einer subjektiv festen Entscheidung für bestimmte Motive, im Sinn des Charakters der Einzelnen. Der Schluß ist, daß schließlich nach einigen Versuchstagen mit Sicherheit (für 12 Versuche) sich voraussagen läßt, was sie bei bestimmten Aufgaben wählen werden. Dabei glauben die Versuchspersonen frei zu wählen und haben keine Ahnung von der Voraussage des Versuchsleiters. — Dagegen sind die Folgerungen, die A. daraus gegen die Willensfreiheit zieht, unbewiesen und unhaltbar. Daß die Entscheidungen determiniert (nicht frei) gewesen seien, sagt das Experiment nicht. A. macht dafür nur geltend, daß das heute wissenschaftlich anerkannt sei.

Aber eine Berufung auf die Naturwissenschaft ist hier ohne Belang; da die Willensfreiheit nur vom Menschen behauptet wird, ist nur die Psychologie zuständig und liegen keine Experimente vor. Die Frage, ob aus dem Richtig-vorhersagen-Können die Willensfreiheit ausgeschlossen sei, ist übrigens nicht neu; sie beschäftigt seit hundert Jahren die Moralstatistik und wurde überwiegend verneint. Noch viel näher stehen den Achschen Experimenten die sittlichen Handlungen bei gefestigten Charakteren. Bei diesen ist bekanntlich die Sicherheit der richtigen Voraus-

sage sehr groß. Man weiß bei ihnen, was sie unter gewissen Bedingungen regelmäßig tun oder aber unterlassen werden. Und doch sind sie sich, wenn Zeit zur Überlegung vorhanden war, sehr klar bewußt, daß sie anders handeln konnten, daß sie frei handelten. Achs Aufstellung (in seinem Bonner Vortrag), dieses Freiheitsbewußtsein sei Folge einer Verwechslung, indem man die bei einem Gegenstand erfahrene Fähigkeit, es tun zu können und die bei einem anderen erfahrene Fähigkeit, es auslassen zu können, irrig auf denselben Gegenstand übertrage, ist eine unbegründete Vermutung, für die keine Tatsachen gebracht werden. Wenn sonst von Ach so viel Gewicht auf die übereinstimmenden Aussagen guter Beobachter gelegt wird — das ist ja das Fundament der Selbstbeobachtungspsychologie —, dann ist es ein unberechtigtes Vorurteil, die allgemeine Überzeugung der Willensfreiheit zu leugnen. Über die wirkliche Entstehung des Freiheitsbewußtseins aus der Erfahrung habe ich in meiner philosophischen Psychologie ausführlich gehandelt; ebenso über den notwendigen Zusammenhang dieser Freiheit mit der Verantwortlichkeit (Psychol. Speculativa II, Thes. 15—17). Da diese Ausführungen A. wohl unbekannt geblieben sind, erübrigt sich ein Eingehen darauf.

Die weiteren Ergebnisse aus der Vorhersagemethode sind sehr interessant, beispielsweise, wie die Wirksamkeit unterdrückter Motive nachzuweisen ist. — Aus dem Gesagten ist zu ersehen, daß die Darstellung der experimentellen Methoden auf dem Willensgebiet vorzüglich ist. Dagegen war seine Absicht nicht, die Theorie des Willens vollständig darzustellen. Dafür wird man andere Werke zu Rate ziehen müssen. J. Fröbes S. J.

Mariani, Bernardus M., O. S. M., Philosophiae christianae institutiones in usum adolescentium. Vol. III. Ethica generalis et specialis. Historia philosophiae et indices. 8° (XXXII u. 712 S.) Turin 1936, Marietti. *L* 28.—.

Die Stoffverteilung der Ethik entspricht etwa der bekannten Cathreinschen. Der Probabilismus wird, mit Berufung u. a. auf Thomas und Alfons, vorgetragen. Die Lehre über die Lüge und die Geheimnisbewahrung ist ungefähr die Cathreins. M. bietet eine gute Definition des Korporativismus (291): „Corporativismus est oeconomia, quae vult affirmare et harmonizare duos terminos, individuum, quod societati subicitur, ac societatem, quae in servitium humanae personae, in omnium praesentium valorum vertice a Deo positae, adhibetur." Die sorgfältig gearbeitete Geschichte der gesamten Philosophie, die auch die asiatischen Kulturvölker berücksichtigt, beginnt S. 451. Es sei hingewiesen auf die Abschnitte über Gioberti und Rosmini, Croce und Gentile, nicht als ob im übrigen die Stoffauswahl einseitig vom italienischen Standpunkt aus getroffen wäre. Eine 13 Seiten umfassende wertvolle philosophiegeschichtliche Darstellung des Servitenordens wird geboten; für M. steht noch nicht fest, daß Heinrich von Gent kein Servit gewesen sei. Ein Autoren- und sehr ausführliches Sachverzeichnis sind beigegeben. Die gefällige Form und die ganze Methode berücksichtigen mehr das pädagogische Ziel als Weiterführung der Forschung. Viele Zitate, besonders auch von Dante — worauf das vorgedruckte Belobigungsschreiben des Kard. Bisleti über den 2. Bd. hinweist — beleben die Darstellung; im geschichtlichen Teil wird die Philosophie Dantes behandelt (11 S.); Beatrice bedeutet nach M. die Theologie. — Die Vorzüge des Werkes kämen noch mehr zur Geltung, wenn Zusammengehöriges mehr

vereinigt würde, z. B. das an verschiedenen Stellen über die Sittennorm Gesagte. Zu 321: Die Gleichberechtigung der Gatten in der eigentlichen Ehegemeinschaft könnte betont werden. Zu 378, 384 u. 568: Es könnte klarer geschieden werden zwischen der von Gott gegebenen Autorität, deren Träger (subiectum), von dessen Art die Staatsform abhängt, und der in jedweder Staatsform erforderlichen Staatsregierung. Nach Bellarmin und Suarez stammt die Autorität selbst unmittelbar von Gott; der Träger wird durch positive Rechtstitel bestimmt; nur in deren Ermangelung erscheint das Volk selbst als Träger, das die Trägerschaft ganz oder teilweise übertragen kann, nicht aber muß; aber auch in einer Demokratie muß das Volk eine Regierung bestellen und ihr Vollmachten übergeben; dazu vgl. Schol 4 (1929) 172—184. Zu 609: Hermes war eher Kantianer als Hegelianer.

Jak. Gemmel S. J.

Wagner, Friedrich, Geschichte des Sittlichkeitsbegriffes, Bd. 3. Der Sittlichkeitsbegriff in der christlichen Ethik des Mittelalters (Münster. Beiträge zur Theol. H. 21). gr. 8° (VIII u. 380 S.) Münster i. W. 1936, Aschendorff. *M* 14.50.

Zu den Vorzügen der W.schen Methode: Schol 3 (1928) 474 u. 7 (1932) 440. Wenn auch der Hinweis auf die Tragweite mancher behandelten Frage für unsere Zeit fehlt, wird der tiefer eindringende Leser trotzdem für W.s mühevolle und gründliche, schwierige Texte nicht umgehende und einem vorschnellen Urteil stets abholde Arbeit dankbar sein. Die Einleitung bietet eine Übersicht über den Ertrag des 2. Bandes, den patristischen Sittlichkeitsbegriff, wie ein ähnlicher Überblick auch diesen Band abschließt, zugleich — wegen der Unsicherheit der Fortführung des Werkes — mit einem Sachverzeichnis über die drei Bände. Zur Darstellung kommt der Sittlichkeitsbegriff bei Alkuin, Anselm von Canterbury, Abaelard, Bernhard, Petrus Lombardus, Alexander von Hales, Bonaventura, Albertus Magnus, Thomas (40 S.), Scotus, Occam; von S. 196 an bereits — wohl der Zeitbedeutung wegen — wird die Mystik besprochen: Eckhart (53 S.), Tauler, Seuse, Ruysbroeck, die Deutsche Theologie, die Nachfolge Christi. Das Gesamturteil über die weitgehend egoistische und kulturfeindliche, in ihrem Rigorismus verderbliche Ethik der deutschen Mystiker mündet in Ablehnung aus: Eckhart z. B. vertritt mit seiner Forderung der ausschließlichen Gottesliebe und Verachtung aller Kreaturen „ein Prinzip, das, wenn allgemein verkündigt, mit Notwendigkeit auch von den Besten beständig übertreten werden würde, jede Lebensfreude ersticken, Trübsinn und Schwermut verbreiten, die naturgemäßen Beziehungen unter den Menschen, besonders jedes Familienleben, zerstören, jede Vaterlandsliebe austilgen und jedes Interesse für Kunst und Wissenschaft lahmlegen würde“ (248). — W. will mehr das den einzelnen Autoren Eigentümliche bieten. Freilich werden Einzellehren oft erst aus dem System verständlich. Auch bedürfte W.s eigene Terminologie über das Wesen, die Norm usw. der Sittlichkeit einer systematischen Einführung und Klärung; schon hierfür muß man die Fortsetzung seines Werkes wünschen. Bei der Deutung der Lehren über die Willensfreiheit hätte die augustinische Unterscheidung zwischen der psychologischen Wahlfreiheit (liberum arbitrium) und der sittlichen Freiheit von Kampf und Schuld (libertas animi) trotz verschiedener Terminologie einheitlich festgehalten werden können, z. B. bei Anselm von Canterbury; vgl.

Lottins einschlägige Arbeiten. Zu 67: Nach Lottin begründete der Kanzler Philipp den Synderese-Traktat. Zu 114: Die Synderese ist nicht, sondern enthält das Naturgesetz: S. theol. 1, 2 q. 94 a. 1; sie ist übrigens nach Thomas ganz im Intellekt, nicht ein „Trieb" (zu 354). Nicht einheitlich ist das Urteil über die wohlwollende Liebe zu Gott. Nach Thomas ist die bewußte gegenseitige Freundschaftsliebe zwischen Gott und Mensch mehr als die „rein" wohlwollende Liebe zu Gott: 2, 2 q. 27 a. 2; dadurch wird die Vollkommenheit der caritas so wenig getrübt wie durch die sogar geforderte geordnete Selbstliebe und Liebe zu allen; vgl. DictThCath II 2223 (Charité) u. Xenia Thomistica II (1925) 246 273 f. Zu 145: Auch Thomas handelt ausführlich vom meritum: 1, 2 q. 94.

Jak. Gemmel S. J.

Binkowski, Johannes, Die Wertlehre des Duns Skotus (Philos. in Geschichte u. Gegenw., hrsg. v. J. Hessen, H. 1) gr. 8° (96 S.) Bonn 1936, Dümmler. *M* 3.80.

Es war ein Verdienst, im Lichte heutiger Fragestellung die einflußreiche Wertlehre des Sk. darzustellen. Naturgemäß werden wegen des Wertbegriffes fast alle Fragen der allgemeinen Ethik, einschließlich einschlägiger theologischer, herangezogen. Das bonum liegt für Sk. nicht schon im Sein, wie bei Thomas, sondern erst in der Vollkommenheit, vor allem in der Individuation. Bei ihm beginnt also die Trennung von Sein und Wert. Auch ist der bloße Zweck wertfrei; der Wert selbst scheint erst durch die Beziehung auf den unendlichen Endwert aufzuleuchten. Viel wird zu der großen Sk.-Frage beigesteuert, inwieweit der göttliche Wille einzige Sittennorm sei. — Die fleißige, viele Probleme freilich mehr kurz berührende Schrift macht eine Besprechung deshalb schwer, weil sie fast in allen Fragen zugleich eine Thomasinterpretation bietet, die neben Wertvollem auch Strittiges enthält. B. stützt sich auf die sicher echten Sk.-Schriften; ob bei der Benützung der Literatur über Skotus die dort oft andere Voraussetzung beachtet wurde? Was versteht B. unter dem nach Sk. wertfreien „Sein"? Bei Thomas beziehen sich ens und bonum nur auf das existierende oder existenzfähige totum, die perfectio prima oder das bonum secundum quid, während erst die akzidentelle Vollendung bonum simpliciter ist. Die perfectio prima entspricht der „Wesensvollkommenheit" bei Sk. (15), so daß dieses „Sein" nicht wertfrei ist. Bei beiden bezeichnet ferner das bonum das konkrete Individuum, vgl. Thom. De ver. q. 21 a. 3 c: „bonum autem [est perfectivum] non solum secundum rationem speciei, sed secundum esse, quod habet in re". Zu 49: Die „Bestimmung", determinatio, des Willens durch den Verstand ist bei Thomas nur die Beinhaltung, specificatio; anderseits stammt auch nach Sk. nicht alles „Einsehen" (32) erst vom Willen, da die ersten Prinzipien mit Notwendigkeit erkannt werden, Op. Ox. I d. 39 n. 23; wohl aber wird der Wille Gottes durch das Wesen notwendig bestimmt, ib. n. 22; selbst die Bestandteile der kontingenten Gedankengebilde und deren Verbindbarkeit ruhen in der Wesenheit, so daß nur ihre tatsächliche Verbindung im Intellekt erst auf Grund des möglichen oder tatsächlichen Willensentschlusses aufleuchtet; ganz ähnlich ist die ideae-Lehre des hl. Thomas, De ver. q. 3 a. 6 c, a. 3 ad 8 sq., a. 2 c Dico. Für die Frage des Ursprungs des Sittlichen im göttlichen Willen wäre die Unterscheidung zwischen dem Inhalt des Sittlichen und der Verpflichtungskraft dienlich, sowohl für das sittliche Naturgesetz wie für

die positiven göttlichen Gesetze. B. kommt nicht zur Klarheit, ob es für Sk. Sittlichkeit schon vor der Gotteserkenntnis gebe oder erst durch die Hinordnung auf Gott. Zu 43: Ein entfernteres (Umstands-)Ziel kann (neuen) Sittlichkeitswert verleihen, doch ist oft das nächste Ziel (Objekt) schon sittlich spezifiziert; letzteres gilt nicht nur von der Gottesliebe, Op. Ox. Prol. IV n. 44: „est aliquis (mancher, nicht einziger, Akt) bonus a circumstantia obiecti . . . , ut amare Deum". Wie verhält sich zu der Caritaslehre (45) das über die notwendige Subjektbezogenheit des Wertes Gesagte (13)? Zu 80: Sk. lehnt wie Thomas nur die natürliche quidditative Gotteserkenntnis durch einen conceptus proprius ex propriis (nach heutiger Sprechweise) ab, nicht aber die durch conceptus proprii ex communibus, Op. Ox. I d. 3 q. 2 n. 10 n. 17. Bei der Schwierigkeit der Sk.-Interpretation sollen diese Hinweise den Wert der Arbeit nicht verkleinern. Jak. Gemmel S. J.

Rudolf-Stammler-Festschrift zu s. 80. Geburtstag am 19. Febr. 1936. Hrsg. v. C. A. Emge. gr. 8° (184 S.) Berlin-Grunewald 1936, Verl. f. Staatswiss. u. Gesch. *M* 12.—; geb. *M* 14.—. (Auch als ArchRSozPh 29 [1936] Heft 2 = S. 153—336.)

E. Tatarin-Tarnheyden, verlangt, daß etwa nach Art der innerstaatlichen Rechtsabstufung der Staatszugehörigkeit die Staaten im Völkerrecht nicht gleichgeordnet, sondern nach Maßgabe der Volkszahl, der Wertigkeit und der bodenständigen Rechtsidee in eine „organische" Völkerrechtsgemeinschaft „eingeordnet" werden. Die Staaten müssen Rechtsvertreter bleiben, doch nicht nach der „Apparatur"-Theorie Hoehns, sondern in Volksverbundenheit und als Sachwalter der völkerrechtlich anzuerkennenden Volkstumsrechte ihrer Minderheiten. Das Prinzip, daß Verträge binden, ist bei den ersten völkerrechtsetzenden Vereinbarungen noch nicht vorauszusetzen und gilt überhaupt nur gewohnheitsrechtlich. — T.-T. verficht selbst die natürliche Rechtsfähigkeit jeder Souveränität, auch vor der Anerkennung. Dieses Naturrecht — das er nicht so nennt — muß wie das Recht der Personwürde innerhalb des Staates im wesentlichen gleich sein vor allen freiwilligen positiven Setzungen. Die innerstaatliche Rechtsabstufung kann nicht „übertragen" werden, da im Völkerrecht diese Abstufung nicht einer höheren Instanz entspränge und dadurch der Willkür entzogen würde. Wenn überdies Recht, wie T.-T. zugibt, nicht gleich Macht ist, warum sollte ein kleinerer Staat minderen Rechtes sein? Wenn auf Bundesstaaten als Beispiel solcher Abstufung hingewiesen wird (309), so handelt es sich da um eine inner-reichliche Rechtsabstufung, die nur sekundär völkerrechtlich ist und oft dem Ganzen ein um so größeres völkerrechtliches Gewicht verleiht. Wenn nicht schon die ersten völkerrechtlichen Vereinbarungen unter dem Vertragsverpflichtungsgesetze stehen, bleibt logisch nur die von T.-T. abgelehnte monistische Theorie übrig. — A. Wegner weist nach, wie nahe Stammler kraft seiner Christlichkeit, wenn auch mehr unbewußt, der Rechtsphilosophie des Aquinaten steht; seine Spaltung von Recht und Sittlichkeit müsse überwunden werden. — Gegen eine ähnliche Trennung von Recht und Religion wendet sich E. Hirsch. — Emge bietet eine zeitgemäße Vertiefung des Führergedankens. — Von den übrigen Aufsätzen sei noch der von W. Burckhardt genannt. Seine Berufung auf Stammler glaube ich, als Schüler Stammlers, nicht bestätigen zu können. B. sieht außer dem Gesetzesinhalt nur den Zwang der Gewalt, so daß eine andere Ver-

pflichtung, auch zur Strafeannahme, nicht besteht. Nie ist eine Lex-poenalis-Theorie eines Scholastikers so weit gegangen! Der staatliche und kirchliche Gehorsam — bei B. getrennte Welten — folgt in der scholastischen Theorie denselben Grundsätzen; er verleiht der Obrigkeit ihre Macht und beläßt den Gehorchenden ihre Würde. Jak. Gemmel S. J.

Emge, C. A., Ein Rechtsphilosoph wandert durch die alte Philosophie (Beiheft 31 zum ArchRSozPh). gr. 8° (VIII u. 116 S.) Berlin 1936, Verl. f. Staatswiss. u. Geschichte. *M* 6.—; Hörerpreis *M* 4.80; f. Abonn. d. Arch. *M* 4.—.

Ohne einen Dualismus zwischen Tatsachen, z. B. Gesetzen, und Ideen, zuletzt einem höchsten direktiven Prinzip, läßt sich wahres Recht mit menschenwürdigem Sollen nicht erreichen. Das findet E. bestätigt durch die rechtsphilosophisch noch weniger ausgedeuteten alten, d. h. vor etwa 1900 lebenden Philosophen. Unter Ablehnung des pragmatistischen Rechtspositivismus fordert er deshalb eine echte Rechtsphilosophie, die freilich „aktuell" alle geschichtlichen Bedingtheiten berücksichtigen muß, nicht bloß die existenziell-leiblichen; vgl. Schol 8 (1933) 117. — Seine fruchtbaren Anregungen würde E. großenteils bei Thomas verwirklicht finden, den er wohl in vielem, aber nicht im wesentlichen richtig schildert. Thomas bietet die „aktuelle", konkrete Rechtsphilosophie, die nicht erweitertes Dogma (55) ist, wie auch das Naturrecht nicht positives Gottesgesetz ist, wenn auch der Dekalog das schon natürlich Erkennbare positiv ausspricht. Da dieses scholastische Naturrecht die positive staatliche Gesetzgebung fordert, müßte es viel schärfer von dem späteren autoritätsfeindlichen abgehoben werden. Auch ist nach Thomas der Inhalt des Naturrechts nicht vom göttlichen Willen abhängig, sondern von der göttlichen Wesenheit; wohl aber wäre die höchste Direktive, die nach E. nicht reale Gottheit, sondern nur eine Idee wäre, ein Rückfall in die von ihm sonst mit Recht bekämpfte Abstraktheit. Thomas prüft die Kriegsfrage auch in sich: 2, 2 q. 50 a. 4, q. 108 a. 2. Zur Thomas- und Aristotelesdeutung: Das prius der Natur nach wird nicht nur dem prius für unsere Erkenntnis gegenübergestellt, sondern hauptsächlich als natürliches Zielganzes dem Werden der Teile; — Hauptbedingung für die beatitudo ist die Sittlichkeit (zu 61); — das Tugend-Mitte-Prinzip bei den „moralischen" Tugenden, zu dem bei der Gerechtigkeit das medium rei hinzukommt, setzt stets auch das positive Urteil der „intellektualen" Tugend der prudentia voraus, die im Lichte der Sittennorm, der Bestimmung der Geistnatur, entscheidet; — die Würdigkeit bei der austeilenden Gerechtigkeit beruht auf „aktueller" Tatsächlichkeit; so ist dem Soldaten anderes zuzumessen als dem Landmann. Jak. Gemmel S. J.

Elorduy, E., Die Sozialphilosophie der Stoa (Philologus, Suppl.-Bd. 28, H. 3) gr. 8° (XII u. 268 S.) Leipzig 1936, Dieterich. *M* 13.50; geb. *M* 15.—; Subskr. *M* 12.25.

Hier führt ein scharfsinniger, kenntnisreicher Gelehrter die Feder; den Philosophen begleitet der Historiker und den Historiker der Philosoph. Ein echter Spanier — nur selten hört der Leser schmunzelnd den Ausländer heraus — tritt mit Wärme und Eifer für die Stoa und ihre Ehrenrettung ein, die sich dank der scholastischen Bildung und echt christlichen Haltung und deren intellektuell-ethischen Idealen und Werten innerhalb der rechten

Grenzen hält. Als echter Spanier geht E. von der Metaphysik der Stoa aus, stellt den Menschen in die gesamte Seinswelt und unterbaut so kräftig ihre eigentliche Sozialphilosophie, wodurch freilich diese selbst etwas zu kurz wegkommt und etwas Wißbegier nach diesem und jenem Punkt zurücklassen mag. So wird Studium des Werkes zu einem anregenden Gang durch das Ganze der stoischen Philosophie und besonders deren Soziologie. Vertrauenerweckend und wohltuend berührt dabei die sachliche, logische Art und der historische Takt, mit dem im reichsten Ausmaß zahlreiche, oft ausführliche Partien aus den Quellen angeführt, Parallelstellen aus andern Philosophen, etwa Platon und Aristoteles, zitiert, die Auffassung und Erklärung führender Philosophiehistoriker diskutiert werden. Ob die Schlüsse auf die Gesamtstoa gehend und sie charakterisierend zuweilen über die Tragkraft einzelner Stoiker dieser und jener Periode hinausgehen, kann nur ein Kritiker beurteilen, der hier Spezialist ist. — In einer Anmerkung zum Vorwort heißt es: „Nachträglich haben wir eine Reihe von Parallelstellen beigefügt, die wir bei dem hl. Augustinus gefunden haben. Die bis jetzt nur im einzelnen festgestellte Übereinstimmung zwischen Augustinus und der alten Stoa ist unseres Erachtens die Folge einer innerhalb der Philosophie gemeinsamen Weltanschauung und könnte vielleicht ein Gesichtspunkt werden, der viel Neues für die Erkenntnis des Augustinismus und der Stoa ermöglicht." Das ist ein glücklicher, anregender Gedanke. Meines Erachtens wird die historische Bedeutung der Stoa nicht stets genügend erfaßt, jedenfalls nicht im einzelnen genügend erwiesen. Das gilt nicht bloß für das christliche Altertum und die Scholastik, sondern auch in hohem Maße für die Renaissancephilosophie, den Rationalismus des 17. Jahrhunderts und andere Richtungen der Neuzeit. Anderseits dürfte auch die obige Wendung E.s „Die Übereinstimmung zw. Aug. u. der alten Stoa ist . . . die Folge einer innerhalb der Philosophie gemeinsamen Weltanschauung" von der optimistischen Hingabe an seinen Stoff nuanciert sein; denn die rein philosophische Weltanschauung des hl. Augustinus ist evident in ihren großen konstruktiven Zügen durchaus von dem ihm kongenialen, durch und durch religiös gestimmten Neuplatonismus und nicht von dem religiös matten Stoizismus eingegeben und getragen. — Im einzelnen sei hingewiesen auf folgende Einzelausführungen und Herausarbeitungen, teils wegen ihrer inhaltlichen Bedeutsamkeit, teils wegen der wohlgelungenen Art der Auffassung und Begründung, teils wegen des Überraschenden und Neuen bzw. der Andersheit der Auffassung gegenüber den gewohnten Darstellungen: hat die Stoa ein System oder ist sie systemlos (1—6); der Spiritualismus der Stoa (24—28); ihre Freiheitslehre (29—33); ihre Erkenntnislehre, der Aktivismus des Erkennens (33—42); die Kategorienlehre (62 ff.); das Kollektivbewußtsein und seine Bedeutung für die Moral (139 ff.); Liebe und Freundschaft (160—174); die Frau und der Sklave (194—206); die Haltung des Menschen der Gottheit gegenüber (207 ff.). B. Jansen S. J.

Rommen, H., Der Staat in der katholischen Gedankenwelt. gr. 8° (XII u. 560 S.) Paderborn 1935, Bonifacius-Druckerei. *M* 4.50; geb. *M* 6.30; als Bd. 14 d. „Kath. Lebenswerte" *M* 5.70.

In der Zeit einer Gesamtpolitisierung war es dankenswert, die Grundlagen der katholischen Staatslehre darzustellen. Durch sein

Suarezwerk gut vorbereitet, tut es R. in einer gewählten, weitesten Kreisen zugänglichen Sprache und mit einer inneren Anteilnahme, die ohne Zweifel viele zu echtem Gemeinschaftsdenken führen wird. Quellenbelege sind fast ganz vermieden. Behandelt werden die Idee des Menschen, die organische Staatsauffassung, das Naturrecht, Ursprung, Wesen und Ziel des Staates, die Lehre von der Staatsgewalt, das Verhältnis von Staat und Kirche, die Völkerrechtsgemeinschaft, der Weltfriede und die Minderheitenfrage. Ein glücklicher Gedanke war es, das Verhältnis von Kirche und Staat in Anlehnung an seine geschichtliche Entwicklung zu schildern. Besonders aufschlußreich sind die Ausführungen über die Nationalitäten-, d. i. die Minderheitenfrage. „Wohl dem Volke, das seinen Staat hat. Wehe dem Staate, der das Eigenrecht und Lebensrecht seiner Minderheiten nicht achtet" (354); mit Recht betont R. in einem echten Pluralismus, scholastisch stünden sich weniger Individuum als Familie und andere Untergemeinschaften und der Staat gegenüber. — R., der in vielem den wertvollen Anregungen A. Piepers folgt, legt seiner Lehre vor allem seine Suarezdeutung zugrunde, so daß die zu dieser Deutung früher geäußerten Bedenken auch hier sich erheben: Schol 4 (1929) 274 ff. Die Vermeidung wissenschaftlicher Terminologie mag dazu geführt haben, notwendige Unterscheidungen zu unterlassen; manchmal glaubt man vor Widersprüchen zu stehen. Unglücklich ist der Versuch, die Staatwerdung unbedingt entsprechend der Eheentstehung zu erklären. In der Ehe ist — philosophisch gesprochen — der Vertrag einzige Ursache für die Materie der Gemeinschaft und unerläßliche Bedingung dafür, daß Gott als unmittelbare Ursache die Form, die Rechte, verleiht. Bei der Staatwerdung kann die Materie, das Volk, auch nach Thomas und Suarez vielerlei Ursachen haben, z. B. die patriarchalische Großfamilie, Teilung von Reichen, auch, etwa bei Kolonisten, den Übereinkunftsvertrag. Alle diese Titel, nicht also Übereinkunft allein, können so Bedingung werden, daß Gott der bereiteten Materie, dem Volke, als unmittelbare und einzige Ursache die Form, die Rechte und Pflichten, verleiht, die *auctoritas*. Vgl. Suarez, De leg. III 3 n. 2: „In hac re communis sententia videtur esse hanc potestatem dari immediate a Deo ut auctore naturae ita, ut homines quasi disponant materiam et efficiant subiectum capax huius potestatis: Deus autem quasi tribuat formam dando hanc potestatem." Der Autoritätsträger (Suarez: *principatus politicus* im engern Sinn) kann, etwa in der patriarchalischen Großfamilie oder durch Gottesernennung im A. B., bereits positiv gegeben sein, so daß dann der *assensus* folgen muß, nicht vorhergeht; auch in der Kind-Vater-Gemeinschaft gibt es eine Untertänigkeit vor aller Übereinkunft; vgl. Suarez, Def. fidei III 1 n. 8. Nur in Ermangelung eines solchen positiven Rechtstitels muß das Volk die Trägerform und damit die akzidentelle Staatsform bestimmen (Übertragung der Staatsgewalt oder aber Demokratie). In allen Staatsformen sodann muß die Bestellung einer Regierung erfolgen (Übertragung der Regierungsgewalt). Bei R. wird manchmal die Übereinkunft „Ursache" der neuen Rechte und Pflichten genannt (119), manchmal freilich nur des „Staatwerdens" (118), was auch mißdeutet werden kann. Bei seiner Lehre über die „Übertragung" vermißt man die Unterscheidung zwischen der Staats- und Regierungsgewalt. Die päpstlichen Äußerungen über die Designation wollen nur den ursächlichen Ursprung der Staatsgewalt aus dem Volke zurückweisen. Zu der wohl nicht

einwandfreien Darstellung des mittelalterlichen Verhältnisses von Kirche und Staat vgl. Schol 5 (1930) 369; die Auffassung von der communitas perfecta christiana (225) bedürfte weiterer Klärung, ebenso das kurz berührte neue „Völker"-Recht (346). Zu 137: Die Weiber- und Gütergemeinschaft erstreckte sich auch in Platos Politeia nur auf die Wächter. Jak. Gemmel S. J.

Devaux, Jean, Traité élémentaire de Droit International Public (Droit des Gens) gr. 8° (XII u. 535 S.) Paris 1935, Recueil Sirey.

Nach der Einleitung über Theorien, Geschichte und Quellen des Völkerrechts handelt der 1. Teil von der Völkerrechtsgemeinschaft, der Souveränität, auch in deren bekannten Grenzfällen, den völkerrechtlichen Gruppenbildungen, z. B. vom Völkerbund, und den verschiedenen Sphären der völkerrechtlichen Beziehungen. Der 2. Teil stellt die Völkerrechtsbeziehungen selbst dar, zunächst die normalen mit deren Organen, Rechtsgeschäften und friedlichen Schlichtungsformen bis zu den letzten Kriegspakten, sodann die anormalen „anarchischen" im Kriege. Der 3. Teil bespricht die internationale Hilfe- und Sanktionenpolitik. Die umfassende Literaturangabe und die sorgfältigen Indices sind hervorzuheben. Wissenschaftlich und politisch aufschlußreich ist, wie bei einem Franzosen zu erwarten, die Darstellung des Völkerbundes. — Zu 19 Anm. 2 u. zu 58: Das ius gentium war für viele, so auch für Pufendorf, der zugleich positiv gewordene Teil des Naturrechts, das übrigens auch die Völkerrechtsbeziehungen einschloß; vgl. Cathrein, Recht, Naturrecht und positives Recht 1909², 180 ff. 214; Pufendorf, De iure naturae et gentium 1672, lib. II cap. 3 § 22; er spricht übrigens ausdrücklich von positiven Völkerrechtsverträgen (ib. lib. VIII cap. 9 § 3). Auch ehedem war das iustum nicht auf die Beziehungen zwischen Individuen eingeschränkt (zu 103). Ebensowenig dürfte man ohne Nachweis die ältere (scholastische?) Naturrechtsschule für den monistischen Völkerrechtsprimat, den D. vertritt, in Anspruch nehmen (zu 48 Anm. 1). Wenn D. auch naturrechtliche Verpflichtungen der Staaten anerkennt (101), so vermißt man doch eine konsequente Rechtsphilosophie. Die völkerrechtliche Stellung des Papsttums nach 1870 wird auf den Kirchenstaat zurückgeführt, während eine ähnliche Stellung des Völkerbundes nicht derartig begründet wird. Die Konkordate treten nach D. wohl in Form von Verträgen auf, sind aber nur gegenseitige Konzessionen in Materien, die der Zuständigkeit des anderen Teiles sich entziehen; diese Darstellung könnte vertieft und ergänzt werden. Es sei hingewiesen auf die Darstellung des Papsttums und der Lateranverträge 186—201. — Das Werk, dessen Verfasser in der Äußerung eigener Ansicht oft zu zaghaft ist, wodurch die Fülle fremder Meinungen um so verwirrender wirkt, bildet eine Fundgrube völkerrechtlichen Wissens. Jak. Gemmel S. J.

Wagnon, Henri, Concordats et Droit international. Fondement, élaboration, valeur et cessation du Droit concordataire (Univ. cath. lovan. Dissert. ad grad. mag. in Fac. Theol. vel in Fac. Iur. Can. Ser. II. Tom. 29) gr. 8° (XXVIII u. 441 S.) Gembloux 1935, Duculot. *Belgas* 15.—.

Nach kurzer Kennzeichnung der Konkordatstheorien wird über die beiderseitigen Vertragsberechtigten, den Abschluß des Vertrages, seine Wirkungen und sein Erlöschen gehandelt. Das

Konkordat wird aufgefaßt als quasivölkerrechtlicher Vertrag bei aller Wahrung der Überordnung des Papstes, der nur hier auf gleichem Fuße mit den Mächten verhandelt. W. weist hin auf die Wende der Völkerrechtswissenschaft vom staatsabsolutistischen und positivistischen zu einem naturrechtsähnlichen Denken. Die dualistischen Vertragstheorien wie die Klausel *rebus sic stantibus* erfahren eine ausführliche Besprechung; die Quasi-Präskription im Falle einer Revolution wird dargetan; eingehend wird die römische Frage seit 1870 geschildert; W. entscheidet sich für den Staatscharakter der Vatikanstadt. Der Staat hat nach ihm ein moralisches, kein physisches Sein. Es sei auf die reichhaltige Quellenangabe, die auch Deutschland eingehend berücksichtigt, und die sorgfältigen Indices hingewiesen.

Nach W. liegt nur eine, wenn auch vollkommene, Analogie mit den Völkerrechtsverträgen vor (413; vgl. Renard, Concordats: DictThCath 3, 729). Diese Analogie-Theorie, einmal konsequent durchgeführt, dürfte der Tatsächlichkeit entsprechen. Bezüglich der Wirkungen der Konkordate kommt W. ungefähr mit Wernz überein (256; die Wernzsche Definition ist nicht von Schmalzgrueber übernommen), dessen Theorie selbst er vorher ablehnte. Immerhin kann es für die strenge Theorie nicht genügen, was pragmatistisch wäre), daß dieselben Wirkungen sich ergeben. Übrigens erkennt die Theorie auch bei manchen von W. abgelehnten Autoren beiderseitige Verpflichtungen an, damit eine Art Vertrag; in diesem Sinne müßten auch Wernz, Cappello u. a. der Vertragtheorie zugeteilt werden. Aber wegen der vielen Vertragsarten (vgl. Lange-Ronneberg, Die Konkordate 1929, 103 unten) und der verschiedenen Arten der Gerechtigkeitsverpflichtungen, auch angesichts der Konkordatstexte selbst (z. B. AAS 13 [1921] 521: „privilegia . . . per pactiones sollemnes conventionesque"), zumal wegen der potestas directa und indirecta der Kirche beginnt für diese Autoren dann erst die folgenschwere Frage, ob nicht innerhalb der generischen Vertragsverpflichtung eine analoge Abstufung des Verpflichtungsgrades der Konkordate je nach der Sachlage anzunehmen sei. Gerade das war die Fragestellung Leos XIII. (Cappello: Ius Pontificium 8, 1928, 21). Was die potestas indirecta angeht, lehrt W. eine eigentliche Jurisdiktionsgewalt für die res mixtae (41 Anm. 3); doch hätten die Päpste seit Leo XIII. hierin nur auf ihrer Lehrbefugnis bestanden (82 Anm. 2; vgl. aber dazu AAS 5 [1913] 558). Nach W. bleibt nun wohl die Überordnung dieser potestas indirecta beim Konkordat bewahrt (18 108); wie kann dann aber im Falle rein oder gemischt geistlicher Dinge, für die diese bleibende Überordnung behauptet wird, begrifflich zugleich volle Gleichheit der Vertragsverpflichtungen bezüglich dieser Dinge aufrechterhalten werden? W. meint freilich, die Überordnung der Kirche bleibe gewahrt, weil sie im Falle des Bruches oder in Anwendung der Klausel rebus sic stantibus wieder freie Hand bekommt (415); doch gilt letzteres in gleicher Weise für den Staat, so daß darin keine Überordnung zutage tritt. — Man könnte übrigens auf die bedeutsame analoge Klausel im can. 1529 über interne Verträge (nisi . . .) hinweisen. — Bei einem Konkordat mit einem katholischen Staat, in dem der Fürst, wenn auch nicht als Privatmann (19 Anm. 1), doch im Namen des katholischen Landes handelt, kommt hinzu, daß es sich dann bei geistlicher Materie um Untertanen des Papstes, insofern um „internes" Recht handelt; könnte nun je ein absoluter Fürst, der es bleiben will und im Falle des Papstes auch bleiben

muß, begrifflich eine Konstitution anders geben denn als ein Indult, welche äußere Form er auch wähle? Übrigens könnte man in diesem Falle eines katholischen Staates wohl nicht sagen (100 Anm. 1), die Offenbarungsgesetze bildeten für den konkordatschließenden Staat keine Norm (vgl. zu den religiösen Staatstypen Schol 5 [1930] 371 377). Die Überordnung der Kirche würde erst recht gefährdet, wenn man W.s Anschauung beipflichtete, der Völkerrechtsvertrag gehe im Konfliktsfalle dem internen Recht vor; es müßte dann begrifflich der menschliche Rechtsakt des Papstes im Konkordat, das von Kirche und Staat abhängt, der internen göttlichen Konstitution der Kirche voranstehen.

Übrigens ist die Möglichkeit einer analog verschiedenen Verpflichtung der Konkordate oder einzelner Artikel nach Text, Materie und der ganzen Sachlage doch wohl nichts so Fremdartiges angesichts tatsächlicher folgenschwerer Konkordatsdebatten; man denke auch an die Deutungs- und Verpflichtungsdebatten bezüglich der verschiedenen Arten der Völkerrechtsverträge überhaupt (vgl. neuestens Devaux, Traité élémentaire de Droit International Public 1935, 362 392 ff. 399 f.; 197 Anm. 2 über die eigenartige Verkoppelung der beiden Lateranverträge, eines Konkordates mit einem weltlichen Vertrage), an die verschiedenen Verpflichtungsqualifikationen etwa der Völkerbundssatzung, mancher Testamente, wie auch an die bekannte Frage des Verpflichtungsgrades mancher päpstlichen Enzykliken oder ihrer Teile; Hilling weist mit Recht auf die „Schichten" des Kirchenrechts hin (ArchKathKR 115 [1935] 316). Nur so wird man der vielgestaltigen Tatsächlichkeit gerecht werden können, die sich nun einmal einem theoretischen Schema nicht immer beugt. — Wenn einige Linien konsequenter durchgeführt werden, kann man W.s Werk eine abschließende Konkordatslehre nennen. Jak. Gemmel S. J.

Aufsätze und Bücher.

1. Allgemeines. Fundamentaltheologie.

314. Lexikon für Theologie und Kirche. Siebter Band. Mauretanien bis Patrologie. Mit 8 Tafeln, 17 Kartenskizzen und 120 Textabbildungen. Lex.-8° (8 S. u. 1040 Sp.) Freiburg 1935, Herder. *M* 26.—; Lw. *M* 30.—; Hfz. *M* 34.—. — Bewundernswert ist die technische Ausführung des Lexikons. Der Druck ist sehr sauber und fehlerfrei. An Artikeln seien hervorgehoben: Messe, Mission, Modernismus, Mystik, Neuheidentum, Origenes, Papst. Willkommen ist die Liste der Ordensabkürzungen. Man vermißt das Stichwort Mysteriengegenwart mit den Hinweisen etwa auf O. Casel, Jahrb. für Liturgiewissenschaft 8 (1928) 145 bis 224; J. B. Umberg, ZKathTh 52 (1928) 357—400; 54 (1930) 92—105; Dillersberger, ThGl 22 (1930) 571—588, Poschmann, Bütler nach Schol 11 (1936) 309. Auch das Stichwort Meßopfertheorien wäre erwünscht. Deneffe.

315. Orient und Occident. Staat — Gesellschaft — Kirche. Blätter für Theologie und Soziologie. Vierteljahresschrift hrsg. v. Prof. D. Fritz Lieb in Verbindung mit Nikolaj Berdjaew. Neue Folge. 1. u. 2. Heft. März bzw. Juni 1936. gr. 8° (je 48 S.) Bern, Gotthelf-Verlag. Einzelheft *M* 2.—; Jahrgang *M* 6.80. — Die bisher im Verlag Hinrichs, Leipzig, in zwangloser Folge erschienene, für die Konfessionskunde des Ostens, insbesondere Rußlands, wichtige Schriftenreihe (1929 bis 1935 17 Hefte, 1—5 je *M* 5.—, 6—12 je *M* 3.—, 13—17 je *M* 2.—) ist jetzt in eine Vierteljahresschrift unter obigem Titel umgewandelt. In ihr soll östliche Geistesgeschichte und Geisteswelt der Christenheit des Westens erschlossen und im besondern die Entwicklung der Sowjetunion in einer sorgfältig ausgebauten „Chronik" mit größter Objektivität allseitig verfolgt werden. Heft 1 behandelt im Anschluß an eine Verordnung des Vertreters des Moskauer Patriarchats vom Sept. 1935 betr. die Lehre des Prof. S. N. Bulgakov das Thema „Autorität und Freiheit in der russischen Kirche" in Aufsätzen von S. N. Bulgakov und N. Berdjaew. In letzterem („Der Geist des Großinquisitors", 30—38) werden die gleichen Fragen gestellt, welche die Skotisten bei uns an die Thomisten richten (35): „Ist die Menschwerdung des Sohnes Gottes ein Zufall, durch die Sünde bedingt — die Gutmachung eines Fehlers — oder gehört sie zum Schöpfungsplan? Ist die Inkarnation nicht vielmehr ein göttlicher Weltprozeß?" — Als Material zur Vorbereitung der zweiten „Stockholmer" Weltkonferenz der christlichen Ökumene enthält Heft 2 Aufsätze von Lieb über „Die biblische Botschaft und Karl Marx" und von Berdjaew, „Christlicher Personalismus und Marxistische Anthropologie". B. hat sich hier den Grundgedanken von Nesmelow (Die Wissenschaft vom Menschen) zu eigen gemacht: „Die Persönlichkeit trägt das universale Prinzip in sich und kann nicht als Teil irgend eines Allgemeinen, sei dies nun die Welt oder die Gesellschaft, existieren" (30). — Heft 3 soll 3 Aufsätze über russische Dichtung bringen, Heft 4 zum Problem Kirche und Staat Stellung nehmen. Bruders.

316. Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis, Vol. I ed. C. J. M. J. van Beek (Diss. Nijmegen; Promotor A. Slijpen) gr. 8° [VIII], 166* u. 159 S., 9 Taf.) Nijmegen 1936, Dekker en

van de Vegt. *Fl* 6.—. — Die Passio Perpetuae, wie der Herausgeber stets den umfangreicheren Titel abkürzt, ist ein Stück Weltliteratur. Seinem schriftstellerischen Reiz wird sich niemand entziehen können, der es auch nur in einer guten modernen Übersetzung liest. Zu dem erhabenen Gegenstand ist, wie man heute in Fachkreisen fast allgemein annimmt, die schriftstellerische Kunst Tertullians hinzugekommen, und so mußte ein Kleinod entstehen, hagiographisch, kultur- und dogmengeschichtlich ebenso wertvoll wie literarisch und menschlich ansprechend. Der Dogmatiker nimmt besonderes Interesse an den Jenseitsvisionen der jungen, erst zweiundzwanzigjährigen, im Gefängnis Mutter gewordenen Perpetua (Stücke der Kap. 4—10) und des Satyrus (Kap. 11—13), die nach dem Zeugnis des Redaktors bzw. Autors des Gesamtberichtes, also des Tertullian (Kap. 14), Niederschrift dieser Martyrer selbst sind. Die Mitteilungen der Perpetua sind organisch in den Selbstbericht über ihr Martyrium, der mit der ergreifenden ersten Begegnung mit ihrem Vater (Kap. 3) beginnt, eingefügt und schon Kap. 2 von Tertullian beglaubigt. — Ein Literaturwerk von dieser einzigartigen Schönheit und inhaltlichen Bedeutung würde eine kritische Neuausgabe rechtfertigen, auch wenn nur nebensächlicher Ertrag der großen Mühe Lohn wäre. Im vorliegenden Fall sind jedoch vor allem für die Geschichte der Überlieferung und der ersten Druckausgaben des Werkleins sehr bemerkenswerte Ergebnisse gewonnen worden. Es ist schon recht merkwürdig, daß eine so bedeutende Passio in verhältnismäßig wenigen Handschriften erhalten ist; man hat in der für die liturgische Lesung immer noch zu großen Länge des Textes den Grund für dessen seltene Abschrift zu finden geglaubt. Aber noch merkwürdiger ist es, daß ein wichtiger Textzeuge, der *Sarisburgensis*, den der erste englische Herausgeber (von van Beek einwandfrei mit dem auch sonst als patristischen Editor bekannten Joh. Fell 1686 identifiziert) zu der auf einem Cassinensis beruhenden editio princeps des Holsten († 1661), von Possevino erst 1663 posthum herausgebracht, anzog (übrigens nicht konsequent), vielfach als verschieden von dem *Salisburgensis* gehalten wurde, den Ruinart für seine in die Acta Martyrum aufgenommene Edition nach fremder Kollation reichlich verwertet hatte. Es ist van Beek gelungen, den Kodex in Oxford wiederaufzufinden und endgültig als Quelle auch der unter leise verschiedenem Namen auftauchenden Lesungen Ruinarts nachzuweisen. Außerdem hat er aber noch drei weitere Handschriften, alle in England, ans Licht gefördert und so die Zahl der großen Textzeugen, mit Einschluß der 1889 von Harris in Jerusalem entdeckten und ein Jahr später von ihm und Gifford edierten griechischen Redaktion, auf neun erhöht. Unter den früheren Herausgebern gilt dem wohlabwägenden Urteil des neuen Editors Pio Franchi de Cavalieri als der geschickteste. Was er selbst über ihn hinaus bietet, ist neben der Heranziehung der wenig wertvollen neuentdeckten Kodizes vor allem eine erneute selbständige Prüfung der altbekannten grundlegenden Kodices, namentlich des Cassinensis. Dabei erweist sich nebenbei die Erstausgabe des Holsten als eine mit Unrecht von A. Robinson als flüchtig bezeichnete Arbeit. — Auch alle kompendienhaften Überlieferungen der Passio in Form von Acta, nach zwei Textformen in vielen Handschriften erhalten, sind von van Beek nunmehr abschließend ediert worden. Sodann hat er die Ausgabe vorerst durch genaue und reiche Indices für die philologische und kulturgeschichtliche Verwertung hergerichtet.

Diese ist durch einige Untersuchungen von F. J. Dölger, einem Lehrer van Beeks, bereits weit vorangetrieben, wartet aber auf die abschließende Behandlung, die der holländische Herausgeber in einem zweiten Bande verspricht. Die den alten holländischen Traditionen entsprechende Akribie der Ausgabe weckt hohe Erwartungen für diese in Aussicht gestellte Ergänzung. Prümm.

317. Schlütz, K., Das Zeugnis der Urkirche. Ausgewählt und übertragen. kl. 8° (125 S.) Leipzig 1936, Hegner. *M* 2.20. — Wir haben hier eine schöne Sammlung verdeutschter Stellen aus den ältesten Vätern und Kirchenschriftstellern bis auf Laktanz, Anfang des 4. Jahrhunderts, geordnet nach den Stichworten: Die Kirche, Gott, die Schöpfung, die Menschwerdung, der Erlöser, die Sakramente, das christliche Leben. Auf der 2. Seite steht: „Dies Buch gehört zu den Veröffentlichungen des Instituts für neuzeitliche Volksbildungsarbeit (Dortmund)." Dazu ist es wirklich geeignet. Auch der Theologe wird vielleicht noch auf den einen oder andern Text aufmerksam. Weniger angebracht erscheinen mir die S. 119 angeführten Autoritäten. Die dort zitierte Stelle von Harnack enthält einschlußweise die irrige Behauptung, daß das apostolische Zeitalter noch nicht katholisch gewesen sei. Deneffe.

318. Lebreton, J. u. J. Zeiller, Histoire de l'Église depuis les Origines jusqu'à nos jours. Bd. 2: De la fin du 2e siècle à la paix Constantinienne. gr. 8° (512 S.) Paris 1935, Bloud & Gay. *Fr* 60.—; geb. *Fr* 100.—. — Im 2. Band dieser groß angelegten Kirchengeschichte (vgl. Schol 10 [1935] 580) nimmt L. $^2/_3$ des Raumes für die Lehrentwicklung in Anspruch und gibt dadurch dem Werk den Vorrang vor allen bisherigen kirchengeschichtlichen Darstellungen. Für Cyprians De unitate bleibt er seinen Ausführungen von 1934 treu, während Z. (412) sich der Lösung durch van den Eynde (RevHistEccl 29 [1933] 1 ff.) nähert. Perler (Z. f. schweiz. KG 30 [1936] 49 ff.) gibt Nachricht von einem interpolierten Text, der sich in einer unbekannt gebliebenen Cyprianhandschrift des Freiburger (Schweiz) Domarchivs findet. Ferner kommen noch 6 von Chapman nicht berücksichtigte vom Leydener Codex h abhängige Hss in Betracht. Bruders.

319. Jaquin, A. M., O. P., Histoire de l'Église. Bd I: L'Antiquité chrétienne. Bd. II: Le haut Moyen Age. gr. 8° (700 bzw. 683 S.) Paris 1935, Desclée. Je *Fr* 35.—. — Ein früheres Werk des Verf. „Portraits chrétiens" hat vorteilhaft auf Stilisierung und lebendige Darstellung in dieser Kirchengeschichte eingewirkt. Überall hält J. mit den (beweisenden) Unterlagen zurück, um den gebildeten Laien so mit der Vergangenheit vertraut zu machen, als nehme er selbsttätig daran teil. Eine 25jährige Lehrtätigkeit hat diese Sicherheit in Behandlung des Stoffes herbeigeführt, anderseits hat die akademische Jugend der Darbietung Frische und Leben mitgegeben. Bruders.

320. Schmidlin, Jos., Papstgeschichte der neuesten Zeit. 3. Bd.: Papsttum und Päpste im 20. Jahrh. Pius X. u. Benedikt XV. (1903—1922) Lex.-8° (XIX u. 350 S.) München 1936, Kösel & Pustet. *M* 13.50; Lw. *M* 17.—; Hldr. *M* 20.—; Subskr. *M* 12.— bzw. *M* 15.— u. *M* 18.—. — Nachdem die vorausgehenden Bände hier (Schol 9 [1934] 423) ausführlicher gewürdigt wurden, muß für den dritten Band ein kurzer Hinweis genügen, zumal dieser Schlußband in Anlage und Durchführung von seinen Vorgängern nicht abweicht. Auch hier bewundert man die Masse des zusammengetragenen Stoffes und wünschte eine tiefere Durchgestaltung; man nimmt dankbar die unübersehbaren Belege hin und hätte

gern eine kritische Sichtung und Rangordnung; man freut sich über die frische und unbedenkliche Wahrheitsliebe und möchte zuweilen mehr Freiheit sehen. Im ganzen ein achtunggebietendes Werk und unentbehrlich für jeden, der sich ein Urteil über die beiden Pontifikate bilden will, auch wenn dieses Urteil mit dem des Verf. nicht in allem übereinstimmen sollte. — Der zu Beginn des Bandes aufgestellte Satz von den beiden miteinander ringenden Richtungen an der Kurie, die nach ihren starr-konservativen oder diplomatisch-liberalen Grundsätzen abwechselnd die Papstwahlen und damit die Pontifikate bestimmt hätten, bleibt allzu äußerlich. Danach muß also Pius X. nach Leo XIII. „reaktionär" sein. Tatsächlich ist das Urteil über Pius X. zum Teil sehr scharf, und wenn es besagt, der Papst habe im zweiten Teil der Regierung durch seinen Kampf gegen den Modernismus niedergerissen, was er im ersten Teil durch die religiösen Reformen aufgebaut, so ist es sicher auch ungerecht, so sehr es in der Art des Kampfes manches zu bedauern gibt (vgl. den Abschnitt: „Die integralistische Verschwörung" 162 ff.). Im einzelnen wäre zu bemerken: Loisy hat zumal in seiner Exegese sich wohl mehr von Jülicher bedienen lassen als von Harnack, Batiffol, den Dogmenhistoriker, und Blondel, den Philosophen, darf man doch nicht als Loisys Sekundanten bezeichnen (139). Die Ausführungen und Urteile über den Friedensversuch Benedikts XV. und sein Scheitern bedarf der Nachprüfung. Der Artikel von R. Leiber (211) wird kaum so leicht abzufertigen sein. Böminghaus.

321. Stupperich, R., Russische Sektenbewegungen der Nachrevolutionszeit: ZSystTh 13 (1936) 241—274. — Eine brauchbare Ergänzung der früheren Arbeiten über russische Sektenbewegung, wie sie etwa K. Algermissen, Konfessionskunde (1930) 381 ff. zusammenfaßt. Der Verf. will nicht nur die Umgestaltung der alten Sekten aufweisen, sondern auch zu den sektenhaften, nachrevolutionären Neubildungen vordringen. Der Begriff der „Sekte", für den protestantischen Theologen überhaupt nicht so leicht zu formulieren, müßte klarer herausgearbeitet werden. Aber der Artikel bringt viele anregende Einzelangaben über das im Stillen fortglimmende religiöse Leben. Daß sich in diesen Notzeiten besonders apokalyptische Hoffnungen zeigen, ist nicht verwunderlich. Leider ist auch manche synkretistische Religionsmengerei festzustellen: neben alten Ikonen und modernen Christusbildern hängen im Bethaus Bilder von Tolstoi, Haas u. a. Der Verf. ist der Meinung, daß die gegenwärtigen äußeren Lebensbedingungen weite Kreise (des linken Flügels) bereit gemacht haben, neue Formen des religiösen Lebens zu suchen: „Das Volk sucht wirklich; es sucht die Wahrheit und das Leben." Kösters.

322. Wachsmann, A. M., Zur Situation der Diaspora. gr. 8° (16 S.) Paderborn 1936, Bonifacius-Druckerei. *M* 0.30. — Wirksam wird den Katholiken die Diaspora geschildert als ein Aufenthalt in nicht katholischer Atmosphäre. Elkeringhausens (H. Lutz) Religionshochschule und Vorträge durch den Akademikerverband werden warm empfohlen (13). Bruders.

323. Trefzger, H., Die Kirche Abessiniens, ihre Geschichte und Eigenart. 8° (39 S.) Paderborn 1936, Bonifacius-Druckerei. *M* 0.90. — Auf zwölf Seiten wird ein knapper Rückblick der Geschichte versucht, um uns die noch heute fortbestehenden Schwierigkeiten (16—39) begreiflich zu machen und zugleich klar vor Augen zu führen. Bruders.

324. Ryan, E. A., S. J., The Historical Scholarship of Saint

Bellarmine (Univ. de Louvain, Recueil de trav. publ. par les membres des Conférences d'Histoire et de Philol., 2e Sér., 35e Fasc.). gr. 8° (XIV u. 226 S.) Löwen 1936, Bureaux du Recueil, Bibl. de l'Univ., 7, Place du Peuple. *Fr* 35.—. — Die an der Universität Löwen entstandene Arbeit konnte viele unveröffentlichte und neu veröffentlichte Bellarminquellen benützen und schon darum über die entsprechenden Darstellungen Turmels und Polmans hinausgehen. Insbesondere sind der Trierer Häretikerindex Bellarmins und die Brüsseler Chronographia herangezogen. Vor allem führt R. gut in die alte Löwener Geistesumwelt ein, die für Bellarmins wissenschaftliche Entwicklung von entscheidender Bedeutung war. Der nachwirkende Löwener Aufenthalt des Erasmus drängte auf eine positive Theologie hin; die von Anfang an entschiedene Ablehnung Luthers durch die Universität ließ an ihr einen eigenen Kontroverslehrstuhl erstehen; die Systematik führte vom Lombarden weg zu Thomas. Diese starken Einflüsse verbanden sich in Bellarmin mit den Antrieben, die er in Rom durch seine Lehrer mittelbar von der Salamanca-Bewegung her erfahren hatte. So erklärt sich die Verbindung vertiefter Systematik mit einer für die damalige Zeit hochstehenden Quellenmethode in Bellarmin. Die Erforschung letzterer war um so wichtiger, als die Schriften des Kirchenlehrers außergewöhnliche Verbreitung und stärksten Einfluß hatten. Am eindringlichsten erstreckten sich Bellarmins Eigenforschungen auf die ersten fünf Jahrhunderte, auf Thomas und naturgemäß auf die zeitgenössischen Häretiker. Gegenüber damaligen schwärmerischen Richtungen in der Theologie bei Häretikern wie bei manchen Katholiken bewies er stets eine ruhige Nüchternheit. Ebenso war er bei aller Selbständigkeit aller Neuerungssucht abhold. — Die reichhaltige Arbeit führt gut ein in Bellarmins Schaffen, besonders bei den Kontroversen. Die Veröffentlichungen von van Laak scheinen nicht benutzt zu sein: Greg 12 (1931) f.; die dort 13 (1932) 407 genannten Briefe Bellarmins dürften für obiges Thema noch ertragreich sein. Zu 139: Über Bellarmins Inspirationstheorie vgl. Bea, De inspiratione (1930) 13. Zu 207: Der mißverständliche Ausdruck Volkssouveränität (sovereign people) drückt die Lehre Bellarmins nicht gut aus (vgl. 208); nur mangels eines positiven Rechtstitels einer Herrschaft (sublato iure positivo) hat das Volk seine Aufgabe: Schol 4 (1929) 177 186. Zu 141: Über den Ursprung der Lehre von der *potestas indirecta* vgl. Schol 5 (1930) 365; zu dieser Lehre bietet wertvolle neue Bellarmintexte Tromp, S. Rob. Bellarmini liber de locis communibus (Pont. Univ. Greg., Text. et docum., Ser. theol. 17 [Romae 1935]) 46 f. Gemmel.

325. Dorneich, J., Matthias Joseph Scheeben und Benjamin Herder. Mit Bildnis Scheebens und Herders und Facsimile eines Briefes: Sonderdruck (S. 1—42) aus ThQschr 117 (1936) 27—68. — „Der vorliegende Aufsatz ist entstanden aus einem Vortrag anläßlich der Gedenkfeier des 100. Geburtstages Scheebens im Verlagshause Herder in Freiburg i. Br. und will vor allem das Verhältnis der beiden Persönlichkeiten, Autor und Verleger, und den Werdegang der Werke Scheebens beleuchten" (2 bzw. 28). Als Quelle diente besonders der im Herderschen Verlagsarchiv aufbewahrte Briefwechsel. Es hat einen eigenen Reiz, diesen Einblick in das Ringen und Schaffen eines großen Theologen und erfolgreichen Schriftstellers zu tun und sein Verhältnis zu einem befreundeten und verständnisvollen Verleger zu sehen. Als Honorar für sein erstes bei Herder verlegtes Werk, Die Herrlichkeiten der

göttlichen Gnade, erbittet er sich vier Taler für den Bogen „zur Unterstützung eines von mir unterhaltenen armen Studenten" (13 bzw. 39). Wenig bekannt dürfte sein, daß Scheeben auch ein Manuskript über Sphärenharmonie verfaßt hat (33—37, bzw. 59 bis 63). Daß er auch einem Scherz nicht abhold war, zeigt eine Bemerkung in einem Brief aus seinen letzten Lebensjahren, worin er die Hoffnung ausspricht, selbst in seiner Dogmatik bis zu den Letzten Dingen zu kommen, „während Herr Domdekan Heinrich noch kaum mit der Erschaffung der Welt fertig ist" (39 bzw. 65). Sein Freund Heinrich schrieb damals auch an einer Dogmatik.

Deneffe.

326. Dessauer, Ph., Wege und Abwege der Geschichtstheologie in der Gegenwart. 43 S. Sonderdruck aus Die Schildgenossen 15 (1936) H. 3. — In der Form einer Auseinandersetzung mit der Schrift von Th. Michels, Das Heilswerk der Kirche; ein Beitrag zu einer Theologie der Geschichte werden zunächst der Ausgangspunkt der Geschichte, der Urstand, sowie die Grenzen einer Auswertung liturgischer Quellen für (geschichts-)theologische Untersuchungen beleuchtet. Dann wendet sich der Verf. der Frage zu, ob die Erkenntnis des Reiches Gottes in der Geschichte so geartet sei, daß der Gläubige daraus Normen politisch-weltgeschichtlicher Art entnehmen könne. Die Überprüfung des von Michels versuchten Übergangs von der Liturgie zur politischen Geschichte führt zu einer Herausstellung der Gefahr einer Wesensverknüpfung von Kirche und Reichsideologien. Wenn auch die Sakralisierung staatlicher Formen abgelehnt wird, so bestreitet der Verfasser keineswegs die hohe Bedeutung der von der Kirche gepflegten religiösen Kultur, wie sie sich namentlich in der heute manchmal geringgewerteten Volksliturgie niederschlägt, für den Ablauf der Geschichte. Die Sakralisierung des Lebensraumes in seiner Gesamtheit ist zwar ein ganz verständliches und berechtigtes Ziel christlicher Glaubensbetätigung, aber durchaus nicht deren notwendige Voraussetzung. Der Verf. weist dann auf ein Grundergebnis der Schrift von E. Peterson, Der Monotheismus als politisches Problem, hin, wonach es so etwas wie eine politische Theologie nur im Judentum und Heidentum geben könne. „Unter den Begriff der politischen Theologie fällt nicht nur der Versuch, für geschichtlich gegebene Größen die theologische Rechtfertigung zu suchen in der Heilslehre, sondern ebenso der, politische Programme von zeitgeschichtlicher Bedingtheit ... für die Zukunft aus der Heilslehre oder dem Wesen der Kirche zu folgern und zu autorisieren" (30). Prümm.

327. Liener, Jos., Die Zukunft der Religion. 2 Bände. I. Bd. Psychologie des Unglaubens. gr. 8° (258 S.) Innsbruck 1935, Tyrolia. *M* 5.50; Lw. *M* 7.20. — Da Heilung Kenntnis des Übels verlangt, prüft L. mit weitgespanntem Interesse und mit einer erstaunlichen Einfühlungskraft die Geistesströmungen der Gegenwart, soweit sie als Quellgebiet des Unglaubens in Frage kommen können. Er will dabei nicht anklagen. Das Wohltuende und Vorbildliche der Schrift ist vielmehr die vertrauende, positive Einstellung, die in allem auch das Gute sehen will und kann. Selbst die immer einmal notwendige Gewissenserforschung über das Menschliche in der Kirche ist mehr heilend und aufrichtend, statt neue Wunden zu schlagen. Allem Einseitigen und Überspannten ist L. abhold. Diese Kraft des Aufbauens wird sich zweifelsohne im positiven 2. Bande „Der neue Christ" noch wohltätiger auswirken können. Wir haben hier einen Aufruf zu einem

wohlverstandenen lebendigen Kulturkatholizismus. Dieses gründliche, in seiner ansprechenden Darstellung auch weitesten Gebildetenkreisen zugängliche Werk wird zur Vertiefung echter katholischer Aktion führen und stellt einen in seiner Ausgeglichenheit wertvollen Beitrag zu dem heute so stark empfundenen katholischen „Verkündigungs"-Problem dar. Es kommen u. a. zur Darstellung die Existenzialphilosophie, die dialektische Theologie, Schelers, in Anlehnung an Przywara gedeutete Religionsphilosophie, vorab, in Benutzung der Werke von Wunderle und Lindworsky, die wichtigen Ergebnisse der Religionspsychologie. Die Rechte des Intellekts werden an ihrer Stelle, in der metaphysischen Begründung der Religion, ebenso verteidigt wie die pastorale, ja heute „heilpädagogische" Pflicht, auf die Erlebniswirklichkeit der einzelnen einzugehen. Besondere Hervorhebung verdient, was an verschiedenen Stellen der Schrift zu der Frage von der Schuld der Ungläubigen beigesteuert wird. — 47 könnte auf Wilh. Schmidt hingewiesen werden. Gemmel.

328. Machen, J. Gresham, The Christian Faith in the Modern World. 8° (VII u. 258 S.) New York 1936, The Macmillan Company. Geb. *Doll* 2.—. — Der Verfasser, Presbyterianer, Professor des Neuen Testaments in Philadelphia, in Deutschland bekannt durch seine Verteidigung der jungfräulichen Geburt Christi (s. Schol 6 [1931] 87 f.), zeigt sich hier wieder als gläubiger Theologe, der auch über eine gute Dialektik verfügt. Es sind Radiovorträge in einfacher, sehr kommunikativer Sprache. Zwei Vorträge handeln über Gottesbeweise, die Mehrzahl aber über christliche Glaubenswahrheiten: Inspiration der Hl. Schrift, die Erkennbarkeit Gottes, wo aber Sap 13 unerwähnt bleibt, die Dreifaltigkeit, die Gottheit Christi, bei deren Darlegung sich manche auch in der katholischen Theologie vorkommende Gedankengänge finden, die Auferstehung Christi, den Hl. Geist. Zur Inspiration bemerkt der Verf.: „Welch ein schrecklicher Irrtum ist es, nur zu sagen, daß die Bibel das Wort Gottes *enthält*. Nein, sie *ist* das Wort Gottes" (58). Für die Tatsache der Inspiration will er einen großen Beweis auswählen, nämlich das Zeugnis Christi (68). Eines ist ihm noch nicht aufgegangen, das Geheimnis der Kirche. Hier wendet er sich auch, ohne sie zu nennen, gegen die katholische Kirche: „Wir machen die Bibel und sie allein zum Zeugen der Wahrheit und des Lebens. Es gibt keine lebende Autorität, die für uns die Bibel auslegte. Wir müssen sie lesen jeder für sich und müssen Gott bitten, uns zu helfen, wenn wir lesen. Eine Kirche, die uns befiehlt, irgend ein Programm über die Autorität der kirchlichen Entscheidungen anzunehmen, beansprucht im Interesse fehlbarer Menschen eine Autorität, die einzig Gott gehört" (84 f.). Hier verläßt ihn seine Schriftkenntnis und auch seine Dialektik. Er gibt doch zu, daß fehlbare Menschen kraft göttlicher Führung und Hilfe eine völlig irrtumslose Hl. Schrift verfaßt haben. Können dann nicht auch fehlbare Menschen kraft göttlichen Beistandes eine unfehlbare Lehre verkünden? „Irren ist menschlich, und diese Menschen [wie Isaias, Matthäus, Markus usw.] irrten nicht. Sie waren immer in übernatürlicher Weise vor den Irrtümern, die in gewöhnlichen Büchern erscheinen, beschützt" (49). Deneffe.

329. Dawson, Christopher, Religion and the Modern State. 8° (XXII u. 154 S.) London 1935, Sheed & Ward. *Sh* 6.—. — Der bekannte Soziologe D., Konvertit, sieht die Dringlichkeit einer Geisteswende wegen der vollen Negation des Christentums

im Kommunismus. Nachdem der Protestantismus die Kirche und der Liberalismus das Christentum zerstört hat, raubt der Kommunismus die Menschenseele und -würde. Er kann auch England gefährlich werden in der Form der religionslosen, kulturell totalitären Staatsdiktatur, wie sie am reinsten und für die Nachahmung geeignetsten in der heutigen Türkei verwirklicht ist und der auch Moskau zustrebt, während der Faschismus immerhin christentumsfreundlich und der Nationalsozialismus irgendwie religionsfreundlich ist. Die Sendung des echten Christentums der Päpste ist es, selbst unpolitisch zu bleiben, aber indirekt durch die Macht seiner Idee das gesamte öffentliche Leben neu zu gestalten. Gemmel.

330. Iserland, Otto, Ein Beitrag zum Problem: Katholizismus und totaler Staat: Schweiz. Rundschau 35 (1935/36) 1079—1087. — In Anlehnung an Dawson wird in beachtenswerten Ausführungen untersucht, ob in den totalitären Staaten eine wohltätige Rückkehr zum Autoritätsprinzip nach liberalistischer Ungebundenheit oder aber eine Überspannung der Staatsmacht überwiege, die andere geheiligte Bindungen — insofern selbst wieder liberalistisch — gefährde. Freiheit und Bindung werden hierbei stets auf das wirtschaftliche, politische und weltanschauliche Gebiet bezogen. Entsprechend der Zeitbewegung wird der Parlamentarismus gering eingeschätzt, obwohl auch hier weniger die Staatsform als die Art ihrer Durchführung entscheidet. Gemmel.

331. Stark, Karl, Die alte und die neue Taktik des Kommunismus: Schweiz. Rundschau 35 (1935/36) 887—904. — Der weiteste Aufmerksamkeit heischende Artikel schildert zunächst, wie die frühere Leninsche Taktik der Bolschewisten, wie den Gewaltweg zum Ziele, so auch den äußersten Radikalismus der geistigen Propaganda zum Prinzip erhoben hatte. Angesichts des Mißerfolges in vielen Ländern ist nun auf dem 7. Weltkongreß der Komintern zu Moskau Herbst 1935 unter Führung Georgi Dimitroffs eine wesentlich neue Taktik, ein „Kampf auf neue Art" schärfstens für alle Länder vorgeschrieben worden. Die gemäßigte Sozialdemokratie, ja sogar das dafür empfängliche Bürgertum soll durch maßvolle gemeinsame Kampfziele, wie etwa gegen Krieg und Faschismus, zu einer unauffälligen einheitlichen „Volksfront" mit den Kommunisten zusammengeschweißt werden; darum ist der abschreckende, antireligiöse Kampf einzustellen; in revisionistischer Art hat man schon jetzt für Besserung der Arbeiterlage einzutreten. Innerhalb der so geschaffenen Einheitsfront hofft man dann allmählich die radikale Bolschewisierung durchführen zu können. S. weist nach, wie diese neue Schafspelztaktik z. B. in der Schweiz bereits ihre Erfolge zeitigt. Gemmel.

332. Mersch, É., L'Objet de la Théologie et le „Christus Totus": RechScRel 26 (1936) 129—157. — Die zentrale Stellung Christi in der Theologie ist sachlich klar herausgestellt. Sollte die Darlegung praktische Ziele verfolgen, um dementsprechend die theologischen Traktate anders zu benennen und im Lehrplan einzuordnen, so müßte ich dem widersprechen. Der Gottesgedanke verbindet uns mit der Vorzeit, die sich um Jahrtausende vor dem A. T. lagert, er hält auch bei Juden, Protestanten und Katholiken noch einen festen Gedankenzusammenschluß aufrecht. Bruders.

333. Well, A. M., Zur Rehabilitierung der vorwissenschaftlichen Erfahrung: DivThom(Fr) 50 (1936) 73—86. — Ein Aufsatz, der auch dem Religionswissenschaftler und Fundamentaltheologen wertvolle Anregung gibt. „Sofern bei der Erfahrung bloß das

natürliche Denken beteiligt ist, spricht man von vorwissenschaftlicher Erfahrung, sofern ein systematisches, wissenschaftlich geschultes Denken mitbeteiligt ist, von wissenschaftlicher Erfahrung" (76). Das Wertvolle der vorwissenschaftlichen Erfahrung ist „ihre Wirklichkeitsnähe und der gesunde Sinn" (78). Die wissenschaftliche (z. B. naturwissenschaftliche) Erfahrung greift methodisch gewisse Momente (z. B. die „Quanten") heraus, ist also nicht erschöpfend; die vorwissenschaftliche ergänzt die wissenschaftliche, „besteht in ihrem Wesentlichen zu Recht" (80). Die Anwendung auf die Gotteserkenntnis liegt nahe (82; vgl. dazu die Bemerkungen des Referenten im LexTheolKirche 4, 600 f.). Auch in der engeren Fundamentaltheologie macht sich in dem sogenannten „analytischen Beweisgang" eine Rückkehr zur Erfahrung geltend. War man durch die erfahrungsferne und aprioristische Einstellung der rationalistischen Theologie auf eine exklusiv „kritische" Methode gedrängt, so wird jetzt mit Recht betont, daß die wissenschaftliche Glaubensbegründung zunächst ein reflexes Nachgehen der Wege sein wird, die Gottes Vorsehung uns geführt hat (vgl. Kösters, Die Kirche unseres Glaubens [1935] 9 ff.). Die „kritische" Methode, die sich gern als die allein wissenschaftliche bezeichnen möchte, wird nicht überflüssig; sie ist eine wünschenswerte Ergänzung und Bestätigung; aber wir hängen, wie mit Recht gesagt wurde, nicht „von der Gnade der Philologen und Historiker ab". Kösters.

334. Moldaenke, G., Probleme historischen und exegetischen Verstehens in der Theologie: ZKG 54 (1935) 547—564. — Der Aufsatz, ursprünglich eine Antrittsvorlesung an der Dorpater Luther-Akademie, will für Geschichte und Exegese, zwischen der religionsgeschichtlichen Schule (Wrede, Gunkel, Bousset u. a.) und der dialektischen Theologie schreitend, die Überschätzung religionsgeschichtlicher Parallelen und die Zerreißung der Zusammenhänge von Theologie und Kultur vermeiden, weshalb er sich als Ziel setzt ein „dyophysitisches Schriftverständnis". Kösters.

335. Fehr, J., Der Weg zur dialektischen Theologie: Div-Thom(Fr) 50 (1936) 163—180. — Der Artikel ist gedacht als Einführung zu weiteren Aufsätzen über das Grundproblem der Dialektiker, dem Offenbarungsproblem. Der Verf. verfolgt die verschiedenen Stationen des Weges der protestantischen Theologie: Kant, Hegel, Schleiermacher, David Friedrich Strauß, Ritschl, Historismus, der in Ernst Troeltsch seinen „bedeutendsten Vertreter" hat. Am Ende steht das alte Problem nach der Absolutheit des Christentums ungelöst da. Troeltsch versucht vergebens eine Scheinabsolutheit zu retten. Nachdem Kierkegaards leidenschaftliche Anklagen im ganzen ungehört geblieben waren, versucht die moderne dialektische Theologie sich in verzweifeltem Ringen aus der Umklammerung der rationalistischen Theologie zu befreien; sie geht zurück zur schlechthin übernatürlichen Offenbarung, zu Gottes Wort. Ist von hier aus, dem scheinbar gemeinsamen Ausgangspunkt, eine Verständigung zwischen katholischer und dialektischer Theologie zu erreichen? Das soll in weiteren Artikeln untersucht werden. Kösters.

336. Büchsel, Fr., Emanuel Hirschs literarische Lösung der johanneischen Frage: Theol. Blätter 15 (1936) 143—152. — Die literarkritischen Arbeiten von Wellhausen, Spitta u. a. haben nicht überzeugt; es wurde still von diesen Bemühungen, die aussichtslos schienen. Nun versucht es E. Hirsch (1936): mit dem gleichen

Erfolg. „Es muß also trotz H. doch dabei bleiben: die Kleinasiaten bis Papias und Polykarp hinauf sehen in dem Johannes von Ephesus einen persönlichen Jünger Jesu." Kösters.

337. Bultmann, R., Neueste Paulusforschung, II, Die Voraussetzungen der paulinischen Theologie: ThRundschau N. F. 8 (1936) 1—22. — Nach einem ausführlichen Literaturbericht, vorwiegend über die letzten sechs Jahre, gibt der Verf. eine kritische Zusammenfassung über das Verhältnis Pauli zum A. T., zu Jesus und der Urgemeinde, endlich (besonders ausführlich) zur hellenistischen Synagoge und dem Hellenismus überhaupt. Kösters.

338. Staedler, E., Das „Spottkruzifix" vom Palatin: ein Votivbild? ThQschr 117 (1936) 253—260. — Die immer noch unbefriedigende Deutung des Graffito am Westabhange des Palatin, in dem Garrucci 1856 eine höhnende Nachahmung des Kreuzes Christi sah, veranlaßt St. zu einer neuen Deutung, die „selbstverständlich nichts Endgültiges" sagen will und bereit ist, „jeder besser bewiesenen Erklärung das Feld zu räumen": es ist nach St. ein Votivbildchen, das ein im nahen Circus maximus verunglückter Zirkussklave zum Dank für die Bewahrung vor dem Tode seinem Zaubergott, im Lazarett auf seinem Lager liegend, an die Wand gezeichnet hat. So ist erklärt, warum es so tief, nur 50 cm über dem Fußboden, angebracht ist. Damit wäre jede Beziehung des Bildes zur christlichen Religion beseitigt. Kösters.

339. Aulén, Gustaf, Die drei Hauptbekenntnisse der Christenheit: ZSystTh 13 (1936) 5—25. — Der Titel ist unglücklich: man erwartet drei Bekenntnisformen, etwa katholisches, protestantisches, orthodoxes Christentum; statt dessen werden drei Lehren besprochen: „resurrectio, incarnatio, iustificatio sola fide". Daß die letztere Lehre ein „Hauptbekenntnis der Christenheit" sei, ist, schon rein statistisch betrachtet, sonderbar: 529.900 Millionen Katholiken und Orthodoxe gegen 194.419 Millionen Protestanten (Neueste Zahlen: H. Krose, LexTheolKirche 8, 791). Daß diese Lehre deshalb so genannt werden könne, weil sie nach Auffassung des Verfassers ein Hauptbekenntnis sein müsse, kann doch wohl nicht im Ernst verlangt werden. Im übrigen ist es sehr zu begrüßen, daß die Auferstehung wieder als die Achse betont wird, um welche sich der ganze urchristliche Glaube bewegt; und daß die Menschwerdung nicht als hellenistisches Fremdgut, sondern als urchristliches Eigengut gewertet wird. Über einzelnes wäre auch hier zu rechten mit dem Verfasser; so über die Auffassung, Anselms Erlösungstheorie bedeute eine Umbiegung der urchristlichen Auferstehungslehre. Immerhin mag es zutreffen, daß vielfach die Auferstehung zu einseitig als Besiegelung und nicht als Siegestat gewürdigt wurde. Sehr sympathisch berührt die Forderung, daß man endlich aufhören müsse, von einer Entstellung des Christentums durch das „Dogma" zu reden. Das Urchristentum sei von sich heraus, nicht nach aprioristischen Maßstäben zu beurteilen. — In der Tat: der unverminderte, ursprüngliche Christusglaube des N. T. und des Urchristentums bedeutet Einigung und Rettung. Kösters.

340. Dander, Franz, Der verklärte Christus: ThPrQschr 89 (1936) 245—254, 466—485. — Christus hat sich die Verklärung und äußere Erhöhung seiner Menschheit verdient; „darum sehen wir das Geheimnis seines Kreuzes und unserer Erlösung nicht richtig, wenn wir nicht auch die Geheimnisse seiner Verklärung mit ins Auge fassen". Wir erfahren darin nicht nur die Besie-

gelung der Offenbarung, sondern auch die untrügliche Bürgschaft, daß unsere Wege zum Frieden führen durch die Demut des Dienens und Opferns. — Ein beachtenswerter Hinweis darauf, das Ostergeheimnis allseitiger auszuwerten, als es in der herkömmlichen Schultheologie vielfach geschieht. Kösters.

341. Brinktrine, J., Was ist die Kirche? ThGl 28 (1936) 190—196. — Daß man das Wesen der Kirche definieren kann, wird kein Theologe bestreiten; allerdings kann keine Definition der Kirche ihr Wesen ganz erfassen: es bleibt, wie B. mit Recht betont, eine analoge Erkenntnis. Die Frage ist nur, welche Definition die entsprechendste ist; auch eine wahre Definition kann unter Umständen verhängnisvoll sein. B. will das Wesen der Kirche von ihren Funktionen, dem dreifachen Amte her, bestimmen. Mit Recht wird es als „Überspitzung und ein nicht ungefährlicher Irrtum" bezeichnet, wenn man ausschließlich im Priestertum das eigentlichste Wesen der Kirche sehen will. B. findet im Priestertum das „materielle Wesenselement"; haben doch auch die nichtgeeinten Kirchen des Orients das Priestertum. Das formale Element findet er im Hirtenamt (und dem darin einbegriffenen Lehramt); es setzt sich zusammen aus den Bischöfen mit dem römischen Papst an der Spitze. Die Ansicht deckt sich wesentlich mit der von Garrigou-Lagrange vorgetragenen, wonach die Katholizität die causa materialis, die Einheit die causa formalis der Kirche darstellt. — Zu berücksichtigen wird bei B.s Darlegung, die durchaus gut scheint, bleiben, daß auch das Bischofsamt iuris divini ist und nach einer Ansicht mancher Theologen, die unwahrscheinlich aber nicht unmöglich ist, seine Jurisdiktionsgewalt unmittelbar von Gott bekommt. B. kann aber mit Recht darauf hinweisen, daß jedenfalls die Ausübung der Jurisdiktion vom Papst abhängt. Allerdings wird die Definition nicht nur die Ämter und die Amtsträger, sondern die Gesamtkirche, lehrende und lernende Kirche, umfassen müssen. Am Schluß nennt B. die Kirche „den geheimnisvollen Leib Christi"; was er im Zusammenhang des Artikels mit Recht so begründet, daß diese Definition das Wesen der Kirche nicht genügend bezeichnet, wenn wir sie vom Priesteramt allein verstehen, aber zutreffend ist, wenn wir unter „Leib Christi" die durch Christus im dreifachen Amt organisierte und belebte Christenheit verstehen. Das Ganze ist eine dankenswerte Weiterführung eines früheren Aufsatzes: ThGl 26 (1934) 21—29; vgl. Scholastik 9 (1934) 284. Kösters.

342. Brosch, J., Das Wesen der Häresie (Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie, herausg. von A. Rademacher und G. Söhngen. II). gr. 8° (120 S.) Bonn 1936, Hanstein. *M* 3.80. — In dieser wissenschaftlich wertvollen Arbeit kommt der Verf. auf Grund namentlich der Neutestamentlichen Schriften und der Apostolischen Väter zu folgender Begriffsbestimmung: „Die Häresie ist eine aus mangelndem Glauben (Zweifel) entspringende, zum völligen Unglauben hinzielende, durch Loslösung einer Einzelwahrheit aus dem Organismus des Offenbarungsgutes entstandene Absonderung von der Kirche, mit der Tendenz selber Kirche zu werden" (112). Der Unterschied dieser Definition von der in CIC can. 1325 § 2 gegebenen scheint mir darin zu liegen, daß das Gesetzbuch den Häretiker definiert, insofern er unter Beibehaltung des Christennamens irgend eine Glaubenswahrheit leugnet oder bezweifelt, während B. die Häresie als System, als eine Gesamtlehre definiert. Eine längere Besprechung des

Buches habe ich ThRev 35 (1936) 237 f. veröffentlicht. Deneffe.

343. Mersch, É., Le Corps mystique du Christ. Études de théologie historique. 2e éd. revue, corrigée et considérablement augmentée (3e—6e mille) (Museum Lessianum, Section théol. Nos 28/29). 2 Bde. gr. 8° (XLIII u. 551 bzw. 498 S.). Bruxelles (53, rue Royale) 1936, L'Édition Universelle. Zus. *Fr* 90.—. — Gehoben durch die Wellen großen Erfolges hat der Verf. zwischen vielen andern Arbeiten die Neuauflage besorgt (zur 1. Aufl. vgl. Schol 9 [1934] 104 f.). Gleichwohl konnte er über Lukas (65 bis 69); über Theozentrisches (163—168) und über unsere Adoption im Sohne bei Paulus (190—203); über Jesus unser Leben bei Johannes (190—203); über den Barnabas- und 2. Klemensbrief (304—309) Ergänzungen eintragen. Im II. Band hat er auch (357—362) von Papst Leo XIII. ab nach Verbindungslinien mit der heutigen Lehre von der Kirche sich umgesehen. Auch die Bibliographie, bes. Bd. 1 S. XXXVII—XLIII, ist erheblich erweitert. Die schnelle Fertigstellung der Neuauflage für die zahlreiche Nachfrage ist wohl für einige kleine Mängel verantwortlich, z. B. hätte S. XXXII heute auch Merks N. T. (vgl. unten Nr. 352) erwähnt werden sollen; von Zahn, Forschungen (XXXV) gibt es 10 Bde. (1881—1929); zu XXXVIII Z. 4: Adam sollte jetzt in 7. Aufl. zitiert werden (vgl. Schol 10 [1935] 583), Lippert und Feckes (XL unten) in 2., Jürgensmeier (XLII oben) in 5. Auflage 1935. Der Verlag erhöhte den Preis nicht trotz der Abwertung des belg. Franken und der 132 Seiten, die dazu gekommen sind. Hiervon sind 19 sehr nützlich zur Erweiterung des Autoren- und Sachregisters verwandt. Seite 163 Anm. 2 kommt der Verf. auch die schwierige Frage der Inhabitatio Spiritus S. zu sprechen. Wie das körperliche Haupt hat auch das caput mysticum 3 Eigenschaften: es ist naturgleich, ferner Prinzip und Quelle von sensus und motus. Da wird nun neben dem Logos der Hl. Geist als causa efficiens der Gnade in den Gliedern genannt, während eine kleine Unterscheidung von Corpus Christi mysticum und unserm Begriff Ecclesia noch fehlt (Koenig H., De inhabitatione Spiritus S. doctrina s. Bonaventurae 1934). Klare Linienführung für die beiden Fragestellungen findet sich in der Theologie der Vorzeit noch nicht. Bruders.

344. Klaus, A., Die Idee des Corpus Christi mysticum bei den Synoptikern: ThGl 28 (1936) 407—417. — Der Artikel will die oft vergessenen Synoptiker als Zeugen für den Gedanken (nicht das Wort) des Leibes Christi anführen. Das hatte schon Mersch in seinem grundlegenden Werke getan. Klaus verarbeitet das Material aber selbständig. Schon in den Stammesregistern findet er die organische Verbundenheit ausgedrückt mit dem, der als Gott verkündet wird. Besonders aber ist der synoptische Gottesreichgedanke sachlich mit dem Leib-Christi-Gedanken identisch oder wenigstens innerlich verwandt. — Es wäre zu begrüßen, wenn das Reich Gottes mehr aus der gesamten Lehre Christi erklärt und auf seinen eigenen Grundgedanken zurückgeführt würde. Es wird sich dann eine Bedeutungsanalogie ergeben. Das irdische, innere und äußere, Gottesreich wird mit dem Leib Christi zusammenfallen, allerdings innerlich bezogen auf das Endreich und die Vollendung: cum tradiderit (Christus) regnum Deo et Patri. Kösters.

345. Linden, R., Die Regelobservanz in der Rheinischen Kapuzinerprovinz von der Gründung bis zur Teilung (1611—1668): FranzStud, Beiheft 16, Münster i. W. 1936, Aschendorff. — Ein

quellenmäßig belegtes, aus dem Leben gegriffenes Bild vom Streben und Ringen nach christlicher Vollkommenheit. Sehr instruktiv sind die Bemühungen der Visitatoren, die Observanz mit äußerer Tätigkeit im „gemischten Leben" zu vereinigen. — Brauchbar für den Apologeten, auch unserer Tage. Kösters.

346. Schomerus, H. W., Religionsgeschichte und äußere Mission: Theologie der Gegenwart 30 (1936) Heft 6. — Sch., der uns, in Auswertung seiner früheren missionarischen Erfahrung, schon manche beachtenswerte religionswissenschaftliche Beiträge gegeben hat, bietet S. 73—88 besonders eine besonnene Wertung der Schriften über Religion und (germanische) Rasse, über Indogermanen im Westen und Osten. Zu wünschen wäre, daß das katholische Schrifttum, das gewiß nicht ganz übersehen wird (vgl. Herte [Paderborn], Reschke [Münster]), mehr beigezogen würde (z. B. Dausend, Becher, Berning, Herwegen, Algermissen, Kraus). Methodisch sehr richtig schreibt Sch.: „Man darf allerdings nicht . . . ein des Besten beraubtes Christentum zum Vergleich heranziehen, . . . sondern man muß es nehmen, wie es sich darstellt in Jesus Christus, dem menschgewordenen Logos." Kösters.

347. Bartmann, B., Katholische Bewegungen mit Hemmungen: ThGl 28 (1936) 19—28. — B. wendet, gütig aber verständlich, auf sieben moderne „Bewegungen" den sehr wahren und beherzigenswerten Grundsatz an, daß Gottes Offenbarung, die im kirchlichen Lehramt hinterlegt und durch die Dogmatik erklärt wird, die Norm aller „Bewegungen" sein muß. Wurde in letzten Jahren mit Recht gegen einen einseitigen Intellektualismus Stellung genommen, so darf doch die Offenbarungswahrheit nicht einseitig und darum irrig aufgefaßt werden: ein Strom, der seinen Damm durchbricht, kann Verheerung anrichten und das um so mehr, je stärker die Kraft ist, die er in seinem Lauf entwickelt hat.

Kösters.

2. Heilige Schrift.

348. Stonner, A., Der Lichtgedanke in der Hl. Schrift und Meßliturgie. Eine Bibelstundenreihe 8° (126 S.) Paderborn 1936, Schöningh. *M* 1.80. — Das Leben der Kirche ist die Exegese der Hl. Schrift. — Diesen Gedanken sprechen Stonners Bibelstunden über den Lichtgedanken nicht als theoretisch formulierte These aus. Sie vollziehen ihn aber tatsächlich. Die Stellen der Hl. Schrift über das Licht als Geschöpf und Offenbarung Gottes, über Christus das Licht, die Macht des Lichtes im Reiche Gottes, werden zusammengetragen und finden ihre Erläuterung und Entfaltung eben im Leben der Kirche, ihrer Liturgie, ihrem religiösen Brauchtum. Es ist ein Stück „Theologie des Lichtes", was hier in einfacher und anspruchsloser, aber überaus lebendiger und schriftnaher Form dem Leser dargeboten wird. Closen.

349. Moore, Ph. S., The Autharship of the Allegoriae Super Vetus et Novum Testamentum: NewSchol 9 (1935) 209—225. — Wie Leibniz für die Biographie Hugos von St. Viktor noch immer die Grundlage ist, so Oudin und Hauréau für die Werke Hugos. Und doch wartet manches bei Hugo und auch bei Richard noch der Klärung. M. macht einen glücklichen Vorstoß. Die für die Geschichte der Exegese und Theologie wichtigen Allegoriae, die obendrein in den Ausgaben an 3 verschiedenen Stellen stehen, werden Hugo, Richard und Petrus Comestor zugeschrieben. Wem gehören sie? M. zeigt zunächst, daß die Zuteilung an Petrus in

der Tradition keinen Halt besitzt. Er geht von der Tatsache aus, daß die Excerptoria und Allegoriae ein Ganzes bilden. Nun werden die Excerptoria schon im 12. Jahrhundert Richard und auch später nur Richard zugeschrieben, und auch die Allegoriae kommen schon im 12. Jahrh. in Verbindung mit den Excerptoria unter Richards Namen vor. Dagegen hält die freilich ebenfalls alte Zuteilung der Allegoriae an Hugo nicht stand. Schwierigkeiten, die schon Bellarmin und Oudin erhoben und die noch jüngst Ottaviano wiederholte, fallen nicht ins Gewicht. Leider hat M. nicht definiert, was er unter Allegoriae genau versteht, da auch andere Bestandteile darin eingedrungen sind. Heute ergibt sich aber aus Verweisen und Stilkriterien volle Gewißheit. Excerptoria, Allegoriae, Centum sermones und kleinere Werke sind unzweifelhaftes Eigentum Richards, wie ich bald aus inneren Kriterien als Ergänzung zu M. nachzuweisen hoffe. Pelster.

350. Schwegler, Theodor, O. S. B., Familie, Gesellschaft und Wirtschaft nach dem mosaischen Gesetz und den Propheten (Wissenschaftliche Beilage zum Jahresbericht der Stiftsschule Einsiedeln 1934/35) gr. 8° (87 S.) Einsiedeln 1935, Benziger & Co. — Die Schrift will beitragen zur Verteidigung und Rechtfertigung des heute angefeindeten Alten Testamentes; sie will es dadurch, daß gezeigt wird, wie „wichtigste Belange des menschlichen Lebens durch die Offenbarung, wie sie im A. T. vorliegt, gerade so geschützt und geregelt werden, wie es die Natur der Sache eigentlich erheischt, und wie es mit den Lehren der Menschheitsgeschichte im Einklang steht". Einleitend wird eine kurze Erklärung und Bewertung von „Gesetz" und „Propheten" gegeben, die für den Nichttheologen wohl notwendig sein dürfte. Hier ist insbesondere die Parallele der Tora zu den anderen alten Gesetzbüchern (z. B. Hammurapi-Codex) zu begrüßen, die Einzelbestimmungen des A. T. verständlicher macht. Religionsgeschichtlich und kulturell sind auch die einleitenden Ausführungen über „verschiedene Arten von Propheten" von Interesse. — In drei Kapiteln wird der Kern der Ausführungen geboten: 1. Ehe und Familie, 2. Die Gesellschaft, 3. Die Wirtschaft. Über diese drei Gebiete wird eine reiche Fülle von Einzelheiten geboten, so daß die Möglichkeit einer eigenen Urteilsbildung auf Grund dieses Tatsachenmaterials gegeben ist. Das Ergebnis läßt sich so zusammenfassen: Das A. T. bietet eine Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung, die nicht das letzte Wort auf allen in Betracht kommenden Gebieten ist; die vielfach, kulturell und rechtlich, zeitgeschichtlich bedingt und gebunden ist; in der aber die großen sittlichen Normen von sozialer Gerechtigkeit und Billigkeit durchaus bestimmend sind. Hürth.

351. Peters, Norbert, Die soziale Fürsorge im Alten Testament. gr. 8° (III u. 92 S.). Paderborn 1936, Bonifacius-Druckerei. *M* 1.80. — Eine gute Zusammenstellung dessen, was im A. T. über das Sozialrecht im allgemeinen, über das Eigentum und seine Verteilung, über die soziale Fürsorge durch das Bodenrecht, über die Fürsorge für die Familie, den Einzelmenschen und besondere Menschenklassen gesagt wird. Direkte Apologetik und erst recht Polemik ist vermieden. Das Ziel, das der Verf. sich gesteckt hat, „in diesen für die soziale Fürsorge auf lange Sicht in unserem Vaterlande entscheidenden Zeiten weiteste Kreise auf den in der sozialen Fürsorge des Alten Testamentes herrschenden Geist neu aufmerksam zu machen und die Großtat dieses sozialen Aufbaus in einfachen Verhältnissen zu schildern, welche die Geistes-

gewaltigen Israels schon vor Jahrtausenden geleistet haben" (Einl.), wird erreicht. Weniger gefallen kann uns, daß wir nicht die durch die objektive Entwicklung der alttestamentlichen Offenbarung gegebene Gestaltung erhalten, sondern nur ein Nebeneinander.
Beumer.

352. Merk, Aug., S. J., Novum Testamentum graece et latine apparatu critico instructum. 2. Aufl., kl. 8° (40* u. 2×852 S. u. 4 Karten) Romae 1935, Pontificium Institutum Biblicum. Lw. *L* 18.—. — Merk, Aug., S. J., Novum Testamentum graece apparatu critico instructum. kl. 8° (38* u. 853 S. u. 4 Karten) ebd. 1936. Je nach dem Papier Lw. *L* 11.— bzw. 13.—. — Eher, als der Herausgeber wohl selbst erwartet hatte, war die starke 1. Aufl. vergriffen, ein Zeichen, daß diese Ausgabe des N. T. einem wirklichen Bedürfnisse entsprach. Über ihre Anlage und ihren Zweck wurde in dieser Zeitschrift seiner Zeit berichtet (vgl. Schol 9 [1934] 100 ff.). Bei der 2. Aufl. hat sich M. nicht damit begnügt, einige Lücken in den Verzeichnissen der verwerteten Textzeugen, sowie manche Versehen im Apparat, die sich bei einer solchen Arbeit in der 1. Aufl. kaum vermeiden lassen, möglichst auszumerzen, sondern er hat auch vor allem die neuen Papyrusfunde (Chester-Beatty-Papyri) P^{45}, P^{46} u. P^{47}, soweit sie schon veröffentlicht waren, in den Apparat hineingearbeitet. Leider konnten die von Sanders inzwischen herausgegebenen Teile des P^{46} bei den Paulusbriefen nicht mehr berücksichtigt werden, da der Apparat schon gedruckt war. Der Apparat zur Apok wurde vollständig neu gearbeitet, die Prolegomena, die in der 1. Aufl. in manchen Punkten etwas dürftig geraten waren, sind z. T., besonders bezüglich der Textgeschichte, erweitert worden. M. nimmt auf Grund der neuesten Forschungen an, daß zu Anfang des 4. Jahrhunderts drei Hauptformen bzw. Rezensionen des griechischen Textes bestanden haben, die Koine (K), der alexandrinische oder hesychianische Text (H) mit den Hauptvertretern B und S und endlich der palästinische oder cäsareanische Text (I), der sich auch in den Chester-Beatty-Papyri vorfinde und wohl vortatianisch sei. Von ihm ist nach M. die Textform des Kodex D und der altlateinischen Übersetzung reichlich verschieden. Da die genannten Rezensionen offenbar jüngeren Ursprungs seien, weil die vorhandenen älteren Textzeugen mit keiner von ihnen einfachhin übereinstimmten, seien bei der Wiederherstellung neben den Rezensionen oder vielmehr dem ihnen zugrunde liegenden Text zugleich die älteren Textzeugen zu berücksichtigen. Damit ist von selbst gegeben, daß bei der Textgestaltung B nicht schlechthin den Ausschlag gibt. Es ist sehr zu begrüßen, daß für die 2. Aufl. dünneres, aber doch nicht durchscheinendes Papier gewählt wurde, so daß sie sehr handlich geworden ist. Der Preis ist derselbe wie bei der 1. Aufl., also in Ganzleinen gebunden 18.— ital. Lire ausschließlich Porto, wenn man unmittelbar bei der „Amministrazione Pubblicazioni, Pontificio Istituto Biblico, Piazza della Pilotta 35, Roma 101" bestellt. Bei Bestellung von wenigstens 6 Exemplaren durch die Rektoren und Verwaltungen der Seminarien dürfte wohl dieselbe Ermäßigung gegeben werden wie bei der 1. Aufl., d. h. das Exemplar käme auf 15.50 ital. Lire. Außer der griechisch-lateinischen Ausgabe ist 1936 der griechische Text auch gesondert erschienen, und zwar teils auf dem Papier der 1. Aufl. zum Preise von 11.— Lire, teils auf dem dünneren Papier der 2. Aufl. zum Preise von 13.— Lire, jeweils ausschließlich Porto. Brinkmann.

353. Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, hrsg.

von G. Kittel. Bd. III (1.—5. Lieferung), 4° (S. 1—320). Stuttgart 1935/36, Kohlhammer. Subskriptionspreis für die Lieferung *M* 2.90. — Auf die Anlage und die Bedeutung dieses Unternehmens wurde schon nach Abschluß des 1. u. 2. Bandes in dieser Zeitschrift (vgl. Schol 9 [1934] 102 ff. u. 11 [1936] 292 f.) hingewiesen. Inzwischen liegen die ersten 5 Lieferungen des 3. Bandes (Θαμάρ—ἱλαστήριον) vor. Auch hier haben sich einige Beiträge, an denen oft mehrere Fachleute zusammengearbeitet haben, fast zu eigentlichen religionsgeschichtlichen Monographien ausgewachsen. Es sei nur hingewiesen auf den Artikel über θεός und verwandte Worte (65—123) von Kleinknecht, Quell, Stauffer und Kuhn, ferner auf den Beitrag von Oepke über das Wunder im Anschluß an ἰάομαι usw. (194—215) und auf die Ausführungen von Schrenk über ἱερόν ..., ἱερεύς, ἀρχιερεύς usw. (221—284). Bei aller Anerkennung der gründlichen Arbeit und allseitigen Behandlung der einzelnen Fragen kann man doch den theologischen Deutungen vom katholischen Standpunkt vielfach nicht restlos zustimmen. Christus soll nach Stauffer Gott genannt werden bloß als Träger des Gottesamtes (107), also nicht als wesensgleicher Sohn. Von einer Dreieinigkeit sei im N. T. nicht die Rede, sondern durch die Trinitätsformel des Comma Johanneum hätten die spanischen Katholiken des 6. Jahrhunderts das Ergebnis der altkirchlichen Dogmenentwicklung ins N. T. zurückgetragen (109). Oepke erkennt den Wunderheilungen Jesu zwar eine Sonderstellung zu, wendet sich aber in gleicher Weise gegen „die radikale Kritik aller Wunderberichte im Sinne eines ärmlichen Rationalismus" wie gegen „die schematische Isolierung der Wunderheilungen Jesu im Sinne eines exklusiven Supernaturalismus" (211). Er meint, wir müßten „unsere Begriffe von möglich und unmöglich elastisch" erhalten (ebd.). So kann von einer Summa theologiae N. T. continens doctrinam huius aevi, die verpflichtet, wie es in einer Besprechung heißt, nicht die Rede sein. Brinkmann.

354. Bauer, W., Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur. 3. völlig neu bearbeitete Aufl. 4° (1.—5. Lieferung: Spalte 1—800 [α-λυχνία]). Berlin 1936, Töpelmann. Jede Lieferung *M* 2.80. — Die Neuauflage dieses allseitig anerkannten Wörterbuches soll in 10 Lieferungen zu je 10 Bogen bis Weihnachten 1936 abgeschlossen sein. An der Zielsetzung, der Stoffauswahl, dem Aufbau und der Einzeldurchführung hat der Verf. gegenüber der 2. Aufl. nichts Wesentliches geändert. Bei der Neubearbeitung hat er sich vielmehr nur zum Ziel gesetzt, die inzwischen neu erschlossenen literarischen Quellen sowie die einschlägigen neueren Arbeiten bis auf die Gegenwart zu berücksichtigen. Dafür wurde ältere Literatur z. T. gestrichen. Wer darüber vollständigeren Aufschluß wünscht, wird in Zukunft neben der neuen Aufl. die frühere zu berücksichtigen haben. B.s Wörterbuch geht insofern über das bekannte Lexicon graecum N. T. von Fr. Zorell S. J. (2. Aufl. 1931) hinaus, als es auch die übrige urchristliche Literatur berücksichtigt, während Z. in der sorgfältigen Herausarbeitung der theologischen Bedeutungen der Worte noch immer den Vorrang behält. Übrigens hat B. laut Vorwort zur 2. Aufl. (1928) u. a. das Lexicon von Z. (1. Aufl. 1911) dauernd zu Rate gezogen, und nicht umgekehrt, wie H. Odeberg in seiner Besprechung der 2. Aufl. von Z. (freilich hat er ganz übersehen, daß es sich um eine 2. Aufl. handelt) in der „Svensk Teologisk Kvartalskrift" 1935, Heft 3 es darstellt. Brinkmann.

355. Huck, Albert, Synopse der drei ersten Evangelien. 9. Aufl. (36.—50. Tsd.) Unter Mitwirkung von H. G. Opitz völlig neu bearbeitet von H. Lietzmann. Lex.-8° (XX u. 213 S.). Tübingen 1936, Mohr. Lw. *M* 4.80. — Die „völlige" Neubearbeitung der bekannten Synopse von Huck erstreckt sich weniger auf die Anordnung und Gestaltung des Textes, die nur in ganz wenigen Fällen geändert wurden, als vielmehr auf die Neugestaltung des kritischen Apparates und die bedeutende Kürzung der Prolegomena. Während in den früheren Auflagen eine ausführliche Einleitung in die Textgeschichte gegeben wurde, wird der Leser dafür jetzt auf andere Einführungen in die Textkritik verwiesen. Nur eine kurze Übersicht über die wichtigsten Textzeugen wurde beibehalten. Früher wurden im Apparat nur eine Reihe einzelner Textzeugen aufgeführt. Deren Zahl wurde zwar in der neuen Auflage noch beschränkt, aber dafür, ähnlich wie in den neuesten Auflagen des N. T. von Nestle, die Sigla der Textfamilien λ φ K und dazu it (= itala) eingeführt. Nur die Abschnitte Nr. 122—129; 235 f.; 249 ff. sind mit vollem Apparat versehen, um damit Beispiele für die ganze Breite der Überlieferung zu geben. Diese Kürzung der Prolegomena und des Apparates, die wohl in erster Linie geschehen ist, um den Preis möglichst niedrig zu halten, wird man um so leichter in Kauf nehmen, da es ja nicht unmittelbar Zweck einer Synopse ist, die Textgeschichte im einzelnen zu verfolgen. Dafür sind heute kritische Textausgaben von Merk, Vogels, Nestle usw. jedermann zur Hand. Freilich sollte durch die Kürzungen nicht ein Mißverständnis verursacht werden, wie es z. B. geschieht, wenn jetzt Lk 1, 46 als Zeugen für die Lesart Ἐλισάβετ: Iren. u. Orig. angeführt werden, anstatt wie in den früheren Auflagen genauer zu sagen: Iren. interpres und Orig. interpres. Der Anhang mit den Parallelstellen aus Joh ist wieder fortgefallen; dafür werden aber jetzt die entsprechenden Verse aus Joh durch Zahlen im Text angegeben. Wenn man auch oft gerne wieder zu den reichhaltigeren früheren Auflagen greifen wird, bleibt auch diese Neuauflage trotz der mannigfachen Kürzungen ein wertvolles Hilfsmittel für das Studium des N. T. Brinkmann.

356. Stettinger, Gottfried, Kommentar zum Evangelium des heiligen Markus mit Ausschluß der Leidensgeschichte. 3. Auflage (Kurzgefaßter Kommentar zu den vier heiligen Evangelien, begründet von Franz X. Pölzl, fortgesetzt von Theodor Kard. Innitzer, II). gr. 8° (LII u. 347 S.) Graz 1935, Styria. *M* 7.20; geb. *M* 9.—. — Durch diese Neuauflage ist auch der Markuskommentar in dem bekannten und ausgezeichneten Bibelwerk Pölzl-Innitzer auf den Stand der heutigen Forschung gebracht worden. Gegenüber der 2. Auflage von 1916 bedeutet die jetzige keine wesentliche Umstellung. Der Verf. bemerkt im Vorwort selbst: „Ungeachtet mehrfacher sachlicher und stilistischer Umgestaltungen konnte . . . im großen und ganzen vollends das Gepräge der zweiten Auflage beibehalten bleiben, zumal die mit ergänzenden Bemerkungen sich befassenden . . . Erweiterungen gewöhnlich nur in Form von Fußnoten beigegeben wurden." Wennemer.

357. Kleist, J. A., S. J., The Gospel of Saint Mark. Presented in Greek Thought-Units and Sense-Lines, with a Commentary. gr. 8° (XXI u. 260 S.) Milwaukee (1935), The Bruce Publishing Company. Catalog Price *Doll* 3.50; List Price *Doll* 2.80. — In seiner 1932 erschienenen englischen Ausgabe des Markusevangeliums (The Memoirs of St. Peter or the Gospel according to St.

Mark; vgl. Schol 8 [1933] 282) kündigte der Verf. eine entsprechende, ebenfalls in Sinnzeilen gedruckte Ausgabe des griechischen Textes dieses Evangeliums an, die nunmehr vorliegt. Sie ist in erster Linie gedacht als Einführung in das Griechisch des N. T. für Schüler, die sich 2—3 Jahre mit dem Studium des klassischen Griechischen befaßt haben. Zugleich soll sie aber auch solchen dienen, die tiefer in die Eigenart des neutestamentlichen Griechischen eindringen möchten. Zu diesem Zwecke sind im 2. Teile Ausführungen über Kolometrie sowie Anmerkungen über allgemeine Eigentümlichkeiten des Stiles und über den philologischen Sinn einzelner Stellen beigegeben. Mit Rücksicht auf die unmittelbare Bestimmung des Buches fehlt auch ein alphabetisches Wörterverzeichnis nicht. Dem griechischen Text liegt die Ausgabe von H. Vogels zugrunde. Der Verf. will mit seiner Ausgabe die Frage nicht entscheiden, ob der Text des N. T. ursprünglich kolometrisch geschrieben war, noch macht er den Anspruch, mit seinen Gedankengruppen und Sinnzeilen im einzelnen genau die alten „cola" und „commata" wiederzugeben, sondern er möchte vor allem die einzelnen Gedanken dadurch klarer hervorheben und damit das Verständnis erleichtern. Gerade wegen dieser Anordnung des Textes sowie der zuverlässigen philologischen Anmerkungen eines gründlichen Kenners der griechischen Sprache kann das Werk auch dem berufenen Erklärer des N. T. gute Dienste leisten.

Brinkmann.

358. Schlatter, A., Markus, der Evangelist für die Griechen. gr. 8° (279 S.) Stuttgart 1935, Calwer Vereinsbuchhandlung. *M* 7.50; Lw. *M* 10.—. — Mit der Erklärung des Markusevangeliums beschließt Sch. die Reihe seiner Evangelienkommentare. Der vorliegende Band gleicht in seiner Anlage ganz den früheren (vgl. Schol 6 [1931] 281 f.; 7 [1932] 596; 10 [1935] 606 f.). Der Verf. hält mit der altkirchlichen Überlieferung im Gegensatz zu fast sämtlichen nichtkatholischen Schrifterklärern daran fest, daß Mt vor Mk geschrieben sei. Er begründet seine Ansicht vor allem damit, daß nicht die palästinische Kirche, für die Matthäus wahrscheinlich geschrieben habe, von den hellenistischen Kirchen zu empfangen pflegte, an die Markus mit seinem Evangelium sich wende, sondern umgekehrt. Wenn Markus nur wenige von den atl. Zitaten des Mt übernommen habe, finde das seine naheliegende Erklärung darin, daß er sein Evangelium zunächst für Heidenchristen geschrieben habe, vor denen auch Paulus sich nicht auf das A. T. zu berufen pflege. Anderseits seien die wenigen atl. Zitate bei Markus offenbar nicht unmittelbar dem A. T. entnommen, da sie dieselben Abänderungen zeigten wie bei Matthäus. Hierhin gehöre Mk 1, 2 = Mt 11, 10; Mk 1, 3 = Mt 3, 3; Mk 7, 6 f. = Mt 15, 8 f.; Mk 14, 27 = Mt 26, 31 (13 ff.). Der Kommentar schließt mit Mk 16, 8, ein Zeichen, daß der Verf. sich nicht entschließen konnte, Mk 16, 9—20 für echt zu halten.

Brinkmann.

359. An Unpublished Fragment of the Fourth Gospel in the John Rylands Library, edited by C. H. Roberts. 4° (34 S. u. 1 Faksimile). Manchester 1935, University Press. *Sh* 2/6. — Trotz seiner Kürze gehört dieses Fragment zweifellos zu den wichtigsten biblischen Papyrusfunden. Wie die Chester-Beatty-Papyri und das Fragment von dem sogenannten Unbekannten Evangelium (vgl. Schol 10 [1935] 609) stammt es von einem Kodex und enthält einige unvollständige Verse aus Joh, und zwar in recto: Joh 18, 31 ff., in verso aber Joh 18, 37 f. Es läßt sich nicht mit

Sicherheit feststellen, wo es gefunden wurde; wahrscheinlich in Mittelägypten, in Fayum oder Oxyrhynchos. Ein Vergleich der Schriftform mit andern, z. T. genau datierten Papyrusfunden legen die Annahme nahe, daß wir es mit einem Kodex aus der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts (etwa um 130 geschrieben) zu tun haben. Einen andern Grund für das hohe Alter möchte der Herausgeber darin sehen, daß der Name Jesu wahrscheinlich noch ausgeschrieben gewesen sei. Doch dieser Grund ist wohl kaum stichhaltig, denn an beiden Stellen, wo der Name Jesu stehen müßte, ist das Fragment schadhaft, und die offenbar ungleiche Länge der einzelnen Zeilen erlaubt auch nicht einen Rückschluß auf die Zahl der Buchstaben für den Namen Jesu, wie R. meint. Der Text bietet keine irgendwie bemerkenswerte abweichende Lesart und straft damit die Annahme derer Lügen, die meinen, daß im Anfang des 2. Jahrhunderts der heilige Text noch sehr frei überliefert worden sei. Brinkmann.

360. Bonsirven, Jos., S. J., Epîtres de Saint Jean. Introduction, traduction, commentaire (Verbum Salutis IX). 8° (VIII u. 310 S.) Paris 1936, Beauchesne. *Fr* 24.—; Hlw. *Fr* 39.—; Hldr. *Fr* 44.—; Ldr. *Fr* 48.—. — B. hat mit diesem neuen Kommentar die Sammlung des „Verbum Salutis" um einen wertvollen Band bereichert, der um so mehr zu begrüßen ist, als auf katholischer Seite die Erklärungen der johanneischen Briefe nicht zahlreich sind, obschon gerade 1 Joh zusammen mit dem vierten Evangelium zu den theologisch tiefsten Schriften des N. T. gehört. Wie die ganze Sammlung, hält auch dieser neue Kommentar die Mitte zwischen streng wissenschaftlicher Behandlungsweise und rein volkstümlicher Darstellung. In einer verhältnismäßig ausführlichen Einleitung (1—65) erhält der Leser Aufschluß über den hl. Johannes und die Lage der Kirchen in Asien gegen Ende des 1. Jahrhunderts, über Eigenart und Verfasser, über Leser und Gegenstand, über Text und Stil des 1 Joh, ferner über den Verfasser, die Echtheit, die Gelegenheit und den Gegenstand des 2 und 3 Joh und endlich über die Theologie der johanneischen Briefe. Ohne sich mit andern Auffassungen auseinanderzusetzen, zergliedert B. den 1 Joh außer der Einleitung (1, 1—4) in 3 Hauptteile: 1. die Bedingungen der göttlichen und kirchlichen Gemeinschaft (1, 5—2, 29), 2. die Liebe Gottes und die Kinder Gottes (3, 1—5, 4a) und 3. letzte Empfehlungen und ermutigende Versicherungen (5, 4b—21). Das Comma Johanneum möchte er mit Martin, Künstle u. a. als eine priszillianische Interpolation ansehen, gibt aber zu, daß diese Auffassung von verschiedenen Gelehrten bekämpft wird (20). Brinkmann.

361. Schwertschlager, R., Der erste Johannesbrief in seinem Grundgedanken und Aufbau (Dissertatio ad lauream in Facultate theologica Pontificiae Universitatis Gregorianae). gr. 8° (49 S.) Koburg 1935, Tageblatt-Haus. — Nach einer Darstellung und Prüfung der bisherigen, vor allem von protestantischen Schrifterklärern vorgelegten Ansichten über den Gedankengang des 1 Joh sucht der Verf. im 2. Teil durch eine sorgfältige Zerlegung des Textes den wahren Grundgedanken des hl. Johannes herauszustellen und gibt dann auf Grund des so gewonnenen Ergebnisses im 3. Teil einen Überblick über die Anlage des ganzen Briefes. Dabei ist insofern eine Wiederholung nicht ganz vermieden worden, als der Aufbau und die Gliederung schon im 2. Teile in großen Linien vorausgesetzt werden. Nach Sch. steht „die Offenbarung und Mitteilung des göttlichen Lebens im Sohn

. . . im Mittelpunkt des johanneischen Denkens, und zwar als persönliches Erlebnis" (45). Johannes lasse „die Person Jesu als die Offenbarung des göttlichen Lebens, die als solche auf die Umwandlung des menschlichen Lebens hindrängt, immer neu vor den Gläubigen erstehen" (ebd.), und zwar in dreifacher Steigerung: 1. „Wer Gott nahe sein will, der muß sein Heil in der Gemeinschaft und in der sühnenden Kraft des Blutes Christi wirken" (1, 5—2, 27); 2. „Gottes wirkliche Kinder sein, das will bedeuten: ein Leben führen gleich ‚Ihm'" (2, 28—4, 6); 3. „Über wem der Himmel in solcher Liebe (durch die Sendung des Sohnes) sich öffnet, der ist zur Annahme dieser Liebe im Umgang mit den gleichfalls aus der Vaterliebe Gezeugten verpflichtet" (4, 7—5, 17). Brinkmann.

362. Silverstein, Th., Visio Sancti Pauli. The History of the Apocalypse in Latin together with Nine Texts (Studies and Documents, edited by Kirsopp Lake and Silva Lake, IV). gr. 8° (XI u. 229 S.) London 1935, Christophers. — S. veröffentlicht hier neun Texte lateinischer Übersetzungen bzw. Bearbeitungen der Paulus-Apokalypse, von denen sechs bisher noch nicht im Druck erschienen waren. Im 1. Teile befaßt sich der Herausgeber ausführlich mit der Geschichte dieser apokryphen Apokalypse. Dabei kommt er zu dem Ergebnis, daß sie schon im 3. Jahrhundert entstanden ist. Sozomenus habe schon ihre Echtheit angezweifelt und Augustinus sie verworfen, worin das ganze Mittelalter ihm gefolgt sei. Dennoch habe ihr Einfluß auf die spätere Entwicklung der Legenden über Himmel und Hölle, die ihren Höhepunkt in Dantes Göttlicher Komödie erreicht hätten, vom 8. Jahrhundert an beständig zugenommen. Die meisten Bearbeitungen sind nach S. zwischen dem 10. und 12. Jahrhundert entstanden und gehen auf eine lateinische Übersetzung aus dem 6. Jahrhundert zurück, die ihrerseits einen griechischen Text aus dem 4. oder 5. Jahrhundert voraussetzt. Dieser griechische Text dürfte aber nicht gleichgesetzt werden mit der von Tischendorf 1843 in Mailand entdeckten griechischen Übersetzung aus dem 15. Jahrhundert. Brinkmann.

3. Dogmatik und Dogmengeschichte.

363. Augustinus [Bibliographie]. Hrsg. v. d. Preuß. Staatsbibliothek (Gesamtkatalog der Preuß. Bibliotheken . . . . Sonderheft). 2° (112 Sp.) Berlin 1935, Preuß. Druckerei- u. Verlags-Aktienges. — Schon zweimal konnten wir (Schol 10 [1935] 126 430) anerkennend über die vom „Gesamtkatalog" herausgegebenen Sonderhefte berichten. Das soeben erschienene Augustinus-Sonderheft verdient das gleiche Lob. In 1055 Nummern umfaßt es alle in den preußischen Bibliotheken vorhandenen Augustinus-Ausgaben nach den Gruppen: Gesamtausgaben, Teilsammlungen, Auszüge, Einzelwerke (mit Einschluß der unechten Schriften). Glücklicherweise ist im letzten Jahre auch ein engeres Zusammenarbeiten des Gesamtkataloges mit der Bayrischen Staatsbibliothek in München erreicht worden; er erbringt jetzt nicht mehr nur den „Nachweis des identischen Besitzes der Bayr. St.-B." (wie es noch heute im Titel heißt), sondern führt auch deren überaus reichen Sonderbesitz an, der ja im deutschen, vorab im katholischen deutschen Kulturbesitz einen Kreisausschnitt von ausgeprägter Eigenart darstellt. (Hoffentlich gelingt es bald, auch den Sonderbesitz der Wiener Nationalbibliothek in den „Gesamt-

katalog" einzugliedern.) Dieser organisatorische Fortschritt wirkt sich gerade bei dem vorliegenden A.-Heft recht vorteilhaft aus. — Auch dieses Sonderheft wird dem Gesamtkatalog neue Freunde werben. Hentrich.

364. Bischoff, B., Aus der Schule Hugos von St. Viktor: Aus der Geisteswelt des MA I 246—250. — Über einen für die geplante Neuausgabe des Hauptwerkes Hugos von St. Viktor De sacramentis wie auch für die gesamte Erforschung der frühscholastischen Unterrichtsmethode wichtigen Fund berichtet hier B. In Cod. Rehd. 61 der Breslauer Stadtbibl. und in Cod. Laud. misc. 344 der Bodl. in Oxford befindet sich ein Bruchstück eines sonst unbekannten Laurentius an den Mönch Mauritius, das mitgeschriebene Vorlesungen Hugos von St. Viktor enthält, die auf Bitten des Verfassers von Hugo selbst alle Wochen nachkontrolliert wurden und eine Vorstufe zu De sacramentis bilden. Manches literargeschichtliche Problem findet hier, wie mir ein Studium der Breslauer Hs bewies, schon jetzt seine Lösung. So z. B. die auffallende Tatsache, daß Hugo so wenige Väter zitiert. Die Lösung liegt darin, daß bei der Ausarbeitung von De sacramentis nur die großen eigenen Linien beibehalten wurden. In der Vorlesung war die patristische Auctoritas wie überall zu seiner Zeit stark vorherrschend. Denn man findet bei Laurentius bei den einzelnen Problemen noch lange Auseinandersetzungen für das Pro und Contra auf Grund der Väterstellen wie auch viele Beweise aus ihnen. Leider ist nur der erste Teil der Arbeit des Laurentius erhalten. B. druckt den einleitenden Widmungsbrief des Laurentius ganz ab. Den mehr inhaltlich-literargeschichtlichen Problemen wird aber noch keine Aufmerksamkeit gewidmet. Weisweiler.

365. Morin, G., O. S. B., Un traité inédit d'Achard de Saint-Victor: Aus der Geisteswelt des MA I 251—262. — Durch die vielen neuen Funde aus der Frühscholastik ist auch die Bedeutung Achards immer deutlicher geworden. Man wird es daher dankbar begrüßen, wenn hier M. zum erstenmal einen größeren Traktat von ihm ediert. Waren doch bisher nur wenige seiner Briefe gedruckt. Der vorliegende Text zeigt schon recht gut die Ursachen der Bedeutung Achards: Sein klarer Kopf, der bei aller patristischen Kenntnis die neue scholastische Gedankenwelt fein in sich aufgenommen hat. In der vorliegenden Seelenlehre ist er wesentlich augustinisch orientiert. Er hat Augustins Gedanken jedoch ganz in scholastische Formulierungen umgefaßt. So ist er Zeuge des neuen Werdens. Der edierte Traktat lautet: Tractatus magistri Achardi de discretione animae, spiritus et mentis. *Inc.:* Substantia interior quae una cum corpore constituit hominem. Er steht in Paris, Maz., Cod. 1002 (942) II fol. 242v—247. Weisweiler.

366. Landgraf, A., Die Stellungnahme der Scholastik des XII. Jahrhunderts zum Adoptianismus: DivThom(Fr) 49 (1935) 257—289. — L. untersucht von der Schule Anselms von Laon an bis zu Petrus Cantor in Stichproben die Richtigkeit des besonders Abaelard, Gilbert und Präpositin zugeschriebenen frühscholastischen Adoptianismus. Er kann am Schluß mit Recht feststellen, daß niemand eigentlicher Verteidiger der Häresie war. Nur von P. Cantor wird mehrmals gesagt, daß er im mündlichen Vortrag gelehrt habe, man könne Christus auch Adoptivsohn nennen. Es bleibt noch genauer zu untersuchen, in welchem Sinn das gemeint war. Man sprach in der Frühscholastik zwar viel vom Filius per gratiam. Das war der Anlaß, warum die Dogmengeschichte

und auch schon Gerhoh von Reichersberg vom frühscholastischen Adoptianismus schrieben. Es bleibt Landgrafs Verdienst, überzeugend gezeigt zu haben, daß der Ausdruck „Gnadensohn" gerade gewählt war, um den Adoptianismus auszuschließen. Auf der anderen Seite sah diese werdende junge systematische Theologie auch die Schwierigkeit, daß Christus seiner menschlichen Natur nach nicht vom Vater gezeugt war. Um das hervorzuheben, wandte man im Anschluß an Worte Augustins und des Ambrosiasters den Ausdruck Filius per gratiam an. Immer klarer wurde dann die Herausarbeitung der rechten Terminologie und das Zurücktreten der vielleicht auch etwas schiefen Auffassungen: Abaelard und seine Schule lehren den Filius per gratiam als gewisse mittlere Sohnschaft im Gegenstaz zum filius naturalis und adoptivus. Die Porretaner stellen genauer heraus, was dieses Filius per gratiam heißt: Was Christus seiner göttlichen Natur nach durch Zeugung besaß, besitzt er seiner menschlichen Natur nach durch die Gnade. Die Summa sententiarum Ottos von Lucca bringt dann die glücklichere Terminologie: Weder durch die Natur noch durch Adoption, sondern durch die Vereinigung ist Christus der Mensch Gottessohn. Das übernimmt der Lombarde, wenn er auch seiner sonstigen Gewohnheit entsprechend Verbeugungen gegen die anderen Terminologien macht. Die spätere Zeit bringt nichts wesentlich Neues. Weisweiler.

367. Wilmart, A., Un opuscule sur la confession composé par Guy de Southwick vers la fin du XII^{e} siècle: RechThAncMéd 7 (1935) 337—352. — In Ms 163 des St. John's College zu Oxford, fol. 36^{v}—44 (saec. 13 in.) fand W. einen völlig der Vergessenheit anheimgefallenen Beichttraktat des Veit von Southwick: Incipit epistola directa a Guid(one) priore Sudwic(ensi) ad dominum W(illelmum) H(er)ef(ordensem) episcopum super opere sequenti. Amantissimo patri et domino Willelmo . . . . Novit verus cordium inspector. Durch diese Überschrift ist als Abfassungszeit 1190—1197 gegeben. Quelle des Werkes ist vor allem Ps.-Augustin, De vera et falsa paenitentia. Daneben hat Guido aber auch Schriften und Lehren der Theologen seiner Zeit benutzt: Nunc ex scriptis autenticis, nunc ex dictis venerabilium et discretorum patrum nostri temporis, quos super hac materia viva voce disserentes audivi (341). Wie die Edition, die W. beifügt, zeigt, handelt es sich im wesentlichen um eine stärker systematische Abhandlung als um eine der im 13. Jahrhundert so häufigen mehr kanonistischen Beichtsummen. Aber auch hier ist bereits die moraltheologische Seite überwiegend herausgearbeitet. Weisweiler.

368. Filthaut, Ephrem, O. Pr., Roland von Cremona O. P. und die Anfänge der Scholastik im Predigerorden. gr. 8^{0} (XV u. 224 S.) Vechta 1936, Albertus-Magnus-Verlag. *M* 6.50. — Der erste Magister aus dem Dominikanerorden an der Pariser Universität ist leider der Nachwelt nur durch eine recht späte Abschrift seines Sentenzenkommentars zugänglich. Schon lange wünschte die Forschung darüber Näheres zu erfahren, da man vor allem Interessantes zur Aristotelesforschung davon erhoffte. Da hat die Untersuchung von F. nicht enttäuscht. Nach einer kurzen Darlegung des wissenschaftlichen Ideals im werdenden Orden und von Rolands Lebensgang werden im eigentlich wesentlichen Kapitel des Buches die Quellen untersucht. Dabei ergibt sich für die Philosophen die überwiegende Autorität des Stagiriten. Plato wird zwanzigmal genannt; Aristoteles namentlich an 472 Stellen; dazu noch über zweihundertmal anonym. Ein Vergleich

der Benutzung des neuen Aristoteles mit R.s Zeitgenossen Alfred von Sareshel, Wilhelm von Auxerre, Philipp dem Kanzler, Hugo von St. Cher — es werden von F. recht interessante Zahlenangaben hier für die einzelnen gemacht — ergibt, daß R. sie alle in der Aristotelesbenutzung überragt. Bemerkenswert ist auch die Erwähnung von Albumasar. Wesentlicher dürfte es aber noch sein, daß der Liber de causis so ausgiebig benutzt wird und zwar teilweise schon unter dem richtigen Titel, wenn auch noch als Werk des Aristoteles. Ich würde freilich etwas vorsichtiger sein, hier und anderswo von R. als erstem zu sprechen. Dafür sind unsere Kenntnisse noch zu unsicher. Aber wir sind durch die Untersuchung ein gutes Stück weitergekommen. Das zeigt von wie großer Wichtigkeit solche handschriftlichen Studien sind. Von den zeitgenössischen Theologen ist von R. bei weitem Wilhelm von Auxerre vorgezogen worden. Doch sind eine große Anzahl von Darlegungen R.s auch gegen Wilhelm gerichtet. Das gilt vor allem in der Sakramentenlehre. Eine eingehende Darlegung der Philosophie und Theologie R.s schließt das interessante Buch. Hier sind die Verbindungslinien mit der zeitgenössischen Wissenschaft reichlich gezogen und auch bereits viele Texte R.s abgedruckt. Immerhin erscheint gerade dieser Teil noch stark als Materialsammlung. Doch hat man in den vorhergehenden Abschnitten schon manches Systematische finden können. Als Abfassungszeit nimmt F. das Pariser und Toulouser Wirken R.s an. 1234 dürfte die Summe, die kein Sentenzenkommentar ist, vollendet vorgelegen haben. Ein Einfluß auf spätere Theologen ließ sich nicht feststellen. Weisweiler.

369. Grabmann, M., Eine ungedruckte Summa theologiae aus der ersten Hälfte des 13. Jahrh. (Basel Univ. B. IX. 18): RechThAncMéd 7 (1935) 73—81. — Gr. macht mit einer Summa bekannt, die jedenfalls eine der letzten vor Thomas ist; denn sie setzt die Summa Wilhelms von Auxerre und jene des Philippus Cancellarius voraus, und um 1240 begannen die Sentenzenkommentare. Da Gr. bei der Beschreibung die Schlußworte der einzelnen Bücher anzugeben übersehen hat, so sei wenigstens das Explicit des 4. Buches mitgeteilt: f. 152^{v}: Infideles in ymo positi ante diem iudicii fideles super se in requie adtendunt, quorum gaudia post contemplari non possunt. Das zweite Buch beginnt mit den Quatuor coaequaeva; es wäre daher zu untersuchen, ob die Summa auf Albert Einfluß ausgeübt hat. Infolge eines Übersehens hat Gr. S. 75 bei Aufzählung der coaequaeva nach celum empireum das Wort angeli ausgelassen und geriet so mit dem Text in Schwierigkeit. Pelster.

370. Ferté, J., Rapports de la somme d'Alexandre de Halès dans son „De fide" avec Philippe le Chancelier: RechThAncMéd 7 (1935) 381—402. — Schon P. Minges hatte in einem später allzusehr vergessenen Artikel über Johannes Rupella (ArchFrHist 1913, 618) auf die nahen Beziehungen des Traktats De fide in der Summa Pseudo-Alexanders zu Philipp dem Kanzler hingewiesen. F. untersucht diese Beziehung im einzelnen und kommt zum Ergebnis, daß zumal in den Einwänden und Antworten, aber auch in den Lösungen vielfach wörtliche Übereinstimmung mit Philipp vorhanden ist. Er fragt sich, woher der Rest kommt; einige wenige Teile hat er bei Wilhelm von Auxerre gefunden. Die Frage läßt sich schon heute einigermaßen beantworten. Der Traktat De fide hat ebenso wie der vorhergehende De gratia im wesentlichen Quästionen Rupellas zur Grundlage. Die Quästionen

De gratia existieren noch z. B. in Cod. Vat. lat. 782, der letzte Teil von De fide: De articulis fidei findet sich als Werk Rupellas z. B. in Cod. AD IX 7 (ff. 75r—94r) der Nationalbibliothek Mailand. Letzteres hat schon Minges klar erkannt, wenngleich er nicht die Folgerung zu ziehen wagte. Das Zwischenstück trägt so offensichtlich den Charakter Rupellas, daß dem mit ihm Vertrauten ein Zweifel unmöglich scheint. Allerdings bleibt die vielleicht nie zu lösende Frage, wieviel bei der Aufnahme in die Summa hinzugetan oder geändert wurde. F. glaubt einen Widerspruch zwischen Summa 3 q. 64 m. 5 a. 1 und Summa 1 q. 1 m. 1 zu finden. Im ersten Fall läßt der Verfasser die Definition des Glaubens durch Hugo ohne jeden Kommentar durchgehen, während er schon zu Beginn der Summa eine Distinktion anbringt. F. hat sich durch eine spätere falsche Überschrift des m. 5 q. 1 täuschen lassen. Im ersten Artikel wird nur referiert, nicht die Richtigkeit untersucht. Diese Untersuchung beginnt erst im zweiten Artikel mit der Definition des Hebräerbriefes. Ich vermute, daß die Erörterung der übrigen Definitionen in der Quaestio vorhanden war, aber in die Summa nicht übernommen wurde. Meines Erachtens stammt auch die erste Quästion des ersten Buches der Summa von Rupella. Die Vorlage steht in Cod. Vat. 782 ff. 184v—186v, während die Quaestio de theologia in Cod. Vat. 4263 ff. 43v—51r Rigaldi gehört. Pelster.

371. Καρμιρη, I. N., Θωμα του Ακινατου Σουμμα Θεολογικη. Band 1 [enthaltend p. 1 qq. 1—13]. gr. 8° (230 S.) Athen 1935, Παρασκευα Λεονε. — K. hat als Unterlage seines Textes die offiziellen Ausgaben (Piana und Leonina). Das Griechische ist sehr klar, gleich fern von Archaismen und von Übergängen ins neuere Sprachidiom. Wie im Deutschen Joseph Bernhart den kühnen Versuch wagte, fast ohne Fremdworte die Summe der Theologie (Leipzig, Kröner Bd. I [1934], Bd. II [1935]) eigenen Landsleuten mundgerecht zu machen, so K. für griechisch sprechende Orientalen. Uns interessieren besonders die 54 Seiten Einleitung, in denen der Verf. mit voller Beherrschung der einschlägigen Literatur den Einfluß des hl. Thomas auf die byzantinische Theologie darlegt (vgl. E. Gerland, Das Studium der byzantinischen Geschichte vom Humanismus bis zur Jetztzeit. Athen 1934, Verlag Chronika Joseph Papadopulos, 61 S.). Bruders.

372. Castagnoli, P., C. M., L'opusculo „De forma absolutionis" di San Tommaso d'Aquino (Monografie del Collegio Alberoni 13) 2a Ed. gr. 8° (109 S.) Piacenza 1933, Collegio Alberoni. *L* 8.—. — In der Einführung zu dieser kritischen Neuausgabe werden 33 Handschriften, die der Verfasser zum Teil selbst einsehen konnte, beschrieben. Durch sie ist zweifelsfrei die Möglichkeit einer textkritischen Überprüfung der bisherigen Drucke gegeben. Freilich wächst durch die vielen Überlieferungen auch die Schwierigkeit, im Einzelfall zu entscheiden. C. geht den einzig möglichen Weg der Einteilung in größere Gruppen. Recht bemerkenswert, auch für spätere ähnliche Arbeiten, erscheint dabei das an und für sich selbstverständliche und doch nicht immer genügend geachtete Ergebnis, daß man neben den inneren Ähnlichkeiten die örtliche Lage mitberücksichtigen sollte. So stellt sich im vorliegenden Fall die eine Hauptgruppe mit der leitenden Handschrift C sehr gut als eine in Deutschland verbreitete Überlieferungsform heraus. Bei den starken Verbindungen der Klöster, auch weitentlegener, und Länder untereinander ist gewiß diese Erwägung nicht zu übertreiben; aber sie kann doch ein wertvolles

Hilfsmittel sein. In der Untersuchung der Abfassungszeit des Werkes kommt C. zum Ergebnis, daß es wohl 1269—1272 geschrieben sein dürfte. Stichproben der Edition ergaben im allgemeinen einen guten Text. Warum ist 76,5 das so gut bezeugte expectatur in expectamus geändert oder 74,8 consequatur in sequatur? Seite 80,9 fällt das et vor in completorio wohl besser weg und wird durch ein Komma ersetzt, wie die guten Handschriften lesen. Quecumque statt quodcumque ist 82,2 besser bezeugt. Seite 82,9 ist dicitur schlecht überliefert; der Sinn bleibt auch ohne das Wort gewahrt. Warum ist ferner 84,10 das Quia durch Ex ersetzt? 106,4 muß es doch auf Grund der Handschrift heißen: Ulterius obicit quod sicut dicit ambrosius. Ist 108,7 passione richtig? 70,7 lies Ad statt Ah. Weisweiler.

373. Weisweiler, H., S. J., Eine neue Überlieferung aus der Summa de bono Ulrichs von Straßburg und andere Handschriften in Innsbruck: ZKathTh 59 (1935) 442—446. — Der Artikel macht auf einige wichtige Handschriften aus der Früh- und Hochscholastik in der Innsbrucker Universitätsbibl. aufmerksam. Cod. 209 enthält das vierte Buch der Summa de bono Ulrichs; Cod. 296 die Summa Abel des Petrus Cantor; Cod. 229 außer dem Sakramentale des Wilhelm von Monte Lauduno und des Dialogs von Matthäus von Krakau zwischen Vernunft und Gewissen auch das Bußbuch des Mag. Konrad aus Clm 2586 und Prag, St. Veit, K. 28. Nur ist es hier in Innsbruck Mag. Sigibotus zugeschrieben. Das wird eine recht schwierige Untersuchung über den wahren Verfasser dieses frühen Bußbüchleins erforderlich machen. In der gleichen Hs findet sich auch Wilhelms von Auvergne Traktat De paenitentia. Die Historia scholastica des Petrus Comestor ist in drei Überlieferungen vorhanden: Cod. 9 42 648. Die Summa sententiarum des Otto von Lucca enthält Cod. 662 in früher Form. Cod. 187 bringt endlich die Distinktionen des Alanus von Lille. Vom größten Wert ist auch Cod. 477, auf den schon früher Landgraf kurz hingewiesen hatte (Handschriftenfunde aus der Frühscholastik: ZKathTh 53 [1929] 106). Er bringt die Summa theologice veritatis aus dem 13. Jahrhundert mit der ausdrücklichen Autorbezeichnung Hugos von Straßburg im Anfang und im Explicit. Das ist also neben Cod. 115 von Vich das älteste Zeugnis. Weisweiler.

374. Doucet, V., O. F. M., Fr. Matthaei ab Aquasparta O. F. M. Quaestiones disputatae de gratia. Ad fidem codicum nunc primum editae cum introductione critica de magisterio et scriptis eiusdem doctoris. 8° (LXIII u. 299 S.) Quaracchi-Firenze 1935, Collegium S. Bonaventurae. *L* 30.—. — Den beiden früheren Bänden mit Quaestiones disputatae Aquaspartas folgt ein dritter mit den Fragen über die Gnade. Er zeichnet sich durch eine vorzügliche Einleitung aus, in der D. das Leben und vor allem das ganze Schrifttum Aquaspartas erschöpfend behandelt. D. zählt sämtliche bisher bekannte Hss mit Werken A.s auf und beschreibt sie. Alsdann wird jedes Werk einzeln untersucht; vom Sentenzenkommentar und den Quaestiones disputatae wird auch ein Verzeichnis der Fragen gegeben. So ist gerade dieser Band für jeden, der sich mit A. befaßt, unentbehrlich. Die Quästionen selbst sind nach den beiden vorhandenen Hss, von denen die eine Autograph, die andere Abschrift des Autographs ist, veröffentlicht. Jeder Frage wird ein Verzeichnis der zeitgenössischen Autoren vorangeschickt, die das gleiche Thema behandeln; dies ist für ein vergleichendes Studium sehr förderlich. Auch sonst werden viele

wertvolle Hinweise geboten. Ein Sachindex ist ebenfalls sehr willkommen. Ich hätte nur noch den Wunsch, daß auch ein Abschnitt über die gleichzeitigen Quellen A.s, soweit dies heute schon möglich ist, vorangeschickt wäre. D. hätte dies wie kein anderer zu tun vermocht. Warum die Quaestio Rupellas De gratia, aus der die Summa Alexanders mit beiden Händen geschöpft hat, als anonym oder auch mal mit einem schüchternen Rupella (?) bezeichnet ist, vermag ich nur aus der in Quaracchi anscheinend endemischen Furcht vor Formalkriterien zu erklären, da doch in diesem Fall die Zugehörigkeit besonders klar ist. Ebenso wäre man dankbar gewesen, wenn im Text selbst wörtliche Entlehnungen kenntlich gemacht wären. A. wird mit Recht wegen seiner ungemein klaren Darstellung viel gerühmt. Ob ihm darüber hinaus auch Originalität zukommt, muß noch untersucht werden. Anzeichen sprechen dafür, daß er ebenso wie andere Pariser Lehrer des Ordens nach Sitte der Zeit stark aus seinen Vorgängern geschöpft hat. Betreffs der Chronologie der Lehrzeit bleibt mir ein kleines Bedenken. Zumal bei Lehrern des Ordens, die oft schon Jahre hindurch als Lektoren in den Konventen gelehrt hatten, ist die Heranziehung der Statuten für die Bestimmung der Interstitien zwischen Sentenzenvorlesung und Doktorat eine sehr problematische Sache. Auch würde ich das Lektorat in Bologna nicht allzusehr betonen. Es war Brauch, daß bekannte Lehrer aus Anlaß von Kapiteln oder anderen Festlichkeiten disputierten, auch wenn sie nicht Lektor in der betreffenden Stadt waren. Möglich wäre allenfalls so etwas auch bei A. Pelster.

375. Delorme, F., Quodlibets et Questions Disputées de Raymond Rigaut, maître franciscain de Paris, d'après le Ms. 98 de la Bibl. Comm. de Todi: Aus der Geisteswelt des MA 2, 826—841. — Es ist dankbar zu begrüßen, daß D. in dieser Arbeit und den Artikeln über Vitalis de Furno zwei wichtige Hss von Todi (Cod. 95 und 98) zu Ehren bringt, die zwar Ehrle schon gekannt und weitgehend exzerpiert hatte, über die er aber nichts veröffentlichte. Rigaldi (um 1290) gehört zwar nicht zu den Lehrern, die tiefe Spuren hinterlassen haben — seine 9 Quodlibeta und seine Quaestiones sind verhältnismäßig kurz —; immerhin hat Vitalis ihn benutzt. Das Verzeichnis der Fragen ist aber von Wert, weil es uns die Problemstellung der Zeit erkennen läßt und dem Geschichtschreiber der Probleme dieser Zeit Material an die Hand gibt. Pelster.

376. Delorme, F., Le Quodlibet I du Cardinal Vital du Four: La France Franciscaine 18 (1935) 105—144. — Veröffentlichungen von Texten bringen oft auf die Dauer mehr Nutzen als manche gelehrte Abhandlung. D., der schon einen großen Teil des früher Scotus zugeschriebenen De rerum principio als Quästionen des Franziskanerkardinals Vitalis de Furno († 1327) nachweisen konnte, veröffentlicht jetzt das erste der drei Quodlibet desselben Lehrers. In der Einleitung wird kurz der Inhalt skizziert, was stets ein gutes Hilfsmittel für den Gebrauch ist. Es werden Fragen über die Anschauung Gottes, das Prinzip der Individuation, die Einheit der Menschenseele, die Erkenntnis des Einzelnen und solche moralischer Natur behandelt. Im ganzen zeigt sich bereits die Problemstellung des 14. Jahrhunderts. Wann ist es gehalten? Es ist nur bedauerlich, daß D., wohl durch die Verhältnisse gezwungen, diese Quodlibeta in einer Zeitschrift vergräbt, anstatt sie zusammen herauszugeben. Pelster.

377. Balić, K., O. F. M., Duns Skotus' Lehre über Christi

Prädestination im Lichte der neuesten Forschungen: WissWeish 3 (1936) 19—35. — Die Abhandlung ist ein kleines Vorspiel zu der geplanten neuen Skotusausgabe. B. zeigt an einem Beispiel, wie bisweilen die „Ordinatio", d. h. der von Skotus selbst verfaßte Text, von den „Reportationen", den von den Schülern im Anschluß an die Vorlesungen des Meisters geschriebenen Texten, abweicht. „In der Ordinatio ist weder klar gesagt, daß Christus Mensch geworden wäre, wenn Adam nicht gesündigt hätte, noch auch ist klar hervorgehoben, welcher Beweggrund für die Inkarnation vorlag. Das ist jedoch in den Reportationen der Fall. Hat Skotus nun so in der Schule gesprochen?" (34 f.) Deneffe.

378. Xiberta, B. M., Fragments d'una questió inèdita de Tomàs Bradwardine: Aus der Geisteswelt des MA 1169—1179. — Der Engländer Bradwardine hat bekanntlich die skotistische Prädefinitionslehre auf die Spitze getrieben, so daß sie sachlich zur Leugnung der Willensfreiheit führte. Dies ergibt sich aus seinem großen Werke De causa Dei. X. veröffentlicht nun nach Cod. Vat. lat. 813 Bruchstücke einer Quaestio, die zeigen, daß Br. schon zu seiner Lehrzeit in Oxford die gleiche Ansicht vertrat. Pelster.

379. Meersseman, G., O. P., Geschichte des Albertismus. Heft 2. Die ersten Kölner Kontroversen (Institutum Historicum FF. Praedicatorum, Romae ad S. Sabinae. Dissertationes Historicae, fasc. V) gr. 8° (130 S.) Roma 1935, Istituto Storico Domenicano. — In diesem Band führt M. den Albertismus von Paris nach Köln hinüber. Dadurch wird die Geschichte der Kontroversen für uns besonders interessant. In Köln war der Thomismus in der via antiqua im Stand ruhigen Besitzes. Als nun von Paris der Albertismus herüberkam, der in Köln natürlich manche Anhänger fand, mußte es notwendig zum Streit kommen. Die Vorkämpfer waren für die Albertisten der Belgier Heymericus de Campo, der später in Löwen eine große Rolle spielte, für die Thomisten Gerhard ter Steghen aus 's-Heerenberg, der berühmte Leiter der Montaner Burse, die von ihm ihren Namen hat. M. stellt sorgfältig alle Daten für die beiden Männer zusammen und schildert den 1423 ausbrechenden Streit, der seinen schriftlichen Ausdruck zuerst in den Problemata inter Albertum Magnum et Sanctum Thomam Heymerichs und dem Tractatus Concordiae Gerhards und später in der Invectiva H.s und der Apologia G.s fand. M. gibt eine gute Analyse der einzelnen Schriften und veröffentlicht im Anhang den ersten Teil der Invectiva und ebenso der Apologia. Der Streit, der zumal von Seite Heymerichs nicht ohne Leidenschaft geführt wurde, erinnert in manchem an den älteren Korrektorienstreit zwischen Dominikanern und Franziskanern. Die Darstellung eröffnet neue Einblicke in eine bisher wenig erforschte Periode, die aber deshalb so wichtig ist, weil unter der Hülle des Alten eine neue Zeit sich formte. Hoffentlich kann M. diese grundlegenden Studien recht bald fortsetzen.
Pelster.

380. Moran, J., S. I., Alpha et Omega. Theses quaedam selectae de Deo uno et trino, creante et elevante et de Novissimis. gr. 8° ([II], IX u. 180 S.) Vigornii (Worcester), Mass., U. S. A. 1935, Harrigan Press. Geb. *Doll* 2.—. — Wie der Untertitel es andeutet, haben wir hier keine vollständigen dogmatischen Traktate, sondern eben nur ausgewählte Lehrsätze, im ganzen 25 für die Lehrstücke von Gott dem Einen und Dreifaltigen, von der Schöpfung und von den Letzten Dingen zusammen. „Nitide et breviter" ist das Motto, dem der Verfasser mit Erfolg nach-

strebt. Die großen Streitfragen zwischen den katholischen Theologen sind im allgemeinen übergangen. Die Beweise sind „rationiert"; grundsätzlich wird für jeden Lehrsatz, oder, wenn derselbe mehrere Teile hat, für jeden Teil nur ein Beweis gegeben, z. B. für die Gottheit des Hl. Geistes nur eine kurze Ableitung aus 1 Kor 12, 8—12 (61). Ein paar Beweise sind weit ausgeführt. Etwas zu wenig scheint es zu sein, wenn die heiligmachende Gnade Adams (119) vor dem Sündenfall dadurch bewiesen wird, daß aus dem Tridentinum (Denz. 788 f.) der Satz entnommen wird, Adam sei in Gerechtigkeit und Heiligkeit gestanden, und dann auf das Lehrstück über die Gnade verwiesen wird, um diese Gerechtigkeit und Heiligkeit als heiligmachende Gnade zu erklären. Sehr reich dagegen sind die Schwierigkeiten, und wer auf der Suche nach solchen ist, kann in diesem Buche manches finden. Der Sprachgebrauch, wonach die nur mit der Erbsünde Behafteten als „innocentes" bezeichnet werden (139), scheint mir nicht gut zu sein. Sie sind „peccatores" (Rom 5, 19) und als solche nicht innocentes. Der Verf. zeigt sich als klarer, metaphysischer Kopf. Für eine Neuauflage könnte eine Durchsicht in sprachlicher Hinsicht einige Versehen und Unebenheiten beseitigen. Dem Origenes sollte man seinen Namen lassen; man sagt ja auch nicht Diogines, sondern Diogenes, und so nicht Origines, sondern Origenes. Deneffe.

381. Richard, Timothée, O. P., Quelques remarques à propos d'une célèbre controverse: RevThom 41 (1936) 218—232. — Thomas spricht von naturgemäßer Sehnsucht nach der visio Dei nur unter der Voraussetzung der Offenbarung des übernatürlichen Zieles. — Da andere, z. B. R.s Ordensbruder Vallaro (vgl. Schol 11 [1936] 304), auch heute noch gerade diese Voraussetzung bei ihrer Thomasdeutung leugnen, dürfte diese berühmte Frage eine Mahnung zur Vorsicht und Bescheidenheit in der Thomasdeutung überhaupt sein. Gemmel.

382. Scheeben, Matthias Jos., Die bräutliche Gottesmutter. Aus dem Handbuch der Dogmatik herausgehoben und für weitere Kreise bearbeitet von C. Feckes. 8° (XVI u. 202 S.) Freiburg i. Br. 1936, Herder. *M* 3.40; Lw. *M* 4.—. — Der prächtige Auszug ist nicht für Fachtheologen bestimmt. Anmerkungen und Kleindruck bei Sch. kommen größtenteils in Wegfall. Fremdwörter und theologische Fachausdrücke sind weitgehend verdeutscht, der Stil ist überfeilt und dadurch fließender geworden. Immer bleibt aber der hohe Gedankenflug und die ehedem rein Sch.sche Darlegung nur einem engeren Kreis von gebildeten Laien verständlich, der sich gern liebevoll auf tieferes Studium verlegt. Hier wird der kleine Band reichen Nutzen stiften. Bruders.

383. Browe, Petrus, S. J., Textus antiqui de festo Corporis Christi (Opuscula et textus historiam Ecclesiae eiusque vitam atque doctrinam illustrantia, Series liturgica, fasc. IV). 8° (56 S.) Münster 1934, Aschendorff. *M* 1.10. — Das Heft erfüllt mustergültig seinen Zweck, für Seminarübungen zu dienen. Denn es bietet einen überaus anregenden Stoff: die hergehörigen Teile aus der Vita der sel. Juliana von Cornillon und die ältesten kirchenrechtlichen und liturgischen Bestimmungen über die Begehung des Festes. Es läßt aber auch die nötigen Lücken, um die Seminarteilnehmer zum Weiterforschen anzuspornen.
Raitz v. Frentz.

384. Lehr, F., Die sakramentale Krankenölung im ausgehenden Altertum und im Frühmittelalter. Mit besonderer Berücksich-

tigung der ältesten römischen Sakramentarien. Freiburger (Brsg.) Dissertation. gr. 8° (VIII u. 50 S.) Druck: Badenia, Karlsruhe 1934 [Nicht im Buchhandel.] — Die vorliegende Doktordissertation, zu der E. Göller noch die Anregung gab, will keine monographische Gesamtdarstellung geben, sondern im Zusammenhang mit der Untersuchung der sakramentalen Ölung in der Zeit des ausgehenden Altertums und im frühen Mittelalter bis zum Beginn der Frühscholastik „die wichtigsten Probleme" der altchristlichen und frühmittelalterlichen Krankenölung aufzeigen und soweit als möglich auch zu ihrer Lösung beitragen (III). Nach einer kurzen Übersicht über die Quellen der ersten vier Jahrhunderte, beginnt L. mit einer Darlegung des Briefes Innozenz' I. und seiner Wirkungen in der spätrömischen Zeit. Der Brief bietet ihm ein Zeugnis für die sakramentale Ölung durch Bischof und Priester neben der rein privaten. Da die körperliche Heilung auch beim Sakrament mehr betont wurde und somit die Wirkung der rein privaten Ölung der Wirkung der Salbung des an den Märtyrergräbern geweihten Öles stark angeglichen war, sei die sakramentale Spendung stark zurückgetreten. Erst die karolingische Reform brachte hier Wandel. Die Wirkung war eine doppelte: Die Laiensalbung tritt zurück; die Krankenölung steht in der Literatur als sakramentaler Ritus der Krankenversehung zwischen Buße und Viaticum. Sehr gut weist L. auf die Bestimmungen der Synoden und Bischöfe hin, die die priesterliche Ölung im Gegensatz zur Salbung der Zauberer usw. fordern. Dabei wird denn auch recht oft auf die Seelenwirkung hingewiesen, die der Zaubererölung fehle. Interessante Untersuchungen über die Ölweihe und den Ölungsritus in den ältesten römischen Sakramentarien wie in den Ordines der frühmittelalterlichen Kirche schließen die Abhandlung. Sie zeigen z. B. erneut die enge Verbindung der Letzten Ölung mit der offiziellen Krankenbuße. Ist nicht doch auch aus diesem Grunde früher nicht so oft ausdrücklich von der Letzten Ölung die Rede? Auffallend ist jedenfalls, daß sofort bei genauerer Beschreibung der Zeremonien beides als eine Einheit auftritt. Hoffentlich gelingt es dem Verf., in einer eingehenderen Arbeit den Problemen, die er aufzeigte, noch weiter nachzugehen und sie dann einer weiteren Öffentlichkeit vorzulegen. Je mehr Quellen so erfaßt werden, desto mehr wird das argumentum e silentio an Stärke verlieren und das einzelne Zeugnis stärker in die Gesamtlinie eingebaut werden. Es wäre das eine wichtige Weiterführung, nachdem jetzt die Probleme einmal aufgeführt sind. Dann wird sich auch leichter zu Einzelheiten Stellung nehmen lassen.

Weisweiler.

4. Moral und Pastoral. Kirchenrecht. Aszetik und Mystik.

385. Merkelbach, Bened. Henr., O. P., Summa Theologiae moralis ad mentem D. Thomae et ad normam Iuris Novi, in usum scholarum. Ed. 2. recognita et emendata. I. De principiis. II. De virtutibus moralibus. gr. 8° (786 u. 1029 S.) Paris 1935 u. 1936, Desclée. — Aufbau und Hauptinhalt der ersten Auflage (vgl. Schol 8 [1933] 252 ff.) sind geblieben. Außer der dogmatischen Vertiefung findet sich auch reichliche Anwendung auf praktische Fälle; das französische und belgische Recht tritt — bei dem früheren Löwener Professor — in den Vordergrund. Wohl aus Raummangel unterließ M., abgesehen etwa vom CIC, vom hl.

Thomas und vom hl. Alfons, leider fast ganz die genaueren Quellenangaben. So weiß man z. B. nicht, worauf sich die Wiedergabe der Cathreinschen norma-Lehre I 118 f. oder der behauptete Unterschied zwischen des letzteren und des Suarez moralitas-Lehre I 108 stützt. Zu I 357: Suarez lehrt wie der hl. Thomas über das Positive in der Sünde (De bon. et mal. Disp. 7 sect. 5 n. 12 f.), wie er auch mit diesem die nächste specificatio der Sünde vom Objekt herleitet (ib. sect. 7 n. 6 ff., Disp. 9 sect. 3 n. 3). Zu I 85 u. 87: Wenn M. die Freiheit definiert: „Vis electiva mediorum servato ordine finis", so gilt die Zielrichtung wohl für die Vollkommenheit der „sittlichen Freiheit", nicht aber für das Wesen der Wahlfreiheit, weshalb es S. theol. 1 q. 83 a. 4 c nur heißt: „Liberum arbitrium . . . nihil aliud est quam vis electiva." Zu II 117: Die Entscheidung: „Confessarius . . . , si de *obligatione imponenda* agatur, *generatim* inter sententias probabiles potius debet benignas amplecti quam rigidas" dürfte mit einigen vorhergegangenen Lehren M.s über den Begriff der (je einzigen?) probabilitas logisch schwer vereinbar sein. Doch verdient M.s Bestreben, verantwortungsvolle Fragen stets in vornehmer, sachlicher Weise zu behandeln, alle Anerkennung. Zu II 65 u. 101: Die praktische Wahl oder Zulassung einer dem Wählenden wohl minder wahrscheinlich dünkenden, aber begründeten Meinung bedeutet keineswegs, der Wille müsse nun zuvor dem Verstande befehlen, auch theoretisch diese Meinung für die besser begründete zu halten. Zu II 72: Joh. Sanchez und Leander (vgl. II 990) waren nicht Jesuiten. Gemmel.

386. Faidherbe, A. J., O. P., La Justice distributive. gr. 8° (IV u. 184 S.) Paris 1934, Receuil Sirey. — Des hl. Thomas Lehre über die Verteilungsgerechtigkeit wird, zum Teil im Gegensatz zu Johannes a S. Thoma, Billuart, Merkelbach u. a., vorgelegt. Diese Gerechtigkeit, die im Vollsinne dem Staate zusteht, wird analog auch der Völkergemeinschaft, der Familie sowie dem Betriebe zugeschrieben. Ihre Akte sind die des Richtens und der Verteilung, die auf Güter wie auf Lasten sich erstreckt; die amtliche Strafe wird von der Austauschgerechtigkeit vollzogen, aber von der Gemeinwohl- und Verteilungsgerechtigkeit befohlen. Die soziale Gerechtigkeit wird mit der Gemeinwohlgerechtigkeit gleichgesetzt. Der nach der Kinderzahl abgestufte, an sich durch den Betrieb selbst zu leistende Familienlohn ist durch die strenge Verteilungsgerechtigkeit gefordert; er sollte der Konkurrenz wegen international verpflichtend werden. — Die sorgfältige Arbeit sucht vor allem auch den schwierigen Begriff des debitum legale beim hl. Thomas, die Wurzel vieler Meinungsverschiedenheiten, zu klären. Es wäre zu wünschen, daß F. auch die übrigen Gerechtigkeitsarten ähnlich gründlich darstellte, da er dann zur Behebung mancher auch jetzt nicht zerstreuten Bedenken eine einheitliche Synthese der nicht immer eindeutigen Ausdrücke des hl. Thomas bieten könnte: Iustitia metaphorica, communiter dicta, generalis, proprie dicta, specialis im weiteren und engeren Sinne. Ausgiebige, vielleicht erschöpfende Vorarbeit leistete hierzu Suarez, z. B.: De religione tract. 1 lib. 3 c. 4 n. 7 f.; De gratia lib. 12 c. 30 n. 4 und n. 29 ff.; De iustitia Dei sect. 3 n. 13 ff. Die drei logischen Erfordernisse der Gerechtigkeit, daß einem anderen das Geschuldete als Gleiches zugestellt werde, sieht der hl. Thomas am schärfsten in der iustitia particularis, besonders in der Austauschgerechtigkeit, erfüllt (vgl. F. 77); diese iustitia particularis ist ihm darum, wie Cathrein wohl endgültig bewies, die eigent-

liche Kardinaltugend der Gerechtigkeit, worauf F. leider nicht eingeht. Cathrein nennt aber auch die iustitia legalis Gerechtigkeit im eigentlichen Sinn (zu 23 Anm. 2); ja, die „Überlegenheit" (9) der iustitia distributiva und besonders der legalis über die commutativa wird durch die logische Klarstellung der Kardinaltugend auch beim hl. Thomas nicht angetastet. Durch diesen Hinweis allein dürfte sich erklären, daß Thomas, wo er in der Summa von den Kardinaltugenden handelt, die iustitia legalis und in etwa die iustitia distributiva zurücktreten läßt (zu Delos' und F.s Bemerkungen 9 Anm. 2). Auf Vermeerschs aufschlußreiche Quaestiones de iustitia wird nicht verwiesen. Der Lohnvertrag spielt sich heute doch meist zwischen gleichgestellten Privaten ab; wohl werden außer den Austausch- auch die Gemeinwohl- und die Verteilungsrücksichten gelten. Gemmel.

387. Ruland, L., Handbuch der praktischen Seelsorge. Vierter Band: Von den Pflichten gegen den Nächsten. gr. 8° (XII u. 392 S.) München 1936, Hueber. *M* 11.85; Lw. *M* 14.10; Subskr. *M* 10.60 bzw. *M* 12.85. — Es ist eine nicht alltägliche, aber im vorliegenden Fall berechtigte Forderung, daß man ein wissenschaftliches Buch „nicht allein mit dem Verstand, sondern auch mit dem Herzen liest und sucht, was von Herzen geboten ist" (XII); denn es bietet nicht nur „Buchwissen dar, sondern auch die Erfahrung eines langen und reichen Lebens". Die Eigenart des Werkes liegt, wie schon bei Besprechung der früheren Bände angedeutet wurde (Schol 10 [1935] 255 ff.), nicht in begrifflichen Analysen und Deduktionen oder letzten scholastisch-spekulativen Beweisführungen, sondern in der lebensnahen und lebenswirklichen Art der Erfassung und Darbietung des Stoffes. Es wird hier manches ausgesprochen oder wenigstens kurz angedeutet, was einmal gesagt werden mußte, was aber in den gebräuchlichen Lehr- und Handbüchern, so vortrefflich sie auch sonst sein mögen und sind, vergebens gesucht wird. In dieser seiner Eigenart liegt auch das Berechtigte und Wertvolle des Werkes trotz der vorliegenden vielen Moraltheologien der letzten Jahre. — Im wesentlichen befaßt sich der vorliegende Band mit den Pflichten gegen andere, sowohl als Einzelpersönlichkeiten wie als Gemeinschaft. Eine Art Einleitung bietet der erste Hauptabschnitt über „Liebe und Gerechtigkeit als Grundlagen gegenseitiger Beziehungen unter den Menschen". Daran anschließend werden erörtert: „Die Pflichten hinsichtlich der geistigen Güter des Nebenmenschen" und „Die sittlichen Pflichten in Bezug auf die leiblichen Güter des Nebenmenschen". Der ethischen Bewertung der Beziehung zu den Gemeinschaftsgebilden gelten die beiden letzten Kapitel. Naturgemäß wird zunächst von Ehe und Familie gehandelt; nur ist in diesen Abschnitt nicht nur der Traktat De matrimonio und De sexto mandato einbegriffen, sondern auch der umfangreiche Stoff des 4. Gebotes. — Den Abschluß des Werkes bildet eine Darstellung der christlichen Staatslehre: „Das christliche Staatsleben", einschließlich der Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Staat. — In keinem der genannten Abschnitte geht das Werk den brennenden Gegenwartsfragen aus dem Wege; es nennt die Dinge beim Namen, sucht neuzeitlichen Strömungen nach Möglichkeit gerecht zu werden, zeigt aber auch mit männlichem Freimut die Grenzen auf, über die christliche Lehre und christliches Gewissen nicht hinausgehen können. Es sei nur hingewiesen auf die Judenfrage (65 ff.), die sittliche Wertung des Krieges (150 ff.), die Vaterlandsliebe als sittliche Tugend (164

ff.), die Todesstrafe (196 ff.), Euthanasie (251 ff.), Sterilisation und Eugenik (226 ff.). — Dem Wissenschaftler wie dem Praktiker hat auch der vorliegende vierte Band Wertvolles und Bleibendes zu bieten. Man kann dem im Vorwort geäußerten Wunsch des Verf. nur zustimmen, daß es ihm vergönnt sein möge, auch den fünften und letzten Band (über die „Lehre vom Eigentum". Nachwort) zu vollenden. Hürth.

388. Metzger, K., Katholische Seelsorge der Gegenwart. Ein Buch aus dem Leben unserer Zeit. 8° (266 S.) Innsbruck (1935), Tyrolia. *M* 3.70; Lw. *M* 4.80. — Das ist kein lehrhaftes Handbuch der Pastoraltheologie, wohl aber ein fester Griff ins Leben. Wie es gemacht werden kann und wie es nicht gemacht werden soll, wird mehr durch Beispiele, besonders aus der eigenen Erfahrung des Verf., als durch theoretische Erklärungen gesagt. Es handelt sich insbesondere um die Pfarrseelsorge. Die zwei Hauptteile sind überschrieben: 1. Das persönliche Leben des Seelsorgers. 2. Pfarrliche und überpfarrliche Seelsorge von heute. Im ersten Hauptteil stehen z. B. die Abschnitte: Kapläne erziehen ihren Pfarrer, Kleine Bosheiten, Petrus und Paulus oder Pfarrer und Kaplan. Der zweite Hauptteil gliedert sich in die drei Unterteile: I. Grundsätzliches, z. B.: Zeitnahe Gemeindeführung in überzeitlichem Geiste, Das Meßbuch im Leben der Pfarrgemeinde; II. Arbeitsberichte, z. B. Seelsorgliche Drucksachen in neuem Stil, Die Großbreslauer Volksmission im Spiegel einer kleinen Vorstadtgemeinde; III. Seelsorgliche Zeitfragen, mit den zwei Abschnitten: Abusus matrimonii und Seelsorge, Fachgeistliche für Psychopathenseelsorge? Als gute Einzelheit möchte ich hervorheben den Hinweis auf das Rituale Romanum für die Ausübung der Krankenseelsorge. Daß sich in einem solchen sprühenden Buch auch einige überspitzte Sätze finden, ist zu natürlich. Von der für den Seelsorger notwendigen Heiligkeit redend sagt der Verf.: „Mit Heiligkeit meine ich nicht jene weltferne Heiligkeit, der man so oft begegnet, zum Beispiel jene Form der Heiligkeit, wie sie ein Pater Eberschweiler geübt hat" (23). Von der heutigen Aszese heißt es: „Das ist übrigens ein Zug, der heute noch durch unsere ganze Aszese geht: sie ist wesentlich Klosteraszese" (156). Die Katholische Aktion wird als Eingliederung der Laien ins hierarchische Apostolat gekennzeichnet (65 174). Pius XI. redet eigentlich nicht von Eingliederung, sondern von Anteilnahme. Das ist noch keine Eingliederung. „Die Gemeinde muß sich als Leib Christi wissen" (65): mystischer Leib Christi ist eigentlich die Kirche; der einzelne ist Glied, und die Pfarrgemeinde eine kleinere Gemeinschaft von Gliedern Christi. Der Verf. warnt selbst vor einer „Überbetonung des Pfarrgedankens" (130). Deneffe.

389. Hohenlohe, Constantin, Ursprung und Zweck der Collatio legum mosaicarum et romanarum. gr. 8° (28 S.) Wien I, Singerstr. 7, Kommissionsverl. Mayer. — In Vorbereitung eines Werkes über den Einfluß des Christentums auf das römische Recht (vgl. hierüber auch die Bestrebungen von M. Roberti) legt H. seine Auffassung über den Ursprung der Lex Dei bereits jetzt vor. Er schreibt diese wie Rudorff Ambrosius zu, der die Verwandtschaft der mosaischen und altrömischen Gesetzgebung betont habe, um die Grausamkeit beider durch christliche Milderung ablösen zu lassen. So habe Ambrosius Mitverdienst an der späteren justinianischen Milderung des römischen Rechtes. — In diesem Sinne ließen sich noch aus Ambrosius anführen:

Exp. in Ps. 21, 20; Comm. in Ep. ad Rom. c. 7. Auch ist günstig für obige Ansicht die von Th. Mommsen 1889 (Zeitschr. der Savigny-Stiftung, Rom. Abt. X 345) vorgenommene Ansetzung der Schrift auf etwa 397. — Zu 22: Die Worte der Berliner Handschrift (vgl. Huschke, Iurispr. anteiustin., Leipzig 1886[5], Teubner, 664) „Item Theodosianus", wozu wohl Codex zu ergänzen ist, sprächen allerdings nicht für Ambrosius. — Zu 10: Bardenhewer lehnt in seiner Patrologie (1910[3]) 379 wie in seiner Geschichte d. altkirchl. Lit. III[2] (1923) 506—508 die Autorschaft des Ambrosius ab. — Zu 20: Der Wernzsche Text steht Ius decr. I (1898) 92, I[2] (1905) 98. — Zu 9: Ähnlich wie Volterra urteilt J. Ostersetzer: Rev. ét. juiv. 97 (1934) 65 ff. — Auch heute noch dürften die Ausführungen des Gothofredus dienlich sein, der die Schrift in die Zeit Cassiodors setzt: Cod. Theod. I (Leipzig 1736) Proleg. c. 3, S. CCXX. Gemmel.

390. Biondi, Biondo, Giustiniano I. Principe e legislatore cattolico (Pubbl. della Univ. Catt. del S. Cuore, Ser. II: Science giurid., Vol. 48) Lex.-8° (VIII u. 190 S.) Milano 1936, „Vita e Pensiero". *L* 15.—. — Die Arbeit ist ein wertvoller Beitrag zu den Forschungen über den Einfluß des Christentums auf das „römische" Recht. Justinian erscheint trotz mancher Schatten als wahrhaft christlicher Herrscher im Sinne des folgerichtigen *sentire cum Ecclesia* (97). Die beklagenswerten Ereignisse vor seinem Tode werden nicht verschwiegen. Starker politischer Einheitsdrang leitete seine staatliche und damit auch kirchenpolitische Gesetzgebung. Das heidnische Naturrecht suchte er zu verchristlichen; gegenüber der Herleitung der Herrschergewalt vom Volk führte er sie immer mehr auf Gott zurück. Die Päpste anerkannten sein Werk, wenn sie später auch, weniger kirchlichen Herrschern gegenüber, ihr Verhalten ändern mußten. Der Kampf der Kanonisten gegen das römische Recht betraf mehr die neu aufgefundenen „heidnischen" Pandekten-Zitate und ihren Mißbrauch durch die Legalisten. — Diese Auffassung Justinians verdient Beachtung, wenn auch manches wegen Quellenmangel dunkel bleibt. Über das römische Naturrecht, bei dessen Schilderung der Verf. Hölscher folgte, vgl. Schol 7 (1932) 420 ff. und Cathrein, Recht, Naturrecht und positives Recht ([2]1909) 190 ff. Zu 109: *Lex divina* oder *Dei* kann *naturalis* wie *positiva* sein. Zu 66 ff.: Die Herleitung der Staatsautorität unmittelbar von Gott schließt, in Ermangelung anderer positiver Rechtstitel, die Bestellung der Autoritätsträger durch das Volk nicht aus, vgl. Schol 4 (1929) 173 f. 176 ff. und Schilling, Naturrecht und Staat nach der Lehre der alten Kirche (1914) 34; in *Deo auctore* setzt denn auch Justinian gleichzeitig neben diesen Ausdruck den § 7; jedenfalls kann man eine richtige Übertragungslehre nicht unchristlich nennen. Zu 101: Über die Auffassung Gregors VII. von seiner Gesetzgebungsgewalt vgl. Koebner: Historische Studien 1933, Heft 238, 86; über desselben Papstes Lehre von der Staatsgewalt (zu 116): Voosen, Papauté et Pouvoir Civil à l'époque de Grégoire VII (1927) 158 ff. und 313 f. Zu 67, Z. 12 v. u.: Nach *humanum* muß *nimiam clementiam* stehen. Gemmel.

391. Schubart, W., Justinians Corpus Juris: Die Antike 11 (1935) 255—273. — Nach einem Überblick über die römische Rechtsgeschichte bis Justinian wird des letzteren Gesetzgebungstätigkeit geschildert. — Zu 272: Die Unterscheidung der römischen Gesetzesarten Inst. 1 2 4 f. ist doch wohl geschichtlich, wenn man die in den Zeiten wechselnden Zuständigkeiten von

populus und *senatus* beachtet; vgl. G. 1. 3 (populus iubet) u. 4 (senatus iubet). Übrigens (zu 271, Z. 1) lesen die Fratres Kriegelii[15] (1875) nicht, wie Krueger, *senatore magistratu,* sondern *senatorio magistratu,* was dem folgenden *plebeio* besser entspricht; somit ist der *rogator* gemeint, nach dem ja auch die *lex* benannt zu werden pflegte; der Konsul war *senatorius,* weil er damals sein *imperium* vom Senat erhielt. — Zu 272: Das *ius gentium* ist wegen seines Ursprungs aus der *naturalis ratio* (Inst. 1, 2, 1) auch naturrechtlich; vgl. Cathrein, Recht, Naturrecht und positives Recht (²1909) 190 ff. Gemmel.

392. Roberti, M., E. Bussi, G. Vismara, Cristianesimo e diritto romano (Pubbl. della Univ. Catt. del S. Cuore, Ser. II: Scienze giuridiche, Vol. 43). gr. 8° (VIII u. 406 S.) Mailand 1935, „Vita e Pensiero". *L* 25.—. — In der anläßlich des Doppeljubiläums des Cod. Just. und der Dekretalensammlung Gregors IX. (1934) erschienenen Schrift prüft Melchiorre Roberti die Methode einer gründlichen Erforschung des Einflusses des Christentums auf das römische Recht. Er weist die spiritualistischen Voraussetzungen Sohms und Harnacks, die einen weltlichen Einfluß der Kirche unverständlich machten, zurück; hier hätten Rössers und Lämmles Arbeiten noch dienlich sein können. R. weist auf das in anderer Form nachwirkende Ius sacrum hin, besonders auf die Episcopalis audientia; vgl. auch Caspar, Geschichte des Papsttums I (1930) 135, der u. a. an Const. Sirm. I erinnert, und Kißling, Das Verhältnis zwischen Sacerdotium und Imperium nach den Anschauungen der Päpste von Leo d. Gr. bis Gelasius I. 1920, 22. Hierher gehört auch die christliche Auswirkung der Thiasoi- und Collegia-Rechte: Dig. III 4, 1; vgl. dazu neuestens Prümm, Der christliche Glaube und die altheidnische Welt (Leipzig 1935) II 169 186 ff. Zu 38 Anm. 2 Z. 5: Statt canonum muß es canonis heißen wie in der folgenden Zeile. R. führt seine Methodik sodann praktisch durch in zwei rechtsvergleichenden Arbeiten, die über das Recht der Ungeborenen — vgl. über Dölgers einschlägige Studie Hürths Besprechung in Schol 10 (1935) 315 f. — und über die Vertragsförmlichkeiten handeln; letztere dienen freilich oft dem sichereren Rechtsschutz; Gelasius I. fordert von flüchtigen Sklaven ein schriftliches Freilassungsdokument: Thiel, Epistolae I (1868) 370 f.; zu der hier in Frage kommenden Asylrechtentwicklung vgl. E. Herman: Orientalia Christiana Periodica 1 (1935) 204 ff. Ähnliche rechtsvergleichende Untersuchungen bieten Bussi über die Donatio, Vismara über die von ihm ausführlich mit dem alttestamentlichen Rechte verglichene Donatio ante nuptias; beide, die wie R. hier die Väter kanonistisch auswerteten, werden ihre Forschung auch auf das MA ausdehnen. Alle diese Arbeiten, die sich zum Teil bis auf das 9. Jh. erstrecken, sind auch ertragreich für die altdeutsche Rechtsgeschichte. Gemmel.

393. Bouscaren, T. Lincoln, S. J., The Canon Law Digest. Officially Published Documents Affecting the Code of Canon Law. Cumulative Supplement 1935—36. 8° (VI u. 96 S.) Milwaukee 1936, The Bruce Publishing Company. *Doll* —.75; mit dem Hauptwerk *Doll* 5.—. — Die ganz nach Art des 1934 erschienenen Hauptwerkes (vgl. Schol 10 [1935] 628) gearbeitete Ergänzung enthält die wichtigsten kirchenrechtlichen Dokumente und Literaturverweise für 1934 und 1935 (bis zum 25. Nov.); die nächste Ergänzung ist für Jan. 1937 angekündigt. Alle Länder sind berück-

sichtigt, wenn auch die Vereinigten Staaten im Vordergrund stehen. So findet man die Quinquennalfakultäten der Bischöfe der Verein. Staaten von 1934—39 (3—16). Gemmel.

394. Tenbörg, E., Die Meßstipendien nach dem Codex Iuris Canonici. gr. 8° (199 S.) (Görres-Ges. Veröff. der Sektion für Rechts- und Staatswiss. 66. Heft) Paderborn 1934, Schöningh. *M* 10.—. — Das geltende Stipendienrecht wird sowohl nach der historischen wie nach der inhaltlichen und systematischen Seite in übersichtlicher und klarer Fassung dargestellt, so daß das Buch nicht nur zur wissenschaftlichen, sondern auch zur praktischen Orientierung genügt. Die Darstellung ist im wesentlichen erschöpfend; auch die bestehenden Kontroversen sind in hinreichendem Ausmaß geboten. In vier Teilen werden behandelt: die geschichtliche Grundlage und Entwicklung des Stipendienwesens, die dogmatische Grundlage („Die Glaubenslehre der Kirche über Meßopfer und Meßapplikation"), das auf Parteiautonomie aufgebaute Recht der Meßstipendien, endlich das kirchlich-disziplinäre, zwingende Recht. Nach der theoretisch-wissenschaftlichen Seite nehmen insbesondere die Ausführungen über die Rechtsnatur der Stipendienhingabe und -annahme die Aufmerksamkeit in Anspruch. Der Verf. entscheidet sich bez. der Manualstipendien für einen Realvertrag (96), ohne aber darum andere Formulierungen, so z. B. die eines Konsensualvertrages, als irrig abzulehnen (76 ff.). Die negative Norm, die bei der Erörterung der Rechtsnatur stets im Auge gehalten werden muß, die Lehre von der Simonie, wird eingehender dargelegt (65). — Vielleicht ist im Anschluß an die verschiedenen Formen, die das „debitum mutuum" („wechselseitige Schuld oder Leistung") annehmen kann, noch eine andere Konstruktion des Stipendienvertrags möglich, die der vom Verf. entwickelten Lehre über den Konsensualvertrag nahekommt; dabei aber nicht auf einen „Beitrag zum Unterhalt des Priesters" zurückgreift, sondern in anderer Weise die Klippe der „Simonie" vermeidet, d. h. in anderer Weise es vermeidet, die „res temporalis" (das Stipendium) irgendwie der „res spiritualis" (applicatio Missae) gleichzusetzen oder als „Wert" und „Gegenwert", als „Leistung" und „Gegenleistung" einander gegenüberzustellen. Es ist darüber früher in dieser Zeitschrift gehandelt worden (s. Schol 3 [1928] 486 f.); es sei hier nur auf die damaligen Ausführungen verwiesen. Hürth.

395. Mayer, Heinrich Suso, O. S. B., Benediktinisches Ordensrecht in der Beuroner Kongregation. Bd. 2: Verfassungs- und Verwaltungsrecht. Bd. 3: Personenrecht. Bd. 4 (Schlußband): Die monastische Kongregation. gr. 8° (VI u. 362 S.; VI u. 393 S.; VI u. 251 S.) Beuron 1932 u. 1936, Beuroner Kunstverlag. Bd. 2: *M* 7.80; Bd. 3: *M* 10.80; Bd. 4: *M* 6.—; Lw. je *M* 1.20 mehr. — Nach der Einleitung im 1. Bd. (vgl. Schol 5 [1930] 645) behandeln der 2. u. 3. Bd. (1. Teil) das Abteirecht, der 4. Bd. (2. Teil) den Kongregationsverband; der zunächst angekündigte 3. Teil über den Konföderationsverband kommt wegen der Arbeiten Molitors u. a. in Wegfall. Stets wird das gemeine Ordensrecht, das benediktinische Ordensrecht und das Recht der Beuroner Kongregation berücksichtigt. M. empfindet offenbar die Schwierigkeit, die benediktinische Mannigfaltigkeit in konsequente Begriffe zu fassen, zumal eine einheitliche höhere Norm für die verschiedenen Richtungen fehlt. Von allgemeiner Bedeutung sind z. B. die trefflichen Ausführungen über den Begriff des Berufes, über das

Wesen der Profeß, über die Beicht und die Gewissenseröffnung. Wertvoll für das Verständnis des Benediktinertums ist die Darstellung der benediktinischen Gelübde der Stabilität, der conversatio morum und des Gehorsams. Nach M. entsprang Benedikts Abteiverfassung weniger dem römischen Familienrecht als kirchlichen Anregungen, während auch nach ihm das opus Dei von Benedikt in römischem Geiste ausgestaltet wurde (3. Bd. 287). Am Ende des 2. u. 4. Bandes stehen die behandelten can. 492 bis 537 bzw. 538—672 lateinisch und deutsch mit Verweisen auf den Text; im 2., 3. und 4. Band findet man außerdem ein Verzeichnis aller zitierten can. und ein sorgfältiges Namen- (nicht Autoren-) und Sachverzeichnis. — Die Schwierigkeit einer einheitlichen rechtlichen Darstellung machte sich besonders im 4. Bd. bei Erklärung der benediktinischen Kongregation geltend. Schon der wertvolle geschichtliche Überblick über die Unionsbestrebungen läßt das verstehen. Das Kapitel über die Kongregationsverfassung beschränkt sich darum ganz auf die Beuroner Kongregation; bei deren Wichtigkeit wird man diese ausführliche, gründliche Darstellung allerseits begrüßen. „Infolge mangelnder Klarheit der juristischen Formulierung" bei Erzabt Maurus Wolter selbst (4. Bd. 54) und angesichts der dauernden lebendigen Entwicklung mögen hierin einige Feststellungen M.s, der öfter Butler entgegentritt, nicht endgültig sein. M. rechnet die Beuroner Kongregation zu den föderativen gegenüber den zentralistischen benediktinischen Kongregationen. Fast wie nach Butler ist auch nach M. die benediktinische Kongregation der eigentliche Orden, der Erzabt kirchenrechtlich der „General", während der Gesamtorden (nach Butler) nur analog Orden zu nennen ist. Nach M. hat immerhin der Abt keinen eigentlichen Oberen über sich außer dem Papst (vgl. aber dazu can. 488 n. 2 „sub eodem Superiore"); doch sind auch nach ihm die Konstitutionen, zu denen das Gelübde verpflichtet und an die auch der Abt gebunden ist, Sache der Kongregation (2. Bd. 179); für die Wiederaufnahme früherer Postulanten und Novizen wieder gilt die gesamte Konföderation als die gleiche klösterliche Genossenschaft (3. Bd. 58), was durch das über den Noviziatsort Mitgeteilte (ebd. 92 Anm. 2) bestätigt erscheint. Es leuchtet ein, daß Stabilität, Übertritt, Gehorsam und Gewohnheitsbildung in ihren rechtlichen Auswirkungen von der Lösung solcher Verbandsfragen abhängen. — M. deutet Benedikt im Sinne einer „verbandlichen" Stabilität des betreffenden Klosters, nicht im Sinne der stabilitas loci; Maurus Wolter (Praecipua Ordinis monastici elementa 1880, 43) sagt: „Iurasti ... stabilitatem tam loci vel Congregationis quam status." Die nähere Abwägung der Verpflichtung zur Regeltreue kraft des Gelübdes der conversatio morum ist offenbar nicht leicht einheitlich durchzuführen; so wird nicht klar, ob gegebenenfalls läßliche Sünde gegen die Regel zugleich Sünde gegen jenes Gelübde ist (3. Bd. 233); zu den Ausdrücken Regel, Konstitutionen vgl. Schol 11 (1936) 316 f. Über die benediktinische Gehorsamsauffassung vgl. auch Hilpisch, Geschichte des benediktinischen Mönchtums 1929, 132. Zu der verwickelten Übertrittsfrage vgl. Conte a Coronata, Instit. Iur. Can. I (1928) n. 636. — Zu 3. Bd. 322 Z. 5: Nach can. 71 löscht ein allgemeines Gesetz an sich nur die im Kodex niedergelegten Privilegien aus. — Zu 3. Bd. 362 Z. 1: Auch viele andere Autoren vertreten die von M. vorgetragene Meinung. Gemmel.

396. Les Exercices Spirituels. Textes Pontificaux annotés par Albert Valensin, S. J., 8° (XIII u. 194 S.) Paris 1935, Desclée. *Fr* 10.—. — In diesem Bande der Sammlung „Cathedra Petri" werden die Dokumente der letzten Päpste über die Exerzitien vorgelegt; denjenigen unseres jetzigen Hl. Vaters ist eine Übersetzung ins Französische beigegeben. Die Übersetzung ist mit ausführlichen Anmerkungen versehen, die geschichtliche, rechtliche und theologische Gesichtspunkte berücksichtigen. — Drei kurze Aufsätze behandeln Fragen, die im Zusammenhange mit den Exerzitien oft besprochen werden: I. „Die geistlichen Übungen und die christliche Aszese." II. „Die geistlichen Übungen und der gregorianische Gesang." Daß kein eigentlicher Gegensatz zwischen dem Geist des hl. Benedikt und dem des hl. Ignatius bestehen kann, ist jedem Kinde der kath. Kirche selbstverständlich; dennoch war es gut, in einem Buche über die Exerzitien positiv die Harmonie zwischen beiden zu zeigen. Exerzitien und Gregorianischer Gesang sind, recht angewandt, ausgezeichnete Mittel, den Menschen zu vergeistigen und der Seele Frieden, Demut, Liebe und die Freiheit der Kinder Gottes zu vermitteln. III. „Die geistlichen Übungen und die Theologie des Gebetes." Es handelt sich bei den Exerzitien nicht um irgend eine Magie, auch nicht um einen Verstandes- und Willensdrill, sondern darum, unter der Führung des Hl. Geistes den für die eigene Seele passenden Weg zum letzten Ziele zu finden, das aber ist in der jetzigen Gnadenordnung die Anteilnahme am innergöttlichen Leben, dem Leben der allerheiligsten Dreifaltigkeit selbst. Hapig.

397. Lindworsky, Johannes, S. J., Psychologie der Aszese. Winke für e. psychologisch richtige Aszese. 8° (VII u. 94 S.) Freiburg 1936, Herder. *M* 1.40; Lw. *M* 2.20. — L. bietet eine sehr nützliche Einführung in die christliche Aszese von der Psychologie her, wie sie bisher noch nie unternommen wurde. Daher auch das schnelle Erscheinen einer zweiten Auflage. Nach Feststellung des Begriffes von Aszet und Aszese geht er die großen Etappen durch, zuerst die Zielsetzung im gottgewollten Beruf und dann die Verwirklichung im Gebet, in der Berufsschulung, der Ablegung der entgegenstehenden Fehler. So vorzüglich und ansprechend der Hinweis auf den Leitgedanken des Berufes und auf die Wichtigkeit der Motivation ist, dürfte sich L. doch irren, wenn er meint, hier im Gegensatz zu früherer Aszese zu stehen. Die alten aszetischen Schriftsteller haben nicht nur die allgemeinen Begriffe von Vollkommenheit, Vollkommenheit des Standes und Stand der Vollkommenheit viel mehr voraussetzen können, sie haben sie auch häufig zu Anfang ihrer Werke ausführlich behandelt. Sie haben auch nie eine mechanische Habitusauffassung vertreten, sondern immer wieder auf Motivbildung und -vertiefung hingewiesen. Welchen Sinn hätten sonst etwa früher Wiederholungsexerzitien gehabt? Dagegen dürfte eine einseitig vom Motiv her gesehene Willenslehre ebenso wenig haltbar und für die Erziehung zu empfehlen sein wie eine einseitige Habituslehre. Praktisch überbrückt L. den Gegensatz, indem er Üben und Gewöhnen häufig einschaltet; aber es wäre wohl noch besser gewesen, positiv auf dem Alten weiterzubauen. v. Frentz.

398. Raitz v. Frentz, E., S. J., Selbstverleugnung. Eine aszetische Monographie. 8° (333 S.) Einsiedeln 1936, Benziger. *M* 4.85; Lw. *M* 5.85. — Wenn man sich Lehrbücher der Aszetik und Mystik daraufhin durchsieht, was sie voraussetzen, was sie

an verwandten Gebieten streifen und was sie schließlich ex professo behandeln, wenn man dazu die ganze Flut von Büchern und Zeitschriften berücksichtigt, die heute unter diesem Gesichtspunkt geschrieben werden, so wird man die Notwendigkeit gern zugeben, aus der Fülle des Stoffes Teilgebiete herauszugreifen und gesondert zu behandeln. — Es ist begrüßenswert, daß der Verf. sich gerade an eine Monographie über die Selbstverleugnung gemacht hat, weil viele Katholiken die Predigt vom Kreuz nicht mehr verstehen wollen. Aus demselben Grunde ist es aber auch gut, daß er sich nicht bloß auf die theologische Darlegung beschränkt, sondern in reichem Maße die Geschichte und Psychologie zum bessern Verständnis heranzieht und auch die Auffassungen anderer Konfessionen und Religionen berücksichtigt. So wird die ganze Bedeutung der christlichen Selbstverleugnung, wie die katholische Kirche sie versteht, klar, hebt sich von der Natur und den unvollkommenen Auffassungen ab, zeigt das gänzliche Unverständnis des Heidentums und läßt aus der Geschichte des Christentums selbst erkennen, daß Name und Form wohl gewechselt haben, die Sache aber immer dieselbe war: „Sei gegrüßt, heiliges Kreuz!" — Der Inhalt des Buches: Es wird zuerst die Selbstverleugnung im allgemeinen behandelt. Im besondern Teil kommt zuerst die Demut als Fundament des geistlichen Lebens und der Selbstverleugnung; die Demut ist ja nichts anderes als die praktische Anerkennung unserer Abhängigkeit von Gott. Es folgt die innere Buße, weil aus der Sinnesänderung und der mit ihr gegebenen Reue von selbst jede Art von Selbstverleugnung fließt. Die niedrigste Art ist die äußere Buße. Sie ist zugleich aber auch ein unerläßliches Zeichen der inneren Bußgesinnung, so nämlich wie die Frucht den Baum kennzeichnet. Höher steht das in Geduld und Sanftmut ertragene Leiden, und gekrönt wird endlich alles durch den Heroismus. Die notwendige Voraussetzung des Heroismus ist die Indifferenz und seine beiden Wirkungen das Martyrium und das Ganzopfer. Das Ganzopfer steht am höchsten, weil es die Gesinnung der Martyrer in höchster Vollendung einschließt. So ist das Ganze nicht bloß eine gediegene wissenschaftliche Arbeit über dies Gebiet, sondern man darf sie wohl ohne Übertreibung als das beste Werk bezeichnen, das es heute über diesen Gegenstand gibt. Hapig.

399. Meister Eckhart, Die deutschen und lateinischen Werke hrsg. im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft. — Die lateinischen Werke. Dritter Band. Expositio Sancti Evangelii secundum Iohannem. Hrsg. u. übers. v. Karl Christ u. Jos. Koch. 1. Lieferung. 4° (S. I—XXXI u. 1—80 mit Abkürzungsverzeichnis). — Die deutschen Werke. Erster Band. Meister Eckharts Predigten. Hrsg. u. übers. v. Jos. Quint. 1. Lieferung (S. I—XV u. 1—96 mit Abkürzungsverzeichnis). Stuttgart 1936, Kohlhammer. Je Lfg. *M* 1.—. — Im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft ist je die erste Lieferung der lateinischen und der deutschen Werke Meister Eckharts erschienen. Herausgeber der deutschen Schriften ist J. Quint; die Leitung der Arbeit an der Herausgabe der lateinischen Schriften liegt in den Händen von J. Koch. Die Ausgabe präsentiert sich mit der Erstausgabe des bedeutendsten Werkes von Meister Eckhart: seiner Auslegung des Johannesevangeliums. Der Text ist nach der Cueser und der von K. Christ entdeckten Berliner Hs hergestellt und zwar so, daß B die Führerhs. ist. Gelegentlich werden Jor-

danus von Quedlinburg (Sermones de tempore und de sanctis) und der Franziskaner Marquard von Lindau (in seiner deutschen Auslegung von Joh 1, 1—14), welch beide die Eckhartsche Auslegung fleißig benutzt haben, zur Textherstellung herangezogen. Der Ausgabe der lateinischen Werke ist eine Übersetzung beigegeben, die das Werk auch dem Nichtfachmann zugänglich machen will. Schon nach der Durchsicht der ersten Lieferung kann man sich das Urteil bilden, daß die Ausgabe, die nach den Grundsätzen der strengen und bewährten historischen Philologie gearbeitet ist, den höchsten Ansprüchen gerecht wird. Die Textherstellung ist mit äußerster Sorgfalt betrieben. Der Aufweis der Quellen und deutschen Parallelstellen verrät erstaunlichen Fleiß und immense Belesenheit. Der Apparat, der sehr übersichtlich dreigeteilt ist (Bibel, Varianten, Quellen und Parallelen), ist leicht zu handhaben. Die Übersetzung, die auf den ersten Blick als eine Belastung der Ausgabe erscheinen möchte, erweist sich bei näherem Zusehen als fruchtbares Hilfsmittel, welches zur genauen Erfassung des ausgedrückten Gedankens zwingt. Möglichste Nähe zum Urtext ist erreicht. Was über die lateinische Ausgabe gesagt ist, gilt im selben Maße von der deutschen, die Josef Quint besorgt hat; der kritische Apparat wächst hier ins Ungeheuere. Man staunt über das Maß von geistiger Arbeit, das damit geleistet worden ist. Die Reihenfolge der zu edierenden Predigten bestimmt der Echtheitskanon der „Rechtfertigungsschrift". Nicht zuletzt sei hervorgehoben, daß das Druckbild der Ausgabe sehr klar und übersichtlich ist. So ist eine Edition im Erscheinen begriffen, die der Erforschung der noch immer rätselhaften Gestalt Meister Eckharts erst die wahre Grundlage gibt. Möge es dieser Ausgabe gelingen, das Bild des großen deutschen Mystikers voll zu erschließen. Roos.

400. Magistri Eckardi Opera Latina Auspiciis Instituti Sanctae Sabinae ad Codicum Fidem edita. II: Opus Tripartitum Prologi. Edidit Hildebrandus Bascour O. S. B. gr. 8° (XI u. 40 S.) Leipzig 1935, Meiner. *M* 3.50; Subskr. *M* 2.60. — XIII: Quaestiones Parisienses. Edidit Antonius Dondaine O. P. Commentariolum de Eckardi Magisterio adiunxit Raymundus Klibansky. (XXXVII u. 58 S.) Ebd. 1936. *M* 6.50; Subskr. *M* 4.80. — H. Denifle hat in seinem bekannten Archiv-Artikel zum ersten Mal die Prologi zum Opus Tripartitum veröffentlicht. Da er sich aber auf die ihm damals nur bekannte Erfurter Hs stützte, mußte seine Ausgabe notwendig unvollständig bleiben. H. Bascour unternimmt zum ersten Male eine vollständige kritische Ausgabe unter Zuhilfenahme der Trierer und der Cueser Hs. Die Edition ist sehr sorgfältig gearbeitet. Ein dreifacher Apparat bringt zuerst die Varianten, dann die Quellen und zuletzt die Parallelstellen aus deutschen und lateinischen Werken des Meisters. — In derselben Reihe hat A. Dondaine die sogenannten Pariser Quästionen aus der Avignoner und der vatikanischen Hs herausgegeben. Die Editionen von Longpré, Grabmann und Geyer haben dieser Ausgabe gute Vorarbeit geleistet. Trotzdem bleibt bei manch dunkler Stelle noch Raum zu abweichender Textauffassung. Der Apparat, vor allem die Quellenbelege, sind außerordentlich sauber gearbeitet. Es ist bekannt, daß die Pariser Quästionen mit ihrer These von dem Primat des Erkennens vor dem Sein in Gott (nach E. Hirsch ein Stück vorweggenommener deutscher Idealismus) in der Produktion Meister Eckharts sehr

isoliert stehen. Für die Entwicklung Eckharts ist darum eine Datierung der Quästionen von großer Wichtigkeit. Schon Grabmann hat auf die Jahre 1302/3 hingewiesen. R. Klibansky geht der Frage des Pariser Magisteriums mit großer Erudition nach. Diese Fragen sind deshalb so wichtig, weil sie uns Meister Eckhart im Gewebe einer scholastischen Umwelt zeigen, von der so manche Verehrer des deutschen Meisters nichts wissen wollen. Roos.

401. Müller, Marianus, O. F. M., Das Seelenfünklein in Meister Eckharts Lehrsystem und die Stellungnahme der Skotisten: WissWeish 2 (1935) 169—216. — Die Lehre vom Seelenfünklein wird erklärt aus dem Zusammenhang des Gesamtsystems Meister Eckharts. Die metaphysische Grundlage Eckhartscher Mystik auf seiten Gottes ist die „Einigkeit Gottes". Dem „obersten einigen Eins" entspricht auf seiten des Menschen die „Einigkeit der Seele": das Seelenfünklein. Es wird definiert als das Hineinragen der ungeschaffenen Uridee des Menschen (essentia non ab alio!) in den Seelengrund zum Zweck der Gotteinigung. Der Verf. sieht die Quelle für die Annahme dieses ungeschaffenen Etwas in der Seele in der Eckhartschen Ideenlehre. Nach ihr enthält das Wesen des Vaters alle Ideen, und zwar als virtuelle Urbilder der Geschöpfe, schon vor der Zeugung des Sohnes und Hauchung des Hl. Geistes. Der hierin liegenden Gefahr der Vergottung des Menschen beuge die skotistische Ideenlehre vor, nach der die Hervorbringung der geschöpflichen Ideen erst nach Beendigung des trinitarischen Vorgangs geschehe, und zwar durch alle drei Personen gemeinsam. Es scheint aber, daß der Vorwurf der Nähe des Pantheismus sich nicht nur gegen Eckhart, sondern gegen das thomistische System als solches richtet. Die wertvolle Arbeit bietet manche neue Anregungen. Roos.

402. Deman, Th., O. P., [Theologie der hl. Katharina von Siena] Estratto dagli „Studi Cateriniani" Bulletino della Società Internazionale di Studi Cateriniani. gr. 8° (45 S.) Siena 1935, Stab. Tip. S. Bernardino. — Der gelehrte Dominikaner hat an der Universität von Siena, die eine eigene „Cattedra Cateriniana" besitzt, drei Vorlesungen über Katharina als Theologin gehalten. In der ersten „La teologia nella vita di S. Caterina da Siena", stellt er deutlich ans Licht, wie diese Mystikerin und Frau der Tat, im Gegensatz auch zu heutigen rein emotionalen Lebensauffassungen eine Denkerin war, die, was sie andere lehrte und was sie selbst tat, mit den starken Motiven der Glaubenswahrheiten stützte. Die beiden folgenden Vorlesungen machen Einzelanwendungen für Liebe und Klugheit. „Pour une théologie de l'amour d'après l'Epistolario (spécialement la Lettre 29, éd. Tommaseo)" zeigt, wie genau Katharina die Liebe in ihren Ursachen und Wirkungen analysiert, insbesondere wie die Liebe — in Ergänzung der vorigen Vorlesung — auch die Erkenntnis mehrt, von der sie abhängt. — Die letzte Vorlesung: „Commentaire théologique de la lettre 213 (éd. Tommaseo) sur la discrétion" läßt die tiefe, an Benedikt und Thomas orientierte Erkenntnis dieser Frau über die Klugheit im allgemeinen und in der Übernahme von körperlichen Strengheiten insbesondere deutlich erkennen, im schroffen Gegensatz zu ihren ersten Biographen, die die Heilige durch unkluge Bußübungen empfehlen wollen. Raitz v. Frentz.

403. Alkofer, Aloysius, O. Carm. Disc., Das Buch der Klosterstiftungen der hl. Theresia von Jesu (Sämtl. Schriften Neue dt. Ausgabe, übers. nach d. span. Ausg. d. Silverio de

S. Teresa. Bd. 2). 8° (418 S.) München (1935), Kösel & Pustet. Lw. *M* 7.80; Subskr. *M* 7.—. — Es ist unnütz, eingehender auf das vorliegende Werk einzugehen, denn jedem, der sich mit den Schriften der hl. Theresia von Jesus beschäftigt, ist die ausgezeichnete Neuausgabe des Lebens der Heiligen bekannt, die Alkofer besorgt hat. Ein auch nur oberflächlicher Vergleich dieser Ausgabe mit der vom Jahre 1913 zeigt, daß nicht bloß der Text gründlich durchgearbeitet worden ist, sondern daß auch alle bekannten Quellen herangezogen worden sind, um das ganze gewaltige Werk der Klosterstiftungen in den Rahmen der Zeitgeschichte zu stellen. Diese Neuforschungen haben ihren Niederschlag in zahlreichen Anmerkungen gefunden. Eine sehr interessante Bereicherung hat der Anhang durch Hinzufügung einiger neuer Berichte und durch einen Überblick über die Familie der hl. Theresia erfahren. Hapig.

1937 K 5478

16.— [illegible]

SCHOLASTIK

Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie

Herausgegeben von den Professoren des Ignatiuskollegs in Valkenburg

XI. JAHRGANG

HEFT 1

1936

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

Elfter Jahrgang

Inhalt des ersten Heftes

Seite

Philosophen katholischen Bekenntnisses in ihrer Stellung zur Philosophie der Aufklärung. Von Bernhard Jansen S. J. 1

Zielsicherheit der Natur und Gewißheit der Erkenntnis. Von Joseph de Vries S. J. 52

Paulinische, Philonische, Augustinische Anthropologie. Von Joseph Ternus S. J. 82

Dr. Stjepan Zimmermann. Ein hervorragender Vertreter der scholastischen Philosophie in Kroatien. Von Karl Grimm S. J. 98

Besprechungen:

Der Große Herder (Hentrich) — Algermissen, Germanentum und Christentum (Deneffe) — Bonsirven, Le Judaïsme palestinien au temps de J.-Chr. (Brinkmann) — De Vleeschauwer, La déduction transcendentale dans l'œuvre de Kant (de Vries) — Šanc, Stvoritelj svijeta (Grimm) — Messer, Psychologie (Fröbes) — Larenz, Rechts- u. Staatsphilosophie der Gegenwart (A. Hartmann) 102

Aufsätze und Bücher:

1. Allgemeines. Geschichte der Philosophie 113
2. Literargeschichte der Scholastik 124
3. Erkenntnislehre. Metaphysik. Kulturphilosophie . . . 135
4. Naturphilosophie. Psychologie 142
5. Ethik. Rechtsphilosophie. Pädagogik 152

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

XI. JAHRGANG

HEFT 2

1936

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

Elfter Jahrgang

Inhalt des zweiten Heftes

Seite

Pater Hermann Lange († 9. Januar 1936) 161

Vom Platonismus zur Theorie der Mystik. (Zur Erkenntnislehre Gregors von Nyssa.) Von Prof. Dr. Endre v. Ivánka, Solymár (Ungarn) 163

Adam von Bocfeld (Bockingfold), ein Oxforder Erklärer des Aristoteles um die Mitte des 14. Jahrhunderts. Sein Leben und seine Schriften. Von Franz Pelster S. J. . . 196

Das Verhältnis von iustitia legalis und distributiva zur iustitia socialis in Quadragesimo anno mit besonderer Berücksichtigung der Lehre von Heinrich Pesch S. J. Von Johann B. Schuster S. J. 225

Läßliche Sünde und Andachtsbeichte. Von Johannes Beumer S. J. 243

Früh-Anthropologisches aus Italien, Ostafrika, China und Java. Von Felix Rüschkamp S. J. 250

Besprechungen:

Allo, Saint Paul, Première Epitre aux Corinthiens (Brinkmann) — Joannis a S. Thoma Cursus theol. I II (Ternus) — Blondel, La Pensée (Grausem) — Freytag, Irrational oder Rational (Fröbes) — Ganzheit und Struktur. Festschrift Felix Krueger. Hrsg. Klemm usw. (Willwoll) — Bühler, Sprachtheorie (Fröbes) — Prümm, Der christliche Glaube und die altheidnische Welt 263

Aufsätze und Bücher:

1. Allgemeines. Fundamentaltheologie 278
2. Heilige Schrift 291
3. Dogmatik und Dogmengeschichte 300
4. Moral und Kirchenrecht. Aszetik und Mystik . . 311

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, gas Heft für *RM* 4.—, der vollständige Jahrgang für *RM* 16.—. Von Jahrdang 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

XI. JAHRGANG

HEFT 3

1936

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

Elfter Jahrgang

Inhalt des dritten Heftes

Seite

Die Glossolalie im Lichte der Mystik. Von P. Karl Richstaetter S. J. 321

Über das Irrationale in der Psychologie. Von Alexander Willwoll S. J. 346

Die persönliche Verbindung mit der Dreifaltigkeit. Die Lehre über die Einwohnung des Heiligen Geistes bei M. Jos. Scheeben. Von Dr. Alfred Eröss (Rom) . . 370

Zur Frage der Priorität der Summa sententiarum. Von Heinrich Weisweiler S. J. 396

Besprechungen:

Prümm, K., Der christliche Glaube und die altheidnische Welt (Prümm) — Keilbach, W., Die Problematik der Religionen (Raitz v. Frentz) — Pfliegler, Michael, Der Religionsunterricht (Steinmetz) — Bauhofer, O., Das Geheimnis der Zeiten (Ternus) — Müncker, Th., Die psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre (Hürth) — Tillmann, Fritz, Die katholische Sittenlehre (Hürth) — Doms, H., Vom Sinn und Zweck der Ehe (Hürth) — Kuttner, St., Kanonistische Schuldlehre (Hürth) — Wilmsen, Zur Kritik des logischen Transzendentalismus (Fröbes) — Seelhammer, N., Die Individualpsychologie Alfred Adlers (Hürth) — Welty, E., Gemeinschaft und Einzelmensch (Gemmel) — Schuster, Joh. Bapt., S. J., Die Soziallehre nach Leo XIII. und Pius XI. (Gemmel) 402

Aufsätze und Bücher:

1. Allgemeines. Geschichte der Philosophie 423
2. Literargeschichte der Scholastik 435
3. Erkenntnislehre. Metaphysik. Kulturphilosophie 446
4. Naturphilosophie. Psychologie 455
5. Ethik. Rechtsphilosophie. Pädagogik 469

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. Seit des Umschlages.

SCHOLASTIK

Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie

Herausgegeben von den Professoren des Ignatiuskollegs in Valkenburg

XI. JAHRGANG

HEFT 4

1936

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

Elfter Jahrgang

Inhalt des vierten Heftes

Seite

Zu den Beweisen für das göttliche Vorherwissen. Von Max Rast S. J. 481

Die göttliche Tiefe des Menschen. Von Heinrich Weisweiler S. J. 499

Beiträge zur Erforschung des schriftlichen Nachlasses Odo Rigaldis. Von Franz Pelster S. J. 518

Zum Probabilismus des hl. Thomas (Quodl. 8 a. 13). Von Jakob Gemmel S. J. 541

Wilhelm Peraldus über die Mittlerschaft Mariä. Von August Deneffe S. J. 548

Zur Frage nach dem Verfasser der Confutatio primatus Papae. Von Ludger Meier O. F. M. 559

Besprechungen:

Delorme, S. Bonaventurae Collationes in Hexaëmeron et Bonaventuriana quaedam selecta (Pelster) — Köhler, Theologie des Alten Testamentes (Closen) — Herkenne, Das Buch der Psalmen (Bruders) — de Vries, Altgermanische Religionsgeschichte (Roos) — Thielicke, Geschichte und Existenz (Rast) — Walter, Die Euthanasie und die Heiligkeit des Lebens (Hürth) — Rotter, Das Seelenleben in der Gottesliebe (Hapig) — Heyse, Idee und Existenz (Gemmel) — Stufler, Gott, der erste Beweger aller Dinge (Gemmel) — Kern, Geh an die Arbeit! (Fröbes) — Ach, Analyse des Willens (Fröbes) — Mariani, Philosophiae christianae institutiones (Gemmel) — Wagner, Geschichte des Sittlichkeitsbegriffes Bd. 3 (Gemmel) — Binkowski, Die Wertlehre des Duns Skotus (Gemmel) — Rudolf-Stammler-Festschrift (Gemmel) — Emge, Ein Rechtsphilosoph wandert durch die alte Philosophie (Gemmel) — Elorduy, Die Sozialphilosophie der Stoa (Jansen) — Rommen, Der Staat in der katholischen Gedankenwelt (Gemmel) — Devaux, Traité élémentaire de Droit International Public (Gemmel) — Wagnon, Concordats et Droit international (Gemmel) . . . 563

Aufsätze und Bücher:

1. Allgemeines. Fundamentaltheologie 592
2. Heilige Schrift 604
3. Dogmatik und Dogmengeschichte 611
4. Moral und Pastoral. Kirchenrecht. Aszetik und Mystik 620

Die Scholastik erscheint in Vierteljahresheften von je 160 Seiten. Der Ladenpreis beträgt *RM* 4.—, für den Jahrgang *RM* 16.—. Zu beziehen vom Verlag sowie durch Post und Buchhandel.

Manuskripte, Korrekturen, Austausch- und Besprechungsstücke sind zu senden an die Schriftleitung der Scholastik, Ignatiuskolleg, Valkenburg (L.), Holland.

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.

24. OKT. 1960
7. FEB. 1961
3. FEB. 1963
3. FEB. 1966
22. 3. 66
21. JULI 1966
8. 2. 68
22. APR. 1968
27. AUG. 1970
19. APR. 1971
20. Okt. 1975
8. Jan. 1976
29. Sep. 1980
23. Okt. 1980

3,40