N12<526106532 021
ubTÜBINGEN

A.GRIESSHABER
Buchbinderei
÷TÜBINGEN÷
Telf. 2529

SCHOLASTIK

Vierteljahresschrift
für Theologie und Philosophie

Herausgegeben von den
Professoren des Ignatiuskollegs
in Valkenburg

XII. JAHRGANG

1937
DRUCK UND VERLAG: ESCH & CO.
EUPEN (BELGIEN), GOSPERTSTR. 74

Alle Rechte vorbehalten.

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

Gd 861

Inhalt des XII. Jahrgangs.

Abhandlungen. Seite

Christliche Philosophie. Von Joseph de Vries S. J. . . 1

Glaube und Erkenntnis im zweiten Buch der Stromata des Klemens von Alexandrien. Von Karl Prümm S. J. . . 17

Die vollständige Kampfschrift Bernolds von St. Blasien gegen Berengar: De veritate corporis et sanguinis domini. Von Heinrich Weisweiler S. J. 58

Der Geist des Philosophierens Descartes'. Eine historische und systematische Untersuchung zum dreihundertsten Gedenktage der Herausgabe des Discours de la méthode (1637). Von Bernhard Jansen S. J. 161 346

Das Finalitätsprinzip und seine Bedeutung im Erkenntnisleben. Von Caspar Nink S. J. 175

Die iustitia in der Lehre des hl. Thomas. Von Jakob Gemmel S. J. 204

Le Bossus Ansicht über die Stellung der Pariser theologischen Fakultät in der Frage De auxiliis. Von Heinrich Lennerz S. J. 229

Gott im Gewissenserlebnis. Von Max Rast S. J. . . . 321

Der Kult der menschlichen Natur Christi nach der Lehre der Frühscholastik. Von Artur Landgraf. . . . 361 498

Die Theologie der Mystik nach dem hl. Johannes vom Kreuz. Von Bernhard Hapig S. J. 481

Zwei ehemalige Turiner Handschriften aus dem Kreise um Alexander von Hales. Nach Aufzeichnungen aus dem Nachlaß von Kardinal Ehrle. Von Franz Pelster S. J. . . 519

Kleine Beiträge.

Der gebundene Moralpositivismus des Franz Suarez nach Herbert Spiegelberg. Von Johannes Schuster S. J. . . 94

Die Entwertung des Seins in der Existentialphilosophie. Von August Brunner S. J. 233

Einige Angaben über Leben und Schriften des Robertus Pullus, Kardinals und Kanzlers der römischen Kirche († 1146). Von Franz Pelster S. J. 239

Neo-Molinismus. Von Josef Ternus S. J. 378

Luther konsequent. Von Erich Przywara S. J. . . . 386

Metaphysik und apriorische Synthese. Von Joh. B. Lotz S. J. 392

Zu einer neuen Begriffsbestimmung der menschlichen Freiheit. Von Jakob Gemmel S. J. 547

Der Satz vom ausgeschlossenen Dritten. Ein philosophischer Beitrag zur Grundlagenkrise der Mathematik. Von Caspar Nink S. J. 552

Der Weg der Theologie. Von Heinrich Weisweiler S. J. . 558

Besprechungen 102 248 400 566

Aufsätze und Bücher.

Philosophische Gesamtdarstellungen und Sammelwerke. Geschichte der älteren und neueren Philosophie .	111	421
Literar- und Ideengeschichte der Scholastik . .	120	432
Erkenntnislehre. Metaphysik. Kultur- und Religionsphilosophie	131	445
Naturphilosophie. Psychologie und Anthropologie .	137	455
Ethik. Rechtsphilosophie. Pädagogik . . .	147	468
Theologische Gesamtdarstellungen. Geschichte der Theologie. Umwelt des Christentums. Religiöse Zeit- und Lebensfragen	270	582
Fundamentaltheologie	277	591
Theologie des Alten und Neuen Testamentes .	286	600
Dogmatik und Dogmengeschichte	291	609
Grundlegendes aus Moral und Kirchenrecht, Aszese und Mystik	320	618

Verzeichnis der Mitarbeiter.

Becher, Hubert S. J. (Bad Godesberg) 275f. 590f.
Beumer, Johannes S. J. (Valkenburg) 273—275 288 291f. 295 596f. 613.
Böminghaus, Ernst S. J. (Valkenburg) 310f. 569f.
Brinkmann, Bernhard S. J. (Valkenburg) 247—249 279—281 287f. 289—291 295f. 567—569 584 592f. 594—596 598 605f. 608.
Brunner, August S. J. (Valkenburg) 102f. 105—107 111 114 119f. 127 131f. 134f. 137 233—238 400f. 414—416 422f. 424 428—432 446f. 454f.
Closen, Gustav E. S. J. (Valkenburg) 286f. 570—572 600—604.
Deneffe, August S. J. (Valkenburg) 253—256 270—272 278f. 298f. 302f. 303f. 307 566f. 577f. 585—587 598 613—615.
Frank, Karl S. J. (Pullach) 137—139 455f. 458f.
Fröbes, Joseph S. J. (Bonn) 107—109 139—147 416—418 450f. 459—462 479.
Gemmel, Jakob S. J. (Valkenburg) 118f. 132f. 134—136 148—160 204—228 270 273 292f. 309f. 313—316 317—320 421 443 468—476 480 547—551 624f.
† Gierens, Michael S. J. (Frankfurt) 292.
Grausem, Jean Pierre S. J. (Enghien) 104f.
Hapig, Bernhard S. J. (Breslau) 311f. 481—497.
Hentrich, Wilhelm S. J. (Frankfurt) 109f. 111—113 117 130f. 410 bis 413 424—427 429f. 460 463f. 470.
Jansen, Bernhard S. J. (Bonn) 114f. 116f. 161—174 346—360 408f. 413f. 427f.
Kösters, Ludwig S. J. (Frankfurt) 268f. 285 587f. 591f. 593f. 596 bis 599 612.
Koffler, Hubert S. J. (Frankfurt) 283.
Landgraf, Artur (Bamberg) 361—377 498—518.
Lennerz, Heinrich S. J. (Rom) 229—232.
Lieske, Aloisius S. J. (Valkenburg) 572f.
Lotz, Johannes B. S. J. (Pullach) 392—399 444—446 453.
Nink, Caspar S. J. (Frankfurt) 175—203 421f. 438 445f. 449—453 552—558.
Pelster, Franz S. J. (Rom) 123—130 239—247 297f. 401f. 406—408 432—434 437—443 519—546.
Prümm, Karl S. J. (Innsbruck) 17—57 272f. 277f. 279 583.
Przywara, Erich S. J. (München) 386—392.
Raitz v. Frentz, Emmerich S. J. (Frankfurt) 623 630f.
Rast, Max S. J. (Pullach) 112—114 120 135 321—345 430 454f.
Richstätter, Karl S. J. (Aachen) 435 629—632.
Roos, Heinrich S. J. (Valkenburg) 256—259.
Rüschkamp, Felix S. J. (Frankfurt) 457f.
Schröteler, Joseph S. J. (Frankfurt) 419f. 476—479 588f.

Schütt, Paul S. J. (Frankfurt) 250f. 281—285.
Schuster, Johannes B. S. J. (Pullach) 94—101 103f. 117—119 133f. 147f. 158 409f. 429 441f. 448 468f. 471—474 610.
Ternus, Joseph S. J. (Valkenburg) 259—261 276f. 299—302 306 378 bis 385 418f. 456f. 464—468 573—577 582 589 599f. 610f. 622f.
Ueding, Leo S. J. (Frankfurt) 283f.
de Vries, Joseph S. J. (Pullach) 1—16 115f. 118f. 148 424 426f. 432 439 447—449 452—454 457.
Weisweiler, Heinrich S. J. (Valkenburg) 58—93 120—123 251—253 261—263 285f. 293—297 303—309 402—406 434—437 443f. 558 bis 564 578—581 583—588 599 609f. 611f. 615—618.
Wennemer, Karl S. J. (Valkenburg) 606—608 612f.
Wiesmann, Hermann S. J. (Frankfurt) 288f. 604f.
Willwoll, Alexander S. J. (Pullach) 147 462f.
Zeiger, Ivo S. J. (Valkenburg) 263—267 310 312f. 316—318 469f. 579f. 589f. 618—622 624—629.

Gesamtverzeichnis der Verfasser

besprochener Arbeiten.

Abramowski R. 596
Acta Academicae Rom. S. Thomae 421
Adam K. 574 582
Alastruey G. 298
Albrecht W. 471
Alcañiz F. 444
d'Alès A. 586 616
Alkofer P. A. 632
Allers R. 145 438
Allo E. B. 290
Alsdorff L. 478
Andreas W. 111
Antweiler A. 426
Auer A. 631
St. Augustin 271
Bacon R. 439 440
Bahle J. 143
Balić K. M. 297 441
Bardy G. 272
Barion J. 114
Bartelt W. 607
Barth H. 610
Barth K. Festschrift 386
Bauer W. 287
Baur J. 159
Baur L. 445
Beck M. 149
Beer G. Festschrift 286
Beltrán de Heredia K. 131
Benz M. 292
Berdiajew N. 111 466
Bergmann J. 253
Bernardi V. 306
Bernhart J. 127 133
Bernold v. St. Blasien 261
Bersani St. 151
Bertholet A. 288
Berutti Ch. 624
Beyerle Fr. 156
Bienert W. 595
Billicsich Fr. 112
Birnbaum K. 146
Bittremieux J. 613
Blondel M. 104
Blum E. 627
Bocheński M. 291
Böhm Fr. 448
Böhner Ph. 425
Bohnenstädt E. 116
Bonaventura M. 144
Bonmann O. 433
Boosten J. P. 430
Boyer C. 421
Brackmann A. 154
Brandt W. 607
Brasch R. 288
Breslau Diözesansynode 623
Brockhaus Allbuch 270
Broermann E. 479
Browe P. 267
Brucculeri A. 152
Brunner E. 285 294
Bürgertum oder — 157
Buri Fr. 307
Campanella T. 130
von Campenhausen H. 593
St. P. Canisius 580
Capelle G. C. 122
Cajetanus 273 443
Chenu M. D. 433 434
Chrysogonus a Jesu Sacramentato 630
Church and State 153
Ciprotti P. 317
Clemen C. 610
Cohausz O. 607
Colomer L. 281
Congresso Naz. di Fil. 422
Connell Fr. I. 303
Conte de Coronata M. 316 624
Coppens J. 600
Culhane D. 302
Czech A. 593
Dach J. S. 462
Deininger F. 620
Delorme F. 129 439 440
Der Deutsche Mensch 111
Descoqs P. 134
Dessoir M. 445
Dictionnaire de Spiritualité 630
Dieter G. 141
Dietrich E. K. 602
Dinkler E. 590
Ditz E. 137
Dols J. M. E. 629
Dondaine A. 127
Doucet V. 440 442
Dürken B. 457
Duijnstee F. X. 284
Dunin-Borkowski St.v. 109 410
Ehrenstein W. 465
Engel O. 147
Engelhart G. 437
Engert J. 131
Erasmus Gedenkschrift 587
Erdey F. 468
Ewig E. 443
Fabro C. 453
Fanfani L. I. 625
Felder H. 295
Ferland A. 611
Fessard G. 475
Feuling D. 446
Feulner A. 111
Fiedler E. 282
Fischer A. 120 460
Flade G. 590
Flechtheim O. 473
Fließer J. 621
Flöter H. H. F. 428
Fournier E. 313
Franceschini E. S. 438
Freyer H. 429
Fricke G. 111
Furfey P. H. 154
Galling K. 287 601
Garênaux P. M. 614
Garrigou-Lagrange R. 300
Geiselmann J. R. 261
Gemelli A. 462
Gentile G. 446
Gerber H. 472
Germanenrechte 628
Germanus a Corde Jesu 612
Gerster a Zeil Th. V. 306 308
Getino G. A. 575
Giacón C. 457
† Gierens M. 271
Gilson E. 425 451
del Giudice V. 314
Gleber H. 283
Glorieux P. 406
Gohlke P. 103
Gómez Hellín L. 444
Goodier A. 595
Gouhier H. 429
Grabmann M. 121 125 128 401 436
Graf Th. 259
Grat G. 625
Grimaud Ch. 613
Grisebach E. 419
Groos K. 463
Guardini R. 594
Günther H. R. G. 118
Guigo Cartus. 435
Haecker Th. 589
Haering Th. 424
Haller J. 569
Hanke L. 155
Hartmann G. 248
Hartmann N. 106
Hasenfuss J. 455
Haug K. 461
Hayen A. 293
Heidland H. W. 603
Heiler J. 454
Heim K. 296
Heinisch P. 570
Hempel C. G. 447
Hempel J. 602
Hendrikx E. 292
Henninger J. 573
Heschel A. 604
Heussi K. 597
Heylen V. 608
Heynk V. 617
Hirsch E. 386 558
Höfer J. 431
Hofmann F. 582
Hoffmann E. 116
Hudal A. 155
Inguanez P. M. 120
Iwanicki J. 454
Jannacone C. 624
Jansen B. 411
Jaspers K. 411
Jedin H. 575
Jeremias J. 305
Jolivet R. 295
Jonasson M. 476
Josephus Antonius a Puero Jesu 630
Jürgensmeier Fr. 268
Jüssen K. 251
Jugie M. 254
Kähler M. 599
Kampe W. 274
Keeler L. W. 126
Keller M. 315
Kisch Br. 459
Klaus A. 597
Klose Fr. W. 471
Knuth W. 469
Koch J. 129
Köberle A. 623
Köhler W. 140
Kösters L. 566
Kollwitz J. 612
Kossegg K. 138
Koster M. D. 150
Krägeloh K. 478
Kraenzlin G. 414
Krampf W. 453
Kreck W. 615
Krüger G. 626
Kümmel W. G. 617
Kuhlmann G. 276
Ladner G. 304
de Lama M. 299
Landgraf A. 434 436
Landsberg P. L. 134
Laros M. 275 469
Lattey C. 153
Lauck W. 606
Lavelle L. 467
Lebon J. 585
Lectiones academicae 111
van Leeuwen A. 453
Lenz J. 115
Lewalter E. 117
Lewandowsky M. 157
Lexikon für Theologie und Kirche 270
Lindroth H. 256
Linke P. F. 452
Löfgren O. 604
Lösch St. 280
Lombardi Fr. 430 471
Lopez U. 620
Lortal R. 153
Lottin O. 125
Ludwig W. A. 318
Lusseau-Collomb 288
Madoz J. 278 586 587 598
Madsen J. K. 289
Mally E. 137
Manser G. M., Festgabe 421
Mansion A. 123
Marchand Chan. 588
Marett R. R. 455
Maritain J. 273
Martineau C. 148

Mattei-Cerasoli D. L. 121
Matthias E. 144
Meersseman G. 124 304 432
Mensching G. 137
Merkelbach B. H. 619
Mersenne M. 427
Metzger W. 459
Meyer H. 424
Meyer M. 302
Minkowski E. 456
Miles W. R. 145
Miscellanea Isidoriana 586
Miscellanea theologica 582
Mitterer A. 457
Mohlberg C. 121
de Molières A. 316
Montessori M. 480
Moody E. 409
Moog W. 112
Muckermann H. 133
Müller-Freienfels R. 416
Müller G. E. 424
Mussolini B. 472
Naumann H. 111 119
Neumann J. 418
Niederehe J. 273
Niedermeyer A. 311
Nikolaus von Cues 116
Nink C. 132
Noack H. 448
Noppel C. 579
Opitz H. G. 572
Oppenheim P. 447
Oppenheimer E. 139
L'Organisation de la Paix 158
Ortitz de Urbina I. 585
Ostlender H. 434
Ott L. 402
Palacio J. 151
Pascher J. 594
Pêghaire J. 438
Pelster F. 127
Pelzer A. 129
Pembaur W. 158
Pesch Chr. 270
Peterson E. 113
Pfeifer E. 279
Pfluger F. 474
Philosophische Hefte 149
Pieper J. 148 588
Pilcz A. 147
Pinard de la Boullaye H. 279
Pintard R. 427
Pirotta A. M. 455
Planck M. 462
Planitz H. 628
Pöll W. 452
Pohl W. 477
Pohle J. 271
Pollet M. J. 443
Pollet V. M. 316
Przywara E. 623
Quasten J. 303
Rabeau G. 149
Rabeneck J. 610
Rademacher A. 111
Rahner H. 299
Rahner K. 616
Rathschlag H. 118
Rauch H. 473
Recherches Philosophiques 111 423
Reich K. 117
Restorff H. 140
Restrepo-Restrepo J. M. 317
Reuss B. R. 155
Rodrigues M. 157
Roeder R. 310
Rohde G. 626
Romeyer B. 114
Ropohl H. 117
Ross W. D. 400
Rothacker E. 111
Rupprecht J. 592
Rusch B. 313
Salman D. 123
Santeler J. 132
Santini P. 283
Sauerbruch F. 460
Schelsky H. 118
Schickling H. 115
Schingnitz W. 117 449
Schletter A. 291
Schlink E. 599
Schlüter F. 474
Schmid A. 474
Schmid G. 146
Schmid J. 608
Schmidt J. 602
Schmidt R. 152
Schmidt W. 102
Schnepel E. 285
Schöllgen W. 458
Schölling O. 619
Schönfeld W. 319
Scholz H. 118
Schomerus R. 275
Schondorf A. 464
Schor J. 111
Schreiber M. 156
Schreier Fr. 150
Schrempf Chr. 147
Schröteler J. 133 263
Schwendinger F. 441
von Schwerin Cl. 628
Scott K. 583
Seeberg R. 318
Segarra Fr. 307
Seiler J. 444
Seiterich E. 135
Sellin E. 601
Selz O. 141
Sharma V. N. 477
Sieber W. 589
Simonin H. D. 304
Siwek P. 451
Sombart W. 153
Sommer W. 156
Somogyi J. 107
Spann O. 105
Spethmann W. 119
Spranger E. 136 479
Stakemeier E. 575
Steele R. 439 440
van Steenberghen F. 123
Stegmüller F. 128 577
Steinbeck J. 599
Steinberg A. S. 431
Steinbüchel Th. 432
Steuer G. 152
Störring G. E. 461
Stoll Chr. 599
Stolz A. 481
Stomps M. A. H. 464
Storff H. J. 616
Straubinger H. 250
Streicher Fr. 580
Ström A. V. 584
Stuckart W. 471
Tannery P. 427
Ter Haar Fr. 310
Ternus J. 133
Theophanes Nicaenus 254
Thils G. 591
St. Thomas von Aquin 127 438 610
Thyssen J. 112
Tillmann Fr. 618
Tonquédec J. de 277
Tromp S. 598
Trugly P. 379
Tyciak J. 596
Van den Eyden D. 615
Van den Oudenryn M. A. 609
Van der Wey A. 427
Vanni Rovighi S. 463
Vannutelli P. 605
Vellico A. M. 277
Vermeersch-Creusen 314
Vermeersch: Miscellanea 309
Verneaux R. 422
Vernhes J. 151
Viller M. 630
Vischer W. 567
de Vitoria Fr. 575
Vogel H. 611
Vogt F. 578
de Vries J. 413
de Waard C. 427
Waismann Fr. 450
Watt L. 470
Weber Fr. W. 138
Weber L. 476
Wechssler E. 583
Weidauer Fr. 132 469
Weiger J. 614
Weinzierl K. 312
Weiser A. 286
Weisser G. 159
Weisweiler H. 261 436
Weißleder K. W. 591
Wenke H. 460
Wilmart A. 435
von Wilucki H. 134
Winandy J. 135
Windischer H. 119
Winter E. K. 470
Wisgens H. 458
Wißmann E. 590
Wohlhaupter E. 628
Worouiecki H. 547
Zammit N. 468
Zeddies A. 142
Zimmermann F. 622
Zschimmer E. 447
Zuidema S. U. 408

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
Ang = Angelicum
Ant = Antonianum
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
OrChrPer = Orientalia christiana Periodica
PerMorCanLit = 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 Kulturphilosophie (Neue Folge des Logos)
ZKathTh = Zeitschrift für katholische Theologie (Innsbruck)
ZKG = Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZNtWiss = Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche
ZPsych = Zeitschrift für Psychologie und Physiologie I. Zeitschrift für Psychologie
ZSinnesphys = Zeitschrift für Psychologie und Physiologie II. Zeitschrift für Sinnesphysiologie
ZSystTh = Zeitschrift für systematische Theologie
ZThK = Zeitschrift für Theologie und Kirche

Christliche Philosophie.

Von Joseph de Vries S. J.

Gibt es eine „christliche Philosophie", und wenn ja, in welchem Sinn? Das ist eine rechte „quaestio disputata", Wir brauchen nur an die lebhaften Auseinandersetzungen über den „katholischen Wissenschaftsbegriff" zu erinnern, die sich in den letzten Jahren bei uns in Deutschland zwischen Vertretern zweier großer katholischer Vereinigungen entspannen; es ist klar, daß dieser Meinungsstreit von allen Wissenschaften in erster Linie die Philosophie angeht und daß die Lösung, die für die Frage „Christentum und Philosophie" gegeben wird, für das Verhältnis auch aller andern Wissenschaften zu christlichem Glauben und Leben vorbildlich sein muß. In Frankreich wurde die Frage denn auch ganz ausdrücklich fast nur als Frage nach Dasein und Berechtigung einer „christlichen Philosophie" gestellt und nicht weniger lebhaft erörtert. Daß auch hier die Meinungen zuweilen hart aufeinanderplatzten, dafür gibt der Tagungsbericht des zweiten Studientages der Société Thomiste (vgl. Schol 10 [1935] 427 f.) ein anschauliches Bild.

In der Tat handelt es sich hier nicht bloß um einen Wortstreit oder einen mehr stimmungsmäßig als sachlich begründeten Gegensatz der Generationen, sondern all diesen Eröterungen liegt ein echtes, überzeitliches Problem zugrunde, das durch die Zeitlage nur stärker in den Vordergrund gerückt wurde. Die Lösung des Problems wird dadurch erschwert, daß die verschiedensten Gesichtspunkte zu berücksichtigen und anscheinend widersprechende Forderungen miteinander zu vereinigen sind. Solange diese Forderungen als wirklich unvereinbar erscheinen, werden sich manche je nach persönlicher Vorliebe für die eine entscheiden und die andere ablehnen, und so kommt es zu schroff sich widersprechenden Meinungen. Und doch sind vielleicht die Forderungen beider Parteien im Grunde berechtigt. Freilich, sie einfach mit einem Sowohl-als auch nebeneinanderzustellen, kann den um Klarheit ringenden Geist nicht befriedigen. Es müssen vielmehr aus dem Blick aufs Ganze heraus klare Unterscheidungen und feste Prinzipien erarbeitet werden, durch die die Vereinbarkeit des anscheinend Unvereinbaren sich ohne verwirrende Hilfskonstruktionen und willkürlich scheinende nachträgliche Einschränkungen als logisch möglich, ja als gefordert erweist.

Die folgenden Ausführungen möchten einen Beitrag dazu bieten. Da es uns nur auf die Herausarbeitung der sachlichen Lösung ankommt, verzichten wir im allgemeinen auf die Nennung von Namen. Der Klarheit und Durchsichtigkeit der Gedankenführung wegen wählen wir zur Entwicklung und Lösung des Problems die Form einer scholastischen „quaestio disputata". Wir beginnen also damit, die „rationes dubitandi", d. h. die zu widersprechenden Lösungen hinstrebenden Gründe und Gegengründe in schroffer Gegensätzlichkeit und gewollter Einseitigkeit herauszustellen. Gerade das Zuendedenken der gegensätzlichen Auffassungen läßt die Ansatzpunkte zu einer Lösung eher sichtbar werden als ein Verwischen der Gegensätze.

„Videtur, quod ...". Es scheint, daß die Philosophie durchaus christlich, ja eine „Philosophie aus dem Glauben" sein muß. Verschiedene Gründe bieten sich für diese Forderung dar.

1. Der christliche Glaube ist eine Lebensmacht, deren Formkraft alle menschlichen Lebensbetätigungen durchdringt oder doch durchdringen sollte. Gar keine Betätigung wahrhaft menschlichen Lebens darf sich ihrem Einfluß entziehen. Es gibt keinen neutralen Bereich, wo wir nur Menschen und nicht Christen sind. Darum muß auch alles Philosophieren als menschliche Geistesbetätigung vom Glauben durchformt werden, der Glaube muß der Ausgangspunkt alles Philosophierens sein, die Grundhaltung, aus der alles Philosophieren hervorgeht. D. h. eine Philosophie aus dem Glauben, eine christliche Philosophie, ist gefordert.

2. Dieselbe Forderung scheint sich aus einer Betrachtung des Gegenstandes der Philosophie zu ergeben. Die Philosophie muß, wenn sie überhaupt Philosophie und nicht bloße Einzelwissenschaft sein will, ihre Betrachtung auf die Gesamtheit des Seienden ausdehnen. Solange sie sich aber auf die Betrachtung der bloßen Naturordnung beschränkt und das ganze Reich der Übernatur und Gnade unbeachtet läßt, kann von einer wahrhaft allumfassenden Betrachtung keine Rede sein. Als Gegenstand bleibt ein bloßer Ausschnitt des gesamten Seins, eine Abstraktion; und wenn diese Abstraktion für das Ganze ausgegeben wird, so ist das positiv falsch. Will also die Philosophie ihrem Wesen als allumfassender Wissenschaft (scientia universalis) treu bleiben, so muß sie notwendig auch das Reich des Übernatürlichen mit in ihre Untersuchung einbeziehen. Dieses Reich ist ihr aber nur durch den Glauben zugänglich.

Will also die Philosophie wirklich Philosophie sein, so muß sie das Licht des Glaubens in sich aufnehmen, muß dem Einfluß des Glaubens offen sein, vom Glauben unentbehrliche ergänzende Prinzipien annehmen, also „christliche Philosophie" sein. So dringlich ist diese Forderung, daß die Philosophie tatsächlich nur als christliche Philosophie ihre eigene Idee erfüllen kann. D. h. der christliche Charakter ist der Philosophie wesentlich.

Wenn das für die ganze Philosophie im allgemeinen, namentlich für die Metaphysik, gilt, so kommt bei der Moralphilosophie noch ein weiterer, besonderer Grund hinzu. Oberstes Prinzip der ganzen Sittenordnung ist und bleibt das letzte Ziel des menschlichen Lebens, das nach einem Wort des hl. Thomas „in der Sittenordnung die Stelle einnimmt, die den ersten Prinzipien in den spekulativen Wissenschaften zukommt"[1]. Nun ist aber das einzige letzte Ziel des Menschen das übernatürliche Ziel, das uns der christliche Glaube lehrt. Ein rein natürliches Ziel ist nicht bloß eine Abstraktion, sondern geradezu eine Fiktion. Ohne Zuhilfenahme von Prinzipien, die dem Glauben entlehnt sind, scheint also die Moralphilosophie nicht nur Stückwerk zu bleiben, sondern sogar ihrer ersten Grundlagen zu entbehren.

3. Während so die Forderung einer Grundlegung aus dem Glauben mit dem Wesen des Glaubens und der Philosophie selbst gegeben zu sein scheint, scheinen umgekehrt die entgegenstehenden Gründe auf rein zeitbedingten Vorurteilen zu beruhen. Oder ist nicht die Idee einer vom Einfluß des Glaubens unabhängigen, „voraussetzungslosen" Wissenschaft und Philosophie nur aus dem nun glücklich überwundenen individualistischen, liberalen Zeitgeist zu verstehen? Wird doch heute allgemein zugegeben, daß es eine „voraussetzungslose Wissenschaft" weder gibt noch geben kann, eben weil nicht ein freischwebendes „erkenntnistheoretisches Subjekt", nicht ein blutleerer reiner Intellekt denkt und forscht, sondern ein lebendiger Mensch, dessen Lebensganzheit nicht herauszulösen ist aus den mannigfachen Gemeinschaftsbindungen, zu denen namentlich die gemeinschaftsbedingte „Weltanschauung", der Glaube, gehört. Muß nicht alles Denken und Forschen, soll es nicht bloß zu dürren Abstraktionen, sondern zu echter Erkenntnis führen, aus der lebendigen Fülle des Glaubens, des Bekenntnisses, sich nähren? Wenn heute diese Einsichten sogar von Nichtchristen verteidigt werden, sollten dann wir Katholiken

[1] S. th. 1,2 q. 72 a. 5. — Vgl. Aristoteles, Eth. Nic. 7,9; 1151 a 16 f.

allein noch ängstlich jeden belebenden Einfluß unseres Glaubens auf unsere Philosophie fernhalten und sie so aller werbenden Kraft berauben?

„Sed contra est ..." Je schroffer die Forderung einer „Philosophie aus dem Glauben" erhoben wird, desto mehr müssen sich gewisse Bedenken melden. Auch die Gegenseite will gehört sein, und die Gerechtigkeit fordert, daß diesem Verlangen Genüge geschieht. In der Tat, nicht weniger gewichtige Gründe scheinen dafür zu sprechen, daß die Philosophie sich vom Einfluß des Glaubens frei halten muß, daß sie als rein natürliche Vernunftwissenschaft so vorangehen muß, daß auch der Ungläubige ihren Wegen folgen kann, daß sie also nicht eigentlich „christlich" sein darf. Das heißt nicht, daß sie heidnisch sein soll, sondern daß sie eben eine allgemein-menschliche Angelegenheit ist.

1. Wenn auch die Philosophie aus dem Glauben schöpft, wo bleibt dann noch ihr Unterschied von der Theologie? Die sogenannte christliche Philosophie ist in Wirklichkeit spekulative Theologie. Soll es also neben der Theologie noch eine von ihr wesensverschiedene „Philosophie" geben — und die Überzeugung so vieler Jahrhunderte, die an diesem Unterschied festhält, kann wohl nicht irrig sein —, so muß sich die Philosophie vom Einfluß des Glaubens, wenigstens von einem positiven Einfluß des Glaubens, frei halten.

2. Die entgegengesetzte, einem gewissen Übereifer entspringende Auffassung scheint sogar — ganz entgegen der Absicht ihrer Verteidiger — zu Folgerungen zu führen, die mit der kirchlichen Lehre kaum vereinbar sind. Wenn alle Wissenschaft aus dem Glauben hervorgehen soll, so gibt es keine Wissenschaft mehr, die dem Glauben vorangeht und zu ihm hinführen könnte. Wenigstens dürfte ein Christ eine solche Wissenschaft nicht mehr pflegen. Er dürfte z. B. nicht mehr versuchen, aus der bloßen Vernunft sich über das Dasein Gottes und die Tatsache der Offenbarung zu vergewissern, sondern müßte auch diese Wahrheiten zunächst glauben, um dann aus diesem Glauben heraus weiter über sie nachzusinnen. Eine solche Wissenschaft könnte aber niemals dazu dienen, einen Ungläubigen von der Verkehrtheit seiner Auffassung zu überzeugen. Er könnte mit Recht alle Beweise als Petitio principii zurückweisen, da ja die Wahrheit des Glaubens, von der man ihn überzeugen will, immer schon vorausgesetzt wird. So heißt es ja auch ausdrücklich in der ersten These, die Eugen Bautain, einer der Vorkämpfer des sog. Traditionalismus, im Jahre 1840 auf

Verlangen der kirchlichen Autorität unterschreiben mußte: „Auf den Glauben kann man sich dem Atheisten gegenüber zum Beweis des Daseins Gottes nicht berufen." Und die fünfte These besagt: „Was diese Fragen (Dasein Gottes, Tatsache der Offenbarung) angeht, geht die Vernunft dem Glauben voran und muß uns zu ihm hinführen"[2].

Aber nicht nur die Rücksicht auf die, denen der Weg zum Glauben noch geebnet werden muß, verlangt eine Wissenschaft aus bloßer Vernunft, auch im Gläubigen selbst bedarf der Glaube, soll er vernünftig sein, immer noch einer rationalen Grundlage, wie ja stets die Gnade die Natur voraussetzt. Der Glaube ist nach der Lehre des Vatikanischen Konzils eine „vernunftgemäße Hingabe", nicht ein blindes Wagnis, er setzt also eine Einsicht in die Gründe voraus, aus denen die Glaubwürdigkeit der katholischen Lehre ersichtlich wird[3]. Weil diese Einsicht Grundlage des Glaubens sein soll, kann sie natürlich nicht eine Erkenntnis aus dem Glauben sein. Es ist aber gar nicht einzusehen, warum nun einem Christen eine systematisch-wissenschaftliche Behandlung dieser Erkenntnisse verwehrt sein soll; im Gegenteil, eine solche muß erwünscht erscheinen. Damit haben wir aber wieder die Idee einer Wissenschaft und Philosophie, die nicht aus dem Glauben, sondern allein aus natürlicher Vernunft hervorgeht, die also nicht „christlich" ist. Gerade durch den christlichen Glauben scheint also eine solche Philosophie nahegelegt zu werden.

3. Wenn gegen die Idee einer solchen Philosophie der Einwand erhoben wird, sie beruhe auf einem rein zeitgeschichtlich bedingten Wissenschaftsideal, so scheint dieser Vorwurf eher auf die Verteidiger der „christlichen Philosophie" zurückzufallen. Scheinen doch ihre Gedankengänge nicht wenig vom Irrationalismus und einer gewissen Wissenschaftsfeindlichkeit unserer Tage beeinflußt zu sein. Gewiß kann und will man aber der Wissenschaft nicht jeden Wert absprechen. Soll sie jedoch irgend einen Wert behalten, so darf sie nicht dem Relativismus ausgeliefert werden; sie verfällt aber dem Relativismus, wenn sie von „Voraussetzungen" ausgeht, die nicht auf klarer Erkenntnis, sondern auf irrationalen Einflüssen beruhen. Eine gewisse „Voraussetzungslosigkeit" scheint also durch das Wesen der Wissenschaft gefordert zu sein, wie wenig auch der

---

[2] Vgl. Denzinger Nr. 1622 u. 1626.
[3] Sessio 3, cap. 3, 2. u. 3. Absatz: Denzinger, Nr. 1790 f.

Zeitgeist dieser Forderung hold sein mag. Bei der Philosophie aber schließt die Voraussetzungslosigkeit notwendig auch das Freisein von theologisch-dogmatischen Voraussetzungen ein. Denn da sie Grundwissenschaft sein soll, gilt die Forderung der Voraussetzungslosigkeit für sie mehr als für jede andere Wissenschaft.

„Respondeo dicendum ..." Ja, er muß gewagt werden, der Versuch, beiden, sowohl den Gründen wie den Gegengründen, in einer Lösung aus dem Blick aufs Ganze heraus gerecht zu werden — denn offenbar können weder die Gründe noch die Gegengründe einfachhin von der Hand gewiesen werden, und doch scheinen sie hoffnungslos auseinanderzustreben.

Zur Anbahnung der Lösung ist zunächst zu bedenken, daß von „Philosophie" in zweifachem Sinn die Rede sein kann: Einmal kann „Philosophie" als das allgemeine, abstrakte Wesen der Philosophie verstanden werden, dann als die konkrete, geschichtliche Verwirklichungsform dieses Wesens[4]. Dementsprechend kann auch die Frage nach der christlichen Philosophie einen doppelten Sinn haben: Einmal, ob die Philosophie christlich ist, d. h. ob es der Philosophie überhaupt wesentlich ist, christlich zu sein; dann, ob es eine christliche Philosophie gibt, neben anderen geschichtlichen Formen der Philosophie.

Was zunächst die Philosophie ihrem allgemeinen Wesen nach angeht, so wird sie gekennzeichnet durch ihren Gegenstandsbereich: die Gesamtheit des Seienden, insoweit sie der natürlichen Vernunft zugänglich ist. In dieser Wesensbestimmung liegt kein Widerspruch; denn da die menschliche Vernunft das Gegebene als Seiendes erfaßt, hat sie einen Begriff zueigen, der wirklich die Gesamtheit des Seienden irgendwie umfaßt. Muß nun die so bestimmte Philosophie als ihrem Wesen nach „christlich" bezeichnet werden? Vielleicht ließe sich diese Redeweise einigermaßen rechtfertigen, wenn man unter dieser „Christlichkeit" eine gewisse Eignung der Philosophie verstände, den Menschen für die Lehren des Christentums zugänglich zu machen: die Philosophie hieße dann in einem ähnlichen Sinn christlich, wie Tertullian (Apol. 17) die Menschenseele „von

[4] Diese Unterscheidung ist besonders von Maritain klar herausgearbeitet worden; er spricht von der „Natur" der Philosophie und ihrem jeweiligen „Zustand" (état); vgl.: Von der christlichen Philosophie, übers. v. B. Schwarz (Salzburg 1935) 55 ff.

Natur christlich" nennt. So versteht etwa M. Blondel die Christlichkeit der Philosophie; dadurch, daß sie ihre eigene Unzulänglichkeit zur Lösung der ihr gestellten Aufgaben einsehen müsse, werde sie zur Wegbereiterin des Glaubens.

Indes ist das nicht der Sinn, in dem man gewöhnlich von „christlicher Philosophie" spricht. Vielmehr versteht man zumeist unter „christlicher Philosophie" Philosophie unter dem Einfluß des christlichen Glaubens, Philosophie, für die der Glaube irgendwie bestimmend ist. In diesem Sinn ist aber die Christlichkeit der Philosophie offenbar nicht wesentlich. Man müßte ja sonst den Lehrgebäuden Platons und Aristoteles' den Charakter der Philosophie absprechen. Die Philosophie (ihrem abstrakten Wesen nach) ist also in diesem entscheidenden Sinn ebensowenig christlich, wie sie platonisch oder thomistisch oder kantianisch ist. Daraus schließt man aber sehr zu Unrecht, daß von „christlicher Philosophie" überhaupt nicht die Rede sein könne; sonst dürfte man auch nicht mehr von aristotelischer, stoischer, neuplatonischer Philosophie usw. sprechen. Der Ausdruck „christliche Philosophie" hat sprachlich nicht den Sinn, daß die Philosophie als ihrem Wesen nach christlich bezeichnet werden soll; im Gegenteil, wäre das Christlichsein der Philosophie als solcher wesentlich, so brauchte es nicht eigens hinzugefügt zu werden; die Hinzufügung weist eher gerade darauf hin, daß das Christlichsein der Philosophie als solcher akzidentell ist.

Die Frage nach der christlichen Philosophie ist also — jedenfalls in der Hauptsache — Frage nach einer konkreten geschichtlichen Form der Philosophie. Es ist ja klar, daß das Wesen der Philosophie nie in der abstrakten Reinheit des Begriffs verwirklicht sein kann; gilt doch von allen Allgemeinbegriffen, daß ihr Inhalt immer nur „auf andere Weise", eben auf konkrete Weise, sich in der Wirklichkeit wiederfindet. „Die Philosophie" kann nicht anders verwirklicht werden als durch lebendige Menschen, die in ihren Ideen mannigfach beeinflußt werden durch völkische und zeitgeschichtliche Bedingungen, durch Erziehung und Umwelt usw. und die dann schließlich all diese Einflüsse auch noch entsprechend ihrer persönlichen Eigenart verarbeiten. So kommt es zu mannigfachen geschichtlichen Verwirklichungsformen der Philosophie, zu platonischer Philosophie, aristotelischer Philosophie usw. Und hier fragt es sich nun, ob in gleicher oder ähnlicher Weise auch von „christlicher Philosophie" die Rede sein kann und muß.

Um in dieser Frage zur Klarheit zu kommen, gehen wir von der Analyse etwa des Begriffs „aristotelische Philosophie" aus. „Aristotelische Philosophie" kann bedeuten: 1. Die Philosophie des Aristoteles selbst; 2. die Philosophie derer, die in ihrem Philosophieren von Aristoteles abhängig sind und seine Grundanschauungen und in größerem oder geringerem Umfang auch seine Einzellehren übernehmen. Die erste Bedeutung kommt für uns nicht in Frage; bei der „christlichen Philosophie" handelt es sich nicht um eine Philosophie Christi.

Die Frage ist also: In welchem Sinn ist die Philosophie der aristotelischen „Schule" „aristotelisch", welcher Art ist der Einfluß des Aristoteles auf seine Schule? Zunächst ist klar, daß dieser Einfluß nicht darin besteht, daß der „Aristoteliker" die Lehre des Meisters einfach auf dessen Wort hin gläubig annimmt. Das αὐτὸς ἔφα ist keine philosophische Haltung. Das mindeste, was man fordern muß, wenn die Arbeit der Schüler als philosophische gelten soll, ist, daß sie die Lehren des Meisters aus dem von diesem vorgebrachten inneren Gründen heraus verstehen, daß sie also die Einsicht des Meisters nachvollziehen. Gewöhnlich wird noch eine weitere Ausgestaltung der Lehre hinzukommen. Wie vollkommen der Schüler aber auch die so gewonnene Lehre rational beherrschen mag, man muß doch zugeben, daß er, sich selbst überlassen, nie so weit gekommen wäre. Dazu fehlt ihm die schöpferische Kraft des Meisters. Wenn z. B. nicht Aristoteles schon die ganze Schlußlehre in vollendeter Klarheit ausgearbeitet hätte, würde sie gewiß nicht jeder beliebige seiner Anhänger aus dem eigenen gefunden haben, wie leicht er sie auch durchschauen mag, nachdem sie einmal fertig vorliegt.

Von welcher Art ist also der Einfluß, den Aristoteles durch seine Werke auf die Philosophie seiner Schule ausübt? Wir sagten schon, daß es nicht der Einfluß ist, den die Autorität auf den Gläubigen ausübt. Wer glaubt, wird auf die Frage: „Warum ist dies so, wie du es für wahr hältst?" antworten: „Weil dieser oder jener es so sagt, und er kann es wissen und will mich nicht täuschen." So wird aber kein Aristoteliker auf die Frage, warum aus zwei negativen Prämissen niemals etwas geschlossen werden kann, mit dem Hinweis auf die Autorität des Aristoteles antworten; vielmehr wird er die inneren Gründe angeben. Der Text des Aristoteles tritt also nicht als logische Begründung ein. Es besteht, können wir kurz sagen, keine „logische Abhängigkeit" des Erkenntnisinhalts von der Lehre des Aristoteles.

Trotzdem besteht offenbar eine Abhängigkeit des tatsächlichen Erkenntnisvollzuges vom Text des Meisters. Wäre nicht durch diesen Text die Lehre zunächst einmal fertig dargeboten worden, so wäre der Schüler von sich aus wohl nie auf diese Gedanken verfallen; erst nachdem seine Aufmerksamkeit einmal auf diese Zusammenhänge gelenkt ist, kann er die Einsicht leicht nachvollziehen. Er bedurfte also einer Führung durch die Autorität, um tatsächlich zur eigenen Einsicht zu gelangen. Wir können hier kurz von einer „psychologischen Abhängigkeit" des Erkenntnisvollzuges von einer von außen empfangenen Anregung sprechen.

Nun erhebt sich die Frage: Gibt es eine geschichtliche Form der Philosophie, die in ähnlicher Weise von der Lehre Christi und der Kirche abhängt? Eine solche Philosophie würde mit Recht „christliche Philosophie" heißen. Das Verhältnis ist nun freilich nicht ganz das gleiche. Die christliche Lehre ist kein philosophisches System, das sich mit Beweisen an die Einsicht der Menschen wendet, sondern göttliche Offenbarung, die Glauben erheischt. Das hindert aber nicht, daß philosophische Einsichten ein ähnliches Abhängigkeitsverhältnis zu ihr haben können wie die Einsichten des Schülers zur Lehre des philosophischen Meisters; denn, wie wir schon andeuteten, besteht diese Abhängigkeit nicht bloß darin, daß der Schüler die vom Lehrer vorgelegten Beweise versteht, sondern auch darin, daß er, von dessen Lehre zu eigenem Weiterdenken angeregt, zu neuen philosophischen Einsichten fortschreitet.

Was nun zunächst die Frage des tatsächlichen Bestehens eines solchen Abhängigkeitsverhältnisses angeht, so kann vernünftigerweise nicht in Abrede gestellt werden, daß es eine geschichtliche Form der Philosophie gibt, die ohne die Annahme einer Abhängigkeit von der christlichen Glaubenslehre gar nicht zu erklären ist. Wenn wir die Philosophie der Kirchenväter, namentlich die des hl. Augustinus, sodann die Philosophie der verschiedenen mittelalterlichen und nachmittelalterlichen scholastischen Schulen bis hinein in unsere Tage betrachten, dann sehen wir, daß diese philosophischen Lehrgebäude trotz aller Meinungsverschiedenheiten im einzelnen viele gemeinsame Züge aufweisen, durch die sie sich von den philosophischen Systemen nichtchristlicher Denker deutlich abheben. In diesen geschichtlichen Formen der Philosophie wird nichts gelehrt, was dem christlichen Glauben widerspricht, manche Sätze aber erscheinen als philosophische Thesen, die zugleich Glaubens-

lehren sind, so etwa das Dasein eines persönlichen Gottes, die Weltschöpfung, die Geistigkeit und Unsterblichkeit der menschlichen Seele, die Willensfreiheit, die Bestimmung des Menschen zu einer Glückseligkeit in Gott, das Bestehen eines göttlichen Sittengesetzes usw. Bei nichtchristlichen Philosophen finden wir wohl öfter die eine oder andere dieser Lehren, aber selten oder nie alle zusammen. Dieses Zusammenfallen der metaphysischen und ethischen Einsichten mit dem christlichen Glauben kann nun doch kein Zufall sein. Es kann auch nicht auf die bessere natürliche Begabung und angeborene philosophische Schöpferkraft der christlichen Denker zurückgeführt werden; die natürlichen Gaben spendet Gott Guten und Bösen, Gläubigen und Ungläubigen (vgl. Mt. 5,45), und ohne Zweifel übertrifft mancher heidnische oder ungläubige Philosoph an Scharfsinn und Begabung viele Christen. Es bleibt also nichts anderes übrig als die Annäherung der Philosophie an die christliche Lehre einem Einfluß des Glaubens zuzuschreiben. Wir haben es also nicht bloß mit einer Philosophie von Christen, sondern mit einer christlichen Philosophie zu tun.

Aber — diese Schwierigkeit erhebt sich fast mit Notwendigkeit — ist das noch Philosophie? Sprechen diese christlichen Denker da noch als Philosophen oder vielmehr einfach als Gläubige? Ist nicht ihre angebliche „christliche Philosophie" ein Zwitterding aus Glaubensüberzeugungen und philosophischen Einsichten? Ist es nicht so, daß ihre Lehre, insoweit sie christlich ist, nicht Philosophie ist, und insoweit sie Philosophie ist, nicht christlich ist? Das erst ist die entscheidende Frage nach der Berechtigung des Begriffs „christliche Philosophie".

Nun würde das Denken christlicher Denker allerdings aufhören, philosophisches Denken zu sein, wenn der Einfluß des Glaubens eine logische Abhängigkeit der Ergebnisse vom Glauben bedeutete. Und es mag das ja auch zuweilen vorkommen, daß christliche Philosophen Lehren, die sie als gläubige Christen annehmen, allzuleicht und auf philosophisch unzureichende Gründe hin nun auch als philosophische Sätze verteidigen. Aber der Einfluß des Christentums kann sich auch ganz in den Grenzen halten, innerhalb derer wir oben von einer „psychologischen Abhängigkeit" philosophischer Einsichten von der Führung durch eine Autorität sprachen. Durch einen solchen Einfluß des Glaubens wird aber der philosophische Charakter der Einsichten ebensowenig beeinträchtigt wie durch die psychologische Abhängigkeit von der Lehre philosophischer Meister.

Es kann also recht wohl eine Philosophie geben, die wirklich Philosophie ist und doch mit Recht „christlich" genannt wird.

Und das ist nicht eine bloße Möglichkeit. Vom Christentum ist wirklich auf das ganze menschliche Geistesleben ein befruchtender Einfluß ausgegangen, nicht zuletzt auch auf die Philosophie. Gewiß, die geoffenbarte Lehre tritt zunächst mit der Forderung des Glaubens an den Menschen heran, und dieser Glaube ist keine philosophische Einsicht. Aber ein Teil der Glaubenslehren ist von der Art, daß sie an sich auch der menschlichen Vernunft nicht unzugänglich sind. Stehen diese Wahrheiten dem Christen nun durch den Glauben einmal unumstößlich fest, so ist er zunächst in diesen Punkten vor irrigen Auffassungen geschützt; er wird also nicht eine philosophische Lösung in ganz falscher Richtung suchen. Aber da er durch den Glauben schon im Besitz der Lösung ist, findet er nun auch den rein philosophischen Zugang zu dieser Lösung leichter, zumal es nicht selten in den Glaubensquellen selbst nicht an Andeutungen dafür fehlt.

Aber auch die eigentlichen Glaubensgeheimnisse, die von uns rational nie ganz durchleuchtet werden können, haben der Philosophie wertvolle Anregungen gegeben. Sie haben auf Probleme aufmerksam gemacht, auf die der Mensch von sich aus wohl nie gekommen wäre. Sie geben dem Geist eine ungeahnte Weite des Blickes, bewahren ihn davor, die metaphysischen Begriffe zu rein physischen einzuengen, begünstigen also den eigentlich philosophischen Sinn dieser Begriffe, der in einer Schwebe der Analogie besteht. Wie sehr wird z. B. unser Begriff des Lebens vor Verengung bewahrt, wenn wir etwas vom innergöttlichen Leben oder vom übernatürlichen Leben der Seele wissen! Schon dadurch ist die christliche Philosophie vor den Einseitigkeiten der Lebensphilosophie geschützt.

So ist also ein psychologischer Einfluß des Glaubens auf die Philosophie durchaus berechtigt, d. h. er hebt ihren Charakter als Philosophie nicht auf. Aber wir müssen noch mehr sagen: Dieser Einfluß des Glaubens ist für die Philosophie sogar notwendig, wenn sie die Vollendung erreichen soll, deren sie fähig ist. Mit andern Worten: Die Philosophie kommt nur als christliche Philosophie zur Vollendung. Nicht als ob der Ungläubige nicht die physische Fähigkeit hätte, alle rein philosophischen Wahrheiten einzusehen; sonst müßte man ja annehmen, daß der Mensch

durch die Erhebung in die Übernatur zugleich eine ganz neue Fähigkeit rationalen Erkennens erhielte (die dann, theologisch gesprochen, allerdings nicht mehr „natürlich", sondern „außernatürlich" [praeternaturalis] zu nennen wäre). Aber eine Leistung, zu der der Mensch an sich die physischen Fähigkeiten hat, ist ihm nicht selten nur unter bestimmten günstigen Bedingungen auch „moralisch" möglich. So ist es hier: Die moralische Möglichkeit einer möglichst vollendeten Philosophie ist dem Menschen erst durch den heilsamen Einfluß des christlichen Glaubens gegeben (womit natürlich nicht gesagt sein soll, daß der Glaube allein dazu ausreicht).

Daß es solche Bedingungen, ohne die ein Fortschritt in philosophischer Erkenntnis moralisch unmöglich ist, tatsächlich gibt, mag zunächst wieder an dem schon erwähnten Beispiel der rein natürlichen Ordnung gezeigt werden: am Einfluß der großen philosophischen Meister auf ihre Schule. Dieser Einfluß ist für die kleineren Geister nicht nur irgendwie fördernd, sondern durchaus notwendig. Wenn jeder ohne Rücksicht auf die philosophische Tradition allein aus dem eigenen von vorn anfangen wollte, käme die Philosophie wohl nie über armselige Anfänge hinaus. Sogar die größten schöpferischen Geister bedurften der Anregung durch andere, eine Wahrheit, die gerade in unserer Zeit mit Recht mehr als früher betont wird. Eine „Voraussetzungslosigkeit" der Philosophie im Sinne von Traditionslosigkeit kommt also nicht in Frage.

Diese Notwendigkeit menschlicher Hilfe läßt auch die Notwendigkeit göttlicher Hilfe leichter verstehen. Die Philosophie, namentlich die Metaphysik, ist gewiß eine Möglichkeit menschlichen Daseins, aber, was allzu vernunftgläubige Schulweise manchmal übersehen, eine äußerste Möglichkeit. Leicht wird es dem an die Sinne gebundenen, von den Reizen des Sichtbaren nur zu sehr gefesselten Menschengeist wirklich nicht, sich zu geistigen Wirklichkeiten zu erheben. Die Geschichte beweist, daß selbst die größten Geister des heidnischen Altertums in metaphysischen und ethischen Fragen schwerwiegenden Irrtümern nicht zu entgehen vermochten und daß der Abfall vom Christentum eine Trübung der metaphysischen Einsicht nach sich zieht. Diese Tatsachen zeigen zur Genüge, daß es des befreienden, läuternden, Geist und Herz für das Göttliche öffnenden Einflusses des Christentums wirklich bedarf, wenn die Philosophie sich frei zur Höhe erheben soll. Es sind das Gedanken, die namentlich der hl. Bonaventura nicht müde

wird, einzuschärfen. Aber auch das Vatikanische Konzil weist auf sie hin, wenn es lehrt, daß es „der göttlichen Offenbarung zuzuschreiben ist, daß die an sich der menschlichen Vernunft nicht unzugänglichen religiösen Wahrheiten auch im gegenwärtigen Zustand des Menschengeschlechtes von allen leicht, mit bestimmter Gewißheit und ohne Beimischung von Irrtum erkannt werden können"[5].

Wir fassen die Hauptpunkte unserer Lösung noch einmal kurz zusammen: Das abstrakte Wesen der Philosophie kann höchstens in sehr eingeschränktem Sinn „christlich" genannt werden; dagegen gibt es eine konkrete geschichtliche Form der Philosophie, die mit Recht „christliche Philosophie" heißt, weil sie eine Philosophie unter dem Einfluß des christlichen Glaubens ist. Diese „christliche" Philosophie bleibt wirklich „Philosophie", weil die Abhängigkeit vom christlichen Glauben keine logische, sondern nur eine psychologische ist. Dieser psychologische Einfluß des Glaubens ist für die Philosophie nicht zwar physisch, wohl aber moralisch notwendig, nicht dazu, daß sie überhaupt einmal in Gang kommt, wohl aber dazu, daß sie die Vollendung erreicht, deren sie fähig ist.

Der Einfluß des Glaubens, von dem wir sprachen, ist durchaus ein positiver Einfluß, durch den die Philosophie positiv bereichert wird. Die übliche, unter Katholiken allgemein angenommene Lehre vom Glauben als der „negativen Norm" der Philosophie wird also der ganzen Wirklichkeit dessen, was wir „christliche Philosophie" nennen, keineswegs gerecht.

Wenn wir nun zum Schluß, wie es die scholastische Methode mit Recht fordert, auf die zu Anfang dargelegten Gründe und Gegengründe zurückkommen, so könnte es zunächst scheinen, als könnten wir der ersten Reihe von Gründen, d. h. den Gründen, die für eine „christliche Philosophie" vorgebracht wurden, zustimmen; denn auch unsere Lösung besagt ja, daß es eine christliche Philosophie wirklich gibt. Es bedarf indes nur einiger Aufmerksamkeit, um zu sehen, daß diese Gründe auf einen Begriff der „christlichen Philosophie" hinzielen, der weit über das von uns Zugestandene hinausgeht.

„Ad primum ergo dicendum ..." Es ist gewiß wahr, daß alle menschliche Lebenstätigkeit und daher auch

[5] Sessio 3, cap. 2; Denzinger, Nr. 1786.

das Philosophieren des Christen vom Glauben (und von der Liebe) durchformt sein soll. Aber das besagt zunächst nur etwas für die Gesinnung, mit der der Christ an die philosophische Arbeit herangeht, aber noch nichts darüber, ob auch der Inhalt der philosophischen Lehre (der Bestand an philosophischen Sätzen) durch das Christentum eine Umgestaltung erfährt. Sonst müßte man aus dem gleichen Grund auch eine „christliche Mathematik" fordern. Qui nimium probat ...

2. Wenn die Philosophie das Übernatürliche seiner besondern Eigenart nach, d. h. das Übernatürliche als solches, in ihre Betrachtung miteinbeziehen müßte, um Wissenschaft von allem Seienden zu sein, müßte sie allerdings Glaubenssätze einfach als solche übernehmen, würde also „logisch abhängig" vom Glauben. Aber zur Verwirklichung der Idee einer Universalwissenschaft ist nicht erforderlich, daß alle Arten des Seienden in ihrer Besonderheit erforscht werden; es genügt vielmehr, streng genommen, daß sie „als Seiendes" zum Gegenstand werden, d. h. insofern sie durch den allgemeinsten Begriff des Seienden mitumfaßt werden. Der Begriff des Seienden ist aber nicht auf die Ordnung der „Natur" eingeschränkt, die Sätze der allgemeinen Metaphysik gelten also auch vom Übernatürlichen. Sonst wäre ja jede Anwendung dieser Prinzipien auf das Übernatürliche, d. h. jede spekulative Theologie des Übernatürlichen, ebenfalls unmöglich, ja, das Übernatürliche würde für uns schlechthin undenkbar. Freilich, das Dasein einer übernatürlichen Ordnung kann eine philosophische Metaphysik nicht feststellen. Aber darum wird ein besonnener Philosoph es sich doch nicht einfallen lassen, die erfahrungsmäßig gegebene oder aus der Erfahrung erschließbare natürliche Wirklichkeit als die gesamte Wirklichkeit auszugeben.

Was die sittliche Ordnung angeht, gilt im Grunde dasselbe. Das Ziel des Menschenlebens, insoweit es durch die natürliche Vernunft erkennbar ist, wird durch das übernatürliche Ziel nicht aufgehoben, sondern nur in seiner besondern Eigenart näher bestimmt. So bleiben also auch alle Sätze einer rein natürlichen Ethik in der übernatürlichen Ordnung wahr, wenn ihnen auch die letzte — freilich entscheidende — konkrete Bestimmung mangelt. Zu einer irrigen Ethik kommt es nur dann, wenn der Philosoph unberechtigterweise die Möglichkeit oder Tatsächlichkeit einer gnadenhaften Erhebung des Menschen leugnet. Erst dann

konstruiert er ein „rein" natürliches Ziel als wirkliches Ziel des Menschen.

Durch das Gesagte soll natürlich nicht geleugnet werden, daß bei der überragenden Bedeutung der übernatürlichen Wirklichkeiten eine Wissenschaft, die auch die übernatürliche Welt in ihrer Eigenart mit in ihren Gegenstandsbereich einbezieht, die Idee einer wahrhaft universalen Wissenschaft wenigstens unter einer sehr wichtigen Rücksicht vollkommener erfüllt; diese Wissenschaft ist aber die Theologie. Am vollkommensten würde freilich das Hochziel erreicht — soweit es Menschen überhaupt erreichbar ist — in einer „Summa", die Philosophisches und Theologisches wieder zu einer großen Einheit verbände. Die in den letzten Jahrhunderten gewiß aus guten Gründen herausgearbeitete und durchaus notwendige methodische Scheidung philosophischen und theologischen Denkens sollte doch nicht das letzte Wort bleiben. Eine übergreifende Einheit von Philosophie und Theologie schwebt E. Przywara in seiner „Analogia entis" (42—61) vor, wo er die Idee einer „philosophisch-theologischen Metaphysik" entwickelt, die philosophisch in ihrem Ansatz und doch von vornherein zum Theologischen offen sein soll, die dann durch die ganze Breite des Philosophischen hindurchgeht, in ihm das Theologische begründet und schließlich ins Theologische als in das „Meer der Mündung" übergeht. Aber wer wird ein so gewaltiges Werk schaffen?

3. Es bleibt noch der Einwand, die Forderung einer vom Glauben unabhängigen Philosophie sei nur Auswirkung der rein zeitgeschichtlich bedingten, nun überwundenen Idee einer „voraussetzungslosen Wissenschaft". Hier kommt alles darauf an, was unter dieser „Voraussetzungslosigkeit" verstanden wird. Soll damit eine Wissenschaft und Philosophie gefordert werden, die unabhängig von allen psychologischen Einflüssen der Gemeinschaft, des Glaubens usw. durch eine von allen Bindungen gelöste „reine" Vernunft aufzubauen wäre, so ist der Einwand allerdings berechtigt, wie wir es in unserer Lösung ausführlicher darlegten. Soll aber die „Voraussetzungslosigkeit" der Philosophie gegenüber dem Glauben nur die logische Eigenständigkeit der philosophischen Beweisführung besagen, so bedeutet die Ablehnung einer in diesem eingeschränkten Sinn verstandenen „Voraussetzungslosigkeit" nichts Geringeres als die Ablehnung der Idee der Philosophie überhaupt; die Idee der Philosophie selbst wird man aber doch nicht als Vorurteil einer individualistischen Zeit bezeichnen wollen.

„Ad primum in contrarium ..." Der erste Grund gegen eine „christliche Philosophie" (sie unterscheide sich nicht von Theologie) wird durch die Unterscheidung von logischer und psychologischer Abhängigkeit vom Glauben hinfällig.

2. Der zweite Grund, die ausschließliche Anerkennung einer „christlichen" Philosophie mache eine Apologetik unmöglich und beraube den Glauben selbst seiner rationalen Grundlage, ist ebenfalls ganz berechtigt, solange die „christliche Philosophie" in dem Sinn als „Philosophie aus dem Glauben" verstanden wird, daß sie ihre Ursätze ohne rationale Begründung einfach vom Glauben übernehmen muß, d. h. solange die Abhängigkeit vom Glauben als eine logische betrachtet wird. Und auch dann würden sich bedenkliche Folgerungen ergeben, wenn man die psychologische Abhängigkeit vom Glauben für alle metaphysischen Einsichten als moralisch notwendig erklärte; wir haben sie aber nur für die Vollendung der Metaphysik als notwendig bezeichnet. Auch wer noch nicht zum Glauben gekommen ist, kann, sofern er nur „tut, was an ihm liegt", zu der Gotteserkenntnis gelangen, die als Grundlage für die Erkenntnis der Vernunftgemäßheit des Glaubens hinreicht. Eine klare Erfassung der ganzen scholastischen „natürlichen Theologie" ist dazu nicht erfordert.

3. Daß der Kampf gegen die „reine" Philosophie nicht selten mehr oder weniger vom Irrationalismus unserer Tage beeinflußt ist, läßt sich wohl nicht leugnen. Im übrigen scheint sich der Einwand ebenfalls nur gegen eine christliche „Philosophie" zu richten, die in logischer Abhängigkeit vom Glauben aufgebaut wird. Über die „Voraussetzungslosigkeit" der Philosophie wurde schon oben das Nötige gesagt.

Glaube und Erkenntnis im zweiten Buch der Stromata des Klemens von Alexandrien.

Von Karl Prümm S. J.

Das 17. und 18. Jahrhundert haben ein umfangreiches Schrifttum über Klemens von Alexandrien hervorgebracht: Analysen des Gedankengangs der langen und inhaltlich bunten Kapitel, Erläuterungen zu den vielen offenen Fragen, denen des Klemens Art Raum läßt, dann aber auch Versuche systematischer Zusammenfassungen des klementinischen Gedankengutes auf Grund eingehender Kenntnis des gesamten Gedankennachlasses des großen Alexandriners[1]. Im vorigen Jahrhundert haben diese Arbeiten nicht ausgesetzt, wie ihre zwei Seiten ausfüllende Liste in O. Bardenhewers Geschichte der altchristlichen Literatur (II^2 93—95) beweist. Vielfacher Streit entspann sich um die Forschungen der Philologen (Christ, Gabrielsson usw.) zu den Quellen des Klemens. Es gelang zwar dem alexandrinischen Lehrer Abhängigkeit von zweiten Quellen nachzuweisen, indem man die Kompendien bestimmte, aus denen er das eingestreute antiquarische, religions- und philosophiegeschichtliche Stoffgut entnommen hat. Allein insbesondere seine Platonkenntnis stellte sich doch als eine originale und bewundernswert reiche und tiefe heraus, und an seiner persönlichen ungemeinen Vertrautheit mit der altchristlichen Literatur, von der mit der Schrift ganz zu schweigen, ist ein Zweifel überhaupt nicht möglich. Dazu kommt eine große Kenntnis des jüdisch-alexandrinischen Schrifttums. Klemens bleibt trotz seiner vielfach starken Anlehnung an sekundäre Quellen immer noch der kirchliche Schriftsteller des Altertums, der nach dem maßgebenden Urteil des hl. Hieronymus die engste Fühlung mit dem Bildungsgut der heidnischen Kultur der Vergangenheit und der zeitlichen Umwelt verrät.

Aber darauf gründet sich seine große Bedeutung nicht. Er ist ein genialer Geist, der ganz eigene Bahnen einschlägt. Es gibt trotz der verdienstlichen Monographie von de Faye wohl bis auf den heutigen Tag noch keine wirklich allseitige Darstellung des gewaltigen schöpferischen Ideengutes, das

[1] Hier ist vor allem der Kommentar des Gentianus Hervetus Aurelius zu nennen, der dem zweiten Bande der Oxforder Ausgabe des Klemens beigegeben ist. Es sei ferner auf die Abhandlungen von Le Nourry verwiesen, die im zweiten Band der Migneschen Klemensausgabe stehen.

Klemens in der erhaltenen großen Trilogie und der kleinen Zusatzschrift über die Wege der Rettung des Reiches aufgespeichert hat, geschweige denn eine Würdigung des Schöpferischen gegenüber dem Übernommenen und Gesammelten.

Diese Tatsache hat gewiß darin mit ihren Grund, daß in der wissenschaftlichen Einzelbehandlung, besonders mancher Stücke des abwechslungsreichen Gewebes der Stromata, noch sehr viel zu tun ist[2]. Wir greifen im folgenden den ersten längeren Zusammenhang heraus, an dem Klemens die Struktur des Glaubensaktes erörtert. Es handelt sich um die ersten Kapitel des zweiten Buches. Bousset[3] hat bereits vor längerer Zeit auf die eigenartige Tiefe vieler Sätze dieser Darlegung hingewiesen. Neuere Untersuchungen zu diesem Zusammenhang liegen, soviel ich sehe, nicht vor. Die Arbeit von Lebreton über die religiöse Erkenntnis bei Klemens[4] beschäftigt sich mehr mit der Herausarbeitung der mystischen Tendenz, die besonders in den späteren Büchern der Stromata zutage tritt.

Es dürfte sich zeigen, daß im 2. Buch nicht nur exegetisch-interpretatorisch, sondern auch textkritisch und quellenanalytisch noch Probleme liegen. Darum verzichtet unsere Darstellung auf die systematische Ordnung und wahrt den Anschluß an den Text des Klemens. Eine Ausdehnung der Untersuchung auf die Restkapitel des Buches schien zweckmäßig, da so eine Gesamtanalyse des Buches unter der in ihm vorwaltenden Rücksicht gewonnen wird.

1. Scheinbare Regellosigkeiten und Sprünge der Klementinischen Gedankenführung erklären sich öfter z. T. dadurch, daß der Gang der Überlegungen durch die Anlehnung an Schriftstellen bestimmt wird. So wird zu Beginn des 2. Kapitels[5] des zweiten

---

[2] Die Richtung auf solche Vorarbeiten liegt verschiedenen Untersuchungen der letzten Jahre zugrunde. Vgl. die Literaturverzeichnisse zu Klemens etwa bei Rauschen-Altaner oder auch im LexTheolKirche.

[3] Jüdisch-christl. Schulbetrieb in Alexandria und Rom (Forsch. z. Rel. u. Lit. d. A. u. N. T., N. F., H. 6), Göttingen 1915, 259.

[4] RechScRel 18 (1928) 457 ff. Eine weitere wichtige Arbeit s. unten Anm. 55.

[5] Das erste Kapitel ist eine durch das zweite Buch allein nicht voll bewahrheitete Ankündigung der Themen, denen Klemens sich in folgenden zuwenden will. Uns geht hier die Bezeichnung an, die Klemens prägt. Er spricht von dem Christentum als dem „geheimen, symbolischen und rätselhaften Genus der barbarischen Philosophie" (p. 113, 14—15 St.). Ein Stück dieser Bezeich-

Buches eine Reihe von Texten aus dem Spruchbuch herausgegriffen, die im besonderen die Gottesfurcht und die Flucht vor der Sünde empfehlen. Die Pädagogik der göttlichen Weisheit, so folgert Klemens, scheut vor einem rauhen Verfahren nicht zurück, das energisch verbietet, ja unter Umständen wehe tut, aber dann wird Friede und Unvergänglichkeit (die von den Griechen so geschätzte ἀφθαρσία) wiedergegeben. Von programmatischer Bedeutung ist der Satz: „Die fremdländische Philosophie, zu der wir uns bekennen, ist wirklich *vollendet und wahr*." Unter Berufung auf einen Stellenzusammenhang von Sap 7 (17 20—22) ist als *Inhalt dieser Philosophie* die Kenntnis der Naturdinge sowie der rein auf geistigem Wege zugänglichen Gegenstände bestimmt. Als Frucht einer dieser Lehre angemessenen Lebensführung wird dann in Aussicht gestellt, daß man zum Lenker des Alls gelange.

Das christliche Lehrgut wird hier tatsächlich wie eines der philosophischen Systeme zunächst um seiner inhaltlichen Vollendung willen empfohlen. Ein Teil seines Inhaltes bildet die Welt des uns Unzugänglichen. Ein wichtiger Punkt; Klemens wird darauf bald zurückkommen.

„Wie sollte man nun die nicht anerkennen — so fährt er fort — die gewillt sind zu lernen, die in Stand gesetzt sind, (nach der Schrift) ‚zu wissen Weisheit und Zucht ...., zu verstehen die wahre Gerechtigkeit'. Ist diese doch ganz verschieden von derjenigen, die, ganz im Gegensatz zur Wahrheit, von den griechischen Gesetzen gelehrt wird und den Vorschriften der anderen Philosophen."

Als Höhepunkt der christlichen Lehrunterweisung gilt also Klemens die Ethik, wie dies auch in den philosophischen Schulen der Fall ist. Wir beobachten also schon ein zweites Mal Klemens bei seinem Bemühen, die christliche Begriffssprache in einer den Griechen, namentlich den philosophisch gebildeten, vertrauten und eingänglichen Weise wiederzugeben. Den Begriff der Gerechtigkeit faßt er hier im typischen Sinn der Sapientialliteratur, im Unterschied etwa von Paulus, einseitig ethisch und kann ihn so durch den Gegensatz zu den sittlichen Vorschriften außerchristlicher Lehrer verdeutlichen.

Klemens steuert aber in der Wahl bestimmter Wendungen zugleich auf seine kommenden längeren Ausführungen

---

nung kehrt sofort im 2. Kap. wieder; zu dem andern Stück vgl. unten Anm. 55. — Es sei hier bemerkt, daß wir die Stählinsche Ausgabe nach Seiten und Zeilen anführen, da es für uns oft auf einzelne Ausdrücke ankommt.

über die freie Entschließung zum Glauben als den Anfang der religiösen Erkenntnis hin: er nennt den Akt der geistigen Aufnahme der soeben von ihm inhaltlich kurz umrissenen christlichen Lehre ein *Lernenwollen*. Klemens deutet ferner seinen Grundgedanken von den beiden Stufen der religiösen Erkenntnis an; er legt ihn kühn in die Sapientialtexte hinein, die er anzieht. Der Gläubige heißt in diesem Zusammenhang bei ihm „der *sich überredet* hat, den Geboten zu folgen", wiederum eine Betonung des Voluntaristischen im Glaubensakt.

Da Klemens das Christentum als eine im Konkurrenzkampf mit den höheren Lehrbetrieben der Zeit stehende Bildungseinrichtung sieht, flicht er einen Tadel gegen die von ihm wiederholt abgelehnte sophistische Rhetorik ein, indem er die Art der christlichen Lehrer als aller bloßen Wortkunst fremd kennzeichnet.

Es hängt wohl mit der übermäßigen Angleichung des christlichen katechetisch-theologischen Schulbetriebes an den philosophischen, die Klemens für seine Person vollzogen hat, zusammen, wenn die Autorität der Erstverkünder des Glaubens (und die der inspirierten Quellenschriften) sich von der Bedeutung der nachfolgenden kirchlichen Lehrer nicht genügend abhebt. Haben doch auch die letzteren, wie Klemens bemerkt, immerhin den Geist und dadurch die Macht, die geheimen Tiefen der Schrift zu verstehen.

Die Schätze höherer religiöser Erkenntnis teilen die Lehrer der Kirche aber nur Vorbereiteten mit. Eine Zurückhaltung, die schon der alte Heraklit empfiehlt in einem seiner Rätselworte, das auch einen versteckten Tadel gegen die Ungläubigen enthält[6]. So gewinnt Klemens die Möglichkeit, zwei Schriftstellen anzuschließen, die das Leben und das Verständnis als *Frucht des Glaubens* bezeichnen.

Das folgende Sätzchen ist als eines der frühesten Beispiele des griechischen Gleichwertes für „übernatürlich" bemerkenswert: „Wie sollte die Seele die übernatürliche (ὑπερφυής)[7] Schau dieser (Propheten) fassen können, wenn innen noch der Widerspruch des Unglaubens laut ist."

2. Nunmehr setzt die erste grundsätzliche Darlegung (Kap. 2) über das Wesen des Glaubens ein, den „die Griechen als leer und barbarisch schelten". Wir legen das Stück

---

[6] fr. 17 Diels[2].

[7] Weiteres darüber samt Literaturangaben bei H. Lange, De gratia (Friburgi 1930) n. 253.

in Übersetzung vor und gehen dabei auf zwei kleine textkritische Fragen ein. Bei der anschließenden inhaltlichen Würdigung sei auf anscheinend übersehene Kleinigkeiten zur Frage der Herkunft einiger von Klemens hier verwerteter philosophischer Sätze aufmerksam gemacht.

Es wird zunächst eine Reihe von Definitionen des Glaubens vorgelegt. Bezeichnend ist es, daß die beiden ersten philosophisch gehalten sind: „Der Glaube ist eine freiwillige Vorwegnahme, eine Zustimmung der Frömmigkeit." Dann folgen die Bestimmungen des Hebräerbriefes: „eine Hinterlage der erhofften Dinge, ein Erweis dessen, was nicht geschaut wird". Beigefügt wird dann noch eine weitere philosophische Definition.

Hier glaubt Stählin, Schwartz folgend, eine textliche Änderung vornehmen zu müssen. Überliefert ist (wir geben den Zusammenhang gleich in Übersetzung): „Andere haben angegeben, der Glaube sei eine einigende (ἑνωτική) Zustimmung zu einer unsichtbaren Sache, wie etwa der Beweis die offene (evidente) Zustimmung zu einer bis dahin nicht gewußten Sache ist." Es erscheint kaum nötig, das griechische ἑνωτική „einigend" durch διανοητική „erkenntnismäßig [intellektuell]" zu ersetzen. In der überlieferten Textgestalt stehen vielmehr die Worte ἑνωτική [ein Wort, das in ähnlichem Zusammenhang wie hier schon bei Plutarch Moralia p. 428 A, III 115, 1] Bernardakis vorkommt][8] und φανερά, beides Bestimmungen zu συγκατάθεσις, in eindrucksvollem Gegensatz. Das Wesenselement des Glaubens, daß ihm die innere Evidenz abgeht und er sich an die Autorität des Zeugen anschließt, sich mit ihr „einigt", wird so deutlich hervorgehoben. Die Einführung des Wortes „dianoetisch" statt des überlieferten „henotisch" würde auch in unpassender Weise einen Hauptgedanken des ersten Satzes der nun folgenden Aussage des Klemens vorwegnehmen, die unter Vorbehalt des Versuchs einer Rechtfertigung der Textüberlieferung zunächst ganz nach der Lesung Stählins übersetzt sei.

„Wenn er [der Glaube] nun eine Entscheidung (προαίρεσις) ist, d. h. eine Art des Strebens, so ist doch das Streben ein intellektuelles [διανοητικὴ (ὄρεξις)]. Da aber die Entscheidung Ausgang des Handelns ist, so erweist sich der Glaube als Ausgang des Handelns, als dessen Grundlegung durch vernünftige Wahl, wobei mir einer durch den Glauben den erforderlichen Nachweis er-

---

[8] Entscheidend ist der Blick auf Strom. III p. 227,20 St. Dort wird ἑνόω in ganz ähnlichem Zusammenhang gebracht, wie er hier vorliegt. Auch in dem Philotext, der Strom. II p. 154, 1—5 St. zugrunde liegt, De fort. 7, las Klemens das Wort ἑνωτικός. Vgl. den ersten Apparat bei Stählin z. St.

bringt. Willig dem Nützlichen folgen, ist Anfang der Verständigkeit."

Schon Hervetus nahm für das bei M 939 B 4 stehende Textstück als Grundlage seiner Übersetzung eine leise Textänderung an, die Stählin dann in seine Rezension eingeführt hat, nach deren Gestalt wir die deutsche Wiedergabe vornahmen. Der Eingriff scheint mir mit Potter (vgl. Anm. 34 bei M 939) nicht unbedingt erfordert. Denn es ergibt auch einen guten Sinn, wenn man der unter Belassung der Konjunktion γὰρ einzig möglichen Wortverbindung folgend so übersetzt: „Da aber der Entscheid Ausgang des Handelns ist, so erweist er sich als Glaube. Denn als Ausgang des Handelns (man ergänze: ist erfordert) Grundlegung einer vernünftigen Entscheidung" usw. — Es lassen sich genug Beispiele dafür anführen, daß Klemens auf die Kopula (von uns wiedergegeben durch: ist erfordert) verzichtet, die hier vor dem Wort θεμέλιος = Grundlegung allerdings angenommen werden muß. Worauf Klemens bei dieser Art, seinen Text zu verstehen, Wert gelegt hätte, wäre demnach die Feststellung der Untrennbarkeit, eine Art Antakoluthie der Begriffe Prohairesis und Pistis.

„Einen großen Schwung zur Gnosis verleiht eine fest getroffene Entscheidung. Unverzüglich wird die Übung des Glaubens zur Wissenschaft, denn Wissenschaft ist nach den Jüngern der Philosophie eine verfestigte Zuständigkeit, die sich von der Vernunft nicht abbringen läßt. Gibt es nun noch eine andere wahre Grundlegung[9] der Frömmigkeit selbst, die allein der Logos lehrt? Ich glaube kaum. Theophrast erklärt übrigens die Sinneswahrnehmung für den Ausgang des Glaubens, denn von ihr reichen die Ausgänge zu unserer Vernunft und Überlegung hin. Wer nun den heiligen Schriften glaubt und dabei sich fest dazu entschlossen hat, erfaßt als unwiderleglichen Beweis die Stimme Gottes, der die Schrift geschenkt hat. Somit läßt sich der Glaube nicht mehr durch einen Beweis befestigen. Selig, die nicht sehen und doch glauben. So nahmen ja auch die Gesänge der Sirenen, die eine übermenschliche Macht bekundeten, die Vorüberfahrenden gefangen und bewogen sie schier gegen ihren Willen dazu, den Inhalt anzunehmen."

Was das hohe Interesse dieser Ausführungen weckt, ist der Umstand, daß hier zum ersten Mal und sofort gründlich versucht wird, der geistigen Betätigung, die im christlichen Glaubensakt beschlossen wird, ihren besonderen Platz

---

[9] „Κατάστασις der Frömmigkeit" soll offenbar heißen: Begründung, Grundlegung. Das Wort schwankt zwischen der auf das Seinsmäßige und das Logische oder Umschreibende gehenden Bedeutung. Bei den Rhetoren besagt es die narratio des Falles, um den es geht (Nachweise s. im Thesaurus des Steph. s. v.). Auch das würde passen: „Wiedergabe des Wesens der Frömmigkeit, die doch rational sein muß."

in dem Strom der verschiedenen Erkenntnisweisen anzuweisen, die der menschlichen Seele eigen sind. Es ist der erste Versuch einer Theorie der Erkenntnishaltung des Glaubens.

Diese im zweiten Kapitel niedergelegten Bemerkungen des Klemens über das Wesen des Glaubens sind zwar erst ein Auftakt zu Erörterungen, die sich über den ganzen Rest des Buches hinziehen, lassen aber doch schon die ganze Richtung des Denkens erkennen, die er in seiner Theorie über die christliche Glaubenserkenntnis beibehält. Entscheidend war das *Rückgreifen auf zwei philosophische Termini:* πρόληψις und προαίρεσις.

a) Der Begriff der πρόληψις war vielverhandelt in der Stoa. Roh genommen, besagt er das Gleiche, was die Gemeinbegriffe, die κοιναὶ ἔννοιαι, wollen[10]: Der Mensch ist von Haus aus im Besitz gewisser Vorstellungen, die ihm vor aller Reflexion durch unmittelbare oder andere vorwissenschaftliche Erkenntniswege zugeführt werden. Klemens ersetzt unauffällig dieses Wort durch ein verwandtes: προαίρεσις, das wir mit „Entscheid" (Wahl) wiedergegeben haben. Es hat zum Unterschied von dem ebengenannten eine gewisse Verwendung bei Plato und eine reiche bei Aristoteles[11] gefunden. Klemens bezieht sich nun hier, wie weder Potter noch Hervetus noch auch Stählin notieren, ganz augenfällig auf Aristoteles, Nikomachische Ethik Z (1139a 31 ff.). Das kann mit umso größerer Sicherheit ausgesagt werden, als diese Ausführungen des Stagiriten sich mit den Erkenntnisvermögen der Seele befassen und Ausführungen der Analytika über die Abhängigkeit jeder Beweisführung von Vorerkanntem rekapitulieren, auf die dann Klemens im vierten Kapitel deutlich Bezug nimmt.

Man muß gestehen, daß die Wahl von πρόληψις (Vorwegnahme) als eine Art von Gattungsbegriff, unter den der Sonderfall des christlichen Glaubens gehören soll, diesen zwar sofort als etwas Vorläufiges, als etwas, was durch eine höhere, mehr reflexe Erkenntnisweise abzulösen ist, kennzeichnet. Das bedeutet eine gewisse Einschränkung in der Bewertung des Glaubens, die aber ganz auf der Linie

[10] Darüber eine nützliche Zusammenstellung bei W. A. J. C. Scholte, Q. S. Florentis Tertulliani Libellus De Testimonio Animae (Utrechter Diss.) Amsterdam 1934, I sqq.

[11] Vgl. u. a. J. Gemmel, Gegenwartsprobleme in der Nikomachischen Ethik: Schol 1 (1926) 510 (eine für das Verständnis der technischen Worte der antiken Ethik aufschlußreiche Arbeit). Am Anfang von Kap. 15 steht προαίρεσίς als Vorbedingung der Zurechnung.

der Hochschätzung der Gnosis liegt, wie sie Klemens eigen ist. Zugleich war aber damit eine gute Grundlage für die Rechtfertigung des Glaubensaktes gewonnen. Im stoischen Begriff der Prolepsis lag die Anerkennung der Tatsächlichkeit und der Unentbehrlichkeit eines großen Maßes rein geschenkten und ohne Beweis hingenommenen Wissens. Der Glaube, der einer inneren Evidenz seiner Gegenstände entbehrt, stand also nicht ohne Gegenstück im rein natürlichen Erkenntnisbereich da.

b) Ohne nun einstweilen die psychologische Eigenart der Glaubensprolepsis im einzelnen zu beschreiben, gewinnt Klemens durch unvermerkten Ersatz von Prolepsis durch Prohairesis die Möglichkeit, den Zusammenhang von Glauben und praktischer Lebensgestaltung hervorzukehren. Seit der alexandrinischen Zeit billigte man allgemein dem ἠθικὸν μέρος der Philosophie den Vorrang zu. Klemens beabsichtigt wohl ohne Frage, unauffällig zu zeigen, daß auch diese Zeitanschauung im Christentum auf ihre Rechnung kommt.

Der Sinn des oben übersetzten kleinen Abschnittes über die Beteiligung des Glaubens beim praktischen Handeln bedarf einer Erläuterung. Wenn wir dem Kommentar des Hervetus folgen, so will Klemens sagen: Jede Handlung geht aus der freiwilligen Entscheidung für den Zweck hervor, die von einem geistigen Erfassen des Zweckes begleitet ist. Zugleich muß aber die gläubige Überzeugung vorhanden sein, daß der durch die Handlung erstrebte Zweck erreichbar sei. Somit ist der Glaube Ausgang jeder Handlung und die Grundlage für jede gute Wahl. Was zeigt nun dieser Glaube des näheren? Es ist die Nützlichkeit der vorzunehmenden Handlung; die Hingabe des Willens an das wahrhaft Nützliche ist aber der Anfang der Verständigkeit.

Hier tut sich Klemens der Ausblick auf die *Gnosis* auf, deren unübersehbares Entwicklungsgebiet offen liegt, wenn das Eingangstor des Glaubens durchschritten ist. Es ist beachtlich, daß er zwar mit ahnungsvoller Zurückhaltung auf die weiten Möglichkeiten der Gnosis hinweist, aber dennoch die ἐπιστήμη, die *Wissenschaft,* als eine unmittelbare Frucht eines „gepflegten" (μελέτη)[12] Glaubens bezeichnet.

[12] Der aus der Zeit der alten Sophisten stammende Ternar der Bildungsfaktoren: φύσις, τέχνη oder ἐπιστήμη, ἄσκησις oder μελέτη (vgl. dazu etwa Cicero De or. von Piderit-Harnecker I [Leipzig 1886] 15[49]) klingt in der Sprache des Klemens sehr häufig durch. Statt ἀσκεῖν sagt er oft συνασκεῖν; das Wort scheint aus der Sprache der gymnastischen Verbände genommen und so unser „exerzieren" wiederzugeben.

Dabei wird eine stoische Definition der Wissenschaft gegeben, die die Gewißheit vielleicht noch stärker als ihr Kennzeichen hervorhebt, als es der aristotelischen Auffassung entsprechen würde, die im allgemeinen die Fundierung im Erkenntnisgrund mehr beachtet[13]. Die Fassung des eigenartigen Fragesatzes, der sich anschließt, hat die Tatsache zur Voraussetzung, daß die Frömmigkeit (θεοσέβεια) als ein Wert gilt, über den zwischen Christen und gebildeten Heiden keine Meinungsverschiedenheit besteht[14]. Die scheinbar als Nachtrag angehängte Bemerkung, die eine Begriffsbestimmung des Glaubens bei Theophrast bringt, ist zur vorläufigen Abrundung unseres noch so sehr unvollständigen Bildes von dem Glaubensbegriff des Klemens nicht ohne Bedeutung. Hier tritt das Bewußtsein der Verankerung des Glaubens *in der Autorität* des offenbarenden Gottes, in der locutio Dei attestans, recht klar hervor, während es vielleicht an anderen Stellen im Schrifttum unseres Kirchenvaters zu stark im Hintergrund bleibt.

3. Die Darlegungen des 3. und 4. Kapitels: Würdigung und Beitrag zur Quellenfrage.

Aus dem dritten Kapitel sieht man, daß die Gnostiker schon mit dem Versuch des *Einbaus der Glaubensdefinition in die stoische Erkenntnislehre* voraufgegangen waren. Es sind deutlich stoische Begriffsworte, die wir in der Bestimmung des Wesens des Glaubens jedenfalls bei der Schule des Basilides antreffen (katalepsis u. ä.). Für Klemens bedeutet die Auseinandersetzung mit den gnostischen Definitionen nur die Wegräumung einer Schwierigkeit gegen die nun im vierten Kapitel folgenden näheren Darlegungen über die in seinen Augen wichtigste Eigenschaft des Glaubens, seine Freiwilligkeit.

Der Glaube ist, so führt hier Klemens aus, „uns, die wir vom Schöpfergeschenk der Wahlfreiheit an die Menschen durch die Schrift Kunde haben, freie Entscheidung für das Leben, das zu uns gesprochen hat in der Person des Logos, eine Entscheidung, die mit unwandelbarem Urteil erfolgt" (diese Wendung ἀμεταπτώτῳ κριτηρίῳ greift auf die Bestimmung der episteme im zweiten Kapitel zurück). „Wer dem Logos glaubt, weiß, daß die Sache

[13] Die Belege für diese stoische Definition notiert Stählin. Es kann hinzugefügt werden, daß sie sich schon in den auf Platos Namen getauften Definitionen findet, worauf Ast im Lexicon Platonicum unter ἀμετάπτωτος hinweist.

[14] Vgl. die ausführlichen Darlegungen in Strom. VII über diese Tugend.

wahr ist; denn der Logos ist Wahrheit. Wer aber dem Logos (hier wiedergegeben durch seine Funktion, das Partizip τῷ λέγοντι) den Glauben weigert, weigert ihn Gott."

Auch hier folgt ein Ausblick auf die rechtfertigende Macht des Glaubens. Immer schwebt dem alexandrinischen Lehrer die praktische Bestimmung des Glaubens vor Augen, nirgends sieht er ihn rein als Theorie.

Doch läßt ihn die theoretische Frage des *Verhältnisses* der spezifischen Haltung *des Glaubens zu den übrigen Erkenntnisweisen* nicht los. Sie verlangt zunächst einmal eine Überschau über diese.

Klemens zählt vier Betätigungen oder Vermögen auf, in denen sich Wahrheit findet: Sinn, Verstand, Wissen, Meinung (αἴσθησις, νοῦς, ἐπιστήμη, ὑπόληψις). Ontologisch voran steht das Intelligible, in bezug auf uns kommt an erster Stelle die Sinneswahrnehmung, beide zusammen ergeben die Episteme, beide bieten auch Evidenz (τὸ ἐναργές).

Über die Meinung läßt sich Klemens nicht weiter aus. Und doch kommt ihm viel darauf an, gerade sie in die Erörterung einzubeziehen. Denn wie an späterer Stelle ersichtlich wird, bezeichnen die Gegner den Glauben eben als eine schwächliche Hypolepsis, ein vermutendes Meinen. Um ihretwillen hat Klemens die nun anschließende Beschreibung des Glaubens charakteristisch geformt:

Während die Sinneswahrnehmung „die Basis des Wissens" bleibt, „schreitet der Glaube durch die Sinneswahrnehmung hindurch, läßt die Meinung links liegen, drängt zum Irrtumslosen hin und ruht in der Wahrheit". Wie fein ist hier die Verschiedenartigkeit der Bindung an die Sinne angedeutet, die einmal dem Wissen, dann dem Glauben eignet. Auch der Glaube bedarf des sinnfällig Erfahrbaren, denn er kommt vom Hören. Aber solche Erfahrung ist nicht Basis, nicht Teilmotiv des Glaubens. Klemens erblickt anscheinend die höchste Würde des Glaubens in seinem Objekt, der unerschaffenen und irrtumsfreien Wahrheit. Das ist eben antike, näherhin platonische Auffassung.

Bousset[15] hat nach dem Quellort dieser eigenartigen Aufreihung der vier Erkenntnisbegriffe gefahndet, die Klemens zum Hintergrund einer grundsätzlich so wichtigen Erörterung nimmt, wie er sie an dieser Stelle anstrebt. Bousset verweist zunächst (ohne nähere Angabe) auf *Plato*. Eine Vierzahl von geistigen Funktionen findet sich in der Tat be-

[15] A. a. O. 259 Anm. 1.

sonders eindrucksvoll am Schluß des sechsten Buches der platonischen Republik behandelt (509 B sqq.)[16].

Die hier gebotene Teilung der Erkenntnisobjekte und -weisen deckt sich zwar durchaus nicht mit der Stufenfolge des Klemens. Aber daß er bei seiner Darlegung neben den zeitnäheren stoischen Unterlagen auch gerade diese Platostelle vor Augen hat, ist eindeutig gesichert und zwar vor allem dadurch, daß er noch innerhalb des 4. Kapitels (p. 120, 28 St.) von der εἰκασία, der Wahrscheinlichkeitshaltung spricht, die auch Plato der untersten seiner vier Gruppen zuordnet. Offenbar hat die Tatsache, daß Plato auch der Pistis in seinem System einen Platz anweist, die Aufmerksamkeit des Klemens auf die Stelle gelenkt.

Da aber Plato hier die Pistis nur als eine Unterart der Doxa gelten läßt (511 D), kann sich Klemens nicht einfachhin an ihn anschließen. Eine an die Vierergruppe von Erkenntnisweisen, wie Klemens sie hier aufzählt, stark anklingende Ordnung der „Seelenteile" hat wiederum Bousset aus den Placita des Aëtius[17] nachgewiesen. Die Lehre wird als pythagoreisches Gut überliefert und ist mit Zahlenspekulation durchsetzt. Beides erleichtert die Annahme, daß sie Klemens bekannt war. An Stelle der Hypolepsis bei Klemens steht aber in dieser neupythagoreischen Zusammenstellung Doxa. Das ist zwar kein sachlicher Unterschied, aber doch erwähnenswert. Klemens ist hier, wie so oft, seinem eklektischen Prinzip treu geblieben; er bindet sich bei grundsätzlich wichtigen Fragen nicht gerne an eine Richtung und ihre Terminologie. Hypolepsis kommt bei Aristoteles im Gegensatz zu Plato sehr oft vor. Bei Aristoteles kann dieses Wort als ein sehr allgemein gehaltener Ausdruck gelegentlich sogar die Episteme und Phronesis neben der Doxa unter sich begreifen (Über die Seele 3 [427b 17 sq.]).

Tatsächlich hat nun Klemens offenbar *aristotelische* Gedanken jedenfalls in seine weitere Darlegung eingeflochten. Er kommt nämlich sofort auf die *Unbeweisbarkeit der obersten Prinzipien* zu sprechen, und zwar ganz im Sinne des Aristoteles, der sich darüber an mehreren Stellen verbreitet hat[18].

---

[16] Das Textstück ist sehr gut erläutert bei J. Hommes, Die philosophischen Grundlehren bei Nikolaus Kusanus (Augsburg 1926) 27 f.

[17] Nach der Überlieferung bei Pseudoplutarch, Epit. I 3 (Diels, Doxogr. Gr. 282,11 sqq.).

[18] Stählin verweist hier einzig auf Met. A 9 (992b 30). Es liegt aber, wie bereits oben bemerkt, der Zusammenhang des Wortes

Klemens benutzt nun diese von den Philosophen anerkannte Unzugänglichkeit der letzten Gründe zu einem (natürlich in dieser Form eines Gegenstückes im Hellenismus entbehrenden) Exkurs. Er handelt über die Tatsache der Nichtauffindung des letzten Grundes der Dinge durch die Philosophen, wobei der wegen der Rückführung des Alls auf den Nus berühmte Anaxagoras von dem Tadel nicht ausgeschlossen wird. Klemens nimmt dabei den Begriff der Arché, des Grundes, unvermerkt im ontischen Sinn: Seinsgrund statt Erkenntnisgrund. An den Verirrungen der Philosophen sieht er die Warnung des Herrn an die Apostel bewahrheitet, „sich Lehrer auf Erden zu nennen[19]".

Es folgt eine neue, halb theologische halb philosophische Kennzeichnung des Glaubens: er ist „eine Gnade, die aus Unbewiesenem das Einfache (das wesenhaft Immaterielle, Gott) zu dem Gesamten hinaufführt[20]".

---

des Klemens mit Nik. Eth. Z 5 sq. (bes. 1140a 35 sq. b 31 sq.) ebenfalls wohl augenfällig zutage. Hier erscheinen die drei Begriffe Episteme, Phronesis und Techne wie bei Klemens, und es wird über die Unmöglichkeit gehandelt, die „Arche", den Erkenntnisgrund des Objektes der Episteme (des ἐπιστητόν) auf irgend eine dieser drei Erkenntnisweisen zurückzuführen. — Zu der erkenntnistheoretischen Tatsache von der Unmöglichkeit eines strikten Beweises für die obersten Prinzipien und den Widersinn der Forderung eines voraussetzungslosen Anfangs der wissenschaftlichen Denkarbeit sei auf die philosophischen Autoren verwiesen; eine kurzgefaßte Sonderbehandlung der Frage gibt M. Flori, De valore sensus communis sec. doctrinam Iacobi Balmes (Barcinone 1926). — Über die unmittelbare Einsicht der Erkenntnisprinzipien handelt Thomas an verschiedenen Stellen, die L. Schütz in seinem Thomaslexikon unter intellectus f) sammelt. Es sei hingewiesen auf C. g. III, 37 (Kennzeichnung dieser Erkenntnisweise zum Zweck der Widerlegung der Annahme, als könnte sie zur Seligkeit ausreichen) und 43 (in Auseinandersetzung mit Averrhoes). Übersehen hat Schütz den schönen Text aus dem Komm. zur Met. lect. VI (p. 201 n. 599 der Turiner Ausgabe 1926²).

[19] Oder „zu wählen". Das Herrenwort ist auch sonst in dieser eigentümlichen Gestalt bei Klemens überliefert (vgl. Stählin z. St.). — J. Gabrielsson glaubt eine Favorinparallele zu einem Teil der Bemerkung des Clemens über Anaxagoras nachweisen zu können (Über die Quellen des Clemens Alexandrinus I, Upsala 1906, 165). — In der Kritik der Bestimmung der Arche durch die Philosophen, die Theodoret, gewiß im Anschluß an Klemens, zu einem ganzen (dem 2.) Logos seines unten (im Text zu Kap. 11) angeführten Werkes ausgebaut hat, wird Anaxagoras die wahre Gotteserkenntnis zugebilligt (MG 83, 833).

[20] 120, 6 sq. St.; der Sinn ist vielleicht dieser: „... die das Immaterielle als das Universale, als den Begriff des Seins, als dessen wahren Inhalt und Urquell erweist" (so etwa Hervetus z. St.). An ein längeres Platonzitat wird dann von Klemens eine

Die Überlegenheit des Glaubens über das Wissen (die Episteme) glaubt Klemens nun dargetan. „Aristoteles bezeichnet ja selbst die Entscheidung, daß dies oder jenes wahr sei, als einen Glauben (πίστις)." Fraglos ist ein aristotelischer Gedanke hier getroffen, wenn er sich auch nicht in diesen Worten belegen läßt[21].

Klemens wendet sich bald wieder der Antizipationstheorie zu, wie wir sie nennen können.

Nach einer Bemerkung über die εἰκασία als einer Nachäffung des Glaubens, die wir bereits als ein Anzeichen der Berücksichtigung von Plato Rep. VI oben buchten, kehrt er zur Auswertung seiner Grundfeststellung zurück, daß der Glaube eine vernünftige Vorwegnahme der Wahrheit ist. Er zeigt, daß es kein Lernen gibt auf irgend einem Gebiet, bei dem nicht ein ähnliches Verhalten vorkommt: immer muß der Schüler sich erst rezeptiv einstellen, Vertrauen schenken. Dem Logos gegenüber nennt man dieses Verhalten „glauben". Dieser Glaube ist selbst schon „gnostisch" (erkenntnishaltig), wie auch die Gnosis „pistisch" (zuverlässig) ist[22].

---

geschickte Verwertung der Stelle aus dem ersten Korintherbrief (2, 9) angeschlossen, die über die völlige Neuheit der christlichen Glaubensweisheit und des Organs, mit dem sie aufzunehmen ist, handelt. Nur die Schüler des Herrn haben nach Klemens dieses Organ, da sie geistig sprechen, hören, handeln. So trifft man ja auch nur bei dem gelehrten Wechsler die Kunst, mit Sicherheit echte Münze von falscher zu scheiden.

[21] Verwandte Stellen in großer Zahl im Bekkerschen Index unter πιστός. Eigentlich liegt dieser (sehr feine) Gedanke jedoch außerhalb der bisherigen Darlegungen des Klemens über den Glauben. Denn diese befassen sich alle mit dem Vorausgehen des Glaubens vor der wissenschaftlichen Erkenntnis; hier aber wird das bei jedem festen Verstandesurteil beteiligte Moment des Willens, das den Vorgang des Urteils abschließt, hervorgehoben. Daß die moderne experimentelle Psychologie die Tatsache bestätigt, zeigt J. Fröbes, Lehrbuch der experimentellen Psychologie II[3] (Freiburg 1929) 177; allerdings sind starke Einschränkungen gemacht.

[22] Wir beobachteten hier erstmals das Schillern der Bedeutung von πιστός, dem Klemens für unser Empfinden zu wenig Rechnung trägt. Ähnlich steht es mit ἀρχή (vgl. den zu Anm. 19 gehörigen Text). Um die Weite der Bedeutung dieses Wortes nicht zu verwischen, haben wir mehrfach zu seiner Wiedergabe das deutsche ‚Ausgang' gewählt. B. Stenzel-Mugdan weist [Neue Jahrb. f. d. kl. Altert. 27 (1924 Bd. 53) 13] darauf hin, daß allein bei Aristoteles Met. drei Bedeutungen von ἀρχή unterschieden werden: als Anfang der Bewegung, als Gestalt und Form (Eidos) und als οὗ ἕνεκα, Zweck der Bewegung. — In ders. Zeitschrift 4 (1901, Bd. 7) 100 gibt A. Gercke einen wichtigen Fingerzeig, wie Mängel in der Unterscheidung eines mehrfachen

Auch Epikur wird als Zeuge für die Unentbehrlichkeit des antizipierenden Erkennens angerufen. Seine Stimme scheint Klemens wohl deshalb um so gewichtiger, weil dieser Philosoph alles andere als ein Wahrheitsfanatiker ist. In Wirklichkeit steckt jedoch in der Theorie des Epikur über die Prolepsis als der tatsächlichen Vorbedingung aller Erkenntnis fraglos so viel Skepsis, daß sie mit einem gesunden Aufbau der Erkenntnistheorie unvereinbar ist.

Bei Epikur ist die Prolepsis wesentlich sinnlich; sein Lob der Prolepsis geht durchaus zunächst auf die Zuverlässigkeit der Sinneswahrnehmung, durch deren Wiederholung dann die begrifflichen Prolepseis entstehen[23]. Wenn Klemens fortfährt: „Wer gelernt hat, wandelt die Prolepsis in Katalepsis um", so ist auch das im Grund nicht mehr epikureisch; denn bei Epikur gibt es zwar ein Vordringen über die Prolepsis zu weiteren Erkenntnissen, aber sie bleiben grundsätzlich auf der Ebene des Meinens, und sind auf die Bestätigung durch die Sinneswahrnehmung angewiesen. Die Prolepsistheorie des Epikur ist also im Grund Leugnung des aktiven Vermögens einer höheren gedanklichen Erkenntnis. Es muß uns nach ihm alles vorgegeben sein. Das ist keineswegs die Meinung des Klemens. Ein antizipierendes Aufnehmeorgan (προλῆψις παραδεκτική p. 121, 16 St.) ist zwar bei jedem Lernen nötig, aber doch nur als Vorstufe zu Höherem; freilich setzt

---

Wortsinnes bei den Alten u. U. historisch zu verstehen, aber doch auch vom Interpreten zu buchen sind: „Bei Sokrates oder wenigstens in der von ihm abgeleiteten Schule findet sich eine schiefe Schlußfolgerung aus dem Doppelsinn von εὖ πράττειν gezogen, das ‚recht handeln' und ‚sich wohlbefinden' bedeutet. So wird durch die Vermittlung dieses Begriffes logisch bewiesen, daß die Glückseligkeit auf Rechttun und Redlichkeit beruhe. In diesem Falle ist heutigen Tages zugestanden, daß die, die diesen Beweis gebrauchen, sich der Zweideutigkeit des Mittelbegriffes und des Fehlerhaften ihres Schlusses nicht bewußt waren. Und doch würde der Interpret seiner Aufgabe nicht genügen, wenn er . . . nicht das Schillern des Begriffes wider Willen des Autors selbst beobachtete." — Es sei hier darauf hingewiesen, daß sich auch bei Thomas ein Sinn von fides findet, der der nicht technischen Verwendung von Pistis, die Klemens so vertraut ist, entspricht. Schütz verweist auf S. th. 2. 2. q. 129, a. 6 c. (fides dicitur etiam opinio vehemens) und In 4. sent. 33. 1. 1. c (conclusiones in speculativis ex principiis per se notis fidem habent). Bemerkenswert als Bestätigung der Darlegungen des Klemens zum Primat des Willens beim Glauben ist C. g. II, 40: In cognitione fidei ... principalitatem habet voluntas.

[23] Zum Ganzen vgl. E. Zeller, Die Philosophie der Griechen III. 1[3], 386 ff.; die Quellen bei Usener, Epicurea 187 sqq. (De praenotione et vocibus).

er hier die Synesis noch (mit der Peitho) der Prolepsis gleich, geht aber sofort zum Lobpreis der Sophia über, deren Besitzer schon Plato als Könige anerkennt.

4. Fortsetzung der Empfehlung des Glaubens: Kap. 5 (n. 23,1 St.) und 6.

Das lenkt Klemens zu einem Einschub über die alttestamentliche Herkunft dieser Gedanken, worauf er zum „Logos über den Glauben" zurückkehrt. Nach seiner Gewohnheit lehnt er den neuen Gang seiner Überlegungen an Aussprüche einer Autorität an.

Es ist für die Tatsache, daß Pistis und pistos für Klemens noch nicht im Sinn von ‚Glauben' und ‚gläubig' verfestigt sind, also noch keine technische Bedeutung besitzen, bezeichnend, daß hier Platotexte angezogen werden, in denen augenscheinlich von πίστις im Sinn von *Treue* die Rede ist und der *Friede* als deren Folgen bezeichnet wird (De leg. I p. 630). So gewinnt Klemens nun immerhin einen neuen Stoff: er wendet sich der Aufgabe zu, die Verwurzelung der Tugenden im Glauben nachzuweisen: der Glaube als „die erhabenste Mutter der Tugenden[24]" (125, 19 St.).

Zunächst wird wiederum betont, daß die *Sophia* auf den Glauben angewiesen ist. Sie ist, wie Klemens anmerkt, in Xenokratischer Auffassung die höchste Spezies der Phronesis. Also (das ist offenbar der unausgesprochene Zusammenhang der beiden einander aufnehmenden Sätze p. 125, 24 St.) gilt von ihr notwendig der bereits für die wissenschaftliche Erkenntnis des Urgrundes des Alls (dem als dem höchsten Objekt die höchste Erkenntnisweise zugeordnet sein muß) festgestellte Satz, daß die Erkenntnis des Höchsten auf Glauben und nicht auf Beweis gründet.

Im folgenden 6. Kapitel wird überraschend das für die Offenbarung einstehende Zeugnis des Herrn rund heraus ein *Beweis,* eine ἀπόδειξις genannt (126, 15 St.). Es soll in dem rhetorischen Fragesatz offenbar die einem Beweis gleichkommende Autorität des Herrenwortes ausgedrückt werden. Vorauf geht eine der bei Klemens verhältnismäßig nicht besonders häufigen Stellen, wo der *ordo traditionis,*

---

[24] Dieses Bild scheint durch die Sapientialliteratur eingegeben. Es ist aber auch an die bekannte Vorliebe der Orientalen für das Mutterbild zu erinnern, deren üble Auswirkungen sich in der gnostischen Spekulation vielfach niedergeschlagen haben (vgl. K. Prümm, Der christliche Glaube und die altheidnische Welt I [Leipzig 1935] 113 f.).

den Irenäus immer wieder so liebevoll aufrollt, vorgeführt wird, um die Verwurzelung des subjektiven Glaubens in der durch die Zwischenstufen der Gesandten nahegebrachten Autorität Gottes aufzuzeigen.

Das Interesse des Klemens kehrt aber sofort zu dem Lieblingsgedanken zurück: der grundlegenden Bedeutung der *freien Hingabe* an die Glaubensbotschaft.

Der Unterricht im Ballspiel, so sagt er, ist dann glaubwürdig gewesen, wenn der Glaube des Unterrichtnehmenden als eine Art von *natürlicher Techne* (τέχνη τις . . . φυσική, 126,20 St.) zum Lernen hinzukam. So wirkt ja auch der Mutterboden (γῆ γόνιμος ὑπάρχουσα, 120,21 St.) mit dem ausgestreuten Samen mit. Diesmal tritt das Problem der Zusammenwirkung von Natur und Gnade vor den Gesichtskreis des Schriftstellers. Es kommt ihm das Wort Mitursache (συναιτία) in die Feder (127,1 St.). Und zwar ist beim Geschäft der Hinwendung zum Glauben die Mitwirkung durchaus frei. Der laute Ruf des Logos will dem Menschen die Entschuldigung versperren, die ihm die Berufung auf die Unkenntnis der Einladung möglich machen würde. Hier fällt (127,12 St.) wieder der Terminus *Prohairesis,* und wir erinnern uns sofort an die Bemerkung im zweiten Kapitel über die Antakoluthie von Prohairesis und Pistis, wenn jetzt von dem Gedanken, daß auch die Buße der *Wahlentscheidung* unterliegt, ganz unvermerkt zu dem anderen übergegangen wird, daß die Buße eine Leistung des *Glaubens* sei.

So wird dann weiter gezeigt, daß auch die *Hoffnung* auf den Glauben aufbaut. Wiederum freut sich der synthetische Geist des Klemens an dem schillernden Sinn von πιστός. Πιστός ist, wer die Gebote hält, wie getreu (πιστός) auch die Erwartung sein muß. Glaubwürdig aber ist Gott, denn in der Anwendung auf ihn ist das der Sinn des Wortes πιστός. Glauben bedeutet also nicht meinen, wie könnten sonst die Philosophen ihre eigenen Lehren für sicher halten? (Hier wird vorausgesetzt, daß dem Leser die frühere Feststellung gegenwärtig ist, daß die Anfänge eines jeden philosophischen Lehrbetriebes auf gläubige Annahme eingestellt sind.) Die frei vor Beweis geleistete Zustimmung ist mitnichten bloße Annahme, sondern eben Zustimmung einem Starken gegenüber (ἰσχυρῷ τινι).“

Die letzten Worte bieten eine ganz merkwürdige Charakterisierung des Glaubens, die man wohl nach der sprachlichen Form am besten als Anregung von Aristoteles her versteht, der in der Nikomachischen Ethik δόξα, ἐπιστήμη und ἰσχυρὰ ὑπόληψις nebeneinandergestellt hat (H 2, 1145b 36).

„Der Unglaube ist allerdings, so fährt Klemens fort, eine bloße ὑπόληψις eine Vermutung des Entgegengesetzten, die rein

auf Negation eingestellt ist[25] (zur Frage der Textgestalt vgl. hier Le Nourry, PG 9, 1187C), während die Schwerfälligkeit im Glauben ein Zustand ist, der den Glauben ungern aufnimmt". Sofort anschließend bezeichnet nun doch Klemens auch den Glauben als eine ὑπόληψις, aber mit dem Zusatz ἑκούσιος (freiwillig), und er ersetzt sofort diese Definition durch die bereits im 2. Kapitel dargebotene: „wohlüberlegte Vorwegnahme, die der Erfassung (der κατάληψις) voraufgeht".

Dann wendet er sich wieder der *Analyse des Begriffes der christlichen Hoffnung* bzw. des Vertrauens zu. Es ist überaus reizvoll zu sehen, wie auch hier der seit Plato so scharf geschiedene Gegenatz von Doxa und Gewißheit wie mühelos den christlichen Lehrer die rechten Linien erkennen läßt: „Während die Erwartung der übrigen Dinge, so Klemens, ein Scheinen des Unbekannten ist, ist das Vertrauen ein festes Dafürhalten" (διάληψις, bei Aristoteles noch nicht in ähnlicher Bedeutung, wohl aber in der hellenistischen Sprache, besonders bei Polybios, vgl. die Belege bei Stephanus). „Darum liegt Glaube im Akt des Vertrauens, das wir jemand schenken, wir bringen es dem alleinigen Gott dar, von dem wir wissen, daß er seine Verheißungen halten wird."

Die Analyse der christlichen Hoffnung lenkt seinen Blick auf das Verhalten des Abraham gegenüber den göttlichen Verheißungen, und hier fällt wieder eine Bemerkung, die uns zeigt, wie Klemens über einige Wege zur Begründung der praeambula fidei denkt: Wir sind darum die wahren Kinder Abrahams, weil wir auf das Hören, *nicht auf Wunderzeichen hin* glauben (p. 128,11 sq. St.).

Klemens argumentiert anschließend, wie er es in den Stromata auch sonst tut, auch den als Heiden vorgestellten Partnern seines Streitgesprächs gegenüber aus der Schrift. Er kann streng genommen das auf keinen anderen Titel hin tun als auf den der Beachtlichkeit des Inhaltes der heiligen Bücher hin. Er will ja zunächst auch nur, daß man die Verachtung des Glaubens ablege. Darum schließt er (129,2 sq. St.): „Man soll also den Glauben nicht verleumden als eine gemütliche Allerweltssache, die jedermanns Ding sei. Wenn dieses Unternehmen Menschenwerk wäre, wie die Griechen vermeinten, wäre es wohl längst erloschen (eine offenbare Anspielung an die Worte des Gamaliel Act 5,

[25] Es lohnt sich darauf hinzuweisen, daß p. 149,7 sq. das Judentum ‚ὑπόληψις' genannt wird. — Vor Abschluß des Stählinschen Index ist die Vorlegung des Gesamtgutes unmöglich.

38 f.); statt dessen aber schreitet es voran, und es gibt keinen Ort, an dem es sich nicht festgesetzt hätte."

Wir erfahren nun im folgenden Satz Näheres über die Anklage, die von seiten der Gegner gegen den Glauben erhoben wurde. Klemens fährt nämlich fort: „Ich stelle demnach fest, daß der Glaube, mag er nun auf die Liebe gegründet sein oder *wie die Gegner behaupten auf Furcht,* ein göttlich Ding ist, das weder von einer andern geschöpflichen Liebe auseinandergezerrt noch von der Furcht vor gegenwärtigen Übeln zerstört werden kann."

Man fragt sich: Wie kann Klemens überhaupt ein Gegründetsein des Glaubens auf eine andere Seelenbewegung annehmen, wo er doch mit soviel Aufwand von Gründen den Glauben als einen Anfang aller religiösen Erkenntnis und damit natürlich auch der religiösen Willensbewegung hinstellt? Er gibt selbst die Lösung: „Die Liebe schafft kraft ihrer Freundschaft mit dem Glauben die πιστοί. Der Glaube aber ist das Fundament der Liebe und erwidert so die Guttat. Denn auch die Furcht, der Erzieher für das Gesetz, wird aus den Tatsachen des Glaubens als Furcht geglaubt."

Das folgt nach Klemens aus dem Umstand, daß das Motiv der Furcht, die Summe der angedrohten Übel, ja im Schoß der Zukunft liegt, also geglaubt werden muß. Darum ist die Furcht in ihrer Begründung auf den Glauben angewiesen, nicht umgekehrt. „Göttlich ist fürwahr dieser gewaltige Umschwung, daß einer aus dem Unglauben heraus gläubig wird und an Furcht und Hoffnung glaubt. Tatsächlich also erweist sich uns der Glaube als die erste Hinneigung zum Heile[26]. Nach ihr führen uns Furcht und Hoffnung und Buße, verbunden mit Enthaltsamkeit und Geduld zur Liebe und Gnosis." Das folgende längere Zitat aus Barnabas zeigt, daß Klemens in der Zusammenstellung dieser Tugenden stark den Anregungen dieser Vorlage gefolgt ist. Von Barnabas hat er auch wohl den Gedanken der gegenseitigen Hilfeleistung der Tugenden, die alle zusammen zum Zustand der Gnosis gehören (129, 25 St.).

Am Schluß betont Klemens noch einmal die schlechthinnige Priorität des Glaubens. Der an der Spitze dieser Darlegung über die Zusammenarbeit der Tugenden stehende

---

[26] An einer späteren Stelle stellt Klemens das Verhältnis von Glaube und Furcht anders dar. Der Widerspruch ist indes nur scheinbar; vgl. unten zu Kap. 12. — Unter initium fidei hat man ja auch in der Zeit des Semipelagianismus den ganzen Verband der vor der endgültigen Hinwendung zum Glauben liegenden Seelenbewegungen verstanden; vgl. H. Lange, a. a. O. n. 56.

Satz von der Liebe, die die πιστοί schafft, ist also so zu verstehen, daß die endgültige Hinwendung zur Kirche, das volle Ja des Glaubens, von der Liebe mitbedingt wird. Dabei bleibt es noch offen, ob an mehr gedacht ist als an den amor concupiscentiae.

Der Leitgedanke bei allen bisherigen Ausführungen des Klemens über die Pistis ist und bleibt also der, den er selbst am Schluß des 6. Kapitels so formuliert: Der Glaube ist das Allerelementarste, er ist die κρηπίς, der Unterbau, die Basis der (subjektiv angeeigneten) Wahrheit[27].

Die folgenden beiden Kapitel sind aus der Geistesgeschichte der Zeit heraus bedingt. Der Stoa galt die Apathie als ein unentbehrlicher Bestandteil, ja als der Gipfel des sittlichen Ideals. Das erfordert eine *Apologie der Furcht* (Kap. VII), die wir als unwesentlich für den Gesamtablauf der Erörterung über den Glauben übergehen können. Reiner Exkurs ist die Auseinandersetzung mit den gnostischen Träumen über die Rolle der Furcht beim Werden der Schöpfung. Die bekämpfte gnostische Anschauung arbeitete mit einer Hypostasierung des abstrakten Begriffes ἀρχή (Anfang), der in der Sapientialliteratur auf die Furcht Gottes angewandt wird.

5. Das *neunte Kapitel* greift denn auch sichtlich den am Schluß des sechsten losgelassenen Faden wieder auf. Die Tatsache der *Verbundenheit der christlichen Tugenden* wird weiter beleuchtet, ein Thema, das ja seit Jahrhunderten seine Entsprechung in den Erörterungen der Philosophen hatte. Trotz aller sichtlichen Fühlungnahme mit den philosophischen Definitionen der Tugenden gibt sich Klemens Rechenschaft über die *übernatürliche* Begründung der christlichen Tugenden. So in der Feststellung: „Wenn nun in der Tat der Mensch in uns pneumatisch ist, so ist Bruderliebe die Menschenliebe denen, die an demselben Geist Anteil haben" (135,6 sq.). In der *Stufenleiter der Tugenden* folgt nach der Liebe noch die Gnosis, in ihr erhält die Liebe ihre Vollendung (136,29 St.). „Der Freund der Weisheit (φιλόσοφος) hält herzliche Freundschaft mit der Wahrheit; ist er doch vom Knecht zum Freund aufgestiegen wegen der Liebe. Diese Liebe beginnt damit, daß man in *Staunen* gerät über die Dinge. Es ist somit eine und dieselbe Seelenbewegung,

---

[27] Es ist hier anzumerken, daß dieses Bild der „Basis" von Ambrosius in Ausführungen über die Gottesfurcht, die offenbar von Klemens mit inspiriert sind, auf diese Tugend angewandt wird (V 103, 5 Petschenig [CSEL 62]).

die in die Wissenschaft des Glaubens und der Natur einführt" (136,29 sq. St.). Auch die Welt der nur im Glauben faßbaren Erkenntnisse will also durch den Anreiz des Wunderbaren die empfänglichen Gemüter anlocken. Das ist sehr bemerkenswert für die Einheitsschau des Wahrheitsstrebens und der Wahrheitsgebiete, wie sie für Klemens typisch ist.

Den in der Fassung des Aristoteles besser bekannten Gedanken vom Staunen als dem Anfang der Philosophie belegt Klemens durch Hinweis auf Platos Theätet, sucht ihn aber auch durch zwei Zitate aus apokryphen Schriften zu erhärten[28]; indes ist ihm die Fassung des Aristoteles gegenwärtig, denn in dem anschließenden Satz definiert er die Philosophie unter sichtlichem Anklang an den Beginn der aristotelischen Metaphysik als ein Streben (ὄρεξις) nach dem wahrhaft Seienden und der Lehrfächer (μαθήματα), die dazu verhelfen. Nur wer bereits eine Vorstellung (ἔννοια) von diesem Wesen der Philosophie mitbringt, kann sich ihr widmen; auch sprachlich eine deutliche Beziehung auf die stoische Lehre von den ἔννοιαι als der vor jedem reflexen Erkenntnisstreben erforderlichen Vorgegebenheit; denn ἔννοιαι steht hier als Gleichwert für die πρόληψις.

Klemens erinnert sich jetzt anscheinend an den Widerstand kirchlicher Kreise gegen eine Einführung philosophischer Behandlungsweise des kirchlichen Lehrgutes. Darum schließt er mit der Feststellung, daß die tatsächliche Übung des Sittlichen nicht ausreicht, daß durch dessen *wissende Leistung* erst die Erfüllung des obersten Ideals, der Angleichung an Gott, erreicht wird. So ehrt man den Logos und Hohepriester, durch den das wahrhaft Schöne und Gerechte geschaut wird. Die Frömmigkeit besteht in einem Handeln, das Gott folgt und ihm dient (eine Definition, die wie Stählin anmerkt, auch sonst bei Klemens begegnet).

6. Klemens hat in diesen Erwägungen eine neue Gedankenreihe vorbereitet, die er mit dem folgenden Kap. eröffnet. Nunmehr faßt er nämlich die *Entwicklung des Glaubens zur Gnosis* ernstlich ins Auge. Er schickt zunächst eine Definition des Gnostikers voraus. Er muß dreierlei leisten: das theoretische Verstehen, die praktische Ausführung und die Heranbildung tüchtiger Männer. Eine allegorische Deutung von Lev 18, 1—5 leitet über zu einer erneuten Bestimmung der Gnosis: sie besteht im Suchen Gottes. Das ist „die größte Betrachtung (θεωρία), die Schau (ἐποπτική), die oberste

[28] Die näheren Nachweise s. im Apparat bei Stählin zu 137, 1 f.

Einweihung in die Mysterien[29]), die wahre Wissenschaft (ἐπιστήμη), die durch Begründung unwandelbar geworden ist (Anspielung auf den stoischen Wissenschaftsbegriff; s. oben zu Kap. 2). Das ist die einzige Gnosis der Sophia, von der das Rechthandeln unzertrennlich ist." Der näheren Charakterisierung dieser Gnosis dienen nun die wichtigen Darlegungen des nächsten Kapitels.

„Während die Scheinweisheit," so Klemens im elften Kapitel, „mag sie nun in den fremdländischen oder den griechischen philosophischen Systemen vorliegen, aufbläht, ist die *echte Gnosis* zuverlässig. Sie ist der wissenschaftliche Nachweis der Lehren, die in Übereinstimmung mit der wahren Philosophie überliefert sind. Sie läßt sich bezeichnen als *ein Logos* [eine Lehrdarbietung], *der die* πίστις für angezweifelte Sätze *herbeiführt* aus solchen, die zugestanden sind. Wie es nun eine doppelte πίστις gibt, eine wissende und eine vermutende, so kann ohne Hemmung auch das erwähnte Nachweisverfahren als ein doppeltes bezeichnet werden; das eine ist auf genaues Wissen, das andere auf bloßes Meinen hingeordnet.

Eigentlich gibt es keinen Beweis außer dem, der uns gehört, auf Grund der göttlichen Schriften, der gottgelehrten Weisheit (1 Thess 4, 9). Ein Lehrfach (μάθημα) ist also auch die folgsame Hingabe an die Gebote, die so viel ist wie „Gott glauben", „denn der Glaube ist eine Macht Gottes, da er die Kraft der Wahrheit ist". Es folgen einige Belege über die Macht des Glaubens (Herrenworte und -taten: eine Wunderheilung und eine Totenerwekkung). „Eine Beweisführung", so unterscheidet dann Klemens, „die bloß doxastisch ist, ist bloß menschlich und gründet auf rhetorischen Epichiremen oder auf dialektischen Schlußweisen. Ganz anders das oberste Beweisverfahren: es vermittelt einen wissenschaftlichen Glauben durch Vorlegung der Schriften und durch ein Aufschließen der Seelen der Lehrbeflissenen für das, was Gnosis ist. Wenn nämlich das, was man zu einem Problem als zweite Prämisse hinzunimmt, als wahr hingenommen wird, weil göttlich und prophetisch, so muß offenbar auch das Schlußergebnis (die Conclusio) als Wahrheit sich herausstellen; und somit darf uns die Gnosis mit Recht als ein Erwiesenes (als Folgerungswissen) gelten."

---

[29] Aus dieser ganz unbefangenen Einreihung eines Mysterienwortes in eine Gruppe von Ausdrücken aus dem Sinnbereich des Wissens dürfte man auf eine Abschleifung des Wortes schließen; vgl. eine ähnliche Feststellung unten Anm. 56. — Das hauptsächliche Stoffgut zur Stellung des Klemens Alexandrinus zum antiken Mysterienwesen sammelte Bratke in Theol. Stud. u. Kritiken 60 I (1887) 647 ff.; vgl. hier zur Epoptie in Eleusis 690 f.

Im Eingang dieser Ausführungen bedeutet πίστις offenbar die Überzeugung, Gewißheit in dem Sinne, den Klemens selbst oben Kap. 4 (120,25 St.) als aristotelisch bezeichnet hat. Die ganze Überlegung schließt sich an die scharfe Scheidung der Begriffe Episteme und Doxa an, wie sie Aristoteles namentlich in früheren Schriften im Anschluß an Plato stark pflegte. Auf ihr beruht auch die ganze Auffassung von der Dialektik als einem nicht streng wissenschaftlichen Verfahren (in diesem Sinne mit Gesprächskunst zu übersetzen), die Klemens hier in der Zuordnung von Rhetorik und Dialektik anerkennt[30].

Es kann kühn behauptet werden, daß diese Darlegung des Klemens die mittelalterliche Auffassung der Theologie als einer *Wissenschaft der Konklusionen,* wie sie ja bekanntlich der hl. Thomas in der Einleitung in die theologische Summe und in den Fragen über die Wahrheit maßgebend vorgelegt hat, vorwegnimmt[31]. Der Wissenschaftscharakter

---

[30] Vielleicht hat Klemens sogar unmittelbar Arist. Rhet. I 1, bes. p. 1354a vor Augen, wo die Zugehörigkeit beider Disziplinen dargetan und von der Eigenart der rhetorischen Beweise gehandelt wird. Diese sind dort Enthymeme genannt; das Epichirem begegnet aber auch in Rhet. ad. Alexandrum 3, 1426b, 36. Der bildungsgeschichtliche Zusammenhang der Stelle, der auch in den Ausführungen des Klemens sachlich wenigstens durchklingt, ist angedeutet in unserm Aufsatz: Bildung und Gemeinschaft, ein Kernproblem griechischer Geistesgeschichte, StimmZeit 118 (1929 II) 129, Anm. 1.

[31] Mit Recht hat Dionysius Petavius mit besonderer Ausführlichkeit auf die Bedeutung der Ausführungen des Klemens für die Fragen der epistemonologischen Einordnung der Theologie hingewiesen: De theologicis dogmatibus, T. I (ed. Antwerp. 1700), Prolegomena, passim z. B. c. IX, p. 27. Das Vergleichsgut aus der scholastischen Literatur findet man nebst den patristischen und antiken Parallelen bequem beisammen in der Schrift von E. Krebs, Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik (BeitrGPhMA XI, 3/4. Münster 1912). S. 23—27 steht ein kurzer Abriß der Wissenschaftslehre des Aristoteles; S. 41 ff. ist der allmähliche Anschluß des hl. Thomas an ihn dargestellt; im 2. Teil ist aufschlußreiches Textmaterial beigegeben. Weiter ist zu nennen: A. Antweiler, Der Begriff der Wissenschaft. bei Aristoteles, Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie, hrsg. von A. Rademacher u. G. Söhngen, Bonn 1935, H. 1; ferner H. Meyer, Die Wissenschaftslehre des hl. Thomas von Aquin, PhJb 47 (1934) 171 ff. 308 ff. 441 ff. — Die Nachprüfung der Zusammenhänge von scholastischer und antiker Philosophie, die jetzt in so großem Maßstabe gepflegt wird, führt zur Arbeit über die Geschichte der antiken philosophischen Begriffe, die auch dem Verständnis der Väter zugute kommt. Es sei hier nur hingewiesen auf L. M. Régis, L'opinion selon Aristote (Publications de l'Institut d'études mediévales d'Ottawa) Paris 1935. — Es würde den Rahmen dieser Arbeit überschreiten, das Verhältnis der

der Theologie wird unter Voraussetzung der Wahrheit der Prämissen, aber unabhängig von dem Wege, auf dem diese Wahrheit erkannt ist (sie ist ja z. T. auf Zeugnis hin, im Glauben, erkannt), aus der anschließenden logischen Verarbeitung hergeleitet. Der Umstand, daß die damals noch einflußreichen Schulen, besonders die Stoa, dem Antizipationserkennen, den Gemeinbegriffen, eine so hohe Bedeutung, ja geradezu eine Schlüsselstellung in der Eroberung der philosophischen Wahrheit zuerkannten, erleichterte Klemens diese Entdeckung, deren volle Verwertung vielleicht im kirchlichen Altertum nie erfolgt ist. Theodoret von Cyrus hat die Ausführungen des Klemens über den Glauben mehr nur zu dessen Verteidigung im ersten Abschnitt seiner „Heilung der griechischen Krankheiten" verwertet. Insbesondere hat er den Gedanken des Klemens aufgenommen, daß das Wissen dem Glauben vorausgehe[32].

Die weiteren Ausführungen des Kapitels sind wegen der Wiederaufnahme der früheren Gedanken über die grundlegende Bedeutung des *Voluntaristischen* für die Genesis des Glaubens bemerkenswert.

Es folgt zunächst eine Darlegung, die eine allegorische Deutung von Exod 16, 36 aus Philo aufgreift. Das Manna war in einer goldenen Urne aufbewahrt, die ein Gomor enthielt, d. h. ein Zehntel von 3 Maß. Die Dreizahl wird gedeutet auf die drei Unterscheidungsmerkmale der Wahrheit, über die wir verfügen: Sinneswahrnehmung für die Sinnengegenstände; Sprache für Namen und Worte, kurz alles, was gesagt wird; den Verstand für das Gedankliche. In spielendem Übergang vom *logischen* Fehler zum *sittlichen* wird nun betont, daß der Gnostiker sich aller Sünden

---

epistemonologischen Begriffswelt des 2. Buches der Stromata zu den zugehörigen Gedanken anderer Väter und Theologen näher zu bestimmen. Es sei nur noch darauf aufmerksam gemacht, daß Klemens insofern von Aristoteles (und demzufolge auch von den sich an diesen anschließenden Scholastikern) abweicht, als er die Hingabe der obersten Prinzipien, die ja Aristoteles schon die ἀρχαί nannte, als ein ‚*glauben*' bezeichnet, während Aristoteles betont, daß sie *per se nota* sind, und Worte wie πιστός nur in uneigentlichem Sinn hier einführt. Alle Scholastiker gehen mit Aristoteles und Klemens und Augustinus darin zusammen, daß sie den *Geschichtstatsachen* gegenüber *nur ein Glauben*, nicht eine wissenschaftliche Haltung für möglich halten; vgl. dazu Krebs, 2. Teil, 25*.

[32] Vgl. J. Schulte, Theodoret von Cyrus als Apologet (Theologische Studien der Leogesellschaft 10) [Wien 1904] 113. Die Aufnahme mehrerer Stellen des 2. Buches der Stromata in die Sacra Parallela beweist immerhin auch ein hohes Interesse der griechischen Theologen an den Ausführungen des Klemens.

in Wort, Gedanken und Tat enthält. Um die Zehnzahl allegorisch deuten zu können, ist auf eine der verschiedenen stoischen Arten und Weisen, die Seelenvermögen zu teilen, zurückgegriffen.

Echt griechisch ist bei dieser Überlegung des Philo und des Klemens die Parallelisierung von Erkenntnisweise und Erkenntnisgegenstand. Die Gnosis wird der obersten Stufe der Dinge, auf der Gott steht, zugeordnet.

In die Entlehnungen aus Philo wird ein Stück eigenen Gedankengutes eingefügt (p. 140,11 St.): Der alexandrinische Kirchengelehrte zieht das Ergebnis aus der Gegenüberstellung von echter Gnosis und Scheinweisheit: „Die erstere ist fest im Glauben verankert, der Vertreter der letzteren unterläßt es *freiwillig*, nach der Wahrheit zu greifen und gibt sich unbeständigen und schwankenden Strebungen hin."

Dieses echt Klementinische Motiv von der Verwurzelung aller Wahrheitsirrungen in Fehlern der *Willenshaltung* wird dann wiederum nach dem Vorbilde Philos durch eine allegorische Deutung der Stelle Gen 4, 16 über die Flucht Kains vor dem Angesichte Gottes und seinen Aufenthalt im Lande Naid (so Lesung der LXX) gegenüber Eden beleuchtet. Die in dieser Deutung niedergelegten psychologischen Beobachtungen behalten ihren Wert trotz der Fragwürdigkeit der exegetischen Methode: „Der Glaube und die Erkenntnis der Wahrheit bewirken, daß die Seele, die sich für sie entschlossen hat (man beachte wiederum die Betonung des Willensmäßigen), immer ebenmäßig im Gleichmaß verharrt. Dem Irrtum hingegen sind verwandt der Wechsel (der Übergang), die Abwendung (das Einschlagen geistiger Abwege) und der Abfall (das Aufgeben der früheren Meinung)." Das sind tiefe Worte zur Psychologie der Hingabe an Wahrheit und Irrtum.

Die Charakterisierung der falschen Gnosis wird mit einem Hinweis auf 1 Tim 6, 20 f. abgeschlossen, wobei die zeitgeschichtlich bemerkenswerte Mitteilung erfolgt, daß die Warnung des Paulus an dieser Stelle vor der „fälschlich sog. Gnosis" die Ablehnung des Briefes durch die Gnostiker zur Folge hatte.

Klemens schließt, wie er das liebt, die längere Ausführung mit einem ahnungstiefen Worte aus johanneischer Theologie ab: „Der echte Gnostiker, der die ungeschaffene Weisheit, den Herrn, erkannte, erfaßt zugleich auch den Vater mit, der bereits [im Spruchbuch 10,20] dem Gerechten die Kenntnis erhabener Dinge zugesichert hat."

7. Sehr inhaltsschwer ist das verhältnismäßig kurze Kapitel 12. Es lohnt sich eine genauere Wiedergabe des Gedankenfortschritts.

Klemens unterscheidet wie eine doppelte Zeit, so einen doppelten *Glauben*. Darum finden sich auch „zwei Tugenden, die beide mit [dem Glauben und der Zeit] wohnen".

„Die Vergangenheit hat die Erinnerung zur Seite, die Zukunft die Hoffnung. Wir *glauben* nun aber, daß das Vergangene *vorbei ist* und das Zukünftige *kommen wird*". — Unvermerkt ersetzt nun Klemens für das zweite Glied den Begriff des Glaubens durch den der Hoffnung: „Wir sind es wiederum auch zufrieden, daß sich das Vergangene so verhalte, indem wir im Glauben davon überzeugt sind, und billigen das Zukünftige, indem wir es in der Hoffnung erwarten. In allen Stücken begleitet den Gnostiker diese liebende Zuversicht, da er den einen Gott kennt". Mit „liebende Zuversicht" ist hier das Wort ἀγάπη übersetzt. Es entspricht dem vorher gebrauchten ἀγαπᾶν, das von uns an der zweiten Stelle mit „billigen" wiedergegeben ist. Klemens verwendet das Wort im Sinne des amor complacentiae, wie der Vergleich mit dem Wohlgefallen Gottes an seinem Werk dartut. Der Gnostiker erlebt nämlich die Zufriedenheit des Schöpfers an seinem Schöpfungswerk seinerseits nach.

In einer anscheinend losen Anknüpfung (die trotz der Berufung auf die Schriftstelle Prov 3, 16 doch wohl durch die nachklingende Vorstellung von den *Phasen der Zeit* mitbestimmt ist) wird eine Entsprechung festgestellt zwischen den Begriffsgruppen Tag und Leben einerseits und Furcht in ihren ‚Fortsetzungen' Glaube und Liebe anderseits.

„Wie die Tage ein Stück des Lebens sind, das abrollt, so ist die Furcht der Ausgang der Liebe. Denn in ihrer Weiterentwicklung wird sie [die Furcht] zunächst Glaube, dann Liebe." Unvermerkt gerät hier der Glaube aus seiner Rolle als Grundlage des gesamten Tugendlebens, wie sie in Kap. 3 dargelegt ist, heraus und erhält die Mittelstellung zwischen Furcht und Liebe[33]. Offenbar ist indes an dieser Stelle Glaube im Sinn der endgültigen Hinwendung zum Christentum durch die Übernahme der Glaubensverpflichtungen, vor allem der Taufe gemeint.

Vielleicht hat wiederum wesentlich die Freude, seinen Lesern einen neuen Parallelismus vorlegen zu können, Klemens dazu veranlaßt, nun auch, nachdem von einem doppelten Glauben die Rede war, auf die doppelte Furcht zu sprechen zu kommen, die knechtische und die kindliche. Diese ist mit Liebe zum Vater ver-

[33] Es handelt sich aber nicht nur um einen vorübergehenden Einfall des Klemens. Er legt den Gedanken gleich anschließend im 13. Kap. wieder vor. Die Buße, so heißt es hier, reinigt den Raum der Seele, damit der Glaube grundgelegt werde. Die ‚Buße' entspricht hier der ‚Furcht' des vorhergehenden Kapitels.

bunden, ebenso aber mit gesunder Selbstliebe. Er schließt diese Gedankenreihe mit einer Seligpreisung des Gläubigen, der „aus Liebe und Furcht gemischt" sei. Der ‚Gläubige' ist hier der in der fides formata befindliche Christ. Das folgende Sätzchen, das er sichtlich im Anklang an Rom 1, 16 formte, beweist, daß es Klemens in diesem Zusammenhang darum zu tun ist, die Rolle des Glaubens recht hervorzukehren. Denn wenn er nun sagt: „Der Glaube ist eine Kraft zum Heile und eine Macht zum ewigen Leben", so besagt das etwa: Der Glaube enthält sozusagen in potentia die Liebe und das Heil bis in seine ewige Vollendung hinein.

Noch ein drittes Mal beobachtet Klemens einen Erkenntnisvorgang, der sich in drei Phasen oder Akten abspielt, von denen der erste und dritte, also die Rahmenstücke, sich als ein Glauben darstellen. Der Fall liegt vor bei einer Prophetie, die ein längeres Geschehen ankündigt.

Die Späteren, die zwischen der ersten Mitteilung und der vollen Erfüllung einer Weissagung leben, beobachten manchmal in der ihrer Erfahrung zugänglichen Gegenwart den Eintritt eines Teiles des Vorausgesagten. Das ist ihnen die Gewähr, daß sie die Echtheit der Weissagung, d. h. ihren göttlichen Ursprung, und ihre endliche volle Erfüllung, also die in der Vergangenheit und in der Zukunft liegenden ‚Teile' glauben können. Als Gattungswort oder Gesamtnenner für die geistigen Haltungen der Prophetie gegenüber gebraucht Klemens das Wort *Gnosis*, und zwar nicht etwa als farbloses Verlegenheitswort, sondern mit dem besonderen Ton, den dieses Wort stets bei ihm hat. Das sieht man daraus, daß er eine besondere Erklärung, eine Art von Definition beifügt, die das Genus und die auf den vorliegenden Fall passende differentia specifica angibt[34].

Das Motiv zur Zustimmung gegenüber den noch nicht der Erfahrung zugänglichen Teilinhalten der Weissagung, das die bereits erlebte Teilfüllung darbietet, ist so stark, daß die auf diesem Gebiet aufbauende Zustimmung, obwohl Glaube, doch als κατάληψις, sichere Erfassung, zu bezeichnen ist. Darin liegt die höchste Rechtfertigung, die dem Glauben vom Standpunkt der Erkenntniskritik überhaupt zuteil werden kann.

Es gibt aber noch Weisen zu glauben, die nicht so hoch stehen. Sie kommen mit der Glaubenszustimmung, wie sie Klemens als

---

[34] „Die Gnosis ist eine Noesis der Prophetie, weil eine Gnosis des von jenen [den Propheten] Vorauserkannten" (p. 142, 14 St.).

mit der Prophezeiung verknüpft soeben beschrieben hat, wohl darin überein, daß sie eine freigeleistete Zustimmung einschließen. Alle die tausenderlei „Meinungen, Urteile, Annahmen, lehrbaren Sätze, die unser Lebenselement und die mit der Umwelt gemeinsame geistige Ebene ausmachen, auf der wir stehen", sind solche freigeleistete Zustimmungen, und als solche auch ein Glauben. Die bloße Tatsache schon, daß es auch einen Unglauben (ein Nichtglauben) gibt, beweist nach Klemens, daß das Glauben einen positiven Inhalt hat, denn sonst wäre es nicht möglich, diesen zugeordneten privativen Begriff des Unglaubens überhaupt zu bilden. Man muß zugeben, so spinnt Klemens den Gedanken (in Beantwortung einer naheliegenden Einwendung gegen den Wahrheitswert dieser Liste von „Glaubensakten", die auf so verschiedener Stufe stehen) weiter fort, „daß der Mensch von Natur aus vielfacher Versuchung ausgesetzt ist, dem Irrtum zuzustimmen. Doch gehen ihm die Antriebe [ὁρμαί] zur gläubigen Annahme der Wahrheit nicht ab".

Die Rechtfertigung des Glaubens wird abgeschlossen mit einem Zitat aus Hermas[35]. Die Stelle verbreitet sich wiederum über den Gedanken der Abstammung anderer Tugenden aus dem Glauben und gibt Klemens das Hauptthema für den Rest des ganzen Buches an.

Rückblickend dürfen wir feststellen, daß hier ein typisches Stück klementinischer Denkarbeit vorgelegt wird. Ein unbezwinglicher Drang nach zusammenfassender Einheitsschau läßt Klemens immer wieder verwandte Begriffe zusammenraffen. Die Neigung, das Verbindende zu sehen, überwiegt durchaus und bringt eine Verwischung der Grenzlinien mit sich, die die einzelnen Begriffe scheiden. Auch hier ist die schillernde Bedeutung von πιστεύειν, das sowohl glauben wie vertrauen heißen kann, bei dem Aufbau der Synthese mitbeteiligt, nämlich gleich zu Beginn, wo der Akt des Hoffens und des Sicherinnerns mit diesem Wort umschrieben werden.

Sehr bemerkenswert ist weiter die Wahl des Wortes *Gnosis* als Bezeichnung für den seelischen Akt, mit dem die Prognosis, die Weissagung, aufgenommen wird. Diese Zuordnung muß Klemens ansprechen, denn die teilweise schon erfahrene, teilweise auf die anfangende Bewahrheitung hin sicher erwartete Erkenntnis der Untrüglichkeit einer Vorhersage hat tatsächlich viel von dem Erlebnis des Ge-

---

[35] Vis. II, 8, 2 sqq. Das Bild vom Getragensein der Kirche durch den Glauben hat Klemens ersetzt durch die Vorstellung des Zusammengehaltenseins.

heimnistiefen, Aufleuchtenden, Überraschenden an sich, das für Klemens in dem Wort Gnosis mitschwingt.

In diesem gleichen Absatz über die Gnosis der Prophetie begegnet der Gedanke, daß die Glaubwürdigkeit des Gegenstandes des Glaubensaktes von der gegenwärtigen Verwirklichung[36] herkomme.

Die heutige Theologie und erst recht die der alten Kirche betrachtet nun die Weissagung selbst als ein *motivum credibilitatis* für die Tatsache der göttlichen Offenbarung in ihrer Gesamtheit. Klemens hat diese Hinordnung der Prophetie hier kaum vor Augen. Er spricht von keinem anderen Gegenstand des Glaubens als der Prophetie selbst. Er anerkennt in der Bewahrheitung eines Teils der prophetischen Ankündigung, die er sich als auf große Zeiträume erstreckend denkt[37], die Unterlage für den Glauben an das Eintreffen des noch ausstehenden Teils. Klemens läßt dabei nicht ersehen, ob er die *göttliche Autorität*, die als hinter der Weissagung stehende beglaubigte Macht erkannt wäre, als neu einfließendes Motiv für die Bildung dieses neuen ‚Glaubensurteils' vor Augen hat, so daß dieses dann ein eigentlicher actus fidei divinae wäre. Man gewinnt vielmehr den Eindruck, daß er sich die gläubige Bejahung des kommenden Eintritts des Restes der Weissagung als die vernünftige *Ergänzung des Erfahrungsurteils* vorstellt, das man aus der Tatsachenbeobachtung über die Teilerfüllung heraus gefällt hat; an ein Urteil von neuer Struktur denkt er nicht. Auch hier eine Ungeschiedenheit von fides humana und divina!

Überaus kräftig ist aber die *Gewißheit des Glaubens* auf dem Gebiete der christlichen Religion herausgestellt durch die Bezeichnung κατάληψις, Erfassung. Auch den Lieblingsgedanken von der Beteiligung des Willens beim Glauben hat Klemens nicht unterlassen noch einmal auszusprechen, selbst auf die Gefahr hin, daß minderwertige Formen einer freigeleisteten, nicht unmittelbar einsichtigen Zustimmung dem Leser einfallen und sein Vertrauen auf die Hochwertigkeit des christlichen Glaubens erschüttern.

---

[36] Klemens spricht genauer von dem als gegenwärtig erfahrenen Wirken (ἐνεστεκυῖα ἐνέργεια), nämlich der göttlichen Macht, die die Weissagung erlassen hat; der gleiche Wortstamm findet sich in ähnlichem Zusammenhang schon Kap. 6, pag. 129 sq. St.

[37] Das ist bei den zeitgeschichtlich-eschatologischen Weissagungskomplexen der Fall wie etwa in der kleinen Apokalypse der Synoptiker.

8. Die Durchmusterung der Kapitel 13—15, die über Moralfragen handeln, und des Kap. 16, das über die Affekte bei Gott[38] spricht, ergibt für unsere Zielsetzung kaum Ausbeute.

Der Begriff des Glaubens kommt in das Kap. 13 nur als Angabe des Zustandes hinein, vor den und in den die beiden Arten der Buße fallen (p. 143, 20. 25; 144, 1 St.). Als eine der Ursachen des involuntarium war die Unwissenheit im 14. Kap. namhaft zu machen, eine Gelegenheit, bei der indirekt das wissentliche Element für die Vollbringung des Sittlich-Guten mitgefordert wird[39]. — Die am Ende von Kap. 15 erwähnten πίστεις, die die Sünden nachlassen, sind eine Umschreibung für den Begriff der *sittlichen Wahrhaftigkeit* (veritas Vulg.) und von Klemens vielleicht auch so verstanden worden. Nur der Schluß von Kap. 16 bringt die Gnosis als Bedingung für die Erlangung der adoptio. Diese ist, so scheint es, im Sinn der jenseitigen Vollendung verstanden, also wie Rom 8, 23. Denn dann läßt sich die gleichzeitig erhobene Forderung der ἄσκησις besser verstehen. Sonst müßte man auch die Gnosis an dieser Stelle für wesentlich gleich mit dem einfachen Glauben halten[40].

---

[38] Vgl. dazu, was den Affekt des Zornes betrifft, den Klemens nicht eigens ins Auge faßt, die Zusammenstellung der antiken Quellenautoren bei W. Kutsch, In Lactanti de ira Dei librum quaestiones philologae, Bonn 1933, 8—22. — Klemens löst die Schwierigkeit, wie man bei dem leidenschaftslosen Gott von Affekten sprechen könne, durch Hinweis auf die göttliche Herablassung oder Anpassung (συμπεριφερομένου σωτηρίως τῇ τῶν ἀνθρώπων ἀσθενείᾳ τοῦ Κυρίου), ein Gedanke, den er zur Lösung der religionsgeschichtlichen Übereinstimmung von Offenbarung und Heidentum (vielleicht schon sofort im 18. Kap.) mehr hätte anziehen sollen. Immerhin ließe sich Klemens schon wegen dieser Stelle wenigstens als Kenner des Prinzips selbst anführen, dessen patristische Benutzer auf dem Felde der Religionsgeschichte H. Pinard de la Boullaye in seiner Étude comparée zusammengestellt hat (vgl. den Sachinhalt unten condescendance).

[39] Hier ist zu bemerken, daß Hervetus aus Mißverständnis des stoischen, im psychologischen Sinn zu nehmenden Ausdrucks vom γόνιμος λόγος die Stelle p. 146,6 sq. St. vom Ausplaudern der christlichen Geheimnisse an Unbefugte verstand, also auf die Arkandisziplin bezog. Eine für Heiden versteckte Bezeichnung der Taufe liegt aber in der Tat vor p. 148, 14 St.: „Der erleuchtende Logos läßt die Sünde nach". Das Bild vom Licht für den Gnadenstand war auch den Gnostikern und ihnen gerade vertraut; vgl. zu Valentin p. 175 St.

[40] Überaus klar ist übrigens in diesem Kapitel die Übernatürlichkeit der Kindschaftsgnade herausgearbeitet (in Abwehr des gnostischen Pantheismus, der Mensch und Gott für naturhaft eins erklärte).

9. Weitere Darlegungen über Wesen und Arten des Wissens.

Das kleine Kapitel 17 überrascht den Leser sowohl wegen der anscheinend unorganischen Einfügung an dieser Stelle wie wegen der mangelnden Einheitlichkeit des Inhalts. Die Überschrift bei Migne *(De variis cognitionis generibus)* deckt nur die erste Hälfte des Inhalts. So scheint es wenigstens auf den ersten Blick. Denn die zweite Hälfte verbreitet sich über die Gründe, warum wir Handlungen unterlassen. Beide Darlegungen stehen zudem, so kommt es dem Leser zunächst vor, unvermittelt nebeneinander, und die Brücke vom Voraufgehenden her scheint gänzlich zu fehlen.

Sie ist aber nur stark versteckt. Mit dem 13. Kapitel hat sich Klemens mehr und mehr der Frage nach den Vorbedingungen des sittlichen Handelns zugewendet, namentlich dem voluntarium. Nun zeigt aber genaueres Zusehen, daß auch zu Anfang des 17. Kapitels die *Willensbeteiligung* bei der sicheren Erkenntnis und ihrem Mangel der Gedanke ist, auf den Klemens nach Darbietung der beiden Definitionen hinsteuert. Von da aus gesehen schließt aber der zweite Teil des kurzen Kapitels, die Erörterungen über gewisse Willensunterlassungen, ganz natürlich an.

Die unmittelbare Verbindung des Kapitels 17 mit dem Hauptthema des mit 13 einsetzenden zweiten Teiles des ganzen Buches läuft über den Schluß von Kap. 16. Hier wird, nachdem vorher von der Übernatürlichkeit der Gotteskindschaft gehandelt war, als Vorbedingung, die der zu dieser Gnade Berufene erfüllen muß, seine frei mitarbeitende *Hingabe an die Gnosis* gefordert. Das gegensätzliche Verhalten, die Verstrickung in die Sünde, wird gleichfalls als ein Werk der eigenen Freiheit gekennzeichnet durch Anführung von Prov 5, 22.

Die anschließende erneute Ausbreitung einer Reihe von Definitionen über Arten und Unterarten des Wissens, die an dieser Stelle wie ein verspäteter Nachtrag zu Kap. 2 anmutet, scheint also dadurch veranlaßt, daß unmittelbar zuvor die *Gnosis*[41] erwähnt worden ist.

---

[41] Von dieser Beobachtung aus könnte man vielleicht eine Rettung des Sätzchens vorgeschlagen, das als Schluß der ersten Hälfte des 17. Kapitels, die über die Wissensarten handelt, anscheinend in allen Handschriften überliefert ist, aber wegen seiner schweren Vereinbarkeit mit dem Gedankengang des Voraufgehenden schon von Potter als eingedrungene Glosse athetiert wurde. Der Satz lautet: ἐνταῦθα τὴν γνῶσιν πολυπραγμονεῖ. Potter schlug vor, statt des Indikativs den Imperativ zu lesen, was nur eine Verlagerung des Akzentes erfordert. Ein Abschreiber oder

Im Übrigen veranschaulicht die erste Hälfte des 17. Kap. den ungemein reichen Wortvorrat, den die griechische Sprache für den Sinnbezirk des Verstandes zur Verfügung stelle. Die Philosophie hatte seit Jahrhunderten bereits über die den Worten zugrundeliegenden oder mit ihnen verbindbaren Sinnunterschiede nachgesonnen, und mit spielender Leichtigkeit beherrscht Klemens diese Klaviatur von Worten und Begriffen.

Den Grundbegriff der *Episteme* umschreibt er übrigens hier im 17. Kap. fast wörtlich gleichlautend wie an der oben erläuterten Stelle des 2. Kap. Es sind stoische Termini. In Anlehnung an die (schon ältere[42]) Etymologie gilt die Episteme als eine standfeste Erkenntnis (vgl. das deutsche Verstehen); darum muß sie ein wirkliches Erfassen (κατάληψις) des Gegenstandes sein, das „unwandelbar ist auf Grund hin". Dementsprechend ist die *Unwissenheit* (ἀγνοία) „eine weichende Vorstellung (φαντασία εἴκουσα), die gewandelt werden kann auf einen Grund hin".

Offenbar bedeutet hier ἀγνοία nicht das bloße Nichtvorhandensein des Wissens, sondern ist eine positive Unwissenheit gemeint, das Vorhandensein einer falschen Vorstellung. Da eine solche Vorstellung in platonischer Terminologie oft εἰκασία, Vermutung heißt, so scheint die Annahme nicht zu kühn, daß die stoische Quelle, der Klemens hier folgt, das Wort εἴκουσα wegen dessen Anklingens an εικασία in die Definition des ἀγνοία aufgenommen hat. Auch bei den übrigen Begriffen aus dem Erkenntnisbereich, die Klemens hier vorlegt, sind z. T. etymologische Gewaltsamkeiten

---

Leser habe gerade diesen ersten Teil des Kap. 17 als besonders aufschlußreich für die Erkenntnis dessen angesehen, was Klemens unter Gnosis verstehe und am Rande notiert: „Hier erforsche die Gnosis". Eine sehr ansprechende Konjektur, die auch Stählin übernommen hat. Zur Not wäre aber folgendes Verständnis des Satzes, diesen als eine Äußerung des Klemens selbst aufgefaßt, doch noch erträglich: Nachdem Klemens soeben bemerkt hat: „Die Episteme besteht durch den (Erkenntnis-)Grund und ist durch einen andern Grund nicht zu Fall zu bringen", würde er beifügen: „Hier betreibt sie das Geschäft der Gnosis." Die Gnosis ist jedenfalls im Sinne des Klemens eine Erkenntnisweise, die sich mit Vorzug ihres Aufruhens auf sicherem Grund bewußt sein muß. — Als äußeren verstärkenden Grund zur Empfehlung der Echtheit des Sätzchens könnte man die Tatsache beifügen, daß Klemens es auch sonst liebt, nach erkenntnistheoretischen Darlegungen abschließend einen Blick auf die Gnosis zu werfen, so am Schlusse von Kap. 10 dieses zweiten Buches.

[42] Über die älteste Stufe der Begriffsgeschichte von ἐπιστήμη gibt es eine Untersuchung von R. Schaerer, Ἐπιστήμη-τέχνη d'Homère à Platon (Macon) 1930.

der Verdeutlichung zu Grunde gelegt, so wenn die εἴδησις unmittelbar auf εἶδος zurück geführt wird, um sie als Kenntnis des Allgemeinen bestimmen zu können. Nur die unmittelbare Verbindung ist übrigens zu beanstanden. Beide Worte hängen ja in der Tat über ἐιδέναι mit dem Stamm νιδ zusammen. Ähnlich steckt in der etymologischen Definition von σύνεσις die Klemens gibt, ein wahrer Kern. Aber er scheint sie schon Kap. 18 (p. 154, 5 St.) nicht mehr zu beachten.

Klemens läßt sich durch seine ungewöhnliche Vorliebe für die vielgestaltige Welt der Erkenntnisformen nicht hindern, dem Willen den Vorrang unter den geistigen Fähigkeiten zuzubilligen. Zur Begründung dieses Standpunktes holt er einen Gedanken hervor, den er im zweiten Kapitel bereits entwickelt hat. Er betrifft die hohe Bedeutung der letzten Willensentscheidungen, die dem ganzen Seelenleben des Menschen zu Grunde liegen und dem Erkennen die Richtung anweisen.

„Das Wollen geht allem vorauf; denn die denkenden Kräfte sind des Wollens Diener. Wolle, sagte er, und du kannst (offenbar schwebt das Herrenwort Mk 1, 40 Klemens vor Augen). Beim Gnostiker sind der Wille und das Urteil und die Betätigung gleichgerichtet. Wenn nämlich die Willensgrundsätze[43] die gleichen sind, so sind auch die Ansichten und Urteile dieselben, damit für ihn Worte, Leben und Benehmen der von Anfang an gewählten Lebensrichtung getreu sind."

10. Zusammenhang von Erkenntnis und christlicher Lebensgestaltung.

Die religiöse Erkenntnis kommt erst wieder mehr in den Vordergrund der Gedankengänge des Klemens nach Beendigung des langen 18. Kapitels. In diesem versucht er im Anschluß an Philo den im ersten Kapitel des 2. Buches angekündigten *Altersbeweis* der Ethik des Alten Testamentes mit dem Ziel, die Abhängigkeit der griechischen Ethik von der israelitischen darzutun. Hier ist noch alles um die Abstrakta der Tugendbegriffe gelagert, während von Kap. 19 an auch die konkrete Person des Gnostikers gezeichnet wird.

Es ist beachtlich für die Art des Klemens, daß er bei den langen moralphilosophischen Erörterungen, in die er mit Kap. 18 eintritt, sowohl den Beitrag der Tugenden zur Ent-

[43] Das hier verwandte Wort προθέσεις entspricht dem früher gebrauchten προαίρεσις.

wicklung des Erkenntnislebens hervorhebt wie umgekehrt die Unerläßlichkeit der Erkenntnis für die Übung der Tugenden. Das letztere zeigt sich z. B. bei der Definition der Tapferkeit, der Mäßigkeit, des Hochsinns. So wird die Tapferkeit definiert als die Episteme der Gefahren usw. (p. 154, 21 St.). Das ist alles vielleicht ein Rest des sokratischen Intellektualismus; die Formeln selbst sind in der Stoa geprägt[44]. Zudem ist alles Klemens durch seine philonische Vorlage, die er hier stark benützt, nahegelegt. Aber es ist doch auch seinem Denken gemäß.

In dem 18. Kapitel kommt auch die Vergesellschaftung der Tugenden wieder zur Sprache[45]. Vorbedingung für sie ist aber, daß man eine Tugend γνωστικῶς[46] besitze. Dieses Erfordernis wird auch betont bei der Hoffnung (156, 12 St.). Vor allem liegt Klemens daran, die Vorstellung abzuwehren, als sei die Furcht, die das mosaische Gesetz empfiehlt, mit einer Trübung der Vernunft verbunden (157, 5—7). Er bringt einen Wald von Sapientialstellen herbei, in denen die Untrennbarkeit von Weisheit und Sittlichkeit betont wird.

Am Ende des 18. Kapitels finden sich eine für den katechetischen Betrieb, wie er in Alexandrien wirklich geübt wurde (wohl nicht bloß wie ihn Klemens als Ideal fordert), sehr aufschlußreiche Stelle. Zunächst deutet Klemens das Verbot Deut 22, 10, einen jungen Ochsen und einen Esel zusammen in ein Joch zu spannen, allegorisch dahin, daß man die Pflanzung des Logos nicht unterschiedslos dem Reinen und Unreinen, d. h. dem Gläubigen und Ungläubigen mitteilen solle. Darin kann man einen Hinweis auf die Arkandisziplin erblicken. Die Stufen des Lehr- und Lernfortschrittes sieht Klemens dann noch deutlicher versinnbildet in den Vorschriften über die Baumpflege, die u. a. das Beschneiden der überflüssigen Triebe fordern und erst im vierten Jahr das Ernten der Früchte vom Baum für den eigenen Gebrauch gestatten. Schon Philo hatte in der hier vorkommenden Vierzahl nach pythagoreisch-platonischer Anschauung[47] die Vollendung angedeutet gesehen. Klemens fügt nun bei, es werde in dem Gan-

---

[44] Parallelen aus Chrysipp und Andronikus gibt Stählin an.
[45] Vgl. oben zu Kap. 9.
[46] γνωστικῶς bedeutet: in der für den Gnostiker passenden verstehenden und reifen Weise. In Bezug auf das Schriftverständnis sind γνωστικῶς und μυστικῶς beinahe vertauschbar, ein Beweis, wie abgeschliffen das letztere Wort ist (vgl. p. 157, 14 St.).
[47] Vgl. darüber die Anm. 53 bei M 1077; ferner neuere Darstellungen wie etwa E. Frank, Plato und die sogenannten Pythagoreer Halle 1923, 115: „Die nach den Idealzahlen geformte Welt soll in der Tat nach Plato in allem die Idee der Vierheit widerspielen".

zen angedeutet, daß zunächst die Sünde und das schädliche Denken, das den Glauben hindere, abzutun sei, und daß dann erst, im vierten Jahr (denn die Katechese brauche Zeit), der Quaternio der Tugenden Gott zu weihen[48] sei. Die Vierzahl symbolisiert nach seiner Auffassung zudem die beiden christlichen Geheimnisse der Trinität und der Inkarnation[49]. Noch ganz Philo folgend wird dann im Anschluß an Deut 8, 18 (Israel wird ermahnt, Gottes gedenk zu bleiben, der ihm Kraft verliehen habe) eine Betätigung der von Gott verliehenen Kraft verlangt. Als der Augenblick, in sie gegeben wird, ist aber die Taufe angedeutet. Das hat eine leise Umänderung der philonischen Vorlage zur Folge; eine weitere vollzieht Klemens durch Einschub des Begriffs Gnosis: „Übe Kraft (Tugend) in Gnosis[50]".

Das Bild des tugendlichen Menschen, das Klemens in den anschließenden Kapitel (19—22) entwirft, ist zum großen Teil mit Farben des Philo gezeichnet. Von der Terminologie der Stoa ist die Bezeichnung des Idealmenschen als des Weisen gelegentlich einmal stehen geblieben[51]. Sonst hält sich Klemens natürlich an sein Lieblingswort Gnostiker. Schon bei Philo fand Klemens den Hauptgesichtspunkt vor, von dem das Streben des Gnostikers geleitet sein muß. Es ist der Gedanke der *Gottähnlichkeit*.

Es fällt unter die Aufgabe, die wir uns gestellt haben, in Kürze des Näheren zuzusehen, wie Klemens den Zusammenhang dieses Endzieles der christlichen Lebensgestaltung mit dem Bereich des Erkennens sieht.

Schon zu Eingang des 19. Kap. wird das Wortpaar Bild und Ähnlichkeit (Gottes) zwar gewiß (nach der philonischen Vorlage)

---

[48] Auf diese Weihung der Tugenden bezieht Klemens das in den Psalmen mehrfach begegnende Wort von der Überlegenheit des Lobopfers über das äußere Opfer.

[49] Der Kommentar des Hervetus (Ed. Oxon. p. 130) deutet so wohl richtig die dunklen Worte des Klemens p. 165, 121—14 St.

[50] Es hat einen eigenen Reiz, Klemens bei den Veränderungen zu beobachten, denen er die Texte unterwirft, die er aus einer ganzen Reihe von Traktaten des Philo (die näheren Nachweise s. bei Stählin oder Migne) entnimmt. Man beobachtet das Grundbestreben, die Ausführungen des Juden auf die christliche Ebene zu heben. Besonders bezeichnend ist hier p. 165, 16 St. der Ersatz von ἐρρωστῇ bei Philo durch φωτισθῇ, ein offenbarer Hinweis auf die Taufe vgl. oben Anm. 39. Auch erinnert hier Klemens, wo Philo von den Wohltaten Gottes gesprochen hat, an die Gnade der Erlösung (165, 18 sq. St.). Übrigens bekennt Klemens auf eine für antike Begriffe reichlich ehrliche Weise Philo als seinen Quellenautor (p. 168, 2 St.).

[51] Im Text bei M 1043A; man beachte die zugehörige Anm. 34.

mit Bezug auf Gen 1, 26 vorgelegt. Aber Klemens stellt sich wohl hier wie öfter bei dem zweiten Wort, abweichend von dessen Bedeutung in der Quelle, mehr die *Aufgabe* vor, die der Mensch lösen soll, im Einklang mit dem Sinn des Wortes in der platonischen Bestimmung des Menschenzieles (auf die Klemens ja schon innerhalb des Kapitels zu sprechen kommt). Es war das eine Deutung, die Klemens bereits bei christlichen Lehrern vorfand[52]. Klemens spricht ja auch von dem Wohl*tun* als dem Weg der Gottähnlichkeit. — Bei Entlehnung des Hinweises auf die Übereinstimmung der platonischen Lehre mit der Wesensdefinition des Menschen aus der Genesis hat Klemens auch die Bemerkung des Philo mit ausgeschrieben, daß Plato vielleicht durch den Hochflug seiner großen Seele hinter diese Wahrheit gekommen sein könne. Auch vollzieht er die Harmonierung der stoischen Definition der menschlichen Lebensaufgabe (ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν) mit der biblischen, und zwar über den Begriff der Nachfolge Gottes hin. Am Schluß des Kapitels wird betont, daß die Gottangleichung des Menschen nur nach dessen geistiger Seite möglich sei.

Das nächste Kapitel, das die *Enthaltsamkeit* als Weg zur Ähnlichkeit mit Gott schildert, läßt ebenfalls einige Lichter auf deren Beziehung zur geistigen Natur des Menschen fallen. In der für ihn bezeichnenden Verwebung klassischer Erinnerungen mit der Offenbarungslehre nennt Klemens den „Gnostiker qua Gnostiker" (p. 170, 6 St.) u. a. den „Hausfreund des Herrn"[53], weil „seinen Vertrauten und Herdgenossen dem Pneuma nach". Unter diesem Pneuma hat er sich doch wohl der Tradition der griechischen Väter nach, in der er schon steht, den persönlichen Gott als den Bewirker der seinshaften Gnadenerhöhung der Seele gedacht. Aber er weiß diese hingeordnet auf sittliche Heiligkeit in Kreuzesnachfolge[54].

Wie nahe für Klemens seinshafte und sittliche Ähnlichkeit bzw. Unähnlichkeit mit Gott liegen, erkennt man an dem Absatz p. 174,

---

[52] vgl. p. 185, 25 St.; zur Sache auch Bousset a. a. O. 225.

[53] ὀαριστής wie Minos nach Od. 19, 179, vielleicht über den pseudoplat. Minos 319 A vermittelt.

[54] Die hier von Klemens gebrauchte Wendung: „(folgen) der Fußspur nach wie einem Gott" (μετ' ἴχνιον ὥστε θεοῖο, p. 170, 15 St.) bedeutet in dem Zusammenhang der Kreuzesnachfolge, in dem sie steht, sachlich ungefähr dasselbe wie die ‚Stigmata' Jesu im Munde des Paulus Gal. 6, 17. Doch läßt sich nicht mit Sicherheit sagen, daß Klemens den aus der Volkskultur der Zeit entnommenen Ausdruck des Paulus etwa durch seinen poetischen Ausdruck (er stammt letztlich aus Od. 2, 406 u. ö.) für seine gebildeten Leser habe veredeln wollen.

1—5 St. Er hat davon gesprochen, daß die Triebe dem Menschen Trugbilder vorgaukeln und ihn an deren Hand fortschleppen, wie man Tiere mit dem Köder zieht. „Jede Täuschung", so fährt er nun fort, „die sich nachhaltig der Seele einheftet, bildet eine Vorstellung (Phantasie) in ihr aus. So trägt denn in der Tat die Seele ungesehen das Bild der Leidenschaft in sich, durch Schuld sowohl des Lockreizes wie unserer eigenen Zustimmung." Das Gegenmittel läge, wie Klemens vorher ausführt, darin, daß der Mensch seiner logischen Natur gemäß voranginge, die ihm nicht nur Triebe gibt, wie die Natur der Tiere, sondern auch die Unterscheidungsgabe und Überlegenheit gegenüber den Einfällen (Phantasien). — Diese Pflicht des Menschen, den höheren Teil seines Wesens (τὸ λογιστικόν) gegenüber dem niederen zur Herrschaft zu bringen, läßt Klemens auch durch Isidoros den Gnostiker gegenüber seinem eigenen deterministisch gerichteten Vater Basilides verkünden (p. 174, 28 sqq. St.). (Seinshaftes und bewußtes Innewohnen Gottes nebeneinander kommt, aus dem Pastor Hermae entnommen, auch zur Sprache: p. 176, 19 St.) Da das Hauptmittel gegen die Unenthaltsamkeit in der Gottesfurcht, der εὐλάβεια, besteht, so schützt Klemens deren Einklang mit der vernünftigen Anlage des Menschen. Er stellt fest, daß u. a. auch die Stoiker den Vorteil der Vorsicht gekannt haben. Anschließend sagt er: „Die wahre und nicht [wie sie gescholten wird] unvernünftige Weisheit [der Offenbarung], die nicht auf nackte Worte und Sprüche vertraut, sondern auf unverwundbare Decken und wirksame Mysterien, und die über die göttlichen Gebote sinnt und sich in ihnen übt (der Text scheint nicht ganz in Ordnung), erlangt göttliche Kraft entsprechend ihrem eingegebenen Anteil.[55]"

Die entscheidenden Darlegungen stehen am Ende des 22.

---

[55] oder ‚Wesensart'. Da die Sophia Subjekt ist, kann man wohl nicht an die Einhauchung der geistigen Natur der Seele, sondern muß an die Inspiration der Schrift denken, auf der die mystische Deutbarkeit ihrer Sätze beruht. Die Wendung μυστήρια δραστικά ist also trotz der augenfälligen Anspielung an die Dromena der Mysterien nur auf das Lehrhafte bezogen. Zu dem Prinzip selbst, auf das sich Klemens hier beruft, vgl. C. Monddésert, Le symbolisme chez Clément d'Alexandrie, RechScRel 26 (1936), 158 ff. Einen Hinweis auf diese Stelle wie überhaupt eine Benutzung des 2. Buches mit Ausnahme von 72,4 und 1,1 sq., wo der Ausdruck συμβολικὸν τοῦτο καὶ αἰνιγματῶδες εἶδος sich mit dem hier Gesagten berührt, konnte ich nicht entdecken. — Über den Begriff εὐλάβεια vgl. die Utrechter Diss. von G. Ch. A. Van Herten, Θρησκεία, εὐλάβεια, ἱκέτης, Amsterdam 1934. — Über die Beziehungen des Klemens zu den Gnostikern handelt u. a. J. Munck, Untersuchungen über Kl. v. A., Stuttgart 1933. Diesen Hinweis wie den von Anm. 10 verdanke ich C. J. M. J. van Beek.

Kapitels. Nachdem Klemens im 21. Kap. eine ganze Flut von Ansichten der verschiedensten Schulführer und Unterführer über das höchste Gut und das Ziel des Menschen[56] aufgezählt und zu Beginn des 22. Kap. bei der Meinung Platos mit besonderer Liebe verweilt hat, legt er die christliche Auffassung vor: „Uns ist es festgesetzt, zu einem Ende ohne Ende zu gelangen, durch Gehorsam gegen die Gebote, d. h. gegen Gott. Wir sollen das Leben nach ihnen einrichten, untadelig und wissentlich, kraft der Gnosis des göttlichen Willens. Die möglichste Angleichung an den rechten Logos (ὀρθὸς λόγος) aber ist das Ende, und sie ist[57] Wiederherstellung zur vollendeten Sohnschaft durch den Sohn, [eine Sohnschaft,] die immerwährend den Vater verherrlicht durch den großen Hohepriester, der sich herabgelassen hat, uns Brüder und Miterben zu nennen." Nicht weniger als dreimal führt Klemens den *Logos-Sohn* hier ein, erstmals unter Anwendung des stoischen Schulausdrucks für die unpersönlich vorgestellte, aber als Weltgesetz anerkannte Weltvernunft[58]. Klemens bezieht den Ausdruck aber ganz augenscheinlich auf den persönlichen trinitarischen Logos[59]. Dadurch, daß nun der Logos der unmittelbare

---

[56] Im Hinblick darauf, daß die Grundrichtung des klementinischen Denkens auf die Ethik geht, und daß dadurch eine ungewöhnliche Vertrautheit mit dem Worte τέλος als einem technischen Begriff der Ethik gegeben war, muß man sich sagen, daß auch die Vorstellung, die ein Wort wie τέλειος bei Klemens geweckt haben wird, kaum zunächst auf die Welt der Geheimkulte gegangen sein kann. Auch dieses Wort kommt ja bei Aristoteles schon als Ausdruck der wissenschaftlichen Ethik vor (s. Gemmel, a. a. O. 508, 530).

[57] So muß man wegen des Fehlens des Artikels von ἀποκατάστασις streng genommen übersetzen. Die gehäufte Verwendung von ἀποκατάστασις an einer grundsätzlich so wichtigen Stelle, wie es dieses Kapitel ist, ruft dem Leser unwillkürlich die Beziehungen des Klemens zu Origenes in die Erinnerung.

[58] Schon Aristoteles gebraucht die Wortverbindung ὀρθὸς λόγος im Sinne von ‚rechter Vernunft' und Lebensklugheit; s. dazu Gemmel, a. a. O. 521.

[59] Man wird darum auch sonst oft in den Darlegungen des Klemens bei ‚Logos', auch wenn es absolut gesprochen ‚Vernunft an sich' heißen könnte, an den persönlichen Logos denken, namentlich wenn ehrende Attribute beigefügt sind, wie χρηστός (p. 164, 65 St.). Daß Klemens dasselbe Beiwort auch schon zu νόμος stellt (p. 161, 21; 163, 15 St.), ist kein Gegengrund; vielmehr wird man in solchen Fällen auch hier mehr an den Gesetzgeber, also wiederum an den Logos denken. Klemens beruft sich ja im 15. Kap. (p. 149, 16 St.) auf das Kerygma Petri, das den Herrn νόμος καὶ λόγος nenne.

Beziehungspunkt der Gottangleichung ist, wird diese selbst schon der Ebene des Erkenntnislebens nahegerückt. Es wird darum auch ausdrücklich die *wissentliche* Erfüllung des Gebotes durch die Gnosis des göttlichen Willens gefordert.

Daß Klemens sich aber den Logos als menschgeworden vorstellt, kommt im folgenden eindeutig zum Vorschein. Schon die Anführung des Paulustextes über das Telos des Menschen muß ihn vor dem Versinken im Abstrakten bewahren. Zunächst greift Klemens Paulustexte (ein Begriff, unter dem er ohne Einschränkung auch den Hebräerbrief unterbringt) heraus, die sich auf das letzte Telos im Jenseits beziehen (Heb. 4, 14; 2, 11. — Röm. 8, 17 u. a.). Am Schluß aber besinnt er sich auf die paulinische Grundregel über das Telos des Weges, die Christusangleichung, Kreuzesnachfolge sein muß. Die paulinische Forderung der Mimesis Christi kommt, so stellt er fest, mit der platonischen Bestimmung des Telos, nämlich der Angleichung an Gott, überein[60]; denn Christus sich anähnlichen bedeutet ja sich Gott ähnlich machen. Klemens unterscheidet sehr fein die beiden Ziele, das des Weges und das der Vollendung. Die Annäherung an Christus und Gott heißt Absicht, σκοπός (das ins Auge gefaßte Ziel) des Glaubens, „Telos aber ist die Wiederherstellung der auf dem Glauben beruhenden Verheißung[61]."

Während nun in diesem abschließenden Satze der ganzen herrlichen Ausführung nichts von Gnosis steht und nur der Begriff Pistis begegnet, faßt Klemens innerhalb der Darlegung, wo er zur Bekräftigung der Paulustexte über das Endziel Isaias 55, 6 7 9 anführt, seinen Eindruck über diese drei Verse sehr eigenartig so zusammen: „Isaias ruft den *Gläubigen* auf zu ernster Lebensführung (damit soll der Inhalt von Vers 6 f. gegeben sein) und den *Gnostiker* zur stillen Betrachtung (ἐπίστασις; offenbar entnimmt Klemens diese Absicht des Propheten dessen Satz von der Erhabenheit der Gedanken Gottes über die Gedanken der Menschen (v. 9)." Hier ist Gnosis und Pistis so scharf

---

[60] Klemens deutet allzu kühn die Angabe des Plato, dieses ‚Dogma' sei alt (p. 186, 13 St.), als einen Quellenhinweis auf das A. T.

[61] Nicht nur ist der Wortvorrat, mit dem Klemens hier arbeitet, ganz paulinisch, sondern Klemens hält sich auch ganz in einem quellennahen Verständnis paulinischer Theologie; so wenn er 187, 15 die doppelte ἐλπίς kennt. Über diese doppelte Hoffnung bei Klemens handelt gut Hervetus p. 133; vgl. auch die Anm. 75 bei M 1083.

geschieden, wie sonst vielleicht nirgends in diesem zweiten Buch[62].

Einige Gesamteindrücke, die die Lesung des Buches unter Rücksicht des in ihm offenbar vorherrschenden Grundgedankens hinterließ, seien ausgesprochen. Es lohnt sich auch heute noch, den geistvollen Gedankengängen des großen Alexandriners in liebevollem Eindringen in die Einzelheiten nachzufolgen. Die Unverbundenheit der Überlegungen, die Klemens vorlegt, ist oft nur scheinbar. Gewiß gibt es auch in zusammengehörigen Stücken lange Exkurse, aber man ist überrascht, bei aufmerksamer Lesung die Dominante des Grundmotivs herauszuhören. Es ist sogar ein besonderer Reiz der Lektüre des Klemens, daß er das Verständnis erst voll herausgibt, wenn man den manchmal anscheinend verschütteten Spuren seines Grundthemas nachgeht. So findet man die Klammern, die das scheinbar regellos sich ablösende Vielerlei seiner Gedankenmassen zusammenhalten und lebt sich in den überaus hochstehenden Denkbetrieb des interessanten Mannes ein. In der anscheinend unruhevollen Jagd nach neuen Einzelgegenständen, die ihm über den Weg laufen, zeigt er sich durchaus vom Streben nach Ganzheitserfassung und Zusammenschau beherrscht.

Es ist höchst bemerkenswert, wie Klemens das Christentum wesentlich als Gedankengebilde[63], aber ein solches mit

---

[62] Hier sieht Bousset bekanntlich ein großes Problem (vgl. das Kap. VIII des Anm. 3 genannten Werkes: Der Unterschied der Grundbestimmungen usw.), bes. 258 ff.

[63] Wir dürfen bei der Bezeichnung des Christentums als φιλοσοφία nicht ohne weiteres an einen Willen zur Rationalisierung der Offenbarung denken. Vielleicht war ja den Alten stets der Ursinn des Wortes (‚Weisheitsliebe') bewußt (vgl. die Debatte in Cicero De or. III, 109 sq.). Klemens setzt übrigens mit dieser seiner Anwendung der genannten Bezeichnung auf das Christentum wie sonst oft Anschauungen der Apologeten, besonders des Justin fort, wie mehrfach dargestellt worden ist; vgl. z. B. J. Geffcken, Zwei griechische Apologeten, Leipzig 1907, 31 u. ö.; vgl. hier 32 über den weiteren Sinn des Namens Philosoph. Jedoch leidet die Darstellung Geffckens an den bekannten Fehlern, worüber G. Rauschen, Frühchristl. Apologeten (Bibl. d. Kirchenv.) I, 1913, VIII. — Daß die Angewöhnung, das Christentum als Philosophie zu sehen, auf die Dauer eine Gefahr für die übernatürliche Auffassung des Glaubensinhaltes war, sei nicht bestritten (vgl. W. Koch, in dem Aufsatz, Die altk. Apologetik, ThQschr 90, 1908, 22). In der bloßen Bezeichnung des Christentums als einer Philosophie lag wohl nur eine entfernte Versuchung vor, den Glaubensinhalt zu rationalisieren. Was Klemens betrifft, so zeigt er sich jedenfalls gerade in dem 2. Buch der Strom., besonders

durchaus praktischer Bestimmung sieht, als Anweisung sein Leben zu gestalten, in der Mimesis Christi und Homoiosis an Gott. Klemens ist wesentlich Ethiker, das kommt selbst in diesem überwiegend der Theorie der religiösen Erkenntnis gewidmeten Buch klar zum Durchbruch. Aber er ist auch wieder so berückt — möchte man sagen — von der Klarheit und dem Licht der Erkenntniswelten, daß er nicht nur geflissentlich das Ziel der ethischen Ordnung als ein letztlich intellektuelles zeichnet, wie es ja auch in der Tat ist, sondern auch in der Definition der Willenstugenden mit sichtlichem Behagen die wissende Seite hervorhebt[64]. Umgekehrt ist er durchdrungen von dem Primat des Willens im Gefüge der menschlichen Kräfte. So kommt es zu dieser tiefen Einsicht in die Beteiligung des Willens[65] bei jedem Urteilsvorgang, besonders aber beim eigentlichen Glaubensakt. Es ist das eigentliche Verdienst des Klemens, das große Problem in Angriff genommen zu haben, den Standort des Glaubens im Bereich der möglichen Erkenntnishaltungen festzulegen. Dabei war es von großer Tragweite, daß er die vielstufige Leiter von erkenntnistheoretischen Begriffen, die das kriteriologisch so bewegte und auch epi-

---

in dessen soeben gewürdigtem zweiten Teil, als ein tiefer Theologe der Übernatur. — E. de Faye bemerkt, daß Klemens das Wort Philosophie auf die Bedeutung „religiöse und sittliche Weisheit" einenge, darin sich aber ganz an den Sprachgebrauch seiner Zeit anschließe (Clément d'Alexandrie², Paris 1906, 171 ff.). Jedenfalls verlangt diese Feststellung eine kleine Einschränkung in dem Sinne, daß die Tatsache anzuerkennen ist, daß Klemens rein erkenntnistheoretische Teile der alten Philosophie als Bestandteile dieser Wissenschaft anerkennt und ihnen, wie gerade das 2. Buch der Strom. zeigt, sogar seine besondere Aufmerksamkeit zuwendet. In der aufschlußreichen Darlegung über die Stellung des Klemens zur Philosophie bei O. Stählin, Des Kl. v. A. Mahnrede (Bibl. der Kirchenväter, 2. Reihe, Bd. VII), Allg. Einleitung 52—61 findet sich keine Stelle, die als Billigung der stark zugespitzten Ansicht von de Faye aufgefaßt werden müßte.

[64] Auf derselben Linie liegt es, wenn er, in dem Schlußkapitel zur Ehe bemerkt, es sei τὸ σῶφρον μέχρι καὶ τοῦ σώματος zu führen (p. 193, 2 St.; vgl. auch p. 192, 3 sq.). Sehr deutlich offenbart die innerste Denkrichtung des Klemens auch eine Stelle wie die folgende (gegen Schluß des 20. Kap., p. 181, 5 St.). Klemens fragt, wer die ‚Götter' seien, die Gott nach Ps 81, 1 richtet. Er antwortet: die über der Lust stehen, die die Leidenschaften bezwingen, die Gnostiker sind, die der Welt überlegen sind. — Auch der Anfang von Kap. 18 (bes. 154, 45 St.) ist bezeichnend in der gleichen Hinsicht.

[65] „Die echte Wahl (γνησία αἵρεσις) macht vor Gott würdig" (p. 181, 21 St.). — Bemerkt sei, daß bei Cicero (De off.) Natur,

stemenologisch interessierte philosophische Leben des hellenistischen Zeitalters festgestellt hatte, so sicher auf und ab zu wandeln wußte. Das vollkommen Neue, was der christliche Glaube in den Strom der Erörterungen hineinwarf, hat Klemens wohl erfaßt. Dieses Bewußtsein gibt ihm den Trieb, mit jugendlicher Frische sich in diese an sich so trockenen erkenntnistheoretischen Betrachtungen hineinzustürzen. Er macht die Psychologie des Wahrheitserkennens in dessen ganzer Breite zu seinem Herzensanliegen. Der Eros, mit dem er hier forscht, entspricht seiner schwärmerischen Begeisterung für die Person des Logos, und wenn man gesagt hat, daß es für die Erarbeitung eines theologischen Systems ein Hindernis war, daß Klemens statt des Gottesbegriffs den des Logos zu seinem Grundbegriff gewählt hat[66], so hat dieser sein Standpunkt ihm tatsächlich um so weitere Ausblicke und tiefere Einsichten auf dem Felde der religiösen Erkenntnis erschlossen[67].

Schicksal und Wahl als die Faktoren unterschieden werden, die dem Menschen die Rolle bestimmen, die er im Leben spielt. Der Begriff der Wahl ist dabei Wiedergabe des griechischen προαίρεσις. Vgl. L. Labowsky, Die Ethik des Panaitios, Leipzig 1934, 70.

[66] Vgl. Bousset a. a. O. 259.

[67] A. Ehrhard, Die Kirche der Märtyrer, München 1922, 291. — Einige Stellen aus Strom II hat O. Casel, Jahrb. f. Liturgiewiss. 12 (1932), in einen weiteren Zusammenhang hineingestellt; vgl. S. 17, wo eine ansprechende Wiedergabe von § 5, 3—5 (die Transzendenz Gottes) geboten wird, und S. 20, zur pneumatischen Erkenntnis in dem Abschnitt § 15, 3; den ersteren Text behandelt auch Lebreton, RechScRel 18 (1928) 463 f. — H. C. Marsh JThStud 37 (1935) 77—79 geht näher ein auf § 122, 1. Es ist darauf an anderer Stelle zurückzukommen.

Die vollständige Kampfschrift Bernolds von St. Blasien gegen Berengar: De veritate corporis et sanguinis domini.

Von Heinrich Weisweiler S. J.

Bei der Durchforschung der deutschen Bibliotheken nach theologischen Schriften der ältesten scholastischen Schule in deutschen Landen[1] stieß ich in der Universitätsbibliothek zu Freiburg im Breisgau auf einen Eucharistietraktat, der nach Angabe des handschriftlichen Katalogs Darlegungen über Berengar enthalten sollte. Es ist Cod. 371, dessen früherer Bibliotheksort leider nicht mehr zu ermitteln ist. Die Handschrift entstammt dem 12. Jahrhundert und mißt 28,0×19,5 cm. Sie ist von einer Hand geschrieben. Auf fol. 1—11^{v} steht zunächst eine bisher unbeachtete gute Überlieferung von Ambrosius, De bono mortis, die auch C. Schenkl bei seiner Edition in der Wiener Vätersammlung offenbar unbekannt geblieben ist[2]: Incipit liber sancti Ambrosii episcopi de bono mortis. Quia de anima ... seculorum. Explicit liber beati Ambrosii de bono mortis. Dann liest man auf fol. 11^{v}—12 nochmals die ersten Zeilen der Schrift: Quia de anima ... in bonis ducitur[3].

Nun beginnt der Teil, der den vorliegenden Artikel besonders interessiert. Unter neuer Überschrift findet sich jetzt nämlich eine lose Sammlung von Texten über die Eucharistie zusammengestellt. Ihr Anfang lautet: Incipiunt diverse sententie. Quis est auctor sacramentorum ... Ich will, um die Sammlung wenigstens kurz zu kennzeichnen und dadurch für spätere ähnliche Funde das Vergleichsmaterial vorzulegen, die Incipit und Explicit der einzelnen Sentenzen in Kleindruck beigeben:

fol. 12—13^{v}. Quis est auctor sacramentorum nisi dominus Jesus. De celo ista sacramenta venerunt ... in illo participaris alimento[4].

---

[1] Vgl. H. Weisweiler, Das Schrifttum der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux in deutschen Bibliotheken. Ein Beitrag zur Geschichte der Verbreitung der ältesten scholastischen Schule in deutschen Landen (BeitrGPhThMA 33, 2—3) Münster 1936.

[2] Sie ist von C. Schenkl auch in der Liste der nichtbenutzten Handschriften nicht genannt. Vgl. CSEL 32, I ff.; 702.

[3] Edit. C. Schenkl in CSEL 32, 703, 1—14.

[4] S. Ambrosius, De sacramentis, libr. 4 cap. 4 n. 13; lib. 4 cap. 2 n. 4; PL 16, 439A—455B.

fol. 13v. Augustinus in libro psalmorum. Exaltate dominum deum nostrum et adorate scabellum pedum eius quoniam sanctum (!) est. Suscepit dominus noster Jesus Christus de terra terram ... oportet tamen invisibiliter intelligi[5].

fol. 13v—14. Augustinus super Iohannem in sermone XXIII. Ego sum, inquit, panis vite. Et unde Iudei superbi erant(!)? Patres vestri, inquit, manducaverunt manna ... intus inspicit, intus iudicat, intus aut dampnat aut coronat[6].

fol. 14. Item Augustinus. Si quis manducaverit ex hoc pane, vivet in eternum; et panis, quem ego dabo, caro mea est pro mundi vita. Hoc quando caperet caro? ... Nunc laboret in terra, ut postea regnet in celo[7].

fol. 14—14v. Item. Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, habet vitam eternam. Hanc ergo non habet, qui istum panem non manducat ... sed vivunt in eternum, quia Christus est vita[8].

fol. 14v—15. Item. Exposuit autem modum distributionis huius et doni sui, quomodo daret carnem suam manducare dicens: Qui manducat carnem meam ... intellexisti carnaliter; etiam sic illa spiritus et vita sunt; sed tibi non sunt[9].

fol. 15—15v. Augustinus in libro de civitate dei. Apostolus dicit: Manifesta sunt opera carnis, que sunt fornicatio, immundicia ... et his similia, que predico vobis sicut predixi, quoniam qui talia agunt, regnum dei non possidebunt ac per hoc quicumque talia agunt, non erunt nisi in sempiterno supplicio ... quia corpus Christi nemo accipiet nisi qui corpus est Christi[10].

fol. 15v. Augustinus ad Bonifacium. Facio quantum possum, dominus adiuvet, ut quod postulas possim. Nempe sepe ita loquimur, ut pascha propinquante dicamus crastinam vel perendinam domini passionem ... sed prorsus ait: consepulti sumus[11].

fol. 15v—16. Origenes in levitico. Dominus et salvator dicit: Nisi manducaveritis carnem meam ... potus est. Jesus ergo, inquit (!), totus ex toto mundus est, tota eius caro cibus est ... quia tales leges dederit deus[12].

---

[5] S. Augustinus, Enarrat. in Ps. 98, 9; PL 37, 1264—1265.
[6] S. Augustinus, in Johannis Evangelium tract. 26 n. 11; PL 35, 1611.
[7] Ibid. n. 13; PL 35, 1612—1613.
[8] Ibid. n. 15—20; PL 35, 1613—1615.
[9] Ibid. tract. 27 n. 1—6; PL 35, 1616—1618.
[10] Cf. De civitate Dei, libr. 21 cap. 25; PL 41, 741ss.; CSEL, 42b, 564ss.
[11] Epist. 99 ad Bonifacium n. 8—9; PL 33, 363—364; CSEL 34b, 530—531.
[12] Hom. 7, 5 PG 12, 486D—488B; GrChrSchr, Origenes 6, 386, 20—388, 11.

fol. 16—16v. Gregorius in dialogo. Si culpe post mortem insolubiles non sunt, multum solet animas etiam post mortem sacra oblatio hostie salutaris adiuvare ... cum nos ipsos hostiam fecerimus[13].

fol. 16v. Item. In nocte quippe agnum comedimus, qui in sacramento dominicum corpus accipimus[14].

fol. 16v. Ieronimus in levitico. In duodecim panibus tribuum Israel videtur commemoratio ... que propicium facit hominibus deum[15].

fol. 16v—17. Item. Locus sanctus dicitur rationalis anima ... mysticus sermo, sed in parabolis, qui communis est vulgi[16].

fol. 17—17v. Item. Post hec, inquit, populus sicut catulus leonis exurget et sicut leo exultabit. In his mihi videtur confidentiam populi describere credentis in Christo ... et vim facientes diripiunt illud[17].

fol. 17v. Ysidorius in libro questionum. Sacrificium dictum quasi sacrum factum, quia prece mystica consecratur ... sed qui incrementum dat deus[18].

fol. 17v. Ambrosius in libro officiorum. Illa igitur nobis expetenda in quibus perfectio, in quibus veritas est. Hic imago, illic veritas ... ut ibi perveniamus[19].

fol. 17v. Ieronimus. Non hereas in sanguine carnis sed disce pocius sanguinem verbi ... ignorantibus patere non possunt[20].

Wie man schon aus der Seitenangabe ersieht, sind die meisten dieser Eucharistiestellen längere Exerpte aus Ambrosius, Origenes, Gregor, Isidor und besonders aus Augustin. Wir haben also eine ähnliche Sammlung vor uns, wie sie früher schon Heriger von Lobbes in seiner Exaggeratio[21] verfaßte und wie sie dann am Ende des 11. und vor allem im 12. Jahrhundert so häufig werden[22].

---

[13] Dialog. libr. 4 cap. 57 ss.; PL 77, 425A—428A.

[14] Hom. 22,5 in Evangelia; PL 76, 1178C.

[15] Origenes, In Numer. hom. 16, 8 s.; PG 12, 700B—701C; Schr, Origenes 6, 471, 14—27.

[16] Ibid. hom. 13, 5 s.; PG 12, 551A—552A; GrChrSchr, Origenes 6, 476, 24—477, 24.

[17] Origenes, In Numer. hom. 16, 8 s.; PG 12, 700B—701C; GrChrSchr, Origenes 7, 150, 26—152, 15.

[18] Etymolog., libr. 6 cap. 19 n. 38; 42; PL 82, 255B—D.

[19] De officiis ministrorum, libr. 1 cap. 48—49 n. 238; PL 16, 94A—B.

[20] Origenes, In Leviticum hom. 9 n. 10; PL 12, 533B; GrChrSchr, Origenes 6, 438, 15—19.

[21] E. Dümmler, Zum Heriger von Lobbes: Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde 26 (1901) 755 bis 759 und G. Morin, Les dicta d'Heriger sur l'Eucharistie: Revue Bénédictine 25 (1908) 3 ff.

[22] Vgl. H. Weisweiler, Das Schrifttum der Schule Anselms von

Als Fortsetzung dieser Sentenzensammlung liest man in ganz ähnlichem Rubrum, in dem auch die Überschriften der Excerpte geschrieben sind, auf fol. 17v weiter: Item de veritate corporis et sanguinis domini. Beatus Hylarius pictaviensis episcopus in octavo libro de sancta trinitate ita rationatur (!) de veritate corporis et sanguinis domini: Non est, inquit, humano aut seculi sensu in dei rebus loquendum ... So folgen mit gleicher roter Überschrift weitere Stücke wie auf fol. 18v: Item in quarto libro de sacramentis: Tu forte dicis: Meus panis usitatus est ... oder ebd. Beatus Augustinus in omelia secunda psalmi tricesimi tercii: Accesserunt, inquit, Iudei ad Christum ... Nach einiger Zeit aber werden der Rubra immer weniger und schließlich geht die Darstellung in einen mehr zusammenhängenden Traktat über, wenn auch hier immer noch die Tendenz zu Abschnitten stark ist. Dort findet man denn auch den Hinweis auf Berengar, von dem der Katalog der Freiburger Handschriften spricht. Auf fol. 20 heißt es nämlich:

Hanc fidem sancti patres nostri de veritate corporis domini ab antiquis temporibus semper habuerunt, quam non ex se sed ex ipsius veritatis attestatione se concepisse professi sunt, qui et huius fidei violatores iudicio universalis synodi sub terribili anathemate dampnaverunt. Sed tam execrabile anathema totque auctoritates tamquam indubitabiles Beringerius andegavensis diabolica presumptione contempnens heresim sui nominis condidit et veritatem dominici corporis et sanguinis ... abnegare presumpsit, videlicet asserens panem et vinum in sacrificio domini non vere nec essentialiter sed figurate tantum converti in corpus et sanguinem dominicum. Quod evangelice veritati et catholice fidei apertissime adversatur, ut sancti patres docuerunt.

Es folgt eine Darlegung der verschiedenen Verurteilungen Berengars mit dem Hinweis auf die römische Synode von 1079: Ultime quoque generali synodo sub Gregorio papa septimo anno dominice incarnationis MLXXVIIII nos ipsi interfuimus (fol. 21). Damit war die Intentifizierung dieses Teiles gegeben. Es handelt sich um Bernolds von St. Blasien (Konstanz) Schrift gegen Berengar, wie sie zuerst von Peter Franz Chiffletius S. J.[23] nach einer

Laon und Wilhelms von Champeaux in deutschen Bibliotheken, 140 ff.

[23] Scriptorum veterum de fide catholica quinque opuscula. Petrus Franciscus Chiffletius, S. J. Presbyter, haec e Mss codicibus eruit. Divione 1656, S. 355—366.

Handschrift aus der Bibliothek von St. Claude im französischen Jura herausgegeben wurde[24]. Von ihm übernahm Ph. Labbe S. J. den Text in seine Konziliensammlung[25]. Vor allem aber druckte sie Emil Ussermann in seinem 2. Band des Germaniae sacrae prodromus seu Collectio monumentorum res alemannicas illustrantium[26] ab, von wo dann Migne seinen verschlechterten Nachdruck herstellte[27]. Die Ausgabe von Ussermann war deshalb so wesentlich, weil sie die Verfasserfrage endgültig klärte. In St. Claude war der Traktat anonym überliefert und Chiffletius hatte nur aus der Zeitangabe 1079 wie aus dem übrigen Inhalt der Handschrift auf Bernold von St. Blasien geschlossen[28]. Nun konnte Ussermann das Zeugnis seines großen Abtes Gerbert beibringen. In St. Blasien war nämlich das Original der Schrift Bernolds mit einer Abschrift beim Brande von

---

[24] Petri Francisci Chiffletii, Societatis Jesu Presbiteri, in Opusculum Anonymi, De Berengarianae Haereseos multiplici damnatione Praefatio: Ebd. S. 355. — Nach der Vorrede folgt als eigentlicher Titel auf S. 360: De Beringerii haeresiarchae damnatione multiplici. Auctore qui scribebat anno Christi 1088, et qui anno 1079 interfuit Romano Concilio, in quo Beringerius haeresim suam ultimo abiuravit. Ex Ms codice S. Augendi seu S. Claudii Jurensis.

[25] Ph. Labbeus, SS. Concilia ad regiam editionem exacta cum duobus apparatibus. Paris 1671—1672; Tom. 9, 1050—1052. In der verschlechterten Neuausgabe von Coletus, Venedig 1728 ff. steht der Traktat in Band 11, 1425—1428. Es ist von Labbeus nur ein kleiner Teil der Chiffletiusausgabe nicht abgedruckt (Unsere Edition, S. 93, 3—9; 93, 12—28. — Von Labbe übernahm den Traktat J. Harduin S. I., Acta conciliorum; Tom. 6a, Paris 1714, S. 1013—1016 und J. D. Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio; Tom. 19, Venetiis 1774, S. 752—760.

[26] Typis San. Blasianis 1792, S. 427—437.

[27] PL 148, 1449—1460.

[28] Prudentius ei funus duxit auctor hic noster eodem anno 1088, ut ipsemet testatur, ab exordio pontificatus S. Leonis papae noni quadragesimo, qui metu ne quos forte occultos haberet etiam in monasteriis sectatores, primo Berengarianam haeresim tot Conciliis, quot nulla eatenus haeresis, ab ecclesia catholica damnatam memorat; deinde ex Patribus docet, omnes complices, sectatores et communicatores damnatae semel pravitatis, pari sorte censeri. Monachum quidem se prodit, cum sub finem opusculi simplicioribus fratribus se adnumerat. Benedictinum vero fuisse e S. Blasii coenobio in Suevis, ex eo fit probabile, quod in codice Iurensi haec de Berengarii multiplici damnatione adnotatio subiicitur Catalogo Apostolicorum Romanorum, eodem ut videntur, autore conscripto, et in Gregorium VII. desinente; sub quo parergos colligit de Cellae S. Blasii florente tum religione ac primis patribus: Chiffletius, a. a. O., S. 356. — Im Druck Ussermann S. 428; bei Migne PL 146, 1549A—1550A.

1768 verloren gegangen. Gerbert aber hatte beide Handschriften noch mit eigenen Augen gesehen und konnte so die Identität bezeugen[29]. Damit war die Verfasserfrage eindeutig gelöst.

Aber der von Chiffletius veröffentlichte Traktat war unvollständig. Bereits Ussermann[30] wies darauf hin. Im Schlußwort sagt nämlich Bernold selbst: Et nos quoque huiusmodi simplicibus in hac scedula satisfacere proposuimus, videlicet testimonia sanctorum patrum de veritate corporis dominici simpliciter proponentes et synodales beringeriane hereseos dampnationes fideliter subnectentes[31]. Darnach setzte sich also Bernolds Werk aus zwei Teilen zusammen: einer einfachen losen Väterstellensammlung als Beleg der wahren katholischen Eucharistielehre (testimonia sanctorum patrum ... simpliciter proponentes)

---

[29] Dolendum est, tractatum hunc, seu praefationem potius ad alium tractatum de corpore et sanguine Domini, ipsius Bernaldi nomine insignitum, in ultimo monasterii nostri incendio a. 1768 una cum apographo illius periisse. Testem huius habeo omni exceptione maiorem Celss. nostrum Abbatem ac principem Martinum Gerbertum, qui huiuscemodi monumenta ante fatale incendium amanuensium ope describi curavit. Actum igitur fuisset de hoc opusculo, nisi et ex tanto testimonio et nomen Bernaldi, et ex Chiffletii scriptoribus de fide catholica (Divione a. 1656 in 4) ipse tractatus fuisset conservatus: Ussermann, a. a. O., S. 427; bei Migne PL 148, 1449 bis 1450.

[30] Praecessit igitur aliud Bernaldi opusculum de veritate corporis Dominici ex SS. Patrum testimoniis pro more suo concinnatum, cuius hic tractatulus de Beringarii damnatione nonnisi appendix erat, aut praefatio. Iacturam illius in praevio monito [Siehe Anm. 29] deploravimus, quod deprehendisse mihi visus sum in eodem codice Weingartensi, in quo aliae pariter Bernaldi lucubrationes superius editae continentur, ubi duo eiusdem argumenti tractatus reperi, quorum primus sine titulo incipit: De corpore Domini sic opportune videtur agendum etc.; in quo eadem quoque Berengarii abiuratio exstat: alter vero, seu quaestiones de corpore Domini prioris nonnisi continuatio est. Quum vero neuter nomen auctoris praeferat, ac insuper a stilo Bernaldi abhorreat, hic inserendos haud duximus, etsi luce publica dignos: Ussermann, a. a. O., S. 436—437; bei Migne PL 148, 1457D f. — Der von Ussermann genannte Kodex aus Weingarten befindet sich jetzt unter der Bezeichnung H B III, Cod. dogm. et polem. 34 in der Landesbibliothek zu Stuttgart. Ich habe über die beiden Eucharistietraktate, die Ussermann nennt, in meinem Buch, Das Schrifttum der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux in deutschen Bibliotheken, 147 ff. gehandelt. Dort ist gezeigt, daß das erste Werk aus der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux stammt. Das zweite ist nichts anderes als das zweite Buch von Algers Werk: De sacramentis corporis et sanguinis domini (PL 180, 807—830).

[31] Siehe die folgende Edition, S. 92, 28—32.

und der Geschichte der kirchlichen Verurteilungen Berengars (synodales ... dampnationes fideliter subnectentes). Die Ausgabe von Chiffletius und daher auch die weiteren in der Literatur bekannten Drucke bei Labbe, Harduin, Mansi, Ussermann und Migne enthalten nur den zweiten Teil: die verschiedenen Verurteilungen. Das zeigt gleich der Anfang: Quapropter sanctus Leo papa nonus eandem heresim suo tempore ad apostolicam sedem per litteras ipsius Beringerii delatam generalis synodi iudicio diligentissime ventilavit[32]. Es folgen im Druck, wie bekannt, die übrigen Synoden gegen Berengar.

Haben wir nun in der neuen Freiburger Handschrift vielleicht den ersten von Chiffletius nicht gedruckten Teil der Väterzeugnisse gegen die Haeresie und damit den gesamten Traktat Bernolds? Diese Frage mußte sich sofort stellen, da das in der Handschrift Vorausgehende eine Väterstellensammlung über die Eucharistielehre darstellt. Damit aber war auch die zweite Frage sofort gegeben: Wo beginnt dann die Arbeit Bernolds? Ist die ganze Sammlung der Väterstellen in Freiburg von ihm oder nur ein Teil? Das Letztere war vor allem deshalb zu untersuchen, weil sich in der Behandlung der Väterzitate in der neuen Freiburger Handschrift von fol. 17^{v} ab ein starker Unterschied bemerkbar macht. Der Einschnitt liegt an der Stelle, wo ich oben S. 60 mit der einfachen Aufzählung der Eucharistieexcerpte aufhörte d. h. nach der Ps. Hieronymusstelle: Ne hereas in sanguine. Die neue Rubrumüberschrift wie der Beginn der weiteren Sentenz: Item de veritate corporis et sanguinis domini. Beatus Hylarius pictaviensis episcopus in octavo libro de sancta trinitate ita rationatur (!) de veritate corporis et sanguinis domini: Non est, inquit, ... ist bei allem Streben des Schreibers nach Gleichmäßigkeit mit den vorhergehenden einfachen Aufzählungen doch verschieden. Hier haben wir nämlich zum erstenmal einen wirklichen einleitenden Satz zu einer Väterstelle statt der bloßen Inhaltsangabe wie z. B. Gregorius in dialogo usw. Noch mehr fällt der Unterschied innerhalb der einzelnen Sentenzen auf. Es ist nicht mehr ein ganzes größeres Stück aus einem Kirchenvater zusammenhängend vorgelegt, sondern eine Reihe kurzer Excerpte aus dem gleichen Buch folgen unter derselben Überschrift und sind nur mit einem „post pauca" oder „post aliqua" untereinander verbunden.

Darüber, daß an dieser Einbruchstelle tatsächlich das

[32] Ebd. S. 88, 23—26.

Gesamtwerk Bernolds gegen Berengar beginnt, brachte die Festschrift des Steyerer Jesuiten Matthias Rieberer in der Raccolta Ferrarese[33] Sicherheit. Bei Gelegenheit der Kardinalserhebung des Wiener Nuntius Joseph Garampi am 4. Februar 1785 verfaßte der gelehrte Ordensmann eine Gabe an den neuen Kardinal: Anonymus Chiffletianus auctior sive usque ad § XV Anecdotus, De confutatione et damnatione Berengarii, Notis coaevorum Scriptorum illustratus, et eminentissimo ac reverendissimo Domino Josepho Cardinali Garampio, cum ad sacram Purpuream vocaretur, dedicatus a Matthia Rieberer, Styro Muraviensi, SS. Theologiae Doctore[34]. Rieberer verweist also bereits im Titel auf die Ausgabe der Schrift durch Chiffletius. Aber er kann diese auf Grund einer alten Wiener Handschrift, deren Bezeichnung er leider nicht nennt[35], verbessern und vor allem vermehren. Es ist sonderbar, daß diese Ausgabe fast übersehen worden ist und bis heute ein so unbekanntes Dasein führt[36]. Das kommt wohl vor allem daher, daß sie kaum mehr zugänglich ist. Auch wurde ein genauer Beleg, daß es sich tatsächlich bei der vermehrten Ausgabe um eine echte Schrift Bernolds handelt, von Rieberer nicht geführt. Die Wiener Handschrift brachte genau wie nun die Freiburger einen ersten Teil in einer losen Vätersentenzensammlung, in dem Rieberer das verlorene Stück der Schrift Bernolds sah.

Eine Nachforschung in der Wiener Nationalbibliothek ließ mich in Cod. lat. 1741 die Handschrift finden, nach

---

[33] Raccolta Ferrarese, Di opuscoli scientifici e letterari di Ch. Autori Italiani. Tom. XXI, Venigia 1789.

[34] Ebd. S. 37.

[35] Ab antiquissimo, cui insertus est Codice ... Manuscriptum diuturna Vindobonensium Eruditorum inspectione probatum: So beschreibt er in der Vorrede seine Quelle (a. a. O., S. 50). Glücklicherweise gibt er außer einem handgezeichneten kurzen Faksimile der Handschrift auf S. 92 mit der Überschrift Specimen characterum codicis Ms qui exstat in Bibliotheca Caesareo-Regia Vindobonensi noch in einer Anmerkung auf S. 91 eine genaue Inhaltsangabe einiger der übrigen Stücke der Handschrift: In hoc codice vetustissimo praemittitur Tractatus de vitanda excommunicatorum communione, a Bertholdo scriptus, et a Cl. Tengnagelio editus (Vetera Monum. contra Schism. pag. 239. Ed. Ingolst. A. 1612) isque stylo et tota scriptionis methodo huic Anonymo simillimus; immo et ibidem praecedit Ordo Romanus, iudicio Trithemii ab eodem scriptus correctusque.

[36] Ich fand ihn kurz angemerkt bei A. J. Macdonald, Berengar and the Reform of sacramental Doctrine, London 1930, 185, 189 u. a. — Öfters benutzt ihn J. Schnitzler, Berengar von Tours, sein Leben und seine Lehre, München 1890.

der Rieberer seine Ausgabe veranstaltete. Glücklicherweise bot sowohl seine kurze Beschreibung des Inhalts der Handschrift wie das von Rieberer seiner Ausgabe beigegebene kleine handgezeichnete Faksimile einen Ersatz der fehlenden Katalogbezeichnung. In meiner Arbeit: Das Schrifttum der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux in deutschen Bibliotheken[37] ist bereits S. 382 ff. eine genaue Beschreibung dieser für die Frühscholastik so wertvollen Handschrift gegeben, die u. a. außer Bernolds Micrologus und De vitanda excommunicatorum communione auch wesentliche Teile der ältesten scholastischen Schule Anselms und Wilhelms wie eine Streitschrift über den christologischen Streit um Gerhoh von Reichersberg enthält. Die Streitschrift gegen Berengar steht auf fol. 25v—32 und folgt ohne neue Textüberschrift unmittelbar nach den beiden genannten Arbeiten Bernolds. Das ist bereits ein gutes Zeichen, daß Rieberers Ansicht, die ganze Schrift Bernolds gegen Berengar gefunden zu haben, die richtige ist.

Was sagt dazu die neue Freiburger Handschrift? Bestätigt sie Rieberers Vermutung oder nicht? Rein äußerlich gesehen ergibt sich zunächst durch einen Vergleich der von Rieberer benutzten Wiener Handschrift und der Freiburger, daß der Freiburger Neufund mit dem oben bereits angezeigten Einschnitt bei der Hilariusstelle die Abhandlung in Wien aufnimmt. Beide gehen von hier ab bis zum Schluß parallel. Wir haben also zunächst ein ganz sicheres Zeugnis, daß Bernolds zweiter Teil nicht nur zufällig in einer Handschrift mit dem von Rieberer gedruckten losen Vätersentenzen verbunden ist, sondern daß es eine Überlieferungsschicht gibt, die diese Sentenzen als ersten Teil bringen. Es gibt zwischen der Wiener und der Freiburger Überlieferung nur einen kleinen, für unsere Frage belanglosen Unterschied[38]. An einer Stelle ist in Wien ein Zusatz zu Freiburg vorhanden: eine kurze Augustinstelle[39]. Sie ist wohl

---

[37] Münster 1936.

[38] Die lateinische kurze Einleitung seines Traktates hat Rieberer nicht in seiner Vorlage gefunden, sondern, wie er in einer Anmerkung dazu schreibt, selbst verfertigt. Er wollte den Traktat offenbar nicht unvermittelt mit den Väterstellen beginnen lassen. So heißt es von ihm selbst auf S. 51 seiner Edition: Arbitrarium hoc proemium, argumento styloque authoris utcumque conformatum, praemittere placuit, cum Manuscriptum anecdoto de Excommunicatione tractatui proxime subiectum, omni exordio careat, eiusque defectum Nota marginali innuit. Diese Einleitung kommt also für unsere Untersuchung und Edition nicht in Frage.

[39] Vgl. Edition, S. 84, 23 im Apparat.

eine Zutat und nicht ursprünglich. Das zeigt ihr Beginn: Item S. Augustinus contra quinque hereses. Es gehen bereits einige Augustinstellen voraus. In solchen Fällen hat aber der Traktat sonst nie den Namen wiederholt, sondern nur ein ‚Item' gesetzt, wie es die folgende Edition an vielen Stellen belegt. Es wird sich also um einen Zusatz[40] handeln, der deshalb in der folgenden Edition von mir nur in den Apparat aufgenommen wurde.

Daß diese Väterstellensammlung von dem Text des Hilarius ab tatsächlich den verlorenen ersten Teil der Streitschrift Bernolds gegen Berengar darstellt, ergibt sich jetzt auch aus dem Übergang des ersten zum zweiten von Chiffletius bereits veröffentlichten Teil. Ich setze beide in Parallele nebeneinander:

Freiburg[41]	Chiffletius[42]
Hanc fidem sancti patres nostri de veritate corporis domini ab antiquis temporibus semper habuerunt, quam non ex se sed ex ipsius veritatis attestatione se concepisse professi sunt, qui et huius fidei violatores iudicio universalis synodi sub terribili anathemate dampnaverunt. Sed tam execrabile anathema totque auctoritates tamquam indubitabiles *Beringerius andegavensis* diabolica presumptione contempnens *heresim sui nominis condidit et veritatem dominici corporis et sanguinis contra evangelicam veritatem abnegare presumpsit.*	*Beringerius andegavensis heresim sui nominis condidit et veritatem dominici corporis et sanguinis contra evangelicam veritatem abnegare presumpsit.*

Man sieht also gut, wie der Text bei Chiffletius aus dem letzten Satz des ersten Teiles herausgearbeitet wurde. Leider war es nicht mehr möglich festzustellen, ob Chiffletius erst die Ablösung vornahm oder ob sie bereits in der ihm vorliegenden Handschrift von St. Claude stand. Denn trotz einer Anfrage bei der dortigen Stadtbibliothek war die Handschrift nicht mehr aufzufinden. Sie wird in den Stürmen der Revolution verloren sein.

Es entschädigen uns aber dafür drei weitere neugefundene Überlieferungen aus dem 12. Jahrhundert, von denen

---

[40] Es bleibt natürlich auch die Möglichkeit, daß er von Bernold selbst später beigesetzt wurde.
[41] Edition, S. 88, 10—18.
[42] Chiffletius, S. 360; Ussermann, S. 432; Migne PL 148, 1453.

ich zwei in der Staatlichen Bibliothek zu Bamberg[43] und J. R. Geiselmann eine in der Stuttgarter Landesbibliothek feststellen konnte[44]. Alle enthalten wiederum den Gesamttraktat und zwar Bamberg, Staatliche Bibliothek, Cod. Lit. 140 (Ed. II 16), fol. 75—81 und Stuttgart, Landesbibliothek, Cod. theol. Q 259 vom gewöhnlichen Incipit: Beatus Hylarius an. Bamberg, Cod. Patr. 30 beginnt auf fol. 121—125 ein wenig später mit den Worten: Sancta et universalis synodus ephesina[45]. Auch diese Überlieferung enthält das größte Stück des ersten Teiles. Wir besitzen also bis jetzt nicht weniger als fünf Handschriften, die den Gesamttraktat in gleicher Form wiedergeben: ein gutes äußeres Kriterium, daß beide Teile wirklich zusammengehören.

Das beweisen auch — und das dürfte noch wesentlicher sein — die Quellen, die in beiden Teilen gleich sind. In beiden Teilstücken ist nämlich in gleicher Arbeitsweise vor allem Lanfrank, dann aber wohl auch Guitmund von Aversa benutzt. Da wir mit dieser Untersuchung zugleich eine innere Würdigung des Werkes verbinden können, soll eingehender noch darauf hier eingegangen sein.

Die Hauptquelle für die Väterzitate ist Lanfranks Liber de corpore et sanguine domini, Kapitel 17—20[46]. Es sind nicht nur einzelne Stellen aus Lanfrank entnommen, sondern ganze zusammenhängende Reihen von Zitaten, zusammen mit Lanfranks Einleitungen und Überleitungen. Auch sind diese Stellen in demselben Wortlaut und in der gleichen Form in beiden Werken zu finden. Unterbrechungen beim Zitat aus der gleichen Väterschrift z. B. aus Ambrosius, De mysteriis sind wiederum bei beiden Verfassern in gleicher Weise mit einem ‚post pauca' oder ‚post aliqua' gekennzeichnet. Nach der oben schon beschriebenen Hilariusstelle[47] bringt der Traktat sofort einen langen Absatz aus Lanfrank: Beatus Ambrosius discernens sacramenta Iudeorum et christianorum in sermone de mysteriis ad neophitos itidem de veritate corporis et sanguinis domini sensit et credidit. Considera, inquit, nunc utrum prestantior sit panis

---

[43] Vgl. Leitschuh-Fischer, Katalog der Handschriften der Kgl. Bibliothek zu Bamberg, I 289, 386; II 25. — Beide Handschriften waren früher in der Bamberger Dombibliothek.

[44] Theologische Quartalschrift 117 (1936) 277 f. — Eine genauere Beschreibung will J. R. Geiselmann noch selbst geben.

[45] Siehe Edition, S. 84, 24.

[46] PL 150, 428—435.

[47] Edition, S. 80, 1—18.

angelorum an caro Christi[48]. Das liest man bei Lanfrank im 18. Kapitel: Beatus Ambrosius discernens sacramentum christianorum a sacramento Iudeorum in sermone de mysteriis ad neophytos sic ait: Considera nunc, utrum prestantior sit panis angelorum an caro Christi[49]. Es folgt in Freiburg das gesamte Kapitel Lanfranks mit den Stellen aus Ambrosius und Augustin bis zu den ersten Sätzen der Homilie Augustins über den 98. Psalm[50]. Nur an zwei Stellen hat der Freiburger Text etwas gekürzt. So bei der Überleitung zu einem anderen Teil aus Ambrosius, De Mysteriis. Hier heißt es bei Lanfrank: His et aliis huiusmodi miraculis, quae ineffabili divinitatis operatione fiunt, ennaratis, post aliqua subiungit: Advertimus igitur ...[51]. Freiburg schreibt nur: Et post pauca: Advertimus igitur ...[52]. Dann ist noch der Beginn der Stelle aus der Homilie Augustins zum 98. Psalm fortgefallen. Das Ende des 18. Kapitels bei Lanfrank ist in unserer Stellensammlung offenbar ausgelassen, weil es sich hier um eine nähere Erklärung Lanfranks über die Stellen aus der Homilie des 98. Psalmes handelt. Sobald Lanfrank aber im Beginn des 19. Kapitels seine Väterstellenzitate wieder aufnimmt, folgt ihm erneut Freiburg: Augustinus in omelia super Iohannem: In populo enim Iudeorum figuratus est populos christianorum[53], so liest man hier bei Lanfrank. Und in Freiburg heißt es: Item in omelia undecima super Iohannem: In populo ...[54]. Alle weiteren Texte Lanfranks aus Augustin übernimmt wiederum Freiburg: Item in omelia tricesima prima ... Item in quadragesima ... Item in sermone ad neophitos ... Item in quarto de sancta trinitate ...[55]. Lanfrank schließt daran einige Stellen aus Leo dem Großen. Bevor der Freiburger Traktat sie abschreibt, möchte er erst noch das Zeugnis eines der frühen Konzilien einschieben: des Konzils von Ephesus. Aber auch diese Darstellung entnimmt er wieder Lanfrank, der bereits im 17. Kapitel von ihm gesprochen hatte. Für den Einschub gerade an dieser Stelle dürfte wohl die zeitliche Rücksicht maßgebend gewesen sein, wie sie schon von Lanfrank angedeutet wird: Post obitum beati Augustini

---

[48] Ebd., S. 80, 19—23.
[49] PL 150, 430D f.
[50] PL 150, 430D—433A.
[51] PL 150, 431B.
[52] Edition, S. 81, 17
[53] PL 150, 434C.
[54] Edition, S. 84, 4—5.
[55] PL 159, 434C—D; Edition, S. 84, 6—13.

tempore Coelestini papae et Cyrilli Alexandrini episcopi, quibus praecipientibus atque adnitentibus indicta ac celebrata est synodus ephesina, una de quatuor quas beatus Gregorius in epistola ad patriarchas fatetur se ita suscipere, complecti et venerari quemadmodum sancta quatuor evangelia domini nostri Jesu Christi. In qua synodo damnatae sunt utraeque superius comprehensae lethales pestes, roborata est fides, qua credimus panem converti in eam carnem, quae in cruce pependit, vinumque in eum sanguinem, qui de pendentis in cruce latere emanavit. Denique ducenti qui eidem concilio interfuere episcopi, inter cetera de hoc sacramento sic scripserunt et Nestorio episcopo quasi haereticorum capiti transmiserunt: Ad benedictiones, inquiunt, mysticas accedimus et sanctificamur[56]. Diese Ausführungen zieht unser Traktat in die Worte zusammen:

Sancta et universalis synodus ephesina una ex quatuor conciliis, que sanctus Gregorius in synodica sua et evangeliis comparat et omnes ab illis dissentientes anathematizat, illa, inquam, synodus nos in dominica cena ipsam carnem ipsius verbi dei propriam factam percipere asserit, que et in cruce pro tocius mundi salute pependit. Ait enim: Ad benedictiones mysticas accedimus ...[57].

Es ist also im Traktat alles Unnötige fortgelassen und kurz und knapp das Wesentliche beibehalten. Nach der angegebenen längeren Ausführung des Konzils: Ad benedictiones ... folgt bei beiden Traktaten wörtlich gleich auch noch der entsprechende Anathematismus: Et circa finem concilii: Si quis non confitetur carnem domini vivificatricem esse ...[58].

---

[56] PL 150, 428B.

[57] Edition, S. 84, 24—85, 18. — Es ist bezeichnend, daß sich diese Stelle — eine der wenigen persönlich gefärbten des ersten Teiles unseres Traktates — wörtlich in einer anderen Schrift Bernolds wiederfindet. Sie steht auch in seinem Werk De vitanda excommunicatorum communione (edit. E. Dümmler, Monum. Germ.; Libelli de lite 3, 600) vom Konzil von Nizäa; quod beatus Gregorius in synodica sua et evangelio comparat et omnes ab eo dissentientes anathematizat. Fast wörtlich heißt es gleichfalls so in Bernolds Apologeticus n. 2 (edit. E. Dümmler, ebd. 2, 262).

[58] PL 150, 428D; Edition, S. 85, 18—23. — Guitmund von Aversa benutzt in seinen Libri tres de corporis et sanguinis Christi veritate Lanfrank in ganz ähnlicher Weise wie Bernold. Auch er schiebt das Konzil von Ephesus in die Reihe der Väterbeweise ein; aber an zeitlich unrichtiger Stelle erst nach Leo: PL 149, 1475B—C. Dadurch tritt der Historiker unseres Traktates noch deutlicher hervor.

In zeitlich richtiger Folge geht unser Traktat nun zu Leo dem Großen über: Sanctus Leo papa magnus, cuius auctoritate congregatum et confirmatum est secundum calcedonense concilium, in sermone de ieiunio septimi mensis: Hanc, inquit, confessionem, dilectissimi, toto corde promentes ...[59]. Man findet diese Stelle bei Lanfrank an der Stelle des 19. Kapitels, die unser Verfasser verlassen hatte, als er das Konzil von Ephesus einschob[60]. Nun aber wird die Darstellung in den beiden Werken etwas verschieden. Lanfrank schrieb zunächst eine Stelle aus Leos Brief an Anatholius aus, dann aus Leos Predigt über das Leiden des Herrn. Unser Traktat stellt beides um, kürzt die Stelle aus der Leidenspredigt um den ersten Satz und schiebt zwischen die beiden Texte noch ein Stück aus dem Brief Leos an die Gemeinde von Konstantinopel[61] ein.

Hier scheint mir bereits eine neue Quelle für unseren Traktat eingesetzt zu haben. Deutlicher wird das aus den nun folgenden Väterzitaten. Mit Lanfrank, in richtiger Zeitfolge, wird in unserem Traktat Gregor der Große angeführt. Aber es geschieht nicht mit der Stelle Lanfranks, sondern einem Text aus den Moralia: Sanctus Gregorius papa in moralibus: Terra, inquit, ne operias sanguinem meum neque inveniat locum in te latendi clamor meus. Peccanti homini dictum est: Terra es et in terram ibis, que scilicet terra redemptoris nostri sanguinem non abscondit ... Ich habe diesen Text in keiner der katholischen Gegenschriften im Berengarstreit aufgeführt gefunden, ebensowenig wie das obengenannte Stück aus Leos Brief an die Kirche von Konstantinopel. Diese letzte Stelle aber kennt Anselm in seiner Collectio canonum[62]. Aber auch er bringt nicht die Gregorstelle. Wohl aber finden sich die weiteren Gregorstellen unseres Traktates in den katholischen Streitschriften: Item in libro dialogorum: Ad altare Christi corpus sumitur und die Osterhomilie: Item in omelia paschali: Quis, inquit, agni sanguis sit, non iam audiendo sed bibendo didicistis. Beide liest man bei Guitmund, De corporis et sanguinis Christi veritate[63], die zweite gleichfalls bei Durandus, De corpore et sanguine domini[64]. Die letztere kennt auch Lanfrank an

---

[59] Edition, S. 85, 24—86,5.
[60] PL 150, 434D—435A.
[61] Edition, S. 86, 5—20.
[62] Fridericus Thaner, Anselmi episcopi Lucensis Collectio Canonum, Oeniponte 1906, libr. IX, C. 6, p. 461.
[63] PL 149, 1474A bezw. 1473D.
[64] PL 149, 406D.

unserer Stelle als einzigen Beweis aus Gregor. Aber er hat sie hier nicht im vollen Wortlaut[65] und kommt daher als unmittelbare Quelle für unseren Traktat wohl nicht in Frage, sicher nicht als einzige Quelle.

Einer anderen Schrift muß gleichfalls die folgende Beweisstelle entnommen sein: Origenes quoque iuxta Ieronimum post apostolos doctor ecclesiarum, etsi in quibusdam aliis erraverit, in hac tamen causa fidem catholicam cum sanctis patribus fidelissime tenuit iuxta quod ipse in quodam suo sermone de manna legitur asseruisse. Ait enim: Vocare solemus quedam sacramenta tantum eo quod in natura sui permanentia sacri aliquid nobis innuunt; quedam vero virtute eius qui omnia fecit ex nichilo, a sui natura permutata significant nobis idem quod sunt ...[66]. Auch diesen Ps. Origenes Text fand ich in keiner der Kampfschriften. Den letzten Beweis unseres Traktates bringt aber wiederum bereits Guitmund in seinen Libri de corporis et sanguine Christi veritate[67], wie diese Stelle überhaupt häufig zitiert wird: Ps. Eusebius Emisenus. Doch hat unser Traktat eine ganz besondere Eigenheit, die wieder ganz vereinzelt in den Kampfschriften dasteht. Er schreibt nämlich: Eusebius emisenus doctor egregius et beatus Ysidorus eisdem pene verbis de veritate dominici corporis eandem fidem se habere testantur. Vere, inquiunt, unica et perfecta hostia fide estimanda[68]. Der Grund dieser ganz ähnlichen Ausdrucksweise der beiden Schriftsteller liegt natürlich darin, daß die gleiche Schrift sowohl Eusebius wie Isidor zugeschrieben wurde[69]. Unser Traktat glaubt aber an zwei Schriften. Er hat sie also beide nicht gelesen, sondern bringt nur aus anderen Quellen seine Stelle.

Damit schließt Freiburg wie Wien den ersten Teil. Wir können also der Arbeitsweise ganz gut nachgehen. Hauptquelle war Lanfrank, dessen Väterbeweis in Kapitel 18 und 19 des Liber de corpore et sanguine domini zum großen Teil wörtlich übernommen wird. Ausgelassen ist vor allem nur eine längere mehr persönliche Darlegung Lanfranks über den Sinn einer Augustinstelle, die also nicht so sehr in

---

[65] PL 150, 435B—C. Der zweite Teil folgt bei Lanfrank erst in Kapitel 20: PL 150, 437D.

[66] Edition, S. 87, 8—24.

[67] PL 149, 1483D—1484A.

[68] Edition, S. 87, 25—88, 9.

[69] Vgl. Faustinus Arevali, S. J., Isidoriana, pars 2 cap. 72 n. 28; PL 81, 490D—491A, wo zahlreiche Handschriften mit dem Autornamen Isidors schon aufgezählt sind.

einen einfachen Väterbeweis hineingehörte. Umstellungen und Einschübe sind dort gemacht, wo es die Zeitfolge notwendig machte. Außer Lanfrank aber sind sicher noch andere Quellen Pate gestanden, die sich aber aus den bisher bekannten Streitschriften als ganze nicht ergeben. Doch ist auffallend, daß neben der einleitenden Hilariusstelle, die Guitmund in seinen Libri de corporis et sanguinis Christi veritate ausführlich bringt und bespricht, noch die beiden aus Lanfrank ungedeckten Gregortexte unseres Traktates wie auch das Zitat aus Ps. Emisenus sich bei Guitmund findet, so daß, wenn man Guitmund als zweite Quelle annimmt, nur mehr drei ungedeckte Stellen vorhanden sind. Daß tatsächlich Guitmund als zweite Hauptquelle neben Lanfrank in Frage kommt, zeigt auch wohl hie und da die Textgestaltung der Stellen, die in unserem Traktat bis auf einzelne Worte und Ausdrücke die gleiche ist wie bei Guitmund, auch dort, wo sie von der sonst gebräuchlichen abweicht. Die weitere Quelle der drei noch ungedeckten Texte wird uns vielleicht einmal die Geschichte der interessanten Ps. Origenesstelle zeigen[70].

* * *

Und die Quellen des zweiten Teiles? Sind es die gleichen? Da der zweite Teil auch noch nie nach ihnen untersucht worden ist, will ich wenigstens Einiges aufklären. Daß zunächst Lanfrank hier ebenfalls Quelle war, geht deutlich hervor. So heißt es z. B. nach der Darlegung der einzelnen Verurteilungen Berengars: Nec necessarium nobis videbatur, ut singulas Beringerii nenias enumeraremus[71]. Den gleichen Ausdruck naenia braucht auch Lanfrank[72]. Wesentlichere Merkmale der Benutzung Lanfranks zeigen sich bei der Darstellung der einzelnen Synoden, die Berengar verurteilten, besonders bei Vercelli. Ich will beide Darlegungen hier abdrucken, um den Vergleich leichter zu ermöglichen. Ich möchte aber schon vorher darauf aufmerksam machen, daß Bernold ausdrücklich sich hier auf Lanfranks Buch beruft.

Die Beschreibung der Synode lautet bei Lanfrank im Wesentlichen:

Dehinc declarata est synodus Vercellensis, quae *proximo Septembri* eodem praesidente pontifice est *celebrata Ver-*

---

[70] Vgl. Edition, S. 87, 8—24.
[71] Edition, S. 92, 32—33.
[72] cap. 1; PL 150, 409C.

cellis. Ad quam *vocatus* non venisti ... In qua in audientia omnium, quī de diversis huius mundi partibus illuc convenerant, *Joannis Scoti liber De* eucharistia lectus est et *damnatus,* sententia tua exposita et damnata, *fides* sanctae ecclesiae, quam ego teneo et tenendam astruo, audita et concordi *omnium* assensu *confirmata*. Duo clerici, *qui legatos* tuos *se esse* dixerunt, *in primo aditu* statim *defecerunt* et capti sunt[73].

Bei Bernold finden sich zum Teil diese Ausführungen bis in den Wortlaut wieder:

Deinde ipsum ad proximam tunc synodum in *proximo septembri* ab eo *Vircellis celebrandam vocavit* audiendum. Ad hanc synodum non ipse Beringerius sed quidam eius fautores pervenerunt, *qui se legatos* eius *esse* asserentes eumque defendere volentes, *in primo aditu defecerunt*. Domnus autem apostolicus iterum synodali iudicio sententiam Beringerii et *librum Iohannis Scotti de* corpore domini sub anathemate *dampnavit,* et *fidem,* quam *omnes* catholici de veritate corporis et sanguinis domini hactenus habuerunt et adhuc habent, *confirmavit*. His utrisque synodis domnus Lantfrancus, non multo post Anglorum archiepiscopus, scribens contra Beringerium se interfuisse fatetur[74].

Die in den beiden Texten in Sonderdruck gesetzten Stellen beweisen die Abhängigkeit recht deutlich. Dazu kommt, wie schon gesagt, das ausdrückliche Zeugnis Bernolds sowohl hier wie auch an anderen Stellen, in denen er selbst seine Kenntnis des Buches Lanfranks bezeugt. So verweist er am Schluß des Traktates z. B. seine Leser, die Genaueres erfahren wollen, eigens auf Lanfranks Schrift: Nec necessarium nobis videbatur, ut singulas Beringerii nenias enumeraremus et enumeratas singillatim annullaremus, presertim cum eruditissimi doctores Lantfrancus inquam et Christianus, ambo religione et eruditione christianissimi, non multo post episcopi, de his enucleatissime scripserint et singulas antenticis rationibus invictissime proscripserint. Illorum quippe libri etiam curiosissimis perquisitoribus sufficere possunt, ut singulas tergiversationes Beringerii deprehendant et quibus rationibus annullate sint, consequenter agnoscant[75].

Bernold nennt hier als weitere Streitschrift, die er empfiehlt und kennt, Guitmunds Liber de corpore et sanguine domini. Bereits im ersten Teil hatten wir diese Schrift schon als vermutliche Quelle neben Lanfrank und einer an-

[73] cap. 4; PL 150, 413C. — [74] Edition, S. 88, 29—89, 9.
[75] Edition, S. 92, 32—93, 6.

deren gefunden. Der zweite Teil belegt das noch eingehender. Denn hier ist gleich ein ganzer Abschnitt wohl wesentlich von Guitmund abhängig. Nachdem Bernold die Aufzählung der antiberengarischen Synoden beendet hat, zieht er daraus den Schluß, daß eine Lehre, die von so vielen Konzilien bestätigt ist, nur richtig sein kann. Wenn das, wie bei den alten Konzilien schon dann gelte, wenn die römischen Päpste nicht anwesend waren, sondern nur ihre Bestätigung nachher gaben, um wieviel mehr gelte das dann von so vielen Synoden unter der persönlichen Leitung des Oberhauptes der Kirche. Diesen letzteren Gedanken hat freilich Guitmund nicht ausgesprochen. Er scheint persönliches Eigentum und Anliegen Bernolds gewesen zu sein. Aber der grundlegende Gedanke, daß eine Lehre, die von so vielen Synoden aufgestellt wurde, das Zeichen der absoluten Sicherheit trägt, ist wohl bis auf die Wortformulierungen und das belegende Väterzitat aus Guitmund übernommen. Ich bringe auch hier wieder zum leichteren Vergleich die beiden Texte und setze die gleichen oder ganz ähnlichen Stellen in Sonderdruck. Bei Guitmund heißt es im dritten Buch[76]:

Item [Augustinus] in septimo eiusdem [De baptismo contra Donatistas] libro: *Id autem,* ait, fiducia *securae vocis* possumus *asserere, quod in gubernatione domini dei nostri et salvatoris Jesu Christi universalis ecclesiae consensione reboratum est.* Quapropter fides, quam de corpore et sanguine domini semper ecclesia universa tenuit, multis insuper *conciliis generalibus* roboravit, ex *apostolica auctoritate* tradita rectissime creditur. Nam si illud quod semper ecclesia tenuit, nullis munitum conciliis apostolicum est, quanto magis illud, quod et semper tenuit et multis est, ut dixi, *conciliis generalibus confirmatum,* ex *apostolica auctoritate* traditum esse cernendum est.

Die entsprechende Stelle bei Bernold aber lautet, wenn ich den Einschub über die nicht unter persönlicher Leitung des Papstes stattgehabten Konzilien nur durch Punkte bezeichne:

Horum igitur *conciliorum* tam *generalium* et *apostolica auctoritate* tam principaliter *firmatorum* sanctiones contra beringerianam heresim nobis sufficere debent, cum sancti patres etiam unius solius generalis concilii auctoritatem contra quamlibet heresim sufficere censerent ... Multo magis ergo nobis plures synodi generales contra unam solam

[76] PL 149, 1438A—B.

heresim sufficere debent, ... presertim cum ipsi in tot synodis ab invicem non discrepaverint sed omnes unanimiter berengerianam heresim in diversis conciliis sub anathemate dampnaverint. Indubitanter sane cuilibet catholica ... tot *generalia apostolice auctoritatis concilia* contra hanc heresim sufficiunt, quia iuxta assertionem sancti Augustini omnis catholicus securus eam partem detestatur, cui ecclesiam universalem in apostolicis sedibus roboratam non communicare cognoscit. *Item* Augustinus: *Id autem* sententia *vocis asserere securum est, quod in gubernatione domini dei nostri et salvatoris Jesu Christi universalis ecclesie concensione roboratum est*[77].

Auch hier sind also die Parallelen recht deutlich. Bezeichnend ist vor allem das Wörtlein ‚Item' vor der Augustinstelle am Schluß der Darlegungen Bernolds. Das hat gar keinen Sinn, da vorher der gleiche Text Augustin umschreibend von Bernold wiedergegeben wurde. Es wird aber verständlich, wenn man Guitmunds Text ansieht, in dem schon zwei andere Augustinusstellen vorausgehen. Von dort ist es also unbesehen durch Bernold mit übernommen worden.

Wir stehen am Ende unserer Ausführungen[78]. Im zweiten Teil fand sich also ein Hinweis auf den ersten, da er von den zwei Beweisarten: Vätertexten und Konzilbestimmungen

---

[77] Edition, S. 91, 30—92, 22.

[78] Der letzte Teil der Freiburger Handschrift geht nach Bernolds Schrift wieder stark in Einzelsentenzen über. Zunächst folgt fol. 21v—22 eine kurze eucharistische Predigt: Diximus fratres hoc dominum commendasse ... ut postea regnet in celo. Dann setzen die Einzelsentenzen ein, die über die verschiedensten Gegenstände handeln. Das Incipit lautet: Sanctus Augustinus super genesim ad litteram: Quoquo autem modo et qualeslibet aque super celos sint, eas esse ibi minime dubitemus. Das Explicit steht auf der letzten Seite der Handschrift fol. 26v: quia novit deus qui sunt eius sed alienigenarum. Auf dem Vorblatt der Handschrift liest man von anderer Hand der Zeit noch einige Briefe Ivos von Chartres: Ivo huius carnotensis ecclesie minister ... Quam crebris luporum ... studeatis. Vale (ep. 102; PL 162, 120D ff.) Ivo huius carnotensis ecclesie minister ... De tribulatione premunite. Valete (ep. 105; PL 162, 123—124) Ivo ... W. parisiensi archiepiscopo(!) a zelo iusticie ... (ep. 122; PL 162, 135). — Eine ganz ähnliche Methode einen sonst zusammenhängenden Traktat in Einzelsentenzen durch Abschnitte und Rubrumüberschriften äußerlich zu einer Sentenzensammlung zu machen, wie wir es hier mit Bernolds Werk in Freiburg sehen, konnte ich für den sogenannten Anselmbrief über die Eucharistie in den Ps. Alger-Sentenzen feststellen. Vgl. meine Arbeit: Das Schrifttum der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux in deutschen Bibliotheken, S. 190 ff.

spricht; die Sprachweise des ersten Teiles entspricht ferner ganz der des zweiten; in beiden sind auch die gleichen Quellen, vor allem Lanfrank und auch Guitmund, benutzt. Die Art der Benutzung ist ebenfalls ganz die Bernolds, der in ähnlicher Weise auch in den anderen Werken wie z. B. in seiner Chronik arbeitete. Auf den Geschichtschreiber Bernold verweist die genaue zeitliche Folge des im ersten Teil geführten Väterbeweises. Somit kann man mit historischer Sicherheit zusammen mit der nun auch vorhandenen äußeren Bezeugung in den Handschriften von Wien, Freiburg, Stuttgart und Bamberg davon sprechen, daß wir hier das verlorene Gesamtwerk Bernolds vor uns haben. Auch seinen Titel erfahren wir aus diesen Handschriften. Hier lautet ja das Rubrum: Item de veritate corporis et sanguinis domini[79]. Bernold hat also seinen Traktat ähnlich wie seine beiden Hauptquellen genannt: Libri de corporis et sanguinis Christi veritate nennt z. B. Guitmund sein Werk.

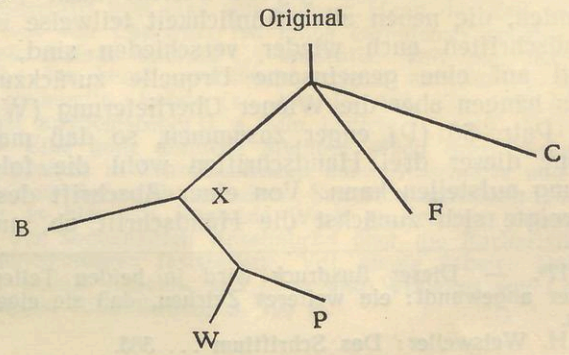
Für die Zuteilung des Gesamttraktates an Bernold spricht es endlich erneut, daß neben der oben schon eingehend beschriebenen Wiener Handschrift auch die beiden Bamger Überlieferungen unmittelbar vorausgehend oder folgend Werke Bernolds bringen. In Lit. 140 folgt fol. 81^{v}—104^{v} sein Micrologus; in Patr. 30 steht vorher fol. 114—121 der Tractatus de vitanda excommunicatorum communione. Textlich gehören diese beiden Bamberger Handschriften eng mit der Wiener Überlieferung zusammen. Die Übereinstimmung geht bis zu den einzelnen Schreibfehlern, wie der Apparat der folgenden Edition zeigen wird. Ich verweise z. B. darauf, daß in allen drei Handschriften Berengar als Diakon von St. Martin statt St. Mauritius bezeichnet wird. Äußerlich ist diese Ähnlichkeit auch dadurch angezeigt, daß in allen drei Überlieferungen das gleiche Dekret Paschalis' II folgt[80]. Eine direkte Abhängigkeit besteht nach Ausweis der Varianten, die neben aller Ähnlichkeit teilweise in den drei Handschriften auch wieder verschieden sind, nicht. Man wird auf eine gemeinsame Urquelle zurückzugehen haben. Es hängen aber die Wiener Überlieferung (W) und Bamberg, Patr. 30 (P) enger zusammen, so daß man für die Gruppe dieser drei Handschriften wohl die folgende Entwicklung aufstellen kann. Von einer Abschrift des Originals zweigte sich zunächst die Handschrift ab, auf die

[79] fol. 17^{v}. — Dieser Ausdruck wird in beiden Teilen der Schrift öfter angewandt: ein weiteres Zeichen, daß sie eine Einheit bilden.

[80] Vgl. H. Weisweiler: Das Schrifttum ... 385.

die ganze Gruppe zurückgeht (X). Von ihr ging bald eine Linie ab, der Bamberg, Lit. 140 (B) entstammt. Eine andere Abzweigung von X brachte Wien (W) und Bamberg, Patr. 30 (P).

Der Freiburger Text ist von dieser Gruppe, ebenso wie die Handschrift von St. Claude unabhängig. Beide gehen aber unmittelbarer auf das Original zurück. Das zeigt z. B. die richtige Bezeichnung der Diakonatsstelle Berengars: sancti Mauricii andegavensis. Doch haben auch diese beiden Handschriften bereits Schreibfehler. Da beide aber untereinander unabhängig vom Original abstammen, läßt sich beim zweiten Teil des Werkes, für das alle drei Überlieferungslinien vorliegen, leicht der ursprüngliche Originaltext herstellen, da man durch die Übereinstimmung zweier Linien gut die Fehler der dritten herausmerkt. Schwieriger ist das beim ersten Teil, wo uns der Text von St. Claude nicht mehr zur Verfügung steht. Hier ist von Fall zu Fall zu entscheiden, ob dem Freiburger Text (F) oder der gemeinsamen Quelle (X) der Seitenüberlieferung von Wien (W) und Bamberg (B, P) der Vorzug gebührt. Aber auch hier liegt dafür ein objektiver Maßstab vor. Zunächst lehrt der zweite Teil des Werkes, wie F und X (= WBP) gearbeitet haben. Das gibt Winke für den ersten Teil. Dann kennen wir ja auch die Quelle Bernolds für diesen ersten Teil in Lanfranks Schrift. Was sich ihr also an Lesarten nähert, wird selbstverständlich original sein, da ein Grund für eine nachträgliche Verbesserung an Hand des Werkes Lanfranks nicht vorliegt, weil alle Überlieferungen Ähnlichkeiten mit ihm aufweisen. Ich habe im Apparat der Edition daher bei allen wesentlichen Varianten auch die Lesart Lanfranks zur Nachkontrolle in Klammern unter dem Sigel L beigefügt. Das Schema der Überlieferungen ist also das folgende:



Somit ist auch die Grundlage einer textkritischen Edition gegeben, da mir nun die vier von mir gefundenen Handschriften des Gesamttraktates und eine fünfte für den zweiten Teil zur Verfügung stehen. Eine textkritische Edition ist vor allem deshalb von nöten, weil der verbreitete Druck des zweiten Teiles nach Ausweis der neuen Handschriften manche Schreibfehler enthält, ganz abgesehen davon, daß die Ausgabe von Chiffletius wie auch von Ussermann nur schwer zugänglich sind. Der Druck bei Migne aber ist sehr schlecht und hat zu den Fehlern der Handschrift von St. Claude und den neuen Druckfehlern, die Ussermann beim Abdruck aus Chiffletius bereits hinzufügte, noch eine Anzahl weiterer gebracht. Auch Rieberer hat nicht sehr sauber gearbeitet, wie ein Vergleich seiner Edition mit dem Wiener Original zeigte[81].

Wie notwendig eine textkritische Edition ist, sei zum Schluß an einem interessanten Beispiel gezeigt. Bei A. J. Macdonald, Berengar and the Reform of Sacramental Doctrine, London 1930, findet sich auf S. 185 die Angabe, daß Bernold das Datum der Synode unter Gregor falsch in das Jahr 1089 setze, obschon Gregor bereits 1085 gestorben sei. In Wirklichkeit handelt es sich nur um einen Druckfehler bei Migne, da alle Handschriften deutlich 1079 lesen. So wird die Edition nicht nur eine der wichtigsten Schriften zum Berengarstreit im Gesamtwortlaut textkritisch zugänglich machen, sondern uns auch Bernold selbst genauer in seiner Arbeitsmethode und seinem Kampf um die Kirche zeigen.

* * *

F: Freiburg, Universitätsbibliothek, Cod. 371, fol. 17^{v}—21^{v}.
W: Wien, Nationalbibliothek, Cod. 1705, fol. 25^{v}—32.
C: St. Claude (nach dem Urdruck bei Chiffletius).
B: Bamberg, Staatliche Bibliothek, Cod. Lit. 140 (Ed. II. 16), fol. 75—81.
P: Bamberg, Staatliche Bibliothek, Cod. Patr. 30 (B. III. 25), fol. 121—125.
X: gemeinsame Gruppe BPW.
L: Lanfrank, Liber de corpore et sanguine domini (Nach der Erstausgabe Basel 1528 und einer Reihe von Handschriften ist dabei der schlechte Text bei Migne PL 150 verbessert).

[81] Rieberer ist daher für die Edition nicht benutzt worden, sondern nur seine ursprüngliche Quelle in Wien.

De veritate corporis et sanguinis domini.

Beatus Hylarius pictaviensis episcopus in octavo libro de sancta trinitate ita ratiocinatur de veritate corporis et sanguinis domini: Non est, inquit, humano aut seculi sensu in dei rebus loquendum neque per violentiam atque impudentem predicationem celestium dictorum a sanitate aliene atque impie intelligentie extorquenda est perversitas. Que scripta sunt, legamus, et que legerimus, intelligamus et tum perfecte fidei officio fungemur. De naturali in nobis Christi veritate, que dicimus, nisi ab eo didicimus, stulte atque impie dicemus. Ipse enim ait: *Caro mea vere est esca et sanguis meus vere est potus. Qui edit carnem meam et bibit sanguinem meum, in me manet et ego in eo.* De veritate carnis et sanguinis non est relictus ambigendi locus. Nunc enim et ipsius domini professione et fide nostra vere est caro et vere est sanguis; et hec accepta atque hausta id efficiunt, ut et nos in Christo et Christus in nobis sit. Anne hoc veritas non est? Contingat plane his verum non esse, qui Christum Jesum verum deum esse negant.

Beatus Ambrosius discernens sacramenta Iudeorum et christianorum in sermone de mysteriis ad neophitos itidem de veritate corporis et sanguinis domini sensit et credidit. Considera, inquit, nunc utrum prestantior sit panis angelorum an caro Christi, que utique est corpus vite. Manna illud e celo, hoc supra celum; illud celi, hoc domini celorum; illud corruptioni obnoxium, si in diem alterum servaretur, hoc alienum a corruptione, quod quicumque religiose gustaverit, corruptionem sentire non poterit. Illis aqua de petra fluxit; tibi sanguis e Christo. Illos ad horam saciavit aqua; te sanguis diluit in eternum. Iudeus bibit et sitit; tu cum biberis, sitire non poteris. Et illud in umbra; hoc in

1-18 S. Hilarius, De sancta Trinitate, libr. 8 n. 14; PL 10,247A—B — Cf. Guitmundus de Aversa, Libri tres de corporis et sanguinis Christi veritate in eucharistia, libr. 3; PL 149,1475A—B 19-pag. 84, 4 Cf. Lanfrancus, Liber de corpore et sanguine domini adversus Berengarium, cap. 18; PL 150, 430D—433B 22- pag. 81,2 S. Ambrosius, De mysteriis, cap. 8 n. 48 s.; PL 16, 404C—405A.

Superscriptio om. WC; domini: Christi B; De corpore domini P 1-pag. 84, 23 *om.* P 1-pag. 88, 15 *om.* C 2 ratiocinatur: rationatur F 3 sanguinis: Christi *add.* W domini: Jesu Christi B 7 tum: tunc F; tu W 8 fungemur: fugemur W 9 que: qua W dicimus: diximus B 14 fide: fides W 19 Beatus: Item beatus F 22 Considera: Considerate X (Considera L) 23 vite: Et add. W 28 e: est a B 30 biberis: bibis B

veritate. Si illud quod miraris, umbra est, quantum istud cuius et umbram miraris? Et paulo post: Cognovisti prestantiora. Pocior est lux quam umbra, veritas quam figura, corpus auctoris quam manna de celo. Forte dicas: Aliud video. Quomodo tu mihi asseris, quod corpus Christi accipiam? Et hoc superest adhuc nobis, ut probemus. Quantis igitur utimur exemplis! Probemus non hoc esse, quod natura formavit sed quod benedictio consecravit maioremque vim esse benedictionis quam nature, quia benedictione etiam natura ipsa mutatur. Virgam tenebat Moyses, proiecit eam et facta est serpens; rursus prendit caudam serpentis et in virge naturam revertitur. Vides igitur prophetica gratia bis mutatam esse naturam serpentis et virge. Currebant Egypti flumina puro aquarum meatu, subito de fontium venis sanguis cepit erumpere, non erat potus in fluviis. Rursus ad prophete voces cruor cessavit fluminum, aquarum natura remeavit. Et post pauca: Advertimus igitur maioris esse gratiam quam naturam et adhuc tamen prophetice benedictionis numeramus gratiam. Quod si tantum valuit humana benedictio, ut naturam converteret, quid dicimus de ipsa consecratione divina, ubi ipsa verba domini salvatoris operantur? Nam sacramentum istud, quod accipis, Christi sermone conficitur. Quod si tantum valuit sermo Helye, ut ignem de celo deponeret, non valebit Christi sermo, ut species mutet elementorum? De tocius mundi operibus legisti: *Quia ipse dixit et facta sunt; mandavit et* creatum est. Sermo igitur Christi, qui potuit ex nichilo facere, quod non erat, non potest ea, que sunt, in id mutare quod non erant? Non enim minus est novas rebus dare quam mutare naturas. Sed quid argumentis utimur? Suis utamur exemplis incarnationisque astruamus mysterii veritatem. Numquid nature usus precessit, cum dominus Jesus ex Maria nasceretur? Si ordinem querimus, viro mixta femina generare consuevit. Liquet igitur, quod preter nature ordinem virgo generavit; et hoc, quod conficimus corpus, ex virgine est. Quid hic queris nature ordinem in Christi corpore, cum preter naturam sit ipse dominus Jesus partus ex virgine?

2-17 Ibid. cap. 5 n. 45; cap. 9 n. 50 s.; PL 16, 405A—406A 17-37 Ibid. cap. 9 n. 52 s.; PL 16, 406B—407A

1 umbra: et *add.* B 5 mihi: tibi X (mihi L) 6 nobis: vobis F (nobis L) ut *om.* F (ut L) 7 exemplis: ut *add.* B 9 vim: veri W 10 Moyses: et *add.* B 11 prendit: predit F; prehendit W; apprehendit B (prendit L) 12 bis: his F 29 rebus: res FX (rebus L) 30 quid: quod F; quo X Suis: Si vis W 31 mysterii: misteriis X (mysterii L)

Item in quarto libro de sacramentis: Tu forte dicis: Meus panis est usitatus. Sed panis iste panis est ante verba sacramentorum. Ubi accesserit consecratio, de pane fit corpus Christi. Et paulo post: Celum non erat, mare non erat, terra non erat. Sed audi dicentem David: *Ipse dixit et facta sunt; ipse mandavit et creata sunt.* Ergo ut tibi respondeam: Non erat corpus Christi ante consecrationem; sed post consecrationem dico tibi, quia iam est corpus Christi. *Ipse dixit et facta sunt; ipse mandavit et* creatum est. Et post aliqua: Antequam consecretur, panis est; ubi autem verba Christi accesserint, corpus est Christi. Denique audi dicentem: *Accipite et edite ex eo omnes. Hoc est enim corpus meum.* Et ante verba Christi calix est vini et aque plenus; ubi verba Christi operata fuerint, ibi sanguis efficitur, qui plebem redemit. Ergo videte quantis generibus potens est sermo Christi universa convertere. Deinde ipse dominus Jesus testificatur nobis, quod corpus suum et sanguinem accipiamus. Numquid debemus de eius fide et testificatione dubitare?

Item in sexto de sacramentis: Sicut verus est dei filius dominus noster Jesus Christus non quemadmodum homines per gratiam sed quasi filius ex substantia patris, ita vera eius caro est, sicut ipse dixit, quam accipimus, et verus eius sanguis est, quem potamus. Sed forte dicis, quod dixerunt tunc temporis etiam discipuli Christi audientes dicentem: *Nisi quis manducaverit carnem meam et biberit sanguinem meum, non manebit in me nec habebit vitam eternam;* forte dicas: Quomodo vera? Qui similitudinem video, non video sanguinis veritatem. Primo omnium dixi tibi de sermone Christi, qui operatur, ut possit mutare et convertere genera instituta nature. Deinde ubi non tulerunt sermonem Christi discipuli eius audientes, quod carnem suam daret manducandum et sanguinem suum daret bibendum, recedebant. Solus

1-4 S. Ambrosius, De sacramentis, libr. 4 cap. 4 n. 14; PL 16, 439B—440A 4-10 Ibid. n. 15 s.; PL 16, 441A 10-19 Ibid. cap. 5 n. 23; PL 16, 444A—B 20-pag. 83, 11 Ibid., libr. 6 cap. 1 n. 1—4; PL 16, 453C—455B

1 quarto: tercio X (quarto L) 2 est[1] *om.* X (est L) 3 accesserit: accescit B 9/10 creatum est: creata sunt F (factum est ... creatum est L) 10 aliqua: pauca F (aliqua L) consecretur: consecraretur F (consecretur L) 11 accesserint: accesserunt X 12 edite: comedite X (edite L) eo: hoc X (eo L) 13 et *om.* F 27 vitam: vita W 31 ubi *om.* FX (ubi L) 32/33 manducandum ... bibendum: manducare ... bibere X (manducandum ... bibendum L)

autem Petrus dixit: *Verba vite eterne habes* et ego a te quo recedam? Ne igitur plures hoc dicerent, veluti quidam esset horror cruoris sed maneret gratia redemptionis, ideo in similitudine quidem accipis sacramentum sed vere nature gratiam virtutemque consequeris: *Ego sum,* inquit, *panis vivus, qui de celo descendi.* Sed caro non descendit de celo, hoc est, carnem assumpsit in terris ex virgine. Quomodo ergo descendit panis e celo et panis vivus? Quia idem dominus noster Jesus Christus consors est divinitatis et corporis. Et tu qui accipis carnem, divine eius substantie in illo participaris alimento. — Item in epistola ad Erennium: Queris a me, cur dominus deus manna pluerit populo patrum et nunc non pluat. Si cognoscis, pluit et cottidie pluit de celo manna servientibus sibi. Et corporeum quidem illud manna hodie plerisque in locis invenitur; sed nunc non est tanti res miraculi, quia venit, quod perfectum est. Perfectum autem panis de celo corpus ex virgine est, de quo evangelium satis te docet. Quanto hec prestantiora superioribus.

Beatus Augustinus in omelia secunda psalmi tricesimi tercii: Accesserunt, inquit, Iudei ad Christum, ut crucifigerent; nos ad eum accedamus, ut corpus et sanguinem eius accipiamus. Illi de crucifixo tenebrati sunt, nos manducando crucifixum et bibendo illuminamur. Et post aliqua: Vere magnus dominus et magna misericordia eius vere, qui nobis dedit manducare corpus suum, in quo tanta perpessus est, et sanguinem bibere. — Item in omelia psalmi quadragesimi quinti ad Iudeos loquens: In illius nomine, quem occidistis, baptizamini et dimittuntur vobis peccata vestra. Medicum vel postea cognovistis, iam securi bibite sanguinem, quem fudistis. — Item in omelia psalmi sexagesimi quinti: Modo homicidis donatus est et fusus sanguis innocentis et ipsum sanguinem, quem per insaniam fuderunt, per gratiam biberunt. — Item in omelia psalmi nonagesimi octavi: Sus-

---

12-18 S. Ambrosius, Epist. 64, 1 ad Irenaeum; PL 16, 1219B—C 19-23 S. Augustinus, Enarrat. in Psalm. 33, sermo 2 n. 10; PL 36, 313 24-26 Ibid. n. 25; PL 36, 321 27-30 S. Augustinus, Enarrat. in Psalm. 45 n. 4; PL 36, 517 31-33 S. Augustinus, Enarrat. in Psalm. 65 n. 5; PL 36, 791 33-pag. 84, 4 S. Augustinus, Enarrat. in Psalm. 98 n. 9; PL 37, 1264

---

1 quo *om.* F 4 similitudine: similitudinem X (similitudine L) 7 e: de W 11 alimento: elemento X (alimento L) 12 pluerit: plueret F 18 te *om.* X (te L) 23 aliqua: pauca F (aliqua L) 25 perpessus: passus W 29 securi: secuti X (securi L) 30 et fusus: effusus X (et fusus L)

cepit Christus de terra terram, quia caro de terra est et de carne Marie carnem accepit et quia in ipsa carne hic ambulavit et ipsam carnem nobis ad manducandum ad salutem dedit. — Item in omelia undecima super Iohannem: In populo Iudeorum figuratus est populos christianorum. Ibi figura, hic veritas; ibi umbra, hic corpus. — Item in omelia tricesima prima: At illi viderunt Christum suo scelere morientem et crediderunt in Christum suis sceleribus ignoscentem. Quousque biberent sanguinem, quem fuderant, de salute sua desperaverant. — Item in quadragesima: Qui sevientes occiderunt, invitati crediderunt, et quem sanguinem seviendo fuderunt, credendo biberunt. — Item in sermone ad neophitos: Hoc accipite in pane, quod pependit in cruce, et hoc accipite in calice, quod effusum est de latere Christi. Erit enim illi mors non vita, qui mendacem putaverit vitam. — Item in quarto de sancta trinitate: Apud eum paucissimi remanserunt agnoscentibus gentibus et pia humilitate bibentibus precium suum eiusque fiducia deserentibus hostem suum. Et post pauca: Quid tam mundum pro mundandis viciis mortalium quam sine ulla contagione carnalis concupiscentie caro nata in utero et ex utero virginali? Et quid tam grate offeri et suscipi posset quam caro sacrificii nostri corpus effectum sacerdotis nostri?

Sancta et universalis synodus ephesina una ex quatuor

4-23 Cf. Lanfrancus, Liber de corpore et sanguine domini adversus Berengarium, cap. 19; PL 150, 434C—D 4-6 S. Augustinus, In Evangelium Johannis tract. 11 n. 9; PL 35, 1479 7-10 S. Augustinus, In Evangelium Johannis tract. 31 n. 9; PL 35, 1640 10-12 S. Augustinus, In Evangelium Johannis tract. 40 n. 2; PL 35, 1686 13-15 Cf. Lanfrancus, l. c. 434D 16-19 S. Augustinus, De trinitate, libr. 4 cap. 13 n. 18; PL 42, 900 19-23 Ibid. cap. 14 n. 19; PL 42, 901 24-pag. 85, 23 Cf. Lanfrancus, Liber de corpore et sanguine domini adversus Berengarium, cap. 17; PL 150, 428B—D 24-pag. 85, 2 Cf. Bernaldi libellus de vitanda excommunicatorum communione; edit. E. Dümmler in Mon. Germ. hist., Libelli de lite III, 600 de concilio nicaeno: quod beatus Gregorius papa in synodica sua et evangelio comparat et omnes ab eo dissentientes anathematizat. — Cf. etiam Bernaldus, Apologeticus n. 2: edit. E. Dümmler, l. c. II, 62.

19 mundandis: mundanis F 22 nostri: et *add.* B 23 nostri: Item et (et *om.* B) Augustinus contra quinque hereses: Quid agitis Iudei, qui occidistis filium dei? Sevistis, occidistis, sanguinem Christi fudistis; in periculo estis, filio dei increduli fuistis. Qud nunc facere (faceritis W) [habetis] nisi ut convertentes (convertantes W) sive credentes baptizemini et bibatis sanguinem, quem fudistis? Non est quod horreatis; fusus est sanguis medici et factus est medicamentum frenetici. Quid dubitatis? Gustate et videte quam (quomodo B) suavis est dominus *add.* X 24 *Hic incipit* P

conciliis, que sanctus Gregorius in synodica sua et evangeliis comparat et omnes ab illis dissentientes anathematizat, illa, inquam, synodus nos in dominica cena ipsam carnem ipsius verbi dei propriam factam percipere asserit, que et in cruce pro tocius mundi salute pependit. Ait enim: Ad benedictiones mysticas accedimus et sanctificamur participes sancti corporis et preciosi sanguinis Christi omnium nostrum redemptoris effecti; non ut communem carnem percipientes, quod absit, nec ut viri sanctificati et verbo coniuncti secundum dignitatis unitatem aut sicut divinam possidentis habitationem sed vere vivificatricem et ipsius verbi propriam factam. Vita enim naturaliter ut deus existens, quia proprie carni unitus est, vivificatricem eam esse professus est. Et ideo quamvis dicat ad nos: *Amen dico vobis, nisi manducaveritis carnem filii hominis et biberitis eius sanguinem,* non tamen eam ut hominis unius ex nobis existimare debemus, sed ut vere propriam eius factam, qui propter nos filius hominis et factus est et vocatus. Et circa finem concilii: Si quis non confitetur carnem domini vivificatricem esse et propriam ipsius verbi dei patris sed velut alterius preter ipsum coniuncti eidem per dignitatem aut quasi divinam habentis habitationem, ac non pocius vivificatricem esse, quia propria facta est verbi vivificare valentis, anathema sit.

Sanctus Leo papa magnus, cuius auctoritate congregatum et confirmatum est secundum calcedonense concilium, in sermone de ieiunio septimi mensis: Hanc, inquit, confessionem, dilectissimi, toto corde promentes, impia hereticorum commenta respuite, ut ieiunia vestra et elemosine nullius erroris contagio polluantur. Tunc enim et sacrificii munda est oblatio et misericordie sancta largitio, quando hi qui ista dependunt, quod operantur, intelligunt. Nam dicente domino: *Nisi manducaveritis carnem filii hominis et bibe-*

1-2 S. Gregorius M., Epist. I, ep. 25; PL 77, 478A 5-18 S. Cyrillus Alexandrinus, Epistola synodica ad Nestorium; edit. E. Schwartz, Acta Conciliorum oeconomicorum I 3, 31 19-24 Ibidem, anathematismus 12; edit. Schwartz, I. c., 35 24-pag. 86, 5 Cf. Lanfrancus, Liber de corpore et sanguine Domini, cap. 19; PL 150, 434D—435A 26-pag. 86, 5 S. Leo, Sermo 91 cap. 3; PL 54, 452A—B

---

5 Ait: Agit W 10 possidentis: possidentes WP 12 Vita: Vitam X (Vita L) 13 unitus: unius B esse *om.* X (esse L) 16 nobis: vobis W 19 domini: dei F (domini L) 23 est *om.* B sit: est X (sit L) 26 septimi (VII): VIII F 29 erroris *om.* X (erroris L) 30 largitio: largio F 31 ista: festa B

ritis eius sanguinem, non habebitis vitam in vobis, sic sacre mense communicare debetis, ut nichil prorsus de veritate corporis Christi et sanguinis ambigatis. Hoc enim ore sumitur, quod fide creditur, et frustra ab illis amen respondetur, a quibus contra id, quod accipitur, disputatur. — Item in sermone de passione domini: Fudit sanguinem iustum, qui reconciliando mundo et premium et poculum esset. — Item in epistola ad Constantinopolitanos: Hoc in ecclesia dei omnium ore tam consonum est, ut nec ab infantium lingua veritas dominici corporis inter communionis sacramenta taceatur, quia in illa mystica distributione spiritalis alimonie hoc impertitur, hoc sumitur, ut accipientes virtutem celestis cibi in carnem ipsius, qui caro nostra factus est, transeamus. — Item in epistola ad Anatholium episcopum constantinopolitanum: Aliter in ecclesia dei, que est corpus Christi, nec rata sunt sacerdotia nec vera sacrificia nisi in nostre proprietate nature verus nos pontifex reconciliet, verus immaculati agni sanguis emundet. Qui licet in patris dextera sit constitutus, in eadem tamen carne, quam sumpsit ex virgine, sacramentum propitiationis exequitur.

Sanctus Gregorius papa in moralibus: *Terra,* inquit, *ne operias sanguinem meum neque inveniat locum in te latendi clamor meus.* Peccanti homini dictum est: *Terra es et in terram ibis,* que scilicet terra redemptoris nostri sanguinem non abscondit, quia unusquisque peccator redemptionis sue precium sumens confitetur ac laudat, et quibus valet, proximis innotescit. Et post pauca: Ipse sanguis redemptionis, qui sumitur, clamor redemptoris nostri est. — Item in libro dialogorum: Ad altare Christi corpus sumitur, eius caro in populi salutem partitur, eius sanguis non iam in manus in-

6-7 S. Leo, Sermo 62 cap. 3; PL 54, 351B. — Cf. Lanfrancus, l. c. 435B 8-14 S. Leo, Epist. 59 cap. 2; PL 54, 868B. — Cf. Anselmus Lucensis, Collectio Canonum, libr. 9 cap. 6; edit. Fr. Thaner 461; Gratianus, Decretum c. 38 D. II de cons.; edit. Friedberg I 1327 15-20 S. Leo, Epist. 80 cap. 2; PL 54, 914A—B. — Cf. Lanfrancus, l. c. 435A—B 21-27 Gregorius M., Moralia, libr. 13 cap. 23; PL 75, 1029A 27-28 Ibid.; PL 75, 1029A—B 29-pag. 87, 1 S. Gregorius M., Liber dialog., libr. 4 cap. 58; PL 77, 425D — Guitmundus de Aversa, Libri tres de corporis et sanguinis Christi veritate in eucharistia, libr. 3; PL 149, 1474A

1 habebitis *om.* W 2 mense: misericordie W 8 ecclesia: epistola B 9 ab: de X 12 hoc sumitur: ho sumitur W 13 ipsius: in ipsius P 15 dei *om.* B 16 vera: sunt *add.* WB in: dei *add.* B 20 sacramentum: sacramenta X (sacramentum L) 21 papa *om.* F moralibus: mortalibus W 22 meum *om.* F 24 terram: terra P 26 valet: verbis *add. superscriptum* B

fidelium sed in ora fidelium funditur. — Item in omelia paschali: Quis, inquit, agni sanguis sit, non iam audiendo sed bibendo didicistis. Qui sanguis in utroque poste ponitur, quando non solum ore corporis sed etiam ore cordis hauritur. In utroque enim poste sanguis ponitur, quando sacramentum passionis illius, cum ore ad redemptionem sumitur, ad imitationem quoque intenta mente cogitatur.

Origenes quoque iuxta Ieronimum post apostolos doctor ecclesiarum, etsi in quibusdam aliis erraverit, in hac tamen causa fidem catholicam cum sanctis patribus fidelissime tenuit iuxta quod ipse in quodam suo sermone de manna legitur asseruisse. Ait enim: Vocare solemus quedam sacramenta tantum eo quod in natura sui permanentia sacri aliquid nobis innuunt; quedam vero virtute eius, qui *omnia fecit ex nichilo,* a sui natura permutata significant nobis idem quod sunt. Verbi gratia: Aqua baptismatis mortem Christi significat non quod inter consecrandum desinat esse aqua et in aliam transeat substantiam, sed quia dignius quid ex ipsa consecratione fiat. Panis autem, qui in mensa dominica ponitur, inter consecrandum, substantia panis amissa, virtute spiritus sancti transit in substantiam carnis domini. Quamvis enim propter sumentium necessitatem panis retineat qualitatem, eius tamen retinere substantiam sana fides non habet.

Eusebius emisenus doctor egregius et beatus Ysidorus eisdem pene verbis de veritate dominici corporis eandem fidem se habere testantur. Vere, inquiunt, unica et perfecta hostia fide estimanda non specie neque exteriori censenda visu sed interiori affectu. Unde celestis auctoritas confirmat, quia *caro mea vere est cibus et sanguis meus vere est potus.* Recedat ergo omne infidelitatis ambiguum, quandoquidem

---

1-7 S. Gregorius M., Homil. in Evangelia, libr. 2 hom. 22 n. 7; PL 76, 1178A—B. — Cf. Guitmundus de Aversa, l. c. 1473D — Lanfrancus, l. c. 435B—C; 437D 8 Cf. S. Hieronymus, De nominibus Hebr., praefatio; PL 23, 772A 12-24 Ps. Origenes pag. 88, 9 Faustus Rejiensis, De corpore et sanguine Christi; PL 30, 272A—B; PL 78, 1052D—1053A. — Non solum falso Eusebio adscriptus est textus sed etiam pluribus in codicibus S. Isidoro. Cf. Faustinus Arevalus S. J., Isidoriana, pars 2 cap. 72 n. 28; PL 81, 490D—491A

---

8 Origenes: Origenis FBP; Orienis W 11/12 legitur: lagitur W 12 Ait: Agit W 13 tantum *om.* F 15 fecit: facit W 19 autem: aut W 22 propter *om.* B 28 estimanda: est *add. superscriptum* B 29 visu: usu B

qui auctor est muneris, ipse est etiam testis veritatis. Nam invisibilis sacerdos visibiles creaturas in substantiam corporis et sanguinis sui verbo suo secreta potestate convertit dicens: *Accipite et comedite; hoc est corpus meum;* et sanctificatione repetita: *Accipite et bibite; hic est sanguis meus.* Ergo ut ad nutum precipientis dei repente ex nichilo extiterunt excelsa celorum, profunda fluctuum, vasta terrarum, pari potentia in spiritalibus sacramentis verbi precepit virtus et rei servit effectus.

Hanc fidem sancti patres nostri de veritate corporis domini ab antiquis temporibus semper habuerunt, quam non ex se sed ex ipsius veritatis attestatione se concepisse professi sunt, qui et huius fidei violatores iudicio universalis synodi sub terribili anathemate dampnaverunt. Sed tam execrabile anathema totque autoritates tamquam indubitabiles Beringerius andegavensis diabolica presumptione contempnens heresim sui nominis condidit et veritatem dominici corporis et sanguinis contra evangelicam veritatem abnegare presumpsit, videlicet asserens panem et vinum in sacrificio domini non vere nec essentialiter sed figurate tantum converti in corpus et sanguinem dominicum. Quod evangelice veritati et catholice fidei apertissime adversatur, ut sancti patres docuerunt.

Quapropter sanctus Leo papa nonus eandem heresim suo tempore ad apostolicam sedem per litteras ipsius Beringerii delatam generalis synodi iudicio diligentissime ventilavit et ventilatam synodali iudicio dampnavit. Ipsum quoque Beringerium communione ecclesie privavit, quam ipse dominici corporis et sanguinis communione suis assertionibus voluit privare. Deinde ipsum ad proximam tunc synodum in proximo septembri ab eo Vircellis celebrandam vocavit audiendum. Ad hanc synodum non ipse Beringerius sed

---

19-21 Cf. Bernaldus, Chronicon ad annum 1095: Haeresis beringeriana ... iterum damnata est et sententia catholicae fidei contra eandem firmata videlicet quod panis et vinum, cum in altari consecrantur, non sotum figurate sed etiam vere et essentialiter in corpus et sanguinem domini convertantur (MGH, SS V, 462, 38—42) 23-pag. 89, 38 Cf. Lanfrancus, l. c., cap. 4—5; PL 150 413A—415C

---

1 muneris: numeris W; *correctum in* P 6 ut *om.* FX 8 spiritalibus: separabilis W 9 rei: regi W effectus: eventus F 12 ipsius: ipsis W 15 anathema ... indubitabiles *om.* B 15/16 Beringerius: *Hic incipit* C 16 diabolica presumptione contempnens *om.* C 18 presumpsit: presumit W 24 generalis: generali WC diligentissime: diligentius C 31 hanc: ergo *add.* F

quidam eius fautores pervenerunt, qui se legatos eius esse asserentes eumque defendere volentes, in primo aditu defecerunt. Domnus autem apostolicus iterum synodali iudicio sententiam Beringerii et librum Iohannis Scotti de corpore domini sub anathemate dampnavit et fidem, quam omnes catholici de veritate corporis et sanguinis domini hactenus habuerunt et adhuc habent, confirmavit. His utrisque synodis domnus Lantfrancus, non multo post Anglorum archiepiscopus, scribens contra Beringerium se interfuisse fatetur; in quarum priore de beringeriana heresi se infamatum et expurgatum sed in utrisque eiusdem hereseos dampnationi cum omnibus catholicis se assensisse testatur.

Victor quoque papa et in sede et in auctoritate successor sancti Leonis pape misso legato in Gallias venerabili inquam Hildebrando tunc archidiacono sed nostri temporis apostolico generalem synodum Turonis congregavit, in qua ipse Beringerius accepta optione defendendi se, cum se penitus defendere non posset, sub iureiurando propriam heresim anathematizavit et communem sancte ecclesie fidem de veritate corporis et sanguinis domini se deinceps servaturum sub eodem iuramento promisit, licet postea ad eandem heresim redierit.

Nicolaus autem papa eidem Beringerio Rome in generali synodo audientiam concessit causamque eius cum centum tredecim episcopis synodali diligentia ventilavit. Sed ille iterum cum sectam suam defendere non valeret, tandem quasi correctus libros proprie hereseos in conspectu domni apostolici et tocius synodi manu propria concremavit et errore abnegato catholicam professionem, quam in turonensi concilio fecerat, sub iureiurando iterum renovavit ita pronuntians:

„Ego Beringerius indignus diaconus ecclesie sancti Mauricii andegavensis cognoscens veram catholicam et apostolicam fidem anathematizo omnem heresim precipue illam, de qua hactenus infamatus sum, que astruere conatur panem et vinum, que in altari ponuntur, post consecrationem solummodo sacramentum et non verum corpus et sanguinem domini nostri Jesu Christi esse nec posse sensualiter nisi in solo sacramento manibus sacerdotum tractari vel frangi aut fidelium dentibus atteri. Consentio autem sancte romane et

1 esse *om.* F 2 aditu: auditu WB 8 Anglorum: Angelorum P 12 assensisse: assense F 15 Hildebrando: Hiltebrando F; Hildibrando W 23 autem *om.* F 24 causamque: causaque W 25 diligentia: iudicio C 27 correctus: correptus C 32/33 Mauricii: Martini X 36/37 solummodo: solomodo F

apostolice sedi et ore et corde profiteor de sacramentis dominice mense eam fidem tenere quam domnus et venerabilis papa Nicolaus et hec sancta synodus auctoritate evangelica et apostolica tenendam tradidit mihique firmavit, scilicet panem et vinum, que in altari ponuntur, post consecrationem non solum sacramentum sed etiam verum corpus et sanguinem domini nostri Jesu Christi esse et sensualiter non solum in sacramento sed in veritate manibus sacerdotum tractari, frangi et fidelium dentibus atteri iurans per sanctam et omousion trinitatem et per hec sacrosancta Christi evangelia. Eos vero qui contra hanc fidem venerint, cum dogmatibus et sectatoribus suis eterno anathemate dignos esse pronuntio. Quodsi ego ipse aliquando contra hec sentire ac predicare presumpsero, canonum severitati subiaceam. Lecto et perlecto sponte subscripsi."

Formam autem huius iuramenti et anathematismi sancta ephesina synodus quibuslibet abdicandis heresibus capitulo decimoquinto prescripsit et de heresi infamatos nonnisi per huiusmodi abdicationem heresis expurgari debere decrevit. Unde et a Beringerio talem receperunt satisfactionem.

Hanc iuratoriam professionem Beringerii domnus papa Nicolaus statim per diversa transmisit regna, ut omnes deo gratias agerent pro eius conversione, qui pridem multum scandalizati sunt de eius aversione. Sed Beringerius more suo ad proprium vomitum redire non timuit et ultra omnes hereticos romanos pontifices et sanctam romanam ecclesiam verbis et scriptis blasphemare presumpsit. Nempe sanctum Leonem papam non pontificem sed pompificem et pulpificem appellavit; sanctam romanam ecclesiam vanitatis concilium et ecclesiam malignantium, romanam sedem non apostolicam sed sedem sathane dictis et scriptis non timuit appellare. Sed et heresim suam post tot synodicas dampnationes et abiurationes clanculo per discipulos suos usquequaque non cessavit disseminare et quoslibet incautos veneno sue hereseos inficere.

Unde venerabilis papa Alexander successor Nicolai pape litteris suis eum satis amice premonuit, ut a secta sua cessaret nec amplius sanctam ecclesiam scandalizaret. Ille autem

---

5 consecrationem: secrationem F 6/8 etiam ... sed. *om.* B 6 etiam: et C 10 omousion: individuam X 16 anathematismi: anathematis ita C 19 debere *om.* X 20 et *om.* X 23 qui: quoniam C 31 et *om.* C 33 abiurationes: adiurationes C 35 inficere: interficere X 37 suis *om.* C a secta: assecta W 38 autem *om.* F

ab incepto desistere noluit hocque ipsum eidem apostolico litteris suis remandare non timuit.

Quapropter reverentissimus papa Gregorius successor Alexandri iterum eidem Beringerio audientiam in duabus synodis generalibus Rome concessit. Sed cum ipse sectam suam catholice fidei contrariam denegare non posset, iterum eandem sub iuramento abdicare et fidem catholicam profiteri delegit, sicut et in superioribus conciliis fecit.

Tot igitur conciliis beringerianam heresim dampnatam percepimus tum ex fidelium relatione virorum, qui eisdem conciliis interfuerunt, tum ex regestis romanorum pontificum tum ex scriptis religiosorum virorum, qui de his fidelissime scripserunt. Nam eadem concilia nostris temporibus scilicet infra quadraginta annos celebrata reperiuntur, quot anni ab exordio pontificatus sancti Leonis pape usque in presentem annum computantur, qui est ab incarnatione domini MLXXXVIII. Unde et adhuc multi vivunt, qui eisdem conciliis interfuerunt, qui et nobis de eisdem conciliis fidelissime testificati sunt. Ultime quoque generali synodo sub Gregorio papa septimo anno dominice incarnationis MLXXVIIII nos ipsi interfuimus et vidimus, quod Beringerius in media synodo constitit et heresim suam de corpore domini, sicut supra diximus, coram omnibus prestito proprie manus sacramento abdicavit, videlicet sub presentia Gregorii pape, Heinrici aquileiensis patriarche et reverentissimorum episcoporum Petri albanensis, beati Anselmi lucensis, Landolfi de Pisa, Reinherii de Florentia, Ugonis diensis, Altmanni pataviensis et reliquorum centum quinquaginta episcoporum et abbatum et innumerabilium clericorum.

Horum igitur conciliorum tam generalium et apostolica auctoritate tam principaliter firmatorum sanctiones contra beringerianam heresim nobis sufficere debent, cum sancti patres etiam unius solius generalis concilii auctoritatem contra quamlibet heresim sufficere censerent, quod tamen concilium romanus pontifex non per se sed per suos lega-

29-pag. 92, 27 Cf. Guitmundus de Aversa, Libri tres de corporis et sanguinis Christi veritate in eucharistia, libr. 3; PL 149, 1438A—B

3 Gregorius: septimus *add.* C 5 concessit: successit B sectam: factam W 8 sicut: sic B et *om.* C 11 regestis: registris X 13 eadem *om.* B scilicet: videlicet X; *om.* C 14 quot: quod FB 17 vivunt: inveniuntur B 22 suam *om.* C 23 prestito: prestitit F; *om.* C 25 aquileiensis: aquiligensis W 26 lucensis *om.* X Landolfi: Landulfi C 27 Reinherii: Reingerii F; Reginherii C Ugonis: Hugonis BC Altmanni: Almanni FB 33 solius *om.* C

tos firmasset. Sic enim nicenum concilium contra Arrianos, constantinopolitanum contra Macedonianos, ephesinum contra Nestorianos, calcedonense contra Euticianistas sufficere statuerunt, quorum tamen nullum romani pontifices per se sed per legatos suos canonizaverunt. Multo magis ergo nobis plures synodi generales contra unam solam heresim sufficere debent, quibus ipsi romani pontifices interfuerunt et ipsas presentialiter apostolica auctoritate firmaverunt, presertim cum ipsi in tot synodis ab invicem non discrepaverint sed omnes unanimiter beringerianam heresim in diversis conciliis sub anathemate dampnaverint. Indubitanter sane cuilibet catholico, qui non omne quod credit rationibus comprehendere querit, ut fides habeat meritum, cui humana ratio non dat experimentum, illi inquam catholico tot generalia apostolice auctoritatis concilia contra hanc heresim sufficiunt, quia iuxta assertionem sancti Augustini omnis catholicus securus eam partem detestatur, cui ecclesiam universalem in apostolicis sedibus roboratam non communicare cognoscit. Item Augustinus: Id autem sententia vocis asserere securum est, quod in gubernatione domini dei nostri et salvatoris Jesu Christi universalis ecclesie consensione roboratum est. Hoc utique quilibet catholicus simpliciter sapiens et sapienter simplex dum fideliter attendit, cavillationes hereticorum, quorum sermo ut cancer serpit, etiam audire contempnit, dum tantum ipse sit securus, quid credere debeat iuxta sanctorum patrum attestationem et universalis ecclesie consensionem.

Et nos quoque huiusmodi simplicibus in hac scedula satisfacere proposuismus, videlicet testimonia sanctorum patrum de veritate corporis dominici simpliciter proponentes et synodales beringeriane hereseos dampnationes fideliter subnectentes. Nec necessarium nobis videbatur, ut singulas Beringerii nenias enumeraremus et enumeratas singillatim annullaremus, presertim cum eruditissimi doctores Lantfrancus inquam et Christianus, ambo religione et eruditione

19-21 Cf. S. Augustinus, De baptismo contra Donatistas, libr. 7 cap. 53 n. 102; PL 43, 243A; CSEL 51, 373, 23—26 33 Cf. Lanfrancus, l. c., cap. 1; PL 150, 409C

4 tamen *om.* C 9 in tot: inter se F 10 omnes *om.* B 14 illi: illa C 17 partem *om.* C 19 autem: inquit *add.* C 24 cancer: canceri WB 25 debeat: debeant W 26 universalis: universalem C 28 scedula: secula W 33 nenias: venias W; *correctum in* PB singillatim: singulariter C; singulatim W 35 Christinus: Christianus C

christianissimi, non multo post episcopi, de his enucleatissime scripserint et singulas autenticis rationibus invictissime proscripserint. Illorum quippe libri etiam curiosissimis perquisitoribus sufficere possunt, ut singulas tergiversationes Beringerii deprehendant et quibus rationibus annullate sint, consequenter agnoscant. Non ergo necessarium fuit, ut nos illas iam aliquantulum sopitas et in eternum sopiendas enumerando suscitaremus et post tot synodicas dampnationes iterum cum eis catholicorum aures offenderemus.

Hoc autem in fine scedule simplicioribus fratribus, nostris inquam similibus, fraterna premonitione suggerimus, ut diligentissime prevideant, ne uspiam heretice persuasioni contra catholicam et apostolicam fidem assentiant. Nam iuxta apostolum facientes et consentientes par pena complectitur; et iuxta beatum Gelasium omnes complices, sectatores et communicatores dampnate semel pravitatis pari sorte censentur; et iuxta sanctum Ambrosium et alios sanctos patres quemlibet hereticum esse constat, quicumque in fidei doctrina a sancta romana ecclesia discordat. Est autem in superiori iuramento, quod apostolica et synodalis auctoritas firmavit et Beringerio ad satisfaciendum proposuit, satis breviter et distincte comprehensum vel in quo ipse erraverit vel quid sancta romana et universalis ecclesia credendum statuerit. Hoc ergo diligenter notare et notatum diligenter observare debemus, ut et nos dampnemus, quod ipsa dampnavit, et recipiamus, quod ipsa recepit, ne nos ipsi iure dampnemur, si vel heresi assentire vel a sancta romana ecclesia quoquomodo dissentire detegimur.

---

14 Cf. 2 Joh. 10 s.; 1 Cor. 5, 11 15-17 S. Gelasius, Epist. 27 cap. 3; edit. A. Thiel, Epistolae romanorum pontificum 424 17-19 Cf. Ps. Ambrosius, Epistola ad Demetriadem, cap. 7; PL 55, 167C — Etiam Bernhardus Constantiensis textum S. Ambrosio attribuit: Liber canonum contra Heinricum IV; MGH, Libri de lite I, 480, 10. — Forte Bernaldus textum etiam „aliis sanctis patribus" attribuit, quia epistola et S. Hieronymo, S. Leoni, Prospero Aquit. adscribebatur. cf. O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur IV, 542; Rieberer, o. c. 90 s.

---

4 possunt: possint BP 6 Non: nos BP 10/11 nostris *om.* B 17 iuxta *om.* B 20 quod: et *add.* WB 22 distincte: districte F 24 notatum: notando X 25 et *om.* F 26 recepit: recipit C

Der gebundene Moralpositivismus des Franz Suarez nach Herbert Spiegelberg.

Von Joh. Schuster S. J.

In seinem Buche „Gesetz und Sittengesetz“[1], das in dieser Zeitschrift[2] bereits eine kurze Würdigung fand, verfolgt Herbert Spiegelberg eine ausgesprochen antilegistische Tendenz. Das Sittengesetz und seine verpflichtende Geltung soll nicht auf Wille und Autorität, auch nicht auf den Willen Gottes, zurückgeführt werden, sondern auf die „seins-autarke Ordnung der Dinge“. Um dieser antilegistischen Tendenz willen wird im ersten, systematischen Teil eine Analyse der Struktur von Gesetz und Sittengesetz versucht, die stark von der phänomenologischen Schule beeinflußt ist. Wir müssen nach Spiegelberg beim Sittengesetz unterscheiden zwischen Sittengebot und Sittenwahrheit. Letztere ist früher und beruht ihrerseits wieder auf einer ethischen Ordnung. Diese ist nicht von einem besonderen Ordner gestiftet, sondern in den Dingen selbst und ihren Verhältnissen angelegt, von ihnen vorgeschrieben. Sie ist seins-autarke natürliche Sachordnung, ein *ordo naturalis*. Die Eigenart der ethischen Seins- und Sittenordnung besteht nun darin, daß sie aller Willkür enthoben ist. Daß man Versprechungen einhalten soll, ist jedenfalls keine willkürliche Anordnung. Das läßt sich einsehen, ohne daß man irgend etwas von einer Bestimmung durch einen mehr oder minder willkürlichen Anordnungsakt weiß. Diese ethische Seinsordnung fällt jedoch nicht, wie Scheler glaubt, mit dem idealen Seinsollen zusammen, das etwa ausgedrückt wird in dem Sachverhalt: „Der Mensch soll vollkommen sein“. Erst dann, wenn das Sollen ein für den Menschen verbindliches, nicht bloß ideal wünschbares Tunsollen darstellt, ein Sollen, das ihn bindet, verantwortlich macht und bei Nichterfüllung schuldig werden läßt, haben wir es mit einer praktisch-ethischen Sittenordnung zu tun. In einem solchen ethischen Ordnungssachverhalt ist deshalb Sachverhaltsträger (Subjektsgegenstand) notwendig eine tunsfähige Person.

So wird es nach Spiegelberg ein dringendes Anliegen der modernen Ethik, die sittliche Verbindlichkeit auf die Seinsordnung zu gründen mit allen ihren Inhalten von Sollen und Dürfen, Recht und Pflicht. Heute steht noch im Mittelpunkt der traditionellen Ethik das Gesetz. Aus diesem Gesetz macht der ethische Legismus die grundlegende Gegebenheit der ganzen ethischen Sphäre und führt auf sie alle anderen Gegenständlichkeiten des Gebiets,

---

[1] Max Niehans Verlag, Zürich u. Leipzig 1935.
[2] Schol 11 (1936) 470.

wie Pflicht, Berechtigung, Anspruch, ja sogar Tugend und Ähnliches zurück. In neuerer Zeit hat besonders Wundt diese primäre Natur der Norm vor Pflicht und Tugend, Zweck und Gut betont. Das hat zur Folge, daß das Wesen des Ethischen nur noch in Gesetzmäßigkeit und Gesetzwidrigkeit gesehen wird. Nun soll man nach Spiegelberg noch genauer zwischen dem axiologischen und dem praktologischen Legismus unterscheiden. Der erstere will die Werte Gut und Bös auf ein Gesetz zurückführen. Das ist natürlich aussichtslos. Wichtiger ist der praktologische Legismus, für den sich alles Sollen, Dürfen, Nichtdürfen und die sonstigen praktischen Gebilde aus Gesetzen herleiten. Gegen diese Form des Legismus richtet sich die ganze Tendenz des Buches. Sie wirkt auch im historischen Teile nach. Dient sie ja als leitender Maßstab in der Unterscheidung und Bewertung der geschichtlichen Erklärungsversuche der sittlichen Pflicht. Eine gesetzesfreie praktologische Ethik und Rechtsphilosophie ist aber nicht nur möglich, sie hat auch tatsächlich lange Zeit hindurch existiert, besonders in der griechischen Antike. Eine reine Gesetzesethik muß notwendig lebensfern und künstlich bleiben. Wer wird sich zur Rechtfertigung einer Handlung auf deren Übereinstimmung mit dem Sittengesetz berufen? Man wird höchstens davon sprechen, sie sei so, wie es sich gehört, wie es richtig ist.

Ein solcher Antilegismus hat aber, wie Spiegelberg glaubt, mit irgend einem Immoralismus nicht das Geringste zu tun. Im Gegenteil, gerade der ethische „Legismus" birgt eine Reihe von spezifischen Gefahren, die heute vielleicht ernster sind als je. Am wichtigsten ist die, daß das Gesetz in der Regel den Charakter eines letztlich uneinsichtigen brutalen Faktums trägt, nach dessen Vernunftgründen zu fragen keinen Sinn hat. Kein Wunder, daß sich viele moderne Menschen gegen eine solch despotische Ethik des *„sic volo, sic jubeo, stat pro ratione voluntas"* auflehnen. Aber dabei werfen sie nur zu leicht zusammen mit dem Gesetz auch jede andere Bindung über Bord. Vorher war der kategorische Imperativ in der Tat ein bequemes Ruhepolster der Ethik, wie Schopenhauer sagte. Jetzt ist die tiefe Höhlung des Bodens, auf dem der alte Ruheplatz stand, erschreckend aufgebrochen. Ferner setzte man mit dem Gesetz einen Gesetzgeber voraus. Dann ist aber das Sittengesetz entweder heteronom oder autonom. So gerät die praktische Philosophie in das falsche Fahrwasser einer heteronomen Moral, vor allem einer Theonomie oder Polinomie, oder, seit Kant und seinen Mißverstehern, in die Gefahr eines autonomistischen, anthrophonomen Subjektivismus. Spiegelberg sieht richtig, daß das Problem der autarken ethischen Ordnung seinen geschichtlichen Hauptausdruck in der Diskussion über das Verhältnis Gottes zu den ethischen Gegebenheiten fand.

Die ethische Ordnung ist ihrem Wesen nach etwas Unerschaffenes, in gewissem Sinne Ewiges.

Geschichtlich hat erst, so glaubt Spiegelberg, die Verbindung des jüdisch-christlichen Legismus mit gewissen stoischen Elementen, wenigstens äußerlich, der abendländischen Ethik den ausgesprochen legistischen Charakter gegeben, den sie mit geringen Schwankungen in Mittelalter und Neuzeit bewahrt hat. Freilich hat es unter der Decke des Legismus auch starke antilegistische Strömungen gegeben, die gewisse Sachbindungen für die göttliche Gesetzgebung forderten. Ein markanter Vertreter des katholischen „gebundenen Moralpositivismus" ist nun nach Spiegelberg Franz Suarez, dessen Anschauungen auch heute noch ihre Geltung bewahrt haben. Seine Darstellung des gebundenen Moralpositivismus bei Suarez soll hier eine kurze kritische Würdigung finden.

Ganz gut wird von Spiegelberg bemerkt, daß Suarez der Frage des Gesetzes und des Willens Gottes in der Verpflichtung des Gesetzes mehr als seine Vorgänger Aufmerksamkeit schenkt und in seinen Entscheidungen gerade von Vasquez und Gregor von Valencia bestimmt ist. Vasquez strebte ja schon sehr deutlich in die Richtung des von Spiegelberg so genannten und bevorzugten Antilegismus, nach dem die sittliche Ordnung unabhängig vom Willen Gottes durch die Natur des Menschen allein gewährleistet ist. Suarez behandelt das Problem des Ursprungs der sittlichen Verpflichtung ausdrücklich und thematisch in kritischer Auseinandersetzung mit Vasquez. Aber es scheint nicht richtig, zu behaupten, daß er deshalb inhaltlich viel weiter geht als alle seine Vorgänger. Durch den Begriff der *necessitas ex suppositione (creationis)* beim hl. Thomas und seinen Kommentatoren, sowie durch die Lehre des Aquinaten, daß das Gesetz ein *„actus rationis"* sei, aber *„supposita voluntate"*, war hinreichend gesagt, daß die Verbindlichkeit eine Wirkung des Gesetzes ist. Das Neue bei Suarez ist nur, daß er in ausdrücklichen Worten zeigt, wie die Natur des Menschen wohl kundgibt, was gut und böse ist, aber niemals aus sich befiehlt und verbietet.

Für Spiegelberg sind diese Gedankengänge nun keineswegs überzeugend. Daß Gott als Lenker der Welt und der Menschen das Böse verbieten und das (notwendig) Gute befehlen müsse, gilt ihm nicht für einleuchtend. Allerdings kann Gott kein Wohlgefallen am Bösen haben, und so mag aus diesem Mißfallen ein zusätzliches Verbot oder Gebot möglich oder sogar willkommen sein, aber auf keinen Fall ist dieses Verbot notwendig und unentbehrlich für die erste Begründung einer Verbindlichkeit. Wenn Suarez die *obligatio* als *motio* betrachtet und lehrt, *„movere alium ad operandum est opus voluntatis"*, so hält Spiegelberg dies für

eine psychologisch-phoronomische Auffassung, die keineswegs überzeugen kann. Ein Gleiches gilt hinsichtlich der Berufung auf die gemeinsame Lehre der Väter, Theologen und Kanonisten. Das Gesetz hat ja nach ihnen nicht bloß anzeigende, sondern verpflichtende Funktion. Spiegelberg sieht hier eine Lücke im Beweis, weil man gar nicht mit der Möglichkeit rechnet, daß die Verpflichtung aus der an sich bestehenden natürlichen Ordnung entspringen kann.

Auf der anderen Seite besteht nun ein durchgreifender Unterschied zwischen Suarez und dem f r e i e n, ungebundenen Moralpositivismus. Schlechthin gesprochen ist das Sittengesetz als Akt Gottes und seine Verpflichtung kontingent und frei. Unter der Voraussetzung, daß Gott keine Welt geschaffen hätte, wäre auch der Plan der göttlichen Vorsehung und sein verpflichtender Gesetzeswille nicht Wirklichkeit geworden. Indes diese Kontingenz des göttlichen Gebotes bedeutet keine Willkür. Der Inhalt der Sittengebote hängt nicht vom freien Willen Gottes ab. Aber auch nicht die Verpflichtung, insofern die Schöpfung vorausgesetzt wird. Dies wird von Spiegelberg ganz richtig gesehen und darum spricht er auch von einem gebundenen Moralpositivismus.

Die Ablehnung auch dieser gemäßigten Form des „Moralpositivismus" hängt, wie schon erwähnt, mit der Grundthese zusammen, daß die sittliche Verpflichtung ausschließlich und einzig auf der autarken Seinsordnung beruhe. Die Tendenz, den Willen Gottes auszuschalten, fließt bei Spiegelberg nicht aus antireligiösen Stimmungen. Es gilt ihm als ausgemacht, daß auch die religiöse Motivation und die auf dem Gehorsam gegen Gottes Gesetz gründende Haltung von höchstem Wert sein kann. Aber solches Verhalten beruht unmittelbar auf der personalen Beziehung zu Gott. Deren Untersuchung gehört in die Religionsphilosophie und nicht mehr in die Ethik. Das Sittengesetz kann man endlich sinnvoll auf Gott zurückführen, aber eine Abhängigkeit der Werte und des Sollens von Gott will Spiegelberg nicht zugeben.

Dieser kurze Überblick zeigt zur Genüge, was Spiegelberg unter einem gebundenen Moralpositivismus versteht und aus welchen Motiven er, entgegen dem bisherigen Sprachgebrauch, den Ausdruck „Moralpositivismus" so weit ausdehnt. Es ist eine ganz bestimmte Auffassung über den letzten Seinsgrund der sittlichen Verbindlichkeit, die ihn auch dort noch positivistische Strömungen sehen und abweisen läßt, wo nach einer bisher weit verbreiteten Lehre von einem Positivismus keine Rede sein konnte. Er will in der vorliegenden Arbeit nicht den direkten Nachweis für die Richtigkeit seiner Meinung bringen. Gleichwohl ist er der Auffassung, daß ohne weitere Diskussion der Standpunkt des gebundenen Moralpositivismus, wie er von Suarez und der Moralphilo-

sophie der katholischen Gegenwart überwiegend eingenommen wird, unhaltbar ist. Entscheidend scheint ihm der methodische Grund, daß Suarez bei seiner Widerlegung von Vasquez gar nicht mit der Möglichkeit einer anderen Erklärung rechnet, nämlich, daß die sittliche Verpflichtung auf die autarke Seinsordnung zurückgeführt werden kann.

Hier liegt nun offenkundig ein Versehen vor. Wenn Suarez Vasquez gegenüber bestreitet, daß die Natur schon eine gesetzliche Verpflichtung enthalte, so liegt gerade hier die von Spielgelberg sogenannte seins-autarke Ordnung vor. Nichts anderes denkt sich ja Suarez unter dem Begriff der „Natur". Sie zeigt wohl an, was gut und böse ist; sie ist in ihrer Ordnung aber ergänzungsbedürftig durch den Schöpferwillen Gottes. Allerdings kennt Suarez noch nicht Kant und die durch ihn angeregte Problematik, aber für die Bedürfnisse seiner Zeit hat er mit hinreichender Klarheit hervorgehoben, daß die seins-autarke Ordnung nicht eine vollkommene Bindung gewährleisten kann. Eine modernen Bedürfnissen genügende und allseitige Behandlung des Problems hat aber unter anderen Mich. Wittmann in seiner Ethik[3] gegeben. In lebendiger Auseinandersetzung mit verschiedenen Versuchen, die sittliche Bindung ohne den Schöpferwillen zu erklären, hat er gezeigt, wie in dem konkreten Pflichtbewußtsein notwendig der Hinweis auf den Willen Gottes liegt. Wohl die meisten modernen Erklärungen unseres Problems deuten das wirkliche Pflichtbewußtsein um, anstatt es aufzuhellen.

Auf zwei tiefer liegende Mißverständnisse sei noch aufmerksam gemacht, die eine unbefangene Würdigung von Suarez durch Spiegelberg verhindern. Er hat keine genügende Vorstellung über die Lehre von den schöpferischen Ideen Gottes oder der Begründung der geschöpflichen Wesenheiten durch Gottes Wesen und Intellekt. Wenn die Scholastik lehrt, daß auch das Sosein und darum die Seins-Ordnungen auf Gott als den idealen Ordner zurückgeführt werden, so stellt sie damit gewiß eine Abhängigkeit der geschaffenen Seinsstrukturen von Gott auf. Diese hängen nicht freischwebend in der Luft als ein autonomer Geltungszusammenhang, sie sind noch nichts absolut Letztes. Aber sie hängen auch nicht von einer Willkür ab, wie ja Spiegelberg selber bemerkt. Es ist nun keine evidente Wahrheit, daß die seinsautarke Ordnung ganz frei, beziehungslos und unabhängig von Gott da ist. Eine besonnene Begründung des Zusammenhangs von Gott und Welt führt vielmehr zum Gegenteil. Nichts außer Gott kann aus sich Sein und Seinsmöglichkeit besitzen. Meines Erachtens liegt hier eine nicht sehr glückliche Auswirkung der phä-

[3] Kösel, München 1923, S. 206 ff.

nomenologischen Methode vor, die nach „Einklammerung" der Existenz bloß die Wesenheiten studiert und sie allzusehr verabsolutiert. Hat somit die Abhängigkeit der Wesensstrukturen von Gottes Wesen und Ideenentwurf nichts Befremdliches an sich, so muß man Ähnliches von der Abhängigkeit der sittlichen Bindung vom göttlichen Lenkungswillen sagen. Dieser ist kein Willkürwille. Allerdings ist er in seiner Wirkung *(terminative)* kontingent wie der Schöpferwille. Aber letzteren einmal vorausgesetzt, muß der Verpflichtungswille, der übrigens real mit dem Schöpferwillen zusammenfällt, notwendig folgen. Die Weisheit und Heiligkeit Gottes kann es gar nicht dem Menschen und seiner Willkür überlassen, ob er die sittliche Ordnung einhalten will oder nicht. Spiegelberg ist auch hier weitsichtig genug, um die Möglichkeit einer Willensstellungnahme von seiten Gottes zuzugeben. Nur glaubt er, daß das göttliche Schöpfungsgebot bloß eine zusätzliche Bindung hervorbringe.

Indes beruht diese Auffassung nicht auf einer methodischen Untersuchung über die Wirkung des verbietenden und gebietenden Schöpferwillens, sondern auf der vorausgesetzten Meinung, daß die autarke Seinsordnung hinreichender und einziger Grund der Verpflichtung sei. Es ist hier nicht der Ort, diese Untersuchung weitläufig zu führen. Es muß der kurze Hinweis genügen, daß in der Ansicht von Suarez der Schöpferwille Gottes nicht bloß ein Dekorationsstück innerhalb der sittlichen Ordnung bedeutet, das man auch herausbrechen kann, ohne die Sittenordnung zu erschüttern, sondern ein wesentliches Bauglied, ohne das die Verpflichtung haltlos wäre. Gerade wenn man darüber nachdenkt, warum denn der Schöpfer sein Sittengesetz in Gebot und Verbot nicht unterlassen konnte, wenn man bedenkt, welch sonderbares Zwittergebilde der Mensch in der unmöglichen Voraussetzung wäre, daß Gott das Böse nicht unbedingt verabscheute und es dem Menschen also irgendwie freistellte und dadurch das Geschöpf selbst unabhängig und gleichsam schwebend ließe, dann dürfte zum mindesten der Schein der Selbstverständlichkeit verschwinden, der über der vorausgesetzten These Spiegelbergs von der autarken Seinsordnung als dem alleinigen Grund der Verbindlichkeit ruht.

Dann würde auch ein feinerer Unterschied gesehen zwischen einer sogenannten vollkommenen und unvollkommenen Verpflichtung, d. h. zwischen dem Sachverhalt: „es muß unbedingt so sein" und: „es sollte so sein". Gewiß liegt in der Natur oder in der Sachordnung der A n s p r u c h und die Forderung nach einer unbedingten Bindung, ganz besonders, wenn man noch die letzte Zielordnung des Menschen zu Gott hin betrachtet. Aber daß diese Forderung auch tatsächlich in einer absolut bestehenden Bindung e r f ü l l t sei, das folgt nicht unmittelbar aus dem unbedingten

Wert des Sittlichen. Es bleibt die sinnvolle Frage, warum man denn nicht auch einen solchen Wert verachten dürfe. Falls man vernünftig und naturgemäß leben will, darf man es nicht tun. Aber wie kann eine unpersönliche Sachordnung meiner Natur mich absolut binden? Gewiß ist es töricht und naturwidrig, wenn ich nicht auf diese Ordnung achte. Aber welche Macht sollte meine Freiheit einschränken können, wenn es nicht die Macht des Schöpfers und Herrn meiner Natur ist, der die Ordnung nicht bloß entworfen und in der Schöpfung realisiert hat, sondern in einem ausdrücklichen heiligen Gesetz diese Ordnung unserem Gewissen auferlegt?

Die Analyse des echten Schuldbewußtseins führt zu einem ähnlichen Ergebnis. Die Schuld weist auf den persönlichen Gesetzgeber hin, dessen heiliger Wille verletzt wurde. Die eigentümliche Form des echten Schulderlebnisses, in dem die Majestät des Gesetzes unwiderleglich erscheint, kündet die Majestät eines persönlichen Gesetzgebers an. Es ist also diese Pflichtauffassung nur die folgerichtige Entfaltung des Gedankens von der Oberhoheit und Herrschaft Gottes, die ein lebendiges Herrsein*wollen* über die geschaffene Person und ihre Freiheit bedeutet. Auch Spiegelberg steht unter dem Eindruck einer heute weit verbreiteten Meinung, daß doch der Ungläubige nicht weniger als der Gläubige Notwendigkeit und Existenz eines unbedingt verpflichtenden Gesetzes spürt und anerkennt. Also darf doch die Bindung dieses Gesetzes nicht ausschließlich ans Gottesbewußtsein geknüpft werden. Darauf ist zu erwidern, daß bei dieser Folgerung ohne weiteres vorausgesetzt wird, in beiden Menschen, dem gläubigen und dem ungläubigen, bestehe ein gleiches und vor allem ein gleich u r s p r ü n g l i c h e s Pflichtbewußtsein. Diese Voraussetzung ist nun nicht selbstverständlich und sogar falsch. Das Pflichtbewußtsein ist ursprünglich und von Haus aus religiös bestimmt. In einer Periode des schwindenden Glaubens wird dann unbemerkt an dem echten und natürlichen Pflichtbewußtsein eine Umformung vorgenommen. Die unbestimmte Idee der Notwendigkeit einer Bindung wird beibehalten und als Grund einer solchen Bindung wird jetzt die Natur oder ein autonomes Selbstgesetz oder etwas anderes angenommen. Es ist also nicht mehr derselbe Tatbestand in beiden Fällen. Spiegelberg hat darin recht, daß die Preisgabe des Gottesglaubens leicht eine Bedrohung des sittlichen Ernstes mit sich führen kann. Aber darin kann man ihm nicht zustimmen, daß es auch ohne den Gottesgedanken eine gleichwertige Grundlage der sittlichen Bindung geben könne. Allzu früh und ohne ausdrücklich thematische Untersuchung stellt er sich auf das Niveau der säkularisierten Philosophie der letzten Jahrhunderte, ohne zu bemerken, wie diese den echten Pflichtgedanken entschei-

dend umgedeutet hat. Es ist endlich auch ganz klar, wie ungeheuer viel unsere Ableitung der sittlichen Pflicht für das praktisch-sittlich-religiöse Leben und seine Motivkräfte bedeutet. Der Mensch fühlt sich im Kampf um seine sittliche Integrität immer und unmittelbar in persönlichem Kontakt mit seinem Schöpfer und höchsten Gesetzgeber gebracht, dessen heiligen Willen es unter allen Umständen zu erfüllen gilt.

So bleibt es bedauerlich, daß der Verfasser von „Gesetz und Sittengesetz" infolge seiner ausgesprochen antilegistischen Tendenz in der systematischen Ergründung unzugänglich bleibt. Dies um so mehr, als er sich im historischen Teil durch seine mühsamen und fruchtbaren Untersuchungen ein zweifelloses Verdienst erworben hat.

Besprechungen.

Schmidt, Wilh., S.V.D., Der Ursprung der Gottesidee. Bd. VI: End-Synthese der Religionen der Urvölker Amerikas, Asiens, Australiens, Afrikas. 8° (LIII u. 600 S.) Münster 1935, Aschendorff. *M* 29.—; geb. *M* 32.—.

Der vorliegende Band bringt das monumentale Werk zu einem ersten Abschluß. Nachdem in den früheren Bänden die einzelnen Kulturkreise der Urkultur herausgearbeitet worden sind, erfolgt nun eine Vergleichung dieser Kreise untereinander, um ihren Zusammenhang und ihr relatives Alter festzustellen. So werden in einem ersten Abschnitt die arktische und die nordamerikanische Gruppe zu einer ersten Einheit zusammengefaßt, wobei sich zugleich Aufschluß über das Alter der verschiedenen nordamerikanischen Schichten ergibt. Der zweite Abschnitt untersucht die Beziehung der Feuerlandgruppe zur arktisch-nordamerikanischen. Im dritten Abschnitt ergibt sich so ein Bild der ältesten Religion dieser Gruppen im Augenblick vor den ersten Abwanderungen aus Asien über die Beringstraße. Der vierte Abschnitt vergleicht die pygmäische Urkultur mit der vorhergehenden Gruppe, der fünfte die südostaustralische mit den beiden vorhergehenden. Es zeigt sich eine reiche Übereinstimmung aller dieser Gruppen in wichtigen Punkten, negativ in der Abwesenheit von Naturismus, Animismus, Manismus und Magismus, positiv in der Auffassung des höchsten Wesens und seines Verhältnisses zur Welt und zum Menschen wie auch im Kult, der vor allem in Gebet, Primitialopfer und Jugendweihen besteht.

S. stellt dann die Frage der Herkunft und des Ursprungs dieser ältesten gemeinsamen Religion, die wohl in Ostasien entstanden ist. Neben dem kausalen Denken verdankt sie nach S. ihren Ursprung einer positiven Offenbarung Gottes. Dies wird aus zwei Gründen angenommen. Einmal führen diese Religionen selber ihren Ursprung auf eine Anordnung des höchsten Wesens zurück, die er dem Stammvater, der in diesen Religionen eine so große Rolle spielt, daß er das höchste Wesen oft ganz oder beinahe ganz verdrängt, gegeben haben soll. Der andere Grund liegt für S. in der Betonung der reinen Güte des höchsten Wesens, wie sie aus der Welt nicht erschlossen werden könnte.

Wir glauben nicht, daß diese Gründe über eine gewisse Wahrscheinlichkeit hinausgehen. Was den ersten betrifft, so kann die Aussage der Primitiven der Ausdruck sein für eine Eigenschaft, die, wie die Phaenomenologie festgestellt hat, dem religiösen Akt wesentlich ist. Der religiöse Akt wird wesentlich als geschenkt erfahren. Außerdem ist die Religion unter allen menschlichen Funktionen am stärksten gemeinschaftsbildend und darum auch gemeinschafts- und traditionsgebunden. Es ist also möglich, daß die Aussagen der Primitiven über eine Offenbarung nur dies zur Grundlage haben, womit natürlich eine Offenbarung im strengen Sinne keineswegs ausgeschlossen ist. Die übrigen Religionen geben wohl auch die gleiche Quelle ihres Ursprungs an, ohne daß es möglich ist, dieser Angabe in den meisten Fällen Glauben zu schenken. Der zweite Grund hat wohl mehr Gewicht, ist aber auch nicht durchschlagend, da Vollkommenheit mit dem Begriff des höchsten Wesens leicht verbunden wird.

Anhänge bringen Ergänzungen vor allem für die amerikanische Urkultur. Ausführliche Register erleichtern wiederum die Ausnützung des wertvollen Materials. Eine Reihe von kleineren und größeren Karten, die man in den früheren Bänden vermißt hat, erleichtern das Verständnis der Untersuchungen. Der vorliegende Band bietet so in noch viel stärkerem Maße als die vorhergehenden ein Muster der Anwendung der kulturhistorischen Methode.

A. Brunner S. J.

Gohlke, Paul, Die Entstehung der Aristotelischen Logik (Neue Deutsche Forschungen, Abt. Philosophie, Bd. 70). gr. 8° (128 S.) Berlin 1936, Junker u. Dünnhaupt. *M* 5.50.

Die bedeutende Entwicklung des Aristotelischen Gedankenbaues in Ethik, Metaphysik und Naturphilosophie ist namentlich durch die Forschungen Werner Jägers eindringlich dargestellt worden. Für die Aristotelische Logik unternimmt nun Gohlke einen ähnlichen Versuch. Man darf gleich von vornherein sagen, daß ein scharfsinniger und fleißiger Forscher mit vertrauenswürdigen Methoden an die Arbeit geht und im allgemeinen wohl annehmbare und fruchtreiche Ergebnisse erzielt hat.

Schon die Einleitung über das Verhältnis von Dialektik, Topik und Analytik bringt in der kritischen Auseinandersetzung mit dem Kommentar des Ammonius beachtenswerte Ergebnisse. Die eigentliche Hauptuntersuchung gilt aber der Lehre von der Quantität des Urteils, der Modalität und der Entwicklung der Methodenlehre. Plato kennt das Problem der Quantität des Urteils noch nicht. Es ist somit zu erwarten, daß auch der frühe Aristoteles dieser Frage noch wenig Aufmerksamkeit schenkt. Gleich Plato schrieb er eine ontologisch gehaltene Dialektik, die Ur-Topik, die er später selber zitiert. Kategorien, Hermeneutik und zweite Analytik werden einer sorgfältigen Prüfung unterzogen. Die Nichtbeachtung der Quantität, die negativen Schlüsse, Reste älterer Terminologie und das Fehlen der Schlußfiguren sind besonders charakteristisch. Die Entstehung der Aristotelischen Logik ist bedingt durch die Entwicklung der Urteilstheorie, und für diese ist ein immer stärkeres Eindringen des eingeschränkten Urteils maßgebend. Das heißt aber, daß die Logik sich mehr und mehr von ihrem ursprünglich metaphysischen und platonischen Hintergrund entfernt und einen mehr formalen Charakter gewinnt. Die Urform der zweiten Analytik kannte die Schlußfiguren der ersten Analytik noch nicht.

Womöglich noch wichtiger ist die Entwicklung der Lehre von der Modalität des Urteils. Es handelt sich um die Theorie des Möglichen, seine Definition und Arten, ihre Auswirkung in den bekannten Gegensatztypen und Umkehrungen, um die Umkehrbarkeit der problematischen Sätze und die Nicht-Umkehrbarkeit verneinender problematischer Sätze sowie um das Verbot problematischer Schlüsse der zweiten Figur. Die Entwicklung der Methodenlehre wird gezeigt an den Fragen der hypothetischen Schlüsse, der Enstasis, Epagoge und Apagoge.

Von besonderem Interesse ist noch das letzte Kapitel, das die Apodeiktik, Definition und Beweis und den Gegenstand des Beweisens behandelt. Als Ergebnisse werden gebucht: Die Nebeneinanderstellung assertorischer, apodiktischer und problematischer Urteile ist nicht eine aus der Sache entsprungene Konstruktion, sondern nur psychologisch aus der Entwicklung des Aristoteles gerechtfertigt. Die Behandlung der hypothetischen Schlüsse wird

in der Ur-Analytik nur in Aussicht gestellt, aber nicht durchgeführt. Anal. pr. 1, 44 wird für einen späteren Nachtrag erklärt. Bezüglich der Enstasis (Einwand gegen einen Beweis) wird in starker Polemik gegen Maiers Syllogistik und unter Heranziehung der Rhetorik gezeigt, daß Anal. Pr. II vor der uns vorliegenden Fassung der Rhetorik geschrieben sein muß. Ähnliches zeigt eine Prüfung der Epagoge und Apagoge. Letztere soll nach Gohlke ursprünglich in engster Anlehnung an die sehr alte Epagoge in primitivster Weise einmal den Syllogismus der ersten Figur bezeichnet haben, weil er vom Allgemeinen wegführt, während die Epagoge zum Allgemeinen hinführt.

Hinsichtlich der Theorie der Epideixis ist wichtig, daß nach Aristoteles die Wesensursache ursprünglich für beweisbar gehalten wurde, während dies später geleugnet wird. Die wichtige Lehre, daß es an sich zukommende Eigenschaften der Dinge gibt, die nicht in ihrem Wesen liegen und darum nicht aus ihrem Begriff allein abgeleitet werden können, ist ein spätes Entwicklungsprodukt. Durch diese Loslösung der beweisenden Wissenschaft von der Begriffswissenschaft gelingt die Befreiung der Logik von der Metaphysik, soweit sie im Aristotelischen Denken gelingen konnte. Die eigentliche Triebkraft dieses Entwicklungsprozesses liegt aber in der veränderten Einschätzung der empirischen Forschung. Der Verfasser ist sich des „Revolutionierenden" und auch des Problematischen in manchen seiner Aufstellungen wohl bewußt. Aber man kann ehrlich wünschen, einem so kundigen Aristoteles-Forscher noch öfter zu begegnen.

Joh. B. Schuster S. J.

Blondel, Maurice, L'Etre et les êtres. 8° (540 S.) Paris 1935, Alcan. *Fr* 50.—.

„Nichts von allem, was der gewöhnliche Sprachgebrauch ‚êtres' nennt (die Materie, die lebenden Organismen, die Personen, das Universum als Ganzes) entspricht vollständig dem, was die Reflexion als wesentlich in unserer spontanen Idee des Seins entdeckt. Und doch können wir diese Realitäten nicht einfachhin verneinen: ohne absolut in sich festen Halt zu bieten, stützt die eine die andre, so daß es uns unmöglich ist, sie alle zusammen in unserem Denken zu vernichten" (145). Mit diesen Worten faßt B. das Ergebnis des ersten Teiles seines neuen Werkes zusammen: „A la recherche de l'Etre". Im zweiten Teil, „Sondage central", steigt die Untersuchung zu Gott auf. Das absolute Sein, dessen Idee sich uns unvermeidlich aufdrängt, muß als reell existierend behauptet werden, als Sein in sich, aus sich und durch sich, als lebende Wahrheit und spendende Liebe, als Person. Wie ist nun mit diesem absoluten Sein die unleugbare Wirklichkeit von endlichen Wesen, die nur als Schöpfung Gottes gedacht werden können, zu vereinbaren? Was ist der Sinn, der Zweck der Schöpfung? Wie können die erschaffenen Wesen Einheit, festen Halt, volle Intelligibilität finden? Der dritte Teil, „Devenir et solidification des êtres", nimmt in diesem Sinne die Untersuchung der verschiedenen Seinsstufen des ersten Teiles wieder auf. Die Lösung des Problems sieht B. in dem dynamischen Streben der geschaffenen Wesen nach Vollendung, aber ohne Verschmelzung, im absoluten Sein. Die Materie und über ihr das organische Leben finden ihren Sinn, ihren vollen Seinswert im Streben des menschlichen Geistes nach dem Besitze Gottes. Diese Vollendung des Geistes, und in ihm der ganzen

materiellen Schöpfung, in Gott kann nur durch eine durchaus freie Selbstgabe Gottes verwirklicht werden: sie ist übernatürlich. Die Philosophie kann sie weder in ihrer Existenz noch in ihrer konkreten Bestimmung erreichen. Auch wenn die übernatürliche Vollendung nicht verwirklicht wäre, hätte das notwendige Streben nach ihr für den Menschen die größte moralische Bedeutung. Die Philosophie drängt dem menschlichen Willen die freie Entscheidung auf für oder gegen die persönliche Hinordnung auf die Vereinigung mit Gott, und somit die Antwort auf die übernatürliche Gabe Gottes, wenn uns die Offenbarung über ihre Verwirklichung belehrt.

Der Gedankengang ist, wie vorauszusehen war, ähnlich wie in „La Pensée" (vgl. Schol 11 [1936] 267—270). Obgleich öfters auf das frühere Werk zurückgegriffen oder verwiesen wird, scheint uns „L'Etre et les êtres" für das Verständnis der Philosophie B.s, besonders vom Standpunkt der scholastischen Philosophie aus, zugänglicher. Auch hat sich B. sichtlich bemüht, Schwierigkeiten, auf die die Kritik in „La Pensée" hingewiesen hat, zu klären, so z. B. für die Notwendigkeit und Wirksamkeit des diskursiven Beweises der Existenz Gottes (der jedoch in Wirklichkeit eher vorausgesetzt als ausgeführt wird), für die relative Vollkommenheit der menschlichen Natur, auch ohne übernatürliche Vollendung, für die Wahrung des übernatürlichen Mysteriums gegen ein Eindringen rein rationeller Philosophie. Wenn z. B. einige Seiten (184 ff.) wie eine philosophische Deduktion der Trinität aussehen, muß zu ihrem Verständnis der Exkurs 19 (453 bis 461) berücksichtigt werden, wo die Aufgabe der Philosophie den geoffenbarten Geheimnissen gegenüber erklärt wird. Auch gesteht B.: „Wir behaupten nicht, daß wir unsere Gedankengänge bloß rein dialektischer Forschung verdanken" (308). Allerdings wird es dadurch dem Leser nicht immer leicht gemacht, selbständige philosophische Beweisführung von einer Apologetik *sub lumine fidei* zu unterscheiden. J. P. Grausem S. J.

Spann, Othmar, Erkenne dich selbst. (Die Herdflamme Ergbd. 6) kl. 8° (XVI u. 448 S.) Jena 1935, G. Fischer. *M* 12.—; geb. *M* 13.50.

Das Werk will „eine Geistesphilosophie als Lehre vom Menschen und seiner Weltstellung" bieten und erstrebt ein Doppeltes, einmal die Tatsachen des menschlichen Geisteslebens darzustellen und dann die systematische Verknüpfung, ja Ableitung der einzelnen Teile auseinander aufzuweisen. Es gliedert sich in drei Teile: die Ausgliederungsordnung des subjektiven Geistes; die Umgliederung oder innere Geschichte des Menschen; Rückverbundenheitslehre, Weltstellung des Menschen.

Das erste Ziel, die Beschreibung der Tatsachen, ist bis auf Einzelheiten gut erreicht. So bietet vor allem der erste Teil viel Schönes und Treffendes. Man begrüßt die Betonung des Geistigen und seiner Vorrangstellung vor dem Stofflichen, den öfter wiederholten Hinweis darauf, wie sehr auch die menschliche Sinnlichkeit immer schon vom Geistigen durchdrungen und bestimmt ist. Ebenso wird mit Recht hervorgehoben, welche Bedeutung das Du-Erlebnis für die Entfachung geistigen Lebens besitzt. Das Vorbewußte sowohl im Geistigen wie im Sinnlichen ist ebenfalls ein guter Gedanke; er läßt sich auch mit der scholastischen Lehre von der Substantialität der Seele und der *unio substantialis* zwischen ihr und dem Leibe gut vereinen. Auch was

über die Rolle der Eingebung für die Verschiedenheit der Begabung gesagt wird, ist annehmbar, wenn auch die Erklärung, besonders des Ursprungs der Religion, abzulehnen ist.

Weniger befriedigend ist die zweite Aufgabe der systematischen Verknüpfung und Ableitung gelöst worden. Schon die Verwendung der Ausdrücke „Ganzheit", „Glied", „Ausgliederung" für geistige Verhältnisse ist gefährlich. Ganzheit und Glied oder Teil sind eigentlich in der Sphäre des Vitalen und der auf ihr fundierten Objektivationen beheimatet, auf alle anderen Gebiete, Geistiges wie Stoffliches, nur analog anwendbar. Folgerichtig müßte Sp. mit seiner Ganzheitslehre zum Pantheismus (Welt als Glied Gottes) und Kollektivismus kommen. Er entgeht diesen Folgerungen nur, indem er tatsächlich das Ganzes-Teil-Verhältnis nicht, wie es in der Wirklichkeit erfahren wird, anwendet, sondern es gleich für seine Zwecke umbiegt. Aber damit ergibt sich nun der Nachteil, daß durchgehend ein Spiritualismus entsteht, der den Tatsachen nicht mehr entspricht und nur durch das System gefordert wird. So wenn Sp. von einer „vorstofflichen, vorräumlichen Wesenheit des Stoffes" spricht (114), wenn er einen allgemeinen Menschheitsgeist als Ort der Ideen (hier finden sich Anklänge an den schon von Thomas abgelehnten Averroes), einen Gattungsgeist und einen Naturgeist annimmt.

Das idealistische Vorurteil, daß Erkenntnis Identität voraussetzt, wirkt sich auch bei ihm aus. Die Rolle der Erfahrung und der Geschichtlichkeit des Menschen werden entsprechend unterschätzt; es finden sich Anklänge an die Lehre von den *ideae innatae*. Wie der deutsche Idealismus, an dem er sich stark orientiert, will auch Sp. die Notwendigkeit der Tatsachen aufweisen. Daß dies in einzelnen Fällen gelingt, ist klar. Ebenso oft aber stehen statt einer Ableitung die zwei Tatsachen einfach nacheinander; man hat den Eindruck, daß der Beweis nicht über die Feststellung hinausgeht: das muß so sein, weil es so ist. Hierin erinnern die Ableitungen des Verf. stark an Hegel und den von Sp. hochgeschätzten Schelling. Mit letzterem hat Sp. auch das gemein, daß er mit den Kategorien des Vitalen eine idealistisch-spiritualistische Philosophie aufbaut, in der ganz entsprechend außerordentliche und mystische Seelenzustände eine große Rolle spielen A. Brunner S. J.

Hartmann, Nicolai, Zur Grundlegung der Ontologie. 8° (X u. 322 S.) Berlin u. Leipzig 1935, Gruyter. *M* 8.—; geb. *M* 9.—.

Das Werk will eine Grundlegung der Ontologie bieten durch Behandlung der ersten Frage dieser Wissenschaft. Die Einleitung zeigt, wie die Frage nach dem Sein, also die eigentliche Frage der Ontologie, als Rest und Hintergrund in jeder Wissenschaft und auf jedem besondern Wissensgebiet sich findet und darum keine müßige Frage ist. Der erste Teil behandelt dann den Gegenstand der Ontologie, das Seiende als Seiendes. Er besteht hauptsächlich in der Abwehr falscher Fragestellungen und Einschränkungen des Seins auf besondere Seinsarten. Er betont auch stark, daß eine ganze Reihe moderner Stellungnahmen sich daraus herleiten, daß man statt von der *intentio directa* von der ganz sekundären *intentio reflexa* ausging.

Der zweite Teil bespricht das Verhältnis von Dasein und Sosein und lehnt ein ontisches Getrenntsein beider ab, vor allem mit der Begründung, daß jedes Sosein auch als Daseinsbestim-

mung, jedes Dasein auch als Sosein eines Anderen aufgefaßt werden kann. Auf die Frage, woher die *distinctio rationis* herrühre, wird nicht eingegangen (vgl. Schol 10 [1935] 227).

Der dritte Teil beschreibt die Gegebenheit des realen Seins. Dieses ist gegeben in erkennenden und in emotional-transzendenten Akten, wobei das Realitätsmoment bei letzteren am stärksten ist. Zu begrüßen ist hier vor allem die Ablehnung einer Isolierung der Erkenntnis, wie sie zwar in der Wissenschaft angestrebt wird, aber im alltäglichen Leben, wo sie immer in das Ganze des menschlichen Lebens eingebettet ist, nicht vorkommt.

Der vierte Teil behandelt das Problem und die Stellung des idealen Seins. Sein Ansichsein wird stark betont. Zuweilen scheint damit nicht mehr verstanden zu sein, als daß der Inhalt der idealen Verhältnisse, z. B. die mathematischen und logischen Gesetze, die Strukturen der Wesenheiten, nicht der Willkür des Erkennenden ausgeliefert sind, also Ablehnung des Relativismus, Psychologismus und Pragmatismus. Doch wird dann wieder, z. B. S. 312 f., das Ansichsein im Sinne einer besonderen Existenzweise erklärt. Was an Beweisen dafür vorgebracht wird, beweist nicht mehr, als was in der scholastischen Theorie der *entia rationis cum fundamento in re* enthalten ist. Die unveränderliche Gegebenheit entstammt eben dem *fundamentum in re;* auch die mathematischen Wahrheiten sind davon nicht ausgenommen. Der formelle Gegenstand der Mathematik ist das kontinuierliche Quantum und seine Wesensbeziehungen; deswegen genügt die Erfahrung irgend eines solchen Quantums, um nun scheinbar unabhängig von der Erfahrung durch Anwendung der logischen Gesetze alles Weitere zu entwickeln. Das Beispiel von den verschiedenen euklidischen und nicht-euklidischen Räumen beweist auch nicht die These des Verf., da es weder euklidische noch nicht-euklidische Räume „gibt", weil es überhaupt keine Räume gibt, sondern nur ausgedehnte Dinge, auf Grund derer der Mensch sich den Begriff Raum bildet (vgl. A. Brunner, Die Grundfragen der Philosophie, 1933, 143 ff.).

Im Ganzen ist das Werk sehr zu begrüßen. Zunächst einmal als Rückkehr zu der alten echt philosophischen Fragestellung, die der Kantianismus verlassen hat. In vielem kommt H. der Scholastik sehr nahe. Manche Kritik an ihr, wenn auch bei weitem nicht alle, ist berechtigt. Angenehm berührt ist man von der Schlichtheit der Darstellung, in der sich im Gegensatz zu vielen heutigen Systemen, das schlichte Hinblicken auf das Sein unter Verzicht auf jegliche Konstruktion widerspiegelt. Dagegen vermißt man, gerade auch beim Problem der Wesenheiten und des idealen Seins, die Berücksichtigung der Geschichtlichkeit des menschlichen Erkennens. Das Vorfinden in der Intuition, worauf sich die Phänomenologie, wie H. selbst tadelt, zu leicht beruft, ist doch noch öfter, als H. meint, bloß vermeintlich und geht tatsächlich auf Erziehung und Tradition, vor allem durch die Sprache zurück. Nur von den einfachen, nicht zerlegbaren Wesenheiten gibt es unmittelbare Anschauungen, aber auch da zuerst immer nur am realen Sein.

A. Brunner S. J.

Somogyi, Jos., Begabung im Lichte der Eugenik. gr. 8° (518 S.) Leipzig u. Wien 1936, Deuticke. *M* 14.—.

Das gewaltige Werk faßt die Forschungen über Vererbung, Eugenik, Begabung, Genie, Rassenpsychologie in überlegener Weise zusammen und beurteilt sie auch philosophisch. Die drei Haupt-

teile sind: Biologie der Begabung, Psychologie der Begabung und Soziologie der Begabung. Die Vererbung psychischer Eigenschaften zeigt besonders überzeugend der Vergleich der ein- und zweieiigen Zwillinge. Bei den ersteren stimmt nicht selten die Art der Verbrechen überein; auch ist bei ihnen die Übereinstimmung der Intelligenzhöhe bei weitem größer als bei den zweieiigen, trotz gleicher Umwelteinflüsse. Der Grund einer hervorragenden Begabung ist vor allem die Vererbung. Das wird besonders auch an vielen Familienstammbäumen gezeigt. S. nimmt mit anderen neben der Seele noch eine zytodynamische Seele an; dafür sollen sprechen die Erfahrungen an weiterlebenden Geweben außerhalb des Organismus. Die Lehre der Kretschmerschen Typen wird eingehend besprochen.

Die moderne Rassenlehre geht besonders auf Gobineau und Chamberlain zurück, die die einseitige Hochschätzung der nordischen Rasse gelehrt haben, die wissenschaftlich von ihnen nicht begründet wurde. Besonders wertvoll ist die Behandlung der Rassenpsychologie, die gewöhnlich sehr subjektiv dargestellt wird. Als objektive Methode wird besonders der Vergleich der Kulturschöpfungen empfohlen; diese weisen aber nicht auf eine reine Rasse, sondern auf Rassenmischungen.

Das Buch gibt weiter eine Beschreibung der wichtigsten seelischen Züge der Hauptrassen Europas: der nordischen, mediterranen, dinarischen, alpinen, baltischen und (für Ungarn) kaukasischen. Es werden bei allen die positiven und negativen Eigenschaften objektiv dargestellt: Sorge für die Zukunft, Intelligenz, Selbstvertrauen; Erfolg in Arbeit, in Politik, im Krieg; Individualismus oder Kollektivismus; Geselligkeit, ob Menschenkenner, ehrlich, arbeitsam oder arbeitsscheu; das Gefühl; die Zuneigung zur Familie; künstlerische Begabung; ob offen, mutig; Liebe zum Vaterland, ob fleißig, sich anpassend; egoistisch, geizig, furchtsam; das Ertragen von Arbeit und Entbehrung usw. Beispielsweise ist die baltische Rasse groß als Menschenkenner, nicht dagegen die nordische; ebenso zeichnet sich erstere im Mitleid aus.

Fast 100 Seiten behandeln die Psychologie der Begabung. Die Intelligenz wird mit Recht in der Fähigkeit zum abstrakten Denken gesehen; ihre Typen werden in bekannter Weise beschrieben; die Grade der Begabung, ihre Entwicklung im Leben. Beim Genie möchte er den Zusammenhang mit Geisteskrankheit nicht ganz leugnen; für höhere Leistungen könne eine krankhafte Steigerung der Geistestätigkeit, Überempfindlichkeit, hypomanische Perioden nützlich sein; indessen verurteilte doch auch Goethe gewisse „pathologische Stellen" bei Schiller, die dieser durch äußere Reize erzwungen habe. — Weitere 50 Seiten beschreiben die Feststellung der Intelligenzhöhe durch Schätzungen, Tests usw. Die Tests geben nach ihm nur ein provisorisches Begabungsbild, sie erlauben große Massen objektiv zu vergleichen; dagegen sind sie weniger sicher für die einzelne Person. Die beste Beurteilung gibt die Verbindung der verschiedenen objektiven und subjektiven Schätzungsarten.

Das wichtigste Drittel des Buches betrifft die Soziologie der Begabung. Die Rangordnung der Rassen wird gewöhnlich heute sehr subjektiv behandelt, überwiegend nach persönlicher Sympathie. In Wirklichkeit ist nach S. die übliche Überschätzung der nordischen Rasse nicht wissenschaftlich zu begründen; kriegerische Macht hatten nicht bloß die Germanen, sondern auch die Hunnen Attilas, die Mongolen, die Türken, die heutigen Japaner. Die

Juden, die übrigens keine einheitliche Rasse bilden, sind zweifellos sehr begabt; sie erregen die Antipathie hauptsächlich durch ihre übermäßige Ausbreitung bei ihrer exclusiven Minderheit.

Besonders eindrucksvoll ist das Kapitel über das Schicksal der Begabung; allgemein sterben die führenden Klassen aus, haben weniger Fortpflanzung als die niederen Klassen. Der Grund ist kein biologischer, sondern psychologisch, nämlich das Streben, ihr Vermögen nicht zu zersplittern bei den hohen Kosten der Erziehung, das übermäßige Streben nach Wohlstand, Erfolg und Genüssen. Es war nicht anders beim Untergang der alten Kulturvölker: in Griechenland wie in Rom rottete jeweils die siegreiche Partei die Besten der Gegner aus; ferner kam es aus gleichem Grund wie heute zum Abscheu vor dem Kind, wogegen alle Gesetze nichts halfen. In der neueren Zeit wurde die Lehre von der drohenden Überbevölkerung der Anlaß zur Propaganda für die künstliche Verhütung der Befruchtung, zunächst in den führenden Schichten, was allmählich weiter griff. Das heutige Ergebnis, besonders der letzten Jahrzehnte ist, daß heute in Westeuropa (Skandinavien, England, Frankreich, Deutschland, Österreich, die Schweiz, Belgien) die Geburtenzahl unter dem für die Erhaltung nötigen Minimum steht, während im Süden und Osten von Europa (und besonders auch in Japan) noch normale Verhältnisse bestehen.

Das letzte Kapitel bespricht, was zur Bekämpfung des Übels geschieht oder geschehen sollte, das Problem der Eugenik. Die negative Eugenik, die Verhütung der Befruchtung durch die Eheberatungsstellen wirkt eher schädlich, verhindert vielleicht mehr wertvolle, als minderwertige Fortpflanzung; noch mehr negativ wirkt die freiwillige Sterilisation oder gar die ungeheuerlich häufige Fruchtabtreibung. Eine positive Eugenik muß die Ursachen beseitigen, die heute zur Beschränkung der Fortpflanzung antreiben: durch entsprechende Belohnungen, die die Kosten der Kindererziehung erleichtern, besonders aber müßte hier die Weltanschauung mitwirken. Weiter wird mit guten Gründen empfohlen, die Zeit der höheren Studien einzuschränken, die heute kaum vor dem 30. Jahr zur Ehe kommen läßt; ferner eine strengere Auslese in den höheren Studien.

Aus allem ist zu ersehen, daß zeitgemäße Fragen ersten Ranges hier eine objektive und vorzügliche Darstellung finden. Für die Literatur wäre zu empfehlen, die neuesten Werke von Petermann und v. Eickstedt nachzutragen. Im übrigen wünsche ich dem hervorragenden Buch viele aufmerksame Leser. J. Fröbes S. J.

Dunin-Borkowski, St. v., S. J., Spinoza Bd. III: Aus den Tagen Spinozas. 2. Teil: Das neue Leben. gr. 8° (444 S.) Münster 1935, Aschendorff. *M* 22.—; geb. *M* 24.—.

Das große Spinoza-Werk Dunin-Borkowskis ist von mir in einem Beitrag dieser Zeitschrift Schol 10 (1935) 541—547 „Eines Spinozaforschers Lebensweg und sein Lebenszweck" in einer Gesamtschau eingehend gewürdigt worden. Der inzwischen erschienene 3. Bd. lag beim Tode des Verfassers druckfertig vor; der Herausgeber J. Overmans hatte nur noch einen Namen- und Sachweiser anzufügen. Auch der abschließende 4. Band war vom Verfasser bis auf wenige Seiten vollendet worden und ist in dieser Form soeben erschienen.

Unter dem Untertitel des 3. Bdes: „Das neue Leben" versteht D. B. die „Conversio" Spinozas um das Jahr 1660/61, d. h. seinen Entschluß, sein Lebensglück von nun an nur in der gelassenen

Hingabe an die „Weisheit" zu suchen. Die Entfaltung dieses „Neuen Lebens" in vier Stufen gibt den Rahmen der Anlage dieses Bandes: 1. Um seine Gedanken auszugestalten, braucht der Philosoph zunächst eine Wahrheitslehre als Grundlegung der Möglichkeit richtiger Erkenntnisse; 2. er nimmt Fühlung mit der damals geltenden sachlichen Problematik in den scholastischen, kartesianischen und den andern schul-unabhängigen Kreisen; 3. von diesem neu errungenen Standpunkt aus geht er an die Ausarbeitung eines Systems einer notwendig bestehenden und wirkenden unendlichen Seinswirklichkeit heran; 4. damit er diesen Weg unbehindert gehen könne, mußte Spinoza sich um die Anerkennung des Grundsatzes der „Freiheit des Philosophierens" bemühen. (Die 5. Stufe der Entfaltung des „Neuen Lebens", die Auseinandersetzung mit dem verpflichtenden Ansehen der hl. Schriften, wurde, entgegen dem ursprünglichen Plane, aus technischen Gründen in den 4. Bd. verschoben). Diesen vier systematischen Teilen des Buches hat D. B. eine reizvolle Darstellung der Umwelt des Philosophen: „Strichzeichnungen und Schattenrisse zu Land und Leuten" vorausgeschickt.

Zur Wertung sei auf die frühere Besprechung verwiesen. Unbestreitbar ist, daß Dunin-Borkowski durch seine scharfsinnigen Untersuchungen, gestützt auf neue Funde, das herkömmliche Bild des Menschen Spinoza und seiner Philosophie in wesentlichen Punkten umgestaltet und seine Auffassungen in einem Anhang von über 100 Seiten mit staunenswerter Belesenheit durch Belege aus meist vergessenen Schriften fernliegender Wissensgebiete unterbaut hat.

Die Methode eines Dunin-Borkowski wird zweifelsohne neben begeisterter Anerkennung auch kühler Ablehnung begegnen. Er hat das selbst empfunden und deshalb in der „Vorhalle" des 2. Bdes eine eingehende Rechtfertigung seines methodischen Vorangehens geboten. Zuzugeben ist, daß D. B. oft nicht geringe Anforderungen an den Leser stellt; es ist nicht immer leicht, über den in der Breitendimension weit ausladenden Einzeluntersuchungen den Fortschritt des Grundgedankens im Auge zu behalten. Aber die wissenschaftliche Leistung D. B.s besteht eben in der mühsamen Erarbeitung eines Gesamtbildes aus tausenden kleinster Mosaiksteinchen. Es zeugt von allzu großer, allerdings echt wissenschaftlicher Bescheidenheit, wenn D. B. auf S. 5 dieses Bandes über den Wert seines Spinoza-Werkes urteilt: „Was bisher ... sehr weit von den Tatsachen abstand, nähert sich jetzt der Wirklichkeit — um einige Millimeter." Und man spürt schon die große Resignation, aus dem Gefühl des nahenden Todes geboren, wenn er fortfährt: „Noch 30 weitere Jahre, die ich nicht erwarten darf, wären notwendig, um einen Zoll voranzukommen. Der Geschichtsschreiber tut gut daran, sehr genügsam zu sein und das Erreichbare eng zu umschreiben, dem noch zu Leistenden unendliche Räume vorzubehalten. Das Erreichte selbst, mag es auch ein ganz neues Dasein vieler Menschen, Dinge und Gedanken aufdecken, erachte ich für einen winzigen Deut und einen Splitter aus dem Werk des Gewesenen". W. Hentrich S. J.

Aufsätze und Bücher.

1. Allgemeines. Geschichte der Philosophie.

Recherches Philosophiques. Bd. 4 (1934/35). 8° (VI u. 530 S.) Paris, Boivin & Co. *Fr* 65.—. — Auch der vorliegende Band bringt wieder eine Reihe von Artikeln über das Sein der Wirklichkeit, über Existenz und Existenzialphilosophie, über phänomenologische Psychologie und Philosophie der Wissenschaft. Sie liegen alle mehr oder weniger in der Richtung, die für die früheren Bände bezeichnend waren. Eine sehr reiche Reihe von Besprechungen über alle Gebiete der Philosophie schließt sich an. Die deutsche Philosophie ist in den Artikeln durch mehrere deutsche Verfasser und in den Besprechungen durch zahlreiche Werke gut vertreten. Brunner.

Lectiones academicae habitae apud Pontificium Institutum ‚Angelicum'. Series I. (Supplem. ad Ephem. ‚Angelicum'.) gr. 8° (121 S.) Rom 1936, Salita del Grillo 1. — Rutten fordert die korporative Wirtschaftsverfassung, die aber, etwa in Belgien, Bestehendes nicht zerstören darf, sondern ergänzen muß, sowie eine ähnlich nur ergänzend hinzutretende staatliche Planwirtschaft, vor allem für das Bankwesen. Besonders aufschlußreich ist die Beurteilung De Man's durch den belgischen Senator. — De Munnynck's vor allem methodisch wertvolle Vorträge behandeln das Verhältnis von Naturwissenschaft und -philosophie, das psychologische Problem und die vorab an Bergson und Nietzsche anknüpfenden irrationalen Zeitströmungen. Gemmel.

Rademacher, Arnold, Religion und Bildung. 8° (X u. 230 S.) Bonn 1935, Peter Hanstein. *M* 4.40; geb. *M* 5.50. — In klaren und leicht faßbaren Darlegungen wird das Wesen von Bildung und Religion geschildert; dann werden die beiden einander gegenübergestellt und die unersetzliche Rolle der Religion in der Bildung aufgewiesen. In manchen philosophischen Fragen wird man anderer Meinung sein können, so über Wert und Sein, Metaphysik und Religion. Die Schwierigkeiten der Gottesbeweise dürften anderswo liegen, als R. meint. Ein „Sprung" ergäbe keine vernünftige Überzeugung. Brunner.

Berdiajew, Nikolai, Das Schicksal des Menschen in unserer Zeit. Deutsch von J. Schor. 8° (101 S.) Luzern 1935, Vita Nova-Verlag. *M* 2.80; geb. *M* 3.80. — Kritik der Zeit ist zweifelsohne die starke Seite von B. Auch hier wird mit prophetischer Inbrunst auf die Schäden und Verwirrungen unserer Zeit hingewiesen, auf die Mißachtung des Persönlichen und Geistigen, das man mit Individualismus zusammenwirft, auf „die organisierte Besessenheit und den systematisierten Wahnsinn", durch die der heutige Mensch sich „den dämonischen kosmischen und sozialen Kräften preisgegeben hat". Eine Gewissenserforschung des Christentums — es hieße wohl besser: der Christen — schließt sich an. Den Ausweg sieht B. in der Rückkehr zum schöpferischen Dienst, der nur in Freiheit geschehen kann. Brunner.

Der deutsche Mensch. 5 Vorträge von H. Naumann, W. Andreas, A. Feulner, G. Fricke, E. Rothacker. 8° (180 S.) Stuttgart 1935, Deutsche Verlags-Anstalt. gbd. *M* 3.75. — Diese Vorträge wurden im Winter 1934/35 im Harnackhaus zu

Berlin vor den Mitgliedern der Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaften gehalten. Die einzelnen Gelehrten suchen von ihrem Sonderfachgebiet aus einen Zugang zum Wesen des deutschen Menschen zu finden, so wie es sich in anderthalb Jahrtausenden offenbart: Der Frankfurter Germanist Naumann zeichnet auf dem Hintergrunde der Blütezeit mittelalterlicher Dichtung den „germanisch-deutschen Menschen des frühen Mittelalters"; der Heidelberger Historiker Andreas im Rahmen der allgemeinen Geschichte den der Renaissance und der Reformation; der Frankfurter Museumsdirektor Feulner von der Architektur aus die Lebensauffassung „des Deutschen des Barock"; der Kieler Literaturhistoriker Fricke wieder von der Literaturgeschichte her den der Aufklärung, endlich der Bonner Philosoph Rothacker den „deutschen Menschen des 19. Jahrhunderts und das Problem des Lebensstils", der sich „gegen Versuche, uns künstlich zu versimpeln", für die Rechte des Intellektes und der echten Wissenschaft einsetzt. Hentrich.

Thyssen, J., Geschichte der Geschichtsphilosophie. (Geschichte der Philosophie in Längsschnitten, hrsg. v. W. Moog, Bd. 11) gr. 8° (VIII u. 141 S.) Berlin 1936, Junker u. Dünnhaupt. *M* 8.—. — Nach einer flüchtigen Zeichnung der geschichtsphilosophischen Ansätze in der Antike und der Hauptgedanken des Mittelalters (Augustin und Otto v. Freising) wendet Th. sein Interesse der Neuzeit zu. Die Aufklärung mit ihrer Fortschrittsidee ist vertreten durch Voltaire, Turgot und Condorcet, die ihre Antithese in Rousseau haben. Lessing, Kant und Schiller suchen die beiden entgegengesetzten Ansichten miteinander zu versöhnen. Zur Aufklärung werden auch Vico, Montesquieu und Herder gezählt, welche die „Geschichtsphilosophie des historischen Bewußtseins" einleiten. Deren Grundmerkmale sind: „Der Consensus der verschiedenen Seiten des geschichtlichen Lebens, der Volksgeist, Entwicklungs- bzw. Strukturgesetze der Geschichte, wobei die Eigenbedeutung auch anderer als der gegenwärtigen Stufen und die Eigentümlichkeit der verschiedenen Völker in Sicht kommen" (50). Unter den drei großen Vertretern des klassischen Idealismus ist Hegel wohl am besten dargestellt. Unter den Richtungen des 19. Jahrh. werden unterschieden der Positivismus (Comte), die Romantik, die sich wiederum spaltet in die eigentliche Romantik mit Görres und Bachofen und in die historische Schule (v. Humboldt, Ranke, Burckhardt und Dilthey), die erstere vor allem gekennzeichnet durch die Ehrfurcht vor dem Dunkel des Ursprungs, der Einfühlung in die vorzeitlichen Religionen, die Auffassung der „Volksgeister" als schicksalhafter Individualitäten, die letztere aber durch die „Ideen der Geschichte". Dilthey zeigt einen „sublimsten Historismus". Die idealistische Richtung ist dargestellt in Lotze, die materialistische in Marx, dem Gegenstück Hegels. Das Buch schließt ab mit der Schilderung der Lebensphilosophen (Gobineau, Carlyle und Nietzsche). — Th. bemüht sich, die innere Verbindung der einzelnen Strömungen aufzuweisen, wenn auch — wohl wegen der Knappheit des Raumes — die einzelnen Auffassungen bisweilen zu sehr aus dem Gefüge des Gesamtsystems herausgerissen wurden, was die Lektüre zwar erleichtert, aber vielleicht doch dem tiefern Verständnis Eintrag tut. Rast.

Billicsich, Fr., Das Problem der Theodizee im philosophischen Denken des Abendlandes. 1. Bd.: Von Platon bis Thomas

von Aquino. (Philos. Abhandlungen. Im Auftr. d. Österr. Leogesellschaft hrsg. v. W. Pohl. Heft 1) gr. 8° (IV u. 264 S.) Innsbruck 1936, Tyrolia. *M* 8.40. — Wir beglückwünschen die um die wissenschaftliche Kultur des katholischen Österreichs hochverdiente Österr. Leogesellschaft zu ihrem Entschlusse, neben ihren „Theol. Studien", die bereits über 34 Hefte zählen und in deren Rahmen bisher vereinzelt philosophische Arbeiten erschienen sind, eine eigene neue Publikationsreihe „Philos. Abhandlungen" unter der Leitung des Wiener Philosophen W. Pohl zu eröffnen. Das vorliegende, ungemein sorgfältig gearbeitete Werk des Pohl-Schülers B. (vgl. Schol 5 [1930] 600) verfolgt das Problem der Vereinbarkeit des Daseins des Bösens mit der Annahme eines persönlichen Gottes, das sog. Theodizee-, bzw. (mit Nietzsche) Kosmodizee-Problem, in seinen mannigfachen Wandlungen durch die Geistesgeschichte des Abendlandes. Das Buch führt von den Anfängen der griechischen Philosophie bis auf die Höhe der Scholastik. Ein zweiter Band soll die weitere Entwicklung bis Hegel darstellen. B. läßt die einzelnen Philosophen in ausführlichen Zitaten selbst zu Worte kommen. Wie der Text, mehr noch die umfangreichen Anmerkungen von 100 Seiten ausweisen, stellt das Werk eine gründliche Auseinandersetzung mit den von der weitverzweigten Fachliteratur angeregten Fragen dar. Im allgemeinen wird man sich seinem Urteil anschließen; in der Streitfrage bezgl. der platonischen Weltseele (29) möchte ich mich jedoch gegen B. für Hans Meyer entscheiden. — Bei einigen wenigen Neuscholastikern des 19. Jahrhunderts wird das Wort „Theodizee" neuerdings als gleichbedeutend mit „Natürlicher Gotteslehre" gebraucht. Gerade auch mit Rücksicht auf die Beschäftigung der Gegenwart mit dem echten „Theodizee-Problem", von dem die vorliegende Arbeit mit Zeugnis ablegt, ist zu wünschen, daß man in allen neuscholastischen Kreisen an dem ursprünglichen und von der wissenschaftlichen Welt allgemein bis heute angewendeten strengen Sinne des Fachausdruckes „Theodizee" festhalten möge. Hentrich.

Peterson, E., Der Monotheismus als politisches Problem. 8° (158 S.) Leipzig 1935, Hegner. Geb. *M* 4.50. — Das kleine, aber sehr inhaltreiche Büchlein zeugt von einer ungewöhnlichen Beherrschung der altkirchlichen Literatur. P. verfolgt das Problem des Monotheismus unter politischer Sicht von seinen Anfängen bei Aristoteles bis nach den Tagen des Arianismus. Philo verband die Aristotelischen Gedanken von der Herrschaft des einen Gottes mit dem jüdischen Monotheismus und bildete sie in eine kosmische „Monarchie" um, in der das jüdische Volk eine Sonderstellung einnehmen mußte. Die altchristlichen Apologeten werteten den politisch-theologischen Begriff der „Monarchie" aus für die Rechtfertigung des christlichen Monotheismus gegen den Polytheismus. Wesentlich neue Gedanken brachte Origenes in seiner Polemik gegen Celsus. Da letzterer den Christen politischen „Aufruhr" vorwarf, da sie sich als Partei des Einen Gottes wüßten und so letzten Endes die nationalen Kulte und Besonderheiten angriffen, die im römischen Imperium geduldet seien, entgegnet Origenes, die Überwindung dieser Besonderheiten werde einst am Ende der Zeiten vollendet und bahne sich jetzt schon an durch die Einheit des Imperium Romanum unter Augustus. Einen sehr nachhaltigen Einfluß auf die nach ihm kommenden Zeiten übte Eusebius aus; Imperium Romanum,

Friede und Monotheismus gehören nach ihm unzertrennlich zusammen. Dem einen Monarchen auf Erden entspricht der eine göttliche Herrscher im Himmel. Für den Spanier Orosius endlich werden Christentum und römisches Reich zu einer Einheit. Die Vereinbarkeit des christlichen Monotheismus mit dem römischen Reich schien damit gesichert. Augustus wird christianisiert und Christus romanisiert. Die entbrennenden Streitigkeiten über das Trinitätsdogma zerschlugen alle diese politischen Theologien und offenbarten die Unmöglichkeit, für den dreieinigen Gott ein Analogon in politischen Schöpfungen zu finden. — Ein solcher historischer Überblick ist wohl der einzige Weg, katholischen Verfechtern einer „politischen Theologie" das Gefährliche ihres Unternehmens klar zu machen. Nur schade, daß der Mangel an äußerer Übersichtlichkeit die Lektüre des interessanten Buches nicht unerheblich erschwert. Rast.

Barion, Jakob, Plotin und Augustinus. Untersuchungen zum Gottesproblem. (Neue Deutsche Forschungen; Abt. Philosophie. Bd. 5) gr. 8° (175 S.) Berlin 1935, Junker u. Dünnhaupt. *M* 6.—. — Der 1. Teil beschäftigt sich mit der geschichtlichen Stellung Plotins und dem Verhältnis Augustins zu ihm. Der griechische Charakter der plotinischen Metaphysik wird betont. Augustinus hat die Werke Plotins gekannt, aber sie oft stark christlich verstanden; in wichtigen Punkten ist er bewußt von Plotin abgewichen. Aber die Bedeutung Plotins für ihn bleibt groß. Der 2. Teil bespricht zunächst Dasein und Wesenheit Gottes bei den beiden Philosophen. Dann werden zwischen der plotinischen Trias und der augustinischen Dreifaltigkeit grundlegende Unterschiede gefunden. Zum Verhältnis Gott und Welt meint B. feststellen zu können, daß Plotin weder Pantheist noch Panhentheist war, sich aber nie zu einem klaren Schöpfungsbericht durchringen konnte, den Augustin sehr stark betonte, ohne ihn aber genügend philosophisch zu fundieren. Zum Verhältnis Gott—Mensch wird gezeigt, daß bei beiden die Gotteserkenntnis in die Ekstase ausmündet. Doch stehen auch hier der Abhängigkeit starke Unterschiede gegenüber. Eine besonnene Abwägung der Quellen und ein ruhiges Urteil zeichnen die wertvolle Arbeit aus. Brunner.

Romeyer, B., La philosophie chrétienne jusqu'à Descartes. Bd. 2: Dès Alexandrins à la mort de S. Augustin (Bibl. cathol. des sciences religieuses) 12° (181 S.) Paris 1936, Blond et Gay. — Dieselbe Klarheit, Gründlichkeit, Übersichtlichkeit, Reichhaltigkeit, die die übrigen Schriften des durch sein gutes Urteil Vertrauen erweckenden Denkers und Gelehrten, vorab auch das erste Bändchen dieser Sammlung auszeichnen, empfehlen auch vorliegenden Beitrag. Nicht zuletzt sei auf die Vertrautheit mit der einschlägigen Literatur hingewiesen, in der natürlich die französische besonders bevorzugt wird. Im Mittelpunkt stehen die beiden gewaltigen Philosophen Origenes und Augustinus. Um sie sind in zwei Kapiteln die Sterne geringerer Helligkeitsgröße gruppiert: vor allem Klemens von Alexandrien, die drei Kappadozier, Tertullian, Ambrosius. Die Schule von Alexandrien wird als die „adolescence chrétienne de la philosophie" bezeichnet, Origenes gehört der „jeunesse" an, er führt durch mannigfache Zwischenglieder zu Augustin, der die „maturité chrétienne de la philosophie" verkörpert. Mit Spannung folgt man der Schilderung der philosophischen Entwicklung des genialen, eigenartigen Origenes, seiner christlichen Orientierung, um dann näheren

Einblick in Methode und Inhalt seines Philosophierens zu gewinnen. Höchst dramatisch verläuft das Sicheinsetzen der Origenisten für den Meister und die Kritik der Gegner an den mannigfachen Irrtümern und Verstiegenheiten des kühnen christlichen Denkers. — Aus der Darstellung der Philosophie des hl. Augustin sei hervorgehoben: das Herausarbeiten des philosophischen Gehalts der einzelnen Werke, etwa der Frühdialoge, der polemisch-apologetischen Schriften, der drei Hauptwerke: Die Bekenntnisse, Über die Dreieinigkeit, Der Gottesstaat. Das Werk schließt mit dem treffenden Satz: Saint Augustin est un des plus grands — peut-être le plus grand — parmi les philosophes chrétiens, mais, soit en métaphysique soit en morale, il laisse d'infinis progrès à réaliser. Jansen.

Schickling, H., Sinn und Grenze des Aristotelischen Satzes: „Das Ganze ist vor dem Teil". gr. 8° (VIII u. 85 S.) München 1936, Kösel u. Pustet. *M* 3.—. — Die fleißige Arbeit sucht die Bedeutung des vielgenannten aristotelischen Satzes nach der Lehre des hl. Thomas genauer zu umgrenzen. Im ersten Abschnitt werden die einander entsprechenden Begriffe des Ganzen und des Teiles erklärt. Der zweite Abschnitt bestimmt dann, in welchem Sinne das Ganze „vor" dem Teil ist: Bei diesem Vorsein ist nicht so sehr an eine Priorität der Erkenntnis des Ganzen zu denken, erst recht nicht an eine Priorität des Werdens, sondern vorzüglich an eine Priorität der Natur, und zwar in zweifachem Sinn: Zunächst ist das Ganze begrifflich vor dem (integralen) Teil, insofern der Teil als solcher nur durch seine Beziehung zum Ganzen definiert werden kann, während die Definition des Ganzen die einzelnen Teile nicht zu enthalten braucht; sodann hat das Ganze der Vollkommenheit nach den Vorrang vor dem Teil, der Teil ist um des Ganzen willen da. Der dritte Teil bringt dann die Anwendung auf das Universum und auf die Gemeinschaft. Hier macht sich störend bemerkbar, daß nicht ausdrücklich herausgearbeitet wird, wie der Satz nicht eindeutig, sondern nur in analogem Sinn auf ein substantielles Ganzes und auf ein Ordnungsganzes *(totum secundum unitatem ordinis)* anwendbar ist; im Ordnungsganzen geht das Glied eben nicht in seinem Gliedsein auf (vgl. In 1 Eth., lect. 1 n. 5; S. th. 1, 2 q. 21 a. 4 ad 3); weil das nicht ausdrücklich berücksichtigt wird, erscheinen die Einschränkungen, die mit Recht bei der Unterordnung der menschlichen Person unter die Gemeinschaft bzw. das Universum angenommen werden, nicht genügend aus Prinzipien begründet (vgl. hierzu die Ausführungen von Fr. Hürth in Schol 10 [1935] 321—339). Hiermit hängt auch zusammen, daß der Gegensatz des Spannschen Universalismus zur thomistischen Auffassung zu sehr verharmlost wird. de Vries.

Lenz, J., Die Personwürde des Menschen bei Thomas v. Aquin: PhJb 49 (1936) 138—166. — Der Aufsatz ist ein notwendiger Einspruch gegen die Versuche, Thomas für eine einseitig „universalistische" Auffassung des Individuum—Gemeinschaft-Verhältnisses in Anspruch zu nehmen. Ohne die Bedeutung der Gemeinschaft zu verkennen, weist L. vor allem auf die von Thomas nicht minder betonten Grenzen ihrer Ansprüche hin. Die Würde der Person, nach Thomas das Vollkommenste in der ganzen Natur, ist nicht durch das Gliedsein in der Gemeinschaft bedingt. Da die Gemeinschaft, wie auch das Universum, nur eine „unitas ordinis" ist, ist der Mensch an erster Stelle Ganzheit, nicht an erster Stelle

Teil der Gemeinschaft. Wenn das letzte Ziel aller Schöpfung die größtmögliche Gottähnlichkeit ist, so wird die höchste Gottebenbildlichkeit in der Person erreicht, und „das Ziel der Gemeinschaft mündet ein in das Ziel der Person" (161). Daher kann keine Gemeinschaft, auch nicht die übernatürliche, die menschliche Person bis ins Letzte und Innerste für sich in Anspruch nehmen, sondern nur Gott: Totum, quod homo est et quod potest et habet, ordinandum est ad Deum (S. th. 1, 2 q. 21 a. 4). Mit Recht bemerkt L., allein die Kapitel 111—113 des 3. Buches Contra gentiles machten eine einseitig universalistische Deutung des hl. Thomas unmöglich. de Vries.

Nikolaus von Cues, Der Laie über die Weisheit. Übersetzt von E. Bohnenstädt. (Schriften des N. v. C. in deutscher Übersetzung hrsg. v. E. Hoffmann. Heft 1; Philos. Bibliothek. 126) 8° (108 S.) Leipzig 1936, F. Meiner. *M* 3.50; geb. *M* 4.50. — Bei der Aktualität des Nikolaus v. Cues, die vor allem in der kritischen Neuausgabe seiner Werke, in den Auseinandersetzungen um den Sinn der einzelnen Teile seiner Lehren und des Ganzen seiner Gedankenwelt, in den Forschungen über die Quellen und den Einfluß seiner Ideen zum Ausdruck kommt, ist eine deutsche Übertragung seiner Schriften in der angesehenen, leicht zugänglichen „Philosophischen Bibliothek" lebhaft zu begrüßen. Die von E. Hoffmann geleitete Herausgabe der Schriften des Cusanus bringt als 1. Heft den 1. Teil „Über die Weisheit" der nächst den beiden grundlegenden Schriften „De docta ignorantia" und „De coniecturis" überaus wichtigen Trilogie „De idiota" „Über den Laien". Hoffmann selbst schickt einleitend auf 18 Seiten eine prägnante Charakteristik der Philosophie und des Philosophierens des Nikolaus voraus: er ist der Ausdruck und Vollender des christlichen Mittelalters, er ist christlicher Platoniker und Mystiker, er arbeitet den Gedanken der Persönlichkeit, des Individuums scharf heraus, er ist der Befreier von der Erstarrung des scholastischen Aristotelismus. So berechtigt die scharfe Herausarbeitung dieser Seiten ist, so könnte man diesem Bilde doch auch andere Wesenszüge beifügen, vor allem etwa das Ahnen, die innere Bewegtheit, die Problematik und Spannung des spezifisch modernen Gedankens, die Hoffmann fast zu leugnen scheint. Es sei bloß erinnert an die Schätzung der Mathematik, das neue astronomische Weltbild, den allgemeinen Theismus, die weitgehende Toleranz, den in bezug auf Religion, Christentum, Konfessionen viel zu weitgehenden irenisch ausgleichenden Zug. In einer populären Schrift wäre die restlose Begeisterung für das Werk des genialen deutschen Kirchenfürsten und Gelehrten verständlich, namentlich angesichts der heutigen Geisteseinstellung. In einer „Philosophischen Bibliothek", in einer Ausgabe, die dank ihrer ganzen Aufmachung und ihres Apparates als streng fachwissenschaftliche Leistung gelten soll, erwartet dagegen der Philosoph und Historiker eine nüchterne, sachorientierte Scheidung und Würdigung eines so komplizierten und umstrittenen Denkers der Übergangszeit, wie es Nikolaus v. Cues ist (Vgl. B. Jansen: Zum Nikolaus-Cusanus-Problem in der Geyser-Festschrift: Philosophia Perennis 1930, 269—287). — S. 19—40 gibt B. eine „Einführung": sie ordnet vorliegende Schrift in die Grundgedanken des Denkers, speziell seiner Erkenntnislehre und Metaphysik ein. Die Verdeutschung des lateinischen Textes liest sich flüssig. S. 87—91 folgen Anmerkungen zur Einführung; S. 92—103 zur

Übersetzung, die wegen ihrer Sachlichkeit und Genauigkeit gute Dienste leisten. Dasselbe gilt von der auf S. 18 u. S. 104 angeführten Cusanus-Literatur sowie vor allem von dem Verzeichnis wichtiger „Begriffe aus Idiota de Sapientia" (106—108), in der die lateinischen Ausdrücke glücklich verdeutscht sind. Jansen.

Lewalter, Ernst, Spanisch-Jesuitische und Deutsch-Lutherische Metaphysik des 17. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Geschichte der iberisch-deutschen Kulturbeziehungen und zur Vorgeschichte des deutschen Idealismus (Ibero-amerikanische Studien. Hrsg. v. Harri Meier, Bd 4) gr. 8° (85 S.) Hamburg 1935, Iberoamerikan. Institut. *M* 3.50. — Das Problem der Rezeption der spanisch-jesuitischen Neuscholastik durch die deutschen protestantischen Universitäten im 17. Jahrhundert ist in den letzten Jahrzehnten durch die Arbeiten eines Troeltsch, Petersen, Eschweiler u. a. wiederholt behandelt worden. In Fortführung dieser Arbeiten und in deren Verbesserung und Ergänzung will L. vor allem die Fragen klären, welchen Anteil der fortwirkende Humanismus, die Aristotelesinterpretation und der Zusammenhang mit den theologischen Anliegen der beteiligten Universitäten an dieser Entwicklung hatte. Da ich in einem Beitrag eines der nächsten Hefte der Scholastik die Frage in größeren Zusammenhängen behandeln und dabei mich auch mit den von L. angeregten Fragen auseinandersetzen werde, sei hier nur kurz auf die Schrift L.s empfehlend hingewiesen. Hentrich.

Ropohl, H., Das Eine und die Welt. Versuch zur Interpretation der Leibniz'schen Metaphysik. Mit einem Verzeichnis der Leibniz-Biographien. (Studien und Bibliographien zur Gegenwartsphilosophie. Hrsg. v. W. Schingnitz. H. 16) gr. 8° (VIII u. 110 S.) Leipzig 1936, Hirzel. *M* 4.—. — Diese Freiburger Doktordissertation behauptet in der „Einleitung" (11), daß die überkommene Leibniz-Interpretation an der letzten Antwort des Leibnizschen Philosophierens vorbeigegangen sei; das werde bewiesen durch „ihre totale Verlegenheit gegenüber einer fundamentalsten Aussage der Leibnizschen Metaphysik: dem *Principium identitatis indiscernibilium*". Darum kündigt R an: „Uns also erwächst heute der Auftrag, die letzte und entscheidenste Problemantwort der Leibnizschen Philosophie ins Recht zu setzen aus den neu aufbrechenden Horizonten des Weltproblems". Diese Horizonte sind für R. in der Philosophie Heideggers aufgebrochen. Vom Standpunkt dieser Philosophie aus und in Nachahmung der eigenwilligen Sondersprache Heideggers untersucht die Dissertation: 1. die Ausarbeitung des Weltproblems auf dem Boden der monadologischen Metaphysik; 2. das Endliche und die Welt; 3. die Auslegung der Substanzialität aus dem geklärten Wesen des Weltbezugs. Dem Zusammenhang mit der Problemlage der scholastischen Ontologie sowie der Kantischen Kritik des *Principium identitatis indiscernibilium* sind eigene Kapitel gewidmet. Hentrich.

Reich, Kl., Rousseau und Kant (Philosophie u. Geschichte. Bd. 61) gr. 8° (28 S.) Tübingen 1936, Mohr. *M* 1.50. — Es ist erwiesen, daß Kant eine Zeitlang unter dem Einfluß von Rousseaus Émile und Contrat social stand. Das hat zur Vermutung Anlaß gegeben, daß Rousseau auch der Wegbereiter der kritischen Ethik gewesen sei. Demgegenüber lauten die drei Thesen von R.: In der Auffassung der sittlichen Problematik des Kulturfortschrittes und seines Wertes für die sittliche Besserung des Menschen

steht Kant stark unter dem Einfluß von Rousseau. Aber dieser stellt die Triebfeder zum Gehorsam gegen das Bürgergesetz anthropologisch dar und nicht rational. So fehlt also das Prinzip der Autonomie des Willens, die nach Kant das einzig mögliche Prinzip der Verpflichtung bildet. Endlich besteht nach Kant die positive Rolle der Kultur trotz aller Vorbehalte gegen ihre Wirkungen darin, daß sie ein Mittel für die Erziehung des menschlichen Geschlechtes zur Moralität wird. Kant überwindet also nicht bloß Shaftesburys Kulturseligkeit, sondern auch den Gefühlsstandpunkt Rousseaus. Schuster.

Rathschlag, H., Die Bedeutung der Antinomien für den Kritizismus. gr. 8° (54 S.) Berlin 1936, Junker u. Dünnhaupt. *M* 2.80. — Die Antinomien, die nach Kants eigenem Zeugnis mehr als andere Gründe zur Vernunftkritik hintrieben und tatsächlich schon in der Dissertation von 1770 im Angelpunkt der Zweiweltenlehre stehen, sind nicht als Auswirkung der Metaphysikfeindlichkeit Kants aufzufassen. Sie entstehen dadurch, daß man fälschlich das Absolute in der Erfahrungswelt sucht. Ihre Auflösung weist auf eine metaphysische Wirklichkeit hin, die auch vom kritischen Standpunkt aus unantastbar ist. — Im einzelnen ist es nicht leicht, den verwickelten Gedankengängen R.s zu folgen. Wenn derartige Arbeiten nicht bloß für einige wenige Kantforscher genießbar sein sollen, wäre es nötig, das Wesentliche der Fragestellungen und Antworten klarer hervortreten zu lassen. de Vries.

Schelsky, Helmut, Theorie der Gemeinschaft nach Fichte's ‚Naturrecht' von 1796 (Neue Deutsche Forschungen, Abt. Philosophie, hrsg. v. Hans R. G. Günther. Bd. 13.) gr. 8° (94 S.) Berlin 1935, Junker u. Dünnhaupt. *M* 4.—. — Diese Leipziger Dissertation ist einer der Versuche, den deutschen Idealismus gegen neuerstandene Gegner zu verteidigen durch seine Anpassung an heutige Zeitforderungen. Da Fichte's Subjektivismus gegenüber den Tatsachen des Leibeslebens, der Erbkrankheitserscheinungen und wahrer Gemeinschaftskultur versage, müsse er durch den Ganzheitsbegriff und ein objektives, jene Wirklichkeiten tragendes Bewußtsein ergänzt werden. Auf die späteren Wandlungen Fichtes geht S. nicht ein. — Mag der deutsche Idealismus gegenüber schwächeren Systemen Vorzüge aufweisen, so wird er doch stets an seinem Apriorismus scheitern. Auch bei S. erhebt sich die Frage, die den späteren Fichte so sehr beschäftigte: Wird die Urtathandlung vom Individuum oder vom absoluten Ich vollzogen? Im letzteren Falle steigt wie bei jedem Pantheismus das Bedenken auf, das bei S.s Betonung der Realitäten sich besonders geltend macht: Sind z. B. die Krankheitserscheinungen, auf die er hinweist, im ‚Ganzen', das nach ihm das Denken selbst ist (9), eingeschlossen? An Stelle des Fichte'schen Naturrechts scheint S. einen staatlichen Rechtspositivismus setzen zu wollen, was allerdings Überwindung des Idealismus wäre. — S. 30 Z. 16 v. u. muß es heißen: vereinen; S. 31 Z. 15: das das Handeln begrenzende ... Objekt. Gemmel.

Scholz, H., Der deutsche Mensch im Fichtischen Sinne: NeueJb 11 (1935) 420—447. — Fichtes Reden an die deutsche Nation müssen im Lichte seiner Wissenschaftslehre gedeutet werden. Dann ist es die Aufgabe des deutschen Menschen und Volkes und der ganzen Menschheit, Fichtes Wissenschaftslehre, d. i. Weltanschauung, anzunehmen. Diese fordert schöpferische Ursprüng-

lichkeit des Ich, das die Welt und sich selbst erschafft. Darum sind sogar Natur, Heimatsinn und Geschichte zu überwinden, damit der Wille in selbständiger Freiheit die geistige Welt der Zukunft gestalte. Nach Sch. ist z. B. die Ausschaltung der Natur undeutsch, die Betonung des unaufhaltsamen Werdens wahrhaft deutsch. Fichte sei der geschichtslosen Unbildung selbst verfallen. Er habe ein gefälschtes Christentum verteidigt, das nach Leugnung der Sünde und des Mittlertums die Gottvereinigung Christi als Sache jedes Menschen ansehe. Gemmel.

Spethmann, W., Der Begriff des Herrentums bei Nietzsche (Neue deutsche Forschungen, Abt. Philosophie. Bd. 10) gr. 8° (139 S.) Berlin 1935, Junker u. Dünnhaupt. *M* 6.—. — Diese Nietzsche-Interpretation untersucht den Begriff des Herrentums, das dem obersten Menschheitsziel des Übermenschen dienstbar gemacht werden soll. Das Dionysische, der höhere Mensch, das Vornehme: Tapferkeit, Redlichkeit u. ä. sind die Kennzeichen des Herrentums. Die Züchtung dieses neuen Herrenmenschen geschieht durch die Umwertung der Werte und Schaffung einer neuen Rangordnung, dann auch durch den Illusionismus und den Gedanken der ewigen Wiederkunft. Der Illusionismus wird, wie die Wiederkunftsidee, als jesuitisch abgelehnt. Das eigentlich Neue des Buches liegt in dem ausführlichen Vergleich zwischen der Heldenverehrung von Carlyle und Nietzsche, ein Vergleich, der natürlich wesentlich zugunsten von Nietzsche ausfällt. Carlyle fehlt der letzte Mut und die höchste Kraft. Die Problematik der Gottentfremdung bei Nietzsche hindert den Verfasser nicht, Nietzsches Arbeit, wenn auch mit Abstrichen, für die „Züchtung" eines neuen deutschen Menschen, seine körperliche, seelische und geistige Höherzüchtung anzuempfehlen. Ich fürchte, daß ein rhetorisches Diktat die eigentliche Problematik einer Volkserziehung allzusehr verdeckt. Schuster.

Windischer, H., Franz Brentano und die Scholastik (Philosophie u. Grenzwiss. VI, 6). gr. 8° (48 S.) Innsbruck 1936, Rauch. *M* 2.—. — Die Schrift bringt nach einer kurzen Kennzeichnung der rein intellektualistischen Geistesart Brentanos eine dankenswerte Zusammenstellung der Hauptthesen dieses eigenwilligen Denkers und eine klare Gegenüberstellung dieser Thesen zu den entsprechenden Lehren der scholastischen Philosophie. Im einzelnen werden verglichen die beiderseitige Wissenschaftslehre, die Erkenntnistheorie, Wertlehre, Metaphysik und die Einstellung zum Glauben. Den Grund der Lehrunterschiede sieht W. in Brentanos Ausgehen vom Menschen und seinem Bewußtsein und in dem daraus hergeleiteten „Subjektivismus". Es drängt sich hier freilich die Frage auf, ob denn Philosophie schlechthin „von Gott ausgehen" könne. Eine tiefere philosophische Erörterung dieser und anderer strittiger Grundfragen kann bei dem geringen Umfang der Schrift natürlich nicht erwartet werden und ist auch offenbar nicht beabsichtigt. de Vries.

Naumann, Hans, Charles Maurras und die Weltanschauung der Action Française. (Studien und Bibliographien zur Gegenwartsphilosophie Heft 13) gr. 8° (XII u. 94 S.) Leipzig 1935, S. Hirzel. *M* 3.50. — Die ästhetisch-positivistische Philosophie von Maurras, seine Staatsauffassung und das Ziel seiner Tätigkeit, die Erhaltung des gestuften, vollkommenen Staates, werden gut dargestellt. Zutreffend wird an dieser Philosophie ausgesetzt, daß sie den Unterschied zwischen Naturwissenschaft und Geistes-

wissenschaft und den verschiedenen Sinn des Gesetzes auf den beiden Gebieten übersieht. Dadurch wird sie zu einer Utopie. Politik geschieht in immer neuen, nie dagewesenen Situationen, in denen der Politiker sich neu zu entscheiden hat. Doch dürfte diese Kritik vergessen, daß politische Entscheidung wohl auf Grund der Erfassung der Augenblickslage zu geschehen hat, daß sie aber auch der Leitung eines Zieles bedarf. Hier nun können und werden Idee und System sich geltend machen. Brunner.

Fischer, Al., Die Existenzphilosophie Martin Heideggers. Darlegung und Würdigung ihrer Grundgedanken. gr. 8° (XV u. 134 S.) Leipzig 1935, Meiner. *M* 7.50. — Fischer untersucht vor allem die Begriffe des Seins, der Existenz und des Seinsverständnisses (Sorge und Endlichkeit). Heidegger mache schon zum voraus zwei Voraussetzungen: das Sein habe transzendentalen und daseinsmäßigen Charakter. Die Grundirrtümer H.s liegen in seiner Auffassung von der Intentionalität des Seelischen, als ob alles seelische Verhalten schon ein Erkennen sei, worin sich die Abhängigkeit von Brentano bekunde, und sodann in der These, daß das Sein des Menschen durch sein Dasein bestimmt sei, während nach scholastischer Tradition alles Dasein nur Dasein von etwas sei, wenigstens im geschöpflichen Bereich. So komme H. schließlich zu einem endlichen Sein, das göttliche Attribute trägt. — Die Arbeit zeugt von gründlichem Studium. — Dennoch möchten wir zweifeln, ob wirklich die Auffassung H.s in allem wiedergegeben sei. Es bleibt immer ein schwieriges Unternehmen, einen zudem so dunklen Autor auf bestimmte Meinungen festzulegen, wenn er sein Werk ausdrücklich erst als Einleitung bezeichnet. Gewiß kann man sagen, daß das bisher Erschienene noch nicht als die Metaphysik angesprochen werden darf, da sie noch nicht den Gesamtbereich des Wirklichen zum Gegenstand genommen und der Aufstieg zum Göttlichen zum vornherein abgeriegelt erscheint. Als Wertmaßstab für die Gedankenwelt H.s hat sich Fischer vielleicht etwas zu ausschließlich an die Neuscholastik gehalten. Rast.

2. Literargeschichte der Scholastik.

Inguanez, D. Maurus, O. S. B., Codicum Casinensium Manuscriptorum Catalogus. Vol. II. Pars II (Codd. 301—400). 4° (S. 123—266 und 2 Tafeln) Mons Casinus 1934. *L* 90.—. — Wie die vorhergehenden Teile ist auch diese letzte Lieferung des 2. Bandes der Casinenser Handschriften gut gearbeitet. Es ist wiederum auf die Identifizierung große Mühe verwandt und dabei sind auch die kleinen Stücke nicht unberücksichtigt geblieben. Von den wenig oder bisher gar nicht bekannten Werken aus der Früh- und Hochscholastik nenne ich einen Komm. zum Eccl. von Stephan Langton (Cod. 373, fol. 67—235; saec. 13); das zweite Buch des Sentenzenkommentars Richards von Mediavilla in Cod. 377, fol. 1 bis 313 (saec. 14); eine Summa sententiarum des Otto von Lucca in Cod. 381, fol. 1 ff. (saec. 12/13). Das dort fol. 205 folgende Bruchstück ist kein ‚Fragment einer Predigt', wie I. meint, sondern der Beginn des 2. Buches der Schrift Hugos von Folieto, De claustro animae (PL 176, 1051A—D). Die Ars concionandi des Peter von Capua ist in Cod. 356 (saec. 13 ex.) und 355 (saec. 13 ex.) (nicht wie häufig zitiert wird: 255 vgl. Grabmann, Schol. Methode II, 532 oder Glorieux, Répertoire I, 265) überliefert. Ein Verzeichnis und ein Incipitkatalog ist diesem 2. Band noch

nicht beigegeben. Wir werden sie wohl am Ende des Gesamtwerkes erwarten dürfen. Weisweiler.

Mattei-Cerasoli, D. Leo, O. S. B., Codices Cavenses, I. Codices Membranacei. gr. 4° (VII u. 133 S.) Abbatia Cavensis 1935. *L* 40.—. — Nach einer kurzen Geschichte der Bibliothek folgt die gute Beschreibung der 65 Pergamenthandschriften der Abtei. Die Anlage folgt im wesentlichen dem Katalog von Monte Cassino. Nur ist glücklich die Schreibzeit und Größe der Handschrift sofort nach dem Titel angegeben. Das macht die Benutzung bedeutend leichter. Von Handschriften, die die Scholastik interessieren, verweise ich auf die unbekannte Überlieferung des Ars concionandi des Peter von Capua in Cod. 16, fol. 1—383 (saec. 14). Isidors Liber sententiarum steht in Cod. 17 (saec. 14). Dort ist auch das vierte Buch des Lombarden fol. 60—149 überliefert. Sein Psalmenkommentar steht in Cod. 23 (saec 13) und sein Paulinenkommentar in Cod. 23 (saec. 13). Die Libri sententiarum sind auch in Cod. 13 (Lib. I, II) und 14 (Lib. III, IV; beide saec. 13) angegeben. Von Anselm von Canterbury enthält die Bibliothek in Cod. 54 das Werk De casu diaboli aus dem 12. Jahrhundert. Angefügt ist noch im 14. Jahrhundert ein Stück der 11. Meditatio Anselms. Am Schluß ist sehr dankenswert ein ausgezeichnetes Incipitverzeichnis beigegeben, wie es ja jetzt zu jeder Edition der Kataloge gehört. Weisweiler.

Mohlberg, Cunibert, Katalog der Handschriften der Zentralbibliothek Zürich. I: Mittelalterliche Handschriften. 3. Lieferung. 4° (S. 159—342) Zürich 1936, Zentralbibliothek. — Die wiederum ausgezeichnet bearbeitete dritte Lieferung der mittelalterlichen Handschriften der Züricher Zentralbibliothek (vgl. Schol 9 [1934] 129 f.) enthält die Handschriften aus der Abtei Rheinau, aus den Erwerbungen der Zentralbibliothek, dem Schweizerischen Landesmuseum, dem Staatsarchiv in Zürich und dem dortigen Gewerbemuseum. Von wesentlicher Bedeutung sind dabei die beiden erstgenannten Abteilungen. Von wichtigen mittelalterlichen systematisch-theologischen Quellen seien genannt: Das Speculum ecclesiae des Honorius Augustodunensis in Rh 33 (saec. 13); sein Elucidarium in Rh 121 (saec. 13); des Hl. Anselmus Cur Deus homo in Rh 121 (saec. 13) und Rh 124 (saec. 12). Von Rupert von Deutz ist die Vita apostolica in früher Überlieferung aus dem 12. Jahrh. in Rh 136 erhalten. Auch ein Bruchstück der Sentenzenabbreviation des Magister Bandinus enthält die Bibliothek in Rh 90 (saec. 13). Mehrere Werke Hugos von St. Viktor enthält Z V 322 (saec. 15). Von Albert dem Großen bietet Gab II 88 den ersten Teil von De animalibus und Rh 79 (saec. 13/14) den Commentarius in IV libros meteororum. Eingehendere Untersuchung verdienen noch die frühen theologischen Exzerpte in Rh 90 (saec. 13), fol. 17—28; fol. 119—122. Zur Ars praedicandi in Z V 703: Ars praedicandi est scientia vgl. H. Caplan, Mediaeval Artes praedicandi, New York; London 1934, 7 (Schol 11 [1936] 436 f.). Weisweiler.

Grabmann, Martin, Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik. Bd. 2. gr. 8° (XII u. 649 S.) München 1936, Max Hueber. *M* 19.—; geb. *M* 24.—. — Der vorliegende 2. Band des „Mittelalterlichen Geisteslebens" enthält wiederum gesammelte Aufsätze Gr.s. Manche von ihnen sind hier zum erstenmal veröffentlicht. So eine Arbeit über den Einfluß des hl. Augustin auf die Verwertung und Bewertung der

Antike im Mittelalter; Friedrich II. und sein Verhältnis zur aristotelischen und arabischen Philosophie; Aristoteles im Werturteil des Mittelalters. In die Anfänge der Erklärung des neuen Aristoteles in England führt ein neuer Beitrag über die Aristoteleskommentare Adams von Bocfeld und Adams von Bouchermefort ein. Den Averroismus behandeln u. a. zwei ebenfalls erstgedruckte Artikel: „Der Bologneser Averroist Angelo d'Arezzo" und „Ein spätmittelalterlicher Kommentar zur Verurteilung des lateinischen Averroismus durch Bischof Tempier von Paris (1277) und zu anderen Irrtumslisten." Diese bedeutenden erstveröffentlichten Aufsätze wird unsere Zeitschrift in eigenen Einzelbesprechungen eingehend in diesem und den folgenden Heften würdigen. Darüber hinaus ist auch in den übrigen bereits bisher verstreut gedruckten Beiträgen die bessernde Hand auf Grund der inzwischen erschienenen Forschungen sichtbar, so daß sie nur mehr nach dieser Neuausgabe benutzt werden können: ein neues Zeichen der unermüdlichen Schaffenskraft des Gelehrten. Weisweiler.

Grabmann, M., Handschriftliche Forschungen und Mitteilungen zum Schrifttum des Wilhelm von Conches und zu Bearbeitungen seiner naturwissenschaftlichen Werke (Sitzungsberichte der Bayer. Akademie der Wissenschaften. Philos.-hist. Abt. 1935 Heft 10) gr. 8° (57 S.) München 1935, C. H. Beck. *M* 3.50. — Gr. stellt in einer ausgedehnten Untersuchung zunächst die Probleme um die echten und unterschobenen Werke Wilhelms zusammen. Man gewinnt dadurch ein recht anschauliches Bild über die drei Redaktionen der Philosophia mundi und über die große Kommentartätigkeit Wilhelms. Mit Recht wird das Moralium dogma philosophorum ihm abgesprochen. Der zweite ebenso interessante Teil der Arbeit beschäftigt sich mit dem Einfluß des Führers der Schule von Chartres. Wie bereits im ersten Abschnitt, so sind auch hier mehrere Neufunde Gr.s herangezogen, die das bisherige Bild teils bestätigen, teils ergänzen. Seinem schon lange gemachten Versprechen kommt Gr. jetzt nach und stellt Wilhelms Einfluß auf Radulf de Longo Campo, den Kommentar zum Antiklaudianus des Alanus von Lille, zur Summa Radulfi (Cornjcula), zum Liber philosophiae Boetii des Bartholomaeus von Parma und zu einer neuen Kosmographie des Clm 331, die er entdeckte, fest. Besonders die letztere ist eingehend gewürdigt. So enthält die Arbeit reiches Material zu weiteren Einzeluntersuchungen. Neben den neuen Hss sind vor allem die zahlreichen zum erstenmal veröffentlichten Texte und die eingehende Literaturangabe wieder wertvoll. Weisweiler.

Capelle, G. C., Autour du décret de 1210: Amaury de Bène (Bibl. thomiste XVI) gr. 8° (118 S.) Paris 1932, J. Vrin. *Fr* 18.—. — Nach den beiden Untersuchungen von G. Théry über David von Dinant und Alexander von Aphrodisia bringt C. als dritte sich um das Dekret von 1210 mühende Schrift das vorliegende Werk. Zunächst wird aus den wenigen noch vorhandenen Quellen der Pantheismus Amalrichs entwickelt, der dann an Hand der einschlägigen Texte des hl. Thomas von Aquin als Formalpantheismus bezeichnet wird: Dixerunt Deum esse principium formale omnium rerum. Der zweite Teil geht den Quellen des Irrtums nach und stellt mit E. Gilson, der auch die Vorrede zum Buch schrieb, fest, daß Joh. Scotus nicht Quelle im eigentlichen Sinn genannt werden kann. Nur bestimmte Formulierungen hat Amalrich von ihm übernommen. Ganz ähnliches gilt von der

Schule von Chartres (Chalcidius, Bernard von Chartres, Bernard Sylvestris), aber auch von Wilhelm von Champeaux und Abaelard. Von den mehr mystischen Schriftstellern erscheint der Einfluß der Ideen Joachims von Flore ebenfalls sehr fraglich. Wenn mit ihm auch manche Ähnlichkeiten, wie in der Zuteilung der drei Menschheitsalter an die drei göttlichen Personen oder in der Erscheinung des Geistes im dritten Zeitalter und des Verwerfens der Sakramente, bestehen, so zeigt doch C. gut, daß der innere Gehalt und Aufbau dieser Lehren bei beiden sehr verschieden ist. C. weist zum Ersatz dafür auf eine andere Quellenmöglichkeit hin: die gemeinsamen Zeitideen. Weisweiler.

Mansion, A., Quelques travaux récents sur les versions latines des Éthiques et d'autres ouvrages d'Aristote: RevNéoscolPh 39 (1936) 78—94. — Diese Übersicht, die naturgemäß keine neuen Ergebnisse bringen will, verdient deshalb alle Beachtung, weil mit großer Sorgfalt und vorzüglichem Urteil über die weitzerstreuten Einzelforschungen auf dem Gebiete der mittelalterlichen Übersetzungen des Aristoteles berichtet wird. M. geht zurück bis auf die Arbeit Powickes über Grosseteste und die Nikomachische Ethik; er behandelt eingehend und kritisch die Untersuchungen Franceschinis und Lottins über diese Ethik, jene von Birkenmayer, Pelster, Salman über das Auftreten der verschiedenen Übersetzungen der Metaphysik und endlich die Funde Lacombes und seiner Mitarbeiter. M. hat übersehen, daß auch von der Politik eine ältere Teilübersetzung vorhanden war. Der gegen meine Bezeichnung der Übersetzung Moerbekes als Metaphysica nova erhobene Einwand, es bestehe die Gefahr der Verwechslung mit der Arabica, die auch Nova genannt wurde, hat ohne Zweifel eine gewisse Berechtigung. Wem die Gefahr zu groß erscheint, der muß die Übersetzung Moerbekiana taufen; Arabica scheint aber jedenfalls besser als die Bezeichnung Nova, die nur für kurze Zeit Berechtigung hatte. Ein Irrtum meinerseits war die Behauptung in De unitate intellectus werde ein Teil aus der Moerbekiana zitiert. Wie L. Keeler gezeigt hat, bin ich einer willkürlichen Änderung des Soncinas zum Opfer gefallen. Pelster.

Salman, D., Algazel et les Latins: ArchHistDoctrLittMA (1936) 103—127. — S. studiert die Auffassungen, die man im MA von Algazels philosophischer Richtung hatte und veröffentlicht nach Cod. 16096 (saec. 13) der Pariser Nationalbibliothek den für die Interpretation entscheidenden Prolog zu De philosophorum intentionibus. Da dieser Prolog in den meisten Hss fehlte, so glaubte man fast allgemein, z. B. Albert und Thomas, daß Algazel in diesem Buch seine eigenen Meinungen darlegte, während er nach dem Prolog nur die Ansichten anderer, d. h. des Alfarabi und Avicenna, auseinandersetzte, um dieselben in der folgenden Destructio großenteils zu widerlegen. S. zeigt nun, daß Raymundus Martini in seinem Pugio fidei den wahren Sachverhalt kannte und ebenso Roger Bacon, der auch die Übersetzung des Prologs gelesen hatte. Letzterer ließ sich trotz seines richtigen Urteils nicht abhalten, Algazel als Autorität in philosophischen Fragen anzuführen. Nebenbei kritisiert S. die Neuausgabe der Physik und der Metaphysik Muckle's und macht im einzelnen mehrere Verbesserungsvorschläge. Pelster.

Van Steenberghen, F., Un Commentaire averroiste, anonyme et inédit, du Traité de l'âme: Aus der Geisteswelt des

MA 842—854. — Unsere Kenntnis der Aristoteleskommentare im 13. Jahrhundert ist noch sehr mangelhaft nicht zum wenigsten deshalb, weil uns die Texte fehlen. V. St. beschreitet einen guten Mittelweg, indem er von einem averroistischen Kommentar zu De anima l. 1—2 in Cod. 275 des Merton College Oxford die Quästionen veröffentlicht und zugleich bei mehreren wichtigen Fragen eine gedrängte Inhaltsangabe bietet. In der vollständig veröffentlichten Frage, ob der Verstand beim Erkennen den Körper nötig habe, wird im averroistischen Sinn dargelegt, daß der Geist mit dem Körper durch die erkannten Phantasiebilder verbunden sei. Ob der Verfasser auch den letzten Schritt tut und mit Averroes die Einheit des menschlichen Verstandes behauptet oder bei dem Semiaverroismus des Olivi stehen bleibt, ist nicht ganz klar, da der Kommentar zum dritten Buch fehlt. Gern hätte man auch den Text der Frage, ob die Seele Form des Leibes sei, gesehen. Hoffentlich folgen andere Texte englischer Kommentare nach. Wie aus den letzten Arbeiten über Adam Bocfeld hervorgeht, liegt gerade die Erforschung der Oxforder Kommentare des 13. Jahrhunderts noch ziemlich brach. An averroistischen Traktaten füge ich zwei hinzu: Cod. Merton 276, in dem auch Albert viel zitiert wird, enthält 6 Fragen über den *intellectus materialis*. In der wichtigsten zweiten: *Utrum intellectus materialis sit multiplicatus ad multiplicationen hominum* wird der Averroismus verteidigt. „Anzeichen" sprechen dafür, daß hier das dritte Buch zum Kommentar des Cod. 275 vorliegt. Eine andere Verteidigung des Averroismus haben wir in Cod. C. 4.2 des Corpus Christi College Oxford. Auch die Quaestiones super libros de anima in Cod. Digby 55 der Bodleiana behandeln diese Fragen.

Pelster.

Meersseman, G., Les manuscrits du cours inédit d'Albert le Grand sur la Morale à Nicomaque recueilli et rédigé par St. Thomas d'Aquin: RevNéoscolPh 38 (1935) 64—83. — M., der Herausgeber des ungedruckten Kommentars zur Ethik, kann zu den bisher bekannten Hss noch einen Krakauer Cod. 643 (DD XIV 7) des 15. Jahrhunderts und eine merkwürdige Kompilation aus Thomas, Albert und einem anonymen Erklärer in Cod. VIII G. 8 der Nationalbibliothek Neapel hinzufügen. Letztere hat nach den Untersuchungen M.s auch am Text Alberts mehrfach geändert. Das Ergebnis einer mühevollen Kollation der Hss ist, daß Cod. Vat. 722 bei weitem die beste Hss ist, daß ferner die Stuttgarter, Wiener und Caius Gonville Hss enge zusammen gehören — sie werden aus dem Pariser Buchhandel stammen, wie die Petienbezeichnung in S. nahelegt —, daß sie aber einen Text von geringerem Werte bieten. Es ist dies eine Bestätigung der von mir seit langem vertretenen Ansicht, daß Petien und Ursprung aus Schreibstuben der Pariser Universität „im allgemeinen" eher für einen schlechten als einen guten Text sprechen. M. möchte annehmen, daß im Stamser Katalog, wo *scriptum* und *commentum* unterschieden werden, *per modum commenti* die Paraphrase bezeichnet, während *per modum scripti* auf den Kommentar und Quästionen hinweise. Ich kann mich von der früher schon geäußerten gegenteiligen Auffassung einstweilen nicht trennen. Mein Grund ist: Der Commentator hatte eine ganz bestimmte Erklärungsweise eingeführt: Einteilung, Lemmata und Erklärung des so gegliederten Textes. In den Hss und alten Drucken werden die Teile stets co(mentum) 1 usw. bezeichnet. Eine Erklärung wie Thomas sie anwendet und Albert in der Politik und Ethik —

die Quaestionen sind im Stamser Katalog getrennt aufgeführt — entspricht so völlig dem Verfahren des Averroes, daß man sie, falls ein spezifischer Name gewählt wird, nur als commentum bezeichnen kann. Dabei ist durchaus möglich, ja tatsächlich, wie M. mit Recht hervorhebt, daß man commentum auch im weiteren Sinne gebraucht; noch viel mehr gilt dies von dem unbestimmteren scriptum, das z. B. im Katalog von Avignon 1317 bei Thomas im Sinn von meinem commentum gebraucht wird, im Katalog von 1369 (scriptum super Boetio de trinitate) ganz im Sinne von M., während commentum in meinem Sinne von Tholomeus de Lucca (scriptum seu commentum) beim Ethikkommentar von Thomas angewandt wird. Diese an sich recht unbedeutende Streitfrage mag eine Untersuchung über die Bezeichnung der Aristoteleskommentare im 13. Jahrhundert anregen. Soviel ich bisher sehe, kommen sowohl scriptum als zumal commentum im 13. Jahrhundert für moderne Aristoteleskommentare überhaupt nicht — oder doch selten — vor. Die wohl älteste Bezeichnung ist ähnlich wie bei den Sentenzen „notulae", es folgt bald „sententiae" — bei den Kommentaren des hl. Thomas sehr häufig — „tractatus" — bei Albert — „liber" oder auch einfach „super" mit dem Buchtitel. Für die Textklärung kommt auch „Expositio ad litteram" vor. — Eine letzte Frage. Es wäre zu untersuchen, ob der heute vorhandene Kommentar zur Ethik die Merkmale einer Reportatio an sich trägt. Tocco, auf den meines Erachtens die Bemerkung in Cod. Vat. 722 zurückgeht, sagt nur: Thomas collegit et redegit. Ist diese Reportatio aber das Buch, das wir heute besitzen? Die Tatsache, daß es im Pariser Buchhandel war, läßt ein wenig daran zweifeln. Pelster.

Grabmann, M., Die Stuttgarter Handschrift des ungedruckten Ethikkommentars Alberts des Großen: Mittelalterliches Geistesleben 2, 313—323. — Gr. berichtet zuerst über die grundlegenden Studien Pelzers über den zweiten Ethikkommentar Alberts, den Thomas selbst als Kölner Student abgeschrieben hat, und gibt dann eine Beschreibung des Cod. H. B. X Phil. 15 der Stuttgarter Landesbibliothek, der noch aus dem 13. Jahrhundert stammt und in Paris geschrieben ist, wie die genaue Angabe der Pecien zeigt. Die Hs enthält ferner einen Kommentar des Jakob von Douai zum 4. Buch der Meteora — Gr. gibt Hss weiterer Werke Jakobs an —, ferner eine anonyme „Summa et questiones super librum de longitudine et brevitate vite". Ich frage mich, ob hier und anderswo nicht ursprünglich ein Verlesen vorliegt. Sñia (sentencia), die im 13. Jahrhundert gewöhnliche Bezeichnung für Erklärung, kann durch Verlesung zu Sma (Summa) werden. Pelster.

Lottin, O., Commentaire des Sentences et Somme théologique d'Albert le Grand: RechThAncMéd 8 (1936) 117—153. — Dieser Artikel verdient wegen seiner vorbildlichen Forschungsmethode und seiner glücklichen Ergebnisse besondere Beachtung. In den Kritischen Studien zum Leben und zu den Schriften Alberts hatte ich mich gegen die Hypothese einer doppelten Redaktion des Sentenzenkommentars gewandt und für die einzelnen Bücher die Reihenfolge 1, 3, 2, 4 verlangt, wobei 1—3 ungefähr gleichzeitig sein sollten. Später hatte ich in Besprechungen mehrfach die gleiche Ansicht vertreten. Da mir jedoch wegen des Krieges handschriftliches Material nicht zur Verfügung stand und zumal die Frage mehr nebenbei behandelt war, so genügte dies nicht, um

alteingewurzelte Anschauungen und neuauftauchende Schwierigkeiten zu überwinden. L. nimmt nun die beiden Fragen wieder auf. Nach einleitenden Bemerkungen über die Methode der Verweise bei Albert und ihre Interpretation zeigt er, daß die von Ohlmeyer zum Beweis einer doppelten Redaktion der ersten drei Bücher vorgebrachten Stellen eine solche keineswegs dartun. Da die Ausgaben recht unzuverlässig sind, so hat L. zur Kontrolle stets die eine oder andere Hs herangezogen. Im zweiten Teil kann er die früher aufgestellte Reihenfolge dahin näher bestimmen, daß Albert nach den ersten Distinktionen des ersten Buches zunächst 11 Distinktionen des dritten Buches redigiert und darauf das erste Buch vollendet hat, dem alsdann der Rest des dritten, das zweite und vierte Buch folgten. Weiterhin untersucht L. auf Grund der Hss das Verhältnis der Sentenzen zur ersten Summa. Das Ergebnis: Summa de sacramentis, De quatuor coaequaevis bis zur Frage 61, De incarnatione und De resurrectione, das Ende der Coaequaeva, Summa de homine, De bono, l. 1, 3, 2, 4 des Sentenzenkommentars. Ein weiteres Problem war durch eine Annahme Kühles entstanden, nach der Albert die letzte Summa in früherer Zeit als Sentenzenkommentar verfaßt und dann im Alter zur Summa umgearbeitet haben sollte. L. weist nach, daß die vorgebrachten Gründe nicht stichhaltig sind und daß man ebenfalls nicht sagen kann, die Summa sei eine Kompilation, aus früheren Schriften Alberts erwachsen. Dagegen macht er von neuem darauf aufmerksam, daß Albert, wenn auch nicht in so weitgehendem Maße, wie behauptet wurde, doch zumal in den Objektionen stark von der Summa minorum (Alexanders) abhängt. Auch in den Lösungen nähert er sich den Anschauungen seiner ersten Periode, wie sie in der Franziskanerschule festgehalten wurden. Die Frage, was ihn zu dieser Wendung veranlaßt hat, bleibt noch ungelöst. Sollte die starke Beschäftigung mit Neuplatonikern doch stärkeren Einfluß ausgeübt haben, als man bisher annahm? Die Abhängigkeit der Summa von der älteren Pariser Schule müßte jedenfalls auf einer noch breiteren Grundlage untersucht werden. Noch die eine oder andere Bemerkung von geringerer Bedeutung: n. 16 soll bei einem Verweis auf das dritte Buch der Traktat De incarnatione gemeint sein. Falls die Lesung ursprünglich ist — nach meinen Erfahrungen ist auch das Zeugnis einer Hs noch kein untrügliches Zeichen —, wäre diese Schreibweise sehr hart. Soll man nicht besser einen Gedächtnisfehler annehmen? — n. 8. Darf man nicht vermuten, daß in secundo irgendwie verderbt ist aus questione, so daß auf die Summa de coaequaevis q. 52 verwiesen wäre? Pelster.

Keeler, L. W., History of the Edition of St. Thomas De unitate intellectus: Greg 17 (1936) 53—81. — Über dem Studium der scholastischen Hss hat man häufig die Geschichte der gedruckten Ausgaben etwas vergessen, nicht ohne Schaden des Werturteils über die Texte. K., der bereits eine vorzügliche Ausgabe von De unitate intellectus (Rom 1936) veranstaltet hat, geht in dieser für die gesamte Überlieferung der Opuscula des hl. Thomas grundlegenden Abhandlung der Überlieferung von De unitate intellectus nach, dessen erste Ausgabe schon 1476 in Treviso erfolgte. Paulus Soncinas lieferte 1488 in seiner Mailänder Edition einen besseren Text als die vorhergehenden 3 oder 4 Ausgaben; aber er hatte als Humanist die unglückliche Idee, den Text stilistisch zu bessern und für Stellen aus Aristoteles und Themistius den Text

neuerer Übersetzungen einzuschieben. Pizamano (1490) kontaminierte Soncinas mit einer älteren Ausgabe des Didasculus (ca. 1485); dieser Text ging dann in die folgenden Sammlungen und auch in die Piana über, so daß der Opusculasammlung der Piana keinerlei Eigenwert zukommt. Erst De Rubeis (1787), durch eine Kritik Barbavaras veranlaßt, setzte mit Hilfe einer Hs an 3 Stellen die alten Themistiustexte für die Paraphrase Barbaros wieder ein. So blieb der Text. Nur J. Vinati suchte in seiner fast verschollenen Ausgabe (Piacenza 1880—1887) auf Grund von Hss den Text zu verbessern. Erst K. hat in einer bereits besprochenen Ausgabe (Rom 1936) einen wissenschaftlich brauchbaren Text geliefert. Die vortreffliche Arbeit enthält noch eine große Anzahl von Einzelangaben, die für die richtige Beurteilung der verschiedenen Ausgaben wichtig sind. Pelster.

Thomas von Aquino, Summe der Theologie. Zusammengefaßt, eingeleitet und erläutert von J. Bernhart. Bd. 1: Gott und Schöpfung. kl. 8° (LXXXIII, 419 u. 32* S.); Bd. 2: Die sittliche Weltordnung. (LXXIV u. 524 S.) Leipzig 1934 u. 1935, A. Kröner. je *M* 4.—. — Diese Thomasausgabe hat den Vorzug, zu einem nicht allzu hohen Preise dem Leser ein Werk zu bieten, das trotz der Zusammenfassung den Aufbau der ganzen Summe deutlich zur Wirkung kommen läßt. Außerdem sind alle lateinischen Ausdrücke verdeutscht, wenn auch die Wiedergabe in mehreren Fällen nicht glücklich ist und das Verständnis erschwert. Die Einleitung zu jedem Bande ist vorzüglich. Die Erklärungen am Schlusse des ersten Bandes sind etwas kurz. Mit einem dritten Band ist das ganze Werk abgeschlossen. Brunner.

Pelster, F., Die älteste Abkürzung und Kritik vom Sentenzenkommentar des hl. Bonaventura ein Werk des Richardus Rufus de Cornubia (Paris 1253—1255): Greg 17 (1936) 195—223. — P. nimmt in dieser Arbeit, die leider durch eine Anzahl störender Druckfehler arg verunziert ist, eine früher von ihm aufgegebene Spur wieder auf und kommt zu dem Ergebnis, daß wir von dem englischen Franziskaner Richardus Rufus nicht nur den Kommentar zu den ersten 3 Büchern der Sentenzen in Cod. 62 Balliol College Oxford besitzen, sondern auch eine vielfach sehr selbständige Abkürzung Bonaventuras. Die Hauptvertreter dieser Abkürzung sind Cod. Vat. 12993 (l. 1—2 früher Assisi) und den Schwester-Codex 176 Assisi (l. 3—4). P. setzt die Abkürzung in die Zeit, da Richard in Paris lehrte (1253—1255) und neigt dazu, ihm die Priorität vor dem Oxforder Kommentar, wenigstens in dessen heutiger Gestalt, zuzuerkennen. Auch die Abkürzung offenbart den eigenwilligen, fast verwegenen Charakter Richards und läßt ihn in mehreren Punkten als Vorläufer des Scotus erscheinen. Pelster.

Dondaine, A., Le De tempore de Robert Kilwardby, O. P.: RechThAncMéd 8 (1936) 94—97; La Quaestion de necessitate incarnationis de Robert Kilwardby, O. P.: Ebd. 97—100. — M. D. Chenu hatte einen Traktat De tempore entdeckt, den er mit gutem Grund Kilwardby zuschrieb. D. vervollständigte den Echtheitsbeweis und fügt in Cod. Chartres 389 eine neue Hs hinzu, was bei dem schlechten Zustand der bisher bekannten Hs des Britischen Museums von Bedeutung ist. In einer zweiten Notiz gibt D. nach der gleichen Hs die Analyse des Traktats De necessitate incarnationis und ein ausführliches Incipit und Explicit desselben. Pelster.

Stegmüller, F., Der Traktat des Robert Kilwardby, O. P., De imagine et vestigio trinitatis: ArchHistDoctrLittMA (1936) 324—401. — Bei Augustinus und in der Frühscholastik spielt die Frage, inwiefern der Geist des Menschen ein Ebenbild Gottes sei, eine nicht unbedeutende Rolle. Es werden zwei Gruppen mit je drei Gliedern unterschieden: *Memoria, intelligentia, voluntas* und *Mens, notitia, amor.* Da bei Augustin Potenzen und Akte mit der Substanz der Seele identisch sind, so liegt die Berechtigung der Wahl solcher Gleichnisse klar zu Tage. Anders wurde es, sobald man nach dem Vorgange des Aristoteles Potenzen und Akte als von der Substanz verschieden auffaßte, eine Wandlung, die schon bei Bonaventura ihren Anfang nahm und bei Thomas ihren Abschluß fand. Das Gleichnis mußte umgedeutet werden und verlor an Interesse, wie man es bei Thomas herausfühlen kann. Kilwardby, von dem St. die betreffenden Abschnitte aus dem Sentenzenkommentar nach den zwei Hss veröffentlicht, ist deshalb interessant, weil er mitten in das Getriebe der widerstreitenden Ansichten hineinführt. Betreffs der ersten Gruppe hält K. an der Ansicht Augustins gegenüber den Aristotelikern fest; betreffs der zweiten Gruppe nimmt er wohl bereits eine Umdeutung vor, indem er *notitia* und *amor* nicht als substantielle Akte, sondern als Habitus oder als Konkretes aus Substanz und *verbum* bzw. *amor* ansieht. Bei dieser Auseinandersetzung bietet K. auch eine recht eingehende Darlegung der augustinischen Psychologie; insbesondere der Lehre der *Memoria.* So geben die Fragen eine gute Einführung in die Lage des Problems und die Augustinusinterpretation um die Mitte des 13. Jahrhunderts. St. hat die entsprechenden Fragen des Richards Fishacre vorausgeschickt, dem K. nahesteht. — Der Traktat würde besser überschrieben De vestigio et imagine trinitatis, wie es der Reihenfolge der behandelten Fragen entspricht. Auch eine etwas eingehendere Skizzierung der einschlägigen Probleme wäre vielleicht erwünscht gewesen.

Pelster.

Grabmann, M., Bernhard von Trilia, O. P., († 1292) und seine Quaestiones De cognitione animae coniunctae corpori und De cognitione animae separatae. DivThom(Fr) 13 (1935) 385 bis 399. — Nachdem Gr. nach den bisherigen Forschungen eine kurze Übersicht über das Leben und die Werke des Thomisten Bernhard von Trilia gegeben hat, untersucht er auf Grund einer Nürnberger Hs die Quaestionen De cognitione animae coniunctae et separatae, die Trilia als treuen Schüler des hl. Thomas dartun und gut einführen in die Gedankenwelt der Aristoteliker und der Lösungen, die sie in Psychologie und Erkenntnistheorie im Gegensatz zu den Anhängern Augustins gaben. Es bleibt noch die Frage, wie sich die einzelnen Hss mit diesen Quaestionen zu einander verhalten. So hat die Nürnberger Hs nur eine der 5 Fragen des Cod. 45 der Seminarbibliothek Pisa und diese in anderer Form; in Cod. 298 Avignon muß nach den Aufzeichnungen Ehrles wenigstens die letzte Frage von De cognitione animae coniunctae fehlen. Die Quaestiones Arnulphi in der Nürnberger Hs sind, wie ich mit Hilfe der Notizen Ehrles feststellen kann, nichts anderes als das Quodlibet 9 des Herveus. Auf die Frage, wie das Quodlibet des Herveus als Quodlibet des Arnulphus umgehen konnte, habe ich in FranzStud 17 (1930) 2 f.; 9 f. eine Antwort zu geben versucht. Der Satz S. 396, daß bei Thomas das *Sed contra* erst nach Anführung aller Objektionen auftritt, bedarf einer Einschränkung. Thomas kennt ebenso wie Trilia in den

Quaestiones disputatae mitten unter den Einwänden ein *Contra*. Es ist ein solches *Contra* oder *Sed contra* das unfehlbare Zeichen dafür, daß in der lebendigen Disputation der Arguent gegen die Antwort des Respondens einen neuen Einwand erhob. Pelster.

Koch, J., Studien zur handschriftlichen Überlieferung des Tractatus De erroribus philosophorum: Aus der Geisteswelt des MA 862—877. — In vorbildlicher Weise bietet K. hier in gedrängter Kürze die Ergebnisse seiner umfassenden Vorstudien zur Neuherausgabe des weitverbreiteten und viel benutzten Tractatus De erroribus philosophorum. Nach Beschreibung von 20 Hss — K. hat unterdessen noch mehrere neue gefunden, darunter Cod. lat. 68 der Madrider Universität mit Aegidius Romanus als Verfasser des Traktats — macht er darauf aufmerksam, daß man in den meisten Listen nur eine Auswahl getroffen hat. Besonders interessant ist die Untersuchung der von Mandonnet für seine Ausgabe benutzten Pariser Hs 16195; sie ist eine Parteihandschrift, die in einzelnen Punkten zu Gunsten der Lehre von der Einheit der Form gemildert hat. K. weist die wichtigsten Abweichungen der handschriftlichen Überlieferung von der Ausgabe Mandonnets nach und gibt endlich ein Verzeichnis der Sätze des Stephan Tempier von 1277, die im Traktat sich finden. Wenn Aegidius Romanus wirklich der Verfasser ist, so scheint mir, daß der Traktat kaum vor 1285 entstanden ist. Vorher war Aegidius ein glühender Verteidiger der einen Form. Pelster.

Pelzer, A., Guillaume de Leus (de Levibus), frère prêcheur de Toulouse: Aus der Geisteswelt des MA 2, 1065—1079. — P. geht hier den Spuren eines bisher fast unbekannten Toulouser Dominikaners nach, der um die Wende des 13. Jahrhunderts in Südfrankreich lebte und lehrte. Er hat von ihm in Cod. Vat. Borgh. 352 einen Kommentar zu De causis und in Cod. 165 der gleichen Bibliothek die Erklärung von 6 Dekretalen, des Meßopfers und der Passion des Herrn gefunden. Aus den Schriften werden die Einleitung und einige Proben geboten. Der Sentenzenkommentar, den Wilhelm sicher geschrieben hat, ist bisher verschollen. Interessant ist die von P. hervorgehobene Tatsache, daß in Toulouse Mitglieder der vier Bettelorden in der juristischen Fakultät einzelne Dekretalen mit rein theologischem Inhalt erklärten. Pelster.

Delorme, F., Les dicta du Cordelier Breton Aufred Gontier: StudiFranc 8 (1936) 240—289. — Der Streit um die vollkommene Armut und die völlige Besitzlosigkeit Christi und der Apostel hat nicht nur für den Ordenshistoriker, sondern auch für den Dogmatiker hohes Interesse. Es ist daher die Veröffentlichung dieser Quaestio des Bretonen Anfredus Gonterus, der 1322 Lehrer zu Barcelona war, durchaus zu begrüßen. Sie lautet: Utrum sit evangelicae perfectionis secundum perfectam Christi et Apostolorum imitationem abrenuntiare omnibus propter Deum tam in proprio quam in communi. Im engen Anschluß an die Apologia Bonaventuras tritt G. für die Besitzlosigkeit auch der Gemeinschaft als vollkommenste religiöse Armut ein und nimmt diese Armut auch für Christus und die Apostel in Anspruch. Den letzten Teil verteidigt er, offenbar aus äußerer Rücksicht, nur als wahrscheinlich. Die Quaestio muß also vor der Constitutio „Cum inter nonnullos" (1323), in der das hartnäckige Behaupten dieser Ansicht als irrig und häretisch bezeichnet wurde, entstanden sein. D. gibt den Text nach Cod. Vat. 3740. Hätte man sich nicht doch besser

vergewissern müssen, daß die Madrider und Venediger Hss in gerader Linie vom Vaticanus stammen? Außerdem ist der hauptsächliche Inhalt kurz analysiert und das Notwendige über die Lebensdaten des G. gesagt. Zu der nach Pon y Marti erwähnten Breslauer Hs der ersten beiden Bücher der Sentenzen sei bemerkt, daß es sich um Cod. Fol. 184 Class. 1 der Breslauer Universitätsbibliothek handelt. Wie ich vor mehreren Jahren feststellen konnte, stammt diese m. W. einzige bisher bekannte Hs aus Paris (14./15. Jahrh.). Das Incipit des ersten Buches (ff. 1^r—306^r) lautet: Transite ad me omnes qui concupiscitis me, a generacionibus meis adimplemini. Eccli 24. Sicut dicit Boecius 3 de consolacione ... quibus predicta compilacio placuerit oracionum suffragia humiliter postulat et devote. L. 2 (ff. 309^r—708^v): Transite ad me ... Sicut dictum fuit in principio primi libri sentenciarum ... et ordinante Christo Dei filio, qui est via venitas et vita, qui cum patre et spiritu sancto vivit et regnat in saecula saeculorum. Amen. Dann folgt die auch von D. mitgeteilte Unterschrift mit den biographischen Angaben. Anfredus erweist sich in wichtigen Fragen als Skotisten. Pelster.

Campanella, T., Teologia. Libro I. Edizione critica con introduzione, appendici e una tavola. A cura di Romano Amerio (Orbis Romanus. Biblioteca dei testi medievali a cura d. Univers. Catt. d. S. Cuore VII). 8^0 (XXXVII u. 463 S.) Milano 1936, Società ed. „Vita e Pensiero". *L* 40.—. — Der wegen seiner tragischen Lebensschicksale (27 Jahre Staatsgefangener in Neapel, dann 3 Jahre im Gefängnis der Inquisition in Rom) bekannte Dominikaner Campanella (1568—1639) wurde bisher ausschließlich als Philosoph, als Geistesverwandter der italienischen Naturphilosophen Telesius und Giordano Bruno beachtet. Nachdem nun gerade in den letzten Jahrzehnten die Forschung ihm neues Interesse zugewandt hatte und seine philosophischen und poetischen Schriften sowie sein Briefwechsel durch G. Gentile, Bruers und Spampanoto kritisch neu herausgegeben worden waren, lenkte A. die Aufmerksamkeit auf die theologische Seite des Campanella-Problems: 1929 beantragte er in einem Artikel der RivFil-Neoscol 21 (1929) 410—430 „Ritrattazione dell' ortodossia Campanelliana", der in Fachkreisen ziemliche Beachtung fand, gewissermaßen ein Wiederaufnahmeverfahren in Sachen der Rechtgläubigkeit des C., der für einen pantheisierenden Deisten galt. Um die Voraussetzungen für diese Untersuchung zu schaffen, kündigte A. in der gleichen Zeitschrift 21 (1929) 431—443 in einem Aufsatze „L'opera teologica di T. C. Nota preventiva" bereits für das Jahr 1930 die Herausgabe der 30 Bücher der „Teologia" des C. an und bot zugleich eine ausführliche Inhaltsangabe der einzelnen Bücher. 1936 erst sollte er mit der Herausgabe des 1. Bandes sein Versprechen einlösen. Er umfaßt neben der Introduzione, in der A. die literargeschichtlichen Fragen und die Grundsätze der Edition darlegt, das 1. der 30 Bücher, das den ersten 25 Quästionen des 1. Teiles der Summa Theol. des Aquinaten entspricht. Die Gesamtausgabe ist auf 8 Bände berechnet. Die „Teologia" ist zwischen 1613 und 1624 im Gefängnis von Neapel geschrieben worden. Eine Kette widriger Umstände verhinderte den Druck zu Lebzeiten des Verfassers. Die Fachwissenschaft wird A. zu Dank verpflichtet bleiben, daß er das fast verschollene Werk der Vergessenheit entrissen hat. Die Edition legt von den beiden einzigen bekannten Hss die fast vollständige römische Hs des Ge-

neralarchivs der Dominikaner zugrunde und verwertet die unvollständige, aber von C. selbst verbesserte Hss der Pariser Nationalbibliothek nur um Apparat. Die Ausbeutung und Einordnung des Werkes in die theologische Entwicklung des 16.—17. Jahrh. ist damit als neue Aufgabe gestellt, zu deren Lösung A. durch eine auf S. XXVI in Aussicht gestellte Arbeit über C.s Theorien zur Prädestination und Gnade beitragen will. Hentrich.

Beltrán de Heredia, Vinc., O. P., El Maestro Mancio de Corpus Christi, O. P. gr. 8° (104 S.) Salamanca 1935, Establecimiento Tipográfico de Calatrava a cargo de Man. P. Criado. — Seit Jahrzehnten veröffentlicht B. de H. aus archivalischen Quellen Abhandlungen über Franz von Vitoria, Bañez u. a. als wertvolle Vorarbeiten zu einer Literargeschichte der großen Salmantizenser Theologenschule des Siglo de Oro. In dem vorliegenden Buche, das ein unveränderter Abdruck mehrerer Aufsätze der CienTom ist, stellt er alles Material zusammen, das er in den Archiven und Bibliotheken zu Salamanca, Madrid, Evora, Simancas usw. in fleißiger Forscherarbeit über M.s Leben, Lehrtätigkeit, Schriften, seine Beziehungen zur Inquisition in den Prozessen gegen Carranza, Luis de León, Grajal, Cantalapiedra und zu Philipp II. gefunden hat. Da von M. nichts im Druck erschien, ist die Bestandaufnahme der zerstreuten Hss seiner Vorlesungen von besonderem Wert, ebenso wie die genaue Feststellung, wann er selbst las und wann er durch seine Substituten die Vorlesungen halten ließ. In einem längeren Anhang veröffentlicht B. de H. 15 Aktenstücke aus spanischen Archiven. Auch weniger angenehme Funde werden nicht übergangen. So weist er S. 9—10 aktenmäßig nach und erhärtet es auch durch innere Gründe, daß M. illegitimer Abstammung als „siendo hijo de clérigo" war, eine Tatsache, die man anscheinend in früheren Jahrhunderten verschleiern wollte. — Über die Frage der Stellung M.s zum Molinismus (es wird diesem Dominikaner bekanntlich eine starke Hinneigung zum Molinismus zugeschrieben) hätte man gern in dieser Arbeit einiges gehört; aber M. lehnt ein Eingehen darauf ab (83), da es „un punto todavia mal dilucidado" sei. Man könne Gründe für jeden Geschmack anführen und müsse hier vorsichtig vorangehen, da die betreffenden Texte vorher noch sorgfältig auf ihre Zuverlässigkeit untersucht werden müßten. — Es wäre entsprechend gewesen, wenn B. de H. wenigstens kurz die Untersuchungen eines Ehrle über M. erwähnt hätte. Hentrich.

3. Erkenntnislehre, Metaphysik, Kultur- und Religionsphilosophie.

Engert, Jos., Die Erschließung des Seins. (Die Philosophie. Abt. 7). gr. 8° (VI u. 116 S.) Bonn 1935, Hanstein. *M* 3.70; kart. *M* 3.90. — Das Heft gibt eine Einführung in Erkenntnistheorie und Logik, wobei es vor allem die Vorfragen dieser beiden Disziplinen ausführlich bespricht. Der erste Abschnitt behandelt das Sein und das Seinsverständnis in Mythologie und Philosophie. Dann folgt ein Abschnitt über das Gegebene, weiter über die Eigenart des gegebenen Ich, über ideale Gegebenheiten und endlich über die Gegebenheiten des Transzendenten oder Bewußtseinjenseitigen. Hier werden vor allem auch die Wissenschaften behandelt, wobei man wohl eine etwas tiefere Analyse ihre Struktur vermißt. Die Auseinandersetzung mit Nicolai Hartmann zieht

sich durch einen großen Teil der Arbeit hin. Es ist zu fürchten, daß dies dem Leser, der mit den Werken Hartmanns nicht genügend vertraut ist, das Verständnis etwas erschwert. Brunner.

Weidauer, Friedrich, Objektivität, voraussetzungslose Wissenschaft und wissenschaftliche Wahrheit. gr. 8° (38 S.) Leipzig 1935, S. Hirtzel. *M* 1.50. — W. sieht in nicht-voraussetzungsloser Wissenschaft eine solche, die von einem oder mehreren Sätzen ausgeht, deren Evidenz weder zu der eigenen noch zu einer fremden Wissenschaft gehört. Er vertritt mit Recht den Standpunkt, daß viele Wissenschaften sowohl in Sach- wie in Werturteilen solche nicht-evidente Urteile nicht voraussetzen, daß es also voraussetzungslose Wissenschaft gibt. Die Ausschließung religiöser Wahrheiten als Voraussetzung durch den Verfasser beruht selbst auf einer irrigen Voraussetzung, nämlich daß über das Religiöse keinerlei Evidenz möglich sei, wahrscheinlich weil es als bloße Gefühlssache aufgefaßt wird. Im ganzen sind die Untersuchungen etwa zu formal. Es wird nicht unterschieden zwischen Natur- und Geisteswissenschaften und Philosophie. Nur für die Wissenschaften im Gegensatz zur Philosophie gilt das ideale Subjekt, das W. aufstellt (vgl. A. Brunner, Die Grundfragen der Philosophie, 1933, 157 bis 163). Brunner.

Nink, C., S. J., Sein, Wert und Ziel: PhJb 49 (1936) 466—486. Die Wesenheit jedes Dinges strebt zu ihrer Verwirklichung im Dasein, wodurch das Seiende entsteht. Das einmal Seiende drängt weiter zur Vollendung, damit zum Wirken. Dieser Drang aller Dinge zum Sein führt logisch zur Seinsfülle in Gott. Der Seinsdynamismus enthüllt also schon im einfachsten, einheitlich und ganzheitlich *(unum)* erfaßten Sein die Sinnhaftigkeit *(verum)* jedes Seienden als Abbild des göttlichen Urbildes, ferner die Wert- und Zielhaftigkeit *(bonum)* des Seienden, in dem immer die göttliche Unendlichkeit mitwirken muß. Aus Sinn- und Zielhaftigkeit jedes Seienden ergibt sich das Widerspruchsprinzip, der Satz vom zureichenden Grunde, das Finalitätsprinzip. Somit liegen die ersten Denk- und Seinsprinzipien schon in den Transzendentalien, die in jeder Wirklichkeit sich finden, beschlossen. Gemmel.

Santeler, J., S. J., Ist die individuelle Wesenheit des Menschen unerkennbar? ZKathTh 59 (1935) 572—595. — Die für die Charakterforschung wichtige Frage wird bei Thomas, der hierin Aristoteles folgt, dadurch verwickelt, daß die Materie, die nach ihm Individuationsprinzip ist, für unerkennbar gehalten wird. Fällt diese Voraussetzung, kann man durch Rückschlüsse vielleicht, wie zur spezifischen Wesenheit, so auch zur individuellen Wesenheit einer Person gelangen. — Der zeitgemäße Artikel zeigt die Bedeutsamkeit scheinbar abliegender Fragen. S. leugnet nicht, daß auch nach Thomas das Einzelwesen erkennbar ist (572). Will man freilich mehr als ein induktives, natürlich auch zu einer deskriptiven Definition, zu einer Typisierung führendes *cognoscere* des Individuellen, also ein deduktives *scire*, wie es nur aus einer begrifflichen Wesensdefinition für alle Glieder einer Art folgen kann, so scheint das Kontingente alles Individuellen, auch der ‚natura individui' (S. Thom. 1, 2 q 51 a 1), vorab beim Menschen wegen seiner Freiheit (worauf S. selbst hinweist 595) ein solches *scire* auszuschließen. In diesem Sinne gilt: *Scientia* (nicht *cognitio*) *est universalium.* — Was das Individuationsprinzip angeht, so deutet Thiel DivThom(Fr) 42 (1928) 37 die individuierende Materie auf die *dispositiones praeviae*, z. B. die Erbmasse, die in etwa auch

im menschlichen Kompositum maßgebend bleibt. Auch Thomas nennt die (schon von der vorhergehenden Form) informierte konkrete Materie (die natürlich auch nach ihm erkennbar ist) das Individuierende 1 q 85 a 1 ad 2: *Hae carnes*. Das Individuierende der Vorformen bezüglich des Werdens, des Daseins eines Dinges erkennt auch Suarez an: Disp. met. V sect. 3 n. 28 n. 34, sect. 8 n. 4. Daß im statischen Sein die Form das spezifisch Differenzierende und zugleich das auch jene früheren Vorformen in etwa Beherrschende ist, steht auch bei Thomas außer Zweifel: Schol 5 (1930) 162. Gemmel.

Bernhart, J., Schröteler, J., Ternus, J., Muckermann, H., Vom Wert des Leibes in Antike, Christentum und Anthropologie der Gegenwart. 8° (130 S.) Salzburg 1936, Pustet. *M* 1.40; geb. *M* 2.20. — Das Buch enthält vier Beiträge zum Olympiaheft der Fachzeitschrift „Bildung und Erziehung", herausgegeben vom Institut für wissenschaftliche Pädagogik. Bernhart schreibt über „Metaphysik und Formideal des Leibes in der griechischen Antike, speziell bei den Vorsokratikern, in der griechischen Plastik, bei den Koryphäen des griechischen Geistes Plato und Aristoteles und den Neuplatonikern. In den Anmerkungen steht noch ein wichtiges Zeugnis aus Pindar. Das herkömmliche Bild über die angebliche Versöhnung von Leib und Geist, Form und Stoff zu einem mit sich selber einigen Menschentum wird stark berichtigt im Sinn der tragischen Zerklüftung zwischen Leib und Geist. Schröteler will für sein Thema „Leibeskultur im Lichte des Christentums" eine sorgsame methodische Grundlegung geben, die geeignet ist, von vorneherein gewissen Mißverständnissen zu begegnen. Diese Grundlegung gibt die christliche Anthropologie mit ihrer Universalität der Fülle, der nichts a priori unmöglich scheint, und ihrer Totalität oder Ganzheits- und Einheitsauffassung des Menschen. Der Leib ist Wesensstück menschlicher Seinsfülle; er ist nach dem Prinzip der werthierarchischen Güterordnung Erlebnisgrundlage, wesentlicher Erlebensgegenstand und nächstliegendes Erlebnissymbol. Bei den unvermeidlichen Konflikten der Gütersphären von Leib und Geist geht der Kampf gegen die Unordnung nicht auf Vernichtung; sein Sinn ist positiv: Die Einfügung des Leibes an den rechten Ort des Menschenganzen. Ternus gibt zum Thema „Die Wiederentdeckung des Leibes in der philosophischen Anthropologie der Gegenwart" eine gedrängte und sublime Überschau über moderne philosophische Tendenzen. Die rationalistische Haltung Descartes', der schroff toten Körper und denkenden Geist gegenüber stellt, hat das Eigenwesen und die Eigenbedeutung des Leibes stark zurückgedrängt. Deutscher Idealismus und Romantik, Nietzsche, Scheeler und die moderne Lebensphilosophie, Charakterlehre von Klages, Kretschmer und Jänsch zeigen je neue Versuche der Zusammenschau von Leib und Seele. Am tiefsten bringt die aristotelisch-thomistische Leibphilosophie den personalen Sinn des Leibes zum Ausdruck. Muckermann spricht über „Das Antlitz unseres Volkes unter dem Einfluß eugenischer Erziehung". Nach einigen Vorbemerkungen über Vererbung und Seele, Reinrassigkeit und Heimrassigkeit, sowie die psychische Vererbung werden leitende Gedanken über negative und positive eugenische Erziehung vorgetragen. Neben dem eugenischen Wissen ist die Bereitschaft des Willens sicher zu stellen, zu deren wichtigsten Bedingungen das Stauungsprinzip gehört. Reiner Wandel in der Pubertätszeit bedeutet nicht bloß eine ungeheure Kraftquelle, sondern garantiert

auch die Schönheit im Antlitz des Volkes. Wertung der erblichen Ausrüstung, geschlechtliche Differenzierung und Hochschätzung des Familiengedankens sind die Hauptmotive für die eugenische Willenserziehung. Schuster.

Landsberg, P. L., Essai sur l'expérience de la mort (Questions disputées sous la dir. de Ch. Journet et J. Maritain, Vol. 17). 12° (103 S.) Paris 1936, Desclée, de Brouwer. *Fr* 8.—. — Mit der Feinheit Schelerscher, aber ausgeglichenerer Methodik wird auf Grund der Tatsache des Fremdtodes das Geheimnis des Todes überhaupt und damit des Lebens aufgespürt. Letzteres empfängt nur in der Hoffnung, vor allem im Christentum, seinen Sinn. In diesem Lichte beurteilt L. die Todesphilosophie des Buddhismus, Platos, dessen Ideenwelt das Personengeheimnis fehle, Epikurs, der Stoa, Augustins, dessen Schilderung des Freundestodes existential-philosophisch gedeutet wird, vor allem aber die Todesweisheit der christlichen Mystiker. Heideggers Pessimismus wie überhaupt die auffällige ‚Todesangst'-Philosophie vieler Positivisten erfährt scharfe Zurückweisung. — Die Schrift verdient eine besinnliche, betrachtende Lesung. — Kennt nicht auch Plato Gott als πατήρ? Die Primitivenpsychologie Lévy-Bruhls ist wohl zu ernst genommen; vgl. W. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee I² (1926) 581 ff. Auch ist es ein Widerspruch, daß die Toten nur im Nachfolger weiterleben sollen, aber im Tanze gegenwärtig geglaubt werden. Gemmel.

von Wilucki, Hans, Lebendige Natur. 8° (159 S.) Potsdam-Berlin 1935, Müller & I. Kiepenheuer. *M* 2.85; geb. *M* 3.80. — Das Werk beabsichtigt die „Darstellung einer vitalistischen Philosophie nach der Weltanschauung Goethes auf Grund der modernen Biologie und Atomphysik". Jede Seinsstufe ist eine Lebensform mit eigener Raum- und Zeitwahrnehmung und damit mit eigener Umwelt. Die niedere Stufe geht dabei jeweils wieder als Glied oder Zelle in der höheren auf. Was der Verf. über die Verschiedenheit der Raum- und Zeitwahrnehmung bei verschiedenen Arten von Lebewesen ausführt, ist beachtenswert und für den Umkreis des Biologischen sicher berechtigt. Für den Beweis der Lebendigkeit des Materiellen wird es aber wohl nicht genügen. Vollends dürfte diese Philosophie scheitern am Problem der Persönlicheit. Die höhere Einordnung der Person kennen wir nur durch Eingehen in Gemeinschaft, nicht durch zellenhaftes Aufgehen in höheren Lebenseinheiten. Gegen diese spricht die Geschlossenheit und vor allem die Verantwortlichkeit der Person. Brunner.

Descoqs, Pedro, S. I., Praelectiones Theologiae Naturalis. Cours de Théodicée. T. II.: De Dei Cognoscibilitate II. 8° (926 S.) Paris 1935, Beauchesne. *Fr* 112.—. — Dieser zweite Band zeichnet sich durch die gleichen Vorzüge aus, die wir bereits am ersten gelobt haben (Schol 9 [1934] 274—276), durch Klarheit der Darstellung, ruhige Diskussion aller Gesichtspunkte, die vor allem auch durch eine außerordentliche Kenntnis der einschlägigen Literatur, nicht nur der französischen, sondern auch der deutschen und englischen ermöglicht wird. Durch die reichlichen Literaturangaben erhöht sich der Wert des Werkes als Hilfsmittel und Nachschlagewerk um ein bedeutendes. Der zweite Band schließt zunächst den Teil über die Gottesbeweise mit einer Besprechung umstrittener Argumente ab: eine gewisse Form des argumentum ex gradibus, das ideologicum, eudaemonologicum, das Argument

von Descartes und Pascal, das metalogicum, das Argument von Blondel und Le Roy, und schließlich Bergson. Diese Argumente werden alle mit Recht abgelehnt. Uns scheint, daß im eudaemonologicum auch das Princip: „natura non agit frustra" nicht annehmbar ist, weil es nichts ist als ein Rest der antiken, auch bei Aristoteles zu findenden Vergötterung der Natur zusammen mit einem stark anthropomorphistisch-final geprägten Weltbild. Der Beweis des Prinzips aus der Intellibilität des Seins enthält einen Doppelsinn des Wortes *intelligibilis,* nämlich ‚erkennbar' und ‚sinnvoll'; nur die letztere Bedeutung, die aber a priori zum Beweis eines persönlichen Gottes nicht einsichtig ist, würde für den Beweis des Prinzips genügen. Es spielt hier auch das Fehlen einer genügenden Untersuchung des Begriffes *finis* herein, die wir schon beim argumentum teleologicum vermerkt haben. Im Kapitel über den Atheismus ließen sich vielleicht noch mehr psychologische Unterscheidungen machen. Die gewöhnliche Problemstellung scheint überhaupt zu sehr ausschließlich vom christlich-abendländischen Kulturkreis beeinflußt zu sein, was ja auch die gewöhnliche Fehlerquelle des eudaemonologicum ist. Es wäre überhaupt zu unterscheiden zwischen der Annahme irgendeines Absoluten und dem Glauben an einen persönlichen Gott, besonders den Gott einer bestimmten Religionsform. — Der zweite Teil des Bandes beginnt den Abschnitt über die Erkennbarkeit Gottes und behandelt die Thesen über die Wesenheit Gottes, über die Identität von Wesenheit und Dasein, über die Unendlichkeit und Einfachheit Gottes. Eine Abhandlung über die Art der Analogie unserer Gotteserkenntnis schließt sich an. Brunner.

Seiterich, Eug., Die Gottesbeweise bei Franz Brentano. (Freiburger theol. Studien, 42. Heft) gr. 8° (XVI u. 240 S.) Freiburg i. Br. 1936, Herder. *M* 4.—. — Die Arbeit zeugt von außerordentlichem Fleiß und gewissenhaftem Studium. Indem der ganze wissenschaftliche Entwicklungsgang Brentanos dargelegt wird, erhält man ein klares Bild nicht bloß von dem Charakter des einflußreichen Gelehrten, sondern auch von der Zeitperiode, in die er so stark verwoben war. Manche Gedankengänge Br.s muten uns heute, da wir wieder mehr Abstand gewonnen von der vorwiegend mathematischen und naturwissenschaftlichen Einstellung, fast befremdend an, so der psychologistische Einschlag in der Erkenntnistheorie, die Zugrundelegung der Wahrscheinlichkeitsrechnung selbst bei metaphysischen Problemen. Die Verwerfung der Analogie zwischen Gott und Geschöpf mußte den scharfsinnigen Denker notwendig dazu führen, auch in Gott irgend eine Veränderung anzunehmen. Manche Beweise für Gottes Dasein erscheinen uns heute kaum mehr durchschlagend. Bis zum Ende seines Lebens hat B. gerade mit dem Gottesproblem gerungen, ohne je wieder seinen Jugendglauben zu gewinnen, wenn er auch zeitlebens überzeugter Theist geblieben ist und für viele ein Wegweiser zu Gott. S. hat es verstanden, uns zu zeigen, wie die Lösung des Problems aller Probleme notwendig von den erkenntnistheoretischen Voraussetzungen eines Denkers abhängt. Rast.

Winandy, J., O. S. B., La prédétermination restrainte: EphThLov 13 (1936) 443—456. — Nach W. ist für das sittliche Handeln die von vielen Thomisten vollzogene Gleichsetzung von *praemotio* und *praedeterminatio* bei jedem Willensakt nicht tragbar; Gott würde Ursache der Sünde (451). Nach ihm liegt wohl stets *praemotio* vor, der Konkurs, die göttliche Wirkursache für das

exercitium actus. Die *praedeterminatio* für den Wahlinhalt kann, muß aber nicht hinzutreten. In letzterem Falle wird der Inhalt der *electio* durch das *iudicium rationis* bestimmt, und zwar eindeutig. Diese Determinierung ist keine *coactio;* nennt man sie eine *necessitas,* dann doch nur — im Falle der Vernünftigkeit der Wahl — eine *necessitas* im Sinne der vollkommenen Freiheit, wie wir sie bei den Seligen vorfinden. W. erklärt viele oft zugunsten einer *praedeterminatio* angeführte Thomasstellen in seinem Sinne. — Der Verf. hat in dankenswerter Weise manche ernsten Schwierigkeiten aufgehellt. Doch muß man seine Gesamtlösung leider unmöglich nennen; angesichts der tatsächlichen Schwierigkeit vieler Thomasstellen verdient der Beitrag immerhin alle Würdigung. Wenn der hl. Thomas *consilium, iudicium, imperium* unterscheidet, bedeutet *iudicium* oft wieder ein Doppeltes: *Sententia rationis,* der erst die *electio* folgt, oder das praktische *iudicium,* das der Wahlentscheidung des Willens folgt oder auch mit dieser gleichgesetzt wird als ihr Ausdruck in Urteilsform (S. theol. 1 q 83 a 3 ad 2). In keinem Falle aber ist das *iudicium* eine vorherige Festlegung der Willenswahl. Auch das einzige Mittel für ein kontingentes Ziel, auch das Bessere und Nützlichere bedeutet nach dem hl. Thomas keine vorhergehende Nötigung für den Willen. Thomas lehrt eben außer der ‚sittlichen' Freiheit von Schuld und Kampf, die W. allein zu definieren scheint (446), auch die wesentlich davon verschiedene Wahlfreiheit, die logisch und dogmatisch unentbehrlich ist, die im Sünder wie im Gerechten vorliegt. Dieses Sündigenkönnen, nicht das Sündigen, betrachtet der hl. Thomas für die Prüfungszeit als einen Wesensvorzug der geistigen Natur; vgl. c. g. 3 cap. 110 Ende. Die ‚sittliche' Freiheit kann, wenn erworben, in der Ursache wahlfrei genannt werden; vgl. c. g. 3 cap. 138 (bei W. 446 Anm. 7 fielen die auf den *habitus virtutis* sich beziehenden Worte des Textes aus).

Gemmel.

Spranger, E., Probleme der Kulturmorphologie: Sitzungsber. d. Preuß. Akad. d. Wiss.; Philos.-hist. Klasse, 1936, 2—39; Sonderausgabe *M* 2.50. — Dringende Deutungen von Kulturbegegnungen wie des germanisch-christlichen Kulturaustauschs, der Rezeption des römischen Rechts, vor allem die kommenden entscheidenden Kulturbegegnungen der Weltvölker zwingen die Frage nach der Seinsstruktur jeder Kultur und ihren Wertmaßstäben auf. Die naturwissenschaftlichen Vergleiche bei Spengler und, in etwa, bei Frobenius erklären das gewaltige Kulturgeschehen der Menschheit nicht. Gewiß haben Körper und Umwelt Einfluß auf die Ausgestaltung des Kulturinhalts — darum ist möglichste Anpassung im Kolonial- und Missionswesen Pflicht —; aber der Kulturinhalt selbst ist von jenen äußeren Faktoren unabhängig. Dieser Inhalt, die Geisteswelt, findet seine höchsten Normen im Gewissen, in Gott (38); somit entscheidet der religiös-sittliche Kern stets über den Sieg und die Dauer einer Kultur. — Die Ausführungen S.s, der nun in Japan wichtige Aufgaben erfüllen wird, sind für eine wahrhaft dynamische Rechtsgestaltung, besonders für das Missionsrecht, bedeutungsvoll. — Der ‚subjektive Geist', der Kulturträger, ist wohl noch zu funktionalistisch gedacht (18); was ist es denn im Menschen, dessen ‚Funktionen' jene Geisteswelt aufbauen können? Eine wahre Geistseele als Trägerin wird auch zum wahren Gottesbegriff gelangen, während S.s Zurückführung der Normen auf Gott — als ‚Wagnis' (38) — irrational anmutet.

Gemmel.

Mally, Ernst, Erlebnis und Wirklichkeit. Einleitung zur Philosophie der Natürlichen Weltauffassung. 8° (135 S.) Leipzig 1935, Jul. Klinkhardt. *M* 5.80. — Das Werk will zeigen, wie aus der primitiven Geisteshaltung das Wesentliche der späteren Geisteshaltung ohne Bruch hervorgeht. Zuerst werden Mythos und Magie beschrieben. Da ist alles noch ungeschieden, das Mechanische noch unbekannt. Die Begriffe und Wesenheiten sind Ausdruck erfüllter Strebungen. Die Projektionstheorie und der Positivismus werden mit Recht abgelehnt. Soviel Wahrheit darin liegt, ist es doch eine zu enge Grundlage, alles durch Strebungen erklären zu wollen. Was M. sagt, bestätigt im Ganzen die Auffassung von der primitiven Mentalität, die wir hier früher vertreten haben (Schol 10 [1935] 395—406). Die Gedankenentwicklung des Verf. ist oft schwer zu verfolgen und das Studium des Werkes entsprechend mühsam. Brunner.

Menschíng, Gustav, Zur Metaphysik des Ich. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über das personale Bewußtsein. 8° (VIII u. 100 S.) Gießen 1934, Alfred Töpelmann. *M* 3.80. — M. stellt zwei große religiöse Grundauffassungen des Ich dar, die dann wieder in mehreren Spielarten vorkommen: die das Ich entwertende und verneinende und die das Ich bejahende Einstellung. Für die erste liefern besonders die Religionen und Philosophien — beides versucht M. in kantianischer Weise zu sehr zu trennen — Indiens die Hauptbeispiele, für die zweite das Christentum, das M. fast nur in seiner lutherischen Ausprägung anführt, obschon im Erbsündenbegriff Luthers die Betonung der menschlichen Person als eines Gutes verdunkelt ist. Auf die Gegenüberstellung folgt eine Untersuchung des metaphysischen Hintergrundes und des entsprechenden Heilsweges. Die Arbeit ist ein schönes Beispiel religionsgeschichtlicher und religionsphilosophischer Untersuchung. Wäre aber nicht zu sagen, daß die abwertende Ansicht nicht gleich ursprünglich ist mit der bejahenden? Eine weitere Untersuchung würde vielleicht zeigen, daß sie auf die Überlastung und damit die Entwertung des Lebens zurückgeht, die Hochkulturen besonders in ihrer Spätzeit leicht herbeiführen. Brunner.

4. Naturphilosophie. Psychologie.

Ditz, E., Julius Schultz' „Maschinentheorie des Lebens". (Studien und Bibliographien zur Gegenwartsphilosophie. Bd. 14). gr. 8° (VIII u. 80 S.) Leipzig 1935, Hirzel. *M* 3.20. — In der Kontroverse zwischen Vitalismus und Mechanismus der letzten 4 Jahrzehnte spielte J. Schultz als Vorkämpfer des theoretischen Mechanismus in der gehobenen Form einer Maschinentheorie eine Hauptrolle. Er ist für den Mechanismus das geworden, was H. Driesch für den Vitalismus. Ditz, zuerst Schüler von Driesch, ist nun der begeisterte Verfechter des geläuterten Mechanismus des Meisters geworden. Diese Lehre wird in dem Buch recht klar dargelegt und alles vorgebracht, was zugunsten des Mechanismus nur gesagt werden kann, sowohl für seine Methodik wie für seinen konkreten Erklärungswert. Aber den Vitalismus wird auch dieses ernst zu nehmende Buch nicht ausräumen. Denn die mechanistische Methode bedeutet die gewollte Beschränkung auf einen bestimmten Gesichtspunkt der Betrachtung des Lebens, den mathematisch-physikalischen, und verzichtet von vornherein, der ganzen Fülle der Wirklichkeit gerecht zu werden. Das psychische Geschehen wird

mit dieser Methode nicht erfaßt. Das wird nun auch vom Verfasser wohl empfunden worden sein; denn einigemal wird das rein organische Leben als das eigentliche Erklärungsgebiet der mechanischen „Fiktion" angedeutet. Aber Meister und Schüler versuchen doch immer wieder, auch das psychische Gebiet hereinzuziehen. Daß das nicht geht, ersieht man aus den Beispielen, die in dem Buch selbst angeführt werden. Was da über die Entstehung einer „Lüge" gesagt wird — das Aussprechen nicht mechanistisch gehemmter Worte —, ist keine „Lüge". Zur Lüge gehört ein Urteil und eine Bewertung. Das „Biogen" dafür hat D. sicher nicht aufgezeigt. Die Argumente von Driesch aus der Beherrschung des Stofflichen durch das Ganze, aus der Unmöglichkeit, daß etwas eindeutig (typisch) festgelegt ist und doch wiederum für alle nur möglichen Fälle unbestimmt sein soll, bleiben auch für die genialen Konstruktionen von J. Schultz unerreichbar. — Wer aber die Maschinentheorie des Lebens einmal wirklich durchgedacht kennen lernen will, dem sei das Buch empfohlen. Viel Neues wird, wenigstens auf der Basis des heutigen Wissenschaftsstandes, nicht mehr zu erwarten sein. Frank.

Weber, Fr. W., Gott in der Natur. Wie ein Christ das Geheimnis der Natur sieht. 8° (61 S.) Berlin 1936, Furche-Verlag. Kart. *M* 1.20. — Der Untertitel gibt Inhalt und Zweck des Büchleins wieder. Es gibt uns eine Deutung der Natur als Offenbarung eines großen Geistes. In dem Leben der Pflanzen und dem Instinkt der Tiere zeigt sich das am anschaulichsten. Was da alles objektiv nach höchst vernünftigen Prinzipien geschieht, wird an einprägsamen Beispielen gezeigt. Aber die Art, wie sich der Geist offenbart, weist auf einen peinlich empfundenen Zwiespalt hin, gerade in der belebten Welt und im Menschen. Kein Leben kann erhalten werden, ohne daß anderes dafür zerstört wird. Diese „Grausamkeit" verliert zwar schon sehr viel von ihrem Grauen, wenn man sie als „Opfer" im Dienste des Ganzen auffassen kann und muß. Der Tod einer Mutter für die Nachkommenschaft hat für uns nichts Peinliches mehr, sondern wird hoch „gewertet". Aber eine völlige Auflösung des Zwiespaltes gibt uns das noch nicht. Die finden wir in Gottes Offenbarung, die klarer ist als die verschleierte Kunde von Gott durch die Natur. Durch das „Ebenbild seines Wesens", Jesus Christus, an dessen erlösenden und siegreichen Leiden wir teilnehmen, ist uns ein Leben sichergestellt, in dem es keinen Zwiespalt mehr gibt; auch eine neue Erde und neue Himmel sind verheißen. — Das Büchlein bietet, ohne streng schulgerechte Beweisführung, die Schau der Natur, wie sie sich einem gesunden unbefangenen Geist aufdrängt und durch das gläubig hingenommene Wort Gottes ergänzt und verbürgt wird. Frank.

Kossegg, K., Okkulte Erscheinungen verständlich gemacht? I. Die parapsychischen Erscheinungen. 8° (XII u. 178 S.) Graz 1936, Leykam. Geb. *M* 3.50. — Das Buch ist ein neuer Beweis dafür, daß man allmählich dazu übergeht, den Okkultismus wirklich wissenschaftlich anzufassen. Der Verfasser bespricht immer zuerst die normalen Vorgänge, an die ein bestimmtes Gebiet des Okkultismus sich anlehnt. Es zeigt sich dann zunächst einmal, daß bei diesem normalen Geschehen selbst noch manches recht unbekannt (okkult) ist. Was irgendwie als übernormale Steigerung oder als krankhafte Verzerrung des Normalen aufgefaßt werden kann, kann als erklärbar betrachtet werden. Nur so wird

das Gebiet des uns einstweilen noch ganz Unzugänglichen abgegrenzt. So lange das nicht der Fall ist, müssen alle Erklärungsversuche subjektiv und willkürlich bleiben. Das Buch beginnt mit einem Kapitel über die normale Funktion unserer Sinne und einem über die bei allen Menschen auftretenden leichten Formen der sog. Bewußtseinsspaltung, die innerhalb gewisser Grenzen als normal bezeichnet werden können. In den folgenden Abschnitten „Telepathische Erscheinungen", „Vom Hellsehen", „Trugwiedererkennung oder Seelenwanderung", das „Zweite Gesicht", werden die verschiedenen Gruppen okkulter psychischer Vorgänge besprochen. Gut ausgewählte Beispiele zeigen, was eigentlich vor sich geht. Es wird dann überall nach Vergleichbarem aus dem normalen Seelenleben gesucht. Dabei stellte sich aber in einigen Fällen heraus, daß nichts Analoges gefunden werden kann, wenigstens bei dem heutigen Stand unserer Erkenntnis. Diese Fälle sind für uns das Okkulte. — Der Verf. steht der Frage vorurteilslos gegenüber; er sieht weder in allem Betrug oder Täuschung, noch glaubt er kritiklos, was namentlich bei spiritistischen Sitzungen alles vorkommen soll. Seine Andeutungen von möglichen Erklärungen sind vorsichtig zurückhaltend. Man kann gespannt sein auf den zweiten Band, der wohl über die paraphysikalischen Phänomene handeln wird; denn die sind das Umstrittenste des gesamten Okkultismus und das eigentliche Gebiet des Spiritismus. — Wer sich das Studium z. B. des großen zweibändigen Werkes von Dr. F. Hoppe nicht zumuten kann, wird gerne zu diesem Buche greifen, das im Geiste jenes klassischen Werkes geschrieben ist. Frank.

Oppenheimer, E., Optische Versuche über Ruhe und Bewegung: PsycholForsch 20 (1935) 1—46. — Krolik, W., Über Erfahrungswirkungen beim Bewegungssehen: ebd. 47—101. — Daß die gesehene Bewegung nicht immer der Wirklichkeit entspricht, zeigt schon der Mond, der scheinbar durch die Wolken eilt. Eine Übersicht über die Eigenschaften, die das scheinbare Subjekt der Bewegung bestimmen, gab schon Duncker: so erscheint die umschlossene Figur gegenüber der eingeschlossenen bewegt, obwohl es in Wirklichkeit sich umgekehrt verhält; ähnlich verhält sich das Fixierte gegenüber dem anderen. In der gegenwärtigen mustergültigen Arbeit (die wie die folgende unter der Leitung Wertheimers zustande kam) wird die Liste dieser Faktoren vervollständigt. Wird an einem kleinen Objekt ein erheblich größeres vorbeibewegt, so erscheint das kleine allein bewegt. Das irgendwie in Größe oder Farbe sich verändernde Objekt wird dem konstanten neben ihm untergeordnet, übernimmt dessen Bewegung. Ist von zwei relativ zu einander bewegten Objekten eines erheblich lichtschwächer, so übernimmt es die Bewegung des anderen usw. Unter den festgestellten Faktoren stehen nach der Stärke an der Spitze die Veränderlichkeit und das Umschlossensein; dann die geringere Intensität und das Fixiertsein; ferner die geringere Größe bei räumlicher Nähe, um bloß einige zu nennen. — Eine wesentliche Ergänzung dazu ist die Krolik'sche Arbeit. Hier wird zunächst an vielen Beispielen nachgewiesen, daß das Objekt, das nach der Erfahrung in Ruhe oder aber in Bewegung gesehen wird, die gleichen Eigenschaften beibehält, wenn auf der Leinwand die entgegengesetzten Eigenschaften geboten werden (wenn das Haus sich dem Auto nähert usw.). Eingehend wird dann gezeigt, daß diese Erscheinung nicht auf die vorge-

nannten Figuralfaktoren zurückzuführen ist; auch liegt es nicht daran, daß man immer das aus der Erfahrung als bewegt bekannte Objekt fixiert oder seine Bewegung erwartet, was ausgeschlossen wird. Dagegen macht eine merkwürdige Ausnahme das Umschließungsverhältnis: erscheint ein Haus in der Mitte des Bildes, darum eine Menge als beweglich bekannter Objekte, und wird die ganze Umgebung parallel gegenüber dem allein ruhenden Haus bewegt, so siegte der Faktor der Umschließung gegen die Erfahrung, das Haus allein scheint dann fälschlich bewegt, besonders wenn bei Betrachtung aus der Nähe das Bild den ganzen Gesichtsraum einnimmt. Daraus wird vermutungsweise gefolgert, daß auch in den früheren Fällen nicht eine unmittelbare Erfahrungswirkung vorliege, sondern diese nur den Zusammenhang mit Erdboden, Atmosphäre, Tiefenverschiedenheit liefere, und auf grund dessen die gewöhnlichen Figuralfaktoren die Wahrnehmung aufbauen. — Indessen ist nicht gezeigt worden, inwiefern dann die einzelnen Beispiele scheinbarer Erfahrungswirkung sich erklären. Was den Fall selbst angeht, so erinnert er an die bekannte Täuschung, wenn man im Schiff den Hafen verläßt und dann diesen bewegt sieht. Hier liegt aber eher eine Erfahrungserklärung nahe, da gegenüber dem vom Schiff Gesehenen der Hafen wesentlich kleiner erscheint und man gewöhnt ist, das Kleinere gegenüber dem Größeren für bewegt zu finden. Ja, der Gegner wird geneigt sein, auch in manchen der Figuralfaktoren etwas aus der Erfahrung Abstrahiertes zu sehen; was verständlicher ist als der Hinweis auf unbekannte physiologische Prozesse.

Fröbes.

Köhler, W. u. Restorff, H., Zur Theorie der Reproduktion: PsychForsch 21 (1935) 56—112. — Die Untersuchung arbeitet die Ähnlichkeiten heraus zwischen der Erinnerung und der Paarbildung, wenn man in einer Menge wahrgenommener Elemente zwei farbengleiche als Einheit absondert. Die zugrunde liegende letzte Erklärung ist die rein materielle der Gestalttheorie. Indessen ist das Wertvollste die sorgfältig angelegten und gegen alle erdenkbaren Einwendungen durch weitere Versuche gesicherten Experimente. Es genüge hier ein Hinweis. In der Wahrnehmung werden zwei ähnliche Glieder um so leichter in ein Paar vereinigt, je weniger andere Glieder mit ihnen Ähnlichkeit zeigen. Das ist auf die Erinnerung zu übertragen. Eine eigenartige Rechenaufgabe weckt eine ähnliche früher dagewesene dann leichter, wenn die Aufgaben in der Zwischenzeit anderer Natur waren (Streichholzaufgaben, Zeichnungen), als wenn es auch Rechenaufgaben waren. — Die abschließenden gestalttheoretischen Erklärungen geben keine physikalisch faßbare Theorie, die man durch Experiment bestätigen oder widerlegen könnte; sondern bleiben in recht vagen Begriffen stecken. So wird für die Paarbildung in der Wahrnehmung angenommen, daß unbekannte Feldzustände um das Paar gelagert seien; bei der Erinnerung handle es sich um eine Sedimentbildung für die Gedächtnisspuren, deren wachsende Dicke der Abfolge der Zeit entspreche. Dem gegenüber ist sicher verständlicher, psychologisch in der Paarbildung die Erkenntnis der Ähnlichkeit und die willkürliche Absonderung zu sehen; bei der Erinnerung ist neu, daß aus den unbewußten Gedächtnisspuren die richtige bewußt gemacht wird; worauf dann wieder die Ähnlichkeitserkenntnis eine Sache der Wahrnehmung ist.

Fröbes.

Dieter, Georg, Typische Denkformen in ihrer Beziehung zur Grundstruktur der Persönlichkeit: ZeitschrPsych, Ergzbd. 24, 1934 (XIII u. 233 S.). — Das berühmte Buch Kretschmers „Körperbau und Charakter" teilt die Menschen in zwei Typen, die Schizotymen und Zyklothymen. Aus dieser zunächst medizinisch gedachten Teilung machten Kroh und seine Schüler eine psychologische Typik, die dieselben Menschen betrifft; es wurde gezeigt, daß ihr nämlich ganz bestimmte Gegensätze in Eigenschaften der Aufmerksamkeit, in Perseveration und Assoziation entsprechen. Im vorliegenden Band werden nun auch die Denktätigkeiten demselben typischen Gegensatz eingeordnet. Bietet man eine Reihe unzusammenhängender Wörter mit dem Auftrag, sie in einer Geschichte zu verbinden, so spalten sich die Versuchspersonen in zwei Gruppen: die rein objektiven Sachdenker (F-typ, die formale Gruppe), und die gefühlsstärkeren Ichbezogenen (der G-typ). Die ersteren bestimmen logisch die Verbindungen zwischen den einzelnen Wörtern und bauen so eine Art einheitliche Geschichte auf; die letzteren sehen intuitiv eine einheitliche Situation, in der sie alle dargebotenen Wörter in einer passenden Geschichte zusammenrücken. Es ist der Gegensatz des nüchternen Wirklichkeitssinnes und der gefühlswarmen Ichbezogenheit. Weitere Versuche stellen ihre Korrelationen zu sonstigen psychischen Eigenschaften fest. Bei F überwiegt die Perseveration, bei G die Assoziation; erstere zeigen ein isolierendes Denken, bauen mühsam das Ganze aus den Stücken auf, letztere erfassen auf Grund der Reihe eine Ganzheit, die sie dramatisch schildern, wenn die Leistung auch nicht ganz genau der Aufgabe entspricht. Der Sachdenker kann leichter verwandte Begriffe trennen, gegebene Beziehungen abstrahieren; der G-typ sieht eher Ähnlichkeiten, Einheiten. Das Finden der übergeordneten und der nebengeordneten Begriffe wird von F schnell und scharf ausgeführt, von G in vager Weise und kritiklos. Während F mit Vorliebe die kausalen Beziehungen aufsucht, geht G mehr auf die teleologischen (Mittel und Zweck) oder ganzheitliches. Schon früher war gefunden worden, daß dieselben beiden Typen sich durch Bevorzugung der Form bzw. der Farbe der Gegenstände gegenüberstehen. — Die Schlußfolgerung des Verf., daß man neben der traditionellen formalen Logik eine neue gelten lassen müsse, ist allerdings nicht haltbar. Denn die Logik stellt nicht fest, wie in Wirklichkeit gedacht wird, sondern wie gedacht werden soll, um die Wahrheit zu erreichen. Dagegen macht die Scheidung die Gegensätze mancher Denker besser verständlich. Schon Goethe erkannte den Gegensatz des eigenen mehr organischen Typus beim Denken gegenüber dem rein logischen bei Linné und Newton. Ob die Arbeit durch die langen Zitate aus Klages gewinnt, ist mir sehr fraglich. Fröbes.

Selz, O., Versuche zur Hebung des Intelligenzniveaus: ZPsych 134 (1935) 236—301. — Nach Selz ist die Intelligenz nicht eine unanalysierbare Fähigkeit, sondern ein System von spezifischen Verhaltungsweisen zum Zweck der Erkenntnis. Der Denkverlauf ist eine lückenlose Kette von verschiedenen Teiloperationen, auch im Fall der schöpferischen Geistestätigkeit. Im Lauf des Lebens wird auf Grund der angeborenen auch ein erworbenes System von intellektuellen Verhaltungsweisen aufgebaut. Wertvolle Hilfsmittel sind der Wettbewerb der Klasse bei Besprechung von Fehlern (die Arbeitsschule) oder auch die Besprechung mit dem Einzelnen. So fand G. Sand, daß die Fähigkeit, eine gesetz-

mäßige Zahlenreihe richtig weiterzuführen durch solche Hilfeverfahren, selbst bei schwachen Volksschülern, zur Vollendung gebracht werden kann. Die neuen Untersuchungen hier (Andrae und Anna Körber) weisen nach, daß durch bloße Übung eines besonderen Tests (der Lückenversuch von Ebbinghaus) auch andere Intelligenzleistungen, nämlich der Satzordnungsversuch, die Analogiebildung, der Zahlenreihenversuch durch wenige Stunden Übung erheblich gesteigert werden, und zwar bleibend, mithin eine allgemeine Hebung des Intelligenzniveaus (freilich zunächst nur innerhalb des Umfangs der hier geprüften Leistungen) eintritt. Die genauere Analyse des Hilfeverfahrens ist hier die Hauptsache; sie zeigt an den Fehlern und ihrer allmählichen Überwindung ungemein anschaulich, wie die einzelnen Stufen der richtigen Aufgabenlösung erkannt und immer genauer berücksichtigt werden; so die Beachtung des Satzes, in dem eine Lücke zu ergänzen ist, die spätere Beachtung des Zusammenhanges der ganzen Geschichte, die Nachprüfung. Die sehr schöne und leicht lesbare Arbeit macht klar, daß die Vervollkommnung der Intelligenz, die gelegentlich überhaupt geleugnet worden ist, eine leicht nachweisbare Tatsache ist. Fröbes.

Zeddies, Ad., Menschenkenntnis und Menschenbehandlung. 6. Aufl. 8° (305 S.) Homburg v. d. H., 1935, Siemens-Verlag *M* 7.80. — Der vorliegende Lehrgang will zeigen, wie man aus den körperlichen Äußerungen den Charakter eines anderen erkennt. Die Erklärung aus den bei Gefühlen wahrgenommenen eigenen Bewegungen wird mit Recht zurückgewiesen; sicher nimmt man manches direkter wahr; aber nicht immer, da man bei einem Ostasiaten ohne sonstige Erfahrung nicht durchkomme. Die Fehlerquellen sind Verwechslung von Augenblicks- und Dauerausdruck, dann die Verstellung, die man aber durchschauen lernt. — Mit Nietzsche sieht Z. im Gegensatz zu der vom Christentum gelehrten unsterblichen Seele in der Seele nur „ein Wort für etwas am Leib". Daneben heißt es: die körperliche Bewegung ist das Kleid der Gefühle; das Gefühl ist der langsame Herzschlag; und wieder: das Gefühl ist die Bedeutung, der Sinn der körperlichen Bewegung, wie der Gedanke der Sinn der Worte ist. Natürlich ist das ein Widerspruch: der Gedanke ist nicht identisch mit den in verschiedenen Sprachen verschiedenen Wörtern, sondern ihr Sinn, d. h. etwas gänzlich verschiedenes, das durch Assoziation vom Wort aus geweckt wird, nicht im Körper, sondern in der ganz andersartigen Seele. Ein ähnlicher Irrtum liegt in dem Satz: Man dachte „früher" den Menschen als hocherhaben über allem Tierischen. — Nun, das denkt die Psychologie heute wieder so, nachdem sie in der modernen Denkpsychologie das dem Menschen eigentümliche abstrakte Denken von der dem Menschen mit dem Tier gemeinsamen Sinneserkenntnis unterscheiden gelernt hat. Glücklicherweise machen diese philosophischen Entgleisungen für den Zusammenhang des Werkes nichts aus. — Im Einzelnen wird in bekannter Weise der Zusammenhang mit den Schädelmassen besprochen. Für die Methode der Charaktererkennung wird in sehr überzeugender Weise mit Clauß das Mitleben betont: man müsse sich am Leben des anderen beteiligen, gehen wie er, sprechen, lieben, zürnen, leiden wie er, sich in ihn hineinleben; dann erfasse man sein Gesetz, seinen Stil. Das Hauptthema ist dann für viele Lektionen die Handschrift, hauptsächlich nach Klages. Das Formniveau scheint allerdings mehr

eine Sache der künstlerischen Intuition. Wenn nach Klages in der Schrift Nietzsches das Höchste gesehen wird, so erinnert das an Lavaters Lobpreisung des Bildes Friedrichs des Großen. Der Verdacht liegt nahe, daß die Bewunderung der Person da allerlei hat hineinsehen lassen. — Verständlicher sind die folgenden Beschreibungen der Bedeutung der Schriftformen, der Enge oder Weite, der Richtung, des Verhältnisses von Ober- und Unterlängen, Verbindungsarten usw. Sehr lesenswert sind die Vorschriften der Schriftdeutung wie man sich in die Schriftzüge hineinleben müsse durch l a n g e, immer wiederholte Betrachtung. Es wird dann an einer Schrift gezeigt, welche Belehrung man erhält über das Selbstbewußtsein, die Intelligenz, Logik, Originalität, Gefühlsleben, Triebe und Sexualität, Willensenergie, Verhältnis zur Umwelt. Freilich heißt es am Schluß: die Methodik lasse sich erst nach langer Übung, bisweilen erst nach Jahren (!) richtig anwenden. Damit dürfte der gewöhnliche Gebildete sich wohl kaum zufrieden geben. — Eine Reihe Lektionen behandeln die Erkenntnisquelle der Gesichtszüge (Mimik, Physiognomik), die sich mit Recht besonders auf Piderit und Mersch stützt, und in der Psychologie gut bekannt ist. Diese Ausführungen werden dem Leser wohl mehr geben als die Graphologie. Auch auf den Ausdruck von Sprache, Stimme, Gang wird kurz hingewiesen. Die letzte Lektion gibt einen guten Überblick über Kretschmers Typen. Besonders gut sind die Schlußzusammenstellungen der seelischen Eigenschaften der reinen Typen: für Gefühl, Willen, persönliche oder objektive Einstellung des Gedankenlebens, Gemeinschaftslebens. Wenn auch das hier gebotene Material in der allgemeinen Psychologie und Charakterologie sich findet, so ist die Zusammenstellung für den praktischen Zweck der Menschenkenntnis doch eine wertvolle Ergänzung, auch für den Psychologen.

Fröbes.

B a h l e, J u l., Der musikalische Schaffensprozeß. Psychologie der schöpferischen Erlebnis- und Antriebsformen. 8° (XV u. 253 S.) Leipzig 1936, Hirzel. *M* 6.—; geb. *M* 7.30. — Verf. benutzt die verschiedensten Quellen: er fordert von (32) lebenden Komponisten die Vertonung eines von ihnen gewählten Gedichtes, genaue Beschreibung der Ausführung nach einem Fragebogen, stellt dazu Rückfragen, befragt Komponisten im Verlauf ihrer musikalischen Schöpfungen, und vergleicht mit allem die Angaben der größten Musiker der Vergangenheit. Für die Auswahl des vertonten Gedichtes wird angegeben: es muß anregen, packen, rühren, dem eigenen Werterleben entsprechen; zugleich muß durch die Musik darin eine Steigerung erzielt werden können, was z. B. bei den Meisterwerken Goethes oft nicht möglich sei. — Das p r o d u k t i v e E r l e b n i s, das der musikalischen Gestaltung vorausgeht, ist regelmäßig ein Gefühlserlebnis, was Gedanken und Vorstellunlungen einschließt. Die Musik ist nicht von dem Inhalt der Worte unabhängig, wie bisweilen behauptet wurde. Bei den Gedichten wurden die Affekte musikalisch ausgedrückt; ebenso bei der Programm-Musik, wo das Programm ja den Inhalt angibt. Aber auch die reine Instrumentalmusik wird von den Meistern als Ausdruck der Affekte, Leidenschaften angegeben. — Die Bedingungen des Schaffens unterscheidet B als d y n a m i s c h e A n t r i e b e, die nichts über die Art des Werkes sagen, sondern nur ob etwas geschaffen wird; und die w e r k b e s t i m m e n d e n A n t r i e b e, die Richtung und Verlauf des Werkes angeben. Zu den dynamischen gehören, was günstig ist in der Tageszeit, Jahreszeit,

Witterung, Körperbewegung, Einsamkeit, Wachträumen usw. Ein sozialer Einfluß ist der Einfluß der Kritik; subjektive Motive, etwa Ehrgeiz. Wichtig ist die Rolle des Willens: die Schaffenstätigkeit ist kein Spiel, wie wohl Dilettanten meinen, sondern stramme methodische Arbeit, die den ganzen Tag in Anspruch nimmt. Die werkbestimmenden Faktoren sind teils außermusikalisch, teils musikalisch. Zu ersteren gehören Texte, Stimmungen, die Anregung durch die Werke großer Dichter; eine ergiebige Quelle ist Liebe und das Todeserlebnis, das einen ergreift, oder rein menschliche, oder religiöse Erlebnisse. Zu den musikalischen Antrieben gehört das Bestreben nach neuen Wegen, wenn man das Bestehende gut kennt. — Das Anfangsstadium des Schaffens ist nicht wie Ästhetiker wohl angeben, eine passive unbewußte Stimmung ohne Objekt; bei den Gedichten hat man sehr plastische Erlebnisformen, Gefühlskomplexe und Ideengehalte, wenn sie auch wegen ihrer Ganzheitlichkeit schwer in Worte zu fassen sind. Man kann da von einer schematischen Antizipation reden, aber sie trägt schon die Struktur der Gestalt des Werkes in sich. — Wenn der Künstler von einem „Müssen" redet, bedeutet das nicht etwas Passives, Zwangsmäßiges, Dämonisches; es folgt vielmehr als klares Willensziel aus der Lebenseinstellung auf Leistungen, aus dem Ergriffensein durch Erlebnisse; ist mithin durchaus in der Persönlichkeit begründet. Wenn Kretschmer im Genialen Psychopathisches findet, in seiner Sorge, Verbitterung, so vernachlässigt er die ganz normalen Motive, daß der starke Wille keine Kompromisse an die Anschauungen der Umgebung zuläßt. — Der Inhalt des Werkes ist überreich an wertvollen Feststellungen und sehr überzeugend. Um auch etwas Verbesserungswürdiges zu nennen, möchte ich wünschen, daß die vier Riesenkapitel durch Unterteilungen und Überschriften unterbrochen wären. Diese Überschriften sind im Inhaltsverzeichnis am Anfang in dem gesperrt Gedruckten schon vorhanden. Fröbes.

Bonaventura, M., Ausdruck der Persönlichkeit in der Sprechstimme und im Photogramm: ArchGsmtPsych 94 (1935) 501—570. — Es werden geboten die Photographien (Totalbild und Kopfbild) von 6 Arbeitern und 6 Akademikern verschiedenen Alters; und die Phonogramme von einer kleinen Rede oder Unterhaltung von ihnen. 44 psychologisch vorgebildete Beurteiler sollen bei jeder Sechsergruppe feststellen, welche Bilder und Stimmen zusammengehören. Diese Aufgabe gelang weit häufiger, als der Zufall erlaubt hätte; mithin kann man auch die Stimme als Ausdruck der Persönlichkeit betrachten. Im einzelnen wurde aus der Stimme zunächst das Alter (d. h. bloß ob alt oder jung) erschlossen; für die Jugend waren Kriterien: größere Schnelligkeit; dann der Klangcharakter klar, klangvoll, frisch; das Gegenteil davon für Alter. Für die Bestimmung der Person, die zu jeder Stimme gehörte, half mehr der Vergleich mit dem Totalbild, als der mit dem Kopfbild; am besten war das Urteil nach dem Gesamteindruck (der Resonanz). Fröbes.

Matthias, E., Untersuchungen zum Schwierigkeitsgesetz der Motivation: ArchGsmtPsych 95 (1936) 301—346. — Steigt die Schwierigkeit einer Handlung, so bewirkt das von sich aus, ohne weitere aktive Bemühung, ein Steigen unserer Anspannung und Aufmerksamkeit (Achs Schwierigkeitsgesetz). Hillgruber gab dafür einen ersten experimentellen Beweis, der aber manche Einwendungen zuläßt. Deshalb nahm M. die Frage wieder auf, in-

dem er eine Arbeit abwechselnd durch Nebentätigkeit stört. In der Tat tritt bei einer gewissen leichteren Nebentätigkeit (die keine zu große Ausbreitung der Aufmerksamkeit verlangt) die erwartete Leistungssteigerung ein; dabei wurde die Arbeit nicht bloß quantitativ, sondern auch qualitativ verbessert, wegen größerer Aufmerksamkeitszuwendung. Freilich gilt das Gesetz nur innerhalb gewisser Grenzen. — Weitere Untersuchungen werden diese Grenzen klarer herausarbeiten müssen, damit man aus den gegebenen Bedingungen den Erfolg voraussagen kann. Fröbes.

Allers, R., Temperament und Charakter, Fragen der Selbsterziehung. 8° (112 S.) München 1935, Ars Sacra. *M* 1.80; geb. *M* 2.80. — Das mit religiöser Wärme geschriebene Büchlein handelt von der Selbsterziehung und ihrer Voraussetzung, der Selbsterkenntnis. Immer wieder wird darauf hingewiesen, daß Anlage, Charakter, ja selbst das Temperament, nicht etwas Unabänderliches sind, sondern daß sie seelisch beeinflußt werden können. Besonders Beispiele von Bekehrungen zeigen selbst eine völlige Umgestaltung des Temperamentes. Ein Hindernis der Selbsterziehung ist die Ichsucht, die Übertreibung der berechtigten Selbstliebe. Sie führt zu Eitelkeit, Empfindlichkeit, Hochmut; beim Hypochonder oder Skrupulanten dreht sich das ganze Denken um die eigene Person. Um sich richtig zu erkennen, muß man besonders an die eigenen Handlungen sich halten, und darf den Rat anderer nicht verschmähen. Der Kampf gegen die Ichsucht fordert Opfer, Überlegungen, Handlungen und Gebet. Gegenüber einem übertriebenen Pessimismus darf man sich auch durch die eigenen Fehler nie entmutigen lassen. Fröbes.

Miles, W. R., Age in human society. Worcester Mass., 1935, Clark University Press, 596—682. — Miles, C. C., Sex in social psychology. Ebd. 683—797. — In I gehören zu unserem Thema die psychologischen Veränderungen im Ablauf des Lebens. Während die körperlichen Leistungen in Kraft und Schnelligkeit im späteren Alter erheblich zurückgehen, nimmt die Lernfähigkeit zwischen den Jahren 15 und 45 kaum ab. Für die Intelligenzhöhe fand die übliche Testmethode eine Abnahme von 25 an; bis 40 sehr schwach, von da an etwas stärker; indessen steht nicht fest, daß die an der Jugend geeichten Tests, bei denen die Schnelligkeit eine große Rolle spielt, allgemein anwendbar sind. In Phantasie und Urteil wurde eine Abnahme bisher nicht bewiesen. Sicher wächst mit zunehmendem Alter die Erfahrung. Bei Berühmten liegt die große Lebensleistung (das „magnum opus") durchschnittlich in der Nähe von 50. Grade in höheren Wissenschaften ist das spätere Alter bevorzugt; ebenso sozial in den Stellungen. Schon Hippokrates sprach es aus, daß, während der Körper mit zunehmendem Alter abnimmt, die Seele sich bis zum Tod weiter entwickle. — II. Die Psychologie der Geschlechter wurde bisher am überzeugendsten wohl von Heymans erklärt. Das Neue hier ist die Berücksichtigung einer ungeheuren Menge statistischer Untersuchungen neuerer Zeit. Deren Ergebnisse stehen sich freilich häufig schroff gegenüber; es steht eben meist nicht genügend fest, daß die gebrauchten Tests die untersuchte Fähigkeit eindeutig messen. Die Untersuchungen gehen auf alle Stadien der Altersentwicklung. Durchgängig findet sich der gesicherte Unterschied recht klein und auf einzelne Fächer beschränkt (Vorzug der Mädchen in der Sprache, der Knaben im Rechnen). Klarer ist der Unterschied in Charaktereigenschaften; doch kann

aus den widerstreitenden Einzeluntersuchungen keine klare Entscheidung gezogen werden. Scheint nach dem Gesagten der psychologische Unterschied sehr klein, so wird am Schluß dieses Urteil doch stark eingeschränkt: man müsse dazunehmen, was die Untersuchungen ausließen; die biologische Grundlage, die Leistungen der Blutdrüsen, die sozialen Faktoren, wie die traditionelle Erziehung, die im Hinblick auf das Menschheitsziel der verschiedenen Geschlechter verschiedene Leistungen durchsetzt. Fröbes.

Schmid, G., Das emotionale Gedächtnis als Grundtatsache des Traumlebens: ZPsych 136 (1935) 71—115 u. 137 (1936) 51—86. — Nach seiner ungeheuren Erfahrung, die auf viele tausende eingesandter Träume geht, sucht Verf. die Grundgesetze des Traumbewußtseins festzulegen. Danach wird von einem Urerlebnis im Wachen die Folge der dabei erlebten Gefühle behalten und kehrt im Traum in gleicher Ordnung wieder als das tragende Gerüst des Ganzen. Die ihnen früher zugehörigen Vorstellungen kommen nicht, sondern es wird aus verschiedenen Erlebnissen der letzten Zeit herausgeholt, was zu dem eben vorhandenen Affekt paßt. Dabei treten sinnlose Verdichtungen von Vorstellungen auf, von Worten, Bildern, Symbolen. Der Affekt läßt, wie auch im Wachen, nicht zu ihm passende Vorstellungen nicht aufkommen. Auch die „Wachtraumbilder" zeigen mit denen des wahren Traumes viele gemeinsame Eigenschaften, wie die Entwicklung aus dem Gefühl, Bildverdichtungen. Doch fehlt ihnen der beim Traum übliche Umschlag in das entgegengesetzte Gefühl, die widersinnigen Vorstellungsverbindungen. Das Wachtraumbild ist nicht, wie der wirkliche Traum ein (wenn auch verschleiertes) Gedächtnisbild, sondern beruht nur auf den Teilbildern und den eintretenden Affekten. Es wird als rein subjektiv erkannt, täuscht nicht, kommt nicht zu Halluzinationen. Das wertvollste der Arbeit ist die Zerlegung und Erklärung der Einzelheiten vieler Träume, die die einzelnen Züge verständlich macht. Fröbes.

Schmid, G., Die Gesetzmäßigkeiten des Traumlebens: Die Traumsymbolik: ZPsych 138 (1936) 34—96. — Die Arbeit setzt die früher besprochenen Versuche der Traumerklärung fort. Das Wichtigste ist wohl die genauere Beschreibung, wie S. zu seinen Erklärungen kam. Er begann mit besonders klaren Fällen eigener Träume, verglich ihren Inhalt genau mit dem wirklichen Erlebnis vor wenigen Tagen, das die Ursache des Traumes gewesen war, und gewann so die Gesetzmäßigkeiten, die Urbild und Traumbild verbinden. Daraus entwickelte sich ihm eine Theorie, die er bei Tausenden von fremden Träumen anwandte und auf ihren Erfolg prüfte. Im Gegensatz zu den aprioristischen Traumlehren von Freud, Adler und anderen entwickelte er eine rein empirisch begründete Lehre. — Wünschenswert wäre, daß der Verf. sich besser an die in der Psychologie übliche Terminologie hielte und nicht durch viele Neubenennungen seine schönen Ergebnisse manchmal schwer verständlich machte. Fröbes.

Birnbaum, K., Die Welt des Geisteskranken (Verständliche Wissenschaft. Bd. 24). 8° (II u. 157 S.) Berlin 1935, Jul. Springer. geb. *M* 4.80. — Das sehr interessante Büchlein eines führenden Psychiaters behandelt kurz und sehr überzeugend die Themata aus der Einleitung seiner Wissenschaft: das Wesen der Geistesstörungen, ihre Ursachen, ihre Bedeutung für das soziale Leben. Die Züge des Krankheitsbildes finden sich fast alle schon in der

Vergiftungspsychose, dem Meskalinrausch. Allgemein sind die ursprünglichen Bestandteile der Krankheit aus einem Krankheitsprozeß erzeugt, wie die Sinneshalluzinationen aus einer Hirnvergiftung; andere Erscheinungen sind aus ihnen psychologisch ableitbar, wie der Verfolgungswahn aus den Halluzinationen. Man unterscheidet heute die Symptomenbilder und die Krankheitsformen; die ersteren bedeuten die verschiedenen Gruppen krankhafter Züge, die zugleich vorkommen, die Zustandsbilder für einen bestimmten Augenblick. Dagegen ist die Krankheit eine bestimmte Folge von Symptomenbildern, wie etwa der Schizophrenie. — Was die Ursache angeht, so werden vielfach die Geisteskrankheiten als Hirnkrankheiten gefaßt, was allerdings für manche zutrifft, wie die Paralyse. Sehr wichtige Ursachen sind auch Drüsenausscheidungen, Stoffwechselprodukte. Für die körperliche Ursache spricht auch die Vererbung; daß etwa der Schwachsinn für den Durchschnitt der Bevölkerung in 1% vorkommt, bei Kindern von Schwachsinnigen in 58%. Der Einfluß des Charakters tritt besonders bei den psychopathischen Persönlichkeiten hervor, den wahren Charakterkrankheiten, wie bei den Verstimmten, Haltlosen, Phantasten. Die psychischen Erlebnisse sind seltener Ursache der Geisteskrankheit, dagegen liefern sie überwiegend den Inhalt der krankhaften Züge. — Die Psychose ist allgemein Einbuße der natürlichen Anpassung an Leben und Gemeinschaft. Ob sie bisweilen auch höhere Leistungen befördert, ist umstritten. Gelegentlich soll Alkohol oder Manie eine große Leistung ermöglicht haben. Aber deshalb allgemein das Genie als Ausfluß der Geisteskrankheit hinzustellen, ist sicher unsinnig. Fröbes.

Pilcz, Al., Nervöse und psychische Störungen. 8° (VIII u. 46 S.) Freiburg 1935, Herder. *M* 1.—. — Das Büchlein schildert in kürzester Form, aber sehr klar und anschaulich, Erscheinungsformen wichtigster geistiger Störungen. Es wendet sich nicht an Fachpsychiater, sondern es will vielbeschäftigten praktischen Seelsorgern das oft so notwendige und segensreiche „prudenter dubitare" erleichtern. Es will sie leichter sehen lassen, wo Priester und Arzt zusammenwirken sollten, um ein Seelenleben glücklicher zu gestalten. Und gerade so verdient es gar sehr das empfehlende Geleitwort, das Kardinal Innitzer der Arbeit des erfahrenen Psychiaters mit auf den Weg gab. Willwoll.

5. Ethik. Rechtsphilosophie. Pädagogik.

Schrempf, Chr., Die Grundlage der Ethik (Gesammelte Werke, hrsg. v. O. Engel. Bd. 14). 8° (XX u. 352 S.) Stuttgart 1936, Frommann. *M* 12.—; geb. *M* 13.50. — Dieses Frühwerk von Schrempf besteht aus einem philosophischen und einem theologischen Teil. Im ersten Teil wird in der Hauptsache eine Auseinandersetzung mit Kant geboten. Aber zugleich strebt der Verfasser vielfach auch über Kant hinaus. Die Haupttitel sind: Kants Fundamentierung der Ethik; Kants Fragestellung: Die Freiheit — deskriptive und imperative Ethik (Kant und Schleiermacher); Kant und der Eudämonismus; Die Spezifizierung des Sollens (Kant und Herbart); Der kategorische Imperativ und das geschichtlich Sittliche (Kant und Hegel); Das Gewissen; Letzte Fragen über Lebensprobleme und die metaphysische Fundamentierung der Ethik. Die philosophische Anstrengung mündet aus in skeptische Resignation: „Wir haben das Gebiet der philosophischen Ethik durchwandert, ohne zu finden, was wir suchten: eine Grundlage

der Ethik. Der einzige erprobte, weil unmittelbar gewisse Satz lautet: er gehorche dem Sollen in seiner Brust." Der Sprung in die christliche Religion muß also das Vakuum ausfüllen. Nun werden die Sittengebote Jesu untersucht; es wird gefragt, wie wir Menschen die sittlichen Anschauungen Jesu uns aneignen können; endlich wird die subjektive Sittlichkeit des Nachfolgers Jesu erläutert. Das Resultat ist folgendes: Auf die Frage: „gibt es eine Pflicht zu leben oder ein Recht zu sterben (durch Selbstmord)", muß der Mensch, der ernsthaft denken will und nicht von seiner eigenen Unfehlbarkeit überzeugt ist, zugeben, daß es doch eine Pflicht zu leben geben kann, obgleich er sie nicht durchschaut. Denn der Mensch ist absolut unwissend, Christus aber glaubte, allein wissend zu sein. Er führte das elendeste Leben und starb des elendesten Todes und wußte sich absolut verpflichtet, sein schreckliches Leiden durchzuleiden. So muß der über den Selbstmord Reflektierende zugeben, daß er vielleicht im Unrecht sei, wenn er sich jetzt töte. Somit muß er zugeben, daß er unsittlich handelt, wenn er sich definitiv unwiderruflich entschließt, ehe er dieses „vielleicht" zum „ja" oder „nein" durchgedacht hat. Die Pflicht zu leben ist also nicht *in abstracto*, aber *in concreto* festgestellt, somit erhalten nun auch die Pflichten im Leben den wahren Ernst. — Der Herausgeber hat nicht nur eine instruktive Einleitung geschrieben, sondern am Schluß auch die verschiedenen Versuche der Neufassung, die Schrempf hinterlassen hat, angefügt. Fraglos ist dieses Jugendwerk eines Vierundzwanzigjährigen eine bedeutende Leistung. Ebenso zeigt es schon manche Charakterzüge des späteren Forschers mit seiner ewigen Unruhe. Man wundert sich nicht, daß sich der Verfasser weder bei seiner Skepsis noch bei seinem Sprung in den Glauben beruhigen konnte. Im Grunde hat er Kants Idee von der Autonomie doch nicht überwunden. Schuster.

Pieper, J., Die Wirklichkeit und das Gute. 8° (114 S.) Leipzig 1935, Hegner. geb. *M* 3.80. — Das Büchlein, dessen frühere Form schon Schol 7 (1932) 154 f. sehr anerkennend besprochen wurde, hat vom Verfasser unter Beibehaltung der wesentlichen These (Verwurzelung der sittlichen Ordnung in der Seinsordnung) eine vollständige Neuformung erfahren. Indem P. die Wünsche und Ausstellungen früherer Besprechungen auswertet, arbeitet er manche Einzelheiten klarer heraus. Vor allem aber ist das Büchlein sprachlich von Anfang bis zu Ende neu durchgeformt, obwohl es auch früher sprachlich nicht schlecht war. Alles eng Schulmäßige des Ausdrucks ist abgestreift. So ist es jetzt wirklich eine Freude, zu sehen, wie meisterhaft P. es versteht, die großen Kerngedanken des Aquinaten ohne Abschwächung in ein schönes und wirklich modernes Deutsch zu kleiden. Das „Ur-Gewissen" statt der „Synderese" verdient, sich einzubürgern. — Ein Wunsch, der sich noch regt, wäre, daß die „Wirklichkeit", die „Sache selbst", die letzte Grundlage der Sittenordnung ist, genauer bestimmt würde; dann würden auch die einzelnen sittlichen Grundgesetze, die zwischen dem „Bonum est faciendum" und der Anwendung auf den konkreten Einzelfall liegen, in ihrer grundsätzlichen Möglichkeit und allgemeinen Struktur sichtbar werden. de Vries.

Martineau, C., L'Obligation morale peut-elle exister sans la connaissance de Dieu?: RevApol 60 (1935) 257—271 385 bis 410; 61 (1935) 257—276 401—425; 63 (1936) 129—148 257—279.

— Wissenschaftlich verlangt nach M. die sittliche Verpflichtung die vorhergehende ausdrückliche Gotteserkenntnis. Letztere kann freilich, ausnahmsweise schuldlos, fehlen. Rein subjektiv aber kann die sittliche Verpflichtung leicht und fast unmittelbar erfaßt werden, wobei jedoch notwendig gleichzeitig, wenn auch nur einschlußweise, Gott als Verpflichtungsursprung miterfaßt werden muß. Hieraus ergibt sich die Unmöglichkeit eines Gottesbeweises, der aus vorher erkannter sittlicher Verpflichtung auf das Dasein Gottes schließen will. Die eindringliche Arbeit, die an keiner Schwierigkeit vorübergehen und die verschiedenen Richtungen versöhnen will, verdient aufmerksame Prüfung, besonders auch wegen der wichtigen Literaturhinweise, z. B. zur Atheismusfrage und Laienmoral, zur sittlichen Entwicklung des Kindes, der Primitiven, zur ‚philosophischen Sünde'. — Die Verteidiger des deontologischen Gottesbeweises werden zweifelsohne in zahlreichen Ausführungen M.s, besonders über den Gottesbeweis aus der Sittenordnung im allgemeinen und aus der Unmöglichkeit einer Sittlichkeit ohne Gott, eine vorzügliche Art des Beweises anerkennen, wie sie selbst ihn verstehen. Ontologisch muß bei allen Gottesbeweisen Gott vorausgesetzt werden; in dem Bewußtmachen dieser Notwendigkeit liegt stets der logische Gottesbeweis. Daß nach dem hl. Thomas die ersten praktischen Prinzipien doch nicht die ‚ersten' sein, sondern erst nach der Gotteserkenntnis „praktisch" werden sollen, hat M. trotz aller Bemühungen nicht dartun können; gerade die Unmöglichkeit dieser Ausführungen wird für viele eine Bestätigung des deontologischen Gottesbeweises sein. Zu 133 Anm. 6: Bei der Betonung des Willens im Gesetze spricht Suarez ausdrücklich nur vom positiven Gesetze, De leg. I 5 n. 22. Gemmel.

Philosophische Hefte, hrsg. v. M. Beck, 5 (1936) Heft 1 u. 2. 8° (112 S.) Prag-Dejvice, Verl. d. Philos. Hefte Dr. M. Beck. Einzeln *Kc* 36.—; im Abonn. *Kc* 30.—. — B. führt in einem inhaltreichen Beitrag ‚Ethik' aus: Die sittlich gute, d. i. freie menschenwürdige Tat wird nur sinnvoll durch den Gedanken Gottes als des freien Schöpfers des Menschen und der Welt, während Nietzsche's naturalistischer, egoistischer Biologismus sittlich wertblind blieb, aber auch alle, die sittliche Personwürde gefährdende Kollektivethik zuletzt wahre Ethik aufhebt. Das Judentum wurde durch den Schöpfungsgedanken zur Distanz von der Welt und zu ihrer Reform nach dem Gesetze gedrängt; das Christentum betont mehr die Liebe und die positive Leidenseinschätzung. — Immerhin nennt das Christentum das Leid nicht in sich absolut positivwertig. Die sühnende Liebe in Christus und mit Christus hat das Heil und die Seligkeit in der Gottesliebe zum Ziele. — In den Besprechungen B.s finden sich zutreffende Bemerkungen über Max Weber und Ortega y Gasset (100 f.). — Zu Spiegelberg's Aufsatz über die Intentionalität in der Scholastik, bei Brentano und Husserl 78 Anm. 4: Thomas spricht in der Summa auch von der *intentio universalitatis*, z. B. 1 q 85 a 2 ad 2, ib. a 3 ad 1. — Das Heft bringt noch einen Aufsatz von Maritain über sittliche und politische Freiheit, von Jonas Cohn über Carnap's Methodenlehre und eine Kritik des Nietzschebuches Giese's durch Löwith. Gemmel.

Rabeau, G., La Morale de la ‚Théologie dialectique': RevScPhTh 24 (1935) 617—663. — Fast nur Philosophie findet R. zu seiner Überraschung bei diesen Theologen trotz ihres Kampfes gegen den ‚Aristotelismus' der Scholastiker. Emil Brunner nennt

in seiner Ethik (Das Gebot und die Ordnungen 1932) kaum die Bibel; die stehende Idee, die Rechtfertigung aus dem Glauben, die dem Menschen rein äußerlich bleibt, ebenso die Lehre vom radikal Bösen der Menschennatur und die Leugnung der Willensfreiheit werden einfach vorausgesetzt. Eine materiale Ethik, ein ‚Sozialprogramm' werden abgelehnt; statt eines ‚Gesetzes' herrscht Gottes Liebe, sein Anruf und unsere antwortende Entscheidung in der Gegenwart, ‚zwischen den Zeiten', also ohne falschen Blick auf Vergangenheit und Zukunft; dabei wirkt im Grunde Gottes Gnade selbst ‚indikativisch' das Befohlene. Immerhin wird die Ehe, wenn nicht Sakrament, doch ein Sanktum genannt; der Staat hat durch seine Neutralität oder Feindschaft gegenüber der Sittlichkeit und der Religion seine Autorität und seinen Einfluß untergraben. Von der unsichtbaren Kirche des Glaubens ist die äußere Kirchenorganisation als etwas rein Profanes innerhalb des Staates zu unterscheiden. — Im Gesamteindruck ist diese Ethik nach R. finster und ungesund. — Zu 632 Anm. 1: Die Herleitung des Kapitalismus aus dem Calvinismus ist nicht Sombarts, sondern Max Webers Theorie. Gemmel.

Koster, M. D., Natur und Übernatur. Die christliche Gesamtordnung: Catholica 5 (1936) 15—29. — Hier soll nur das Moralphilosophische des gründlichen Artikels berücksichtigt werden. K. betont gut die analoge Mehrdeutigkeit des Begriffes Ordnungseinheit. Die potentia obedientialis berechtigt noch nicht, von einer Zuordnung der Natur zur Übernatur zu reden (Prinzipien über das Verhältnis Potenz—Akt sind also vorsichtig anzuwenden). Eschmann's Theorie von der nur einen vollkommenen, Kirche und Staat umschließenden Gemeinschaft wird zurückgewiesen. — Doch könnte K. sein Analogieprinzip auch betreffs der beiden vollkommenen Gemeinschaften zur Geltung bringen entsprechend den Staatstypen, da z. B. der rein katholische Staat auch als Gemeinschaft der konkreten Religion, der katholischen Kirche, zugeordnet ist; vgl. Schol 5 (1930) 371 377. — Zu 18: Man braucht Thomas nicht so zu deuten, daß er wegen der materiell den Staat umschließenden Weltgemeinschaft den Staat auch formell der letzteren unterordne; vgl. Prol. in Pol. — Zu 19 f.: Hier dürfte auch die sichtbare menschliche Gemeinschaft der Kirche berücksichtigt werden; vgl. Dieckmann, De Ecclesia 1925 nn. 952 967. Gemmel.

Schreier, Fr., Schuld und Unrecht. gr. 8° (VIII u. 171 S.) Brünn-Leipzig 1935, Rohrer. *M* 6.—. — Tatbestands- und Unrechtsrücksicht sollen auf den allein übrigbleibenden Schuldbegriff zurückgeführt werden, der selbst in Vorhersehbarkeit und Vermeidbarkeit aufgeht. Immerhin erstreckt sich die Vorhersehbarkeit auch auf die Gesetzes- und Rechtsverletzung, wobei S., der das ‚mögliche Recht' berücksichtigt und sich in diesem Buche vor allem auf das Privatrecht einstellt, Rechtsverletzung auch außerhalb des Gesetzes anerkennt. Bei der Vermeidbarkeit muß auch alle Kausalität geprüft werden; hierbei spricht sich S. gegen die Adäquanz- für die Äquivalenztheorie aus. Der Abstand des österreichischen Juristen von den gegenwärtigen reichsdeutschen Bemühungen um einen mehr materiellen Inhalt von Recht und Schuld ist nach allem doch nicht so unüberwindlich, wie es zunächst scheint. Auch seine mehr formalistische Auffassung der Naturrechtslehre weicht oft einer dem inhaltlichen Naturrecht entsprechenden Einstellung (109, 140). Seine Lehre vom kollidierenden Opfer könnte metaphysisch gestützt werden durch die

Lehre des hl. Thomas, das Wesen der bösen Handlung liege in dem Streben auf das verbotene, aber notwendig zugleich Gutes umschließende Objekt. Anläßlich der Lehre von der Vorhersehbarkeit könnte man auf die Bedeutung des Vorherwissens bei den kirchlichen Zensuren hinweisen. Gemmel.

Vernhes, J., p. S. S., Le mensonge, sa nature et sa malice intrinsèque: RevApol 64 (1936) 403—415. — Um Angriffen auf die katholische Lehre zu entgehen, soll man nach V. an die Stelle der bisherigen Begriffsbestimmung der Lüge, ‚Sprechen wider den Gedanken mit der Absicht, zu täuschen', die neue setzen, ‚Ungerechte Täuschung des Nächsten'. „Die" — also einzige? — bisherige Begriffsbestimmung der Lüge dürfte viele überraschen, nachdem der hl. Thomas und sein ganzes Gefolge die Täuschungsabsicht aus der Begriffsbestimmung ausgeschlossen hat. Aber auch die Berufung auf den hl. Augustinus durch V. erheischt eine Nachprüfung; vgl. Cathrein, Moralphilosophie II[6] (1924) 85. Gemmel.

Bersani, St., De intrinseca mendacii deformitate: DivThom (Pi) 39 (1936) 3—14. — Weil die *restrictio late mentalis* eine *locutio contra mentem* ist und die Täuschung im andern bezweckt, muß die *locutio contra mentem* als erlaubt erklärt werden, wenn der andere sein Recht auf eine wahre Antwort verliert wegen der Notwendigkeit der Wahrung eines Geheimnisses oder der Abwehr großen Schadens. Dementsprechend ist die Definition der Lüge einzuschränken; auch kann der hl. Thomas wohl in dem Sinne gedeutet werden. — Da in der Definition der Lüge *locutio* auch als *realis*, nicht bloß als *verbalis* verstanden wird, ist die richtig aufgefaßte *restrictio late mentalis*, die mit Rücksicht auf das Amt usw. jenes Wahre sagt, daß jetzt Worte nichts bedeuten, nicht locutio contra mentem; sie bezweckt auch nicht die Täuschung, da der Einsichtige den Zusammenhang versteht. Zu 14: Nach 2, 2 q. 110 a. 3 arg. 4 u. ad 4 wird schon der Irrtum des andern als *damnum* bezeichnet; deshalb bezieht sich die *inordinatio* in der Beweisführung (ib. ad 4) nicht auf diesen *error;* auch wird ib. ad 6 nicht gesagt, daß die Täuschung wesentlich zur Lüge gehöre (zu 7). Gemmel.

Palacio, J., Naturaleza del derecho de propriedad: CiencTom (1935) 328—359. — P. bietet hier die Ergebnisse seines Werkes Enquiridión sobre la propriedad 1935. Ein geschichtlicher Überblick über Formen von Gemeineigentum weist vor allem hin auf die Cortes-Verhandlungen im 16. Jahrh. über das Gemeineigentum spanischer Gemeinden; in diesem Lichte sind einige Äußerungen damaliger Autoren erst verständlich. Des hl. Thomas Eigentumslehre ist nicht einheitlich; jedenfalls lehrt er die Einführung des Sondereigentums durch Menschen. Leo XIII. hat in einer anderen sozialen Lage geschrieben; auch sind Enzykliken nicht in allen Teilen von gleicher Autorität (350, 357); das *ius gentium* hat man damals oft mißverständlich als Naturrecht aufgefaßt. Die Privateigentumsordnung steht wohl dem Naturrecht nahe, ist aber positivrechtlich und nicht unveränderlich; freilich steht sie über dem Staat, wenigstens was die beweglichen und die erarbeiteten unbeweglichen Güter angeht. — Es ist immerhin mißlich, dem hl. Thomas in einer Frage, die er ex professo (2, 2 q 66 a 2) behandelt, Uneinheitlichkeit vorwerfen zu müssen. Die Mitwirkung der menschlichen Vernunft, die Thomas auch bei der Begriffsbildung oft betont, geht nicht bloß auf Willkürliches, sondern auch auf

innerlich Notwendiges. Über das *ius gentium* vgl. Cathrein PhJb 1889, 373 ff., auch schon Tolet, In Summam St. Thom. II (1869) 240 f. Über den *usus communis* vgl. Hürth, Schol 5 (1930) 417 f. Suarez hat in De opere sex dierum V c. 7 n. 17 sogar für das Paradies in etwa auch unbewegliches Sondereigentum gefordert. Auch für Bellarmin ist das Sondereigentum naturrechtlich: Controv. De operibus bonis III De eleem. c. 10 sq: vgl. auch Le Bachelet, Auctar. Bell. 1913, 428 u. 432. Für die Deutung Leos XIII. vgl. Pius X.: Motuproprio vom 18. 12. 1903. Es muß immer unterschieden werden zwischen der abstrakten Institution und der veränderlichen Konkretsetzung durch Private und die Gesetzgebung, je nach ihrer Zuständigkeit. Gemeineigentum in Orden oder ‚nationalisierte' Staatsbetriebe setzen die Gesamtwirtschaft mit Sondereigentum voraus. Gemmel.

Steuer, G., Studien über die theoretischen Grundlagen der Zinslehre bei Thomas v. Aquin. 8° (128 S.) Stuttgart 1936, Kohlhammer. Br. *M* 5.80. — S. betont mit Recht, die Erklärung der Zinslehre des hl. Thomas erfordere Kenntnis seines theologischen Systems wie auch der ökonomischen Theorien. In der Sprache der letzteren verbiete Thomas für die stationäre Wirtschaft den Zins, nicht aber für die dynamische. — Die sachliche Arbeit verdient Beachtung. Doch ist der Unterschied zwischen stationärer und dynamischer Wirtschaft in dieser Frage nicht so entscheidend wie die damals wie heute mögliche und tatsächliche Verschiedenartigkeit der Geldverleihverträge; vgl. Schol 7 (1932) 435. Im gewöhnlichen Sinne des Wortes kann man Thomas auch nicht für die stationäre Wirtschaft ‚Arbeitswerttheoretiker' nennen (zu 117 f.). Zu 22: Nach vielen Exegeten (vgl. Lagrange, Knabenbauer) wird Lc 6, 35 die Bereitschaft anempfohlen, gegebenenfalls selbst auf die Rückgabe des (nach dem Kontext aus Wohltätigkeit) dargeliehenen Kapitals, nicht bloß des Zinses, zu verzichten; von einer einheitlichen Auffassung dieser Stelle vor Thomas kann man nach Lagrange nicht reden. Auch müßte man bei den Vätern auf den Unterschied zwischen Zins und Wucher achten; vgl. (zu 21) Tertullian, Adv. Marcionem IV 17: „Usura est fenoris abundantia". Zu 41 Anm. 18 vgl. S. theol. 1, 2 q 21 a 4 ad 3: „Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia sua". Bei den Zitaten aus De regimine principum ist zu beachten, daß man dies Werk meist nur bis II 4 Mitte für echt hält. Gemmel.

Schmidt, R., Dante und die strafrechtliche Praxis seines Zeitalters: Deutsches Dantejahrbuch 1936, 52—108. — Die Strafrechtsphilosophie des Scholastikers und Juristen Dante wird mit der seines Zeitgenossen Albertus Gandinus, auf den in etwa die Carolina zurückgreift, verglichen. Dante bietet schon eine Verbrechenssoziologie. — Zu 62: Auch des hl. Thomas Strafrechtsauffassung war eine hohe; vgl. 1, 2 q. 87 105 108; 2, 2 q. 19 33 a. 6 43 a. 7 ad 1 108. Zu 69: Die Frage, wie eine Gemeinschaft straffällig werden kann, behandelte schon Innozenz IV. in seinem Kommentar zum IV. und V. Buch des Decretum Gratiani. Gemmel.

Brucculeri, A., La Giustizia sociale: CivCatt 87 (1936) 353 bis 364; 88 (1936) 111—123 186—198. — Die *iustitia legalis*, die als *causaliter generalis* auch alle übrigen Tugendakte dem Gemeinwohl, vor allem im Staate, zuordnet und die in der Vereinigung der Verfassungsaufbauarbeit durch die Vorgesetzten *(architectonica)* und

der Hilfsbereitschaft der Untergebenen *(administrativa)* sich vollzieht, sei es, daß die betreffende gesetzliche, gesellschaftliche Verfassung bereits entsprechend vorliegt, sei es, daß eine solche erst im Lichte der wahren *iustitia legalis naturalis* herzustellen ist, entspricht begrifflich allen nunmehr der *iustitia socialis* zugewiesenen Aufgaben, so daß beide Begriffe sich decken. Amtliche Texte, besonders aus Quadragesimo anno, werden in diesem Sinne beurteilt; so schreibt Pacelli im Namen des Papstes an die französische soziale Woche 1934, also mitten in den Auseinandersetzungen um obigen Begriff nach Quadr. anno, die soziale Gerechtigkeit bestehe in der Hinordnung der äußeren Akte auf das Gemeinwohl. B. zeigt die Beziehungen der Sozialgerechtigkeit zu den übrigen Tugenden, insbesondere zur Billigkeit und zur Liebe auf. Gemmel.

Lortal, R., P. S. S., Morale sociale générale (Eléments de Théol. mor. soc. I). 8° (X u. 204 S.) Paris 1935, Téqui. — Dieser erste, allgemeine Teil einer theologischen Sozialmoral, die vor allem für Theologiestudierende gedacht ist, bietet eine ausführliche theologische Methodologie und Quellenlehre, sodann eine allgemeine Soziologie. Dann werden die allen gemeinsamen Tugenden der sozialen Liebe, Klugheit, Gerechtigkeit, Billigkeit, Religion, Ehrfurcht usw. behandelt. Anhangsweise wird u. a. die soziale Bedeutung der Gaben des Hl. Geistes sowie der verteilenden Gerechtigkeit geschildert. Der 2. Teil wird den Tugenden der einzelnen Gruppen gegenüber den verschiedenen Gemeinschaften gelten. Viele praktische Ausführungen, besonders für französische Verhältnisse, finden sich auch schon hier. Die soziale Gerechtigkeit wird als die legale gefaßt; sie verpflichtet gegebenenfalls zur Restitution; zu der Darstellung der entsprechenden Lehre Lehmkuhls vergleiche man dessen Theologia moralis I[12] (1914) n. 902 910 ff. und Cathrein, Philosophia moralis [14] (1927) n. 190 ff. Die Möglichkeit der Restitutionsverpflichtung bei der verteilenden Gerechtigkeit wird weniger betont. Die von letzterer herzustellende Gleichheit wird 179 auf verschiedene Untertanen, 180 f. auf das Verhältnis zwischen der Verteilungssache und der Einzelperson bezogen. Gemmel.

Sombart, W., Soziologie: Was sie ist und was sie sein sollte: Sitzungsber. d. Preuß. Akad. d. Wiss. Philos.-hist. Klasse, 1936, 47—75; Sonderausgabe *M* 2.—. — Die wissenschaftsmethodische Untersuchung unterscheidet zunächst sechs Arten der Soziologie: 1. Die einem ‚Glauben' folgende, ‚richtende' naturrechtliche; 2. Die naturwissenschaftliche, näherhin entweder physikalische oder biologische (etwa an der Rasse sich orientierende) oder psychologische; 3. Die historische; 4. Die philosophische; 5. Die formale; 6. Die ‚deutsche', von Hegel beeinflußte. Ihnen stellt S. eine Noo-Soziologie gegenüber. Eine solche gehöre zu jeder Geistwissenschaft, die immer Empirie und Theorie sein müsse. Letztere gelte wieder entweder dem reinen Sinnbereich oder dessen gesellschaftlichen Bezogenheiten. Diese letztere ‚Sozialtheorie' ist die Noo-Soziologie jener Geistwissenschaft. Allgemein gefaßt, wird diese Geistsoziologie eine umfassende Kulturtheorie. — Für das philosophische scholastische Naturrecht ist der ‚Glaube' nicht das nächste Erkenntnisprinzip. Hervorgehoben zu werden verdient die Zurückweisung rein naturhafter Gesetzlichkeit im Geistigen wegen des freien Willens des Menschen (73). Gemmel.

Church and State. With a Preface by Father C. Lattey,

S. J. (The Cambridge Summer School Lectures for 1935). kl. 8° (XIV u. 338 S.) London 1935, Burns Oates. — Acht geschichtliche und sechs systematische Vorträge behandeln das Verhältnis von Kirche und Staat. Das Urteil der realpolitischen Engländer, der Landsleute eines hl. Thomas More, in dieser Frage, besonders auch in englischen Dingen, wird allgemein begrüßt werden. Nach Evenett (191 ff.) leugnete die amtliche Kirche nie das Eigenrecht der staatlichen Jurisdiktion. Die indirekte Gewalt der Kirche kommt gut zur Darstellung. Gott, dem Kaiser, aber auch dem Individuum sei das Seine zu geben. Auf den Unterschied der scholastischen Lehre von den späteren Lehren über den Gesellschaftsvertrag und über das sog. Naturrecht der Menschenrechte wird hingewiesen (104 205). Lattey bietet geschichtliche Deutungen der Apokalypse. Es wird betont, daß die kalvinische Staatsauffassung Geistliches und Weltliches mehr verquicke als das Mittelalter und sogar das Alte Testament. Die Darstellung 94 ff. über die mittelalterliche Identifizierung von Kirche und Staat entspricht demnach weniger dem Tatsächlichen. Zu 191: Auch nach Augustin ist der Staat selbst nicht Folge der Sünde: Schol 4 (1929) 166 Anm. 1. Zu 73: Die Stelle Gratians über das Naturrecht ist anders zu deuten: Schol ebd. 275. Zu 74: Auch Agidius Romanus lehrt nur die indirekte Gewalt der Kirche: Schol 5 (1930) 359 Anm. 33. Zu 202: Andere stellen mehr das Persönliche des alten monastischen Gehorsams gegen den Abt-Vater dem ‚Rechtlichen' der Regel gegenüber. Zu 13: Bellarmins Indizierung war nie promulgiert: Schol 5 (1930) 357 Anm. 1; auch ist z. B. dessen Staatslehre nicht ‚demokratisch' (108) zu nennen: Schol 4 (1929) 175. Zu 180: Das Deutsche Reichskonkordat ist am 10. 9. 1933 ratifiziert worden: AAS 25 (1933) 414.

Gemmel.

Furfey, P. H., Fire on the earth. 8° (XIV u. 159 S.) New York 1936, Macmillan. *Doll* 2.—. — F., Priester und Soziologieprofessor an der kath. Universität zu Washington, stellt in dem offenbar für weitere Kreise bestimmten Werke dar, was die übernatürliche Gnadenwelt, die Lehre vom Königtum Christi und vom Königtum Satans, die wahrhaft ‚personalistische' und darum auch gemeinschaftsbildende Frömmigkeit der Liturgie und der leidensbereiten Opfertat beitragen kann zur Lösung der Menschheitsnot. — Da F. mit Recht die geistige Weite der Kirche betont (5 f.), könnte er dies auch den verschiedenen Staatsformen gegenüber tun.

Gemmel.

Brackmann, A., Der mittelalterliche Ursprung der Nationalstaaten: Sitzungsber. d. Preuß. Akad. d. Wiss., Philos.-hist. Kl. 1936, 128—142; Sonderausg. *M* 1.—. — Da wir heute vor einem neuen Begriff des Nationalstaates stehen, ist es — führt B. aus — dienlich, auf die erste große Revolution des nationalen Denkens hinzuweisen, die sich gegenüber dem alleinigen ‚Imperium christianum' vollzog, wie es vor allem von Cluni und von Gregor VII. erstrebt worden war. Die Revolution ging von den das Autoritäre und Weltliche im Staatsleben betonenden Normannenfürsten aus, denen die Kaiser folgten. Die von Frankreich herrührenden Kriege unterbrachen die fruchtbare Bewegung. Auch vieles Kirchenpolitische wird nur auf Grund dieser neuen Staatsauffassung verständlich, in der weniger das römische Recht als das Volkstum wirksam war. — Die Andeutungen über das einzige Imperium christianum könnten von Unkundigen so verstanden werden, als hätten die Päpste einen einzigen Staat erstrebt, was den

Quellen widersprüche. Jedenfalls ist Gregors VII. Wohlwollen für Wilhelm den Eroberer sowie — anfänglich — für Robert Guiscard bekannt. Die Lehre des Papstes Gelasius I. von der Überordnung der bischöflichen über die königliche Gewalt (129) bezog sich auf das geistliche, nicht auf das politische Gebiet; vgl. die gründlichen Ausführungen von Kissling, Das Verhältnis zwischen Sacerdotium und Imperium 1920, 123 ff. Zu der Vieldeutigkeit des Ausdrucks Imperium christianum u. ä. überhaupt vgl. Schol 5 (1930) 375. Zu 131: Der Sinn des c. 11 des Dictatus Papae ist (als Problem; vgl. Peitz, Das Originalregister Gregors VII. 1911, 284): „Daß des Papstes Name (Würde) einzigartig in der Welt ist". Gemmel.

Hanke, L., Las teorías políticas de Bartolomé de las Casas (Fac. de Filos. y Letras, public. del. Instit. de invest. hist. N. LXVII). gr. 8° (65 S.) Buenos Aires 1935, Talleres S. A. Casa J. Peuser. — Nach Behandlung von (wohl noch nicht ganz entschiedenen) Echtheitsfragen schildert H. die staats- und kirchenpolitischen Lehren, die Las Casas hauptsächlich zum Schutze der Kolonialvölker vertrat; es gehörte dazu auch die Lehre von der Erlaubtheit der Tyrannentötung durch das Volk. — Zu 20 Anm. 3: Thomas (2, 2 q 10 a 10; vgl. dazu de Vitoria's Kommentar) lehrt, daß die Herrschaft eines unabhängigen Ungläubigen durch neue christliche Untertanen an sich nicht angetastet werde. — Zu 27: Die scheinbaren Widersprüche lösen sich, wenn man Las Casas' Lehre über den Ursprung der Staatsgewalt nach Art der am Ende des 16. Jahrh. herrschenden scholastischen Auffassung versteht; vgl. Schol 4 (1929) 176 ff. — Zu 54: De regimine principum wird heute nur bis II 4 Mitte dem hl. Thomas zugeschrieben. — Zu 54 Anm. 2: Las Casas stützt sich offenbar auf die vom hl. Thomas benützte versio antiqua der aristotelischen Politik; vgl. In Pol. lib. III lect. 1, lib. II lect. 1. Gemmel.

Reuß, B. R., O. Praem., Changing the Constitution: EcclRev 94 (1936) 165—173. — Das Luthertum führte zu einem monarchischen, der Calvinismus zu einem aristokratischen Absolutismus. Die scholastische Staats- und Freiheitslehre, vor allem in der Fassung Bellarmins, wurde über England (Hooker, Locke) Grundlage der amerikanischen freiheitlichen Verfassung. Änderungen müßten diese Grundlagen wahren. — Zu 168: Der Staat ist nicht einzig für die Sicherung der Privatrechte da, sondern auch zur positiven Förderung des Gemeinwohls. — Zu 169: Bellarmin versteht die Volkshoheit nur so, daß bereits vorhandene Herrscherrechte anzuerkennen sind und auch neue Hoheitsübertragung auf einen Monarchen statthaben darf. Gemmel.

Hudal, A., Der Vatikan und die modernen Staaten. gr. 8° (86 S.) Innsbruck 1935, Tyrolia. *M* 2.40. — Von hoher Warte, wie es dem (österreichischen) Rektor der Deutschen Nationalkirche der Anima in Rom möglich war, werden in diesen Vorträgen der Salzburger Hochschulwochen die Beziehungen der Nachkriegspäpste vor allem auch zu den neuen Staatsgebilden geschildert. Dabei treten naturgemäß die zahlreichen, oft außergewöhnlich bedeutsamen Konkordate in den Vordergrund, unter ihnen wieder das mit dem lateranensischen Staatsvertrag verbundene Konkordat sowie das öfter anerkennend hervorgehobene deutsche Reichskonkordat. Die Sinndeutung dieser Konkordate, die nach H. Ausgangspunkt für intensivste Seelsorge sein müssen, enthüllt eine durchgehende Abkehr der Völkerwelt von der frü-

heren, liberalistischen Trennung von Politik und Religion, wobei die Kirche aber auch dem entgegengesetzten Extrem, der kirchlichen Staatsomnipotenz, zu steuern bemüht ist. In einer auch für die Staaten segensreich sich auswirkenden Weise werden in vielen Konkordaten Sicherungen getroffen für den religiösen Schutz der nationalen Minderheiten, für die konfessionelle Jugenderziehung, für die Stärkung von Ehe und Familie gegenüber dem noch nicht überwundenen Kulturbolschewismus, für eine vorzügliche Ausbildung der Geistlichen, die zugleich befreit werden von nicht standesgemäßen Pflichten und von nicht zeitgemäßer Verstrickung in Parteipolitik — wobei auf letzterem Gebiete nicht eine Entscheidung für alle Zeiten gefällt ist. Tiefgründig wird auf die Enzykliken als die besten Kommentare zum Verständnis der Konkordate hingewiesen. Die Kirche sucht eben in allem, zum Wohle auch der Völker, die Erhöhung des geistlichen Königtums Christi; hierzu führt die Heiligung des Priesterstandes und die religiöse Aktion der Laien, die von selbst indirekt auch den Staaten das Beste gibt. — Zu 40 Anm. 40: Die Anerkennung des Reichskonkordats auch als Reichsgesetz unterliegt nach einem Urteil des bayrischen Oberlandesgerichtes vom 10. Dez. 1934 keinem Zweifel mehr. Gemmel.

Sommer, W., Partei und Staat: Deutsche Juristenzeitung 41 (1935) Sp. 593—597. — S., Hauptamtsleiter im Stabe des Stellvertreters des Führers, stellt das geltende Recht über das Verhältnis von Partei und Staat, die nicht eine identische, sondern eine Ordnungseinheit mit verschiedenen Aufgabenbereichen sind, zusammen. „Die Partei selbst in ihrer Verwaltung, ihrer Gerichtsbarkeit und ihrem Recht ist vom Staate unabhängig" (595); „die staatliche Verwaltung ist ausdrücklich freigestellt von Eingriffen der Partei" (593). Die Einheit beider soll durch den Führer beider und seinen Stellvertreter, der zugleich Reichsminister ist, sowie durch die von der Partei geschulte Beamtenschaft gewährleistet werden. — Auf die Frage um die dritte Größe, das Volk, geht S. nicht näher ein; vgl. die dahin gehörenden Ausführungen von Krause: ebd. Sp. 619 ff. Gemmel.

Beyerle, Fr., Vom Sinn des deutschen Rechtsstandes: Deutsche Juristenzeitung 41 (1936) Sp. 597—601. — Der neue Berufsstand der deutschen Rechtswahrer soll eine fruchtbare Synthese des altdeutschen, volksnahen, naturhaften Schöffentums und des infolge des Fremdrechts notwendig gewordenen, aber auch weiter unentbehrlichen, auf Gesetzen aufbauenden Fachjuristentums darstellen. Gemmel.

Schreiber, M., Die nationalsozialistische Ständeentwicklung im Vergleich mit der faschistischen Wirtschaftsverfassung. gr. 8° (92 S.) Bielefeld und Leipzig 1935, Velhagen u. Klasing. *M* 1.50. — Diese Dissertation an der Leipziger Handelshochschule bietet eine methodisch wie sachlich gründliche Schilderung des nationalsozialistischen und faschistischen korporativen Aufbaus bis 1935 und einen Vergleich beider. Für Deutschland zeigt sich Anlehnung an Spann. Der Faschismus geht nicht von der Rasse, sondern von der Nation aus und weist weniger den Ständen, die sich nur auf die Wirtschaft erstrecken, als dem Staate die Führung zu. Der Nationalsozialismus erstrebt Stände für alle und wird diesen, wohl unter Führung der Partei, viele Aufgaben des Staates überlassen, der als Oberstand nur den Ausgleich bewirkt. So steht nach S. einem italienischen Solidarismus

ein deutscher echter Sozialismus gegenüber, der, dem Volkscharakter entsprechend, die Einzelinitiative wahrt. — Die Kritik S.s am Faschismus berührt sich teilweise mit der bereits in Quadragesimo anno gebotenen; vgl. dazu neuestens Rußmann, Der Ständegedanke (nach dem Universalismus, Faschismus und ‚Quadragesimo anno'): ThPrQschr 89 (1936) 280—297. Gemmel.

Rodrigues, M., Der neue Staat und seine Taten. Rede in Braga gehalten am 2. Dez. 1934. 8° (27 S.) Lissabon o. J., Éditions S. P. N. — Lewandowski, M., M. Oliveira Salazar (Maître de l'heure au Portugal). Une Expérience de Redressement: Revue des deux Mondes, Juni 1934. — Statut du Travail National de la République Portugaise. 8° (20 S.) Lissabon 1935, Éditions S. P. N. — Nach Kennzeichnung der Lage Portugals seit der Verfassung von 1911 schildert Justizminister R. die Verdienste der am 28. Mai 1926 errichteten Militärdiktatur und vor allem des seit der Verfassung vom 11. 4. 1933 bestehenden „neuen Staates", der wesentlich Korporativstaat ist. Besonders wird auf die Erfolge auf dem Gebiete der Volkswirtschaft hingewiesen. — L. berichtet über den Werdegang Salazars, des früheren Professors der Nationalökonomie, der seit 1928 Finanzminister, seit 1933 zugleich Ministerpräsident ist; sodann charakterisiert er die neue Verfassung. Der auf 7 Jahre gewählte Staatspräsident ernennt den Ministerpräsidenten, der selbst wieder die nur ihm, nicht den Parlamenten, verantwortlichen Minister ernennt. Salazar betont die Staatsautorität, lehnt aber die Staatsomnipotenz ab; er weist hin auf die internationale Solidarität und die über allem stehende naturrechtliche und religiöse Ordnung. Neben dem nur von den Eltern wählbaren gesetzgeberischen Volksparlament steht das nur beratende korporative Parlament. — Nach dem Statut über die korporative Arbeitsverfassung vom 23. 9. 1933 wird die Privatinitiative sowie das mit seinem Gebrauch und der Vererbbarkeit als naturrechtlich anerkannte Privateigentum wie auch die Berufsfreiheit gesichert. Die in den höheren Instanzen paritätischen Korporationen, die außer der Wirtschaft auch die freien Berufe umfassen, bleiben freiwillig; doch verptlichten ihre öffentlichrechtlichen Regelungen, z. B. über den Arbeiterschutz, alle in Frage Kommenden. Eine kooperative Solidarität muß Eigentum, Kapital und Arbeit, ähnlich dem Staat, die korporativen Behörden und die Einzelbetriebe, besonders betreffs der Arbeitsbeschaffung und des Lohnes, umschließen; der Familienlohn wird empfohlen; Betriebsbeteiligung der Arbeiter steht im freien Ermessen der Unternehmer. Vgl. Docum. cath. 30 (1933) 1276 ff., 31 (1934) 1507 ff. Brotéria 16 (1933) ff. CivCatt 85 III (1934) 3 ff. Gemmel.

Bürgertum oder —: Sonderheft (*Fr* 1.80) d. Schweizerischen Rundschau (Mai 1936/37) 79—188. — In Fortführung der Untersuchungen Sombarts, Max Webers u. a. behandeln 20 Verfasser in selbständiger, aufschlußreicher Weise die politischen, ökonomischen und weltanschaulichen Fragen, die mit der Entstehung der soziologischen Erscheinung des Bürgertums in den wichtigsten europäischen Ländern, mit seiner nunmehrigen Krisis und seiner etwaigen Erneuerung zusammenhängen. Das besonders auch für die Kenntnis der schweizerischen Verhältnisse lehrreiche Sonderheft bietet u. a. richtunggebende, von eigenen Mitgliedern stammende Darlegungen der 7 gegenwärtigen politischen Bewegungen der Schweiz. Nach Bauhofer ist der Protestantismus in seinem ganzen Schicksal viel enger mit dem modernen Bürger-

tum verflochten als der Katholizismus. Auch v. Moos lehnt eine einfache Gleichsetzung von Bürgertum und Christentum mit Recht ab. In mehreren Beiträgen wird der Hauptgrund der Krisis des Bürgertums in seiner Grundsatzlosigkeit aufgedeckt; selbst säkularisiert, den Liberalismus weithin mit Libertinismus verwechselnd, säkularisierte das Bürgertum von selbst auch die Massen, die nun im Kommunismus seine Totengräber zu werden drohen; und mit diesem seinem Hauptfeind steht gerade das ‚liberale' Bürgertum, hierin höchst intolerant, in gemeinsamer Kampffront besonders gegen das katholische Christentum. Doka, Schriftleiter der Schw. R., sieht die Lösung der soziologischen Frage im Aufbau einer den päpstlichen Rundschreiben entsprechenden berufsständischen Ordnung. Gemmel.

Pembaur, W., Gedanken zu einer Ethik des Minderheitenrechtes (Sonderabdruck aus: Nation und Staat 9 [1936] Heft 10—11) gr. 8° (30 S.) Wien-Leipzig, Wilh. Braumüller. *M* 0.50. — Der Verfasser appelliert an das natürliche Recht der Nationalitäten, das allein die Minderheitenbelange rechtfertigt. Das sozialpsychologische Problem liegt in dem eigentlichen Moment, das eine Nation als solche konstituiert: das subjektive Bewußtsein der seelischen Geschlossenheit. Ein Volk im Sinne unserer heutigen Kulturnationen setzt das Bewußtsein voraus, das Wissen um nationale Verbundenheit, Gefühl und innige Sympathie der Volksgenossen und endlich den Willen, diese innige Verbundenheit zu pflegen. Die Minderheiten darf man nicht nach ihrer Zahl, sondern nur nach ihrem inneren Wert und ihrer kulturellen Leistung messen. Wir müssen die Minderheiten unterscheiden in entstehende, bestehende und vergehende. Bestehende lebendige Minderheit ist jene Nationalität im fremden Staat, die sich der eigenvolklichen Art bewußt ist und vor allem den tätigen Willen besitzt, diese Verbundenheit zu pflegen und stark zu erhalten. Solcher Minderheit gebühren jene Eigenrechte freier Lebensgestaltung, die der Staat allen übrigen Bürgern zuerkennt. Schuster.

L'Organisation de la Paix. Bulletin Nr. 5—7, 1936 (Publ. de la Conciliation internat.). kl. 8° (IV, 324—567) Paris VI, 173, Boul. S. Germain, Centre européen de la Dotation Carnegie. — Diese von Basdevant, Berber (Berlin), Scelle, Ottlik (Ungarn), Beuve-Mery (Prag), Filipesco (Rumänien), Romaris (Kaunas), Hudson (Harvard-Univ.) in dem Pariser Universitätskurs 1935/36 der Carnegie-Stiftung (Leitung Tibal-Nancy) gehaltenen Vorlesungen behandeln die Friedensbestrebungen der europäischen Staaten seit 1925, besonders das Problem der kollektiven Sicherheit. Beigefügt ist ein von dem früheren russischen Kultusminister Efremoff ausgearbeiteter Vorschlag eines ständigen Friedensvermittlungs-Rates. Romaris bezeichnet den im Mittelalter durch religiöse Einheit erstrebten Völkerfrieden als bleibendes Ideal; ihm müsse durch regionale Einigungen vorgearbeitet werden. Scelle zeigt, wie nach dem Zusammenbruch des mittelalterlichen Weltbildes eine juristische Anarchie das Völkerleben beherrschte; die Bestrebungen des Völkerbundes, des Kellogg-Paktes, vor allem des Politis-Komitees um juristische Klärung der Begriffe Angriff, Krieg müßten auch politisch unterstützt werden; wenn er sagt, Recht und Souveränität schlössen sich aus, so gilt das nur von einem überspannten Souveränitätsbegriff. Nach Berber führt das System kollektiver Sicherheit so wenig zum Ziel wie das frühere liberalistische, grundsatzlose Neutralitätsprinzip. Hudson bietet einen

Überblick über die neuesten panamerikanischen Bestrebungen. Andere behandeln die Einigungspakte im Baltikum und im Donaubecken, die römischen Protokolle, den Abessinien-Fall. Gemmel.

Weißer, Gerhard, Wirtschaftspolitik als Wissenschaft. Erkenntniskritische Grundfragen der praktischen Nationalökonomie. gr. 8° (VIII u. 172 S.) Stuttgart 1934, Kohlhammer. *M* 9.—. — Max Weber's Wissenschaftsskepsis, die logisch zu einer Politik des Quietismus oder aber der Despotie führe, muß nach W. durch eine erkenntnismäßig begründbare und darum auch ontisch allgemeingiltige Grundnorm für Wirtschaftswissenschaft und -politik überwunden werden. Diese Grundnorm kann freilich auch nach ihm nicht aus dem Sein oder aus Begriffen gewonnen werden; sie ist ein Werturteil, das jedoch durch Ausschluß aller anderen Lösungen, also schlußweise und somit ‚wissenschaftlich', begründbar ist. Wie W. andeutet, sieht er diese Grundnorm mit Fries-Nelson im Gerechtigkeitsprinzip, das freilich noch rein formal sei. — Die in vielem, z. B. in manchen kritischen Bemerkungen über Hegel, Max Weber, Sombart, Spann, ernste und gründliche Arbeit ist auch allgemein philosophisch bedeutsam. Dabei ist freilich zu beachten, daß W. Max Weber mehr verwandt, als er ahnt, nur eine positivistische Begriffsbildung kennt und daß für ihn Sein und der ganz irrationale Wert (vgl. dazu Lotz: ZKathTh 57 [1933] 557 ff.) unüberbrückbar sind. Wie trotzdem ‚Schlüsse' an diese Werte herankommen, wird nicht ersichtlich. Wegen seines auch religiösen Irrationalismus bleibt die Kritik an der katholischen Gotteserkenntnis- und Offenbarungsauffassung wirkungslos; vgl. VjschrWissPäd 5 (1929) 535. Wahre Willensfreiheit besteht bei W. trotz aller Verschleierung nicht. Erwägenswert sind die Bemerkungen über die Bergpredigt (102). S. 72 Z. 6 v. u. muß es heißen: Rigorosissimum. Gemmel.

Weißer, G., Kommt es in den Wirtschaftswissenschaften zur Gründung einer neuen deutschen Schule? gr. 8° (53 S.) Stuttgart 1935, Kohlhammer. *M* 1.70. — Eine bloße Weltanschauungseinheit kann auf dem Gebiete der Wirtschaft nicht genügen und in stürmischer Tat zu einer Gefahr werden, wenn sie nicht mit Sachkenntnis und gründlicher Forschung nach Art der bisherigen nationalökonomischen Schulen sich verbindet. Dann freilich kann jene Einheit zu einer gesunden Synthese des Guten aus allen Schulen führen. In diesem Sinne bespricht W. die mathematische (klassische), historische, verstehende, universalistische und technizistische Schule. — W.s Auffassung der Sozial- und Naturgesetze läuft auf eine Leugnung echter Willensfreiheit hinaus — worin die heutige Jugend ihm nicht folgen wird. Gemmel.

Baur, J., Giovanni Gentile's Philosophie und Pädagogik (Päd. Mag., Heft 1423; philos. u. päd. Arbeiten, 1. Reihe, Philos., Heft 10). 8° (XX u. 338 S.) Langensalza 1935, Beyer. *M* 5.10. — Diese sorgfältige Münchener Dissertation darf angesichts der heutigen Bedeutung Italiens und der Riforma Gentile in ihm weitestgehende Aufmerksamkeit beanspruchen. Sie beruht zum Teil auf persönlicher Fühlungnahme mit G. Zum Verständnis von dessen Philosophie und der daraus folgenden Pädagogik bietet B. zunächst eine eingehende Schilderung sowohl der Philosophie wie der Pädagogik Italiens seit dem Beginn des Risorgimento. Mit Recht wird auf die deutschen Einflüsse hingewiesen, denen zum großen Teil die Überwindung des Positivismus in Italien durch Gentile und Croce, dessen System ebenfalls vorgeführt wird, zu danken ist.

Verdiente Anerkennung erfahren Don Bosco, die beiden Agazzi sowie die Mailänder kath. Universität. G., der in der Religionslosigkeit die Ursache des italienischen Verfalls sah, erscheint doch gerade hierin in eigentümlicher Zwiespältigkeit. Auf das ausführliche Inhalts- und Literaturverzeichnis sowie die zahlreichen Statistiken und Lehrpläne sei hingewiesen. — Raummangel wohl hat B. veranlaßt, von einer eingehenderen Würdigung der Philosophie G.s, z. B. von einem Vergleich des logisch unhaltbaren Begriffs des atto puro mit dem aristotelisch-scholastischen *actus purus*, Abstand zu nehmen. Ein Hinweis auf della Valle und seine Ausführungen in den Internat. Jahresberichten für Erziehungswissenschaft, bes. 2 (1928) 158, hätte sich verlohnt. Zu Montessori vgl. noch Hecker-Muchow's (1927) und Schröteler's (1929) Arbeiten. Zu einigen Druckfehlern: 14 Z. 22 v. u.: Brotéria; 56 Z. 10 v. u.: Tongiorgi; ebd.: Sanseverino war nicht Jesuit; 233 S. 6: annektiert.

Gemmel.

Verzeichnis der Verfasser

besprochener Arbeiten.

Allers R. 145
Andreas W. 111
Bahle J. 143
Barion J. 114
Baur J. 159
Beck M. 149
Beltrán de Heredia V. 131
Berdiajew N. 111
Bernhart J. 127 133
Bernard G. J. J. 160
Bersani St. 151
Beyerle Fr. 156
Billicsich Fr. 112
Birnbaum K. 146
Blondel M. 104
Bohnenstädt E. 116
Bonaventura M. 144
Brackmann A. 154
Brucculeri A. 152
Bürgertum oder — 157
Campanella T. 130
Capelle G. C. 122
Church and State 153
Delorme F. 129
Der deutsche Mensch 111
Descoqs P. 134
Dieter G. 141
Ditz E. 137
Dondaine A. 127
Dunin-Borkowski St.v. 109
Engel O. 147
Engert J. 131
Feulner A. 111
Fischer A. 120
Fricke G. 111
Furfey P. H. 154
Gohlke P. 103
Grabmann M. 121 f. 125 128
Günther H. R. G. 118
Hanke L. 155
Hartmann N. 106
Hoffmann E. 116
Hudal A. 155
Inguanez D. M. 120
Keeler L. W. 126
Koch J. 129
Köhler W. 140
Kossegg K. 138
Koster M. D. 150
Landsberg P. L. 134
Lattey C. 153
Lectiones academicae 111
Lenz J. 115
Lewalter E. 117
Lewandowsky M. 157
Lortal R. 153
Lottin O. 125
Mally E. 137
Mansion A. 123
Martineau C. 148
Mattei-Cerasoli D. L. 121
Matthias E. 144
Meersseman G. 124
Mensching G. 137
Miles W. R. 145
Mohlberg C. 121
Moog W. 112
Muckermann H. 133
de Munnynck 111
Naumann H. 111 119
Nikolaus von Cues 116
Nink C. 132
Oppenheimer E. 139
L'Organisation de la Paix 158
Palacio J. 151
Pelster F. 127
Pelzer A. 129
Pembaur W. 158
Peterson E. 113
Philosophische Hefte 149
Pieper J. 148
Pilcz A. 147
Rabeau G. 149
Rademacher A. 111
Rathschlag H. 118
Recherches Philosophiques 111
Reich K. 117
Restorff H. 140
Reuss B. R. 155
Rodrigues M. 157
Romeyer B. 114
Ropohl H. 117
Rothacker E. 111
Rutten 111
Salman D. 123
Santeler J. 132
Seiferich E. 135
Selz O. 141
Sombart W. 153
Sommer W. 156
Somogyi J. 107
Spann O. 105
Spethmann W. 119
Spranger E. 136
Schelsky H. 118
Schickling H. 115
Schingnitz W. 117
Schmid G. 146
Schmidt R. 152
Schmidt W. 102
Scholz H. 118
Schor J. 111
Schreiber M. 156
Schreier Fr. 150
Schrempf Chr. 147
Schröteler J. 133
van Steenberghen F. 123
Stegmüller F. 128
Steuer G. 152
Ternus J. 133
Thomas von Aquin 127
Thyssen J. 112
Vernhes J. 151
Weber Fr. W. 138
Weidauer Fr. 132
Weisser G. 159
von Wilucki H. 134
Winandy J. 135
Windischer H. 119
Zeddies A. 142

Der Geist des Philosophierens Descartes'.

Eine historische und systematische Untersuchung zum dreihundertsten Gedenktage der Herausgabe des Discours de la méthode (1737).

Von Bernhard Jansen S. J.

Wo ich in Rom Anfang Dezember 1936 diesen Gedenkartikel schreibe, stehe ich noch lebhaft unter dem Eindruck des hier vom 23.—28. November tagenden zweiten Thomistenkongresses. Wenngleich drei große Problemkreise, Erkenntnistheorie, Philosophie bzw. Naturphilosophie und Einzelwissenschaften, Philosophie und Offenbarung bzw. Christliche Philosophie, den Gegenstand der Vorträge bildeten, so nahm doch in gewisser Weise die erste Frage die Geister vor allem in Anspruch. Von den 44 ‚Communicationes', die neben den eigentlichen größeren Vorträgen vormittags, am Nachmittag zur Sprache kamen, beschäftigten sich genau die Hälfte (22) mit dem Erkenntnisproblem. In diesen Communicationes selbst kreiste alles um Thomas — Cartesius. Entschieden und zugespitzt drehte sich die lebhafte Diskussion, wie jeder Eingeweihte immer wieder beobachten konnte und wie der Vorsitzende Ch. Boyer klar und zusammenfassend hervorhob, um die Alternative: ist der erste Ausgangspunkt der Philosophie das Sein oder das Denken? Die Thomisten — vorab der Mailänder Olgiati[1] setzte sich mit echt italienischem Feuer ein — traten für das Sein ein; Garrigou-Lagrange wies den Ausgang vom Denken, das Absehen vom Erfaßthaben des Seins im Ausgangspunkt, als schlechthin unzulässig ab. Umgekehrt betonten die Löwener, vorab L. Noël[2], im Sinn des genialen hl. Augustinus, eine kritische Philosophie, die im Geist der Problematik der Neuzeit voraussetzungslos bis zum Letzten vordringen will: im Denken sei der einzigartige Fall gegeben, daß hier Denken und Sein zusammenfallen, daß im Sichselbstdenken, im Bewußtsein, sofort das Sein aufleuchte, bejaht werde, mithin, daß die Leugnung der Noumenalität und des ideellen Erfassens des Seins ohne weiteres die Leugnung des Phänomens des Denkens besage, welch letzteres natürlich kein Freund und Gegner verneine.

---

[1] In seinem Vortrag: Il problema della cognoscenza nella filosofia moderna e il realismo scolastico.

[2] Vgl. seinen Vortrag: De criterio veritatis et de realismo.

Damit wäre dann höchst wissenschaftlich, kritisch-reflex, wie unsere Gegner es wollen, der kritische Realismus, die aristotelisch-metaphysische Metaphysik grundgelegt, wie es u. a. Jos. Maréchal in seinem Werk Le Point de départ de la Métaphysique und Jos. de Vries in dieser Zeitschrift[3] bewiesen haben[4]. Von dieser lebensvollen Umwelt aus dürfte eine Darlegung des Geistes Descartes' besonders fruchtbar und als Jubiläumsgabe zum Gedenktag des Erscheinens seines Hauptwerkes, besonders auch zeitgemäß sein[4a].

I.

F. Olgiati hat in seinem Werk „Cartesio"[5] kurz und klar die ‚Anima di Descartes' als „fenomenismo rationalista" gekennzeichnet. Drei Noten konstituieren diesen: 1. tende a riddure l'essere—ossia la realtà-all'apparire; 2. è essenzialmente connesso con l'empirismo; 3. implica il mecanismo. Wie so bedeutsame, wenn auch einseitige, Erkenntnistheoretiker und Historiker der neueren Philosophie wie E. Cassirer[6] und R. Königswald[7] und wie ich selbst wiederholt[8] gezeigt habe, ist Descartes Logizist, Kritizist, Rationalist.

Was besagt dieses allgemeine, vergriffene und darum verblaßte Schlagwort? Wenn man noch nicht durch lange Studien mit seiner Redeweise, seinen Grundgedanken vertraut ist, kann man vielleicht eben so oft auf Wendungen stoßen, die ihn als absoluten realen Skeptiker und absoluten methodischen Zweifler wie als Dogmatiker und Kritiker, die ihn primär als Metaphysiker, wie primär als Mathe-

---

[3] Z. B. Schol 10 (1935) 481; 11 (1936) 52.

[4] Siehe hierzu vor allem die oft herangezogene Stelle des hl. Thomas, De veritate q. 1 a. 9, auf den sich die Verteidiger dieser Ansicht mit vollem Recht als ihren vornehmsten Anwalt — neben dem hl. Augustinus — berufen. In B. Jansen, Aufstiege zur Metaphysik (besonders 113 ff.) ist das weiter ausgeführt. Vgl. die dort angeführte Literatur, nunmehr auch die Communicationes des zweiten Thomisten-Kongresses (1936), etwa die von Noël und G. Ceriani-Mailand.

[4a] Als Ergänzung dieses Artikels vgl. den Beitrag des Verfassers zur Festschrift der Università cattolica-Milano, herausgegeben von A. Gemelli: Die Methode Descartes'. Ihr Wesen und ihre Bedeutung.

[5] Mailand 1934. Società editrice Vita e pensiero (XII u. 345 S.).

[6] Vgl. „Das Erkenntnisproblem" und seine anderen einschlägigen Arbeiten.

[7] Siehe „Die Philosophie von der Renaissance bis Kant" und die weiteren diesbezüglichen Schriften.

[8] Vgl. Aufstiege zur Metaphysik, Freiburg, Herder.

matiker und Naturwissenschaftler erweisen[8a]. Es finden sich viele ausführliche Stellen, die ihn als Anwalt streng angeborener Ideen im Sinn Platons bekunden, während Descartes an anderen diese entschieden leugnet. Sein Wahrheitskriterium, die idea clara et distincta, spielt öfters ins Objektive im Sinn der Scholastik, während die Grundtendenz evident subjektivistisch ist. Diese Bemerkungen wollen bloß beweisen, einmal und vor allem, wie schwierig und verwickelt die wahre Deutung des letzten Sinnes des philosophischen Gedankens bei Descartes ist; sodann aber auch, daß bei ihm wie bei vielen Denkern, die ein Neues begründen, die große Sucher sind, die persönlich von ihren Ideen geführt werden, intellektuell neben der einen großen, beherrschenden Hauptströmung mancherlei Nebenströmungen zeitweise oder auch ständig einhergehen können, ja daß diese sogar gelegentlich die Hauptströmung zurückdrängen können. Daß Descartes ein großer Naturforscher ist, die Physik mit genialen Erfindungen bereichert hat, daß er ein bahnbrechender, schöpferischer Mathematiker ist, daß er manche Motive der späteren Differentialrechnung eines Leibniz und Newton vorweggenommen hat, daß er im Sinn von Kant und Laplace eine streng mechanische Evolutionstheorie der Bildung des Alls vorweggenommen hat, daß es ihm in verschiedenen Werken, besonders in den „Meditationes" und „Principia" sehr ernst um metaphysische Angelegenheiten zu tun ist, ja daß dort der Nachweis der transzendenten Wirklichkeiten, der geistigen, wie Seele und Gott, und der materiellen Körper die Hauptsache für ihn ist: alle diese Dinge sind historische allbekannte Selbstverständlichkeiten. Sie alle aber machen in ihrer Isoliertheit nicht die „anima", das Einmalige, ganz Persönliche unseres Philosophen aus. Schon die geschichtliche Wirkung in die Tiefe und Breite, namentlich in den ersten Jahrzehnten nach seinem Tode (1650), die von dem „Vater der neuen Philosophie" ausgehende Revolution, die „neue Denkart", um mit Kant zu sprechen, die durch ihn erfolgte Verdrängung der Scholastik würde so nicht erklärt. Gewiß hat Descartes' Metaphysik eine gewaltige Dynamik ausgelöst: in dem folgenden Occasionalismus und Pantheismus, bei Denkern wie de la Forge, Gérauld de Corde-

---

[8a] Vgl. hierzu J. Maréchal, Précis d'histoire de la philosophie moderne, 1933. S. 63 gibt er einen kurzen Überblick über die verschiedenen Deutungen der Descartesforscher, wozu die kurz vorher angegebene Literatur zu vergleichen ist.

moy, Geulincx, Malebranche, Spinoza, Kenelm Digby, um nur einige Felder zu bezeichnen, wirken sich seine metaphysischen Sätze über den scharfen, unvermittelten Dualismus von geistiger und ausgedehnter Substanz, über die Fassung des Substanzbegriffes überhaupt, über die Gleichsetzung von Körpersein und Ausdehnung, über die Leugnung aller Qualitäten und Wirkkräfte im Gebiet des Materiellen, über die Zurückführung aller Bewußtseinsgegebenheiten, vor allem des Wollens, auf das Denken aus. Descartes' Wirbeltheorie und mechanistisch-aprioristische Konstruktion des Kosmos ist bekanntlich um die Wende des 17./18. Jahrhunderts das eigentliche Zentrum, gegen das der auf der breiten Front siegreiche Vorstoß des, freilich streng phänomenal-positivistischen, ganz in der Ebene der die Ergebnisse methodischer Beobachtung in exakt mathematischen Funktionen formulierten Gesetzmäßigkeiten gehaltenen Weltbildes Newtons gerichtet ist.

Alles das ist noch nicht die „L'anima di Descartes". Es sind ihre Auswirkungen und Bestätigungsweisen; sie stellen ihre „Phänomenologie" dar, nicht ihr Wesen. Die Seele des Philosophierens Descartes' ist die neue Methode; ist der neue Wissenschaftsbegriff. Die Inhalte dieser neuen Philosophie mögen die alten, scholastischen sein. Denn so scharf das Ressentiment des als Charakter eigenartigen Denkers gegen die Scholastik ist, so selbstbewußt er das ganz Neue und Originelle seiner neuen Wissenschaft betont, so kleinlich-eifersüchtig er alle Quellen, Vorgänger, Befruchter verschweigt, so stark ist er doch wiederum, wie die neuere Forschung eindeutig bewiesen hat, von diesem und jenem Vorgänger, von seiner noch ganz in Scholastik und Neuplatonismus getauchten Umwelt abhängig. Diese Inhalte mögen noch so reich sein wie Gott und Seele, noch so lebensnahe sein wie Materie und Bewegung: sie sind für sein Philosophieren völlig gleichgültig. Denn die Briefe Descartes', sein Gedankenaustausch mit seinen Freunden, seine Werke, besonders das grundlegende Hauptwerk, der „Discours de la méthode" (1637), die Berichte über sein zunächst vielbewegtes und dann einsiedlerisch zurückgezogenes, verborgenes Leben erzählen uns immer wieder von seiner Kenntnisnahme der Scholastik im Jesuitenkolleg La Flèche, von seinem Unbefriedigtsein, von dem Ringen um ein sicheres, kritisch gesichtetes Wissen, von dem Suchen nach einem neuen, dieses Wissen garantierenden Weg, einem sicheren Kriterium, von dem plötzlichen Aufleuchten, dem

beglückenden εὕρηκα der neuen Methode. Zeit und Ort und Umstände dieser Damaskusstunde hat der Philosoph getreu verzeichnet, wie er auch sein Loretogelübde gewissenhaft erfüllt hat. Die Freunde drängen und drängen ihn daher wieder und wieder, gerade diese neue Entdeckung endlich der begehrlichen Umwelt mitzuteilen.

Es geschieht in genannten Discours. Lange vor ihm liegen die posthumen, unvollendeten „Regulae ad directionem ingenii". Sie sind ebenso notwendig für das Verständnis der neuen Methode, des neuen Wissenschaftsbegriffes wie der Discours und die dessen Inhalt teilweise, wenn auch weit weniger reizvoll und erlebnismäßig, wiederholenden beiden systematischen Hauptwerke, die „Meditationes" (1641) und „Principia" (1644).

Bevor wir im Stande sind, den eigentlichen Sinn, die ganze Tragweite der berühmten vier neuen Regeln — sie formulieren ebenso prinzipiell den neuen Forschungsbegriff und zeichnen ebenso scharf den veränderten Wissensweg wie es später die ebenso vielberufenen vier Forschungsregeln seines genialen Gegners Newton tun —, müssen wir Descartes als Mathematiker würdigen. Denn nur im Licht seines mathematischen Ideals erschließen die Regeln, wie überhaupt die neue Wissenschaftsmethode, ihren tiefsten, vollen Sinn.

Die Geschichte der Physik berichtet von Descartes' Verdiensten und Forschungen über die Schwere der Luft, die Erklärung des Regenbogens, die Refraktion des Lichtes, über das Verhältnis der Schwingungszahlen der einzelnen Töne, über die Wurfbahn der geschleuderten Körper, über die Ausdehnung des Wassers beim Gefrieren: allen diesen Forschungen liegt die Mathematik, Zahl, Raum, überhaupt das exakte Bestimmen der Größen und ihrer Beziehungen zu Grunde. So überzeugend alle diese Momente von dem angeborenen Talent des Descartes für Mathematik, für mathematisches Denken, für seine Neigung zur Beschäftigung mit den Größenverhältnissen sprechen: erst seine bahnbrechenden Arbeiten über die analytische Geometrie führen uns, wenn auch noch nicht unmittelbar in das Heiligtum seines Wissenschaftsbegriffes, seiner neuen Methode, wohl aber in ihren geistigen Vorraum. Es ist in diesem Zusammenhang völlig belanglos, ob Descartes die diesbezüglichen bedeutsamen Vorarbeiten der Nominalisten der Pariser Hochschule in der Spätscholastik, etwa die eines Nikolaus von Oresme, gekannt hat. Darf man einen Schluß auf Descartes von Galilei machen,

der, wie Duhem erwiesen hat, um die Mechanik der Pariser mittelbar oder unmittelbar wußte und schöpfte; darf man von der reichlichen Benutzung der philosophischen Quellen der Vorzeit seitens Descartes' — trotz ihres ständigen Verschwiegenwerdens in seinen Schriften — einen Schluß auf die Benützung der Vorarbeiten über die analytische Geometrie machen, so wird er auch hier wohl von seinen Vorgängern befruchtet und angeregt sein. Allein das schmälert in keiner Weise seine erfinderische, folgerichtige Genialität, dank deren er zum erstenmal das Verfahren restlos durchführte, die Geometrie in die unmittelbare Nähe der Algebra zu setzen, besser gesagt, Raumgrößen zahlenmäßig zu bestimmen; technisch ausgedrückt: diese als eine Funktion eines algebraischen Wertes zu erweisen. Das ist der tiefste mathematische Gedanke und der technisch-wissenschaftlich größte Wert der analytischen Geometrie, des Koordinatensystems.

Für den neuen Wissenschaftsbegriff, die Methodenlehre besagt die analytische Geometrie, wenn wir ihre Bedeutung für das Philosophieren Descartes' werten wollen, den Beginn der Gleichsetzung der Mathematik mit Logik, der Größenlehre mit Beziehungslehre, der Einbeziehung und Unterordnung des Quantitativen unter Qualitatives, nämlich unter den Ordnungsbegriff schlechthin. Der weitere Verlauf der Geschichte der Philosophie und Mathematik der Neuzeit beweist, wie dieses fruchtbare Motiv immer klarer und schärfer formuliert und breiter in seiner Anwendung durchgeführt wurde: alles Denken ist Rechnen im strengen Sinn der vier Grundoperationen: — abgesehen von Hobbes — vor allem bei Leibniz, der von seiner ersten Jugendarbeit „De arte combinatoria" (1666) bis in die letzten Jahre seines Lebens die Verwirklichung der Systematisierung aller aperiorischen Wahrheiten vermittels des logischen Algorythmus mit geradezu überschwänglichem Optimismus und Bemühen verfolgte, bis in unsern Tagen die höhere Mathematik völlig identisch mit Logik und Logizismus geworden ist.

Noch ist in dem Mathematismus des Descartes ein Zug von entscheidender Bedeutung einzutragen, der überaus viel zum Verständnis der Eigenart seines Philosophierens beiträgt. Bei den späteren Denkern, etwa bei Hobbes und Leibniz, gibt diese Note ihrem Philosophieren eine ganz bestimmte, in mancher Beziehung wesentliche Richtung. Sie sprechen stets von der r e a l e n o d e r k a u s a l e n D e f i n i t i o n im Gegensatz zur nominalen: erstere gilt dann,

wenn ich das Entstehen, Werden erklären kann. Nur was wir in seinem Entstehen begreifen können oder, wie es sehr oft heißt, was wir aus der Tätigkeit des eigenen Geistes haben entstehen lassen, durchschauen wir. Wenn Hobbes sagt, nur der Körper sei Gegenstand der Philosophie, so meint er damit nicht das Materielle. Die sozialen Gebilde, der Staat, auf dessen Verstehen letztlich sein Denken hinzielt, ist gewiß nichts Materielles. Körper ist für ihn alles, dessen Entstehen aus ersten einfachen Elementen durch fortschreitendes Zusammenfügen, dem logisch die computatio entspricht, der menschliche Geist verfolgen kann. Der Staat entsteht aus völligem Verzicht der vorsozialen Menschen auf alle ihre Rechte, den folgenden Vortrag, die Übertragung aller Macht auf den oder die Träger der absoluten Macht; der Staat ist ein sozialer Körper. Der Kreis, so lehrt Leibniz, ist einsichtig, weil der Mathematiker ihn nach einem apriorischen Verfahren hat entstehen lassen: die Gerade, die ich um einen festen Mittelpunkt bewegen lasse, beschreibt eine Kurve, deren jeder Punkt gleich weit vom Zentrum entfernt ist, eine genetische, kausale Definition. Hier ist bereits die Metaphysik, nicht bloß mehr die Logik, in Mathematik übersetzt bzw. die Mathematik ist in ihren Methoden maßgebend für die Philosophie geworden.

Damit stoßen wir zu einem zentralen, beherrschenden Begriff, ohne den die Philosophie des 17., teilweise auch des 18. Jahrhunderts völlig unverständlich bleibt und der den diamentralen Gegensatz zur griechisch-mittelalterlichen Philosophie, zur Scholastik besagt: der Begriff der Analysis und des mit ihm verflochtenen Begriffes der Funktion.

Man kann ohne Übertreibung sagen, er ersetzt und verdrängt den klassischen Begriff der Form. Wer von der aristotelisch inspirierten Scholastik herkommt, muß sich erst in ernstem Studium völlig umstellen, seine gewohnten Denkkategorien gänzlich ausscheiden können, um unbefangen klar und in seiner ganzen Tragweite, in seiner Zentralität und ideellen Feldweite den den Formbegriff verdrängenden und ersetzenden Funktionsbegriff verstehen zu können. Er muß an die Stelle der aristotelisch-scholastischen Methode der Begriffsbildung und der syllogistischen Deduktion die neuzeitliche der Analysis, der Hypothese setzen. Beide haben einzelne Aktsetzungen gemein, beide gehen von der sinnfällig bedingten Erfahrung aus, bedienen sich also der Induktion, beide bedienen sich auch des zerglie-

dernden, analytischen Verfahrens, beide verfolgen als letztes Ziel, zum Allgemeinen, zum Notwendigen vorzudringen, endlich deduzieren beide von da aus, beide erklären aus dem Allgemeinen den konkreten Einzelfall. Und doch sind beide Methoden in ihrer Gesamtheit, als ein streng einheitliches Verfahren gesehen, völlig verschieden.

Gemäß der Logik, Metaphysik, Erkenntnislehre und Psychologie des Aristoteles und der Scholastik sind in den materiellen Einzeldingen durch die sie konstituierenden Formen Ideen verwirklicht. Als Materie-Form-Individuen sind sie wesensmäßig Akt-Potenzen. Als logischer, metaphysischer Gegenpol stehen ihnen die reinen, allgemeinen, notwendigen Begriffe, Aussagen, Prinzipien mit gegenständlicher Bedeutung, mit transzendenter Geltung gegenüber. Die ganze klassische Logik und Metaphysik zielt auf einen in Über- und Unterordnung von Extensio und Comprehensio, d. h. von Geltungsweite und Inhaltsreichtum, sich staffelnden ideellen, systematisch geschlossenen Kosmos von Begriffen bzw. Formen, auf Klassen, Kategorien hin. Wie ist die Verbindung zwischen den konkreten Einzeldingen und jenen letzten allgemeinen Begriffen und Prinzipien möglich? Wie können die beiden zunächst völlig heterogenen Enden miteinander verbunden, einander genähert werden? Welches ist das Bindeglied, der Vermittler? Es ist dasselbe Problem wie in Kants Kritik der Reinen Vernunft inbezug auf die Empfindungen und die Kategorien. Es sind nach der klassischen aristotelisch-scholastischen Abstraktionstheorie die Empfindung oder Wahrnehmung des äußeren Gegenstandes, Gedächtnis- und Phantasiebilder. Mit dieser „Rezeptivität" arbeitet die „Spontaneität", mit der Passivität die Aktivität tief innerlich zusammen. Kraft seiner Spontaneität arbeitet der Verstand das Intelligibile aus dem Sensibile heraus, nicht als ob es nicht bereits gegeben wäre. Aber ersteres war noch behaftet mit letzterem. Weil das Aktuelle im Sinnending noch mit Potentialität tief, seinsmäßig durchsetzt ist, ist es nicht actu intelligibile. Denn hier gilt der Satz: ens est intelligibile, in quantum est actu. Es heißt ganz an der Oberfläche haften bleiben, wenn sich der Kritiker spöttisch auf die bekannten Bilder und Ausdrücke „Abstrahieren", „Durchleuchten" und dergl. beruft. Sie wollen bloß die tätige Kraft des Geistes bezeichnen, mit deren Hilfe, bei Gelegenheit des konkreten Außendinges bzw. seines Stellvertreters, des dasselbe vergegenwärtigenden Gedächtnis- und Phantasiebildes, die reine, metaphysische Form, wie sie gebrochen im ersteren verwirklicht ist, in

den Blickpunkt des Bewußtseins zu stellen und zugleich die Realbezüge zum konkreten Sinnengegenstand zu schlagen ist. Das Ergebnis dieses höchst verwickelten und zugleich sinngebend streng einheitlichen Prozesses ist die species intelligibilis. Vom Subjekt her gesehen, leistet dieselbe species ein Doppeltes. Einmal behebt sie die Potentialität, die „Trägheit" des menschlichen Geistes, die mit seinem Verhaftetsein an die Materie notwendig gegeben ist, sie überführt ihn in die volle Aktualität. Erkennen ist ja Tun, wofür die ganze seelische Bereitschaft vonnöten ist. Zweitens verbindet sie den Erkenntnisgegenstand mit dem Erkenntnisträger; jetzt ist er, um augustinisch zu reden, mit ihm geschwängert. Denn Aristoteles und Scholastik sprechen klar den tiefsinnigen Grundgedanken der Erkenntnislehre Kants aus: Nur was der Erkennende, sei es der göttliche intellectus archetypus oder der geschöpfliche antitypus, in sich trägt, kann er erkennen: intellectum in actu et intellectus in actu idem sunt. Nun sind alle Bedingungen zum Vollzug des Erkennens, des intus legere gegeben: durch schlichte Wesensschau, durch leibhaftige Intuition erfaßt der Verstand das Wesen eines ihm ontologisch transzendenten Gegenstandes, ohne weiteres objektiviert er es. So bildet der Verstand allgemeine auf die ideale und existentielle Welt gehende Begriffe, Urteile, notwendige, allgemeine, absolut giltige Wahrheiten. Die existentiell verwirklichte Individual- und die essentiell geltende Logik-Metaphysik-Ordnung sind einander angeglichen, auf einander bezogen, bedingen sich gegenseitig. Wie im Geist des Platon und Aristoteles, Porphyrius die so gewonnenen logischen und metaphysischen Begriffe und Sätze vermittelst der Einteilung, des Vergleichens zur arbor Porphyriana ausgebaut werden, kann uns hier nicht weiter beschäftigen. Auch die kritische Untersuchung, ob dieser „Dogmatismus" leistet, was er zu leisten verspricht und gehalten ist, gehört nicht zum Gegenstand dieser Untersuchung. Um so nachdrücklicher muß abschließend und zur Erklärung des Zusammenstoßens mit der Neuzeit hervorgehoben werden, daß es die Vorzeit ganz auf die Klassifizierung, auf Feststellung von Allgemeinheiten, auf Wesensbegriffe, auf metaphysische, in der Existentialordnung verwirklichte Formen, auf die Darstellung eines Ganzen von Über- und Unterordnung abgesehen hat. Sie ist wesentlich statisch, nicht dynamisch orientiert. Sie kennt in der eigentlichen apriorischen Philosophie, nicht in den sie fundierenden Einzelwissenschaften,

die Induktion nur als Hilfsmittel zur Gewinnung der Begriffe und Formen, um desto ausschließlicher die Deduktion in den Dienst der Ausführung der weiteren Logik und Metaphysik und auch der Naturphilosophie und anderer Zweige der Philosophie zu stellen, die natürlich nur eine Begegnung, ein Anwenden der metaphysischen Sätze auf die letzten Ergebnisse der die besonderen Einzeldisziplinen begründenden Erfahrungsgebiete ist.

Das Entscheidende in der Methode und den Inhalten der aristotelisch-scholastischen Philosophie ist, daß sie, wie Olgiati[9] sehr gut hervorhebt, Lehre vom Sein ist; daß sie zeigt, durch welche Aktsetzungen, durch welchen Assimilationsprozeß der Geist an das reale, transzendente, sowohl mögliche wie existierende, Sein herankommt. Der Gegenstand der Philosophie, vorab der Metaphysik der Vorzeit, ist das wirkliche Sein, wenngleich es abstrahiert ist; die klassische Unterscheidung id quod und modus quo zieht scharf die Grenzlinie zwischen dem, was in ihrer Metaphysik objektiv gegeben, und dem, was subjektiv bedingt ist. Was die Seele unmittelbar erfaßt, ist das wirkliche subjekttranszendente Sein, erst nebenbei und in nachfolgender Reflexion kann sich der Verstand auf sein Tun, seine Akte, sein Wesen besinnen: in actu signato, in actu exercito ist die bekannte Unterscheidung. Die zwei Seiten eines einheitlichen Vorganges in der einfachen, geistigen Seele sind durch diese Prägung bezeichnet: in actu signato wird das transzendente Objekt erfaßt; im begleitenden actus exercitus das Ich berührt, das Erfassen des Nicht-Ich als das Tun des Ich erfaßt und auf dasselbe bezogen. Da der menschliche, überhaupt der geschöpfliche Verstand, nicht wie der göttliche, der mit seinem Wesen und seiner unendlichen Seinsfülle identisch ist, die Dinge in sich enthält, muß er sie bzw. ihre stellvertretenden Formen von außen empfangen[10]. In normaler und gesetzmäßiger Weise können ihm die Außendinge nur durch die Rezeptivität der äußeren und inneren Sinne gegeben werden. Diese selbst aber vermögen nur durch den Einfluß der existierenden Einzeldinge aktuiert werden. Darum ist dem Menschen eine schlechthin apriorische Erkenntnis, ein aktuelles Erkennen

---

[9] In seinem genannten Werk „Cartesio", S. 273 f.

[10] Der Verstand eines reinen Geistes, der als subsistierende Form reiner Seinsakt innerhalb seiner Species ist, so sagt Thomas folgerichtig, war darum von Anfang an mit eingegossenen Ideen ausgestattet, wodurch ihm die Außendinge gegeben sind.

ohne aposteriorische, experimentelle Erkenntnis eines Existierenden unmöglich: nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu[11].

Es ist nicht auffällig, sondern tief in der Sache begründet, daß in diesem Fundamentalsatz Aristoteles, Thomas, ihre Schulen und Kant, der geniale Kritiker, der so scharf die Unmöglichkeiten und Verstiegenheiten des den uns gleich beschäftigenden mathematisch-logizistischen Rationalismus, der jene Denker verdrängte, erfaßt und widerlegt hat; daß Kant hierin mit der aristotelisch orientierten Scholastik einig ist, wie vor allem aus dem Beginn der Kritik der Reinen Vernunft erhellt.

Gehen wir nunmehr zur genaueren Darlegung der philosophischen Methode des Descartes über. Wir verstehen Descartes am tiefsten und klarsten von der Mathematik bzw. der mathematisch arbeitenden Naturwissenschaft her. Wir sahen ja bereits, wie Descartes' Denken durch sie ganz und gar bestimmt ist. Daß dieser Apriorismus und Rationalismus außer durch die Metaphysik auch durch mancherlei andere Motive bedingt ist, daran soll hier nur kurz erinnert werden. So etwa durch das Pochen auf die Verstandesautonomie, die das leicht erklärliche andere Extrem gegen die übertriebene mittelalterliche, in der Renaissance mit einem geradezu leidenschaftlichen Ressentiment bekämpfte Autoritätsgefolgschaft ist; ferner durch Herübernahme vielfacher und bedeutsamer Motive der damals überaus einflußreichen Stoa sowie des damals noch weit lebendigeren, ebenso breit wie tief das gesamte Denken der Gebildeten formenden Neuplatonismus.

Der Ansturm der Übergangszeit gegen die Scholastik richtet sich vor allem gegen ihren Mangel an experimentellem Naturverstehen und Naturwissen, an Naturgenuß und Naturbeherrschung. Der neue titanische Wille aber zum Wissen um die Natur ist nur der Ausdruck des elementarsten, urwüchsigsten Strebens des neuzeitlichen Menschen: des Strebens nach vollem Mündigwerden und Persönlichkeitsbewußtsein. Es ist nun höchst lehrreich zu verfolgen,

---

[11] Wenn wir vorhin betonten, die kritische, reflexe Philosophie ginge von dem Bewußtsein und seinen Akten aus, so stößt auch diese Forderung jenen Satz in seiner Allgemeinheit nicht um: einmal sind das Denken und die übrigen Bewußtseinsakte etwas Existierendes; vor allem aber muß notwendig dieser kritischen Selbstbesinnung das unmittelbar natürliche Erfaßthaben der Außendinge vorangegangen sein.

wie lange Zeit, wie viele Zickzack- und Umwege, wieviel Tasten und Umstellen es brauchte, ehe man zum Ziel gelangte. Bereits im frühen 14. Jahrhundert stoßen wir bei den Pariser Nominalisten auf mancherlei echt moderne Züge und Methoden der Naturbetrachtung, die in ein Ganzes durchaus aristotelisch-scholastischer inhaltlicher Anschauungen und logisch-metaphysischer Seharten eingelagert sind. Später setzt die Renaissance, die ebenso stark war im Kritisieren, Unzufriedensein und Poltern über die ihr zeitlich am nächsten stehenden Autoritäten, Scholastiker, Pfaffen, Hierarchie, wie sie schwach, arm und unreif war im Eigenkönnen, an Stelle der aristotelischen Kategorien, etwa Materie und Form, die nicht weniger metaphysischen Erklärungsversuche der ihr ferner liegenden und sie darum nicht bedrückenden griechischen Gewährsmänner. In diesem laut sich geltend machenden Chor der verschiedensten Richtungen sind auch einzelne Gelehrte, wie ein Paracelsus, vernehmbar, die sich nun tatsächlich vom Bücherwissen und Autoritätsgedanken direkt an die Natur wenden, von ihr selbst Antwort holen, Naturobjekte sammeln und sie, so roh und unmethodisch es ist, im Dienst des theoretischen Wesens und des praktischen Lebens bearbeiten. Keiner aber zeigt anschaulicher und ausdrucksvoller, wie schwer es war, zur neuen Art zu gelangen, die Natur in exakt wissenschaftlichen Gesetzmäßigkeiten zu belauschen und ihr Wirken auszudrücken, und die ausgetretenen metaphysisch-anthropomorphistischen Wege, an die innersten Geheimnisse des Alls zu gelangen, zu verlassen, als Bacon von Verulam. Er tritt mit dem Pathos seiner Zeit für die Reform der Philosophie ein. Sein „Novum Organum" stellt er pointiert an die Stelle des Aristotelischen Organon; nur die Erfahrung bringt neues, wahres Wissen; weiterhin tritt er für große Sammlungen von Erfahrungsmaterial ein. Noch weit mehr: er gibt sogar methodisch heute noch beachtenswerte Fingerzeige, wie dieses zu beobachten und zu scheiden ist, um an seiner Hand das gesuchte Wissen und zwar Erfahrungswissen über einen ganzen bestimmten Erfahrungsgegenstand zu erhalten. Warum gehört er trotzdem noch der Vorzeit an? Warum hat er, trotz seines offenen Blickes für die Aufgaben der Zeit, seiner zügigen Darstellungsgabe, seiner literarischen Produktivität, keinen Einfluß auf den Fortgang der modernen Naturbetrachtung, auch nicht bei seinen englischen Landsleuten, selbst nicht bei dem zu ihm in persönlichen Beziehungen stehenden Hobbes gehabt, er, der nicht lange vor Descartes und Ga-

lilei lebte? Sein Ziel ist das alte metaphysische: Gewinnung von letzten Formen, die sich aus Teilformen zusammensetzen, die als Formalursachen das Seinsgesetz des Handelns darstellen; es ist die beschreibende Klassifikation, ein System bestimmter, hierarchisch gestaffelter Kategorien. Vor allem verkennt er völlig die Bedeutung der Mathematik, alle Feststellung des Quantitativen scheidet aus zu Gunsten des Qualitativen; er ahnt noch nicht von ferne die Notwendigkeit der Analyse, der künstlichen, an einer apriorischen Idee, der Hypothese, orientierten Scheidung der in der leibhaftigen Natur miteinander verbundenen oder gar zusammenfallenden Bedingungen eines Vorganges und der Bestimmung ihrer in mathematischen Funktionen formulierten Abhängigkeiten bzw. Beziehungen.

Das ändert sich nun völlig bei den großen Begründern der klassischen Mechanik. Es ist durchaus nicht zufällig, daß Kepler bei dem Suchen und Auffinden der drei Planetengesetze von der apriorischen, der Erfahrung vorausgehenden Auffassung von der Pythagoreischen Sphärenmusik geleitet wurde: das ihr zu Grunde liegende und sie bestimmende Gesetz wollte er nunmehr durch die Beobachtung, exakte Berechnung feststellen. Das war der Anfang des metodo resolutivo e compositivo Galileis. Das Geniale, das Bahnbrechende dieses ganz Neuen, die gesamte moderne Naturwissenschaft methodisch begründenden Verfahrens, geht nicht von möglichst vielen Erfahrungen oder Fällen aus, um induktiv abstrahierend aus ihnen nach Art der Alten das Allgemeine, den Begriff, abzuleiten. Nein: ein Fall genügt schon, um an ihm die Notwendigkeit und Gesetzmäßigkeit aufzuweisen. Aber wie? Durch die Analyse, durch kunstvolle Zerlegung der gesamten, einen einheitlichen Naturvorgang bedingenden Momente, ihrer rein und ausschließlich quantitativen und ihrer gegenseitigen, streng funktionellen, also empirisch-phänomenalen, nicht seins- oder wesensmäßigen, realen Bedingungen, Bestimmtheiten. Der ganze Gegensatz zum aristotelisch-scholastischen Verfahren tritt hier scharf hervor: in ihm ist die natürliche, schlichte Erfahrung, die unmethodische, vorwissenschaftliche Induktion der Ausgangspunkt, sie ist aber nur Mittel zum Zweck. Das Ziel ist das Erfassen des Intelligibilen, des Wesens, also Metaphysik, und zwar im abstrakten Begriff, der freilich sofort und zugleich durch seine Richtung auf die den ganzen Prozeß einleitenden existierenden, sinnlichen Einzeldinge zur konkreten Idee wird. Erst jetzt ist beim Abschluß des ganzen Verlaufes der Ver-

stand im Besitz des Durchschauens und Durchleuchtens der Erfahrung, und zwar unter dem metaphysischen Gesichtspunkt des Statischen, Wesensmäßigen, aber nicht des gesetzmäßigen Geschehens. Man sieht sofort und aprioriscli ein, hier ist eine Metaphysik garantiert, aber noch keine Naturwissenschaft. In der klassischen durch Galilei begründeten Analyse aber ist das Erste, der geistige Führer, die Platonische ὑπόθησις, eine apriorische, restlos aus dem Geist und seinem schöpferischen Tun entspringende Idee: vielleicht bewegen sich die Planeten in diesen Bahnen, vielleicht ist die Gravitationskraft proportional der Masse und Geschwindigkeit der anziehenden und angezogenen Körper und umgekehrt proportional dem Quadrat der Entfernung. Nunmehr heißt es die Natur befragen, ihr ihr Geheimnis entlocken. Aber wie? Die Einzelmomente der Leitidee müssen nicht nur den rohen Gesamtvorgang der Natur beschreiben, sondern auch re d. h. durch technische Mittel, durch das Teleskop, durch das Farbenspektrum, durch die Retorte geschieden werden — metodo resolutivo —; sie muß den quantitativen Wert jedes Momentes berechnen, die gegenseitigen Beziehungen beobachten und wiederum in algebraisch-geometrischen Gleichungen ausdrücken, um endlich alle einzelnen rechnerisch zusammenfassend — metodo compositivo — den einheitlichen Gesamtvorgang in einer mathematischen Formel festzuhalten. Man sieht, hier ist der Geist der Ausgangspunkt, seine apriorische Idee aber nur Mittel zum Zweck; das Ziel ist ein rationales, methodisches Erfassen des Naturgeschehens, der Bestimmung seiner notwendigen Gesetzmäßigkeiten. Daß es auf diesem Wege zwar zu einer fruchtbaren und glänzenden positivistisch technischen Naturwissenschaft oder angewandten Mathematik kommen kann, leuchtet ein; aber auch ebenso evident ist, daß hiermit alles Qualitative auf Quantitatives zurückgeführt, bzw. ersteres völlig ausgeschaltet wird, und für eine Metaphysik, ein Eindringen in das Was, den Wesenskern der Dinge überhaupt kein Platz mehr ist. Die Entwicklung der neueren Philosophie von Descartes bis Kant setzt nachträglich das historisch beglaubigte Siegel unter dieses Apriori. Natürlich verläuft diese große geschichtliche Linie, weil von lebendigen, ringenden, vielseitig und gegensätzlich bedingten Geistern gezogen, nicht so gerade; sie geht über Berge und Täler, springt plötzlich steil oder seitwärts ab.

(Schluß folgt.)

Das Finalitätsprinzip und seine Bedeutung im Erkenntnisleben.

Von Caspar Nink S. J.

Die aristotelisch-scholastische Zwecklehre anerkennt in erster Linie den inneren, dem Seienden immanenten Zweck, der in der Anlage und Hinordnung des ens auf seinen actus gelegen und jedem Seienden wesentlich ist; erst in zweiter Linie behandelt sie den äußeren Zweck und unterscheidet sich dadurch wesentlich von späteren Auffassungen, die nur die äußere Teleologie kennen, die das Seiende, das in seiner inneren Struktur schon vollendet ist, zu andern hat. Diese Zwecklehre bejaht mit optimistischer Daseinsfreude die Welt; jedes Seiende ist durch sein Dasein gut, ziel- und zweckbestimmt. Darum ist der Trieb nach Daseinserhaltung der stärkste. Es ist ein Trieb, der als innerlich notwendig mit der Natur verbunden erkannt und nicht bloß in der Erfahrung immer wieder festgestellt wird[1]. Der Wert ist immer zugleich ein Richtungsbegriff; er besagt Vollendung, auf die ein Subjekt sich richtet, und zwar in erster Linie die Vollendung des Subjekts selbst, auf die es innerlich angelegt und ausgerichtet ist. Das Seiende ist in seinem Wesenskern logisch-teleologisch[2].

Anlage und Streben des kontingenterweise existierenden Seienden gehen mit innerer Notwendigkeit auf Erfüllung, Vollendung, Seinserhöhung — nicht umgekehrt zum Niederen oder Nichts (Heidegger) —, deshalb weil das Seiende innerlich auf den Aktus angelegt und hingeordnet ist. Doch bleibt die Kontingenz bestehen. Der Zug zum Höheren durchwaltet also alle kontingente Wirklichkeit, das ganze Weltgeschehen. Die Wirklichkeit der kontingenten Wesen

---

[1] Leibniz akzentuiert die Hinordnung der Wesenheit zur Existenz — „in ipsa essentiae natura" est „quaedam ad exsistendum inclinatio" — wohl zu stark, wenn er schreibt: Omne possibile exigit exsistere, nisi aliud impediret, quod etiam exsistere exigit et priori incompatibile est (De veritatibus primis, ed. Erdmann 99; vgl. das ganze fragmentum). Leibniz folgert daraus: wenn Gott möglich ist, muß er existieren (Monadol. § 45, Erdmann 708).

[2] Zur philosophisch-metaphysischen Begründung dieser Lehre vgl. vom Verfasser Sein, Wert und Ziel (PhJb 49 [1936] 466 bis 486). Die dort aus äußeren Gründen recht kurz zusammengedrängten Gedanken lassen sich sowohl in ihren Grundlagen wie in den Zusammenhängen und Konsequenzen, zu denen sie führen, viel weiter durchführen, was an anderer Stelle erfolgen soll.

ist eine vollkommenheitssehnsüchtige Wirklichkeit, infolge ihrer passiv-aktiven Natur notwendig sowohl bildbar und anpassungsfähig wie zugleich immer aktiv sich anpassend an die physische Umgebung und die geistige Situation; dieser Charakter durchzieht alle Ordnungen des kontingenten Seins. Der pragmatistische englische Philosoph F. C. S. Schiller betrachtet in seinen Riddles of the Sphinx[3] Aristoteles als den Vorläufer der Entwicklungslehre. Seine Philosophie und sein Genie hätten ihn bis an die Schwelle dieser Lehre geführt, doch hätte ihn der Mangel an wissenschaftlicher Beobachtung zurückgehalten[4]. Die aristotelische Potenz-Akt-Lehre ist mehr: sie ist als Metaphysik des kontingenten Seins auch Metaphysik der Entwicklung. Sie zeigt die Möglichkeit und Naturnotwendigkeit der allmählichen und kontinuierlichen Entwicklung in allen Bereichen des kontingenten Seins — auch im Anorganischen; denn es gibt auch eine kosmische Entwicklung —, während die moderne Entwicklungslehre den Weg erforscht, den die Entwicklung tatsächlich in Vorgeschichte und Geschichte genommen hat[5]. Zwar ist keine unbeschränkte und willkürliche Entwicklung möglich, sondern nur eine Entwicklung innerhalb des Bereichs und der Gesetzmäßigkeit der Anlagen; Entwicklung zu einer Vollkommenheit, zu der jede Anlage fehlt, ist absolut unmöglich.

Der menschliche Geist ist kein starres erkennendes Subjekt, sondern ein aktives Prinzip, das erkennend und strebend unablässig sich wandelt und erhöht; das Seelenleben ist naturnotwendig in ständiger Bewegung. Unser Erkennen ist ein vitaler, ein Wachstumsvorgang, Lebenshandlung

---

[3] Neue umgearbeitete Auflage, London 1910.

[4] Kant nannte, als er den Begriff der modernen Entwicklungslehre im voraus entwarf, denjenigen, welcher sich dieses „Abenteuers der Vernunft" erkühnen würde, den zukünftigen „Archäologen der Natur" (Kritik der Urteilskraft § 80, 82; vgl. Anthropologie, Akademieausgabe VII 323 Anm.).

[5] Th. Steinbüchel hat wohl nicht ganz recht, wenn er sagt, die von Thomas übernommene aristotelische Theorie der Formen lasse eine Entwicklung der Arten aus einer oder mehreren ursprünglichen Arten ebensowenig zu, wie die platonische Ideenlehre (Der Zweckgedanke in der Philos. des Thomas v. A.: BeitrGPhMA 11, 1 45 f.). Die aristotelische Formenlehre schließt zwar die Entwicklung eines niederen zu einem wesentlich höheren Seinsgrad, zu dem im niederen jede Anlage fehlt, aus, nicht aber jede Entwicklung der Arten, mögen auch Aristoteles und Thomas entsprechend dem damaligen Stand der Naturwissenschaft vielleicht eine weitergehende Unveränderlichkeit der Arten angenommen haben, als die Wissenschaft heute tut.

im vorzüglichen Sinn. Wahre Erkenntnis vervollkommnet, bereichert unsern Geist. Darum ist Wahrheit ein Wert, nach dem zu streben der Mühe lohnt. Wahrheitsforschung kann Lebensberuf sein. Es gibt ein Ethos der Wahrheitsforschung. Wahr und Falsch sind auch ein Wertunterschied. Der Irrtum ist dem Geist unangemessen[6]. Das Wissen ist nach Aristoteles etwas, woran dem Menschen liegt, woran ihm so wesentlich liegt, daß er ein „Mehr" und ein „Am meisten" verfolgt[7]. Das erkennende Subjekt hat zuinnerst eine aktive Dynamik, eine spezifische Erkenntnisspontaneität, das Streben nach Erkenntnis, nach Erkenntnisfortschritt und fortschreitender Annäherung an den Gehalt des Seienden; das Denken strebt nach dem Seienden und erprobt sich an ihm[8]; der Mensch ist wahrheits- und weisheitsliebend, die Vernunft hat den naturhaften und darum unüberwindlichen Trieb zur Erkenntnis des Seienden. Die Wahrheit ist ein unverzichtbares Gut des Menschen. Die Philosophie hat ihren Ursprung im Wesen des Menschen. Das Streben nach Weisheit ist Grundstreben des Intellekts. Der Mensch ist ein Wesen, das denken kann und denken muß. Darum sind die Hauptfragen der Philosophie so alt wie die Menschheit und erwachen in jedem denkenden Menschen stets aufs neue. Keine Erinnerung an Mißerfolge früherer Zeiten vermag die Liebe am philosophischen Nachdenken zu brechen und die Hoffnung auf ein künftiges Gelingen zu lähmen[9]. Im Menschen lebt das Ringen

---

[6] Weil richtiges und unrichtiges, wahres und falsches Denken nicht bloß einen logischen, sondern zugleich einen Wertunterschied bedeuten, deshalb ist die Logik oft als Wertwissenschaft aufgefaßt worden.

[7] Aristoteles, Met. I 1 u. 2, 980 a 22 ff.; 982 a 15, 17, 33; b 1 f.; vgl. W. Bröcker, Aristoteles, Frankfurt a. M. 1935, 9 ff.

[8] In diesem Sinne ist J. G. Fichtes Satz wahr: der Verstand ist im letzten Grunde aktiv, „die Vernunft ist praktisch". Das Erkennen fließt aus dem aktiven Streben des Geistes.

[9] Nach Aristoteles entspringt das Wahrsein aus einer Affektion des Denkvermögens (Met. VI 4, 1027 b 34—1028 a 1). J. Maréchal spricht von dem „l'à priori intellectuel" und nennt dieses „un à priori dynamique, une poussée de nature" (Au seuil de la métaphysique: abstraction ou intuition: RevNéoscolPh 31 [1929] 337). M. Heidegger spricht von der „Freundschaft (φιλία)", in welcher „allein die Zuwendung zum Seienden als solchem sich vollzieht, aus der die Frage nach dem Begriff des Seins — die Grundfrage der Philosophie — erwächst" (Kant und das Problem der Metaphysik, Bonn 1929, 236). Alle Sinne haben eine unmittelbare Verwandtschaft mit dem Gegenstand, für den sie bestimmt sind. „Wär' nicht das Auge sonnenhaft, wie könnten wir das Licht erblicken?"

nach dem höchsten Wahren und Guten, wie schon Platon gesehen hat, das Streben nach dem μέγιστον μάθημα, dem größten Gegenstand möglichen Wissens, das Streben nach dem Guten schlechthin. Nicht subtile Spezialprobleme sind die letzte Kraft, die zur Wissenschaft führt, sondern das Streben, den Sinn von Welt und Leben zu ergründen. Der Mensch ist unaufhörlich strebend, darum im Werden, in Bewegung, im Hinausragen aus dem bloßen Dasein, „ek-statisch", „exzentrisch" (Heidegger), daher notwendig ein geschichtlich bedingtes Wesen, das als solches zu verstehen ist. Jede Zeit und jeder Einzelne hat das Streben, über sich hinauszuwachsen und Neues zu schaffen.

Die Tendenz zum Fortschritt in der Kultur, zum Fortschritt in Kunst und Wissenschaft, zur Vervollkommnung der Sitten ist also mit der Menschennatur selbst gegeben, und die naturentsprechende Fortentwicklung müßte, wie die Natur selbst harmonisch gebildet ist, der Intention der Natur zufolge auch zu einer harmonischen Entfaltung führen. Die Menschheit sollte nicht bloß klüger und einsichtiger, sondern zugleich tatkräftiger, besser und glücklicher werden. Im geschichtlichen Verlauf freilich ist die Einheitlichkeit der Entwicklung nicht erreicht worden. Ja, J. J. Rousseau hat bekanntlich auf die Preisfrage, welchen Beitrag Künste und Wissenschaften zur Verbesserung der Sitten geleistet haben, geantwortet, daß sie dieselben verdorben hätten.

Weite Ausblicke und tiefe Einblicke in alle Ordnungen der Natur und des Geisteslebens in Geschichte und Gegenwart tun sich hier auf. Wir müssen ihre Durchführung einer andern Gelegenheit überlassen und vorerst ein Prinzip untersuchen, das entscheidend ist für die Frage nach dem letzten Sinn und Ziel des naturhaften Strebens, die Frage, ob eine Garantie der Zielerreichung besteht: das sog. Finalitätsprinzip, das axiologische oder Wertprinzip, das manche nur als ein Postulat unseres Leben- und Denkenwollens ansehen, viele andere dagegen in enge Beziehung zum Widerspruchsprinzip bringen, indem sie es entweder unmittelbar aus diesem herleiten, oder indem sie ihm — in freilich recht ungenauer Ausdrucksweise — dieselbe Bedeutung in der ethischen Ordnung zusprechen, die das Widerspruchsprinzip in der ontologischen Ordnung habe.

Das Prinzip wird in verschiedenen Formulierungen vorgetragen, erstens: „Omne agens agit propter finem: das Prinzip der Zweckstrebigkeit; zweitens: „Natura

non potest esse essentialiter manca et mutila; natura non est absolute mala; natura non deficit in necessariis nihil facit frustra"[10]; speziell: „Desiderium animae rationalis naturale et absolutum, i. e. tale, quo non impleto quiescere et contenti esse non possumus, non potest esse vanum (inane)" u. ä.: das Prinzip der Zwecksicherheit, auch axiologisches Prinzip genannt[11].

Das Prinzip der Zweckstrebigkeit ist sehr oft gut dargelegt worden. Wir bringen den Hauptgrund kurz nach S. Thomas, C. gent. 3, 2: Das Handeln selbst ist ein actus agentis und darum notwendig immer ein Ziel des agens (zugleich ein bonum und eine perfectio agentis). Wenn die Handlung auf ein durch sie zu bewirkendes Faktum geht, ist dieses Faktum Ziel der operatio agentis. Immer also handelt das Handelnde eines Zieles wegen[12].

Das Prinzip der Zwecksicherheit wird von Hontheim als unmittelbar evident betrachtet (Theodicea 30) und auf verschiedene Weise herausgestellt, z. B.: „Si ordo rerum in nihil tenderet, simul esset et non esset" (l. c. 29). — Indessen besagt das Kontradiktionsprinzip zwar, daß das tendere in nihil nicht ein non-tendere in nihil sein kann; aber es bleibt weiter zu erörtern, ob das tendere in nihil widerspruchsvoll sei. Das ist gewiß nicht unmittelbar evident. Ja Heidegger betrachtet sogar das menschliche Sein geradezu als ein Sein zum Ende, zum Tode, als Hineingehaltensein in das Nichts[13]. Inwiefern ist das ein Widerspruch? — Hontheim betont, unser Geist sei deshalb

---

[10] Ὁ δὲ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν: Aristoteles, De caelo I 4, 271 a 33; Pol. I 2, 1253 a 9 u. a.

[11] Vgl. z. B. Jos. Hontheim, Institutiones Theodicaeae, Friburgi 1893, 73; Theodicea, Friburgi 1926, 28 f.; L. Fuetscher, Die ersten Seins- und Denkprinzipien, Innsbruck 1930, 242 ff.

[12] Vgl. S. th. 1, 2 q. 1 a. 2; 1 q. 44 a. 4 u. a. — Da der Wille auf das Gute geht und immer, auch in den heroischen Akten der Selbsthingabe und des Lebenseinsatzes für ein hohes Ziel, das ihm Entsprechende, ihn Vervollkommnende und Adelnde erstrebt, alle Vollendung aber mit dem Akt gegeben ist, deshalb geht er notwendig auf das Individuelle, und zwar immer mit der Hinordnung auf das Dasein, während der abstraktiv erkennende Verstand auf das Allgemeine geht. Der Verstandesakt selbst — ein Individuelles — ist seinerseits eine Vollkommenheit des Verstandes, und zwar actus secundus gegenüber dem actus primus der Existenz.

[13] M. Heidegger, Sein und Zeit I, Halle 1927, 245, 251, 255. — Was ist Metaphysik? 2. Aufl. Bonn 1930, 20, 22—24. — Kant und das Problem der Metaphysik, Bonn 1929, 228.

wahrheitsbefähigt, weil unsere Natur und die allgemeine Ordnung nicht absolut schlecht sein können. Wie alles seinen Grund habe, durch den es sei, so habe auch alles seinen Grund, um dessentwillen es sei: das bonum (30 ff.). — Diese Gedanken sind fraglos richtig. Läßt sich das axiologische Prinzip nicht noch weiter zurückführen, so daß seine Beziehung zum Widerspruchsprinzip klarer hervortritt?

Thomas ergänzt und begründet das Prinzip: „Impossibile est naturae desiderium esse inane" durch den Satz: „Natura enim nihil facit frustra" (C. gent. 2, 55). Allein, bedarf nicht der Satz: „Natura nihil facit frustra" einer weiteren Zurückführung, so daß klar ersichtlich wird, warum das Prädikat dem Subjekt zugesprochen wird? — Die Notwendigkeit, den Sinn des axiologischen Prinzips und seinen Zusammenhang mit dem Widerspruchsprinzip näher zu bestimmen, wird wohl von recht vielen empfunden. Unmittelbar besteht der Widerspruch nur zwischen natura und non-natura. Um den Satz zu begründen: „Natura non potest esse absolute mala vel manca", ist, wozu die Aufforderung unmittelbar im Satz selbst liegt, das mit der natura absolut notwendig gegebene und jedem Seienden zukommende transzendentale Attribut der Gutheit, sowie der Ziel- und Zweckbestimmtheit mitzuberücksichtigen. Wo von Geeignetheit, Fähigkeit zu etwas, von einem desiderium, von Verfehlen, von umsonst oder vergeblich die Rede ist, da steckt immer der Begriff des Zweckes, der also auch bei der Entwicklung in seinem logischen Verhältnis zum Seinsbegriff zu beachten ist.

Jede natura und die mit ihr gegebene, ihrer spezifischen Eigenart entsprechende Anlage ist im transzendentalen Sinn gut, ziel- und zweckbestimmt, somit nicht wesentlich, nicht absolut schlecht oder mangelhaft, nicht absolut ziel- und zwecklos[14]. Wer dem ens das bonum zuschreibt, anerkennt das Finalitätsprinzip. Mithin liegt in der Anerkennung des Widerspruchsprinzips implicite die Anerkennung des Finalitätsprinzips. Keine Anlage kann zwecklos sein; das, wohin eine Anlage ihrer Natur nach zielt, muß an sich erreichbar sein.

Auch die vernunftbegabte Natur des Menschen

---

[14] Im Begriff der natura, der nach scholastischer Auffassung das Ding bezeichnet, insofern es Tätigkeitsprinzip ist, ist der dynamische Charakter des Seienden enthalten.

ist also nicht wesentlich, nicht absolut schlecht, nicht absolut ziel- und zwecklos. Des näheren gilt: Mit ihr sind naturhafte rationale Anlagen und Tendenzen gegeben, die wesensnotwendig aus ihr folgen, mit zu ihrer Vollkommenheit und Vollendung gehören und im Dienste ihrer weiteren Vervollkommnung stehen; mit dem Verstand das Streben nach dem Wahren, mit dem Willen das Streben nach dem Guten, dem Glück. Wenn nun ein solches naturhaftes Streben ein absolutes oder unbedingtes, d. h. ein so beschaffenes ist, daß ohne seine Erfüllung die menschliche Natur nicht zur Ruhe kommen und das durch es erstrebte Gut durch kein anderes ersetzt werden kann, wenn m. a. W. die Erreichung des erstrebten Zieles der menschlichen Natur zur Erreichung ihrer Vollendung, ihres Glückes absolut notwendig ist, so kann dieses Streben nicht aus sich (per se, ex natura sua) vergeblich, umsonst, illusorisch sein. Wenn es nämlich aus sich unerfüllbar wäre, so wäre die Anlage und Hinordnung der rationalen Natur auf die absolut (nicht bloß bedingt) erstrebte Vollendung aus sich der rationalen Natur des Menschen sowohl entsprechend, angemessen und zu ihrer Vollendung dienend, wie auch aus sich zugleich nicht entsprechend, nicht zur Vervollkommnung und Vollendung, sie ginge aus sich absolut auf Erfüllung und Vollendung und zugleich aus sich ins Leere und Nichts. Dann bestände ein Widerspruch im transzendentalen Attribut der Gutheit und Zielgerichtetheit dieses absoluten Naturstrebens. Es wäre aus sich als desiderium naturale der Menschennatur konvenient, zu ihrer Vollendung dienend, und als desiderium naturale inane wäre es ihr inkonvenient, nicht zu ihrer Vollendung dienend, sondern ins Leere und Nichts gehend, folglich widerspruchsvoll hinsichtlich seiner Gutheit. Der Widerspruch bestände insofern auch im Wesen der vernunftbegabten Menschennatur, als die mit diesem gegebene transzendentale Bestimmung der Gutheit eines absoluten Naturstrebens widerspruchsvoll wäre; der Widerspruch bestände hinsichtlich der Gutheit einer Naturanlage des Menschen und durch diese in der Natur des Menschen. Kurz gesagt: Der vernunftbegabte Mensch strebte naturhaft absolut nach Vollendung und ebenso naturhaft absolut ins Leere und Nichts. Ein solches absolutes Naturstreben wäre ihm sowohl angemessen, gut wie unangemessen, nicht gut[15].

---

[15] Zur Verdeutlichung des Kerngedankens der Begründung des axiologischen Prinzips kann folgender Hinweis dienen. Nach der

Der Satz: „Desiderium naturae rationalis absolutum non potest esse inane", ist ein Spezialfall des Satzes: „Keine Anlage kann zwecklos sein".

Ein Unterschied zwischen der Gutheit des actus potentiae und der des desiderium naturale besteht freilich. Der actus potentiae ist dadurch, daß er wirklich ist, der Potenz entsprechend. Und weil auch Gott das, was ist, nicht ungeschehen machen kann, so läßt sich die Gutheit des Aktes von der Potenz gar nicht trennen. Bei der Gutheit des desiderium naturale dagegen ist ein doppelter Gesichtspunkt zu unterscheiden. Die Anlage zur Vollendung als solche besteht, ist gut und kann auch von Gott nicht beseitigt werden, ohne die menschliche Natur selbst zu zerstören. Die Erreichung der Vollendung aber, auf die die Anlage naturhaft hinstrebt, ist zwar der Menschennatur an sich geschuldet; die Anlage (und damit auch die Natur) wäre schlecht und darum innerlich widerspruchsvoll hinsichtlich ihrer Gutheit, wenn das Streben aus sich, seiner Natur nach illusorisch, unerfüllbar wäre. Eine solche menschliche Natur kann Gott gar nicht erschaffen. Wohl aber besteht die innere Möglichkeit, daß Gott die Erreichung der naturgeschuldeten Vollendung dem Menschen tatsächlich verweigert. Und das bedeutet dann für den Menschen ein Unglück, das seine innerste Natur zerreißt[16]; die Gutheit und Zielgerichtetheit der Anlage aber bleibt auch in diesem Fall; das objektive letzte Ziel, die gloria Dei, wird auch dann erreicht. Das subjektive Naturstreben wird freilich dann nicht erfüllt; aber auch das entspricht der Anlage, die nicht eine unbedingte, sondern eine bedingte, von der freien Mitwirkung abhängige Erfüllung verlangt. Es kann somit ein Naturstreben geben, das aus sich zwar Erfüllung verlangt und notwendig erfüllbar ist, durch Gottes Allmacht aber tatsächlich unerfüllt bleibt.

Lehre der Theologen besteht die dereinstige Glückseligkeit des Menschen in Akten des Verstandes und Willens, die sich auf Gott beziehen. Diese Akte sind dem Menschen im höchsten Maße entsprechend. A pari — lautet der Grundgedanke der Argumentation — ist die naturhafte Hinordnung der rationalen Menschennatur auf die absolut erstrebte Vollendung unserer Natur entsprechend; und diese Hinordnung wäre, für den Fall, daß sie aus sich illusorisch wäre, unserer Natur nicht entsprechend, mithin widerspruchsvoll hinsichtlich ihrer Gutheit. — Eine klare Behandlung von Gedanken, die wegen mancher Berührungspunkte den wahren Sinn des axiologischen Prinzips zu verdecken geeignet, sachlich aber durchaus von ihm unterschieden sind, bei Hontheim, Theodicea 35—39. Ebd. 38 f. Obi. 9 eine klare Bestimmung, wann ein desiderium naturale absolutum vorliegt.

[16] Daß Gott diese Strafe nur auf Grund einer schweren Verfehlung verhängen kann, zeigt die Theologie.

Aus der Darlegung erhellt die Wahrheit und absolut allgemeine Gültigkeit des axiologischen Prinzips. Es gelten uneingeschränkt ausnahmslos die Sätze: „Natura non potest esse essentialiter mala, manca, vana“[17]; „Natura non deficit in necessariis, nihil facit frustra“[18] u. ä. Ein unbedingtes Naturstreben kann nicht umsonst sein. Diese Sätze sind nicht letzte und unmittelbare Einsichten, sondern werden durch die Entwicklung des transzendentalen Attributs der Gutheit (sowie des Zweckbegriffs) und der hierin gründenden Prinzipien erkannt. Die philosophische Analyse erweist somit, daß das axiologische Prinzip, das mit natürlicher Sicherheit erkannt und von manchen sogar ohne weitere Zurückführung an den Anfang der Philosophie gestellt wird, auf dem Satz: Omne ens est bonum, beruht[19]. Es ist Vorsicht und Angabe des Grundes geboten, wenn ein Satz als irreduktibel bezeichnet wird. Die menschliche Vernunft hat zwar Grenzen, aber anderseits auch die Fähigkeit, die logischen Zusammenhänge naturhaft erkannter bedeutsamer Lehren zu ergründen; sie ist uns zur Orientierung im Reiche des Wahren gegeben[20]. Auch darin zeigt sich die Teleologie unserer Natur.

Ein Spezialfall des absolut allgemeinen Finalitätsprinzips ist der Grundsatz: „Desiderium naturale beatitu-

---

[17] Vanum enim est, quod est ad finem, quem non potest consequi: S. Thomas, C. gent. 3, 44. Es kann nicht etwas ganz unnütz, gegen die Ökonomie der Natur sein. Eine Anlage ist immer Anlage zu etwas, nicht zu nichts, und zwar zu etwas ihrer spezifischen Eigenart Entsprechendem. Das Nichts kann, wie nicht Grund, so auch nicht Ziel sein.

[18] Frustra enim est, quod non consequitur finem, ad quem est: S. Thomas, In 2 Met. lect. 1, ed. Cathala n. 286.

[19] Thomas v. A. hat die Begründung des axiologischen Prinzips der Sache nach schon ausgesprochen, so einschließlich überall da, wo er sagt, daß jedes Seiende durch den Aktus gut sei. Ausdrücklich gibt er die Begründung, wenn er z. B. sagt: Ipsa natura non est mala, sed hoc est malum naturae non posse pertingere ad ea, quae pertinent ad perfectionem propriae naturae (De divinis nominibus c. 4 lect. 21, Opuscula II, ed. Mandonnet, Paris 1927, 453); oder: Malum non est secundum naturam... Non autem potest dici, quod id, quod est contra naturam, sit in natura (ibid., lect. 22, p. 462).

[20] Vgl. den Appell Kants: „Freunde des Menschengeschlechtes und dessen, was ihm am heiligsten ist! Nehmt an, was Euch nach sorgfältiger und aufrichtiger Prüfung am glaubwürdigsten scheint, es mögen nun Fakta, es mögen Vernunftgründe sein; nur streitet der Vernunft nicht das, was sie zum höchsten Gut auf Erden macht, nämlich das Vorrecht ab, der letzte Probierstein der Wahrheit zu sein“ (Was heißt: Sich im Denken orientieren? 1786, Kants Schriften, Akademieausgabe VIII 146).

dinis vel appetitus naturalis voluntatis rationalis in beatitudinem non potest esse inanis".[21] Wie wir von Natur aus unbedingt nach einer festen Grundlage und unverrückbaren Zielen streben, nach denen wir unser Leben einrichten, so haben wir in unserer Natur auch die Garantie der Erreichung des Lebenszieles. Die ewige Sehnsucht des Menschengeistes nach einem dauernden Glück muß ihrer Natur nach erfüllbar sein. Der Sinn des Lebens, seine natur-(Gott-)gegebene Bestimmung ist, daß der Mensch ewig glücklich werde. Die Philosophie führt nicht in die Tiefe, in Nichts und Tod, sondern zur Höhe und Vollendung, zu Gott, der die ewige Liebe ist. Die menschliche Seele ist trotz der Endlichkeit ihres Seins und der Kontingenz ihres Daseins nicht bestimmt zum Untergang, sondern zum ewigen Weiterleben. Alles Streben in Natur und Geistesleben geht von der Potenz, dem Niederen, zum Akt, dem Höheren, nicht umgekehrt. Die Betrachtung der Wirklichkeit selbst führt trotz der Härten, auf die sie überall stößt, zu einem lebensfrohen Optimismus. Wir sind nicht einem letzten Betrug überantwortet. Hegel spricht einmal den bedeutsamen Gedanken aus, daß es im Grunde keine Philosophie geben könne, die nicht im geheimen geleitet sei von der Ahnung eines höchsten Zustandes, einer Vollkommenheit, einer Idee von Seligkeit.

Aus der Finalitätserwägung ergibt sich die Folgerung: Eine Lehre, die Grund und Ziel des Menschen in diesen selbst verlegt, macht den Menschen zu einem doppelten Widerspruch. Der Mensch ist weder aus sich noch für sich, sondern ab alio und ad alium, letztlich von Gott und für Gott; nicht aus dem Nichts und zum Nichts. Sein Sein ist halt- und hilflos, d. h. es hat seinen Ursprung von Gott, wird in seiner ganzen Dauer von Gott erhalten und findet sein Ziel in Gott. Weil Gott unserm Leben die Erfüllung verheißen hat, leuchtet uns die Hoffnung. Nicht Angst soll die Grundhaltung der Seele sein, sondern vertrauensvolle Zuversicht[22]. Der Mensch ist zwar nicht eine in sich

---

[21] Vgl. S. Thomas, C. gent. 3, 44.

[22] Die mit der Natur des Menschen untrennbar gegebene Unruhe zu Gott kann selbstverständlich nicht durch psychologische Erfahrungen und Experimente festgestellt werden; diese können nur immer wieder feststellen, daß wir tatsächlich nach dem Glück streben, nicht aber, daß die Hinordnung zu Gott der menschlichen Natur wesensnotwendig ist; das Letztere wissen wir auf Grund des metaphysischen Prinzips, daß jedes potentiell Seiende mit innerer Notwendigkeit über sich hinaus,

selbst begründete und in sich selbst zielhaft ruhende Einheit, sondern rastlos und kämpfend weiterstrebend, eine zerrissene und tragische Einheit jedoch nur dann, wenn sein freies Willensstreben im Gegensatz zur natur-(Gott-) gegebenen Ordnung steht. Es ist nicht bloß eine Blickverengung, sondern mehr: eine gegen das Innerste unsrer Natur gerichtete Begrenzung, wenn das Denken des Menschen nur um den Menschen kreist. Die Erfüllung in Gott liegt final innerhalb der Wesensbestimmung des Menschen.

Unter das allgemeine axiologische Prinzip fällt weiterhin der Satz: das Streben des menschlichen Verstandes nach Wahrheit kann nicht illusorisch, nicht auf leeren Schein und nichtigen Trug angelegt sein. Die Untrüglichkeit, die Wahrhaftigkeit ist unserm Geist an sich wesentlich; sein Selbstvertrauen erweist sich als berechtigt. Er hat ein naturgegebenes Recht auf Sicherheit in seinem Erkenntnisstreben und die naturgegebene, untrügliche Verheißung, daß er Sicherheit der Erkenntnis erlangen wird. Es liegt also in seiner Natur, daß er nicht an allem zweifeln oder die ἐποχή von jeder Urteilszustimmung üben kann. In keiner Hinsicht und auf keinem Gebiet ferner kann im Wesen des Denkens ein innerer Widerstreit liegen[23]. Das

---

nach einem Ziel strebt, das nicht es selbst ist; näherhin daraus, daß die menschliche Seele auf das unendliche Wahre und Gute (Gott) angelegt ist. Die Erfahrungspsychologie rechnet heutzutage nicht mit dieser Hinordnung des menschlichen Geistes; mit den Mitteln, mit denen sie arbeitet, ist diese transzendentale Finalitätsbeziehung auch nicht zu entdecken; doch folgt daraus nicht, daß sie überhaupt fehlt. Auf intellektivem Wege gelangen wir, ausgehend von der Erfahrung, auf den Tiefengrund des Seienden, auch der Seele. Die Vernunft kann sich mit der ausschließlichen Erforschung der Reaktionsweisen der Dinge und der Seele nicht zufrieden geben, sie fragt naturnotwendig nach dem Woher und Wozu, dem Sinn des Lebens und Weltgeschehens. Darin hat es seinen Grund, wenn gerade in Zeiten, wo die empirische Forschung den Vorrang hat, starke metaphysische Tendenzen hervortreten.

[23] Daß sich von diesen Erwägungen aus weite Fernblicke über die Möglichkeit der Entstehung des Irrtums und seines Bereiches auftun, ist ersichtlich. Nach Descartes hängen alle unsere Irrtümer vom Willen ab (Princ. philos. I n. 42, Oeuvres, ed. Adam et Tannery 8, 20). — Unser Geist hat zwar, als endlicher Geist, notwendig auch die Fähigkeit zu zweifeln. Doch kann sich diese Fähigkeit nur in Unterordnung unter das positive Streben nach Wahrheit und nur insoweit betätigen, als die Wahrheit der Sache nicht klar erkannt ist. Der Zweifel hat also in unserm Erkenntnisstreben nur eine sekundäre Bedeutung. Mit dem Intellekt sind in erster Linie positive, aufbauende Kräfte und Tendenzen gegeben.

ist Antrieb und Leitstern für alles philosophische Streben. Trotz aller Widerstände und Mißerfolge, die ein so katastrophales Bild zeigen, daß man von der „Anarchie der Systeme" gesprochen hat, ist das philosophische Selbstbewußtsein naturgegeben, im tiefsten Grunde positiv und trägt in sich die Garantie des Erfolges. Das Wort Wahrheit ist ein hohes Wort; der Mensch hat die Überzeugung, daß er das Wahre finden und den Weg dazu richtig nehmen kann, zunächst in unbefangener Weise; diese Überzeugung kann durch die ersten Versuche der Kritik erschüttert werden, stellt sich aber der tieferen Betrachtung als unüberwindlich und naturhaft untrüglich dar. Die Kritik wird niemals ein in der Natur begründetes Vertrauen zerstören.

Dementsprechend läßt sich eine dreifache geistige Haltung unterscheiden: 1. die naive, unbefangene und selbstverständliche Überzeugung vom Besitz der Wahrheit; 2. die skeptisch-kritische Einstellung; 3. die aus der Betrachtung der Gründe und Gegengründe gewonnene reflexe Gewißheit. In allen Fällen, wo eine wirklich naturhafte Gewißheit von einer Wahrheit vorliegt, wird man nach einem Zweifeln und Rütteln wieder zu jener Wahrheit zurückkehren. Schön schildert Augustin das Verhältnis von naturhafter Gottes- und Wahrheitserkenntnis zum nachfolgenden Fragen: „Noli quaerere, quid sit veritas; statim enim se opponunt caligines imaginum corporalium et nubila phantasmatum et perturbant serenitatem, quae primo ictu diluxit tibi, cum dicerem, Veritas. Ecce in ipso primo ictu, quo velut coruscatione perstringeris, cum dicitur, Veritas, mane, si potes; sed non potes. Relaberis in ista solita atque terrena[24]."

Wenn man in der Neuzeit und Gegenwart vielfach mehr das Ringen und Suchen nach der Wahrheit als ihren ruhigen Besitz will[25], so offenbart sich darin zwar der Naturdrang des Geistes nach der bewußt und reflex erkannten Wahrheit, doch kann dieser

---

[24] S. Augustinus, De Trinit. VIII 2 (PL 42, 949).

[25] Nach G. E. Lessings bekanntem Wort: „Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit, in seiner Linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatz, mich immer und ewig zu irren, verschlossen hielte, und spräche zu mir: wähle! Ich fiele ihm mit Demut in seine Linke und sagte: Vater gib! die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein!" (Lessings Philosophie, hrsg. von Paul Lorentz, Philos. Bibliothek 119, Leipzig 1909, 106: Aus den theol. Streitschriften. Eine Duplik).

nicht bei dem Ringen als solchem stehen bleiben, sondern muß darüber hinaus zum wissenschaftlich erkämpften Besitz der Wahrheit führen[26]. Die Erreichung der Wahrheit in den lebensnotwendigen Fragen ist uns durch die Natur garantiert. Auch die neue Zeit hat tatsächlich diese Überzeugung und wird von dieser in ihrem Streben geleitet. Selbst der Streit in der Philosophie wäre nicht zu verstehen ohne den Glauben an eine gemeinsame Wahrheit und ohne die bewegende Kraft dieser Wahrheit. Wenn man die hier bestehenden inneren Zusammenhänge bedenkt, versteht man, daß angesichts der Krise des modernen Geistes viele heute eine Problem-Müdigkeit empfinden und die naive Unbefangenheit der Gewißheit und Wahrheitsfreude zurückwünschen. Der Mensch lehnt es ab, immer nur von Aufgaben und Fraglichkeiten zu leben, er empfindet diese als etwas Halbes, Ungelöstes, Unbefriedigendes, Quälendes und strebt naturhaft aus dem Zustand der Unsicherheit heraus zur Endgültigkeit und Vollendung und Ruhe des Besitzes. „Speculatio autem veritatis est duplex: una quidem, quae consistit in inquisitione veritatis; alia vero, quae consistit in contemplatione veritatis iam inventae et cognitae. Et hoc perfectius est, cum sit terminus et finis inquisitionis eius[27]."

Der Zweifel ist, kraft der Einrichtung der Natur, nur Umweg zur Wahrheit. Ein Mann, den gerade das Problem des Zweifels von früh an beschäftigte, Kierkegaard, ist überzeugt, daß alle, die den Zweifel als Ausgangspunkt nehmen, „doch niemals ganz dem Negativen sich hingegeben haben und so doch niemals im Ernst getan haben, was sie gesagt haben. Ihr Zweifeln ist Spielerei"[28]. Immer hat man darum dem Skeptizismus den Rücken gekehrt; immer sind Zeit und Leben über ihn hinweggegangen.

Wo die Kritik im Negativen stecken bleibt, da ergreift uns ein dumpfes und stumpfes Mißbehagen. Eine Kritik, eine Philosophie, die im Einklang steht mit dem naturhaften Erkennen, gilt als gesunde Kritik, als gesunde Philosophie. Das natürliche Bewußtsein sträubt sich gegen die Zumutung, „einmal auf dem Kopfe zu gehen", wie auch Hegel empfunden hat[29]. Der Mensch ist nicht durch seine Natur und Umgebung in „idola", d. h. Irrtümer, Widersprüche und

---

[26] Klar und treffend sagt Aristoteles: Wer zweifelt und staunt, hat das Gefühl des Nichtwissens (Met. I 2, 982 b 17).

[27] S. Thomas, In 10 Ethic. lect. 10.

[28] Sören Kierkegaard, Die Tagebücher, ausgewählt und übersetzt von Th. Haecker, Innsbruck 1923, I 159.

[29] Hegel, Phänomenologie des Geistes, Vorrede, SW 2, 29 (Glockner).

Vorurteile verstrickt — wie Bacon von Verulam annahm —; die vorphilosophischen Begriffe tragen nicht nur nicht den Widerspruch in sich — wie Herbart meinte —; vielmehr hat unser Verstand die unüberwindliche Überzeugung, daß ein Widerspruch im Seienden unmöglich und darum im Denken zu vermeiden sei.

Unser Geist hat nicht nur die Überzeugung, daß er da den Weg der Wahrheit verfehlt, wo er den Widerspruch begeht, sondern wird auch da mißtrauisch seinem Forschen gegenüber, wo er in Dunkelheit gerät und nicht zur Klarheit vordringen kann[30]. Die Wahrheit ist klar und leuchtend: „Simplex veri sigillum"[31]. Wir messen zwar nicht die Wahrheit an der Klarheit, sehen aber zwischen beiden einen naturhaften Zusammenhang. Christus hat das Tiefste und Wahrste auf das einfachste gesagt. Wir haben ein natürliches Verständnis des Seins und vieler anderer Begriffe und erkennen natura duce bestimmte philosophische Begriffe als sachgemäße Entfaltungen der natürlichen Begriffe, andere aber als im Gegensatz zu ihnen, als „widernatürlich" gebildet.

Anderseits ist mit der Erkenntnis der Bedeutsamkeit, die die Teleologie in unserm Erkenntnisleben hat, nicht die Aufgabe der Erkenntnistheorie abgeschlossen. Diese hat vielmehr zu untersuchen, was die Wahrheit ist, unter welchen Bedingungen und mit welchen Mitteln sie sicher erkannt wird, wobei sie zur Einsicht gelangt, daß nur dann eine wirkliche Sicherheit erreicht ist, wenn klar der Grund feststeht, durch den die Unmöglichkeit des Gegenteils ausgeschlossen ist. Diese letztere Erkenntnis und die in ihr enthaltene Forderung an Begründung, Beweis und Wissenschaft beruhen ihrerseits auf der absolut allgemeinen Geltung der Prinzipien des Widerspruchs und Grundes.

Während wir hier die Wahrheitsbefähigung des Geistes aus ihrem inneren Grund, der Natur des Verstandes, also a priori erkennen, gelangen wir in dem ersten reflex als wahr und objektiv sicher erkannten Urteil zu der Erkenntnis, daß unser Erkennen tatsächlich überall da die Wahrheit erreicht (und deshalb auch erreichen kann), wo die Evidenz der Sache sich ihm klar kundtut; dabei wird

---

[30] Vgl. Kant, Kritik der reinen Vernunft B VII.

[31] Wo freilich philosophisches Suchen nicht aus der Bedrängnis der Probleme den Weg zur ursprünglichen Wahrheitsgewißheit zurückfindet, kann es versucht sein, das Wort in das Gegenteil zu wenden: „simplex sigillum — falsi"; vgl. J. Cohn, Theorie der Dialektik, Leipzig 1923, Vorbemerkung.

die Wahrheitsbefähigung des Verstandes implicite und a posteriori erkannt. Beide Erkenntnisse sind streng rational und philosophisch; unsere Überzeugung von der Wahrheitsbefähigung des Verstandes ist begründet[32]. Selbstverständlich kann die teleologische, auf die Wahrheit hingeordnete Natur des Verstandes, einmal dargetan, ihrerseits zur Grundlage für die kritische Sicherung anderer Erkenntnisse werden.

Die erkenntniskritisch-ontologischen Erwägungen gehen demnach so voran: Sie leugnen oder bezweifeln weder wie die Skeptiker von vornherein alle Wahrheit, noch nehmen sie mit dem sogenannten Dogmatismus von vornherein ohne Begründung ein natürliches Licht an, das sich über die Prinzipien ergießt und uns gestattet, alle Wahrheiten vertrauensvoll aufzubauen, noch endlich verzichten sie darauf, das Wahrheitsproblem auf eine absolute Weise zu lösen, wie die moderne Philosophie vielfach tut, die sich darauf beschränkt, die Bedingungen und Prinzipien der menschlichen Erkenntnis zu bestimmen, und die Frage der absoluten Gültigkeit unserer Urteile außer Betracht läßt. Vielmehr erkennen wir in der ganz radikal und universal ausgeführten Prüfung, unabhängig von jeder Voraussetzung und unbegründeten Annahme, daß mit dem Sein selbst absolut notwendige Sachverhalte gegeben sind, in denen die absolute Geltung sowohl der menschlichen wie einer jeden Erkenntnis gründet. Solange freilich die Philosophie Wahrheit, Wert und Ziel nicht klar und unbedingt im Sein verankert, wird ihr das Ideal der absoluten Erkenntnis ewig unerreichbar bleiben.

Weil das Wahrheitsstreben des Verstandes nicht illusorisch sein kann, deshalb lehrt Thomas v. A., daß das rein naturhafte Erzeugnis der Verstandestätigkeit, das einfache Auffassen der aus der Sinneswahrnehmung abstrahierten „unteilbaren" Wesenheiten, notwendig frei vom Irrtum sei[33]; der Verstand könne nur im zusammengesetzten

---

[32] Dabei bleibt bestehen, was H. Lotze sagt: „Das Selbstvertrauen der Vernunft, daß Wahrheit überhaupt durch Denken gefunden werden könne, ist die unvermeidliche Voraussetzung alles Untersuchens" (Logik, hrsg. von G. Misch, Leipzig 1912, 492 Nr. 305). Dieses Selbstvertrauen ist tatsächlich in jeder Erkenntnis wirksam und logisch vorausgesetzt. In der ersten reflex-kritisch gerechtfertigten Erkenntnis aber wird zugleich es selbst in seinem tatsächlichen Recht, und in der teleologischen Erwägung in seinem sachlichen Grund erkannt. Darin liegt kein Zirkel. Wohl aber bilden die Grundfragen der Philosophie eine große, innerlich zusammengehörige Einheit.

[33] Vgl. das im Mittelalter viel kommentierte Wort des Aristoteles: νοῦς μὲν οὖν πᾶς ὀρθός, intellectus quidem igitur om-

Begriff und im Urteil fehlgehen[34]. Aus demselben Grund vertritt Thomas die Auffassung, daß ein Irrtum in den ersten Beweisprinzipien nur durch eine freilich unmögliche Verderbnis der Natur eintreten könne (C. gent. 4, 95). Deshalb betrachten Aristoteles und Thomas einen Irrtum in den ersten Prinzipien als unmöglich; ja sie halten den Bestreitern des Kontradiktionsprinzips entgegen, daß sie selbst nicht glauben, was sie sagen[35]. Die ersten Prinzipien werden von Natur aus, naturaliter, mit Leichtigkeit und Schnelligkeit, statim, ohne Mühe und ohne Studium erkannt; sie sind uns ursprünglich, originaliter, mitgegeben oder eingeboren, indita, präexistieren in uns als gewisse Samen der Wissenschaften. Thomas kennt zwar keine Begriffe, die ihrem Inhalt nach angeboren waren, aber die Seele hat die natürliche zielsichere Anlage und Tendenz zur Erkenntnis der Prinzipien[36]. Für den habitus naturalis der ersten praktischen Prinzipien gebraucht Thomas den von Hieronymus übernommenen Namen Synderesis[37].

---

nis rectus est (De anima 3, 10, 433 a 26). Dazu S. Thomas, In 3 de an. l. 15 n. 826. Der intellectus principiorum ist immer richtig; S. Bonaventura, In 2. Sent. dist. 24 p. 2 a. 1 q. 1, Opera omnia II, Quaracchi 1885, 575; der Intellekt ist immer richtig in dem, wozu er seiner Natur nach bewegt, nicht aber notwendig in dem, wozu er mit Ueberlegung bewegt.

[34] Auf das, was in der ursprünglichen intellektuellen Erfassung des Objektes enthalten ist, geht tatsächlich alle Besinnung und jede Korrektur einer Meinung zurück.

[35] Vgl. Aristoteles, Met. IV 3—5; S. Thomas, In 4 Met. lect. 6, 9, 14; C. gent. 1, 80.

[36] Belege siehe M. Baumgarten, Zur thomistischen Lehre von den ersten Prinzipien der Erkenntnis, Hertling-Festgabe, Freiburg 1913, 11 f.

[37] Vgl. R. Leiber, Name und Begriff der Synteresis in der mittelalterlichen Philosophie, Philos. Jahrb. 25, 1912, 372—392. — O. Renz, Die Synteresis nach dem hl. Thomas v. A. BeitrGPhMA 10, 1—2. — Kant spricht von dem „moralischen Gesetz in mir", das ich ebenso wie den bestirnten Himmel über mir „nicht als in Dunkelheiten verhüllt, oder im Überschwenglichen, außer meinem Gesichtskreise suchen oder bloß vermuten" darf, sondern das ich vor mir sehe und unmittelbar mit dem Bewußtsein meiner Existenz verknüpfe. Das moralische Gesetz „fängt von meinem unsichtbaren Selbst, meiner Persönlichkeit, an und stellt mich in einer Welt dar, die wahre Unendlichkeit hat, aber nur dem Verstande spürbar ist", und mit welcher ich mich in allgemeiner und notwendiger Verknüpfung erkenne (Kritik der prakt. Vern. 288 f. Originalausg.). Naturhaft ist in uns ein Ethos lebendig, kraft dessen wir mit einem geöffneten Blick sowohl für das Gute, Naturgemäße, Edle, Liebens- und Bewunderungswerte, wie auch für das Schlechte, Widernatürliche, Niedrige und Verab-

Infolge der teleologisch auf die Gewinnung der Wahrheit gerichteten Natur betrachtet Thomas den Irrtum als etwas, das nur „per accidens", nur in einer Minderzahl von Fällen, wegen einer zufälligen Störung möglich ist[38]; er vergleicht den Irrtum mit einer Mißgeburt, einem „monstrum" (C. gent. 3, 107). Das Wort „monstrum" wird auch sonst von Thomas häufig gebraucht, wenn von einem vereitelten Naturstreben die Rede ist; vgl. In 2 Physic. lect. 14.

In der Teleologie des Wahrheitsstrebens ist es begründet, daß es niemals eine Lehre gibt, die ausschließlich Irrtum wäre. Das Irrige ist dem Wahren nur beigemischt; jeder Irrtum enthält, sobald er nicht bloß als Verneinung eines wahren Satzes, sondern auch als positive Behauptung auftritt, eine teilweise Wahrheit; vgl. S. Thomas, S. th. 2, 2 q. 172 a. 6. Irrwege sind lehrreich. Die Wissenschaft bietet nicht nur dann ein großes Interesse dar, wenn ihr Gegenstand in richtiger Weise dargestellt wird, sondern behält auch dann noch ein Interesse, wenn die Probleme nicht richtig in Angriff genommen sind. Manchmal kann man aus einem Scheitern mehr lernen als aus einem Erfolg. Es gibt Irrtümer, die mit sehr tiefen Einsichten verflochten sind[39]. Die philosophisch-reflexe Erkenntnis kann bei einem Irrtum weiter durchgeführt sein als in einer unreflex-naturhaft erlangten Wahrheit. Darum kann auch ein Irrtum eine schöpferische Fruchtbarkeit haben. „Man muß für das ganze Seinsgebiet beides zugleich, das Falsche und das Wahre verstehen"[40]. Sachliche Auseinandersetzung wird ihren Teilnehmern Bereicherung und Veredelung bringen. Die Geschichte der Philosophie weist trotz der starken Verschiedenheiten der Systeme große und tiefe Zusammenhänge auf. Es hat nicht hier einer etwas ausgeklügelt und dort ein anderer nach Willkür, sondern dieselben von der Sache aufgegebenen Fragen sind von diesem so, von jenem anders gesehen worden. Darauf beruht die Entwicklung in der Geschichte der Philosophie, die sie trotz aller Irrwege durchwaltet. Es be-

---

scheuungswürdige durch die Welt gehen. „Nun findet jeder Mensch in seiner Vernunft die Idee der Pflicht und zittert beim Anhören ihrer ehernen Stimme, wenn sich in ihm Neigungen regen, die ihn zum Ungehorsam gegen sie versuchen" (Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie, Kants Schriften 8, 402).

[38] S. Thomas, S. th. 1 q. 17 a. 2; q. 58 a. 5; q. 85 a. 6; De ver. q. 1 a. 11 u. 12; In 3 de anima lect. 11 n. 763.

[39] Vgl. B. Schwarz, Der Irrtum in der Philosophie, Münster 1934, 15, 131 f.

[40] Platon, Siebenter Brief 344 b.

steht ein Zusammenhang des philosophischen Fragens, wie es überliefert ist und wie es überhaupt erfolgen kann. Die Geschichte der Philosophie ist kein Wirrsal grüblerischer Einfälle, sondern, mit Hegel zu sprechen, ein Pantheon ewiger Gedanken, in dem Sinne, als in allen Systemen viele wahre Momente enthalten sind. Auch von Systemen, die anerkanntermaßen viel Irriges enthalten, ist eine fruchtbare Erhöhung des Denkens und Lebens ausgegangen. Darum haben die großen Philosophen die Gegensätze zwischen den einzelnen Richtungen der Philosophie dadurch zu überwinden gestrebt, daß sie aus den verschiedenen Systemen eine Synthese zu schaffen suchten. In der Tat leiten von jedem System Verbindungsfäden zu allen andern hinüber. Im Verhältnis der menschlichen „Ansichten" bestehen nicht nur Unterschiede, sondern auch Berührungspunkte und Ähnlichkeiten. Der Irrtum ist eine Einseitigkeit, kein bloßer Irrtum. Leibniz gelten die zahllosen philosophischen Ansichten „trotz ihrer Gegensätzlichkeit als Projektionen derselben Wahrheit, nur unter Verwendung verschiedener Projektionszentren". Man kann also alle in gewisser Hinsicht, in ihrer relativen Berechtigung, gelten lassen und durch ihre gegenseitige synthetische Ergänzung zur übergeordneten, alle umfassenden Wahrheitserkenntnis emporsteigen[41].

Die dem Menschen von Natur gegebene Fähigkeit zur Erkenntnis der Prinzipien und apriorischen Zusammenhänge brachte Platon zur Lehre von der „Anamnesis". Im „Verhör des Knaben" (Menon 82b—86e) zeigt sich, daß derjenige, der einen notwendigen Sachverhalt einsehen will, in die Tiefe der Seele hineinlangen muß, um durch eigene Besinnung und Vertiefung das ureigene Wissen heraufzulangen[42].

Die von Platon im Menon (80e) als „Satz der Widerspruchskünstler (Eristiker)" bezeichnete Schwierigkeit: „Be-

[41] Vgl. D. Mahnke, Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik. Jahrb. f. Philos. u. phänom. Forschung 7, Halle 1925, 313 ff.

[42] Platon, Menon 85 d. — Wenn Sokrates im Kampf gegen die Angriffe der Sophisten auf die Grundlagen der Ethik die Überzeugung verfocht, daß es ein Wissen in ethischen Dingen gebe und daß die natürlichen Grundlagen der Sittlichkeit in unserm eigenen Innern zu suchen seien, so weist er tatsächlich auf unsere naturgegebene Fähigkeit und Leichtigkeit der Erkenntnis der ethischen Grundbegriffe und Prinzipien hin; die ethischen Prinzipien selbst beruhen auf ontologischen Wesenszusammenhängen und können nicht durch die innere Erfahrung oder deren Analyse, auch nicht durch die Analyse des in uns allen lebendigen sittlichen Bewußtseins, sondern nur durch das Eindringen in die innerlich notwendigen Zusammenhänge der Begriffe: Sein, Gutsein, Ziel, sittliches Gutsein usw. erkannt werden.

vor ich die ersten ‚Anfänge' erkenne, muß ich sie wirklich schon vorher haben, sonst kann ich sie nicht erkennen; wenn ich sie aber schon vorher weiß, kann ich sie nicht mehr erkennen; ich weiß sie ja schon", löst Thomas v. A. also: Ich habe die ersten Prinzipien weder in der aktuellen Erkenntnis, noch in der habituellen (als im Gedächtnis schlummernde Erkenntnisse, wie Platon wollte) — etwas Wahres ist an beiden Ansichten —, sondern in einer Weise, die zwischen dem vollständigen Fehlen der Erkenntnis und der voll entwickelten Erkenntnis liegt; ich habe eine naturhafte Hinordnung zu der Erkenntnis der ersten theoretischen und praktischen Prinzipien[43]. Daraus fließt eine naturhafte aktuelle Erkenntnis der ersten Wesenheiten und Prinzipien. Von dieser nimmt, wie auch Aristoteles und Thomas lehren[44], alles Lernen und aller Lehrfortgang seinen Ausgang[45]. Die logischen Begriffe haben die natürlich entstandenen meist nicht zu ersetzen, sondern zu vollenden. Alles wissenschaftliche Suchen und Fragen, jede philosophische Analyse, alles reflex bewußte Lernen und Einsehen hat eine vorgängige Leitung vom Gesuchten her. Dieses war uns schon vorher, natura duce irgendwie bekannt[46].

Ohne die natürlich entstandenen Erkenntnisse wäre keine Wissenschaft möglich. Die wissenschaftliche Logik schließt an die natürliche an. Sie setzt nicht voraus, daß das Denken in seinen natürlichen Funktionen unrichtig oder fehler-

---

[43] Vgl. A. Hufnagel, Intuition und Erkenntnis nach Thomas v. A., BeitrGPhMA 31, 4 S. 212—216; ebd. die Belege.

[44] Vgl. Aristoteles, Anal. post. I 1, 71 a 1—2; S. Thomas, In 1 Anal. post. lect. 1 n. 9.

[45] Darum kann M. Heidegger sagen: Wenn wir nach dem Sinn von Sein fragen, muß uns dieser „schon in gewisser Weise verfügbar sein". „Wir bewegen uns immer schon in einem Seinsverständnis", einem „durchschnittlichen und vagen Seinsverständnis". „Aus ihm heraus erwächst die ausdrückliche Frage nach dem Sinn von Sein und die Tendenz zu dessen Begriff" (Sein und Zeit I, Halle 1927, 5). „In jeder Stimmung, bei der einem ‚so oder so ist', wird unser Dasein uns offenbar. Wir verstehen also Sein und entbehren doch seines Begriffes. Dieses vorbegriffliche Verstehen des Seins ist, bei aller Ständigkeit und Weite, meist ganz unbestimmt" und gibt sich in einer völligen Fraglosigkeit (Kant und das Problem der Metaphysik 217 f.). Jeder Begriff ist vor näherer Untersuchung vage und unbestimmt.

[46] Um naturhaft entstandenes Wissen handelt es sich, wenn in gewissen Begriffen, z. B. des Seins, Erkennens, der Wahrheit, Tugend usw. alle Menschen übereinstimmen und zu jeder Zeit übereingestimmt haben trotz der Verschiedenheit der Theorien, die über diese Begriffe aufgestellt sind.

haft verfahre, wohl aber, daß es durch reflex-wissenschaftliche Schulung eine höhere Vollkommenheit erreichen könne. Jede Analyse von Begriffen, jede apriorische Erkenntnis ist Auslegung dessen, was naturhaft immer schon implicite verstanden ist. Ebendarum auch kann und muß die wissenschaftliche Terminologie an den Sprachgebrauch anknüpfen; wir empfinden es als Härte, wenn die Terminologie eigenwillig ist. Und zwar hat der zum Verstandesgebrauch gelangte Mensch von allen Grundbegriffen immer schon ein naturhaftes Verständnis; und dieses Verständnis ist bei der wissenschaftlichen Bestimmung eines jeden einzelnen Begriffs irgendwie auch wirksam. Die sokratischen Fragen und die aristotelischen Definitionen setzen nicht mit unbefangener Selbstverständlichkeit die Kongruenz von Wort und Sache voraus, sondern knüpfen an die natura duce gewonnenen und in der Sprache festgehaltenen Begriffe an. Das sind nicht hohle Wortanalysen, nicht bloße Reflexionen über die Sprache, nicht bloße Berufungen auf die durchgängig herrschende Auffassung der Menschen, über deren Recht noch nicht entschieden ist, das sind vielmehr durch die Sprache angeregte Untersuchungen der Sache, die logisch analysiert, deren innere Struktur enthüllt wird. Um naturhaft entstandene Begriffe handelt es sich, wenn Sokrates-Platon immer von der Frage ausgeht: was meinen wir eigentlich, wenn wir schön, gerecht, gut sagen; wenn Aristoteles in seinem Philosophieren von dem Gebrauch der Begriffe ausgeht, wie er ihn im täglichen Leben vorfindet, und Äquivokationen klarstellt[47]. Die ἀρχαὶ ἄμεσοι des Aristoteles sind nicht bloße Sätze, sondern der Ausdruck von natura duce erkannten Prinzipien, die primär Seins- und

[47] Indem Sokrates und Aristoteles das taten, nahmen sie einen Standort ein, der verschiedenen Meinungen gemeinsam war, und konnten daher auch eine Verständigung herbeiführen. Aus demselben Grund schließt man so oft in der Philosophie an dasjenige an, was jedermann geläufig ist. Irgendwie wird das jede Philosophie tun müssen, wenngleich die kritische Prüfung auch dieses allen Geläufige in seinem Sinn und sachlichen Grund zu untersuchen hat. Zwischen wissenschaftlicher und natürlicher Erkenntnis besteht der Unterschied, daß die erstere reflex und deshalb nach geordneter Methode die Gründe ihrer Sätze erkennt, die letztere naturhaft erfaßt. Die Namengebung selbst wäre ihrerseits gar nicht möglich, wenn ihr nicht ein Sachverständnis voranginge. „Die Sprachen", sagt Leibniz, „sind der beste Spiegel des menschlichen Geistes, und eine exakte Analyse der Wortbedeutungen würde uns besser als irgendetwas anderes die Fähigkeiten des Verstandes erfassen lehren" (Nouv. essais III, VII § 6, Erdmann 325).

erst sekundär Erkenntnisprinzipien sind. Und nicht bloß an ihrem Ausgangspunkt knüpft die Wissenschaft an die natürlich entstandenen Erkenntnisse an, auch auf der Höhe ihrer Abstraktionen muß sie immer wieder zu ihnen zurückkehren und selbst in den tiefsten Ideen an ihnen Orientierung finden. Der seiner Natur nach auf Seinserfassung angelegte Intellekt, der unablässig strebt in innewohnender Kraft, erzeugt die Wissenschaften auf allen Stufen und auf allen Gebieten. Weil die naturhafte Erkenntnis immer der wissenschaftlich-reflexen voraus ist, deshalb auch ist es kein seltener Fall, daß man zuerst den Inhalt eines Satzes gewinnt und dann auf einem beschwerlichen Wege den strengen Beweis für ihn führt. Die logisch-reflexe Durcharbeitung des natura duce Erkannten ist immer eine mühevolle Arbeit, und viele Versuche und Umwege sind erfordert, bis der logische Aufbau und Zusammenhang herausgestellt ist[48], während die naturhaft vollzogene Erkenntnis und die in ihr gründende Tat rascher und treffsicherer sein können. Anderseits ist die reflex-wissenschaftliche Erkenntnis ihrer Natur nach eine höhere und vollkommenere Stufe als die bloß naturhafte und vorwissenschaftliche.

Das naturhafte Erkenntnisstreben steht seinerseits immer in einem Lebenszusammenhang; der Mensch in seiner Ganzheit steht zur Umwelt — zu Kosmos und Mitmenschen — in einer natürlichen Verbundenheit, in einer seelischen Aufgeschlossenheit, womit ein bestimmtes Eingestellt- und Gestimmtsein, ein In-Sympathie- und Antipathie-Stehen gegeben ist; darin gründen Affekt, Gefühl, Trieb und endlich das Verstehen. Das Verstehen seinerseits ist nicht ablösbar von der geformten und gestalteten Ganzheit des Seins und Lebens des Einzelnen, sondern innigst verknüpft mit den tiefsten Schichten seines ganzen Lebens. Wir haben also immer eine naturhafte Haltung, eine vorrationale, unformulierte Grundhaltung zum Sein, womit bestimmte Vorentscheidungen gegeben sind.

Der Verstand strebt kraft seiner Natur nach dem Wahren, er kann sich dem Verstehen von Sein gar nicht entziehen. Das naturhaft wirksame Verständnis sovieler Sachverhalte — der Welt und seiner selbst — gehört deshalb zur Wesensverfassung des zum Verstandesgebrauch gelangten Menschen, weil nach dem Prinzip „actus proprium est agere"

[48] Auch Aristoteles bekennt, daß er seine dialektisch-syllogistische Theorie allmählich, empirisch, probierend und experimentierend in mühevoller Arbeit gefunden habe (De sophist. elenchis 33, 184 b 1—3).

der Verstand, sobald die zum Erkennen erforderten Bedingungen erfüllt sind, ohne weiteres zum Auffassen und Verstehen von Sachverhalten übergeht, so daß der Eindruck entstehen könnte, als fiele uns eine große Fülle des Wissens ohne unser Zutun zu. Und doch ist es ein aktives Aufnehmen, Auswirkung einer tätigen, auf das Wahre hinstrebenden Kraft in uns; freilich wird der Verstand dabei auch immer von den Objekten bestimmt. Es ist also nicht so, als sei der zum Verstandesgebrauch gelangte Mensch als ein in der Hauptsache fertiges Sein aufzufassen, zu dem dann rein äußerlich das Seins-, Welt- und Selbstverständnis hinzukäme, sondern das Seins-, Welt- und Selbstverständnis folgt naturhaft aus dem Wesen des Verstandes. Darum ist auch auf der vorwissenschaftlichen Stufe des Erkennens die Welt für den Menschen kein Chaos, sondern zeigt sinnvoll gegliederte Einheiten und Zusammenhänge. Die aristotelische Logik hat mit Recht an den Niederschlag der Logik in der Sprache angeknüpft, und irgendwie wird das jede Logik tun müssen; die Bedeutungsanalyse hat ihre Aufgabe in der Philosophie; nur durch ein Mißverständnis kann man darin eine Vermengung logischer und grammatikalischer Fragen erblicken. Es gibt eine naturgebildete Hermeneutik des gewöhnlichen Lebens. Immer schließen wir an bekanntes, in Bewegung begriffenes, bereits geordnetes Denken an. Die Einstellung der Wissenschaft ist nicht völlig heterogen derjenigen des gemeinen Verstandes. Was auf dem Gebiet der Musik gilt, daß nur derjenige eine Beethoven-Symphonie verstehen wird, der durch Übung und letztlich durch Anlage dafür empfänglich ist, das gilt vom Verstehen eines jeden Begriffs; die Anlage zum Verstehen muß vorhanden sein. Das Philosophieren setzt immer schon nicht bloß ein durchschnittliches und vages Verständnis des Seins, sondern auch ungezählter anderer Begriffe voraus. Treffend sagt Pascal: „Wer sucht, hat bereits gefunden; wer aber erklärt, daß er nicht finde, hat in Wirklichkeit nicht angefangen zu suchen." Schon jede Frage wird aus einer bestimmten Haltung heraus gestellt. Die Kritik hat diese Eigentümlichkeit im Ansatz zu beachten und zu zeigen, wie trotzdem eine standpunktfreie Erkenntnis möglich ist. Nicht der Mensch überhaupt denkt, sondern der konkret-historische Mensch einer bestimmten Zeit, der aus einer bestimmten Situation heraus und in besonderer, eigener Weise fragt, dessen Denken aus der Fülle des durch persönliche Eigenart, Umwelt und Geschichte geformten und seine Formungsprinzipien in sich tragenden

geistigen Lebens hervorbricht, der trotzdem aber die partikularen Perspektiven seiner Situation durchbrechen und zu absolut gültigen Erkenntnissen gelangen kann.

Nicht nur die Philosophie, sondern auch jede andere Wissenschaft nimmt ihren Gegenstand als gegeben hin, d. h. nimmt ihn zunächst so, wie ihn das vorwissenschaftliche Erkennen hat, und gibt die Bestimmung seines Sinnes und die definitive Feststellung seiner Eigenschaften der näheren Untersuchung anheim. Daher spielt die Zergliederung der Begriffe, die wir von Gegenständen schon haben, eine so große Rolle im Leben der Wissenschaft. In jedem Begriff liegt die Aufforderung zu einer logischen Analyse. Die Sinngehalte der sinnfälligen Dinge, die wir naturhaft begrifflich erfassen, sind immer synthetische Einheiten. Ihre Analyse setzt also eine Synthese voraus[49]. Der gesunde Verstand gelangt natura duce auch da zu wahren Erkenntnissen, wo die bewußt vollzogene Leitung durch die Idee und Methode noch fehlt. Es leuchtet uns auch das „natürliche Licht der Vernunft". Die zur Entwicklung gelangte Vernunft ist immer wissenschaftsnahe und umgekehrt echte Wissenschaft immer lebensnahe. Metaphysik wird von Menschen nicht nur geschaffen in Systemen und Lehren, sondern der zum Verstandesgebrauch gelangte Mensch hat immer Seinsverständnis in verschiedener Hinsicht, treibt immer Metaphysik, natura duce. Aus diesem Grunde auch geht alles Philosophieren von einer bestimmten Weltanschauung aus, von einem naturhaft und unter dem Einfluß der Umwelt entstandenen Welt- und Menschenbilde. Die Philosophie ist nichts anderes als die reflex vollzogene Explikation des natura duce erlangten Seinsverständnisses. Die naturhafte Wahrheitstendenz des Geistes treibt über alle erreichten Stufen hinaus, sie ist der innere, nie ruhende Antrieb zur Philosophie, ein immer weiter drängender und zugleich richtunggebender Antrieb. Da gibt es keinen Stillstand.

Aus der Finalitätserwägung ergibt sich, daß die Metaphysik nicht nur als Naturanlage wirklich ist, sondern auch als Wissenschaft kritisch sich rechtfertigen läßt[50]. Es ist also nicht so und kann nicht so sein, wie Kant meint, daß unsere Vernunft einerseits den Naturtrieb habe, die Fragen der Metaphysik zu erforschen, anderseits aber unfähig sei, diese Fragen zu beantworten. Es kann auch nicht so sein, daß die theoretische Vernunft in den letz-

[49] Vgl. Kant, Kritik der reinen Vernunft B 133 f.
[50] Vgl. die bekannte Unterscheidung bei Kant, Kritik d. rein. Vern. B 21 f.

ten und höchsten Fragen ohnmächtig, dagegen die praktische befähigt sei, die Lösung herbeizuführen. Wenn freilich es öfter vorkommt, daß jemand in der Praxis richtiger sieht als in der Theorie, so zeigt sich dabei wohl der Unterschied der naturhaften von der wissenschaftlich-reflexen Erkenntnis: der Mensch geht naturhaft den richtigen Weg, den philosophisch-wissenschaftlich zu bestimmen sehr schwierig ist. Nicht aber ist unser Geist ein mit sich uneiniges, aus widerstreitenden Kräften und Tendenzen zusammengefügtes Werk des Zufalls, sondern ein einheitliches, sinnvolles Meisterwerk. Dazu bildet es keinen Widerspruch, daß sein Erkenntnisstreben in diesem Leben nie zur Ruhe kommt, sondern immer weitergeht. Vielmehr läßt sich gerade daraus, was hier nur angedeutet werden kann, der Nachweis führen, daß das Erkenntnisstreben ein Ziel hat, das jenseits dieses sterblichen Lebens ist: Gott, die unendliche Wahrheit.

Wie die naturhaften Tendenzen der einzelnen Fähigkeiten des Menschen nicht illusorisch sein können, so kann auch eine Fähigkeit zu einer andern aus dem Grunde nicht im Widerspruch stehen, weil sonst die gemeinsame Natur, in der die Fähigkeiten wurzeln, sich selbst widersprechend wäre. Daher kann niemals ein wirklicher Widerspruch bestehen zwischen Theorie und vernunftgeleiteter Praxis, zwischen Wissenschaft und Weltanschauung, „zwischen den Bedürfnissen des Gemüts und den Ergebnissen menschlicher Wissenschaft" (Lotze). Wo ein Widerspruch vorzuliegen scheint, wird eine eindringendere Untersuchung einen Irrtum aufdecken. Die Finalitätsbetrachtung zeigt den Grund, warum wir das, was wir naturhaft als notwendig für unser sittliches Leben erkennen, ebenso naturhaft für wahr in der Erkenntnisordnung halten. Wahrheitsordnung und ethische Ordnung sind naturnotwendig in Übereinstimmung[51]. Daß Gott unsern Geist mit „denknotwendigen Einbildungen" ausgestattet hätte, wäre ein Widerspruch in unserm Geiste. Isaak Newton konnte mit Recht das allgemeine Wort aussprechen: „Natura est semper sibi consona".

In dem Ineinandergreifen der menschlichen Fähigkeiten und der sie durchwaltenden Teleologie hat es seinen Grund, daß die großen Weltansichten nicht allein das Ergebnis theoretischen Nachsinnens und logischer Begriffsarbeit sind,

[51] Aus diesem engen Zusammenhang erklärt es sich wohl auch, wenn öfter die Tendenz sich zeigte, im Prinzip des Guten, in der Bedeutung der sittlichen Idee oder in der Gutheit der menschlichen Natur die höchste Sicherungsinstanz für die theoretische Wahrheit unserer Erkenntnis zu sehen.

sondern zugleich auch den Bedürfnissen des Herzens ihren Ursprung verdanken. Jede große Weltbetrachtung erfließt als eine dem großen Kunstwerk verwandte synthetische Schöpfung immer aus einem groß veranlagten Geist, ist zugleich Ergebnis einer freien verantwortlichen Entscheidung und enthält Forderungen der Lebensgestaltung. Sie wird in gleicher Weise die Forderungen des Verstandes und des Gemüts befriedigen.

Weil das Wahrheitsstreben ganz und gar positiv gerichtet ist und im Dienste des Lebensganzen steht, daraus erklärt es sich, daß wir wie auf allen Gebieten so auch in der Philosophie eine Abneigung empfinden gegenüber Werken, die in der Kritik aufgehen und keine positive aufbauende Arbeit leisten, daß wir von der Philosophie erwarten, daß sie dem Menschen Führer im Leben werde, daß sie Lehren bringe, die eine segensvolle Bedeutung haben für die Einzelnen und die Gesamtheit, die uns erheben, stärken und trösten können; wie Goethe sagt: „Was fruchtbar ist, allein ist wahr". Aufstellungen, die gegen naturhafte Überzeugungen verstoßen, werden unwillkürlich als ungesund bezeichnet. Wir wehren uns gegen einseitigen, erd- und lebensfernen Rationalismus, wir wollen im Leben sowohl wie in der Wissenschaft jede Situation, die innerlich gespannt und unausgeglichen ist, überwinden. Die Frage als solche hat den Charakter der Unabgeschlossenheit. Wir verlangen nach der Antwort; wir streben aus aller Problematik und Aporetik heraus zum Besitz der Wahrheit und seinen Segnungen. Nur die Wahrheit und Gewißheit löst Befreiung aus, Irrtum und Unsicherheit legen sich wie ein lähmender Zwang auf den, der unter ihren Bann gerät. Daß uns die Wahrheit an sich erreichbar ist, dafür ist die Garantie mit dem Intellekt selbst gegeben. Grillparzer hat das ernste Wort:

„Fluch jedem Wissen, das nicht aufwärts geht
Zu aller Wesen Herrn und einz'gem Ursprung."

Sokrates und Platon betrachteten es als sittliche Folgerung, den Skeptizismus zu überwinden. Wissenschaft und Leben bilden eine naturhafte Einheit. Die Resultate der Wissenschaft sind ins Leben zu übersetzen. Der Mensch soll nicht bloß ein Leben der Erkenntnis, sondern ein vollkommenes menschliches Leben führen.

Die Urteile des sensus naturae communis beruhen letztlich auf der Wahrheit des axiologischen Prinzips[52];

[52] Thomas leitet den Ursprung der allgemeinen Überzeugung von der Wahrheit der ersten Prinzipien aus der Ähnlichkeit

so namentlich das in scholastischen Büchern oft verwandte Axiom: „Quod ab intima natura rationali dictatur, non potest non esse verum". Das wissenschaftliche Denken analysiert die den naturhaften Überzeugungen innewohnenden Elemente und Rechtsgründe. Der Weg der Wissenschaft ist nicht der einzige Weg zur Erkenntnis der Wahrheit.

Veranlaßt durch die Lehre des hl. Thomas von dem Wert der naturhaften Prinzipienerkenntnis hat Pièrre Rousselot das oft zitierte Wort gesprochen: „Die Überzeugung von der Objektivität unserer Erkenntnis muß tiefer als in einem formulierten Prinzip, in der unmittelbaren Erkenntnis (conscience) gesucht werden, die der Geist von seiner eigenen Natur gewinnt, wenn er über seinen Akt reflektiert[53]". In der Tat beruht unser unerschütterliches Vertrauen von der Objektivität der Erkenntnis auf der naturhaft wahren Erkenntnis dieser Objektivität. Die Philosophie hat aber die Aufgabe, Ursprung, Wert und Bedeutung der naturhaften Erkenntnis und die in ihr enthaltenen Elemente zu untersuchen, und wird dabei unter anderm auch zum axiologischen Prinzip geführt[54].

---

der Natur her (De spiritualibus creaturis a. 9 ad 14) und verankert die Untrüglichkeit der Natur letztlich in der veritas increata (De ver. q. 11 a. 1).

[53] P. Rousselot, L'intellectualisme de S. Thomas[2], Paris 1924, 76 Anm. 2. Früher hatte Jacobi dem Idealismus gegenüber betont: auf eine unmittelbare, nicht weiter ableitbare und wahrhaft wunderbare Offenbarung der Dinge gründe sich unser „Glaube" an das wirkliche Dasein der Dinge, dieser ganz natürliche und gewöhnliche Glaube, der uns auf Schritt und Tritt begleitet, „ohne welchen wir weder zu Tisch noch zu Bett kommen". In der englischen Philosophie, zumal bei A. Collier und D. Hume spielt der Glaube (belief) als natürliche, gefühlsbetonte und lebendige Überzeugung von der Realität eines Objekts eine Rolle. Hume sagt: Die Natur hat uns hinsichtlich der Existenz der Körper keinen Zweifel gelassen. Es hat keinen Sinn zu fragen, ob es eine Außenwelt gibt, ob wir also daran glauben sollen oder dürfen, da wir in jedem Fall tatsächlich daran glauben und glauben müssen (Traktat über d. menschl. Natur, deutsch von Th. Lipps, Hamburg und Leipzig 1895, 250). Schleiermacher spricht vom „Überzeugungsgefühl" bezüglich religiöser Wahrheiten. Schon die alten Stoiker hatten gelehrt, ein Teil unserer Erkenntnisvorstellungen sei derart, daß sich an sie unmittelbar die Synkatathesis, die Zustimmung und Überzeugung anknüpfe, daß sie die Dinge ihrer wirklichen Beschaffenheit entsprechend darstellen.

[54] Hierher gehört ebenfalls der Gedanke, der in der schottischen Schule (Thomas Reid u. a.) stark betont wird: Das philosophische Denken erwächst aus der kritischen Besinnung auf das, was der gesunde Menschenverstand bereits vorgedacht hat, und ist letzten Endes nichts anderes als die wissenschaftliche Begründung dieses Vorgedachten. Aufgabe des Philosophen ist

Überall, wo eine Überzeugung in der menschlichen Natur als solcher ihren Ursprung hat, sind infolge des Charakters der Philosophie als Wissenschaft philosophische Erörterungen zwar notwendig, um den präzisen Sinn und den sachlichen Grund der Überzeugung reflex und wissenschaftlich zu erkennen, doch werden die kritischen Untersuchungen zu jenem sicheren und natürlichen Vertrauen führen, das unberührt jenseits aller Kritik steht.

Aus der naturhaften Überzeugung heraus, daß das Wahrheitsstreben des Verstandes sein Ziel erreiche, erklärt es sich, daß man so oft an Stelle der wissenschaftlichen Lösung der Probleme eine mit natürlicher Wahrheitserkenntnis vollzogene Entscheidung stellt. Das findet auf wissenschaftlichem Gebiete mit Vorliebe und oft unvermerkt bei den selbstverständlichen Wahrheiten statt, aber auch in vielen andern Fragen, besonders wenn sie für den Einzelnen oder die Gemeinschaft eine hohe praktische Bedeutung haben. Willensstarke Männer der Tat handeln aus ihrer natürlichen Einsicht heraus. Diese kann jedoch durch die wissenschaftliche Ergründung eine wertvolle Vertiefung erhalten und bedarf ihrer zur Orientierung und Sicherung.

Ein Spezialfall der naturhaften Hinwendung des Menschen zum Wahren und Guten ist die schon bei den Vätern immer wiederkehrende und die Jahrhunderte beherrschende naturhafte Gotteserkenntnis[55]. Ja, der bekannte englische Kardinal John Henry Newman spricht sogar von einem Primat des Gewissens und seiner naturhaften Stimme vor dem logisch arbeitenden Verstand[56], und Pascal unterscheidet den Gott der Philosophen von dem lebendigen Gott Isaaks und Jakobs, den lebendigen Gott der

---

es, der Ansicht des gemeinen Mannes weithin zu folgen und sich dessen Urteil zu unterwerfen, es sei denn, daß zwingende Gründe sich dem entgegenstellen. Wo immer eine wissenschaftliche oder philosophische Doktrin in eine Sackgasse gerät oder sich vor mehrere Alternativen gestellt sieht, da hat der Common Sense den Ausschlag zu geben und das Urteil über Wahr oder Falsch zu fällen. Der „gesunde Sinn" hat naturhaft ein „Empfinden", „Gefühl" für Wahr oder Falsch, er lehnt Auffassungen, die ihm widersprechen, als „wunderlich", „unvernünftig" oder gar „unsinnig" ab. Das Zeugnis des „gesunden Menschenverstandes" läßt sich am Ende nicht ungestraft vernachlässigen.

[55] Thomas v. A. betrachtet sie wohl als eine unentfaltete Kausalerkenntnis, vgl. C. gent. 1, 11 ad 4; S. th. 1 q. 2 a. 1 ad 1; q. 6 a. 1 ad 2. — Neuere Philosophen (Fichte, Helmholtz) haben in solchen Fällen von „unbewußten Schlüssen" gesprochen.

[56] Vgl. J. H. Newman, Philosophie des Glaubens, München 1921, 76—80.

Gnade von dem toten Gott der Mathematik. Aus dem Grunde der Seele fließt eine Erkenntnis Gottes[57] und eine Hinwendung zu Gott, die den Gottesbeweisen vorausliegt und den religiösen Menschen für Gott leben und sterben läßt. Newman gibt daher seinem Grammar of assent (Philosophie des Glaubens) als Motto das Wort des hl. Ambrosius: „Non in dialectica complacuit Deo salvum facere populum suum". In der Tat muß nicht jeder Weg zu Gott über ein Schlußverfahren gehen. Wir erfassen die Wahrheit auch natura duce[58]. Der Mensch hat nicht Zeit und braucht der natur-(Gott-) gegebenen Ordnung gemäß auch nicht zu warten, bis die Wissenschaft ihre Aufgabe vollendet hat. Wir haben von Natur aus eine unbefangen-selbstverständliche Erkenntnis der entscheidend wichtigen Beziehungen unseres Seins und Lebens, eine naturgegebene Einheits- und Ganzheitsschau. Jeder Philosophie liegen darum bestimmte Vorentscheidungen für eine bestimmte Welt- und Lebensanschauung voraus. Der religiöse Gottesbegriff kann sich sowohl auf der philosophischen wie auf der natürlichen Gotteserkenntnis aufbauen[59]. Wie man in religiö-

[57] Augustinus bekennt: Faciliusque dubitarem vivere me quam non esse veritatem, quae per ea, quae facta sunt, intellecta conspicitur (Conf. VII c. 10, PL 32, 742). Etwas Ähnliches bekennt Newman von sich. Die natürliche Gotteserkenntnis ist begleitet von der Willens- und Gefühlswendung zu Gott, doch ihrem Wesen nach nicht identisch mit dieser; sie ist Erkenntnis, allerdings nicht eine reflex-philosophisch vollzogene Erkenntnis der Gründe, nur in diesem Sinne also irrational.

[58] Darin hat es seinen Grund, daß solche, die in ihrem Denken mehr „intuitiv" vorgehen und die logische Zergliederung der Gedanken weniger bevorzugen, alles, was nach kunstgerechtem Gottesbeweis aussieht, am liebsten beseitigt sehen möchten und auch sonst subtile philosophische Erörterungen nicht besonders einschätzen. Man müsse den Begriffen der Logik den Rücken kehren und besonders in den höchsten und letzten Fragen sich offen zu einem nichtbegrifflichen Denken bekennen. Im Unlogischen und Irrationalen erfülle sich das Wesen des Menschen und seine Aufgabe vollkommener als in den abgebrauchten logischen Formen.

[59] Öfter sagt man, daß der Glaube, nicht aber Wissen und Argumente, Prinzip des Handelns seien. Newman meint: „Manch ein Mensch wird leben und sterben auf ein Dogma; kein Mensch will der Martyrer eines Schlusses sein" (l. c. 77); „Wenn wir für jedes Ding auf einem Beweis bestehen, werden wir niemals zum Handeln kommen" (79). Richtig ist, daß sowohl das Handeln wie selbst der Einsatz des Lebens nicht erst infolge eines Beweises, sondern auch kraft der naturhaften Erkenntnis vernunftgemäß erfolgen können. (Vom Wirken der übernatürlichen göttlichen Gnade ist hier nicht zu handeln.) Anderseits aber ist die wissenschaftliche Erkenntnis, die ebenfalls aus dem Urgrund der Seele entspringt, nicht weniger wie die natürliche Er-

ser Haltung Gott gern und nachdrucksvoll die „ewige Liebe" nennt, so führt die Metaphysik aus der Erwägung heraus, daß mit dem Aktus als solchem das Streben und Wirken gegeben ist, zu der Einsicht, daß Gott als actus purus absolut notwendig „die Liebe" ist; er „ist größer als unser Herz und versteht alles"[60].

Weil der Mensch in seiner Ganzheit naturhaft zum Wahren hingeordnet ist, deshalb hat man von jeher gesagt: Wir erkennen die Wahrheit nicht allein mit dem Verstand, sondern auch mit dem Herzen, dem Gemüt (par le sentiment). Namentlich Pascal spricht von der „logique du coeur", dem „ordre du coeur", „le coeur a des raisons que la raison ne comprend pas", Worte, die von Scheler häufig zitiert werden[61]. Von Pascal stammt das Wort: „Man muß zuerst die Religion liebenswert machen und dann zeigen, daß sie wahr ist". Franz Hemsterhuis (1721—1790) hat den Begriff des „organe morale". W. James verkündet weiteren Kreisen die Grundgedanken des Pragmatismus durch das Buch, das den Titel trägt: The will to believe: „Der Wille zum Glauben".

Alle unsere Fähigkeiten werden, bei normalem und dem Ganzen eingeordneten Vollzug, jede in ihrer Ordnung, dann die „Ruhe" finden, wenn ihre Aktivität vernunftgeleitet den Bedürfnissen ihrer Natur entspricht. Die Garantie dafür ist mit der Natur selbst gegeben.

---

kenntnis eine Quelle der Kraft. Das Wissen als solches will zwar frei von Gemüts- und Willenseinflüssen das erkennen, was ist; Hegel spricht mit Bezug hierauf von „der leidenschaftslosen Stille der nur denkenden Erkenntnis" (Logik, Vorrede zur 2. Ausgabe, SW 4, Glockner, 35). Doch wirkt das wissenschaftliche Erkennen seinerseits mit in dem lebendigen Strom des Lebens und gibt die reflex begründete Antwort auf die Frage nach seinem Sinn und Ziel.

[60] 1 Joh. 3, 20; 4, 8.

[61] Vgl. M. Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Halle 1921, 59 f., 261 f. Ferner: Ordo amoris. Schriften aus dem Nachlaß I, Berlin 1933, bes. 244. — Darin, daß im Menschen die Überzeugung lebt, daß er zur Wahrheitserreichung nicht auf die nachkommende Wissenschaft zu warten brauche, hat es seinen Grund, daß immer wieder, namentlich in Zeiten philosophischer Zerrissenheit, Bücher Aufsehen erregen, die aus der Abneigung gegen den kühlen kritischen Verstand und die philosophische Akribie geboren sind und intuitiv, aus allgemeinen Stimmungseindrücken heraus Synthesen aufstellen. Wir können die Wahrheit auch mit intuitivem Blick erfassen, in einem unmittelbaren Überschauen großer Seinszusammenhänge, und wissenschaftliche Erkenntnis von Bedeutung wird wohl zumeist aus großer Intuition entstehen.

Die iustitia in der Lehre des hl. Thomas.

Von Jakob Gemmel S. J.

In Zeiten des Neuaufbaus ganzer Rechtsordnungen erhebt sich der Blick von bloßer Gesetzeswissenschaft zur rechtsphilosophischen Betrachtungsweise. Was ist Recht und Gerechtigkeit? Wer von dieser Frage berührt ist, wird früher oder später der rechtsphilosophischen Höhenleistung des großen Jahrhunderts weltlicher und kirchlicher Rechtskodifikationen, dem Werk des hl. Thomas, begegnen. In ihm wirkten Christentum, Antike und das reiche mittelalterliche Rechtsempfinden zusammen.

Bei ihm treffen wir die in der heutigen Rechtswelt nach Überwindung eines müden Skeptizismus und Positivismus wieder so sehr begehrte Sachgerichtetheit. Seine Losung wird lauten: Gerechtigkeit und Gesetz sind auszurichten am Recht, d. h. an der Natur der Sache, am reichen Gemeinschaftsleben, am unverrückbaren Sein selbst.

Dieser Halt am Reichtum der objektiven Tatsächlichkeit hindert den hl. Thomas nicht, der Gesinnung, dem Subjekt das Seine zu geben. Auch hier folgt er nur dem wahren Sein, dem Wesen des Menschen. Nicht jede Rechtshandlung verdient nach ihm schon den Ehrentitel der Gerechtigkeit. Recht ist der Gegenstand; Gerechtigkeit ist Gesinnung, die Tugend des Handelnden. Seine Gerechtigkeitslehre ist also Gesinnungslehre. Und diese Tugend der Gerechtigkeit ist für ihn die höchste sittliche Tugend. Auch diese das Rechtsleben beseelende Haltung wird nach weitgehender Überwindung der Kantischen Trennung von Recht und Sittlichkeit ein neues Verstehen finden.

Die Vereinigung sachlichen Inhaltsreichtums vom Objekt her und einer tiefgehenden, menschenwürdigen Gesinnung im Subjekte, die Verbindung des Sachen-, Person- und Gemeinschaftswertes einschließlich des unentbehrlichen Gesetzeswertes in seiner Rechts- und Gerechtigkeitslehre verdankt der hl. Thomas nur seinem naturtreuen, folgerichtigen Ganzheitsdenken. Dieses schließt bei ihm jede einseitige Überspannung und jedes Übersehen der einzelnen Bestandteile des Rechtslebens aus. Gerade wegen dieser nicht gekünstelten, sondern organisch ganzheitlichen Systematik kann man im Aquinaten einen modernen Denker sehen. Nannte man doch ihn und Hegel die beiden größten Monisten — nicht ganz mit Unrecht. Doch ist beim hl. Thomas die Abneigung gegen das Wirklichkeitsfremde, Gekünstelte, Ein-

seitige ungleich stärker ausgeprägt als bei Hegel. Seine Wirklichkeitsnähe, sein Sinn für die feinen Unterschiede — die er nicht verwischt, — ist oft schon eine Erfüllung der besten Absichten der Phänomenologen.

Im Folgenden sollte die einheitliche Systematik der Gerechtigkeitslehre des hl. Thomas hervortreten. Darum werden nur die Grundlinien geboten. Viele Teilfragen der Thomasdeutung wie des gegenwärtigen Rechtslebens werden im großen Zusammenhang leichter überschaut. Es bedarf nicht des Hinweises, daß die Rechtslehre des hl. Thomas für die Katholiken von besonderer Bedeutung ist. Die großen sozialrechtlichen Kundgebungen der letzten Päpste können nur als Auswirkungen der Rechtsphilosophie und -theologie des hl. Thomas ganz gewürdigt werden[1]. Der I. Teil gilt dem Begriff der Gerechtigkeit, der II. den Gerechtigkeitsarten.

I. Der Begriff der Gerechtigkeit.

In der besonderen Sittenlehre, der zweiten Hälfte des 2. Teiles der Summa theologica, werden die für alle geltenden sittlichen Lebensaufgaben auf die göttlichen Tugenden Glaube, Hoffnung, Liebe und auf die Kardinaltugenden Klugheit, Gerechtigkeit, Starkmut, Mäßigung zurückgeführt. Nach der Darstellung der Klugheit, der Wegweiserin, geht der hl. Thomas auf die eigentliche Tugend der Tat ein, die Gerechtigkeit, die das ganze soziale Menschheitsleben trägt. Wegen dieser Bedeutung steht sie an der Spitze der sittlichen Tugenden[2]. Die Klugheit bereitet nur vor[3]. Aber auch Starkmut und Mäßigung, durch die das Innere geregelt wird, hat nur Mittelwert gegenüber der Tat. Darum muß auch alle Erklärung der Gesinnung, der Tugend der Gerechtigkeit ausgehen vom äußeren Werke.

1. Das Recht Gegenstand der Gerechtigkeit.

Nach dem hl. Thomas wird, wie jede Bewegung, so auch jeder Akt bemessen nach dem Ziel, dem Objekt. So wundern wir uns nicht, daß er seine Gerechtigkeitslehre mit der Frage nach dem Gegenstande der Gerechtigkeit beginnt: „Ob das Recht der Gegenstand der Gerechtigkeit sei“[4]. Wie

---

[1] J. B. Schuster S. J., Die Soziallehre nach Leo XIII. und Pius XI. 1935.

[2] 2, 2 q. 181 a. 1 ad 1.

[3] In his, quae pertinent ad activam vitam, cognitio non quaeritur propter seipsam, sed propter operationem: 1, 2 q. 69 a. 3 ad 2.

[4] 2, 2 q. 57 a. 1.

Aristoteles geht er zunächst vom Sprachgebrauch aus, in dem Wirklichkeit liegt. Die Gerechtigkeit, *iustitia,* ist benannt nach dem Gerechten, *iustum,* oder Rechte, *ius,* in dem stets ein Angleichen, *‚iustare'*[5], und damit eine Gleichheit, *aequalitas,* vorliegt. Damit ist gegeben eine äußere Sache oder Leistung sowie der Anspruch eines anderen, kraft dessen eben eine ‚Angleichung' gefordert wird. Das Rechte oder das Recht ist also die einem anderen in Gleichheit zu erstattende Schuld — *debitum aequale alteri.* Die Gerechtigkeit ist sodann die Gesinnung, die dieses Rechte leistet. Sie ist demnach die Tugend, die einem anderen das Geschuldete in Gleichheit erstattet. Die drei Objektbestandteile dieser Begriffsbestimmung sprechen deutlicher aus, was schon in dem „Jedem das Seine" der Ulpianschen Begriffsbestimmung der Gerechtigkeit liegt. Was besagen die drei Objektbestandteile? Der Gleichheit widerspricht das Zuwenig und das Zuviel; die Gleichheit wahrt zwischen ihnen die Mitte, die Sach-Mitte, *medium rei,* des Rechtes und damit der Gerechtigkeit. Woher stammt der Anspruch auf das Geschuldete? Diese Frage ist in der allgemeinen Sittenlehre, in der ersten Hälfte des 2. Teiles der Summa theologica, beantwortet worden. Der einzelne wie die verschiedenen Gemeinschaften haben von Natur aus, d. h. zuletzt kraft des ewigen Gesetzes des Schöpfers, der *lex aeterna,* dann aber auch durch das von dem ewigen Gesetze geforderte und geschützte positive Gesetz den Anspruch auf alles, was zu ihrem letzten Ziele führt. Der Gegenstand dieser naturgebotenen oder positiv-gesetzlichen Ansprüche ist das Recht. Es steht vollends im Dienste des ‚anderen', d. h. auch der Gemeinschaften, die durch das Recht ihren ewigen Beruf erfüllen sollen. Diese Begriffsbestimmung des Rechtes, dem die Gerechtigkeit dient, führt den hl. Thomas sofort auf den festen Boden des Objektiven. Diese Sachlichkeit, die ‚Sach'-Mitte gilt es zu hüten.

Die nichtscholastische Rechtslehre spricht in der allgemeinen Rechtseinteilung vom ‚objektiven Rechte' fast nur im Sinne des amtlichen Gesetzes; die von letzterem verliehenen Ansprüche stellen das ‚subjektive Recht' dar. Man beachte, schon am Ausgangspunkte zweier Rechtsphilosophien entscheidet sich alles Künftige. Die geschuldete Sache, nach Thomas das logisch erste, also das Rechte, Recht, geht bei der nichtscholastischen obersten Rechtseinteilung

[5] Zur heutigen Ableitung von *ius* vgl. Ph. Maroto, Institutiones iuris canonici I, 1919, 14.

leer aus. Bei Thomas steht die Sache im Vordergrund, die der Person gehört, die nur zu schützen das Gesetz berufen ist, das nicht bestehen könnte, gäbe es nicht vor aller ‚Rechtserzeugung' etwas zu schützen. Die Vernachlässigung dieses Dritten — Ersten — neben dem Gesetz und dem von diesem verliehenen Anspruch (der eigentlich mit dem Gesetze zusammenfällt) ist die Urquelle der extremen rechtsphilosophischen Irrtümer. Entweder muß der Gesetzespositivismus allen Inhalt schaffen oder aber, wenn man diesen unhaltbaren Standpunkt verläßt, muß ein subjektivistischer Idealismus Rechtsnormen ableiten ohne Gesetze, die aber inhaltlos, formal-logisch bleiben müssen; denn sonst bliebe neben dem Gesetze nur — das materielle, geltende Naturrecht!

Außer dem Objekt kommt beim hl. Thomas auch das Subjekt zu seiner Geltung. Zunächst im Rechthandelnden, sodann im ‚anderen', der Person- oder Gemeinschaftsbeziehung, der er dient.

2. Gerechtigkeit als Gesinnung. Das Rechte und Gute.

Das Rechte, *iustum,* kann schon seine Gemeinschaftsaufgabe erfüllen, wenn es mit Widerwillen, aus Zwang geschieht. Gerechtigkeit aber im vollen Klange schreiben wir nur dem zu, der das Rechte in menschenwürdiger Gesinnung, in Freiheit spendet. Die Gerechtigkeit als Tugend erfordert außer der Sachmitte, *medium rei,* die Gesinnungsmitte, *medium rationis,* die von der Klugheit geformt wird entsprechend der ewigen Sittennorm, dem Gottesbilde im Menschen und damit der göttlichen Güte und Macht selbst. In dieser Verbindung von Objekt und Subjekt wird das Rechte, *iustum,* zugleich gut, *bonum*[6]. Recht und Sittlichkeit sind also begrifflich getrennt als Gegenstand und Gesinnung; sachlich aber besteht die ewige, in Gott begründete Zielordnung: Person (gut) — Sache (Recht) — Person. Wird das Rechte zugleich gerecht getan, ist es auch gut; in diesem Sinne ist das Gerechte ein Teil des Reiches des sittlich Guten[7].

So empfängt die Gerechtigkeit ihre hohe Würde im Menschen und ihren reichen Inhalt im wahrhaft objektiven Rechte. Sie dient durch das Recht in der anderen Person

---

[6] Quandoque contingit, quod medium rationis sit etiam medium rei ..., sicut est in iustitia: 1, 2 q. 64 a. 2 c.

[7] Bonum comparatur ad iustum, sicut generale ad speciale: 1 q. 21 a. 1 ad 4. — Iustitia, secundum quod est specialis virtus, respicit bonum sub ratione debiti ad proximum: 2, 2 q. 79 a. 1 c.

und Gemeinschaft zuletzt Gott selbst und verwirklicht in dem sie Übenden das Gottesbild. Und mit dem ‚Naturrecht' erhält die ‚Naturgerechtigkeit' zuletzt von Gott selbst unzerstörbares Leben. Das Naturrecht ist ja nicht starr. Es ist das Recht des fließenden Lebens in den Personen und Gemeinschaften, das Recht der in der Wirklichkeit äußerst sachlichen und dinglichen Ansprüche. Das Wesen der Menschen und Dinge ist ewig, die Wesensbeziehungen aber sind ein stetes Sichwandeln im Dasein. So wandelt sich das Naturrecht der unveränderlichen Wesenheiten — nur — mit dem Daseinswandel der Beziehungen, denen die ewige Gottesverpflichtung folgt. Die Stammlersche Formel vom ‚Naturrecht mit wechselndem Inhalt' kann demnach nur so richtig verstanden werden: Naturrecht ist das Wesensrecht der Menschen mit ewigem Inhalt, dessen Verpflichtungsauswirkungen sich mit den wechselnden Daseinsbeziehungen der Menschen und Dinge ändern und eine Gemeinwohlregelung durch das positive Gesetz erfordern. Dieses im Wesen statische und gerade dadurch den Beziehungswandel dynamisch beherrschende Naturrecht teilt zugleich der ‚Naturgerechtigkeit' seinen Dynamismus mit, zu dem auch die Aufgabe der positiven Gesetzgebung, in Leitung und Unterwürfigkeit, gehört.

Dieses recht verstandene göttlich-menschliche Naturrecht und die ihm dienende Naturgerechtigkeit — sind sie nicht die Erfüllung der Sehnsucht der heutigen Rechtsphilosophie? Ergreifend leiht Larenz dieser Sehnsucht Ausdruck. „Freilich wohnt dem naturrechtlichen Gedanken eine, wie es scheint, fast unbesiegliche Kraft bei; denn er wurzelt in dem Sehnen des Menschen nach der Erkenntnis einer absoluten Gesetzlichkeit, die ihn hält, nach dem Besitz fester, unverrückbarer und unbezweifelbarer Maßstäbe ... Gerade in Zeiten stärkster Erschütterung des Wertbewußtseins, relativistischer und skeptischer Zersetzung des Überkommenen, kann der Wunsch nach dem Besitze eines solchen schlechthin gegebenen absoluten Maßstabes so übermächtig werden, daß dagegen alle Bedenken verstummen"[8]. Ein anderer, der wie Larenz trotz allem das Naturrecht ablehnt, bekennt: „In dem löblichen Bestreben, alle Willkür zu vernichten und sich darin (!) über das Naturrecht leuchtend zu erheben, hatte man das teure Kleinod der Gerechtigkeit mit

[8] Rechts- und Staatsphilosophie der Gegenwart 1935², 152. Vgl. J. Schwering in StimmZeit 66. Jg. 130. Bd. (1936) 153 ff.; 67. Jg. 131 Bd. (1936) 175 ff.

einer ungeheuren Dornenkrone von Paragraphen eingehegt, in der zwar nicht der Richter und nicht die Willkür hängen bleibt, wohl aber das Recht"[9].

Welches ist die Lösung, die diese neuesten, immerhin gerechteren Beurteiler des Naturrechts selbst bieten? Wie die ernsten Arbeiten von Larenz, Emge u. a. beweisen, ist der Gesetzespositivismus weithin verlassen, ebenso die inhaltleere ‚Rechtsidee' des neukantianischen Idealismus. Wie kann man dann noch dem Naturrecht entgehen? (Wir reden hier nicht von dem Pseudonaturrecht der individualistischen Willkür im 18. Jh.). Larenz beruft sich auf die Substanz des ‚Volksgeistes', der Idee und Wirklichkeit zugleich darstelle. Er selbst freilich warnt Rothacker vor der unhaltbaren Hegelschen Heiligsprechung aller Wirklichkeit[10]. Richtet sich diese Warnung nicht auch gegen die ‚konkrete Idee' des ‚Volksgeistes'? Fallen im gegenwärtigen russischen Volksgeiste Idee und Wirklichkeit zusammen? Der Volksgeist muß seine Norm empfangen vom Gesetze allein — oder vom Naturrecht mit dem von ihm gelenkten Gesetze — oder von der Inhaltlosigkeit und Willkür[11]. Das Wahre Hegels — ohne dessen Unhaltbarkeiten — ist im scholastischen Substanzdenken erfüllt, das alle Wirklichkeit nicht in toter Idee, sondern im Geiste Gottes aufhebt. Naturrecht und Naturgerechtigkeit nehmen in ihrem Wesen und Wandel an Gott teil, in dem Ruhe und Leben eins sind.

Der Thomaskenner und Jurist Dante zeigt den Zusammenhang: „O süßer Stern, durch was für Gemmen drückst, durch wieviel du mirs aus, es stamme unsre Gerechtigkeit vom Himmel, den du schmückst"[12].

---

[9] Th. Sternberg, Einführung in die Rechtswissenschaft I² (1912) 134.

[10] A. a. O. 162 Anm. 8.

[11] Hans Gerber (Volk und Staat. Grundlinien einer deutschen Staatsphilosophie: ZDKulturph 3 [1936/37] 15—56) glaubt beim Bemühen um den Rechtsstaatgedanken das Naturrecht ablehnen zu sollen, das er — ohne geschichtliche Quellenangabe — ein „System abstrakter, unmittelbar in sich beruhender Werte" (41) nennt. Soweit aus seinen Ausführungen Klarheit zu gewinnen ist, stehen nach ihm Recht und Gerechtigkeit „unter einer metaphysisch bestimmten, d. h. über alles Gegebene hinausweisenden Verantwortung" (41). Die Gerechtigkeit einer Volksindividualität bricht „in dem vor die Entscheidung gestellten Gewissen" (41) durch. — Dieses ‚Volksrecht' droht trotz der metaphysischen Verpflichtungsauffassung inhaltlich im Irrationalen unterzugehen, d. i. in Inhaltlosigkeit und Willkür.

[12] Zoozmann, Das Paradies 1912² XVIII 115 ff.

Die Personwürde des Gerechthandelnden hat ihr Gegenstück in der Würde der Personen, denen sie dadurch dient. „Der andere" in der Begriffsbestimmung der Gerechtigkeit bleibt darum näher zu erforschen.

3. Das Ziel der Gerechtigkeit: Der andere; Person und Gemeinschaft.

Der stehende Ausdruck des hl. Thomas lautet: „Die Gerechtigkeit geht auf den anderen", *iustitia est ad alterum*, oder, wie er auch gern mit christlichem Anklang sagt: Auf den Nächsten, *ad proximum*[13]. Doch erhebt sich die Frage, ob nicht der Mensch auch seinen eigenen Wesensteilen, etwa seinem Leib, gegenüber Gerechtigkeit üben kann und muß. Warum die Einschränkung dieser Tugend auf andere? Der hl. Thomas beruft sich auf die Tatsache, das Prinzip, daß jede Handlung im Vollsinn des Wortes, vorab jede verantwortliche Handlung nicht von einem Wesensteil, sondern zuletzt von dem eigentlichen Personträger, vom Personkern ausgeht. „Jede Wirkung ist dem Substanz- oder Personträger zuzuschreiben", *actiones sunt suppositorum*. Somit ist auch der Mensch trotz seines reichen Mikrokosmos als einziges Ganzes Träger aller Akte. Da nun die Gerechtigkeit Fordern und Erstatten einschließt, kann sie nicht in derselben Person sich im vollen Begriffe abspielen. „Nichts ist sich selbst gleich"[14]. Darum mag man wohl die Gerechtigkeit, die in der eigenen inneren Selbstordnung, wie in den Tugenden der Mäßigung, Starkmut besteht, Gerechtigkeit im weiteren „übertragenen" Sinne nennen[15].

Die Gerechtigkeit dagegen im echten, ‚wahren' Sinne, *sensu proprio*, erfordert nach dem hl. Thomas irgendwie Persontrennung in dem „anderen", damit eine wahre Anspruchs- und Leistungsangleichung erfolge. Doch steigt gleich die Schwierigkeit auch bei getrennten Personen auf: Ist nicht auch zwischen Gemeinschaft und ‚Glied' eine volle Loslösung ausgeschlossen, da das Gemeingut stets bereits auch dem Gliede gehört? Darum unterscheidet der hl. Thomas denn auch folgerichtig innerhalb der Gerechtigkeit im ‚wahren' Sinne, *sensu proprio*, eine engere Gerechtigkeitsklasse ‚im eigentlichsten Sinne', *iustitia proprie dicta*, die dem Rechte im ähnlich eigentlichsten Sinne, *simpliciter*

---

[13] 2, 2 q. 79 a. 1 c. — [14] 2, 2 q. 58 a. 2 c.

[15] Metaphorice in uno et eodem homine dicitur esse iustitia: 2, 2, q. 58 a. 2 c. — Auch die übernatürliche ‚Rechtfertigung' fällt nach dem hl. Thomas im Seinsbereich unter den Begriff der Gerechtigkeit im übertragenen Sinne: l. c. ad 1.

iustum, entspricht[16]. Dieser sachliche und terminologische Unterschied beider Stufen ‚wahrer' Gerechtigkeit ist für das Rechtssystem des hl. Thomas wesentlich. Recht und Gerechtigkeit im logisch reinen, scharfen Sinn liegen also nur vor, wenn die Partner — was das Rechtsgeschäft angeht — vollkommen gleichgestellte, dadurch ganz „getrennte", *distincti,* Personen (oder Fremdgemeinschaften) sind. Diese Gerechtigkeitsklasse, die Einzelwohlgerechtigkeit, *iustitia particularis,* umspannt die Tausch- und die Verteilungsgerechtigkeit, *iustitia commutativa* und *distributiva,* bei denen die Erstattungsgleichheit zwischen vollkommen gleichgestellten, ‚getrennten' Personen sich vollzieht (vgl. den 2. Teil).

Von dieser Einzelwohlgerechtigkeit unterscheidet der hl. Thomas stets die Gerechtigkeit des Gliedes gegenüber seiner Gemeinschaft, die natürlich auch eine ‚wahre' Gerechtigkeit ist, ohne aber logisch scharf dem Begriffe der Gerechtigkeit zu entsprechen; es ist dies die Gemeinwohlgerechtigkeit, *iustitia legalis.* In beiden Fällen aber, im ‚Fremdrecht' gegenüber Getrennten wie der eigenen Gemeinschaft gegenüber, wendet sich jeder Rechtsakt nach ihm, wie wir sahen, zuletzt an eine Person oder Personengemeinschaft, wie er auch stets ausgeht von einer Person und als wahrer Gerechtigkeitsakt von der Personwürde. Es zeigt sich, daß der hl. Thomas bereits der schönen Auffassung Ausdruck verlieh, die in unseren Tagen nach Scheler von Nik. Hartmann besonders ausgebaut wird: Jeder sittliche Akt gilt zuletzt einer Person.

Bevor wir die Gerechtigkeitsarten im einzelnen erwägen, muß der reiche Begriff der Gemeinschaft im Sinne des hl. Thomas uns beschäftigen. Auch hier zeigt sich seine Lebensnähe; er spricht in seiner Rechtslehre selten von ‚der' abstrakten Gemeinschaft, umso mehr von den einzelnen Gemeinschaften, deren Rechts- und Gerechtigkeitsleben eine große Mannigfaltigkeit und scharfe Unterschiede aufweist.

4. Die Gerechtigkeit in der Gemeinschaft Gott — Mensch.

Beginnen wir, der Wertordnung und dem Gebrauche des hl. Thomas[17] entsprechend, mit der Urgemeinschaft des

[16] Iustitia ergo proprie dicta requirit diversitatem suppositorum; et ideo non est nisi unius hominis ad alium: 2, 2 q. 58 a. 2 c. — Cum iustitia ordinetur ad alterum, ... est ... solum circa exteriores actiones et res ..., prout scilicet secundum eas homo alteri coordinatur: l. c. a. 8 c.

[17] 2, 2 q. 80 a. un.

Menschen, dem Urbilde seiner Gemeinschaften, dem Bunde Gott — Mensch. Mag der Mensch durch engste Blutbande verbunden sein — Gott ist er mit Blut, Geist, Sein unlöslich verbunden. Gewiß nennt der hl. Thomas die staatliche Gemeinschaft das höchste irdische Ganze, das der Menschengeist denken und gestalten kann[18]. Doch beweist dieses Wort schon, daß der Staat den Menschengeist zum Ausgangspunkte und darum zum Ziele hat, daß er auf dem Wege des Geistes zu dessen Ziele liegt. Dem gibt der hl. Thomas in klassischer Weise Ausdruck: „Der Mensch ist der staatlichen Gemeinschaft nicht ganz und mit all dem Seinen zugeordnet ...; aber alles, was er ist, kann und besitzt, ist auf Gott hinzuordnen"[19]. In äußerster Abhängigkeit vom Schöpfer nur hat der Mensch Dasein, Wesen, Wirken; diese Abhängigkeit bleibt auch, wenn in der Übernatur der Mensch durch die Gnade zur Gotteskindschaft, zur Teilnahme am Gotteswesen durch Verähnlichung mit den drei göttlichen Personen erhoben wird[20]. Auch in der Gemeinschaft der ewigen Seligkeit bleibt der Mensch eigenständige, unvermischte Person. Im Seinsbereich ist eben alle Gnade eine akzidentelle Bereicherung der Seele, der stets bleibenden Persönlichkeit. Der Heilige weist darauf hin, wie auch der hl. Augustinus diese Scheidung in der Gemeinschaft Gott — Mensch betont; er selbst vergleicht diese Trennung bei aller Einheit mit der Personwahrung des einzelnen in der Volksganzheit[21].

Man kann die Gott—Menschgemeinschaft gewiß eine Ganzheit nennen; aber diese Ganzheit bleibt nach dem ständigen Ausdruck des hl. Thomas „Ordnungseinheit", *unitas ordinis,* die eine Einheit selbständig bleibender Substanzen, Personen bezeichnet; es ist dies nie die Einheit oder Ganzheit eines einzigen verantwortlichen Personkerns. Wenn der hl. Thomas vergleichsweise in der Gemeinschaft dem ‚Stoff', den Personen, die einheitschaffende Wesens-‚Form'

---

[18] Necesse est, quod hoc totum, quod est civitas, sit principalius omnibus totis, quae ratione humana cognosci et constitui possunt: In Pol. Prol.

[19] 1, 2 q. 21 a. 4 ad 3.

[20] 3 q. 4 ad 3.

[21] Nihil enim prohibet dicere, quod homines, qui sunt plures simpliciter, sint unus quantum ad aliquid, puta unus populus; et, sicut Augustinus dicit lib. 6 de Trinit. (cap. 3), ‚diversum est natura spiritus Dei et spiritus hominis: sed inhaerendo fit unus spiritus', secundum illud 1 Cor. 6: ‚Qui adhaeret Deo, unus spiritus est': 3 q. 3 a. 6 ad 1.

gegenüberstellt, so ist in dieser Ordnungseinheit eben diese Ordnung, ordo, die beseelende Wesensform. Die Rechts- oder gar Liebeszuordnung der Gemeinschaftsglieder schafft die Einheit[22]. Diese Rechtszuordnung kann in einer Gemeinschaft wesensnotwendig sein, wie in den Gemeinschaften Gott—Mensch, Familie, Staat; sie kann in der Wahlgemeinschaft geschaffen werden und dann unter dem Vertrags-Naturrecht stehen. In dieser Rechtszuordnung jeder Gemeinschaft ist entscheidend die Autorität, von der die übrige Rechtsordnung selbst wieder Einheit und Kraft empfängt[23]. Diese Autorität ist in der Gott—Mensch-Gemeinschaft Gott selbst, zuhöchst als Liebe, der von seiten des Menschen Unterwürfigkeit, zuhöchst auch als Gegenliebe, entspricht. So kann man auch in dieser menschheitlichen Urgemeinschaft von einer — analogen — Rechts- und Gerechtigkeitsordnung sprechen, deren Einzelheiten von den Theologen erörtert werden. Der hl. Thomas spricht sogar von dem Gemeinwohl dieser Gemeinschaft, das Gott selbst erstrebt; es ist seine Güte zum Wohl aller[24]. Dementsprechend wird die Tugend der *religio* gefaßt als eine Anwendung der Gemeinwohlgerechtigkeit auf die höchste Gemeinschaft[25]. So entsteht ein wahrer Gottesstaat[26] oder

---

[22] Forma autem alicuius totius, quod est unum per ordinationem quandam partium, est ordo ipsius: In Met. XII lect. 12 (Cathala n. 2627). — Fit autem unum ex multis: uno quidem modo, secundum ordinem tantum, sicut ex multis domibus fit civitas et ex multis militibus fit exercitus; ... sed hi ... modi non competunt ad constitutionem unius naturae: C. Gent. IV c. 35 (Amplius. Nomen). — Unum corpus similitudinarie dicitur una multitudo ordinata in unum: 3 q. 8 a. 4 c. — Vgl. Lottin's Ausführungen über die *unitas ordinis:* BullThAncMéd 2 (1936) n. 1116; Lottin erhebt die Frage, ob die Ordnungseinheit in den gewöhnlichen Kategorien sich unterbringen lasse. Nach dem hl. Thomas ist der *ordo* eine *relatio.* Die Ordnungseinheit ist dem hl. Thomas sogar die einzige Möglichkeit, die Ähnlichkeit der Wirkung, der Schöpfung, mit der Ursache, dem einen Schöpfer, zu erklären: Creatura assimilatur Deo in unitate, in quantum unaquaeque in se una est, et in quantum omnes unum sunt unitate ordinis: De pot. q. 3 a. 16 ad 2.

[23] Necesse est, quod ... a duce sit ordo exercitus, cum ordo exercitus sit propter ducem: In Met. XII lect. 12 (Cathala n. 2631).

[24] Quidquid vult (Deus), vult sub ratione boni communis, quod est sua bonitas, quae est bonum totius universi: 1, 2 q. 19 a. 10 c. — Ea autem, quae sunt in se ipsis diversa, considerantur ut unum, secundum quod ordinantur ad aliquod bonum commune, et ideo lex aeterna est una, quae est ratio huius ordinis: 1, 2 q. 93 a. 1 ad 1.

[25] Ad iustitiam vero generalem pertinet, facere bonum debitum in ordine ad communitatem et ad Deum: 2, 2 q. 79 a. 1. —

Christusstaat, dessen Soziologie nach Umfang und übernatürlicher Gnadenverfassung der hl. Thomas in seiner Quaestio über Christus als das Gnadenhaupt seines geistigen Leibes, der Kirche, in tiefer Weise schildert[27]. Die christliche Liebe vorab ist berufen, alle Menschen als Gottbilder und Erlöste zu der ewigen Gotteinheit zu führen. So geht das nach dem hl. Thomas alles beherrschende dynamische Weltgesetz in Erfüllung: „Das ist die Weltordnung, daß das eine das andere zu Gott zurückführt"[28].

Gerade aber in dieser Urgemeinschaft Gott—Mensch mit höchster Gemeinwohlgerechtigkeit und überreicher Verteilungsgerechtigkeit zeigt sich das Unvermögen, in Gleichheit die Dankes- und Rechtsschuld abzutragen. Der hl. Thomas verweist auf das Psalmistenwort: Quid retribuam?[29] Die *religio* ist demnach wohl ‚wahre' Gerechtigkeit, kann aber nicht Gerechtigkeit im eigentlichen Sinn, *iustitia proprie dicta,* sein.

5 Die Gerechtigkeit in der Familiengemeinschaft.

Durch den Seinsursprung ist der Mensch nach Gott am engsten seinen Eltern verbunden[30]. Er ist wie ein Stück des Vaters, *aliquid patris.* Darum findet sich im Kind—Vaterverhältnis, im *ius paternum,* wohl wieder ‚wahre' Gerechtigkeit, aber nicht die eigentlichste[31]. Hier hat vor allem die Tugend der Ehrfurcht, *pietas,* ihre Stätte. Ähnliches gilt für das Diener—Herrenverhältnis, das *ius dominativum.* Da im eigentlichen Ehe-Verhältnis Gleichheit besteht, unbeschadet des Vorrangs des Vaters als Familienhaupt, findet der hl. Thomas im Gattenrecht schon einen Anklang an das ‚Fremdrecht' ganz Gleichgestellter[32]. Doch bleibt das Gattenrecht, *ius uxorium,* wie die beiden übrigen Rechtsverhältnisse, ein Bestandteil des seine Eigenart wah-

---

Der hl. Thomas beschränkt also die Gemeinwohlgerechtigkeit nicht auf den Staat, wie Höffner meint: Soziale Gerechtigkeit und soziale Liebe, 1936, 32.

[26] Praecepta legis divinae ordinant hominem ad quandam communitatem seu rem publicam hominum sub Deo: 1, 2 q. 100 a. 5 c.

[27] 3 q. 8.

[28] In hoc autem ordo rerum consistit, quod quaedam per alia in Deum reducuntur: 1, 2 q. 111 a. 1 c.

[29] 2, 2 q. 80 a. un.

[30] 2, 2 q. 101 a. 1.

[31] 2, 2 q. 57 a. 4 ad 1.

[32] 2, 2 q. 57 a. 4 c.

renden Familienrechts, *ius oeconomicum*. Es bedarf keines Hinweises, daß auch in dieser Gemeinschaft, ähnlich wie in der religiösen Gottgemeinschaft, das Fehlen des Rechtes ‚schlechthin', *simpliciter*, keine Entwertung bedeutet[33]; die Verbundenheit in diesen ‚Ordnungseinheiten' kann so groß sein, daß sie wie ein wahres Ganze wird und ihre Gerechtigkeit sich der Gerechtigkeit im ‚übertragenen' Sinne nähert.

6. Die Gerechtigkeit gegenüber den übrigen Gemeinschaften; Staat und Gesellschaft.

Auch der Staat ist Seinsursprung. In Angelegenheiten des äußeren Gemeinwohls ist die Familie sogar der Gesetzgebung dieser vollkommenen Gesellschaft, des Staates, als sein Glied unterworfen. Die Gemeinwohlgerechtigkeit gegenüber dem Staat steht über der in der Familie; ebenso gebührt ihm die Tugend der Ehrfurcht, *pietas*, ähnlich wie den Eltern. Doch haben die Eltern als näherer Seinsursprung den Vorrang im Bereiche der Ehrfurcht. Es ist das kein Widerspruch. Das Gemeinwohl gehört der Ziel-

---

[33] Zu 2, 2 q. 57 a. 4 ad 3 sagt Suarez treffend: Particula ‚simpliciter' non excludit proprietatem et veritatem iustitiae, sed excludit ... rigorem iustitiae: De iustitia Dei, sect. 3 n. 33. — R. G. Renard O. P. bemerkt in RevScPhTh 24 (1935) 398 auf Grund derselben Stelle 2, 2 q. 57 a. 4 ad 3, auch das Kirchenrecht sei wie das Familienrecht ‚ius imperfectum', weil die Taufe alle zu Gliedern Christi mache und eine volle *alteritas* ausscheide. Das dürfte nicht mißverstanden werden. Es ist zu beachten, daß außer der übernatürlichen Christusgemeinschaft, die im Staate übrigens in der Geschöpfverbundenheit ihr Gegenstück hätte, in der Kirche eine vollkommene menschliche Gesellschaft, *societas perfecta*, vorliegt, wie R. anderswo auch betont (401). Der hl. Thomas sagt: Ecclesia secundum statum viae est congregatio fidelium: 3 q. 8 a. 4 ad 2. Diese menschliche Gesellschaft ist nach den Kategorien der menschlichen Soziologie zu begreifen, die der vollkommenen Gesellschaft Jurisdiktion und Gesetzeskraft zuschreibt. Das kirchliche Vermögensrecht z. B. setzt eine *alteritas* wie unter Staatsbürgern voraus. Gegenüber einer Anschauung, die in Staat und Kirche zusammen eine einzige vollkommene Gesellschaft sieht, müßte eine Angleichung des Kirchenrechts an das Familienrecht näher umschrieben werden. — In dem genannten Artikel des hl. Thomas wird das *ius sacerdotum* usw. (vgl. Dig. I 1, 2 u. c. 11 Dist. I) dem strengen Recht, *simpliciter iustum*, wie es unter solchen gilt, die nur das Staatsoberhaupt über sich haben, zugezählt; vgl. corp. art. und 1, 2 q. 95 a. 4 arg. 3; Schmalzgrueber, Ius eccl. univ., Diss. prooem. § 5 n. 153. — R. wird diesen auch menschlichen Charakter der Kirche umso mehr anerkennen, als er sonst in seinem Artikel das Kirchenrecht fast zu sehr auf das Menschliche beschränkt (405): Les dogmes ne vieillissent pas, mais les lois canoniques vieillissent.

betrachtung an, die Ehrfurcht der Ursachenreihe[34]. Gregor von Valencia wirft die den Sinn der Ehrfurcht gegenüber dem Seinsursprung gut erhellende Frage auf — die er bejaht —, ob diese Ehrfurcht nicht dem Geburtsvaterlande in höherem Maße gebühre als dem etwaigen Wahlvaterlande[35].

Außerhalb der Kreise Familie, Staat, Kirche zeigte sein Jahrhundert dem hl. Thomas ein weiteres blühendes Gemeinschaftsleben. Die Wichtigkeit dieser Untergemeinschaften im Staat wird heute wieder neu entdeckt. Über das Recht der organischen ‚Institutionen', auf das in Frankreich vorab Hauriou hinwies, schreibt zutreffend R. G. Renard, O. P.: „Le droit, en effet, n'est pas, de soi, un phénomène étatique; il n'y a pas de communauté, corporation, institution, qui, en s'organisant et donc en se différenciant, n'engendre, de quelque façon que ce soit, une discipline, une régulation, un droit: ubi societas, ibi ius"[36]. Der Grundsatz: Wo Gemeinschaft, da Recht — ist, mit gebührender Überordnung der staatlichen Gemeinschaft in ihrem Bereiche verstanden, die unumgängliche und von jeher wortlose tatsächliche Überwindung des wirklichkeitsfremden Rechtspositivismus gewesen. Er ist aber auch die einzige Überwindung des alles Gesellschaftsleben entleerenden Individualismus wie des in der Wirkung darin gleichbedeutenden Kollektivismus. Wir sahen, daß der hl. Thomas jeder Gemeinschaft ihr Gemeinwohl, ihr Recht und ihre Gerechtigkeit zuweist. Dies betonen u. a. auch Tonneau[37], Faidherbe[38]. J. B. Schuster weist auf das Ordensrecht der Kirche als Beispiel für solches Recht der Untergemeinschaften hin[39]. Eine umfassende Darstellung dieses echten ‚Sozialrechts' bietet neuestens Meßner[40]. Für die wahre Wertung des Rechtes der Untergemeinschaften, vorab der Familie, ist es wichtig, trotz ihrer üblichen Einordnung in die Sphäre des ‚Privatrechts' in ihnen echte, zum Teil gottgewollte und somit naturnotwendige Gemeinschaften zu erblicken und das Eintreten für ihre Belange nicht blind-

---

[34] 2, 2 q. 101 a. 3 ad 3; q. 101 a. 1; q. 102 a. 3 ad 1, ad 2; q. 122 a. 5, a. 2.
[35] Comment. Tom. III. (Lyon 1619) Disp. V. q. 2 punct. 2; Sp. 834.
[36] RevScPhTh 24 (1935) 401.
[37] BullThom (1935) S. 495 ff.
[38] Vgl. Schol 11 (1936) 621.
[39] Schol 11 (1936) 231.
[40] Die berufsständische Ordnung (1935).

lings als Individualismus oder Liberalismus zu brandmarken; die wahrhaft nationale Frage wird oft sein, welches Gemeinwohl der Nation unentbehrlicher sei[41]. Card. de Lugo äußert die Ansicht, gegenüber engeren Gemeinschaften könnten leichter schwere Verfehlungen entstehen als selbst dem Staate gegenüber[42].

Der „andere", dem die Gerechtigkeit dient, umspannt begrifflich somit einzelne, aber auch alle Gemeinschaften bis zur alle übrigen umfassenden Gottgemeinschaft. Der Begriff der Gerechtigkeit erscheint in seiner Reichhaltigkeit vom Subjekt her wie vom sachlichen wie persönlichen Objekt her.

II. Die Arten der Gerechtigkeit.

Nach Klärung des Begriffes Gerechtigkeit mit ihrer Angleichung an die vielfachen Sach-, Person- und Gemeinschaftsbeziehungen können nach dem Gesetze, daß die Akte dem Objekt folgen und von ihm spezifiziert werden, die Gerechtigkeitsarten nach der Lehre des hl. Thomas leichter unterschieden werden. Im Gemeinschaftsganzen wiederholen sich die allgemeinsten Beziehungen jedes Ganzen: Die Beziehung der Teile zum Ganzen, des Ganzen zu den Teilen, der Teile unter sich. Die Gerechtigkeit der Glieder dem Gemeinwohl gegenüber ist die Gemeinwohlgerechtigkeit, *iustitia legalis;* die Gerechtigkeit der Autorität gegenüber den Gliedern ist die Verteilungsgerechtigkeit, *iustitia distributiva,* die Gerechtigkeit der Glieder unter sich ist die Tauschgerechtigkeit, *iustitia commutativa,* wobei beide letzteren unter dem Begriffe Einzelwohlgerechtigkeit, *iustitia particularis,* zusammengefaßt werden.

1. Die Gemeinwohlgerechtigkeit.

a) Die unmittelbare Gemeinwohlgerechtigkeit, *iustitia legalis essentialis.*

Da die Gemeinwohlgerechtigkeit in den vollkommenen Gemeinschaften wie in allen Gemeinschaften dem Gemeinwohl sovieler Mitmenschen dient, ist sie für den hl. Thomas wie für Aristoteles, der sie mit der Pracht des Morgen- und Abendsterns vergleicht, die höchste Art der Gerechtigkeit[43]. Ihr Wesen wird durch den deutschen Ausdruck

---

[41] Vgl. H. Rommen, Der Staat in der katholischen Gedankenwelt, 1935; darüber Schol 11 (1936) 588.

[42] Disp. de iust. et iure. Tom. I. Disp. 1. Sect. 4 n. 66. (Lyon 1670).

[43] 2, 2 q. 58 a. 12 c.

Gemeinwohlgerechtigkeit treffender wiedergegeben als durch das Wort ‚gesetzlich', *legalis,* das wohl Anlaß war für die Mißdeutung, sie erstrecke sich nur auf den Staat oder gar nur auf das positive Gesetz. Der hl. Thomas erklärt ausdrücklich, sie beziehe sich auf das Gemeinwohl ‚einer' Gemeinschaft[44]; sie wurde, weil auch das Gesetz dem Gemeinwohl dient, wegen dieser gleichen Zielrichtung nach dem Gesetze benannt. Suarez gibt den Gedanken des hl. Thomas getreu wieder: Die Gemeinwohlgerechtigkeit heiße *legalis,* „non, quia ad illam spectat ... parere legibus, hoc enim obedientiae est, sed quia, sicut lex, ut iusta sit, debet commune bonum primario respicere, ita haec iustitia illud maxime procurat"[45].

Das Mißverständnis, die *iustitia legalis* beschränke sich auf das Gesetz, wurde genährt durch eine andere Fehldeutung, die den häufigen Ausdruck ‚gesetzliche Schuld', *debitum legale,* welche Schuld beim hl. Thomas meist mit dem Gerichtszwange in Verbindung gebracht wird, ohne weiteres der ‚gesetzlichen' Gerechtigkeit entsprechen ließ. Das Wort *legale* hat aber in *debitum legale* eine ganz andere Bedeutung. Das *debitum legale,* meist dem *debitum morale* oder der *caritas* gegenübergestellt, ist die vor Gericht erzwingbare Schuld der Tauschgerechtigkeit, wie der hl. Thomas ausdrücklich betont[46]. Suarez bemerkt daher mit Recht, der hl. Thomas verstehe das debitum legale nicht so, „quia obligatio oriatur ex lege, sed quia est perfecta obligatio, quam leges et iura custodiunt"[47]. Hieraus ergibt sich die rechte Deutung auch der Stelle des wichtigen art. unicus, 2, 2 q. 80, worin die *principalis virtus iustitiae* dem *debitum legale* zugewiesen wird. Die Stelle entspricht vollkommen der Gesamtlehre des hl. Thomas, der die Einzelwohlgerechtigkeit mit der Tauschgerechtigkeit die eigentliche Kardinaltugend der Gerechtigkeit nennt, wie im folgenden gezeigt wird.

Wie die Gemeinwohlgerechtigkeit sich auf alle Gemeinschaften erstreckt, ist sie dem Gesagten zufolge nach dem hl. Thomas vor allem auch iustitia legalis naturalis[48]. Be-

---

[44] 2, 2 q. 58 a. 5 c.

[45] De iustitia Dei, sect. 4 n. 7.

[46] Recompensatio debiti legalis pertinet ad iustitiam commutativam: 2, 2 q. 108 a. 2 ad 1; das *debitum legale* entsteht z. B. aus dem Vertrage: 1, 2 q. 60 a. 3; 2, 2 q. 106 a. 1 ad 2 — aus dem *mutuum:* l. c. a. 5 — aus Eigentumsansprüchen: l. c. a. 4 ad 1; vgl. auch 2, 2 q. 102 a. 2 ad 1; q. 114 a. 2 c.

[47] De gratia, lib. 12 cap. 30 n. 40.

[48] Dies betont auch Schilling: ThQschr 116 (1935) 267 ff.

deutet das Gemeinwohl doch die sich stets neu, lebendig integrierende Vorbedingung, daß den immerdar wechselnden Zielen und Nöten der Gemeinschaftsglieder entsprochen werde durch gerechte Verteilung der Güter und Pflichten. Die Gemeinwohlgerechtigkeit ist das oben geschilderte, im Wesen statische, im Beziehungswandel dynamische Naturrecht mit seiner Naturgerechtigkeit, angewandt auf Pflichten und Rechte gegenüber dem Gemeinwesen. Im Gesetzgeber ‚leitend', *architectonica,* im Untergebenen ‚helfend', *administrativa,* muß die Gemeinwohlgerechtigkeit den Forderungen des ewigen Gesetzes und den entsprechenden positiven Gesetzen nachkommen, aber in ‚schöpferischer Rechtsgestaltung', *voluntaria iustificatio,* wie der hl. Thomas sagt, auch über das geschriebene Gesetz hinaus[49]. Der treffendste Ausdruck hierfür ist die Lehre von der dem Naturrecht folgenden Billigkeit, die, dem geschriebenen Gesetze stets übergeordnet, alle Gemeinwohlgerechtigkeit leiten muß[50].

b) Die mittelbare Gemeinwohlgerechtigkeit, *iustitia legalis generalis.*

Ist die naturrechtliche und positivrechtliche Gemeinwohlgerechtigkeit schon mit dem Gemeinwohl selbst dynamisch zu fassen, so steigert sich der Dynamismus, der gerade dieser Tugend eignet, durch die Möglichkeit und ihren Beruf, auch alle übrigen Tugenden des Menschen mittelbar auf das Gemeinwohl hinzulenken, ohne deren nächstes Objekt — theoretisch oder praktisch — zu gefährden. Geht sie unmittelbar, actu elicito, auf das Gemeinwohl, entsprechend ihrem Eigenziel, nennt der hl. Thomas sie wesentlich, *iustitia legalis essentialis;* als mittelbar auf das Gemeinwohl hinlenkende heißt sie *generalis,* nicht im Sinne von generisch, sondern als *generans, causans,* den *actus imperatus* der anderen Tugenden ‚erzeugend'[51]. Ähnlich kann ja die *caritas* (akzidentelle) *forma,* oder *‚mater'*, aller Tugenden sein[52]. Der Hinlenkung auf das Gemeinwohl sind sogar die der Selbstvervollkommnung dienenden Tugenden der Gerechtigkeit im ‚übertragenen' Sinne, wie Starkmut, Mäßigung zugänglich, da jede Vervollkommnung des Teiles das Ganze fördert — ein Hinweis auf die auch nationale

---

[49] Er sagt von der *iustitia legalis* als *voluntaria iustificatio:* Ex proprio arbitrio id, quod iustum est, homo secundum eam servat, non secundum legem scriptam: 2, 2 q. 80 a. un. ad. 4.

[50] 2, 2 q. 120 a. 2.

[51] 2, 2 q. 58 a. 6; 1, 2 q. 60 a. 3 ad 2.

[52] 2, 2 q. 23 a. 8.

Bedeutung echter Persönlichkeitskultur[53]. Selbstredend ist auch die Verteilungsgerechtigkeit und das weite Feld der Tauschgerechtigkeit, etwa im Vertragswesen, für das Gemeinwohl von größter Bedeutung.

Doch wird die Beziehbarkeit aller Tugenden auf das Gemeinwohl, gerade weil sie allen gemeinsam ist, in der Spezifizierung der Einzeltugenden, die dem nächsten Einzelziel folgen muß, vom hl. Thomas konsequent ausgeschaltet, was für das Verständnis seines Rechtssystems wesentlich ist. Würde man die generische Gemeinwohlbeziehung bei der Artunterscheidung einbeziehen, gäbe es — nur eine Tugend, die *iustitia generalis*. Da das nicht angeht, muß die Gemeinwohlbeziehung bei all ihrer Bedeutung bei der Unterscheidung ausgeschlossen werden[54]. Daß diese methodische Folgerichtigkeit auch der Natur der Sache entspricht, wird sich aus dem Folgenden ergeben.

2. Die Einzelwohlgerechtigkeit, iustitia particularis.

Angesichts der zahlreichen Gemeinschaftsbindungen taucht die Frage auf: Gibt es überhaupt strenge Gleichheitsgerechtigkeit unter Gleichgestellten, ganz ‚Getrennten', ein *debitum aequale aequali*? Es bleibt das ‚Fremdrecht' zwischen denen, die nur das gemeinsam haben, daß sie in derselben Staats- oder doch Rechtsordnung leben, die auch hier noch und gerade hier ein Band ist und die Aufgabe hat, die oft Verlassenen, Einsamen, im Konkurrenzkampfe wie ‚Feinde' sich Gegenüberstehenden nach Recht und Gerechtigkeit zu schützen. Hier liegt Recht schlechthin, *iustum simpliciter*, und Gerechtigkeit im ‚eigentlichsten' Sinne, *iustitia proprie dicta*, vor[55]. Gewiß geht auch die Gemeinwohlgerechtigkeit mittelbar auf die einzelnen[56]; aber es muß auch eine Gerechtigkeitsart geben, die unmittelbar auf die einzelnen geht[57]. Hier zeigt sich die Folgerichtigkeit des Prinzips, daß jede Bewegung, jeder Akt nach seinem Eigenziel beurteilt und benannt wird[58]. Es handelt sich um die Tausch-, *iustitia com-*

---

[53] 2, 2 q. 58 a. 5, a. 7.

[54] Iustitia condividitur seu connumeratur aliis virtutibus non in quantum est generalis, sed in quantum est specialis virtus: 2, 2 q. 58 a. 5 ad 1; vgl. a. 7.

[55] 2, 2 q. 57 a. 4 c.

[56] 2, 2 q. 58 a. 5.

[57] 2, 2 q. 58 a. 7.

[58] Motus accipit speciem a termino ad quem: et ideo ad iustitiam legalem pertinet ordinare ea, quae sunt privatarum persona-

mutativa, und die Verteilungsgerechtigkeit, *iustitia distributiva;* sie heißen zusammen *iustitia particularis,* weil *ad particularem,* auf den einzelnen, gerichtet[59].

Auch hier gilt, daß diese ‚Privaten' oft Untergemeinschaften, etwa Familien, darstellen, daß es sich also nicht um eine Gerechtigkeit im Dienste des ‚Individualismus' handelt; aber auch die letzten einzelnen, das Ziel aller Gemeinschaften, verdienen besonderen Rechtsschutz, da die Gemeinschaften oft von selbst mit Macht ihr Ziel sichern können; aus dem Einzelwohl entspringt das Gemeinwohl wie umgekehrt. Der Ausdruck Einzelwohlgerechtigkeit dürfte, der Gemeinwohlgerechtigkeit entsprechend, diesen Tatbestand gebührend wiedergeben. Somit gilt in allen Gerechtigkeitsarten: „Wesensmoment des Rechts ist seine Sozialfunktion"[60]. Wo der hl. Thomas die Gerechtigkeit als die höchste sittliche Tugend preist, nennt er zunächst die Gemeinwohlgerechtigkeit, fügt aber bei, auch die Einzelwohlgerechtigkeit stehe über den Tugenden, die dem eigenen Selbst dienen, da sie auf den ‚anderen' gehe und so des anderen Gut werde, „et sic iustitia quodammodo est bonum alterius"[61]. Bei der Einteilung des Dekalogs betont er, nach den Geboten gegenüber Gott und den Eltern, der *religio* und *pietas,* sei die ‚eigentlichste' Gerechtigkeit, *iustitia proprie dicta,* eingeschärft worden, die ‚unterschiedslos' gegenüber allen gelte[62].

---

rum, in bonum commune; sed ordinare e contrario bonum commune ad personas particulares per distributionem, est iustitiae particularis: 2, 2 q. 61 a. 1 ad 4.

[59] Greg. von Valencia, Comment. Tom. III. (Lyon 1619) Disp. V. q. 2 punct. 2; Sp. 826.

[60] E. v. Kienitz, Artikel: Recht, Lex. f. Theol. u. Kirche.

[61] 2, 2 q. 58 a. 12 c.

[62] 2, 2 q. 122 a. 6 c. — Wenn der hl. Thomas l. c. a. 1 c. die letzten sechs Dekaloggebote ausnahmsweise einer iustitia communiter dicta zuweist, so gibt a. 6 die Erklärung: Per iustitiam proprie dictam aliquis debitum reddit communiter omnibus; oder, wie es bald heißt: indifferenter omnibus. *Iustitia communiter dicta* ist also sprachlich zu deuten: Die ersten Dekaloggebote haben ihre eigenen Tugendnamen, die letzten tragen den allgemeinen Namen Gerechtigkeit. — Ähnliche Vorsicht gebietet die Deutung des Wortes *politicum* beim hl. Thomas. 2, 2 q. 57 a. 4 c. (vgl. ad 3) bedeutet das *iustum politicum* genau das *simpliciter iustum* unter Gleichgestellten, nicht das Recht des Gemeinwohls. In 3 d. 33 a. 4 Sol. 5 ad 3 stellt der Heilige fünf Bedeutungen von *politicum* zusammen; die zweite deckt sich mit der *iustitia particularis.*

3. Die Tausch- und Verteilungsgerechtigkeit, iustitia commutativa und distributiva.

Daß bei der Tauschgerechtigkeit, etwa beim Kaufvertrag mit seiner Gleichheit des Geschuldeten und Gegebenen, der Begriff der Gerechtigkeit vollkommen erfüllt ist, bedarf keiner Ausführung. Inwiefern aber kann die Verteilungsgerechtigkeit der Einzelwohlgerechtigkeit zugezählt werden[63], da Gemeingut verteilt wird und die Autorität im Dienst des Gemeinwohls handelt? Maßgebend ist für den hl. Thomas wieder das Prinzip des Aktzieles, des *terminus ad quem*, nicht des Ursprungs, des *terminus a quo*, des Verteilenden oder des Gutes. Auch handelt es sich bei der hier herzustellenden Gleichheit nicht um den Vergleich zwischen dem verteilten Gut und dem Empfänger (wie bis heute oft mißverständlich angenommen wird), sondern, wie das Wort ‚Verteilung' schon sagt, um den Vergleich zwischen dem Gute mehrerer oder aller empfangenden Gemeinschaftsglieder entsprechend ihrer Rechtslage. Das Gemeingut ist in irgend einer Form stets verteilt — aber gerecht? Die Verteilungsgerechtigkeit sagt: Wenn A empfing, B aber entsprechend seinem Verdienst oder seiner Notlage den gleichen Anspruch hat, dann muß auch er genau dasselbe haben, nicht mehr und nicht weniger. Es handelt sich hier also um eine Sachmitte-Gleichheit in derselben Schärfe wie bei der Tauschgerechtigkeit, und zwar zwischen vollkommen Gleichgestellten. Der Vergleich zwischen Gut und Empfänger liegt auch vor, scheidet aber für die Kennzeichnung dieser Gerechtigkeitsart aus, weil das Gemeingut in etwa schon allen Gliedern gehörte, in der proportionalen Gleichheit des Verteilten aber das Entscheidende liegt[64].

Daß die Herstellung der proportionalen Gleichheit zwischen allen Empfängern auch für das Gemeinwohl bedeutsam ist und der Verteilende kraft der mittelbaren Gemeinwohlgerechtigkeit handeln sollte, hebt nicht auf, daß die Zielrichtung der Verteilungsgerechtigkeit auf das gerechte Einzelwohl des A und B ... geht. Darum wird die Verteilungsgerechtigkeit in logischer Schärfe vom hl. Thomas der Gemeinwohlgerechtigkeit bei der nächsten Spezifizierung entzogen und mit der Tauschgerechtigkeit der

---

[63] 2, 2 q. 61 a. 1; 1, 2 q. 60 a. 3 ad 3.

[64] In distributiva enim iustitia non attenditur aequalitas eius, quod quis accipit, ad id, quod ipse impendit, sed ad id, quod alius accipit, secundum modum utriusque personae: 2, 2 q. 61 a. 4 ad 2.

Einzelwohlgerechtigkeit zugewiesen, ja fast nur zögernd von der ähnlich scharfen Gleichheit der Tauschgerechtigkeit getrennt[65]. Entspricht diese Stellungnahme übrigens nicht allein dem von Quadragesimo anno als wichtigstes Gesetz aller Gemeinschaft aufgestellten Subsidiaritätsprinzip? Das metaphysische Prinzip, daß der Akt vom Ziele aus bestimmt wird, führte den Heiligen hier von selbst zur Wahrung des wichtigsten soziologischen Gesetzes — eine gegenseitige Bestätigung beider metaphysischer Prinzipien. Treffend sagt J. B. Schuster: „Die *iustitia distributiva* ist ja Ziel und Korrelat der *iustitia socialis*"[66]. Das entspricht dem Grundgedanken von Quadragesimo anno: „Etenim tum demum res oeconomico-socialis et vere constabit et suos fines obtinebit, si omnibus et singulis bona omnia suppeditata fuerint, quae opibus et subsidiis naturae, arte technica, sociali rei oeconomicae constitutione praestari possunt"[67].

4. Die soziale Gerechtigkeit.

Die Enzyklika Quadragesimo anno, die v. Nell-Breuning mit Recht die soziale Enzyklika oder die Enzyklika der sozialen Gerechtigkeit nennt, zwingt nun zur Frage: Wie verhält sich die darin geforderte soziale Gerechtigkeit, *iustitia socialis*, zu den vom hl. Thomas umschriebenen Gerech-

---

[65] 1, 2 q. 60 a. 3 ad 3.

[66] Schol 11 (1936) 241.

[67] AAS 23 (1931) 202. — Hans Gerber (a. a. O. 56) gibt in seiner gründlichen Erörterung des vielberufenen Verhältnisses Volk—Staat der Mittelziel-Auffassung des Staates treffend Ausdruck — wobei das oben über die Untergemeinschaften Gesagte neu beleuchtet wird: „An den gänzlich unabhängig von ihm zur Erscheinung kommenden Lebensäußerungen vollzieht der Staat seine Aufgabe. Darin liegen zugleich seine Grenzen. Sinn hat Staatswirksamkeit nur, soweit anders als mit ihrer Hilfe Volksleben nicht geschichtsmächtig werden kann. So hat staatliche Macht im Vorfelde der Selbstverwirklichung der Volksgemeinschaft zunächst keine Aufgabe ... Soll von einer Staatstotalität gesprochen werden, dann kann das nur von dem totalen Charakter des Volkes aus geschehen; infolge der Totalität des Volkes ist auch der Staat als Funktion des Volkes total. Diese Staatstotalität begrenzt sich aber wieder nach der funktionalen Aufgabe des Staates; nur im Rahmen der Erfüllung dieser Aufgabe hat eine Staatstotalität Sinn. Damit teilt sie das Wesen des Staates; sie ist selbst nur funktional zu begreifen im Sinne einer möglicherweise auf allen Gebieten des Volkslebens sich auswirkenden Aufgabe. Aber eben nur möglicherweise: nur soweit das Volksleben ohnedies seine Bestimmung nicht erfüllen kann." — Diese Ausführungen enthalten vollkommen das Subsidiaritätsprinzip der Enzyklika Quadragesimo anno.

tigkeitsarten? Gleich ist zu bemerken, daß der Ausdruck *iustitia socialis* nach allem bisher Gesagten den Sachverhalt außerordentlich treffend wiedergibt, während der Ausdruck *iustitia legalis* viele Mißverständnisse zeitigte und fast zeitigen mußte. Daß ferner die neueste reichhaltige Literatur über den tieferen Sinn der sozialen Gerechtigkeit sehr viel dazu beitrug, die gesamte Gerechtigkeitslehre und vor allem die Gemeinwohlbeziehung aller Tugenden zu ergründen und oft neu zu entdecken, ist unbezweifelbare Tatsache.

Auf die Einzelantworten zu obiger Frage sei hier nicht eingegangen[68]. Die schon lange übliche Einschränkung des Wortes „sozial" für die Bestrebungen zur Hebung der Arbeiternot veranlaßte manche, die soziale Gerechtigkeit der Enzyklika in diesem Sinne einzuschränken und dadurch von der *iustitia legalis* zu unterscheiden. Doch bezeichnet die Enzyklika selbst die soziale Gerechtigkeit allgemein als die Gerechtigkeit, die den Forderungen des Gemeinwohls entspricht; auch faßt sie das Wirtschaftliche nur als Teil der gesamten *vita ‚socialis'*, womit das Wort *socialis* in seiner allgemeinen Bedeutung gekennzeichnet ist[69]. Somit geht die *iustitia socialis* der Enzyklika wie die *iustitia legalis* auf das gesamte Gemeinwohl.

Wenn manche ferner eine Eigenart der *iustitia socialis* darin erblickten, daß sie zum Unterschied von der *iustitia legalis* nicht bloß auf das positive Gesetz sich beziehe und überhaupt nicht nur auf den Staat, sondern vom Naturrecht her eine umfassende Gesellschafts- und Staatsreform, vor allem auf wirtschaftlichem Gebiete, erstrebe, so dürften obige Ausführungen gezeigt haben, daß die im Sinne des hl. Thomas aufgefaßte Gemeinwohlgerechtigkeit in ihrer naturrechtlichen Kraft und in ihrer reichen unmittelbaren und mittelbaren Betätigung gegenüber allen Gemeinschaften in Kirche, Staat und Gesellschaft allen genannten Anforderungen sachlich entspricht.

Doch — ist nicht außer der *iustitia legalis* auch die Verteilungsgerechtigkeit der sozialen Gerechtigkeit zuzuteilen? Wie oben betont, steht die Gemeinwohlbezogenheit dieser wichtigen Tugend außer allem Zweifel, kommt aber ihre

---

[68] Die neueste Literatur bei J. Meßner, Die berufsständische Ordnung, 1936, 301.

[69] Ipsa vero populorum publica instituta ad boni communis necessitates seu ad iustitiae socialis normam totam humanam consortionem conformare debent; quo fieri nequit quin etiam gravissima vitae socialis pars, quae est res oeconomica, ad rectum et sanum ordinem redeat: AAS 23 (1931) 212.

Zuteilung zur Einzelwohlgerechtigkeit dem Sinne der Enzyklika wohl am besten, wenn nicht allein entgegen. Nach dieser ist das beherrschendste Gemeinschaftsgesetz das der ergänzenden Hilfeleistung, d. h. schließlich das der gerechten Verteilung der Güter und Pflichten. Das Einzelwohl ist das letzte Ziel des Gemeinwohls und der Verteilung. Man wird darum folgerichtig auch das *principium directivum,* das die Enzyklika für die Gemeinschaft aufstellt, das der sozialen Gerechtigkeit und der sozialen Liebe[70], selbst wieder als Mittelprinzip fassen, das der Erfüllung des wichtigsten Einheits- und Zielprinzips dient, des *gravissimum principium,* des Prinzips der Hilfeleistung und der Verteilung. Gemäß dieser Hierarchie der Zwecke der Gemeinschaft im Sinne der Enzyklika ergibt sich eine vollkommene Übereinstimmung, wenn man die soziale Gerechtigkeit der Enzyklika der Gemeinwohlgerechtigkeit des hl. Thomas, der unmittelbaren und mittelbaren, und nur ihr, gleichsetzt, wodurch Verteilungsgerechtigkeit und Subsidiaritätsprinzip ihren vollen Sinn behalten[71].

Eine Bestätigung dieser Gleichsetzung kann in dem Schreiben erblickt werden, das Kardinalstaatssekretär Pacelli im Jahre 1934 im Namen des Papstes an den Vorsitzenden der französischen sozialen Woche zu Nizza richtete, wonach die soziale Gerechtigkeit in der Hinordnung der äußeren Akte auf das Gemeinwohl besteht. Nachdem in dem Schreiben die soziale Gerechtigkeit und Liebe empfohlen sind, heißt es bezüglich der ersteren: „La prima include anche l'esercizio delle altre, poichè essa consiste nell' ordinare al bene commune gli atti esteriori"[72].

5. Die Einzelwohlgerechtigkeit als Kardinaltugend.

Für das Verständnis der Einzelwohlgerechtigkeit, aber auch des gesamten Aufbaus der Gerechtigkeitslehre des hl. Thomas ist seine Auffassung darüber, welche Gerechtigkeitsart die Kardinaltugend der Gerechtigkeit sei, von wesentlicher Bedeutung. Daß erst jetzt davon die Rede ist, liegt

---

[70] AAS 23 (1931) 206.

[71] Wenn Schilling (Christliche Sozial- und Rechtsphilosophie, 1933, 63 f.) die Tauschgerechtigkeit trotz ihrer Gemeinwohlbedeutung der sozialen Gerechtigkeit nicht zuweisen zu sollen glaubt, weil sie auch gegen Staatenlose gelte, so dürfte hierbei auf das Menschheitsgemeinwohl hinzuweisen sein; doch genügt auch hier für die Gemeinwohlbeziehung die *iustitia legalis generalis.*

[72] CivCatt 87 (1936) 119.

darin begründet, daß bei den Thomaserklärern hierin bis heute keine Einigkeit besteht, während nach obigen Ausführungen eine Lösung leichter erscheint.

Es gibt eine weite Bedeutung der Kardinaltugenden, die der hl. Thomas unangetastet läßt. Er erklärt aber das Vorgehen derer für besser[73], die jeder Kardinaltugend auf ihrem Gebiete eine für sie kennzeichnendste, vorzüglichste Materie zuweisen und die ihr verwandten, dem Begriff nicht vollkommen entsprechenden Tugenden ihr nur zurechnen. Auch hier sehen wir die gegenständliche Einstellung; aus dem möglichst scharf gefaßten Objekt soll am klarsten der Unterschied der Tugenden hervorleuchten. Da nun die Gerechtigkeit im Recht ihren Gegenstand hat, in der möglichst gleichen Erstattung aber das Wesen des letzteren liegt, ist es nicht verwunderlich, daß der Heilige in der Einzelwohlgerechtigkeit, der ‚eigentlichsten' Gerechtigkeit: *iustitia proprie dicta,* diese vorzüglichste Materie auf dem Gebiete der Gerechtigkeit vorfindet und deshalb sie zur Kardinaltugend erklärt[74]. „Die Tugendmitte in Schuldleistungen findet sich am vorzüglichsten in Tausch und Verteilung, bei denen einem anderen gegenüber Gleichheit vorliegt"[75]. Entsprechend nennt er in der Einleitung zu 2, 2 q. 61 als Voll-Arten, *partes subiectivae,* der Gerechtigkeit, die er in der Reihe der Kardinaltugenden behandelt, wie selbstverständlich nur zwei, die Tausch- und Verteilungsgerechtigkeit. Ähnlich stellt er in der großen Übersicht der verwandten Gerechtigkeitsarten 2, 2 q. 80 a. un. diesen allen den Vollsinn, *perfecta ratio,* der Gerechtigkeit gegenüber, der darin liege, daß streng Geschuldetes einem ganz anderen in voller Gleichheit erstattet werde; fehlt strenge Schuld oder aber volle Gleichheit, handelt es sich nur um verwandte Tugenden.

Man sieht, daß man den ganzen Aufbau der Gerechtigkeitslehre des hl. Thomas ohne diese oft kaum berührte Grundlehre nicht erfassen kann. Daß aber auch hier die logische und metaphysische Schärfe zugleich eine tiefe soziologische Weisheit ausspricht, erhellt aus Obigem. Das Einzelwohl ist in aller Gemeinschaft das letztlich Entscheidende. Bei der Tugendwertung gilt nach dem hl. Thomas allgemein ein zweifacher Maßstab: *Difficile* und *bonum.* Beides, besonders auch ersteres, kennzeichnet die Einzel-

---

[73] 1, 2 q. 61 a. 4 c.
[74] Den Nachweis bringt Cathrein: ZKathTh 25 (1901) 635 ff.
[75] 1, 2 q. 61 a. 3 c.

wohlgerechtigkeit. Dem einzelnen, unverbundenen ‚Fremden' stets vollste Gerechtigkeit widerfahren lassen, ist schwere und vorzügliche Aufgabe[76].

6. Die Gemeinwohlgerechtigkeit die höchste Gerechtigkeit.

Die grundsätzliche Einschätzung der Einzelwohlgerechtigkeit als Kardinaltugend hindert den hl. Thomas nicht, manche verwandte Gerechtigkeitsart wegen eigenartiger Teilvorzüge über die Kardinaltugend zu erheben. Es kann das Schwierige bei einer Tugend zurücktreten, dafür die in sich ausschlaggebendere Gutheit wachsen, sogar umso mehr, je weiter sie von der logischen Schärfe des Gerechtigkeitsbegriffs abweicht. Der Heilige selbst gibt uns darüber Rechenschaft. Wo er eine Unterart der *iustitia legalis,* die *religio,* „potissima pars iustitiae"[77], als höchste sittliche Tugend preist, macht er sich den Einwurf, die *religio* erreiche doch nie die strenge Sachmitte der Gerechtigkeit und könne deshalb nicht die höchste Gerechtigkeitsart sein. Er antwortet: „Das Lobwürdige der Tugend ruht im guten Willen, nicht im Können; deshalb vermindert das Unvermögen, die volle Gleichheit herzustellen, die als Tugendmitte der Gerechtigkeit verlangt wird, das Lob einer Tugend nicht, wenn ihr im Willen nichts mangelt"[78]. Diese sachlich begründete Freiheit in Wertungsunterschieden hat freilich zu manchen Fehldeutungen Anlaß geboten. Doch ist auch hier festzustellen, daß der hl. Thomas an dem Beziehungsreichtum der Objektwelt nichts unterdrücken wollte[79].

Damit kehren wir zum Ausgangspunkt zurück. Recht und Gerechtigkeit erhalten beim hl. Thomas den reichen Inhalt, den Gott ihnen gegeben. Die logische Strenge steht im Dienste der Objektwahrheit.

Die Gerechtigkeit ist wesenlos ohne Recht; das Recht aber muß Inhalt und Kraft schöpfen — nicht aus Gesetzen

---

[76] Pupillo non iudicant: et causa viduae non ingreditur ad illos: Is. 1, 23. — Judicabit in iustitia pauperes, et arguet in aequitate pro mansuetis terrae: Is. 11, 4.

[77] 2, 2 q. 122 a. 1 c.; 2, 2 q. 58 a. 12 c.

[78] 2, 2 q. 181 a. 6 ad 1.

[79] Ähnlich weist der hl. Thomas Christus die sittlichen Tugenden zu, nicht aber die göttliche Tugend des Glaubens; dieser stehe wohl an sich über den sittlichen Tugenden des Gegenstandes wegen, habe aber in seinem Begriff eine Unvollkommenheit, die Christus nicht zugeschrieben werden könne: 3 q. 7 a. 3 ad 1.

allein, nicht aus Gedanken allein, sondern aus dem Sein der Menschen und Dinge und damit aus Gott.

Die Gerechtigkeit ist die entscheidende Tugend der Tat, von der die Menschheitskultur abhängt. Sie findet sich als Leistungsangleichung am reinsten in der Kardinaltugend der Einzelwohlgerechtigkeit, dieser schwierigen Tugend gegenüber ganz unverbundenen Personen. Andere Gerechtigkeitsarten können wegen der Art ihrer Bindung und ihres ganzen Wesens noch höher stehen. Das gilt vor allem von der Gemeinwohlgerechtigkeit, die dem vervielfachten Gottesbild dient in zahllosen Gemeinschaften, angefangen von der Familie —, bis sie in der Religion zu Gottes Thron emporsteigt. Alle diese Gerechtigkeitsarten sollten, womöglich mit der Liebe verbunden, mit jeder Not voranschreiten, die Gott, der gerechteste Vergelter, zuläßt.

Le Bossus Ansicht über die Stellung der Pariser theologischen Fakultät in der Frage De auxiliis.

Von Heinrich Lennerz S. J.

Paul V. hatte seit Beginn des Pontifikates die entschiedene Absicht, die schon so lange Zeit dauernden Kontroversen De auxiliis zu beenden. Anfang November 1605 beauftragte er seinen Nuntius in Paris, sich in unauffälliger Weise darüber zu unterrichten, wie die Pariser Theologen zu dieser Frage ständen[1]. Der Nuntius wandte sich daraufhin an Duval, der ihm mitteilte, er persönlich neige mehr zur Ansicht der Jesuiten, und ebenso viele andere und nicht die geringsten der Universität; aber zwei angesehene Doktoren, die sich jetzt in Rom befänden (gemeint sind de Creil und Le Bossu), hätten immer die Sache der Dominikaner vertreten[2]. Bei einer späteren Gelegenheit erklärte ihm Duval, von den beiden Hauptkollegien der theologischen Fakultät teilten die Theologen der Sorbonne seine (Duvals) Ansicht, während die des Kollegs von Navarra auf Seiten der Dominikaner ständen[3].

Le Bossu, der sehr auf eine Entscheidung durch den Papst drängte (natürlich im Sinne der Banesianer), erklärte dem Papst, seine Entscheidung würde die Pariser Universität freuen[4]; auf Grund von Briefen, die er aus Paris erhalten habe, versicherte er, die Universität werde sich dem Spruche des Papstes unterwerfen[5]. Wollte man freilich aus diesen Angaben entnehmen, nach der Meinung Le Bossus hätten die Pariser Theologen allgemein oder doch zum größeren Teil zur Ansicht des Bañez hingeneigt, so wäre das ein Irrtum, wie sich aus dem Folgenden ergeben wird.

Kardinal Pinelli hatte dem Papst dargelegt, die ganze Frage sei von großer Wichtigkeit, die Ansichten und Ur-

---

[1] Kard. Borghese an den Nuntius in Paris, 1. Nov. 1605. Siehe bei Fouqueray, S. I., Histoire de la Compagnie de Jésus en France. III (Paris 1922) 80.

[2] Der Nuntius an den Kardinal Borghese, 24. Nov. 1605. Ebd. 80 f.

[3] Der Nuntius an Borghese, 24. Januar 1606. Ebd. 81.

[4] D. Paul Renaudin, Un souvenir des Congregations de auxiliis. RevThom 41 (1936) 385, unter Hinweis auf A. Le Blanc-Serry, Historiae Congregationum de auxiliis. Lovanii 1700, c. 198.

[5] Ebd. 386, aus dem „Nécrologe de l'Abbaye de Saint-Denis".

teile seien sehr verschieden, und auf das Urteil der Konsultoren allein könne man sich nicht stützen[6]. Darum schlug er vor, die bedeutendsten Theologen in Frankreich, Spanien, Deutschland und an allen Universitäten über ihre Ansicht zu befragen[7]. Den gleichen Vorschlag machte er wiederum in der Schlußsitzung am 28. August 1607[8]. Und der Papst scheint wirklich diese Absicht gehabt zu haben.

Le Bossu schien es durchaus nicht ratsam, das Urteil der Pariser Theologen einzuholen. Die Gründe für diese seine Ansicht sind in einem kleinen Schriftstück zusammengestellt, das sich in den Collectanea Peñas (jetzt im Päpstlichen Geheimarchiv), fol. 171 findet[9]. Sie sind in lateinischer Sprache verfaßt und tragen die Bemerkung Peñas: „rogatus dedit doctor Le Bossu Gallus mense oct. 1607." Der Text ist nicht nur für das Urteil Le Bossus über die Pariser Fakultät interessant, sondern zeigt neben anderem auch, wie er über die Verurteilung der Sätze des Baius gedacht hat.

Der neugefundene Text:

B[ossu][1] cum ex collatione cum. C.[2] percepisset S^mum^ D. N. percunctari a multis facultatibus theologicis, ac etiam a nonnullis R^mis^ Episcopis, quidnam eis videretur de quaestionibus motis in materia de Auxiliis, apud se voluit accuratius perpendere, Num expediret facultatis Parisiensis postulare sententiam. Tandemque apud se statuit id non esse conveniens. Idque duplici ratione, priori quidem generaliore,

---

[6] Neque, ut ingenue fatear, pro tenuitate ingenii mei omnes hi DD. Consultores mihi visi sunt inter disputandum adeo insignes ac excellentes theologi, ut tota haec moles iudicio illorum committi debeat. Bei Schneemann, S. J., Controversiarum de divinae gratiae liberique arbitrii concordia initia et progressus. Friburgi 1881, 285 nota.

[7] Cum autem nulla praetermittenda sit diligentia in re tam gravi, putarem (quae humillime S. V. dixisse volui) optimum fore si insigniores theologi in toto terrarum orbe eligendi sine strepitu et secreto per litteras consulerentur, tam in Gallia quam in Hispaniis et Germania et in omnibus Universitatibus, quod maxime ostenderet prudentiam et sedulitatem S. V. in re tam gravi, dum consilia undique requirit ad maximam omnium in Republica Christ. determinationem. Ebd.

[8] Ebd. 288.

[9] An anderer Stelle werde ich eingehend über den ganzen Kodex berichten.

---

[1] Von Peña erklärt: Doctor Lebossu.

[2] Von Peña erklärt: cardinale pinelli.

posteriore magis peculiari, utraque nata ex periculo quod putat inde eminere.

Quod attinet ad priorem, motus idem B[ossu] prioribus exemplis, timet ne iidem qui hactenus non bene consuluerunt per aliqua acta sua honori Sanctae Sedis, procurent etiam nunc sub praetextu huius dilationis, et maioris informationis rem eo redigere, ut multitudine suffragiorum, quae instanter sollicitant esse sibi faventia, totum negotium referatur ad Concilium, quod ideo indicendum esse non dissimularunt illi, qui eorum res procurant: sicque inane et supervacaneum maneat quicquid in et a S^ta^ Sede per undecim fere annos gestum est in eadem materia.

Illa acta priora sunt duo: Nempe primum adiunctio earum observationum, quae Auctoris nomine suppresso facta est ad Cassianum Romae editum 1588[3] quibus, inchoatis a censura Gelasii contra eundem Authorem in praeiudicium censurae eiusdem, ita extenuantur propositiones erroneae dicti Cassiani, ut doceantur posse habere bonum illum sensum, quem postea P. Ludovicus Molina sequutus est. Secundum vero est evulgatio illa Bullae Pii V et Gregorii XIII, quam nunquam fuisse iuridice publicatam duo sunt quae demonstrant. Quorum primum est, quod Gregorius XIII nihil aliud concedit quam ut transcribatur seu sumatur unum transsumptum ex Bulla Pii V. Unde apparet nondum illam fuisse a Pio V publicatam. Alioquin quid erat opus ea transcriptione aut licentia ad eam faciendam post tam breve temporis interstitium ab eius publicatione? Concessio vere sumendi unum transsumptum non est iuridica publicatio. Secundum est, ipsa Bullae dispositio seu contextus qui tam parum accurate ordinatus est, ut maior propositionum pars contineat sensum pene inintelligibilem, et in fine contineatur multas ex his propositionibus posse habere bonum sensum, quia revera nonnullae ex eis non nisi cum summo rigore videntur posse condemnari. Imo nec etiam grammaticae leges in eo contextu semper observantur. Nam postquam in exordio Bulla locuta est in plurali numero de his qui falsas propositiones sustinent, et non paucas sine numeri mutatione recensuit, inserit nonnullas quae incipiunt a verbo Dicit, cuius verbi in toto praecedenti contextu nullus reperitur nominativus.

Quod attinet ad posteriorem rationem, timet etiam B[ossu]

---

[3] Muß sich auf die Gregor XIII. gewidmete Ausgabe Romae, Ex Typographia Dominici Basae. Anno 1580 beziehen. Die „Observationes in Ioannem Cassianum“ finden sich dort 712—742.

ne si facultas Parisiensis det sententiam in favorem Molinae, ut probabile est daturam, non ita remaneat disposita ad S^mi D. N. iudicium complectendum, sicut perseveravit hactenus, idque tam cupiditate defendendae illius sententiae quam tulerit, quam etiam proclivitate ea quae in Galliis antea visa est ad appellandum ad futurum Concilium, si eadem facultas fuerit sollicitata de procurando Concilio ab his qui in hac causa visi sunt illud postulare.

Pluribus vero rationibus inducitur B[ossu] ut credat dictam eiusdem facultatis sententiam futuram in favorem Molinae: quarum potissima est, quod plures ex his doctoribus, qui videntur esse eminentiores, quosque facile secuturi sunt ii qui sunt minus eminentes, instituti sunt a PP. Societatis in rebus theologicis: ex quibus eminentioribus aliqui publice legendo, aliqui etiam subscribendo Thesibus aliquorum Baccalaureorum (qui similiter ab iisdem PP. theologiam ex parte didicerunt) satis declararunt se adhuc eorum PP. doctrinae astipulari. Huc etiam pertinet, quod Decanus eiusdem facultatis (qui etiam aliquos habet sequaces) satis se antea declaravit non esse nimis bene affectum erga Sanctam Sedem, et illum in tali affectu perseverare satis intelliget quisquis resciet illum repulsam passum esse a postulatione Episcopatus ad quem a Rege Christianissimo fuerat nominatus. Omitto alias leviores rationes, quales sunt, quod nullus hactenus ex dicta facultate (quod sciatur) sententiam Dominicanorum publice propugnaverit, et quod PP. Societatis, qui multa (ne dicam omnia pene) possunt quae ad res similes huic de qua agitur pertinent, instantissime sollicitant DD. dictae facultatis ut eos in suam sententiam pelliciant. Id quod non faciunt PP. Dominicani.

Ex quibus omnibus praedictus B[ossu] satis putat probari posse periculosum esse sententiam facultatis Parisiensis exquirere in praedicta de Auxiliis materia.

Die Entwertung des Seins in der Existenzialphilosophie.

Von Aug. Brunner S. J.

Es ist immer ein Grundsatz der Scholastik und, wenn auch oft unausgesprochen, der meisten anderen Philosophien gewesen, daß die Wirklichkeit an sich gut oder werthaft ist. Der Unterschied unter den Systemen bestand gewöhnlich mehr darin, daß man diese Wirklichkeit nicht an der gleichen Stelle sah und auch verschieden erklärte. Daß das Sein gut sei, das offenbart sich nach Aristoteles (Eth. Nic. I. 1; 1094a 1—3) und besonders nach Thomas, der diese Überlegung immer wiederholt, darin, daß alle Seienden ihr Sein erstreben und es zu behalten und zu vervollkommnen suchen. Daraus ergab sich für Thomas auch die Definition des Guten: Gut ist, was alle erstreben.[1] Diese Definition ist nicht eine eigentliche Definition *per genus et differentiam specificam,* da eine solche bei einem Transcendentale nicht möglich ist. Sie richtet vielmehr den Blick auf eine eigentümliche Wirkung, die für das Definierende bezeichnend ist und es von allen andern unterscheidet. Denn hinter die zu definierende Formalität kann nicht mehr zurückgegangen werden[2]; deswegen ist es auch nicht möglich, eine Erklärung oder Ableitung des Wertes aus einem besonderen Seinsverhalten zu geben, ohne heimlich den

---

[1] Z. B. S. th. 1 q. 5 a. 1 c.; q. 6 a. 2 ad 2. Sehr oft wird gesagt: ratio boni in hoc consistit quod aliquid sit appetibile; so außer an den bereits angegebenen Stellen z. B. noch C. gent. 1, 37 Adhuc; 2, 82 Adhuc; 3, 3 Praeterea; In Met. I l. 4; l. 11; De ver. q. 1, a. 1 c.; S. th. 1 q. 6 a. 1 c.; q. 16 a. 3 c; q. 19 a. 9 c. — Eine sehr schöne Zusammenfassung der Wertlehre gibt Thomas C. gent. 3, 107: Adhuc. Impossibile ist aliquid esse quod sit universaliter privatum participatione boni: cum enim idem sit appetibile et bonum, si aliquid esset omnino expers boni, nihil haberet in se appetibile; unicuique autem est appetibile suum esse. Oportet igitur quod, si aliquid secundum suam naturam dicatur malum, quod hoc non sit quasi simpliciter, sed quia est malum huic, vel quantum ad hoc. ... Hoc autem contingit ex eo quod bonum particulare quod est proprium huius, est contrarium bono particulari quod est proprium alterius: ...

[2] In Met. I l. 1: Manifestat (Philosophus) propositum per effectum boni. Circa quod considerandum est, quod bonum numeratur inter prima: adeo quod secundum Platonicos, bonum est prius. Sed secundum rei veritatem bonum cum ente convertitur. Prima autem non possunt notificari per aliqua priora, sed notificantur per posteriora, sicut causae per proprios effectus. Cum autem bonum proprie sit motivum appetitus, describitur bonum per motum appetitus, sicut solet manifestari vis motiva per motum. Et ideo dicit, quod philosophi bene enunciaverunt bonum esse id, quod omnia appetunt.

Grundsatz: Alles Sein ist gut, zu zerstören. Aus dieser Wesensbeschreibung folgt dann weiter, daß alles Unwerthafte aus dem Fehlen des seinsollenden Wertes und damit des Seins zu erklären ist.[3] Deswegen ist aller Zustand des Unbehagens, der Leere und des Schmerzes ein Ausdruck für dieses Fehlen; aus ihm entsteht auch das Streben als Bemühen, diese Leere durch die Erlangung der fehlenden Wirklichkeit zu beseitigen. Das Streben selbst ist somit nicht Zeichen von Werthaftigkeit schlechthin, sondern von möglichem Wert. Dasein als solches ist darum die Grundlage aller Werthaftigkeit im besonderen. Wird in einem besonderen Fall das Dasein als wertlos empfunden, so kommt dies daher, daß der Mensch imstande ist, den ganzen Sinn seines Daseins in ein endliches Gut zu verlegen. Das Entschwinden dieses Gutes oder die Nichterfüllung der Erwartung, die darauf gesetzt wurde, führt dann zu einer scheinbaren Sinnlosigkeit des Daseins und damit zur Verzweiflung. Diese Abwertung setzt also eine Überwertung eines endlichen Seienden, eine Vergötzung des Geschöpflichen voraus, wie M. Blondel[4] dies so glänzend dargelegt hat.

Nun erheben sich heute immer mehr Stimmen, die sich gegen diese Grundlage der Philosophie und des Lebens wenden. Es scheint dies zunächst nichts Neues zu sein. Man denkt da wohl an Schopenhauer, der ja auch unter orientalischen Einfluß das Leben als Schmerz und Unwert bezeichnete. Aber dieses Leben war eben für ihn doch nicht die wahre Wirklichkeit. Diese war etwas Unbewußtes, vor diesem qualvollen Leben Liegendes, aus dem dieses als Wille und Vorstellung emporstieg. Es gab also noch eine Zuflucht aus dem Elend des Daseins in eine schmerzfreie Wirklichkeit. Ähnlich steht es auch bei E. von Hartmann. Bei den hier gemeinten Systemen der Existenzialphilosophie ist es aber anders. Zwar läßt sich wohl nicht leugnen, daß diese Systeme zu der Philosophie von Schopenhauer in Abhängigkeit und Verwandtschaft stehen. Die Abhängigkeit leitet sich über den Einfluß von Nietzsche her. Die Verwandtschaft ist begründet in ihrer Abhängigkeit von Schelling, besonders von dem Schelling der späteren Werke, der auch, wenn auch in anderer Weise als Schopenhauer, die Wirklichkeit als Abfall und Sünde ansieht. Aber die Existenzialphilosophie geht weiter und verneint die Werthaftigkeit des Seins als solchen, der Wirklichkeit selbst.

---

[3] S. th. 1 q. 48, a. 2 c.: in hoc autem consistit ratio mali, ut scilicet aliquid deficiat a bono. — ib. q. 49 a. 1 c.: malum est defectus boni, quod natum est et debet habere. — C. gent. 1, 71: malum, quod nihil est aliud, quam privatio debitae perfectionis.

[4] M. Blondel, L'Action, Paris 1893, 23—42.

Nach der Existenzialphilosophie ist das einzige Sein, dessen Wirklichkeit wir eigentlich erfahren, das Existieren des Menschen, in sich wertlos. Das geht schon daraus hervor, daß nach Heidegger[5] die Stimmung, die uns zu uns selbst bringt und uns die Wirklichkeit an sich offenbart, die Angst ist. Denn in der Angst fallen Stimmung und Wirklichkeit in eins zusammen; das zeigt sich daran, daß die Angst sich nicht wie etwa die Furcht auf einen Gegenstand bezieht, sondern gegenstandslos ist, so daß der Mensch zu sich selber zurückgerufen ist. Man könnte also sagen, daß er nicht Angst hat, sondern Angst ist. Somit kann der Grund der Angst nicht in einer Bedrohung vom Gegenständlichen her gesucht werden. Es ist nicht so, als ob das Sein, das an sich werthaft ist und das die Werthaftigkeit gewöhnlich in der Daseinsbejahung offenbart, durch irgendwelche von außen kommende Bedrohungen vorübergehend in Angst geriete. Nein, die Angst ist die Grundbefindlichkeit, die Grundstimmung des Daseins, die wohl verdeckt, aber nicht behoben werden kann, weil sie eben der Ausdruck des Seins an sich ist. In ihr offenbart es sich als Endlichkeit, als Nichtigkeit. Aber diese Endlichkeit und Nichtigkeit ist nicht mehr gemessen an einem unendlichen, in vollster Wahrheit seienden Göttlichen Sein, so daß sie in gewissem Sinne nur relativ gemeint wären. Diese Endlichkeit und Nichtigkeit sind vielmehr so innerlich und vergleichslos dem Sein zu eigen, daß ein unendliches Sein ein Widerspruch wäre, ein Sein, dem die wesentlichsten Seinscharaktere fehlten. Die Endlichkeit kann also auch nicht mehr, wie in den idealistischen Systemen, als Erklärung dafür herangezogen werden, warum im einzelnen Falle die endlichen Besonderungen des im unendlichen Wechsel der Besonderungen sich entfaltenden und selbst seienden unendlichen Seins leidvoll und unwerthaft sind. Das Sein ist wesentlich Nichtigkeit, und darum ist die echte Seinserfahrung Angst. Der Mensch sucht sich diese Grundtatsache zu verschleiern, indem er immer schon an die Geschäftigkeit, die sich im Vorhandenen bewegt, und an das Gerede des Man, das die Wirklichkeit verdeckt, indem es neugierig von Oberflächenpunkt zu Oberflächenpunkt hüpft, um die Tiefe nicht zu sehen, verfallen ist. Aus der Nichtigkeit des Nichts hervorgehend ist das Dasein Schuld und Grund jeder einzelnen Schuldigkeit.

Eine ähnliche, deutlich von Heidegger beeinflußte Stellung nimmt E. Lévinas in einem Artikel „De l'évasion" in den Recherches Philosophiques 4 (1935/1936) 373—392 ein, ohne daß er dessen Tiefe erreichte. Im ersten Augenblick möchte man geneigt sein, in dieser Arbeit einen schlechten Scherz und

[5] Sein und Zeit § 40.

eine Parodie auf die Existenzialphilosophie zu sehen, bürgte nicht die Zeitschrift dafür, daß dies nicht die Absicht sein kann. Denn nach Lévinas erfährt der Mensch sein Sein unmittelbar, wie es an sich ist, nicht in der Angst, sondern in der — Übelkeit (malaise, nausée) vor dem Erbrechen. Denn in diesem Zustande ist der Mensch mit sich selber eins. Der Grund der Übelkeit und des Ekels wird nicht als etwas Gegenüberstehendes erfahren; hier i s t vielmehr der Mensch Ekel, Überdruß, Bürde. Und somit offenbart sich in diesem Zustande das Sein, wie es in Wahrheit ist, als Überdruß, Bürde, Ekel und Gegenstand der Scham. Das Streben, die Begierde sind demnach nicht, wie Platon im Symposion ausführt, Zeichen eines Mangels und Fehlens, eines Zuwenig an Sein, sondern eines Zuviel. Darum möchte das Sein vor sich selbst ‚entweichen' (évasion) und fliehen. Aber es gibt kein Wohin dieser Flucht, weil eben das Sein, und nicht ein zufälliges Seinsverhältnis, Last und Überdruß seiner selbst ist. Ein unendliches und ewiges Sein wäre unendliche Last und reines Fliehen. Das endliche Sein weist nicht mehr über sich hinaus, so wenig wie bei Heidegger. Gerade diesen Punkt betont Lévinas sehr stark; das Zurlastsein ist nicht ein Ausdruck der Endlichkeit, sondern des Seins als Sein. Endlich ist nur die Wesenheit, die das Existieren sich gibt; dieses selbst fällt nicht unter die Kategorie endlich-unendlich. Dies ist nur aus der Seinsauffassung der Existenzialphilosophie zu verstehen. Denn nach ihr ist das Existieren reine Unbestimmtheit, Nichts, ein bestimmungsloser Akt, der sich erst selbst mit der endlichen Wesenheit hervorbringt und in diesem Hervorbringen allein ist. Das Dasein ist seine Möglichkeit. Man übersieht, daß das Sein als Existieren ebenso sehr eine Abstraktion ist als das Sein im Sinne von Wesenheit und nur darum weder endlich noch unendlich ist; denn diese Prädikate kommen nicht der abstrakten, sondern der konkreten, in sich unendlichen oder endlichen, und nicht etwa erst durch eine endliche Wesenheit verendlichten Existenz oder vielmehr dem konkreten Seienden zu.

Mehr noch als bei Heidegger ist die Trostlosigkeit und Hoffnungslosigkeit des Daseins an sich bei Lévinas betont. Zwar geschieht im Vergnügen und der Lust immer wieder der Versuch zu entweichen. Denn die Lust ist kein Zustand, sondern ein drängendes Geschehen, das sich aus innerer Notwendigkeit immer mehr erweitert und ausbreitet, das sich aber in dem Augenblick überschlägt, wo die Flucht gelungen zu sein scheint. Auch hier ist Existieren Scheitern, nicht an einem äußeren Hindernis, sondern wie bei Jaspers[6] Scheitern an sich selber.

[6] K. Jaspers, Philosophie, Berlin 1932; besonders Bd. III, 219—237.

Diese Entwertung des Seins scheint für eine heute weit verbreitete Stimmung bezeichnend zu sein. Sie erinnert in vielem an den Buddhismus, seine Lehre vom Leiden, von der Wurzel des Leidens und von dem Weg zur Überwindung des Leidens durch Entweichen ins Nirvana. Bei Heidegger und auch noch bei Jaspers ist allerdings die Haltung abendländischer, aktiver und trotziger, ein letzter Rest der Schätzung der Persönlichkeit, die das Abendland dem Christentum verdankt[7].

Es ist wohl kein bloßer Zufall und mag darum einen Weg zum Verständnis solcher Systeme öffnen, daß alle genannten Philosophien im Grunde Lebensphilosophien sind. Nicht die menschliche Persönlichkeit in ihrer freien Vernünftigkeit ist der Angelpunkt menschlicher Wirklichkeit, sondern die in Stimmung erfahrene vitale, wenn auch noch etwas geistdurchtränkte Lebendigkeit. Geist ist nur mehr etwas Abgeleitetes, ein abkünftiger Modus, durch den die Stimmungserfahrung für den Gebrauch und das Gerede des verfallenden Miteinanderseins im Man artikuliert wird. Diese Auffassung erinnert stark an die Theorie des Intellektes bei Bergson[8] als Instrument nicht der Wirklichkeitserkenntnis, sondern des *homo faber*. Dasein ist In-der-Welt-sein und kann sich deswegen ähnlich wie das Tier von seiner Umwelt nicht mehr zur objektiven Schau der Welt loslösen; alles Innerweltliche wird zum ‚Zeug', dessen metaphysische Strukturen denen der Organe ähnlich sind. Die Persönlichkeit geht im Man unter, sie verschwindet völlig in der gebrauchenden Versunkenheit in das Zeug; das herdenhafte Miteinandersein ist die einzige Form von Gemeinschaft, wenn dies noch Gemeinschaft genannt wer-

---

[7] Dichterischen Ausdruck hat R. M. Rilke diesem Lebensgefühl gegeben besonders in den ‚Sonetten an Orpheus' und den ‚Duineser Elegien'. Vgl. E. Vietta: ‚Über die Duineser Elegien' in Die neue Rundschau 47 (1936) 1307—1318: „Die Seinsgegebenheit umdrängt den Dichter in verschwenderischer Aufgliederung wie eine einzige, große Bedrängnis. Er ist allerdings kein Arbeiter am Begriff, sondern an der Schau. Seit Kierkegaard und Heidegger wissen wir, welche Rolle der Angst in solcher Seinsbedrängnis zufällt. Die grund- und ziellose Weltangst erschließt in einer einzigen, unheimlichen Vision das Sein als Ganzes, sie bringt uns mit einem Schlag zu Bewußtsein, daß wir im Seinsmeere gleichsam eingesunken sind, unausweichlich, und es gibt nichts, worauf wir uns zurückziehen können. Überall begegnet uns dasselbe Sein. Wir können durch diese namenlose Bedrängnis hindurchgehen — das ist die übermenschliche Leistung der Elegien — aber wir können ihr nicht entgehen, es sei denn, daß wir die Augen vor der Wirklichkeit verschließen und darüber hinweggehen, wie einer, der nicht mehr sein eigenes, sondern irgendein Leben herunterspielt" (S. 1313).

[8] H. Bergson, L'Evolution Créatrice, Paris 1908[4].

den kann. Es enthüllt sich in diesen Philosophien die Tatsache, daß Leben allein letztlich sinnlos und darum trostlos ist. Alle Lobpreisungen des starken Lebens können darüber nicht hinweghelfen. Denn das Leben ist nicht nur Geburt und darum Aufstieg, sondern ebenso wesentlich Abstieg und Tod, und zwar von Anfang an, weil es ohne die Zeitüberlegenheit der Person unrettbares Vergehen ist. Vom Standpunkte des bloßen Lebens ist Dasein schrecklich, ein sinnloses Zwischenspiel zwischen zwei Nichts. Nietzsche hat dieses Grauen durch die Lehre von der ewigen Wiederkehr bannen wollen; aber er hat es so nur erst recht geoffenbart. Daß diese Philosophien so ausschließlich die dunkle Seite des Lebens betonen, ist allerdings nicht allein in ihrem Wesen als Lebensphilosophien begründet, sondern auch in zeitbedingten Umständen. Denn da das Leben doppeldeutig ist, läßt sich auch eine optimistische Lebensphilosophie denken, die das Moment des Aufstiegs und des kraftvollen Lebens als die eigentliche Wirklichkeit ansieht. Bei Nietzsche findet sich ja auch diese Seite, und manche Systeme sind betont lebensfreudig. Aber man kann wohl sagen, daß dies eine weniger tiefe Schau ist und daß deswegen jede Lebensphilosophie sich auf die Dauer zu der unfreudigen Lebensauffassung entwickeln wird. Denn aller Lebensaufstieg ist doch immer nur vorübergehend und verschwindet vor der Endgültigkeit des Todes, des Nichts. Deswegen muß es letztlich als sinnlos empfunden werden, als ein bloßes Da-sein. Nur vom Standpunkte des alle Wirklichkeitsstufen überschauenden Personseins und der sich daraus ergebenden Philosophie der Seinsanalogie kommt die Wahrheit des Grundsatzes wieder in Sicht: Alles Seiende ist werthaft.

Einige Angaben über Leben und Schriften des Robertus Pullus, Kardinals und Kanzlers der römischen Kirche († 1146).

Von Franz Pelster S. J.

Robertus Pullus, der erste englische Kardinal, der erste, der unseres Wissens in Oxford über die hl. Schrift las und einer der ersten Lehrer, die noch vor dem Lombarden und vielleicht auch vor Hugo von St. Viktor die ganze Dogmatik in ein System zusammenschlossen, hat bis heute in der Geschichte der Theologie und der Scholastischen Philosophie eine recht bescheidene Rolle gespielt. Wenngleich er bei Behandlung einzelner Lehrpunkte hie und da angeführt wird, so fehlen doch umfassendere Studien über ihn, falls man nicht etwa den älteren Bach und die beiden letzten Auflagen der Protestantischen Realenzyklopädie hiezu rechnen will, so gut wie vollständig. Selbst Grabmann, De Ghellinck, Ueberweg-Geyer und De Wulf erwähnen ihn mehr gelegentlich. Nur englische Historiker wie Rashdall und Lane Poole haben dem Oxforder Lehrer und Kardinal größere Aufmerksamkeit geschenkt. Daß Roberts Hauptwerk, die Libri sententiarum octo, bereits seit 1655 in der Ausgabe des Mauriners Mathoud[1] gedruckt vorliegt, ist dem Verfasser bei dem heute herrschenden Interesse für ungedrucktes Material vielleicht nicht vorteilhaft gewesen. Diese lose zusammengefügten Bemerkungen wollen nur einige Lebensdaten weiter klären und auf noch vorhandenes handschriftliches Material hinweisen. Zugleich möchten sie an einem Beispiel zeigen, wie viel wir auch heute noch den literargeschichtlichen Werken des 17. und 18. Jahrhunderts verdanken.

Der Name. Mathoud führt nach älteren Quellen fast ein Dutzend verschiedener Formen an. Auf handschriftlicher Grundlage beruhen bisher drei: Pullus, Pullanus, Pulein[2]. Da Pulanus und

---

[1] H. Mathoud, Roberti Pulli Sententiarum libri VIII, Parisiis 1655. Nachdruck in PL 186, 625—1010.

[2] *Pullus* in der Vorlage des Mathoud, einer Hs aus der Abtei S. Remy zu Reims; in Cod. 459 der Stadtbibliothek Troyes (saec. 12 ex.) f. 19r; in Cod. Royal 10 B. V des Britischen Museums (saec. 12 ex.) f. 4r. *Pullanus* in einer Hs, in der Ph. Labbe einen Traktat des Wilhelm von St. Thierry (?) De relationibus divinis contra Gilbertum Porretanum fand (zufolge der Einleitung des Mathoud); in Cod. O. 2. 8. der Kathedralbibliothek Hereford f. 74r; in Cod. 458 des Lambeth Palace London f. 109v; in Cod. 161 Rawlinson der Bodleiana (letzteres nach A. Landgraf, Some Unknown Writings of the Early Scholastic Period: NewSchol 4 [1930] 13). Die von Landgraf (a. a. O. 12) gebrachten Formen Polet und

Pulein zumal in den englischen Quellen vorherrschen, so dürfte Pulein oder in moderner Schreibweise Pulleyn oder Pullen der am besten verbürgte Name sein.

Das Leben. Wenn man die Einleitung von Mathoud aus dem Jahre 1655 mit dem Artikel von H. Rashdall[3] aus dem Jahre 1909 vergleicht, so ist der in der Zwischenzeit gemachte Fortschritt unverkennbar. Allerdings beruht er fast ausschließlich auf den Arbeiten der großen Literarhistoriker des 17. und 18. Jahrhunderts. Es seien noch einige kritische klärende Bemerkungen hinzugefügt. Zwei wichtige Angaben verdanken wir dem Sammeleifer A. Wood's[4] und seines Vorgängers Bryan Twyne. Das Jahr 1133 ist für eine Lehrtätigkeit Roberts in Oxford durch die Annalen der vor den Toren Oxfords liegenden Augustinerchorherrenabtei Osney gut verbürgt[5]. Die zweite stammt aus einer Continuatio Bedae in Cod. Bodl. 712, f. 275 der Bodleiana Oxford. Sie besagt, daß Pullus von Exeter nach Oxford gekommen sei und dort fünf Jahre lang über die hl. Schrift gelesen und alle Sonntage das Wort Gottes dem Volke verkündigt habe[6]. Betreffs der

---

Poldus wage ich noch nicht für Robert in Anspruch zu nehmen, zumal da die angeführten Texte in den Sentenzen Roberts nicht vorkommen. *Pulein* in den Oseney Annals: Annales Monastici (Rolls Series); ed. Luard, 4, London 1868, 19.

[3] Dictionary of National Biography 16, 462 f. Erst nach Vollendung der Arbeit wurde ich auf Notizen von R. L. Poole aufmerksam (The early Lives of Robert Pullen and Nicholas Breakspear: Essays in Medieval History presented to Thomas Frederik Tout, Manchester 1925, 61—64). Lane-Poole hat mit Hilfe der gleichen Quellen das Datum der Erhebung zum Kardinal richtiggestellt; im Urteil über die Continuatio Bedae glaube ich von ihm abweichen zu dürfen.

[4] The History and Antiquities of the University of Oxford; ed. J. Gutch 1, Oxford 1792, 142. Dieses und nicht die von einem anderen gefertigte lateinische Übersetzung: Historia et Antiquitates Universitatis Oxoniensis, Oxonii 1674, ist die Originalarbeit Wood's. Wood selbst stützte sich auf die noch heute in der Bodleiana aufbewahrte gewaltige Materialsammlung des Bryan Twyne.

[5] Annales Monastici 4, London 1868, 19 f: 1133. Magister Robertus Pulein scripturas divinas, quae in Anglia obsoleverant, apud Oxoniam legere coepit. Qui postea, cum ex doctrina eius ecclesia tam Anglicana quam Gallicana plurimum profecisset, a Papa Lucio secundo vocatus et in Cancellarium Sanctae Romanae Ecclesiae promotus est.

[6] Der lateinische Text ist jetzt gedruckt bei H. Rashdall, The Universities of Europe in the Middle Ages, ed. 2 by F. M. Powicke and A. B. Emden 3, Oxford 1936, 19: Eodem anno (1133) venit magister Robertus cognomento Pullus de civitate Exonia Oxenfordiam ibique scripturas divinas, quae per idem tempus in Anglia absolute [l. obsolete] erant et [a] scolasticis quippe neglecte fuerant, per quinquennium legit, omnique die dominico verbum Dei

Dauer des Aufenthaltes besteht allerdings eine Schwierigkeit. T. Duffus Hardy läßt nämlich in der Neuausgabe von Le Neve[7] Robert 1134 und 1143 Archidiakon von Rochester sein. Man weiß zunächst nicht, worauf sich diese Angabe stützt; denn die bischöflichen Register von Rochester sind für diese Zeit noch nicht veröffentlicht. G. Cave[8] gibt hier willkommene Auskunft. Nach ihm hat Richard Tislisleius, selbst Archidiakon von Rochester, die Angaben dem Cartularium von Rochester und einem Briefe des hl. Bernhard entnommen. Der Brief Bernhards kommt, wie wir später sehen werden, nur für das zweite Datum in Betracht. Das Datum 1134 wäre also anscheinend dem Cartularium entnommen. Falls dies richtig ist und kein Versehen des Tislisleius vorliegt, der etwa für IX eine IV gelesen hätte, so läßt sich die langjährige Tätigkeit in Oxford schwer aufrecht erhalten. Denn ein Archidiakon konnte kaum für so lange Zeit dem Ort seiner Amtstätigkeit fern bleiben. Sicherheit kann hier nur die Einsicht in das hoffentlich noch vorhandene Cartularium bringen[9]. Wenn Cl. Webb[10] Robert 1138 Archidiakon von Rochester werden läßt, so beruht diese Behauptung offensichtlich nur auf der Angabe der Continuatio Bedae.

Wann hat Robert zu Paris gelehrt? Ein Datum läßt sich mit Sicherheit feststellen. Johannes von Salisbury erzählt: Reversus itaque in fine trienni repperi magistrum Gillebertum ipsumque audivi in logicis et divinis, sed nimis cito subtractus est. Successit Rodbertus Pullus, quem vita pariter et scientia commendabant[11].

---

populo praedicavit, ex cuius doctrina plurimi profecerunt. Die Ansicht H. Rashdall's (The Universities of Europe 2, Oxford 1895, 335), als wäre der Abschluß eine rein rhetorische Ausschmükkung der Continuatio Bedae, scheint mir zu gewagt zu sein. Die Angabe über Exeter, den fünfjährigen Aufenthalt und die Predigttätigkeit sind so bestimmt gehalten, daß wir für sie wohl eine alte Quelle annehmen müssen. Zudem stimmt die Angabe über die Predigttätigkeit aufs beste mit der Tatsache überein, daß noch viele Predigten Roberts erhalten sind. Die Hypothese R. L. Poole's, nach der in den Osney-Annalen eine Verwechslung Oxfords mit Exeter vorliege, weist A. B. Emden (The Universities of Europe, ed. 2, v. 3, 19) mit Recht zurück, da schon Bryan Twyne in der damals noch nicht beschädigten Cotton-Hs der Osney Annalen „Oxenefordiam" gelesen habe.

[7] J. Le Neve, Fasti Ecclesiae Anglicanae contin. T. Duffus Hardy 2, Oxford 1854, 579.

[8] Historia Litteraria 2, Oxonii 1743, 222 f.

[9] Wenn ich L. Poole (Robert Pullen 63) recht verstehe, so scheint dies leider nicht der Fall zu sein, so daß wir mit einer Koniektur uns begnügen müssen.

[10] Cl. C. J. Webb, Joannis Saresberiensis Episcopi Carnotensis Metalogicon libri IIII, Oxonii 1929, 19, l. 1 c. 5; PL 199, 833.

[11] Vgl. Webb, a. a. O. 82, l. 2 c. 10; PL 199, 869.

Johannes kam im Jahre nach dem Tode Heinrichs I. (1. 12. 1135) nach Paris, also 1136. Zwei Jahre hindurch, also von 1136 bis 1138, war er auf dem Genovefaberg zuerst Schüler Abaelards und nach dessen Fortgang Schüler Alberichs von Reims und Roberts von Melun. Alsdann begab er sich für drei Jahre, 1138 bis 1141, nach Conches, um unter dem berühmten Grammatiker und Naturphilosophen Wilhelm zu studieren. Nach Paris zurückgekehrt, hörte Johannes den Gilbertus Porretanus und dann Robertus Pullus[12]. Robert lehrte also 1142 oder spätestens 1143 zu Paris. Diese Angabe findet eine doppelte Bestätigung: Einmal durch einen Brief des hl. Bernhard an den Bischof von Rochester[13], den Mathoud zuerst verwertet hat. In ihm sucht Bernhard den Unwillen des Bischofs zu beschwichtigen; dieser zürnt, weil Bernhard den Robertus Pullus „ob sanam doctrinam, quae apud illum esse dignoscitur" veranlaßt hat, für einige Zeit in Paris zu verweilen. Da Paris genannt wird und als Grund des Zurückhaltens die gesunde Lehre Roberts angeführt wird, so ist offenbar von der zeitweiligen Übernahme eines Lehrstuhles die Rede. Dieser Brief läßt sich aber datieren; denn Bernhard dankt dem Bischof für die freundliche Aufnahme der nach Irland reisenden Brüder. Die erste irische Zisterzienserabtei Mellifont wurde aber 1141 oder besser 1142 von Clairvaux aus durch Schüler Bernhards gegründet[14]. Der Brief liegt also nicht vor 1142. Eine zweite Bestätigung für 1142 als Anfang der Pariser Lehrzeit Roberts liegt in der Tatsache, daß sein Vorgänger Gilbert 1142 Bischof von Poitiers wurde[15]. Der Brief Bernhards ist auch aus dem Grunde wichtig, weil er zeigt, daß Robert damals (1142) erst in Paris zu lehren begann; Bernhard hat ihn gemahnt, einige Zeit (aliquantum tempus) in Paris zu bleiben. Ob Robert schon früher in Paris

---

[12] A. a. O. 77, l. 2 c. 10; PL 199, 867—869.

[13] Opera S. Bernardi, v. 1, ep. 205; PL 182, 372—373. Bernhard hat auch, wie Mabillon zuerst nachweist, einen Brief an Robert selbst geschrieben (1145 oder 1146) zur Zeit, als dieser bereits Kanzler der römischen Kirche war: Ep. 362; PL 182, 563—564.

[14] Mabillon verlegt die Gründung nach 1141, E. Vacandard (La vie de Saint Bernard, ed. 1927, 2, 273) mit größerer Wahrscheinlichkeit nach 1142. Der Adressat des Briefes ist wohl Aszelin, der im September 1142 den Stuhl von Rochester bestieg. Aszelins Vorgänger Johannes von Séez war anscheinend nur Administrator des seit 1137 verwaisten Bistums. Vgl. Lane-Poole, a. a. O. 63. In dieser Annahme ist der Brief Bernhards eher an den Anfang von 1143 zu verlegen, da schon ein anderer Brief vorausgegangen ist.

[15] Vgl. die kritischen Bemerkungen von R. L. Poole (The Masters of the School at Paris and Chartres in John of Salisbury's Time: The English Historical Review 35 [1920] 333).

gelehrt hatte, entzieht sich unserer Kenntnis. Dagegen spricht, daß Robert mehrere Jahre in Oxford weilte und wenigstens seit 1139 Archidiakon von Rochester war und als solcher Pflichten der Seelsorge und der Verwaltung der Diözese und deshalb der Residenz zu erfüllen hatte.

Wie lange dauerte das Pariser Lehramt? Wahrscheinlich nur kurze Zeit. Denn schon 1144 wurde Robert Kardinal und Kanzler der römischen Kirche. Gerade in diesem Punkte herrschte seit Panvini und Ciaconius einige Verwirrung. O. Panvini ließ[16] Robert unter Innozenz II. (1130—1143) Kardinal werden; nach Ciaconio (Chacon)[17] kam Robert unter Innozenz II. nach Rom, wurde unter Coelestin II. (1143—1144) Kardinal und unter Lucius II. (1144—1145) Kanzler der römischen Kirche. Die Frage läßt sich mit Hilfe der Regesta Romanorum Pontificum von Jaffé-Loewenfeld[18] sicher entscheiden. Unter all jenen, die zur Zeit Innozenz' II. und Coelestins II. päpstliche Bullen unterzeichneten, kommt ein Robert überhaupt nicht vor. Ein Robert unterzeichnet zum ersten Mal am 14. Februar 1145[19] und zwar sofort als S. Romanae Ecclesiae Presb. Card. et Cancellarius. Robert wurde also höchst wahrscheinlich im Adventskonsistorium 1144 zum Kardinal und sehr bald darauf zum Kanzler ernannt. Die Annalen von Osney, auf die vielleicht der von Mathoud getadelte J. Morinus sich stützte, haben recht, wenn sie Robert unter Lucius Kardinal und Kanzler werden lassen. Gleichwohl steckt in den Angaben der Panvini-Ciaconio ein Körnchen Wahrheit. Aus dem Briefe Bernhards[20] geht hervor, daß Robert in einem Streit mit dem Bischof von Rochester an die Kurie appelliert hatte

---

[16] Epitome Pontificum Romanorum, Venetiis 1557, 101. Er sagt, ein Robertus Pisanus, presbyter Card. in titulo ... sanct ... post S. R. E. Cancellarius sei unter Innozenz II. Kardinal geworden. Dieser tritt als Wähler bei Coelestin II. und unter dem Namen Robertus in gleicher Eigenschaft bei Lucius II. auf. Unter Eugen III. wird Robertus Pisanus als S. R. Ecclesiae Cancellarius aufgeführt.

[17] A. Ciaconius (Vitae et res gestae Pontificum Romanorum et S. R. E. Cardinalium I, Romae 1630, 504, 525) läßt unter Innozenz II. einen Robertus Kardinal werden und unter Coelestin II. unsern Robertus Bullenus alias Puley. O. Oldoinus in seiner Neuausgabe des Ciaconius (Romae 1677, 986) vereinigt beide wieder zu einer Person. Nach ihm wird Pullus unter Innozenz Kardinal, unter Lucius Kanzler.

[18] Jaffé-Loewenfeld, Regesta Pontificum Romanorum, Lipsiae 1885—188. Wie ich nachträglich sehe, hat schon Lane-Poole (a. a. O. 64) mit Hilfe der gleichen Regesten die Frage in demselben Sinne gelöst.

[19] A. a. O. 7.

[20] Ep. 205; PL 182, 372 f.

und daß er an der Kurie mächtige Freunde besaß. Wenn also Robert 1142 in Frankreich weilte, so ist hierfür die nächstliegende Erklärung, daß er auf der Rückreise von der Kurie begriffen war. Damals regierte aber Innozenz II. Robert wäre also unter Innozenz II. zum ersten Mal nach Rom gekommen.

Das Todesjahr. Zu Anfang der Regierung Eugens III. (1145 bis 1153) hatte Bernhard[21] seinen Freund Robert gebeten, den Papst nach Kräften zu unterstützen. Robert unterzeichnet auch als Kanzler eine Anzahl von Bullen[22]. Die letzte ist vom 2. September 1146. Am 18. September 1146 unterzeichnet der Subdiakon Baro[23]. Robert ist also entweder durch Reise oder Krankheit oder Tod an der Ausübung seines Amtes gehindert. Am 27. Dezember 1146 unterzeichnet bereits sein Nachfolger Guido[24]. Da Roberts Name nunmehr vollständig verschwindet, so haben wir als Todesjahr 1146[25] und zwar die Zeit zwischen Anfang September und Anfang Dezember, vielleicht auch die Zeit zwischen Anfang und Mitte September.

Wie steht es mit der Überlieferung des Hauptwerkes Roberts, der libri octo sententiarum? Mathoud hat seine Ausgabe nach einer einzigen Hs gemacht, die im Besitz der Abtei von St. Remy zu Reims war. Jedoch konnte ich diese Hs unter den Beständen der Stadtbibliothek zu Reims, in die manche Hss aus St. Remy gekommen sind, nicht feststellen. Ebenso wenig ist es mir gelungen, etwas Sicheres über den Verbleib einer zweiten Hs zu erfahren, die nach Th. James[26] zu Anfang des 17. Jahrhunderts im Besitz des Sir Walter Cope († 1614) war. Möglicherweise ist die Hs nach dem Tode des stark verschuldeten Cope in die King's Library übergegangen und identisch mit der gleich zu

---

[21] Ep. 362, a. a. O. 563 f.

[22] Jaffé-Loewenfeld II 7, 21. Die Titelkirche ist nicht genannt. Später heißt es tit. S. Eusebii, den es nicht gab. Ob eine Verwechslung mit S. Equitii vorliegt, kann ich nicht feststellen. Eustachius kommt nicht in Frage.

[23] A. a. O. 21.

[24] A. a. O.

[25] Als Bestätigung kann angeführt werden, daß Johannes von Hexham in seiner Continuatio des Simon von Durham (Symeonis Monachi Opera; ed. Th. Arnold 2, London 1885, 319) Robert gerade zum Jahre 1146 den ehrenvollen Nachruf widmet: Praeeminuit his diebus in clero Romano Rodbertus Pullanus, Cancellarius apostolicae sedis, in omni sapientia et doctrina experientissimus, Britannia oriundus, ab ineunte aetate philosophiae deditus eiusque obtentu episcopalem honorem ab Henrico rege oblatum respuens, victum et vestitum habens his contentus fuit.

[26] Ecloga Oxonio-Cantabrigiensis, liber secundus, London 1600, 52. Schon G. Cave hat in seiner Historia Literaria 2, Oxonii 1743, 223, auf diese Notiz bei James hingewiesen.

beschreibenden Hs des Britischen Museums. Ein positives Anzeichen für diesen Ursprung, wenn man nicht ein T. (!) C. des 16. Jahrhunderts dafür ansehen will, läßt sich aber in der Hs nicht feststellen. Außer diesen beiden einstweilen verschollenen Hss kann ich nur zwei angeben:

1. Cod. Royal 10 B. V des Britischen Museums [membr. ff. 173, 27,5×18,5 cm (2 col.) saec. 12 ex.] Die Hs ist vollständig. Auf ff. 1^v—3^v stehen Prologus und Capitula: Incipit prologus capitulorum sententiarum magistri Roberti Pulli. Ut in hoc volumine lectori facile quod quesierit occurrat. Auf f. 4^r beginnt das Werk selbst: Incipiunt sententie magistri Roberti Pulli sancte Romane ecclesie presbiteri cardinalis et cancellarii. Primo Deum esse demonstrat. Irrationabilium rationabilis progressus .... Die letzten Sätze auf f. 173^r sind fast völlig verwischt. Lesbar sind noch die Worte des letzten Kapitels: Cuius rei ad expressionem.

2. Cod. 459 der Stadtbibliothek zu Troyes [membr. ff. (I+142) 32,7×22,8 cm (2 col.) saec. 12/13]. Der aus der Zeit des Ursprungs der Hs stammende Vermerk f. 1^v: Liber sancte Marie Clarevallis zeigt, daß die Hs schon früh nach Clairvaux gekommen ist[27]. Die Aufschrift und der Beginn des Prologs f. 1^r und ebenso Aufschrift und Anfang des Werkes selbst f. 10^r stimmen, von belanglosen Kleinigkeiten abgesehen, völlig mit der Royal Hs überein. Hier sind auch die letzten Sätze noch lesbar auf f. 142^v: ubi tormentorum mutabilis miseria perseverabit. Sententie magistri Roberti Pulli.

Beide Hss sind der Aufschrift zufolge erst geschrieben, nachdem Robert Kardinal geworden war. Die Unterschrift „magistri Roberti Pulli" deutet aber an, daß das Werk zu einer Zeit verfaßt wurde, da Robert noch einfacher Lehrer war.

Gibt es Anzeichen, die auf Frankreich oder England als *Entstehungsort* hinweisen? Ich möchte annehmen, daß die Sententiae eher in England, also vor 1142 verfaßt wurden. Für ein so umfassendes Werk scheint die kurze Lehrzeit in Paris, zum höchsten von 1142 bis 1144, kaum auszureichen. An einer Stelle setzt Robert auch wohl Leser oder Hörer voraus, die mit französischen Verhältnissen weniger vertraut sind[28].

Noch einige Worte über *die Bedeutung der Sentenzen.* Schon der Umstand, daß sie vor den Sentenzen des Lombarden und, so-

---

[27] Höchst wahrscheinlich ist diese Hs identisch mit der von C. Oudin genannten Hs aus Clairvaux. Vgl. Commentarius de scriptoribus ecclesiasticis 2, Lipsiae 1722, 1120.

[28] L. 8 c. 10; PL 186, 275. Der Verfasser redet von Speisen, die in einigen Gegenden zu gewissen Zeiten als verboten gelten und sagt dabei: Propter quod minime comedas aut inter Francos butyrum aut inter alios quosdam allium.

weit ich bisher sehe, auch unabhängig von De sacramentis fidei (1136—1141 [?]) Hugos von St. Viktor verfaßt sind, verleiht ihnen Wert. Eine nur oberflächliche Einsichtnahme zeigt ferner, daß Robert mit der aristotelischen Logica vetus, die auch zitiert wird, aufs beste vertraut ist[29]. An Entschlossenheit, die Dialektik auf die Theologie anzuwenden, steht er hinter Abaelard nicht zurück, wenn auch gesunder Menschenverstand und große Achtung vor der Auktorität ihn vor manchen Fehlgängen Abaelards bewahrt haben. Das ganze Werk, zumal die Gotteslehre, ist von dialektischem Geist durchdrungen. Robert wird einer der ersten sein, der den Beweis für das Dasein Gottes (des ens per se et non per aliud existens) nicht nur aus der Finalität, sondern auch aus der Kausalität durchführt[30]. Er empfindet die Schwierigkeit, den von den Geschöpfen abstrahierten Substanzbegriff auf Gott anzuwenden, und steht der Analogia entis schon recht nahe[31]. Wenn auch die Psychologie Roberts ganz unter dem Einfluß Platos steht[32], so ist doch an der einen oder anderen Stelle ein wenigstens indirekter Einfluß des Aristoteles wahrzunehmen[33]. Besonders ist zu beachten, daß Robert im Gegensatz zu Hugo von St. Viktor[34], der meines Erachtens eine unmittelbare Abhängigkeit der weltlichen von der geistlichen Gewalt lehrt, für die Selbständigkeit der beiden Gewalten eintritt. Beide sind unmittelbar von Gott eingesetzt — dies geht aus dem Ganzen hervor, wenn auch das Wort „unmittelbar" nicht gebraucht wird —. Sie sollen sich gegenseitig helfen, wenn dies notwendig ist. Der König soll dem Priester bezüglich der Gebote Gottes gehorchen; der geistliche Vorsteher soll wissen, daß er dem König in den

---

[29] Z. B. l. 1 c. 1; PL 186, 675; c. 3, 677; l. 2 c. 12, 757 f.

[30] L. 1 c. 1; PL 186, 673—675. Abgesehen von einer gelegentlichen Bemerkung bei Hauréau, haben meines Wissens F. Cohrs, Prot. Realenzyklopädie 16, 320 und G. Grunwald, Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter: BeitrPhMA 6, 3, S. 42) zuerst auf Roberts Gottesbeweise aufmerksam gemacht. Unter den von A. Landgraf (Zur Lehre von der Gotteserkenntnis in der Frühscholastik: NewScol 4 [1930] 261—288) angeführten Texten aus den Kommentaren zum Römerbrief liegt wenigstens der von Radulph von Laon vor den Sentenzen Roberts; in ihm ist der Kausalgedanke angedeutet; ebenso bei Abaelard nach den Ausführungen Grunwalds.

[31] A. a. O. und c. 4—5, 680—683.

[32] Vgl. l. 2 c. 9—12, 731—739.

[33] L. 2 c. 11, 736: Hos tamen sensus corporeos asserimus quos et animae prius astruxeramus; sensus enim Aristotele teste circa corpus et in corpore sunt. Auch von der aristotelischen Informationslehre dürften die ersten Anfänge sich ankündigen: l. 2 c. 10, 733 f.

[34] De sacramentis christianae fidei, l. 2 p. 2 c. 4; PL 176, 417 f.

Dingen dieser Welt unterworfen ist[35]. Seine Darlegungen stehen der Theorie von der indirekten Gewalt der Kirche inbezug auf weltliche Dinge, wie sie zu Beginn des 14. Jahrhunderts völlig ausgebildet wurde, schon sehr nahe. Bemerkenswert ist wohl auch, daß er bei Erklärung des Wesens der Erbsünde im Gegensatz zu der weit verbreiteten Konkupiszenztheorie eine Auffassung vertritt, die der viel später von de Lugo und anderen verfochtenen recht ähnlich scheint[36]. Diese gelegentlichen Andeutungen dürften gezeigt haben, daß Robert ein bedeutender Vertreter der theologischen Wissenschaft des 12. Jahrhunderts ist, dessen Werk ein näheres Studium verdient.

Indem ich von den Angaben bei den Literarhistorikern des 18. Jahrhunderts ausging, war es mir möglich, eine bedeutende Anzahl von anonymen und benannten Predigten Roberts festzustellen. Ich möchte jedoch über dieselben und andere Werke Roberts erst berichten, wenn ich die in französischen und englischen Bibliotheken liegenden Hss näher eingesehen habe.

---

[35] Sententiae, l. 6 c. 56; PL 186, 905 f.; l. 7 c. 7, 919—921: Utraque [sc. potestas saecularis et spiritualis] a Deo constituta est, ut totus homo integram sibi servet salutem ... Sacerdotium ergo praeest regno in his, quae ad Deum; praeest regnum sacerdotio in his, quae pertinent ad mundum. Igitur sibi debita alterutrum solvant. Oboediat rex sacerdoti in mandatis Dei; noverit praesul se subiectum regi in negotiis saeculi.

[36] Sententiae, l. 2 c. 31; PL 186, 760—764.

Besprechungen:

Hartmann, G., S. J., Der Aufbau des Markusevangeliums. Mit einem Anhang: Untersuchungen zur Echtheit des Markusschlusses (Ntl. Abhandlungen. Bd. XVIII, 2—3). gr. 8° (XV u. 276 S.) Münster 1936, Aschendorff. *M* 13.75.

Im Hauptteil der vorliegenden Untersuchung möchte H. gegenüber der „allgemeinen Übereinstimmung der Exegeten ..., daß sich in Mk eine, klar nach sachlichen Gesichtspunkten durchgeführte, Einteilung und Untereinteilung nicht finden lasse" (1), den Aufbau des Markusevangeliums nach einem kunstvollen, straff gegliederten und streng durchgeführten Plan aufzeigen. Dabei war es ihm „nicht um die Bestreitung anderer Ansichten zu tun" (III). Die Anregung zu dieser Untersuchung hat wohl zum großen Teil die Arbeit von H. Cladder S. J. über den Aufbau des Mt (Als die Zeit erfüllt war, Freiburg 1915) gegeben. Wie dieser im Matthäusevangelium, unterscheidet der Verf. auch im Markusevangelium außer der Einleitung (1, 1—8) und dem Schluß (16, 9—20) sieben Hauptteile: I. Das Auftreten Jesus von Nazareth (1, 9—3, 6); II. Jesus und seine Jünger (3, 7—6, 29); III. Unzulänglicher Erfolg (6, 30—8, 26); IV. Das Hervortreten des Christos mit der Lehre vom Leiden und Dienen (8, 27—10, 32); V. Erfolg des „dienenden" Christos (10, 32—12, 40); VI. Jesus der Lehrer der notwendigen Hingabe des Allerletzten um des Menschen (12, 41—14, 52) und VII. Die Vernichtung des Persönlichsten an Jesus und der Anfang des Triumphes (14, 53—16, 8) [88 ff.]. Den Kern des ganzen Evangeliums bilde der 4. Hauptteil, der wie der erste und siebte durch ein eigenes Proömium eingeleitet werde (56 f., 128).

In diesen sieben Hauptteilen möchte der Verf. im wesentlichen sieben zusammengehörige Vorträge des hl. Petrus wiedererkennen, die ursprünglich wohl ungefähr gleich lang gewesen seien, während der Apostel in einer späteren Fassung, nach der Markus sie niedergeschrieben habe, vielleicht einen Teil des dritten Vortrages in den zweiten herübergenommen habe. Stelle man die vermutete ursprüngliche Anordnung wieder her und rechne den Schluß (16, 9—20) mit, erhalte man sieben Hauptteile von fast gleicher Länge mit je zwei Unterteilen, von denen wiederum jeder sieben Perikopen umfasse (142—163). Äußerlich sollen die Hauptteile durch ein betontes Hervorheben des Namens Jesus zu Anfang einer Perikope (1, 9; 3, 7; 6, 30; 8, 27; 10, 32; 12, 41; 14, 53) kenntlich sein. Wenn außerdem noch 1, 1; 1, 14; 9, 2 und 15, 1 der Name Jesus am Anfang einer Perikope genannt werde, handle es sich um die Einleitung zum ganzen Evangelium bzw. um die Proömien zum ersten, vierten und siebten Hauptteil (56).

Die auf Grund dieser Verteilung des Namens Jesus vermutete Gliederung findet der Verf. durch die folgende eingehende Untersuchung des Inhaltes bestätigt. Darüber hinaus sollen die sieben Hauptteile durch eine Art Überschrift im Text hervorgehoben sein, so daß sich folgendes Bild ergibt: I. „In jenen Tagen kam Jesus von Nazareth ..." (1, 9); II. „Jesus zog sich mit seinen Jüngern an den See zurück" (3, 7); III. „Die Apostel kehrten zu Jesus zurück" (6, 30); IV. „Jesus zog mit seinen Jüngern weiter" (8, 27); V. „Jesus schritt ihnen voran. Darüber wurden sie ganz bestürzt" (10, 32); VI. „Jesus [der Name Jesus ist an dieser

Stelle mindestens unsicher und wird, wie der Verf. selbst (41) zugibt, von keiner neueren kritischen Textausgabe in den Text aufgenommen] setzte sich dem Opferkasten gegenüber und sah . . " (12, 41) und VII. „Sie führten Jesus zum Hohenpriester" (14, 53) [92]. Die verschiedenen Bedeutungen des Namens Jesus, die der Verf. aus der Lehrverkündigung des hl. Petrus in der Apostelgeschichte ableitet, durchziehen nach H. als Grundgedanken das ganze Markusevangelium (34 f.; 53 ff.). So sei auch dieses Evangelium nicht eine ungezwungene Erzählung ohne straffe Gliederung, sondern eine kunstvolle, nach pragmatischen Gesichtspunkten aufgebaute Einheit.

Die Arbeit verrät große Sorgfalt und ein eingehendes Studium aller einschlägigen Fragen. Auch für den, der sich von einem so straff gegliederten Kunstbau nicht überzeugen kann, bietet sie zweifellos für das bessere Verständnis des Markusevangeliums aus seinem Verhältnis zur Lehrverkündigung des hl. Petrus und damit für die Lösung der synoptischen Frage wertvolle Anregungen. Mehr beabsichtigt ja offenbar der Verf. nach seinen oben angeführten Worten, daß es ihm nicht um die Bestreitung anderer Ansichten zu tun sei, im Grunde nicht, wenn er auch vielleicht hier und da seine Auffassung als endgültige Lösung hinzustellen scheint, an der nicht mehr zu zweifeln ist.

Die von der kirchlichen Überlieferung bezeugte innige Beziehung zwischen der Petruspredigt und dem Markusevangelium (vgl. Papias, Irenäus, Clemens, Alex., Origenes u. a.) hat schon mehrere veranlaßt, das Markusevangelium nach seinem Umfang und seinem Inhalt mit den Petruspredigten in der Apostelgeschichte zu vergleichen. Der Verf. verweist selbst auf M. Meinertz, Einleitung in das N. T.[4], 1933, S. 202 ff. Etwas Ähnliches findet man in andern Einleitungen zum N. T., z. B. (Cornely-)Merk S. J., Introductionis in S. Scripturae libros Compendium[11], 1934, Nr. 350, 1. H. hat diese Ähnlichkeiten im einzelnen klarer herausgestellt, um daraus neues Licht für den Aufbau des Markusevangeliums zu gewinnen.

Vor allem wertvoll finde ich die Untersuchung über die Echtheit des Markusschlusses. Nach H. ist der hl. Markus vielleicht im Jahre 63 n. Chr., vor der Freisprechung des hl. Paulus in Rom, von diesem in den Osten geschickt worden, bevor er sein Evangelium endgültig abgeschlossen hatte. Der Grund dieser Reise wäre die schwierige Lage der dortigen Christen gewesen, von der Paulus in seiner Gefangenschaft gehört hätte und die sich auch in dem bald darauf geschriebenen ersten Briefe des hl. Petrus wiederspiegelt. Markus habe vielleicht vor seiner Abreise den sogenannten kurzen Schluß vorläufig angefügt und sein Evangelium in dieser Form schon einigen zur Benutzung überlassen, die es abgeschrieben hätten. So sei der kurze Schluß in eine Reihe von Handschriften übergegangen. Nach seiner Rückkehr nach Rom habe er diesen nur als vorläufig gedachten Schluß durch den gewöhnlichen, längeren ersetzt. Der literarische Unterschied zwischen diesem und dem übrigen Evangelium finde seine genügende Erklärung darin, daß der Evangelist im Schluß nur noch berichte, und nicht, wie im übrigen Evangelium, auch erzähle. Nachdem Petrus das Markusevangelium in dieser fertigen Gestalt nach seiner Rückkehr nach Rom gutgeheißen habe, sei es zwar schon den Christen von Rom geliehen worden und auch Lukas, der Gefährte des Markus, habe es bei der Abfassung seines Evangeliums schon benutzt, aber erst nach dem

Tode des Apostelfürsten sei es, wie Irenäus berichtet, endgültig veröffentlicht worden.

Bei dieser Auffassung lassen sich tatsächlich die Zeugnisse des hl. Irenäus und des Clemens Alex. zwanglos in Einklang bringen, auch die Stelle des Clemens Alex. (bei Eusebius, Hist. eccl. 6, 14), nach der die Evangelien mit der Ahnenreihe Christi, d. h. Mt und Lk, vor den andern geschrieben sind, nur müßte Clemens dieses „geschrieben sein" von der Veröffentlichung verstanden haben. Das Verhältnis des Mt zu Mk denkt sich der Verf. so, daß Matthäus wirklich, wie die Überlieferung einmütig berichtet, sein Evangelium vor Markus geschrieben hat. Er habe dafür die Petruspredigt, die ihm von seinem Beisammensein mit Petrus bekannt sein mußte, in ihrer doppelten von H. angenommenen vorliterarischen Form benutzt, ohne sie jedoch einfachhin als solche niederzuschreiben. Markus dagegen habe sie in ihrer späteren Fassung mehr oder weniger unverändert niedergeschrieben und diese Niederschrift habe hinwieder Lukas benutzt. So erklären sich ungezwungen die Ähnlichkeiten zwischen den synoptischen Evangelien ohne die sogenannte Zwei-Quellen-Hypothese, wenn auch für die Verschiedenheiten Sonderquellen sich nicht umgehen lassen.

Die Drucklegung der Arbeit hat sich laut Vorwort durch äußere Umstände über zwei Jahre verzögert. Das dürfte vor allem der Grund sein, daß bei textkritischen Untersuchungen neben von Soden, Tischendorf, Westcott-Hort und Vogels, dessen Novum Testamentum graece², 1922 der Verf. durchweg zugrunde legt, die erstmalig 1933 und 1935 schon in 2. verbesserter Auflage erschienene kritische Textausgabe des N. T. von A. Merk S. J. nirgends berücksichtigt ist. Das Sach- und Schriftstellenverzeichnis am Ende des Buches ist wohl mit Rücksicht auf den Preis etwas dürftig. Einen gewissen Ersatz bietet das ausführliche systematische Inhaltsverzeichnis am Anfang.

Der Wert der Arbeit dürfte vor allem darin liegen, daß z. T. neue Gesichtspunkte aufgedeckt oder schon bekannte eingehend überprüft werden, von denen her die Zeugnisse der Urkirche über das Markusevangelium einschließlich der Schlußperikope und seine Echtheit in neuem Lichte erscheinen. B. Brinkmann S. J.

Straubinger, H., Lehrbuch der Fundamentaltheologie. 8° (260 S.) Paderborn 1936, Schöningh. *M* 5.30; geb. *M* 6.80.

Der Aufbau der neuen Fundamentaltheologie ist der aus der Natur der Sache sich ergebende: Theorie der Offenbarung (spekulative Begründung der Offenbarung), Mitteilung der Offenbarung in Christus (geschichtliche Begründung der Offenbarung) und die Kirche als Trägerin und Vermittlerin der Offenbarung. Nach einer Einleitung über Methode der Fundamentaltheologie und einer sehr guten Übersicht über ihre Geschichte behandelt der Verf. zunächst die spekulative Grundlegung der Offenbarung, wobei er der Kernfrage, der Frage nach den Offenbarungskriterien und dem Wunder als Offenbarungskriterium mit Recht besondere Beachtung schenkt und eingehend sich mit den heute noch immer wieder erhobenen Schwierigkeiten auseinandersetzt. Der Abschnitt über die geschichtliche Begründung der Offenbarung wird eingeleitet durch eine kurze Abhandlung über die Glaubwürdigkeit der hl. Schrift und den übernatürlichen Charakter der biblisch-christlichen Religion, wobei ein sehr guter

Überblick über die Hauptrichtungen der negativen Bibelkritik gegeben wird und eine Reihe heute brennender Fragen besprochen sind, z. B. Deutsche Glaubensbewegung und biblisch-christliche Religion (100), Erweis der Übernatürlichkeit der alttestamentlichen Religion (Gottesglaube, Religiosität und Frömmigkeit, Sitte und Recht: 89—103), endlich die Religion der Bibel im Rahmen der Religionsgeschichte (103 ff.). Der göttliche Ursprung des Christentums wird hergeleitet aus der Gottesgesandtschaft und Gottessohnschaft seines Stifters; im einzelnen wird gehandelt über die Wunder Jesu, seine Messianität und seine Gottheit. Vorausgeschickt ist eine kurze, mit viel Sorgfalt gearbeitete Darstellung der Persönlichkeit Jesu (114—119). Es folgt dann die Lehre über die Kirche als Offenbarungsmittlerin. Sie zeichnet sich dadurch aus, daß sie sich streng im Rahmen des fundamentaltheologisch Beweisbaren hält, innerhalb dieses Rahmens aber gründlich und tief behandelt wird. Sie wird sehr glücklich eingeleitet durch eine Abhandlung über Reich Gottes und Kirche. Bei Behandlung der Kirche Christi wird gesprochen über die Organisation der Kirche und die Kirche als Heilsanstalt. Nachdem mit Hilfe der Kennzeichen die katholische Kirche als einzig wahre Kirche Christi erwiesen ist, folgt — methodisch sehr gut — als Schlußpunkt und Höhepunkt die Lehrautorität der Katholischen Kirche: die Katholische Kirche als Trägerin und unfehlbare Verkünderin der in Christus uns gewordenen Offenbarung des Vaters.

Diese Fundamentaltheologie St.s verbindet große Klarheit mit gedrängter Kürze und Übersichtlichkeit. Sie wird vor allem den Studierenden eine wertvolle Ergänzung der Vorlesung sein, aber darüber hinaus auch weiteren Kreisen gute Dienste leisten. Vor allem anzuerkennen ist der methodisch straffe Aufbau, das besondere Eingehen auf moderne Fragestellungen, die Berücksichtigung der protestantischen Theologie, besonders auch in ihren heutigen Vertretern (z. B. Glaubensbegründung und dialektische Theologie: 51/52). Eine umfassende Literaturangabe wird manchem Leser Wegweiser sein zu weiterem Eindringen in die behandelten Fragen. So reiht sie sich würdig ein in die Zahl der schon vorhandenen ausgezeichneten deutschen Lehrbücher von Brunsmann, Göbel, Kösters. P. Schütt S. J.

Jüssen, Kl., Die dogmatischen Anschauungen des Hesychius von Jerusalem. II. Teil: Die Lehre von der Sünde und Sündenvergebung. (Münsterische Beiträge zur Theologie. Bd. 20) gr. 8° (VIII u. 129 S.) Münster, Aschendorff. *M* 6.50; geb. *M* 8.—.

Der erste Teil dieser Untersuchung über die dogmatischen Lehren des Jerusalemer Mönchpriesters ist bereits in dieser Zeitschrift 8 (1933) 611 f. auszeichnend besprochen worden. Das gleiche Urteil kann auch vom vorliegenden zweiten Band, der am Schluß das Gesamtverzeichnis enthält, abgegeben werden. Die klare, gediegene Darlegung mit reichlichen Textbelegen in den Anmerkungen stellt zunächst die Auffassung von Sünde und Erbsünde dar. Es ergibt sich für letztere die eindeutige Tatsache der Lehre einer wirklichen Erbschuld, die erstaunlich deutlich nicht nur als eigentliche Sünde, sondern auch als Naturschuld aufgefaßt ist: ein Zeichen, wie wichtig es ist, bevor man eine entgegengesetzte Auffassung in einer Lehre des Orients zum Occident behauptet, das Schrifttum auch der bisher weniger erforschten Väter durchzuarbeiten. Diese Darlegungen allein stel-

len das vorliegende Werk bereits in die Reihe der wesentlichen neueren dogmengeschichtlichen Untersuchungen.

Es folgt die Behandlung der beiden Hauptmittel des Sündennachlasses: Taufe und Buße. Die erstere ist ganz wie in der gesamten Urkirche von Hesychius als d a s Sakrament der Sündenvergebung bezeichnet. Schon hier weist J. auf die enge Verbindung mit Christi Leiden und Erlösung hin. Noch inniger wird dieser Hinweis auf Christi Versöhnung als Quelle aller Sündenvergebung bei der eigentlichen Buße. Hier ist das Sakramentale ganz ähnlich wie im Abendland bei Tertullian dadurch ausgedrückt, daß Christi besonderes Gebet beim Vater vorliegt. Ich möchte den entscheidenden Text des Hesychius bringen: „Wir sind nicht imstande, uns selbst die Sünden zu vergeben; Christus dagegen erwirkt uns vollkommene Aussöhnung. Darum sind auch durch sein Wort die Priester in der Kirche eingesetzt worden, die ja sein Amt ausüben; ihnen hat er in der Person der Apostel gesagt: „Welchen ihr die Sünden ..." und wiederum: „Was immer ihr lösen werdet auf Erden ..." (z. B. 115). Joh. 22, 23 und Matth. 18, 18 sind seine klassischen Bibelstellen. Sie treten also neben die Leviticusstellen, die man bisher viel zu viel als die eigentlichen wesentlichen Belegstellen des Orients für die Buße angesehen hat.

Notwendig ist die Unterwerfung der Sünden unter die Schlüsselgewalt nach der Darstellung, die J. gibt, bei allen als wirklich schwer angesehenen Sünden. Dagegen gibt es bei Gedankensünden wie bei weniger schweren Tatsünden noch den anderen Befreiungsweg durch brüderliche Zurechtweisung oder auch private Bußleistung. Für letztere fügt freilich J. bereits die wesentliche Einschränkung hinzu, daß sie im allgemeinen nur zur Abkürzung der Bußzeit möglich war (104). Der Hinweis auf die Bußmöglichkeit durch die *correptio fraterna* erscheint recht wichtig. Ist es doch der gleiche Ausdruck, an dem im Abendland die heute so umstrittene Frage der kirchlichen Privatbuße anknüpft. Haben wir hier für den Orient etwa das Gleiche? J. glaubt die Existenz einer solchen Buße bei Hesychius ablehnen zu müssen, auch wenn man sie im modernen Sinn der bloßen Nichtversetzung auf den Bußplatz auffaßt. Die Einwirkung des nichtgeistlichen Mitbruders vollzieht sich so, daß dieser zunächst versucht, den sündigen Mitchristen durch eigene Ermahnung und Führung zur Heiligung zu bringen; gelingt das nicht oder ist der Fall sonst zu schwer, um auf solche Weise geheilt zu werden, dann bringt er ihn zum Priester, damit beide zusammen die rechte Bußart suchen, wobei dem Priester das entscheidende Element zukommt. Trotzdem Hesychius Mönchspriester ist, fehlt in seinen Schriften aller „Enthusiasmus" einer Laienrekonziliation. Die Lossprechung steht allein dem Priester zu; der Laie kann nur Helfer und Seelenleiter sein.

J. versucht bereits seine Darlegungen durch Hinweise auf andere Väter der Zeit, vor allem auf Methodius, zu ergänzen. Hier wird die Arbeit der kommenden Zeit liegen. Sie wird uns dann auch näher die Praxis zeigen. Denn von ihr wird es wesentlich abhängen, zu sehen, was hier Theorie, was ins Leben übersetzte Praxis war. Sie wird uns auch den Sinn mancher noch heute dunklen Stellen heller beleuchten. Immerhin scheint es, daß der Einfluß der Gedanken des Origenes über die Buße als Seelenheilung in Palästina einen, wenn auch nicht ganz kirchlichen Weg finden ließ, aus den ganz ähnlichen — wenn auch anders gelösten Schwierigkeiten des Abendlandes sich zu entwinden, wie

sie die für diese Zeit bereits bei der Mehrzahl der Christen untragbare öffentliche Bußpraxis mit sich brachte: hier im Orient vielleicht teilweise im Sinn der *correptio fraterna* im buchstäblichen Sinne oder der eigenen Bußleistung, die der kirchlich auferlegten Buße vorauskam und dann später angerechnet zu schnellerer Absolution führte. Aber wieweit hat es wirklich im konkreten Leben die erste Art einer Führung durch andere Mitchristen gegeben? War nicht doch neben der Mönchsführung meist der Priester der gegebene Leiter? Das also können nur die weiteren Untersuchungen zeigen. Man sieht aber schon jetzt durch die Untersuchung von J. gut, wie es zu dem großen Einfluß des Mönchstums kam und wie dieser auch dogmatisch abfärbte — wenn bei Hesychius auch eindeutig nicht im Sinn einer eigentlichen Laienrekonziliation.

Bei der von Hesychius vom Priester verlangten persönlichen Heiligkeit wird es sich wohl nicht um die eigentliche Gültigkeit der Lossprechung, sondern mehr um das urchristliche Problem handeln, das ja bis weit in das 12. und 13. Jahrhundert die größten Theologen beschäftigte: Wann kann der Priester wirklich wissen, ob er absolviert? m. a. W. um das Problem des *recte discernere*. H. Weisweiler S. J.

Bergmann, J., Die Stellung der seligsten Jungfrau im Werke der Erlösung nach dem hl. Kirchenlehrer Albertus Magnus. (Freiburger Theologische Studien, herausg. von A. Allgeier und E. Krebs. Heft 44.) gr. 8° (VIII u. 140 S.) Freiburg i. Br. 1936, Herder. *M* 3.50.

„Die vorliegende Arbeit ist entstanden in Tagen der Krankheit, fern den Bibliotheken und fern der Möglichkeit einer mündlichen Aussprache oder Anregung. Daraus erklären sich manche Mängel und Lücken" (Vorwort). Das Thema ist schon mehrfach behandelt worden. Eine Abhandlung von Bover, La mediación universal de la Santísima Virgen en las obras del B. Alberto Magno (Greg 7 [1926] 511—548), stand dem Verf. wohl nicht zur Verfügung. Nach einleitenden Bemerkungen über Grundsätze und Quellen der Mariologie Alberts kommen die zwei Hauptteile: Die Mitwirkung der seligsten Jungfrau beim Werk der objektiven Erlösung, die Mitwirkung beim Werk der subjektiven Erlösung, der Zuwendung der Gnaden. Beim Werk der objektiven Erlösung wirkt Maria mit durch ihr freies Ja zur göttlichen Mutterschaft und durch ihr Mitleiden und Opfern unter dem Kreuze: „Ipsum filium ... in eius passione pro nobis omnibus obtulit." „Deum toti generi humano reconciliavit" (77 f.; Mariale q. 51). Albert nennt die seligste Jungfrau einmal *sacerdos* (77; Mariale q. 25 § 3). Er führte den Ausdruck „adiutrix redemptionis" in die Theologie ein (135, Mariale, Responsio ad qq. 148—150). B. läßt die Frage offen, ob vielleicht Thomas, der eine Mitwirkung Mariä beim Werk der Erlösung durch Mitleiden nicht lehrt, seinen Lehrer Albert verlassen wollte (83 f.).

Beim subjektiven Werk der Erlösung wirkt Maria mit als Lehrerin und Vorbild, als Fürsprecherin, als Mittlerin aller Gnaden (durch Fürbitte). Hier setzt B. die kritische Sonde an. Soviel ich sehe, kommt sein Bedenken darauf hinaus, daß Albert nirgendwo klar die allgemeine fürbittende Gnadenvermittlung Marias lehrt. „Klar und eindeutig lehrt er die allgemeine Gnadenmittlerschaft durch die göttliche Mutterschaft. Dagegen wird man den Satz: ‚keine Gnade ohne eine gegenwärtige inter-

zessorische Mitwirkung Mariens' bei Albert nicht ausgesprochen finden können" (115). Es ist zuzugeben, daß Albert der Große nicht mit so ausdrücklichen Worten sagt: „keine Gnade ohne eine gegenwärtige interzessorische Mitwirkung Mariens", wie es 600 Jahre später Scheeben in seiner Dogmatik III (1882) 624 tut. Aber das Wort von den Gnaden, „quae omnes ad numerum transeunt per ipsius manum" (111; Mariale q. 164), scheint doch eher von der sukzessiven Ausspendung durch Fürbitte zu verstehen zu sein, als von dem einmaligen Jawort der Einwilligung in die Mutterschaft. Auch die Worte *canalis, collum,* womit Maria benannt wird, scheinen dem Verfasser nicht beweiskräftig für eine fürbittende allgemeine Gnadenvermittlung (108 ff.; 114). *Collum* ist aber kaum anders zu verstehen; es setzt das Haupt, Christus, schon als gegeben oder geschenkt voraus und weist hin auf die nun von Christus durch Maria in den mystischen Leib fließenden Gnaden.

Das Wort *corredemptrix* erscheint dem Verf. als bedenklich (135; 81 Anm. 15). Er beruft sich auf Scheeben. Dagegen ist zu berücksichtigen, daß ein zuerst vielleicht unklares und verfängliches Wort allmählich durch die gegebenen Erklärungen und durch den Gebrauch seine Unklarheit und Fremdheit verlieren kann. Etwas Ähnliches gilt für das auch beanstandete Wort „Vermittlerin aller Gnaden" (103 f.). Beachtenswert ist der Hinweis auf Pseudo-Dionysius mit seiner Lehre von der von Gott über die Mittelwesen zu den niederen Wesen herabgeleiteten Erleuchtung (103; 122). „Jedoch hat Albert, wie wir gesehen haben, seine Lehre nicht auf diesen Mystiker allein gebaut, sondern vor allem auf das feste Fundament der Heiligen Schrift und der kirchlichen Tradition" (122).

Zu dem Vergleich auf S. 116 ist zu bemerken, daß Gott auch in dem dort angenommenen Fall außer der Erlösungstat auch noch eine Fürbitte hätte fordern können; dann bestände die damals „gegenwärtige" Mitwirkung auch in einer Fürbitte. — Es wäre zu wünschen, daß die Theologen ihre etwaigen Schwierigkeiten gegen die Lehre von der allgemeinen Gnadenvermittlung Marias oder gegen ihre Begründung offen vorlegten, damit die Sache erörtert und zu größerer Klarheit geführt werden kann.

A. Deneffe S. J.

Theophanes Nicaenus († 1381), Sermo in Sanctissimam Deiparam. Textum graecum cum interpretatione latina, introductione et criticis animadversionibus edidit Martinus Jugie, A. A. (Lateranum, Nova series, I, 1). Romae 1935, Fac. theol. Pont. Athenaei Seminarii Romani. L 18.—.

M. Jugie veröffentlicht hier eine bisher ungedruckte große griechische Marienpredigt des schismatischen Bischofs Theophanes von Nizaea. Über sein Leben und seine Werke unterrichtet die Einleitung. Er war wahrscheinlich seit 1366, sicher seit 1369, Bischof von Nizäa, der Dritte seines Namens, und starb 1381. Er war Anhänger der nach Gregor Palamas († 1359) benannten Sekte der Palamiten, die einen sachlichen Unterschied zwischen der göttlichen Wesenheit und dem Wirken Gottes und insbesondere zwischen der göttlichen Wesenheit und dem als göttliches Sein angenommenen Verklärungslicht Christi auf Tabor behaupteten. Als seine Werke werden aufgezählt: drei Briefe, abgedruckt bei Migne, PG 150 und von ihrem ersten Herausgeber (1590) fälschlich einem Teophanes des 9. Jahrh. zugeschrieben; ferner Streit-

schriften gegen die Juden, gegen die Antipalamiten und gegen die Lateiner; ein Traktat gegen die Beweise für die Möglichkeit einer Erschaffung der Welt von Ewigkeit; liturgische Schriften und endlich die große Marienpredigt, wovon J. in seinen einleitenden Bemerkungen eine kurze Inhaltsangabe bringt.

Zwei Sachen spielen in der Predigt eine große Rolle: erstens die Unterscheidung zwischen dem Sein und dem Wohlsein, dem εἶναι und dem εὖ εἶναι, und zweitens der Grundsatz des Ps. Dionysius des Areopagiten, daß Gott das Niedere durch das Höhere erleuchtet und leitet (63; 81). Das einfache Sein gab Gott seinen Geschöpfen bei ihrer Erschaffung, das εὖ εἶναι, das Wohlsein oder Gutsein, gibt er ihnen durch die Menschwerdung seines Sohnes, durch die alle vernunftbegabten Geschöpfe, Engel und Menschen, soweit sie nicht widerstreben, die Vergöttlichung erlangen. Ohne die Menschwerdung des Sohnes Gottes hätte die Schöpfung keinen Sinn; sie wäre eitel und unvollkommen (15; 19). Maria ist von Ewigkeit erwählt, um dem Sohne Gottes unsere Natur zu geben und damit in gewissem Sinne die ganze Schöpfung mit Gott zu verbinden, da die menschliche Natur ein Mikrokosmus ist (106). In Maria haben alle vernunftbegabten Geschöpfe ihren Mittelpunkt (25; 31). Wie wir Gott aus den Geschöpfen erkennen können, so können wir auch Maria aus dem Vergleich mit andern Geschöpfen erkennen. Sie überragt alle, auch die höchsten Engel, und steht unmittelbar unter dem menschgewordenen Sohn Gottes. Darum erlangen die vernunftbegabten Geschöpfe durch sie ihre Erleuchtung und Vergöttlichung, da Gott nach dem Grundsatz des Ps.-Dionysius das Niedere durch das Höhere zum göttlichen Licht emporführt (63; 65). Sie vermittelt uns durch Beihilfe der Priester die Gnade der Kindschaft Gottes (63). Unsere Vergöttlichung ist die Gegengabe Gottes für die menschliche Natur, die Maria dem Sohne Gottes gab (167; 119). Gabe und Gegengabe werden durch Maria vermittelt. Auch alle andern übernatürlichen Gnaden vermittelt sie uns: „Welche Rede möchte würdig preisen oder könnte auch nur einigermaßen schildern die Vielheit und Mannigfaltigkeit, das Überreiche und Überfließende ihrer Wohltaten und Gaben, die für die Gesamtheit und für jeden einzelnen ohne Unterlaß wie ewig fließende Ströme aus dem Abgrund ihrer Barmherzigkeit hervorkommen?“ (199). Also gegenwärtige Gnadenvermittlung. „Von den gottesgelehrten Vätern ist sie genannt worden Quelle der Gnade und des ewig lebendigen Stromes und Urquelle des Lebens, weil sie die ganze verborgene Gnade des Geistes in sich aufnimmt und sie denen, die draußen sind, reichlich ausspendet und mitteilt“ (193; 195). Theophanes nennt Maria, wie es auch im Abendland geschah, den Hals, der das Haupt, Christus, mit seinem (mystischen) Leibe verbindet (129; 131). Er nennt sie auch einen zweiten Hohenpriester, ἕτερος ἱεράρχης, nach dem ersten Hohenpriester, Christus (65). Es sei noch hingewiesen auf die Ausführungen über die Beziehungen Marias zu jeder der drei göttlichen Personen (135 ff.). Diese Predigt aus dem schismatischen Orient dürfte einiges beitragen zur Verstärkung des Traditionsbeweises für die allgemeine Mittlerschaft Marias, wie man ja auch das Zeugnis der Schismatiker über die Siebenzahl der Sakramente gelten läßt, indem man annimmt, daß die Getrennten diese Lehren aus der katholischen Urheimat mitgenommen haben.

Bedenklich ist die Lehre des Theophanes von der Notwendigkeit der Vergöttlichung. Sie kann zwar nicht vom Ge-

schöpf im Zustand seines einfachen Seins verdient werden (91), wird aber doch von dem einfachen Sein gefordert, da sie notwendig zum εὖ εἶναι dieses Seins gehört (111). Die Möglichkeit einer natürlichen Seligkeit scheint Theophanes nicht zu kennen. Damit ist aber der Begriff des Übernatürlichen gefährdet. Oder will er nur sagen, was im Gefolge eines göttlichen Ratschlusses notwendig ist? — An einigen Stellen redet Theophanes so, als ob er den Ausgang des Hl. Geistes auch vom Sohn anerkennte (41; 161). Doch bemerkt Jugie (161 Anm.), daß die photianischen Theologen einen zweifachen Ausgang des Hl. Geistes unterscheiden, einen ewigen aus dem Vater und einen zeitlichen, der das Hervorgehen der (geschaffenen) Gaben bedeutet. — Der Herausgeber verdient ein besonderes Lob dafür, daß er dem griechischen Text eine lateinische Übersetzung an die Seite gesetzt hat.

A. Deneffe S. J.

Lindroth, Hjalmar, Försoningen. En dogmhistorisk och systematisk Undersökning. (Uppsala Universitets Aarskrift 1935 : 8). gr. 8° (371 S.) Uppsala 1935, A. B. Lundequistska Bokhandelen. *Kr* 12.—.

In einer dogmenhistorischen und systematischen Untersuchung werden die vier Haupttypen der Auffassung des christlichen Versöhnungsgedankens gegenübergestellt. Es sind das: 1. der Anselmsche Typ, 2. der genuin Lutherische, 3. der orthodoxe (Melanchthon, Konkordienformel), 4. der subjektivistisch-anthropozentrische des 19. Jahrhunderts (Schleiermacher und Ritschl). Die beiden letzten Typen bilden eine gemeinsame Gruppe, insofern Versöhnung hier als Aufhebung eines Willensgegensatzes verstanden wird: Veränderung des zürnenden Willens Gottes im orthodoxen Typ, Veränderung des gottabgewandten Menschenwillens im subjektivistisch-anthropozentrischen Typ. In den beiden ersten Typen geht es nach L. um Aufhebung eines kosmischen Ordnungsgegensatzes. Die Auffassung aber dieses Ordnungsverhältnisses zwischen Gott und Welt geschieht auf radikal verschiedene Weise: der Anselmsche Typ ist ganz auf die Rechtsordnung gestellt (justitia distributiva), der genuin Lutherische dagegen auf die Gnadenordnung der reinen Gottestat. Auf der anderen Seite berührt sich der orthodoxe Typ mit dem Anselmschen in der rechtlichen Grundauffassung, unterscheidet sich von ihm wesentlich in Bestimmung des zu leistenden debitum: hier Strafleiden, dort Sühneopfer. Der Lutherische Typ kommt mit dem subjektivistisch-anthropozentrischen überein in der Betonung der Alleinwirksamkeit Gottes im Sinne der reinen Gnade. Der Unterschied ist, daß diese nach dem Verfasser bei Luther theozentrischen Charakter hat, bei der führenden protestantischen Theologie des 19. Jahrhunderts dagegen anthropozentrischen.

Die charakteristische Eigenart der einzelnen Typen wird herausgestellt: Der Anselmsche Typ wurzelt in einer monistischen Auffassung der Sünde als etwas Negativem, als Mangel, schuldhaftes Fehlen der geforderten Gerechtigkeit. Folgerichtig dazu hat die Versöhnung als Hintergrund die Rechtsordnung des Gesetzes. Der Blickpunkt liegt dann konsequent auf dem Nichtvermögen des Menschen, die Forderung Gottes zu begleichen (anthropozentrisch-moralistische Einstellung). Christus in seiner mittlerischen Stellung als Haupt leistet in seiner Menschheit Genugtuung in einer überpflichtmäßigen Handlung: seinem frei-

willigen Opfertod. So ist das „debitum satisfaciendi" für die Menschheit geleistet, d. h. die Möglichkeit der Rückkehr zur vollen Gemeinschaft ist prinzipiell gegeben. Der einzelne Mensch muß aber noch das „debitum justitiae" vollbringen, d. h. er muß im freien Mitwirken mit der Gnade sich die Erlösungsfrüchte Jesu Christi aneignen und sich in einem heiligen und gerechten Leben die ewige Seligkeit verdienen. Der Lutherische Typ entspringt einer dualistischen Auffassung der Sünde. Sünde ist positive Macht (daher Luthers Kampfmotiv). Folgerichtig dazu ist Versöhnung Überwindung der sündigen Verderbensmächte, zu denen auch das Gesetz gehört. Diese Überwindung aber ist derart, daß sie nur von Gott selbst (in Christus) geleistet werden kann. Christus handelt bei der Versöhnung als Gott und das Versöhnungswerk ist ganz und gar Gottestat. Nur Gott in Christus versöhnt die Welt mit sich. Diese Versöhnung geschieht im Strafleiden Christi, das höchste Gerechtigkeit und höchste Liebe in eins setzt. Damit ist der Rechtsstandpunkt der justitia distributiva aufgehoben und die reine Gnadenordnung gegeben. Die Betonung der reinen Gottestat sichert dieser Auffassung nach L. ihren theozentrischen Charakter. Schließlich fallen redemptio objectiva und subjectiva zusammen. Der orthodoxe Typ (von Melanchton vorgebildet) sieht in Übereinstimmung mit Luther Christi Satisfaktion als Strafleiden. Weiter betont er das „sola gratia". Aber da er „dem geängstigten Menschen Trost verschaffen" will, ist seine Einstellung anthropozentrisch. Zweitens ist Melanchthons Lehre durch den Charakter des Gesetzes bestimmt. Der neue Mensch hat (obwohl innerlich Sünder) die Fähigkeit, das Gesetz zu erfüllen. Rechtfertigung ist so nicht mehr zuerst reine Gabe. Folgerichtig dazu sind die Rechtfertigung und das neue Leben etwas Verschiedenes. Die Rechtfertigung, die forensischen Charakter hat, kommt durch Imputation der Satisfaktion Christi zustande. Dennoch bleibt der Mensch Sünder und erfüllt das Gesetz unvollkommen. Dieser Unvollkommenheit kommt wieder die angerechnete Satisfaktion Christi zu Hilfe. Aber diese Satisfaktion ist mehr eine notwendige Bedingung der rechten Gesetzeserfüllung als eine Quelle von Kraft und Leben. Der subjektivistisch-anthropozentische Typ geht zwar ganz vom reinen Handeln Gottes aus. Doch steht der Mensch im Mittelpunkt. Bei Schleiermacher so, daß der Mensch durch die Versöhnung wieder seiner ursprünglichen Bestimmung zugeführt wird, insofern sein höchstes Selbstbewußtsein mit dem Gottesbewußtsein zusammenfällt. Bei Ritschl wird der aktive Widerstand des Menschen gegen Gott aufgehoben und sein ganzes geistiges Leben „in die zustimmende Richtung auf Gott" gelenkt. Abschließend werden Versöhnung und Rechtfertigung einander gegenübergestellt. Es wird gefragt, welcher der vier Erlösungstypen stimmt mit der genuin Lutherischen Rechtfertigungslehre überein. Die Auseinandersetzung steht hier hauptsächlich zwischen den beiden ersten Typen. Anselms Versöhnungslehre ordnet sich nach L. der katholischen Rechtfertigungslehre so zu, daß letztere „sowohl mit der Gnade wie mit der Leistung des Menschen rechnet" (S. 367). Dagegen ist Luthers Erlösungslehre als reine Gottestat konsequent zu seiner Rechtfertigungslehre im Sinne der Alleinwirksamkeit Gottes, reine Gnade ohne Mitwirkung des Menschen.

Eine Kritik der im ganzen wertvollen Arbeit muß an zwei Stellen ansetzen: an des Verfassers Deutung von Anselms Er-

lösungslehre sowie an seiner Darstellung der katholischen Rechtfertigungsauffassung. Der Angelpunkt, von dem aus L. den ersten Typ zu deuten sucht, ist Anselms Auffassung von der Sünde resp. von dem Grundverhältnis zwischen Gott und Welt, das primär rechtlicher Art sein soll. Durch diesen Rechtshintergrund bekommt dann der ganze Anselmsche Erlösungstyp den Charakter einer „absoluten Notwendigkeit" (354). Demgegenüber erscheint nach dem Verfasser bei Luther das personale Verhältnis, die Gnadengemeinschaft auch mit dem Sünder. Hier ist etwas Wesentliches übersehen: Anselm faßt das Verhältnis zwischen Gott und Welt im tiefsten nicht als etwas Rechtliches, sondern als etwas Persönliches auf. Konsequent dazu ist auch die Sünde etwas eminent Persönliches, persönliche Beleidigung, Kränkung einer höchsten Person, und erst aus diesem Personalbezug folgt das der Schuld- und Strafeverfallensein, das dann freilich in juridischen Kategorien ausgedrückt wird. Man müßte stärker unterscheiden zwischen dem angeblichen „Juridismus" Anselms und seiner in Wirklichkeit mehr „dialektischen" theologischen Ausdrucksform. Was bei Anselm vorliegt, ist weniger eine juridische Auffassung des Grundverhältnisses zwischen Gott und Welt als der dialektisch-spekulative Versuch, dieses Grundverhältnis im Gegensatz zur mehr synthetisch-denkenden Patristik schärfer zu fassen. Sünde ist also so wenig Naturvorgang bei Anselm, daß sie geradezu eine das Innerste der Person treffende Kategorie darstellt. Weil der Beleidigte, der Gekränkte in diesem Falle der unendliche Gott ist, folgt, daß eine Wiederaufnahme des alten Freundschaftsverhältnisses niemals von Seiten des Menschen allein geschehen könne. Erst in der Fortführung dieses Gedankens kommt eine gewisse Notwendigkeit in die Anselmsche Erlösungslehre hinein: in der Annahme, daß volle Genugtuung geleistet werden soll, ist allerdings die Menschwerdung Gottes notwendig. Anselms Auffassung von der Sünde ist also personaler Art, während gerade der Lutherische Typ in ihr mehr einen reinen Naturvorgang sehen muß.

Damit hängt ein weiteres zusammen: weil die Sünde wesentlich auf den innersten Kern der Person bezogen ist, ist es auch verständlich, daß die Zurücknahme der Sünde im Katholizismus an das Mitwirken des Menschen gebunden ist. Das drückt sich in katholischer Erlösungslehre darin aus, daß Christus als Mensch die Erlösung gewirkt hat. Die Handlungen dieses Menschen haben freilich infolge der persönlichen Einigung mit der Gottheit unendlichen, göttlichen Wert. In der Rechtfertigungsauffassung zeigt sich das darin, daß zur Zuwendung der Gnade, zur subjektiven Entsündigung auch die Mitwirkung des einzelnen sündigen Menschen verlangt wird (wenigstens bei der Rechtfertigung Erwachsener). Der Verfasser sieht darin eine Preisgabe des „reinen Gnadengesichtspunktes" (366). Die katholische Auffassung wäre das, wenn Gnade und Freiheit nacheinander und nebeneinander wirken würden, wie der Verfasser zu meinen scheint (man vergleiche z. B.: „Der Mensch hat sich auf die Gnade vorzubereiten und sich ihrer verdient zu machen" (367). Aber in Wirklichkeit ist dieses Zusammenwirken nicht ein Nebeneinander, sondern ein Ineinander. Die Gnade kommt dem Menschen zuvor, begleitet sein Wirken und krönt es. Der Mensch handelt in der Gnade Christi. Christus wirkt im Menschen. So ist jeder Semipelagianismus vermieden, in dessen Nähe der Katholizismus in der Darstellung L.s immer wieder gerät. Jeder Schein eines Semipelagianismus ist

natürlich in der Lutherischen Lehre der Alleinwirksamkeit Gottes schon deshalb unmöglich, weil die menschlich Komponente ganz ausgeschaltet ist. Durch diese Betonung der Erlösung als reiner Gottestat (Christus Erlöser qua Deus) sowie durch die dualistische Auffassung der Sünde (Kampfmotiv Luthers) ist der genuin Lutherische Typ immer in Gefahr, in eine Theologie abzusinken, die einen dialektischen Prozeß in den Schoß der Gottheit selbst verlegt. Der reine Gnadengesichtspunkt ist im Katholizismus viel tiefer gewahrt: er gibt die menschliche Komponente nicht auf und vertritt doch den Primat der Allwirksamkeit Gottes, die durch die Handlungen der innerlich umgestalteten Geschöpfe vermittelt wird. Er glaubt so mehr der ganzen Wahrheit des Gott-Menschentums Christi gerecht zu werden: der Ordnung der Inkarnation. Außerdem scheinen ja die im genuin Lutherischen Typ ausgemerzten Stücke der alten Lehre auf Umwegen doch wieder Eingang in die protestantische Theologie gefunden zu haben, wie der dritte und vierte Typ des Verfassers beweisen, freilich dann in der Form eines isolierten Momentes und nicht der ganzen Wahrheit.

H. Roos, S. J.

Graf, Th., O. S. B., De subiecto psychico gratiae et virtutum. Pars I 2. (Studia Anselmiana 3—4) gr. 8° (VIII u. 272 u. 158 S.) Romae 1935, Herder.

Den Gesamtplan des Werkes und den reichen Inhalt des 1. Halbbandes hat seinerzeit in dieser Zeitschr. 10 (1935) 617 f. der inzwischen verstorbene P. H. Lange gekennzeichnet. Das Thema bleibt auch in dem hier zu besprechenden 2. Halbband noch immer auf das Gebiet der Kardinaltugenden beschränkt. Der diesmal viel gehaltvollere Anhang bringt wiederum höchst willkommene Auszüge aus bekannten, aber noch unveröffentlichten Hss, in denen lehrgeschichtlich bedeutsame Beiträge zu den hier einschlägigen Fragen zu finden waren. Es verlohnt eine Namensangabe dieser Inedita: Olivi, Heinrich der Deutsche, Petrus von Auvergne, Jakob von Therini, Robert von Cowton, Thomas von Sutton, Nikolaus Trivet, Jean de Pouilly, Heinrich von Harclay; dazu ein Anonymus aus der Schule Gottfrieds von Fontaines, wofern in diesem vatikanischen Cod. burgh. lat. 121 nicht doch noch der Meister selbst spricht. Was wir seit J. Koch über Lehrphasen und Überarbeitungen gleicher Fragen bei Durandus wissen, läßt das doch wohl gut möglich erscheinen.

Der Verf. hat den Haupttext des Bandes unter zwei große Kapitel zusammengefaßt: I. Diese Lehre vom seelischen Subjekt der Kardinaltugenden in den Hauptschriften bei Thomas von Aquin (1. im Se tenzenwerk; 2. in den QQ. de verit.; 3. in der Summa theol.; 4. in den QQ. disp. de virtutibus); II. Schulmeinungen und Auseinandersetzungen über den gleichen Lehrgegenstand in der Zeit nach Thomas bis gegen Ende des XIV. Jahrhunderts.

War im 1. Halbband deutlich herausgetreten, wie wertvolle Vorarbeit geleistet war, bevor Thomas kam, so stellt dieser 2. Halbband ebenso überzeugend heraus, wie unerreicht dennoch die Eige leistung des Aquinaten dasteht. Thomas hat als erster die Frage nach dem tugendlichen Subjekt wirklich systematisch behandelt, die grundlegenden und durchgehenden Leitsätze klar herausgearbeitet und unerbittlich folgerichtig angewandt. Dieser grundsätzlichen Klarheit und Strenge verdankt er es, wenn er wie von selbst auf neue Einsichten, Fragen und Gesichtspunkte stößt. Hilfe war ihm vor allem der von seinem Meister Albert über-

kommene und in dessen Ethikkommentar hier gut vorarbeitende Aristotelismus. Der Verf. meint sogar: „Alii fontes directi vix indicari possunt" (115).

Bei Thomas ist auch eine Eigenentwicklung klar festzustellen. Sie betrifft aber weniger den Inhalt der Lehre als vielmehr die Art der Begründung, Zusammenfassung, Vertiefung und Weiterführung. Am auffälligsten ist vielleicht die Schärfung im Tugendbegriff der Gerechtigkeit und im Gefolge davon die Platzanweisung im Willen der Willkür unter einer ganz eigentümlichen Abhängigkeit von vergleichender Vernunft. Während im Sentenzenkommentar der willenstugendliche Charakter der Gerechtigkeit im strengen Sinne noch aus dem Akt des ‚uti' aufgezeigt werden sollte, lassen die späteren Schriften dieses Beweismittel fallen. Das Brauchen ist ja kein eigentümlicher Akt der Gerechtigkeit und ließe an sich auch nicht die Notwendigkeit einer tugendlichen Stütze ersehen, da auch der rationale Gebrauch als solcher noch nicht eine je zu überwindende Schwierigkeit miteinbeschließt. Bemerkenswert ist ferner bei Thomas eine gewisse Entwicklung in der Tugendlehre der Klugheit. Im Sentenzenwerk war noch nichts zu hören von einem besonderen Funktionsbezug zur niederen Erkenntnissphäre der Sinne. Im Ethikkommentar erscheint er zum ersten Male, um in der Summa zur vollen Darstellung zu kommen. Anderseits verschwindet die Auffassung und Bezeichnung der prudentia als forma virtutum moralium immer mehr. Bezeichnenderweise nehmen seit den QQ. de verit. immer breiteren Raum ein die Bemühungen um eine allseitige, geordnete und tiefere Begründung habituell tugendlicher Dispositionen im Gebiet des sinnlichen Begehrens. Wie wenig Thomas hier die Gefahr eines sittlichen Materialismus fürchtete, ersieht man am schärften daraus, daß er im Verfolg seiner konsequent aristotelisch durchdachten Theologie nicht bloß natürlich erworbene, sondern auch übernatürlich eingegossene Tugendanlagen in der emotional-sinnlichen Sphäre annahm. Gerade hier wird das Anliegen einer „psychologia supernaturalis", dem der Verfasser dienen will, neuzeitlich weiterfragen und weiterforschen, Altes mit Neuem verbindend, wie es jetzt u. a. M. T. L. Penido O. P. in seinem Buch ‚La conscience religieuse' (Paris 1936) — siehe namentlich S. 27 ff. — grundsätzlich anstrebt.

In der Zeit nach Thomas zeigt sich — laut Zeugnis der monographischen Zusammenstellung in diesem 2. Halbband — nur wenig eigentlicher Fortschritt. Die sich meist noch verschärfenden Schulgegensätze gründen in vorgängigen, mehr allgemeinen Lehrdifferenzen der psychologischen, ethischen oder gar metaphysischen Grundannahmen, die in der Frage nach dem Tugendsubjekt nur ihre materiale Auswirkung erfahren. Ein vorübergehender Wiedereinbruch averroistisch-sektiererischer Ansicht über Art und Wurzel der Intellektualtugenden hat keine tiefergehende Wirkung ausgeübt. Der Mangel an Originalität verrät seinen tieferen Grund darin, daß er zumeist ohne Verweilen bei den großen allgemeinen Gesichtspunkten zu den üblichen schulkontroversen Teilfragen absteigt. Recht allgemein scheint sich in dieser Periode schon die Annahme habitueller tugendlicher Dispositionen in der niederen Sphäre des Erkennens und sinnlichen Strebens durchgesetzt zu haben. Der Streit um die zu übertragende Bennenung ‚Tugend' auch auf außerwillentliche Dauerdispositionen lebt fort. Die betonte Lehre von der eigentlich rein willentlichen Tugend setzt sich besonders zäh fort in der Tradition derer um Durandus und hin

bis zu Occam, bei dem die habituellen Dispositionen der Sinnessphäre zu einer moralisch indifferenten, psychophysischen Angelegenheit herabgesetzt erscheinen. Wenn aber Durandus (in seiner späteren Phase) und einige wenige mit ihm (und vor ihm) die habitus intellectuales samt allen rationales im subjektmaterialen Sinne leugnen und nur ‚attributive' zur Benennung zulassen, sofern die darbietenden Sinne und ihre organische Grundlage auf jene höheren Erkenntnis- und Willensakte hin dienen (vgl. im Traktat ‚De habitibus' q. 4. [ed. Jos. Koch, Opusc. et Text. VIII] Münster 1930. p. 50 sqq.), so blieb diese Ansicht dennoch vereinzelt und hat später nicht einmal Occam auf ihre Seite zu ziehen vermocht.

Die thomistische Schultradition hält sich in einer Art Mitte zwischen der extrem intellektualistischen und willenspassiven Richtung eines Gottfried und Durandus, die im strengeigentlichen Subjektsinn keine erworbenen Dauerdispositionen und tugendlichen Fertigkeiten im höheren Seelenleben annehmen, und zwischen der extrem entgegengesetzten Auffassung eines Heinrich von Gent, der älteren und jüngeren Franziskaner und der augustinistischen Richtung überhaupt, die alle erworbenen Tugenden im eigentlichen Sinne im höheren Willen verwurzelt sein lassen und deren Notwendigkeit nicht von irgend einer besondern Artung des Objektes her begründen, sondern von der Indifferenz des Willens herleiten und dazu allenfalls noch die erbsündige Schwächung und Ablenkung anführen. Extreme Indeterministen wie Robert von Walsingham mühen sich dabei um Unterscheidungen innerhalb der Willenssphäre, um die Immunität der ungeschmälerten Willensfreiheit gegen den Zwang einer zur zweiten Natur werdenden Gewohnheit unversehrt zu bewahren. Die engere Schule des hl. Thomas blieb fest dabei, in den eigentlichen Willen nur die Tugend der Gerechtigkeit und den habitus continentiae zu verlegen. Mit besonderem Interesse verfolgt man in der Graf'schen Monographie, wie einerseits Thomas sich fortentwickelt zur bestimmten Ansicht und Begründung einer rein willentlichen Gerechtigkeitstugend, wie aber gerade diese seine spätere Begründung der Willensnatur aus der improportio voluntatis ad bonum naturale non proprium, also auch ad bonum alterius qua talis fortwährend hart bekämpft und selbst von der engsten Gefolgschaft des hl. Thomas nicht mit dem sichern Instinkt einer eindeutig klaren Verteidigung geschützt worden ist. Es reizt allerdings zur Nachprüfung an weiteren Stellen, wenn Graf in diesem Zusammenhang bemerkt: „Ex parte Thomistarum nullibi explicitam refutationem huius impugnationis inveni" (264). — Doch muß sich das die gegenwärtige Besprechung versagen, die nur auf die Fülle dessen hinweisen wollte, was in diesem Band geboten ist, mit dem der Verfasser mitten drinnen steht in jener Periode der Scholastik, wo das besondere Interesse an einzelpsychologischen Fragen in der Scholastik erwacht. J. Ternus S. J.

Geiselmann, J. R., Bernold von St. Blasien. Sein neuentdecktes Werk über die Eucharistie. gr. 8° (109 S.) München 1936, Hueber. — Weisweiler, H., S. J., Die vollständige Kampfschrift Bernolds von St. Blasien gegen Berengar: De veritate corporis et sanguinis domini: Schol 12 (1937) 58—93.

Zu gleicher Zeit erscheinen zwei Neueditionen des Eucharistietraktates Bernolds: die von G. auf Grund einer einzelnen von ihm

in Stuttgart, Landesbibl., gefundenen Hs, zu der am Schluß nur die Varianten der Edition des letzten Teiles des Traktates von Chiffletius angefügt werden — und eine textkritische von W., der vier neue Hss feststellen konnte: je eine aus Freiburg (Brsg.) und Wien sowie zwei in Bamberg. W. standen daher für seine Edition zusammen mit dem hier textkritisch verwendeten Druck des Chiffletius nach einer heute leider verlorenen Hs von St. Claude fünf Quellen zur Verfügung. Außerdem zog er zur Textherstellung noch den Urdruck des Eucharistiewerkes Lanfranks und eine Reihe seiner Hss heran, da große Teile der Arbeit Bernolds wörtlich Lanfrank entnommen sind.

Doch das ist nicht der einzige Unterschied der beiden Editionen. G. veröffentlicht aus Stuttgart einen bedeutend längeren Text, den W. zwar auch in der von ihm benutzten Freiburger Hs. fand, jedoch für unecht erklärte. Dieser Zusatz enthält im Gegensatz zu dem von W. veröffentlichten eigentlichen Text lange Exzerpte der Eucharistielehre von Augustin, Ambrosius u. a. (vgl. W. 58—60), während die Vätertexte bei Bernold alle ganz kurz gehalten sind. Wesentlicher aber ist, daß mehrere dieser längeren Stücke nachher im eigentlichen Text wiederkehren; also von Bernold kurz nacheinander zweimal gebracht worden wären. Auch handschriftlich ist die Unechtheit dieser Zusätze im Anfang und am Schluß dadurch belegt, daß die anderen von W. benutzten Hss die Texte nicht bringen. Für das von G. beigefügte Schlußstück: Diximus fratres (98 f.) ist sogar selbst im Stuttgarter Kodex durch einen größeren Zwischenraum die Verschiedenheit dieses Teiles vom eigentlichen Traktat bezeugt. Dazu kommt weiter, daß, wie die anderen Hss, so auch Stuttgart die Überschrift der Arbeit Bernolds, die G. aus den Ausführungen des Mönches mit Recht als: *De veritate corporis et sanguinis domini* erschlossen hat, selbst bringt und zwar an der Stelle, wo wir sie ebenfalls in den anderen Hss finden, nämlich vor der Hylariusstelle, mit der der echte Traktat beginnt: *Item de veritate corporis et sanguinis domini* heißt es hier im Rubrum. Es ist also das Werk von einem Abschreiber offenbar in andere Eucharistiestücke eingebettet worden, wie es ja in der Frühscholastik so oft der Fall ist (vgl. darüber H. Weisweiler, Das Schrifttum der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux in deutschen Bibliotheken: BeitrGPhThMA 33, 1—2). G. selbst bringt dafür ein bezeichnendes Beispiel (24): Er spricht von Cod. HB III 34 der Stuttgarter Landesbibl. und findet in ihm mit Recht einen bereits von Ussermann entdeckten anonymen Eucharistietraktat aus Weingarten. Er besteht aus zwei Teilen, von denen G. mit Ussermann den zweiten für eine Fortsetzung des ersten hält: „Auch die fol. 6r beginnenden Quaestiones de corpore Domini stellen sich in der Tat als eine Fortsetzung der ersten Abhandlung vor. Sie beginnen nämlich: Quia in predictis .... Sein [Ussermanns] Urteil, sie seien der Veröffentlichung wert, besteht zu Recht" (24). Wie W. bereits in seinem oben erwähnten Buch: Das Schrifttum S. 144 ff. mitteilte, ist die erste Abhandlung wirklich unveröffentlicht und in zahlreichen Hss in deutschen Bibliotheken auffindbar. Es gelang W., nicht weniger als 5 Überlieferungen zu finden (vgl. Das Schrifttum 144 bis 149, 381). Der zweite Teil ist jedoch nichts anderes als das zweite Buch von Algers Werk De sacramentis corporis et sanguinis domini, in dem nur die Einleitungsworte der besseren Überleitung halber ein wenig geändert sind. Alger schreibt: Quia in superiori libro de veritate ... explicavimus. Das „in su-

periori libro" ist also nur zu *in predictis* geändert (ebd. 150). Auch hier findet sich also eine ähnliche Zusammenstellung verschiedener Traktate. Der echte Traktat Bernolds ist übrigens bereits 1789 von M. Rieberer in der Raccolta Ferrarese XXI auf Grund der von W. wiedergefundenen Wiener Hs ganz ediert worden. Es handelt sich daher nicht um ein „neuentdecktes" Werk.

Sehr wertvoll sind jedoch die Darlegungen G.s, in denen er Bernolds Werke in die Ideengeschichte der Zeit hineinstellt. Mit Recht hebt er hervor, daß die Bedeutung des Traktates vor allem in dem Streben Bernolds nach klarer patristischer Begründung der echten Lehre liegt. Wenn auch fast der ganze erste Teil wörtlich Lanfrank entnommen ist mit wenigen Ausnahmen, für die Guitmund und nach W.s Darlegungen noch eine unbekannte dritte Quelle in Frage kommen, so legt doch die klare Zusammenstellung und vor allem die feine Ausführung über die Konzilien (vgl. die Edition W.s 91 f.) Zeugnis ab von diesem Streben Bernolds, zu dem zweifellos der Geschichtler und Kirchenrechtler Bernold von Haus aus besondere Anlage mitbrachte. Zur Quellenfrage sei noch beigefügt, daß das Heranziehen des Durandus von Troan und des Anastasius durch G. in so weitem Umfange jedenfalls nicht gerechtfertigt erscheint. Die entsprechenden Stellen sind doch alle wörtlich bei Lanfrank oder Guitmund enthalten, die so als unmittelbare Quelle hier in Frage kommen. Auf sie weist Bernold ja auch selbst hin. Ebenso scheint der Hinweis auf Durandus als Quelle für Bernolds Angabe, daß Berengar die Kirche und Leo IX. des Abfalls beschuldigt habe, nicht überzeugend. War das wirklich eine so einzigartige Nachricht des Durandus? Doch ist damit gut einmal das Gesamtproblem der Abhängigkeit aller dieser Abendmahlsschriften angeschnitten. Hoffentlich gibt uns hier G. einmal eine umfassende Weiterführung.

Was endlich den Text der von G. gefundenen Stuttgarter Überlieferung angeht, so ist er dem in der Edition von W. benutzten Freiburger (F) ganz ähnlich. Er enthält nur eine Reihe weiterer Schreibfehler, daneben aber auch mehrere Stellen, an denen F. offenbar falsch abgeschrieben hat. Da diese Fehler in der textkritischen Edition jedoch bereits auf Grund der anderen Hss verbessert sind, ist eine Änderung des Textes der textkritischen Edition W.s nirgendwo notwendig. Es zeigt sich so ganz gut, daß wir Bernolds Urtext an Hand der neuen Hss wirklich wieder herstellen konnten. H. Weisweiler S. J.

Schröteler, J., S. J., Das Elternrecht in der katholisch-theologischen Auseinandersetzung. Auf Grund ungedruckter und gedruckter Quellen. gr. 8° (XXIV u. 435 S.) München 1936, Neuer Filser-Verlag. br. *M* 12.—.

Schrötelers Werk ist Musterbeispiel einer wissenschaftlichen Arbeit, die unmittelbar aus den Bedürfnissen der Praxis erwachsen ist. Der Verf. steht seit Jahren in der vordersten Reihe im katholischen Erziehungs- und Schulkampf und es hätte wohl kaum jemand aus der Feder des Vielbeschäftigten ein so groß angelegtes, gründliches Geschichtswerk erwartet. Wohl hatte er im Laufe der Jahre Einzelstudien über das Erziehungsrecht der Eltern und die damit zusammenhängenden Fragen in steigendem Umfang erscheinen lassen (vgl. u. a. Schol 3 [1928] 628; 5 [1930] 415; 9 [1934] 479; 11 [1936] 479 f.), so daß vorliegendes Buch nicht unvermittelt kommt. Aber es stellt alles Frühere in den

Schatten. Der Verf., der einst aus der Wissenschaft zur Praxis ging, ist nun ein neuerlicher Beweis geworden, daß jede ernste, echte Praxis mit Notwendigkeit wiederum zur wissenschaftlichen Forschung zurückführt. Der Fleiß und unerbittliche Arbeitsdrang und die umsichtige Geschicklichkeit, mit der er dies leistete, erzwingen unsere uneingeschränkte Bewunderung.

Die Frage, deren geschichtliche Beantwortung S. auf breiter Basis unternimmt, ist kurz: Was hat die Kirche im Laufe der Jahrhunderte über das Elternrecht gedacht? „Wenn man ohne Zusatz von Elternrecht spricht, so meint man heute meistens das Bestimmungsrecht der Eltern über die Erziehung ihrer Kinder und vor allem die Rechte der Eltern auf die Bestimmung des weltanschaulichen Charakters dieser Erziehung, kurz gesagt die Rechte der Eltern bezüglich der religiös-weltanschaulichen Erziehung ihrer Kinder" (2). Man könnte also die Problemstellung auch so geben: Wie wurden in der Kirche Elternrecht und Kindesselbständigkeit, Elternrecht und Anspruch der öffentlichen Gewalt, sei es der Kirche oder des Staates, inbezug auf die religiösen und beruflichen Lebensfragen des Kindes abgegrenzt?

Vorausgeschickt sind eine Einführung in die „typischen Auffassungen des Elternrechts in der Geschichte" (2—14) und zwar bei den primitiven Völkern und in der alten Kulturwelt, besonders in China, Indien, Griechenland und Rom, und ein knapper, aber sehr aufschlußreicher Überblick über das „Elternrecht in der öffentlichen Diskussion der letzten Jahre" (14—34).

Was die kirchliche Lehrentwicklung angeht, so war es hier ähnlich wie bei anderen Fragen: nicht abstrakte Spekulation hat der Kirche die Frage aufgegeben, sondern das praktische Leben mit seinen Gebräuchen und Einrichtungen drängte das kirchliche Bewußtsein auf die Probleme. In langdauernder Auseinandersetzung, praktisch zunächst und dann auch wissenschaftlich, hat sich an Hand weniger konkreter Ereignistypen eine zusammenhängende Gesamtlösung herausgeschält. So behandelt also der Verf. mit umfassender Gründlichkeit die zwei geschichtlichen Haupterscheinungsweisen der Elternrechtsfrage: nämlich ob die Eltern über den geistlichen Beruf ihres Kindes verfügen können (Elternrecht und Oblatenkinder: 35—136) und wieweit das natürliche Bestimmungsrecht der Eltern, ihre Kinder einem bestimmten Religionsbekenntnis zuzuführen, Einschränkungen durch die öffentliche Gewalt, der Kirche bzw. des Staates, erfahren kann (Elternrecht und Zwangstaufe: 143—382). Nebenher finden noch zwei andere geschichtliche Fälle eine kurze Behandlung: Elternrecht und Eheabschluß der Kinder (137—142), Elternrecht und Zwang zum Anhören der christlichen Predigt (383—396).

„Am Beginn der (geschichtlichen) Auseinandersetzungen stehen einige katholische Grundsätze klar und bestimmt da. Die Annahme des katholischen Glaubens darf nicht erzwungen werden; sie ist eine Angelegenheit echter Überzeugung und nicht äußerer Unterwerfung. Die elterliche Verantwortung für die Erziehung des Kindes wird allgemein anerkannt oder vorausgesetzt" (397). Schwierigkeiten ergaben sich mit den Oblatenkindern, d. h. jenen, die vor der Reifezeit bereits von den Eltern Gott im Kloster dargebracht wurden. Konnten die Eltern ihre Kinder ohne oder gegen ihren Willen den Klöstern verbindlich zuführen, so daß sie für Lebenszeit an den Ordensberuf gebunden blieben? Die östliche Kirche hat hier sehr bald richtige Antwort gefunden: Kinder können von den Eltern dargebracht werden, aber damit dieses

Opfer eine Bindung fürs Leben, eine wirkliche Ordensprofeß werde, bedarf es später, nach der Erreichung einer genügenden Altersgrenze, der persönlichen, freien Zustimmung des Dargebrachten. Im Abendland dagegen hielt man unter dem Einfluß der römisch-rechtlichen „Patria potestas" eine solche Kindesoblation für lebensbindend. Die Benediktusregel, die das Oblateninstitut aufgenommen hatte, verlieh mit ihrer fast unbeschränkten Herrschaft auch dieser Einrichtung Verbreitung und jahrhundertelanges Leben. Wohl machten sich dagegen ab und zu Widerstände bemerkbar, vielleicht aus dem ganz anders gedachten Germanenrecht heraus. Aber erst die immer deutlicher werdenden Mißstände, die mit dem Oblatenrecht verbunden waren, und die neue Denkweise der Ritter- und Mendikantenorden haben praktisch zu seiner Milderung und später auch Aufhebung, theoretisch zu jener Linie geführt, die im Morgenland längst anerkannt war.

Gerade als sich diese vernünftige Abgrenzung von Eltern- und Kindesrecht im Hochmittelalter durchsetzte, trat ein neues, praktisches Problem auf: Kann man Juden- oder Sarazenenkinder auch gegen den Willen ihrer Eltern taufen? Die Frage wurde in den Schulen stürmisch behandelt; die einen (Skotisten) gaben der öffentlichen Gewalt grundsätzlich ein weites Recht zu taufen, beruhend auf der mittelalterlichen Totalitätsidee und begründet in dem religiösen Gedanken, daß Eltern, die sich der Taufe ihrer Kinder widersetzen, deren Seelenheil gefährden und daher ihr Elternrecht verwirken; die andern (um Thomas Aqu.) halten grundsätzlich am Elternrecht fest und gestatten eine Taufe wider den Elternwillen nur in Todesgefahr des Kindes. Diese Frage beschäftigte jahrhundertelang die Geister, besonders weil sie nach der Eroberung der überseeischen Länder im 16. Jahrh. noch einmal zu erhöhter praktischer Bedeutung emporstieg. Erst unter Benedikt XIV. fand der Streit einen amtlich bindenden Entscheid, der in der Richtung der Ansicht des hl. Thomas lag.

Das sind in kurzen Umrissen die behandelten Probleme und ihre Lösung. Für alles Einzelne kann man den Leser nur auf das Werk selber verweisen, das in seiner Reichhaltigkeit und geschichtlichen Kraft ein ungemein lebendiges und reizvolles Bild entwirft.

Wenn wir im folgenden zu einigen Punkten Stellung nehmen oder kleinere Bemerkungen uns erlauben, so geschieht es nicht, um das Verdienst des Werkes zu schmälern, sondern einzig aus Interesse an der Sache, die hier so meisterhafte Behandlung fand.

Die üblichen Erklärungsversuche des Oblateninstitutes, die der Verf. als gegeben vorfindet und in etwa auch als berechtigt hinnimmt, scheinen alle an zwei Mängeln zu leiden. Zunächst setzt man voraus, daß die Oblatio einer Professio gleichkomme. Geschichtlich sicher ist, daß die abendländische Oblatio für den Dargebrachten lebensbindende Wirkung hatte: er wurde Ordensmann und mußte es bleiben. Sicher ist auch, daß der technische Ausdruck Petitio in der Benediktusregel sowohl im Abschnitt über die Professio als die Oblatio den gleichen juristischen Inhalt ausdrückt. Aber die Petitio besagt nicht, rechtlich betrachtet, dasselbe wie Professio, und die ursprüngliche Rechtsform der benediktinischen Profeß ist nicht dasselbe wie die Gelübdeablegung in den späteren Orden, die bereits unter dem Rechtseinfluß der Professio in manus stehen, oder gar wie die inzwischen ausgebaute und gewandelte Rechtslehre sie heute auffaßt. Oblatio, benediktinische Urprofeß und Professio im späteren Sinne sind streng genommen nur analoge Begriffe. Freilich ist zuzugeben, daß alle

diese, juristisch streng zu unterscheidenden Erscheinungen die gleichen praktischen Wirkungen hatten: der Betreffende wurde Ordensmann und an die Pflichten des Ordensstandes zeitlebens gebunden [vgl. dazu: I. Zeiger, Professio super altare in: Analecta Gregoriana VIII (Rom 1935) 161 ff.; id., Professio in manus in: Acta Congressus Iuridici Internationalis, III (Rom 1936) 187 ff.; Festschrift für Ernst Mayer, Weimar 1932, 125 ff.; Brunner, Deutsche Rechtsgeschichte II² (1928) zu precaria; C. v. Schwerin, Grundzüge der deutschen Rechtsgeschichte (1934) 55 f.]. Auch die Herleitung des Oblateninstituts aus dem antiken Kinderverkaufsrecht ist mit großer Vorsicht aufzunehmen. Man kann wohl so begreiflich machen, daß Eltern ein derart weitgehendes Verfügungsrecht über ihre Kinder ausübten; die Oblation war jedoch kein Verkauf des Kindes, sondern eine Schenkung, und zwar gewöhnlich noch mit anderen Zuweisungen von Gütern an das Kloster verbunden. Hier müssen Gründe herangezogen werden, die offenbar nur in der religiösen Sphäre zu suchen sind. Übrigens war nicht nur das römische, sondern auch das germanische Vaterrecht, obwohl durch den Muntgedanken gemildert, immer noch weit genug, um dem religiösen Opfergedanken auf diese Weise in die Familiengebräuche Zugang zu verschaffen.

Aus all dem ergibt sich, daß die S. 65 oben gegebene Schlußfolgerung vollauf berechtigt ist. Die Stelle aus dem Frankfurter Konzil (76) könnte auch wegfallen, weil sie etwas anderes besagen will. S. 78, Anm. 109 wäre zu bemerken, daß es sich tatsächlich um eine bloße „Confirmatio" dabei handelte, jedoch nicht um eine „renovatio votorum". S. 81, Anm. 114 läßt sich vielleicht aus dem germanischen Reinigungseid und den damit zusammenhängenden Gepflogenheiten zwanglos erklären. S. 93 gibt Anregung zu sehr lehrreichen Untersuchungen, wie beim Zusammentreffen der Germanen mit bereits eingewurzelten Kirchengesetzen römisch-rechtlicher Herkunft diese eben im Umfang und aus dem Geist des germanischen Rechts interpretiert wurden und so die wunderlichsten Mischformen entstanden. Die Schlußfolgerung S. 105 aus cap. 2 der Klarissenregel dürfte etwas übereilt sein, und nur haltbar, wenn man mit der gewöhnlichen Ansicht Oblatio und Professio in etwa gleichsetzt. S. 106 wäre es besser, die Streitigkeiten zwischen Weltklerus und Mendikanten nicht so betont auf die Eifersucht des Klerus zurückzuführen. Es wird leider zu wenig in der geschichtlichen Literatur berücksichtigt, daß der Weltklerus ein formales gutes Recht für seine ablehnende Stellungnahme besaß und zwar im mittelalterlichen Pfarrbann, den die Mendikanten mit ihren ausgedehnten Privilegien zu durchbrechen und zu untergraben drohten. Daß mit dem Ausdruck „doli capax" (120) dasselbe gedacht wird wie „aetas pubertatis", ist geschichtlich in diesem Zusammenhang ganz gesichert, wie ja auch die sonst nur im Eherecht (impedimentum aetatis) vorkommende Formel: malitia supplet aetatem beweist. Ob man mit S. 398 wirklich einfachhin sagen kann, daß das Oblatenwesen im Abendland vor allem dem hl. Benedikt als Schöpfer zuzuschreiben sei, kann bezweifelt werden. Er tritt nur stark in den geschichtlichen Vordergrund, weil über andere damalige Orden wenig mehr bekannt ist und weil seine Regula bald das gesamte abendländische Ordenswesen beherrschte. S. 42, 46, 232 finden sich einige sinnstörende Flüchtigkeitsfehler, S. 85 u. 157 ist die Rede vom C. I. C., was nach dem Abkürzungsverzeichnis den

Codex J. C. bedeuten sollte, während doch offenbar das Corpus J. C. gemeint ist. I. Zeiger S. J.

Browe, P., S. J., Zur Geschichte der Entmannung. Eine religions- und rechtsgeschichtliche Studie. (Breslauer Studien zur historischen Theologie, Neue Folge, Bd. I) 8° (125 S.) Breslau 1936, Müller u. Seiffert. *M* 7.20.

Der alten Zeit war die heutige Form der Unfruchtbarmachung so gut wie unbekannt, so daß alle derartigen Maßnahmen einer vollen Entmannung, der castratio gleichkamen. Als solche war sie von alters her bekannt und in Übung. Unter den hauptsächlichsten Gründen, warum man eine solche Operation vornahm, finden sich religiös-kultische (Opferleistung oder lebenslänglicher Dienst an bestimmten Fruchtbarkeitsgottheiten), soziale (Haremsdienst u. ä.), medizinische (zur Heilung einer ganzen Reihe von Krankheiten, auch solchen, die nach modernen Erkenntnissen durch Kastration sicher nicht geheilt oder gemildert werden können), juristische (als Strafe für Verbrechen auf Grund des jus talionis oder der sogenannten „spiegelnden Strafen" bzw. als Akt der Privatrache), endlich künstlerische zur Gewinnung und Erhaltung hoher Stimmen für den Gesang.

Was die Stellung der Kirche zur Entmannung angeht, so sind die Ergebnisse der Untersuchung kurz folgende: Die Selbstverstümmelung aus religiös-aszetischen Gründen, die sich in der Frühkirche unter dem Einfluß fremder Gewohnheiten einzuschleichen suchte, wurde von der Kirche ausdrücklich verworfen. Es ist der einzige Fall, der offiziell von der Gesamtkirche als unerlaubt verurteilt wurde. Die Kastration zur Gewinnung von Haremsdienern wurde wohl tatsächlich verworfen, aber hat sich unter den Augen der alten Kirche doch lange erhalten; zu einem eigenen Kirchengesetze gegen sie kam es nicht, offenbar weil man sich mit der weltlichen Gesetzgebung begnügte. Die Entmannung aus gesundheitlichen und aus strafrechtlichen Gründen ist nie verurteilt worden. Obwohl die Theologen gerade bei der Auseinandersetzung über diese letzteren Punkte Beweise darlegten, die die Kastration aus andern Gründen für unerlaubt erwiesen, hat die Praxis sich auf lange Zeit nicht recht daran gehalten, indem man Sängereunuchen auch für den kirchlichen Gesang duldete; ja es gab nicht wenige Theologen, die wohl aus ihren richtigen Prinzipien eine derartige Operation für unerlaubt erklärten und doch wegen der auch an höchsten Kirchen geduldeten Verwendung von Sängereunuchen Zugeständnisse machten.

Wie es heute bereits bekannt ist, zeichnen sich Browes geschichtliche Studien stets durch ein außergewöhnlich reiches Tatsachenmaterial aus, das nicht nur aus sämtlichen zugänglichen Rechtsquellen, dogmatischen Entscheidungen, Theologen, sondern vor allem auch aus den — scheinbar fernliegenden und daher nicht selten vernachlässigten — Chroniken, Heiligenlegenden, Viten usw. gewonnen ist. Es hätte allerdings dem Buche wie der Sache noch mehr genützt, wenn neben den zum Teil recht düsteren Tatsachen die Grundsätze und Lehre zum Verständnis der geschichtlichen Vorgänge noch eingehender und überzeugender dargelegt worden wären. Der Verf. scheint vorauszusetzen, daß die Leser sich den rechten Reim zur Geschichte selber machen können; die Voraussetzung beruht leider auf einer Täuschung.

I. Zeiger S. J.

Jürgensmeier, Friedrich, Der mystische Leib Christi als Grundprinzip der Aszetik. Aufbau des religiösen Lebens und Strebens aus dem Corpus Christi Mysticum, 6. Aufl., Paderborn 1936, Schöningh. br. *M* 5.80; geb. *M* 6.80.

Mit großer Freude zeigt Referent die 6. Auflage des wertvollen Buches an. Sechs Auflagen in drei Jahren bezeichnen einen ungewöhnlichen literarischen Erfolg. Er ist wohlverdient und sehr verständlich. Die aszetische Auswertung der heute so beliebten Lehre vom mystischen Leibe Christi mußte in weitesten Kreisen ein freudiges Echo wecken. Der tiefste Grund der allgemeinen Zustimmung aber ist wohl der, daß es J. gelang, die Lehre aus der Gegensätzlichkeit zu befreien, in die sie durch manche ihrer Freunde gebracht war. In der „biblisch-dogmatischen Darlegung des Geheimnisses" (15 ff.) vermeidet er alle theologisch gewagten oder unmöglichen Ansichten; in seiner Anwendung auf das „Grundprinzip der Aszetik" (95 ff.) erbringt er den praktischen Nachweis, daß zwischen den verschiedenen „Richtungen" der Aszese, insbesondere zwischen „objektiver und subjektiver Frömmigkeit" ein Gegensatz nicht besteht oder jedenfalls sachlich nicht zu bestehen braucht. Im Werden und Wachsen des mystischen Leibes einen sich Gottes, vor allem sakramentales, Gnadenwirken und menschliches Streben, das die Hemmnisse der Vollkommenheit (Lauheit, Versuchung, Sünde) überwindet und nach Christi Vorbild das Berufsleben gestaltet, göttliche und sittliche Tugenden übt, mit liturgischem und privatem Beten die Abtötung verbindet. Was J. über die Vereinbarkeit der Herz-Jesu-Andacht (316 ff.), Marienliebe und Heiligenverehrung (322 ff.) mit dem Hineinwachsen in den mystischen Christus sagt, zeigt seine besonnene Einstellung und sein Verständnis für den konkreten mystischen Leib, der, vom H. Geist beseelt, nach dem Willen Christi, des Hauptes, sich entwickelt hat.

Nicht um Kritik zu üben, sondern um sein Interesse zu bekunden für das Buch, das eine Sendung erfüllt, möchte Referent anregen, ob Verf. auf dem betretenen Wege nicht noch etwas weitergehen könnte. Es wäre wohl gut, die dogmatische Darlegung nicht allein auf Paulus (und das N. T.) aufzubauen, sondern das kirchliche Lehramt beizuziehen, das zwar die vorbereitete ausdrückliche Definition auf dem Vaticanum nicht mehr abschließen konnte, aber doch im täglichen Lehramt sich klar genug ausgesprochen hat. An der Hand des mit Recht zitierten E. Mersch (inzwischen 2. Aufl. 1936) könnten die Väter, besonders Augustinus (vgl. J. Vetter, F. Hofmann) beigezogen werden. Auch lohnte es sich, die Scholastiker, besonders Thomas (vgl. Grabmann, Käppeli, Anger) und neuere Theologen (z. B. Franzelin, Wilmers) zu Wort kommen zu lassen, um den Beweis zu erbringen, daß es sich bei der Betonung der Lehre vom mystischen Leibe Christi nicht um die Einführung einer nur „urkirchlichen" Lehre handelt, die im Gegensatz zur späteren Auffassung steht, wie es öfters dargestellt wurde, sondern um katholisches Glaubensgut, das uns durch das kirchliche Lehramt übermittelt wird. Es ist an der Zeit, an diese katholische Grundlehre von der Tradition zu erinnern. Wenn man in manchen Kreisen von einer „Liquidation des Mittelalters" redet, muß man sich selbst von der „Frankfurter Zeitung" (1937, 40) sagen lassen, daß diese „Gedanken mit Grundgedanken des Protestantismus" zusammenhängen. Katholische Glaubens-

lehre ist es, daß das kirchliche Lehramt uns die Hl. Schrift überreicht, für ihre Inspiration und richtige Erklärung bürgt. Wenn sodann die höchste kirchliche Autorität immer wieder den hl. Thomas als den maßgebenden Führer der Theologie aufstellt, dem alle Theologen folgen sollen, kann ein Katholik unmöglich das „Mittelalter liquidieren". Wir brauchen nicht auszusprechen, daß J. nicht daran denkt, solchen Gedanken zu folgen; aber es wäre gut, ausdrücklich davon abzurücken und so manche Theologen zu gewinnen, die immer noch fürchten, in der Betonung der Lehre vom mystischen Leibe einen Vorstoß gegen die überlieferte, solide katholische Theologie sehen zu müssen. Auch wäre es zu begrüßen, wenn Verf. ausdrücklich die irrigen Auffassungen des mystischen Leibes ablehnte, die vielfach, zumal in populärtheologischen Schriften, ausgesprochen oder vorausgesetzt werden (vgl. dazu z. B. Mersch I², XX ff.). Auch könnte bei der Unterscheidung zwischen dem „historischen" und „mystischen" Christus, die sachlich gewiß zutreffend ist, aus dem gleichen Grunde doch noch ausgesprochen werden, daß das belebende, durch den Hl. Geist beseelende, in den Organen wirksame Prinzip des mystischen Leibes Christus ist, allerdings verklärt, aber doch numerisch derselbe, der ehedem in Palästina weilte. Durch ein Eingehen auf die damit gegebenen theologischen Fragen ließen sich manche Unklarheiten beseitigen, die, wiederum besonders in populären Schriften, immer wieder auftauchen. Auch fände die Notwendigkeit des sittlichen Hineinwachsens in Christus, d. h. das Nachleben seines Vorbildes, eine theologische Begründung, so treffend und tiefgehend auch der Hinweis auf das „Assimilationsgesetz jedes organischen Lebens" (87) ist, und das wirksamste Motiv in der Heilandsliebe, die ja doch für diesen Teil des aszetischen Lebens maßgebend immer bestand und bestehen bleiben wird.

Aber mit all diesen Wünschen, denen der Verf. sachlich ohne Zweifel zustimmt, kann und soll der unbestrittene große Wert des zeitgemäßen Buches in keiner Weise angezweifelt werden: möge es seinen Segen in immer weitere Kreise tragen. Das ist der Wunsch, der den Referenten zu seinen Bemerkungen veranlaßte.

L. Kösters S. J.

Aufsätze und Bücher.

1. Theologische Gesamtdarstellungen. Geschichte der Theologie. Umwelt des Christentums. Religiöse Zeit- und Lebensfragen.

Lexikon für Theologie und Kirche. Band 8: Patron bis Rudolf. Lex.-8° (VIII S. u. 1040 Sp.) Freiburg 1936, Herder. *M* 26.—; Lw. *M* 30.—; Hfz. *M* 34.—. — Es ist erstaunlich, welche Fülle von Wissen dank der Zusammenarbeit von über 300 katholischen Gelehrten in diesem Bande enthalten ist. An Artikeln seien beispielsweise hervorgehoben: Paulus, Petrus, Peterskirche, Protestantismus, Psalmen, Reformation, Religion, Religionsgeschichte, Religionsphilosophie, Religionspsychologie. In der Religionsstatistik wird die Zahl der Katholiken auf 382 Millionen oder 18,71% der Menschheit angegeben. Der Theologe Georg de Rhodes hätte wohl auch einen Artikel verdient. Im Artikel Peraldus fiel mir auf, daß bei dem ihm zugeschriebenen Werk De eruditione principum die Bemerkung steht: „deutsch von W. E. von Ketteler". Genauer hieße es: „deutsch herausgegeben von W. E. von Ketteler; die Übersetzung ist von Heinr. Bone angefertigt." Vgl. dazu Schol 11 (1936) 549. Deneffe.

Der Neue Brockhaus. Allbuch in vier Bänden und einem Atlas. Band 1: A—E. 8° (748 S.) Leipzig 1936, Brockhaus. Lw. *M* 10.—. — Was die hier zu berücksichtigende katholische Weltanschauung angeht, so ist das Bestreben objektiver Berichterstattung anzuerkennen, wenn das Katholische auch nicht in dem Umfang und der Zuverlässlichkeit, wie im Herder-Lexikon herausgearbeitet ist. So wird bei dem Artikel über den Ablaß auf Beringer-Steinen und Paulus verwiesen, bei ‚Abendmahl' werden zuerst katholische Autoren genannt, bei ‚Augustin' neben Holl Krebs und Gilson, bei ‚Bolschewismus' u. a. Gurian und v. Kologriwof. Als sachlich bedeutsam seien hervorgehoben die Artikel über die Ehe, in dem die kirchliche wie die neueste deutsche Gesetzgebung berücksichtigt wird, über Aristoteles, die byzantinische Kultur, das Aufklärungszeitalter. Zeitgemäße Fragen treten besonders hervor; so sind aufschlußreich die Art. über alles „Deutsche", z. B. über die Deutsche Arbeitsfront, das Auslandsdeutschtum; eingehende Übersichtstafeln schildern den Aufbau der NSDAP und des jetzigen Deutschen Reiches; es werden mit neuesten Literaturverweisen behandelt die Bekenntnisfront, die Deutsche Glaubensbewegung, der Antisemitismus. Auf den sprachlichen und zeitlichen Ursprung der Wörter ist Wert gelegt. Es sei auf die Bildertafeln über den Altar, das Brauchtum hingewiesen. Gemmel.

Pesch, Chr., S. J., Compendium Theologiae Dogmaticae. Tom. I—IV. Ed. 5 gr. 8° (XIV u. 316 S.; VIII u. 292 S.; VIII u. 313 S.; X u. 313 S.) Friburgi Brisgoviae 1935—1936, Herder. br. je *M* 6.—; geb. *M* 7.40. — Das weitverbreitete Compendium Theologiae Dogmaticae des P. Chr. Pesch S. J. liegt jetzt in 5. Auflage vollendet vor. Der zuerst in 5. Auflage erschienene II. Band wurde bereits Schol 9 (1934) 610 f. angezeigt. Was von diesem II. Band gesagt wurde, gilt auch von den drei übrigen Bänden. Der angewandte Manuldruck hat den doppelten Vorteil, daß der

Text des P. Pesch sozusagen ganz unverändert blieb und der Preis der Bände niedrig gehalten werden konnte. In den Zusätzen zum I. Band sind einige neuere Bücher, besonders über den mystischen Leib Christi, verzeichnet worden. Der IV. Band erhielt im Hinblick auf eine Erklärung der Sakramentenkongregation einen neuen Zusatz über das Alter der Firmlinge; desgleichen einen Zusatz über die „Jahre der Unterscheidung" (299). Derselbe Band bietet auch ein Beispiel, wie trotz des Manuldruckes eine kleine Änderung angebracht werden kann; nämlich S. 121 in der letzten Zeile sind mit Bezug auf die häufige und tägliche Kommunion die Worte beigefügt worden: Immo „excitentur fideles": *Cod. iur.*, can. 863. Die Worte „Ab auctore recognita" auf dem Titelblatt des IV. Bandes sind ein Versehen. Deneffe.

Pohle, J., Lehrbuch der Dogmatik. Neubearbeitet von M. Gierens, S. J., I. Band. 9. Aufl. (Wissenschaftliche Handbibliothek.) gr. 8° (591 S.) Paderborn 1936, F. Schöningh. br. *M* 8.—; geb. *M* 10.—. — Schon die äußere Ausstattung des Buches, insbesondere der schöne, klare und das Wichtige hervorhebende Druck sind des Lobes wert. Dem Äußern entspricht der gediegene, anerkannt gute Inhalt. Man kann den Bearbeiter beglückwünschen, daß so bald nach der ersten Neubearbeitung eine neue Auflage nötig wurde. Vgl. Schol 7 (1932) 294. Zahlreiche kleinere Verbesserungen sind noch angebracht. Die Einleitung wurde bedeutend erweitert durch die Aufnahme der Lehre von den dogmatischen Erkenntnisquellen. Für diejenigen Studierenden, die diese Lehre bereits ausführlich aus der Fundamentaltheologie kennen, ist das eine nützliche Rückerinnerung. Für die andern ist es eine bedeutende und in gewissem Sinne notwendige Hilfe zum Verständnis der dogmatischen Theologie. Dazu ist diese Lehre, wenigstens auf weite Strecken, selbst ein Teil der Dogmatik. Auch eine Überschau über die Geschichte der Dogmatik ist hinzugekommen. Der Bearbeiter starb leider allzufrüh am 18. März 1937. Deneffe.

Pages dogmatiques de Saint Augustin. Tome I: La Grâce. 8° (8* u. XII u. 520 S.) 2. édit. Orléans 1936, Grand Séminaire. *Fr* 15.—; pour tous les étudiants ecclésiastiques *Fr* 10.—. Tome II: Synthèse du Dogme catholique. 8° (XVIII u. 986 S.) Ebd. 1935. *Fr* 28.— bzw. *Fr* 18.—. — Es wäre ein Ideal, wenn jeder Theologiestudierende einen ganzen Augustinus zur Verfügung hätte. Da sich das aber nicht verwirklichen läßt, ist auch schon der Besitz eines reichhaltigen Auszugs sehr zu begrüßen. Hier haben wir einen solchen Auszug. Der ganze erste Band ist der Gnadenlehre gewidmet, nicht nur der Gnade des Beistandes, sondern auch der von Augustin noch nicht so benannten heiligmachenden Gnade nach den Überschriften: Das Wohnen Gottes in der gerechten Seele, Die Gotteskindschaft, Die verdienstlichen Werke, Der Friede der gerechten Seele. Der zweite Band umfaßt als Hauptteile: Das letzte Ziel, Die Mittlerschaft (Christus als Lehrer, Christus als Erlöser, die Kirche und ihre Sakramente), Die letzten Dinge. Der lateinische Text und die darunter stehende französische Übersetzung sind der Ausgabe von Vivès entnommen. Daß eine französische Übersetzung beigegeben wird, könnte zunächst überraschen. Aber sie hat ihr Gutes. Sie ist ein guter Kommentar und wirft oft ein helles Licht auf einen dunkeln Satz des hl. Augustinus, so daß das Auge hier und da nicht ungern vom lateinischen Text zum untenstehenden französischen hinabgleitet. Es

wäre meines Erachtens sehr gut gewesen, wenn wenigstens das eine oder andere der kleineren Werke des Heiligen ganz abgedruckt worden wäre, etwa De dono perseverantiae und De praedestinatione sanctorum. Für den praktischen Gebrauch wäre ein gut gearbeiteter und reicher alphabetischer Index erwünscht, auch ein alphabetischer Index der aufgenommenen Stellen, z. B. unter Sermo die einzelnen Sermones: sermo 52: II 846; sermo 304: II 863; in psalmum 118: II 625, usw. Die Hauptarbeit des Herausgebers bestand wohl in der Auswahl und in der Anordnung der einzelnen Stücke. Er gesteht im Vorwort (I, p. II), ständig mehr oder minder die Qual der Wahl, „l'embarras du choix" gehabt zu haben. Deneffe.

* * *

Bardy, G., Recherches sur Saint Lucien d'Antioche et son école (Études de Théologie Historique.) 8° (VIII u. 380 S.) Paris 1936, Beauchesne. *Fr* 60.—. — Kanonikus Bardy zu Dijon, der bekanntlich mit führend ist bei den in Frankreich blühenden patrologischen Studien, schenkt uns eine neue wertvolle Arbeit. Sie will wesentlich die geistesgeschichtliche Bedeutung des Mannes herausarbeiten. „Das Leben des Lukian läßt sich auf wenige Dinge zurückführen, es ist das eines Priesters, dessen Dasein hauptsächlich mit Studium und Lehrtätigkeit ausgefüllt war" (81). In dem Lebensabriß sind besonders zwei Punkte ausführlich behandelt, die Frage der Identität des Lehrers und Martyrers Lukian mit dem vom Bischof Alexander von Alexandrien in seinem Briefe gegen Arius erwähnten Lukian und das Martyrium. Die genannte Erwähnung ist eine Hauptstütze für die vielfach vertretene Ansicht, Lukian sei eine geraume Zeit hindurch aus der Kirche ausgeschlossen gewesen (als typisch für den auf der Stelle aufbauenden Gedankengang, der logisch zu dieser Ansicht führt, legt B. S. 50 Anm. 53 eine Überlegung von d'Alès vor, um sich aber nach reiflicher Prüfung gegen die Identität auszusprechen). Aus dem wenig umfangreichen Schrifttum des Heiligen hat ein Symbolum Berühmtheit erlangt, das auf der bei Einweihung einer Kirche in Antiochien abgehaltenen Synode von 341 anerkannt wurde. Die lange Untersuchung, die diesem Bekenntnis gewidmet wird, führt zwar nicht zur Begründung eines runden Ja zugunsten der Abfassung durch Lukian. Aber man greife in dem Symbolum doch wohl das Wesentliche seiner Lehren sogar bis auf die ihm eigene Ausdrucksweise (132). Die Seiten 134—149 bieten einen ausführlichen Kommentar zu der Verteidigungsrede, die man zur Zeit der Abfassung der Kirchengeschichte des Eusebius dem Martyrer zuschrieb, nach der bei Rufin allein gegebenen ausführlichen Fassung. Durch die reichen Parallelen aus der apologetischen Literatur ist diese Erläuterung sehr lehrreich. Sicherheit über die Echtheit der Rede ist nicht zu gewinnen; diese ist nicht ganz ausgeschlossen, so sehr auch diese Selbstverteidigung mit das Äußerste an „rationalistischer" Auffassung des Christentums darstellt, was auf diesem Gebiete vorliegt. Auf jeden Fall vermissen wir jede Belehrung über die trinitarischen Ansichten des Martyrers. Der Abschnitt über die Tätigkeit Lukians als Rezensent der LXX will nur über die verwickelte Problemlage unterrichten; wir lernen u. a., daß die Psalmenrezension ganz besonders erfolgreich gewesen ist, daß aber Lukian von seinen theologischen Anschauungen wenig in seine Arbeit hat einfließen lassen. Das 2. Ka-

pitel des den Schülern des Lukian gewidmeten II. Buches bringt eine ausgedehnte Untersuchung über den literarischen Nachlaß des Arius: seine Briefe und die Thalia, sowie ein zweifellos echtes, aber in verschleiernder Kürze abgefaßtes, seinem Tod wenig voraufliegendes Symbolum. Eine Note A behandelt die wichtige, durch eine Notiz des Praedestinatus aufgeworfene Frage nach einem „dritten Buch" des Arius, um sich wie das bei der schlechten Quellenlage bezüglich vieler Fragen dieses Stoffgebietes der Fall ist, mit einem ‚non liquet' zu entscheiden. Sehr dankenswert ist die Sonderuntersuchung über den Sophisten Asterius, der als reuiger Lapsus zwar den erstrebten Episkopat selbst bei den Arianern nicht erreichen konnte, aber doch durch seine schriftstellerische und rednerische Gewandtheit eine führende Rolle spielte. Recht gelungen erscheint auch die Charakteristik des Eusebius von Nikomedien. Kurz, eine fesselnde, keineswegs trockene Darstellung des Problemkranzes, der sich um den in vielem rätselreich bleibenden Martyrer schlingt. Prümm.

Il Cardinale Tomaso de Vio Gaetano nel quarto centenario della sua morte. Pubblicazione a cura della Facoltà di Filosofia dell' Univ. Catt. del S. Cuore: RivFilNeoscol, Suppl. spec. al Vol. 27. 8° (VIII u. 166 S.). Mailand 1935, Soc. editr. ‚Vita e Pensiero'. — Dem Andenken des am 10. 8. 1534 gestorbenen Kardinals Cajetan O. P., des ‚Kommentators', dessen Kommentar sowohl von Pius V. wie von Leo XIII. ihren Thomasausgaben beigegeben wurde, gilt die mit einem Titelbild C.s ausgestattete, zehn gründliche Beiträge umfassende Gedenkschrift. Die Ausführungen Oddone's über die Analogielehre C.s hat auch allgemeinen Wert für diese Frage; O. weist auf die terminologischen Schwierigkeiten, die bis heute gelten, hin und kommt zu dem Ergebnis, daß Suarez den Gedanken des hl. Thomas treuer wiedergibt als C. Verga untersucht die Zweifel C.s an der natürlichen Beweisbarkeit der Unsterblichkeit; vgl. dazu auch Daffara 76. Pirotta will die Übereinstimmung C.s mit dem hl. Thomas in der Lehre von der natürlichen Sehnsucht nach der Anschauung Gottes dartun; Daffara ist anderer Ansicht (82). Wenn letzterer sagt, bei C. finde sich wie beim hl. Thomas das Richtige der späteren Moralsysteme (84), so führt das wohl nicht weiter, da einige dieser Systeme sich logisch ausschließen. Zu 162: Hier empfähle sich die Untersuchung, wie weit C. in der Erhebung des hl. Hieronymus über den hl. Augustinus von Erasmus abhängig war. Gemmel.

* * *

Maritain, J., Religion und Kultur. Aus dem Französischen übertragen von J. Niederehe, mit einer Einführung von R. Grosche. 8° (104 S.) Freiburg 1936, Herder. brosch. *M* 1.30. — Das 1930 erschienene Büchlein wird durch diese Übertragung, die klar und einfühlend geschrieben ist, dem deutschen Leser zugänglich gemacht. Der Schwerpunkt liegt im 2. Kapitel: „Die katholische Religion und die Kultur". Es wird an Hand der Prinzipien des hl. Thomas dargetan, wie die echt christliche Kultur beschaffen ist, die einheitlich und doch mit Achtung vor den kulturell anders gearteten Völkern ihre geistige und sittliche Aktivität geltend macht, wie der Katholizismus die menschliche Kultur gestaltet, ohne von ihr geformt zu werden. Tiefe Gedanken sind es, und doch mit französischer Leichtigkeit und Lebendigkeit gesagt. Grosche gibt eine Einführung, in der er gut auf Mißverständnisse

aufmerksam macht, die der deutsche Leser bei den Worten Zivilisation und Religion haben könnte, in der er aber auch Problematisches in diesem Fragenkomplex aufdeckt — übrigens charakteristisch für französische und deutsche Wesensart. Es scheint uns dabei auch, als ob der Schreiber der Einführung sich in der Sache etwas von dem Verf. des Büchleins entfernte und sein christlicher Humanismus nicht ganz dasselbe wäre wie dessen christliche Kultur. Beumer.

Kampe, W., Die Nation in der Heilsordnung. Eine natürliche und übernatürliche Theologie vom Volk. 8° (189 S.) Mainz 1936, Matthias-Grünewald-Verlag. br. *M* 4.80. — Man kann ohne Übertreibung sagen, daß ein derartiges Buch heutzutage erwartet wurde. Bisher hatte die katholische Theologie noch keine zusammenfassende Darstellung dieses Problemenkomplexes geboten. Deswegen ist aber auch zu verstehen, daß dieser erste Versuch nicht restlos befriedigen kann. K. bleibt durchaus nicht an der Oberfläche, aber manche Fragestellung verlangte doch noch eine tiefere Durcharbeit. Trotzdem begrüßen wir das vorliegende Buch, es kann den Ausgangspunkt für neue historische und zumal spekulative Forschungen bilden. — Der Verf. bildet nach einem kurzen geschichtlichen Überblick eine Wesensdarstellung von Volk und Nation, dann eine Erörterung der Stellung des Volkes in der natürlichen Gesellschaftsordnung. Darauf folgt der Hauptteil: das Volk in der übernatürlichen Ordnung. Wir möchten da besonders hinweisen auf die Kapitel: Gottesgeist und Blut, Gottesgeist und Volkscharakter, Volksgeschichte und Heilsgeschichte, Gottesreich und Landschaft, Gottesreich und Volkskultur, Nation im Heilsstand. Als Beispiel einer noch zu vertiefenden Darstellung sei auf die Behandlung der Beziehungen zwischen Kultur und Gnade (146 ff.) eingegangen. K. faßt seine Ausführungen in folgende zwei Sätze: „Die Kultur ist die natürliche Grundlage, auf der sich das Glaubensleben eines Volkes aufbaut"; „Die objektiven Kulturgüter sind ihrem Wesen nach wohl unverändert als natürliche Grundlage in die Gnadenordnung aufgenommen worden, sie haben aber eine Einordnung in eine völlig neue Welt erhalten, eine höhere Würde, eine objektive Heiligung durch die Bestimmung, dem zum Heil berufenen Menschen Mittel zu dem übernatürlichen Ziel zu sein". Da finden wir Sätze, die zum Nachdenken anregen, z. B. „Je größer die relative Vollkommenheit dieser Volkskultur ist — die diesem Volk unter diesen Umständen möglich oder gar notwendig ist — desto weiter wird die Gnade die Kultur ihr geöffnet finden und desto vollkommener kann sie sie durchdringen. ... Nicht nur eine Verminderung des Gnadenlebens, auch eine Formung (im weiteren Sinne) ist möglich, insofern sich die Gnade der Gestalt der bestehenden Kultur anpaßt ...". Die Theologie hat mehr die Beziehung von Gnade und Natur im Einzelwesen herausgearbeitet und lehnt eine dispositio positiva als des Semipelagianismus verdächtig ab, sie kennt nur eine bloße Voraussetzung einer Natur für die Gnade und ein Sich-noch-unwürdiger-machen für die Gnade durch die Kräfte der Natur und eine Erhebung und Vervollkommnung dieser Natur durch die Gnade. Die Frage ist, ob die Analogie in den Beziehungen zur Gnade zwischen Einzelmensch und Volksganzen sich restlos durchführen läßt und ob die oben genannten Formulierungen ohne Einschränkung und Unterscheidungen aufrecht gehalten werden können. Sicherlich ist es notwendig, die Natur in ihrem konkreten Sein zu betrachten,

den Menschen beispielsweise als den deutschen Menschen, aber es dürfte eine Gesamtschau nicht der exakten spekulativen Einzelforschung entraten. Wenn die Theologie von heute die Anregungen aufnimmt, die der Verf. gibt, so hat sein Buch schon einen wertvollen Zweck erreicht. Beumer.

Laros, M., Neue Zeit und alter Glaube. Eine Schriftenreihe über die religiösen Fragen der Zeit. 8° (XII u. 226 S.) Freiburg i. Br. 1936, Herder. kart. *M* 2.80; geb. *M* 4.—. — In sieben Kapiteln behandelt L. brennende Fragen der Zeit, u. a. Göttliches und Allzumenschliches in der Kirche, katholische Aufgabe an der Zeit, Selbst- oder Fremderlösung, Gebet oder Selbsthilfe, Todesfurcht oder Tapferkeit. Die Offenheit der Darstellung wirkt erfrischend, bewundernswert ist die Verbindung von Aufgeschlossenheit den Aufgaben der Gegenwart gegenüber mit einem reifen Urteil und echt katholischer Gesinnung. Man lese nur, wie der Verf. das einfältige Bittgebet der Bäuerin verteidigt und wie er besonnen denkt über Höllenpredigt und Todesfurcht, oder wie er heikle Fragen, z. B. das kirchliche Bücherverbot, behandelt. Damit sticht seine Kritik an bestehenden Übelständen in der Kirche wohltuend ab von dem, was sonst von modernen Katholiken geschrieben wird. Vielleicht hätten manche Fragen noch tiefer erforscht werden können, sicher wird man eine einheitliche Darstellung der verschiedenen Probleme vermissen, und trotzdem wird man das Buch begrüßen so, wie es da ist. Nur eine Ausstellung sei gemacht: das ewige Leben wird S. 162 so beschrieben: „Leben weckt Leben. Das unendliche Leben weckt müheloses, rückhaltloses, zeitvergessenes, tätig-seliges Leben, das die Unendlichkeit durchforscht in ewigem Fortschritt von einem Gottesberg zum andern immer steigend und erglühend in Anstrengung und Lust, immer weiter und tiefer schauend im reinsten Wahrheitslicht der farbenreichsten Wahrheitsfülle". Die Anmerkung dazu stellt schon einiges richtig: „Natürlich nur nach Maßgabe der hier auf Erden gelegten Seinsgrundlage des übernatürlichen Lebens, also ein jeder in seinem Maße und seiner Fassungsform". Aber auch so scheint uns das Leben der Seligen nicht genügend als ein Leben des Besitzes, als terminus, gefaßt zu sein. Beumer.

Schomerus, R., Die Religion der Nordgermanen im Spiegel christlicher Darstellung. 8° (164 S.) Borna, Bez. Leipzig 1936, Noske. kart. *M* 6.60; geb. *M* 7.20. — Der Verfasser bietet eine auf genauer und zuverlässiger Durchmusterung aller in Frage kommender Quellen aus Island, Dänemark, Deutschland, England usw. fußende Darstellung der nordgermanischen Religion. Die Quellen schildern zum kleineren Teil objektiv das Heidentum vor der Berührung mit dem Christentum oder im Kampf mit der christlichen Mission. Gelehrte Verfasser setzen die Götter der Antike gleich oder deuten sie (euhemeristisch) als Heroen; wieder andere entwickeln ihren Sinn weiter. Viele Stellen bezeugen, daß die Verfasser (besonders Saxo) das Heidentum herabsetzen; anderswo wieder wird die heidnische Religion an das Christentum herangerückt, um den Übergang für die Heiden zu erleichtern. — Der Wert der Arbeit liegt in der Sammlung möglichst aller in Frage kommender Stellen. Fragwürdig erscheint die Methode, nach sachlichen Gesichtspunkten, wie wir sie eben anführten, die Einzelbelege zu ordnen. Wenn auch im allgemeinen solche Richtungen innerhalb der Dichtungen im Vollsinn „fest"-zustellen sind, so unterliegt die Einzeldeutung doch sehr subjek-

tiven Einflüssen. Ob die Färbung in der Beurteilung der Götter und der Religion Werk des absichtsvollen Verfassers ist oder ob er sachliche Überlieferung bietet, wird meist nicht auszumachen sein. Jedenfalls müßte ein solches Urteil auf Grund des Gesamteindrucks eines Werkes, nicht durch Einzelbelege sichtbar gemacht werden. Ein weiterer Mangel ergibt sich aus der Fragestellung selbst, daß eben Sch. nur die schriftlichen Quellen der Christenzeit betrachtet. Ein Einbauen in unser Gesamtwissen der heidnischen Überlieferung, auch z. B. der kleinasiatischen, thrakischen usw. Welt und die Berücksichtigung der Überreste, wie sie die Bodenforschung in immer reicherem Maße bietet, wäre zur Klärung mancher Fragen notwendig. Für sein begrenztes Gebiet gibt Sch. wohl in vielem einen Fortschritt der Forschung, aber manche Schlüsse dürften sich bei Einsicht in alle uns verfügbaren Quellen als Kurzschlüsse erweisen. Viele Fragen werden wir ja überhaupt nie lösen können. — Es scheint uns sicher zu sein, daß Sch. den Erscheinungen des religiösen Lebens stark rationalistisch gegenübertritt. Ohne z. B. alle in den Quellen erzählten Machterweise des Christengottes als geschichtlich verteidigen zu wollen, halten wir es doch für ebensowenig wissenschaftlich, sie „nur gelegentlich" als Wirklichkeit, „im allgemeinen" als Legenden zu bezeichnen. Wunder und Magie sind dem Verf. keine klar geschiedenen Dinge, sonst könnte er u. a. kaum den Satz schreiben: „Das Christentum aber hat seinen Sieg nicht zuletzt der Tatsache zu verdanken, daß es über die größere Zauberkraft verfügte" (126). Daß bei den Germanen die Moral nicht in der Religion begründet sei, behauptet der Verfasser ohne genügenden Grund (150). Becher.

Kuhlmann, G., Theologische Anthropologie im Abriß (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, 180). 8° (43 S.) Tübingen 1935, Mohr. *M* 1.50. — Metaphysische Anthropologie wird hier verstanden als Versuch, den Menschen in seiner wesentlichen Existenz zu begreifen. K. bekennt sich von vornherein zur heute oft gehörten These: Wesentliche Existenz des Menschen ist Transzendenz der jeweiligen Existenz. Frage: Wohin transzendiert der existenzielle Mensch? Antwort: Von seinem eigensten Tier zu seinem eigensten Gott. Der Mensch selbst ist seine eigene Transzendenz und sein eigenster Gott. An ihm liegt es, sich für sich selbst als Transzendenz zu offenbaren, sei es im Wege des Erkennens, sei es im Wege des Erlebens oder des Willens zum Schicksal. Erst im Scheitern offenbart die Existenz ihr eigentlichstes Wesen als Transzendenz, als Sein im Nichts. „Das Nichts ist ein Etwas, das vor dieser meiner Welt ist, in einer transzendenten Weise zu sein" (22). Aber dieses Zeugnis vom Nichts als dem Schöpfer des Seins beruhigt den Fragenden nicht, weil der eigentliche Grund des Daseins für den Menschen eine transzendente Unruhe des Seinwollens wie Gott ist. Bleibt der Weg des Glaubens, um dessen Verständnis sich die theologische Anthropologie bemüht. Die entscheidendste Frage lautet: „ob nicht der Mensch, der sich vom Schöpferischen in irgend einer Form gehalten dünkt, in einer Illusion sein Leben verbringt" (35). Die Theologie vom Menschen als einer Kreatur theologisiert die Natur des Menschen. Nun ist aber sein natürliches Dasein ein geschichtliches, und dessen Wesen: „Transzendenz seiner selbst auf dem Grunde seines geschichtlichen Daseins" (40). Dieses

Wesen offenbart sich als Wille zur Macht. Es war nur eine höchste und umfassendste Form von Machtwille, wenn Laotse oder Jesus von Nazareth im Selbstverzicht und Selbstopfer frei wurden von aller Vergewaltigung durch die Mächte dieser Welt. — Man möchte auf diese seltsam verworrene, so unerbittlich fragende, aber mehr verkrampfte als lautere und läuternde „Theologische Anthropologie" ein Motto setzen aus dem Text des Verf.: „Im Wirbel des Fragens wird das Fragen selbst erfraglich und in solchem Fraglichwerden des Fragens selber entfällt die Verneinung als notwendiges Zeugnis vom Nichts als dem Schöpfer des Alls" (26). Ternus.

2. Fundamentaltheologie.

Tonquédec, J. de, Deux études sur „La Pensée" de M. M. Blondel. kl. 8° (177 S.) Paris 1936, Beauchesne. *Fr* 12.—. — Die erste Abhandlung der Schrift scheut sich nicht, bei aller Bewunderung für die Genialität Blondels, die dem System, wie es nun in seinem neuen Werk La Pensée gefaßt ist, immer noch anhaftenden Schwächen offen herauszuarbeiten. Es ist das gute Recht derer, die an dem augustinisch-thomistischen Erkenntnisbegriff festhalten [der ziemlich unverhohlen von Anhängern Blondels anscheinend mehr als von dem Meister als etwas überlebt beiseite geschoben wird], die Gefahr zu betonen, die der dynamische Aktualismus schwer vermeiden kann: Das Erkennen verliert wenigstens die klare Eigenart seiner Sonderstellung und droht in der Gruppe der biologischen, unbewußt und unterbewußt verlaufenden physiologischen Betätigungen des Menschen unterzugehen (82). Geschickt werden die Sätze herausgelesen, in denen Blondel unbesehen Terminologie und Sachinhalt der von ihm sonst abgelehnten Assimilationsauffassung über das Erkennen übernimmt. Namentlich die Blondelsche Verteidigung einer unverlierbaren anfänglichen Wahrheit ist ein verdecktes Bekenntnis zu einer objektiven Vorgegebenheit, die eben der Menschengeist nicht ‚lebt' oder erarbeitet, sondern vorfindet und in sich aufnimmt (79 f.). — Die zweite Abhandlung über die Frage der Übernatur zeigt, daß Blondel, dessen Philosophie als eine solche des Ungenügens und der Sehnsucht ja seit Anbeginn Freundschaft geschlossen hat mit der Idee des desiderium innatum beatitudinis, den bei dessen Verfechtern leicht anzutreffenden Fehler noch nicht abgestreift hat, daß die Existenz der Kirche als einer übernatürlichen Tatsache bereits vorausgesetzt wird (121). Es wird festgestellt, daß Blondel in seiner neuesten Schrift durch Beiwort ‚inefficax', das er zu dem desiderium neben ‚naturale' nun hinzufügt, den vollen Anschluß an die Terminologie der Theologen vollzieht und seine Gedanken damit besser vor Mißverständnissen schützt (124). Eine ausführliche Note geht auf die philosophische und theologische Seite des desiderium näher ein. Es werden hier auf jeden Fall gute Bemerkungen zum Sinn von ‚natürlich' im Zusammenhang dieser Frage (149) sowie zu den verschiedenen Seiten der potentia obedientialis (168 ff.) vorgelegt. — Zu „La Pensée" vgl. auch Schol 12 (1937) Heft 1. Prümm.

Vellico, A. M., O. F. M., La rivelazione e le sue fonti nel „de praescriptione haereticorum" di Tertuliano (Lateranum Nov. Ser. An. I, n. 4). gr. 8° (XXIII u. 223 S.) Rom 1935, Fac. Theol. Pont. *L* 20.—. — Ein zu begrüßendes Unternehmen, den Gesamt-

inhalt von Tertullians wichtigstem Werk unter die Kategorien der heutigen Fundamentaltheologie zu stellen (deren Lehrer der Verfasser an zwei bedeutenden römischen Athenäen ist). Das ausführliche Inhaltsverzeichnis gibt die Fragen an; in den reichlichen Textbelegen kann man sich am jeweiligen Ort Tertullians Worte schnell vorführen. Naturgemäß ergaben sich die zwei Teile, die Offenbarung und ihre Quellen. Wenn der Verf. die Stellung Tertullians zur Dogmenentwicklung unter der Überschrift L'immutabilità della rivelazione schon im ersten Teil behandelt, so ist das sachlich natürlich nicht anfechtbar, aber methodisch wohl weniger glücklich. Die Frage wird ja auch in der Fundamentaltheologie durchweg bei dem Abschnitt über das Lehramt der Kirche (näherhin seinen Gegenstand) untergebracht. — In der Einleitung zu den Ausführungen über die Unveränderlichkeit der Offenbarung heißt es (67): „Il dogma non è frutto di umana sapienza, ma di divina rivelazione". Der Satz ist, auch wenn er keine Definition des Dogma geben will, noch mißverständlich. Das Dogma ist wesentlich das Ergebnis der Beschäftigung des Lehramtes mit den Gegebenheiten der Offenbarung. Das Vaticanum deckt auch keineswegs den herausgehobenen Satz in seiner Einseitigkeit. Man sollte auch nicht, wie das der Verf. im Vorwort S. IV tut, von der Theorie der Dogmenentwicklung schlechthin reden, die im gegnerischen Lager zu Hause sei. (Vgl. X unten: man könne aus Tertullian sehen, „come ... la teoria dell'evoluzione del dogma sia un asurdo"). Solche Sätze sind natürlich richtig gemeint, aber protestantische Leser (und vielleicht auch theologische Anfänger, an die sich die Studie ausdrücklich wendet) werden aus ihr die Ablehnung j e d e r Entwicklung herauslesen, wenn eine absolut klingende Ausschließung im Vorwort verkündet und nur an einer versteckten Stelle später ein wenig von der explicatio revelationis gesprochen wird (67). Dadurch wird zum mindesten den Außenstehenden, von denen man doch auch erwartet, daß sie zu der dogmengeschichtlichen Studie greifen werden, die objektive Beurteilung des katholischen Standpunktes erschwert. Der Verfasser kennt die Gesamtliteratur, nimmt aber nicht immer zu einschlägigen entgegenstehenden Auffassungen Stellung, wo man das vielleicht erwarten würde. Nach den Darlegungen von A. Deneffe, Der Traditionsbegriff, Münster 1931, ist es wohl kaum angängig, die ‚Rivelazione distinta dalla Scrittura' ‚fonte che la teologia cattolica chiama tecnicamente Tradizione' (190) zu nennen. Vielmehr ist das nur *einer* der in der Theologie üblichen Inhalte des Wortes, und gerade er ist vor manchen Mißverständnissen zu schützen (vgl. Deneffe 164, Nr. 5). Prümm.

M a d o z, J., S. J., El Conmonitorio de San Vincente de Lerins. Traducción castellana con comentario y precedida de una Introducción. (XII u. 150 S.) Madrid 1935, Ediciones A. B. F. *Pes* 6.—. — J. Madoz hat über Vinzenz von Lerin bereits einige Aufsätze und ein größeres Werk mit dem Titel El Concepto de la Tradición en San Vincente de Lerins (Anal. Greg. V) Roma 1933, veröffentlicht. Hier bietet er eine spanische (kastillianische) Übersetzung des ganzen Commonitoriums mit lehrreichen Anmerkungen. Zu manchen Sätzen oder Abschnitten ist auch der lateinische Text in den Fußnoten angegeben. Ich glaube, es wäre manchem erwünscht, wenn der ganze lateinische Text, etwa nach der Ausgabe von Rauschen, die der Übersetzung zugrunde liegt, mit abgedruckt wäre. Die Einleitung bringt eine kurze Zusammenfas-

sung des genannten früheren Werkes El Concepto de la Tradición en San Vincente, nämlich Geschichtliches über den hl. Vinzenz und sein Werk, eine Untersuchung über die Frage nach dem von Vinzenz bekämpften, aber nicht genannten Gegner — es ist der hl. Augustinus —, ferner Untersuchungen über den berühmten Kanon des Vinzenz, über den Begriff der Magistri probabiles, über Tradition und apostolische Nachfolge sowie über das Verdienst des hl. Vinzenz um die Theorie des Väterbeweises. Der Kanon des hl. Vinzenz: „Curandum est, ut id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est" kann an sich richtig verstanden werden. Aber nach M. und andern hat Vinzenz selbst seinen Kanon nicht richtig verstanden, indem er ihn zu eng faßte in dem Sinne: „Id tantum teneamus, quod vel ubique, vel semper, vel saltem ab omnibus iam fide manifesta [= explicita] creditum est." Daß ich mit dieser Auslegung nicht ganz einverstanden bin, habe ich kurz in TheolRev 35 (1936) 189 dargelegt. Deneffe.

Pinard de la Boullaye, H., L'Écriture sainte, est-elle la règle unique de la foi? NouvRevTh 63 (1936) 839—867. — Im Rahmen seiner Fastenvorträge des Jahres 1935 in Notre Dame zu Paris hatte P. u. a. die Bedeutung der Tradition für das Glaubensleben behandelt, ausgehend von der Überzeugung, daß dieser Gegenstand heute, im Zeitalter individualistischer Auslegung der Botschaft Jesu nicht minder zeitgemäß sei als in der Periode der Tridentinischen Kontroversen. Im vorliegenden Aufsatz sieht er sich gezwungen, die Einwände abzuweisen, die Pastor Boegner, der im Namen des französischen Protestantenbundes spricht, gegen die drei der katholischen Wissenschaft selbstverständlichen Leitsätze des Vortrags erhoben hatte: 1. die Tradition ist das erste Depositum des Glaubens; 2. sie allein ist das Depositum des ganzen Glaubens; 3. sie ist die oberste Glaubensregel. P. rechtfertigt diese Polemik insbesondere durch die Rücksicht auf die zahlreichen in Paris lebenden Russen, die sich in der Bewertung der Tradition im großen ganzen mit den Katholiken eins wissen (vgl. die Verhandlungen der Unionskonferenz von Lausanne 1927), aber durch die Argumente B.s irre gemacht werden könnten. Der Nachweis, den P. erbringt, daß B. die Liste der 9 gegen These 3 vorgebrachten Väterzeugnisse wortwörtlich der 1847 verfaßten Histoire du Concile de Trente von L. F. Bungerer entnommen hat, ohne zu merken, daß das patristische Material z. T. gänzlich gefälscht, z. T. falschen Autoren zugeschrieben, z. T. sinnwidrig übersetzt und dem Tatbestand nach zur Bestreitung des angegriffenen Satzes ungeeignet ist, wird der beste Schutz theologischer Laien gegen die Angriffe B.s auf die katholische Glaubensregel sein. Prümm.

Pfeifer, E., Das Wunder als Erkenntnismittel der Glaubwürdigkeit der göttlichen Offenbarung in der modernen katholischen und protestantischen Apologetik. gr. 8° (XV u. 164 S.) Aschaffenburg 1936, Kirsch. — In der vorliegenden Doktor-Dissertation an der Katholisch-Theologischen Fakultät Würzburg gibt der Verf. einen guten Überblick über die verschiedenen Richtungen der neuzeitlichen Apologetik, die unter dem Einfluß des Subjektivismus und Rationalismus das Wunder als Erkenntnismittel der Glaubwürdigkeit der göttlichen Offenbarung immer mehr ausgeschieden und sich ausschließlich oder vorwiegend mit den inneren Merkmalen der Offenbarung begnügt haben. Auch im katholischen

Lager haben sich, meistens mehr aus psychologischen Erwägungen heraus, Strömungen gebildet, die allzu sehr die inneren Merkmale betonen und das Wunder, das sie zwar nicht leugnen, doch in seinem Wert als Erkenntnismittel der Glaubwürdigkeit der Offenbarung unterschätzen. Demgegenüber vergessen nach Pf. die Alt-Apologeten auf katholischer Seite zu sehr, daß die inneren Merkmale psychologisch oft wirksamer sind, wenn sie auch an sich für gewöhnlich nur eine Wahrscheinlichkeit ergeben, während das Wunder, wenn seine geschichtliche, philosophisch-theologische und relative Wahrheit feststeht, eine wirkliche Sicherheit ergibt. Richtig betont der Verf., daß die echte Apologetik zwar in erster Linie die äußeren, aber auch die inneren Kriterien berücksichtigen müsse. Freilich wird man mit Recht fragen können, ob die inneren Kriterien wirklich allgemein psychologisch die wirksamsten sind. Einen mehr zum logischen Denken veranlagten Menschen dürfen sie, auch rein psychologisch gesehen, weniger ansprechen. — Die eine oder andere Fassung scheint mir weniger glücklich zu sein. Ist es z. B. wirklich sicher, daß Gott a n einem frommen Heiden oder Israeliten (nach der Verwerfung des israelitischen Volkes) kein Wunder wirken kann (11)? Das gilt doch wohl nur dann, wenn das Wunder als eine Bestätigung des Irrtums anzusehen wäre oder naturgemäß angesehen würde, was aber nicht ohne weiteres mit der Tatsache dieses Wunders gegeben ist. Könnte man sich z. B. nicht denken, Gott wolle durch eine wunderbare Heilung an einem frommen Heiden diesen zum Glauben führen? War nicht das gerade der Zweck der Wunder Jesu hienieden? Anders läge schon der Fall, wenn Gott d u r c h einen Heiden usw. ein Wunder wirkte, obwohl auch in diesem Falle noch zu unterscheiden wäre. Soll das Wunder Kriterium der göttlichen Offenbarung sein, muß seine geschichtliche, philosophisch-theologische und vor allem r e l a t i v e Wahrheit feststehen; denn wenn Gott durch jemanden Wunder wirkt, will er damit sicher nicht alles bestätigen, was der Betreffende tut oder sagt. Brinkmann.

L ö s c h, S t., Diatagma Kaisaros. Die Inschrift von Nazareth und das Neue Testament. Eine Untersuchung zur neutestamentlichen Zeitgeschichte. gr. 8° (XIII u. 100 S.) Freiburg 1936, Herder. *M* 6.50. — L. nimmt in der vorliegenden Arbeit die Untersuchung über die 1930 erstmalig von Fr. Cumont aus dem Nachlaß des 1925 in Paris verstorbenen W. Fröhner veröffentlichte Nazareth-Inschrift wieder auf, über deren Herkunft bisher nur die wenigen Worte in dem Sammelbuch Fröhner's Aufschluß geben: „Dalle de marbre envoyée de Nazareth en 1878". (Vgl. über die Inschrift: Jos. Schmid, Bericht über einige Untersuchungen zur Nazareth-Inschrift [Bibl. Zeitschr. 20 (1932) 181 f.]). Nach einer guten Übersicht über die einschlägige Literatur legt der Verf. zunächst den griechischen Text der Inschrift mit lateinischer und deutscher Übersetzung nebst einer Wiedergabe in Lichtdruck vor. Die Inschrift stellt nach ihrem Wortlaut eine kaiserliche Verfügung (diatagma Kaisaros) dar, die unter Todesstrafe verschiedene Arten von Grabesschändung verbietet. Da der Name des Kaisers fehlt, haben einige sie Augustus, andere Claudius, wieder andere Augustus oder Tiberius bzw. Vespasian oder Hadrian zugeschrieben oder man hat sie für eine Fälschung gehalten. L. kommt nach sorgfältiger Untersuchung zu dem Ergebnis, daß sehr wahrscheinlich Caligula, der nach Seneca (De constantia sapientis cp. 18)

nach seiner Thronbesteigung weder die Begrüßung mit seinem Namen „Gaius", noch mit der Anrede „Caligula" geduldet habe, die Verordnung für Galiläa nach der Absetzung des Antipas und vor dem Amtsantritt des Agrippa I. oder wahrscheinlicher für Judäa schon vorher erlassen habe; daß sie aber schon unter seinem Nachfolger Claudius außer Kraft gesetzt sei, der nach Suetonius (Vita Claudii 11, 3) nach der Ermordung des Caligula am 21. Februar 41 alle Verfügungen seines Vorgängers für ungültig erklärt habe. Die Veranlassung der Verfügung könnte nach L. sehr wohl ein diesbezüglicher Antrag des Pilatus an Tiberius in seinem Bericht über die Gerichtsverhandlung gegen Jesus und seine Auferstehung gewesen sein, da ja die Juden nach Mt 27, 62—66; 28, 11—15 die Behörde glauben machen wollen, die Jünger hätten den Leichnam Jesu gestohlen. Daß ein Bericht des Pilatus über die Verhandlungen gegen Jesus in Rom vorgelegen hat, ist nicht nur von vornherein nach der damaligen römischen Gerichtsordnung zu erwarten, sondern wird auch von Justin und Tertullian in ihren Apologien ausdrücklich gesagt (vgl. Justin, Apol. I, 35 und Tertullian, Apol. 5, 2; 21, 20). Es ist aber nicht leicht anzunehmen, daß Justin in seiner Apologie an den Kaiser und Tertullian als Rechtskenner sich auf zweifelhafte Schriftstücke berufen hätten, wie es die uns bekannten apokryphen Acta Pilati sind, obgleich Harnack u. a. bestreiten, daß sie echte Pilatusakten gekannt hätten. Auf den Antrag des Pilatus an Tiberius hin hätte dessen Nachfolger Caligula die uns vorliegende Verfügung gegen Grabesschändung ausfertigen lassen, die übrigens in der äußeren Fassung große Ähnlichkeit mit der lex agraria Caligulae aufweist. Von Augustus oder Tiberius kann sie nicht stammen, es sei denn aus den letzten Lebensjahren des Tiberius; denn sonst hätten die Juden wohl gegen die Jünger Jesu Strafantrag auf Grund dieser Verfügung gestellt. L. hält es dagegen nicht für ausgeschlossen, daß die Hinrichtung Jakobus des Älteren (Apg 12, 1—3) noch eine verspätete Anwendung des erst kurz zuvor von Claudius außer Kraft gesetzten Diatagma Kaisaros durch Agrippa I. gewesen ist. Wenn die Vermutungen L. stimmen — eine große Wahrscheinlichkeit kann man ihnen wohl nicht absprechen —, hätten wir hier die älteste bisher bekannte profangeschichtliche Urkunde zu den neutestamentlichen Berichten über die Auferstehung Jesu. Darum ist die äußerst sorgfältige, mit zahlreichen Belegstellen versehene und klar durchgeführte Untersuchung sehr zu begrüßen.

Brinkmann.

Colomer, Luis R. P., O. F. M., La Iglesia Catolica. 8° (531 S.) Valencia, Libr. Fenollera. — Ungemein reich an neuen Gedanken und Anregungen, möchte P. Colomers Iglesia Catolica einen weiteren Leserkreis — für einen solchen ist es gedacht — in ein lebendigeres Erfassen der Tiefe und Höhe und Weite der Katholischen Kirche einführen. Das ist das Wertvolle an dem Buch, daß ganz neue Beziehungen gesehen und aufgedeckt werden, die die Kirche immer wieder in neuem Licht sehen lassen. Dafür nur einige Beispiele. Im 1. Buch handelt der Verf. über den göttlichen Organismus der Kirche: seinen Aufbau, sein Lebensprinzip, seine Lebensgesetze, seine Glieder. In einem besonderen Kapitel wird gezeigt, wie die religiösen Orden in diesem Organismus eingebaut sind. Sie haben in ganz hervorragender Weise teil an dem Lebensstrom, der den Organismus der Kirche durchpulst, schaffen dafür aber auch mehr als Gewöhnliches für seine

innere Vollendung und sein äußeres Wachstum. Das lebenspendende Wirken der Kirche (2. Buch) wird zunächst in der gewohnten Weise dargestellt (iluminacion, vivificacion, gobierno). Von Interesse sind aber dann die weiteren Fragen: Wie die Seele das göttliche Leben, das die Kirche ihr vermittelt, assimiliert, welche Bedeutung den tiefsten Lebensäußerungen der Kirche, ihrem Gebet und Opfer zukommt. Das organische Wachstum der Kirche (untersucht nach Ursache, Gesetzen und Stadien, 3. Buch) wird nicht nur unter der Rücksicht der Lehre gesehen, sondern des gesamten Lebens, das in der Kirche nach Entfaltung drängt, und alles dessen, was der Entwicklung des Wachstums fähig ist. Diese umfassende Betrachtungsweise gibt ein viel lebendigeres Bild vom Reichtum und der Lebensfülle der Kirche. Der 2. Hauptteil befaßt sich mit den Beziehungen der Kirche zur sichtbaren (1. Buch) und zur unsichtbaren Welt (2. Buch); zur sichtbaren Welt: zur leblosen anorganischen, die geweiht wird durch die Segnungen der Kirche, erhoben zum besonderen Dienst und Lob Gottes, ja hineinbezogen (als Instrumente) in die Vermittlung der göttlichen Gnade an die Menschen. Zur rationalen Welt steht die Kirche in Beziehung in der gewöhnlichen Weise: zum Individuum, zur Familie, zum Staat. Ein würdiger Abschluß des Ganzen, der die überweltliche Weite und Größe der Kirche aufleuchten läßt: die Beziehung der Kirche zur unsichtbaren Welt: zu den Seligen des Himmels, zu den Heiligen, zur Gottesmutter (Vorbild, Mutter, Herz der Kirche), zum Heiland (Bräutigam, Haupt, Leben der Kirche), zur hl. Dreifaltigkeit. Dieser kurze Überblick zeigt zur Genüge, welch eine Fülle von anregenden Gedanken in diesem neuen Buch über die Kirche enthalten ist. Etwas störend ist die im allgemeinen gar zu breite Darstellung. Schütt.

Fiedler, E., Saat in Blut. 8° (94 S.) Wiesbaden 1936, Matthias Grünewald-Verlag. geb. *M* 2.75. — Das Vatikanische Konzil lehrt, daß die katholische Kirche nicht nur durch Wunder und Zeichen bezeugt ist, die Gott stets in reicher Fülle in ihr wirkt, nein daß die Kirche selber in ihrem Leben und ihrer Geschichte — insbesondere in ihrer wunderbaren Ausbreitung, in ihrer außerordentlichen Heiligkeit, Fruchtbarkeit und unbesiegbaren Festigkeit — ein einziges großes Gotteswunder ist und so ihre Bezeugung in sich selber trägt (D 1794). Dieses Argument, von den Vätern, besonders den altchristlichen Apologeten, bereits ausgebaut und mit viel Erfolg verwandt zum Erweis der christlichen Wahrheit, findet in der neueren Theologie mit Recht wieder mehr Eingang (z. B. Kösters, Die Kirche unseres Glaubens, S. 33 ff.: Gottes Siegel auf der Kirche). Es wäre zu begrüßen, wenn diese ungemein fruchtbaren Gedanken auch weiteren Kreisen wieder zugänglich gemacht würden. Viele würden zu einer ganz neuen vertieften, lebensvolleren Erkenntnis der Kirche geführt und zu größeren Opfern für sie bereit werden. Aus diesen Erwägungen heraus hat E. Fiedler sein Büchlein geschrieben. Kurze, ungemein packende Bilder aus der altchristlichen Helden- und Martyrerzeit (Ignatius von Antiochien, Polikarp von Smyrna, Justin, Cyprian, die Namenlosen), lebensvoll hineingestellt in ihre Zeit, die der unsrigen so ähnlich ist. Zwei große Fragen möchte der Verf. in seinen Lesern erstehen lassen: die eine in die Vergangenheit gerichtet: „Wie war es den Christen von damals möglich, in einer vom Heidentum durchtränkten Welt, in einer von Christenhaß und ausgesprochenem Vernichtungswillen erfüllten Atmosphäre ih-

ren Glauben nicht nur 300 Jahre lang vor der Ausrottung zu bewahren, sondern die Zahl der Bekenner eines lebensgefährlichen Glaubens zu verhundertfachen" (5—6); die andere Frage in die Gegenwart und Zukunft gerichtet: „Ob es den heutigen Christen gelingen kann, das Erbe zu bewahren, ohne von der gleichen Hingabe, der gleichen Überzeugungstreue, der gleichen Opferbereitschaft beseelt zu sein, die den Christen der ersten Jahrhunderte im Kampf gegen das herrschende Heidentum den endlichen Sieg gesichert hat" (7)? Die erste Frage beantwortet der Verf. selbst in seinem Büchlein, die zweite läßt er jeden, vor dessen Seele die Heldengestalten unserer christlichen Vorzeit aufs neue erstanden sind, sich selber beantworten. Schütt.

Santini, P., Il Primato e l'Infallibilità del Romano Pontifice in S. Leone Magno e Gli Scrittori Greco-Russi. Grottaferrata 1936, Scuola Tipogr. Italo-Orientale. *L* 9.—. — Die sehr fleißige Arbeit untersucht zunächst die Stellung Leos I. zum obersten Primat und zur Unfehlbarkeit. Eine Fülle von Texten tut dar, daß Leos Lehre, seine Ansprüche und seine von der Gesamtkirche als selbstverständlich hingenommene Handlungsweise durchaus der später vom Vaticanum definierten Lehre über die päpstliche Regierungs- und Lehrgewalt entsprechen. Es folgt ein Kapitel über die Stellung der getrennten griech.-russ. Kirche zur Person Leos, der in der Liturgie als Heiliger, als gotterwählter Priester, als Säule der Rechtgläubigkeit gefeiert wird. In schroffem Gegensatz zu dieser Wertung der Person Leos steht jedoch die Ablehnung gerade der Punkte, die eben dieser Leo in Wort, Schrift und Tat mit eiserner Folgerichtigkeit betont. Eine seltsame Inkonsequenz! Äußerungen von griech.-russ. Theologen, Kanonisten und Historikern über Leo I. und seine Lehre, die Kap. 4 bringt, tragen noch dazu bei, das Widerspruchsvolle dieses Standpunktes zu unterstreichen. Demgegenüber zeigt Kap. 5 in Wl. Solowiew einen Mann, der frei von Vorurteilen den Weg nicht nur zu Ende dachte, sondern auch zu Ende ging und zur kirchlichen Einheit zurückfand. — Wesentlich neue Erkenntnisse vermittelt die Arbeit nicht. Ihr Wert liegt in der Fülle von Material, das vor allem aus den Schriften Leos zusammengetragen wird, sowie in der geschickten Verwertung und Zusammenstellung. Bedenklich ist freilich, daß im 2. Kap. die wichtigen liturgischen Texte aus den Menaeen nach der für die unierten Griechen 1896 in Rom herausgegebenen Ausgabe zitiert werden, ohne daß aus der Arbeit ersichtlich ist, ob die liturgischen Texte der getrennten Griechen sowie die kirchenslavischen Texte mit denen der römischen Ausgabe in allem gleichlautend sind. Koffler.

Gleber, H., Papst Eugen III. (1145—1153) unter besonderer Berücksichtigung seiner politischen Tätigkeit. 8° (XXIII u. 216 S.) Jena 1936, Fischer. br. *M* 8.50. — Die Arbeit wertet Eugen III., den man gewöhnlich als ziemlich unbedeutenden, unselbständigen, stark von Stimmungen abhängigen Freund und Ordensbruder des Hl. Bernhard von Clairvaux oder höchstens noch als geistigen Mitanreger des 2. Kreuzzuges kennt, vor allem in seiner politischen Tätigkeit. Die Einseitigkeit dieser Betrachtungsweise wird durch eine Schlußwürdigung (Eugen als Zisterzienser auf dem päpstl. Stuhl) und eine Beilage über Herkunft und Vorleben des Papstes in etwa beseitigt. Die Auffassung G.s ist in ihrer Geschlossenheit neu und wertvoll und hat ihre Berechtigung. Eugen III. ist nicht nur zeitlich, sondern auch in seiner Auffassung

vom Papsttum ein Glied der Entwicklung von Gregor VII. zu Innozenz III. G. will zeigen, daß er die Macht des Papsttums unter Innozenz ideenmäßig und tatsächlich mitbegründet hat, mögen auch die Gründe seines Erfolges nicht so sehr in seiner Persönlichkeit, als vielmehr neben der zumeist günstigen Situation in den kraftvollen Persönlichkeiten liegen, die den Papst unterstützen oder vertreten, Bernhard von Clairvaux und vor allem Wibald von Stablo. Das Mißlingen des 2. Kreuzzuges erscheint fast als einziges Hemmnis einer auch tatsächlich durchgeführten Weltherrschaft Eugens III., wobei mir doch die Kraft des römischen Volkswiderstandes unterschätzt vorkommt. Auch für die Theologie hat die Betrachtungsweise G.s ihren Nutzen, insofern sie die Auffassung des Papstes von Wesen und Macht des Papsttums und deren theoretische Begründung schildert (S. 74). Im übrigen tritt begreiflicherweise das Theologische zurück, nur gelegentlich sind die Verhandlungen gegen Gilbert von Poitiers und Arnold von Brescia erwähnt, ferner die durch Eugen angeregte Übersetzung der Werke des Johannes Damascenus und seine Hochschätzung Anselms von Laon. Wird man den Wert der Arbeit unbedingt anerkennen, so mögen sich gelegentlich doch Zweifel erheben, ob dem Papste das theoretische und praktische System der Weltherrschaft, wie es G. aus seinen Worten und Taten aufbaut, wirklich so bewußt oder gar beabsichtigt war, ob sich nicht manches davon ohne sein Zutun und ohne Kenntnis der Zusammenhänge seinerseits aus der Entwicklung ergab. Die so erstaunliche Konsequenz des Denkens und Handelns will nicht recht zu dem manchmal doch offenbaren Mangel an Überblick bei Eugen passen. Unhaltbar, weil mit Eugens durchaus kirchlicher Haltung unvereinbar, scheint mir die Behauptung (159), daß Eugen Friedrichs Ehe getrennt hätte, d. h. für ungültig erklärt, auch wenn zu deren Trennung Rechtsgründe nicht vorhanden gewesen wären. S. 149, Anm. 3 ist can. 15 statt cap. 15 zu lesen. Ueding.

Duijnstee, Fr. X. P. D., 's Pausen Primaat in de latere Middeleeuwen en de aegidiaansche School. I. Philips de Schoone; II. Lodewijk de Beier. 8° Amsterdam 1936, Eucharistisch Bureau. *Fl* 9.—. — Die Frage, die der Verfasser sich stellt und in gründlicher Untersuchung durchforscht, ist diese: Hat Luther in seiner Auflehnung gegen Rom, in seinem Kampf gegen das Papsttum unter dem Einfluß der Tradition seines Ordens gestanden? Die Arbeit ist also eine Prüfung der Stellung des Augustinerordens und seiner Hauptvertreter zum Papst und zum Primat, vor allem in den kirchenpolitischen Streitigkeiten zwischen geistlicher und weltlicher Macht im späteren Mittelalter. Im ersten Band bildet den Hintergrund der Streit Bonifaz VIII. mit Philipp dem Schönen, die Regierung Klemens' V. in Avignon unter dem Einfluß Philipps, die Aufhebung des Templerordens. Als Hauptvertreter der Augustinertheologie werden behandelt Aegidius Romanus, Augustinus Triumphus und Jakob von Viterbo, die alle die Rechte des Paptes und der Kirche gegenüber dem König und der weltlichen Macht eifrig verteidigen. Im zweiten Band steht im Mittelpunkt der Kampf zwischen Ludwig dem Bayer und Friedrich von Österreich, in den die Päpste zugunsten Friedrichs eingreifen, der Romzug Ludwigs des Bayern, die Auflehnung der Spiritualen gegen den Papst und der literarische Streit für und wider das Papsttum, der damals entbrannte. Wiederum stehen die Augustinertheologen auf Seiten des Papsttums gegen die Spiritualen, gegen

Marsilius von Padua und Johannes de Janduno mit ihrem Defensor pacis, gegen Occam. In vorderster Reihe kämpfen der Augustinergeneral, nachmaliger Erzbischof von Ravenna Alexander a St. Elpidio und sein Nachfolger Wilhelm von Cremona. Sehr eingehend beschäftigt sich der Verf. mit der Frage nach dem Verhältnis von geistlicher und weltlicher Gewalt, die gerade in den Zeiten Bonifaz VIII. und seiner Nachfolger leidenschaftlich umstritten war. Gerade die Theologen des Augustinerordens — ein Aegidius Romanus, Jakob von Viterbo, Augustinus Triumphus — haben sich in dieser Frage mit ebenso großer Entschiedenheit wie Gelehrsamkeit eingesetzt für die Rechte der Kirche und des Primates. Der Verteidiger des Papsttums gegen den „Defensor pacis" ist wieder ein Augustiner, der spätere General Wilhelm von Cremona, der im Auftrag des Papstes eine Gegenschrift verfaßt. So ist das ganze Werk eine warme Apologie des Augustinerordens und seiner papsttreuen Tradition im Mittelalter. Der Orden stand immer in der überwiegenden Zahl seiner Vertreter — einzelne Ausnahmen sind natürlich da — auf Seiten des Papstes und in den Tagen des Gegenpapstes Nikolaus' V. auf Seiten des rechtmäßigen Hauptes der Kirche besonders in Deutschland; ja seine besten und größten Söhne waren die eifrigsten Verteidiger des Papsttums und Vorkämpfer des Rechtes der Kirche und ihres Hauptes in den kirchenpolitischen Kämpfen des späten Mittelalters. Schütt.

Schnepel, E., Der Weg der Gemeinde Jesu in den ersten vier Jahrhunderten. Berlin 1936, Furche-Verlag. kasch. *M* 1.80; hblw. *M* 2.40. — Ein christlich gedachtes und gut gemeintes Büchlein, das aber trotz der in der Anzeige beanspruchten „wissenschaftlichen Gründlichkeit" nicht eine Arbeit aus erster Hand bedeutet, wie schon die benutzte Literatur (96) zeigt, sondern im Gegensatz zu den Quellen eine abstrakte „Gemeinde Jesu" konstruiert, die von Anfang an bis heute bestanden hat und wesentlich verschieden ist von allen „organisatorisch sichtbaren Hilfskonstruktionen", die sämtlich ein Ersatz sind des ursprünglichen „Lebens mit Christus", wie es vor allem im Epheserbrief geschildert wird. Kösters.

Brunner, E., Die Kirchen, die Gruppenbewegung und die Kirche Jesu Christi. gr. 8° (53 S.) Berlin 1936, Furche-Verlag. *M* 1.20. — Eine Werbe- und Verteidigungsschrift der neuen protestantischen Gruppenbewegung vom Standpunkt des Theologen aus! Br. möchte den Theologen die Laienbewegung erklären, „so daß die eine Seite die andere als ihr Korrelat erkennen kann" (10). Im Zeitalter der katholischen Aktion kann eine solche Schrift auch auf Interesse des katholischen Lesers rechnen. Und er wird nicht enttäuscht, da er recht interessante Einblicke in das tiefere Wollen der Gruppen findet. Die Methode ihrer Arbeit, ihrer eigenen Selbstheranbildung (Beichte, stille Zeit des Bedenkens am Morgen usw.) wird auf theologische Grundlinien zurückgeführt, die zwar typisch protestantisch sind (Führung unmittelbar durch den Hl. Geist z. B.), aber gerade dadurch Schwierigkeiten, Gefahren wie auch die Kraftquellen besser erkennen lassen. Man will keine neue Kirche, sondern Missionsarbeit in den bestehenden leisten. Besonders verweise ich noch auf das Kapitel Beichte. Hier heißt es S. 37 u. a.: „Sicher ist ein Teil der großen Wirkungen der Gruppenbewegung darauf zurückzuführen, daß in ihr die Beichte wieder zu ihrem Rechte kommt.

Es gibt in ihr keinen Beichtzwang, aber die wiederholte Beichte ist unter ihren Leuten selbstverständlich ... Es ist keiner unter uns Gruppenleuten, der nicht den großen Segen dieser Einrichtung erfahren hat und anerkennt und der nicht bedauert, daß sie ihm vorher, auch in der Kirche, unbekannt war. Die Beichte ist nicht nur eine seelische Erleichterung, sondern sie ist Schuldbekenntnis vor Gott im Angesicht eines menschlichen Zeugen. Dieser menschliche Zeuge macht erst das Schuldbekenntnis vor Gott völlig konkret und wirklich. So wird die Beichte zu einem Moment des neutralsten Geschehens, der Hinwendung zu Gott und der Annahme seiner Vergebung." Weisweiler.

3. Theologie des Alten und Neuen Testamentes.

Festschrift Georg Beer (zum 70. Geburtstage), hrsg. von A. Weiser. gr. 8° (148 S.) Stuttgart, Kohlhammer. *M* 9.—. — Acht Arbeiten sind hier zusammengestellt. Das Gottesurteil auf dem Karmel (A. Alt), Der geschichtliche Hintergrund der Erzählung von Gibeas Schandtat [Richter 19—21] (O. Eißfeldt), Berufung und Bekehrung (J. Hempel), Jahwe und die Vätergötter (C. Steuernagel), Der eschatologische Glaube im Alten Testament (P. Volz), Glauben im Alten Testament (A. Weiser), Glaube und Volkstum im Alten Testament (A. Wendel), Vom Verstehen des Alten Testaments (E. Würthwein). Am Schluß folgt eine ausführliche Bibliographie der Werke des Jubilars, gearbeitet von E. Würthwein. — Es ist im Rahmen einer kurzen Besprechung nicht möglich, auf die ganze Fülle von Anregungen und Fragen einzugehen, die mit den Studien dieser Festschrift gegeben sind. Hervorgehoben sei an dieser Stelle vor allem der theologische Fortschritt, den in besonderer Weise die drei letzten Arbeiten bieten. Artur Weiser untersucht Begriff, Wirklichkeit und Bedeutung des „Glaubens" im AT. Adolf Wendel zeigt in seinem Aufsatz „Glaube und Volkstum im AT" analoge Problematik zu modernsten Fragestellungen von „Kirche und Staat" schon im geschichtlichen Werden vorchristlicher Nationalität und Frömmigkeit. Sein Ergebnis gipfelt in dem Satz: „Das Volkstum gehört in die Gottesordnung der diesseitigen Welt; seiner starken Bejahung von seiten des Gläubigen während seiner Gastzeit in ihr steht nichts im Wege" (126). — Vom zentralsten und aktuellsten Anliegen alttestamentlicher Theologie von heute spricht Ernst Würthwein: „Vom Verstehen des Alten Testaments". W. sieht das Ziel darin, „daß das Alte Testament aus seiner Stellung als historische Urkunde erlöst und interpretiert wird als das Zeugnis eines Existenzverständnisses, das Gehör und Gehorsam fordernd an uns herantritt, und das die christliche Kirche als verpflichtend übernommen hat, weil es die sachliche Voraussetzung für die Verkündigung der Christusbotschaft bildet" (145 f.). Was die scharfe Kritik an Vischers „Das Christuszeugnis im AT" angeht (130), so liegt ihr — neben vielem, was vielleicht sehr berechtigt ist, — sicher auch die ewig alte und immer neue Verwechslung von „Allegorie" und „Typus" zugrunde. „Fiebererscheinung" ist nur die erste, das zweite kann echte Theologie bedeuten (vgl. „Werden und Wesen des AT", Beiheft 66 zur ZAW 224). — Abgesehen von solchen Erwägungen möchte man dem Grundgedanken der Lösung unserer „Krise der alttestamentlichen Wissenschaft", den W. vorträgt, von Herzen zustimmen. Closen.

Galling, K., Biblisches Reallexikon. Bogen 1—5 u. 6—10. Tübingen, J. C. B. Mohr. je *M* 3.30. — In seinem „Reallexikon" will G. „die Arbeit des Spatens in Palästina der Sacherklärung der Bibel dienstbar machen". Die Lexikonform ist „aus praktischen Gründen" gewählt. Das Werk, das offenbar beträchtlich über den anfangs geplanten Umfang hinausgehen wird, erfüllt seine Absicht in hervorragender Weise. Artikel wie „Götterbilder", „Jerusalem" und manche andere sind vorzügliche Monographien über ihren Gegenstand. Das Bildmaterial ist sachlich und exakt gearbeitet. In der Beurteilung religionsgeschichtlicher Fragen, wie sie sich naturgemäß oft eng mit Ergebnissen von Ausgrabungen verbinden, ist das Urteil des Verfassers durchweg kritisch und besonnen. Ich erinnere an seine begründete Kritik der bisher so weit verbreiteten Deutung der „Masseben" als Darstellungen des „Phallus" (220). — Der wissenschaftsmethodische Epilog, mit dem G. den Artikel „Ausgrabung" abschließt, enthält eine scharfe, aber berechtigte Ablehnung der voreiligen und tendenziösen Versuche, die Schwemmlandschicht von Ur mit dem biblischen Sintflutbericht in Verbindung zu bringen (60). Doch scheinen die grundsätzlichen Ausführungen, die G. an solche Mißgriffe anschließt, ein wenig mißverständlich und ergänzungsbedürftig. „So soll dann eine Sage, deren geschichtlicher Hintergrund durch eine archäologische Einzelheit greifbar gemacht werden kann, schon dadurch auf einmal den Charakter einer historischen Urkunde gewinnen!" Darum darf es gewiß nicht gehen, daß „dadurch" der historische Charakter einer Urkunde sichergestellt werde. Aber in der Ordnung einer vorsichtigen und langsam voranschreitenden Forschungsarbeit an der Deutung der Dokumente wird es immer wieder erlaubt sein, auf einzelne „Bestätigungen" hinzuweisen. Und so sehr es zu bedauern ist, daß hierbei gelegentlich zu eilfertig und „dilettantenhaft" (vgl. 61) vorangegangen wird, so ist doch der wissenschaftsmethodische Fehler, der darin liegt, viel geringer als der, aprioristisch den „sagenhaften" Charakter eines Berichtes aufzustellen und dagegen keine Instanz gelten zu lassen. — Doch heben solche Darlegungen, wo manch ein Leser grundsätzlich anderer Auffassung sein wird, selbstverständlich nicht die Tatsache auf, daß in diesem Werk viel reiches und kostbares Material im Dienst der Deutung der hl. Schrift geboten wird. Closen.

Bauer, W., Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testamentes und der übrigen urchristlichen Literatur. 3. völlig neubearbeitete Aufl. Lex.-8° (XII S. u. 1490 Spalten) Berlin 1937, Töpelmann. *M* 28.—. — Bei der Anzeige der ersten 5 Lieferungen dieser Neubearbeitung des bekannten Wörterbuches zum N. T. (vgl. Schol 11 [1936] 607) wurde schon auf die wesentlichen Änderungen gegenüber der früheren Auflage hingewiesen. Wie sich nunmehr nach Abschluß des Werkes zeigt, ist auch das Kapitel „Zur Einführung" fortgefallen, damit der Umfang und infolgedessen der Preis nicht wesentlich steige. Da sich demnach die beiden Auflagen gegenseitig gut ergänzen, wird man in Zukunft neben dieser neuen Auflage füglich auch noch die vorhergehende zu Rate ziehen. Der besondere Vorteil dieses Wörterbuches gegenüber manchen andern liegt in der ausführlichen Berücksichtigung der ganzen urchristlichen Literatur. Dadurch bildet es nicht nur für die neutestamentliche Exegese, sondern auch für die biblische Theologie und die Dogmengeschichte ein willkommenes Hilfsmittel. Brinkmann.

Brasch, R., Der Midrasch Schir Ha-Schirim Suta, Übersetzung, Kommentierung und Vergleich mit dem Midrasch Rabba. gr. 8° (152 S.) Berlin 1936, M. Poppelauer. kart. *M* 4.—. — Diese Inauguraldissertation bietet zum ersten Male die deutsche Übersetzung des wenig bekannten von Schechter und Buber edierten Midrasch Suta zum Hohen Lied, so genannt zur Unterscheidung von dem bekannteren Midrasch Rabba. Der Text beruht nur auf einer einzigen Handschrift, die zudem noch stark verderbt ist. Der Verf. hat ihn wiederhergestellt und durch die Angabe der Parallelen einen guten Kommentar geliefert. Eine philologisch und historisch äußerst exakte Arbeit. Der katholische Theologe wird nicht viel Neues und Brauchbares finden. Daß das Hohe Lied von den Rabbis durchweg allegorisierend ausgelegt wurde, ist ja schon aus der übrigen jüdischen Literatur bekannt. Selbst die Einzelheiten der Erklärung dieses Midrasch finden sich im babylonischen Talmud und in den verwandten jüdischen Schriften. Es bleibt also für die katholische Theologie nur das eine, daß der Midrasch Suta des Hohen Liedes — er stammt nach B. aus dem 10. Jahrhundert, gegen Schechter, der ihn früher datiert — nun zugänglich geworden ist. Beumer.

Lusseau-Collomb, Manuel d'études bibliques. Tome III, 1: Les livres didactiques. gr. 8° (360 S.) Paris 1936, Téqui. *Fr* 25.—. — Seit einigen Jahren geben die beiden Professoren für Bibelwissenschaften in den Priesterseminarien von Luçon und Versailles, Lusseau und Collomb, gemeinsam ein neues Handbuch heraus, das nunmehr seiner Vollendung entgegengeht. Es ist vor allem bestimmt, das von Vigouroux, Bacuez und Brassac in vielen Auflagen herausgegebene Manuel biblique zu ersetzen, das durch Dekret vom 12. Dezember 1923 auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt wurde. In dem vorliegenden 1. Teil des 3. Bandes behandeln die Verfasser die didaktischen Bücher des Alten Testamentes, und zwar in der Weise, daß sie jeweils nach einer verhältnismäßig kurzen Einleitung über Textgeschichte, Inhalt und Einteilung, Verfasser, Abfassungszeit, geschichtlichen Wert usw. eine längere Erklärung der klassischen Stellen der einzelnen Bücher folgen lassen und dabei vor allem auch den theologischen Lehrgehalt herausheben. Eine verhältnismäßig reiche Bibliographie, die auch alle bedeutenderen deutschen und englischen Werke enthält, ist eine wertvolle Ergänzung. Das ganze Werk soll 5 Bände umfassen, die mit Ausnahme des 1. Bandes in je zwei Teile zerfallen. Nur die erste Hälfte des 2. und 4. Bandes stehen noch aus. Der 1. Band enthält die allgemeine Einleitung (Inspiration, Kanon, Textgeschichte, Hermeneutik), der 2. Band behandelt die historischen und der 3. Band die didaktischen und prophetischen Bücher des A. T., während der 4. Band die Evangelien und der 5. Band die übrigen Schriften des N. T. enthält. Laut Untertitel ist das Handbuch „rédigé conformément aux directives données par S. S. Pie X aux professeurs d'Écriture Sainte" (Lettre apostolique „Quoniam in re biblica", 27 mars 1906). Die Verfasser zeigen sich mit den verschiedenen neueren Fragestellungen und Schwierigkeiten durchaus vertraut. Brinkmann.

Bertholet, A., Hesekiel. Mit einem Beitrag von K. Galling (Handbuch zum Alten Testament, 1. Reihe, Lief. 13). 8° (XXIV u. 171 S.) Tübingen 1936, J. C. B. Mohr. *M* 10.—; Subskript. *M* 7.35. — Der Verfasser war durch die Behandlung Ezechiels in Martis Kurzem Handkommentar (1897) für die Be-

arbeitung dieses Buches besonders glücklich vorbereitet. Freilich mußte er sich vielfach umstellen. Dies diem docet! Manche Fragen, die Ez. vor 40 Jahren aufgab, sind erledigt, dafür sind aber andere aufgetaucht. Auf verhältnismäßig engem Raum ist ein gewaltiger Stoff bewältigt: nicht nur die Probleme werden erörtert, sondern auch ihre bisherigen Lösungen beurteilt. Die einschlägige Literatur ist, besonders im textlichen Teil, in außerordentlich reichem Maße herangezogen worden. Kurze Fassung und enger Druck ermöglichten die eingehende Behandlung. Die Einleitung bespricht die Zeitverhältnisse, das Buch und dessen Probleme, umreißt den in der Ausdeutung zugrunde gelegten Lösungsversuch und zeichnet dann das aus diesem Versuch gewonnene Bild des Propheten. Der Kommentar macht auf den ersten Blick einen etwas unangenehmen Eindruck. Dieser verschwindet aber, sobald man sich etwas eingelesen hat: da erkennt man Sinn und Vorteil der Anlage. Die Übersetzung findet sich mit einer Ausnahme am Anfang der Seiten mit den graden Zahlen nach Sinnabschnitten und in verschiedenen, der mutmaßlichen Herkunft entsprechenden Typen abgedruckt, so daß sich ihre durchläufige Lesung als leichter herausstellt, als man anfänglich glauben könnte. Daran schließen sich die mehr oder weniger zahlreichen textkritischen Bemerkungen in Kleindruck an. Den übrigen Platz vor und hinter diesen beiden Teilen nimmt die fortlaufende, wohlgegliederte Erklärung ein. Bei dichterischen Abschnitten wird auch das Versmaß angegeben. K. Galling hat als besonders berufener Kenner archäologischer Fragen die die Tempel- und Altaranlage behandelnden Stücke (40—42; 43, 10—17) bearbeitet und dementsprechend auch § 5 der Einleitung beigesteuert. — Die Ergebnisse der Untersuchung sind im wesentlichen folgende: 1. Das Buch ist in seiner gegenwärtigen Gestalt nicht aus des Propheten eigener Hand hervorgegangen. Seinem zusammengesetzten Charakter wird auch die Ansicht (z. B. Cornills) nicht gerecht, Ez. habe selber in sein einmal relativ fertiges, womöglich in einem Zuge geschriebenes Werk nachträglich allerhand erweiternde oder auch schon ändernde Zusätze eingefügt. 2. Wiederholt sind Parallelfassungen eines Textes festzustellen, die z. T. von Ez. selber herrühren; seine Niederschriften waren eben teilweise nur vorläufige Entwürfe, nicht endgültige Fassungen. Sein Nachlaß ist dann von seinem geistigen Erben nach einem wohlüberlegten Plan zu dem vorliegenden einheitlich scheinenden Buch umgestaltet worden. 3. Der Redaktor hat die parallelen Entwürfe ineinander gearbeitet und zugleich unechte Stücke, z. T. größeren Umfangs, mit in den Text aufgenommen. 4. Ez. hat ein doppeltes, ein jerusalemisches und ein exilisches Wirkungsfeld gehabt. Diese Ansicht wird begründet zunächst mit seiner doppelten Berufung, dann mit der Pheltias-Episode (11), ferner mit seiner auffallenden Kenntnis der gleichzeitigen örtlichen Zustände. Sodann gewinnen die prophetischen Reden an Wirkungskraft, wenn sie unmittelbar an die persönlich anwesenden, nicht bloß künstlich vergegenwärtigten Jerusalemer gerichtet sind. Endlich sollen manche Einzelheiten des sprachlichen Ausdrucks und der berichteten Handlungen den angenommenen Standpunkt bestätigen. Alle diese Aufstellungen werden noch im Läuterungsfeuer der Prüfung ihren Wahrheitsgehalt zu beweisen haben. Wiesmann.

Madsen, I., K., Die Parabeln der Evangelien und die heutige Psychologie. gr. 8° (175 S.) Kopenhagen 1936, Levin u. Munks-

gaard (Leipzig, J. A. Barth). *M* 5.60. — Der Verf. untersucht die hermeneutischen Grundsätze für die theologische Auswertung der eigentlichen Gleichnisse in den Evangelien unter Berücksichtigung der beiden neuzeitlichen Richtungen in der experimentellen Psychologie, der sogenannten Assoziations- und Gestaltungspsychologie. Er geht dabei von der Unterscheidung gewöhnlicher Züge in der Bildhälfte der Gleichnisse aus. Während die gewöhnlichen Züge sich psychologisch genügend erklären durch Assoziationen oder durch Gestaltungsbestreben, d. h. dem natürlichen Bestreben, einzelne Züge eines Bildes durch seine übrigen gewöhnlichen Züge zu einer Ganzheit zu vervollständigen, sind alle außergewöhnlichen Züge notwendig von der Sachhälfte des Gleichnisses her bedingt, wo sie ihr analoges Gegenstück finden, so daß bei unvollständigen Gleichnissen, bei denen die Sachhälfte ganz oder zum Teil fehlt, diese aus den außergewöhnlichen Zügen der Bildhälfte ergänzt werden muß. M. kommt entsprechend den drei Klassen von Gleichnissen, die er unterscheidet, zu drei Hauptgrundsätzen: 1. Wenn ein Parabelbild sowohl gewöhnliche als auch außergewöhnliche Züge enthält, setzen die außergewöhnlichen Züge in der fehlenden Sachhälfte analoge Züge voraus, während es bei den gewöhnlichen Zügen der Bildhälfte oft zweifelhaft bleibt, ob sie als Ganzes etwas Analoges in der Sachhälfte haben sollen, oder ob darüber hinaus einigen von ihnen Einzelzüge in der Sachhälfte entsprechen (29). — 2. Wenn ein Parabelbild an sich nur gewöhnliche Züge enthält, jedoch so, daß diese Komplexe bilden, die nicht notwendig untereinander zusammenhängen (z. B. das verschiedene Los des Samens in dem Gleichnis vom Sämann), fordern die einzelnen Komplexe in der fehlenden Sachhälfte ihr analoges Gegenstück (34). — 3. Hat ein einfaches Parabelbild keine außerordentlichen Züge, ist an sich nur erfordert, daß die fehlende Sachhälfte in einem einzigen Punkte oder in einem einzigen Verhältnis dem Bilde ähnlich ist (35). Diesen drei Hauptgrundsätzen fügt der Verf. noch als Ergänzung hinzu: „Bei allbekannten Metaphern in einem Parabelbild ist zugleich an etwas Ähnliches in der Sache zu denken" (40). Die zunächst auf Grund psychologischer Beobachtungen als Hypothesen aufgestellten Grundsätze werden im 2. Teil der Arbeit an solchen Gleichnissen überprüft, bei denen die Sachhälfte ausgeführt ist, und dann im 3. Teil zur Erklärung der unvollständigen Gleichnisse der Evangelien angewandt. Die sorgfältige Arbeit verdient nicht nur Beachtung von Seiten des Exegeten, sondern auch von Seiten des Dogmatikers, der die Gleichnisse der Evangelien für dogmatische Schriftbeweise verwerten will. Brinkmann.

Allo, E. B., O. P., Saint Paul. Seconde Épître aux Corinthiens (Études bibliques). gr. 8° (LXXV u. 388 S.) Paris 1937, Gabalda. *Fr* 90.—. — Über die Anlage dieses neuen Kommentars zum 2 Kor von A. ist im Wesentlichen dasselbe zu sagen, was in dieser Zeitschrift (vgl. Schol 11 [1936] 263 f.) zu seiner Erklärung des 1 Kor ausgeführt wurde. Auch hier geht dem eigentlichen Kommentar eine ausführliche Einleitung von 75 Seiten voraus, die nicht nur allseitig und gründlich Aufschluß gibt über die eigentlichen Einleitungsfragen und die Stellungnahme anderer Autoren, sondern u. a. auch den theologischen Lehrgehalt des Briefes über Jesus Christus, den Heiligen Geist, die Heiligste Dreifaltigkeit, die Kirche und die Gemeinschaft der Heiligen, den Alten und Neuen Bund, die Eschatologie, die Anthropologie, die Sittenlehre

und das geistliche Leben in einem systematischen Überblick gut heraushebt. Unter den 17 Exkursen behandeln mehrere ebenfalls biblisch-theologische Fragen, z. B. den paulinischen Begriff des „inneren und äußeren Menschen" (134—137), die Anschauung des Apostels über die Eschatologie des Einzelmenschen nach 2 Kor 5, 2—10 (137—155) und ihre verschiedenen Phasen (155 bis 160). Bei der Erklärung des Textes legt der Verf. nicht nur seine eigene Auffassung und ihre Begründung vor, sondern macht den Leser auch mit den entgegengesetzten Auffassungen anderer katholischer und vor allem nichtkatholischer Schrifterklärer bekannt, so daß auch hier, wie im Kommentar zum 1 Kor das Apologetische stark im Vordergrund steht. Als Ganzes genommen verdient der neue Kommentar zweifellos alle Anerkennung und gehört sicher zu den Besten, die wir haben.

Brinkmann.

Schlatter, A., Die Kirche der Griechen im Urteil des Paulus. Eine Auslegung seiner Briefe an Timotheus und Titus. gr. 8° (272 S.) Stuttgart 1936, Calwer. geb. *M* 10.—. — Der Verf. hält mit der altkirchlichen Überlieferung die Pastoralbriefe trotz ihrer sprachlichen und inhaltlichen Eigenarten, die er nicht leugnet, entschieden für paulinisch. Er meint, wenn die Trennung der Briefe von Paulus sie zu einem Rätsel mache, für das es keine Deutung gebe, könne sie ihre sprachliche Eigenart nicht von ihm trennen (17). Dazu seien die Berührungen mit den früheren Paulusbriefen so zahlreich, daß die, die auf die Verfasserschaft des Paulus verzichten, ihrem Verfasser nicht nur die Gewöhnung an die von Paulus geprägte Kirchensprache, sondern die intime Kenntnis der paulinischen Briefsammlung zuschreiben müßten (16). Der Zweck der Briefe sei vor allem „Gegenwehr gegen die griechische Formung der Kirche", wie der Zweck des Gal z. B. Gegenwehr gegen judaisierende Bestrebungen in der Kirche war. Die Auslegung ist, wie in den früheren Kommentaren des Verf. (vgl. Schol 11 [1936] 609) ruhig und im allgemeinen sachlich, ohne eigentlichen wissenschaftlichen Apparat, obgleich man das gründliche Wissen des Verf. überall durchmerkt. Freilich macht sich u. a. die protestantische Auffassung von der Freiheit der Gemeinde gegenüber ihren Vorstehern, die keine eigentliche Jurisdiktion haben, grade in diesem Kommentar stark bemerkbar.

Brinkmann.

4. Dogmatik und Dogmengeschichte.

Bocheński, M., De cognitione existentiae Dei per viam causalitatis relate ad fidem catholicam (Studia Gnesnensia 14), 8° (XVI u. 244 S.) Poznan 1936, Seminarjum Duchowne. — Das „relate ad fidem catholicam" des Titels ist recht zu verstehen: es handelt sich nicht um die Bedeutung der Gotteserkenntnis als praeambulum zu dem Glauben, sondern um die Darlegung, wie eine derartige Gotteserkenntnis als zum katholischen Glaubensgut gehörig betrachtet werden kann. Der Verf. kommt zum Ergebnis, daß die Möglichkeit, Gott per viam causalitatis zu erkennen, eine Wahrheit ist, die als definitioni proxima bezeichnet werden muß. Bislang hatte man mehr die natürliche Gotteserkenntnis im allgemeinen behandelt. So hat also B. einen Schritt weiter in der wissenschaftlichen Arbeit getan. Aber es fragt sich, ob es der Mühe wert war, auf eine relativ nebensächliche These diese

exakte und ausgedehnte Forschungsarbeit zu verwenden, zumal mit Absicht davon abgesehen worden ist, historische Zusammenhänge aufzuweisen. Beumer.

Hendrikx, E., Augustins Verhältnis zur Mystik (Cassiciacum Bd. 1). gr. 8° (204 S.) Würzburg 1936, Rita-Verlag. *M* 5.—. — Die vorliegende Untersuchung behandelt in gründlicher und eigenartiger Weise einen vielbesprochenen Gegenstand. H. bekennt, noch als Anhänger der vorherrschenden Meinung, nach der Augustinus zu den bedeutendsten Vertretern der Mystik zu rechnen sei, an die Arbeit herangetreten zu sein. Die Untersuchung selbst führte ihn dann zum schroff entgegengesetzten Ergebnis, daß nämlich Augustinus nicht zu den Mystikern im strengen und eigentlichen Sinne gezählt werden kann. Damit ist für ihn auch die Ansicht von Garrigou-Lagrange, daß jeder Christ zur Mystik als der allen zugänglichen Spitze der Vollkommenheit berufen sei, hinfällig geworden. Auch in dieser prinzipiellen Frage hat er seine persönliche frühere Ansicht mit der entgegengesetzten vertauscht. Die Untersuchung fußt auf einer sorgfältigen Sammlung und Prüfung der Texte. Eine Hauptstütze der Beweisführung ist der Nachweis, daß Augustinus keine unmittelbare Gotteserkenntnis in diesem Leben anerkennt. Damit gewinnt die Arbeit Interesse und Wert, nicht nur für Patristik und Mystik, sondern auch für Dogmengeschichte und Dogmatik. † Gierens.

Benz, M., O. S. B., Das göttliche Vorherwissen der freien Willensakte der Geschöpfe bei Thomas von Aquin in I. Sent. d. 38 q. 1 a. 5: Festgabe P. Gallus M. Manser O. P., Freiburg (Schweiz) 1936, 21—39 = DivThom(Fr) 14 (1936) 255—273. — Benz bietet einen beachtenswerten Beitrag zu dem schwierigen Problem der Deutung der Lehre des hl. Thomas über die göttliche Erkenntnis kontingenter Dinge. Gott erkennt diese nach dem hl. Thomas in der Ursächlichkeit seines Willens und Wissens, die zugleich den Modus der Kontingenz, etwa der Freiheit, bewirkt. Wenn 1 Sent. d. 38 q. 1 a. 5 diese Erkenntnis nicht aus den vorherbestimmenden Willensbeschlüssen abgeleitet wird, sondern aus der ewigen Gegenwart der freien Akte, so will Thomas hier eben nicht vom Willen handeln, sondern nur vom Wissen. — Es bleibt immerhin auffällig, daß der Heilige weder hier noch sonst das göttliche Wissen um die freien Akte auf die Willensbeschlüsse zurückführt. Nach ihm wollte Gott, nicht aus Schwäche, sondern aus höherer Liebe, Weisheit, Macht, der Zweitursächlichkeit wegen deren „Versagens"-Möglichkeit zulassen und zu höheren Zielen lenken. Daraus folgt, daß seine Erstursächlichkeit als solche die Kontingenz geschöpflicher Wirkungen nicht anzutasten braucht: De ver. q. 2 a. 14 ad 3, ad 5. Aber auch sein unfehlbares Wissen hebt diese Kontingenz nicht auf. Denn logisch — wenn auch in ewiger Gleichzeitigkeit — geht dem Wissen Gottes das Objekt des wirklichen oder möglichen freien Aktes voraus (1 Sent. d. 38 q. 1 a. 4 c. ad 2; a. 5 ad 2), dessen Sein Gott ewig gegenwärtig ist in seiner Unendlichkeit, somit ohne Gottes Abhängigkeit vom Objekt: 1 Sent. d. 35 q. 1 a. 5 ad 3. Logisch nach diesem Erkennen, das die Freiheit unangetastet läßt, ersteht der freigewählte, verwirklichende Weltenplan, der göttliche Willensbeschluß. Man denke etwa an den Erlösungsplan, der nach dem hl. Thomas die Erkenntnis der Erbsünde logisch voraussetzt. Diesem Weltenplan gegenüber gibt es natürlich kein „Versagen" eines Geschöpfes. Manche Ausführungen B'. scheiden nicht zwischen

den logischen Zeiten beim „Versagen" der Geschöpfe wie auch nicht zwischen der logisch dem Wissen vorausgehenden und nachfolgenden Notwendigkeit, während beim hl. Thomas diese Unterscheidungen grundlegend sind. — Ließe, wie dies B'. Auffassung ist, der hl. Thomas den freien Akten logisch den endgiltigen göttlichen Willensbeschluß vorausgehen, dann hätte er 1 Sent. d. 38 q. 1 a. 5 c. Dico offenbar die dort genannte potestas Gottes als Erkenntnisquelle für das sichere Wissen Gottes um den freien Akt hervorheben müssen. Was wäre einfacher gewesen? Er erklärt dies Wissen aber aus der ewigen Gegenwärtigkeit des freien Aktes. So verweist er auch De ver. q. 8 a. 12 c. für diese Erkenntnis auf Gottes Allgegenwart, Allwissenheit und alle Wahlfreiheit schützende Macht; daß die Akte dort in Gott ‚determinati' genannt werden, bedeutet, daß logisch nach jenem Erkennen und den Willensbeschlüssen der Weltenplan bis ins einzelne ‚umschrieben' und z. B. den Engeln in Gott erkennbar ist; determinatio ist beim hl. Thomas specificatio, Inhaltsbestimmung; sie bedeutet nicht Ausführungszwang zum exercitium. — So erscheint 1 Sent. d. 38 q. 1 a. 5 als geschlossener Aufbau, während B.' Erklärungen dem Text wohl Gewalt antun. Thomas will die Kontingenz der Dinge retten, vor allem die Wahlfreiheit. Die Erstursächlichkeit Gottes tut der Kontingenz keinen Eintrag, kann deshalb freilich auch nicht (als solche und logisch zuerst) das unfehlbare Objekt für das göttliche Wissen kontingenter Dinge bieten. Aber auch dieses göttliche unfehlbare Wissen ist keine Gefahr für die Freiheit, wenn es auch, um sicheres Wissen zu sein, ein unfehlbar sicheres Objekt haben muß. So sucht denn Thomas hier ausdrücklich die zureichende Erkenntnisquelle, das medium, für diese Erkenntnis. Er findet sie, wie auch sonst stets, in der ewigen Gegenwart jener Mitwirkungen zweiter Ursachen vor Gottes Allwissenheit selbst; ad 4 Ende (ähnlich ad 5) betont er, nur so seien die kontingenten Akte für Gottes Wissen erfaßbar: ista res non ponitur subiacere scientiae divinae, nisi dum est in actu, secundum quod determinationem et certitudinem habet. Somit wird die Ursächlichkeit Gottes als (logisch erste) Erkenntnisquelle von ihm ausgeschlossen (zu S. 270). — Diese Erläuterung wird bestätigt durch den einschlägigen Text des Lombarden, besonders durch dessen Augustinuszitate, die, besonders der Sünde wegen, zwischen Gottes Vorherwissen und Ursächlichkeit scharf unterscheiden. Der hl. Thomas bringt hier keine Verbesserung und Veränderung an. Im Sinne dieser Erklärung wurde der hl. Thomas im 14. Jh. verstanden: Schol 6 (1931) 421. Gemmel.

Hayen, A., S. J., Le Concile de Reims et l'erreur théologique de Gilbert de la Porrée: ArchHistDoctrLittMA 10 (1936) 29—102. — Die weitausholende Studie stellt zunächst an Hand einer guten Quellenscheidung fest, daß eine Verurteilung Gilberts erst im Anschluß an das Konzil stattfand. Außerdem ist damals nicht der Gesamtvorschlag Bernards von Clairvaux, sondern nur der erste der vier Punkte in veränderter und mehr allgemeiner Fassung vorgelegt worden: „De primo [divinitas est Deus et Deus divinitas] tantum Romanus pontifex diffinivit, ne aliqua ratio in theologia inter naturam et personam divideret neve Deus divina essentia diceretur ex sensu ablativo tantum sed etiam nominativo." Sowohl die Theologen vor dem Konzil (Anselm von Canterbury, Hugo von Rouen, Alberich von Reims, Anselm von Laon und sein Bruder Radulph, Gilbert Univ., Ulger von Angers, Wal-

ter von Mortagne, Robert Pulleyn) wie nach der Entscheidung (Bernard, Gottfried von Clairvaux, der Lombarde, Clarembald von Arras) werden nach ihrer Lehre untersucht. Es ergibt sich, daß der Papst nur die allgemein angenommene und bereits gegen Gilbert Univ. und Ulger verteidigte Lehre erneut feststellte, während die Theologen nach der Verurteilung diese selbstverständlich weiter vorlegen, nun aber eingehender sich auch gegen Gilberts Auffassung wenden: Eine Unterscheidung zwischen Form und Suppositum, die über eine Rationsunterscheidung hinausgeht, bietet entweder eine Beziehung der Anteilnahme an einer höchsten Essentia (Clarembald) oder der Ursächlichkeit (Bernhard) und ist so zu verwerfen. Da der Streit in Reims wesentlich um Gilberts Boetiuskommentar ging, untersucht nun H., was dieser eigentlich gelehrt hat. Als Ergebnis kann er feststellen, daß Gilbert eine wahre Einheit lehren wollte; sein excessiver Realismus brachte ihn aber dazu, die Denkformen auch wirklich in den Dingen sein zu lassen. Wie er die „albedo" als etwas Wirkliches ansieht, als das „quo est" zu dem „album quod est", so auch bei Gott die Divinitas (quo est) und Deus (quod est). Es handelt sich nach H. hier jedoch nicht um eine metaphysische Seinsteilung, wie sie z. B. im thomistischen Begriff der Teilung von Essentia und Exsistentia in geschöpflichem Sein vorliegt, sondern um eine dialektisch-objektive. Das sucht H. weiter zu vertiefen in eingehenden Darlegungen über Gilberts allgemeine Erkenntnislehre, seine Glaubensauffassung und seinen Rationalismus. Man sieht, wie hier dem schwierigen Problem auf weitem Raum nachgegangen wird. Besondere Anhänge über die echten Schriften, von denen mit Recht der Liber de sex principiis ausgeschaltet wird, und über die theologische Methode des hl. Anselm schließen die verdienstvolle Arbeit, die besonders in den Fragen, die H. in den größeren Umkreis seiner Untersuchungen aufnahm, zu weiterer Arbeit auffordert. Auch werden die Schriften vor dem Boetiuskommentar uns das eine oder andere dunklere Problem wohl noch mehr aufhellen. Weisweiler.

Brunner, E., Vom Werk des heiligen Geistes. gr. 8° (74 S.) Tübingen 1935, Mohr. *M* 2.40. — Diese drei in Kopenhagen gehaltenen Vorträge stellen einen Versuch dar, das Wirken des heiligen Geistes auf Grund einer die Reformation weiterführenden Auffassung vorzulegen. Der Geist gibt zunächst den Glauben, das neue Verstehen, das Gegenwärtigmachen des Wortes, da wir nur so den Glauben erfassen: „Es mag sein, daß der Nichtglaubende von der Sache reden kann wie ein Glaubender; vielleicht ist er imstande, eine brauchbare ‚Theologie des Apostels Paulus' zu schreiben. Aber er muß davon reden wie der Unmusikalische von der Musik" (16). Der Geist gibt zweitens die Liebe, die fides viva, die neben dem Glauben auch in der Tat besteht. Hier vor allem möchte B. an Hand der reformierten Lehre weiterführen. Luther hat im Kampf die Sola-Fides-Lehre herausstellen müssen; Calvin konnte daneben auch die eigene Heiligungsnotwendigkeit mehr betonen: „Darum ist Calvin viel bewußter als Luther dem Problem des Scheinglaubens — der bloßen Orthodoxie — nachgegangen und hat, mit vollem Bewußtsein, neben die Lehre von der Rechtfertigung die von der Erneuerung als zweite gestellt" (38). Das ist die Arbeit des Geistes, der endlich drittens dem Christen in der Hoffnung auch die frohe Zuversicht gibt. Man sieht auch in diesem Werk Br.s den religiösen

Enthusiasmus, wie er durch Br.s enge Verbindung mit der Gruppenbewegung sich weiter ausgebildet hat. Br. spürt die Schwierigkeit, die in dieser religiösen Auffassung liegt und leicht zum Mystizismus führen kann, wenn er S. 21 ff. zwei Einwände eingehend darlegt: 1. Die Berufung auf den Geist kann jede Religion, auch die falsche, vollziehen; sie bringt also keine Unterscheidung religiöser Formen. 2. Sie beruht auf einer primitiv-vorwissenschaftlichen Deutung, die mit Wissenschaft nichts zu tun hat. Den ersteren Einwurf sucht Br. dadurch zu entkräften, daß er diesen seinen Offenbarungsgrundsatz vom gegenwärtigen Sprechen ohne rationelle Grundlage mit dem Christentum, dem Kyrios-Christus-Glauben, einfach gleichstellt: „Ein Christus, den ich selbst auf Grund meiner eigenen seelischen Fähigkeiten oder auf Grund meiner Vernunft als den Herrn erkennen könnte, wäre nicht mein Herr" (23). Man sieht nicht recht, wie das den Einwand wirklich widerlegt, da doch schließlich jede Offenbarungsreligion den von ihr vertretenen Weg der Offenbarungserkenntnis als ihr wesentlich bezeichnen muß und sich auf ihn beruft. Daß er identisch mit der Offenbarung ist, wäre ferner eigens zu beweisen. Jedenfalls hat die katholische Religion, die schließlich doch auch eine christliche ist, auf Grund der Evangelien eine andere Auffassung, trotzdem ganz zweifellos auch für sie Christus der alleinige Herr ist. Ist doch die von ihr vertretene rationelle Begründung des Anspruches Christi s e i n — nicht mein — eigenes in Schöpfung, Wirken und Leben gegebenes Zeugnis, dem der Mensch sich mit seinem gottgegebenen Verstand nach der Natur dieser Gabe sehend und freudig in der Gnade des Geistes unterwirft. Damit ist dann sofort auch besser der zweite Einwand gelöst. Wir haben im Katholizismus ein tiefstes Eingreifen des Geistes schon in der zuvorkommenden, noch stärker in der den religiösen Glaubensakt setzenden Tätigkeit ohne Mystizismus. Das lautet ganz anders als Br.s Lösung: „Er braucht sich nicht zu begründen, weil er im Reden und Handeln Gottes selbst begründet ist." Dies ist doch fast wörtlich die Aussage jedes „Mystizismus". Dennoch soll festgestellt sein, daß des Verf.s Wollen nach einer anderen Seite geht, wie es gerade seine Herausarbeit eigener Tat im Christenleben beweist. Hierin liegt gegenüber bestimmten Tendenzen eines übertriebenen Alleinwirken Gottes in einer allzu dialektischen Theologie der große Vorteil des Buches. Weisweiler.

J o l i v e t, R., Le problème du mal d'après St. Augustin. kl. 8° (167 S.) Paris 1936, Beauchesne. *Fr* 12.—. — Mit nur unwesentlichen Änderungen wird die Arbeit herausgegeben, die 1929 in den Archives de Philosophie (Augustinusheft) erschienen ist. So wird denn auch die neuere Literatur nicht berücksichtigt, z. B. in der im Anhang behandelten Frage der Beziehung des hl. Augustinus zu Plotin die Studie von Jakob Barion. Gut wird ausgeführt, wie Augustin das Problem des Bösen gesehen hat und welche Wege er zu seiner Lösung in den verschiedenen Stadien seines Geisteslebens versuchte. Der hl. Kirchenlehrer kommt sehr ausführlich zu Wort, in den Anmerkungen wird dazu noch der lateinische Text geboten. Wir sehen, wie Augustin schließlich das Böse nicht restlos aus dem Nutzen erklären konnte, den es in der Ordnung des Weltalls hat, sondern auf ein unerforschliches Geheimnis der gerechten Gerichte Gottes hinweisen mußte. Beumer.

F e l d e r, H., O. M. Cap., Jesus von Nazareth. Ein Christusbuch. gr. 8° (VIII u. 392 S.) Paderborn 1937, Schöningh (Wien, Rai-

mund Fürlinger; Zürich, B. Götschmann). *M* 5.—; geb. *M* 6.80. — Wer das klassische zweibändige Werk des Verf.: Jesus Christus. Apologie seiner Messianität und Gottheit gegenüber der neuesten ungläubigen Jesusforschung (3. Aufl. Paderborn 1923/24) kennt, wird seinem neuen Christusbuch von vornherein großes Vertrauen entgegenbringen. Dieses Vertrauen wird vollauf gerechtfertigt. In 18 Vorträgen, die der Verf. z. T. bei verschiedenen Gelegenheiten, zuletzt im Januar 1935 an der Universität zu Freiburg (Schweiz), für Akademiker gehalten und noch um einige vermehrt hat, faßt er nicht nur das Wesentliche seines früheren Werkes kurz und klar zusammen, sondern zeichnet darüber hinaus das ganze Christusbild, wie es sich aus den Evangelien ergibt, in ruhiger, sachlicher und ansprechender Weise, und zwar so, daß der Leser noch auf Schritt und Tritt seine innere Anteilnahme und Begeisterung durchfühlt. In sechs Abteilungen von je drei Vorträgen werden die grundlegenden Vorfragen (die Quellen des Lebens Jesu, die Zuverlässigkeit des evangelischen Jesusbildes, der Zusammenbruch der rationalistischen Evangelien- und Jesuskritik), die Persönlichkeit Jesu (seine menschliche Erscheinung, sein prophetischer Geist, sein sündloser Wandel), die Tugendfülle Jesu (sein Innenleben, sein Umgang mit Menschen, sein Verhältnis zum Vater), die Messianität Jesu (der Messianismus vor Jesus, sein Messiasbekenntnis, sein Messiastum), die Gottheit Jesu (Jesus der Gottmessias, der Gottessohn, Gott der Herr), Jesus in der Urkirche (die urchristliche Jesusbotschaft, die paulinische Christologie, die johanneische Theologie) behandelt. Das Buch dürfte grade in unsern Tagen, wo das Christusbild in Wort und Schrift vielfach entstellt wird, eine Sendung haben, die es wegen seiner gemeinverständlichen Art in weiten Kreisen erfüllen kann, während andererseits auch der Theologe es mit großem Nutzen zur Hand nimmt. — Auf ein kleines Versehen sei noch aufmerksam gemacht. Seite 55, Zeile 3 v. u. ist statt Köstlich natürlich Köstlin zu lesen. Brinkmann.

Heim, K., Jesus der Herr. Die Führervollmacht Jesu und die Gottesoffenbarung in Christus (Der evangelische Glaube und das Denken der Gegenwart. Bd. 2). gr. 8° (218 S.) Berlin 1935, Furche-Verlag. *M* 4.80; geb. *M* 6.—. — Das mit Hingebung an Christus geschriebene Buch versucht vom protestantischen Standpunkt aus zum heutigen „Saekularismus" Stellung zu nehmen. Es gibt nach H. nur zwei Möglichkeiten: sich entweder seinen Gott selber zu machen, in dem man an einer Stelle der Denkreihe stehen bleibt und das Objekt dieser Stelle als Gott bezeichnet — oder sich voll und ganz auf Christus als Führer zu verlassen, wie H. es aus den Evangelien als das ganz neue Erlebnis der Jünger Jesu heraushört. Im ersten Fall kommt man notwendig zu einem selbstgemachten Idol, da Gott als der ganz andere außerhalb aller Polarität steht. Es war das auch der große Irrtum des deutschen Idealismus, daß er meinte, in ungebrochener Verbindung mit Gott stehen zu können. Es ist das aber ebenso der große Irrtum mancher Menschen unserer Zeit in der Lehre vom Mythos des Blutes (37). Also bleibt nur der andere Weg in vertrauensvoller Hingabe an das Wort in Jesus Christus und an seine absolute Führervollmacht. Gewiß, er schafft das Leid und die Schuld nicht aus der Welt; er hat es ja selber getragen und des Teufels Kampf an sich erfahren. Aber er gibt in seinem Wort, das wir im Hl. Geist als Gotteswort unter allen irdischen Worten hören, die Siegeszu-

versicht, den Mut und zeigt die Alleinherrschaft des ewigen Gottes. Da der Mensch in sich die Urschuld trägt und durch ihn die Welt auch an ihr teilhat, ist er in so großer Gottesferne, daß nur durch die vertrauensvolle Hingabe sein Gottesweg findbar ist. Man sieht, wie hier die protestantischen Urideen der natürlichen Schlechtheit des gefallenen Menschen, der Agnostizismus in der Gotteserkenntnislehre stark hineinspielen. Zweifellos ist es ganz richtig gesehen, daß eine Überschätzung eigenen Denkens zum Gottesidol führt; aber es ist doch eine Überspannung nach der anderen Seite, wenn nun jeder rationale Unterbau des Christenglaubens wegfallen soll, um der bloßen enthusiastischen Christushingabe Platz zu machen. Daß es eine natürlich sichere Gotteserkenntnis gibt, lehrt der Römerbrief (1, 20) und sie ist auch nicht notwendig schon ein Abfall zum Egoismus. Denn sie zeigt uns bald, wie Paulus es schon weiter ausführt, den Weg zum sich in Christus offenbarenden und uns führenden Gott und ist uns auch von Gott durch die Schöpfung selbst gegeben. Nur so ist auch für schwere Kampfstunden die Sicherheit vor der Entmutigung gegeben, in denen der bloße Enthusiasmus vielleicht versagt. Vgl. im übrigen den Artikel des Recensenten in dieser Zeitschrift: Die göttliche Tiefe des Menschen 11 (1936) 499 ff. Weisweiler.

Balić, K., Duns Skotus' Lehre über Christi Prädestination im Lichte der neuesten Forschungen: WissWeish 3 (1936) 19—35. — Wie wir uns in den letzten Jahrzehnten gewöhnt haben, zwischen Thomas und Erklärung der Thomisten zu scheiden, so betont jetzt der bedeutende Skotusforscher die gleiche Notwendigkeit der Scheidung zwischen Skotus und Erklärung der Skotisten; ja noch mehr, er tritt auch für reinliche Scheidung zwischen Ordinatio und den verschiedenen Formen der Pariser Reportatio ein. B. erläutert seinen Gedanken an der bekannten Frage über die Vorherbestimmung Christi und den Beweggrund der Menschwerdung. Schon die Fragestellung ist eine andere: Im Oxoniense fragt Sk., ob die *Praedestinatio Christi* notwendig, d. h. für jede Ordnung, den Fall der menschlichen Natur voraussetze; in den Reportationen dagegen untersucht er die Frage nur für die gegenwärtige Ordnung. Nach B. hat Sk. auf die Frage: Wäre Christus gekommen, wenn Adam nicht gesündigt hätte, in der Ordinatio nicht klar geantwortet, wohl aber in den Reportationen. Ebenso ist es betreffs des Beweggrundes, der nach den Reportationen die „summa communicatio summo modo possibili" ist. In O endlich gibt Sk. seine Theorie, die sich allein auf metaphysische Erwägungen stützt, nur als wahrscheinlich aus; der Beweis ist nach B. ein *argumentum congruentiae, decentiae.* Die Ausführungen sind sehr geeignet, zur Aufhellung schwieriger Punkte in der Lehre des Sk. beizutragen. Jedoch, glaube ich, dürfen wir eines festhalten: Wenn mehrere Reportationen übereinstimmen, so müssen wir, soweit nicht ein ganz besonderer Fall vorliegt, annehmen: Sk. hat wirklich so in seinen Vorlesungen gelehrt. Daß er hier und da in der Ordinatio seine Ausdrucksweise mildert, ist eine Erscheinung, die noch heute manchem Professor begegnet. Was nun die verschiedene Fragestellung in O und den Reportata angeht, so meine ich, daß Sk. in O das Problem bewußt auf eine breitere Grundlage stellt, als er es in den Reportata getan hat: Mußte Christus mit Rücksicht auf die Sünde vorherbestimmt werden oder konnte er auch ohne dieselbe prädestiniert werden. Die Argumente, falls sie richtig sind, beweisen, daß Christus nicht nur

ohne Rücksicht auf den Sündenfall prädestiniert werden konnte, sondern auch, daß er so prädestiniert werden mußte. Daraus folgt dann unmittelbar die Tatsache, daß er so prädestiniert ist. Also wäre er doch auch ohne den Sündenfall gekommen. Das scheint mir klar die Lehre der Ordinatio zu sein, wie auch die auf *Omnes auctoritates possunt exponi sic* folgenden Argumente dartun. Sk. sucht, zumal in der Ordinatio, die Frage aus den letzten Prinzipien zu lösen. B. weist auch auf den wunden Punkt in der Argumentation des Sk. hin: Die Lösung der Frage wird auf Grund wirklicher oder scheinbarer metaphysischer Prinzipien versucht, während für den Theologen die erste Frage sein muß: Haben wir in der Tradition eine Antwort auf das Problem oder sind in ihr wenigstens die wesentlichen Elemente für eine zu erschließende Lösung enthalten? Betreffs der Ordnung der Ziele des göttlichen Willens sei auf die Abhandlung von H. Lennerz in Greg 10 (1928) 238—266 verwiesen. Pelster.

Alastruey, G., Mariologia sive Tractatus de Beatissima Virgine Maria Matre Dei. Tomus I. gr. 8° (IX u. 652 u. XI S.) Vallisoleti, Ex Typographia „Cuesta", Macias Picavea 38 et 40. *Pes* 20.—. — Angesichts der vielen heutzutage erscheinenden Einzeluntersuchungen zur Mariologie faßte A. den Plan, ein umfassendes Werk über die Mutter Gottes zu schreiben. Als Grundlage dienten ihm seine früher in Segovia und Valladolid gehaltenen Vorlesungen. Er teilt die Mariologie mit Hinweis auf Bittremieux, EphLov 8 (1931) 249—251, in zwei Hauptteile: die göttliche Mutterschaft, die Vereinigung Mariä mit Christus im Werk der Erlösung. Dazu kommt ein vorbereitender Teil über Name, Familie, Geburt, Kindheit Mariä, und zuletzt soll ein Teil über die Verehrung Mariä angefügt werden. — Der vorliegende erste Band enthält außer dem bereits erwähnten vorbereitenden Teil die Abhandlung über die Mutterschaft Mariä und über die dieser Mutterschaft entsprechenden Vorzüge, insbesondere auch über die Unbefleckte Empfängnis, die immerwährende Jungfräulichkeit und die Himmelfahrt der allerseligsten Jungfrau. Viele Traditionszeugnisse, besonders über die Unbefleckte Empfängnis, sind beigebracht. Zu vielen Fragen findet man Hinweise auf Autoren, z. B. zu der Frage, ob Maria vom ersten Augenblick an den Gebrauch der Vernunft hatte (443 ff.). Von einem guten Urteil des Verfassers zeugen die Einschränkungen zu dem Marianischen Axiom, daß Maria alle Gnaden und Privilegien, die einmal anderen Heiligen zuteil wurden, besessen habe (169, 3°). — Einige seiner Ansichten: Die Anfangsgnade Mariä war größer als die Endgnade aller Heiligen und Engel zusammengenommen (339); „non competit B. Virgini sacerdotium proprie dictum, licet aequivalenter ac excellenter habuit quod sacerdotis est" (169 f.; ähnlich 358); Maria hatte nur ein *debitum remotum incurrendi peccatum originale* (299 f.); „B. Virgo prius est in praedestinationis ordine Mater Dei quam filia Adae" (300); „B. Virgo immortalis fuit ex titulo gratiae" (504), aber doch so, daß sie, wenn sie wollte oder Gott es befahl, sterben konnte; tatsächlich ist sie gestorben; „constat penes Theologos maternitatem divinam ... *exigitive* Mariam sanctificare" (166, 1°). — Die äußere technische Seite des vorliegenden Buches ist nicht recht befriedigend. Die Zitationen sind oft sehr allgemein gehalten, z. B. zu einer Stelle aus Cyrill heißt es nur: „In Conc. Eph." (204). Ein Migne oder eine Berliner oder Wiener Väterausgabe stand dem Ver-

fasser anscheinend nicht zur Verfügung. Zu den deutsch geschriebenen Werken scheint ihm der Schlüssel zu fehlen. Eine Stelle aus Brief 174,7 des hl. Bernhard (PL 182, 335) schien mir verdächtig. A. zitiert nach der Ausgabe von Johannes Picardus: „Quomodo namque aut sanctitas sine *gratia sanctificante* ...“ (266 Zeile 8). Die Ausgabe von Picard steht mir nicht zur Verfügung. Aber andere Ausgaben haben „absque *Spiritu sanctificante*.“ Der Ausdruck „gratia sanctificans“ steht schwerlich beim hl. Bernhard. — Der erste Anathematismus Cyrills wird als *solemnis definitio Concilii Ephesini* bezeichnet (93). Das dürfte nicht berechtigt sein. Vergleiche dazu auch Schol 8 (1933) 216. — Methodisch ist es nicht zu billigen, wenn ein Satz schon deshalb als „de fide“ bewertet wird, weil er in einem Papstbrief gelehrt wird (584). — „In triorum [trium] priorum saeculorum Patrum vel Scriptorum ecclesiasticorum testimoniis nomen *Dei Genitrix, Theotocos* non occurrit“ (96, 3⁰ a). Nach einer Untersuchung von H. Rahner, ZKathTh 60 (1936) 577—590, steht Theotokos bei Hippolyt, gegen 220 n. Chr. oder jedenfalls bei einem etwas späteren Zeitgenossen. Vgl. die folgende Besprechung dieses Heftes. Deneffe.

Rahner, H., S. J., Probleme der Hippolytüberlieferung. Zum Zeugnis des Hippolyt von Rom für den Ausdruck Θεοτόκος: ZKathTh 60 (1936) 577—590. — In einer frühern Arbeit (ZKathTh 59 [1935] 81) hatte R. als Ergebnis ausgesprochen: „Hippolyt von Rom bezeugt in den Jahren um 220 den Ehrentitel der heiligen Jungfrau Θεοτόκος.“ Vgl. Schol 10 (1935) 612. Im gegenwärtigen Aufsatz will er trotz aufgetauchter Schwierigkeiten bei seinem frühern Urteil bleiben, ihm aber „eine vorsichtigere Formulierung geben“, nämlich: „Hippolyt (oder jedenfalls ein etwas späterer Zeitgenosse) bezeugt den Ehrentitel der heiligen Jungfrau Θεοτόκος“ (590). Die Hauptschwierigkeit liegt darin, daß, wie sich jetzt herausgestellt hat, der Satz mit dem Wort Theotokos nicht nur in der georgischen, sondern auch in der von R. schon früher erwähnten armenischen Handschrift fehlt. R. bringt aber Gründe für die Annahme, daß trotz allem die griechische Handschrift, die den Satz enthält, hier maßgebend bleiben muß. In Schol 10 (1935) 612 wurde darauf hingewiesen, daß Origenes das Wort Theotokos gebraucht in Selecta in Deuteronomium, ed. Lommatzsch 10, 378. Deneffe.

Lama, M. de, O.S.A., S. Augustini doctrina de Gratia et Praedestinatione (Ex opere imperfecto contra Julianum excerpta). 8⁰ (VIII u. 155 S.) Turin, Marietti. *L* 8.—. — Kein „Text mit Erläuterungen“, wie sie heute für seminaristischen Gebrauch so beliebt und gepflegt sind. Dafür wäre die hier gebotene Textauswahl mit Erklärungen und Erläuterungen wohl nicht objektiv genug. Das schließt aber nicht aus, daß das Büchlein gerade wegen seines starken Einschlages von polemischer Stellungnahme wertvoll ist. Die Herkunft aus spekulativem Streitgespräch [siehe namentlich die Artikel des Herausgebers in der Zeitschrift der spanischen Augustiner Religion y Cultura 1930 (4), 1932 (4), 1933 (2 u. 4), die Ankündigung im Vorwort (die angeblich unrichtige Darstellung augustinischer Lehren im Lehrbuch von H. Lange aus Augustinus selber richtig stellen zu wollen), die in der Auswahl wie in den Erläuterungen betont heraustretende Stellungnahme gegen Thomismus und (noch öfter und schärfer) gegen Molinismus hat eine modern-augustinische Auslegung von Augu-

stinischer Gnadenlehre erstehen lassen, die dem Dogmengeschichtler und Dogmatiker nur lieb und willkommen sein kann. Gegen früher affektstarke Äußerungen des Herausgebers ist hier der Ton durchweg gedämpft. (Die Steigerung bis zum Gebetsausdruck [36] mag an solchem Ort befremden, tut aber dem wissenschaftlichen Tenor keinen Eintrag). Es wird sich wohl aber weder der Thomist durch die Auslassungen S. 111 und 139 noch der Molinist durch jene auf S. 41 f. und 88 f. recht überzeugen lassen. Auch was in der Anmerkung zu S. 123 so bestimmt behauptet wird: „Physica gratiae causalitas in actus salutares praedicatur" steht mehr als Bekenntnis, denn als belegte Erkenntnis da. Man wird nur in der Auffassung bestärkt, die der Herausgeber selbst gelegentlich einmal (und gerade über die verschiedene Auffassung der Lehre Augustins über die Natur des Gnadeneinflusses) in einer Anmerkung zum Ausdruck bringt: „Augustinenses theologi alio atque alio S. Doctoris mentem interpretati sunt" (141). Die Hauptfrage, die heute zur lehrgeschichtlichen Entwicklung bei Augustinus in Diskussion steht, ist doch wohl die: Wie steht der Augustinus von 412 (De spir. et litt.) zu jenem von 397 (Epist. ad Simplicianum) und zu jenem der Spätschriften? Der Herausgeber hat sich früher schon bemüht, den ehrenrührigen Vorwurf von ‚pesimismo heroico' gegen den Doctor gratiae in seinen Altersschriften zurückzuweisen (Siehe Religion y Cultura 22 [1933] 205). Ob aber die Zuversicht nicht allzu unbefangen ist, wenn der Herausgeber zum Ende des 1. Buches der hier herausgegebenen, letzten und unvollendet gebliebenen Schrift Augustins erläuternd anmerkt: verglichen mit der Epist. ad Simplicianum (vom Jahre 397) erscheine auf den ersten Blick schon größte Übereinstimmung, so daß jene Schrift an den Mailänder Bischof geradezu als Programm und zusammenfassendes Kompendium der Schriften des antipelagianischen Augustinus angesehen werden könne, also von einem Bruch in der Entwicklung gar keine Rede sein könne (50). Dagegen bleibt immer noch das große Bedenken von der Schrift De spir. et litt. aus dem Jahre 412, die doch ein wesentliches anderes Bild gibt und ein noch zu lösendes Problem aufgibt, wie eben Salgueiro und Lange betonen. Es geht über das zulässige Maß gutwillentlicher Auslegung hinaus, wenn der Verf. hier eine Harmonisierung und Nivellierung versucht, die dem entspricht, was er früher einmal in den Worten ausgesprochen hatte: „Sobre el influjo de la gracia en el acto libero opinó San Agustin lo mismo antes del escrito ad Simplicianum, que durante aquel tiempo, que despues, hasta el fin de su vida" (Religion y Cultura 12 [1930] 255). Ternus.

Garrigou-Lagrange, Reg., O. P., La prédestination des Saints et la grâce. 4° (434 S.) Paris 1936, Brouwer. *Fr* 20.—. — Eine Zusammenfassung und Überarbeitung verstreuter Arbeiten des Verf. über das Thema des Titels. Nächste und wirksamste Veranlassung boten wohl die jüngsten Beiträge seiner Feder für die spekulativen Teile der einschlägigen Artikel im DThC (Prédestination, Providence, Prémotion). Die bedachte und betonte Prägung des Buchtitels läßt schon die thomistische Linie deutlich werden: das Nein zu jener begrifflich und sachlich freieren Fassung einer echten Vorherbestimmung Gottes zu Gnade und Heilsakt auch bei endgültig eintretendem Heilsverlust. Die streng einheitlich durchgeführte Antwort des Buches auf die Frage nach der Vereinbarkeit von allgemeinem Heilswillen und auslesender Vor-

herbestimmung bemüht sich, als obersten führenden Gesichtspunkt die Liebessouveränität Gottes: besser noch: die souveräne Liebe Gottes festzuhalten. Die Spannung im Glaubensparadox soll nicht aufgehoben und nicht abgeschwächt werden. Jedes Streben nach ausgleichender Mitte (in den bekannten vermittelnden Lösungsversuchen) wird als schlechtes Halb-Denken abgewiesen. — Es begegnet einem wohl kaum ein neuer Gedanke. Auch die Form ist die gleiche, wie sie beim Altmeister der römischen Dominikanerschule allen längst vertraut ist. Von den drei Hauptteilen hebt sich der 3., auf die zeitliche Wirkung der Praedestination gehende Teil am klarsten und selbständigsten ab: La grâce et son efficacité. Die beiden ersten Teile scheiden sich nicht so rein gegeneinander ab. Klar ist zunächst die positive Grundlegung aus Schrift und Kirchenlehre in den beiden ersten Kapiteln, woran sich im 3. Kap. die Herausstellung des spekulativen Problems und die Vorüberlegung zu einer sachgemäßen Methodik anschließt. Kap. 4 strebt über ein bloßes Berichten der Vielzahl spekulativer Lösungsversuche zu einem System der Systeme und sucht als Achse des thomistischen Prädestinationsdenkens den scheinbar neutralen Satz zu erweisen: „Non esset aliquid alio melius, si Deus non vellet uni maius bonum quam alteri" (S. th. 1 q. 20 a. 3 c.). Im 5. und letzten Kap. des 1. Hauptteiles kommt die patristische Lehrtradition zur Darstellung, wesentlich als Lehre Augustins und seiner nächsten Schüler. Die Augustinusexegese hält sich aufs engste an die heutige augustinische Tradition bei Cayré und seinem Ordensbruder Saint-Martin. Der vielberufene Streittext Ad Simpl. I q. 2 n. 13 wird mit Guillermin (Rev-Thom 1902, 658) so ausgelegt, daß sein Sinn — in solcher Ausdeutung — sich gegen den molinistischen und suarezianischen Extrinsecismus sperrt. — Der 2. Hauptteil bringt unter dem gemeinsamen Titel ‚Lösungen des Prädestinationsproblems' (gemeint sind die nachaugustinischen Versuche) zunächst die vortridentinische Scholastik, angefangen vom Damaszener bis hin zu Occam und Thomas Bradwardine, sodann in je einem Kapitel die reformatorische und die jansenistische Prädestinationslehre, endlich in 5 Kapiteln die nachtridentinische, stärker aufgesplitterte Schultradition. Hatte die Darlegung bei Thomas und seiner nächsten Schule schon eingehender verweilt, so kommt die thomistische Lösung nunmehr noch einmal thetisch zur Darstellung in einer über 50 Seiten sich entfaltenden ‚Synthese', die das gedankliche Motiv als heilsökonomisches Motiv in den Zusammenhang einer thomistischen Mystik hineinstellt. — Das Buch spannt den Bogen vom schulmäßig Elementaren (gelegentlich sogar schulkatechetischer Form sich bedienend — so vor allem beim thomistischen ‚Catechismus motionis' — auf S. 406—412 bis zum kühn spekulativ-konstruktiven Gedankenbau und polemischen Gedankenvergleich, vom asketisch strengen, reinen Denken bis zum liebenden Versenken in das Halbdunkel mystischer Wege, vom schon gewohnt kritisch-polemischen Ton der bekannten Motio-kontroverse (namentlich mit P. d'Alès) bis zum scharfen Endurteil in der Auseinandersetzung mit Pelster-Schwamm: „La thèse du Dr. Schwamm est une gageure qui ne peut faire quelque impression que sur ceux qui n'ont jamais lu saint Thomas ..." (1. 418). — Laut Appendix II über den ‚wahren Billot' würde man sich also künftig in der Praemotiofrage von der Gleichsetzung Billot-Pignataro zu enthalten haben. Ternus.

Meyer, M., Gnade. 8° (96 S.) Zürich und Leipzig 1935, Füssli. *M* 2.40 — Hier spricht ein Religionsphilosoph zum Thema Gnade. Also nicht von Gnade im streng umschriebenen Sinn der dogmatischen Theologie. Gnade ist vielmehr genommen im weiten Sprachgebrauch von „Gottes sichherablassender Huld". Ihr zugeordnet ist von seiten des Menschen der Glaube. Wiederum verstanden im weiten philosophischen Verstand als „Teilhabe am Transzendenten" (Windelband). Von der Schöpfungsgnade wird eine Erlösungsgnade in dem Sinn unterschieden, daß „die Erlösungsgnade auch dann noch ewiges Leben schenkt, wenn wir gefehlt haben". Gnade dann endlich im dritten, besonderen, außerordentlichen Sinn meint hier jene Form auftretender Gnade mit leuchtendem Wundercharakter, der wider Erwarten beglückend und helfend erfahren wird. Das von Grund auf heilige Wesen Gottes tritt uns in der Doppelung von Gerechtigkeit und Gnade entgegen, die objektiv identisch sind. Aus dem geheimen Urgrund der Gnade steigt das untrügliche Gewissen auf und verbindet im Menschen Religion und Ethik. Sünde als Widerpart zu Gnade wird aufgehoben in der sündenvergebenden Erlösungsgnade, die den Mittelpunkt in der Lehre Jesu und „einen gewissen Gipfelpunkt der bisher erreichten religiösen Entwicklung der Menschheit" darstellt. — Genug der Andeutung! Es sind hier Dinge der verschiedensten Dimension und Analogieferne unbefangen in ein und dieselbe Ebene projiziert worden. Der 1. geschichtliche Teil mit seiner kühnen knappen Kennzeichnung all der Quintessenzen von Altem und Neuem Testament, Apostolischen Vätern, Pelagius und Augustinus, Thomas und Scotus, Tridentinum und Konkordienformel, Molinismus, Aufklärung, Vermittlungstheologie, Dialektischer Theologie — nur die Glaubensbewegung der ‚Deutschen Christen' wird, als noch nicht abgeschlossen, nicht einbezogen — läßt allerdings kaum anderes als eine Art moderner Schleiermacher-Variante in den Hauptausführungen des 2. systematischen Teiles erwarten. Ternus.

Culhane, D., De corpore mystico doctrina Seraphici. Dissertatio doctoralis. 8° (III u. 109 S.) Mundelein, Saint Mary of the Lake Seminary. — Eine tüchtige Arbeit. Nach dem hl. Thomas verdiente auch der hl. Bonaventura eine Sonderbehandlung seiner Lehre über das corpus Christi mysticum. Eine vollständige Darstellung müßte, wie der Verf. sagt, drei Teile umfassen, einen dogmatischen, einen praktischen und einen mystischen. Nur die dogmatische Seite der Lehre will der Verf. behandeln. Er gliedert seinen Stoff in 5 Kapitel: das Haupt, die Glieder, die Einheit des mystischen Leibes, das Verhältnis der Sakramente zum mystischen Leibe, die sichtbare Kirche. Da der seraphische Lehrer ebensowenig wie andere Scholastiker eine eigene Abhandlung über das corpus mysticum geschrieben hat, waren an verschiedenen Orten, besonders in der Lehre von der gratia capitis, von der Erlösung, von den Sakramenten, der Fürbitte der Heiligen usw. viele Einzelheiten zu sammeln. Manche Probleme harren noch der Lösung, und es wird wohl noch einige Zeit dauern, bis der Traktat über das corpus mysticum so vollkommen ausgearbeitet ist, wie etwa die Lehre von der heiligsten Dreifaltigkeit oder die Christologie. Ein Buch, wie das vorliegende, ist ein Schritt zu diesem Ziele. Einige beachtliche Einzelheiten: „S. Doctor saepe affirmat peccatores non esse membra corporis mystici" (52); „S. Bonaventura nusquam explicite nominat Spiritum S. corporis mystici animam"

(67 a. I. 1). Wenig geklärt scheint mir noch der Einfluß des Hauptes auf die Glieder (10). Gegen Schluß gibt der Verf. zwei Definitionen: „Corpus mysticum est unitas ex illis, qui cum Christo natura et gratia conformes influxum ab eo tamquam capite recipiunt" (gehört Christus selbst mit als Glied zum mystischen Leibe?) und: „Uno verbo dici potest causam formalem corporis mystici esse gratiam Christi creatam et increatam seu melius est influxus sensus et motus capitis Christi in membris receptus" (106 f.). Deneffe.

Connell, Fr. I., C. SS. R., De Sacramentis ecclesiae. Tractatus dogmatici. I: De Sacramentis in communi de Baptismo, de Confirmatione, de SS. Eucharistia. gr. 8° (XX u. 287 u. 16 S.) Brügge oder New York 1935, Beyardt oder F. Pustet. *Belg.* 12.—. — Das Werk will vor allem klares Schulbuch sein. Übersichtlicher Druck, einfacher Stil und starke Auswahl des wesentlichen Stoffes ist daher gewählt. Die Literaturangaben entsprechen diesem Zweck und sind vor allem — jedoch bei weitem nicht ausschließlich — dem englischen Sprachkreis entnommen. Daneben kommen in besonderem Ausmaß die klassischen Autoren zur Sprache. Schriftstellen und Zitate der Väter sind der Kürze halber weniger wörtlich angeführt. Im Apparat ist die genaue Fundstelle immer zu finden: „Quaestiones controversas, maxime eas quae natura sua theoreticae sunt ac difficiles, breviter solum indicavi" (XI). Zur allgemeinen Richtung des Buches sei bemerkt, daß der hl. Alfons vielfach zitiert wird. Sonst können am besten einige Beispiele die theologische Grundauffassung des Verf. zeigen: Eine Einsetzung der Sakramente in genere wird als wahrscheinlichere Ansicht für Firmung und Weihe vorgetragen. Von den Erklärungen der Ursächlichkeit der Sakramente erscheint die physische als beste. Das Wiederaufleben der Sakramente ist am leichtesten mit Marin-Sola durch eine Veränderung im Taufcharakter bei jedem gültigen Sakramentenempfang zu erklären. Zur Meßopfertheorie heißt es: Opinio Patris de la Taille, statim ac apparuit, a pluribus impugnata fuit; hodie vero multos fautores habet. Revera, haec opinio non est libera ab omni difficultate; nihilominus, negari nequit illam solvere quasdam difficultates de essentia Missae, quibus aliae sententiae responsionem satisfactoriam dare nequeunt (271). Weisweiler.

Quasten, J., Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima. Collegit, notis et prolegomenis instruxit. Pars V: Ex testamento D. N. Jesu Christi liturgia missae et ritus catechumenatus, baptismi, confirmationis, communionis (Flor. Patr. VII, 5). gr. 8° (39 S. oder S. 235—273) Bonn 1936, Hanstein. *M* 1.50. — Pars VI: Ps.-Dionysii Areopagitae De ecclesiastica hierarchia II—IV (Flor. Patr. VII, 6). gr. 8° (54 S. oder S. 275—328) Ebd. 1937. *M* 2.20. — Die Teile I bis IV dieser schönen Sammlung wurden Schol 11 (1936) 308 angezeigt. Ein VII. und letzter Teil mit kürzeren Texten und Inhaltsverzeichnissen ist angekündigt. Die Teile V und VI liegen hier vor. Was Teil V bringt, ist im Titel genügend gesagt: Meßliturgie, Ritus des Katechumenates, der Taufe, der Firmung und der hl. Kommunion, und zwar aus dem sog. Testamentum Domini. Der lateinischen Übersetzung von Rahmani sind die hier veröffentlichten Stücke entnommen. Dogmatisch interessant scheinen mir die Stelle und die Parallelstellen über den Abstieg Christi zur Vorhölle (12 bzw. 246). Beachtenswert sind auch einige Bemerkungen über das Sündenbekenntnis

„confiteatur ea" (15 Anm. 3), „confiteatur" (16 Zeile 4). — Von Taufe, hl. Messe, Eucharistie, Kommunion, Ölweihe redet auch das Stück aus der Kirchlichen Hierarchie des Ps.-Dionysius Areopagita, aber eben in seiner merkwürdigen Sprache und in Verbindung mit fast geheimnisvollen Beschauungen, Θεωρίαι. Es mag gut sein, sich auch einmal in solche Texte hineinzuarbeiten. In Kapitel 3, n. 1 (S. 18, 15) wird die Eucharistie „sacramentum sacramentorum" (τελετῶν τελετή) genannt. Der Text ist entnommen der 3. Auflage von Corderius (Venedig 1755/56), die auch bei Migne, PG 3, abgedruckt ist. Deneffe.

Simonin, H. D., O. Pr., und Meersseman, G., O. Pr., De sacramentorum efficientia apud theologos ord. praed. Fasc. I: 1229—1276. gr. 8° (IX u. 139 S.) Rom 1936, Pont. Inst. Angelicum. *L* 14.—. — In Ergänzung der Arbeit von W. Lampen, De causalitate Sacramentorum iuxta scholam Franciscanam (Vgl. Schol 6 [1931] 595) ist jetzt eine Textsammlung der frühen Autoren der Dominikanerschule zur Frage der Wirksamkeit der Sakramente gefolgt. Sie bringt die entsprechenden Texte des Roland von Cremona, Hugo von St. Cher, Richard Fishacre, Robert Kilwardby, Albert des Großen, Hugo von Straßburg, Thomas von Aquin und Petrus von Tarantasia. Bei der engen Abhängigkeit der frühen Ordensschule von Wilhelm von Auxerre (vgl. dazu jetzt auch H. Weisweiler, Théologiens de l'entourage d'Hugues de S. Cher in RechThéolAncMéd 8 [1936] 389 ff.) ist es begrüßenswert, daß auch seine Darlegungen in einem Anhang berücksichtigt sind. Sehr wertvoll ist das eingehende Verzeichnis der Terminologie. Es sind im allgemeinen nur die Texte vorgelegt, an denen die Verfasser in ihren Sentenzenkommentaren im Beginn der Erklärung des 4. Buches von der Frage sprechen. Das war notwendig, um den Umfang der Arbeit nicht allzu groß zu machen. Es bringt aber auch einen Nachteil, da gerade in der frühen Zeit oft Klarheit nur in der näheren Darlegung bei den einzelnen Sakramenten zu finden ist. Hier wird der Leiter der Seminarübungen, für die ja diese Sammlungen berechnet sind, ergänzend eingreifen müssen. Sehr zu begrüßen ist es jedoch, daß die ganzen Quaestionen gebracht wurden und nicht nur eine Blütenlese, wie man es in letzter Zeit in ähnlichen Sammlungen öfter fand. Denn nur so ist der wirkliche Gedankengang dem Seminarteilnehmer einsichtbar zu machen. Weisweiler.

Ladner, G., Theologie und Politik vor dem Investiturstreit: Abendmahlstreit — Kirchenreform — Cluni und Heinrich III. (Veröffentlichungen des österreichischen Instituts für Geschichtsforschung Bd. 2). gr. 8° (160 S.) Baden bei Wien 1936, M. Rohrer. *M* 8.—. — Das Buch stellt sich als wesentliche Aufgabe, die Verbindungslinie der verschiedenen Strömungen im Zeitalter des Investiturstreites zu beleuchten. Zunächst bietet Berengars Streit geeignete Gelegenheit, das Werden der neuen Dialektik an konkretem Bild zu zeigen. Sodann wird die enge Verbindung von Kirchenreform und dem werdenden neuen systematischen wie harmonisierenden Kirchenrecht herausgestellt. Hier ist der Streitfall der Spendung der Sakramente an Unwürdige als Beispiel besonders gewählt. Der Versuch der staatlichen Seite zur Reform schließt die Abhandlung. Das gute Verhältnis Heinrichs III. zur Cluniacenserbewegung und die daraus folgende positive Klosterpolitik; sein letzter Versuch der Aufrichtung des alten Ideals im „Frieden"; die Politik des Papsttums, das sich durch sein neues

Kirchenrecht stark fühlte, nun von sich aus Bündnisse mit den anderen Staaten zu schließen: alle diese Fragen sind unter zahlreichster Literaturangabe berührt. Der bleibende Wert besteht vor allem im Versuch dieser einheitlichen Zusammenschau, während selbstverständlich in manchen Einzelfragen auf Übernommenes zurückgegriffen wird. Doch hat sich der Verfasser auch hier sein Urteil gewahrt. Ebenso selbstverständlich ist es, daß der Fachmann auf dem einzelnen Fachgebiet manches anders sieht. Als Dogmenhistoriker nenne ich z. B. die Stellung der Theologie zur Gültigkeit der Sakramente bereits vor Petrus Damiani; die historisch andere Begründung seines Hinweises auf den Glauben an die Trinität, die aus dem Taufstreit zu erklären ist; vor allem aber die Darlegungen über den Satz des Widerspruchs und andere logische Gesetze, „deren unbedingte Gültigkeit immer wieder in die erlebte Gewißheit irrationaler Glaubenswirklichkeiten eingeschlossen und in ihr ‚aufgehoben' wurde" (23). Das Wesen der scholastischen Theologie war es von Anfang an, zu zeigen, wie hier kein Aufheben, sondern ein rechtes Verstehen stattfindet. Endlich dürfte die Verbindung Berengars mit dem Wesen des Investiturstreites doch kaum sich auf die Linie bringen lassen, daß es sich in beiden Fällen um die Auseinandersetzung von Gott und Welt handelt. Das ist doch sehr viel von heute aus rückwärts schauend aufgebaut. Das Gleiche wird auch von der übrigens stark umstrittenen Stellung Hildebrands zu Berengar zu sagen sein, die L. auf eine gemeinsame Hinneigung zu Spiritualismus zurückzuführen sucht. Er muß selbst zugeben, daß sich diese Neigung ganz verschieden bei beiden ausgewirkt hat (38). Man darf daher wohl fragen, ob es nicht auch ein ganz verschiedener „Spiritualismus" gewesen ist. Das Wort ist doch recht weit und muß, wenn es hier beweisen will, eng gefaßt bleiben. Über die Eucharistielehre des Ratramnus dürfte Geiselmann richtiger gesehen haben, da der von L. angeführte Text in der Gesamtlehre so verstanden werden kann und daher auch muß. — Doch das sind ja schließlich Einzelheiten, die die Freude am Versuch einer Gesamtdarstellung des Theologischen, Kirchenrechtlichen und Politischen dieser bewegten Zeit nicht verkürzen, sondern das Bild nur ausgestalten sollen. Ganz groß ist endlich auch das Schlußbild gesehen, in dem der Verfasser den Ausgang des Investiturstreites mit Recht trotz allen Verlustes an kaiserlicher Macht als einen neuen Kulturwandel größten Ausmaßes schildert, da nun durch die Auseinandersetzung und Trennung des Alten zugleich aber durch die Zusammensetzung in der neuen Weise Bahn zu neuem Wachstum auf zeitgemäßer Grundlage geschaffen wurde. Wie richtig das für den deutschen Raum gesehen ist, hat der Rezensent ja jüngst aus den neuen Funden der ersten scholastischen Schule in deutschen Bibliotheken, also aus einem ganz objektiven Material, gezeigt. Weisweiler.

Jeremias, J., Die Abendmahlsworte Jesu. gr. 8° (99 S.) Göttingen 1935, Vandenhoeck u. Ruprecht. *M* 4.50. — Die klargeschriebene und anregende Arbeit stellt zunächst fest, daß Jesu letztes Mal ein Passahmahl war. Es hat in Jerusalem trotz der Überfüllung der Stadt stattgefunden; es war am Abend; man lag zu Tisch; Wein wurde bei ihm getrunken; es schloß mit einem Lobgesang; Deuteworte sprach Jesus zu Brot und Wein: das alles kann nur auf ein Passahmahl hinweisen. Die wesentlichen Einwände sucht J. zu entkräften: ἄρτος bedeutet auch eingesäuertes

Brot; der Ritus läßt sich gut mit dem gewöhnlichen vereinen; ἑορτή hat nicht den Sinn „Fest", sondern „Gegenwart der Festmenge"; bei Joh. 18, 28 endlich ist „ein Versehen" unterlaufen (38), da sich andere johanneische Angaben mit dem Passamahl decken. Auf Grund dieser Feststellungen untersucht der Verf. nun die Einzelheiten der Abendmahlsworte. Gesprochen wurden sie bei Gelegenheit des Tischgebetes vor und nach der Passah-Hauptmahlzeit. Ihr Wortlaut ist in der ältesten Form im Markustext erhalten; besonders da nur die kürzere Fassung bei Lukas nach J. ursprünglich ist. Das Fehlen der Worte über den Wein bei Lk ist durch die Arkandisziplin erklärlich. Auch die Semitismen des Markustextes belegen seine Ursprünglichkeit. Da Paulus seinen Wortlaut etwa 54 schrieb, ihn aber bereits 49/50 den Korinthern predigte, ist der Markustext also erheblich älter und bietet so „völlig authentische Kunde" (74). Der Sinn der Worte liegt zunächst in einem Doppelgleichnis. Das zerbrochene Brot und der rote Wein, den Jesus reicht, ist Gleichnis seines Todes. Darüber hinaus sagen die Worte jedoch auch etwas über den Sinn des Sterbens aus: Das „Bundesblut" zeigt den Tod als Sühnetod; das „für viele" die Sühnkraft für die Völkerwelt. Aber Jesu Worte waren noch mehr als Gleichnis und Belehrung. Sie waren auch Gabe. Das beweist zunächst die morgenländische Vorstellung, nach der gemeinsame Mahlzeiten auch zur Tischgemeinschaft verbanden; Essen und Trinken sind ferner dem Orientalen Bilder der Vermittlung göttlicher Gaben (vgl. z. B. Manna als Engelspeise; kultische Mahlzeiten). Auch hat Christus sonst in ähnlicher Weise Belehrung und Gabe verbunden (Taufe, Handauflegung, Speichel u. a.). Der Inhalt der Gabe ist nach J. „Anteil an der Sühnekraft seines Todes". Schade, daß die katholische Literatur fast völlig fehlt. Sie hätte dem Verf. weitere Winke für eine noch tiefere Auffassung der Gabe in der wirklichen Gegenwart gegeben. Weisweiler.

Bernardi, Val., De sacrificio missae. 8° (66 S.) Treviso. *L* 5.—. — Der Hauptsache nach ein Thesenauszug aus dem früheren Werk des Verf.: Il sacrosanto sacrificio della Messa. Die eigenwilligste unter den aufgestellten Thesen ist wohl die 13.: Immolatio symbolica afficit Eucharistiam ut est sacramentum, non ut est sacrificium. Nicht als ob der Verf. reiner Oblationstheoretiker sein wollte. Heißt doch seine 4. These: Immolatio quae requiritur et sufficit ad sacrificium Missae est immolatio realis Calvariae. Aber der Verf. will jeden Symbolismus vom Opfer an sich, vom Kreuzesopfer und vom eucharistischen Opfer ausgeschlossen wissen. Letzteres nur folgerichtig, weil er erstens behauptet: kein spezifischer und kein numerischer Unterschied besteht zwischen Messe und Kreuzesopfer; zweitens behauptet: zum Wesen des Opfers gehört überhaupt nicht die *ratio signi;* drittens behauptet: die symbolische Wiedergabe des Kreuzestodes unter den getrennten eucharistischen Gestalten ist rein sakramentaler Natur ohne opfersymbolischen Wert. Die Doppelkonsekration gehört zur Integrität des Meßopfers, nicht zum Wesen. Sie vermittelt das Speisesakrament und dessen sakramentalen Gedächtnischarakter des Todesleidens Jesu. Der Verf. wird sich wohl kaum der Zustimmung der meisten Theologen erfreuen. Ternus.

Gerster a Zeil, Th. Villanova, O. M. Cap., Sacramentum extremae unctionis. Tractatus theologicus praesertim ad mentem S. Bonaventurae. 8° (IV u. 80 S.) Turin 1936, Marietti.

L 4.—. — Wie aus dem Titel hervorgeht, möchte das Werklein mit der gewöhnlichen Lehre über das Sakrament der Letzten Ölung vor allem die Ansicht des hl. Bonaventura darlegen. So findet man bei jedem der behandelten sieben Artikel über die Sakramentalität, das Wesen, den Spender, den Empfänger, die Verpflichtung, die Wiederholung und endlich die Wirkung des Sakramentes in einem eigenen Paragraphen die Lehre Bonaventuras vielfach mit dessen Worten kurz gut dargelegt. Wer in einem Kompendium schlicht die kirchliche Lehre sucht, dem sei das Büchlein empfohlen. Wesentliches Neues wollte der Verf. nicht bieten. Die neuere Literatur blieb ungenannt. Doch schreibt der Verf. im Vorwort: Multorum auctorum recentiorum consului opera (IV). Weisweiler.

Segarra, F., S. J., Algunas observaciones sobre los principales textos escatológicos de Nuestro Señor: S. Mateo, XXVI, 64: EstudEcl 14 (1935) 464—504; 15 (1936) 47—66. — S. setzt seine theologischen Forschungen über die traditionelle Auslegung der eschatologischen Aussprüche Christi fort. Vgl. Schol 9 (1934) 623. Hier handelt es sich um die Worte: „Amodo videbitis filium hominis sedentem a dextris virtutis Dei et venientem in nubibus coeli" (Mt 26, 64). Bei den hl. Vätern werden diese Worte, soweit S. fand, selten angeführt und noch seltener erklärt. Jedenfalls sahen die hl. Väter keine besondere Schwierigkeit darin. Bemerkenswert ist eine Erklärung des Origenes, wonach die Zeit vom Anfang bis zum Ende der Welt im Lichte der Ewigkeit sehr kurz ist, wie ein Tag, so daß Christus sagen konnte, seine Feinde würden ihn bald kommen sehen (475). Der hl. Thomas führt diese Erklärung des Origenes an (494) für den Fall, daß man die Worte Christi von seinem baldigen Wiederkommen zum Jüngsten Gericht versteht. — Im folgenden Kapitel gibt S. seine eigene Exegese der Stelle: Von jetzt an werdet ihr mich — wann ihr mich seht — in meiner Verherrlichung sehen; und — wann ich wiederkomme und ihr mich seht — werdet ihr mich auf den Wolken kommen sehen (61). Deneffe.

Buri, Fr., Die Bedeutung der neutestamentlichen Eschatologie für die neuere protestantische Theologie. gr. 8° (VII u. 191 S.) Zürich und Leipzig 1935, M. Niehans. — Der Schüler des Berner Theologieprofessors M. Werner gibt einen Überblick über die eschatologischen Richtungen des Nach-Ritschlchen-Protestantismus. Die zwei Hauptrichtungen entfernen sich beide wesentlich von der neutestamentlichen Eschatologie. Diese ist, wie im engen Anschluß an A. Schweitzer hervorgehoben wird, Naherwartung der neuen Welt, deren neues Werden in Christus schon begonnen hat. Die Art dieser Erwartung ist freilich bereits in den einzelnen Schriften des N. T. verschieden. Auch hier werden im allgemeinen die Gedanken Schweitzers über den Unterschied der Erwartung Jesu, des Paulus, des Johannes vorgetragen. Die neuere protestantische Theologie hat nun, gezwungen durch das Nichtkommen der Parousie, entweder die Naherwartung überhaupt ausgeschaltet und so die Eschatologie zu einer bloßen Enderwartung gemacht oder sie hat, wie die dialektische Theologie, in dialektischer und überzeitlicher Gegenüberstellung von Zeit und Ewigkeit in jedem Augenblick die Nähe zwar gewahrt, dafür aber jede Endentwicklung fallen gelassen. B's Lösung schließt sich wiederum eng an Schweitzer an: Das Wesentliche aller Eschatologie ist, wie es alle Systeme zeigen, der Wille zur Lebensvollendung. Zu ihm

drängt die Unvollkommenheit der Welt und des Lebens. Diesen Willen muß nun jede Zeit in der ihr eigenen Sprache ausdrücken; also Jesus und Paulus in der ihnen gegebenen der spätjüdischen Apokalyptik. Zwar sind sie dabei in der Naherwartung des neuen Kosmos einer „Illusion" zum Opfer gefallen. Aber das war unwesentlich, da sie dazu nur die Form ihrer Ausdrucksweise führte. Moderne Eschatologie hat also auch im neutestamentlichen Schrifttum zwischen Wesen (Wille der Lebensvollendung, vor allem ethisch gesehen) und äußerer Form (Apokalyptik) zu unterscheiden. Sie muß jetzt das Wesen in ihrer Sprache ausdrücken: „Ehrfurcht vor dem Schöpfungsgeheimnis als demütige Anerkennung der unauflösbaren Rätselhaftigkeit der Welt und gleichzeitig Ehrfurcht vor dem Schöpfungsgeheimnis als Wirken im Sinne der Ehrfurcht vor dem Leben" (170). Denn „nicht von einem Weltende, wie die neutestamentliche Eschatologie es voraussetzt ... können wir angesichts unserer realen Wirklichkeitssituation reden, sondern von der ewig gegenwärtigen Schöpfungswirklichkeit des lebendigen Gottes" (166). Daher wird eine auf dem Geheimnis der Schöpfung beruhende Wirklichkeitsaussage „sich von allem illusionären Phantastereien fernhalten und sich in der Anerkennung dieses Schöpfungsgeheimnisses bescheiden und weder über seinen Anfang noch über sein Ende etwas aussagen zu können sich anmaßen" (167). B. ist sich bewußt, daß diese rein ethische Eschatologie des Willens nach Lebensvollendung in deutlichem Gegensatz zur neutestamentlichen Auffassung steht: „Wenn es um die Wahrheitsfrage geht, so ist biblisch oder nichtbiblisch kein Kriterium" (171). „Die neutestamentliche Eschatologie ist uns nicht die Norm, aber sie erweist sich auf ihren wesensmäßigen Inhalt gesehen als der Norm gemäß. Die Norm aber ist das auf das Wirklichkeitserleben gegründete Erkennen" (Ebd.). — Man wird nur dann zu einer echten Lösung der Frage kommen, wenn man nicht bereits im Ansatzpunkt mit der Eschatologie Schweitzers einseitig einzelne Schriftstellen herausnimmt und aus ihnen eine „Naherwartung" a priori konstruiert. Im Gesamtzusammenhang gesehen haben diese Texte nur den Sinn des bereits hereingebrochenen Gottesreiches zugleich mit der Sehnsucht des baldigen Endes und der Überzeugung, daß der Herr plötzlich wie der Dieb in der Nacht kommen werde. Das ist dann aber keine „Illusion" Christi oder der Apostel mehr (Vgl. ausführlich darüber H. Dieckmann, De ecclesia II, Freiburg 1935, 47 ff.). Der Wert des Buches besteht somit im negativen Teil: der Darstellung und Kritik der übrigen protestantischen Eschatologien. Hier kann man einen guten Überblick über die verschiedenen Auffassungen gewinnen.

Weisweiler.

Gerster a Zeil, Th. Villanova, O. M. Cap., Infernus. Tractatus dogmaticus iuxta sensum S. Bonaventurae. 8° (IV u. 176 S.) Turin 1936, Marietti. *L* 7.—. — In Fortsetzung seiner Arbeit über das Fegfeuer (Vgl. Schol 8 [1933] 306) stellt der Verf. in ähnlicher Weise wie es bei dem oben besprochenen Werk über die Letzte Ölung geschah, die katholische Lehre über die Hölle unter besonderer Berücksichtigung Bonaventuras dar: Existenz, Ort, Subjekt, Strafen im Allgemeinen, die Strafe des Verlustes, die Strafe der Sinne, ihre Ewigkeit und schließlich die innere Verfassung des Verdammten mit seiner Verhärtung im Bösen. Im „Waschzettel" wird die Arbeit vor allem den Predigern empfohlen. Sehr gut, wenn sie einen schnellen Einblick in die katho-

lische Lehre und die Ansichten Bonaventuras gewinnen wollen. Schade, daß auch hier die neuere Literatur zu kurz kommt. Das wird sich aber in einer folgenden Auflage leicht nachholen lassen. Die Nummern aus Denzinger stammen noch aus der 9. Auflage und sind seit der 10. (1908) geändert. Weisweiler.

5. Grundlegendes aus Moral und Kirchenrecht.

Miscellanea Vermeersch. Scritti pubblicati in onore del R. P. Arturo Vermeersch S. J. Vol. I. Studi di Teologia morale e Diritto canonico. 8° (XXII u. 454 S.); Vol. II. Studi di Diritto civile e Sociologia (Analecta Gregoriana IX). 8° (406 S.) Rom 1935, Pont. Univ. Gregoriana. — Von der des inzwischen Heimgegangenen würdigen, reichhaltigen Ehrengabe sei wenigstens der Hauptinhalt angedeutet. Merkelbach handelt über die Methode der Moraltheologie, Lottin lehrgeschichtlich über die Indifferenz sittlicher Akte, Alb. Schmitt über die Gewissensverpflichtung zur katholischen Aktion, Creusen über das ‚Unrecht' des Ungeborenen, Damen über die Almosenpflicht, Eugen Duthoit über die Erlaubtheit der Geldentwertungspolitik, von Nell-Breuning über die Preisgerechtigkeit, Alb. Müller über gewisse Vertragsvergütungen, Grabmann über den Dialog De custodia virginitatis des Kartäusers Michael von Prag, Davis über Heinrich VIII. und Luther, Ryan über den Geburtenrückgang in Amerika, Le Bras über Pontas Berufs-Gewissenserforschung (1724), Schaefer über die Grundbegriffe des Ordensstandes, de Ghellinck über das öffentliche Bekenntnis des Glaubens nach Basilius, Herman über das Eherecht bei Ritenverschiedenheit, Bierbaum über das Missionsrecht seit 1917, Bouscaren über die Geltung des c. 1125 außerhalb der Missionsgebiete, Vromant über das geschriebene Missionsrecht vor 1917, Haring über das bischöfliche Einspruchsrecht gegenüber kirchlichen Erlassen, Vidal über das ius postliminii etwa bei früherem Ordensvermögen, van Hove über Giltigkeitsbedingungen bei Reskripten, Bruggaier über die Besetzung der deutschen Bischofsstühle (vgl. dazu Klaus Mörsdorf, Das neue Besetzungsrecht der bischöflichen Stühle, Bonn 1933), Bidagor über animus im Kirchenrecht, Cappello über kirchliche Gerichtsfähigkeit von Nichtkatholiken, Maroto über das Verhältnis zwischen Exequienkirche und Grabstätte, Bertola über die Berechtigung zur Eheklage, Albertario über die juristische Person im römischen Rechte, Riccobono über die Entwicklung der römischen Rechtsformalitäten, Melch. Roberti über das Alimentenrecht im römischen Recht und bei den Vätern, Bussi über den kirchlichen Eigentumserwerb ohne Übergabe (vgl. dazu die entsprechende Erleichterung bei formlosen Schenkungen: l. 36 u. 34 C. 8, 53), van der Essen über Alexander Farnese als Statthalter der Niederlande, Defourny über die aristotelische Staatsidee, Ruiz del Castillo über die Demokratie, Carton de Wiart über den belgischen Liberalismus, De Visscher über das heutige Völkerrecht, de la Brière über die bürgerliche Toleranz, Schilling über die soziale Gerechtigkeit bei den Vätern, Zaragüeta y Bengoecha über ‚das Seine' im Gerechtigkeitsbegriff, Dabin über die Familie (z. B. über das Abstimmungsrecht der Familie; seine Auffassung, die Familie sei keine juristische Person und überhaupt keine societas, wird sicher Widerspruch erfahren), Harmignie und Fallon über den Arbeitslohn, Messner über die Wirtschaft in der berufsständischen Ordnung, Archambault und

Parsons über die soziale Bewegung, jener für Canada, dieser für die Vereinigten Staaten, La Farge über die Rassenfrage in Amerika, Desbuquois über das soziale Apostolat, Scremin über die Abolitionsfrage. — An mehreren Stellen (I 41, 75 Anm. 27; II 195—201) wird auf das debitum legale des Almosens nach 2, 2 q. 118 a. 4 ad 2 verwiesen. Nach dem hl. Thomas entspricht dem debitum legale nicht notwendig und unmittelbar eine iustitia legalis, wenn diese auch damit verbunden sein kann; vgl. Schol 12 (1937) 204 ff. Das debitum legale ist das nach göttlichem oder menschlichem Rechte geschuldete debitum rigorosum iuris (Johannes a S. Thoma, in 2, 2 q. 81 Introductio). Nach 2, 2 q. 66 a. 7 gebührt kraft natürlichen Rechtes der Überfluß den Armen, ist aber nach eigenem Ermessen zu verteilen. Gemmel.

Ter Haar, Fr., C. SS. R., Casus Conscientiae de praecipuis huius aetatis vitiis eorumque remediis. gr. 8° (VII u. 201 S.) Turin-Rom 1936, Marietti. *L* 10.—. — Der Verf. setzt seine früheren moraltheologischen Veröffentlichungen (vgl. Schol 4 [1929] 111; 11 [1936] 313) mit diesen Casus in glücklicher Weise fort. Die behandelten Fälle sind praktisch, nicht künstlich kompliziert und gedrechselt, sondern dem Leben abgelauscht. Manchmal erwecken sie sogar beim ersten Lesen den Eindruck des „ganz Gewöhnlichen", und erst die gründlichen Darlegungen, die der Verf. daran knüpft, bringen dem Beichtvater wieder in Erinnerung, welch ausgebreitetes Wissen und sicheres Urteil auch die „Alltäglichkeiten" des Beichtstuhls erfordern. Behandelt werden Fragen über mangelhafte oder zweifelhafte Disposition des Poenitenten, Verfehlungen gegen den Glauben, Glaubenskälte und Zweifel, Fluchen, Pollutio solitaria, Ehemißbrauch und soziale Verfehlungen. Damit sind jedesmal die einschlägige moraltheologische Lehre und wertvolle pastorale Anweisungen verbunden, alles von hl. Ernst getragen und praktischer Erfahrung erleuchtet. Beachtenswert ist der Abschnitt über geschlechtliche Aufklärung (100 ff.), de candidato sacerdotii vitio turpi dedito (110—27) unter Verwertung der neuesten Erlasse des Hl. Stuhles, und über den onanismus coniugalis (127—75). In der Beurteilung der Methode Knaus-Ogino zeigt T. kluge Zurückhaltung. S. 134 ist er der Auffassung, daß die bekannte Entscheidung der Ehe-Enzyklika Casti Connubii über die sittliche Unerlaubtheit des Ehemißbrauchs eine definitio ex cathedra sei. S. 142 wendet er sich scharf gegen die von manchen Autoren unter bestimmten Bedingungen gestattete copula imperfecta cum periculo pollutionis. Ob das S. 9 f. Gebotene über die confessio valida sed informis alle befriedigen wird, ist fraglich. Jedenfalls sind die Worte des hl. Thomas doch wohl etwas zu sehr von ihrem geschichtlichen Hintergrund losgelöst, aus dem heraus sie erst ihren Sinn erhalten. Bei der pastorellen Behandlung des consuetudinarius in sexto würde ein weitergehendes Berücksichtigen der modernen Jugend- und Sexualpsychologie vielleicht doch zu etwas anderen Ergebnissen und Weisungen führen. Zeiger.

Roeder, R., Savonarola. Eine Untersuchung über das Gewissen. (Aus dem Englischen übersetzt.) 8° (350 S.) Wien 1936, H. Fischer. br. *M* 4.80. — Das Buch bietet trotz des Untertitels keine Untersuchung über das Gewissen, weder eine moralphilosophische noch moraltheologische. Die wäre ja, an dem außerordentlichen Lebensschicksal des Savonarola entwickelt, von höchstem Reiz. Dennoch kann das Buch auch dem Theologen reiche

Anregung geben. Ist sein Verfasser auch ein Skeptiker in allen sittlichen und religiösen Fragen und in katholischen Dingen gelegentlich Mißverständnissen unterworfen; mag er auch keine neuen Dokumente beibringen und die Geduld des Historikers auf die Probe stellen, weil er für seine Deutungen und Urteile keine Belege gibt: er ist aber ein hervorragender Psychologe. Das tragische Leben und Sterben des Priors von San Marco wird in seinem inneren Geheimnis wohl etwas erhellt, und die Geschichte seines Gewissens, da er sich zum prophetischen Erneurer von Welt und Kirche berufen und gebunden glaubte, wird mehr verständlich. Freilich nicht bis zum Letzten. Der Moraltheologe wird bei diesem Buch nachdenklich werden, wenn er selbst über den unglücklichen Mönch urteilen soll; aber auch bei jedem Urteil — nicht über Grundsätze — sondern über ein Menschenleben. Quid est homo? Böminghaus.

Niedermeyer, A., Grundriß der Pastoralmedizin, 1. Teil: Pastoralpsychiatrie. 8° (168 S.) Paderborn 1936, Bonifacius-Druckerei. kart. *M* 4.—. — Nachdem im Jahre 1935 die pastoralmedizinische Propädeutik, die in die Grundlagen der Pastoralmedizin und -Hygiene einführen will, erschienen ist, legt N. nun den ersten Band seiner Pastoralmedizin vor. Es ist ein Grundriß, kein Handbuch; nicht als ob damit die Notwendigkeit eines ausführlicheren Werkes geleugnet würde, im Gegenteil! Aber der Probleme sind so viele und ihre Behandlung so schwer, daß eine Auswahl unbedingt notwendig war. Folgten die Autoren früherer Werke, etwa Capellmann-Bergmann, in ihrem Aufbau der Einteilung der Moralisten: (De principiis), de praeceptis, de sacramentis, so zieht N. medizinische Gedankengänge vor. Der Lehrstoff der Medizin ist gewöhnlich so eingeteilt: der gesunde Mensch, der kranke Mensch, die Behandlung der Krankheiten, andere Fragen. So haben wir hier: Grundfragen der medizinischen Psychologie, eine kurze Psychopathologie, Psychotherapie und endlich Grenzzustände. Unter „medizinische Psychologie" versteht der Verf. die Gesamtheit all dessen im menschlichen Seelenleben, was für das Verständnis krankhafter körperlicher und geistiger Zustände bedeutsam ist. Die Eigenschaft des Werkes als Grundriß legt eine kurze Behandlung der Psychologie nahe; dennoch aber will es mir so scheinen, als wäre es gut, einige Abhandlungen dieses Kap. ausführlicher darzustellen. Für den Mediziner sind besonders wichtig die Aufsätze „Der Begriff der Seele" und „Eigenschaften der menschlichen Seele". Es wäre wohl gut, hier darauf einzugehen, warum die Scholastik zu ihrer Auffassung kommt; es könnte dann etwa der Aufsatz „Anderweitige Definitionsversuche" ganz wegfallen, wenn nicht etwa auch hier auf die Gründe eingegangen werden sollte, warum derartige Erklärungsversuche unmöglich sind. Immerhin wird der Mediziner auch so die Notwendigkeit erkennen, sich eingehender mit diesen Dingen zu beschäftigen. — Sehr gut ist das 2. Kap. Während das 1. mitunter nur eine Zusammenstellung mehrerer Autoren ist, werden hier einheitliche Darstellungen der verschiedenen Krankheitsbilder geboten, die nicht nur dem Geistlichen dienen, sondern auch dem Mediziner wegen ihrer prägnanten Kürze zur schnellen Orientierung sehr erwünscht sein werden. — Das 3. Kap. bringt die Grundfragen der Psychotherapie. Es ist sehr zu begrüßen, daß der Verf. großes Gewicht darauf legt, zu einer prinzipiellen Klarheit in diesen Grundfragen zu kommen; d. h. welche Stellung kommt dem Arzt,

welche dem Priester zu, wo und wie haben beide zusammenzuwirken, warum ist eine von vielen Ärzten geübte Methode, etwa die Psychoanalyse, in ihrem Kern falsch, was kann man trotzdem von ihr lernen und gebrauchen? S. 131 betont er mit dankenswerter Offenheit, daß nicht bloß medizinische Kenntnis vom Arzt erfordert wird, sondern seine weltanschauliche Einstellung in vielen Fällen einfachhin ausschlaggebend ist. Die Psychoanalyse will den Arzt zum „Magier einer entgötterten Welt" machen (Paneth); jeder wahre Arzt wird aber die Erniedrigung zum Magier ablehnen. Wenn zu ihm, wie es ja oft geschieht, Kranke kommen, die zum Seelsorger gehen sollten, so ist es seine Aufgabe, dafür die Wege zu bereiten; ebenso wie ein guter Seelsorger ein Auge dafür haben sollte, daß in bestimmten Fällen eine körperliche Behandlung nötiger ist als eine seelische. — Das im 4. Kap. über Mystik Gesagte ist arg kurz und theologisch nicht klar genug formuliert. Nicht das Einswerden der Seele mit Gott ist schon Mystik, sondern die innere Erfahrungserkenntnis (cognitio experimentalis); über die Unmittelbarkeit dieser Erkenntnis: disputant theologi. Ich halte es auch nicht für glücklich, zur Illustration dieses Kap. den Fall Konnersreuth heranzuziehen. Der Kampf darüber ist, gerade wegen der gegenteiligen Behauptungen von beiden Seiten, noch nicht abgeschlossen. Der Verf. selbst bemüht sich, ein ganz ruhiges, objektives Urteil abzugeben, aber es ist ja fast unmöglich, einen solchen Fall der Gegenwart, der so heiß umstritten wird, richtig zu beurteilen. Sehr gut aber ist es, daß der Verf. sich um die Lösung der grundsätzlichen Fragen bemüht, die hier zu einer Klärung drängen. Aufgabe der Medizin sei es, Tatsachenmaterial beizubringen; die Entscheidung darüber, ob es sich um natürliche oder übernatürliche Vorgänge handelt, ist nicht ihr Gebiet. Aber gerade die Tatsachen, die von vielen als gesichert hingestellt, die als übernatürlich angesehen und so ausgewertet werden, bieten andern den Anlaß, alles rein natürlich und äußerst menschlich auszulegen. — Wenn ich so meinte, einige Ausstellungen machen zu sollen, so möchte ich dadurch doch der Beurteilung des Ganzen in gar keiner Weise Eintrag tun. In seiner Gesamtheit ist das Werk ohne Frage von hohem Werte und ich wünsche es in die Hände recht vieler Ärzte und Theologen. Hapig.

Weinzierl, K., Die Restitutionslehre der Frühscholastik. 8° (VIII u. 200 S.) München 1936, Max Hueber. *M* 6.80. — Gegenstand der Arbeit ist die wissenschaftliche Entwicklung der moraltheologischen Lehre über die Wiedererstattungspflicht in der Frühscholastik, d. h. des ganzen 12. Jh. und des ersten Viertels vom 13. Jh. Früher schon hatte der Verf. die kanonistische Seite des Themas nach dem heute geltenden Kirchenrecht dargestellt (Rückgabepflicht nach kanonischem Recht, Freiburg i. B. 1932). Unter Heranziehung sehr vieler ungedruckter Quellen untersucht er hier auf breitester, geschichtlicher Basis die Lehre der alten Bibelglossen und Kommentare zu beiden Testamenten, bes. auch den Evangelienkommentar des Petrus Cantor, die Schriften der damaligen Gelehrten des römischen Rechts, von den Kanonisten das Decretum Gratiani, die erreichbaren Dekretisten und die alten Dekretalensammlungen vor Gregor IX., einige Beichtsummen, endlich die systematischen Theologen der Zeit, beginnend mit den Schulen des Anselm v. Laon und Wilhelm v. Champeaux bis zu Wilhelm v. Auxerre. Schon diese knappe Übersicht zeigt, welche beachtenswerte Arbeitsleistung und Forschungsfrucht in dem Werk zu finden

ist. Das doppelte Verdienst des Verf. scheint uns vor allem darin zu bestehen, daß er einmal die bisher so stiefmütterlich behandelte Geschichte der katholischen Moraltheologie zu fördern unternahm, dann daß er dies in so gründlicher Weise tat, so daß sein Werk eine unentbehrliche Fundgrube bleiben wird, besonders weil er schwer zugängliche Quellen erschlossen hat. — Um so bedauerlicher ist es, daß die Einteilung und Darbietung des Stoffes leider einen methodischen Mangel zeigt. Man würde bei einer so ausgebreiteten und vielverzweigten Lehre, wie es die Wiedererstattungspflicht ist, erwarten, daß sie in ihren einzelnen Aufbauelementen und Lehrstücken dargelegt und deren innere Entwicklung in geschichtlichen Stufen aufgezeigt würde. Statt dessen gibt der Verf. einen, gewiß jedesmal sehr guten Aufriß der einzelnen Schriftsteller und Werke mit allem, was sie über das Thema gesagt haben. Dadurch gewinnt man wohl ein Bild vom Lehrsystem einzelner Autoren — was man ja eigentlich in erster Linie gar nicht erwartet —, aber nicht ein innerlich geschlossenes Entwicklungsbild der gesamten Restitutionslehre nach ihren einzelnen Stücken. Letzteres muß sich der Leser immer erst mühsam selber zusammenstellen, da naturgemäß auch die kurze Zusammenfassung der Ergebnisse am Schluß des Buches den Mangel nicht mehr ganz zu beheben vermag. Und doch wäre gerade in diesem, ebenso spekulativ wie positiv verwickelten Lehrgebiet ein ideengeschichtlicher Aufbau die reizvollste Aufgabe gewesen, während nun wegen der vielen behandelten Einzelschriften die Darstellung an ermüdenden Wiederholungen und an Unübersichtlichkeit leidet und eine gewisse Unbefriedigtheit im Leser zurücklassen. Wir würden es sehr bedauern, wenn die folgenden Veröffentlichungen des tüchtigen, gründlichen Forschers durch derartige, an sich leicht zu behebende Mängel an Wirkkraft wiederum einbüßen würden.

Zeiger.

Rusch, B., Die Behörden und Hofbeamten der päpstlichen Kurie des 13. Jahrhunderts (Schriften d. Albertus-Univ., herausg. v. Königsberger Univ.-Bund. Geisteswissenschaft 1. Reihe. Bd. 3). gr. 8° (VIII u. 148 S.) Königsberg 1936, Ost-Europa-Verl. Kart. *M* 6.20. — Die sorgfältige Zusammenstellung dient der Kenntnis des Rom eines der wichtigsten Jahrhunderte und ist lehrreich für das Verständnis der Entwicklung der römischen Kongregationen. Die Arbeit beschränkt sich auf die besoldeten Kurialbeamten so daß z. B. die Kardinäle ausscheiden. Größere Zusammenhänge, wie die Wendung der päpstlichen Hoftechnik von Byzanz nach Paris, werden nur angedeutet. Irrtümlich schreibt R. mit Haller (und z. B. Burdach: ZKG 55, III. Folge 6 [1936] 460) Innozenz III. die erstmalige Verkündigung der ‚plenitudo potestatis' für das Papsttum zu (136); bereits Leo der Große findet diese, von ihm richtig verstandene, Macht beim Papste (ep. 14, 1). Zu den zutreffenden Bemerkungen über den Unterschied von *consilium* und *assensus* (53 Anm. 323) vgl. den Abschluß der Entwicklung des Sprachgebrauchs CIC c. 105.

Gemmel.

Fournier, E., Questions d'histoire du Droit Canonique. I. Gloses et Commentaires sur les Constitutions de Grégoire X. — François de Verceil. II. Les Recueils de décrétales ‚extravagantes' de 1234 à 1294. kl. 8° (46 S.) Paris 1936, Recueil Sirey. — F. entdeckte zu Saint-Omer zwei handschriftliche Kommentare zu den Konstitutionen Gregors X. Der eine stammt von Franciscus Vercellensis, in dem man mit v. Schulte bisher fast nur den Kommen-

tator Gregors IX. sah und über dessen Leben man nun Näheres erfährt. — Im zweiten Teil weist F. nach, daß z. B. auch in den Kollektionen der Dekretalen Innozenz IV. die Einreihung in die Dekretalen Gregors IX. nur dann gemeinrechtliche Promulgation bedeutete, wenn letztere ausdrücklich betont wurde. F. klärt den Begriff und den Bestand der ‚Extravaganten' des 13. Jh. — Es sei beigefügt: Demnach müßte ‚promulgabant' in der Bulle Bonifaz VIII. Sacrosanctae im strengeren Sinne gedeutet werden (gegen v. Schulte, Die Geschichte der Quellen II, 1877, 31 A. 6). Da ferner nach F. (38) Die Dekretale Is, qui monasterium endgiltig Innozenz IV. zuzuschreiben ist, gilt Friedbergs Bemerkung Corp. I. C. II 1050 f. nicht mehr. Gemmel.

Vermeersch-Creusen, S. J., Epitome Iuris canonici cum commentariis ad scholas et ad usum privatum. Tomus III. Libri IV. et V. CIC. Indices generales. Ed. 5. accurate recognita (Museum Lessianum, Sect. Théol.). gr. 8° (XIV u. 472 S.) Mecheln 1936, Dessain. *Fr* 36.—. — Die neue, von Creusen bearbeitete Auflage hält wie die früheren gleichmäßig die Mitte ein zwischen zu großer theoretischer Ausführlichkeit und zu knapper Kürze; die wichtigen Erklärungen und zuverlässige Literaturangaben werden geboten, zudem sorgfältige Indizes über alle drei Bände. Eine Änderung liegt z. B. vor bei den poenae ab homine, denen ponae l. s. auch bei einem praeceptum nicht mehr zugerechnet werden. C. nennt gegen Vermeersch die Leugnung des ursprünglichen Rechtes der Kirche, zeitliche Strafen zu verhängen, eine sententia erronea. Zu n. 401 Anm. 1: Auch der hl. Thomas sieht den Strafzweck zunächst im bonum commune, 1, 2 q. 87 a. 1. — n. 535 scheint nicht eine einheitliche Ansicht darüber vorzuliegen, ob die Geheimhaltung bei den verbotenen Gesellschaften für die Kirchenstrafe wesentlich ist. — n. 551 hätte auf die Auseinandersetzung Gemelli-Vermeersch über die abortus-Frage hingewiesen werden können. Gemmel.

Del Giudice, V., Istituzioni di diritto canonico. Terza ed. interamente rifatta. gr. 8° (XX u. 292 S.) Mailand 1936, Giuffré. — Die Darstellung dient vor allem der Einführung der italienischen Rechtsstudenten in das Kirchenrecht. Deshalb werden stets in Kürze die italienische Gesetzgebung und die italienische Gestaltung des kirchlichen Lebens, z. B. der Katholischen Aktion, berücksichtigt. Der praktische Zweck ließ auch den Gang des Codex zurücktreten gegenüber einem ‚systematischen' Aufbau. Nach Darstellung der Methode und der Quellen des Kirchenrechts und zutreffender, kurzer dogmatischer Grundlegung werden Wesen und Verfassung der Kirche geschildert; öffentliches und privates Kirchenrecht werden unterschieden. Dem katholischen Staat gegenüber wird das ‚Koordinationssystem' der colligatio vertreten. Es folgen Ausführungen über das Recht der physischen und rechtlichen Personen in der Kirche, den Klerus, die kirchliche Gesetzgebung und Ämterverwaltung, die Hierarchie, die Ordensleute und Laienvereinigungen; die Katholische Aktion wird den piae uniones zugeordnet. Sodann wird die Lehramtsbetätigung, das Rechtliche der Sakramente und des Kultus und die kirchliche Güterverwaltung geschildert; letzterer Darstellung ist ein guter geschichtlicher Überblick beigegeben, in dem die Stutz'sche Eigenkirchentheorie zurücktritt; auch wird hier mit Recht betont, daß in c. 1529 nicht nur das bürgerliche Vertragsrecht, sondern in ähnlichem Sinne das Territorialrecht überhaupt ‚kanonisiert' wird. Den Ab-

schluß bilden das Prozeß- und Strafrecht. — Das sorgfältig gearbeitete, gedrängte, aber umso übersichtlichere Werk entspricht durchaus dem Zwecke, Juristen und ähnliche Kreise in die praktisch wichtigsten Fragen des Kirchenrechts einzuführen. Die weitgehende Übereinstimmung zwischen Kirchen- und Staatsrecht in Italien dürfte angesichts der Bedeutung des heutigen Italien dem Buche auch außerhalb Italiens Freunde erwerben. — Ob der Ausdruck ‚Koordinationssystem' für die richtig geschilderte Beziehung zwischen Kirche und Staat nicht mißverständlich ist? — Das Konkordat soll ferner als Akt des äußeren Rechts erst durch einen Akt der innerstaatlichen Gesetzgebung verpflichtend werden (34); hierin ist wohl Wagnon's Meinung vorzuziehen: Concordats et Droit international, Gembloux 1935, 202 ff. Das Konkordat kann eben giltig nur durch jene Verfassungsbehörde abgeschlossen werden, die auch für die innerstaatliche Gesetzgebung verantwortlich ist, die sich selbst nicht widersprechen kann, ohne wortbrüchig zu werden. — Die Katholische Aktion unterscheidet sich von den bisherigen Laienvereinigungen wohl wesentlich dadurch, daß sie nicht bloß kirchlich errichtet und anerkannt ist wie jene, sondern mit öffentlich-rechtlichem Beamtenauftrag ausgerüstet ist. — Bei der sehr zutreffenden Ausführung über das Impotenzhindernis müßte heutzutage wohl die Sterilisation berücksichtigt werden. Bei der Verschollenheitsfrage könnte auf L. Kaas, Kriegsverschollenheit und Wiederverheiratung 1919, verwiesen werden. Gemmel.

Keller, M., Katholische Aktion. Eine systematische Darstellung ihrer Idee. 3. Aufl. 8° (123 S.) Paderborn 1936, Schöningh. br. *M* 1.80. — Das hierarchische Apostolat an allen Menschen ist unübertragbar. Ein Laienapostolat, Katholische Aktion, kann es darum auch nur in Abhängigkeit von der Hierarchie geben. Nun hat die Hierarchie selbst in ihrer höchsten Vertretung die Laien zu diesem Apostolat aufgerufen. Katholische Aktion ist also nunmehr eine amtliche, ‚öffentlich-rechtliche' kirchliche Einrichtung. (Vgl. dazu: Seb. Tromp S. J., PeriodMorCanLit 25 [1936] 19*, 111*; ähnlich V. M. Pollet O. P., Ang. 13 [1936] 456). Das Ziel der heiligen Laiensendung ist, wie das des Apostolates der Hierarchie selbst, die Erhöhung des Königtums Christi in den einzelnen, in den Familien und im gesamten öffentlichen Leben. So sehr dieses Ziel zugleich dem Wohl der Staaten dient, so bleibt es doch stets übernatürlich. Freilich erstreckt sich die Katholische Aktion des Zieles wegen auch auf alle geeigneten Mittel; sie wird indirekt selbst scheinbar rein profane Gebiete berühren, soweit das gottgegebene Ziel es erheischt. Der engere, amtlich beglaubigte Kreis der Katholischen Aktion wird auch zwecks Stärkung und Vereinheitlichung der Stoßkraft das übrige reiche katholische, rein religiöse oder kulturell-berufliche, Verbandsleben, das unangetastet bleibt, in seinen Auftrag miteinbeziehen. K. betont, solche Sendung setze tiefe Innerlichkeit, Verbundenheit mit dem eucharistischen Heiland voraus. Das Buch ist darauf angelegt, der Katholischen Aktion diese innere, begeisterte Seele zu geben. Bei aller theoretischen Gründlichkeit, die auch aus den zahlreichen treffenden Quellenbelegen hervorgeht, spricht es zugleich aus der Praxis, wie vor allem der Anhang über die Katholische Aktion im Bistum Osnabrück beweist. All dieses wie auch die allen verständliche Art macht die Schrift zu einer willkommenen Ausrüstung für die zu dem großen Kreuzzug der Zukunft Berufenen. Gemmel.

Pollet, V. M., O. P., De Actione Catholica principiis theologiae thomisticae dilucidata: Ang. 13 (1936) 442—483. — P. untersucht zunächst das soziologische Wesen der Katholischen Aktion. Die causa formalis ist der Auftrag der Kirche, der die ‚participatio', Teilnahme der Laien am hierarchischen Apostolat, herstellt. Diese Teilnahme erstreckt sich eigentlich und zunächst (proprie ac directe: 455 Anm. 1, auf S. 456) auf das Lehramt, nicht auf die Weihe- oder Leitungsgewalt. Dann wird das Verhältnis der Katholischen Aktion zur Kirche im charismatischen und zugleich rechtlichen Sinne bestimmt. Die Verpflichtung zur ‚amtlichen' Katholischen Aktion geht nicht über einen Rat hinaus, was natürlich die Verpflichtung des Liebesgebots für eine Katholische Aktion ‚im weiteren Sinne' nicht aufhebt; vgl. dazu Alb. Schmitt (Miscell. Vermeersch I, Rom 1935, 37 ff. und Noldin-Schmitt, Summa theol. mor. II[24], Innsbruck 1936, n. 99, S. 102 ff.), der nur vom Gebot spricht, von der Sendung aber fast ganz absieht. Den Abschluß bildet das große Ziel: Die Verchristlichung des Staates und der Völkerwelt. — Diese Durcharbeitung der sorgfältig angegebenen Quellen und der einschlägigen Literatur im Lichte der Lehre des hl. Thomas verdient Beachtung. Ob jedoch gerade nach letzterem die causa formalis einer Gemeinschaft in ihren Ursprung, hier den Auftrag, zu setzen ist? Auch die Kirche ist von Christus gesandt; ist diese Sendung ihre Wesensform? Ist die Wesensform der Ehe das Fortpflanzungsgebot? Ist die Wesensform des natürlichen Sittengesetzes sein Ursprung, seine ‚Teilnahme' am ewigen Gesetze? Nach dem hl. Thomas ist die Form jeder Ordnungseinheit der ordo in finem. Die allgemeine oder besondere Spezifizierung entspringt darum, wie sonst, dem Ziele, das beim Organismus der Katholischen Aktion im Apostolate und in seinen verschiedenen Formen vorliegt. Wohl entsprechen Recht und Pflicht dieser Zielordnung als Wirkung in ständiger Abhängigkeit der Ursache, jener Sendung. Dieser Ursprung, Auftrag, geht auf die Leitungsgewalt der Kirche zurück, während das Ziel, auf das die Hilfe der Katholischen Aktion sich erstreckt, je nach Möglichkeit allen drei Ämtern des kirchlichen Apostolates zugerechnet werden kann. Gemmel.

Conte de Coronata, P. Matteo, O. M. Cap., Le tiers-ordre franciscain. Législation canonique. Traduction française par le P. A. de Molières, O. M. Cap. 8° (VII u. 484 S.) Turin-Rom 1936, Marietti. *Fr* 20.—. — Coronata ist in der neueren Kirchenrechtsliteratur kein Unbekannter (vgl. Schol 4 [1929] 320; 6 [1931] 640; 7 [1932] 315; 11 [1936] 315). Sein Handbuch für den franziskanischen Dritten Orden, das hier in französischer Übersetzung vorliegt, behandelt: Natur und Ursprung des 3. Ordens, Zulassung und Pflichten der Mitglieder, Leitung, Rechte und Privilegien mit einem genauen Ablaßkalender. Die Darlegung ist klar und gründlich und bedarf bei einem so gewiegten Kanonisten keiner weiteren Empfehlung. Beim Druck sind fremdsprachliche, bes. deutsche Stellen manchmal etwas unter die Räder geraten. Die kurzen Abschnitte über die Entstehungsgeschichte des Ordens würden sicher an Klarheit und Eindringlichkeit gewinnen, wenn die unmittelbaren Vorläufer der Dritt-Ordensbewegung etwas genauer behandelt würden. Dadurch könnten manche Gesetzesbestimmungen an Plastik gewinnen. Vielleicht dürfen wir von dem tüchtigen Juristen C. einmal eine Darstellung erwarten über die strukturelle Eigenart des Dritten Ordens, seine Herkunft aus dem mittelalter-

lichen Genossenschaftswesen und Einflußnahme auf das gesamte spätere Vereinswesen der Kirche. So würde er sich auch deutlicher von der Katholischen Aktion abheben, die anderen Aufbaugesetzen folgt. Zeiger.

Ciprotti, P., De consummatione delictorum attento eorum elemento obiectivo in iure canonico. Pars I. De delictis contra fidem ..., ... religionem, ... auctoritates, personas, res eccl..., ... bonos mores. 8° (102 S.) Rom 1936, Pont. Inst. Utr. Iur. *L* 10.—. — Die durch umfassende, genaue Literaturverweise sich auszeichnende Arbeit, deren Fortsetzung man begrüßen muß, sieht vom subjektiven Bestand bei den Straftaten ab. Das Innere unterliegt übrigens nach C. (n. 1) nicht der Rechtsautorität hienieden. Für die Gegenwart bedeutsam ist seine Anschauung, daß c. 2335 nicht bloß Verbrechen gegen den Staat, sondern auch gegen die Staatsform treffen will. In c. 2315 läßt er die Halbjahresfrist mit Recht beginnen bei der Entziehung der Befugnis zu actus legitimi. — Mit der Lehre, das Innere sei dem kirchl. Recht entzogen, lassen sich die Ausführungen über die innere Zustimmung zu römischen Entscheidungen n. 6 wohl schwer vereinbaren. Die communicatio in divinis des c. 2316 entspricht wohl dem partem habere in sacris des c. 1258 § 1; letzteres wird aber dort nur der aktiven Assistenz gleichgesetzt, wovon in § 2 deutlich eine nur äußere Gegenwart (die wohl verboten sein kann) unterschieden wird. Zu n. 29: Es gibt auch eine mehrfache Wiederholung (iteratio), so daß auch eine 4. Weihnachtsmesse so bezeichnet werden kann. Zu n. 61: Wie das magisterium gehört auch die administratio zur Jurisdiktionsgewalt; letztere ist freilich im Strafrecht streng als die der Ordinarien zu fassen. Die promulgatio römischer Akten, deren Verhinderung durch c. 2333 betroffen wird, ist gewiß, wie C. sagt, streng juridisch zu nehmen; doch ist der Papst in seiner promulgatio nicht ausschließlich an AAS gebunden (c. 9); ferner ist auch die amtliche promulgatio in den Diözesansprengeln (vgl. Dz 1728) streng juridisch. — Statt revocare (z. B. n. 13 Anm. 10) ist wohl richtiger etwa allegare zu setzen. Gemmel.

Restrepo-Restrepo, J. M., S. J., Concordata regnante Sanctissimo Domino Pio PP. XI inita. gr. 8° (XX u. 720 S.) Roma 1934, Pont Univ. Gregoriana. *L* 40.—. — Wohl in keinem Pontifikate wurden soviele Konkordate geschlossen wie unter Pius XI.: zwischen 1922—34 zählt man 16 Kirchenverträge mit 13 verschiedenen Staatsregierungen. Diese äußerlich großen, kirchenpolitischen Erfolge waren von langer Hand vorbereitet; Pius XI. konnte auf dem Gebiet der Kirchenpolitik jene Ideen zu juristisch-praktischer Wirklichkeit werden lassen, die sein großer Vorgänger Leo XIII. theoretisch formuliert (vgl. die Enzyklika Immortale Dei) und in geschickter Diplomatie angebahnt hatte. So erzählen die Nachkriegskonkordate ein Stück Kirchengeschichte; mehr noch: sie haben in greifbare Rechtsformen und klar umrissene Einrichtungen das geprägt, was die kirchliche Lehre der Neuzeit über das Rechtsverhältnis von Kirche und Staat ausspricht und die tatsächliche Lage der heutigen Welt erlaubt. Darüber hinaus ist es unbestrittene Tatsache, daß die Durchsetzung des neuen CJC gerade durch die Konkordate nicht wenig erleichtert wurde, weil der kirchliche Vertragspartner nur auf Grund seines neuen Rechtes verhandelte und auf dessen Wahrung mit allen Mitteln beharrte (vgl. Stutz, Konkordat und Codex in: Sitzungsb. Preuß. Ak. Wiss.; Phil.-hist. Kl. XXXII, Berlin 1930).

— Das Studium der Nachkriegskonkordate ist daher ebenso für den Forscher der Kirchengeschichte und des Kirchenrechts wie für den Kirchenpolitiker anregend und wertvoll. Leider fehlte bisher eine brauchbare Gesamtausgabe der neuen Konkordate, wie sie für die Vergangenheit von 1098—1914 in der verdienstvollen Textausgabe von A. Mercati (Raccolta di Concordati su materie ecclesiastiche tra la S. Sede e le autorità civili, Roma 1918) vorlag. Diese Lücke füllt R. mit seinem umfangreichen Werke aus. Er bietet die 16 Kirchenverträge in ihrem vollständigen, amtlichen Text, und zwar stets in der betreffenden Landessprache, falls sie amtlich benutzt wurde, und in lateinischer, vom Herausgeber mit meisterhafter Klarheit und Sicherheit geschaffener Übersetzung. Außerdem ist allen Fällen, wo der authentische Text nicht schon französisch war, eine Übertragung in dieser Sprache beigefügt, so daß also z. B. das Konkordat mit Lettland französisch und lateinisch, das deutsche Reichskonkordat deutsch, lateinisch und französisch vorliegt. Sehr wertvoll sind die den einzelnen Verträgen beigegebenen Einleitungen, Anmerkungen und Hinweise, die den Leser in die Verhältnisse des Landes einführen, auf größere Zusammenhänge aufmerksam machen und zu vertieftem Studium anregen. Eine kleine, jedoch gut ausgewählte Bibliographie ergänzt glücklich die Ausgabe. Im ganzen: ein Werk, das jeder kanonistischen Bibliothek notwendig, den kirchenrechtlichen Seminarübungen höchst wertvoll sein wird. Zeiger.

Seeberg, R., Staat und Kirche in der Gegenwart. Eine prinzipielle Besinnung aus dem Jahr 1935 in einem Kapitel der ‚Ethik' von R. S.: ZKG 55 (1936) 1—16. — Das ‚Testament' des nunmehr Verstorbenen verdient Beachtung. Obwohl die Kirche vom Geiste Gottes geschaffen und geleitet ist, gibt es nach S. kein göttliches Kirchenrecht. Wohl aber verteidigt er gegenüber Sohm ein Recht der Kirche als rein menschlicher Gemeinschaft. Dieses Kirchenrecht ersteht aber erst durch die Anerkennung des Staates (3). Der einen evangelischen Reichskirche steht S. sympathisch gegenüber; der Pfarrerstand biete in der Bekenntnisfront unangebrachte Hemmungen. — Eine solche rechtspositivistische Auffassung eines rein menschlichen Kirchenrechts fände auch nicht den Widerspruch Sohms. Die Folgerungen dieses Rechtspositivismus, der heute veraltet erscheint, vorab auf religiösem Gebiete sind allzu offenbar. Gemmel.

Ludwig, W. A., Staat und Kirche im Vertrag. Inhalt und Natur des Vertrages vom 15. November 1924 zwischen dem Bayerischen Staate und der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern rechts des Rheins. 8° (XXII u. 89 S.) Borna 1936, Noske. geb. *M* 3.—. — Die äußerlich nicht umfangreiche Schrift bringt nach geschichtlicher Einleitung eine gedrängte, gründliche Durcharbeitung des genannten Vertrages, stets mit Hinweisen auf das katholische bayerische Konkordat und die Weimarer Verfassung sowie mit umfassender Quellen- und Literaturangabe (bis 1933). Besondere Aufmerksamkeit erfährt der für die Frage grundlegende Begriff der ‚öffentlich-rechtlichen Körperschaft' sowie die Natur des Staats-Kirchen-Vertrags. Letzterer ist nach L. nicht dem Verwaltungs- oder Völkerrecht, sondern der Rechtssetzung koordinierter Kulturmächte zuzuweisen. — Wenn das Ganze, wie L. sagt, auch fast nur mehr geschichtlichen Wert hat, so behalten die eindringlichen und zum Teil rechtsphilosophischen Untersuchungen doch bleibenden Wert, zumal obiger Vertrag nach L. „der erste

bedeutsame Versuch [war], das wahre Recht zwischen Staat und evangelischer Kirche zu verwirklichen ... ; die durch ihn gewonnenen Erkenntnisse können richtungweisend für die Gegenwart und Zukunft sein" (89). — Ob freilich L.s Lösung und deren rechtsphilosophische und theologische Grundlagen logisch befriedigen? Er sieht scharf die Mängel vieler bisherigen Lösungen. Ob hier nicht überhaupt eine logische Unlöslichkeit vorliegt? Ob nicht gerade auf kirchenrechtlichem Gebiete die logische Grundfrage des protestantischen Prinzips am schärfsten sich stellt? Wenn das Einzelgewissen höchste Autorität, kann man nicht nach Bedarf eine Gemeindeautorität aufstellen, die vor dem Staate mehr sein soll als eine andere menschliche Rechtsinstitution. L.s Lösung besteht etwa darin, der Evangelischen Kirche und ihrem Vertrag die Stellung zu sichern, wie sie die Katholische Kirche einnimmt, aber ohne dieselben logischen Grundlagen. Der göttliche Ursprung der katholischen Kirchenverfassung läßt den Papst dem Staate gegenüber unabhängig dastehen als Vertreter der geistlichen societas perfecta — und nur in diesem Sinne völkerrechtlich. Man kann Autorität nicht nach Belieben ablehnen und einschalten, ohne logisch die Ordnung aufzuheben. Gemmel.

Schönfeld, W., Der Positivismus und das Kirchenrecht. Eine Entfaltung der Wirklichkeit des Rechts aus dem Gedanken der Gemeinschaft: ArchRSozPh 30 (1936) 14—66. — Ein ernster, programmatischer juristischer Beitrag zu der heute besonders schwierigen Problematik des evangelischen Kirchenrechts. In Hegel'schem Sinne soll echte Rechtsmetaphysik den Positivismus nicht nur vergewaltigen, sondern in Selbstkritik ‚aufheben'. Die metaphysische Vertiefung gilt den positiven Gegebenheiten der Gemeinschaft und der christlichen Offenbarung. Das bloß gesellschaftliche Privatrecht des Ich ist zu überhöhen durch das Volksrecht im Du der Gemeinschaft, welche stets auch, entgegen Höhn's Anschauung, als juristische Persönlichkeit mit ihrer Ehre und Verantwortung aufzufassen ist. Das Ich und Du gelangen in dem die Dreifaltigkeit der Persönlichkeit abschließenden Es, dem Staatsrecht des ‚Gemeinwesens', zu ihrer Vollendung. Wie die Strafe, gehört auch die Gnade zur Gemeinschaftspersönlichkeit, da bei der Schuld das tragische menschliche Unvermögen nie fehlt. Darum liegt auch die Gnadenvermittlung mit Gott durch Christus und seine Kirche ganz in der Linie menschlicher Vollendung. Wie Christus muß seine Kirche übermenschlich und zugleich menschlich sein. Sie muß übervölkisch sein, aber zugleich die Sprache des Volkstums sprechen und mit menschlichem Rechte ausgerüstet sein. Sohm's Lehre, das Kirchenrecht widerspreche der Religion, ist selbst ein Widerspruch gegen die Menschlichkeit der Kirche, ist Bilderstürmerei, Aufklärung oder widermenschliche, unchristliche Schwärmerei. Diese Verteidigung gilt dem Kirchenrecht beider Konfessionen. Dabei geht der Protestant, der den Katholizismus als Außenstehender nicht beurteilen kann, von seinem Kirchenbegriff aus. Er lehnt die priesterliche Vermittlung ab; er setzt Dogma und Recht nicht gleich, vereint sie aber im Leben, wobei Gnade und Gesinnung über dem äußeren Werke stehen; er sieht in Staat und Kirche nicht Gegensätze, sondern eine überirdisch-irdische Einheit, in der keine irdische Macht den überirdischen Auftrag der Kirche stören darf. — Die Arbeit zeigt echten metaphysischen Trieb; doch droht, wie bei Hegel, in Ermangelung der metaphysischen Idee das oft willkürliche dialektische Spiel. Anregend

ist die metaphysische Vertiefung der Persönlichkeits- und damit der Gemeinschaftswürde sowie die Darstellung der christlichen Offenbarung in ihrer Naturgemäßheit und menschlichen, damit auch rechtlichen Seite. Dagegen zeigt die Unterscheidung der beiden Kirchenrechte oft Willkürlichkeit, offenbar auf Grund der mehr protestantischen Quellen S.s. Ist die Hinnahme der Spaltung der Konfessionen und die Behauptung ihrer gegenseitigen Unerkennbarkeit nicht positivistisch und fatalistisch? Auch die katholische Kirche kennt ein allgemeines Priestertum, und ein sakramentales nur als Auswirkung des einzigartigen, unvergleichlichen Mittlertums Christi. Auch für den Katholiken ist das äußere Werk ohne Gnade und Gesinnung nichts. Ist anderseits das von S. so entschieden geforderte Verkündigungsrecht der Kirche nicht dem ‚Dogma' der Offenbarung entnommen? Woher stammte sonst dieses ‚Recht' (64)? Auch die katholische Kirche sieht in der Gottesordnung Kirche-Staat an sich keinen Gegensatz, sondern nach Leo XIII. eine ordinata colligatio: Enzyklika Immortale Dei, Herderausg. 20 f. Auch sie verpflichtet zur Verkündigung des Evangeliums in der Volkstumssprache. — Im Daseinskampf jeglichen Christentums gilt es, überflüssige, irrtümliche Frontstellungen immer mehr abzubauen. Gemmel.

Verzeichnis der Verfasser

besprochener Arbeiten.

Alastruey G. 298
Allo E. B. 290
St. Augustin 271
Balić K. 297
Bardy G. 272
Bauer W. 287
Beer G. Festschrift 286
Benz M. 292
Bergmann J. 253
Bernardi V. 306
Bernold v. St. Blasien 261
Bertholet A. 288
Bocheński M. 291
Brasch R. 288
Brockhaus Allbuch 270
Browe P. 267
Brunner E. 285 294
Buri Fr. 307
Cajetan, Kard. 273
Ciprotti P. 317
Colomer L. 281
Connell Fr. I. 303
Conte de Coronata P. M. 316
Culhane D. 302
Duijnstee F. X. 284
Felder H. 295
Fiedler E. 282
Fournier E. 313
Galling K. 287
Garrigou-Lagrange R. 300
Geiselmann J. R. 261
Gerster a Zeil Th. V. 306 308
Gierens M. 271
Giudice V. del 314
Gleber H. 283
Graf Th. 259
Hartmann G. 248
Hayen A. 293
Heim K. 296
Hendrikx E. 292
Jeremias J. 305
Jolivet R. 295
Jürgensmeier Fr. 268
Jüssen K. 251
Jugie M. 254
Kampe W. 274
Keller M. 315
Kuhlmann G. 276
Ladner G. 304
Lama M. de 299
Laros M. 275
Lexikon für Theologie und Kirche 270
Lindroth H. 256
Lösch St. 280
Ludwig W. A. 318
Lusseau-Collomb 288
Madoz J. 278
Madsen J. K. 289
Maritain J. 273
Meersseman G. 304
Meyer M. 302
Molières A. de 316
Niederehe J. 273
Niedermeyer A. 311
Pesch Chr. 270
Pfeifer E. 279
Pinard de la Boullaye H. 279
Pohle J. 271
Pollet V. M. 316
Quasten J. 303
Rahner H. 299
Restrepo-Restrepo J. M. 317
Roeder R. 310
Rusch B. 313
Santini P. 283
Schlatter A. 291
Schnepel E. 285
Schönfeld W. 319
Schomerus R. 275
Schröteler J. 263
Seeberg R. 318
Segarra Fr. 307
Simonin H. D. 304
Straubinger H. 250
Ter Haar Fr. 310
Theophanes Nicaenus 254
Tonquédec J. de 277
Vellico A. M. 277
Vermeersch-Creusen 314
Vermeersch:Miscellanea 309
Weinzierl K. 312
Weiser A. 286
Weisweiler H. 261

Berichtigung: Seite 161 in der Überschrift lies 1637 statt 1737.

Gott im Gewissenserlebnis.

Von Max Rast S. J.

Das deontologische Gottesargument gehört heute noch zu den meist umstrittenen innerhalb der scholastischen Philosophie. Der Grund liegt wohl nicht bloß darin, daß ihm manche wegen seines kantischen Ursprungs mißtrauisch gegenüber stehen, sondern weil es tatsächlich eine außerordentlich reiche Problematik in sich birgt und man sich vielfach über die ersten Voraussetzungen nicht einigen kann. Im Folgenden soll vorerst eine kurze Übersicht über die ganze Frage geboten und dann versucht werden, in einen der wesentlichen Streitpunkte eine Klärung zu bringen.

1.

Die Grundfrage lautet in einfachster Form: Kann das Gewissenserlebnis als Ansatzpunkt für einen Gottesbeweis dienen? — Voraussetzung ist, daß dieses einerseits objektive Geltung hat und seine letzte metaphysische Aufhellung nur in Gott findet, daß es aber andererseits die Gewißheit über Gottes Dasein nicht schon voraussetzt oder gleich unmittelbar mitsetzt. Hat es keine objektive Gültigkeit, so läßt sich auch kein objektiver Beweis auf ihm aufbauen. Führt es nicht über sich hinaus, so ist der Weg zu Gott desgleichen versperrt. Ist Gott schon vorausgesetzt, so verfallen wir einem „circulus vitiosus". Ist dessen Existenz unmittelbar mitgegeben, so erscheint ein weiterer Beweis überflüssig; er spielte höchstens die Rolle einer formellen Entfaltung.

Nun gehen die Meinungen schon hinsichtlich der Definition des Gewissenserlebnisses auseinander. Die einen legen den Akzent auf das Gefühlsmoment; die intellektuelle Einsicht wäre irgendwie Voraussetzung, mehr dem vorausgehenden Werturteil zugehörig. Andere stellen das intellektuelle Moment in den Vordergrund, das Gefühl ist bloße Begleiterscheinung. Bei dieser Annahme, der auch heute noch wohl die Mehrzahl der Vertreter der scholastischen Philosophie beipflichtet, kann man weiterhin fragen: Geht es um das Erlebnis des „Sollens" (natürlich um ein ganz konkretes hic et nunc für mich) oder handelt es sich um ein „Non licet"? M. a. W., geht es um eine erlebte Bindung, die ihre metaphysische Erklärung letztlich durch eine bloße „Norm" finden kann, oder um eine Bindung, die schließlich auf einen gebietenden bzw. verbietenden Willen zurückzuführen ist? Oder noch kürzer ausgedrückt: Handelt es sich

um ein konkretes Werterlebnis oder um das eigentliche Pflichterlebnis, das wenigstens implicite ein „peccatum theologicum" begründen kann? Ist das erstere tatsächlich möglich ohne das zweite?

Entsprechend der Antwort auf diese Fragen gestaltet sich die weitere Problemstellung über die objektive Geltung und die Beziehung zu Gott verschieden. Verstehen wir unter dem Gewissenserlebnis das praktische konkrete Werterlebnis, so ist damit die Frage nach der Norm als Kriterium für die Unterscheidung von Gut und Bös aufgeworfen. Wer diese Norm in der bewußten Beziehung zum letzten Ziel sieht, für den wäre ein Gewissenserlebnis ohne Gotteserkenntnis unmöglich. Wirklich ungläubige Menschen wären überhaupt nicht zum sittlichen Handeln fähig, sie glichen Kindern, die noch nicht zum Unterscheidungsalter gelangt sind. Es entstünde dann nur noch die Frage, ob die erforderte Erkenntnis Gottes dem ersten sittlichen Akt vorausgehen muß oder ob sie sich gleichzeitig mit dem Aufleuchten des sittlichen Bewußtseins vollzieht. — Diejenigen dagegen, welche das Kriterium für Gut und Schlecht in der vernünftigen Menschennatur erblicken, könnten ein Gewissenserlebnis als objektiv zugeben auch ohne Erkenntnis Gottes. Der Gottesbeweis, der sich auf diesem aufbauen ließ, nähme dann die Gestalt des Kontingenzbeweises an. Denn die Herkunft der so gearteten Menschennatur, die nächste ontische Grundlage des Sollens, läßt sich letztlich nur durch Gott erklären, da aus der Ebenbildlichkeit mit ihm sich die Würde der Menschennatur herleitet. Manche, die ein Reich geltender sittlicher Werte annehmen, würden den Beweis als eine Abart des ideologischen betrachten.

Bei den modernen Ethikern, die ja meistens in den Spuren Kants wandeln, ist es oft schwer herauszufinden, ob sie den „kategorischen Imperativ" mehr im Sinne eines Sollens, eines „debitum imperfectum" auffassen oder als Verpflichtung (obligatio) im Vollsinn. Die katholischen Autoren sehen im Gewissenserlebnis meistens das Innewerden einer eigentlichen Verpflichtung, der Grundlage eines peccatum theologicum. Vor allem gilt dies bei der Kontroverse über den Ausgangspunkt für den deontologischen Gottesbeweis. Hier auch setzen vornehmlich die umstrittenen Tatsachenfragen ein.

Die wichtigste Frage heißt dann: Schließt das Gewissenserlebnis, d. h. das Phänomen der Verpflichtung und der Schuld, die Erkenntnis Gottes in sich? Manche Autoren glauben es verneinen zu müssen. Für diese ergibt sich da-

mit die Aufgabe, das vorerst rein subjektive Pflicht- und Schuldbewußtsein als objektiv zu rechtfertigen. Gelingt dies, ohne Gott schon vorauszusetzen, so ist die Grundlage für einen Gottesbeweis gegeben. Denn die objektive Verpflichtung verlangt als letzte metaphysische Erklärung einen Verpflichter, der nur der persönliche Gott sein kann, da nur dieser die persönliche Freiheit des Menschen absolut beschränken kann.

Die Gegner des deontologischen Beweises leugnen die Möglichkeit einer objektiven Rechtfertigung des subjektiven Bindungserlebnisses ohne Voraussetzung der göttlichen Existenz. Im objektiven Gewissenserlebnis wäre also immer auch die Gewißheit um Gottes Dasein irgendwie eingeschlossen. Hier lassen sich wiederum zwei verschiedene Möglichkeiten denken. Die erste wäre, daß der betreffende Mensch schon von anderswoher Kenntnis und Gewißheit über Gott hat, wie dies ja tatsächlich der Fall ist bei den Kindern, die in religiöser Umgebung aufwachsen. Aber wäre es nicht möglich, daß die Kenntnis von Gott und selbst die objektive Gewißheit von seinem Dasein gleichzeitig mit dem Gewissenserlebnis aufleuchtet? Wir hätten dann eine Art unmittelbarer, d. h. nicht durch schlußfolgerndes Denken gewonnener Gottesgewißheit. Diese heute von Katholiken wie von Protestanten vertretene Ansicht stellt uns vor schwierige Probleme.

Nehmen wir vorerst den leichteren Fall. Der vor einer bösen Tat stehende Mensch ist zwar ein positiver Ungläubiger, aber er besitzt doch eine Vorstellung von Gott, sei es als Überbleibsel aus einer gläubigen Jugend, sei es aus Umgang und Lektüre. Sittliche Verpflichtung ist objektiv nicht möglich ohne verpflichtenden Gott. Mit dem realen objektiven Erlebnis von Verpflichtung und Schuld ist nach obiger Auffassung die Realität und Existenz Gottes unmittelbar gegeben. Die Kernfrage ist nun: Wie ist der Ungläubige der Objektivität seiner Verpflichtung gewiß? Ist die Objektivität seines sittlichen Erlebnisses abhängig — nicht der Zeit, aber der Natur nach — von der Gewißheit Gottes, oder aber gründet sich ihm die Gewißheit um Gott auf jenes Erlebnis? Oder haben wir eine gegenseitige, nicht lösbare Bedingtheit? Eine solche wird man fast annehmen müssen. Denn Gottes Gewißheit kann nicht unabhängig gegeben sein; sonst ist sie nicht durch das Gewissen uns verbürgt. Sie kann aber auch nicht einseitig von diesem abhängen, sonst ist die Objektivität des Gewissenserlebnisses nicht gesichert.

Noch schwieriger gestaltet sich die Sachlage, wenn wir einen negativen Atheisten voraussetzen, der also durch das Gewissenserlebnis erst zur Idee Gottes gelangen soll. Denn einerseits ist jenes — wie wir voraussetzen — unmöglich ohne Kenntnis und Gewißheit von Gott. Andererseits aber soll das Wissen um Gott überhaupt erst in jenem Erlebnis aufleuchten. Eine Lösung liegt vielleicht in der Richtung, daß der Atheist aus dem bürgerlichen Leben oder das Kind aus dem Familienleben irgendwie um das Begriffspaar von Verpflichtung und Verpflichter weiß. Diese Begriffe würden dann durch das Erwachen des sittlichen Bewußtseins, das hier mit dem religiösen zusammenfiele, einen neuen, höhern Inhalt bekommen. Das psychologische „Wie" dieses Vorgangs rührt an das letzte Geheimnis, wie wir aus dem Relativen zum Absoluten vorstoßen. Tragen wir das Absolute schon irgendwie in uns als ein psychologisches Apriori, wie dies die Schule von Maréchal anzudeuten scheint — oder braucht es eine eigene „Illuminatio" von oben, wie dies neuerdings Rosenmöller im Anschluß an Bonaventura vertritt — oder gibt es einen Aufstieg nur vermittelst des schlußfolgernden Denkens, wie es die aristotelisch-thomistische Abstraktionslehre behauptet?

Diese ganz verwickelte Problematik ruht aber wesentlich auf dem phänomenalen Befund des Gewissenserlebnisses, nämlich auf der Tatsachenfrage, inwieweit das Wissen um Gott zu diesem Erlebnis gehört. Je nachdem diese Frage entschieden wird, ist es von vornherein entweder um den deontologischen Gottesbeweis in der gewöhnlichen Fassung oder aber um die unmittelbare Gottesgewißheit geschehen. Auch die Frage, ob Werterlebnis oder Pflichterlebnis, kommt, wie sich zeigen wird, durch die Entscheidung jener Alternative der Lösung wenigstens nahe. Im Folgenden soll also nur die eine Tatsachenfrage untersucht werden. Das Fundament für diese Untersuchung soll gelegt werden durch die Darlegung der verschiedenen heute vertretenen Gewissensanalysen.

2.

Der Aufweis des Gewissensphänomens wird meistens nicht wenig erschwert, weil bewußt oder unbewußt in der Schilderung desselben die weltanschauliche Deutung miteinfließt. Wenige haben feinere Analysen des Gewissenserlebnisses gegeben als Kardinal Newman. Eine Stelle unter vielen möge genügen:

„Wenn wir, wie es der Fall ist, uns verantwortlich fühlen, beschämt sind, erschreckt sind bei einer Verfehlung gegen die Stimme des Gewissens, so schließt dies ein, daß hier Einer ist, dem wir verantwortlich sind; vor dem wir beschämt sind; dessen Ansprüche auf uns wir fürchten. Wenn wir, indem wir unrecht tun, denselben tränenvollen, herzbrechenden Gram fühlen, der uns erschüttert, wenn wir eine Mutter verletzen, indem wir recht tun, dieselbe lichtvolle Heiterkeit des Geistes genießen, dieselbe sänftigende, wohltuende Freude, welche einem Lob folgt, das wir von einem Vater empfangen, so haben wir gewiß in uns das Bild einer Person, auf die unsere Liebe und Verehrung hinblicken; in deren Lächeln wir unser Glück finden; nach der wir uns sehnen; an die wir unsere Klagen richten; in deren Zorn wir uns verwirren und dahinschwinden ...[1]"

Aber hier wird das Erlebnis eines Gottgläubigen geschildert, der im Gewissen bereits Gottes Stimme erkennt. Und tatsächlich will Newman nach eigenem Geständnis nur den konkreten Weg zeigen, auf dem Wissen um Gott zu einem „real assent" wird.

Desgleichen scheinen manche katholische Theologen und Philosophen in der Beschreibung des Gewissenserlebnisses vom vielleicht unbewußten Streben geleitet, das „Peccatum philosophicum" zu umgehen. Besonders für jene, welche die Sittlichkeitsnorm in der vernünftigen Geistnatur sehen, scheint sich auf den ersten Blick die philosophische Sünde zu ergeben im Fall eines überzeugten Atheisten, der ein schweres Verbrechen begeht. Die Tatsache eines positiven und für kurze Zeit selbst eines negativen Atheismus kann heute wohl kaum mehr geleugnet werden. Nun erkennt jener Ungläubige einerseits die Normwidrigkeit und wohl auch die Unerlaubtheit seines Vorhabens, andererseits kann er nicht wissentlich ein Gesetz Gottes übertreten, wo er von Gott nichts weiß oder sich der Tatsache von dessen Existenz verschließt. Das Dilemma wird gelöst durch den Hinweis, daß ein solcher Mensch die Unerlaubtheit seiner Tat, d. h. aber eine Bindung seiner Handlungsfreiheit spontan erfasse und damit durch einen fast unbewußten Schluß auch den göttlichen Gesetzgeber. So schreibt V. Cathrein: „Jeder erkennt diese Verbote als Forderungen, die ihm ohne sein Zutun von einer höhern gesetzgebenden Macht auferlegt wurden und die ihn auch dann verpflichten, wenn kein menschliches Auge ihn sieht und niemand auf Erden ihn zur Rechenschaft ziehen kann. Wenn nun jemand mit voller Erkenntnis ein solches Verbrechen begeht, so

[1] Philosophie des Glaubens. Deutsch v. Theodor Haecker, München 1921, 90 f.

hat er auch das wenigstens dunkle Bewußtsein, daß er vor diesem höhern unsichtbaren Gesetzgeber, der auch das Verborgenste sieht, strafwürdig wird. Mag sich jemand auch noch so einreden, er sei vollständiger Atheist, zweifellos wird ihm diese Überzeugung nie, und wenn er im Begriffe steht, das Naturgesetz in einer offenbar schweren Sache zu übertreten, so wird das Gewissen vor der Tat ihm zurufen: Du sollst nicht, es ist absolut unerlaubt, und nach geschehener Tat wird es seine rächende Stimme erheben[2]."

H. G. Stoker, der wohl die eingehendsten und umfassendsten Analysen über das Gewissen, vor allem das „böse" angestellt hat, kommt zu folgendem Schlußergebnis:

„Nur gegenüber Gott fühlt der Gewissensgeplagte Verantwortung und Schuld im letzten Sinn. Er braucht sich dessen nicht reflexiv ‚bewußt' zu sein — genau so wie wir vieles wissen, ohne uns durch einen Reflexionsakt dessen bewußt zu werden (Wissen ist ein viel umfassenderer Begriff wie ‚Bewußt-sein'; ‚Bewußtsein' ist nur eine der vielen Formen des Wissens), doch erfaßt er vag über sich ein dunkles Etwas, er spürt es als eine Macht, denn er fürchtet sich vor ihm, sucht ihm zu entfliehen, schämt sich vor ihm. Der Gläubige erkennt diese Macht als seinen Gott, der Nichtgläubige bekundet in seinen Haltungen und seinem Verhalten, daß er sich Gott gegenübergestellt erlebt, auch wenn er nicht an einen persönlichen Gott glaubt.

Der Nichtgläubige (denn an ihm und nicht an den Gläubigen, wo es selbstverständlich ist, müssen wir versuchen, das ‚überweltliche' Moment zu erfassen) ahnt oder fühlt in seinen intensiven Gewissensregungen, daß das dunkle Etwas über ihm eine Ordnung ist, gegenüber welcher er seine Schuld und Verantwortung fühlt, diese Ordnung muß auch eine drohende Macht sein, denn er fürchtet sich vor ihr auch, wo in seiner sozialen Umgebung keinerlei Grund zu dieser Furcht vorliegt. Er sucht ihr zu entfliehen, wohin ihn kein Mensch verfolgt[3]."

Besonders weist Stoker darauf hin, daß diese höhere Macht irgendwie als Person erfaßt wird. Denn „eine Ordnung, ein System von Gesetzen, eine Naturkraft, eine blinde Macht, ein Tier, ein Stein würde nie solches Verhalten hervorrufen können — das wäre sinnlos. Nur gegenüber einer Person ist Gewissensscham, Gewissensfurcht, Gewissensreue sinnvoll[4]." Ähnlich meinte schon Scheler: „In den Regungen des Gewissens, in seinen Warnungen, Beratungen und Verurteilungen nimmt das geistige Auge des Glaubens von jeher die Umrisse eines unsichtbaren, unendlichen Richters wahr. Diese Regungen scheinen wie eine

---

[2] Moralphilosophie, Leipzig 1924, I 507.
[3] Das Gewissen, Bonn 1925, 145.
[4] A. a. O. 147.

wortfreie natürliche Sprache, die Gott mit der Seele redet, und deren Weisungen das Heil dieser individuellen Seele und der Welt betreffen[5]." Diese Macht erlebt der Mensch nach Stoker als absolut gerecht, allwissend und allsehend, versöhnbar durch Reue; sich selbst erlebt er ihr gegenüber als vollständig machtlos, ohne Ansprüche, wohl aber ihr verpflichtet. Sie ist „im Gewissenserlebnisse für seine Augen unsichtbar, für seine Ohren unhörbar, für seine Hände untastbar. Dennoch ist diese Macht bestimmt da, im bösen Gewissen zeigt alles intentional auf sie hin, gibt ihrer Existenz und Nähe den einzig möglichen Sinn des Verhaltens; in der Unruhe der Seele und in den Stürmen des Gewissens bekundet sich ihre Gegenwart und Existenz. Diese Macht ist nicht ‚weltlich' faßbar, sie ist ‚überweltlich' ahnbar, fühlbar und nur dem religiösen Erlebnis erfaßbar[6]".

Doch will Stoker diese Macht — immer noch auf phänomenologischem Boden sich bewegend — nicht als „religiöse" bezeichnet wissen. Denn „auch das böse Gewissen erschließt uns nicht diesen religiösen Seins- und Wertbereich, bringt uns nicht in eine persönliche Verbindung mit Gott". Es ist ein „theales" Phänomen, d. h. „daß es ein Verhältnis des Menschen zu Gott, bewußt oder ahnend, gewollt oder nicht, widerspiegelt". M. a. W., im Gewissensphänomen enthüllt sich irgendwie das zerstörte oder gefährdete Seinsverhältnis des Menschen zu Gott, aber der persönliche, durch Gesetzgebung bindende Gott ist noch nicht klar im Bewußtsein. Doch damit verlassen wir bereits den phänomenalen Tatbestand, um den es uns hier allein zu tun ist.

Die phänomenologischen Ergebnisse Stokers werden von B. Rosenmöller z. T. als Grundlage für seine religionsphilosophischen Aufstellungen verwendet. Auch nach ihm gilt: „Sollte auch der vom Gewissen Verfolgte die Existenz Gottes ableugnen, in dem Ernstnehmen des Gewissens bezeugt er, daß er die Existenz eines allwissenden, allgerechten und unbedingt bindenden Geistes anerkennt[7]." „Denn wo die Regung des Gewissens ernst genommen ist, da ist bereits die metaphysische Bindung an den unbedingten Willen anerkannt. Unter dem Druck des ‚bösen' Gewissens, nicht aus dem Druck ersieht der Mensch, was er getan. Sein Erkennen fundiert in einem Wissen um die Existenz des unbedingt Bindenden und Fordernden. Ohne dieses Wissen

---

[5] Vom Ewigen im Menschen, Leipzig 1921, I 5.
[6] A. a. O. 147.
[7] Religionsphilosophie, Münster 1932, 57.

wäre für ihn das Gewissen ein völlig unerklärliches Faktum im Bewußtsein, dessen Berechtigung er nicht anerkennen könnte. Aber gerade das ist konstitutiv mit dem Faktum des ‚bösen' Gewissens gegeben, daß die Berechtigung dieses Aufruhrs gesehen wird[8]."

Vielleicht darf man den Protestanten E. Hirsch in die Nähe der zuletzt genannten Denker rücken, der eine Begegnung mit Gott vor allem in der Einsamkeit des Gewissens lehrt.

„Nicht in unserm Vordergrundbewußtsein, das von Sinnen und Verstand regiert wird, wohl aber auf dem Grund unseres Herzens, in unserm letzten, heimlichen Selbstbewußtsein, wissen wir uns wehrlos preisgegeben an einen Unerforschlichen und geheimnisvoll Lebendigen, der uns umdrängt und umfängt in der Wurzel unserer Existenz. Unser Wille und unser Geist tragen in ihrer allerinnersten, eigensten, persönlichsten Lebendigkeit das Brandmal, das wir nicht in uns selbst, sondern in einem andern Übergewaltigen jenseits unser unsern Ursprung haben, und daß darum dieser andere uns allzeit unheimlich nahe ist, ebenso nahe als unsere eigene Lebendigkeit[9]."

Nach M. Pribilla S. J. würden die bisherigen Gewissensanalysen wohl nicht allen Tatsachen gerecht. Er hält dafür — und er kann namhafte Theologen für seine Ansicht anführen —, daß ein Pflichterlebnis (denn um dieses geht es ihm vor allem) möglich sei ohne bewußte Beziehung zu Gott. Es genügt das Hereinleuchten einer absoluten Vernunftordnung. „Die Formalursache der sittlichen Verpflichtung ist die wesenhafte Gebundenheit des Menschen an die Vernunftordnung, in die er als Vernunftwesen unentrinnbar eingespannt ist und die deshalb jedem, der zum Gebrauch der Vernunft gelangt, mit unwiderstehlicher Eindringlichkeit zum Bewußtsein kommt[10]."

Wieder andere, auch katholische Autoren, scheinen das Aufleuchten eines überweltlichen Faktors überhaupt nicht mehr zum unmittelbaren Befund des Gewissenserlebnisses zu rechnen. So lesen wir bei Th. Müncker: „Aus dem Bestreben das eigene Wertwesen zu schützen und es vor sittlichem Fehltritt zu bewahren, erwächst die Reaktion des Warnens, des Verbietens, welche uns ein ‚Unerlaubt' zuruft[11]." Dementsprechend wird das Gewissenserlebnis geschildert: „Der Widerspruch gegen die Norm durch die eigene, als

[8] A. a. O. 58—59.
[9] Der Sinn des Gebetes, Göttingen 1928², 9.
[10] Katholisches und modernes Denken, Stuttgart 1924, 117.
[11] Die psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre, Düsseldorf 1934, 37.

verantwortlich erlebte Willensbetätigung, der Zwiespalt zwischen Sollen und Wollen macht sich in starken Gefühlen der Mißbilligung dieses Verhaltens geltend und kennzeichnet sich dadurch als einen Angriff auf die Selbstachtung der eigenen Person, die nunmehr zerstört ist ... Inhaltlich gesehen ist dieses Phänomen ein Leiden an der eignen Schuld[12]."

Auch P. Descoqs S. J. glaubt das Gewissenserlebnis phänomenal ohne Beziehung auf Gott erklären zu können.

„Beim ersten Erwachen der Verantwortung erfaßt die Vernunft die wesentliche Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung gewisser Akte mit der Natur, was sie alsbald unter der einen oder andern Form, implicite oder explicite, ausdrückt durch ‚Man muß das Gute tun, das Böse meiden'. Die Notwendigkeit, sich diesem Urteilsspruch zu unterwerfen, obwohl man die volle Freiheit hat, sich ihm nicht zu fügen, drängt sich dem verantwortlichen Subjekt mit einer absoluten und kategorischen Autorität auf unter Strafe, für das Subjekt, auf seine Natur zu verzichten. D. h. sie drängt sich ihm auf als eine unentrinnbare Notwendigkeit, die ihm keine Möglichkeit läßt, es mag tun oder sagen was immer, auf seine eigene Natur zu verzichten. Umsonst ging man gegen dieses moralische Zeugnis des Gewissens an und versuchte die Stimme für einige Zeit zu ersticken: diese hält ihren Richterspruch aufrecht und bezeugt die Nutzlosigkeit eines derartigen Versuches.

Das Gefühl der Verpflichtung folgt diesem klaren Blick des Gewissens und begleitet ihn; es offenbart dessen Tiefe und legt Zeugnis ab von der moralischen menschlichen — und nicht bloß abstrakten — Wahrheit dieses kategorischen Imperativ. Aber es macht nicht die Verpflichtung aus: es setzt dieselbe voraus[13]."

Als Vertreter ähnlicher Meinungen, was das Gewissensphänomen betrifft, nennt Descoqs besonders noch Kardinal Mercier und D. Balthazar, die freilich in der weiteren Erklärung von ihm selber abweichen. Noch weiter weg von den zuerst erwähnten Gewissensanalysen führt uns eine Äußerung von E. Brunner: „Es ist gerade das Unheimliche am Gewissen, daß es zunächst nichts mit Gott zu tun hat, daß es wie eine fremde, dunkle, feindliche Macht die Menschen überfällt ...[14]". — Damit sind wir bereits in der Nähe Heideggers, der im Gewissen zwar etwas Nichtempirisches findet, aber jede theistische Deutung ablehnt: „Der Ruf wird ja gerade nicht und nie von uns selbst weder geplant noch vorbereitet, noch willentlich vollzogen. ‚Es' ruft, widererwarten und gar widerwillen. Andererseits kommt der Ruf zweifellos nicht von einem

---

[12] A. a. O. 39.
[13] Praelectiones Theologiae naturalis, Paris 1932, I 455—456.
[14] Das Gebot und die Ordnung. Zitiert bei: Fr. J. v. Rintelen, Wege zu Gott, Würzburg 1934, 47.

andern, der mit mir in der Welt ist. Der Ruf kommt aus mir und doch über mich[15]." Allerdings will Heidegger diesen Gewissensruf nicht mehr moralisch ethisch verstanden wissen, sondern existentiell als einen Ruf zu unserm eigentlichen Selbstsein, als ein Zurückholen aus der „Verfallenheit" an die Welt, als ein Erinnern an unsere „Geworfenheit", an unser „Sein zum Tode".

Damit haben wir die Skala der möglichen Gewissensanalysen erschöpft. Die rein soziologischen Erklärungen, die im Gewissenserlebnis nur ein Resultat der Erziehung und Vererbung oder einen Ausdruck sozialer menschlicher Bindungen sehen, können wir als zu oberflächlich außer Acht lassen.

3.

Der Gegenstand der Untersuchung ist nun folgender: Wir haben einen allgemein anerkannten phänomenologischen Befund. Vor gewissen Taten erlebt der geistig normale Mensch eine innere Hemmung, eine Bindung, das Bewußtsein der Verantwortung. Eine innere Stimme sagt ihm: „Tu das nicht! Es ist Dir nicht erlaubt!" Er erlebt das „warnende" Gewissen. Nach der Tat macht er sich Vorwürfe, er erfährt die Eindrücke der Einsamkeit, der Furcht, der Reue, der Verurteilung durch die innere Stimme, kurz, das „böse" Gewissen foltert ihn. Das Hauptgewicht wird auf das „warnende" Gewissen gelegt, das „böse" mehr zur Bekräftigung berücksichtigt werden. Die konkrete Frage lautet also: Lassen sich diese Erlebnisse hinreichend erklären ohne das, wenn auch vielleicht dunkle Bewußtsein um einen existierenden persönlichen göttlichen Richter? — M. a. W., welche der vorliegenden Analysen gibt den unverfälschten Tatbestand wieder? Was ist unter vielleicht unbewußter Voreingenommenheit hinein- bzw. herauskonstruiert worden? Wissenschaftliche Objektivität fordert, daß nicht mehr Faktoren hinzugezogen werden als zur hinreichenden Erklärung des Faktums notwendig sind[16].

---

[15] Sein und Zeit: Jahrb. für Phil. u. phänomen. Forschung VIII, 275.

[16] Man könnte vielleicht versucht sein, die ganze Untersuchung als zwecklos hinzustellen, da ein Gewissenserlebnis ohne Gott das „peccatum philosophicum" zur Folge habe. Indessen genügt nach manchen Theologen zum „peccatum theologicum" eine cognitio Dei implicita; denn da Gott das Naturgesetz in die Seele hineingelegt, so bilde dessen Übertretung zugleich eine Übertretung eines göttlichen Gebotes. Vgl. zur Frage den vortrefflichen

Die Frage, ob das Gewissenserlebnis ein Sollen- (Wert-) bewußtsein oder zugleich auch ein Pflichtbewußtsein als Wesenselement in sich schließe, lassen wir vorläufig dahingestellt. Sie hellt sich im Lauf der Arbeit von selbst auf. Nur eine vorläufige grundsätzliche Erwägung sei vorausgeschickt. Durch die Übereinstimmung einer freien Handlung mit einem sittlichen Wert (Norm) erscheint diese als sittlich gut; sie fördert die ethische Entfaltung der Persönlichkeit, wie das Abweichen von einem Wert eine entsprechende Hemmung und Schädigung bedeutet. Das Pflichtmoment fügt inhaltlich nichts Neues hinzu, sondern besagt einzig formell eine stärkere Bindung, was sich ganz klar wohl nur zeigt gegenüber positiven Werten, die nicht zugleich Inhalt eines Gebotes sind. Gegenüber negativen Werten gibt es tatsächlich — vom Standpunkt der Ethik und des Glaubens aus — kein bloßes „Nichtsollen", sondern immer auch ein „Nichtdürfen". Die schwierigere phänomenologische Frage ist, ob im Gewissenserlebnis die beiden Momente auch stets miteinander verknüpft sind und wie sich psychologisch der Unterschied kundtut.

Als absolut erscheinen beide Bindungen in dem Sinn, daß es um absolute Werte geht, hinter die alle andern zurücktreten müssen, weil die menschliche Persönlichkeit in ihrem tiefsten Gehalt auf dem Spiele steht. Ein phänomenologischer Unterschied scheint sich nur zu ergeben, wenn auch im Bewußtsein die eine Bindung bloß auf eine Norm, auf ein Ideal hinweist, das mich aufruft zu seiner Verwirklichung, die andere aber auf einen über mir stehenden Willen, der meine persönliche Freiheit einschränkt. M. a. W., wenn im Gewissenserlebnis dieser Wille, d. h. eben Gott, nicht irgendwie aufleuchtet, scheint der Unterschied zwischen „Sollen" und „Pflicht" für das Bewußtsein wegzufallen. So wird das Gewissenserlebnis durch die folgenden kritischen Untersuchungen nach zwei Seiten hin aufgehellt, nach der inhaltlichen inbezug auf die Gottesidee und nach der formellen hinsichtlich der Art der Bindung.

Stoker will freilich das „Pflichtgefühl" nicht zum eigentlichen Gewissensphänomen (zum warnenden Gewissen) rechnen. Da wir aber das ganz konkrete Erlebnis angesichts einer Forderung bzw. Unterlassung im Auge haben, scheint der Unterschied belanglos zu sein. Wenn das „warnende" Gewissen ein „Weg von der Schuldgefahr!" ausdrückt, so

---

Artikel von H. Beylard, S. J., Le Péché philosophique: NouvRevTh 62 (1935) 691 ff.

offenbart sich diese Warnung wohl auch im konkreten Pflichterlebnis. Denn die aktuelle Gebundenheit meines Handelns erlebe ich gerade, weil ich von meiner Freiheit einen unrechtmäßigen Gebrauch machen will. Darum betont Müncker mit Recht: „So kommt im Gewissen vor jeder bewußten und gewollten Stellungnahme die verpflichtende Forderung des sittlichen Sollens ... zum Bewußtsein; gleichzeitig hält es zu einem sittlich richtigen Verhalten an und sucht eine Entscheidung für das Böse zu hemmen."

Welche Einsichten müssen wir nun also voraussetzen, damit es zu dem Gewissenserlebnis kommen kann? Woher vor allem leitet sich — immer in der Bewußtseinssphäre verbleibend — das Erlebnis der Bindung ab? Eine erste Ansicht erblickt das bindende Moment in der eigenen persönlichen Würde, im eigenen bessern, höhern Selbst, das in jeder Versuchung aufleuchtet und sich geltend macht. Als Vertreter dieser Erklärung haben wir unter andern Müncker und Descoqs kennen gelernt. Die Theorie Münckers gründet sich — und hierdurch unterscheidet sie sich wesentlich von der Descoqs' — auf seine Definition des Gewissenserlebnisses.

„Gegenüber verbotenem Tun sträubt sich das Gewissen. Dieses Sträuben ist eine sinnvolle Stellungnahme der sittlichen Person angesichts einer Gefährdung ihrer selbst, die auf Selbstbewahrung durch das Tun des Guten angelegt ist. In diesem sittlichen Verbot kommt die Warnung zum Ausdruck, die Persönlichkeit zu gefährden. Diese unbedingte Forderung, sich sittlich zu verhalten, ist nicht lediglich intellektuell bewußt, sondern wird unmittelbar unter Mitbeteiligung des ganzen Wesens erlebt. Die Gefahr, gegen eine sittliche Forderung zu verstoßen, ergreift die Seele. In der Person und ihrem Sein liegende Strebungen, Anlagerichtungen und Bedürfnisse werden in der Gewissensregung bewußt, die nicht durch ein unwertiges Verhalten verletzt werden dürfen. Aus diesem Bestreben, das eigene Wertwesen zu schützen und es vor sittlichem Fehltritt zu bewahren, erwächst die Reaktion des Warnens, des Verbietens, welche uns ein ‚Unerlaubt' zuruft. In dieser warnenden Regung liegt mehr als eine Kundgebung, daß die Handlung schlecht, nicht gesollt, verboten ist. Das wußte das Bewußtsein ja bereits auf Grund der im Gewissenserlebnis erfolgten Einbeziehung der beabsichtigten unwertigen Handlung in das sittliche Wertgebiet. Die Gewissenswarnung ist vielmehr ein Widerstreben gegen die Neigung, trotz des erkannten Widerspruchs zur Sittennorm das Böse zu tun. Wo überhaupt keine Versuchung ist, wird sich auch nicht die warnende Stimme des Gewissens erheben ... . Im warnenden Gewissen handelt es sich nicht in erster Linie um die Frage, daß etwas böse ist, das ist Sache der sittlichen Wertschau; vielmehr kommt in der Warnung zum Ausdruck, daß die Person auf Grund ihrer Hinneigung zum Bösen in Gefahr ist, die Wertnorm zu verfehlen[17]."

[17] A. a. O. 36—37.

Gegenüber Lindworsky hält Müncker daran fest, „daß der Kern des Gewissenserlebnisses vielmehr in einem Gemütserlebnis bzw. in einer Reaktion des Strebevermögens zu suchen ist[18]". M. a. W., die Pflichterkenntnis ist schon vorausgesetzt, gehört zur sittlichen Wertschau. Das Wesentliche am Gewissenserlebnis wäre das Innewerden der momentanen persönlichen Gefährdung. Dieses aber vollzieht sich durch das besondere Gemütserlebnis, wie sich ja auch in der biologischen Sphäre ein Glied durch den sich äußernden Schmerz gegen eine Verrenkung wehrt.

Nun ist gewiß nicht zu leugnen, daß die Gewissensregung, besonders das Pflichtgefühl, eine Reaktion der sittlichen Person gegen eine ihr drohende Gefahr ist. Aber, wie Descoqs richtig bemerkt, das Gefühl folgt der Gewissenseinsicht, die zum Wesen des Gewissenserlebnisses gehört. Nicht erst das Gefühl macht mich aufmerksam auf die Gefahr, als ob dieses erst die Gefahr wittere. Das wäre eine unberechtigte Übertragung einer biologischen Gesetzlichkeit auf das geistig-sittliche Leben. Sittliche Gefühle sind immer Reaktionen auf Wert- bzw. Unwerterkenntnisse. Allerdings können sie dieselben dann mehr in den Vordergrund des Bewußtseins drängen.

Vielleicht ist es zur tiefern Klärung der Frage angebracht, zu unterscheiden zwischen sittlicher Wertschau, theoretischer Pflichterkenntnis und Gewissenserlebnis. Die erste kann in rein theoretischer Ebene bleiben, wie dies beim Katechismus- oder Moralunterricht der Fall ist. Desgleichen ist eine theoretische und doch ganz konkrete Pflichterkenntnis möglich, die noch kein Gewissenserlebnis zu sein braucht. Ich weiß, wenn heute nacht mein Nachbar mir mein Haus anzündet, dürfte ich ihn dafür nicht totschlagen. Zu einem Erlebnis würde diese Erkenntnis erst, wenn der Fall für mich praktisch würde, wenn der Nachbar wirklich mein Haus angezündet hätte, die Rachsucht sich also in mir regte. Münker sagt hiezu treffend: „Echte Gewissensphänomene entstehen erst, wenn der Mensch in eine Entscheidung gestellt wird, also im Konfliktserlebnis." Wie der Gefangene erst seiner Freiheitsberaubung sich bewußt wird, wenn er die Freiheit gebrauchen will, so wir unserer moralischen Gebundenheit. Wertschau, Pflichterkenntnis und Gewissenserlebnis (Wert- oder Pflichterlebnis) fallen also nicht zusammen. Die erstern können nüchterne, interesselose Erwägungen darstellen; das letztere wird sich notwendig in

[18] A. a. O. 36.

Gefühlsreaktionen äußern. Zugleich setzt das letztere, wenigstens nach Müncker, die beiden erstern voraus, wir würden eher sagen, schließt sie ein.

Das Problem liegt nun für uns im Moment der Pflichterkenntnis, nicht im Gefühlsmoment. Dieses letztere scheint sich uns psychologisch zu erklären als Reaktionserscheinung auf das Bindungsbewußtsein. Ich stehe z. B. vor zwei Werten verschiedener Ordnung, die mich beide locken; der eine, weil er meinen selbstsüchtigen Trieben schmeichelt, der andere, weil er mir als ein Ruf aus einer höhern, sittlichen Welt entgegenklingt. Diese ganz konkrete Lage, die mich zur Entscheidung drängt, hat aus einem rein theoretischen Problem für mich ein höchst praktisches werden lassen. Ich bin nicht mehr bloßer Zuschauer oder Beurteiler, ich bin Mitbeteiligter. Darum gerät meine ganze Gefühlswelt in Schwingung oder selbst in Aufruhr. Müncker selbst schreibt:

„In solchen Konflikten widerstreiten sich z. B. die Verpflichtung zur Wahrhaftigkeit und ein individueller Vorteil, dessen Vorstellung wert- und lustbetont ist. In diesem Fall ist der verpflichtende Wert der Wahrhaftigkeit unmittelbar gekannt. Unwillkürlich hat eine ‚Subsumtion' der verlockenden Verhaltungsweise unter die ‚sittliche Sphäre' stattgefunden, die in einem Urteil über die Unerlaubtheit der geplanten Verhaltungsweise endet. Dieses Urteil erwächst aus einem Vergleich, dessen erstes Beziehungsglied die Vorstellung der unsittlichen Handlung, dessen zweites der verpflichtende Wert der Wahrhaftigkeit ist ...[19]"

Aber, so frägt man sich, woher das Bewußtsein der Wahrhaftigkeit als eines verpflichtenden Wertes? Setzt ein eigentlicher Gewissenskonflikt die Werte nicht schon als verpflichtend voraus — oder können bloße Werterlebnisse, die einander entgegenstehen, einen solchen heraufbeschwören? Man könnte dies vielleicht bejahen wollen mit der Begründung, daß diese konkreten Werterlebnisse unlösbar verknüpft seien mit der Einsicht in die Bewahrung oder Gefährdung der eigenen sittlichen Persönlichkeit. Damit sind wir wieder auf das ursprüngliche Problem zurückgeworfen: Vermag eine solche Einsicht das Gewissenserlebnis restlos zu erklären? Erfährt der ungläubige Mensch — denn um diesen geht es ja immer — das „Es ist dir nicht erlaubt" sich als von seiner eigenen Persönlichkeit zugerufen? — So daß er sich gleichsam aufspaltet in den niedern Triebmenschen, der die böse Tat will, und den höhern, der sie ihm „verbietet"? Gewiß, sein besseres Ich ruft ihm zu: „Gib deine Würde nicht preis!" Aber wenn diese Würde

[19] A. a. O. 25.

das letzte Hemmnis wäre, warum denn nicht auf sie verzichten? Die reale Möglichkeit ist gegeben, sonst hätte die Warnung keinen Sinn. In jeder schweren Sünde wird diese Würde tatsächlich geopfert — unter dem Protest des Gewissens. Und gerade im Gewissenskonflikt erlebt sich der versuchte oder gefallene Mensch als im Grunde identisch mit seinem bessern Selbst, erlebt das warnende „Halt" als an seine Gesamtperson gerichtet. Nicht „er" selber ruft, sondern „es ruft über ihm". M. a. W., der Mensch erlebt seine Gesamtperson als gebunden. Sie kann daher nicht der letzte Rechtstitel des Gewissens sein. Dieses richtet, um ein Wort des hl. Augustin zu gebrauchen, über seine Person, steht also irgendwie über ihr.

Ohne Zweifel darf man zugeben, daß bei edel veranlagten Menschen ein sehr heftiger innerer Konflikt entstehen kann durch ein Ansinnen, das ihr Ideal, ihre Selbstachtung zu vernichten oder auch nur zu trüben droht. Und mancher hat schon einer gemeinen Versuchung widerstanden durch die innere Aufmunterung: „Ich will nicht gemein werden. Ich darf meiner Ehre nichts vergeben." Aber dennoch fragt es sich, ob in diesen Fällen der Transzendenzcharakter des Gewissenserlebnisses gewahrt ist, jener Einbruch des Überweltlichen, wie ihn selbst ein Kant geahnt und Fichte sehr stark betont hat. Beide betrachteten den Gewissensruf als eine Stimme aus einer andern, nichtempirischen Welt. Theoretisch mag man das „Sollen" oder den „kategorischen Imperativ" auf den autonomen Willen, auf unsere Idealnatur oder unsere geistige Persönlichkeit gründen, praktisch, d. h. im konkreten Erlebnis, leuchtet ein Tieferes auf. Die Persönlichkeit, die Ehre, welche nicht preisgegeben werden dürfen, werden im echten Gewissenserlebnis von einem Schimmer verklärt, der aus einer höhern, absoluten Welt stammt.

Damit kommen wir zu einer zweiten Ansicht, welche das bindende Moment in der aufleuchtenden sittlichen Ordnung sieht. Wir haben bereits die Erklärung von M. Pribilla angeführt: „Die Formalursache der sittlichen Verpflichtung ist die wesenhafte Gebundenheit des Menschen an die Vernunftordnung, in die er als Vernunftwesen unentrinnbar eingespannt ist, und die deshalb jedem, der zum Gebrauch der Vernunft gelangt, mit unwiderstehlicher Eindringlichkeit zum Bewußtsein kommt . . .[20]". Einen ähnlichen Gedanken scheint schon früher C. Didio vertreten zu haben:

[20] A. a. O. 117.

„Es ist also der sittliche Wertunterschied eine Eigenschaft, welche gewissen Handlungen einen absoluten, allgemein gültigen Wert mit absolut verpflichtender Kraft verleiht aus ihrer von dem vernünftigen Willen erkannten Übereinstimmung mit der objektiven sittlichen Ordnung[21]." „Der ungebildete, nicht kritisch betrachtende Mensch ist sich einfach dieser Notwendigkeit der Übereinstimmung seiner Handlungen mit dem Sittengesetz bewußt[22]."

M. Wittmann macht gegen diese Auffassung geltend, daß die Vernunftordnung nicht ein Letztes sei. Dieses geben für die Seinsordnung sowohl Pribilla wie Didio und übrigens alle katholischen Autoren zu. Die Frage ist aber, ob wir in der bloßen, noch nicht reflexen Bewußtseinsordnung zu diesem Letzten vorstoßen müssen, ob ohne dieses letzte Durchdenken ein echtes Gewissenserlebnis unmöglich sei. Da wir also in unserer phänomenologischen Betrachtungsweise von den letzten metaphysischen Fragen absehen, wird die folgende Erörterung zugleich eine Auseinandersetzung mit dem „kategorischen Imperativ" der Kantianer.

Versuchen wir uns vorerst klar zu machen, was für einen Ungläubigen die „Vernunftordnung" bedeuten kann. Didio gibt uns einen Anhaltspunkt, wenn er auf die „verpflichtende" Kraft der Denkgesetze hinweist, und diese Verpflichtung aus deren Beziehung zur „objektiven Wahrheit" herleitet. Die Denkgesetze sind „absolut verpflichtend. Wer überhaupt denken will, und darauf kann niemand verzichten, muß sich denselben unterwerfen .... Die Denkgesetze selbst haben ihre verpflichtende Kraft davon, daß sie allein zu dieser Übereinstimmung mit der objektiven Wahrheit führen[23]". Im Gebiet des Denkens konkretisiert sich die „absolute Vernunftordnung" somit zur „objektiven Wahrheit". Als was läßt sich diese noch auffassen, wenn ich von ihrem letzten Fundament, Gott absehe? Was erstrebt z. B. der Mathematiker mit seinen Deduktionen, mit seinem Suchen nach der „Wahrheit"? — Einen absoluten Sinnzusammenhang, in den sich alle Teilerkenntnisse einfügen lassen, ein ideales Gebilde, das er gleichsam nachkonstruiert.

Die logischen Denkgesetze erkennt der Wahrheitssucher als den einzigen Weg zur „objektiven Wahrheit". Denn diese besagt „Sinnzusammenhang"; ein Verstoß gegen jene Gesetze aber erscheint unmittelbar als „Sinnaufhebung", man denke an den Satz vom Widerspruch. So muß der Mensch

[21] Der sittliche Gottesbeweis, Würzburg 1899, 82.
[22] A. a. O. 81.
[23] A. a. O. 79—80.

die Denkgesetze befolgen, weil er in sich den Naturdrang spürt nach der Wahrheit, nach einem absoluten Sinnzusammenhang, diese Gesetze aber den einzig möglichen Weg dazu bilden.

„Die Denkgesetze sind absolut verpflichtend" kann somit vom reinen Bewußtseinsstandpunkt aus nur heißen: Wenn ich meine vernünftige Menschennatur nicht vergewaltigen will, muß ich mich nach ihnen richten. Mit voller Einsicht kann ich überhaupt keinen unlogischen Denkakt vollziehen, weil dies eine Selbstaufhebung des Denkens in sich schlösse. Oder, was dasselbe ist, weil ich meine vernünftige Natur nicht unvernünftig machen kann.

So kann ich, genau genommen, überhaupt nicht von einer „verpflichtenden Kraft" der Denkgesetze sprechen. Verpflichten heißt doch nach allgemeinem Sprachgebrauch die moralische Freiheit binden, ihr ein „non licet" zurufen, setzt also Freiheit voraus. Der klar erkannten Wahrheit gegenüber, vor allem den klar erkannten Denkgesetzen — man würde besser sagen „Denknormen" — gegenüber ist der Mensch aber nicht frei. Die Denknormen verpflichten nicht und können nicht verpflichten, weil sie nötigen. Logische Fehler sind bei klarer Einsicht unmöglich.

Nun gibt es eine Analogie zwischen der Denkordnung und dem sittlichen Gebiet, aber nicht zwischen den Denkgesetzen und den sittlichen Geboten, sondern zwischen jenen und den sittlichen N o r m e n. Wie ich den Denkgesetzen folgen muß, um zur „objektiven Wahrheit" zu gelangen, so den sittlichen Normen, um die „objektive Sittlichkeit", um das Reich der sittlichen Werte in meinem Handeln zu verwirklichen. In bezug auf diese wäre die Deutung, wenn man sie von Gott loslöst, eine ähnliche wie bei der „objektiven Wahrheit". Sie können aufgefaßt werden als die Idealnatur des Menschen, als eine transzendentale Gesetzlichkeit, als ein freischwebendes Sollen. Worauf es uns ankommt, ist der Umstand, daß die Analogie zwischen der logischen und der sittlichen Ordnung im Normcharakter der beiden Idealreiche liegt — und vor allem in ihrer n ö t i g e n d e n Eigenart. Einem klar erkannten Wert kann ich innerlich gar nicht ablehnend gegenüber stehen. Ich muß ihn als Wert bejahen, mein geistiges Wohlgefallen wird naturnotwendig wachgerufen. Wie ein Denkfehler eine intellektuelle Unklarheit voraussetzt, so muß ich den Wert verdunkeln, lockende Werte niedrigerer Ordnung ihm entgegenhalten, um innerlich abgestoßen zu werden. Einen Wert bewußt als Wert ablehnen, hieße den Naturdrang nach sitt-

licher Vollendung unterdrücken, unsere geistige Natur vergewaltigen. Einen Wert als Wert verneinen wäre Selbstaufhebung der sittlichen Einsicht.

Die Vernunftordnung, in die all unser vernünftiges Denken und Wollen unentrinnbar eingespannt ist, wäre also — immer von der letzten metaphysischen Verankerung in Gott abgesehen — nichts anderes als die oben beschriebene „objektive Wahrheit" und „objektive Sittlichkeit" — man könnte noch das Gebiet des Ästhetischen hinzufügen. Sie ist, um mit Windelband zu sprechen, der „Inbegriff der Normen", und diese nötigen, wie wir gesehen, zu ihrer Anerkennung. Aber etwas anderes ist die intellektuelle und z. T. auch affektive Bejahung eines sittlichen Wertes, etwas anderes dessen Verwirklichung im freien Wollen und Tun. Dort ist, sofern die Bedingungen zur wahren Werterfassung gegeben sind, Nötigung, hier kann ich tatsächlich ausweichen, weil ich frei bin im Wollen, weil ich die verhängnisvolle Macht besitze, gegen meine bessere Einsicht vorzugehen, meine höhere Natur im Wollen zu vergewaltigen. Und gegen diese geheimnisvolle Freiheit richtet sich in meinem Bewußtsein eine Schranke auf, welche jene in ihrem physischen Bestand unangetastet läßt, und andererseits doch den innersten Kern meines Wollens in Schwingung bringt. Diese neue Bindung läßt sich nicht mehr aus einer bloßen Vernunftordnung verstehen, weil sie keine eigentliche Nötigung ausdrückt, weil sie auch nicht bloß ein Aufruf ist zu einem Ideal, sondern als moralische Einschränkung meines freien sittlichen Wollens erlebt wird. Die bloße Vernunftordnung trägt ja immer, wie wir gesehen, Normcharakter; sie ist für den Ungläubigen notwendig etwas Ideelles ... Das Erlebnis meines eingeschränkten Handelns aber weist mich hin auf eine Person. Nur von einer solchen kann ein so tief greifender Einfluß auf meine eigene Persönlichkeit ausgehen, meine Freiheit kann nur von einer Person gebunden werden. Wir behaupten nicht — wir werden später noch darauf zurückkommen —, daß das Persönlichkeitsmoment reflex und klar erkannt wird. Vorläufig geht es nur um die Feststellung, daß im Gewissenserlebnis ein Element sich findet, daß durch das Bewußtsein von einer absoluten Vernunftordnung nicht hinreichend begründet werden kann. Tatsächlich müßte ein sittlich denkender Mensch die Einschränkung seiner Handlungsfreiheit durch ein unpersönliches Gesetz, durch eine irgendwie hypostasierte Vernunft als eine Entwürdigung seiner Persönlichkeit empfinden.

4.

Aber muß denn das Gewissenserlebnis — immer in der phänomenologischen Sphäre bleibend — weiter zurückgeführt werden? Wäre es nicht möglich, daß in einem Menschen, der vor einer schlechten Tat steht, das Pflichtbewußtsein erwacht mit jener unmittelbaren, gleichsam naiven Evidenz, die gar keine weitern Reflexionen aufkommen läßt? — Daß ihm das Gewissen mit solcher Klarheit zuruft „Du darfst nicht", daß es ihm gar nicht einfällt, weiter zu forschen: Wer verbietet mir denn das? Es gibt doch auch unmittelbar einsichtige Werte, von denen wir uns überzeugen lassen, ohne uns ihrer Verankerung im absoluten Wert bewußt zu sein. Wäre das nicht denkbar inbezug auf das Erlebnis der Pflicht? Didio selbst versichert es uns: „Der ungebildete, nicht kritisch betrachtende Mensch ist sich einfach dieser Notwendigkeit der Übereinstimmung seiner Handlungen mit dem Sittengesetz bewußt." Freilich kann ich auch einen Wert nur insofern unmittelbar erfassen, als mir die sich aus ihm ergebende sittliche Ergänzung meiner Persönlichkeit zugleich mitgegeben ist. Aber da die Beziehung auf diese das Gewissenserlebnis nicht verständlich macht, wie wir früher dargelegt, so kommt es jetzt vor allem auf das Pflichtmoment an.

Zur Beantwortung dieser außerordentlich schwierigen Frage scheint es zum vornherein geboten, verschiedene Menschenklassen auseinander zu halten. So macht M. Wittmann[24] darauf aufmerksam, daß man bei solchen, die ihren ursprünglichen Gottesglauben eingebüßt haben, eine einfache Pflichtschau annehmen könnte.

„Wer sich über die religiöse Bedingtheit der Pflicht keine Rechenschaft gegeben hat, wer diesen Zusammenhang nicht durchschaut, wird der Meinung sein, den Pflichtgedanken auch ohne religiöse Voraussetzung festhalten zu können. Objektiv hat dieser Gedanke den ausreichenden Halt verloren, die persönliche Auffassung läßt jedoch diesen Sachverhalt nicht zur Geltung kommen. Dazu kommt die Macht der Gewohnheit, die es erklärlich erscheinen läßt, daß sich eine allgemein übliche und althergebrachte Denkform vorerst auch noch behauptet, wenn sie innerlich untergraben ist."

M. a. W., infolge seiner gottgläubigen Erziehung verknüpfen sich bei einem solchen Menschen sozusagen assoziativ Wert- bzw. Unwerterkenntnis einer Handlung mit dem Bewußtsein „Du sollst" oder „Du darfst nicht". Doch kann man in einem derartigen Fall zweifeln, ob man es noch mit

[24] Zum Verhältnis zwischen Moral und Religion: PhJb 38 (1925) 115.

einem sittlichen und nicht bloß mit einem rein sozialen Pflichterlebnis zu tun hat. Diese Ansicht findet eine gewisse Bestätigung in der Tatsache, daß auch gottgläubige Menschen bei Handlungen von geringerer Tragweite ein klares Pflichtbewußtsein haben können, ohne an Gott zu denken, wodurch das „Gewissenserlebnis" ins „rein Soziale" hinabsinken würde. Ein Beamter wird von einer geringfügigen Pflichtverletzung, falls er nicht sehr religiös eingestellt ist, vorerst unwillkürlich durch positive Gesetzes- und Strafvorschriften abgehalten. Wird die Versuchung größer, so tritt vielleicht der Gedanke an die rechtlichen Folgen in den Vordergrund. Dieses alles ließe unsere eigentliche Frage unberührt, da es sich noch nicht um ein sittliches Gewissenserlebnis handelte.

Falls aber echte Gewissensregungen vorhanden sind, kann man fragen, ob sich nicht in diesen ein, wenn auch ganz heimliches Sträuben gegen Gottes Existenz äußert, das anzeigen würde, daß der Glaube an Gott noch nicht ganz erloschen ist. Bezeichnend ist in dieser Hinsicht eine Notiz von M. Dauthendey. Jahrzehnte schien er in einem verfeinerten Lebensgenuß aufzugehen, jede Spur von Gott schien aus seinem Leben verwischt. Nachdem er Gott wiedergefunden, schrieb er in sein Tagebuch: „Ich bin wie erlöst von einem großen Lebenskampf. Dreißigjähriger Gotteskrieg schloß heute Frieden mit meinem Verstand[25]."

Über das Erwachen des sittlichen Bewußtseins beim Kind ist schon viel geschrieben worden. Aufschlußreiche Bemerkungen macht darüber E. Hugueny O. P. Er schildert die instinktive Vorstufe des sittlichen Bewußtseins beim Kinde, die in einer Neigung besteht, sich der sozialen Umwelt anzupassen:

„Diese Neigung, die instinktiv ist, bevor sie bewußt und vernünftig wird, weil sie mit der sozialen Natur des Menschen gegeben ist, zeigt sich lange vor dem Erwachen der Vernunft. Sie ist ein Schutz der Natur, die dem Kinde gestattet, sich zu gewöhnen, das Gute zu suchen und das Böse zu meiden infolge der bloßen Nachahmung von seinesgleichen, lange bevor es durch sein persönliches Urteil das Gute vom Bösen unterscheiden und normal handeln kann. Die Mütter können ihren Kindern sagen ‚Das ist unanständig', lange bevor sie sagen können ‚Das ist eine Sünde', und wenn man ihm von Sünde redet, wird das Kind darin vorläufig nichts anderes finden, als was es in der Vorstellung sieht, die ihm das Wort unanständig wachruft .... Eine unanständige Handlung aber ist, was die Mutter verbietet oder tadelt, was ein gut erzogenes Kind nicht tut, was man niemand tun sieht[26]."

---

[25] Zit. bei: G. Siegmund, Psychologie des Gottesglaubens, Münster 1937. — [26] L'éveil du sens moral: RevThom 13 (1905) 519 f.

In all diesen Fällen könnten wir trotz des Errötens des Kindes nicht von einem sittlichen Gewissenserlebnis sprechen. Ob aber ein solches möglich ist vor dem Aufleuchten der Gottesidee, läßt sich empirisch wohl kaum feststellen. Bei christlich erzogenen Kindern wird das religiöse Bewußtsein zugleich mit dem sittlichen geweckt, bei andern darf man das kausale Denken nicht unterschätzen, das nach neuern Forschungen bereits mit dem dritten Altersjahr einsetzen kann. Wir können hier nur kurz hinweisen auf das Buch von W. Keilbach, der die Ergebnisse der modernen empirischen Untersuchungen folgendermaßen zusammenfaßt: „Aus all den angeführten Arbeiten geht hervor, daß das Gottesproblem mit dem Erwachen der Vernunft im Interessenbereich des Kindes steht und den Jugendlichen, abgesehen von einer entwicklungsbedingten Unterbrechung, bis zur Vollreife hinaus ernst beschäftigt[27]." Da also beim Kind vor dem Erwachen der Vernunft ein „rein soziales Gewissen" sich regt, mit dem Erwachen derselben aber das religiöse Problem einsetzt, so liegt die Vermutung wenigstens nahe, daß das sittliche und religiöse Bewußtsein gleichzeitig sich kundgeben. Oder, daß das „soziale Gewissen" sich im Licht der gewonnenen Gotteserkenntnis in ein „sittliches" umwandelt.

Bezüglich der Primitiven meint H. Coathalem, daß das Pflichtbewußtsein der Gotteserkenntnis vorausgehen könne: „Es scheint in der Tat sicher, daß die Tatsache der Verpflichtung als normaler Ausgangspunkt gedient hat, um sich zu Gott zu erheben[28]." Als Beweis gelten ihm vor allem die Gottesnamen (Wächter über das Gesetz, Gesetzgeber, Richter), die dartun, daß die Primitiven einen klareren Begriff hätten von Gott als Gesetzgeber denn als Schöpfer. Sie haben in sich, in ihrem moralischen Sein, eine prinzipielle Abhängigkeit entdeckt, für die sie eine Quelle suchen mußten.

Aber abgesehen davon, daß hier das Problem, wie es denn zu einem solchen Abhängigkeitserlebnis kommen kann, ganz im Dunkel bleibt, scheinen uns auch die Tatsachen nicht eindeutig festzuliegen. Man darf das kausale Denken der Primitiven nicht übersehen. Dieses setzt ein, sobald der Geist erwacht, wenn auch nicht in abstrakter Form, sondern in sinnliche Vorstellungen und Affekte eingekleidet[29]. W. Schmidt S. V. D. weist unter zahlreichen Belegen darauf

---

[27] Die Problematik der Religionen, Paderborn 1936, 100.
[28] Du devoir à Dieu: ArchPh 11 (1935) 384 f.
[29] Vgl. J. Lindworsky, Die Primitiven und das kausale Denken: Intern. Woche f. Religions-Ethnologie, 4. Tagung, 72.

hin, wie gerade die Idee des Schöpfergottes — natürlich noch nicht philosophisch geklärt — sich bei der Mehrzahl der Urvölker findet. Der Analogieschluß von einem menschlichen „Macher" zu einem überweltlichen Urheber ist gerade für das primitive Denken, das sich die „Welt" noch sehr beschränkt vorstellt, wohl näher liegend als es uns reflexen Menschen scheinen möchte. Daß Gott dennoch mehr unter der Vorstellung des Gesetzgebers oder Richters verehrt wird, mag richtig sein und läßt sich leicht erklären, da das Gewissenserlebnis eine ausschlaggebende Rolle im Leben des Einzelnen spielt. Aber die Frage des zeitlichen Früher scheint uns damit nicht entschieden.

Am schwierigsten wird das Problem, ob ein sittliches Pflichtbewußtsein möglich ist ohne Gottesidee, bei manchen Halbkulturvölkern, die keine Vorstellung mehr zu haben scheinen von einem persönlichen Gott und doch ein ethisches Verhalten an den Tag legen. O. Karrer[30] weist auf die Berichte eines katholischen Missionars in China hin, denen zufolge die Neubekehrten selbst gestanden hätten, früher nichts von Gott gewußt zu haben. Zu der Folgerung, die Billot daraus zog: „Tausende und Abertausende von Menschenkindern leben in China, ohne auch nur eine Ahnung zu haben vom Dasein Gottes", fügt Karrer einschränkend hinzu: „Man kann in der Tat nicht anders sagen, wenn man den Namen ‚Gott' mit unserm christlichen Inhalt füllt, wie der gelehrte Verfasser es tut." Karrer selbst äußert sich dahin:

„Die Religionsgeschichte zeigt zwar zur Genüge, daß jene Meinung älterer Theologen nicht haltbar ist, als ob der Begriff der sittlichen Verpflichtung notwendig schon eine (ausdrückliche) Gotteserkenntnis voraussetze; aber wer ‚Pflicht' sagt, sagt virtuell ‚Gott', d. h. die unbedingte Ehrfurcht und Liebe zum Guten ‚tranzendiert' bereits wesenhaft alles Gegebene, Raumzeitliche; sie schließt wesenhaft schon die Setzung des Absoluten ein .... Es gibt somit keine Anerkennung des Guten im Gewissen, die nicht schon unbewußt Gottesglaube — und keine Liebe zum Guten, die nicht schon unbewußt Gottesliebe wäre ...[31]."

Tatsächlich scheint uns nur eine Alternative möglich. Entweder hat sich das Gewissen jener Völker im Lauf der Zeit mangels eines religiösen Gefühls in ein rein soziales verwandelt — ursprünglich ist ja auch bei den Chinesen das Vorhandensein eines echten Gottesglaubens nachgewiesen. Dann aber müßte man ihnen ein eigentliches sittliches

[30] Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum, Freiburg 1934, 38.
[31] A. a. O. 74.

Handeln absprechen. Oder aber — was uns als das Wahrscheinlichere gilt — der Gottesglaube lebt doch noch dunkel auf dem Grund des Bewußtseins und äußert sich in verzerrten Formen. Die Verehrung für das den ganzen Kosmos durchwaltende Gesetz ruft im Gewissen Reaktionen wach, die tatsächlich nur durch die Überzeugung von einem persönlichen Richter und Gesetzgeber entstehen können.

So scheint uns die Tatsachenvergleichung kein unzweifelhaft sicheres Ergebnis zu liefern. Die tiefste wesentliche Schwierigkeit liegt darin, daß wir die geheimsten Regungen der Menschenseele nicht durchschauen können, daß der Mensch selber sich oft über seine geheimsten Regungen nicht im klaren ist und nicht selten sich selber gegenüber eine Maske aufsetzt. Die bisherigen Ausführungen zusammenfassend, werden wir bekennen müssen, daß das „warnende Gewissen" das Aufleuchten der Gottesidee im Gewissenserlebnis zwar nahelegt, aber die Frage doch nicht endgültig zur Lösung bringt.

5.

Aber wir haben das Gewissensphänomen noch gar nicht in seiner Totalität betrachtet. Unsere Erklärungsversuche bewegten sich immer nur um das Erlebnis vor der Tat. Wir müssen diese ergänzen durch Hereinbeziehung des Schuldphänomens. Dieses vermag auch auf das warnende Gewissen neues Licht zu werfen. Das „böse" Gewissen kann mich nur vor dem anklagen, dem gegenüber ich mich vor der Tat verantwortlich wußte. Das Schulderlebnis setzt als conditio sine qua non das Freiheits- und Bindeerlebnis voraus. Ich kann mich nur dem gegenüber schuldig wissen, durch den ich mich „gebunden" erlebte.

Nun scheint aber gerade Stoker in seinen feinsinnigen Analysen des „bösen" Gewissens klar bewiesen zu haben, daß der von diesem Geplagte sich vor einer höhern, persönlichen Macht schuldig erlebt. Besonders die „ontische Flucht", d. h. das Fliehen vor den Menschen trotz der Sicherheit, daß keiner davon Kunde hat, das „ontische Bekanntsein", d. h. der Vorwurf, den der Missetäter von allen Gesichtern abliest, deuten hin auf die erlebte Verantwortung vor einem allwissenden und allmächtigen Richter. Diesem Phänomen gegenüber sind die Hinweise auf das eigene bessere Ich oder auf eine sittliche Ordnung völlig unzureichend. Das bessere Ich ist ja nicht mehr da; gerade darum kann sich der Mensch nicht mehr achten. Es schwebt ihm nur noch vor als Erinnerungs- oder Wunschbild. Die

Scham vor dem bessern Selbst und die Gewissensangst vor dem „Höhern" sind wesentlich verschieden. Das bessere Selbst hält ihm zwar seine Erbärmlichkeit vor und insofern dies für einen nicht ganz verkommenen Menschen eine wahre Qual bedeutet, kann man von einer Verfolgung durch dieses reden. Aber im „bösen" Gewissen vernimmt der Mensch noch eine Strafandrohung, die erst in Aussicht steht. Durch wen sie über ihn kommt, ob durch eine „höhere" Macht oder durch Menschen als deren Vollstrecker, ist ihm vielleicht nicht klar. Aber er erlebt eine Gerechtigkeit, die für den sittlichen Ausgleich sorgen wird. Und weil er in jedem Menschen den Vollstrecker der Strafgerechtigkeit fürchtet, weicht er jedem nähern Umgang mit der Mitwelt aus.

Und diese Gerechtigkeit ist ihm nicht bloß eine „sittliche Ordnung". Sie erscheint ihm, wenn auch in dunklen Umrissen, als Richter, zu dem er ein ganz persönliches Verhältnis hat, der es auf diesen Menschen, der unter diesen Umständen das Verbrechen begangen hat, abgesehen hat. Das ist ja das Eigenartige am bösen Gewissen, daß der Mensch in seiner Einsamkeit vor Einem steht, daß er weiß — Stoker macht mit Recht darauf aufmerksam —, daß es für ihn nur einen Weg zur Rettung gibt, die Reue und die dadurch erlangte Verzeihung. In eine bloße Rechtsordnung hinein passen diese Kategorien menschlichen Erlebens nicht mehr. Einer solchen könnte Genüge geschehen durch Sühne, durch Aufsichnahme der Strafe. Aber der Verbrecher ist sich bewußt, daß all dieses fruchtlos ist ohne die Reue, ohne die innere Umkehr, deren Echtheit einem allwissenden Richter standhalten muß.

Gegenüber dem Phänomen der Schuld versagt nun auch die Ansicht, daß es sich beim Pflichtbewußtsein um eine bloße Einsicht in das „Du darfst nicht" handle ohne gleichzeitigen Gedanken an den Verpflichter. Es gibt kein Erleben einer Schuld — abgesehen von anormalen Zuständen —, ohne daß man sich vor jemanden schuldig weiß. Das scheint uns erwiesen durch die von Stoker herausgearbeiteten Momente der „ontischen Flucht", des „ontischen Bekanntseins" und der „ontischen Einsamkeit". Diese besagen doch wesentlich eine Flucht vor jemandem, ein Bekanntsein jemandem gegenüber, eine Einsamkeit im Hinblick auf jemand. Die Erklärung, dieses Gegenüber sei die Menschheit, aus deren Solidarität der Verbrecher sich durch seine Tat ausgeschlossen habe, bleibt entweder auf dem rein „soziologischen" Boden stehen, oder trägt, wenn sie die Menschheit mehr in ihrer metaphysischen Verbundenheit nimmt, zu viel

in das Faktum hinein. Der Durchschnittsverbrecher wird sich kaum mit philosophischen Betrachtungen über die Einheit des Menschengeschlechtes beschäftigt haben.

Gewiß, der überzeugte Atheist wird leugnen, daß er sich vor einem persönlichen Herrgott fürchte. Und die moderne ungläubige Wissenschaft wird auch fernerhin das Gewissenserlebnis durch den kategorischen Imperativ oder eine ideale Wertwelt erklären. Aber etwas Anderes sind die aus einer bestimmten Weltanschauung abgeleiteten Theorien, etwas anderes das ungewollte Zeugnis des eigenen Herzens. Wir haben ähnliche Fälle in andern Gebieten. So leugnete die wissenschaftliche Psychologie, besonders gewisse Richtungen, fast einstimmig die Existenz der Seele, löste das menschliche Ich auf in „Bewußtseinsfetzen". Und doch handelten auch diese Philosophen im alltäglichen Leben genau so wie die, welche von dem eigenen substanziellen Ich überzeugt waren. Dasselbe gilt von den Verfechtern des Idealismus. Das Leben erweist sich als stärker denn die ihm widerstreitenden Theorien. Es gibt gewisse unmittelbare Einsichten, die sich vielleicht schwer begrifflich und reflex fassen lassen, die aber so tief mit dem ganzen menschlichen Wesen verbunden sind, daß das fast unbewußte, unwillkürliche Streben darauf mit Sicherheit reagiert. Hier wäre man versucht, das bekannte Wort Pascal's anzuwenden: „Das Herz hat seine Gründe, die der Verstand nicht kennt." Die unwillkürlichen Regungen des Willens sind meistens dem kritischen und zersetzenden Einfluß des Verstandes entzogen, und so legen sie ein unparteiischeres Zeugnis von gewissen dunklen, aber lebenswichtigen Erkenntnissen ab.

So möchten wir uns das Wort Rosenmöllers zu eigen machen: „Sollte auch der vom Gewissen Verfolgte die Existenz Gottes leugnen, in dem Ernstnehmen des Gewissens bezeugt er, daß er die Existenz eines allwissenden, allgerechten und unbedingt bindenden Geistes anerkennt." Wo ein echtes sittliches Gewissenserlebnis vorhanden, da begegnet der Mensch seinem Gott, wenn ihm die Stimme auch seltsam fremd klingen mag. Ein Strahl aus der absoluten Welt hat ihn getroffen. Der Mensch kann sein Ohr wieder abstumpfen, sein Auge kann für eine Zeit blind werden. Aber dann hat er aufgehört, ein im sittlichen Sinn normaler Mensch zu sein. Wer sich den Einflüssen aus der höhern Welt verschließt, sinkt notwendig herab in das Reich des Triebhaften, Untermenschlichen. Sein personales Sein ist ausgelöscht.

Der Geist des Philosophierens Descartes'.

Eine historische und systematische Untersuchung zum dreihundertsten Gedenktage der Herausgabe des Discours de la méthode (1637).

Von Bernhard Jansen S. J.

II.

Welche Wesenszüge sind nun der neuzeitlichen Philosophie im allgemeinen von Descartes bis Kant, insofern sie unter dem Schlagwort Rationalismus geht[12], mit der früher charakterisierten mathematisch-naturwissenschaftlichen

---

[12] Die tatsächlichen Verhältnisse, wie sie in den einzelnen Denkern verkörpert sind, liegen hier ebenso verwickelt und sind weniger gradlinig durchgeführt, als es bei seinem Gegenpart der Fall ist, der unter dem Schlagwort Empirismus geht.

Wenn die klassischen, etwa mit Kepler oder auch Leonardo da Vinci einsetzenden, durch Galilei begründeten, in Newton und seiner großen Schule in der Zeit bis 1800 kulminierenden mathematisch arbeitenden Naturwissenschaften vor allem durch zwei Grundhaltungen die Züge des Antlitzes der damaligen Philosophie bestimmt haben, einmal durch die prinzipielle, bewußte und gewollte Beschränkung des Wissens um die Natur auf Phaenomene, auf die quantitativ formulierbaren Funktionen — das berühmte Wort Newtons in seinen „Principia": „hypotheses non fingo" — mit Ausschluß alles metaphysischen Wissens um das Wesen der Dinge, so daß Kant in seiner vorkritischen Periode einen bloßen Positivismus im Sinn d'Alembert's vorfand; zweitens durch ihren das methodische Experimentieren ausdrückenden Begriff der Analyse und des die letztere tragenden Fundamentalbegriffes der Hypothese, durch deren analoge Übertragung auf die damalige Philosophie großenteils ihr Apriorismus, Subjektivismus, Rationalismus, Logizismus bedingt ist: so kommt an dieser Stelle nur, oder fast nur, das letztere Moment in Betracht. Descartes ist, wie wir sehen werden, kein Positivist. Das aber ist das geschichtlich überaus Reizvolle und bedeutsam Lehrreiche, daß, wie der biologisch-physiologisch-psychologisch, aber unmathematisch denkende große Philosoph und Naturkenner Aristoteles, dem es überall auf die Gewinnung von Klassen und Kategorien, von Klassifikation, Über- und Unterordnung der naturwissenschaftlichen und philosophischen Felder und Schichten zu tun ist, der Führer der unvergänglichen mittelalterlichen Metaphysik ist, so der mathematisch scharfsinnige und tiefblickende, in vieler Beziehung weltflüchtige, erdenfremde, transzendent eingestellte Platon, der zuerst in genialster Weise den Begriff der Hypothese entwickelt, angewandt, durchgeführt hat und aus dem angeborenen, aprioristischen Rüstzeug des Geistes geboren werden ließ, der Geistesverwandte des neuzeitlichen verstiegenen, mathematisch gehaltenen, aprioristischen Rationalismus ist und tatsächlich bestimmend auf ihn eingewirkt hat.

Art gemeinsam? Worin unterscheiden sie sich und welche Form des Philosophierens ergibt sich daraus? Auf das gegenseitig sich beeinflussende Wechselverhältnis, das Ineinander von Geben und Empfangen seitens Philosophie und mathematisierenden Wissenschaften kann hier nicht näher eingegangen werden. Viel lehrreicher und befruchtender ist es für unsere Aufgabe, sich in die damals lebendig ergriffene Geisteshaltung einzufühlen. Aus ihr floß letztlich und immer von neuem im großen ganzen und im einzelnen die genannte Verschlingung. Der von Galilei, Newton, d'Alembert und den übrigen vornehmsten Trägern der neuen Naturwissenschaften vertretene Positivismus, der methodisch innerhalb der Grenzen des von ihnen gepflegten Wissensfeldes überaus glücklich und fördernd war, scheidet bei den Rationalisten aus. Spinoza, Leibniz, Wolff sind wie Descartes Metaphysiker. Auch ihre einseitige Bevorzugung des mechanistisch-quantitativen Momentes — Spinoza kennt überhaupt keine Zwecke und Qualitäten — kommt hier kaum in Betracht, so bedeutsam diese Einseitigkeit für das Ganze und das Einzelne ihres Welt- und Menschenbildes ist. Um so zentraler und folgenschwerer ist der Mathematizismus bzw. Logizismus und der Apriorismus, der Philosophie und Naturwissenschaften gemeinsam ist. Diese Wesenszüge selbst aber sind notwendige Auswirkungen der platonisch-augustinisch orientierten Auffassung vom Wesen des menschlichen Geistes[13] im Gegensatz zu der aristotelisch-scholastischen und teilweise kantischen. Kants Problematik in seiner Kopernikustat ist im wesentlichen und vor allem durch seine scharfsinnige Sicht der Unmöglichkeiten des Rationalismus aufgegeben. Auch seine vorkritischen Schriften weisen immer wieder in packender Auseinandersetzung auf diese und jene schwache Seite desselben hin. Nach dem Rationalismus ist der Verstand keine bloße Erkenntnisfähigkeit, die erst durch den kausalen Einfluß von außen die transzendenten Gegenstände erkennt. Er hat vielmehr eine ursprüngliche Fertigkeit und schöpferische Leichtigkeit[14], den Augustinischen Aktivismus, um als adäquate

[13] Man vergegenwärtige sich die allgemeine, tiefe, breite Erneuerung des Platonismus und Augustinismus in der uns beschäftigenden Zeit.

[14] Bald heißt es bei dem Rationalisten, er sei im Besitz von angeborenen Ideen, bald, diese Ideen seien virtuell angeboren in dem Sinn, daß sie nicht durch Verursachung von außen, sondern durch die Spontaneität des Geistes bewirkt würden.

Wirkursache die ewigen Wahrheiten, die metaphysische Geltungswelt zu erkennen. Höchstens sind die Sinneseindrücke die Bedingungen, ohne die die Eigentätigkeit des rein Geistigen nicht beginnen kann. Wie nach Augustinus der höhere Teil des Verstandes, die mens, die ratio superior, unmittelbar die rationes aeternae et incommutabiles, die logischen, ethischen, mathematischen, ästhetischen Wahrheiten, Normen, Werte schaut, und zwar um so klarer und sicherer, je entschiedener er sich vom mundus commutabilis abwendet, genau so denkt der Rationalismus. Ein Vergleich mit der klassischen Logik des Aristoteles und dem Formalismus Kants sowie mit dem Logizismus der mit Descartes einsetzenden, von Leibniz folgerichtig ausgebauten und in der heutigen Wissenschaft restlos durchgeführten Mathematik, die sich nicht mehr auf Größenbetrachtung beschränkt, sondern schlechthin eine Relationslehre im weitesten Sinn dieses Wortes ist, zeigt die ganze erkenntnistheoretische und metaphysische Eigenart, Bedeutung und Folgenschwere. Mag diese Logik die letzten bzw. ersten Elemente, ihre Materie, auch von außen beziehen und sie nicht durch frei schöpferische Tätigkeit des Geistes entstehen lassen; weshalb in allen weiteren Operationen, soweit sie sich auch durch fortschreitende Abstraktion, freischöpferische, subjektbedingte Analyse und Synthese, also durch Konstruktion, von der gegebenen, vielleicht sogar existenzunmöglichen Wirklichkeit entfernt, immer noch ein sachlicher Kern steckt oder stecken kann. Um diesen kümmert sie sich aber nicht. Die einzige Regel und das vollständige Kriterium der logischen Wahrheit, des Geltungswertes der Objektivationen, der Gegenstände, der entia rationis, die der menschliche Geist natürlich nur ad analogiam von wirklichen Gegenständen, d. h. nach dem polaren Spannungsgesetz des Dualismus von Subjekt und Objekt erfassen und bearbeiten kann, ist für diesen Logizismus und diese Mathematik, wie Kant in dem Kapitel der Kritik der Reinen Vernunft, wo er von der transzendentalen Deduktion handelt, zeigt, die Widerspruchslosigkeit der gedachten Begriffe. Der Verstand ist ein ausschließlich formales Vermögen. Wenn die Scholastiker, etwa die des 17. und 18. Jahrhunderts, eingehend den eigentlichen Gegenstand, das obiectum formale, zu Beginn ihrer Behandlung der Logik untersuchen und es als obiectum rationis bestimmen, zugleich aber hinzufügen, daß ens reale würde konnotiert, so bekunden sie damit ein überaus tiefes und feines Verständnis für die Natur des menschlichen

Verstandes: er schafft bloß die Formen des Denkens, nicht die Inhalte. Damit ist freilich nicht geleugnet, vielmehr im allgemeinen angedeutet, daß die Formen dieses Denkens nicht einzig durch das Tun, die Gesetze des Verstandes, sondern auch durch das Sein und seine gesetzmäßige Struktur bedingt sind. Daher hat im konkreten Einzelfall des Erfassens dieses und nicht jenes transzendenten Objektes, das Aktuieren und Inkrafttretenlassen der Denkform sich diesem und jenem Objekt anzugleichen, so daß der Verstand in seinem Heraustreten aus der bloßen Realmöglichkeit in die volle Aktualität durch die ganz bestimmte Eigenart dieses Objektes bedingt ist. Wird durch diese Wahrheit ein weitgehender Parallelismus zwischen Seins- und Denkformen festgestellt, weshalb ja bekanntlich nach dem Urteil aller Kenner die Logik, das Organon des Aristoteles wesentlich an seiner Metaphysik orientiert ist, so ist anderseits die Logik der Philosophia perennis ebenso unbefangen geöffnet für die andere Seite, des auf weite Strekken gehenden Auseinanderfallens von Logik und Metaphysik, menschlichen Denkens und ewigen unwandelbaren Seins. Sie untersucht scharfsinnig und breit, was in den universalia, den Allgemeinbegriffen, den eigentlich logischen Ausdrucksformen der Wissenschaft, noch real, was bloß rational ist, wobei sie wiederum das universale directum scharf vom universale reflexum abhebt und das voranschreitende, vom Realen sich entfernende Tun des Verstandes bei letzterem hervorhebt. Ähnliches gilt von der intentio prima et secunda. In geradezu genialer, tiefgründiger, moderne Unterscheidungen vorwegnehmender Analyse beschreibt Thomas von Aquin eingehend das Zustandekommen der Wahrheitsaneignung im Urteil: nur in componendo et dividendo kann sich der Verstand durch einen einheitlichen, sinnvollen Prozeß von Aktsetzungen, wodurch er sich in seinen Formungen zunächst von der Formierung der Wirklichkeit zu entfernen scheint, dem einfachen, ungeteilten Objekt, etwa einer ewigen Wahrheit, dem Sein eines Geistes, Gottes intentional angleichen. Nach Kant ist freilich der menschliche Verstand ein rein formalistisches, ausschließlich verknüpfendes, lediglich auf sinnliche Phänomene gehendes Vermögen.

Im Gegensatz hierzu ist nach den Rationalisten der menschliche Geist ein auch die Inhalte aus sich schauendes, in sich vorfindendes Vermögen. Daß er diese Ungeheuerlichkeit im Einzelfall nicht stets durchführen kann und durchgeführt und darum nichtfolgerichtige, empirisch eingegebene

Abstriche macht; daß er auch die Erfassung der existierenden Einzeldinge, nicht das apriorische Erkennen des Wesens des Körperseins, der Sinnendinge ausnimmt, ändert am erkenntnistheoretisch-metaphysischen Prinzip nichts. Durch diese Überspannung und Verstiegenheit verkennt er nun auch wesentlich den Sinn der Platonischen Hypothese und der durch ihre Führung geleiteten Arbeitsweise der modernen klassischen mathematischen Naturforschung. Sie hat da bloß logisch-heuristische Bedeutung: wird die apriorische, freischöpferische Annahme durch die Erfahrung, die Tatsache der Wirklichkeit nicht bestätigt, so verliert sie allen wissenschaftlichen Wert, ja entsprechend dem empirischen Tatbefund ist sie aufzugeben, zu kontrollieren, zu berichtigen. Wie ernst es den Rationalisten mit ihrem Fundamentalsatz ist, daß das menschliche Denken auch seine ideellen Denkinhalte in sich trägt, vorfindet, bildet, daß also die beiden Formaldisziplinen Logik und Mathematik bzw. die mathematisierende Logik oder die mit der Logik zusammenfallende Mathematik zugleich Metaphysik sind, erhellt am eindrucksvollsten aus der Durchführung des ontologischen Gottesbeweises. Genau so, wie in Kants Widerlegung desselben am klarsten seine Auffassung von der Natur, den Bedingungen und Grenzen, bzw. der Geist seiner ganzen Erkenntnistheorie und Kritik wie im Brennpunkt aufleuchtet, so offenbart sich auch hier am konzentriertesten und schärfsten der rationalistische Wissenschaftsbegriff.

Alle führenden Rationalisten bringen diesen Beweis und, wenn wir vielleicht von Leibniz absehen, dessen Rationalismus dank seiner einzigartigen Spannungsweite und Vielseitigkeit mancherlei Abstriche macht, als Hauptbeweis. Vergegenwärtigen wir uns kurz den springenden Punkt des Beweises: im Begriff des unendlichen Wesens ist die Existenz eingeschlossen, anders ausgedrückt: ein Wesen, das nur als vollkommen gedacht wird, ohne als existierend, ist begrifflich weit weniger vollkommen als ein solches, das zugleich als solches existierend gedacht wird; nun aber muß und wird von jedem Denken Gott als unendlich und darum als existierend gefaßt; sein Begriff ist der des unendlichen und darum notwendig existierenden Wesens; also existiert Gott. Hier ist deshalb der rationalistische Irrtum, daß der Verstand nicht bloß die Form, sondern auch den Inhalt seines Denkens rein apriorisch, ohne Berührung und Beeinflussung durch die aposteriorische oder existierende Wirklichkeit, in sich vorfindet, so faßlich, weil er sogar

auf die Daseinsordnung übergreift, sie garantieren soll und beansprucht. Darauf erwidern wir im Geist des hl. Thomas und Kants: Gewiß müssen wir im Begriff Gottes als des vollkommensten Wesens seine notwendige Existenz denken; aber hiermit bewegen wir uns einstweilen bloß im Ordo logicus; dieser aber führt aus sich allein unmöglich und niemals in den Ordo realis; dazu braucht es ein Anderes, Mehreres, ein geistiges Ausgehen und Stehen im Existenten, dessen Eingang für uns Menschen nur die sinnfällige Erfahrungswelt ist.

Noch eindrucksvoller und das innerste Wesen des Rationalismus bzw. seine radikalste Durchführung noch offenbarer machend ist die Form, die der ontologische Gottesbeweis bei Spinoza und Leibniz annimmt. Wie die neuere Spinozaforschung, vor allem St. v. Dunin-Borkowski „Spinoza nach dreihundert Jahren" 1932, 65—67, zeigen, leitete den Pantheisten Spinoza, der bekanntlich in seiner Ethik, von dem ontologischen Gottesbeweis und damit von der Existenz des unendlichen Wesens wie von einer das ganze System geometrisch-deduktiv tragenden Grundwahrheit ausging, das erkenntnistheoretisch-metaphysische Prinzip, daß die objektive Wesenheit der Dinge, also die Gegenstände in ihrem tatsächlichen Erkanntwerden, mit dem Wahrheits- und Gewissensakt zusammenfallen. Leibniz aber wiederholt an vielen Stellen, der ontologische Gottesbeweis gelte; aber nur, wenn zuerst die Möglichkeit des vollkommensten Wesens gezeigt sei, was Descartes nicht getan habe. Man kann Leibniz lange studiert haben, ehe man begreift, was er unter dieser Möglichkeit versteht. Die gebräuchlichen Schulbücher, die Leibniz als Gegner bringen, wissen, soviel ich gesehen habe, überhaupt nichts damit anzufangen. Leibniz' mathematisch inspirierte Methode zu philosophieren, ist der Schlüssel zum leichten und vollen Verständnis. Er, dessen ganzes Denken von der von ihm genial entdeckten Infinitesimalrechnung mit den Leitideen des Kleinsten, des Kontinuierlichen, der Analyse und Synthese bestimmt wird, führt den Begriff der Analysis, der ständig in seinen Schriften, mathematischen und philosophischen, wiederkehrt, viel weiter als sein Vorgänger Descartes durch. Die Größenlehre wird zur Ordnungslehre schlechthin, kausale Definition und Erklärung ist gleich genetischer. Auf den ontologischen Gottesbeweis angewandt, heißt das: der Begriff Gottes, wie er sich im Geist vorfindet, muß bis auf seinen ersten Geburtsort im Geist durch alle Phasen und logischen Bestimmungsgründe, durch alle petites percep-

tions verfolgt werden; ähnlich, um ein Beispiel des Leibniz zu gebrauchen, wie ich das Entstehen der brandenden Meereswoge aus der Kombination der unzähligen kleinsten, noch unhörbaren Meerestropfen verfolge. Also ein rein logisches Verfahren ist der Garant der metaphysischen, transzendenten, hier existenziellen Geltung Gottes, der bloßen Schöpfung der menschlichen Vernunft.

Eine andere Seite der Methode des Rationalismus zu philosophieren, insbesondere neben Spinoza bei Descartes, die die Übertragung der mathematischen Art auf die Philosophie eindrucksvoll zeigt, Vorzüge und Fehler bedingt, ist das streng systematisch, ausschließlich deduktive Verfahren. Das gab damals, als die Umwelt wie berauscht von den durch die Anwendung der Mathematik auf die naturwissenschaftliche Forschung erzielten glänzenden Erfolge war, dem Rationalismus das Prestige. Nur ein Zug: daß die antischolastische, antikirchliche Wissenschaft und Philosophie ganz im Bann der Richtung Galilei-Newton stand, versteht man leicht. Wenn man aber im einzelnen in lebendiger Schilderung immer und immer bei den prinzipiell noch auf dem Boden der christlich inspirierten Scholastik stehenden Gelehrten, bei Piaristen, Kapuzinern, Jesuiten und anderen katholischen Denkern liest[15], dann überwältigt es einen, nachfühlend den Rausch nachzuerleben. Seien wir ehrlich! Ist es nicht großenteils — namentlich bei den für die Form, die Architektonik, die logische Klarheit sehr zugänglichen Italienern, Franzosen und verwandten Nationen — die Geschlossenheit, der konstruktive Aufbau des Thomismus, was ebensosehr von vornherein für das Ganze begeistert und darum auch den Verstand leichter überzeugt, wie es anderseits die große Gefahr mit sich bringt, dogmatisch-unkritisch über Dunkelheiten einzelner Lehrpunkte hinwegzusehen. Philosophie, Spekulation ist wesentlich durch die Gesamthaltung bedingt. Diese aber verlangte im 17. Jahrhundert ein geschlossenes System, ein Gedankenganzes, die deduktive, aprioristische Ableitung, nach Art der Mathematik, aller folgenden inhaltlichen Sätze aus einigen wenigen Prinzipien, mögen sie auch bloß mehr formaler als inhaltlich reicher Natur sein, mit Vernachlässigung der Erfahrung, der Induktion, die sich bei Aristoteles und Thomas von Aquin, in der Scholastik,

[15] Vgl. meine Artikel darüber in Scholastik 1936, Zeitschrift für katholische Theologie 1933 und 1936, Philosophisches Jahrbuch 1937.

harmonisch, tief innerlich mit der Deduktion, dem Syllogismus vermählt und damit das apriorische Vorangehen stets befruchtet und berichtigt. Nur was im Systemganzen seinen logischen Ort hat, ist für den Rationalismus wahr, ist gültig. Ernst Cassirer zeigt in seinem Buch „Die Philosophie der Aufklärung"[16], wie elementar die Reaktion des 18. Jahrhunderts, so sehr es, namentlich sachlich, dem 17. verpflichtet ist, gegen diesen philosophischen Parteigeist voranging; wie geschlossen es an die Stelle des „esprit de système" den „esprit systématique" setzte.

Ihren schärfsten Ausdruck findet diese Seite des mathematisierenden Philosophierens, die saubere Deduktion, die lückenlose Ableitung, in den bekannten vier Grundsätzen oder Regeln des Descartes. Hier kommt naturgemäß die formale Seite zum Ausdruck. Was sich inhaltlich ergibt, kommt im Folgenden zur Darstellung. Erste Regel: Nichts für wahr halten, was nicht mit Evidenz als wahr erkannt wird; was nicht mit einer solchen Klarheit und Bestimmtheit vor dem Geiste steht, daß es jeden nur möglichen Zweifel ausschließt. Zweite Regel: Jedes Problem in seine Teile zerlegen. Dritte Regel: Der Ordnung, der rechten Abfolge entsprechend denken, mit dem Einfacheren und Leichteren anfangen, schrittweise, nicht sprunghaft zum Verwickelteren und Schwierigeren fortschreiten; selbst da, wo die Natur der Gegenstände nicht eine bestimmte Ordnung ergibt, eine bestimmte Reihenfolge wahren. Vierte Regel: Durch Vollständigkeit der aufgezählten Glieder und Klarheit sowie Übersichtlichkeit in der Gruppierung der Gegenstände sich die Gewißheit verschaffen, daß man nichts ausgelassen hat.

Als Ganzes, als einheitlicher Wurf ist diese Methode in der Geschichte der Philosophie etwas völlig Neues. Dessen ist sich Descartes auch klar bewußt. Er spricht das öfter aus; er hatte es seinen Freunden gesagt, darum drängen sie ihn auch, nicht länger mehr mit der Veröffentlichung der neuen Methode zu warten, um die er tatsächlich in stiller Verborgenheit jahrelang mit Hintansetzung gesellschaftlicher und anderer Genüsse wie um ein heißerstrebtes Gut gerungen hatte. Im einzelnen hatten ein Platon und Aristoteles, Boëthius und Thomas, diese großen Logiker, mannigfache Motive ebenso bedeutungsvoll gesehen und nachdrücklich betont. Die methodischen Re-

[16] (1932) im 1. Kapitel „die Denkform des Zeitalters der Aufklärung".

geln enthalten nun gewiß hoch zu bewertende Vorzüge; sie erziehen wirklich zu einer Bildung des Verstandes, wie sie für ein systematisches Philosophieren notwendig ist. Was über Einteilung, Ordnung, schrittweises, lückenloses Vorangehen, Vollständigkeit der Aufzählung, Übersichtlichkeit des Ganzen und Einzelnen im Ganzen gesagt wird, ist im Prinzip restlos zu bejahen und durchzuführen. Stellt man jedoch diese Anforderung, vor allem aber die der ersten Regel, die eine jeden möglichen Zweifel ausschließende Evidenz verlangt, in das Ganze des Schrifttums Descartes', sucht man sich erst von ihrer tatsächlichen Auswirkung, ihrer konkreten Tragweite im Lichte der verschiedenen inhaltlichen Thesen, der philosophischen Einzelausführungen Descartes' Rechenschaft zu geben, so muß diese restlose Übertragung der mathematischen Betrachtungsweise und Forschungsmethode auf die Philosophie aufs allerschärfste verurteilt werden. Der vielseitige Gelehrte und überaus maßvoll spekulierende Philosoph Aristoteles sagt mit dem genialen Verständnis für die Methode, für das Formale der Philosophie überhaupt und der einzelnen Zweige derselben, wovon seine vielen Schriften, besonders aber sein Organon zeugt, jede besondere Wissenschaft habe, wie ihre inhaltlichen Ausgangswahrheiten so auch ihre eigene Methode. Zu Beginn seiner Ethik, wie anderswo, warnt er vor der Übertragung der in dem einen Philosophiezweig zuständigen und von ihr verlangten Betrachtungsweise auf einen anderen; es sei widersinnig, in der Ethik Beweise mathematischer Evidenz und Exaktheit zu verlangen. An dieser Überspitzung, Uniformierung, Verstiegenheit ist der Rationalismus, ist Descartes gescheitert: die genannten Scholastiker des 17./18. Jahrhunderts, von denen ich vorhin bemerkte, mit welcher Hochschätzung sie die Mathematik und das neue Verfahren, die Anwendung der Mathematik auf die Philosophie, anerkennen bzw. durchführen, warnen teilweise — es sind gerade die besonneneren, die wirklich leistungsfähigen, wie ihre Werke zeigen — oft vor diesen Übertreibungen. Sie heben u. a. hervor, diese Einförmigkeit und Starrheit stumpfe den Geist ab, mache ihn verarmen. Auch Kant erkannte dank seines kritischen Scharfsinnes und tiefen Blickes für philosophische und mathematische Verhältnisse klar die Sackgassen, in die sich der Rationalismus verfahren hatte, ohne die Möglichkeit zu einer Rückkehr zu finden. Das Problem der Beziehung der Philosophie zur Mathematik, des Unterschiedes der philosophischen und mathematischen Evidenz und Methode beschäf-

tigte ihn lebhaft, besonders in seinem Schrifttum der vorkritischen Periode.

Die bisherigen Betrachtungen dürften uns systematisch oder logisch-mathematisch sowie metaphysisch und historisch-psychologisch die so gezeichnete erkenntniskritische Haltung, Methode und Inhalt des Philosophierens des Rationalismus verständlich, aus diesen Unter- und Hintergründen begreiflich gemacht haben. Diese Charakteristik ist aber noch nicht bis zum Letzten und Entscheidenden der damaligen Art zu philosophieren vorgedrungen, die die eigentliche Absage an die Vorzeit bedeutet und die die schwere Krise heraufführen mußte, vor die sich Kant gestellt sah und die er durch seine Kopernikanische Umkehrung lösen wollte. Dieses Letzte tut den Apriorismus von einer neuen Seite dar; es ist der vielberufene Subjektivismus der Neuzeit. Subjektivismus ist wiederum ein in vielen Tönungen variierendes, schillerndes Schlagwort. Ist es hier gleich skeptischem Verzicht auf das Erkennen des Transzendenten, gleich phänomenalistischer Einschränkung auf das Erfassen des engen Kreises des Bewußtseinsimmanenten? Eher alles andere. Descartes, Spinoza, Leibniz, Wolff sind die klassischen Baumeister großer Systeme von erstaunlicher Spannweite. Aber ihre Methode, an das Transzendente geistig, erkenntnismäßig heranzukommen, ist primär subjektivistisch. Auch hier heißt es, die Dominante herauszuarbeiten, mit Beiseitesetzen der gelegentlichen, unfolgerichtigen Umbrüche und Zugeständnisse. Ab uno disce omnes: die durch und durch seinsgebundene, transzendentgerichtete aristotelisch-scholastische Philosophie stellt als letztes und allgemeinstes, in jeder einzelnen Wahrheitserfassung für alle noch so verschiedenen Quellen der Wahrheit, für die äußeren und inneren Sinne, Urteil, Deduktion und Induktion, Autoritätsbezeugung geltendes Kriterium der Wahrheit die objektive Evidenz auf. Die subjektive Evidenz, die Helligkeit des Akterfassens, hat nur Wert, insofern in ihr das Objekt aufleuchtet, sich in ihr darstellt. All ihr Licht aber empfängt sie vom Objekt, wie der Mond von der Sonne. Darum ist auch der geistige Blick wesentlich dem Objekt zugewandt. Nur an der Peripherie des Bewußtseins wird schwach und nebenbei das Subjekt und seine Tätigkeit betastet, bewußt. Bei Descartes ist es gerade umgekehrt: die subjektive Klarheit als solche, als Erlebnis entscheidet; nach der Helligkeit des Objektes wird überhaupt nicht gefragt, höchstens wird als selbstverständlich angenommen,

daß sie stets die subjektive Klarheit begleitet, eine Voraussetzung, eine Behauptung, die, wie die introspektive Psychologie zeigt und die Erfahrung des Alltags hunderte Male beweist, in dieser Allgemeinheit ganz falsch ist. Und nun erst die Begründung der Allgemeinheit und Untrüglichkeit dieses Kriteriums, der idea clara et distincta: es ist das Erlebnis des cogito ergo sum. Also vollkommener Psychologismus mit Verdrängung des Logizismus, würde Husserl sagen. Noch deutlicher tritt das rein Subjektivistische in der weiteren Sicherstellung der idea clara als untrüglichem Wahrheitskriteriums zutage. Descartes sieht ein, welchen Widersinn es bedeutet, an elementaren Wahrheiten wie $2 \times 2 = 4$ zu zweifeln. In diesem Einzelfall kann die Vernunft nicht irren, ebenso wenig in jeder ähnlichen Einzelaktion einer aus lauter solchen elementaren Prozessen sich zusammenschließenden Kette. Wohl aber können Gedächtnisausschaltungen und ähnliche Störungen unterlaufen. Sie zu hindern, braucht er den wahrhaftigen Gott. Des öfteren wiederholt Descartes, solange die idea clara aktuell vor dem Geist steht, ist ein Irrtum nicht möglich, wohl aber, sobald sie verblaßt ist. Hier muß dann der deus ex machina einspringen: das Subjektivistische, streng Psychologistische ist evident. Wie folgenschwer sich dieser Subjektivismus in der Bestimmung des Wesens, der Inhalte fundamentaler und zentraler Begriffe ausspricht, erhellt an dem Begriffspaar Körper und Geist. Warum vergewaltigte Descartes den Begriff Körper derart, daß er sein Wesen mit Ausschaltung alles Qualitativen und Dynamischen ganz in die Ausdehnung setzt, wozu eine äußerlich von Gott her bestimmte Bewegung kommt? Man lese die Begründung und Ableitung im Discours und den beiden nachfolgenden Hauptwerken: einzig weil der Geist nur von Ausdehnung und den anderen primären Qualitäten eine idea clara, von Farbe, Ton und den übrigen sekundären aber eine idea confusa hat. Analog gehört das aktuelle Sichselbstdenken zum Wesen des Geistes. Warum? Weil ich sonst kein Bewußtsein meiner Geistestätigkeiten habe, kein Recht, keinen Beweisgrund für die Existenz meines Ich besitze. Als ob logischer und Seinsgrund zusammenfielen; als ob das wirkliche Dasein einer Geistsubstanz von logischen Beweisen, von meinem Denken abhinge. Selbst der weit objektiver gerichtete Leibniz opfert dem Subjetivismus, wenn er als allgemein gültiges Wahrheitskriterium den psychologisch geordneten, normal vitalen Verlauf des Denkens, des Vorstellens hinstellt, ohne daß er dessen

Übereinstimmung mit den gemeinten Sachverhalten erwähnt; weiter, wenn er den Raum zu einem phaenomenon bene fundatum verflüchtigt.

Dieser Subjektivismus aber, der vorgibt, das Erste und Notwendigste und voll Genügende, um die transzendenten Sachverhalte zu erkennen, sei die Wende zum Subjekt, zum Tun und Formen des schöpferischen Geistes, fließt folgerichtig aus dem Letzten und Allgemeinsten der Haltung des Rationalismus: aus dem vollkommenen Parallelismus von Denken und Sein, Denkformen und Seinsformen, in Verbindung mit der genannten Platonischen Grundthese von der inhaltschöpferischen bzw. inhaltgesättigten Tätigkeit des Geistes mit seinem psychologischen Apriori, seinen angeborenen intellektuellen Bereitschaften.

Der Philosophiehistoriker hat zunächst einmal diese Ungeheuerlichkeit gemäß den Ergebnissen der Durcharbeitung der Quellen schlicht und getreu festzustellen. Dann aber hat er diese Theorie in das Ganze der Philosophiegeschichte hineinzustellen, sie von den Horizonten und Gebirgsmassiven anderer Geschichtsperioden sich abheben zu lassen. Dann hat dieser Parallelismus alles Ungeheuerliche verloren. So natürlich und tief innerlich ist er, so bezeugt es die vergleichende Philosophiegeschichte, im Denken des Menschen angelegt, so leicht verwischen sich die Unterschiede zwischen Denken und Sein, so leicht verabsolutiert der beschränkte kleine Menschengeist sein eigenes Denken. Um von sporadisch auftretenden Erscheinungen und weniger führenden Philosophen zu schweigen, Platons genialste Großtat im Reich der Metaphysik, der bei aller Verzeichnung und Überidealisierung so wahre, tiefe Kern von der Wirklichkeit der Ideenwelt, ist ursprünglich und letztlich aus dem vollkommenen Parallelismus von Denk- und Seinsformen entstanden. Ähnliches gilt von den Unmöglichkeiten der an Denkmotiven, an Problematik so anregenden skotistischen Theorie der Distinctio formalis. Hegel überwand den Phänomenalismus der Erkenntnistheorie Kants zu Gunsten einer tiefsinnigen Metaphysik, einte den klaffenden Dualismus von theoretischer und praktischer Philosophie in einem architektonisch kühnen Monismus, kraft der Annahme und Durchführung eines weitgehenden Parallelismus von Denken und Sein.

Dieser mit dem Parallelismus gegebene Subjektivismus bestimmt den inhaltlichen Weg, den Verlauf, den Aufbau der Philosophie des Descartes: im Sichselbstdenken, im

Cogito ergo sum, also in den Bewußtseinstatsachen ist der Archimedische Punkt gefunden, der das jahrelange Ringen und Zweifeln wie in einer entscheidenden μετάνοια, in einer beglückenden, die Vergangenheit abschließenden und die Zukunft begründenden Damaskusstunde grundlegt. Die subjektive Klarheit des dortigen Erlebnisses wird ohne weiteres zum allgemeingiltigen, alle Zweifel und Unklarheit niederwerfenden Wahrheitskriterium. Das einzige noch übrigbleibende Bedenken, daß ein böser Geist verwirrend in das Denken eingreifen könnte, wird durch den Nachweis des Daseins eines unendlichen Gottes und seiner damit verbürgten Wahrhaftigkeit gelöst. Aber auch hier führt der Inhalt des Subjektes, die im Geist vorgefundene Idee des Unendlichen, die mit dem menschlichen Geist, mit seiner geschöpflichen Eigentätigkeit gegebenen Idee eines Wesens, dessen Begriff die Existenz einschließt, zum transzendenten, existierenden Objekt. Im Licht des nunmehr restlos die objektive Wahrheit garantierenden subjektiven Kriteriums macht sich Descartes daran, das gesamte geistige Inventar des Geistes zu untersuchen. Er ordnet es in drei Kategorien, ideae innatae, adventitiae, factitiae. Die ersteren, die vollständig das Werk bzw. die Ausstattung des Ich sind, verbürgen die transzendente Geltung der metaphysischen Idealwelt, des Kosmos der ewigen notwendigen Wahrheiten. Die letzten sind die Bausteine beim Aufbau der freigeschaffenen Gedankenwelt, etwa in der Logik und Mathematik. Die ideae adventitiae, deren Ursache nicht oder doch nicht adäquat das Subjekt sein kann, weisen mit ihrer Passivität auf eine transzendente, existierende Seinswelt hin. Ihre nähere Bestimmung erfolgt wiederum unter Führung des subjektiven Wahrheitskriteriums mit Zuhilfenahme des von dem Kritiker vorkritisch dogmatisch angenommenen Kausalgesetzes und der vorkritischen erkenntnistheoretischen Bejahung der Abbildungshypothese: gewisse ideae adventitiae meinen klar als ihren Inhalt etwas Ausgedehntes; also kann deren Ursache nur ein Ausgedehntes sein, also existiert eine ausgedehnte, im Raum sich ausbreitende Welt, eine Körperwelt. Da eben in dem Vorgestellten dieser ideae adventitiae nur die Ausdehnung klar erfaßt wird, gehen Wesen und Eigenschaften des Körperseins in der Ausdehnung auf, der physikalische Körper ist völlig identisch mit dem mathematischen. Ebenso folgerichtig-gewalttätig wird vom Subjekt her das Wesen der anderen Substanz, des Geistes, bestimmt: nur im Denken, nur wenn ich denke, erfasse und bejahe ich das Existieren

und das Wesen des Geistes; also macht das Denken, das aktuelle Bewußtsein sein Wesen aus. Ausdehnung und Denken, wie sie im Bewußtsein, im Tun des Subjektes vorgefunden und bestimmt werden, sind auf keinen gemeinsamen Nenner zu bringen. Sie schließen sich sogar gegenseitig aus. Daher der die gesamte Metaphysik, Psychologie und Naturphilosophie bei Descartes tief innerlich und weitgehend bestimmende, in der geschichtlichen Abfolge bei den Occasionalisten, etwa Geulincx und Malebranche, sowie bei Spinoza in Problematik und Problemlösung so machtvoll sich auswirkende Grundsatz: Körper und Geist können nicht aufeinander wirken.

Gerade dieser Parallelismus und der mit ihm zusammenhängende, wenngleich bei weitem nicht restlos aus ihm stammende, großenteils ihm vorausgehende und ihn begründende Subjektivismus enthält den festen Maßstab zur Bewertung der Philosophie und des Philosophierens des Descartes, zur Scheidung der Vorzüge und Fehler. Aber auch da wäre es weit über das zulässige, berechtigte Maß hinausgegriffen, wollte man das Ganze des verwickelten und an Motiven reichen Systems — trotz seiner mathematisch straffen Deduktion — und seine Einzelheiten aus dieser Geisteshaltung restlos erklären. Beispielsweise geht der Gedanke Gottes, die mannigfache Begründung seines Daseins, die Erfassung seiner Eigenschaften durchaus nicht, wie es manche Partien des Discours nahelegen möchten, in der peripherischen Dienstleistung auf, die neue Wissenschaftsmethode zu begründen. Der Gottesgedanke hat seinen in sich ruhenden Eigenwert, um dessen wissenschaftliche Durchleuchtung sich Descartes ehrlich und gründlich bemüht. Ähnliches gilt von dem Nachweis der Unsterblichkeit der Seele und vor allem von dem großzügigen, kühnen, teilweise auf Grund eines scharfsinnigen, ausgebreiteten Einzelwissens entworfenen Kosmosbild, wie es vor allem in den „Principia" vorliegt.

Da die Fehler im Vorausgehenden bereits wiederholt gestreift wurden, mögen hier vor allem die Vorzüge kurz angeführt werden. Schon die geschichtliche Bedeutung, die säkulare Wirkung weisen darauf hin. Dahin gehört einmal die Aktualität, Lebendigkeit, Aufgeschlossenheit, mit der diese Philosophie vieles Veraltete, etwa die übertriebene Auktoritätsgebundenheit und den Mangel an kritischem Geist, an persönlichem Ringen der Vorzeit, erledigte und beiseite schob, mit der sie die neuen Aufgaben der Stunde, das wache Bewußtsein für Kritizismus, Erkenntnistheorie,

Mathematik, Mechanik im Naturgeschehen, die Wende zum Subjekt, erfaßte und zu lösen suchte. In formeller-methodischer Hinsicht ist die Philosophie des Descartes wieder ein großer systematischer Wurf seit der Hochscholastik des 13. Jahrhunderts, der sich durch Geschlossenheit und Einheitlichkeit auszeichnet; der sich bemüht, die einzelnen Glieder der großen geschlossenen Kette selbständig zu prüfen und auf ihren logischen Zusammenhang zu untersuchen. Inhaltlich können wir Descartes nicht zu den großen Metaphysikern rechnen. Im Einzelnen hat er aber wertvolle Beiträge zu ihrer Bereicherung und Verteidigung gegeben. Dazu zählt besonders manch bedeutsamer Zug in der Naturauffassung, so aprioristisch-verfehlt sie in anderer Beziehung ist und darum der von unten, auf genaue Tatsachen und ihre Erklärung aufgebauten Naturdeutung Newtons unterlag. Wohl aber ist er, trotz der vielen, echt dogmatischen, vorkritischen Einschläge, ein führender Kritizist, dessen Verdienst, namentlich als des beherzten Anfängers, auch der später viel tiefer, umfassender und einheitlich-schöpferisch durchgeführte kritische Gedanke nicht beeinträchtigt. Wenn nun, wie wir vom Standpunkt der Philosophie des 20. Jahrhunderts aus rückschauend die gesamte Entwicklung der europäischen Weltweisheit beurteilen und bewerten können und müssen, beide Disziplinen, Erkenntniskritik und Metaphysik, als Hemisphären den Globus philosophicus ausmachen, dann gebührt Descartes das große Verdienst, im Geiste des genialsten christlichen Denkers, des hl. Augustinus, den Ausgangspunkt einer kritischen Philosophie vom Sichselbstdenken, vom Bewußtsein her gewonnen zu haben. Ob er von dem größten introspektiven Psychologen der Vorzeit abhängig war oder nicht: jedenfalls hat er, ihm hierin geistesverwandt, die Bedeutung dieses Augustinischen Philosophierens bedeutsam erfaßt, während dieser Schatz seit Jahrhunderten so gut wie vergraben lag. In der Fruchtbarmachung, im Ausbau, in der Anwendung des Bewußtseins und des Sichdenkens ist Descartes in vieler Beziehung aber weit über Augustinus hinausgegangen, während er andere Seiten der schöpferischen Ausbeute des unvergleichlich tieferen und vielseitigeren Heiligen nicht kannte oder nicht ausbaute.

Der Kult der menschlichen Natur Christi nach der Lehre der Frühscholastik.

Von Artur Landgraf.

Perioden der Geistesgeschichte, die eine kritische Überprüfung des vorhandenen Besitzes an Wahrheiten vornehmen, wollen sich nur ungern damit zufrieden geben, mit dem Hammer die Fundamente des Wissensgebäudes bloß auf ihre Festigkeit abklopfen zu dürfen, sie unterliegen nur zu leicht der Versuchung, an diesen Fundamenten selber zu rütteln. Es darf uns so nicht wundern, daß auch die Frühscholastik, die wie ein Frühlingssturm die Forscherbegeisterung eines Jahrhunderts aufrüttelte und wach erhielt, noch einmal an Fragen herantrat, die bereits das erste Jahrtausend hinreichend geklärt zu haben schien. So in der Christologie z. B. an den Adoptianismus und an die dem Menschen Christus geschuldete Kultart.

Mit dem Adoptianismus kam man sehr bald ins Reine, so daß als einziger scholastischer Vertreter desselben im 12. Jahrhundert nur Petrus Cantor mit einigem Recht genannt werden kann[1]. Weit mehr Schwierigkeiten aber bereitete den Denkern jener Zeit die zweite Frage, diejenige nach dem Kult, welcher der menschlichen Natur Christi geschuldet ist.

1. Die Frühzeit.

Aus der um Anselm von Laon und Wilhelm von Champeaux entstandenen Quästionenliteratur läßt sich, wie nunmehr auch die von H. Weisweiler[2] veröffentlichten Initia

[1] Man vgl. A. Landgraf, Die Stellungnahme der Scholastik des 12. Jahrhunderts zum Adoptianismus: DivThom(Fr) 13 (1935) 257 bis 289; Ders., Der Adoptianismus des Petrus Cantor: DivThom(Fr) 14 (1936) 205—209. — Auch in seinem Isaiaskommentar bekennt sich der Cantor zu einem Adoptianismus. Man vgl. zu Is. 55, 5 (Cod. Paris. Mazarin. lat. 178, fol. 93), wo ganz eindeutig zu lesen steht: ... propter „Dominum" Patrem „Deum tuum" secundum humanitatem, quando dixit: hic est filius meus etc., glorificavit gloria, quam habuit, antequam mundus fieret. Et alibi: Vidimus gloriam quasi unigeniti etc., glosa: quoniam Pater Dei pater Christi iuxta divinitatem dicitur pater glorie, secundum humanitatem pater Domini nostri Jhesu Christi. Ergo secundum humanitatem Christus est filius Patris et non secundum humanitatem consubstantialis filius. Ergo secundum humanitatem est filius adoptivus. Si enim non dicitur esse filius adoptivus, quia de filio ire non est factus filius Dei, eadem ratione nec Adam fuit filius adoptivus. Prohibitum est tamen hic propter eos, qui eum primam credebant creaturam.

[2] Das Schrifttum der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux in deutschen Bibliotheken (BeitrGPhThMA, Bd. XXXIII, 1—2) Münster 1936.

zur Genüge dartun, kein Text namhaft machen, der hier einschlägig wäre. Die frühen Glossen zu den Paulinen dagegen nahmen die Gelegenheit, die ihnen die Erklärung von Phil. 2, 10 oder Hebr. 1, 6 bot, wahr, daran ihre Bemerkungen über den Christuskult zu knüpfen. Ganz eindeutig hatte so bereits Sedulius Scottus, allerdings ohne den Begriff der adoratio näher zu umschreiben, diese für Christus nach seiner menschlichen Natur gefordert[3]. Seite an Seite mit ihm stehen hier Rabanus Maurus[4], Atto von Vercelli[5], Haimo von Halberstadt[6] und Hervaeus von

---

[3] Zu Phil. 2, 9 f. (Cod. Bamberg. Bibl. 127, fol. 84v): Et donavit illi nomen, quod est filius. Quod est super omne nomen. Cui enim angelorum dixit: Filius meus es tu. Itaque donavit illi nomen, quia non ante habuit. Unde recte locus hic secundum humanam naturam intelligendus est quam divinam (!). Omne genu flectetur. Non ad corporis genua, sed ad humilem subiectionem inclinationemque mentis pertinet. — „Celestium", id est angelorum. Celestes autem flectere genua dicuntur more precario, non quod haberent genua, qui incorporales sunt; sed, ut diximus, pro humili subiectione et adoratione dicitur. „Terrestrium", id est hominum. „Infernorum", angelorum, qui presunt infernalibus locis. — Zu Hebr. 1, 6 (Cod. Bamberg. Bibl. 127, fol. 98): „Et adorent eum". Nam, licet incarnatus est, adoratur ab angelis; quanto magis secundum divinitatem.

[4] Enarrationes in epistolas Pauli, lib. 27. In epistolam ad Hebraeos c. 1 (PL 112, 716): ... Non de Deo vero ista dicuntur, sed de carne. Si enim in mundo erat iuxta Joannem et mundus per ipsum factus est, quo alio modo introducitur nisi secundum carnem? „Et adorent eum omnes angeli Dei." Quoties enim magna quaedam et altiora dicturus est, praestitit illa primum et facit illa susceptibilia, dum dicit Patrem introduxisse Filium. Superius enim dixerat, quia non per prophetas nobis locutus est, sed per Filium, et quia Filius melior est angelis, quod ex ipso argumentatus est nomine. Hic autem iam ex alia re vult argumenta deducere. Ex qua ista? Ex adoratione videlicet, nam tanto eum meliorem esse demonstrat, quanto Dominum servis constat esse meliorem: quomodo si quis in quamdam domum introducat aliquem et confestim omnes illius domus princeps iubeat, ut illum proni simul omnes adorent: ita et Christum secundum carnem iussit a cunctis angelis adorare dicens: „Et adorent eum omnes angeli Dei", etiam ipse Gabriel. Sed quaerat aliquis, num angeli tantum adorare praecepti sunt? Non.

[5] Expositio in epistolas Pauli. In ep. ad Hebr. (PL 134, 732): „Et adorent eum omnes angeli Dei". Id est Christum secundum carnem Deus Pater iussit a cunctis angelis adorari. Sed quaerat aliquis: Numquid angeli tantum adorare praecepti sunt? Non. Sed omnis creatura ... Man sieht die textliche Verwandtschaft mit Rabanus Maurus.

[6] Expositio in epistolas S. Pauli. Zu Hebr. 1, 6 (PL 117, 826): Tunc enim possedit orbem, cum ab universis est agnitus Dominus totius orbis. Hoc autem non de substantia Verbi, sed de

Bourgdieu[7]. Alle sprechen von einer adoratio Christi secundum carnem oder secundum humanitatem, ohne sich über eine Genauigkeit ihrer Ausdrucksweise irgend Gedanken zu machen. Bedenken solcher Art dürften es auch nicht gewesen sein, die Lanfrank zur Formulierung veranlaßten: Incarnatum Verbum adorare admonendi erant angeli; in ipsa divinitate admonitionis non indigebant[8]. Anselm von Laon ist nicht weniger unbesorgt wie seine Vorgänger. Wohl ist seine Marginale zu Phil. 2, 10: Adoptivo Deo non flectitur genu, sed vero, id est creatori, adoptivo, id est creature nicht eindeutig für Christus als Mensch festgelegt[9]; dafür aber erscheint zu Hebr. 1, 6: adorent eum angeli Dei als Interlineare: secundum humanitatem iubentur angeli adorare, qui passus est[10]. Immerhin bedeutet es einen, wenn auch kleinen Schritt zur Vertiefung, wenn der zum Bereich des Radulph von Laon gehörige Paulinenkommentar des Cod. Bamberg. Bibl. 128 den Anspruch auf die Verehrung Christi secundum humanitatem auf dessen Königtum über alle Kreatur zurückführt:

„Propter quod et Deus". Quia in tanta humilitate et patientia Deo obedivit, ideo et Deus exaltavit illum id est in magna altitudine posuit illum, scilicet ad dexteram suam, et illi exaltato donavit nomen, id est honorificentiam; quod nomen est super omne nomen, id est superius omni nominabili. Ita super, ut in nomine, id est ad honorem Jhesu [fol. 88v] omne genu flectatur, id est omnia plene sibi subiciantur, sicut ille, qui genu flectit, subicitur. Omne genu, dico, quia et celestium, id est angelorum, et terrestrium, id est

---

essentia hominis accipe dictum. Quodque sequitur „et adorent eum omnes angeli Dei", tale est, acsi diceret: omnes angeli mei et ipsius, quia per eum sunt facti. Tunc ergo adoraverunt eum, quando nativitatem illius annuntiaverunt et quando illo esuriente accesserunt et ministraverunt ei, sive quando sepulcrum eius custodierunt; quotidie quoque adorant eum, quia iussioni illius obtemperant. Sed numquid solis angelis praecepit Deus Pater illum adorare? Non, quin potius omni creaturae. — Auch hier klingt wieder Rabanus an.

[7] Commentaria in epistolas Divi Pauli. In epistolam ad Hebraeos c. 1 (PL 181, 1525): Qui Filius secundum divinitatem quidem, in qua fratres non habet, dicitur unigenitus; sed secundum humanitatem, in qua fratres habere dignatus est, appellatur primogenitus. In qua humanitate eum adorare monentur angeli, quia in divinitate, ut adorarent eum, non indigebant admonitione, et quia homo unitus Deo adoratur ab angelis, patet, quia longe melior est ipse quam angeli.

[8] In D. Pauli epistolas Comentarii. Zu Hebr. 1, 6 (PL 150, 378).

[9] Cod. lat. 40, fol. 42v der Universitätsbibliothek von Marburg.

[10] Ebenda fol. 142v.

hominum, infernorum, id est demonum et animarum que ibi sunt, flectatur genu. Et omnis lingua confiteatur: Hic erit in die iudicii, quando velint, nolint Christum regem confitebuntur impii. Confiteantur, dico, quia, id est quod, Dominus Jhesus est in gloria Dei Patris, id est in equalitate secundum deitatem et post Patrem secundum humanitatem, secundum quam tamen constitutus est rex super omnem creaturam[11].

Aber dort, wo er zu Hebr. 1, 6 die Anbetung als Kult für den Filius secundum humanitatem fordert, kommt auch der Verfasser dieses Werkes noch zu keiner Abgrenzung der Begriffe[12]. Genau so wenig wie der zweite Anonymus des Cod. Bamberg. Bibl. 130[13]. Lediglich in dem zur

---

[11] Zu Phil. 2, 10 (Cod. Bamberg. Bibl. 128 fol. 88; Cod. Paris. Nat. lat. 2543, fol. 46^{v}).

[12] Cod. Bamberg. Bibl. 128, fol. 118^{v}: Et iterum dicit Pater de eodem Filio: Et adorate eum omnes angeli Dei. Sed premittit, quando hoc dictum sit: Cum Pater introducit, id est ostendit introducendum primogenitum, id est ante creaturam genitum Filium in orbem terre. Introducit ideo, quia in interiora cordium ducit. Cum itaque introducit in orbem terre quasi heredem in possessionem, dicit: adorent eum, qui passus est, Filium secundum humanam naturam, omnes angeli Dei. Et hoc de eo post resurrectionem accipiendum est. Vel sic: et Pater dicit, cum eum iterum introducit, quia sepe dicit introducendum visibilem carne assumpta, qui ante invisibilis in mundo erat. Que assumptio dicitur exitus a Patre. Introducit, dico, in hereditatem, ubi iubetur adorari. Illud precedens: ero illi in Patrem, in Ysaia invenitur. In psalmo etiam „misericordias Domini", quod idem valet, ubi habetur in psalmo: Dominus regnavit, exultet terra, letentur insule multe, nisi quod ibi est *adorate,* hic *adorent.* — In ganz auffallender Textverwandtschaft dazu steht Bruno der Kartäuser, Expositio in epistolas Pauli: In ep. ad Hebr. (PL 153, 493). Auf diese Erscheinung werde ich anderweitig eingehender zu sprechen kommen.

[13] Zu Hebr. 1, 6 (fol. 57^{v}): Et iterum dicit Pater de eodem Filio: adorent eum omnes angeli Dei. Sed premittit, quando hoc dictum est: Cum Pater introducit, id est ostendit introducendum, dum primogenitum suum Christum in orbem terre introducit ideo, quia in interiora cordium ductus est, cum introducendum ostendit dicens illud. Et iungitur in littera prius *adorent eum,* Filium secundum humanam naturam, *omnes angeli Dei,* etsi de eo post resurrectionem accipiendum est. Illud precedens *ero in Patrem* in Ysaia invenitur, in psalmo etiam misericordias Domini, quod idem valet, ubi habetur: ipse invocavit, Pater meus es. Illud, quod sequitur *adorent eum* habetur in psalmo Dominus regnavit, exultet terra, nisi quod ibi est *adorate,* hic *adorent.* — Über die hier zu Tage tretende Verwandtschaft mit Cod. Bamberg. Bibl. 128 vgl. man A. Landgraf, Untersuchungen zu den Paulinenkommentaren des 12. Jahrhunderts. RechThAncMéd 8 (1936) 253—281; 345—368. — Unklar bleibt der zur gleichen Gruppe gehörige Paulinenkommentar des Cod. lat. 241 der Bibliothek von Clermont-Ferrand (fol. 87^{v}) zu Phil 2, 10. Jedenfalls spricht er sich zu Hebr. 1, 5 (fol. 92) gegen einen Adoptianismus aus: Sed, cum dixit: *genui,* designat,

gleichen Gruppe gehörigen Paulinenkommentar des Cod. Paris. Nat. lat. 651 erscheint in der Erklärung von Hebr. 1, 6 das adorare als der Kult, der Gott allein gebührt. Aus der Zuerkennung desselben an Jesus wird hier sogar darauf geschlossen, daß er Gott sei[14].

Wenn nach dem Gesagten in jener Frühzeit der Begriff des adorare im allgemeinen nicht ausdrücklich auf die Gott ausschließlich geschuldete Verehrung festgelegt wird und so auch nicht mit aller Eindeutigkeit in die Spekulation eingestellt erscheint, so dürfte er doch spontan und ohne weiteres von dem verstanden worden sein, was wir heutzutage als Anbetung bezeichnen. Denn gerade dort, wo Abaelard im Sic et Non das Problem durch die Gegenüberstellung von sich widersprechenden Väterstellen aufrollt, erscheint das bloße adorare.

Es genüge dies an einigen Stellen aus dem in Frage kommenden Kapitel 89 darzutun. Schon die Überschrift lautet: Quod creatura sit adoranda et non[15]. Der erste Vätertext: Chrysostomus in epistola ad Hebraeos (1, 6), sermone III: „Et adorent eum". Superius dixerat, quod non per prophetas locutus est nobis, sed per Filium, quia Filius melior est angelis, quod argumentatus est ex ipso nomine. Hic autem ex alia re vult argumenta deducere, ex adoratione videlicet Christum secundum carnem iussit a cunctis angelis adorari[16].

Oder auch: Idem [Augustinus] super Joannem CXXII: Dicunt Ariani: Quare carnem, quam creaturam non negas, cum divinitate adoras? Propterea ego adoro eam, quia divinitati unita est, ita ut Deus Filius Deus sit et homo. Denique, si hominem separaveris ab eo, nunquam ei servio. Velut si quis purpuram aut diadema regale iacens inveniat, nunquam adorabit. Cum eis rex fuerit indutus, periculum incurrit, qui ea cum rege adorare contempserit. Si quis ergo contempserit adorare divinitati unitam carnem, poenam mortis aeternae patiatur[17].

Oder auch: Ambrosius Autpertus in Apocal. lib. III: Nisi enim ipsa humana in Dei Verbo natura ab omni creatura adoranda esset, nequaquam psalmista diceret: adorate scabellum pedum eius (Psalm. 98, 5). Recte igitur scabellum pedum eius ipsa incarnatio Redemptoris dicitur, cum aeternitas inesse probatur[18].

---

quoniam hodie sit, sed non hodie incepit. Et per hoc nobis innuitur illa genitura, que non habet principium nec finem. Quasi dicat: Inde potest videri, quod pre illis hereditavit, quoniam non est filius per gratiam et adoptionem sicut angeli, sed consubstantialis et coeternus.

[14] Fol. 77: „Et adorent eum omnes angeli Dei": omnes angeli, qui sunt creatura et possessio Dei, adorent eum utpote Deum. Per hoc ostenditur Dominum Jhesum esse verum Deum, quem adorant angeli Dei, quia, si non esset Deus, ab angelis non adoraretur.

[15] PL 178, 1474.

[16] PL 178, 1474 f.

[17] PL 178, 1475.

[18] Ebenda.

Von den dagegen aufgeführten Texten genüge der letzte: Item [Augustinus, De moribus Ecclesiae catholicae]: Merito ergo, Ecclesia catholica mater christianorum verissima, non solum ipsum, cuius adeptio vita beatissima est, purissime atque cautissime colendum praedicas, nullam nobis creaturam adorandam inducens, cui servire iubeamur, et ab illa inviolabili aeternitate, cui soli homo subiciendus est, excludens omne, quod factum est; etiam proximi caritatem ita complecteris, ut variorum [morborum], quibus pro peccatis suis animae aegrotant, omnis apud te medicina praepolleat[19].

Leider gibt Abaelard selber in seinen Schriften nirgends Aufschluß über seinen Standpunkt. In seiner engeren Schule bleibt der Cambridger Paulinenkommentar das einzige Werk, das mit dem Finger an das Problem rührt. Er biegt aber sofort ab, da er hier das adorare ausdrücklich auf die durch die Engel betätigte verehrende Anerkennung der die Engelnatur überragenden Würde der Menschennatur Christi einschränkt[20]. Dabei ist auch noch die Wahrnehmung interessant, daß der Autor wohl im allgemeinen verschiedene Deutungen des adorare, darunter auch diejenige für den Gott eigenen Kult, bringt, einer Anwendung derselben auf Christus aber aus dem Wege geht[21].

---

[19] PL 178, 1476.

[20] Bibliothek des Trinity College in Cambridge, Cod. B I 39, fol. 165v, zu Hebr. 1, 6: „Et adorent" etc., acsi diceret: Non solum secundum divinitatem, sed etiam secundum hominem assumptum, secundum quem missus est, angeli omnes tam maiores quam minores venerando recognoscant eum longe excellentiorem supra omnem naturam angelicam.

[21] Fol. 165v: Et nota, quod adorari pluribus modis dicitur. Habet enim generalem quandam significationem in hominibus, quando videlicet pro venerari accipitur. Veluti, cum aliquem veneramur et ei supplicamus recognoscendo nos illo inferiores esse. Unde dictum est, quod Abraham, cum petivit sepulturam uxoris sue defuncte, populum illius terre adoravit, id est veneratus est illi supplicando et in illa supplicatione se inferiorem esse recognoscendo. Et iterum: Et ingressus Nathan propheta salutavit regem. Item specialem significationem habet in Deo, acceptum quidem pro venerari ipsum et propter se, quem omnium, quecumque facimus, debemus finem statuere. Si enim ad aliquam potestatem inclinemus illi supplicando, illi honorem exhibendo scientes, quia omnis potestas a Deo est, et, ut dicit apostolus: qui potestati resistit, ordinationi Dei resistit, propter Deum debemus id facere, qui eam constituit et eam nobis preesse ordinavit, ut, quancumque potestatem veneramur, propter constituentem personam veneremur constitutam, quia Deum tuum adorabis et illi soli servies, id est propter ipsum solum servitus impendenda est. Si enim hominem adoramus, si homini servimus, propter Deum id finaliter faciamus, quia quod uni ex minimis meis fecistis, michi fecistis, id est propter me fecistis. Veluti si legatus alicuius bene suscipitur ab aliquo nec ille, qui suscipit, propter illum, quem suscipit, eum ita suscipit, sed propter dominum illius. Nec ille etiam, qui suscipitur, sibi imputat, sed

Ganz eindeutig wird aber die Abaelardschule dort, wo sie ausmündet. So unterscheiden die — allerdings bereits nach dem Lombarden liegenden — von Robert von Melun[22] abhängigen Quaestiones super epistolas Pauli in einer eigenen Nota: Der Gott allein geschuldete Dienst ist Latrie, der einander gegenseitig aus caritas geschuldete ist Dulie; sie beide werden lateinisch mit dem Ausdruck servitus bezeichnet[23]. In der Erklärung des Galaterbriefes stößt der Verfasser auf die Schwierigkeit, wie die Menschheit Christi angebetet werden könne, ohne ihrer Natur nach Gott zu sein, und löst sie in der Weise: Das, was (vom Wort) angenommen wurde, wird angebetet nicht um seinet-, sondern um des Annehmenden willen, so daß wir also nicht die bloße und nackte, sondern die mit der Gottheit vereinigte Menschheit des Heilands anbeten[24]. Wenn der Autor hier auch bloß das Wort adorare gebraucht, so meint er damit doch die Latrie; denn zu Hebr. 1 trägt er die gleiche Lehre vor und setzt dabei ausdrücklich das Wort Latrie

---

domino suo, quod ita suscipitur. Ita etiam et crucem Domini adoramus, id est lignum veneramur illud propter Dominum, qui propter nos in eo pependit. Et ita omnium, quecumque facimus, finis constituendus est Deus. Si enim aliter agimus, bestialiter facimus et irrationabiliter omnino operamur, nisi videlicet Deum in omnibus finem constituamus, propter quem etiam uxor ducenda est, non propter aurum, non propter argentum, non propter vineas, sed ut per incontinentiam creatorem nostrum non offendamus, quia, ut dixit apostolus, sive bibamus sive comedamus sive aliud faciamus, omnia in nomine Domini fiant. — Zu Phil 2, 10 beschränkt sich der Kommentar auf die Feststellung (fol. 145): „Omne genu flectatur" etc., id est omnia illi humilientur, celestia, terrestria et inferna. Saltem enim in alia vita, etsi aliqui modo ei resisterent nec eum recognoscere volunt, velint etiam nolint eum tamquam Dominum omnium recognoscent et ei subicientur, quem in tanta maiestate venire ad iudicium viderint.

[22] Von Robert stand mir nur die Abbreviation seiner Summe im Cod. Paris. Nat. lat. 14522 zur Verfügung, sowie der Druck der Christologie bei F. Anders, Die Christologie des Robert von Melun [Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte. Band XV Heft 5] Paderborn (1927). In beiden ist unser Problem nicht behandelt.

[23] In epistolam ad Philippenses, q. 12 (PL 175, 579).

[24] In epistolam ad Galatas, q. 36 (PL 175, 563): „His, qui natura dii non sunt". Hoc innuit, quod una natura est Patris et Filii et Spiritus Sancti. Si enim Filius non est natura Deus, ergo nec colendus nec adorandus. Sed opponitur sic nobis: Nonne humanitas Christi colitur et adoratur? nec tamen natura est Deus. — Solutio: Quod est assumptum, adoratur non propter se, sed propter assumentem: non ergo solam et nudam, sed Deitati unitam adoramus salvatoris humanitatem.

ein, von der er die Dulie, d. h. die den Engeln vom Menschen erwiesene adoratio unterscheidet[25].

Der ebenfalls zum Bereich des Robert von Melun gehörige Paulinenkommentar des Cod. Paris. Ars. lat. 534, der Latrie und Dulie wie species und genus voneinander unterscheidet[26], löst die Frage, ob wir mit der Anbetung des [vom Wort] angenommenen Menschen nicht tatsächlich ein Geschöpf anbeten, dahin, daß man nicht das unbestimmte *ein Geschöpf wird angebetet* zugeben darf, wohl aber *dieses Geschöpf*, d. i. dieser Mensch oder die Menschheit Christi *wird angebetet*, nicht anstelle Gottes, sondern mit Gott. Denn mit der gleichen Anbetung betet man Gott und den angenommenen Menschen an; diesen aber nicht, weil er Mensch, sondern weil er Gott ist; denn der angenommene Mensch ist Gott[27].

So gleichbedeutend hier auch das *eadem adoratione* mit dem *una adoratione* des 9. Kanons des zweiten Konzils von Konstantinopel[28] ist, so kann man doch nicht von einer Anlehnung daran sprechen; denn, wären damals die Anathematismen de tribus capitulis oder auch die Definition des Konzils von Ephesus (can. 8)[29] im Wortlaut bekannt gewesen, dann wären sie sicher auch in den auctoritates aufgeführt worden; was aber im ganzen 12. und beginnenden 13. Jahrhundert niemals geschieht.

---

[25] In epistolam ad Hebraeos, q. 15 (PL 175, 613): „Et adorent eum omnes angeli Dei" etc. De homine assumpto solet queri, utrum illa adoratione, quae dicitur latria, sit adorandus; latria enim soli Deo et non creaturae exhibetur. Sed homo assumptus est creatura et sic videtur, quod latria non sit ei exhibenda. — Solutio: Latria homini illi exhibetur, non quia homo, sed quia Deus; de hoc superius dictum est. Illa autem adoratio, quae hominibus vel angelis exhibetur, dulia vocatur.

[26] Fol. 140^{v}: Servitus duplex: alia enim soli Deo debetur, id est latria; alia communis est, sub qua comprehenditur illa, que Deo, et illa, que homini est exhibenda, que grece dulia appellatur.

[27] Fol. 140^{v}: Sed numquid nos non adoramus creaturam? Nonne hominem assumptum adoramus? Ipse profecto creatura est. Item beatus Augustinus dicit: Sine impietate terra adoratur, terra, id est humanitas Christi cum pietate, id est cultu divino, adoratur. Pietas enim est, ut in Job habetur, cultus Dei. Ecce quia creatura adoratur. Sed non est hec indefinita concedenda: creatura adoratur, quamvis ista: haec creatura adoratur, id est homo assumptus sive humanitas Christi, sed non pro Deo, sed cum Deo. Eadem enim adoratione Deus adoratur et homo assumptus. Sed non quia homo, sed quia Deus. Homo enim assumptus Deus.

[28] H. Denzinger, C. Bannwart, J. B. Umberg, Enchiridion symbolorum[20], Freiburg Br., 1932, n. 221.

[29] Ebenda, n. 120.

Nicht ohne Wert ist sodann die Feststellung, daß der Verfasser dieses Paulinenkommentars mit der adoratio relativa des Kreuzes der Sache nach schon sehr wohl vertraut war[30].

Wie sich aus dem Gesagten ergibt, fand sich diese Schule ohne jegliche innere Erschütterung zur Lehre des hl. Augustinus zurück: die mit dem Wort vereinigte Menschennatur wird mit und um Gotteswillen angebetet.

2. Die Porretaner.

Gilbert de la Porrée äußert sich im Kommentar zum Philipperbrief nicht zu unserer Frage. Zum Hebräerbrief beschränkt er sich auf die Bemerkung: „et adorent eum" in homine Deum omnes angeli eius[31]. In seinem Psalmenkommentar jedoch gibt er zu Psalm 98, 5 eine ausführliche Erklärung, in der er — in Anlehnung an Augustinus[32] — allerdings ebenfalls ohne den Begriff des adorare eindeutig festzulegen, Christus den Kult der adoratio zubilligt:

„Exaltate". Pars altera. Post commemorata beneficia monet eum adorari. Quasi: Quandoquidem in nobis iudicium et iustitiam facit, ergo „exaltate dominum Deum nostrum", id est secundum quod Deus est, et eo usque exaltate, quod „adorate scabellum eius". Cum alio loco dicat Scriptura: terra est scabellum pedum meorum, mirum est, quod hic precepit nos adorare scabellum. Ad quod dicendum, quod de terra terram, id est carne carnem accepit et eam nobis dedit ad manducandum, quam nemo manducat, nisi prius adorat. Hec Verbo Dei assumpta sine impietate adoratur, et peccat, qui non adorat, non tamen propter ipsam, quia caro non prodest quicquam, sed propter ipsum, cuius pedum scabellum est, quod adoratur. Unde supponit, „quoniam sanctus est", ille utique, in cuius honore scabellum adoras. Melius diceret „sanctus" quam „sanctum", ut corpus a deitate discernas, etsi sit una persona; vel sanctum est ipsum scabellum, id est corpus, sed propter eum, cuius scabellum est. Pedes vero sunt indefecta stabilitas deitatis, cuius est caro scabellum[33].

---

[30] Fol. 140^{v}: Item: Nonne crucem adoramus? Scriptum est enim: Tuam crucem adoramus, Domine, et consimilia multa. Hinc est error et deceptio multorum, qui verba ista, iuxta quod sonare videntur, accipiunt et cruci quandam potentiam et virtutem inesse, que possit salvare et protegere ad se confugientes, credunt. Non enim crucis lignum, sed pro nobis cruci affixum adoramus. Et hunc sensum in omnibus talibus locutionibus habere debemus. Ut tamen in maiori veneratione crucis misterium habeatur, ante crucem genua flectit, crucem adorat, in cruce gloriatur devotio fidelium, sed in predicto sensu.

[31] Zu Hebr. 1, 6. — Leipzig, Universitätsbibliothek, Cod. lat. 427, fol. 117^{v}—118.

[32] Enarratio in Psalmum 98, 5 n. 9 (PL 37, 1264).

[33] Man vgl. Cod. Paris. Nat. lat. 439, fol. 124; 12004, fol. 130; 14418, fol. 80; 14419, fol. 151; Cod. Paris. Mazarin. lat. 202, fol.

Diese durchwegs augustinischen Ausführungen erweisen, daß auch Gilbert in der Frage nach der Christus dem Menschen geschuldeten Verehrung noch kein Problem erblickte. Mir ist denn auch in der Frühzeit des Porretanismus keine eigene Abhandlung darüber begegnet. Dort, wo ich wieder auf sie stieß, d. i. in der fortgeschrittenen zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts, zeigt sich bereits eine Beeinflussung von außen her. Dies wenigstens bei Alanus von Lille, der die adoratio, theosebia, theosis oder latriosis als den Gott geschuldeten Kult bezeichnet[34]; die Dulie im weiteren Sinn ebenfalls für den dem Schöpfer geschuldeten Kult nimmt, im engeren Sinn dieselbe jedoch den Christus nach seiner Menschheit geschuldeten Kult sein läßt und nur bemerkt, daß es scheine, als ob nach der Meinung des hl. Augustinus Latrie Christus nicht bloß als Gott, sondern auch als Mensch zukomme[35]. Dementsprechend bestimmt er Dulie im strikten Sinn als den dem vernunftbegabten Geschöpf geschuldeten Dienst. Hier unterscheidet er eine dulia positiva, die einem menschlichen Vorgesetzten erwiesen wird; eine dulia media vel comparativa, die der Engelnatur geschuldet ist; endlich eine dulia maxima vel superlativa, die der menschlichen Natur Christi gebührt[36].

Anders dagegen Radulphus Ardens. Er bekennt sich zur traditionellen Lehre und betont, daß wegen der Vereinigung der beiden Naturen wir den Menschen in Christus wie Gott anbeten. Dann stellt er aber die Frage, ob wir seinen Leib oder seine Seele mit dem Kult der Latrie anbeten dürfen. Wohl ist ihm die Lehre anderer bekannt, nach der

---

130; 203, fol. 89; 204, fol. 97; 979, fol. 99; Rouen, Cod. lat. 118, fol. 155; Amiens, Cod. lat. 46, fol. 194; Reims, Cod. lat. 145, fol. 80; Tours, Cod. lat. 93, fol. 132; Rom, Cod. Vat. lat. 89, fol. 84. — Den Text vgl. man bei H. Denifle, Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über iustitia Dei (Rom. 1, 17) und iustificatio. Mainz (1905) 360.

[34] Liber in distinctionibus dictionum theologicalium, unter dem Stichwort adorare (PL 210, 693): Adorare proprie debitum cultum Deo exhibere, vel theosebia vel theosis vel latriosis; haec consistit in contemplatione, oratione, oblatione et huiusmodi. Unde in psalmo: „venite, adoremus et procidamus ante Deum".

[35] Ebd. unter dem Stichwort dulia (PL 210, 777): Dulia large accepta dicitur cultus creatori debitus, qui dicitur latria et theosebia, id est pietas Christi; unde in psalmo: „Benedictus Dominus Deus" ... Videtur tamen velle Augustinus: Latria debetur Christo non tantum in eo, quod est Deus, sed etiam in eo, quod est homo. Restringitur tamen ad significandum cultum Deo debitum secundum humanitatem, qui similiter consistit in predictis.

[36] Ebenda.

dem Menschen in Christus nur der Kult der Dulie gebührt. Demgegenüber weist er aber auf die Stellen aus dem 3. Buch De fide orthodoxa des Johannes Damaszenus[37], aus dem ps.-augustinischen Sermo 246 und aus der Enarratio in Psalmum 98, 5 n. 9[38] hin, die wir beim Lombarden noch genauer kennen lernen sollen[39]. Auch Simon von Tournai, der sich, wie offenkundig auch Radulph, die Frage stellt, ob die mit dem Wort vereinigte menschliche Natur mit Latrie oder ob sie mit Dulie verehrt werden müsse, wird in seiner Summe durch die Stelle aus dem ps.-augustinischen Sermo 246 n. 5 zur Lehre bestimmt: Latria est adoranda [humana natura Christi Verbo unita] ratione divinitatis, cui unita est, vel Verbi, a quo assumpta est[40].

3. Der Lombarde und seine nächste Umgebung.

Merkwürdig ist nun, daß weder die Summa de sacramentis des Hugo von St. Viktor, noch die Summa sententiarum oder die bedeutenderen sich darum gruppierenden bloß handschriftlich erhaltenen Werke, wie die Summen des Cod. Vat. lat. 1345, des Cod. Vat. Barb. 484 oder auch des Cod. lat. 208 der Biblioteca Abbaziale in Montecassino sich mit unserer Frage beschäftigen. In des Johannes von Cornvallis Apologia de Verbo incarnato liest man noch lediglich:

Quaeritur, an substantia humana in Christo sit adoranda. Solutio: Dignitatis potestas non amittitur, dum humilitas adoratur, ut dicit Hilarius. Et Augustinus: Terra adoratur a Verbo Dei

---

[37] C. 8 (PG 94, 1014).

[38] PL 37, 1264.

[39] Speculum universale (Cod. Vat. lat. 1175, fol. 118): Propter hanc quoque naturarum unionem adoramus hominem in Christo ut Deum. Sed numquid [Ms. hat numquam] carnem vel animam eius latria, id est divino cultu, debemus adorare? Quidam dicunt, quod eam adorare debemus tantum dulia. Ait tamen Johannes Damascenus: Christus Deus perfectus et perfectus homo, quem adoramus cum Patre et Spiritu Sancto ... Augustinus quoque super illud Johannis: Non turbetur cor vestrum: Ego, inquit, dominicam carnem, ymo perfectam in Christo humanitatem ideo adoro, quia a divinitate suscepta est ...

[40] Cod. Paris. Ars. lat. 519, fol. 46. — Auch die fünfte Quästionengruppe des Cod. British Museum Royal 9 E XII dürfte noch hier einschlägige Materialien liefern. Denn auf fol. 247 liest man am Beginn der zweiten Frage: Exaltate Dominum Deum vestrum et adorate scabellum eius, quoniam sanctum est. Super hunc locum dicit auctoritas, quod latria Deo debetur, dulichia (!) homini.

assumpta, quia nemo carnem eius manducat, nisi prius eam adoret, non tamen propter ipsam, sed propter eum, cui unitur[41].

Er steht also völlig auf dem naiven Standpunkt der Theologie der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts, die der menschlichen Natur Christi um der von der Überlieferung mitgeteilten Väterstellen willen einfachhin ohne Ängstlichkeit die nicht genauer umschriebene adoratio zuerkennt und zwar um dessentwillen, mit dem sie vereinigt ist, nicht um ihrer selbst willen.

In seinen Sentenzen wirft nun der Lombarde die Frage auf, ob Leib und Seele Christi in ein und derselben Anbetung mit dem Wort, d. h. ob sie mit dem Kult der Latrie angebetet werden müssen. Sofort deckt er die brennendste Schwierigkeit des Problems auf. Wird der Seele oder dem Leib Christi Latrie, d. i. der bloß dem Schöpfer geschuldete Kult erwiesen, dann wird, da Seele und Leib Christi bloß Geschöpfe sind, dem Geschöpf das gewährt, was bloß dem Schöpfer gebührt; und das kommt eben auf Idololatrie hinaus[42].

Wie sonst so oft, enthält sich der Lombarde auch hier der Entscheidung. Er referiert lediglich zwei sich feindlich gegenüberstehende Ansichten. Die erste billigt der menschlichen Natur Christi nur Dulie zu, unterscheidet aber in der Dulie selber zwei Arten: die eine kann jedem Geschöpf erwiesen werden; die andere steht ausschließlich der menschlichen Natur Christi zu. Dies deshalb, weil die menschliche Natur Christi wohl jedes Geschöpf an Verehrungs- und Liebenswürdigkeit überragt, nicht aber in dem Maße, daß sie den Gott geschuldeten Kult beanspruchen könnte[43]. Aus der Art, wie der Lombarde nun diesen Kult erklärt[44], erscheint, daß eine Beziehung dieser Lehre, so wie sie hier dargestellt wird, zu Alanus von Lille[45] besteht.

Zur Bekräftigung dieser ersten Ansicht führt der Magister keine auctoritates an. Wohl aber zu Gunsten der zweiten, nach der die Menschheit Christi in einer Anbetung mit dem Worte angebetet werden muß und zwar nicht

---

[41] In den Werken Hugos von St. Viktor, Rothomagi (1648) 69. Man vgl. auch Cod. Vat. Reg. lat. 135, fol. 105.

[42] Sententiae, lib. 3 dist. 9, Quaracchi (1916) 591.

[43] Ebenda.

[44] Ebenda: non tamen adeo, ut cultus divinitati debitus ei exhibeatur, qui cultus in dilectione et sacrificii exhibitione atque reverentia consistit, qui latine dicitur pietas, graece autem theosebia, id est Dei cultus, vel eusebia, id est bonus cultus.

[45] Vgl. Anmerkung 35.

um ihrer-, sondern um dessentwillen, mit dem sie vereinigt ist; noch wird auch die Menschheit nackt und allein — hier schließen sich im Wortlaut die Quaestiones super epistolas Pauli an —, sondern mit dem Wort, mit dem sie vereinigt ist, und um des Wortes willen angebetet. Wer dementsprechend handelt, macht sich keiner Idololatrie schuldig, weil er nicht einem bloßen Geschöpf, noch diesem um des Geschöpfes willen, sondern weil er dem Schöpfer mit und in seiner Menschheit dient[46]. Als Bekräftigung für diese Ansicht werden an auctoritates gebracht: Vor allem eine Stelle aus des Johannes Damascenus De fide orthodoxa lib. 3 c. 8[47] in der Form:

Duae sunt naturae Christi ratione et modo differentiae, unitae vero secundum hypostasim: Unus igitur Christus est Deus perfectus et homo perfectus, quem adoramus cum Patre et Spiritu una adoratione cum incontaminata carne eius, non inadorabilem carnem dicentes — adoratur enim in una Verbi hypostasi, quae hypostasis generata est — non creaturae venerationem praebentes. Non enim ut nudam carnem adoramus, sed ut unitam deitati in unam hypostasim Dei-Verbo duabus reductis naturis. Timeo carbonem tangere propter ligno copulatum ignem. Adoro Christi mei simul utraque propter carni unitam deitatem: non enim quartam appono personam in Trinitate, sed unam personam confiteor Verbi et carnis eius[48].

Der wichtigste Teil der hier ebenfalls verwerteten Stelle aus dem ps.-augustinischen Sermo 246 n. 5[49] lautet nach dem Lombarden: Ego dominicam carnem, immo perfectam in Christo humanitatem ideo adoro, quod a divinitate suscepta et deitati unita est; ut non alium et alium, sed unum eundemque Deum et hominem, Dei Filium esse confitear. Denique, si hominem separaveris a Deo, illi numquam credo nec servio; velut si quis purpuram vel diadema iacens inveniat, nunquid ea conabitur adorare? Cum vero ea vere fuerit indutus, periculum mortis incurrit, si ea cum rege adorare quis contempserit. Ita etiam in Christo Domino humanitatem non solam vel nudam, sed divinitati unitam, scilicet unum Filium, Deum verum et hominem verum, si quis adorare contempserit, aeternaliter morietur[50].

Endlich aus der Enarratio Augustins in Psalmum 98, 5 n. 9[51], also zum Vers: Adorate scabellum pedum eius, quoniam sanctum est:

Sciendum, quia in Christo terra est, id est caro, quae sine impietate adoratur; suscepit enim de terra terram, quia caro de terra est et de carne Mariae carnem accepit. Haec sine impietate a Verbo Dei assumta adoratur a nobis, quia nemo carnem eius

---

[46] Sententiae, 3 dist. 9 n. 63 (Quaracchi 591).
[47] PG 94, 1014.
[48] A. a. O.
[49] PL 39, 2200.
[50] A. a. O. (Quaracchi, 592).
[51] PL 37, 1264.

manducat, nisi prius adoret; sed qui adorat, non terram intuetur, sed illum potius, cuius scabellum est, propter quem adorat[52].

Wohlgemerkt bedient sich der Lombarde bei der Darstellung der zweiten Ansicht nicht des Ausdruckes latria, sondern nennt nur den von den auctoritates gebrauchten terminus adorare.

Da der Lombarde bekanntlich dort, wo er sich in seinen Sentenzen des Urteils enthält, manchmal dies lediglich tut, weil er seine wahre Meinung nicht aufdecken will, gilt es nun zu untersuchen, ob er sich in seinen anderen Werken vielleicht doch auf eine eindeutige Lösung unseres Problems festgelegt hat. Wir können denn auch sofort feststellen, daß er — wie übrigens bereits H. Denifle[53] dargetan hat — in seinem Psalmenkommentar die erste in den Sentenzen *Quibusdam* zugeschriebene Lehre als seine eigene vorträgt:

„Et adorate scabellum vel subpedaneum pedum eius". Videndum est, quid nos iubeat adorare, cum dicit: adorate scabellum pedum eius. Terra[m] scabellum pedum eius alibi dicit esse Scriptura his verbis: celum michi sedes est, terra autem scabellum pedum meorum. Ergo terram nos iubet adorare, quia est scabellum pedum eius. Sed alibi dicit Scriptura: Dominum Deum tuum adorabis et illi soli servies. Sed sciendum, quia in Christo terra est, id est caro, que sine impietate adoratur; suscepit enim de terra terram, quia caro de terra est et de carne Marie carnem accepit. Hec sine impietate a Verbo Dei assumpta adoratur a nobis, quia nemo carnem eius manducat, nisi prius eam adoret, non illa, dico, adoratione, que latria est, que soli creatori debetur, sed illa, que in dulia dignior est. Dulia enim adoratio est, que etiam creature exibetur, que duas habet species, unam que indifferenter hominibus, alteram, que soli humanitati Christi exibetur. Et est „adorate scabellum pedum eius", id est corpus Christi, quod est scabellum divinitatis. Per pedes enim indefecta stabilitas divinitatis accipitur. Sed qui adorat, non terram intuetur, illum potius, cuius scabellum est, propter quem adorat. Unde subdit: quoniam sanctus est, in cuius honore scabellum adorat, quia non propter se, sed propter ipsum, cuius scabellum est, adorat. Ideo autem dixit „sanctus" et non „sanctum", ut discernas corpus a divinitate, etsi in utroque sit una persona. Vel secundum litteram nostram, „quoniam sanctum est" ipsum scabellum, id est corpus, ideo adorate[54].

Zu dieser Stelle ist zu bemerken, daß — was übrigens von ausschlaggebender Wichtigkeit ist — darin der Ausdruck *adorare* und *adoratio* auch für die Dulie gebraucht wird und daß so die Stelle aus des hl. Augustinus Enarratio in Psalm. 98,5, die dem Text zu Grunde liegt, auf die hier

---

[52] A. a. O. (Quaracchi, 593).

[53] Die abendländischen Schriftausleger, 365.

[54] Cod. Vat. lat. 91, fol. 66. — Man vgl. H. Denifle, Die abendländischen Schriftausleger, 362.

verfochtene Lehre von der Dulie als der der Menschheit Christi geschuldeten Verehrung umgebogen wird, während sie in den Sentenzen unter den auctoritates für die Lehre, welche für die Menschheit in Christus die gleiche Anbetung wie für das Wort fordern, auftritt.

Wenn sich der Lombarde nun in seiner Erklärung zu Hebr. 1 für die adoratio der Menschheit Christi durch die Engel ausspricht[55], so wird damit allein noch nicht die im Psalmenkommentar vorgetragene Lehre widerrufen, sondern nur eine zweideutige und damit vorsichtigere Ausdrucksweise gebraucht. Da er sich auch in seinen Sentenzen nicht entscheidet, läßt sich die Annahme nicht von der Hand weisen, daß er auch in seiner späteren Zeit von seinem ursprünglichen Standpunkt innerlich nicht abgerückt ist. Bekanntlich hat Propst Gerhoh von Reichersberg nicht bloß gegen den Dulismus eines Folmar von Triefenstein, sondern auch des Petrus Lombardus unter Hinweis auf einen damit gegebenen Nestorianismus Front gemacht. Bischof Eberhard von Bamberg hat aber in warmer Weise den Lombarden in Schutz genommen und insbesondere betont, daß dieser in seinen Sentenzen den Dulismus jedenfalls nicht approbiere[55a]. Uns fällt nun auf, daß die älteren Sentenzenglossen und Sentenzenabbreviationen eher einem Latrismus zuzuneigen scheinen.

Die Pseudo-Poitiers-Glosse beschränkt sich wohl auf eine bloße Glossierung der 9. Distinktion des 3. Sentenzenbuches und trifft selber keine Entscheidung zwischen den beiden zur Wahl stehenden Meinungen[56]. Aus der Bemer-

---

[55] Collectanea in epistolas D. Pauli. In epistolam ad Hebraeos c. 1 (PL 192, 409): „Et adorent eum". Qui passus est et mortuus. Non enim de Deo Verbo ista dicuntur, sed de homine suscepto. Adorent, inquam, „omnes angeli Dei". Secundum humanitatem iubentur angeli adorare Christum, ex quo eum tanto meliorem angelis demonstrat, quanto servis dominum constat esse meliorem. Ideo Christum secundum carnem iussit a cunctis angelis adorari dicens: Adorent eum omnes angeli Dei, quod iussioni eius obtemperant.

[55a] Man vgl. die Quaracchi-Ausgabe von 1916 der Sentenzen des Lombarden, LI; ferner L. Ott, Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Frühscholastik unter besonderer Berücksichtigung des Viktorinerkreises [Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Band XXXIV] Münster i. W. (1937) 97 und 102 f. — Endlich auch H. Denifle, Die abendländischen Schriftausleger, 358 ff.

[56] Cod. Paris. Nat. lat. 14423, fol. 82: „Preterea" etc. „Cuius duas species". Quam distinctionem potius a se quam ab auctoritate mutuantur. „Qui cultus" etc. Nota hanc proprie esse latriam, que soli Deo debetur, eum scilicet pre omnibus diligere et ea sacrificia

kung zu ‚Cuius duas species': Quam distinctionem potius a se quam ab auctoritate mutuantur, könnte man jedoch auf eine Abneigung des in Frage kommenden Glossators gegen den Dulismus schließen. Die Marginalglosse des Cod. Vat. Barb. lat. 608, fol. 81v wiederholt in der Hauptsache die Pseudo-Poitiers-Glosse. Die dieser fremden Marginalen entstammen, wie wir noch zeigen werden, den Sentenzen des Gandulphus.

Die Sentenzenabbreviation des Cod. Paris. Nat. lat. 15747[57] referiert, allerdings bloß als diejenige von *quidam*, die Meinung, die der Menschheit Christi (caro Christi) die *adoratio* der Latria zuerkennt. Sie dürfte auch selber, trotz des für die Dulisten sprechenden Eingangssatzes, diese Ansicht teilen, da sie den hier einschlägigen Text des Lombarden ziemlich ausführlich, allerdings ohne die Damaszenusstelle, und obendrein die ganze Abhandlung unter

---

exhibere et turificare et huiusmodi et super omnia eum revereri. „Aliis" autem placet. Notandum, quod, licet caro Christi servitute, que est latria, venerari et adhorari debeat, non hoc simpliciter forte concedendum, nisi superadiciatur: in Christo vel in ypostasi Verbi, quod auctoritates supposite velle videntur. „Timeo carbonem". Congruum et subtile fuit exemplum, sicut non timeo tangere carbonem propter se, sed quia igne est succensus; sic nec adhoro carnem propter se, sed quia unita divinitati. „Simul utraque", divina natura et humana. „Non enim quartam" etc., quod forte videretur, sed specialem venerationem carni exiberet dicente apostolo: coluerunt, quia hoc dicit apostolus arguens eos, qui creature cultum [Ms. hat vultum] creatoris exhibuerunt. Et inducitur tota auctoritas propter sequentia, que inducit Augustinus. „Ego dominicam carnem" etc. Et nota, quod dico in Christo quasi ad correptionem eius, qui dixerat: ego dominicam carnem, ne simpliciter carni adhorationem ascribere videretur. Denique, si homo non (?) sine respectu adiuncte deitatis, „que sine impietate adhoratur" in Christo. „Nemo carnem eius manducat" debito modo, nisi prius [Ms. hat. non pronus] adoret eam Christo unitam. — Man vgl. den Text auch auf fol. 42 des Cod. VII C 14 der Biblioteca Nazionale von Neapel.

[57] Fol. 76v: [Rubrik] Quod Christi caro sit adoranda propter consortium deitatis. — [N]on videtur, quod caro Christi sit adoranda illa adoratione, que dicitur latria, quia solus Deus illa adoratione debet adorari. Quidam dicunt, quod debet, non tamen propter se, sed propter Verbum, nec est reus idolatrie, qui hoc facit, quia nec soli creature hoc facit nec propter ipsam. Numquam enim caro vel anima Christi fuit sine Verbo, cui est iuncta. Augustinus in libro de sermone Domini de hoc ita dicit: Ego dominicam carnem adoro, immo perfectam in Christo humanitatem. Denique, si hominem separaveris a Verbo, illi numquam servio, in illo numquam credo. Idem super illum locum psalmi: adorate scabellum pedum eius, dicit: sine impietate caro assumpta, que dicitur scabellum, adoratur a nobis, quia nemo carnem eius manducat, nisi eam prius adoraverit.

der Rubrik bringt: Quod Christi caro sit adoranda propter consortium deitatis. Magister Bandinus[58] erwähnt einzig die der Zuerkennung der adoratio das Wort redende Meinung, zu deren Erhärtung er aus den beim Lombarden auftretenden Texten des Johannes Damascenus und des ps.-augustinischen Sermo 246 Auszüge bringt. Zudem findet sich in seinem einleitenden Satz: Cum autem humanitas in unam personam sit assumpta a Verbo Dei, simul adoranda est cum Verbo eine ausdrückliche Anerkennung dieser Sentenz.

Wie ein Gewitter zieht also das Problem bis in die zweite Hälfte des 12. Jahrhunderts herüber. Manchmal hatte es wohl bereits den Anschein, als ob es endgültig in einer bestimmten Richtung entschieden würde, wie dort, wo es das Gebiet der Abaelardianer und Porretaner passiert. Doch sollte gerade die unentschiedene Haltung, die der Lombarde in seinen späteren Werken einnahm, sowie sein Hinneigen zum Dulismus im Psalmenkommentar der Beginn eines neuen Ringens werden.

(Schluß folgt.)

---

[58] Sententiae, lib. 3 c. 9 (PL 192, 1076).

Neo-Molinismus.

Von Josef Ternus S. J.

Die theologisch so zentrale Frage nach dem Zusammenwirken von Gnade und Freiheit (samt ihrem natürlichen Gegenbild aus der allgemeinen Konkurs- und Heilslehre) scheint in so undurchdringliches Dunkel des Geheimnisses gehüllt zu sein, daß nach der Sisyphusarbeit der letzten Jahrhunderte manche überhaupt bezweifeln möchten, ob wohl je auch nur noch ein wirklich neuer Gedanke zur Aufhellung der Denkschwierigkeiten um diesen Geheimniskern herum beigebracht werden könnte. Warum es die glatte Lösung nicht geben kann, ist wohl einzusehen und immer zu bedenken. Aber zu einem vorzeitigen, müden agnostischen Verzicht — noch vor der uns Menschen gezogenen Schranke — darf es auch wieder nicht kommen.

Man erinnert sich, daß vor einigen Jahren das Buch des immer noch nicht hinter seinem Decknamenvisier erkannten Thomas Molina über ‚Das Leiden im Weltplan'[1] einen bis dahin nie gehörten Lösungsvorschlag zum Konkurs- und Auxilienproblem brachte, der die ersten Theologen unserer Zeit aufhorchen ließ und zur Stellungnahme, wenn auch fast durchgängig zu ablehnender Stellungnahme, veranlaßte[2].

Die Eleganz der frappanten Lösung, mit der Thomas Molina Thomisten sowohl wie Molinisten zu beiderseitiger Befriedigung glaubte aufwarten zu können, blieb jedenfalls die Antwort von dort ab schuldig, wo nach dem Einsichtigkeitsgrund für den von vornherein unfehlbaren Eintritt bzw. Ausfall freiwillentlicher Zustimmung des bedachten Menschen gefragt wurde. Sie unterstellte überdies eine bislang ganz unerhörte und vor kritischer Prüfung nicht standhaltende Auffassung von Willensfreiheit, die das formell Freiheit Begründende in einem auch psychologisch rein negativen ‚Nicht des Gegenteils' aufgezeigt sehen wollte. Im übrigen bejahte er mit den Molinisten (für die er den Vorzug bekundete), daß das Freiheitsmoment letztlich allein auf seiten des Geschöpfes gesucht werden müsse, nahm aber dazu den Untersatz, der den Thomisten entgegenkommen sollte: Positives kann nie und nimmer allein vom Geschöpf herrühren, um daraus dann die Folgerung zu ziehen: Also kann das eigentlich Freiheit begründende Moment nichts Positives im willentlichen Akt sein, sondern einzig ein rein Negatives der Nichtbetätigung des Gegenteils. So meinte er die eigentlichste Kern- und Streitfrage zwischen Tho-

---

[1] 2. Aufl. Innsbruck 1930.
[2] Vgl. Schol 6 (1931) 88—90.

misten und Molinisten gelöst bzw. aus dem Wege geräumt zu haben, wenn er sich auch nicht rühmen wollte, daß etwa damit auch schon alle Geheimnisse dieses dunklen Problems gelichtet seien.

Nicht nur machte Thomas Molina dem reinen und klassischen Molinismus das Kompliment, ganz nahe an der richtigen Lösung gestanden zu haben — was fehlte, war ja „nur" die Wende vom positiven zum negativen Freiheitsbegriff —, sondern er wollte auch dem suarezianischen Kongruismus eine glatte Lösungsformel vorschlagen, wenn er sich wiederum „nur" zur Unterstellung der negativen Freiheitsauffassung verstehen möchte. Es bedürfte dann — so meinte er — zur Erreichung des vorherbestimmten Heilszieles und Erfolges gewiß einer ausgesuchten Wahl entsprechend ‚angemessener' Gnaden, aber nicht um eine positive Zustimmung des bedachten Willens herbeizuführen, sondern einzig um eine positive Absage zu verhindern bzw. nur zu verhindern, daß es zu einer positiven Absage kommen könnte. Auf jeden Fall läge die Unfehlbarkeit des voraussichtlichen Erfolgs im rein logisch-moralischen Aspekt begründet, nicht in einem physisch vorbestimmenden Prinzip von innerlich unfehlbarer Einwirkung.

Nun kam in jüngster Zeit von Ungarn herauf ein schmucklos, klein, ja allzu bescheiden aufgemachtes Büchlein, dem es in seiner Unansehnlichkeit zustoßen könnte, nicht hinreichend beachtet zu werden[3]. Daß der Verfasser nicht mehr als 200 Stück zu drucken gewagt, versteht sich in heutiger Zeit nur allzu gut. Wo sind die Leser, die einen größeren Absatz gewährleisten, wenn nicht, wie bei Thomas Molina, noch ganz andere Dinge als spekulative Erörterungen geboten werden, hier aber nur solche, die einer längst verblichenen Zeit des Auxilienstreites anzugehören scheinen. Was dieses Büchlein verspricht, ist wiederum: einen ganz neuen Lösungsvorschlag beizubringen zur immer noch nicht beruhigten Jahrhundertstreitfrage. Allerdings hält sich — im Vergleich mit Thomas Molina's groß angelegtem Werk — der von T r u g l y angebotene neue Lösungsvorschlag zum bannezianisch-molinistischen Schulstreit in viel engeren Grenzen. Trugly will ganz auf molinistischem Boden stehen und die damit gezogene Schranke einer möglichen Lösung einhalten. Zur Frage des subjektiven und objektiven E r k e n n t n i s m i t t e l s im spekulativ zerlegten absoluten Wissen Gottes über bedingt zukünftigen Ausfall freier Willensakte der Kreatur glaubt er jedoch einen wesentlich neuen Lösungsbeitrag zu bringen. Er will — kurz gesagt — der molinistischen ‚scientia media' noch eine ‚scientia intermedia' vorgeschaltet wissen. Was gemeint ist, erhellt zunächst aus der Definition: Scientia inter-

[3] Paulus Trugly, S. J., Cognitio divina de obiecto indeterminato, 8° (95 S.) Budapest 1937, Schola superior phil. Soc. Jesu. *P* 3.—.

media est cognitio libera in Deo de creatura absolute futura nondum omnimode determinata (12). Noch klarer nach einem andern Wortlaut: Est scientia fundata in decreto Dei libero, in virtute cuius Deus scit ex certa multitudine possibilium aliqua indeterminata certo fore actualia (Ebd.).

Die so bezeichnete und umschriebene Sonderart göttlichen Welterkennens — bisher nicht eigens benannt, weil nicht sonderbeachtet — verdient nach dem Verf. eine eigene Beachtung und zweckmäßig kurze Benennung, weil damit auf manche Fragestellung in den schwierigen Lehren von der Prädestination, von der Inspiration, vom menschlichen Wissen Christi und von der Wirksamkeit der Sakramente Licht falle, wie in vier kleinen Kapiteln (21—60) kurz ausgeführt wird.

Setzt man sich einmal über das anfängliche Mißtrauen hinweg, hier vielleicht nur unnötig aufspaltenden, mehr spitzfindigen als zweckdienlichen Unterscheidungen zu begegnen — und dazu verhilft die sachliche, geschulte und schulische Art der gedrängten Darlegungen des Verf. —, so meldet sich als erstes mehr äußeres Bedenken: Rückt die Benennung ‚scientia intermedia' das gemeinte oder vermeinte Objekt nicht zu sehr — und zum Nachteil — an die so wohl bekannte ‚scientia media' heran? Und doch, welch großer Abstand schon allein insofern, als die scientia media durchaus eine scientia (subiective) necessaria ist, während von der scientia intermedia jedenfalls nach dem Verf. gilt: Est scientia omnino libera. Jene also liegt jedem aktualen Dekret, das sich auf eben das gleiche Objekt bezöge, voraus; diese hingegen hat wesentlich ein solches Dekret zur Voraussetzung, gliedert sich insofern und dem Objekt nach mitten in eine Aktualitätsreihe ein. Wie die tabellarische Übersicht im II. Anhang — Divisio scientiae divinae de creaturis (90) — zeigt, ist das dem Verf. wohl bewußt, behebt aber nicht die mißliche Verführung der Benennung. Doch wäre das eine nebensächliche Angelegenheit.

Es möchte vielleicht jemand an der Gegenüberstellung von scientia media ‚necessaria' und scientia intermedia ‚libera' von vornherein bemängeln, sie entbehre der nötigen Präzision. Ist doch die scientia media nur im subjektiven Sinn eine notwendige, objektiv hingegen immer an die Bedingung des selbst noch bedingten kreatürlichen Ja (bzw. Nein) geknüpft, also auch selbst wieder eine scientia obiective hypothetice libera. Im rein subjektiven Sinn aber ist ja alles Wissen in Gott ein unbedingt notwendiges Akt-Absolutwissen. Es macht sich hier in der Tat wieder der Doppelsinn störend bemerkbar, der schon von je an der Bezeichnung scientia necessaria und scientia libera beklagt worden ist. Nach heute meist üblichem Schulgebrauch wird — namentlich bei Molinisten — das ‚mittlere Wissen' mittenbezogen auf Objekte, die

zwischen den terminalen Bereichen der simplex notitia und der scientia visionis liegen. Der entscheidende Gesichtspunkt der Zweiteilung in die beiden Extreme ist dann — allerdings immer mit dem eigens zu nennenden „Ausnahmefall" der selbstherrlichen Wirklichkeit und Selbstwirklichkeitsschau Gottes — das freie Dekret Gottes. Den mittleren Objekten fehlt ein wirkliches, nicht jedoch ein hypothetisches Dekret. Molina selbst hatte die Mittebezogenheit des von ihm aufgezeigten Wissens in Gott verstanden als Mitte zwischen scientia naturalis und scientia libera. So die ausdrückliche Abhebung und Definition ziemlich eingangs der 52. Disputatio. Das naturaliter scitum war das ex natura rei necessario verum; sein zugeordnetes Wissen also jene scientia in Deo, quae aliter esse non potuit. Und es war die Frage, ob den Objekten des mittleren Wissens beim Mangel einer innern Naturwahrheit noch eine innere (d. h. von äußerer Voraussetzung unabhängige) bestimmte Wahrheit überhaupt zukomme. Die subjektive Notwendigkeit des göttlichen Wissens, welch immer es sei, blieb außer Betracht. Objektive Notwendigkeit ist bei den Objekten des mittleren Wissens nicht da im Sinne von Naturnotwendigkeit — insofern also ‚Mitte' nach der freien Erkenntnis hin; sie ist auch nicht da im Sinne von necessarium ex suppositione decreti absoluti — insofern ‚Mitte' nach der nicht frei bestimmten Erkenntnis hin; und dennoch ist sie nicht absolut unabhängig von göttlichem Willen schon wahrheitsbestimmt, weil an die Bedingung des mit- und vorbestimmenden Willens Gottes gebunden — insofern scientia secundum quid libera (im Unterschied zur „mere naturalis" und „mere libera", wie Molina sich ausdrückt).

Von den sachlichen Einwänden, die dem Verfasser zum Teil mündlich gemacht worden sind und mit Namensangabe mitgeteilt werden (siehe von 13 ab), hat ohne Zweifel der zweite sein besonderes Gewicht: scientiam intermediam non esse distinctam a scientia visionis, sed esse eiusdem merum signum (15). Meint doch der Verf. selbst: Haec quidem fere vera sunt, solum non sunt tota veritas (16). Der Einwand scheint ihm schon mit der Gegenfrage ausgeräumt, ob denn nicht die scientia simplicis intelligentiae dann ebenso als signum scientiae visionis zu bezeichnen wäre, da sich in aller scientia visionis eine abstrakte Stufe von rein wesensmäßiger Schau abheben lasse, ohne daß damit die viel weiter reichende einfache Wesensschau zum reinen Moment an der Wirklichkeitsschau herabgesetzt würde.

Die Wirklichkeitsschau Gottes hat zu ihrem formellen Objekt volle Bestimmtheit des Gegenstandes. Die ‚intermediäre' Erkenntnis hingegen hat auch Wirklichkeit zum Objekt, aber eigentümlicherweise eine noch nicht voll bestimmte Wirklichkeit an ihrem Ob-

jekt. Der Einwand liegt nahe: also Abstraktionen auch im göttlichen Erkennen? Im Sinn des Verf. wäre zu antworten: sofern wir die an sich einfache Vollkommenheit des einen göttlichen Erkennens in Stufen zerlegen und im abstraktiven Prozeß unseres endlichen Erkennens Abstraktionen ins göttliche Erkennen hineinscheinen lassen, die wir erst im dialektisch vollendeten Ausgleich widerrufen — unser Los bei aller spekulativen Gotteserkenntnis! — insofern, ja; anders verstanden, nein.

Nun zur Anwendung und Probe auf die Heils- und Konkurslehre, wo ja der eigentliche Stachel und Antrieb solcher spekulativen Forschung liegt. Für den Verf. als überzeugten Molinisten — „defendimus totum systema molinisticum" (75) — kommt die bannezianische Ansicht von der gratia ab intrinseco efficax nicht in Frage. Kein (subjektiv absolutes) Dekret, keine dem kreatürlichen Akt vorgängige Dekretwirkung ist das leitende Erkenntnismittel für die unfehlbare Voraussicht Gottes. Als Begründung für die unfehlbare Gewähr und die Ermöglichung der besondern Bevorzugung, wie sie die Verleihung einer von vornherein wirksamen Gnade darstellt, kommt letztlich nur die kontingent äußere Verbindung von so beschaffener Gnade und tatsächlichem Erfolg samt ihrer ewig vorausgesehenen — und doch objektkontingenten — Wahrheit im absoluten Wissen Gottes vom bedingt Zukünftigen in Ansatz. „Novum autem quod addimus, est hypothesis asserens, praeter illam efficaciam, quam Molinistae tenent, existere etiam gratiam indeterminate efficacem, cui convenit efficacia iam abstrahendo a scientia media, consequenter ad solam scientiam indeterminate impossibilium" (76).

Man beachte wohl: die scientia intermedia erstreckt sich an sich auf alles wirklich Eintretende, das — oder sofern es — noch nicht voll bestimmt ist. In der Anwendung zur Erklärung der unfehlbaren wirksamen Gnade ist nur von einer intermediären Voraussicht des in sich nicht voll bestimmt Kommenden, aber so schon bestimmt Unmöglichen die Rede.

Trugly unterscheidet vor allem einmal: solches, was eindeutig bestimmt und in solcher Bestimmtheit unmöglich ist; demgegenüber solches, das noch nicht eindeutig bestimmt und schon in dieser Unbestimmtheit dennoch bestimmt unmöglich ist. Bekanntes Beispiel für den zweiten Fall: Für den zum Gebrauch der Vernunft gelangten Menschen ist es in der jetzigen Ordnung ohne besondere Gnade nicht möglich, sich längere Zeit hindurch im Stand der einmal erworbenen bzw. eingegossenen Gnade zu halten. Der Grund ist die beschränkte und namentlich seit der Erbsünde so gebrechliche Kraft des guten Willens im Menschen. Der Verf. nimmt mit den meisten Theologen — trotz des Einspruchs auch mancher Molinisten — hier als wahrscheinlich an,

daß es sich im genannten Fall um eine ‚impotentia antecedens stricta, sed indeterminata' handle (67). Er nimmt des weitern an: die einseitig determinierende Dauerwirkung einer längeren und stärkeren Beeinflussung des Willens (bei voller Wahrung der wesentlichen Freiheit für die distributiven Einzelfälle innerhalb der Reihe) sei ebenso gut möglich und in Ansatz zu bringen im positiven Sinn günstiger Beeinflussung wie im negativ versucherischen Sinn zum Bösen. Im begünstigenden Fall der Beeinflussung zum übernatürlichen Heil bedarf es außer den natürlichen Voraussetzungen einer entsprechenden Reihe nachhaltig wirksamer Gnade. Im günstigen wie ungünstigen Fall aber ist die objektiv reale und von Gott unfehlbar vorauszusehende Unmöglichkeit des auf die Dauer zu behauptenden Willenswiderstandes (gegen die Versuchung bzw. gegen die Gnade) kollektiv gebunden und distributiv nicht aufzulösen. Das aber heißt: sie ist und bleibt von der logisch-moralischen Ordnung, wie solche — allerdings als Behelf empirisch aposteriorischer Induktion — dem Moralstatistiker geläufig ist und ganz zu Unrecht gegen die ontisch konkrete, aktsinguläre Willensfreiheit ins Feld geführt wird.

Das Wissen Gottes um die noch nicht einzeln durchbestimmte, aber kollektiv als Menge oder Klasse oder Ordnung durchaus abgegrenzte Vielheit im Reich der schon angesetzten Wirklichkeit kann nicht unter die scientia simplicis intelligentiae einbezogen werden, da sie kein Prinzip der Auslese aus gleichmöglicher Vielheit enthält; aber ebensowenig unter die scientia visionis, weil die Objektivität jenes bestimmt-unbestimmten Wissens zwar schon Wirklichkeit, aber noch nicht die Verwirklichung gerade seines Objektes zur Voraussetzung hat; noch kann es endlich scientia media im Sinn der Molinisten sein, weil dieses molinistische Erkenntnisprinzip in Gott nur das erfaßt, was die Kreatur in ganz konkret bestimmten Umständen ihrer wirklichen Existenz tun würde, was ohne hypothetisches Dekret — und zwar der vollbestimmten Sowirklichkeit — auch für Gott im Bereich des bedingt Zukünftigen nicht erkennbar wäre. Hingegen ist im Fall der sichern Unmöglichkeit eines Unbestimmtheitsfeldes zwar auch schon ein bedingtes Dekret zur Verwirklichung des Feldes vorausgesetzt, aber das Wissen um die sichere Unmöglichkeit im Unbestimmtheitskreis ist selbst nicht mehr von einem fundierenden Dekret abhängig. Göttliches Reservat aber ist dieses Wissen, weil kein endliches Erkennen über die Schranke konjekturalen oder allenfalls induktiv erworbenen statistischen Wissens hinaus vordringen kann zu der hier gemeinten apriorischen Allgemeinheit und Unbedingtheit.

Für den Verf. ist die ‚scientia intermedia' ganz allgemein jene Gott eigene und vorbehaltene Möglichkeit, vorgesteckte Ziele sei-

nes Weltplanes durch Mittel menschlicher Mitwirkung zu erreichen, ohne darum auch schon den einzelnen dienstleistenden Willensakt konkret bis ins einzelne zu ‚praedefinieren' — wie immer das zu denken wäre: sei es im Wege bannezianischer Dekrete oder im Wege molinistischer Transposition vom Wissen des bedingt Zukünftigen zum Willen des wirklich Künftigen[4].

Noch zwei Fragen zum Schluß: Führt die Ansicht des Verf., wofern man rein aufs Sachliche sieht und den spekulativen Wert zur Lösung des Hauptproblems abwägt, wirklich so wesentlich hinaus über jene Fassung der Praedestinationslehre ‚in globo', wie sie namentlich Billot in neuerer Zeit gegen die Annahme von ‚praedestinationes disgregatae' verteidigt hat? Übrigens ein Gedankenmotiv, das in anderer Einschmelzung zum Grundbestand der thomistischen Praedestinationslehre gehört. Man prüfe darauf z. B. die entsprechenden Darlegungen bei Billuart oder Goudin! Jedenfalls hätte man bei Tr. gerne eine Bezugnahme auf jene Billotsche Fassung gesehen, um zu erfahren, ob und wieweit er sich mit diesem entscheidenden Gedanken aus der theologischen Tradition einig wissen will oder nicht. Anknüpfung und Abhebung ist ja noch immer lehrgeschichtlich ein höchst fruchtbares Verfahren. Erst recht, wo der Charakter des Neuen und ausbauend Ergänzenden so betont wird.

Sodann ist die Unterstellung von einer ‚impotentia antecedens stricta' im Fall sittlicher Verpflichtung und Verantwortung — auch wenn die Beschränkung: ‚indeterminata' beigefügt wird — immer noch belastet mit dem ernst zu nehmenden Einwand: Jene ‚necessitas' kann nicht rein logisch gemeint sein, muß also physisch (seelisch-moralisch) begründet sein, so daß sich fragt, ob denn damit noch wirkliche, physisch-moralische Freiheit vereinbar ist? Ist der Setzer in der Druckerei, bei voller distributiver Freifähigkeit, Druckfehler zu vermeiden, wirklich physisch in der Lage, mit entsprechend gutem freiem Willen alle Druckfehler eines Werkes zu vermeiden[5]? Gewiß schreiben manche Autoren diesen oder ähnlichen Gegeninstanzen zu viel Beweiskraft zu. Aber eine Untersuchung über ‚scientia indeterminate impossibilium' sollte nicht daran vorbeigehen. Steht doch auch bei Trugly gerade die relative Unabhängigkeit des ordo logicus vom ordo ontologicus in Frage.

Die Untersuchung des Verf. befürwortet in einer Art verborgener Tendenz die Sicht vom Ganzen her zur Ausgliederung der Teile, vom Einen der potentiellen Vielheit zum Vielen der ausentfalteten Ganzheit. Sie entspricht damit einer Theologie des

---

[4] Siehe dazu beim Verf. namentlich die nachgeschickte Note S. 89.
[5] Vgl. dazu Hermann Lange, De gratia, Freiburg 1929, Nr. 154.

‚architektonischen Weltplanes', wie Scheeben sie nannte und anstrebte. Sind dafür aber die vielen Unterscheidungen und angebrachten ‚Zeichen', wie sie im I. Anhang — nicht weniger als 33 an der Zahl — in einer notgedrungen so kurz gefaßten Untersuchung zweckdienlicher, d. h. aufschlußreicher, als deutliche Herausstellung der paar Hauptgesichtspunkte und ihrer gliedlichen Ordnung im Weltentwurf, wie sie bei relativ kleiner Anzahl von ‚signa rationis' sehr scharf die verschiedenen theologischen Systeme kennzeichnen und abheben? Was in dieser Hinsicht vom Verf. als neu dargereicht wird, ist doch wesentlich nur dies eine: eine bestimmte Unmöglichkeit bei unbestimmt gelassener Vielheit von einbegriffenen Fällen läßt sich — sei es im Guten, sei es im Bösen — durch eine ebenso kollektive, zugeordnete bestimmte Sicherheit der Beeinflussung erreichen oder paralysieren, ohne daß es dazu der Versicherung aller einzelnen Fälle bedarf. Frage: wenn das bei objektiv eindeutiger Gesetzmäßigkeit mechanisch regierter Fälle richtig ist, deren Einzelausfall zwar objektiv bestimmt, aber subjektiv nicht bekannt ist oder bekannt zu sein braucht, bleibt der Satz auch dann noch richtig, wenn angenommen wird, wirkliche echte aktive Indifferenz des Willens gebe den Ausschlag und dieser Ausschlag werde nicht bloß mit moralischer Sicherheit des ‚Zumeist' psychologischer Gesetzmäßigkeit gewußt und beherrscht? Hier taucht ja gerade d a s erst wieder als Problem auf, was die Geister in die Lager uneiniger Theologenschulen gespalten hat. Gewiß, Trugly will nicht vermitteln oder eine neue Gesamtlösung bringen. Aber die innermolinistische Schärfung und Ergänzung, wie sie unter der neuen Benennung dargeboten wird, scheint für das Anliegen des Molinismus keine entscheidende Bedeutung zu haben.

Luther konsequent.

Von E. Przywara S. J.

Der 50. Geburtstag Karl Barths gibt einem Kreis seiner Freunde die Gelegenheit, von den verschiedensten Seiten aus das Wesentliche seiner Theologie zu beleuchten als einer solchen, in der die unverbogen reinen Linien der Reformation wiederhergestellt sind[1]. Zu gleicher Zeit nimmt Emanuel Hirsch, der Gegenpol Barths, den Kampf um das Alte Testament zum Anlaß, eine grundsätzliche Theologie des Verhältnisses zwischen Altem und Neuem Testament zu entwerfen, die die zögernden Ansätze Luthers radikal durchführt (8 f.), in Frontstellung gegen die „schlimme theologische Leichtfertigkeit, mit der die von Karl Barth bestimmten Theologen über sichere Ergebnisse und unentrinnliche Fragen unserer heutigen Erkenntnis vom Alten Testament hinweggegangen sind" (1)[2]. Ebenso aber schließen beide Bücher sich zusammen: zu einer letzten Radikalität dessen, was Luther bedeutet. Und ebenso wird sichtbar, worin das eigentlich Positive seiner Sicht liegt und worin das Negative durch alles hindurchschneidet.

Karl Stoevesandt macht in der Barth-Festschrift die Weltsicht deutlich, die der religiösen Sicht der Reformation zugrundeliegt: wir stehen „dem Leben als etwas Grausigem und Dämonischem gegenüber" (244), in einer „unweigerlichen Verstricktheit in die unberechenbare und ewig stumme Natur" (251). Ebenso sieht Emanuel Hirsch die „grausigen Züge" der „Jahwereligion" (18) als „das in der Wirklichkeit unseres Lebens uns gegebene Gottesverhältnis" (31): „der Volksgott ... als Maske des Deus absconditus" (46). Aus diesem Hintergrund erheben sich, wie Eduard Ellwein meisterlich zeichnet, die Grundlinien der „Theologia crucis": „der beherrschende Grundgedanke: Christus majestatis Dei incarnatio" (386), „die Menschheit Christi" als „die für uns in den Tod dahingegebene, die geopferte Menschheit" (384) als „der Ort, wo uns Gott in seiner Gottheit begegnet" (383). Diesem „solus Christus" (382) „kontrapunktiert" das „Sola fide" (390), als „ausschließliches Hören auf die ‚nackte Stimme' Gottes" im „Dunkel des Glaubens", „in Christus in der Luft hangend gekreuzigt", und also nicht nur als Ausgeliefert des „natürlichen Menschen" ins „Sterben" (391) und „Schweben über dem Ab-

---

[1] Theologische Aufsätze, Karl Barth zum 50. Geburtstag (X u. 622 S.) München 1936, Chr. Kaiser. *M* 16.50.

[2] Emanuel Hirsch, Das Alte Testament und die Predigt des Evangeliums (VIII u. 87 S.) Tübingen 1936, Mohr. *M* 2.60.

grund" (396), sondern als „Erleiden Gottes" (394), eben darum aber anderseits als „Brautmystik" des Glaubens (393) „adhaesio Verbi zu possessio Verbi" (392), „copula desponsationis" bis zur „Vertauschung des Subjekts" (393). „Im und durch den Untergang des Menschen setzt Gott sein Heilswerk durch" (399), da es „Gottes Art" ist, „sein eigentliches erlösendes Wirken unter seinem Widerspiel zu verhüllen" (400), zum „Lobpreis der Majestät Gottes und der Herrlichkeit Christi ... aus der Tiefe" (404). Also lebt, wie Heinrich Fausel das Denken Luthers gegen Melanchthon zeichnet, „der Glaube ... von der verborgenen Weisheit Gottes ..., der sich offenbart in der Verhüllung des Kreuzes Christi ... Wer an einem Punkte die verborgene Weisheit Gottes sichtbar machen will, der ist aus dem Ring des Glaubens gestürzt, der Sucht nach Gottgleichheit erlegen, der kann nicht mehr an die Erlösung durch das Kreuz Christi glauben, sondern muß selber die Welt erlösen, sich nochmals kreuzigen lassen, in ewiger Unruhe schweben, die Verantwortung für die Gestalt der Zukunft, für die kommenden Geschlechter, für den Fortbestand der Kirche sich auf die Schultern laden und an seiner eigenen Gottgleichheit erbärmlich zugrundegehen" (409).

An diesem Ort geschieht darum der wahre Eintritt aus dem Alten Testament in das Neue. Zwar dient das Alte Testament, wie Emanuel Hirsch darlegt, „zur Belegung der geheimnisvollen Wahrheit ..., daß es im Gottesverhältnis zuletzt immer um Tod und Leben des Menschen geht" (33), und darum ist gerade die Opferung Isaaks der „äußerste und eigentlich außerchristlich allein brutal wahrhaftige Ausdruck des dem Menschen mitgegebenen Gottesbewußtseins mit seiner letzten Unheimlichkeit" (32). Aber ebenso geschieht es, „daß ... die Gesetzesreligion an dem tiefsten ihr innewohnenden Widerspruch, zugleich echte Anbetung Gottes und falsche vor Gott bestehende Gerechtigkeit des Menschen sein zu müssen, in Todesnot gerät und fast zugrunde geht" und hierin „eine tiefere Bereitung auf den Glauben an das Evangelium" wird (33). „Der Glaube an einen, der den Schandtod am Kreuze starb, hat christlich die Gleichung zwischen Gott und irdischem Machterweis und zwischen Gnade und Erfolg oder Sieg zerbrochen ... Damit ist dem Grundprinzip der alttestamentlich-jüdischen Religion widersprochen" (42). „Weil das Alte Testament das geschichtlich mächtigste Widerspiel des Neuen ist, gerade darum paßt es so gut als erster Teil der christlichen Bibel ..., als ewiges Bild der im Evangelium verneinten Gesetzesreligion dem christlichen Selbstverständnis vor Gott als Stachel zu dienen" (83). Es ist darum „Gleichnis des Neuen Testaments nicht nach dem, was es ist, sondern nach dem, daß es von dem Neuen zerbrochen wird und vermittelst dieses Zerbrochenwerdens

... ein Bild der uns auf Umwegen zu sich führenden seltsamen göttlichen Liebe ist" (63). So ist „die christliche Aufhebung des Alten Testaments ... zugleich die christliche Erfüllung der im Alten Testament nicht vollendbaren Richtung auf Glauben hin" (12).

So ist folgerichtig dazu der Mensch überhaupt, wie Edmund Schlink ausführt, als „ganzer Mensch ... Geschöpf und völlig verderbt zugleich", „empfängt ... einerseits als Geschöpf göttliche Liebe und steht andererseits als Sünder unter Gottes Zorn", und dies so, „daß dieselben Seiten des Menschen in der Bestimmung seiner Geschöpflichkeit und in der Bestimmung seiner Verderbtheit wiederkehren" (207), in der Radikalität des „simul", die „keine empirische Grenzziehung" erlaubt (208), so daß nichts von beidem „aus der natürlichen Wirklichkeit des Menschen erkannt werden kann" (209) und der Mensch selber Gott erkennt, um Ihn eigentlich nicht zu erkennen: er „weiß ..., daß Gott ist, aber nicht, wer Gott ist, und erkennt somit nicht Gott den Schöpfer. Er weiß zum Teil, was gefordert ist, aber nicht, wer es fordert, und erkennt somit nicht Gottes Zorn" (212). Die „viae negationis, eminentiae und causalitatis" sind nicht „Wege der Deszendenz Gottes", sondern „Wege der Aszendenz des Menschen", weil erst im „Gott wider Gott" der Gottverlassenheit Gottes am Kreuz das „Gott für uns" sich öffnet, wie Heinrich Vogel es in letzter Schärfe sagt (225, 228 f.). „Evangelische Theologie" ist darum, wie Alfred de Quervain betont, „das Wissen darum, daß zum ersten Gebot das zweite Gebot gehört" (191), d. h. die Aufhebung jeglichen „Bildes" von und zu Gott: der (exemplaristisch im Sinne Maritains verstandenen) „analogia entis in der Logik" wie des „Gleichnisses in der Aesthetik" (194) wie des „Symbols" in den Sakramenten (196 f.) wie des „Vorbild und ... Ideal" in der Ethik (198). So „existiert", wie Eduard Thurneysen die letzten Linien zieht, „der Mensch nur als Wesen, das für Gott nicht mehr in Betracht kommen kann, es sei denn, daß er ihn verzehre in der Glut seines Zornes. Gott knüpft nicht an, aber er schafft neu" (47). Und Maria, als der Ort der Menschwerdung des erlösenden Gottes, ist nur die Zugespitztheit dieses Menschen. „Es wird in Maria gerade die völlig ungleichartige, die von Natur gleichnisunfähige Niedrigkeit des menschlichen Wesens gesehen, der Ort des Fleisches in seinem ganzen Verschlossensein für Gott. Und nun geschieht wider alles Erwarten am Orte dieser Niedrigkeit das Wunder der Herablassung Gottes, der sich dieser Niedrigkeit in Maria annimmt" (42 f.).

Hieraus folgt eine letzte radikale Sicht von Christentum und Kirche. Alles führt sich einzig zurück auf das „Hindurchbrechen" des „Wort Gottes ... Selber": darum nicht in einer den Sinn zusammenhängend darlegenden, sondern in einer „abbrechenden ...

Exegese" Seines „geoffenbarten Wortes der Schrift" (G. Eichholz 3, 5). Es gibt weder ein Wort „über" Gott noch eine autoritative Kirche als „Garant für die Realität Gottes" (Thurneysen 39), sondern einzig das lebendige Wort Gottes in der Predigt als „Lautwerden der redenden Stimme Gottes selbst" (ders. 45), als „Ort, wo Er Selbst ... gegenwärtig ist ..., Sich Selber gebend", als „Ereignis, das ... Gott Selber in Seiner Hand behält" (ders. 43). Dieses Unmittelbar, darin Gott „die Hand auf den Menschen legt" (ders. 49) und dies allein „weil Gott es so will" (ders. 47), „das eben ist" die „Rechtfertigung" des Menschen (ders. 49). Ist Christentum und Kirche einzig dies Unmittelbar, so entfällt alles übrige. Es entfällt die Kirche als „göttliche Institution" (Thurneysen 39) wie als „geschichtliche Kontinuität" (Eichholz 10). Es entfallen die Sakramente bis zur Aufhebung der Realpräsenz Christi, soweit sie nicht im unmittelbar aktuellen „Ereignis" jeweils jetzt geschieht (W. Niesel 189 f.). Es wird das Wort Sakrament überhaupt abgelehnt (H. Hesse 468). Es entfällt schließlich auch noch alle Objektivität einer Lehre und einer Heiligen Schrift. Denn weder eine objektive Lehre noch eine objektive Heilige Schrift sind der „Real- und Erkenntnisgrund der Kirche", sondern das „Geschehen der Verkündigung", „allein dadurch, daß das Wort der Schrift verkündigt wird, und sich dadurch Offenbarung ereignet" (H. Diem 325 f.). Und darum ist es folgerichtig, daß Hirsch, in letzter Zusammenfassung der protestantisch-rationalistischen Bibelkritik, das objektive Alte Testament aller Inspiration entkleidet. Aber dieselben Grundsätze fordern auch die ausnahmslose Anwendung auf das Neue Testament. Es kann nichts bleiben als das reine Unmittelbar Gottes, das jeweils heute und jetzt geschieht.

Hieraus entspringt endlich die wesentlich endzeitliche Sichtung alles Irdischen, worin sich der Kreis zur zugrundeliegenden Weltsicht schließt. Die Kirche steht als die „fremde" in der Welt: „Gott ... wohnt nur unter den Reinen, die im Blick auf die Auferstehung schon rein sind" (H. Hellbardt 166, 169). Dagegen steht „das in der Wirklichkeit unseres Lebens uns gegebene Gottesverhältnis" unter dem „Volksgott ... als Maske des Deus absconditus", weil unter dem „alttestamentlich-jüdischen Ineinssetzen von Gotteswerk mit Volksgesetz, von göttlichem Zorn und göttlicher Gnade mit den irdisch- geschichtlichen Schickungen" (Hirsch 31, 46, 70). So wird die Kirche zum „Gegenpol des Staates", und dies gerade „einem sich religiös verstehenden Staate" gegenüber, zwar in einer „Polarität" der „Doppeltheit der Linien" von „Bejahung" und „Distanz, ja ... Ablehnung", aber dies bestimmt durch eine „apokalyptische Haltung" (Dehn 90, 91, 108, 107, 95), die geneigt ist, einen „Kult der faszinierenden po-

litischen Allmacht" und „das von der prophetischen Kraft der politischen Macht getragene und inspirierte ‚Bild' " als „antichristliche Parodie auf den Gekreuzigten und Auferstandenen" zu richten (Schlier 117, 122, 116). Denn grundsätzlich ist das „Diese Welt uns untertan zu machen" die jeweils größere Versuchung: „Wir liefern uns ... den Dämonen aus, deren Kräfte in all diesen physischen Kräften wirksam sind", und dies ist die eigentliche Hölle (Stoevesandt 255, 256, 261).

Gibt sich ein bis ins Letzte konsequentes Luthertum in diesen radikalen Linien, so sind all die Ausweichungen verständlich, die das geschichtliche Luthertum zeigt. Diese Ausweichungen treten nun auch als Letztes aus unseren beiden Dokumenten heraus: zum Teil in geschichtlichen Berichten über die Gegen-positionen zu Karl Barth, zum Teil selber als Versuche, die Radikalität zu brechen. — So zeichnet Haitjema für Holland und John Mc Connachie für England und Schottland die Stellung des Neu-Calvinismus, der zuerst für Karl Barth günstig schien, dann aber sich ihm entgegenstellte. Er setzt in Holland gegen den reinen „Aktualismus" Barths die „Selbstsicherheit" der „Verherrlichung des Heiligungsprozesses" des „calvinistischen Königsmenschen" (583, 584, 574). Er setzt in England und Schottland gegen die radikale Sola-gratia Barths die „Vermittlungstheologie" eines „vermittelnden Modernismus" von „Semipelagianern" (563, 561 f., 566). — Emanuel Hirsch wieder kommt dazu, einen Neu-Lutheranismus zu zeichnen, der uns aus den „grausigen Zügen" des „Glaubens an den Deus absconditus" „befreit" „zu der klaren Erkenntnis ... des Pater absconditus" als der „ewigen in sich unveränderlichen Liebe", in einer Religion der „Freiheit vom Gesetz in der Liebe", in der alleinigen „Gegenwart Gottes ... in Jesus Christus" (18, 49, 59, 77, 73). — Es reihen sich endlich die Versuche einer neuen „natürlichen Religion" an. Enkichi Kan berichtet, wie in Japan eine anfängliche Begeisterung für Karl Barth abgelöst werde durch das Mitgehen mit einer neuen „natürlichen Religion", wie Brunner sie entwirft (602). Und de Hartog, in seiner Kritik Barths, erhebt ausdrücklich den Ruf nach einem „altchristlichen Realismus", der „im Zeichen ... des Sichverlierens in Gottes Wirksamkeit" stünde, während Barths Theologie im „Zeichen des menschlichen Bewußtseins" stehe (593). Er umzeichnet eine Religion des „Reichtums der Offenbarung ... auf allen Gebieten des menschlichen Lebens" und folgerichtig einer „realistischen Betrachtung, die die Allvermittlung des Logos entdeckt und darum auch alle Kreise dieses Logos, jeden an seinem Orte gelten läßt" (593).

So zeigen also unsere beiden Dokumente auf der einen Seite ein bis ins Letzte konsequentes Luthertum, das im Namen einer

Theologia crucis alles Menschliche auslöscht, — auf der andern Seite ein geschichtliches Luthertum, das auf den verschiedensten Wegen zu einem rein natürlichen religiösen Individualismus wird. Zwei Allein stehen zuletzt gegeneinander: Gott allein (bis das natürlich Menschliche für dieses Allein als Dämonisches erscheint) — Mensch allein (bis das Unbegreifliche des Göttlichen Willens für dieses Allein als Dämonisches erscheint). So aber ist es das folgerichtige Schicksal einer Bewegung, die die Enthülltheit des Geheimnisses des Kreuzes nicht tiefer wieder verhüllt lassen will in der ungemindert echten Menschlichkeit, die auch und gerade der Gott der Unerhörtheit des Kreuzes angezogen hat. Denn so verkündet das zweite Kapitel des Philipperbriefes das Geheimnis des Kreuzes: daß Gott „sich machte zu Nichts und Leer und Umsonst (ἐκένωσεν), die Gestalt des Sklaven annehmend", aber dies als „im Gleichnis von Menschen geworden"; — daß Gott „Sich erniedrigte, geworden hörig und untertan (ὑπήκοος) bis zum Tod, Tod aber des Kreuzes", aber daß Er es tat als „erfunden im Schema Mensch (ἐν σχήματι... ἄνθρωπος)" (2; 7—8). Zu diesem „Gleichnis von Menschen" und „Schema Mensch" gehört alles, wogegen die Flamme religiöser Unmittelbarkeit lodert: objektive Institution, objektive Sukzession, objektive Lehre, objektiver Kult, objektive Ordnung, objektive Tradition, objektiver Dienst. Wie der Herr selbst Sein Kreuz-Geheimnis unter Menschen-Gleichnis und Menschen-Schema heilig verhüllt, bis dazu hin, nicht nur als „gewöhnlicher Mensch" zu erscheinen (Matth. 13, 55; Joh. 6, 42), sondern als Gegensatz zur „Unmenschlichkeit" des Täufers (Matth. 11, 18 f.), — ebenso geschieht Sein Fortleben in einer Kirche, die das Kreuz-Geheimnis hüllt in die Gestalt menschlicher Institution, wie Institutionen sonst sind. So ist es die schärfste Form der Menschwerdung: daß auch und gerade das Kreuz die hüllende Gestalt des „Schema Mensch" erhält (wie es die Philipperbrief-Stelle zweimal betont). Dann ist aber das Schicksal des geschichtlichen Luthertums das folgerichtige Schicksal seiner konsequenten Intention. Die Reformation setzt die Flammen der Entflammtheit des „glutblitzenden Geheimnis des Kreuzes" (fulget crucis mysterium) nicht nur gegen die menschliche Objektivität der Kirche, sondern zuletzt an ihre Stelle, als neue Religion im Raum des Menschlichen. So bricht das „Schema Mensch" notwendig in das Heiligtum des Geheimnisses des Kreuzes selber ein. Da aber in der Revolte gegen eine menschlich sichtbare Kirche die Revolte erging gegen ein menschlich Objektives, so trägt dieses neue „Schema Mensch" notwendig die Züge der protestierenden „persönlichen Innerlichkeit" oder „freien Persönlichkeit". Diese „persönliche Innerlichkeit" oder „freie Persönlichkeit" ist nun das „Schema Mensch", aber nicht als Hülle des

Kreuzes (weil dagegen der Ur-Protest erging), sondern als seine unmittelbare und offene Erscheinung, noch schärfer; als sein Sich-Ereignen jeweils heute und jetzt. Damit aber bricht das Entweder-Oder auf. Entweder wird die „persönliche Innerlichkeit" oder „freie Persönlichkeit" zum Allein der Flamme des Kreuzes. Dann ist es Luthertum als Revolte des gott-unmittelbaren Subjekts gegen den menschlich-objektiven Dienst, um die Flamme des Kreuzes aus der Bindung des „Gehorsams" des „Sklaven" zu reißen, daß sie werde zum Werkzeug der apokalyptischen Zerstörung alles Menschlichen. Oder die Flamme des Kreuzes wird zur Lichtigkeit des Allein der „persönlichen Innerlichkeit" oder „freien Persönlichkeit". Dann ist es Luthertum der „freien Persönlichkeit": die religiöse Entflammtheit kühlt sich ab zur „freien Aufgeklärtheit", die frei von allen Fesseln objektiven Dienstes in einer „vernünftigen Innerlichkeit" lebt. Luthertum offenbart sich in dieser äußersten Spannweite zwischen dem Typus des alles zerstörenden „Schwärmers", gegen den Luther ankämpfte, und dem Typus des alles rationalisierenden und individualisierenden „aufgeklärten Bürgers", der das Erbe Luthers allzubald antrat. Die Revolte des „enthüllten Kreuzes" gegen das „Schema Mensch" wird bezahlt mit diesem ausbrechenden Entweder-Oder: zwischen entfesseltem Zerstörer und „freiem Bürger".

Metaphysik und apriorische Synthese.

Von Joh. B. Lotz S. J.

Wenn wir die Methode einer Wissenschaft untersuchen, so fragen wir damit nach ihrem Wesen. Denn die Methode, die einer Wissenschaft zukommt, ist jene, die ihrem Wesen entspricht, angemessen ist, die ihr also durch ihr Wesen von vorneherein vorgeschrieben wird. Ja, im letzten fällt die Methode einer Wissenschaft mit ihrem Wesen zusammen, ist sie nichts anderes als dieses selbst, in einer bestimmten, noch im einzelnen zu klärenden Hinsicht betrachtet. Folglich treibt uns die innere Bewegung unserer Frage auf die nach dem Wesen der Metaphysik zurück. Darüber müssen wir uns somit zuerst, soweit es hier nötig und möglich ist, verständigen.

1. Zum Wesen der Metaphysik.

Daß einer Wissenschaft Wesen durch ihren Gegenstand bestimmt werde, bedarf kaum einer Erläuterung. Daß aber dafür die Eigenart des um den Gegenstand sich Mühenden nicht weniger entscheidend sei, wurde vielleicht nicht immer mit derselben

Klarheit eingesehen. Hier haben wir in etwa zu verdeutlichen, wie erst aus dem Zusammenspiel beider Faktoren das Wesen der Metaphysik entspringt.

Von den Griechen her tritt die Metaphysik als Onto-logie in das Denken des Abendlandes ein, d. h. als Wissenschaft vom Seienden als solchem oder vom Seienden in seinem Sein. Zu ihrem Gegenstandsbereich gehört demnach alles, insofern es ein Seiendes ist, oder insofern ihm Sein zukommt. Indem wir sagten: „alles", haben wir schon angedeutet, daß das Sein als das schlechthin Allumfassende gilt. Damit verbindet sich stets die Bestimmung des Seins als des innersten Wesensgrundes von allem, als des schlechthin und letztlich Gründenden. — Doch kann sich Ontologie nur als Meta-physik verwirklichen, dies Wort in seinem geschichtlich gewordenen Vollsinn genommen, wobei wir nicht vergessen, daß es einer buchtechnischen Verlegenheit seine Entstehung verdankt. Seiendes als solches oder in seinem Sein fassen, heißt nämlich ohne weiteres den ganzen Bereich des Physischen übersteigen, heißt in den Bezirk dessen eindringen, was über alle Physis hinausliegt, weil es aller Physis vorausgeht. Nur insofern erscheint das Sein als das Allumfassende und letztlich Gründende, als es das Meta-physische ist.

Der Zugang zu dem hiermit aufgedeckten Gegenstandsgebiet wird sich je nach dem Wesensbau des darauf Zugehenden mannigfach abwandeln. Weist ihm seine innere Struktur den Raum des Meta-physischen als ursprünglich und primär zugeordnete „Welt" an, so steht er dazu in einem Verhältnis der Unmittelbarkeit; wir sprechen dann von geistiger Schau des Seins. Diese hat das unmittelbar in seinem Selbst ergriffene Sein zum Inhalt; konkret besagt sie dasselbe wie Schau des göttlichen Seins und aller Dinge in ihm. Für ein solches Wissen hat das Sein aufgehört, das Meta-physische zu sein. Geht es doch nicht im Überstieg über das Physische auf, da ja dieses vielmehr im Abstieg vom Sein her offenbar wird. Der das Sein Schauende kennt keine Meta-physik.

Wer auf das Sein zugeht, kann aber auch ganz anders gebaut sein. Stellt ihn sein Wesen in das Reich des Physischen als die ihm ursprünglich und zunächst zugehörige „Welt" hinein, so besitzt er dazu ein Verhältnis der Unmittelbarkeit, das in dem, was wir „sinnliche Anschauung" nennen, zum Ausdruck kommt. Einem solchen Wissenden erschließt sich das Sein nicht unmittelbar durch Schau, sondern nur mittelbar, indem er nämlich das Physische auf seinen innersten Wesensgrund oder auf das letztlich und schlechthin Gründende zurückbeugt (durch Reflexion oder Abstraktion). Hier eröffnet sich also das Sein im Überstieg über das Physische und tritt damit im eigentlichen Sinne als das Metaphysische auf. Dieser Standort, von dem her allererst Meta-

physik möglich wird, kennzeichnet den Menschen. Menschliches Wissen vom Sein und Meta-physik bedeuten demnach dasselbe, und die Rede von „menschlicher Meta-physik" ist (streng genommen) genau so sinnlos wie die vom „weißen Schimmel".

Das Gesagte zeigt unzweideutig die ganze Fraglichkeit von so etwas wie Meta-physik. Ein näheres Auseinanderlegen der darin verborgenen Problematik wird uns zu unserer Methodenfrage hinführen.

2. Zur Problematik der Meta-physik.

Das Physische, das zunächst den Raum des Menschengeistes bildet, ist so geartet, daß in ihm „diversi modi perfectionum" nur „secundum diversas formas" (1 d. 2 q. 1 a. 3) möglich sind. Entsprechend ist es dem Menschengeist verwehrt, „una conceptione diversos modos perfectionis accipere" (ebd.). Wie also der Gegenstand der Vielheit unterworfen ist, so vermag auch das Erfassen ein Gewußtes einzig im Nacheinander, eines nach dem andern herausgreifend, zu durchschreiten.

Eine solche Weise des Wissens ist durchaus dem Innerkategorialen angemessen, d. h. dem Bereich jener, „quae habent definitionem" (ebd.). Doch stößt sie bereits bei den Kategorien selbst auf Widerstand, weil diese nicht mehr eine eigentliche Zusammensetzung in sich tragen, „quae non definiuntur, ... quia sunt genera generalissima" (ebd.). Aber in ihre äußerste Fraglichkeit tritt sie erst beim „maxime primum" (De pot. q. 9 a. 7 ad 6), beim Sein ein, das in keiner Weise mehr aus anderen vorausliegenden Bestimmungen (was die Kategorien noch irgendwie zulassen) verstanden werden kann, das im schärfsten Sinne als das Selbstverständliche schlechthin gelten muß. Demnach erscheint das Sein als das vollständig Einfache, das seine Fülle nicht „secundum diversas formas", sondern kraft einer und derselben Form besitzt: „in illo uno praehabet omnia" (ebd.). Einem Gegenstand nun, der die Vielheit hinter sich gelassen hat, ist offenbar allein jenes Erfassen angemessen, das selbst über der Vielheit steht, d. h. die in einem Blick („una conceptione") alle Vollkommenheiten umgreifende und ausschöpfende Schau. Unser Wissen dagegen, das sich nur in einer Vielheit von Schritten entfalten kann, scheint daran machtlos abzugleiten: „excedit intellectum nostrum" (ebd.).

Hiermit hat sich die Problematik der Meta-physik hinreichend enthüllt. Weil uns das Sein als das Meta-physische aufgeht, ist uns die Aufgabe gestellt, mit unserem von der Zerteiltheit des Physischen bestimmten Erkennen der gesammelten Einfachheit des Seins habhaft zu werden. Die Art unseres Zugriffs muß also sowohl dem Bedürfnis nach Mannigfaltigkeit von unserer Seite als auch der unbedingten Einfachheit auf Seiten des Seins Rech-

nung tragen. Obwohl wir irgendwie eine Vielheit von „conceptiones" brauchen, dürfen wir das Sein doch nicht durch eine eigentliche Zusammengesetztheit verfälschen.

In etwas anderer Wendung gesehen, haben wir es hier mit der Fraglichkeit von Offenbarkeit des Seins als Wissenschaft zu tun. Denn eigentlich „zu Hause" ist die Wissenschaft mit ihrer Abfolge von verschiedenen Begriffen, Urteilen und Schlüssen nur beim Innerkategorialen oder beim Physischen. Wissenschaft vom Sein bedeutet also Offenbarkeit des Seins in einer Erfassungsweise, die vom physischen Bereich herstammt, bedeutet letztlich dasselbe wie Offenbarkeit des Seins als Meta-physik. Daher wiederholt sich die Forderung von vorhin: Meta-physik muß im schrittweisen Fortgang der Wissenschaft die jeder wissenschaftlichen Ab-leitung überlegene Selbst-verständlichkeit des Seins zur Geltung und zur Erscheinung bringen; im Innersten muß diese Wissenschaft an der Unwandelbarkeit der geistigen Schau ausgerichtet sein.

Unsere Überlegungen haben uns bereits mitten in die zu Anfang gestellte Methodenfrage hineingeführt. Jetzt gilt es, die in unbestimmten Umrissen sichtbar gewordene Methode des näheren zu kennzeichnen.

3. Zur Methode der Meta-physik: negative Erörterung.

In den folgenden Darlegungen wird nicht von Hilfsmethoden oder von Methoden zweiter Ordnung oder gar von Methoden vorbereitender Art die Rede sein. Zur Untersuchung steht lediglich die schlechthin grundlegende Methode des denkerischen Fortschreitens innerhalb einer Meta-physik. Verschiedene Methoden bieten sich dar. Das Richtmaß für die Beurteilung ihrer Tauglichkeit finden wir einzig in dem Wesen der Meta-physik, wie wir es bisher auseinandergefaltet haben.

Gemäß der entwickelten Problematik einer Meta-physik überhaupt können Methoden in doppelter Weise ihrer inneren Struktur widersprechen. Mögliche Verfehlungen betreffen entweder die vom Physischen herkommende Vielheit oder die dem Über-physischen eigene Einfachheit.

Den ersten Typ verwirklicht die deduktive oder genauer: die analytische Metaphysik[1]. Die Deduktion ist als

---

[1] Nur nebenbei erwähnen wir die Metaphysik des Ontologismus, die durch ihre Seinsschau (trotz aller vorsichtigen Einschränkungen) im Grunde die wesenhafte Bindung unserer Seinsoffenbarkeit an das Physische zerreißt und so die eigentliche Meta-physik aufhebt.

Beweisverfahren letztlich nicht imstande, sich selbst zu tragen. Sie setzt vielmehr ihre obersten Vordersätze als gesicherte Wahrheiten voraus, die daher auf andere Weise einsichtig werden müssen. Demnach ist die Deduktion eine Methode zweiter Ordnung, deren Grundcharakter schließlich nicht von ihr selbst abhängt, sondern von der Eigenart jener Methode, der sie ihre Ausgangspunkte verdankt. Wenn man also eine Metaphysik als deduktive bezeichnet, hat man sie damit noch nicht eindeutig von allen anderen abgehoben; erst die Verankerung in der Analyse ergibt einen scharf umrissenen und den hier gemeinten Typ. Ist nun die analytische Metaphysik wirklich Meta-physik? Wird sie der Bindung an das Physische und diesem selbst gerecht?

Ihre klassische Gestalt hat sie bei dem alles „more geometrico" ableitenden Spinoza und bei Leibniz, der ihr inneres Gefüge klarer hervortreten läßt, gefunden. Nach Leibniz stellt jede Monade von ihrem Gesichtspunkt aus das ganze Universum vor. Nicht dadurch unterscheiden sich die Monaden, daß die eine nur diesen, die andere nur jenen Ausschnitt enthält, sondern lediglich dadurch, daß die eine distinkt darbietet, was in der anderen konfus bleibt. Weil also in allem alles aktuell eingeschlossen ist, kann es grundsätzlich durch Analyse daraus entwickelt werden. Demselben Baugesetz gehorcht auch unser Seinsbegriff; so ergibt sich eine analytische Metaphysik.

An ihrem Ursprung steht die kartesianische Ablösung des Menschengeistes von seiner Leiblichkeit und damit vom Gesamtbereich des Physischen. Der einseitige Spiritualismus führt zu den sogenannten „angeborenen Ideen", kraft deren uns schon von Anfang an alles Wissen aktuell (obgleich noch nicht zur Bewußtheit erweckt) innewohnt. Hierin wiederum liegt eine Annäherung unseres Geistes an den reinen Geist und schließlich an die alles aktuell umfassende Seinsschau Gottes. So kommt es am Ende zur Gleichsetzung der Weise unseres Wissens mit der Weise des Seins in sich, d. h. zur Anmaßung des Rationalismus, der „modus mentis" und „modus entis" mehr oder minder zur Deckung bringt. Leibniz vollendet die Linie, indem er diesen Geist zum Wesen des Seins schlechthin erhebt, so daß bereits das Physische dieselbe Grundstruktur in sich trägt.

Wie das Gesagte zeigt, kann bei der analytischen Metaphysik nicht eigentlich von Meta-physik die Rede sein. Da der Geist immer schon das Sein enthält, wird dieses nicht erst im Überstieg über das Physische ergriffen. Infolgedessen macht sich das Seinserfassen von der Gesetzlichkeit des Physischen, wo eine Bestimmung die andern noch nicht aktuell umschließt, frei, ja der neue Ansatz strahlt umgekehrt auf das Physische zurück. Mithin widerstreitet die analytische Methode der Verhaftung der Meta-physik

an das Physische und die ihm entsprechende Vielheit; ihre innerste Wurzel ist ein falsches Menschenbild.

Den zweiten Typ verwirklicht die induktive Metaphysik. Wie ist sie zu deuten? Die Nichtigkeit der analytischen Methode kam an den Tag; es zeigte sich, daß sie sich in bloßen Begriffen herumtrieb, während ihr das Sein selbst entging. Daher kehrte man aus der abstrakten Begriffswelt zu der konkreten Dingwelt zurück. Was darüber (angeblich) hinausliegt, tat und tut der Positivismus als leere Scheingebilde ab. Andere Forscher suchten gerade von dem wieder gewürdigten Physischen her einen neuen zuverlässigen Zugang zum Meta-physischen zu gewinnen. In den Naturwissenschaften hatte bei Bewältigung des Physischen oder „Teilwirklichen" die induktive Methode zu glänzenden Erfolgen geführt. Davon angeregt, übertrug man die empirisch-induktive Methode auch auf die Erkenntnis des Meta-physischen oder „Gesamtwirklichen"; einzig durch fortschreitende Verallgemeinerungen glaubte man zu einer gesicherten Metaphysik gelangen zu können.

Daß die Induktion nicht als die Methode der Meta-physik in Frage kommt, zeigt ein einfacher Blick auf ihr Wesen. Einerseits vermag sie sich selbst nicht letztlich zu tragen; vielmehr setzt sie die grundlegenden Gesetzlichkeiten des Seins überhaupt als gesichert voraus. Damit muß sie die oberste Aufgabe der Metaphysik einer andern Methode überlassen. Anderseits ist sie darauf beschränkt, notwendige Verknüpfungen zwischen den Erscheinungen der Erfahrungswelt aufzuzeigen; da sich aber das Meta-physische jeder Erfahrung (im hier gemeinten Sinne) entzieht, ist die Induktion damit von neuem auf das Physische zurückgeworfen. — Das tritt noch deutlicher hervor, wenn wir die Notwendigkeit betrachten, zu der die Induktion gelangt. Weil zwei Erscheinungen immer und unter allen Umständen zusammen vorkommen, schließt man daraus, daß sie notwendig miteinander verknüpft sind. Diese Notwendigkeit ist eigener Art. Sie ergibt sich nicht ohne weiteres aus den in Frage stehenden Wesensgehalten selbst (sonst wären Beobachtung und Induktion überflüssig) und läßt deshalb durch höhere Macht Ausnahmen zu. Damit erscheint sie als etwas Vorletztes, das in dem Letzten einer den Wesensgehalten selbst entstammenden und so allen Ausnahmen überlegenen Notwendigkeit wurzelt. Die Induktion dringt also nicht in den Bereich des Letzten oder (was dasselbe bedeutet) Metaphysischen vor, sondern bleibt im Bereich des Vorletzten oder Physischen; darum bezeichnet man auch die entsprechenden Notwendigkeiten als die „meta-physische" und die „physische".

Nach dem Gesagten fällt auch die induktive Metaphysik aus der Meta-physik heraus. Sie vermag nicht das „Hinaus" über das

Physische zu vollziehen, tritt also überhaupt nicht in den Bezirk des Meta- oder Über-physischen ein; sie reißt dieses vielmehr in die Welt des Physischen herab und macht es zu einer höheren Schicht des Physischen selbst. Ebenso geht die physische Notwendigkeit an der Einfachheit und Unbedingtheit des Seins vorbei, der doch nur ein über das Feststellen des äußeren Zusammen hinausdringendes Begreifen der inneren Selbigkeit Genüge tut. — Wiederum steht hinter allem ein falsches Menschenbild.

4. Zur Methode der Meta-physik: positive Erörterung.

Im Vorausgehenden wurde bereits das Feld abgesteckt, innerhalb dessen sich die gesuchte Methode bewegen muß. Sie wird sich in jener Mitte halten, die durch das Wesen des Menschen und seiner Meta-physik in Ansatz gebracht ist. Die Verhaftung an das Physische schließt die Analyse aus und verlangt die Synthese. Der Einfachheit und Unbedingtheit des Seins jedoch wird nicht die aposteriorische Synthese (die uns in ihrer vollendetsten Gestalt, der Induktion, begegnet ist), sondern nur die apriorische gerecht. So spricht sich in der apriorischen Synthese das Wesen der Meta-physik aus, insofern in ihr das Sein einzig vom Physischen her, als das Meta-physische, aber so auch wirklich zur Offenbarkeit gelangt.

Zu einer Synthese gehören verschiedene Bestimmungen, von denen die eine noch nicht aktuell die andern enthält. Auch das einfache Sein läßt eine solche Vielheit zu, weil unsere „conceptiones" „vere similitudines" sein können, und doch „deficientes et non plenae" (1 d. 2 q. 1 a. 3). So steht am Anfang der Meta-physik das noch leere, von den weiteren Bestimmungen entblößte Sein: „ens includitur in intellectu eorum et non e converso" (1 d. 8 q. 1 a. 3). Von hier aus gesehen, werden also diese Inhalte zunächst von außen an das Sein herangebracht. Kann aber dann ihre Selbigkeit mit dem Sein noch „a priori", d. h. aus den betreffenden Wesensgehalten selbst begriffen werden?

Die aufgezeigte Vielheit geht nicht das An-sich des Seins, sondern lediglich sein Für-uns an. Wenn nun im An-sich die fraglichen Bestimmungen „convertuntur ad invicem et sunt idem in supposito", muß auch in ihrem Für-uns oder in ihren „intentiones" (ebd.) die Selbigkeit des An-sich potentiell enthalten sein. Demnach zeichnet das leere Sein des Anfangs schon die kommenden Merkmale in sich vor und nimmt sie im „Entwurf" voraus; hier gilt: „omnia alia includuntur quodammodo in ente unite et indistincte sicut in principio" (ebd.). Entsprechend umschließen die Merkmale, welche das Sein erfüllen, bereits dieses selbst, und zwar im Grunde ebenfalls nur potentiell. Obgleich nämlich rein

formal-logisch genommen, das Sein schon aktuell den Merkmalen innewohnt, so ist es doch in seinem inneren Wesenszusammenhang mit der Besonderheit der Merkmale noch nicht begriffen und verharrt damit gegenüber seiner eigentlichen meta-physischen Verwirklichung in der Potentialität. Von hier aus gewinnt das Wort: „ens includitur in intellectu eorum" (ebd.) einen ganz prägnanten Sinn. — Das leere Sein des Anfangs und die Merkmale kommen sich also ergänzend entgegen, befruchten sich gegenseitig. Wie der leere Entwurf des Seins erfüllt wird, so wird das dumpfe Sein der Merkmale begriffen. Und wie das Sein in den Merkmalen sich selbst seiner Fülle nach findet, so erreichen die Merkmale im Sein erst ihr wahres Selbst. Das anfängliche Getrenntsein der Momente schließt also ihre Selbigkeit nicht aus, sondern ein; daher ist auch der apriorische Vollzug ihrer Synthese nicht unmöglich.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß die apriorische Synthese nichts anderes als das nach der methodischen Seite hin abgewandelte Wesen von Meta-physik darstellt. Sie wahrt sowohl die vom Physischen herstammende Vielheit als auch die dem Meta-physischen eigene Einfachheit und bindet sie in vollkommener Harmonie zusammen. Unser denkerischer Einsatz bleibt restlos im Physischen verwurzelt und stößt trotzdem zum Meta-physischen durch. Darin offenbart sich das wahre Menschenbild der Mitte. Während die analytische Metaphysik den Menschen aus dem Physischen herausriß, während die induktive Metaphysik ihn allzusehr vom Meta-physischen abschloß, läßt ihn die Meta-physik der apriorischen Synthese an beiden Welten teilnehmen: der Mensch ist in der Welt des Physischen zu Hause, aber so, daß er darin und dadurch immer schon über allem Physischen steht, in der Welt des Meta-physischen lebt.

Auf diesen wenigen Seiten haben wir versucht, einen Gedanken, der bei dem Streit um die ersten Prinzipien, insbesondere um das Kausalprinzip, hervorgetreten ist, grundsätzlicher zu fassen und für die Metaphysik überhaupt fruchtbar zu machen.

Besprechungen.

Ross, W. D., Aristotle's Physics. A revised text with introduction and commentary. 8° (XII u. 750 S.) Oxford 1936, Clarendon Press; London, H. Milford. geb. *Sh* 36.—.

Nachdem sich Ross durch die Herausgabe der Aristotelischen Metaphysik bereits um die Aristotelesforschung und die Philosophie große Verdienste erworben hat, gebührt ihm erneuter Dank für diese meisterhafte Ausgabe der Physik. Denn zum Verständnis der Aristotelischen Philosophie ist die Physik nicht weniger wichtig als die Metaphysik, vor der sie noch den Vorteil voraus hat, daß sie im ganzen ein zusammenhängendes Werk des Aristoteles ist.

Nach einer allgemeinen Bibliographie folgt zunächst die *Introduction*. Ihr erster Teil behandelt die Struktur des Werkes. B. I—VI und VIII formen ein Ganzes, dessen Gedankenfolge nie unterbrochen ist, obschon B. VIII in der jetzigen Form später entstand als die übrigen Bücher. Diese werden dem Ende der Akademischen Periode zugewiesen. B. VIII stammt in der Fassung α von Aristoteles und ist ein früheres Werk, das bereits im 3. Jahrhundert v. Chr. in die jetzige Physik eingefügt wurde. Die kürzere Fassung β der ersten Kapitel ist vielleicht eine Nachschrift der Vorlesung durch einen Schüler oder es sind Notizen von Aristoteles selbst zu einer anderen Vorlesung. Auch sie existierte jedenfalls schon im 3. Jahrhundert.

In dem folgenden Teil gibt R. eine schöne Übersicht über die Naturphilosophie des Aristoteles. Die einzelnen Gegenstände, wie Änderung, die vier Ursachen, das Unendliche, der Raum, das Leere, die Zeit, Stetigkeit, die Paradoxe Zenos, der Erste Beweger, die Entwicklung der Aristotelischen Theologie werden ausführlich behandelt und geben tatsächlich eine gute Übersicht über den Inhalt der ganzen Physik.

Von den verschiedenen Kritiken an den Beweisen des Aristoteles möchte ich die eine S. 53 für nicht berechtigt halten. Punkte existieren als solche überhaupt nie; mit Recht hat also Aristoteles vorausgesetzt, daß sie nur potentiell in der Linie enthalten sind; auch das Stillestehen eines bewegten Körpers an einer Stelle ist nur eine Bezeichnung des Punktes, der als solcher eben nur die Existenz einer Bezeichnung durch den Erkennenden hat; dies letztere ist allerdings von Aristoteles nicht klar ausgesprochen. Die Frage des Verhältnisses des Ersten Bewegers der Physik zu dem der Metaphysik scheint auch noch nicht endgültig gelöst.

Im dritten Teil wird die Textgestaltung besprochen. R. hat außer den Handschriften auch die Paraphrase von Themistius und die Kommentare von Philoponus und Simplicius herangezogen. Eine weitere Quelle könnte die orientalische Überlieferung bieten, die jedoch noch der Erschließung harrt. Die benützten Quellen werden ausführlich beschrieben, ihre Übereinstimmung und Abweichung genau aufgezählt. An 268 Stellen wurde Bekker's Text verbessert. Tatsächlich bietet der neue Text von R. überall einen verständlichen Sinn.

Nach dem Text kommt zuerst eine Paraphrase unter dem Titel *Analysis* und dann der Kommentar. Dieser erklärt schwierigere Stellen ausführlicher, rechtfertigt die Wahl unter den vorliegenden Varianten oder die vorgenommene Textverbesserung und gibt geschichtliche Hinweise. Ein schönes Beispiel ist die Diskussion des

vierten Zenonischen Paradoxes S. 660 ff. Paraphrase und Kommentar zusammen ermöglichen ein wirkliches Verständnis des Werkes und gehen wohl kaum an einer Schwierigkeit vorbei. Der Gebrauch würde allerdings erleichtert, wenn Paraphrase und Kommentar auf der gleichen Seite untereinander gedruckt wären; so muß man immer an zwei Stellen nachschlagen.

Schließlich ergänzt ein *index verborum* für die griechischen Ausdrücke, der nach der Zitationsweise sowohl für den Text wie den Kommentar dient, und ein Namensverzeichnis zur *Introduction* und zum Kommentar das Werk. Aug. Brunner S. J.

Grabmann, M., Mittelalterliche Deutung und Umbildung der aristotelischen Lehre vom νοῦς ποιητικός nach einer Zusammenstellung im Cod. B III 22 der Universitätsbibliothek Basel (Sitzungsber. der Bayer. Ak. der Wiss. Philos.-hist. Abt. 1936 H. 4). 8° (106 S.) München 1936. *M* 6.50.

Grabmann veröffentlicht nach Cod. B III 22 Basel (saec. 14 in.) die Quaestio: Utrum beatitudo consistat in intellectu agente. Die Frage ist einmal interessant, weil sie 16 verschiedene Ansichten über den intellectus agens anführt, — unter ihnen jene von Plato, Alexander von Aphrodisias, Themistius, Johannes Philoponus, Avicenna, Averroes und von späteren jene von Thomas, Heinrich von Gent, Gottfried von Fontaines, Jakob von Viterbo, Durandus —, dann aber, weil die Lehre des Dietrich von Freiberg, der den intellectus agens mit dem intelligere abditum d. h. dem Seelenfünklein gleichsetzt und so zu Eckehard und der Mystik hinüberführt, weitläufig dargelegt und bekämpft wird. Gr. gibt ferner eine ausführliche Inhaltsangabe und setzt dank seiner reichen Kenntnis der scholastischen Literatur die Frage in ihre Umwelt. Besonders wird hier die Lehre des Franziskaners Gundisalvi berührt. Im folgenden Kapitel geht er auf alte und neue Interpretationsversuche des νοῦς ποιητικός bei Aristoteles ein, wobei auch der wohl verunglückte Versuch de Cortes, der in scharfer Polemik gegen Zeller und W. Jäger die Richtigkeit der Interpretation des hl. Thomas zu beweisen versucht, berücksichtigt wird.

Das Buch gibt eine vorzügliche Einführung in all diese Fragen und ist auch wegen der reichen Literatur unentbehrlich. Zugleich sieht man, wie die Deutung des hl. Thomas, nach welcher der intellectus agens eine vom intellectus possibilis und von der Substanz der Seele real verschiedene Fähigkeit ist, schon damals außer der strengen Thomistenschule kaum Anhänger fand. — Im Text fiel mir das eine oder andere Versehen auf: S. 86, letzte Zeile, las ich für das zweite „in nobis" in habitu, was sachlich richtig sein dürfte; S. 91, Z. 3, muß nach anima ein Fragezeichen folgen, mit Dicit beginnt die Antwort; S. 92, Z. 4, re absoluta; S. 93 hätte als Curiosum de Byterbio beibehalten werden können; S. 94, letzte Zeile, habe ich wenigstens actuabile gelesen statt actuale, was für den Sinn von Bedeutung ist.

Es mag nützlich sein, die recht ungenaue Beschreibung der Basler Hs durch Martin, die Gr. wiedergibt, zu vervollständigen: Quaestionen des Herveus: De verbo 1^v—20^v; De peccato originali 20^v—27^r; De materia 27^r—44^v; De aeternitate mundi q. 2, 3, 5 (hier müssen Verschiedenheiten vom Druck sein) 44^v—50^r; De virtutibus q. 5, 3 auf 50^r—59^r; die ungedruckte Frage Utrum preexistat in materia aliquid forme inducende in materia 59^r—61^v; De beatitudine 61^v—72^v; Utrum in Deo sit relacio realis ad creatu-

ram 73r—75v (anscheinend ungedruckt); De cognitione Dei 75v bis 112r; Tractatus de formis: Ut ordinacius possint inveniri et per consequens ad ea responderi ... disposiciones accidentales carnis et ossis (ungedruckt, verschieden von De unitate intellectus) 112v—141r. De secundis intencionibus 142r—181v; Tabula quaestionum 182r; In anderer Schrift die von Gr. herausgegebene Quaestio 182v—183v. Fr. Pelster S. J.

Ott, Ludwig, Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Frühscholastik unter besonderer Berücksichtigung des Viktorinerkreises (BeitrGPhThMA Bd. 34). gr. 8° (XX u. 675 S.) Münster 1937, Aschendorff. *M* 30.50.

Diese so umfangreiche Doktordissertation des Grabmann-Schülers untersucht nach einem einleitenden kürzeren Kapitel über die theologische Briefliteratur der Frühscholastik (Briefe zum Berengarstreit, des Anselm von Canterbury, Ivo von Chartres, Hildebert von Lavardin, Gottfried von Vendôme, Anselm von Laon, Hugo von Ribemont, Hugo Metellus, Hugo von Amiens, Alberich von Reims, Bernhard von Clairvaux, Wilhelm von St. Thierry, Rupert von Deutz, Petrus Lombardus, Abaelard, Gilbert, Otto von Freising, Gerhoh von Reichersberg, Hildegard) eingehender die Briefe Walters von Mortagne (126—347), Hugos von St. Viktor (348 bis 548) und Richards von St. Viktor (549—650). Wenn das für eine Erstlingsarbeit auch ein gar weites Feld war und ein solch umfassendes Werk eigentlich erst am Ende eines wissenschaftlichen Lebens in seiner ganzen Reinheit und Klarheit stehen kann, so ist doch bereits hier in vielen Fragen nicht nur irgendein Fortschritt, sondern in manchem ein wesentlicher Schritt getan, der die Arbeit von nun an zu einem unentbehrlichen Handwerkszeug der Forschung in der Frühscholastik macht und den Verfasser sofort in die Reihe der Forscher dieser Zeit hineinführt.

Sehr wertvoll ist es zunächst, daß wir durch das Buch eine gute zusammenfassende Literaturangabe des behandelten Stoffes besitzen. Darauf ist zweifellos große Sorgfalt verwandt worden. Auch sind eine Reihe neuer handschriftlicher Überlieferungen mitgeteilt, die O. selbst — freilich nicht in systematischer Durchsicht, sondern mehr gelegentlich — fand oder die ihm angegeben wurden. Hier wird die erste Erweiterungsarbeit anzusetzen haben, damit wir einmal einen gesicherten Text erhalten. Denn die bisherigen Drucke sind, wie der Verfasser an vielen Stellen zeigt, unvollständig oder schlecht.

Damit ist der zweite Vorteil der Untersuchung schon berührt: Eine große Anzahl von Briefen konnten als solche definitiv festgelegt werden. Sie waren manchmal bisher nur als „Abhandlungen" bekannt, da die einleitenden Briefformeln in den Drucken fehlten.

Eine dritte wertvolle Bereicherung: Wir kennen jetzt endlich den dogmatischen Gehalt der frühen Briefliteratur. Wir wissen, was in ihr zu finden ist und was wir in ihr nicht suchen dürfen. Hier war bislang auch für den Fachmann die Arbeit sehr erschwert, da die Überlieferung so zerstreut zugänglich war. Ein Blick in das Sachverzeichnis unterrichtet jetzt. Ott hat bereits versucht, den Inhalt in das Zeitbild bei den wichtigsten Briefen einzuordnen. Er wird selbst als erster die Schwierigkeit dieses Teiles empfunden haben, da hier bei der Überfülle der Fragen nur Auszüge und Vergleiche aus den größten Meistern herangezogen werden konn-

ten. Doch darf nicht vergessen werden, daß das Ziel des Verfassers nicht die vollständige Darlegung der einzelnen Lehren, sondern mehr ein erstes Hineinstellen und Abgrenzen zu anderen Schulen und theologischen Richtungen war. Dadurch ergeben sich schon heute wertvolle Ergebnisse z. B. in den Echtheitsfragen. Es sei verwiesen auf Ps.-Hugos Brief über die Sünde Adams und den Urstand des Menschen (456—484) oder die Lehrunterschiede zwischen Hugo von St. Viktor und der Summa sententiarum Ottos von Lucca. Man möchte hoffen, daß O. die hier angeschnittenen Fragen — z. B. der Trinitätslehre in der Frühscholastik — weiter verfolgt und uns einmal eine größere Abhandlung darüber liefert, freilich unter Heranziehung auch der sog. „sekundären" Quellen und vor allem der exegetischen Werke.

Auf ein paar Einzelheiten sei hingewiesen. Denn bei dem Umfang des Werkes muß die Einzelbehandlung der berührten Fragen der kommenden Forschung überlassen bleiben, weil das den Rahmen einer Besprechung weit überschreiten würde. Daß der sog. Anselmbrief (42—44) kein Brief, sondern ein Teil eines Korintherkommentars ist, wurde inzwischen bereits nachgewiesen (H. Weisweiler, Das Schrifttum der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux 190—204, wo auch eine textkritische Edition gegeben ist). Der Einfluß Anselms von Laon auf Hugo Metellus und Honorius Augustodunensis (44 f.) ist nicht so groß, wie ihn Bliemetzrieder und nach ihm auch O. darstellt (vgl. Das Schrifttum 20 f.). Der Traktat De Prophetia (51 f.) gehört nicht Anselm von Laon und in einer Bearbeitung Wilhelm von Champeaux an, sondern ist e i n Traktat, der der gemeinsamen Schule entstammt (vgl. ebd. 104). Die Sententiae Anselmi stammen, wie auch der Herausgeber Bliemetzrieder am Ende seines Lebens zugab, weder in der heutigen noch in ihrer früheren Form unmittelbar von Anselm von Laon. Vor allem aber hat sich die Forschung schon längst daran gewöhnt, die Einzelabhandlungen, die Bliemetzrieder seiner Edition anfügte, von den Sententiae zu trennen. Man wird also bei diesen nicht einmal von „sogenannten Sententiae Anselmi" sprechen können.

Eine inhaltliche Schwierigkeit prinzipieller Natur erhebt zunächst die von Ott gezeichnete S t e l l u n g A b a e l a r d s in der Frage der Dialektik. Gewiß ist Abaelard, wie es der Rezensent ja selber öfter ausgeführt hat, vielfach falsch gedeutet worden. Aber es ist doch gut, auch darauf einmal wieder aufmerksam zu machen, daß Bernhard und die Gegner Abaelards ganz richtig seinen falschen hyperdialektischen Wesenszug erkannt haben. Es ist wirklich nicht nur „Terminologie", was ihn z. B. in einer Frage von Walter von Mortagne (199) trennt, wie es O. ja auch mehrmals zugibt. Abaelard meint hier nicht „im Grunde dasselbe wie Walter" (199), da er den Inhalt der kirchlichen Terminologie nach des Verfassers eigenen Worten „doch umdeutet und in etwa abschwächt" (ebd.). Es dürfte auch nicht richtig gesehen sein, wenn es heißt: „Wir wissen heute, daß Abaelard die Grenzen zwischen beiden Gebieten [Glaube und Wissen] schärfer und klarer gezogen hat als mancher seiner streng-kirchlich gesinnten Zeitgenossen — wenn auch zugegeben werden muß, daß er praktisch dem rationalisierenden Zug seiner Zeit folgend, die Spannkraft der Vernunft überschätzt hat" (243). Richtig hat Abaelard die Grenze gesehen, wenn das in seiner augenblicklichen Streitrichtung lag, wie gegen Roszelin; unrichtig, wenn er gegen die entgegengesetzte Richtung kämpfen mußte. Der „rationalisierende Zug seiner Zeit" dürfte in Wirklich-

keit gegenüber der mehr konservativen Richtung auch nicht so stark gewesen sein. Nein, es war eben Abaelard selbst, sein Grundanliegen, seine innerliche Hyperdialektik, die ihn selber wie seine Schüler zu dem verhängnisvollen Streben gebracht hat. Das hat Bernhard ganz recht gefühlt.

Und noch eine andere mehr prinzipielle Frage, die eng mit der vorherigen zusammenhängt. Wie steht es mit der Methode der Frühscholastik? O. kommt hier mehrmals auf die „Dialektik" zu sprechen. Er versteht darunter vor allem die Harmonisierungsmethode, die nach Weise der Sic-et-Non-Art sich entgegenstehende Vätertexte dialektisch distinguiert. Walter „muß seine Zuflucht nehmen zu einer scholastischen Distinktion" (215). Bei Hugo von St. Viktor heißt es: „Ganz im Gegensatz zur dialektischen [!] Richtung der frühscholastischen Theologie ist es nicht Hugos Eigenart, viele Väterzitate in seinen Schriften einzufügen" (361). Ja, S. 162 liest man prinzipiell: „Die theologische Literatur der Mitte des 12. Jahrhunderts ist zum großen Teil von einer rein dialektischen Methode beherrscht. Man reihte eine Anzahl von Väterstellen, die für eine These sprachen, und eine Anzahl von Väterstellen, die gegen diese These sprachen, aneinander. Dem eigenen Denken blieb nur noch die Aufgabe, mit Hilfe einer Distinktion, durch begriffliche Zergliederung die Brücke zu schlagen und zwischen den anscheinend widersprechenden Autoritäten Harmonie herzustellen. Am augenscheinlichsten tritt dieses Verfahren im Dekret Gratians, in den theologischen Sentenzenbüchern Rolands, des Petrus Lombardus und der Sententiae divinitatis hervor" (162; vgl. auch z. B. 520). Das Dekret Gratians kann außer Betracht bleiben, da es der kanonistischen Sphäre angehört. Aber alle anderen genannten Werke wollen mehr und tun mehr. Man würde daher der großen Arbeit dieser stillen Meister der werdenden Scholastik nicht ihr Recht geben, wenn man sie im wesentlichen nur harmonisieren und distinguieren läßt. Ein Blick in ihre Werke zeigt, daß sie die großen Zusammenhänge sahen und ausbauten. Wie hätten sie sonst die großen spekulativen Probleme der Trinitätslehre, der Christologie, um nur Weniges zu nennen, gegenüber der Hyperdialektik meistern können. Gewiß haben sie auch harmonisiert und distinguiert. Und mit Recht. Denn darin lag ja z. T. der durch sie herbeigeführte Dogmenfortschritt, daß sie in mühseliger Denkarbeit das große theologische neue Gesamtweltbild schufen. Das ging nur im Einbauen und Behauen der Steine. Keiner wird leugnen, daß es hierbei auch zu manchem Fehlschlag kam. Welcher neue Versuch tut solche nicht? „Distinktionen" haben ihren großen Sinn, da sie schlagartig und kurz und klar zeigen, wie einer der Väter einen Text im Zusammenhang seiner Ideen verstand und ein anderer denselben Ausdruck im anderen Zusammenhang anders gebrauchte. Das war die mühselige Arbeit des aufbauenden 12. Jahrhunderts und sie ist ohne unsere heutigen kritischen Mittel in einer Größe geleistet worden, daß das aus dieser Arbeit entstammende Lehrbuch des Lombarden Grundlage für Jahrhunderte blieb. Sie ist gerade bei den konservativen Denkern der Zeit in einer Form geleistet worden, die bis heute unserer Theologie in vielen Fragen — ich nenne nur die Sakramentenlehre — Wesentliches gegeben hat. Man hat hier den Übergang aus der mehr synthetischen Patristik zur großen systematischen Scholastik geschaffen. Ich weiß, daß gerade Ott das nicht leugnen wollte. Vielleicht ist der Verf. durch die starke Beschäftigung mit der kürzeren Briefliteratur zu seinem Urteil ge-

kommen. In ihr werden ja die spekulativen Probleme naturgemäß weniger eingehend als in den Summen behandelt. Daneben dürfte etwa auch der Einfluß der sonst so wertvollen Dogmengeschichte von Bach bemerkbar sein. Doch trennen uns von ihm heute mehr als sechs Jahrzehnte angestrengter frühscholastischer Forschung.

Am Schluß noch einige wenige kurze Bemerkungen. Eine technischer Art: Die Bibliothek zu Münster (140, 661) heißt nicht Stadtbibliothek, sondern Universitätsbibliothek. — Die bisher bekannten Handschriften des Liber septem partium sind aufgezählt in Schol 9 (1934) 130 mit einer Ergänzung im genannten Werk, Das Schrifttum ..., S. 9. — Der Traktat De trinitate Walters von Mortagne (138—141) ist weiter überliefert in Heiligenkreuz, Stiftsbibliothek, Cod. 264, fol. 83v—91v. Er steht hier bezeichnenderweise zwischen der Summa sententiarum Ottos und der Ehelehre Walters. — Ott glaubt in der Harmonia des Vivianus (490 f.) die erste Benutzung der Summa Sententiarum des Otto von Lucca gefunden zu haben. Das wäre für die Datierung der Summa von großer Wichtigkeit, da sie dann vor 1141 bereits geschrieben sein müßte. Könnte aber nicht auch eine gemeinsame Quelle vorliegen? Es steht fest, daß die Summa stark andere Werke benutzt hat. Die acht von Ott mit Recht festgestellten Parallelstellen des Vivianus beziehen sich alle auf die Willensfreiheit und stimmen mit zwei zusammenhängenden Stükken der Summa überein. Nun ist es auffällig, daß gerade in diesen beiden Stücken der Summe sich keine Benutzung von De Sacramentis Hugos von St. Viktor findet, die sonst ja sehr häufig ist. Außerdem ist an der einen dieser Stellen (Summa sent. III, 9) eine gewisse Unstimmigkeit im Text vorhanden, auf die kürzlich Fr. Pelster (Schol 11 [1936] 126) bereits hingewiesen hat. Wenn es auch nicht richtig ist, daß dadurch eine Abhängigkeit der Summa von Petrus Lombardus belegt werden kann (vgl. Schol 11 [1936] 396—399), so ist doch gerade hier die Benutzung einer anderen Quelle durch Otto von Lucca anzunehmen. Dadurch ließe sich am leichtesten die Unstimmigkeit erklären. Vivianus hat nun an dieser Stelle noch die bessere Reihenfolge der beiden Einteilungen des Willens. Das alles legt jedenfalls die Frage nahe, ob es nicht gut wäre, einmal das Problem einer gemeinsamen Quelle näher zu prüfen.

Bei Besprechung der christologischen Briefe Gerhohs von Reichersberg kommt Ott S. 101 auf das bisher verlorene Gutachten des Meister Petrus an Bischof Otto von Freising zu sprechen, das Gerhoh in einem Brief an Otto so scharf angreift. Rezensent fand dieses dogmengeschichtlich so wichtige Gutachten jüngst in Cod. lat. 1705 der Wiener Nationalbibliothek und wird es mit der dazu gehörigen Briefliteratur im Januarheft dieser Zeitschrift herausgeben.

Wie sehr das wertvolle Buch nicht nur philosophische und theologische Kreise interessiert, sondern darüber hinaus auch dem Kirchenrecht Anregung gibt, zeige eine Notiz, die J. Gemmel S. J. zur Verfügung stellte und die sich auf die Darlegungen Otts über Gratians Ehelehre auf S. 272 bezieht: Nach Ott unterscheidet Gratian nicht zwischen Verlöbnis und dem consensus des Ehebeginns. Zu der schwierigen Deutung Gratians hätte außer Freisen etwa v. Scherer dienen können, der nicht zitiert ist, sowie neuestens: J. Dauvilliers, Le mariage dans le droit classique de l'Eglise depuis le décret de Gratien jusqu'à la mort de Clément V., Paris 1933; W. Plöchl, Das Eherecht des Magister Gratianus (Wiener

staats- und rechtswiss. Studien XXIV), Wien 1935. Es wird zu wenig beachtet, daß in den Causae die ersten Partes der Dicta meist Anschauungen anderer und Beweise in deren Sinn — also Objektionen — bringen, denen erst am Ende die eigene Entscheidung folgt. Letztere findet sich z. B. in der C 27 erst in den c. c. 45, 50 f. q. 2. Da wird deutlich unterschieden zwischen einer desponsatio ohne Heimführung und kirchliche Weihe, die noch der Zukunft angehören (unserem heutigen Verlöbnis: fides pactionis, in c. 3 C. 30 q. 5 sponsalia genannt) und der desponsatio mit jenem feierlichen Ausdruck des consensus. Letztere Feier nennt Gratian coniugium ratum et legitimum: Dict. zu c. 17 C. 28 q. 1; vgl. c. 1 f. C. 30 q. 5. Freilich kann der consensus auch vor Gott giltig in der Klandestinehe geleistet werden, die jedoch wegen der Rechtsunsicherheit verboten ist: Dict. zu c. 11 C. 30 q. 5. Eine Lösung der Konsensehe durch anderen ehelichen Umgang lehnt Gratian ab (zu 282). Die vollendete Unlöslichkeit trat, wie heute, allerdings erst durch die copula carnalis ein. Obwohl also Gratian getreu über die Kopulatheorie berichtet, muß ihm selbst die Konsenstheorie als seine Eigenlehre zugeschrieben werden, nicht als bloßer ‚Fremdkörper' (281) im System. Innozenz IV., unter dem der Streit sich längst beruhigt hatte, beruft sich bezeichnenderweise in seinem Kommentar zu c. 3 X 4,4 für die Konsenstheorie in seinem einzigen knappen Satz darüber nur auf Gratian: „Contrahitur autem matrimonium solo consensu, 27 q. 1, sufficiat". Demnach kann es nicht überraschen, daß CIC c. 1081 nota 4 für die Konsenstheorie auch auf die ganz von Gratian stammende und diese Theorie vortragende q. 1 der C. 29 und den dieselbe Lehre enthaltenden c. un. C. 30 q. 2 hinweist. H. Weisweiler S. J.

Glorieux, Palém., La Littérature Quodlibétique II (Bibliothèque Thomiste XXI). 8° (386 S.) Paris 1935, Vrin. *Fr* 40.—.

Schon 1925 hatte Gl. den ersten Band dieses unentbehrlichen Hilfsmittels veröffentlicht. Unterdessen hat die Forschung so viel Material zu Tage gefördert, daß ein zweiter Band notwendig wurde. Gl. hat seinen ursprünglichen Plan erweitert, indem er über Paris hinausging und auch die zeitliche Beschränkung 1260—1320 fallen ließ, da 1260 als Anfangstermin der Quodlibeta durch die Tatsachen widerlegt wurde. Außerdem hat er unter sorgfältiger Benutzung der gemachten Ausstellungen überall bessernde Hand angelegt. Falls nichts zu ändern war, wird nur auf den früheren Band verwiesen. Ich bedauere allerdings, daß Gl. sich nicht einfachhin zu einer Neubearbeitung des früheren Werkes entschlossen hat. Bei Ausscheidung alles Überflüssigen wäre der Umfang nicht einmal über Gebühr gewachsen. So besteht ein recht lästiges In- und Übereinandergreifen der beiden Bände. Die Einleitung bietet eine Charakteristik der Quodlibeta mit manchen wichtigen Einzelheiten und eine Darlegung ihrer zumal zeitgeschichtlichen Bedeutung. Wenn man auch den einen oder andern Punkt und die Beweiskraft einzelner Stellen beanstanden mag, so entspricht die Darstellung doch den verbürgten Tatsachen. Bei einer kommenden Auflage wird es notwendig sein, die Geschichte der Quodlibeta irgendwie darzulegen und auf die Charakteristik der Gattungen und Zeiten näher einzugehen.

Einige Fragen bleiben noch: Wurden nicht, wenigstens zur Zeit der Blüte, die Quästionen mit dem einen oder anderen Argument meistens vorher schriftlich eingereicht, so daß die von Gl. reich-

lich ausgemalte Überraschung kaum da war? Deutet nicht die Bemerkung Heinrichs von Lübeck (44): Licet secundum illum ordinem non sunt scriptae darauf hin? Der Ausdruck quaestio sine argumentis sagt wohl, daß gewöhnlich das Gegenteil eintraf. Ferner muß man sich, so glaube ich, hüten, den Verlauf des Quodlibet einfachhin nach der Quaestio disputata zu konstruieren. Opponenten werden die Fragesteller sein; eine crux ist aber die Bestimmung des respondens, von dem so wenige Spuren zu finden sind. Antwortete er bei allen Fragen oder nur bei der einen oder anderen, vielleicht den zuerst aufgeschriebenen, während bei den übrigen der Magister sogleich das Wort ergriff? Wie kommt es, daß bisher kein Reportatum irgendeiner „Disputatio" Quodlibeti gefunden ist, während derartige Reportata bei den Quaestiones bekannt sind? War die getrennte Determinatio Regel oder nur gelegentliche Übung? Die endgültige Beantwortung solcher Fragen, zumal mit Berücksichtigung von Ort und Zeit, wird noch Mühe kosten. Einzelne Texte, z. B. S. 10 A. 4, S. 47, der Text aus den Statuten von Toulouse (48), gelten nicht eindeutig von den Quodlibeta; die Fabel über Albert (48) beweist nur, daß die Disputatio sich über mehrere Tage hinziehen konnte.

Im Hauptteile werden in der alphabetischen Reihenfolge der Magistri Nachträge gemacht und eine große Anzahl neuer Verzeichnisse hinzugefügt. Am Schluß stehen die Anonyma und Verweise auf bisher noch nicht gefundene Quodlibeta. Unter den Verzeichnissen der Incipit, der Hss, der Personen und Sachen verdient das sehr brauchbare Sachregister besondere Erwähnung.

Als Ergänzungen, die mir bei der Durchsicht auffielen, seien genannt: Die S. 57—59 angeführten Quodlibeta gehören wohl wahrscheinlich Rupella, nicht Alexander von Hales, für den ich keinerlei Beweise finde. Zu bemerken ist, daß die Fassung des ersten Quodlibet in Cod. Bodleianus 292 stark abweicht. In Cod. Vat. 782 ff. 78^{r}—81^{v} steht ein Quodlibet des Stephanus de Poliniaco, Quodlibet An. XXX ist das erste Quodlibet Coningtons, wie sich mit Hilfe der Turiner Notizen Ehrles leicht ergab. Ihm gehen drei Q. D. des C. voraus. Quodl. An. XXXIV gehört dem Robert von Winchelsea; übrigens werden zu Anfang der Hs Magd. Coll. 217 auch die anderen Fragen verzeichnet, deren Text fehlt. Quodl. An. XXXV gehört als Quodlibet der Artisten eigentlich nicht hierher, ebenso jenes des Burleigh. Wenn das „Quodlibet" S. 226 ein Quodlibet ist, dann gehört es entweder nicht Tarantasia oder ist nicht von 1264.

Ich schließe mit einigen Wünschen mehr grundsätzlicher Art. Der Auktor liebt, wie manche andere heute, eine möglichst bestimmte Datierung. Dort, wo nicht feste oder sehr wahrscheinliche Grundlagen vorhanden sind, aber ganz besonders in Büchern, die über die strengen Fachkreise hinausreichen, können solche Datierungen nur Unheil anrichten. Sie werden allgemein wiederholt und sind deshalb wahr, während der Fachmann oft kaum irgendwelche Grundlage für eine solche Datierung zu entdecken vermag. Den „Tableau chronologique", in dem jedes Jahr, das der Herr geschaffen, auch sein Quodlibet hat, kann er nur mit geheimem Grauen lesen; selbst bei den „dates incontestables" muß man mehr als einmal den Kopf schütteln. Ein „sans doute" hilft eben nicht über mangelnde Fundierung hinweg. Sapere ad sobrietatem. — Bei den einzelnen Quästionen wäre es für manchen Benutzer wertvoll, die Blattzahlen mehrerer Hss zu wissen — natürlich im Rahmen des vernünftigerweise Möglichen — ebenso,

wer zuerst das Quodlibet oder die bestimmte Hs in die Literatur eingeführt hat, welchem Druck oder welcher Hs die Fragen entnommen sind. Gl. hat in dieser Beziehung schon vieles getan, aber vieles bliebe noch zu tun. Solche Angaben fordern freilich Zeit und Mühe; Versehen und Lücken wird daher jeder entschuldigen. Sie sind aber für die Geschichte der Forschung von großer Bedeutung, entsprechen einer Pflicht der wissenschaftlichen Gerechtigkeit, da die ersten Schritte nicht selten die wichtigsten und mühevollsten sind, und bedeuten für kommende Geschlechter eine große Zeitersparnis. Bibliographische Angaben über Arbeiten, die nur Gesagtes wiederholen, sollten dagegen in wissenschaftlichen Arbeiten, falls nicht ein besonderer Grund vorliegt, möglichst verschwinden; sie verursachen nur lästigen Zeitverlust.

Fr. Pelster S. J.

Zuidema, S. U., De Philosophie van Occam in zijn Commentar op de Sententiën. 2 Bde. gr. 8° (533 u. 400 S.) Hilversum 1936, Schipper. *Fl* 7.50.

Reizvoll und nützlich ist es, den klaren, sachlichen, übersichtlichen Darlegungen des Verfassers Schritt für Schritt zu folgen und sich von der historischen Treue durch Einsehen der parallel gehenden Quellenbelege des 2. Bandes ständig zu überzeugen. Z. erleichtert dem Leser das Mitgehen; schon der Druck ist klar, sauber, lesbar, die Ausdrucksweise niederländisch däftig, Vertrauen erweckend, sie nennt die Dinge beim Namen — Gott Lob. Bei dem bisherigen Fehlen einer Darstellung der Gesamtphilosophie Occams — so schreibt Z.; Ueberweg, Geyer und andere Historiker haben die neue Schreibweise „Ockham" folgerichtig durchgeführt —, angesichts seiner geistigen Kraft, angesichts der durch ihn eingeführten nominalistisch-skeptischen Neuorientierung, nicht zuletzt weil Ausdruck des Zerfalls der Spätscholastik und wegen des tiefgehenden Einflusses auf die großenteils aus ihr schöpfende und ihr wahlverwandte beginnende Neuzeit bzw. Übergangszeit, ist vorliegende Arbeit mit ihren Forschungsergebnissen lebhaft zu begrüßen.

Gerade wer sich — wie Referent es wegen seiner Vorarbeiten für die Geschichte der neueren Philosophie tun mußte — eingehend mit den geistigen Mächten beschäftigt hat, die von der Hochscholastik des 13. Jahrhunderts zur Herausarbeitung der leitenden Grundgedanken der Neuzeit führen, wer sich ehrlich und gründlich bemüht, Licht- und Schattenseiten dieser gärenden Umstellungszeit, das Berechtigte und Unzulässige in dem damals allgemein verbreiteten, gewaltig schwingenden Ressentiment gegen das Mittelalter zu scheiden, greift mit wahrer Freude zu solchen Werken.

Es ist nun an der ganzen breiten, langen Kampfesfront mit ihrer schaurigen Tiefe ein trostloses Trümmerfeld, das sich dem Leser darbietet: ein subjektivistisch-individualistisch, irrational-voluntaristisch erfolgendes Auflösen der letzten bzw. ersten, allgemeinen, unentbehrlichsten Wahrheiten, der logischen Grundsätze, der ethisch-sozialen Werte, der göttlichen Seinsverhalte: als ob der voluntaristisch eingestellte Skeptiker mit der ganzen gewaltigen Kraft seines Geistes einen geistigen Besitzstand nach dem anderen abzutragen, die gesamte objektive Seinsänderung im Tiegel seiner Heinementalität aufzulösen sich bemühte. Ob dies Gemälde dem Gesamtgeist Occams und den Einzelheiten entspricht? Ob der Verfasser, der gemäß dem Vorwort offensichtlich der reformierten Kirche Südhollands angehört, nicht unbewußt durch das schwere

Temperament des Calvinismus gesehen bzw. gedeutet hat? Das festzustellen fordert ein völliges Beherrschen des Schrifttums und des Geistes Occams. So kommt vor kurzem E. Moody von der Logik Occams aus zu einem wesentlich verschiedenen Ergebnis (vgl. die folgende Besprechung). Andererseits ist die ganze Methode streng sachlich-nüchtern, begrifflich-analytisch gehalten, mit ständigem Anführen der Quellen. Einfühlen, Konstruieren, Milieubetrachtungen, die viel eher die Gefahr subjektiver Färbung mit sich bringen als diese Art der Darlegung und Begründung, scheiden völlig aus. Das Werk ist der Ausdruck eines selbständigen, gründlichen Arbeitens, das bekundet auch das beiliegende Blatt, das die bei der Promotion zu verteidigenden Thesen enthält, mit 16 Punkten, wo durchaus kritisch zu Ansichten führender Gelehrter wie Grabmann, Seeberg, Troeltsch, Karl Barth Stellung genommen wird. B. Jansen S. J.

Moody, Ernest, The Logic of William of Ockham. 8° (XIV u. 322 S.) London 1935, Sheed and Ward. *Sh* 12,6.

Das Werk wird als revolutionär angekündigt. In den geschichtlichen Studien über die Philosophie des Mittelalters gilt Ockham bisher als Neuerer, Skeptiker, Subjektivist und destruktiver Kritiker des scholastischen Aristotelismus, wie ihn jüngst Zuidema (vgl. die vorhergehende Besprechung) erneut zeichnete. M. glaubt im Gegenteil als Resultat seiner Forschung buchen zu können, daß Ockham eher der Kritiker einer bestimmten, augustinisch-franziskanischen Tradition, sowie einer neuplatonisch-arabischen Korruption des echten Aristotelismus sei. Ockham ist vor allem der Gegner des Skotus und dessen Thomaskritik, er steht Thomas viel näher.

Dieser Gegensatz zu Skotus kommt schon wirkungsvoll im 2. Kapitel über die Logik der Termini zur Darstellung. Skotus lehrt im Anschluß an Avicenna seine Unterscheidung von natura communis und singularitas. Ockham betont aufs schärfste die Identität von beiden. Für ihn ist die Logik ein Instrument des diskursiven Denkens, aber die Möglichkeit eines solchen Denkens hängt ganz wesentlich von der Möglichkeit einer bestimmten und endlichen Signifikation des Substanzbegriffes ab. Wenn dieser nicht die individuelle Natur der Dinge bedeutet, für die er steht, sondern eine forma oder causa exemplaris außerhalb der Dinge und verschieden von ihnen, dann kann ein Substanzbegriff nimmermehr eine res mutabilis per se bedeuten! Logischer Nominalismus bedeutet für Ockham metaphysischen Realismus und Ablehnung des augustinischen Exemplarismus oder der Illuminationstheorie.

Der Verf. geht nun im einzelnen daran, Ockham als den energischen Verteidiger und Erklärer des aristotelischen Organons zu erweisen. Gegen Porphyrius erhebt Ockham den Vorwurf, daß er unter neuplatonischem Einfluß das aristotelische Verhältnis von significatio und praedicatio verfälscht habe. Die significatio ist keine Funktion des Urteilens, wie die praedicatio. Auch bei der Universalienfrage wird Skotus wegen der distinctio formalis scharf bekämpft. Ockhams Tendenz geht dahin, die Wissenschaft vom wirklich Seienden zu retten. Die Kategorien des Aristoteles sind keine metaphysische Abhandlung, sondern sie beschäftigen sich mit den termini primae intentionis, die in Naturwissenschaft und Mathematik Anwendung finden. Metaphysik ist von demonstrativer und diskursiver Wissenschaft wesentlich verschieden. Die Quantität ist nicht eine von Substanz und Qualität verschiedene res, sondern

der Terminus quantitas bezeichnet Substanzen und Qualitäten „coniunctim", oder als teilbar. Die eigentliche logische Forscherkraft Ockhams kann sich erst bei den Formen der complexen significatio in der Urteils- und Beweislehre zeigen. Ockham wird nicht müde, den großen Unterschied zwischen den fabricationes mentis und ihren Gesetzen, Unterscheidungen usw. auf der einen Seite und der realen individuellen Welt auf der anderen Seite hervorzuheben. Es ist dem Verf. gelungen, Ockham als einen äußerst scharfsinnigen und originellen Logiker und Aristotelesdeuter zu erweisen.

Das 7. Kapitel versucht eine synthetische Schau der Ergebnisse zu zeichnen. Ockham ist der Kritiker der augustinischen und neuplatonischen Verbindung von wissenschaftlichen und theologischen Problemen und Prinzipien. Das aktuell Unendliche (Gott) ist nicht Prinzip der menschlichen Erkenntnis. Trotzdem ist Ockham nicht antimetaphysisch. Er ist nur gegen eine diskursive Metaphysik, die eine Dialektik des unendlichen Regresses einschließt und das diskursive Denken bzw. dessen Formen mit den Gegenständen dieses Denkens verwechselt. So darf die Bezeichnung Nominalismus auf Ockham nur mit Vorbehalt angewandt werden. Er ist in der Logik Nominalist, gerade weil er als erste Prinzipien der Erkenntnis reale Dinge anerkennt, die von den Formen der synthetischen constructio im Denken verschieden sind. Nicht in dem Punkt ist Ockham eigentlich ein Neuerer, z. B. Thomas gegenüber, daß er zwischen der individuellen existierenden Menschennatur und den Begriffen der Wissenschaft kein drittes Zwischenreich annimmt. Das Neue in Ockhams Lehre liegt vielmehr darin, daß er eine volle Trennung zwischen der Sphäre des natürlichen Wissens und der Welt des Glaubens forderte. Ebenso muß scharf zwischen natürlicher Erkenntnis und einer sogenannten Metaphysik geschieden werden, die ihren Ausgangspunkt von Gott nimmt und die Beziehung von Endlichem zum Unendlichen behandelt.

An diesem Punkte dürfte wohl klar sein, daß der gelehrte Verfasser mit seiner These, daß Ockham dem hl. Thomas eigentlich recht nahe sei, nicht überzeugend wirkt. Jedenfalls wäre noch die Frage nach dem Grund am Platz, warum nach Ockham die significatio des terminus nicht bloß einen einzigen, sondern viele konkrete Menschen umfaßt. Im übrigen verdient das Werk hohes Lob. M. hat die etwas erstarrte ockhamistische Forschung in Bewegung gebracht. Besonders ist man dankbar für die reichen, schwer zugänglichen Texte aus der Logik Ockhams.

Joh. B. Schuster S. J.

Dunin-Borkowski, Stan. v., Spinoza, Bd. IV: Aus den Tagen Spinozas. 3. Teil: Das Lebenswerk. gr. 8° (VI u. 587 S.) Münster 1936, Aschendorff. *M* 28.—; Leinen *M* 30.—.

Von dem großen Spinoza-Werk, dessen drei früheren Bände in der Schol 10 (1935) 541—547 und 11 (1936) 109 f. von mir bereits eingehend gewürdigt wurden, liegt jetzt der Schlußband vor, den J. Övermans nach dem Tode des Verfassers (ebenso wie den 3. Bd) in voller Übereinstimmung mit dessen Handschrift, nur unter Anfügung eines dreiseitigen Inhaltsverzeichnisses (das m. E., verglichen mit den ersten Bänden, zu knapp ausgefallen ist) herausgegeben hat. „Das Lebenswerk" hat Dunin-Borkowski diesen Band betitelt. Denn nachdem er in einem 1. Kapitel Spinozas Lebenshöhe 1660—1677 im Anschluß an die Briefe geistvoll gezeichnet hat (13—76), setzt er sich mit dem zweiteiligen Lebens-

werk Spinozas, der Theologisch-politischen Abhandlung (77—348) und der Ethik (349—481) auseinander, und zwar erörtert er in der ersten Hälfte den geistigen Ursprung (77—131), die geschichtlichen Zugänge zur „Abhandlung" (133—160), die zeitgenössische Kritikwissenschaft und die „Abhandlung" in deren Lichte (161 bis 348). In der zweiten Hälfte („Die Ethik") bespricht er die geschichtlichen Anschlüsse (349—384), die Ursubstanz und ihre Weisen (385—416), Substanz und Attribute (417—441), die endlichen Modi unter sich (443—456), den unendlichen Verstand und die unendliche Idee (457—466), endlich die Affektenlehre (467—481). Es folgen dann, ähnlich wie in den früheren Bänden 33 „Belege und Beilagen" (483—580).

Der Herausgeber kommt aus inneren Gründen, „nach sorgfältiger Durchprüfung des Ms" (vgl. Vorwort) zu dem Urteil, daß „der Verfasser, auch wenn ihm ein längeres Leben beschieden gewesen wäre, kaum noch Wesentliches hinzugefügt hätte". Vielleicht hängt das denn doch davon ab, was man unter „Wesentlich" versteht. Gewiß ist wahr, wenn der Band auch äußerlich mit der Affektenlehre abbricht, so sind die darauf in Spinozas Ethik folgenden Fragen planmäßig an anderen Stellen behandelt. Aber ich glaube mich mit der Annahme nicht zu täuschen, daß Dunin-Borkowski als letzten krönenden Abschluß eine ausführliche Einheitsschau des Spinozismus, so wie er ihn in den 4 Bänden mühsam erarbeitet hat, geboten hätte und daß eine solche gewaltige Synthese vielleicht die reifste Gabe des Spinozaforschers geworden wäre. — Aber auch schon in der jetzigen Gestalt wird das Monumentalwerk einen Einschnitt und Abschnitt der Spinozaforschung bedeuten.

In diesem Zusammenhang sei auch auf den Aufsatz „Dunin-Borkowskis Spinozaforschung" von B. Jansen im PhJb 50 (1937) 192—214 hingewiesen. Bei höchster Anerkennung für die Lebensarbeit Dunin-Borkowskis zeigt J. auch die Grenzen des Werkes auf, und zwar als Mängel mehr formaler Natur, daß der Forscher (zuweilen) zu selbstsicher seinem Urteile vertraue und für die entgegenstehenden Lösungsversuche und Schwierigkeiten nicht mehr geöffnet genug sei; sodann bedinge sein Reichtum auch seine Schwäche: bei aller Bewunderung für die geistsprühende Ausdrucksweise und ihre verschwenderische Fülle wünsche man oft mehr Straffheit, Kürze und leichtere Übersichtlichkeit." Inhaltlich wendet J. sich gegen die wiederholte Behauptung Dunin-Borkowskis, abgesehen von den Grundlagen Spinozas stimme alles, innerhalb des Systems sei keine Lücke, alles sei folgerichtig und begründet. Dagegen sucht J. im einzelnen zu zeigen, daß (ganz abgesehen von der Grundvoraussetzung Spinozas vom absoluten Notwendigkeitscharakter des göttlichen Seins und Tuns) auch an den abgeleiteten, dem System immanenten Einzellehren, und zwar an zentralen Lehrstücken die Kritik einzusetzen habe: „Die Attributenlehre, so wie sie Dunin-Borkowski darstelle und zu rechtfertigen scheine, bleibe ein Widerspruch;" „ebenso willkürlich und widersprechend" sei „die Unterscheidung Spinozas von Wirklichkeit und Dasein, wie Dunin-Borkowski sie vorlegt". W. Hentrich S. J.

Jaspers, Karl, Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens. gr. 8° (VIII u. 438 S.) Berlin 1936, de Gruyter. *M* 7.—; geb. *M* 8.—.

Bis zum Weltkrieg schien über die Deutung der Philosophie eines Nietzsche, über seinen geistesgeschichtlichen Ort, bei allem Gegen-

satz in der Bewertung, Einigkeit zu bestehen. Mit dem im letzten Jahr des Weltkrieges erscheinenden Buche Bertrams „Nietzsche, Versuche einer Mythologie" begann ein Rätselraten um den Sinn der Grundgedanken seiner Philosophie; es setzte sich fort — um nur die wichtigsten Wegstationen herauszuheben — in den „Psychologischen Errungenschaften Nietzsches" von L. Klages (1926) und in A. Baeumlers Werk „Nietzsche, der Philosoph und Politiker" (1931). Bis heute ist dieses neue Forschen nicht zur Ruhe gekommen; auch das vorliegende Werk wird das nicht bewirken. Es wird jedoch zweifelsohne in der Geschichte der Nietzsche-Interpretation einen ähnlichen Einschnitt bedeuten wie die Werke eines Bertram, Klages und Baeumler. J. will Lehre und Werk eines Nietzsche zusammennehmen, in dreigliedriger Anlage (N.s Leben; N.s Grundgedanken; die Denkweise N.s im Ganzen seiner Existenz) das eine durch das andere zu deuten versuchen und so, wie der Titel besagt, eine „Einführung in das Verständnis seines Philosophierens" (nicht seiner „Philosophie") bieten.

Im 1. Buche zeigt J., wie jeder der drei Teile, in denen er Nietzsches Leben vergegenwärtigt, eine Gestalt des Ruins aufweist: die geistige Entwicklung konnte im Werk nicht ihr Ziel erreichen; unvollendet war es ein Trümmerhaufen; Nietzsches Leben war ein „aus hundert Gründen ewig problematisches Sein"; seine Freundschaften mündeten in die Erfahrung einer vielleicht so noch nie erlebten Einsamkeit; seine Krankheit brach nicht nur dieses Leben ruinierend ab, sondern sie gehört in ihrem allmählichen Werden auf eine Weise zu ihm, daß Nietzsche ohne die Krankheit uns in seinem Leben und Werk kaum vorstellbar wäre. — Im 2. Buche „Nietzsches Grundgedanken" sucht J. die Gedankenwelt Nietzsches in ihrer ganzen Weite und in ihrem Reichtum an Widersprüchen herauszuarbeiten. Sein methodischer Grundsatz, den er gelegentlich einmal ausspricht (416), ist, „nicht das System aus der Verschüttung herauszubringen und das andre als Schutt liegen zu lassen, sondern das Ganze zur Gestalt zu bringen, das Nietzsche sucht." Indem J. so „mit Nietzsches Sätzen gleichsam ein Mosaikspiel treibt", gelingt es ihm, alle seine Äußerungen über bestimmte Themen (der Mensch — Wahrheit — Geschichte und gegenwärtiges Zeitalter — Große Politik — Weltauslegung — Grenzen und Ursprünge) aus der Verstreutheit über die vielen Schriften zu vereinen. Durch diese Methode tritt die objektiv sich widersprechende Aufhebung aller, auch der scheinbar endgültig betretenen Positionen klar hervor; Nietzsche erscheint als der „Typisch-Zweideutige".

Im 3. Buche mit seiner Aufgabe, Nietzsches Wahrheit im Ganzen seiner Existenz zu ergreifen, will J. aus der Thesis und Antithesis der beiden ersten Bücher zur Synthese fortschreiten, und zwar in 2 Kapiteln: Wie Nietzsche sein Denken und sich selbst verstand, und: Wie er von uns verstanden wird. J. kommt zu dem Ergebnis, was Nietzsche eigentlich sei, könne man nicht „in einfach wiederholbaren Sätzen weitergeben", sondern nur „im Umgang mit Nietzsches Denken selber erfahren" (400). „In Nietzsche ist ein neues Philosophieren, das nicht ein durchgearbeitetes Gedankenganzes wird: was er war und wollte, bleibt offen. Er ist wie ein ewiger Anfang, weil dies in der von ihm erfaßten Aufgabe liegt, in der das Wesentliche gar nicht das Werk, sondern der werdende Mensch ist. Aber zugleich ist in Nietzsche das Unübertragbare einer so nur in ihm selbst existenten Philosophie, die spricht, ohne den Weg zu zeigen, die ist, ohne Vorbild zu sein" (400).

J.s Werk ist zweifelsohne ein ungemein kluges Buch, mit Erudition, philologischer Akribie und zugleich mit Aufgeschlossenheit für philosophische Fragestellungen geschrieben. Es bringt den Leser an die Lebensmitte eines Nietzsche heran, an das Ewig-Unruhig-Sein, an das aus wahrheitssuchendem Fanatismus geborene In-Frage-Stellen der eben erst eingenommenen Positionen. Aber tiefer gesehen enthüllt sich Jaspers' Nietzsche-Deutung eben doch nur als ein Deuten aus der Philosophie eines Jaspers selbst. „Philosophieren mit Nietzsche bedeutet ein ständiges sich gegen ihn Behaupten" (410); man wird dieses tiefe Wort auch gegen Jaspers' Buch wenden müssen, daß ein Philosophieren mit diesem Nietzsche-Buch ein sich Behaupten gegen Jaspers' Existenzphilosophie bedeutet. — „Nietzsche vermag vielleicht gerade den, der den von ihm angebotenen Boden (ewige Wiederkehr, Metaphysik des Willens zur Macht, Übermensch) verweigert, auf den ihm selbst angehörenden Boden zurückzuzwingen, wo er aus eigenem Grunde lebt. Nur soweit wir aus unserer Substanz Nietzsche entgegenkommen, kann er uns ohne Mißverständlichkeit sprechend werden. Was Nietzsche eigentlich ist, würde am Ende erst entschieden in dem, was andere ihm entgegenbringen" (409). Das scheint mir für die echt christliche Philosophie eine Aufgabe zu bedeuten: gerade weil sie „aus eigenem Grunde lebt" (und nur soweit sie es tut), kann für sie eine Begegnung mit dem großen Fragesteller, dem unerbittlichen Gewissenserforscher Nietzsche fruchtbar werden. Und wenn Jaspers' „Einführung in Nietzsche" zu einer solchen neuen Begegnung hinführen wird, dann hat es seinen Zweck erfüllt.

W. Hentrich S. J.

de Vries, Joseph, S. J., Denken und Sein. Ein Aufbau der Erkenntnistheorie: Mensch, Welt, Gott (Ein Aufbau der Philosophie in Einzeldarstellungen, hrsg. vom Berchmans-Kolleg in Pullach, Bd. 2). gr. 8° (X u. 304 S.) Freiburg 1937, Herder. *M* 4.40; Leinen *M* 5.60.

Geist und Form der Sammlung gibt das Geleitwort dieses zuerst erschienenen 2. Bandes mit folgenden Worten wieder: „Der metaphysische Gehalt der klassischen Scholastik, namentlich der Philosophie des hl. Thomas von Aquin, soll in dieser Sammlung kraftvoll zum Ausdruck kommen; die Weisheit der ‚Philosophia perennis' wird nicht bloß nachträglich angebrachte Zierstücke abgeben, sondern das wesentliche Baugesetz des Ganzen bestimmen. Anderseits ist es nicht unsere Absicht, uns auf eine der geschichtlich gewordenen Schulrichtungen innerhalb der Scholastik einseitig festzulegen oder veraltete Schulstreitigkeiten im Stil des 16. und 17. Jahrhunderts weiterzuführen. Wir sind vielmehr der Überzeugung, daß die scholastische Philosophie ihren innern Reichtum und ihre Lebenskraft darin offenbart, daß sie in den Gegenwartsfragen steht und ihre großen Grundgedanken daran schöpferisch weiterentwickelt. Wenn dabei hie und da einzelne Lehrstücke der alten Scholastik zurücktreten oder auch ausdrücklich aufgegeben werden, soll das gewiß keine Geringschätzung der großen Überlieferung bedeuten, sondern nur ein Befreien ihres allzeit gültigen Wesenskerns von zeitgeschichtlich bedingtem Beiwerk. Der Verlebendigung des überlieferten Lehrgutes wegen versuchen wir auch, es in der Sprache der Gegenwart darzustellen, und verzichten auf die schulmäßige Form" (V).

Wie de Vries im Vorwort ausführt und wie die bisher von ihm veröffentlichten zahlreichen wissenschaftlichen Beiträge beweisen,

haben sich die Inhalte und Methoden seiner hier vorgelegten Erkenntnistheorie in langjährigem Studium und Lehren entwickelt. Eine bessere Empfehlung gibt es für ein wissenschaftliches Buch, für eine philosophische Darlegung nicht. Die Durcharbeitung zeigt dem Leser ständig, daß hier etwas Abgeklärtes vorliegt. Das Charakteristische, der größte Vorzug ist die maßvolle, abgewogene Verbindung von Altem und Neuem und die klare, ruhige, sachliche Form, ohne subjektive, rhetorische, literarische Zutaten. Die Stärke des Verfassers ist die Schärfe der Analyse, der begrifflichen Unterscheidung, auch fehlt die kraftvolle Synthese nicht, wie schon der wohlgeordnete, feingegliederte, einheitliche Aufbau des Ganzen und des Einzelnen zeigt. In dem einen oder anderen Punkte wünschte Referent zwar eine schärfere Herausarbeitung oder auch eine andere Haltung.

Einige Punkte mögen wegen ihrer Wohlgelungenheit oder Aktualität hervorgehoben werden. Aus dem ersten Teil „Möglichkeit wahrer und gewisser Erkenntnisse überhaupt": die rechte Methode der Erkenntniskritik, die phänomenologische, als Mitte zwischen der psychologischen und rein logischen, die Frage nach der Voraussetzungsmöglichkeit der Erkenntniskritik, vor allem der augustinisch-descartes'sche Ausgang vom Bewußtsein, das Kapitel über die ersten Prinzipien. In dem zweiten Teil „Möglichkeit transzendenter Erkenntnis" werden nach Zurückweisung des unmittelbaren Realismus und nach dem Aufweis der mittelbaren Evidenz des Daseins der bewußtseinsjenseitigen Wirklichkeit schön nacheinander die einzelnen Inhalte bzw. die Erkennbarkeit der körperlichen und seelischen Existentialwelt herausgearbeitet. Der dritte Teil: „Möglichkeit wissenschaftlicher Erkenntnis" unterscheidet zunächst zwischen vorwissenschaftlicher und wissenschaftlicher Induktion, wobei nachdrücklich der Wert der ersteren gewahrt wird. Er zeigt zweitens nach Begründung der Möglichkeit der Naturwissenschaft die der Geschichtswissenschaft — die eine Hemisphäre ist in sich betrachtet von der gleichen theoretischen und aktuellen Bedeutung wie die andere —, um abschließend, von dem Höhepunkt der steilen, vorsichtigen Wanderung aus, die Ausblicke auf das heute wieder so umstrittene, von den Besten heißbegehrte Hochland der Metaphysik, die Gipfel des wahrhaften Seins, der Werte und die dahinter geheimnisvoll sich verbergenden Massive des Theologischen zu eröffnen. B. Jansen S. J.

Kraenzlin, Gerhard, Die Philosophie vom unendlichen Menschen. gr. 8° (VIII u. 664 S.) Leipzig 1936, S. Hirzel. geb. *M* 20.—.

Wie schon der Titel vermuten läßt, handelt es sich um ‚ein System des reinen Idealismus'. Der Verf. hat sich mit dem umfangreichen Werk die Weiterentwicklung der Hegel'schen Philosophie zum Ziele gesetzt. Seine idealistische Grundthese ist folgende: „Die Wirklichkeit, der Grund und Ursprung alles Seins, alles menschlichen und weltlichen Lebens, ist nichts anderes als das Dasein des unendlichen Menschen. Es gibt keine andere Wirklichkeit als eine unendliche Menschlichkeit. Der unendliche Mensch will seine vielseitigen und komplizierten Seinsmöglichkeiten entfalten in einem nie abschließbaren, nie zu Ende gehenden Prozeß" (319). Die ganze Menschheitsgeschichte ist nichts anderes als die Entwicklung zum reinen Idealismus hin. Dies soll der erste, geschichtliche Teil zeigen. Im zweiten Teil werden dann die einzelnen Seinsgebiete der Wirklichkeit behandelt, allerdings, wie

das ja bei einem Idealismus zu erwarten ist, von der entsprechenden Wissenschaft her gesehen, so daß ein menschliches Element damit einschlußweise schon gegeben ist. Dieser Aufbau führt zu einer ermüdenden Wiederholung. Denn was im geschichtlichen Teil im allgemeinen unternommen wurde, wird im zweiten dann wieder für jedes Gebiet aufs neue durchgeführt, und im letzten Unterabschnitt jedes Teiles, der die idealistische Auffassung darstellt, außerdem noch kurz zusammengefaßt. Auch sonst ist das Buch breit angelegt; eine kürzere Fassung wäre sicher von Vorteil gewesen.

Bei dem großen Unternehmen, das selbst ein Hegel nicht zu bewältigen vermochte, kann es nicht ausbleiben, daß in der geschichtlichen Darstellung neben manchem Schönen auch Oberflächliches oder gar Falsches sich findet. Man vergleiche z. B. folgende Bemerkungen über die Philosophie des Hl. Thomas, von der K. übrigens mit großer Hochachtung spricht: „Die Hochscholastik hat für diese stoffliche Seite aller Realität einen Begriff konzipiert: der Stoff bildet das ens, das esse, die existentia eines Dinges" (111). Die beiden Grundprinzipien, „das ens und die essentia, das Sein und das Wesen" werden „in der Folge Geist und Materie genannt" (111). Ebenso wird S. 112 einfach gesagt: „das esse, die Materie". „Der Begriff der Existenz, der grundsätzlich Materie darstellt" (114). S. 116 sind die Aufgaben des intellectus agens und intellectus possibilis mit einander verwechselt. S. 592 wird das scholastische Prinzip: anima est quodammodo omnia, dahin erklärt: „Im intellectus possibilis und intellectus agens gründet die Realität der empirischen, gegenständlichen Natur." Dies letzte führt uns zu einer weiteren Fehlerquelle: der Verf. sieht in den einzelnen Systemen fast nur die Seite, die in seine Entwicklung zum reinen Idealismus hin hereinpaßt; das andere wird als unversöhnlicher Widerspruch abgetan. Der Intellektualismus des Systems verleitet ihn ferner dazu, nur diese Entwicklung zum Idealismus hin als etwas Wichtiges in der Geschichte zu betrachten. Jesus, Paulus und Johannes werden zu Religionsphilosophen ernannt und man liest Hinweise auf Jesus als ‚unser Religionsphilosoph' (96), auf Paulus mit ‚der berühmte Religionsphilosoph' (319).

Bei der Darstellung der einzelnen Gebiete sind die allgemeinen und ganz formalen Definitionen meist richtig. Aber darüber hinaus finden sich öfter nur unbestimmte Allgemeinheiten. Völlig unvermögend ist das System, irgendeine Norm des Wahren oder Guten, des Rechts, der Sittlichkeit und der Religion aufzustellen. Denn alle Wirklichkeit ist als solche ja Seinsmöglichkeit des unendlichen Menschen. Es ist nicht zu sehen, warum nicht alles in gleicher Weise anerkannt werden sollte. So heißt es von der idealistischen Anthropologie: „Eine jede anthropologische Theorie gewinnt hier ein Recht und erhält einen Platz. Eine jede Auffassung vom Menschen stellt eine Bereicherung, eine Möglichkeit im Seinshorizonte des unendlichen Menschen dar. Der Tumult der kontrastierenden Meinungen, der widerliche Kampf der Systeme hört auf. Eine jede Lehre, eine jede Bestimmungsweise des Menschen besitzt im Hinblick auf die Unendlichkeit der Seinsmöglichkeiten eine bestimmte, wenn auch nur relative Berechtigung. Und selbst für die zukünftige Entwicklung der Wissenschaft ist gesorgt. Welche wissenschaftlichen Auffassungsmöglichkeiten vom Menschen die Zukunft uns bringen mag, sie werden alle auf dem nie völlig bestimmbaren, nie völlig übersehbaren Feld der Seinsmöglichkeiten des unendlichen Menschen ein Plätzchen finden" (410). Ent-

sprechend gilt: „Unsere Ethik stellt keinen Kodex absoluter, dogmatischer Moralvorschriften auf. Unser Leben steht in Gottes Hand" (510). Dieser letzte Satz stellt die Lösung der an dieser Stelle behandelten Frage der Erlaubtheit des Selbstmordes dar. Für die Behandlung der Religion bot die aus idealistischen Grundhaltungen hervorgegangene liberale Dogmengeschichte dem Verf. eine gute Grundlage für seine Darstellung. Die ganze Wirklichkeit als ganze ist göttlich. In ihrem stetigen Hinausgehen über jede endliche Verwirklichung liegt das göttliche Geheimnis.

„Alles Philosophieren kann nur in der Deskription des Kulturbewußtseins bestehen" (575). Das ist das folgerichtige Ergebnis. Ein einseitiges Entwicklungsschema, womit der deutsche Idealismus die Gesamtwirklichkeit fassen zu können glaubte, wird mit Recht als unzulänglich abgelehnt. Es bleibt also nur übrig, alles, was ist, zu bejahen; denn es ist ja eine verwirklichte Seinsmöglichkeit des unendlichen Menschen. Der jeweilige Zeitgeist, das Kulturbewußtsein, ist vorläufig absolut. Jede Philosophie ist zu ihrer Zeit wahr, nachher aber nicht mehr. Es gibt weder absolutes Recht, noch absolute Sittlichkeit, noch absolute Religion. Alle Wirklichkeit, ob groß und schön oder grauenhaft und gemein, ist: der Philosoph hat nur zu beschreiben. Allerdings hat K. in seiner persönlichen Begeisterung für alles Gute und Große, aus der heraus auch dieses Buch geschrieben ist, die Nachtseite der Wirklichkeit kaum bemerkt. Am besten kommt bei einem solchen System die Ästhetik weg. Denn ihrem Wesen nach ist sie stark zeitbedingt und relativ und stellt deswegen auch keinen verpflichtenden Absolutheitsanspruch. K. glaubt alle Probleme gelöst zu haben. In Wirklichkeit hat er sich auf einen Boden gestellt, wo es keine Probleme mehr gibt, weil alles gleichberechtigt nebeneinander steht, weil in den unendlichen Seinsmöglichkeiten Platz für alles da ist. Es bleibt nur das unbeteiligte Zuschauen, Feststellen und Beschreiben, verbunden mit einer begeisterten Kulturfreudigkeit und einem festen Glauben an den Kulturfortschritt, die beide allerdings im System ebensoviel und ebensowenig Stütze finden wie Kulturpessimismus und Kulturablehnung, wie das schon die Spaltung der Hegelschule gezeigt hat. Nur daß das Leben sich mit solchem Zuschauen und Beschreiben nicht begnügen will, und darum eine Philosophie es auch nicht kann! A. Brunner S. J.

Müller-Freienfels, Rich., Psychologie der Wissenschaft. 8° (VIII u. 254 S.) Leipzig 1936, Barth. *M* 8.40.

Die Psychologie beschreibt nicht, was die Wissenschaft sein soll, sondern was sie ist, insbesondere ihre Abhängigkeit von der Gesamtkultur. Kap. 1 schildert das Subjektive und Objektive in der Wissenschaft, das innere Wissen und den Träger der Wissenschaft. Gegenüber dem vorwissenschaftlichen Wissen ist die Wissenschaft mehr überpersönlich, abstrakt, methodisch, an Kollektivarbeit gebunden. M. unterscheidet in dem Wissen 1. eine Übersetzung der Objekte in das Bewußtsein; 2. eine Rückübersetzung des Bewußten in die Wirklichkeit außer dem Ich (er denkt da offenbar an das empirische Wissen); was er Realobjektivation nennt; 3. eine Sozialobjektivation, insofern das eigene Wissen anderen mitgeteilt wird und von ihnen verstanden wird. — Kapitel 2 untersucht die Träger der Wissenschaft, wie diese Gruppe der Wissenschaftler sich allmählich ausbildet aus verschiedenen Berufen, Ärzten, Feldmessern und besonders den Priestern. Daß er hier wie auch sonst in den Opfern der Juden Zauberpraxis sieht, in den Sakra-

menten des Christentums magische Handlungen, ruht notwendig auf der Voraussetzung, daß es keinen Gott geben kann, oder er wenigstens niemals zur Erhörung eines Gebets in die Weltordnung eingreifen kann. — Unter den Gelehrten werden eine Reihe Typen unterschieden, wie die Theoretiker, Tatsachensammler, Forscher. Sehr gut wird ausgeführt, wie der Gelehrte von seiner Umgebung abhängt, von der Nation, von den herrschenden Anschauungen usw. — Kap. 3 beschreibt die wissenschaftlichen Kategorien. Gemeint sind die begrifflichen Elemente, wie Substanz, Qualität, räumliche und zeitliche Verhältnisse, Zahlen, Kausalität, Finalität usw. M. betont hier besonders das motorische Element, was mir übertrieben scheint: so, daß die Wahrnehmung gegenüber der Vorstellung gekennzeichnet sei durch die motorischen Fixationsakte; daß dem begrifflichen Denken gegenüber der Vorstellung das motorische innere Sprechen eigentümlich sei; ja daß allgemein die Kategorien nicht Formen des Denkens, sondern Formen des Handelns seien. So nützlich auch die Wortsprache beim Denken ist, so deckt sich das nicht mit den Sprachbewegungen, sondern es genügen die Lautvorstellungen. Beim Tier ist es richtig, daß es die Abstraktionen der Kategorien nicht als solche erleben kann, sondern nur auf Handlungen ausgeht; aber beim Menschen sind sie höchstens Begleiterscheinungen der allein wesentlichen übersinnlichen Begriffe. — Kap. 4 verteilt die Kategorien auf verschiedene Wissenschaftsgruppen, beispielsweise kommt in Mathematik die Substanz, sinnliche Qualität, Kausalität und Finalität nicht vor, in der Physik fehlen die personalen Kategorien usw. — Die Psychologie der Forschung (Kap. 5) lehnt den Wissenstrieb als allgemeinen Instinkt ab und sieht darin ein Entwicklungsprodukt, wofür gute Gründe geboten werden. Die Probleme der Forschung stammen meist von außen. Die Einzelheiten des Forschungsprozesses, die aus der allgemeinen Psychologie bekannt sind, werden wie immer durch viele Einzelheiten bereichert. — In der Psychologie der Wissensdarstellung (Kap. 6) wird die Eigenart der wissenschaftlichen Fachsprache und die Form der Darstellung in ihrer ganzen Entwicklung geschildert. — Das letzte größere Kapitel (7) über die Psychologie der Wahrheit stellt an die Spitze eine sicher übertriebene Definition der Wahrheit. Die absolute Wahrheit sei ein Wissen ohne alle subjektive Trübung, die den Gegenstand in seiner ganzen Realität begreife; das wäre natürlich eine Allwissenheit. Die Erkenntnistheorie sieht in besserer Übereinstimmung mit der Sprache die Wahrheit nicht darin, sondern nur in der Eigenschaft des einzelnen Urteils, daß dasjenige vom Subjekt ausgesagt wird, was ihm wirklich zukommt, daß etwa zwei mal zwei immer vier ist, oder in der empirischen Erkenntnis, daß zwei Dinge in einer genannten Hinsicht verschieden sind. Solcher Urteile gibt es beliebig viele. Danach braucht man sich nicht zu begnügen mit der „größtmöglichen Annäherung der Erkenntnis an den Gegenstand". Daß jede Erkenntnis als seelisches Erlebnis etwas anderes ist, als die Wirklichkeit, schadet in keiner Weise der vollen Wahrheit unzählig vieler Einzelurteile; denn diese sagen ja über das Verhältnis von Erkenntnisinhalt und Wirklichkeit gar nichts aus, sondern nur, ob das Prädikat des Satzes seinem Subjekt zukommt. Es werden eine Reihe von Wahrheitskriterien besprochen. Mit Recht werden da die praktische Bewährung und die soziale Billigung betont. Die logische Evidenz wird allerdings nicht dadurch entkräftet, daß sie bis-

weilen fälschlich behauptet worden ist. Der Satz vom Widerspruch ist im Sinn der Logik (wie ich an anderem Orte ausführen werde) nicht die Forderung, daß keine Widersprüche bestehen dürfen; sondern das evidente Urteil, daß einem Subjekt nicht zu gleicher Zeit kontradiktorische Eigenschaften zukommen können. — Diese Ausstellungen sollen nicht den wissenschaftlichen Wert des schönen Buches herabdrücken. Auch dem, der Logik oder Erkenntnistheorie studiert, wird es viel zu sagen haben. J. Fröbes S. J.

Neumann, Joh., Schleiermacher, Existenz, Ganzheit, Gefühl als Grundlagen seiner Anthropologie (Neue Deutsche Forschungen. Abt.: Charakterologie, Psychologische und Philosophische Anthropologie Bd. 2). gr. 8° (181 S.) Berlin 1936, Dünnhaupt. *M* 8.—.

Johannes Neumann ist in Theologenkreisen nicht unbekannt, schon allein von seiner ‚Einführung in die Psychotherapie für Pfarrer' her, die er als Bd. I seiner ‚Religionspsychologischen Reihe' (Gütersloh 1930) herausgegeben hat. Zusammenarbeit mit Theologen ist dem Gießener Religionspsychologen ein wahres Anliegen. Beide sollen Vorteil ziehen. Denn die alten Fragen der Theologie werden, wie er sagt, heute wieder allgemein akut, umgekehrt aber glaubt er, die Theologen müßten aus ihrer Reserve in Fragen der Psychologie und insbesondere Religionspsychologie heraustreten und Fühlung nehmen, um Kenntnis zu gewinnen. Die Stunde sei günstig, weil die Ganzheitstendenz in der Menschenforschung nicht vor dem Transzendenten Halt machen könne, also Philosophen und Theologen zu gemeinsamer Arbeit aufrufe. Neumann selbst will in dieser größeren Studie zunächst Mittlerdienste leisten. Er will fürs erste die Hochschulpsychologie mit der näher am Leben stehenden Forschung der Psychotherapeuten in ein gemeinsames Strombett leiten, will ihre Ganzheitsproblematik noch vertiefen und erweitern, so daß sie zur Theologie hin offen steht und Theologen um ihr Interesse anspricht.

So verstehen sich die vom Titel her zunächst nicht recht verständlichen breiten Ausführungen über Existentialanalyse der Neurose und über Ganzheitspsychologie der Gegenwart, die mehr als die Hälfte der ganzen Abhandlung einnehmen. Die Existenzialanalyse der Neurose wird in einer sehr kühnen Anwendung und selbständigen Abänderung Heideggerscher Existentialterminologie durchgeführt und gipfelt in der Analyse des selbstherrlichen Menschen der Gegenwart als des zutiefst ‚Kranken' in unserer neurotischen Zeit.

Die anfänglich rein medizinische Sicht wächst in immer weiteren Ringen bis zur umfassendsten, der theologischen: Neurose als Sünde (zunächst im allgemein existenziellen Sinn Kierkegaards). Ihr Ausdruck des ‚gestimmten Daseins' führt auf den Schleiermacherschen Grundbegriff religiöser Existenz: Gefühl. Diesem Grundbegriff seinen ursprünglichen Sinn, wie er ihn bei Schleiermacher, dem homo religiosus et theologus, hat, wiederzugeben, d. h. ihn herauszulösen aus dem verhärteten Mißverstand einer vergangenen religionsphilosophischen Periode, die in ihm nur den Sinn für Erleben im dreiteilig-vermögenspsychologischen Sinn sehen wollte, ist das Hauptanliegen der zweiten Hälfte der Untersuchung, die unter dem Titel ‚Existenz, Ganzheit, Gefühl bei Schleiermacher' wieder einen mehr vorbereitenden und einen eigentlich thematischen Teil enthält. In dem vorbereitenden Teil wird in

eingehender Untersuchung der Nachweis angestrebt — und wohl auch erbracht —, daß die Rückführung der Drei-Vermögenslehre über Kant zurück auf Tetens ganz oberflächlich war und gar nicht die personalfinale Ganzheit der von Tetens gemeinten Grundkraft menschlichen Lebens zur Geltung brachte. So ist die Verbindungslinie zu Schleiermacher (nicht über Kant) gegeben. In dem nun folgenden Abschnitt über genuines Schleiermacherverständnis wird mit Piper gegen die Beanspruchung oder — je nachdem — die ‚Verketzerung' Schleiermachers als religiösen Subjektivisten geltend gemacht, daß das existenziell gemeinte Gestimmtsein ‚schlechthinniger Abhängigkeit' die (objektive? — subjektive?) Bestimmtheit des Subjekts von echter Transzendenz her miteinschließe.

Ob allerdings die Allianz Girgensohn, Wobbermin, Piper, Neumann gegen die Front Luther-Kierkegaard-Barth aufkommt?

J. Ternus S. J.

Grisebach, Eberhard, Freiheit und Zucht. gr. 8° (383 S.) Zürich und Leipzig 1936, Rascher-Verlag. brosch. *M* 4.—; geb. *M* 5.—.

Schon lange wartete man auf eine Fortführung der von Grisebach vor allem in seinem Werk „Gegenwart. Eine kritische Ethik" (Halle 1928) gebotenen Grundlegung seiner Sittenlehre und Pädagogik. Man war besonders gespannt, ob und wie der Verfasser die „Entscheidung im Jetzt", die den Kernpunkt seines Systems bildet, näher erörtern und konkret sichtbar machen würde. Gr. wurde inzwischen von Jena nach Zürich berufen. Die seiner dort wartenden neuen Aufgaben ließen ihn vorerst nicht zu einer größeren wissenschaftlichen Veröffentlichung kommen. Auch dieses Buch ist eine Abschlagszahlung. Es bietet gesammelte Aufsätze, in denen das „Gespräch mit den Zeitgenossen" fortgesetzt wird. Vielfältige Probleme sind hier enthalten in längeren oder kürzeren Reden und Zeitschriftenpublikationen, so „Student und Dozent", „Das Generationsproblem", „Leichtsinn und Schwermut", „Gemeinschaft und Verantwortung", „Der Gegenstand der Sprache", „Die pädagogische Wahrheit" usw. Sie alle sind aus dem Geist der „Gegenwart" gestaltet, geben aber kaum unmittelbare Aufschlüsse über das, was man von Gr. erwartete.

Erst der letzte Aufsatz „Die Freiheit der Entscheidung" (340 bis 380), der zum ersten Mal veröffentlicht wird, macht den Versuch einer Klärung. Die zentrale Frage ist: wie sind positive Entscheidungen möglich auf dem Boden jener kritischen Philosophie, der alles Vergangene unwirklich und nur das „hic et nunc" wirklich ist. Gr. sieht drei solcher Möglichkeiten, die er an der Situation des Zeitgespräches erläutert. Am Anfang steht die wichtige Entscheidung, daß der Mensch bereit ist, nicht allein zu reden, sondern auch zuzuhören, und zwar allen Mitredenden zuzuhören. Das ist nur möglich, wenn er sich in einer zweiten Entscheidung für die „Freiheit des Korrektivs", für die „Verneinung" offen hält. Mit anderen Worten: wenn er sich keinem Standpunkt verschreibt. Die Gefahr liegt in der „Verabsolutierung der Standpunkte". Es kommt also darauf an, „die Möglichkeit der radikalen Unterscheidung" zu gewinnen. Diese Freiheit dürfen wir aber nicht nur uns selbst zubilligen, sondern sie muß auch allen anderen zugestanden werden. Nun aber ist eine dritte Entscheidung notwendig und möglich: „Jeder kann seinen Beitrag zum Zeitgespräch an einem Ort, in einer Tonart wählen." Es ist die Wahl des Arbeitsplatzes. Dazu gehört die Entscheidung für den Pro-

blemausschnitt, an dessen Bearbeitung man sich beteiligen will, aber auch die Wahl und besonnene Durchführung des Berufes. Ist aber die Entscheidung für einen solchen Beruf nicht doch etwas, das ein Absolutes, eine Synthese voraussetzt? Gr. gibt zu, daß die „Radikalität der Wahrheit" zu recht besteht. Aber es müsse die Wahrheit unter der absoluten Krisis sein, und das besagt, „daß wir vom Absoluten definitiv nichts wissen". „Jede auch indirekt in Rechnung gestellte Gabe oder Habe wird verneint." Die Ablehnung des Absolutheitsanspruchs trifft notwendig jeden Personalismus, Individualismus und Humanismus. Auch das Zeichen des Christentums, das Kreuz, darf nicht irgendwie absolut gesetzt werden. Ein Gespräch mit den Theologen kann nur zustande kommen, wenn auch diese „jeden humanistischen Absolutheitsanspruch" aufgeben und ihre „Einmauerung" verlassen.

Die Kennzeichnung dieser Ethik und der auf ihrem Boden wachsenden Pädagogik enthält bereits immanent ihre Kritik. Hier wird der Standpunkt der unmittelbaren Entscheidung absolut gesetzt und seine allgemeine Anerkennung verlangt. Und damit steht der Verfasser wieder in der unentrinnbaren Verstrickung des Absoluten, nur am falschen Ort und in der irrigen Überzeugung, ihr entronnen zu sein. J. Schröteler S. J.

Aufsätze und Bücher.

1. Philosophische Gesamtdarstellungen und Sammelwerke. Geschichte der älteren und neueren Philosophie.

Boyer, Carolus, S. J., Cursus philosophiae ad usum Seminariorum. Vol. I. continens Introductionem generalem, Logicam, Introductionem metaphysicam, Cosmologiam, Psychologiam vitae vegetativae. gr. 8° (560 S.) Paris 1935, Desclée, de Brouwer. *Fr* 18.—. — Vol. II. continens Psychologiam vitae sensitivae et intellectivae, Metaphysicam cum Theologia naturali, Ethicam. gr. 8° (597 S.) Paris 1936, Desclée de Brouwer. *Fr* 25.—. — Auf Grund einer reichen Lehrerfahrung bietet der Verf., Studienpräfekt an der Gregoriana zu Rom, einen zweibändigen Cursus philosophiae zum Gebrauch an Priesterseminarien für einen zweijährigen Lehrgang. Wenn angesichts der großen Anzahl bereits vorhandener brauchbarer Lehrbücher ein Bedenken über das Bedürfnis nach einem neuen bestanden hätte, so ist es inzwischen dadurch erledigt, daß vom 1. Band bereits die 2. Auflage vorbereitet wird. Das Neue des Buches besteht darin, daß es Rücksicht auf die Lage der Gegenwart und naturgemäß in besonderer Weise auf die gegenwärtige philosophische Lage in Frankreich nimmt. Es zeichnet sich durch eine recht klare und übersichtliche Einteilung aus, unterscheidet sich naturgemäß in Inhalt und Anordnung nicht wesentlich von den üblichen Kompendien. Der Standpunkt ist der im engeren Sinn streng thomistische, wie er in den 24 Thesen der S. Congregatio Seminariorum et Universitatum Studiorum ausgesprochen ist. Nink.

Festgabe P. Gallus M. Manser O. P. zum siebzigsten Geburtstag 25. Juli 1936 dargebracht von Schülern und Freunden. 8° (VIII u. 200 S.) Freiburg (Schweiz) u. Leipzig 1936, Rütschi u. Egloff .— Die reichhaltige Festgabe — ein schön ausgestatteter Separatabdruck aus DivThom(Fr) 14 (1936) 235—434 — wird eingeleitet durch ein Schreiben des Bischofs Besson und ein Verzeichnis der Veröffentlichungen des Jubilars. In den Beiträgen (auf einzelne wird man anderswo in dieser Zeitschrift zurückkommen) handeln Gredt über die göttliche Mitwirkung, de Munnynck über das Verhältnis von Philosophie und Weltanschauung, Jud über die Verdienste der Scholastik um die Psychopathologie, Thiel über die Stellung der Klugheit in der Ethik, Spieß über geschichtsphilosophische Grundfragen wie Entwicklung, Rasse, Milieutheorie, Kälin über Augustins Gottesbeweis (wobei Boyer nicht berücksichtigt scheint), Kraus über den Realismus der ersten Skotisten (mit handschriftlichen Texten), Morard über die Mängel der griechischen Religionsphilosophie, Fehr gegenüber Emil Brunner über die natürliche und übernatürliche Offenbarung, Zimara über das Glaubwürdigkeitsurteil nach Cajetan und von Vitoria. Gemmel.

Acta Pont. Academiae Romanae S. Thomae Aq. et religionis catholicae. Anno 1935; Nova series II. 8° (235 S.) Turin-Rom 1936, Marietti. *L* 10.—. — Der neue Band, der dem ersten nach Jahresfrist gefolgt, ist ein eindrucksvolles Zeugnis von dem hohen, durch eine große Tradition geformten Leben der Akademie. Der reiche Inhalt kann hier auch nicht in seinen

Grundlinien gezeichnet werden; unsere Andeutungen können das eigentliche Studium des Buches nicht ersetzen, wollen vielmehr zu ihm hinführen. Die Beiträge der angesehenen Mitglieder behandeln verschiedene Gebiete; in der Philosophie Spezialfragen aus der Formalen Logik, Erkenntniskritik, experimentellen und metaphysischen Psychologie sowie der Natürlichen Gotteslehre; außerdem kritische Untersuchungen zum Problem der „Wahrheit und Wahlfreiheit" bei M. Blondel und zur Erkenntnislehre von F. Orestano. Aus der Theologie liegt eine Studie vor über die Lehre der hl. Thomas v. A. und Johannes vom Kreuz über die Vereinigung der Seele mit Gott durch die vollkommene Liebe. Besondern Wert erhält das Buch noch dadurch, daß die Diskussionsvorträge, in denen die Akademie-Mitglieder ihre Meinung über die einzelnen Themata ausgesprochen haben, aufgenommen sind. — Ein Gedanke drängte sich uns beim Studium des wertvollen Buches auf. Wenn die Lehre der Scholastik derjenigen moderner Philosophen nicht nur einfachhin gegenübergestellt, wenn vielmehr der gemeinsame letzte Grund und Ursprung, von dem die scholastische und die moderne Fragestellung ausgeht, scharf aufgezeigt und genau durchforscht würde, wäre ein solches Verfahren dem Geist des hl. Thomas und der Art, wie er zu den Fragen der Vergangenheit und seiner Zeit Stellung nahm, nicht entsprechender? Würde dieses Verfahren die Diskussion nicht viel aktueller und bedeutsamer gestalten und zugleich der Vertiefung und reicheren Entfaltung sowohl der Scholastik wie der neueren Philosophie dienen? Wir können heute nicht in allem und ohne weitere Zurückführung der Grundgedanken die Erkenntnistheorie und Metaphysik des Mittelalters als Norm anlegen, an der wir die andern Lehren messen. Es ist nicht Eigensinn und auch nicht bloß Unkenntnis, wenn die moderne Philosophie sich sträubt, die rückläufige Bewegung zur Tradition zu machen. Heute gilt es, das Alte in der Durchdringung tiefer und reflex-wissenschaftlicher zu verstehen, als es sich selbst verstand, das alte geschichtliche Gut in übergeschichtlichem Sinn auszuwerten. Es geht nicht bloß darum, Gelände, das durch den großen Einbruch der neuen Philosophie verloren ging, zurückzuerobern, sondern die Grundgedanken der Alten sind in die neuzeitlichen Problemstellungen und Anregungen hineinzustellen und in der lebendigen Verbindung mit ihnen weiterzuentwickeln. Dann wird die erprobte Kraft des Alten mit dazu beitragen, daß das drängende Leben des Neuen sich segensvoll entfalte. Menschliche Wissenschaft ist trotz der Unveränderlichkeit ihres wahren Gehalts niemals ein vollendeter, abgeschlossener Besitz, sondern naturnotwendig in ununterbrochener Entwicklung und Umbildung. Nink.

Relazioni e Communicazioni presentate al X Congresso Nazionale di Filosofia (Salsomaggiore, Settembre (1935): RivFilNeoscol 27 (1935) Supplemento. — Die verschiedenen Beiträge behandeln das Problem des Idealismus und Realismus. M. Gentile, Le posizioni del problema dell'essere nella metafisica di Aristotele (25—30) weist auf die drei Stadien hin, die sich bei Aristoteles in der Auffassung des Gegenstandes der Metaphysik zeigen: im B. XII in platonischer Weise das unbewegliche Seiende, in B. III, IV und VI das Sein als solches, endlich in B. VII—IX der Akt. — C. Mazzantini, Il significato della ‚realtà' nella filosofia di Martino Heidegger (41—49) gibt eine gute Darstellung, was H. unter Wirklichkeit versteht als Entwurf des

Daseins. — U. Padovani, Sul concetto di obiettività nella storia (93—97) stellt als Gegenstand der Geschichte das Konkrete als solches in seiner Phänomenalität dar. Geschichte als Wissenschaft hat nicht darüber hinauszugehen und Philosophie zu treiben. Wenig befriedigt, daß das Verhältnis von Wissenschaft, besonders von Naturwissenschaft, die zu stark in die Nähe der Philosophie gerückt wird, zur Philosophie, sowie der Erkenntniswert der Wissenschaft sehr im unklaren bleibt. — Außerdem enthält das Heft noch Beiträge über Thomas, Leibniz, Bergson, Maine de Biran, Hume, Campanella, über die franziskanische Unsterblichkeitslehre im 13. Jahrhundert und von P. Gemelli einen Beitrag über die Beziehungen der Linguistik zu dem Idealismus-Realismus-Problem. Brunner.

Recherches Philosophiques. V, 1935—1936. 8° (548 S.) Paris, Boivin. *Fr* 70.—. — Der größte Teil dieses Bandes ist dem Problem der Zeit gewidmet. Die ersten Abteilungen behandeln die Zeit im Naturwissenschaftlichen und Biologischen. Im 3. Abschnitt sprechen B. Groethuysen und E. Pichon von dem Ausdruck der Zeit in Sprache und literarischen Werken. Die Linguistik zeigt nach dem sehr lehrreichen Artikel von Pichon, ‚Temps et idiome', daß in der Sprache die Entwicklung von dem Ausdruck des objektiven zu dem des subjektiven Zeitcharakters geht, worauf wir schon in ‚Die Grundfragen der Philosophie', 1933, 150 f., kurz hingewiesen haben. — Im 4. Abschnitt kommen Mythus und Geschichte an die Reihe. G. Dumézil, ‚Temps et mythes', bringt gegenüber E. Cassirer kaum etwas Neues. R. Caillois, ‚Le mythe et l'homme': der Mythus ist Ausdruck der instinktiven und psychologischen Virtualitäten des Menschen. Ein Held ist der, der in auswegslosen Lagen doch noch eine Rettung findet. Diese Theorie, die der Psychoanalyse ähnelt, sie aber wesentlich umgestaltend erweitert, hebt einen wichtigen Quell der Mythenbildung hervor, wenn er auch nicht der einzige ist. H. Lévy-Bruhl, ‚Le fait historique', löst in überkritischer Weise die objektive geschichtliche Tatsache völlig auf. — Der zweite Teil, ‚De l'être et du savoir', enthält drei erkenntnistheoretische Artikel von A. Reymond, H. J. Jordan und X. Zubiri. Des Letzteren Artikel: ‚Autour du problème de Dieu', ist eine moderne, in Ausdrücke der Existenzialphilosophie gefaßte Darstellung dessen, was die Neuscholastik die Kontingenz des Menschen nennt (vgl. ‚Grundfragen' 215 f.); er geht aus von dem Begriff der religatio. Die Darstellung der Analogie als einer Erweiterung ist wohl nicht annehmbar; die Seinsanalogie ist mit dem Seinsbegriff gleich mitgegeben. Sehr richtig und beachtenswert ist der Gedanke, daß die Gottlosigkeit nicht bloß individuelle, sondern auch kollektive Gründe hat, so daß ganze Zeitalter eine Neigung zum Unglauben haben können. Der ganze Artikel ist eine ausgezeichnete Darstellung der Begründung des Religiösen im Menschen. — Der 3. Teil handelt ‚De l'existence et de l'être' in vier Artikeln. J. Nogué, ‚Présence et absence', gibt eine Phänomenologie und Analyse des Erlebnisses des Fehlens. Der vermißte Gegenstand ist in seiner allgemeinen Struktur in nichtsinnlichen Schemata schon konstituiert; nur so sind Finden und Enttäuschung zu verstehen. Gegenständlichkeit wird also nicht erst im Widerstand erfahren. Neben der Gegenständlichkeit sind auch Raum und Zeit in ihren allgemeinen Strukturen im Fehlen schon angelegt. Zu E. Lévinas, ‚De l'évasion', vgl. Schol 12 (1937) 233—238. K. Löwith, ‚La conciliation hégélienne' setzt die Unter-

suchung über die Grundmotive der Philosophie Hegels fort. — Außerdem bringt der Band wieder eine große Anzahl Besprechungen aus allen Gebieten der Philosophie. Brunner.

Meyer, H., Das Wesen der Philosophie und die philosophischen Probleme (Die Philosophie. Ihre Geschichte und ihre Systematik, hrsg. v. Th. Steinbüchel, Abt. 5). Lex.-8° (VIII u. 194 S.) Bonn 1936, Hanstein. *M* 6.—; kart. *M* 6.30. — Diese Einleitung in die Philosophie kann man wirklich als ein Meisterwerk bezeichnen. Sie gibt dem Anfänger nicht nur eine klare, lebendige und gründliche Einführung in das philosophische Denken im allgemeinen, sondern stellt ihn auch gleich mitten hinein in das philosophische Ringen der Gegenwart. Aber auch dem Fachmann kann das Werk viel geben; nicht leicht wird man anderswo so gute Überblicke über den Stand der Fragen in den philosophischen Teilgebieten finden. Man staunt immer wieder über das umfassende Wissen des Verf.; man freut sich über sein sicheres Urteil und die wohlabgewogenen klaren Formulierungen. Da werden nicht bloß übliche Redensarten wiederholt; alles ist persönlich durchdacht, ohne daß viel Aufhebens davon gemacht wird. Sehr wertvoll sind auch die den einzelnen Abschnitten hinzugefügten Literaturangaben. Eine gründliche Kenntnis der scholastischen Philosophie, namentlich des hl. Thomas, spürt man überall heraus. Doch strebt M. mit Recht über enge Schultraditionen hinaus und zeigt sich für alles Gute in der modernen Philosophie sehr aufgeschlossen. Vielleicht macht sich dieses Bestreben sogar etwas zu sehr geltend, so daß vor der Vielheit der Gesichtspunkte die in einer kraftvollen Metaphysik gründende Einheit des Ganzen zu wenig hervortritt. Die Hauptteile des Werkes sind: 1. Wesen und Aufgabe der Philosophie. 2. Die philosophischen Probleme und Disziplinen. 3. Die Psychologie und ihr Verhältnis zur Philosophie. 4. Die Idee einer philosophia perennis. de Vries.

Haering, Th., Was ist deutsche Philosophie? gr. 8° (26 S.) Stuttgart 1936, Kohlhammer. *M* 1.—. — Nach einigen klärenden Bemerkungen über den Sinn, in dem nach einer „geistigen Ahnenreihe" gefragt werden kann, und einer kurzen Besprechung einseitiger oder nur äußerlicher Kennzeichnungen des deutschen Geistes sucht die klar durchdachte und mit erfrischender Lebendigkeit gestaltete Rede die Eigenart deutscher Philosophie zu bestimmen. Das Entscheidende sieht H. in der Zusammenschau der Gegensätze zu lebendiger Einheit, entgegen aller schroffen Einseitigkeit. An Eckhart, Nikolaus von Kues, Paracelsus, Böhme, Leibniz und Hegel wird diese These erläutert. Mit Recht wird die Verwandtschaft, die in dieser Haltung zwischen deutschem und christlichem Geist besteht, hervorgehoben. — Das „Und" ist sogar — entgegen manchem protestantischem „Allein" — gerade für katholisches Denken besonders bezeichnend. de Vries.

Müller, G. E., Amerikanische Philosophie (Frommanns Klassiker d. Philosophie 31). gr. 8° (VIII u. 304 S.) Stuttgart 1936, Frommann. *M* 6.80; geb. *M* 7.80. — Gründliche Einführungen in die Philosophie des Auslandes in deutscher Sprache sind seit langem ein Bedürfnis. Auch der 1928 dem „Ueberweg" angefügte 5. Bd. „Die Philosophie des Auslandes" genügt (als bloße äußerliche Stoffsammlung) nicht. Für Frankreich und England schenkten uns die letzten Jahre in Benrubi und Metz (vgl. unsere Würdigungen in Schol 4 [1929] 454 f. und 10 [1935] 577 ff.) recht brauchbare Arbeiten. Für „Amerika", d. h. nur für die Vereinig-

ten Staaten, bringt hier M. das Gegenstück. Es ist, wie der Verf. betont, „nicht willkürlich gemacht, sondern notwendig entstanden", d. h. M., der vor 10 Jahren als Philosophieprofessor nach Amerika, zuerst an die Universität von Oregon, dann an die von Oklahoma, berufen wurde und sich selbst erst in die neue Welt einarbeiten mußte, bringt hier das Ergebnis dieser seiner inneren Auseinandersetzung mit dem geistigen Reich der Neuen Welt. In ähnlicher Weise, wie etwa Behn in seiner „Wahrheit im Wandel der Weltanschauung", zieht M. in seine Darstellung der Philosophiegeschichte auch die allgemeine Kultur- und Gesellschaftsgeschichte der Vereinigten Staaten mit hinein. In dieser Eigenart möchte ich im Gegensatz zu einer anderen Besprechung auch einen Eigenwert erblicken. Im Titel will M. bereits andeuten, daß die Geschichte der amerikanischen Philosophie auch eine Philosophie der amerikanischen Geschichte, und zwar in vier Kulturstufen, mit enthält. Die 1. Stufe ist der Puritanismus als Lebensform und als theolog.-philosophisches System des Theismus (bei Jonathan Edwards), d. h. der platonisch-christlichen Tradition des Idealismus, wie sie sich auf reformiertem Boden entwickeln mußte. Als 2. Stufe folgt der Deismus einer utilitaristisch-optimistischen Aufklärung (Johnson, Jefferson, Franklin, Paine), beeinflußt von England und Frankreich, getragen von den neuen sozialen Schichten des „Yankee" und des südlichen Aristokraten. Das 19. Jahrh. bringt dann wie in Europa als 3. Stufe — über die romantische Gegenbewegung (H. James d. Alt. und Emerson) mit ihrem Unendlichkeitsdenken und Pionierindividualismus — unter deutschem hegelianischen Einfluß die pantheistisch-idealistischen Systeme eines Peirce und Royce. Die 4. Stufe endlich, äußerlich gesehen die „Blütezeit" der amerikanischen Philosophie um die Jahrhundertwende (W. James, Dewey, Santayana, Adams), bezeichnet M. als „Wendung zur Endlichkeit", als „Finitismus": der Mechanisierung und dem Funktionalismus im Leben des Einzelnen und der Nation entspricht in der Philosophie die Veräußerlichung im Pragmatismus und die pessimistische Lebenskritik. Innerhalb dieser großen Entwicklungslinien werden die Systeme der einzelnen Philosophen in klarer Gliederung dargestellt. Daß manche dieser Philosophen, deren Gedanken vielfach nur eine (nicht verbesserte) Neuauflage der Systeme der Alten Welt sind, in ihrer Bedeutung überhöht werden, wird man dem Verf. nicht allzusehr verargen. Jedenfalls hat er durch die klare Herausarbeitung der vier Kulturstufen (die keineswegs nur Geschichte sind, sondern im heutigen Nordamerika als bestimmende Lebensmächte fortwirken) es uns Europäern wesentlich erleichtert, die geistige Situation des heutigen Amerikas tiefer zu verstehen. — Zu bedauern sind die Unebenheiten und Unrichtigkeiten in der sprachlichen Form. Hentrich.

* * *

Gilson, Etienne, u. Böhner, Philotheus, O. F. M., Die Geschichte der christlichen Philosophie. 1. Lieferung: Die Gesch. d. patrist. Philosophie. gr. 8° (239 S.) Paderborn 1936, Schöningh. *M* 3.80. — Wie in einer Bemerkung auf dem äußeren Umschlag betont wird, will das vorliegende Werk „ein Handbuch für Studierende", „ein erster Wegweiser für Anfänger" sein. Diese Zielsetzung bedingt natürlich von vornherein einen grundlegenden Unterschied von ähnlichen Werken, etwa von dem kürzlich in der Schol 10 (1935) 428 f. besprochenen Buche von Eibl, vor allem von dem für das deutsche Sprachgebiet maßgebenden Werke von

Geyer in Ueberwegs Philosophiegeschichte. Zugleich ist aus dieser bewußten Zielsetzung auch positiv die Eigenart des vorliegenden Werkes zu erklären. Zunächst im Aufbau und in der Auswahl: es will nicht, wie etwa Geyer, ein geschlossenes Gesamtbild der Entwicklung mit ihren Verzweigungen bieten, sondern nur einige einprägsame Haupttypen für den Anfänger herausgreifen. So im 1. Buch (griechisch-patristische Philosophie) nur Justin, Clemens von Alexandrien, die 3 Kappadozier, Nemesius, den Pseudoareopagiten und Johannes Damaszenus; im 2. Buche (lateinisch-patristische Philosophie) nur Tertullian, Augustin und Boethius. Mit Recht ist dabei einem Augustin mehr als ein Viertel des Umfanges des ganzen Werkes eingeräumt. Vorausgeschickt sind zwei einleitende Kapitel über die heute vielerörterte Frage nach dem Begriff der christlichen Philosophie und über die Philosophie der Hl. Schrift. — Sodann grenzt sich das Werk auch dadurch bewußt gegen Geyer ab, daß es überhaupt keine Literaturangaben bringt, wohl dagegen die besten Textausgaben in der Ursprache und der deutschen Übersetzung. Für die Literatur verweist es auf Geyer. Recht glücklich für ein Handbuch für Anfänger ist die buchtechnische Anlage: reiche Gliederung, Mannigfaltigkeit der verwendeten Typen, Übersichtlichkeit. Den wertvollsten methodischen Fortschritt erblicke ich darin, daß am Schluß jeden Abschnittes ausgewählte Proben aus den Werken des betr. Philosophen (im Urtext und einer vorzüglichen deutschen Übersetzung) geboten werden und so der Studierende an die Quellen selbst herangeführt wird; so z. B. bei Augustin „Das Ewige im Schönen" (De vera religione), „Vom Sinn der Geschichte" (ebd.), „Der Verstand (Metaphysik) und die Liebe (Ethik) suchen Gott" (Confessiones). — Den völligen Verzicht auf jegliche Literaturangaben halte ich didaktisch nicht für glücklich. Wenn die Verfasser auch nicht dem von de Wulf in seiner letzten Auflage (vgl. Schol 11 [1936] 435 f.) eingeschlagenen Wege (Verzeichnen der seit Geyers Erscheinen herausgekommenen Literatur) zu folgen brauchten, so hätte doch auf die Angabe der zwei oder drei klassischen Literaturwerke bei jedem Philosophen gerade in einem „Handbuch für Studierende" nicht verzichtet werden dürfen. Die Art der Literaturauswahl etwa in dem verbreiteten „Grundriß der Geschichte der Philosophie" von Stöckl-Weingärtner dürfte methodisch durchaus vorzuziehen sein. — Beim Fehlen eines Vorwortes bleibt der Anteil der Verfasser (ob sachliche Aufteilung oder nur Übersetzertätigkeit B.s) am Gesamtwerk im Ungewissen. — Mit zwei weiteren Lieferungen, „Frühscholastik" und „Hoch- und Spätscholastik" soll das Werk innerhalb Jahresfrist abgeschlossen werden. Es kann allen Studierenden warm empfohlen werden.

Hentrich.

Antweiler, A., Der Begriff der Wissenschaft bei Aristoteles (Grenzfragen zwischen Theol. u. Philos., hrsg. v. A. Rademacher u. G. Söhngen, Bd. 1). gr. 8° (120 S.) Bonn 1936, Hanstein. *M* 3.80. — A. hat mit großer Sorgfalt aus allen Werken des Aristoteles die zerstreuten Texte zur Wissenschaftstheorie nach systematischen Gesichtspunkten (Gegenstand, Verfahren, Wesen, Einteilung, Voraussetzungen, Träger, Abgrenzung der Wissenschaft) zusammengetragen. Die eigene Übersetzung der Texte läßt, indem sie den Gebrauch allzu abgegriffener Ausdrücke meidet, das Ursprüngliche des aristotelischen Denkens gut hervortreten; überhaupt versteht es A. trefflich, aus der denkerischen und wissenschaftlichen Eigenart des Aristoteles die oft bruchstückartigen

und unfertigen Äußerungen lebendig werden zu lassen. Interessant ist die Bemerkung, daß die tatsächliche Arbeitsweise des Aristoteles mit seiner Wissenschaftstheorie keineswegs in allem übereinstimmt. Liegt das nicht vielleicht daran, daß seine Theorie mit ihren strengen Forderungen allzu einseitig an der Mathematik ausgerichtet ist? Einige Punkte wünschte man noch mehr geklärt zu sehen, z. B. den Sinn der „Notwendigkeit" (ist damit nicht vielleicht zuweilen nur Gewißheit gemeint?) und der „Urgründe".

de Vries.

Correspondance du P. Marin Mersenne, Religieux Minime. Publiée par Mme Paul Tannery, éditée et annotée par Cornelis de Waard avec la collaboration de René Pintard. T. 2: 1628—1630 (Bibliothèque des ArchPh). gr. 8° (XV u. 705 S.) Paris 1936, Beauchesne. *Fr* 120.—. — Die auf 12 Bde. berechnete Briefsammlung des berühmten Freundes des Cartesius, des geistvollen Minimitenmönches Mersenne, wurde beim Erscheinen des 1. Bdes. in ihrer Planung eingehend von mir in Schol 10 (1935) 120 gewürdigt. Auch der vorliegende Bd. hält, was der 1. versprach. Er umfaßt 99 Briefe aus den Jahren 1628—1630 an oder von Mersenne, Cartesius, Galilei, Gassendi, van Helmont, Kepler, Rivet usw. Dieser Briefwechsel mit seinen theologischen, philosophischen und naturwissenschaftlichen Diskussionen gewährt uns einen wirklichen Ein- und Durchblick durch die damalige Welt des Geistes: Gab es doch kaum einen Philosophen oder Wissenschaftler von Bedeutung im damaligen Frankreich und in dessen Nachbarländern, der nicht mit dem geistsprühenden Mönche persönliche oder briefliche Beziehungen unterhalten hätte. Und dieser Briefwechsel aus aller Welt diente dann wieder als Ausgangspunkt neuer Diskussionen bei den gelehrten Zusammenkünften in der Zelle des Mönches. — Auch dieser Band ist mit guten Heliogravüren (Gassendis, v. Helmonts, Descartes') ausgestattet. Wertvoll sind vor allem die inhaltsreichen Anmerkungen des Vlissinger Professors de Waard (die an Umfang den Briefen selbst wenig nachstehen). 4 Jahre liegen zwischen dem Erscheinen des 1. und 2. Bdes., und auch dieses verspätete Erscheinen ist, wie Frau T. im Vorwort darlegt, bei der schwierigen Lage des Buchhandels nur unter großen Opfern möglich geworden. Doch verspricht die Hrsg. eine schnellere Abfolge für die weiteren Bde. — Auch den französischen Jesuiten, den Herausgebern der Bibliothèque des ArchPh, wird die wissenschaftliche Welt für den finanziellen Wagemut der Aufnahme dieses auf 10 000 Seiten berechneten Briefwerkes in ihre Sammlung zu Dank verpflichtet sein. Hentrich.

Van der Wey, A., Jakob Anton v. Zallinger zum Thurn und seine Kantschrift von 1799. gr. 8° (161 S.) Paderborn 1936, Schöningh. *M* 8.80. — Die Bedeutung der sorgfältigen Monographie liegt darin, daß sie an einem hervorragenden Gelehrten durch Analyse seiner Werke zeigt, wie sich kurz nach Erscheinen der Kritiken Kants die katholischen Gegner zu ihm stellten. Es ist bekannt, wie viele begeisterte Anhänger er bei führenden Katholiken in Deutschland fand. L. E. Borowski berichtet in seiner vom Meister durchgesehenen Biographie ausführlich darüber; ebenso von der Gegnerschaft Stattlers. Im übrigen ist die Anti-Kant-Literatur der Katholiken dieser Zeit wenig bekannt. Verf. geht nun schrittweise dem Aufbau der Kritik der Reinen Vernunft und ihren einzelnen Teilen nach, legt Kants Lehrmeinungen, Beweise usw. sowie die kritischen Antworten Zallingers vor. Mit gutem

Urteil und umfassender Kenntnis der einschlägigen, sowohl die Geschichte wie die Systematik betreffenden Literatur, unterscheidet er scharf zwischen dem berechtigten Wahren und dem unberechtigten Falschen sowohl bei Kant wie bei Zallinger. Zuweilen hätten wir zwar mehr Bestimmtheit gewünscht, lieber die Stellungnahme des Verf.s als die anderer Kanthistoriker gesehen. Außer den einleitenden biographischen Noten über Zallinger interessieren — das eigentliche Corpus des Werkes scheidet hier natürlich aus — besonders die beiden Rezensionen über seine Kantschrift aus damaliger Zeit sowie die Schlußbetrachtung, die Zallingers Kantauffassung und Kantkritik kurz zusammenfassend charakterisiert und mit der neuesten Zeit vergleicht. Referent hätte es zwecks einer Gesamtbeurteilung und Gesamtwürdigung der Leistung Zallingers für notwendig gehalten, die Kantauffassung der Zeitgenossen, sowohl der Anhänger wie der Gegner, zu bringen. Von Kant stammt das tiefsinnige Wort: Spätere erfassen oft besser den Sinn eines Autors als er selber. Wie erst aus der zeitlich-örtlichen Distanz die großen Ereignisse der Geschichte voll zu verstehen sind, so sind auch die führenden Denker und Gedanken in ihrer Statik und Dynamik erst aus der ideellen Distanz vollauf zu ergründen. Wenn also Zallinger, wie W. charakterisiert, „sehr nüchtern" Kant betrachtet, „meistens mehr am Buchstaben haftet als in den Geist eindringt", so bedenke man, daß es erst der Riesenarbeit der Nachfahren Kants bedurfte, ehe wir dahin in der Kantdeutung gelangten, wo wir heute stehen. So wertvoll mithin der Vergleich der Kantauffassung Zallingers mit derjenigen der auf ihn folgenden Erklärer ist, vor allem deshalb, weil sie Zallingers Einseitigkeit dartut: ebenso notwendig wäre zu einer allseitigen Würdigung seiner Stellungnahme der Vergleich mit der Kantauffassung der Zeitgenossen gewesen, er hätte diese Einseitigkeit verständlicher gemacht und darum milder beurteilen lassen.

Jansen.

Verneaux, R., Les Sources Cartésiennes et Kantiennes de l'Idéalisme Français. (Bibl. des ArchPh). 8° (526 S.) Paris 1936, G. Beauchesne. *Fr* 45.—. — Mit Gründlichkeit und Gewissenhaftigkeit werden hier die Systeme von Descartes und Kant unter besonderer Rücksicht auf ihre Stellung zum Idealismus dargestellt und jede einzelne Behauptung mit guten Texten belegt. Die Hinweise auf den französischen Idealismus der beiden Richtungen Renouvier-Hamelin und Lachelier-Brunschvicg sind kurz und setzen beim Lesen offenbar die Kenntnis dieser Systeme voraus. Die Untersuchung ist überall mit einer musterhaften Unparteilichkeit und Sachlichkeit geführt. Die Darstellung gewinnt durch eine wohltuende Klarheit. An manchen Stellen hat man den Eindruck, daß der Verf. in seinem Bestreben, den Systemen gerecht zu werden, ein wenig zu sehr harmonisiert, auch vielleicht bei Descartes die idealistische Tendenz ein bischen von der späteren Entwicklung her sieht.

Brunner.

Flöter, H. H. F., Die Begründung der Geschichtlichkeit der Geschichte in der Philosophie des deutschen Idealismus (von Herder bis Hegel). gr. 8° (152 S.) Halle 1936, Akademischer Verlag. br. *M* 4.20. — An der Hand zahlreicher Texte untersucht F., welches nach den einzelnen Philosophen (Herder, Kant, Fichte, Schelling, Hegel) die Träger der Geschichte sind und in welchem Ausmaße dies jedesmal der Fall ist. Die Natur als Träger tritt immer mehr zurück und wird zur bloßen Voraussetzung der Ge-

schichte. Das Individuum hebt sich in seiner Freiheit über die Natur hinaus zur eigentlichen Geschichtlichkeit, um aber selbst wieder in die höhere Ordnung des Volkes und mit diesem in die umfassende der Humanität (Herder) oder des Menschengeschlechtes (Kant) oder endlich des Geistes (Hegel) einzugehen. So sind die weltgeschichtlichen Individuen und Völker letztlich doch wieder nur Werkzeuge der Vernunft oder des Geistes, die weggeworfen werden, wenn sie ihren Dienst getan haben. Das große Erlebnis der französischen Revolution und des Auftretens von Napoleon hat auf diese Theorien sichtbaren Einfluß ausgeübt. Für alle idealistischen Systeme ist aber letztlich Geschichte die Entfaltung eines Ungeschichtlichen; Anfang und Ende sind innerlich miteinander verknüpft und in gewissem Sinne identisch. Aber die subjektive Stellung kann dabei verschieden sein: für die Aufklärung ist die Gegenwart Anfang einer idealen Zukunft, für die Romantik umgekehrt Abfall von einer idealen Vergangenheit, während der Konservative in ihr die Synthese von Vergangenheit und Zukunft sieht (Hegel). — Man wird vielleicht den Wunsch äußern können, daß die gründliche und inhaltlich sehr reiche Untersuchung auch in der Darstellung etwas mehr verarbeitet wäre. Brunner.

Freyer, H., Über Fichtes Machiavelli-Aufsatz (Berichte der Sächsischen Akad. der Wissenschaften, Philos.-histor. Klasse 88, 1) gr. 8° (24 S.) Leipzig 1936, Hirzel. *M* 1.—. — Die Machiavelli-Schrift wird zu einem Schlüsselpunkt, von dem aus das Denksystem Fichtes aufgeschlossen werden kann. Fichte versuchte in seinem Königsberger Aufenthalt eine tatsächliche Wirkung auf den preußischen König auszuüben und ihn aus seiner Unentschlossenheit gegen Napoleon herauszureißen. Er spricht ein unbedingtes Ja zu Machiavellis Lehre, daß sich die Staaten im Verhältnis zueinander im Naturzustand befinden. Zeitereignisse und willensmäßiger Einsatz werden aber bei Fichte auch philosophisch produktiv, nämlich für seine Geschichtsphilosophie. Den Weg zur Vernunft kann die Menschheit nur mit Bewußtsein und Freiheit einschlagen, die Vorsehung zwingt nicht. Fichte hatte den Staat bisher immer nur als Rechtsordnung gesehen, höchstens als Kulturstaat, jetzt sieht er ihn als Geschehen, als Tat, als geschichtliche Entscheidung. Er begreift, daß die sittlichen Entschlüsse, auf die es in der Geschichte der Freiheit ankommt, nicht allgemeine moralische Entschlüsse, sondern politische Entschlüsse sind. Dadurch kommen die Sachgesetze des politischen Handelns in die Ethik hinein, und das ist der Sinn der Rezeption Machiavellis.
Schuster.

Gouhier, Henri, La jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme. II: Saint-Simon jusqu'à la Restauration (Bibliothèque d'histoire de la philosophie). gr. 8° (388 S.) Paris 1936, Vrin. *Fr* 36.—. — Der führende französische Philosophiegeschichtler G. ließ bereits 1931 eine „Vie d'Auguste Comte" erscheinen. Das führte ihn dazu, sich tiefer in die Problematik der Jugend Comtes und der Ausgestaltung des Positivismus einzuarbeiten. Die Ausbildung des Positivismus fällt nämlich in die sechs Jahre, die Comte in enger Lebensgemeinschaft mit Saint-Simon zubrachte, und zwar wird gemeiniglich von den Philosophiegeschichtlern behauptet, St.-Simon habe darauf entscheidenden Einfluß ausgeübt. Dies letztere wird nun für G. zum Problem. Deshalb mußte er zunächst feststellen, was Comte vor seinem Zusammentreffen mit St.-Simon bereits war (das geschah in dem

1. Bde., der 1933 mit dem Untertitel „Sous le signe de la liberté" erschien), um dann herauszuarbeiten, was St.-Simon war, bevor er Comte als Sekretär in sein Haus aufnahm: Diese Aufgabe soll der vorliegende 2. Bd. lösen. Ein abschließender 3. Bd. soll später den Abschnitt des gemeinsamen Zusammenlebens der beiden darstellen. G. kommt nun in diesem Bande zu dem überraschenden Ergebnis: bis 1813, d. h. bis zum Zusammentreffen St.-Simons mit Thierry und Comte gibt es noch kein System des „St.-Simonismus", sondern im Kopfe St.-Simons nur ein ungeordnetes Nebeneinander der Gedanken, eines d'Alembert, Condillac, Bonald usw. Die neuen Gedanken, die seit 1814 unter dem Namen eines St.-Simon erscheinen, sind also auf Rechnung seiner Sekretäre Thierry und Comte zu setzen. Der „Saint-Simonismus" ist also erst nach dem Tode St.-Simons von Enfantin und Bazard geschaffen und aus dem Bedürfnis nach einer Messiasgestalt heraus so bezeichnet worden. Von einem Einfluß St.-Simons auf den sich bildenden Positivismus kann also keine Rede sein. — Die Forschungsarbeit G.s, die zugleich eine gründliche Überholung der bisherigen St.-Simon-Biographien darstellt, bildet zweifelsohne eine Bereicherung der Geschichte des Positivismus. Hentrich.

Boosten, J. P., Taine et Renan et l'idée de Dieu. gr. 8° (250 S.) Maastricht 1936, Boosten u. Stols. — Die Gegenüberstellung der beiden einst einflußreichen Denker findet ihre innere Berechtigung in dem beiden gemeinsamen katholischen Milieu, dem sie entstammen und dem positivistischen Zeitgeist, von dem sie getragen wurden. Die eigentliche Tiefe des Glaubens hat keiner erfaßt, und so wandten sich beide von diesem ab. Taine fand, besonders unter dem Einfluß Spinozas und später Hegels, einen Ersatz in einem Naturpantheismus. Gott ist ihm das „axiome éternel", die oberste Formel, die jedem Existierenden innewohnt. Das gesamte Weltall ist die Entfaltung dieses obersten Gesetzes. Die Moral hat folgerichtig ihren tiefsten Sinn in der Unterwerfung des Menschen unter das All. Für Renan ist Gott die „Kategorie des Ideals" und fällt tatsächlich mit den Ideen des Wahren, Guten und Schönen zusammen. Er wird mit dem Fortschreiten des Bewußtseins in der Welt. Auch die Moral, deren oberstes Gesetz lautet, daß jeder der Stimme seines Gewissens folgen solle, beruht auf diesem Fortschreiten. Trotz dieser Verschiedenheit in den letzten Auffassungen über Gott und Mensch weisen die Lehren beider manche gemeinsame Züge auf. Beide erwarten das Heil der Menschheit von der Entwicklung der positiven Wissenschaften und lehnen daher jede gegenwärtige wissenschaftliche Metaphysik ab, von der Zukunft alles erwartend. Desgleichen verwerfen sie die äußeren Formen der Religionen, die nach ihnen nur für wahr gehaltene Dichtungen sind, und erheben dafür die innere Religion. In ihrer Begeisterung für die positiven Wissenschaften ziehen diese ein religiöses Gewand an, da sie dem Menschen das geistige Auge öffnen für das Göttliche. Für die Übernatürlichkeit des Christentums geht beiden jedwedes Verständnis ab. — Da B. nicht bloß die wissenschaftlichen Veröffentlichungen der beiden Männer ausgiebig benützt hat, sondern auch deren Privatkorrespondenz, so bilden die interessanten Ausführungen eine lehrreiche Darstellung religiöser Seelen- und Zeitgeschichte. Die geschilderte religiöse Entwicklung der beiden ist ja typisch für einen Großteil ihrer Zeitgenossen. Rast.

Lombardi, Fr., Kierkegaard (Pensatori Antichi e Moderni).

8° (322 S.) Firenze 1936, La Nuova Italia. *L* 14.—. — Das Werk hat die Absicht, das Leben und die Ideen von Kierkegaard dem italienischen Leserkreis zugänglich zu machen. In fünf Kapiteln werden Entwicklung und Lebensgang, die religiösen und philosophischen Gedanken und endlich der Lebensabschluß mit dem Angriff auf das Christentum dargestellt. Dabei werden die einzelnen Schriften in ihrer zeitlichen Reihenfolge analysiert. L., der bereits eine Studie über Feuerbach veröffentlicht hat, besitzt eine reiche Literaturkenntnis und seine Darstellung ist gut lesbar. Eine reiche Bibliographie leitet das Werk ein und eine Übersetzung ausgewählter Stellen aus Kierkegaard schließt es ab. Brunner.

Steinberg, A. S., Die Idee der Freiheit. Ein Dostojewski-Buch. 8° (159 S.) Luzern 1936, Vita Nova-Verlag. *M* 4.—; geb. *M* 4.80. — Zunächst sucht der Verf. zu zeigen, daß Dostojewski ein wirklicher Philosoph war. Dann wird sein System des konkreten Idealismus, seine Ideenlehre und die Dialektik der Freiheit, d. h. die gegensätzlichen Zustände, durch die der einzelne Mensch und die ganze Menschheit auf dem Wege zur wahren Freiheit hindurchgehen muß, dargestellt. Am besten scheint mir dabei die Ideenlehre behandelt worden zu sein; andere Teile sind stellenweise ziemlich schwer verständlich. — Die Einleitung leidet an einer großen Unklarheit der Begriffe. Daß Dostojewski ein großer Denker war, ist gewiß. Aber sein Denken vollzog sich im Künstlerischen. Kann man das Philosophie nennen; oder ist es nicht richtiger, daß eine Philosophie sich herauslesen läßt? Doch ist diese Frage nicht so wichtig. Dagegen bestätigten gerade die Ausführungen des Verf. wieder, wie sehr Dostojewski, wie ein großer Teil der damaligen russischen Denker und Schriftsteller, von dem späteren Schelling abhängig ist, obschon dieser nur einmal im Vorbeigehen erwähnt wird. Die Lehre von den seienden Möglichkeiten und dem seienden Nichtsein, von der Natur als einem vorgeistigen, auf Vergeistigung hingeordneten Wesen, von der Welt als Organismus, die Ideenlehre, Sein als Folge einer Entscheidung und manches andere stammt, vielleicht nur mittelbar, aus dieser Quelle. Deswegen wird die Größe von Dostojewski doch eher in seiner fast unheimlichen Kenntnis der menschlichen Tiefen und Abgründe und in seiner gewaltigen Darstellungskunst zu suchen sein. Brunner.

Höfer, J., Vom Leben zur Wahrheit. Katholische Besinnung an der Lebensanschauung W. Diltheys. gr. 8° (XII u. 342 S.) Freiburg 1936, Herder. *M* 7.—; geb. *M* 8.60. — Zuerst wird die Lebenshaltung Diltheys in sehr ausführlicher Weise aus seinen Werken herausgearbeitet, um dann die Hauptfrage zu stellen: Warum mußte ein so umfassender und alle Wirklichkeit anerkennender Geist an der großen geschichtlichen Wirklichkeit der katholischen Kirche vorbeigehen? Die Beantwortung dieser Frage gestattet Schlüsse auf die heutige geistige Haltung und die Notwendigkeiten, die sich vor allem für den Priester und Seelsorger, aber auch für den katholischen Menschen überhaupt daraus ergeben. In seiner Absicht wie auch der Durchführung berührt das Werk sehr angenehm. Nicht in Polemik, sondern durch Verstehen sucht es den geistigen Schwierigkeiten auf den Grund zu kommen und so zu ihrer Überwindung beizutragen. In Anbetracht der Länge des ersten Teiles ist der zweite etwas zu knapp geraten. Das philosophische Verdienst von Dilthey kommt doch wohl nicht genügend zur Geltung wie auch nicht der philosophische Grund seiner Hal-

tung: wie in früheren Systemen die Haltung und Methode des Naturwissenschaftlers, so ist bei Dilthey die des Geisteswissenschaftlers zur philosophischen Methode und Haltung, ja zur Lebenshaltung verabsolutiert (vgl. A. Brunner, Die Grundfragen der Philosophie; Freiburg 1933; Teil IV, bes. 163 f.). Es ist kein Zweifel, daß für eine Philosophie der Kultur und der Geisteswissenschaften bei Dilthey auch viel Positives zu holen ist; und nur wenn die scholastische Philosophie das Problem sachgemäß bewältigt, wird auch eine innere philosophische Überwindung des Dilthey'schen Standpunktes, der aus einem wirklichen philosophischen Anliegen, wenn auch in irrtümlicher Anwendung, entsprang, gelingen. — Die ausführlichen Verzeichnisse machen den reichen Inhalt des Buches noch besser verwendbar. Brunner.

Steinbüchel, Th., Der Umbruch des Denkens. 8° (182 S.) Regensburg 1936, Pustet. *M* 3.80; geb. *M* 4.80. — Der Titel meint den „Umbruch des Denkens" von einem unverbindlichen „Idealismus" abstrakter Wesenheiten und unpersönlicher Werte zu einer Existenzphilosophie, die um die entscheidenden Fragen des menschlichen Daseins ringt. St. verdeutlicht diesen Umbruch an den Schriften F. Ebners († 1931). Im Mittelpunkt des Denkens Ebners steht die menschliche „Existenz", die in der Beziehung zum Du, letztlich zum Du Gottes, gründet. Nur in der Ich-Du-Beziehung kommt der Mensch zur Vollendung seines Wesens, namentlich zur sittlichen Vollendung. Wort und Liebe erschließen und erfüllen die Existenz. — Das Buch ist ein wertvoller Beitrag zum Verständnis der Zeit und kann gerade auch einem Vertreter der scholastischen Philosophie viel zu denken geben. Ebner scheint freilich die scholastische Philosophie nicht gekannt zu haben, und so gehen wohl manche seiner Formulierungen, wie auch St. bemerkt (105 f., 111 f.), in der Ablehnung rationalen Denkens weiter, als er selbst eigentlich beabsichtigt. Gewiß treffen seine Vorwürfe die scholastische Philosophie nicht, wenn diese ihrem innersten Wesen treu bleibt. Aber kann man dies von der neuscholastischen Philosophie, wie sie tatsächlich besteht, in allem sagen? Oder ist sie nicht doch vielfach noch allzusehr eine Philosophie des bloßen „Es", fehlt es ihr nicht oft an der rechten Lebensverbundenheit? Wir wollen wahrhaftig nicht einem Irrationalismus willkürlicher „Vorentscheidungen" das Wort reden. Aber hier liegen doch ernste Probleme, deren Beachtung für die Geltung der scholastischen Philosophie in unserer Zeit vielleicht entscheidend ist. de Vries.

2. Literar- und Ideengeschichte der Scholastik.

Meersseman, G., Laurentii Pignon Catalogi et Chronica. Accedunt Catalogi Stamsensis et Upsalensis Scriptorum O. P. (Monumenta ordinis fratrum praedicatorum historica 18). 8° (XXII u. 135 S.) Rom 1936, ad S. Sabinae. — Endlich der Schriftstellerkatalog der Dominikaner nebst den Verzeichnissen der Heiligen, Bischöfe und Ordensgeneräle, den man seit Jahrzehnten erwartet hatte, der aber wegen der Schwierigkeit, die in der einzigen Hs (Cod. 14582 der Pariser Nationalbibl.) lag, nicht erschien, während andere dritter Wertordnung veröffentlicht wurden. Man muß M. für das Wagnis und für die aufgewandte Mühe aufrichtig dankbar sein, nicht minder für die Neuherausgabe des Stamser Katalogs und für das Verzeichnis von Upsala. Der Anhang ent-

hält nach Bernard Guidonis das Verzeichnis der Provinzialprioren von Francia bis Herveus; ein anderes geht bis 1412, ein drittes der „Urbanistae" von 1379 bis 1405, ein Verzeichnis der Provinzialkapitel von Francia bis 1412, eine Zusammenstellung der Kapitel und Provinziäle der gleichen Provinz von 1413 bis 1515, alles Dinge, die für den Ordenshistoriker, Kirchengeschichtler und Erforscher der Scholastik von größtem Nutzen sind. Leider fehlt ein Neudruck der Pariser Magistri. Das ArchLitKGMA fängt an, seltener zu werden. In der Einleitung steht das Notwendige zur Einführung. Die Scheidung in tabula antiquior et recentior ist mir noch nicht ganz klar. In der recentior sind mehrere Auktoren des 13. Jahrh.: z. B. Vinzenz von Beauvais, Moerbeke, Cantimpré, Pungens Asinum, Bombolongus. Pelster.

Bonmann, O., Ein franziskanischer Literaturkatalog des XV. Jahrhunderts: FranzStud 23 (1936) 113—149. — Der Franziskanerorden besitzt keine mittelalterlichen Literaturkataloge, die dem Stamser-Katalog oder dem Verzeichnis des Pignon gleichwertig sind. Es ist daher jeder neue, wenn auch weniger bedeutende Fund zu begrüßen. B. stellt in sorgfältiger Untersuchung die bisher bekannten Kataloge des Bartholomaeus von Pisa, Ceva, (Trithemius) und einen englischen Katalog, dessen Reste durch Leland erhalten sind, zusammen, veröffentlicht einen aus der Zeit um 1450 stammenden Katalog aus Cod. I 111 des Würzburger Franziskanerklosters, den ein Nikolaus von Ulm geschrieben hat, und ebenso die Reste des englischen Katalogs. Jede Nummer ist genau kommentiert. Solche Kataloge sind besonders für die Kenntnis der zeitgenössischen Auktoren von Wert. Leider gehören in unserem Fall nur wenige Auktoren dem 15. Jahrh. an und über sie wie Marquard von Lindau, der besonderes Interesse erweckt, ist nicht allzuviel gesagt. Von anderen wie Scotus, Mediavilla sind Schriftkommentare erwähnt, die aber sonst nicht bekannt sind. Bei Johannes von Erfurt, der übrigens mit dem dominus Johannes de Herfordia in Bologna 1285 nicht identisch sein kann, wie Doelle annahm, wäre der Sentenzenkommentar z. B. in Cod. Leipzig 558, 556, 557 oder in Cod. A. 8. 815 der Nationalbibl. Florenz einmal zu untersuchen. Er hängt stark von Pecham und Bonaventura ab (vgl. ZKathTh 48 [1924] 514). Im englischen Katalog ist die alte Angabe von Little über Wilhelm von Nottingham (ca. 1251) in: nach 1300 zu berichtigen; bei Nikolaus Ockam und Berwick hätten die neueren Angaben von Little (Oxford Theology and Theologians, Oxford 1934, 74, 88 f.) angeführt werden können. Den Katalog des Ceva kannte Ehrle sehr gut; nur hatte er ihn bei Abfassung der Schrift über die Ehrentitel nicht zur Hand. Pelster.

Chenu, M. D., Grammaire et théologie aux XII^e et XIII^e siècles: ArchHistDoctrLittérMA (1936) 5—28. — Diese sorgfältig geführte Untersuchung über das Verhältnis der spekulativen Grammatik zur Dialektik und Theologie ist von prinzipieller Bedeutung. Wie im heutigen Betrieb der Philosophie die Dialektik stark in den Hintergrund getreten ist, was nicht nur von Philosophen, sondern auch von Historikern der Geisteswissenschaften als empfindlicher Nachteil beklagt wird, so hat man die Sprachphilosophie völlig den Philologen überlassen, die ihrerseits oft zu wenig Fühlung mit der Dialektik besitzen. Ch. zeigt nun an zwei typischen Beispielen, wie die spekulative Grammatik des 12. und 13. Jahrhunderts Einfluß auf die Formulierung und Lösung theologischer Probleme ausgeübt hat. Der erste Satz der „Nominales"

in der Grammatik, als deren Vater Ch. Bernhard von Chartres nachweist: ‚Eine Aussage, die einmal wahr ist, ist immer wahr', dringt in die Lehre von der Erkenntnis Gottes und von der Erfassung der Offenbarungswahrheiten ein, bis er schließlich durch Berücksichtigung der verschiedenen Zeit richtig erklärt wird. Der zweite Satz: ‚Das Nomen bezeichnet die Substanz zugleich mit ihrer Qualität' führt zur Unterscheidung zwischen „suppositum" und „significatum" und findet zugleich mit dem „cadere a forma" in der Lehre von den göttlichen Namen vielfach Anwendung. Zu dem ersten Problem und zu manchen anderen wie z. B. der Lehre von den Connotata finden sich interessante Erörterungen in der Polemik Roger Bacons gegen Richard Rufus und andere Philosophen und Theologen im Compendium studii theologiae. Pelster.

Chenu, M. D., Un essai de méthode théologique au XII^e siècle: RevScPhTh 24 (1935) 258—267. — Ch. zeigt am Beispiel des Gilbert de la Porrée und der Regulae des Alanus von Lille, wie die Theologie des 12. Jahrhunderts sich allmählich die anderen Wissenschaften dienstbar machte. Abaelard hat auf genaue, dialektische Umgrenzung der Begriffe und Aussagen gedrängt. Nach ihm greifen Gilbert und später Alanus die an der Mathematik ausgebildete Axiomtechnik von De hebdomadibus des Boethius auf und führen sie in den inneren Aufbau der Theologie ein, ein kühnes Unterfangen, das notwendig zu Zusammenstößen führen mußte, solange die besondere Lage der Theologie im Kreis der übrigen Wissenschaften und die Eigenart ihrer Prinzipien nicht völlig geklärt war. Das geschah erst im 13. Jahrhundert. Pelster.

Landgraf, A., Petri Abaelardi expositionis in epistolam ad Romanos abbreviatio. gr. 8° (45 S.) Leopoli 1936. Sonderdruck aus: Bohoslovia 13 (1935) 1—5; 89—111; 197—212. — In Cod. lat. 1116 fol. 80—84^v der Pariser Arsenalbibl. fand L. einen Römerkommentar, der teilweise wörtlich mit dem Werke Abaelards übereinstimmt und sich als ein kürzender Auszug aus ihm erwies. Das Incipit lautet: Quamdiu homo intus Deum sibi loquentem audire potuit. Er reicht bis Kap. 6, 13 des Römerbriefes: ‚Arma iustitiae' id est instrumenta quibus Deus ad iusta opera utitur. Es sind aber auch wesentliche Unterschiede von Abaelard zu erkennen. Von anderen Werken ist Hugo von St. Viktor, De sacramentis benutzt. Also haben wir sicher kein Werk Abaelards selbst vor uns. Die Abbreviatio erweitert so unsere Kenntnis seines Einflusses, wenn auch inhaltlich keine neuen Lehren geboten werden. L. gibt eine vollständige Edition. Leider fehlt ein wenigstens kurzes Sachverzeichnis, das bei der Vielheit der unsystematisch im Kommentar behandelten Fragen für die praktische Auswertung sehr nützlich wäre und auch einem längeren Sonderdruck angehängt werden könnte. Weisweiler.

Ostlender, H., Die Sentenzenbücher der Schule Abaelards: TheolQuart 117 (1936) 208—252. — Die klar ausgeführte Arbeit führt zu genauerer Feststellung des Liber Sententiarum der Abaelardschule. Zunächst stellt O. die Abhängigkeit der einzelnen bisher bekannten Sentenzenbücher von den durch ihn jüngst aufgezeigten verschiedenen Redaktionen der Theologia Scholarium fest. Es zeigt sich, daß keines von ihnen mehr die fünfte Redaktion benutzt hat, wie auch keine Abhängigkeit von der Theol. Summi boni und Theol. christiana aufgezeigt werden kann. Einige Unklarheiten bleiben bestehen, da sich nicht alle Sentenzenbücher in die bisher

bekannten Redaktionen glatt einordnen lassen. Hier wird die weitere Forschung sehen müssen, ob noch mehr Bearbeitungen der Theol. Scholarium anzunehmen sind, oder Zusätze späterer Redaktionen teilweise an den Rand früherer nachgetragen wurden. Das erscheint jedenfalls, wie es z. B. die Überlieferung der Summa Sententiarum, der Paulinen usw. zeigt, in der Zeit nichts auffallendes. — Der Hauptteil der Arbeit O.s bemüht sich um die nähere Feststellung des Liber Sententiarum, nachdem noch vorher kurz die Abhängigkeit Omnebenes von Roland auch an Hand der Zitierart dargetan ist (222 f.). Tatsache des Liber Sententiarum und seine Verfasserschaft von einem Abaelardschüler sind heute unbestritten. Die Hinweise und Belege O.s zeigen darüber hinaus bereits einen ersten Blick in den wahrscheinlichen Aufbau, wie ihn ein Vergleich mit den übrigen von ihm abhängigen Sentenzenbüchern tun läßt. Er muß ebenfalls wie diese die ursprüngliche Dreiteilung Fides, Caritas, Sacramentum umgestellt und die Caritas am Ende behandelt haben. Quelle für ihn war neben dem Römerkommentar Abaelards dessen Ethik und vor allem die Theol. Scholarium. Terminus ad quem ist die Abfassungszeit der Gegenschrift Wilhelms von St. Thierry (1138—1139); terminus a quo die Verfasserzeit der genannten Werke Abaelards (1125—1138). Benutzt sind ferner wohl auch Abaelards Vorlesungen, worüber freilich letzte Sicherheit erst das Auffinden des Buches selber geben kann. Für den Inhalt des Lib. Sent. möchte O. folgende „generelle" Prinzipien aufstellen: „Alle Fragen und Sätze, die sich wenigstens in zweien der Sentenzenbücher finden, gehören, soweit sie nicht auf die Theologia als Quelle zurückführbar sind, der gemeinsamen Quelle des Lib. Sent. an" (241). O. nimmt davon selber schon Omnebene aus, der ja von Roland abhängt, ebenso die Stellen der Sententiae Hermanni in den Sententiae Parisienses, die ebenfalls unmittelbar von einander abhängig sind. In dem vorgelegten Prinzip dürfte aber auch so wohl noch die Möglichkeit einer größeren Fehlerquelle liegen, da die Verfasser der Sentenzenbücher z. T. Abaelardschüler waren, wie O. an anderer Stelle zugibt (250). Also kann die Ähnlichkeit auch aus den Vorlesungen kommen, wenigstens wenn nicht mehrere Sentenzenbücher mehr oder weniger wörtlich übereinstimmen. Daher ist hier Vorsicht geboten. Die interessante Arbeit wird wohl dazu beitragen, nun nicht für alle Schwierigkeiten im verlorenen Lib. Sent. alles Heil zu suchen, sondern, wie es hier geschieht, von Fall zu Fall zu untersuchen, was ihm zugeschrieben werden darf und was nicht.

Weisweiler.

Meditationes Guigonis Prioris Cartusiae. Le recueil des Pensées du B. Guigue. Édition par A. Wilmart, O. S. B. (Études de Phil. méd. 22). gr. 8° (292 S.) Paris 1936, Vrin. *Fr* 32.—. — Die 476 „Meditationes" Guigos, des Gesetzgebers der Kartause und des Freundes des hl. Bernhard, sind kurze, sentenzenartige, gedankentiefe Sprüche voll überraschender Menschenkenntnis und Lebensweisheit. Durch W. haben sie in mühsamer philologischer Kleinarbeit eine vorzügliche Wiedergabe erfahren. Der große Gedankenreichtum tritt besonders in der nach dem Inhalte alphabetisch geordneten französischen Übersetzung, die beigegeben ist, hervor. Wertvolle Prälegomena und das alphabetische lateinische und französische Verzeichnis aller vorkommenden Worte erhöht den Wert der vorzüglichen Edition und erleichtert das Studium der Meditationes. Richstätter.

Landgraf, A., Der Magister Petrus episcopus: RechTheolAncMéd 8 (1936) 198—203. — Angeregt durch eine Bemerkung von Fr. Pelster (HistJb 54 [1934] 225) untersucht L. die Abkürzung mag. p. ep. Er findet, daß sie öfter in einem Zusammenhang steht, der eindeutig auf den Lombarden schließen läßt. Gut wird das aus dem Bruchstück des Paulinenkommentars in Bamberg, Can. 17 belegt. Außerdem steht fest, daß er in der Sentenzenglosse zum 4. Buch in Bamberg, Patr. 128 einfachhin episcopus genannt wird. Nicht wahrscheinlich erscheint eine ähnliche Auflösung von Consilium m[agistri] episcopi Parisiensis für den Lombarden in der Summe Roberts von Courçon. Könnte es nicht Mauritius heißen? Jedenfalls hat L. selbst in seiner Arbeit: Some Unknown Writings of the Early Scholastic Period (NewSchol 4 [1930] 18) aus Brügge, Bibl. de la ville, Cod. lat. 220, fol. 130^{v} eine Stelle zitiert, in der die gleiche Ansicht mit denselben Worten von Gottfried von Poitiers dem Mauritius ausdrücklich und ohne Abkürzung des Namens zugeschrieben wird: Consilium Mauritii Parisiensis episcopi. Daher hat L. mit Recht nur die ersteren Texte als eindeutig angesehen. Man wird also weiter im einzelnen Fall zu prüfen haben, wer unter dem Episcopus verstanden ist. — Ich möchte diese Gelegenheit benutzen, um auf einen weiteren Text des Mauritius von Sully hinzuweisen, der sich in Clm 9546 bei der anderweitig näher zu analysierenden Quästionensammlung findet, die dort auf die vor einiger Zeit von mir entdeckte neue Überlieferung der Summe des Praepositinus (vgl. H. Weisweiler, Die Wirksamkeit der Sakramente bei Hugo von St. Viktor, 148) folgt. Hier heißt es fol. 192^{v} zur Frage, ob jemand, der unwissentlich seine Schwester heiratete, wenn die Kirche aus Mangel an Beweisen die Trennung untersagt, bei ihr bleiben kann: In tali casu dixit magister Mauritius melius esse isti sub ecclesie coactione cohabitationem sororis tolerare quam a consortio ipsius ecclesie sequestrari, ita tamen ut pro peccatis suis in gemitu et in luctu conversetur cum illa, quamdiu vixerint, quousque deus per misericordiam suam eum dignetur absolvere. In der Münchener Hs steht ferner der Text des Mauritius über die Verdienste, den L. aus Cod. Harley 1855 veröffentlichte (Some Unknown ... 19 f.). Die bekannte Münchener Sakramentensumme des Clm 22233 nennt Mauritius an zwei Stellen (fol. 36; 88^{v}) in praktischen Fragen. Weisweiler.

Grabmann, M., Le „Breviloquium sententiarum artis theologicae" du Chanoine Odalric de Verdun: RechThéolAncMéd 8 (1936) 296—299). — Gr. fand in der Kantonalbibliothek zu Luzern in Cod. P. misc. 37 vom Ende des 12. Jahrhunderts eine oft recht wörtliche Abkürzung der Sentenzen des Lombarden von der Hand Odalrichs. Der Name ist mit Titel in der Hs überliefert. Das Incipit lautet fol. 1: Liber artis rhetorice testatur omnis narrationis tres esse laudes. Der Kommentar beginnt fol. 1^{v}: Quoniam novi ac veteris testamenti disciplina sive scientia precipue circa res vel signa versatur, ut ait Augustinus ... Die einzelnen Bücher sind ebenfalls durch kurze, wenigstens teilweise originelle Prologe eingeleitet. Grabmann teilt sie mit und da sie zur Verifizierung anderer Hss dienen können, seien sie auch hier kurz angedeutet: Quod agendum est de creatura (2. Buch); Nunc jam, que ad verbi incarnati (3. Buch); Supra satis de pressura (4. Buch).
Weisweiler.

Weisweiler, H., Théologiens de l'entourage d'Hugues de Saint-Cher: RechThéolAncMéd 8 (1936) 389—407. — Zwei Werke

werden hier in den Kreis Hugos von St. Cher eingeordnet. Zunächst wird von der berühmten Sentenzenabbreviation, der Filia magistri, gezeigt, daß sie nicht Hugo selbst angehören kann. Dieser wird nämlich in ihr nicht weniger als an sechs Stellen namentlich zitiert. W. benutzt diese Zitate, um sogleich die Methode des Abbreviators zu beleuchten. Es zeigt sich, daß er neben Hugos Sentenzenkommentar, der auch an vielen anderen Stellen anonym benutzt ist und der die Hauptquelle bildet, die Summa aurea Wilhelms von Auxerre heranzog. Für die Zugehörigkeit der Interlinearglossen zu den größeren Glossen der Abbreviation ist von Wichtigkeit, daß auch sie in der gleichen Art gearbeitet sind. Als Abfassungszeit stellt W. 1230—1250 fest. Im 2. Teil des Artikels wird die Summe der Baseler Universitätsbibl. B IX 18, auf die jüngst Grabmann hinwies (vgl. RechThéolAncMéd 7 [1935] 73—81), ebenfalls als ein Werk aus der Einflußsphäre Hugos von St. Cher erwiesen, dessen Sentenzenkommentar auch hier neben der Filia magistri und der Summa aurea wesentliche Quelle ist. Die Baseler Summa wird um 1250 entstanden sein. Die Untersuchungen, die zur Aufstellung der Quellen der beiden beschriebenen Werke notwendig waren, bieten als Nebenresultat einen neuen Einblick in die enge und weitgehende Abhängigkeit Hugos von St. Cher und Wilhelm von Auxerre; zugleich aber zeigen sie auf der anderen Seite die systematischen Fortschritte Hugos. So wird mit dem Einreihen neuer Werke in den Kreis Hugos seine Bedeutung, die durch die bald nach ihm einsetzende große Zeit eines Albert und Thomas verdunkelt war, deutlicher. Ist doch z. B. die Filia magistri in vielen Hss bis in das 15. Jahrhundert hinein verbreitet geblieben. Dafür werden weitere Hss benannt. Weisweiler.

Engelhart, G., Adam de Puteorumvilla. Un maître proche d'Odon Rigaud. La psychologie de la foi: RechThAncMéd 8 (1936) 61—78. — E. gibt einen Überblick über die Lehre vom Glaubensakt und Glaubenshabitus des Pariser Theologen Adam de Puteorumvilla (um 1250), den M. D. Chenu in Cod. 15652 der Pariser Nationalbibl. neu entdeckt hat. Sie kann als ein Typ der Pariser Anschauungen um 1250 gelten. Der Titel Psychologie de la foi, der Mode zu werden droht, legt den Wunsch nach einer festumrissenen Definition nahe. Behandelt wird nur, was man früher schlicht Lehre vom Glauben nannte. Einiges zur literarhistorischen Seite. Adam soll eng von Odo Rigaldi abhängen. Das wird richtig sein. Da aber die Abhängigkeitsverhältnisse in dieser Zeit oft recht verwickelt sind, so sähe man gern einen genauen Beweis. Die Bemerkung S. 65 genügt allein noch nicht. Der Verfasser des dritten Teiles der Summa Ps.-Alexanders soll Rigaldi benutzt haben. Nun dürfte aber die unvollendete Christologie dieses Teiles sicher Rupella zum Verfasser haben, also einen Vorgänger Rigaldis. Der zweite ebenfalls unvollendete Teil hängt zum mindesten stark von ihm ab. Ob er auch von ihm redigiert und vor allem, ob er von ihm an diese Stelle gesetzt wurde, ist wohl noch zweifelhaft; denn die Einleitung (Q. 26), die mit dem Anfang der Traktate De articulis fidei und De viciis große Ähnlichkeit hat, widerspricht der Einleitung Tota christianae fidei des 3. Buches und in etwa auch jener des 4. Buches. Rigaldi dürfte eher Quästionen, die später in die Summa eingingen, oder vielleicht auch Teile der Summa selbst benutzt haben. Hoffentlich kann E. die Teile der Hs, die der „Summa

Alexandri" entnommen sein sollen, bald veröffentlichen. Falls sie nicht aus Quästionen stammen und der Titel später hinzugefügt ist — an all das muß man denken —, wären sie wohl das älteste Zeugnis für Veröffentlichung von Teilen der Summa um 1250. Da Rupella wesentlichen Anteil an Aufstellung des Rahmens und Ausstattung des Innern der Summa genommen hat, so wäre dies möglich. Sehr interessant ist eine andere Beobachtung E.s. Adam zitiert f. 68^{vb} den Liber de intelligentiis, der nach Hss des 15. Jahrh. von Adam Pulchrae mulieris verfaßt sein soll, als Libellus Adae de Puch' vill', das in Putheorumvilla aufgelöst werden kann. Ist unser Adam der Verfasser, wie E. vermutet? Der Übergang eines Puch' vil' in Pulchrae mul' bietet palaeographisch keine ernsten Schwierigkeiten. Aber die Selbstzitation? Hat der Schreiber für in libello meo den Namen eingesetzt, wie E. vermutet? Man müßte auch durch Vergleich des Inhalts noch endgültig bestimmen, ob der Adam des dritten Buches mit Adam de Puteorumvilla identisch ist. Pelster.

Thomas von Aquin, Über das Sein und das Wesen. Deutsch-lateinische Ausgabe. Übersetzt und erklärt von R. Allers. 8° (166 S.) Wien 1936, J. Hegner. *M* 5.50. — Eine wohl gelungene Übertragung mit vielen aus einer eindringenden Thomaskenntnis und der reichhaltigen Thomasforschung geschöpften Anmerkungen, die das Verständnis des Textes erleichtern und in die thomistische Gedankenwelt einführen. Eine als Nachwort beigefügte Abhandlung legt den Inhalt des Traktats in seinen Grundzügen dar und zeigt zugleich die Gegenwartsbedeutung der thomistischen Philosophie. Gerade heute, wo ontologisches Fragen und Denken ein großes Interesse findet, hat die Schrift eine Aufgabe. Nink.

Franceschini, E., S. Tomaso e l'Etica Nicomachea: RivFil-Neoscol 28 (1936) 313—328. — Moerbeke hatte, wie schon mehrfach betont wurde, seine Übersetzungsmethode an Grosseteste gebildet. Es war aber nicht gelungen, eine Überarbeitung der Ethica Nicomachea Grossetestes durch ihn festzustellen. Nunmehr hat Fr., der eine Neuausgabe der Ethikübersetzung vorbereitet, gefunden, daß Moerbeke etwa in der Zeit um 1260 eine leichte Überarbeitung nach einer oder mehreren griechischen Hss vorgenommen hat, die zur Klasse des Marcianus 213 und Riccardianus 46 gehören, und daß Thomas in seinem Kommentar diese Redaktion benutzte. Es ist zwar mißlich, daß Fr. für Moerbeke in der Hauptsache nur den Text der Piana und eine Pariser Ausgabe gebraucht hat, da zumal durch Keeler das Vertrauen in die alten Ausgaben, sobald es auf Kleinigkeiten ankommt, stark erschüttert ist. So mögen manche Beweisstellen noch zweifelhaft scheinen. Es bleibt aber genug übrig für den Beweis, daß zwei leicht verschiedene Redaktionen vorliegen, die auf verschiedene griechische Vorlagen zurückgehen. Für Moerbeke als Redaktor sprechen außer den zeitlichen Umständen auch einige Korrekturen z. B. die Übersetzung von ὅλως durch universaliter (Grosseteste: omnino), von περί durch circa (G.: de), von οἷον durch velut, das M. neben dem puta des Gr. gebraucht, von ὥστε durch quare (G.: autem). Auch diese Proben Fr.s lassen erkennen, wie sehr M. in seiner Wahl bestimmter lateinischer Wörter für bestimmte griechische von Grosseteste abhängt. Pelster.

Péghaire, J., C. S. Sp., Intellectus et Ratio selon S. Thomas d'Aquin (Publications de l'Institut d'études médiévales d'Ot-

tawa 6). gr. 8° (320 S.) Paris 1936, Vrin. *Fr* 32.—. — Es ist sehr zu begrüßen, daß P. der thomistischen Unterscheidung von intellectus und ratio diese eingehende und sorgfältige Einzeluntersuchung widmet. Ist doch diese oft vernachlässigte Lehre von entscheidender Bedeutung für die Abgrenzung der thomistischen Erkenntnislehre einerseits gegen einen Intuitionismus, der den menschlichen Verstand auf die Stufe eines reinen intellectus erheben möchte, anderseits gegen die Herabwürdigung des menschlichen Denkens (z. B. im Positivismus), die den Verstand als bloße, entwurzelte „Ratio" nur mehr sinnliche Gegebenheiten formalisieren und berechnen läßt. P. zeigt diesen Irrtümern gegenüber, wie nach Thomas das menschliche Denken als „rationales", „diskursives", zwar auf wesentlich niedrigerer Stufe steht als das Erkennen des reinen Geistes, wie es aber doch in der schlichten Einsicht eines, wenn auch in seinem Umkreis recht beschränkten, „Intellectus" verwurzelt ist. Der intellectus betätigt sich im Menschen besonders in der unmittelbaren Erfassung der Wesenheiten (quidditates) und der ersten Prinzipien, sodann in der Selbsterkenntnis des Bewußtseins und, in innigstem Zusammenwirken mit dem Sinn, in der Erfassung des materiellen Einzelnen, in der er dem Ideal „intuitiver" Erkenntnis am nächsten kommt. — Die Hauptstärke des Buches liegt in der sorgfältigen Textanalyse und der Untersuchung der geschichtlichen Abhängigkeiten; hier zeigt sich, wie die verschiedensten Einflüsse (Ps.-Dionysius, Augustinus, Aristoteles, die Araber usw.) auf das Zustandekommen der thomistischen Synthese eingewirkt haben, wie in ihr aber all diese Gedanken im Geist des Aristotelismus zu einer innern Einheit verbunden sind. Anderseits bedeutet die Beschränkung auf die textanalytische Methode auch die Grenze des Buches; philosophische Interpretation im vollen Sinn müßte im Hinblick auf die Sachen selbst, die Thomas vor Augen hatte, geschehen und so zu einem Nachvollzug der philosophischen Einsichten führen. So vermißt man etwa eine Ableitung der innern Notwendigkeit, warum sich aus der Abhängigkeit von den Sinnen die diskursive Eigenart unseres Denkens ergibt. Ein tieferes Erfassen dieser Zusammenhänge würde wohl auch die Behauptung vom „analytischen" Charakter der Prinzipien (200) unmöglich machen. Vgl. hierzu den Beitrag von J. B. Lotz in diesem Heft. de Vries.

Rogeri Baconi Questiones supra Librum de causis. Edidit R. Steele collab. F. M. Delorme, O. F. M. Accedit Liber de causis a R. Steele denuo recognitus (Opera hactenus inedita Rogeri Baconis 12). 8° (195 S.) Oxford 1935, Clarendon Press. *Sh* 17.6. — Der verdiente Herausgeber der Werke Roger Bacons veröffentlicht die aus Pariser Vorlesungen stammende und in Form von Fragen abgefaßte Erklärung zu De causis. Da auch die Quästionen zur Naturphilosophie und zur Metaphysik herausgegeben sind, so ist es jetzt möglich, sich sowohl über den Stand der Aristoteleserklärung in Paris um 1250 als auch über die Ansichten des jungen Bacon ein Urteil zu bilden, was für die Geschichte der Philosophie von hoher Bedeutung ist. Die Ausgabe selbst ist mit der gewohnten Sorgfalt gemacht und erscheint in tadellosem Druck. Ich bedaure allerdings, daß die Aristoteleszitate für gewöhnlich nicht verifiziert sind, was gerade für diese Zeit von Bedeutung wäre. Da die Übersetzung Bardenhewers in seiner ähnlich wie Jourdains Traductions latines nie veraltenden Arbeit über den Liber De causis

selten geworden ist, so war eine Neuausgabe angezeigt. St. hat als Grundlage zwei Hss des Britischen Museums genommen; denn Bardenhewer habe sich auf zwei deutsche Hss gestützt, die gewöhnlich weniger zuverlässig seien. Solche allgemeine Regeln sind gefährlich. Clm 162 ist eine sehr sorgfältig geschriebene Pariser Hs, wie ich aus eigener Anschauung sagen kann. Bei Clm 527 ist dasselbe in diesem Teil wegen der Zusammensetzung sehr leicht möglich. Es ist zu verwundern, daß St. die höchstwahrscheinlich älteste Handschrift der Übersetzung von De causis, die Metaphysica Avendauth, in dem ihm wohlbekannnten Cod. Seld. supra 24 für die Ausgabe nicht benutzt hat. Er wäre dann Bardenhewer in seinem Urteil über den Verfasser und über die Aussagen Alberts, die allerdings einzelne Unrichtigkeiten enthalten, wohl nicht ohne weiteres gefolgt (vgl. PhJb 46 [1933] 458—463). Ebenso hätte eine Wiederholung der nicht möglichen Datierungen Mandonnets (XXI) vermieden werden können, dessen Ausführungen über einen Konflikt zwischen Albert und Roger in Paris St. mit Recht ablehnt. Pelster.

Rogeri Baconi, Questiones supra libros octo Physicorum Aristotelis. Edidit F. M. Delorme, O. F. M. collab. R. Steele (Opera hactenus inedita Rogeri Baconi 13). 8° (XXXIX u. 439 S.) Oxford 1935, Clarendon Press. — Mit diesen Quästionen zur Physik kommt die Ausgabe der Werke Roger Bacons, soweit sie in der einzigen Hs 406 Amiens enthalten sind, zum glücklichen Abschluß. Die große Bedeutung ist dadurch gegeben, daß es sich um einen der ersten größeren Kommentare zur Physik (um 1250) handelt und daß der Verfasser ein Bacon ist. Für das Studium der physikalischen und zum Teil auch philosophischen Theorien jener Zeit wird sie unerläßlich sein. In der Einleitung ist unter anderem eine wichtige Übersicht über die zeitliche Anordnung der Kommentare gegeben, die Roger als Magister artium zu Paris verfaßte. Die Herstellung des Textes bot insofern manche Schwierigkeit, als D. mit nur einer, teilweise wenig guten Hs auskommen mußte. Recht empfindlich ist der Mangel jeder sachlichen Anmerkung und der Verifizierung der meisten Zitate. Nach welchem Prinzip hier die Auswahl getroffen wurde, ist mir dunkel geblieben. Der Text ist da, möge das Studium bald folgen. Pelster.

Doucet, V., Les neuf Quodlibets de Raymond Rigauld, d'après le ms Padoue Anton. 426: France Franc 19 (1936) 226—239. — Der Franziskaner Raymund scheint mit seinem literarischen Nachlaß wenig Glück zu haben. In Cod. 182 Assisi sollte das dritte und vierte Buch seines Sentenzenkommentars sein. Ich konnte nachweisen, daß nicht Raymund, sondern Odo Rigaldi der Verfasser war (Greg 12 [1931] 428). Vor kurzem veröffentlichte F. Delorme (Quodlibets et Questions disputées de Raymond Rigaut: Aus der Geisteswelt des MA II, 826—838) nach Cod. 98 Todi das Verzeichnis der Fragen von 9 Quodlibeta, deren Titel zeitgeschichtliches Interesse haben. Es ist wiederabgedruckt bei P. Glorieux, La Littérature Quodlibétique II 240—251. Nun kommt D., der die 9 Quodlibeta auch in Cod. 426 Padua (S. Antonio) identifiziert hat, wo sie einem Jacobus zugeteilt werden, und bringt nicht zu verachtende Gründe dafür, daß der Verfasser der Pariser Lehrer Jacobus de Carceto ist. Er legt nahe, daß ein Principium, das Delorme als Einleitung der Quodlibeta angesehen hatte, die Einleitung Jakobs zu seinem Sentenzenkommentar war,

der dann von Vitalis a Furno reichlich benutzt wurde. Dieses verirrte Principium zugleich mit der Zuteilung des Cod. 426 Padua führte ihn auf Jacobus de Carceto. Da Zitationen bei Petrus de Aquila und Wilhelm von Alnwick nicht zum Ziele führten, bleibt vielleicht die Möglichkeit des Vergleichs mit einzelnen Fragen Raymunds (?) in Cod. 98 Todi. Die Datierung von Q. 9 nach 1290—92 scheint noch problematisch; denn damals handelte es sich um licentiati a Cancellario; hier ist die Rede von einem non licentiatus usurpans. Pelster.

Balić, K. M., Über die Kenntnis der mathematischen Wissenschaften als Vorbedingung für die richtige Auslegung der Skotus-Werke: WissWeish 3 (1936) 120—130. — In diesem Bericht über ein beherzigenswertes Werk des Joh. Ricci, O. Min, 1650, der zeigt, wie die Schriften des Scotus ganz von mathematischem Geist durchdrungen sind und deshalb vom Leser gründliche Kenntnis der Mathematik verlangen, berührt B. meines Erachtens mit Recht zwei schwache Punkte in der Ausbildung der zur Vorbereitung auf das Lehramt Theologie und Philosophie Studierenden. In der Philosophie ist das Studium der Mathematik und der Naturwissenschaften in den letzten Jahrzehnten stark zurückgedrängt und zu dilettantenhaft geworden. Daher der Mangel an Wirklichkeitssinn, der heute bei so manchen „synthetischen" Spekulationen zu Tage tritt und unser Unvermögen, die mathematisch-naturwissenschaftliche Seite bei alten und neuen Autoren zu würdigen. Die zweite Forderung von B. ist: Das goldene Zeitalter der Scholastik muß durch die Periode der katholischen Restauration im XVII. Jahrhundert, da Hunderte bedeutender Theologen Thomas und Scotus erklärten, mit der Neuscholastik verbunden werden. Durch zu „einseitige" Betonung des goldenen Zeitalters sind zum großen Schaden von Philosophie und Theologie Quellen fast völlig verschüttet, die reichen Ertrag und dauerhaften Fortschritt hätten bringen können. Interessant sind endlich die Äußerungen Ricci's über die Bedeutung der Theoremata. B. kommt das große Verdienst zu, daß er als erster gegen das absolute Verdikt Longpré's Stellung genommen und so die Frage wieder in Fluß gebracht hat. Dem in den Prolegomena zur Theologia Mariana geäußerten Wunsch entsprechend füge ich ein Wort über Cod. A F X 7 der Brera in Mailand hinzu. Ohne die Ansicht B.s zu kennen, hatte ich den Teil mit den Theoremata des J. Duns unbedenklich in das spätere 14. Jahrhundert versetzt. Ferner muß die nähere oder entferntere Vorlage in England geschrieben sein; denn nach meinen Erfahrungen wenigstens ist die Bezeichnung Duns zumal ohne Vornamen ein fast sicheres Kennzeichen englischer Herkunft. Sollte auch hier Alnwick irgendwie seine Hand im Spiele haben? Pelster.

Schwendinger, F., O. F. M., Metaphysik des Sittlichen nach Johannes Scotus: WissWeish 1 (1934) 180—210; 2 (1935) 18—50, 112—135; 3 (1936) 93—119, 161—190. — Ausgangspunkt dieser gründlichen und dringend notwendigen Arbeit ist der traditionelle Vorwurf des Moralpositivismus, unter dem Scotus zu leiden hatte. Die Abwehr geschieht durch positive Darlegung der eigentlichen Lehre von Scotus und zwar auf Grund einer umfassenden Metaphysik des Sittlichen. Die Metaphysik des sittlichen Wertes, der sittlichen Pflicht und Gottes Wille in der Metaphysik des Sittlichen bilden die drei Hauptkapitel. Die sorgfältige Prüfung der Texte ergibt nicht nur die Haltlosigkeit des Vorwurfs

des Moralpositivismus, sondern zeigt in manchen Punkten die Originalität des Denkers auch auf ethischem Gebiet. Neues Licht fällt auf die Lehre von den indifferenten Akten. Die positivistisch klingenden Texte werden sorgsam abgewogen und unter Berücksichtigung der Gesamtauffassung von Scotus interpretiert. Stellenweise nimmt der Verf. eine Lehrentwicklung an. Hauptergebnisse der Untersuchung sind: Die moralische Gutheit, die aus Objekt, Ziel und Umständen resultiert, ist in naturhaftem Erkennen aus der Wesensanalyse der Beziehungsglieder erkennbar, so daß kein substantieller Lehrunterschied zwischen Thomas und Scotus in der Metaphysik des Sittlichguten besteht. In der Analyse der sittlichen Pflicht betont Scotus viel schärfer als der hl. Thomas die Bedeutung des Willens Gottes. Er unterscheidet sittliches Naturgesetz im strengsten und im weiteren Sinn. Der Inhalt des letzteren ist nicht a priori abzuleiten, sondern fordert die induktive Erfahrung. Auch das positive Gesetz zerfällt in zwei Arten, das rein positive und das die Naturgesetze bekräftigende Gesetz. Gottes Wollen ist nicht sein Konstitutivum, sondern setzt Sein und Erkennen voraus. Unmögliches und Notwendiges sind Schranken des göttlichen Willens, ebenso die Gutheit der möglichen Dinge. Allerdings hat gerade hier Scotus nicht immer mit der gleichen Klarheit gesprochen und die sogenannte Akzeptationstheorie angewandt und überspannt. Weil Gott „ordinatissime volens" ist, so hat blinde Willkür weder im Schaffen noch im Gebiet des sekundären, nicht absolut notwendigen Sittengesetzes Platz. Zum Abschluß gibt Schw. einen Ausblick auf die Gegenwartsbedeutung der Scotistischen Sittenlehre in formaler und materialer Hinsicht. Schuster.

Doucet, V., De operibus manuscriptis Fr. Petri Joannis Olivi in Bibliotheca Universitatis Patavinae asservatis: ArchFrancHist 28 (1936) 156—197, 408—442. — D. gibt eine sorgfältige Übersicht über die Ergebnisse der bisherigen Forschungen und eine eingehende Beschreibung der Hss 637, 1510, 1540, 2094 in der Universitätsbibliothek Padua, die Ehrle bei seinen Olivistudien noch nicht kannte und die merkwürdigerweise trotz der guten Beschreibung des nur handschriftlich vorhandenen Katalogs bis in die letzten Jahre hinein weiteren Kreisen verborgen geblieben. Sie stammen aus dem Observantenkloster in Feltre. Cod. 1510 enthält ein weiteres Exemplar der Postille zu Job und die bisher unbekannte Erklärung der Apostelgeschichte; Cod. 1540 die Postille zu Isaias, zu den Lamentationen, das erste vollständige Exemplar der Postille zu Ezechiel, einen neuen Traktat zur Lösung von Schwierigkeiten in den Büchern der Könige und über den Bau des Tempels, ferner Akten zum Prozeß Olivis, die zum allergrößten Teil zwar nicht neu, aber doch zur Ergänzung wichtig sind. Cod. 637 ist deshalb wichtig, weil er einige Auszüge aus dem bisher unbekannten Kommentar Olivis zum vierten und zweiten Buch der Sentenzen bringt, die zur Auffindung dienen können. Cod. 2094 hat Exzerpte aus den Quodlibeta, die bisher nur durch den Druck bekannt waren, Quästionen zum vierten Buch der Sentenzen und Auszüge aus dem sonst unbekannten „Kommentar" zum vierten Buch der Sentenzen. Der Artikel zeichnet sich, abgesehen von dem wichtigen neuen Material durch umfangreiche und wertvolle Literaturnachweise aus. Interessant sind zwei Anhänge: Der erste ein Auszug aus der Johannespostille mit der Lehre Olivis über die Öffnung der Seitenwunde vor dem Tode Christi, der zweite

eine Mitteilung über einen notariellen Akt, nach dem in der Abtei von St. Viktor in Marseille in einer alten Hieronymushandschrift ein für die Lehre Olivis günstiger Matthäustext stehe. D., der schon früher gegenüber Ableugnungsversuchen gezeigt hatte, wie Olivi in der Gegnerschaft gegen die Unbefleckte Empfängnis von seinem Temperament sich hatte fortreißen lassen, stellt hier rein objektiv fest, daß Olivi durch seine Lehre über die Öffnung der Seite vor dem Tode Christi, „wenigstens" Anlaß zur Verurteilung des Vienner Konzils gab und daß er insofern selbst verurteilt ist, als er die Übereinstimmung dieser Lehre mit dem Johannesevangelium vertrat. Noch einfacher kann man sagen, das Konzil habe gegen Olivi entschieden. Häretiker ist Olivi nie gewesen, aber in seinem etwas exzentrischen und recht selbstbewußten Wesen hat er sich durch „Offenbarungen" einer „sehr heiligen Person" vom klaren Sinn der Schrift wegführen lassen. Pelster.

Ewig, E., Die Anschauungen des Kartäusers Dionysius von Roermond über den christlichen Ordo in Staat und Kirche. 8° (80 S.) Bonn 1936, Leopold. *M* 3.50. — Diese Dissertation über den trotz Scheeben's Bemühungen noch nicht genügend gewürdigten Kartäuser entspricht durch die Auswahl der gegenwartswichtigen Fragen und die Berücksichtigung des zeitgeschichtlichen Hintergrundes durchaus ihrem Zwecke. Nach einer Gesamtwürdigung des Dionysius wird dessen Lehre über Gesellschaft, Staat und Recht sowie über die Kirche und deren Reform vorgeführt, stets mit genauer Quellenangabe, die meist auch zum Vergleich auf Thomas v. Aquin hinweist. Die Hinzunahme der Deutung des letzteren erschwerte natürlich die an sich schon nicht leichte Aufgabe, die Eigenlehre des oft mehr berichtenden Kartäusers scharf herauszustellen. Mit Recht will E. keine künstliche Ausgleichung der verschiedenen Lehren des Dionysius; doch dürfte man manches der noch ungeklärten mittelalterlichen Terminologie zu gute halten. Z. B. kann man dem Kartäuser wohl nicht abschließend die Lehre von der potestas directa zuschreiben angesichts so klarer, entscheidender Stellen wie De auctoritate Summi Pontificis et generalis concilii (Bd. 36) I 31 Verumtamen ... und III 35 Praeterea, omnis. Da vor letzterer Stelle, an der Dionysius seine eigene Lehre zusammenfaßt und die deutlich die Auffassung von der potestas indirecta darstellt, dem Papste der Titel „monarcha" beigelegt wird, dürfte man diesen damaligen Ausdruck auch sonst nicht übermäßig politisch deuten. — Zu 19: Die Patristik und der hl. Thomas weisen die Staatsautorität auch dem Paradiese zu und sehen in der Strafgewalt eine Folge der Sünde: Schol 4 (1929) 166. — Zu 69: Dionysius schreibt dem hl. Thomas mit Unrecht — angesichts unseres Thomastextes — die Lehre zu, dem Befehl zu einem minder Guten gegenüber gehe das Gewissen vor; vgl. etwa De ver. q. 18 a. 5. — Unter den drei Ordensgelübden steht auch für Thomas das des Gehorsams am höchsten: 2, 2 q. 186 a. 8. Gemmel.

Caietanus, Thomas de Vio, Card., Scripta theologica I: De comparatione auctoritatis papae et concilii cum Apologia eiusdem tractatus. Ed. Vinc. M. Jac. Pollet, O. Pr. 8° (354 S.) Rom 1936. Institutum Angelicum. *L* 18.—. — In Fortsetzung der Ausgabe der philosophischen Werke Cajetans liegt der 1. Band der theologischen Schriften vor. Er bringt keine textkritische Edition. Benutzt ist für das Werk De comparatione die Editio princeps, Romae 1511, zusammen mit der Kölner Ausgabe von

1512. Der Apologia liegt die erste Gesamtausgabe der Opuscula aus Venedig 1515 zu Grunde. Jedoch wurde der frühere Druck von 1514 auch herangezogen. Der Abdruck ist deutlich und gut, so daß die Theologiestudenten eine handliche, für ihre Bedürfnisse geeignete Ausgabe zur Hand haben. Denzinger, Enchiridion symbolorum sollte freilich in neuerer Ausgabe zitiert sein: 18.—20. (1932). Weisweiler.

Seiler, J., Der Zweck in der Philosophie des Franz Suarez (Philosophie und Grenzwissenschaften 6, 5). gr. 8° (VIII u. 110 S.) Innsbruck 1936, Rauch. *M* 4.50. — Es ist gewiß wahr, daß die Philosophie von Suarez bisher noch nicht ihrer Bedeutung entsprechend erforscht und monographisch dargestellt worden ist. Daher kommt die vorliegende Studie einem wirklichen Bedürfnis entgegen. Ihr erster Teil behandelt den Zweck im allgemeinen, wobei die beiden Hauptprobleme: Zweck und Ursache, der Zweck und das Gute eingehend untersucht werden. Der zweite Teil wendet sich dem Zweck im besonderen, d. h. in seiner Bedeutung für die verschiedenen Formen des Strebens zu. Da all unser Zweckdenken beim menschlichen Streben ansetzt, wird dieses zuerst besprochen; es folgt die Erörterung des Zweckes in der vernunftlosen Natur und im göttlichen Wirken; endlich wird eine eigene eingehende Betrachtung dem Zweck im Gebiete des Sittlichen gewidmet. Einiges aus der Geschichte des Zweckgedankens beschließt das Ganze. — In schlichter, klarer Darstellungsart vereinigt die Arbeit die an verschiedenen Stellen in mehreren Werken zerstreuten Gedanken von Suarez zu einem Gesamtbild. Erläuternde oder kritische Bemerkungen dienen der weiteren Einführung in die gebotene Lehre. Neue Gesichtspunkte treten dabei freilich kaum hervor; man sieht eben, wie sehr das Gedankengut von Suarez schon in die allgemeine scholastische Überlieferung eingegangen ist. Mehr Bewegung und Ergiebigkeit käme in eine derartige Monographie erst hinein, wenn man über eine bloße, sich teilweise sehr eng an die Gedankenführung von Suarez anschließende Darbietung hinausschritte, d. h. wenn es gelingen würde, diese Gestalt denkerischer Bemühung in den lebendigen Fluß der Probleme selbst zurückzunehmen. Vor allem bedürfte der Unterschied von geistiger und untergeistiger Finalität einer tieferen spekulativen Bewältigung. Noch eine terminologische Einzelheit: der Ausdruck „Zweckkategorie" würde wohl besser vermieden, da Zweck etwas Überkategoriales ist, wie allein schon die Anwendbarkeit des Zweckbegriffes auf Gott zeigt. Lotz.

Alčañiz, F., S. J., De autographo tractatus inediti Card. Joannis de Lugo „De anima" (Bibl. de „EstudEcl". Serie de opusculos 3.) 8° (182 S.) Madrid 1936, Estudios Eclesiásticos. *Pes* 7.—. — Gómez Hellin, L., S. J., El tratado inédito „De Gratia" del Card. Juan de Lugo según un códice Salmantino: Greg 17 (1936) 321—354. — Erfreulicherweise mehren sich in jüngster Zeit die literargeschichtlichen Arbeiten über Jesuitenautoren des Goldenen Zeitalters der spanischen Scholastik. Vor kurzem hatte G. H. die theologische Lehrtätigkeit des J. de Lugo durch Nachprüfung der Hss untersucht (vgl. Schol 10 [1935] 453). Zwei Gebiete seines geistigen Schaffens, seine Psychologie und seine Gnadenlehre, werden uns jetzt nach unveröffentlichten Quellen nähergebracht. A. veröffentlicht eine „Synopsis" des im Universitätsarchiv der Gregoriana in Rom (No. 1417) ruhenden Traktates „De Anima" in der Form, daß er Lugos Sonder-

meinungen in ausführlichem Wortlaut, das übrige in kürzeren Inhaltsangaben wiedergibt, dann in einem Katalog die Sondermeinungen zusammenfaßt und in einem 2. Hauptteil deren Auswirkungen im späteren scholastischen Schrifttum nachspürt. Störend wirken die zahlreichen Druckfehler und der Mangel an Folgerichtigkeit in der Schreibweise. — G. H. untersucht den in der Universitätsbibl. von Salamanca befindlichen Cod. 956 in literargeschichtlicher Hinsicht, gibt die wichtigeren Abschnitte im Wortlaut wieder, analysiert den Lehrgehalt und wertet ihn im Zusammenhange mit den damaligen Strömungen und Kämpfen. Hentrich.

3. Erkenntnislehre. Metaphysik. Kultur- und Religionsphilosophie.

Dessoir, M., Einleitung in die Philosophie. gr. 8° (XII u. 248 S.) Stuttgart 1936, Enke. *M* 5.40. — Die praktische Durchführung einer Einleitung stellt eine schwierige Aufgabe. Alle Fragen der Philosophie bilden eine innere Einheit; keine kann für sich allein, solange sie isoliert bleibt, voll begriffen werden; jede hat ihren Ort in einem System begründeter Sätze, die sich gegenseitig erklären und stützen. Wie soll da eine erste Einführung erfolgen? Das vorliegende aus einer langjährigen Lehrtätigkeit heraus entstandene Buch kennt die Schwierigkeit und nimmt folgenden Weg: Es deutet zunächst zum Zweck einer ersten Hinleitung zur Philosophie die Grundfragen der Erkenntnistheorie nach Gültigkeit, Ziel, Grenzen und Ursprung der Erkenntnis an und wendet sich dann den drei großen Schicksalsfragen des Denkens zu: dem Problem der Wahrheit, der Wirklichkeit und des Wertes. Eine ausführliche historische Betrachtung berichtet über die wichtigsten Ergebnisse des philosophischen Nachdenkens. Der letzte Abschnitt kennzeichnet den gegenwärtigen Stand: die Philosophie des Menschen, die Philosophie des Seins. Dem Bericht über die einzelnen Lehren folgen kritische Hinweise, die in der Erkenntnistheorie den Standpunkt des kritischen Realismus vertreten und Andeutungen eines Bekenntnisses zur Metaphysik enthalten; doch ist der persönliche Standpunkt dem Zweck der Schrift entsprechend nicht näher dargestellt. Zuweilen erhebt sich das Bedenken, ob eine Lehre in allem richtig und zumal aus ihren letzten Grundgedanken heraus entwickelt sei. Die Bedeutung der Hochscholastik sollte viel wirksamer hervortreten. Nink.

Baur, L., Metaphysik (Philosophische Handbibliothek 6). 3. Aufl. gr. 8° (XII u. 430 S.) München 1935, Kösel-Pustet. *M* 9.50; geb. *M* 12.—. — Längere Zeit verstrich von der zweiten bis zu der jetzt vorliegenden dritten Ausgabe, die eine Neubearbeitung dieser umfangreichen Metaphysik darstellt. Wie bekannt, bietet das Werk neben der allgemeinen Metaphysik metaphysische Fragen der Natur, eine Metaphysik der Seele und eine knappere Fassung der natürlichen Gotteslehre. Fast die Hälfte des Bandes ist der allgemeinen Seinslehre gewidmet, bei der sich auch die Neugestaltung am meisten bemerkbar macht. Sie zerfällt nicht mehr in zwei Teile, sondern wird in vier Kapitel eingeteilt, die vom Sein im allgemeinen, seinen transzendentalen Bestimmungen, Kategorien und Gesetzen handeln. Der Abschnitt über das Gute wurde ziemlich erweitert. Neu sind die beiden Paragraphen über die Intelligibilität des Seins und die statischen Seinsgesetze, eben-

so die eingehenden Darlegungen über das Gesetz vom zureichenden Grunde, das Kausalgesetz und das Zweckprinzip, wobei sich B. in der Hauptsache an Fuetscher anschließt. Die Erörterung von Quantität, Raum und Zeit würde wohl sinngemäßer in der Metaphysik der Natur ihren Platz finden. Die anderen drei Teile des Werkes weisen weniger Änderungen auf; manche mehr naturwissenschaftliche Einzelheiten wurden gestrichen, einige neuere Ergebnisse wurden nachgetragen, der Beweis für die Immaterialität der Seele wurde bedeutend straffer gefaßt. Kleinere Verbesserungen finden sich allenthalben. Dadurch, daß nun weniger Zahlen und Buchstaben den Text abteilen, und dieser einheitlicher fortläuft, hat das Buch wohl auch gewonnen. Die Literaturangaben wurden auf gut ausgewählte, wesentliche Werke beschränkt; Neuerscheinungen sind beigefügt. Geblieben ist die der scholastischen und im engeren Sinne thomistischen Überlieferung treue Grundhaltung, die sich jedoch zugleich für die neuen Errungenschaften des Menschengeistes offen hält und sich mit ihnen ernst auseinandersetzt. Die Berührung mit dem modernen Geistesleben sollte zu einer noch tiefer greifenden Neugestaltung führen. Jedenfalls ist B. ein zuverlässiger Führer durch die Gefilde der scholastischen Metaphysik. Lotz.

Feuling, D., O. S. B., Hauptfragen der Metaphysik. Einführung in das philosophische Leben. kl. 8° (XIX u. 572 S.) Salzburg-Leipzig 1936, Pustet. brosch *M* 8.50; *S* 15.—; geb. *M* 9.80; *S* 18.—. — In edler, klarer Sprache werden Kernfragen der Metaphysik erörtert mit dem Ziel, in das philosophische Leben zu führen; in fünf Abschnitten: 1. Vorentwurf der Seinslehre; 2. Wahrheit und Sein; 3. Ursache im Sein und Ursache des Seins; 4. Metaphysik der körperlichen Welt; 5. Das Sein des Menschen. Auch einige Fragen der Erkenntnistheorie sind in Angriff genommen, vor allem im zweiten Abschnitt, wobei freilich über Gebühr der subjektive Idealismus berücksichtigt wird, während ein Eingehen auf die sachlich viel bedeutsameren Grundprobleme des transzendentalen und absoluten Idealismus nicht erfolgt. Das Buch wurzelt in der aristotelisch-thomistischen Philosophie, will aber aus ihrem Geist heraus auch selbständige Ansätze entwickeln. Als Ganzes gesehen ist es eine gute Einführung. Sehr Schönes wird über die Transzendentalien gesagt, wenngleich gerade hier die Untersuchung noch tiefer zum Grund des Seins vordringen sollte. Die Begriffe Sein, Wert und Ziel stehen in einem innerlich unzertrennlichen Zusammenhang, derart, daß jedes Seiende gut, ziel- und zweckbestimmt ist, daß nicht nur das lebende, sondern jedes Seiende zielgerichtet handelt. — Sehr vermißt werden eine Darlegung über den inneren Zusammenhang der Begriffe Sein und Grund, die Entwicklung des Kausalprinzips, die scharfe Herausarbeitung des gegenseitigen Verhältnisses von Wahrnehmung und Denken. Worin besteht die logisch ursprüngliche Leistung des Denkens? Die vielen Ansätze, die das überkommene Erbgut zur erfolgreichen Behandlung neuzeitlicher Probleme in sich trägt, hätten noch größere Einwirkung auf die weiterstrebenden Erwägungen des Buches ausüben können. Doch auch in der vorliegenden Form ist es ein wertvoller Beitrag im Ringen der Gegenwart. Nink.

* * *

Gentile, G., Philosophie der Kunst. gr. 8° (VIII u. 285 S.) Berlin, Junker u. Dünnhaupt. *M* 12.—; geb. *M* 14.—. — Das

Buch vermittelt mehr einen Einblick in das System von G. als in das Wesen der Kunst. G. vertritt einen Idealismus der dialektischen Aktualität des Denkens. Alle Wirklichkeit ist der durch die immer wieder aufgehobene Selbstbeschränkung durch das Objekt zu sich selbst kommende und nur in der Aktualität bestehende Gedanke. Die Kunst ist das Moment der Subjektivität des Geistes, das Gefühl. Sie besteht nur im Gefühl, nicht im Ausdruck, der ja nur Gedanke sein kann. Kunst ist wirklich nur im Vollzug. Sie ist zeitlos, eine in sich geschlossene Wirklichkeit wie der Traum. Kunst und Religion stehen sich als Moment der reinen Subjektivität und der reinen Objektivität gegensätzlich und darum sich bedingend gegenüber. Da es keine reine, sondern nur eine relative Unmittelbarkeit gibt, ist im Kunstvollzug auch schon das Moment der Kritik mit eingeschlossen; sie ist eine immerwährende Neuschöpfung des Kunstwerkes. — Bei vielen guten Bemerkungen ganz allgemeiner Natur, die die Kunst als Moment des menschlichen Geisteslebens betreffen und darum in das System gut hineinpassen, bleibt das Ganze ziemlich formal und darum unbefriedigend. Das dürfte wohl mit dem idealistischen System zusammenhängen, das einem Grenzgebiet zwischen Geistigem und Lebendigem wie der Kunst nur schwer völlig gerecht werden kann. — Die Übersetzung durch Dr. H. Langen ist vorzüglich.

Brunner.

Zschimmer, E., Die Logik des wissenschaftlichen Bewußtseins. gr. 8° (VIII u. 55 S.) Stuttgart 1936, Enke. *M* 2.80. — Z. ist von Hause aus Techniker, sucht sich aber, wie sein Werk „Philosophie der Technik" beweist, philosophisch über Wesen und Sinn des technischen Schaffens Rechenschaft zu geben. Die vorliegende Schrift soll wohl eine erkenntnistheoretische Grundlegung dazu bieten. Philosophisch bekennt sich Z. zum Idealismus, namentlich zu Hegel. Bei allem Festhalten an der Grundthese von der Denkbestimmtheit alles Seins durch ein allgemeines Bewußtsein, das wesentlich dem unsern gleich ist, übt der Verf. im einzelnen doch viel Kritik, besonders an den Lehren Kants. Raum und Zeit und Begriff will er eine metaphysische Bedeutung sichern; zu diesen Bewußtseinsformen nimmt er als übergreifende Form die Zweckform hinzu, durch die das Bewußtsein Wille wird. — Z. meint, Philosophie könne nicht Wissenschaft sein; darum kann er sich in dieser philosophischen Schrift mit der losen, wenig zwingenden Gedankenführung begnügen. Wir sind indes gewohnt, von philosophischem Denken größere Strenge zu fordern, wenn auch natürlich nicht die „Exaktheit" der Naturwissenschaft. de Vries.

Hempel, C. G., und Oppenheim, P., Der Typusbegriff im Lichte der neuen Logik. 8° (VIII u. 130 S.) Leiden 1936, Sijthoff. *Fl* 2.25; geb. *Fl* 3.25. — Es ist eine alte scholastische Einsicht, daß es Begriffsinhalte gibt, die „Grade zulassen" (admittunt gradus), deren Aussage von einem Seienden daher nicht die unbedingte Eindeutigkeit hat wie die eines Art- oder Gattungsbegriffs im engeren Sinn des Wortes. Die moderne Psychologie und Konstitutionsforschung hat durch die Aufstellung seelischer oder körperlicher „Typen" von Menschen erst recht die Aufmerksamkeit auf solche Begriffe gelenkt. Man verwandte die Typusbegriffe meist als Klassenbegriffe, betonte aber, daß sich diese Klassen nicht scharf gegeneinander abgrenzen lassen. Die Verf. zeigen nun in überaus klarer und überzeugender Weise, daß diese Typen ebenso scharf definiert werden können wie streng eindeutige Klassen-

begriffe, wenn sie logisch nicht als Klassenbegriffe, sondern als „Ordnungsbegriffe" aufgefaßt werden. Ein Ordnungsbegriff ist nicht Begriff eines einfachen Merkmals (oder eines Merkmalkomplexes), sondern einer abgestuften Reihe, die dadurch definiert wird, daß die Bedingungen angegeben werden, unter denen zwei Gegenstände die gleiche Stelle einnehmen und unter denen ein Gegenstand einem andern in der Reihe vorangeht. Dieser Begriffsbildung entsprechen die empirischen Gesetze, die aussagen, wie proportional zur stufenweisen Änderung eines Merkmals auch ein anderes sich stufenweise abwandelt. H. hat die Ergebnisse in die logistische Formelsprache übersetzt, aber in menschenfreundlicher Weise jedes eingeführte Symbol so verdeutlicht, daß auch der Laie in dieser Kunst alles verstehen kann. Diese Symbolisierung scheint uns freilich nicht notwendig; neue Einsichten werden durch sie nicht erzielt. de Vries.

Böhm, Fr., Mythos, Philosophie, Wissenschaft. Ein Beitrag zum philosophischen Erkenntnisbegriff: ZDKulturph 3 (1936) 57 bis 94. — Die neue Philosophie fragt nach ihren Lebensbedingungen und Wirklichkeitsvoraussetzungen. Sie hat nicht mehr den rationalistischen Glauben an die eine und zu allen Zeiten gleiche Philosophie und an den gradlinigen Fortschritt des Geistes, sondern erkennt das Wandlungsgesetz der philosophischen Anschauungen, das in der mannigfaltigen Wirklichkeit des philosophierenden Menschen gründet. An Stelle der rationalistischen Antithese Subjekt-Objekt und der darin gelegenen Logisierung tritt das Gegensatz- und Einheitspaar: Mikrokosmos-Makrokosmos. Diese Wirklichkeit findet in manchen Stufen ihre Vergegenständlichung. Menschsein liegt tiefer als bloßes Intellektsein. Gerade die Sprache enthüllt die Tiefe des Menschen und seiner Gemeinschaft und zwar vermittels des Mythos. Gegen rationalistische, romantische und phänomenologische Mißdeutung muß der Mythos in seiner eigentlichen Funktion gesehen werden. Er ist die vorbegriffliche Seinsweise des welthaltigen Wissens. Philosophie und Wissenschaft sind beide auf den ursprünglichen Wirklichkeitsbesitz im Mythischen angewiesen, vor allem auf die drei Begriffe, die keine Ratio erfand, die aber immer die Unbegreiflichkeit des Daseins spüren lassen: Leben, Seele, Ursprung. Sie stammen nicht aus der Vernunft oder der Erfahrung. Wir wissen vom Leben, weil wir Leben sind. Wir vollziehen, indem wir unsere biologischen Begriffe prägen, mit Hilfe unserer dingkategorialen Formen eine Approximation an das Wissen, das wir immer schon haben, das uns immer leitet, wenn wir nach seiner begrifflichen Verdeutlichung streben und das wir nicht eigentlich begründen, sondern bestätigen wollen. Schuster.

Noack, H., Symbol und Existenz der Wissenschaft. gr. 8° (X u. 228 S.) Halle 1936, Niemeyer. *M* 9.—; geb. *M* 11.—. — Weil alle Erkenntnis ein „Verstehen" sei, Verstehen aber erstlich von der Sprache gesagt werde, möchte N. von der Sprachtheorie her den Sinn der Wissenschaft feststellen. So ist der erste Teil des Buches im wesentlichen sprachphilosophischen Erörterungen gewidmet. In einer lebendigen Phänomenologie der Sprache, der man wegen der vielen treffenden Beobachtungen mit Interesse folgt, wird die „symbolische Funktion" als das Wesentliche der Sprache dargetan. Dann versucht der Verf. den Symbolbegriff auf alle Gebiete des geistigen Lebens zu übertragen. Die symbolische Funktion soll das Wesentliche alles geistigen Lebens sein.

Sie muß aber in der „Existenz", und zwar nicht nur in der individuellen, sondern der völkischen Existenz begründet werden. Die Gedankenführung scheint hier vielfach undurchsichtig und gezwungen zu sein. Der dritte Teil bringt die den dargelegten Auffassungen entsprechende Wissenschaftstheorie. Alle Wissenschaft — sowohl Geistes- wie Naturwissenschaft! — ist Auslegung der Kulturtätigkeiten und -leistungen des Menschen durch logische Symbole. Wie sie aus dem Leben hervorgeht, so muß sie auch wieder dem Leben dienen. Der letzte Abschnitt behandelt die Abhängigkeit der Wissenschaft von einer völkisch bedingten „Weltanschauung". Wie dabei ein völkischer Relativismus vermieden werden soll, ist uns nicht klar geworden. de Vries.

Schingnitz, W., Mensch und Begriff. Ein Beitrag zur Theorie der logischen Bewältigung der Welt durch den Menschen. gr. 8° (XXIV u. 676 S.) Leipzig 1935, Hirzel. *M* 19.—. — Ders., Logik und Logos. Beitrag zur Logik vom welthaften Begriff. gr. 8°. (60 S.) Leipzig 1936, Hirzel. *M* 2.—. — Das erste umfangreiche, viel zu breit geschriebene Buch erörtert in drei Abteilungen „Begriff", „Mensch" und „Welt", das Vorhandensein des Logischen in der Welt, seinen Einfluß auf die Existenz des Menschen und seine Bedeutung für das Wirken des Menschen auf die Welt. Die vier letzten aristotelischen Kategorien: Tun, Leiden, Haltung, Lage, werden gleich von vornherein in ihrer tiefen, aller Anwendung in Psychologie und Soziologie schon vorausliegenden Bedeutung herausgestellt. Von vornherein wird vorausgesetzt, daß die Welt existiert und teilweise begrifflich ist. Die Welt ist sowohl ein kontinuierlicher Fluß des Werdens wie auch die Verwirklichung möglicher Sinngehalte, eine Zwei-Einigkeit nach Sein und Werden. — Das Buch berührt in Auseinandersetzung mit vielen Lehren der Vergangenheit und Gegenwart zahlreiche wichtige Fragen aus Erkenntnistheorie und Metaphysik, beleuchtet eingehend die modernen Wissenschaften wie auch die Grundlagen der modernen Technik und weist im Ausblick auf Fragen des organisatorischen Eingeordnetseins, der soldatischen Existenz und der Religion hin, wobei unter Religio „des welthaften Gesamt-Menschen Gebundenheit und Sich-Binden an die Gesamt-Welt" verstanden wird. Weltanschauung ist „die erlebenshafte Anwesenheit der Gesamt-Welt im Menschen". — Die zweite Schrift des Verf. ist ein nicht wesentlich veränderter Abdruck der Vorrede und des Schlußkapitels des größeren Werkes. — Sehr viele und ernste Bedenken erheben sich den Darstellungen gegenüber; wir deuten nur einige Grundfragen an: Ist es bloß eine „Voraussetzung", daß der Logik-Wissenschaftler den Sinngehalt der Welt erfaßt? Kann es Weltgegenstände geben ohne Sinn? Wie ist das „Innewohnen" von Sinn in der Realität verstanden? Wie die „Verklammerung" des Logischen mit dem Vor- oder Nichtlogischen? Sicher besteht zwischen dem Logischen und Nichtlogischen desselben Gegenstandes nicht eine „Klammer" als ein Drittes. Was ist der Sinn des Seins? Das Verhältnis von Sein und Werden? Das Unveränderliche im Prozeß und Werden? Worin besteht der ursprüngliche Sinn der Identität? Ist sie ein Wesensmerkmal des Begriffs? Kann auch nur ein Begriff richtig bestimmt werden, wenn die Abstraktion in ihrer wahren Bedeutung und Leistung verfehlt wird? Sind die Modalitäten: Möglich-, Zufällig-, Notwendigsein, „Qualitäten", „Tönungen am oder im Gegenstand", „gleichsam durchgehende materiale Beschaffenheiten" (189 f.)? Worin be-

steht der Unterschied von Erleben und Denken, „Logoserfassung", „logischer", „theoretischer Anschauung"? Wird das „Logische" und „Vorlogische" „erlebt" oder abstraktiv-intellektiv begriffen? Schon Kant hat doch geurteilt: „Es ist von der äußersten Erheblichkeit, Erkenntnisse, die ihrer Gattung und ihrem Ursprunge nach von andern unterschieden sind, zu isolieren und sorgfältig zu verhüten, daß sie nicht mit andern, mit welchen sie im Gebrauche gewöhnlich verbunden sind, in ein Gemische zusammenfließen" (Kritik d. r. Vern. A 842). Nink.

Waismann, Fr., Einführung in das mathematische Denken. Lex.-8° (VIII u. 188 S.) Wien 1936, Gerold. *M* 6.—. — Das Buch richtet sich an Fachmathematiker und untersucht die Grundlagen ihrer Wissenschaft mit Berücksichtigung der theoretischen Behandlungen von Poincaré, Frege, Russell, Cantor usw. Eine kritische Stellungnahme würde die Beherrschung dieser Fachliteratur erfordern. Hier sollen nur Stichworte zeigen, um welche Fragen es sich handelt. Die verschiedenen Zahlenarten (ganze positive, negative, gebrochene, rationale, irrationale, imaginäre) werden abgeleitet als Postulat der arithmetischen Grundoperationen; dann genauer ohne Beachtung der Raumanschauung. Auf neuere, angreifbare Richtungen weisen hin Äußerungen, wie: Die Gesetze der Logik sind nichts weiter als reine Tautologien. Man darf bei der Ableitung von arithmetischen Formeln nicht von dem logischen Schließen Gebrauch machen. Der strenge Aufbau der elementaren Arithmetik beruht auf dem Schluß durch vollständige Induktion (in Wirklichkeit ist das ein klares syllogistisches Verfahren). Für die Grundlagenforschung wird als formalistisch behandelt Peano, als logische Schule die Lehre von Frege. Nach dem Verf. ist die Mathematik kein Zweig der Logik, sondern autonom, ruht nur auf eigenen Festsetzungen. Die Sätze der Mathematik sind weder wahr noch falsch (!), sondern nur mit gewissen Festsetzungen verträglich oder unverträglich. Wir können von der Mathematik nur ihre Regeln angeben, nicht sie begründen. — Wertvoll ist die Darstellung des Grenzbegriffs, ohne das Unendliche zu erwähnen. Der Häufungspunkt zeigt eine solche Folge von Zahlenwerten an, daß in einer noch so engen Umgebung unendlich viele Glieder der Folge enthalten sind. Diese Ableitungen klären in sehr guter Weise das Wesen des Differentialquotienten; er ist nicht der Quotient zweier unendlich kleiner Größen, sondern der Grenzwert einer Folge von Quotienten. — Man kann bekanntlich nach Cantor eine Strecke eindeutig auf einer Quadratfläche abbilden, so daß man aus der Strecke durch bloße Umordnung ihrer Punkte eine Fläche machen kann. Verf. ist sich des Paradoxen dieser Behauptung bewußt, da doch eine Fläche unendlich viel mehr Punkte enthält als die Grade; er meint aber: daß ein Teil kleiner ist als das Ganze, ist richtig für endlose Mengen, dagegen können wir bei unendlichen Mengen nichts sagen. Aber der Gegenbeweis scheint durchschlagend: Hat ein Quadrat ABCD die gleiche Seitenlänge wie eine Grade MN, so besteht schon zwischen MN und der Quadratseite AB vollständige Deckung aller ihrer Punkte. Dann hat die übrige Ausdehnung des Quadrats keine Punkte auf MN frei zur Deckung. Der Grund des Fehlschlusses scheint: die Grade ist nicht die reine Summe von Punkten, die aneinandergereiht wären, was sinnlos ist. — Bei der Erklärung der reellen Zahlen werden die Intervallschachtelungen als Zahlen aufgefaßt; man könne eine konvergierende Reihe als Zahl bezeichnen, trotz-

dem sie aus unendlich vielen Zahlen besteht; denn auch die irrationale Zahl heißt nur das Verfahren, den unendlichen Dezimalbruch näherungsweise zu berechnen. Einiges über ultrareale Zahlen, komplexe und hyperkomplexe Zahlen schließt sich an; die letzteren spielen in Hamiltons Quaternionen eine Rolle. Fröbes.

Siwek, P., S. J., La structure logique de l'induction: Greg 17 (1936) 224—253. — Die Abhandlung des gut bekannten Verf.s zeigt gegenüber E. Goblot und A. Gratry, daß die unvollständige Induktion weder ein „Sprung ins Dunkle" ist noch auf einem „Glauben an Gesetze" beruht, sondern mittels des Kausalprinzips sich in der Weise rational begründen läßt, daß aus konstanten Wirkungen konstante Naturgesetze erschlossen werden. Die Darlegung folgt der in der Scholastik üblichen Behandlung der Frage, bietet aber darüber hinaus in manchen unscheinbar eingestreuten Bemerkungen auch neue und weiterführende Gedanken. Nink.

* * *

Gilson, É., Le réalisme méthodique (Cours et documents de philosophie). 8° (101 S.) Paris 1936, Téqui. *Fr* 10.—. — Fünf großenteils schon früher veröffentlichte Aufsätze, die die Wahrheit des Realismus voraussetzen und in Auseinandersetzung mit der Art und Weise, wie manche Neuscholastiker den Idealismus ablehnen, die Methode untersuchen, wie der Realismus konsequent durchzuführen ist. Eine verdienstvolle, geistreiche, durch viele historische Hinweise belebte Untersuchung, die mit Recht darauf hinweist, daß zuweilen in der neuscholastischen Bekämpfung des Idealismus dieser selbst implicite wiederum enthalten sei. Schön wird die innere Einheit von Erkenntnistheorie und Ontologie betont. Die Erkenntnistheorie sei nicht eine Bedingung der Ontologie, sondern wachse in und mit dieser; Erkenntnistheorie und Ontologie erklären und stützen als Teile der Philosophie sich gegenseitig. Im übrigen spricht G.s Standpunkt sich in dem Satz aus: „Das ‚Ich denke' ist eine Evidenz, aber nicht die erste, und daher kommt man zu nichts, wenn man davon ausgeht. ‚Die Dinge sind' ist auch eine Evidenz, und die erste von allen, die sowohl zur Wissenschaft wie auch zur Metaphysik führt. Eine gesunde Methode wird also hiervon ausgehen" (86). Nicht jeder wird diese Methode voll anerkennen. Wichtiger aber ist Folgendes: G. berücksichtigt, wie viele Neuscholastiker, nur den subjektiven, empirischen Idealismus, wohingegen die Vertreter des transzendentalen und absoluten Idealismus ihre Lehre nachdrücklich von dem subjektiven Idealismus, der mit den Dingen dann fertig zu sein glaubt, wenn er sie als meine Vorstellungen erklärt, unterscheiden; vgl. z. B. Kant, Kritik d. rein. Vern. A 369 u. ö.; Hegel, Phänomenologie des Geistes, SW II, Stuttgart 1927, 182—190 u. ö.; P. Natorp, Logik², Marburg 1910, 6 f.; H. Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis⁴ u. ⁵, Tübingen 1921, 70, 79, und viele andere. Die Grundthese des transzendentalen Idealismus sagt, daß alles Apriorische, Logische, absolut Notwendige, Sinnhafte der Erkenntnis vorgängig zur Erfahrung einzig aus dem Subjekt entstamme und die Erfahrung erst ermögliche; das Sein, die ganze reale Welt sei zwar nicht Inhalt meines Bewußtseins, nicht das „empirische", sondern das „transzendentale Subjekt", das „Bewußtsein überhaupt" sei die Quelle alles Sinnes und aller Rationalität, derart, daß ein bewußtseinstranszendentes Sein ein Widerspruch sei. Das transzendentale Ich sei aber ebensowenig real wie das empirische

ideal. Diese Grundgedanken des transzendentalen Idealismus führen ungleich tiefer in innerste Fragen der Philosophie ein und verlangen eine wesentlich andere Behandlung, als wie sie gegenüber dem subjektiven Idealismus erfolgen kann. — Die Methode der Philosophie ist zwar nicht die der Mathematik. In keiner Weise aber läßt sich mit G. (R. Jolivet u. a.) sagen, der kritische Idealismus sei an jenem Tage geboren, an dem Descartes die Methode der Mathematik als die der Metaphysik hingestellt habe, da die Mathematik vom Gedanken zum Sein vordringe. Der Mathematiker beobachtet, mißt und beschreibt zwar nicht reale Dinge und Vorgänge, insofern fehlt seinem Denken die Wirklichkeitsnähe der empirischen Forschung; er fragt auch nicht, o b die betrachteten Gegenstandsbestimmungen wirklich sind; unablässig aber hat auch er in der eidetischen Betrachtung Sachverhalte zum Gegenstand, die unabhängig von seinem Denken in Realidentität mit andern Seinsbestimmungen wirklich sein können, in der A b s t r a k t i o n aber für sich allein betrachtet werden. Nicht das Spiel selbstgesetzter Beziehungen und selbstgeschaffener Symbole entzückt den Mathematiker — so interpretiert der transzendentale Idealismus das mathematische Definieren und Konstruieren —, sondern die in seinem Denken nachdenkbare und in Symbolen ausdrückbare wunderbare Harmonie der Sache. Es gibt kein von der Sache völlig losgelöstes Spiel der Gedanken, kein völlig freies Kombinieren der Elemente. Der Geist ist gefesselt durch den Ernst der Regel und des Gesetzes, die in der Sache gründen.

Nink.

L i n k e, P. F., Verstehen, Erkennen und Geist. Zur Philosophie der psychologisch-geisteswissenschaftlichen Betrachtungsweise (Sonderdruck aus ArchGsmtPsych 97, 1—2; Wirth-Festschrift). gr. 8° (44 S.) Leipzig 1936, Akad. Verlagsgesellschaft. *M* 2.40. — Die Arbeit kommt zu dem Ergebnis: Selbst die innere Wahrnehmung vermag nicht ohne weiteres wahre Erkenntnis zu vermitteln, sondern bedarf dazu der anderweitig bekannten wissenschaftlichen Methoden. Sie verlangt ebenso wie die äußere Wahrnehmung gewissenhafte Nachprüfung durch gegenseitige Kontrolle der Erlebnisse, durch Entwicklung von Folgerungen, durch Vergleich mit bereits gesicherten Resultaten. — Eine Würdigung im einzelnen ist hier nicht möglich. Nur eines sei ergänzend gesagt: Weist nicht Diltheys Lehre vom V e r s t e h e n durch Versenkung der Gemütskräfte ins Objekt auf eine naturhaft erfolgende Hinwendung des g a n z e n Menschen zum Objekt hin, die der reflex-bewußten Hinwendung vorausliegt und ihrerseits Ausfluß der naturhaften Anlagen der Seelenfähigkeiten auf ihr entsprechendes Objekt hin ist? Nink.

P ö l l, W., Wesen und Wesenserkenntnis. gr. 8° (XII u. 207 S.) München 1936, Reinhardt. *M* 4.80. — P. gibt eine übersichtliche Darstellung der Theorien Husserls und Schelers über Wesen und Wesensschau, ergänzt durch die Arbeiten anderer Denker phänomenologischer Richtung (H. Spiegelberg, A. Metzger). Die Kritik hält sich in den Bahnen Geysers. Der „Wesensschau", wie auch der aristotelisch-thomistischen Theorie des intellectus agens, steht P. sehr zurückhaltend entgegen; er vertritt eine diskursive Wesenserkenntnis durch vergleichend-induktive Abstraktion. — Das ist gewiß bei den nur empirisch bestimmbaren Washeiten berechtigt, die in der Phänomenologie in der Tat nicht genug von „Wesenheiten" im strengeren Sinn unterschieden werden. Wird aber

jedes unmittelbare Erfassen solcher „Wesenheiten" abgelehnt, so müßte das zum Empirismus führen. Ausführlicher haben wir unsere Auffassung in diesen Fragen in unserm Buch „Denken und Sein" dargelegt. de Vries.

van Leeuwen, A., L'analogie de l'être. Genèse et contenu du concept d'analogie: RevNéoscolPh 39 (1936) 293—320. — Précisions sur la nature de cette analogie: ebd. 469—496. — In dem hier Gebotenen haben wir nur einen Ausschnitt aus einer umfassenderen Arbeit über die Analogie des Seins vor uns. Erfreulich ist, daß gewisse erstarrte Formulierungen und allzu schematisierte Gedankengänge aufgelockert und die Probleme wieder in Fluß gebracht werden. Dabei hat die Treue zum Aquinaten keineswegs Schaden gelitten; im Gegenteil wird eine tiefere Sicht seiner Anschauungen gewonnen. Die Begriffe *proportio* und *proportionalitas* können nicht ohne weiteres aus der Mathematik übernommen werden; ihre Anwendung auf die Metaphysik setzt vielmehr eine Reinigung voraus, was L. mit Recht eindringlich betont. Denn nicht jede *proportionalitas* besagt schon Analogie; es kann auch eine *univocitas* vorliegen. Von Analogie des Seins als solchen kann erst die Rede sein, wenn das Unendliche mitumfaßt ist, nicht aber bei inner-endlichen Verhältnissen für sich allein. Diese Analogie trägt den Charakter einer *proportionalitas*, die nicht wie die einfache *proportio* einen endlichen Abstand verlangt. Darin bildet Gott das schlechthin erste Analogat, von dem auch alle untergeordneten Analogieverhältnisse abhängen. So geschieht in der Analogie wesenhaft eine Rückführung der logischen Einheit des Begriffes auf die reale Einheit des Ursprungs: ein entscheidender, zu wenig beachteter Gedanke. Doch läßt sich auch der Begriff der *proportio* oder *attributio* so erweitern (hier wertvolle Hinweise auf entsprechende Thomastexte), daß er auf die Seinsanalogie angewandt werden kann. Freilich meint L., dann bezeichne *attributio* die Seinsanalogie nur noch als Analogie im allgemeinen, nicht mehr ihre besondere Artung. Daher könne nicht von einer Synthese beider Analogien in der Seinsanalogie gesprochen werden. — Hierin sind wir etwas anderer Ansicht, was aber einer genaueren Darlegung bedarf. Jedenfalls hat uns L. eine der anregendsten Analogie-Studien dieser letzten Jahre geschenkt. Lotz.

Krampf, W., Studien zur Philosophie und Methodologie des Kausalprinzips: Kant-Studien 41 (1936) 38—93. — Die Abhandlung stützt sich auf die voluntaristische Realitätsdarstellung Hugo Dinglers, nach welcher der sich selbst begründende Wille die Geltung jeder rationalen Erkenntnis und speziell der ersten Grundsätze definitorisch festsetzt. Darnach ist das Kausalprinzip eine Erkenntnisvoraussetzung, ein von dem auf System und Eindeutigkeit zielenden Willen gesetzter Satz, der der rationalen Darstellung der physischen Welt als Grundlage dienen kann. So sehr wir dem Verf. in der Ablehnung empiristischer Begründungen aprioristischer Prinzipien zustimmen, so halten wir anderseits seine dezernistische Deutung weder für begründet noch als in sich möglich. Das Eigentümliche des Intellekts besteht gerade darin, daß er im Wahrnehmbaren dessen innerlich notwendigen Sachverhalte und Beziehungen und unter diesen auch die allem kontingenten Sein absolut notwendig zukommende Kausalrelation erkennen kann. Nink.

Fabro, C., C. P. S., La difesa critica del principio di causa:

RivFilNeoscol 28 (1936) 102—141. — Nach einem Überblick über verschiedene neuere und „traditionelle" Begründungsversuche des Kausalitätsprinzips bemüht sich F., die umfassendste Formel des Prinzips festzustellen, die auch in ihrem Subjekt den inneren Grund für die Notwendigkeit des Verursachtseins am klarsten herausstelle. Weniger gut seien die Formeln, die eine Ursache für das Beginnende, für das Kontingente (im Sinn des hl. Thomas) oder für das Zusammengesetzte als solches fordern. Die umfassendste und tiefste Formel, die auch Thomas am meisten entspreche, sei: Das durch Teilnahme Seiende (ens per participationem) ist verursacht. Diese Formel sei auch unmittelbar evident. Die Anwendung der auf Kant zurückgehenden Ausdrücke „analytisches Urteil" oder „synthetisches Urteil a priori" will F. vermieden wissen. — Es kommt darauf an, was mit dem „ens per participationem" gemeint ist; soll es das endliche Seiende als solches bedeuten (quod „partem capit"), so würde die Einsicht in das Kausalitätsprinzip fast gleichbedeutend mit der Erfassung der quarta via des hl. Thomas, die gewiß den tiefsten, aber wohl auch den schwierigsten und gewiß nicht den einzigen Gottesbeweis darstellt; ist aber „ens per participationem" gleich dem Seienden, das nicht durch sich ist, so ist das eine tiefere Fassung des neuscholastischen Begriffs der „Kontingenz". Was den „analytischen" oder „synthetischen" Charakter des Prinzips angeht, so will F. gewiß nicht sagen, daß mit der Ablehnung der kantischen Terminologie das sachliche Problem selbst beseitigt ist. de Vries.

Heiler, J., Gottesgeheimnis im Sein und Werden. 8° (43 S.) München 1937, Kösel-Pustet. *M* 1.40. — In freier Form werden die bekannten Gottesbeweise als Auseinandersetzung zwischen Theismus und Pantheismus geboten. Die Darstellung ist ansprechend. Nur ist zu fürchten, daß das Absehen von den Schwierigkeiten, die aus den erkenntnistheoretischen Voraussetzungen entspringen, die Wirksamkeit des Büchleins hemmen werde. Brunner.

Iwanicki, J., Morin et les démonstrations mathématiques de l'existence de Dieu. kl. 8° (144 S.) Paris 1936, Vrin. — I. gibt zuerst einen kurzen Überblick über die beiden Werke „Quod Deus sit" und „De vera cognitione Dei" von J. B. Morin (1583—1656). In beiden wird „more geometrico" d. h. aufbauend auf Definitionen, Axiomen, und Theoremen die Existenz Gottes bewiesen, sein Verhältnis zu den endlichen Geschöpfen und seine Tätigkeit erörtert. Sodann untersucht I. die Kontroversen zwischen Morin und seinen Gegnern Descartes, Bernier und Gassendi. In einem 3. Teil wird das Abhängigkeitsverhältnis Morins zu Baudoin, Lefèvre d'Etaples und Raymund Lullus geprüft. Über die gegenseitige Abhängigkeit Morins und Baudouins läßt sich nichts Sicheres ausmachen, von den beiden andern hat Morin vielleicht die Form übernommen, aber nicht die Sache. Die Kritiken der Gegner sind nach I. nicht ganz unberechtigt, den Ausführungen Morins fehle die zwingende innere Logik, die Zahl der Axiome und Theoreme sei willkürlich, mathematische und metaphysische Gedankengänge zu sehr vermischt. Dennoch sei der Einfluß der zwei Schriften auf die Nachwelt beträchtlich gewesen. Das Kapitel von Descartes „Rationes Dei existentiam ... probantes more geometrico dispositae" in seinen Antworten auf Einwände gegen die „Meditationes metaphysicae" ist indirekt durch Morin angeregt. — Das kleine Büchlein vermittelt einen interessanten Einblick in die mathematisch-metaphysische Gedankenwelt des 17. Jahrhunderts. Rast.

Hasenfuß, J., Die Religionsphilosophie bei Jakob Friedrich Fries (Abhandlungen zur Phil. und Psychol. der Religion, 33/34). 8° (XIX u. 315 S.) Würzburg 1935, Becker. *M* 7.50. — H. bietet vorerst eine ins Einzelne gehende Darstellung der Religionsphilosophie von Fries, wobei er sich zugleich mit deren verschiedenen Anhängern und Erklärern auseinandersetzt. Das Bild wird vervollständigt durch das Lebensbild und die geschichtliche Stellung von Fries. Mehr als die Hälfte des Buches nimmt jedoch die kritische Würdigung ein, wobei sich H. die Sache nicht leicht gemacht hat. Er sucht überall an die letzten Voraussetzungen und Grundhaltungen anzuknüpfen und diese sowohl in sich wie in ihren Folgen zu prüfen. An dem ganzen System wird dessen Einheit und Geschlossenheit anerkennend hervorgehoben, ebenso das Bestreben, alle möglichen Vermögen zur Geltung zu bringen. Aber die Religion ist eine Vernunftschöpfung, alles wird im Grunde rein apriori konstruiert, Psychologie und Geschichte werden in ein Prokrustesbett eingespannt. Infolgedessen wird die Eigenart des religiösen Lebens nicht gewahrt, der Begriff der Erkenntnis und Offenbarung eines wirklichen transzendenten Gottes fehlt. Der Begriff der „Ahndung", der eine so wesentliche Rolle spielt, ist verschwommen, im Grunde ein Konglomerat von Rationalismus, Moralismus, Emotionalismus und Gefühlssubjektivismus. In bezug auf die Existenz Gottes kommen wir überhaupt nicht über ein „Als-ob" hinaus, und von dem christlichen Gehalt der Religion bleibt bei näherem Zusehen nichts übrig. — Im einzelnen weist H. besonders hin auf die wie naiver Realismus anmutende Auffassung der sinnlichen Wahrnehmung, auf die merkwürdige Rolle der unbewußten Vernunfterkenntnis, der gegenüber dem Verstand kaum mehr etwas übrig bleibt, auf die Hinfälligkeit der Antinomienlehre, die doch ähnlich wie bei Kant den transzendentalen Idealismus vornehmlich stützen soll. Die Zurückführung der ethischen Werte auf ästhetische ist unhaltbar, wie auch die ästhetische Auffassung der Teleologie mit der rein mechanischen Naturerklärung, auf die sie sich stützt, fällt. Rast.

Marett, R. R., Glaube, Hoffnung und Liebe in der primitiven Religion (übers. von E. Schüler). 8° (IX u. 190 S.) Stuttgart 1936, Enke. *M* 7.40; geb. *M* 9.—. — M., der durch sein vor Jahren erschienenes Werk ‚The threshold of Religion' bekannt ist, in dem er den Ursprung der Religion im Emotionalen suchte, geht hier den ersten Ansätzen und Kundgebungen der religiösen Grundhaltungen (Hoffnung, Furcht, Lust, Grausamkeit, Glaube, Gewissen, Neugier, Bewunderung, Liebe) beim Primitiven nach. Auch in der vorliegenden Schrift tritt das Gefühlsmäßige an die erste Stelle. Die lebensfördernde Funktion der Religion wird stark betont, so stark, daß der religiöse Eigenwert an den meisten Stellen verschwindet. So gut manche Einzelheiten sind, herrscht doch im ganzen die evolutionistische Geschichtsauffassung vor, wenn M. auch nicht im Primitiven nur ein besseres Tier sieht und von seiner Religion immer mit Achtung spricht. Dadurch sind ihm doch wesentliche Bestandteile der primitiven Religion entgangen, worauf auch K. T. Preuss in seinem Geleitwort leise hinweist. Brunner.

4. Naturphilosophie. Psychologie und Anthropologie.

Pirotta, A. M., O. P., Summa philosophiae aristotelico-thomisticae. Vol. II. Philosophia naturalis generalis et specialis. 8°

(XXX u. 820 S.) Turin 1936, Marietti. *L* 35.—. — Das vorliegende Werk ist der zweite Band eines großangelegten Lehrganges der aristotelisch-thomistischen Philosophie. Der Verf. rechtfertigt im Vorwort den Umfang, den er diesem Bande geben mußte, trotz seines Bestrebens, ein handliches Buch für den Unterricht zu liefern. Das liege am Stoff, der die ganze Naturphilosophie im gewöhnlichen Sinn und die Psychologie umfasse, und an seinem Wunsch, den Schüler gründlich in die scholastische Philosophie einzuführen, sollte er sich deshalb auch etwas plagen müssen. Der Verf. selbst hat sich die Sache nicht leicht gemacht. Wir finden in dem Buch ausführliche Darstellungen moderner Forschungsergebnisse aus Physik, Chemie, Biologie und experimenteller Psychologie. Die Form der Darstellung ist die traditionelle. Zuerst wird der Gegenstand der Untersuchung, das *ens mobile*, genau umschrieben; dann beginnt sofort die Erforschung der inneren Konstitution des *ens mobile*. Es werden geprüft der Mechanismus und der Dynamismus in ihren verschiedenen Formen; dann folgt das System des Hylomorphismus, das in streng thomistischem Sinn verteidigt wird; danach die *proprietates entis mobilis*, die *quantitas*, der *motus* und *mensura motus (de loco et tempore)*. — Im zweiten Buch wird zunächst die philosophia naturalis specialis dargelegt: *de toto mundo, de generatione et corruptione*. Es folgt die Psychologie, die das gesamte Lebensgebiet, das vegetative, sensitive und rationale einschließt. — Das Buch ist das Werk eines guten Kenners der scholastischen Philosophie und auch der modernen Wissenschaft, die allerdings vielfach nur in Form von Zitaten aus modernen Werken erscheint. Sie erwekken manchmal den Eindruck des Fremdartigen; es wird von vornherein angenommen, daß sich die Ergebnisse der heutigen Wissenschaft in jedem Fall in Einklang bringen lassen mit den thomistischen Prinzipien, ja meistens auch mit der traditionellen Fassung derselben. Dadurch verliert das Buch an Brauchbarkeit für jene scholastischen Philosophen, die gerne die Lehren des hl. Thomas den Zeitgenossen beibringen möchten auch außerhalb der „Schule". Will man das, dann muß, ausgehend von den Gegebenheiten der Natur, auf induktivem Weg vor dem Geist des Lesers die scholastische Lehre entstehen mit Hilfe der vier Ursachen, auf die das Sein zurückgeführt werden kann. In die Methode der Alten und in deren Sprechweise können sich unsere Zeitgenossen zu schwer einfühlen.

Frank.

Minkowski, E., Vers une cosmologie („Philosophie de l'esprit". Collection dirigée par L. Lavelle et R. Le Senne). 12° (264 S.) Paris 1936, Aubier. *Fr* 15.—. — Auf den ersten Blick möchte einer an den berühmten Mathematiker des Einsteinschen Weltbildes denken und hier einen naturphilosophischen Entwurf von ihm erwarten. Es spricht aber in Wirklichkeit ein französischer Psychiater über Weltexistenz des Menschen. Diese Sammlung von zwei Dutzend Essays ist, wie der Verf. uns erzählt, eine Art Nachlese zu seinem größeren Werk: Le temps vécu (Collection de l'évolution psychiatrique, Paris 1933). Die philosophische Grundhaltung könnte man am kürzesten als eine ‚Metabiatik' bezeichnen. Damit ist gesagt, daß der Verf. über die bekannten Formulierungen der Psychologen und Lebensphilosophen mit einer oft treffenden Kritik hinausgeht, aber eingestandenermaßen selber noch nicht klar zu sagen vermag, wie sich das kosmisch visierte Menschenbild nun eigentlich positiv darstelle.

Bald ist es mehr der Schatten von H. Bergson, bald wieder mehr der von Le Senne, den man in den Darlegungen mitzuerkennen glaubt. Den eigensten Punkt, an dem diese Betrachtungen eines Arztes im Philosophenmantel zutiefst ansetzen, legt wohl am offensten der 18. Abschnitt dar: Constitution et conflit (Conflit anthropo-cosmique). Ternus.

Mitterer, A., Wesensartwandel und Artensystem der physikalischen Körperwelt (Wandel des Weltbildes von Thomas auf heute, 2). gr. 8° (228 S.) Brixen 1936, Weger. *M* 4.50. — Ders., Physik und Metaphysik: FranzStud 23 (1936) 225—264. — Wenn es tatsächlich noch Naturphilosophen geben sollte, denen die Unvereinbarkeit des mittelalterlichen physikalischen Weltbildes mit dem modernen noch zweifelhaft ist, müßten sie sich durch die sorgfältigen Arbeiten M.s eines Besseren belehren lassen. Aber es scheint doch, wie M. selbst wiederholt betont, daß es auch unter den strengsten Thomisten niemand mehr gibt, der den mittelalterlichen Hylemorphismus unverändert übernähme. Indem nun der Verf. den Hylemorphismus unlöslich an alle physikalischen Irrtümer der Alten zu binden sucht, will er zur Aufgabe des Hylemorphismus überhaupt zwingen. Diese Methode wäre berechtigt, wenn die alten physikalischen Vorstellungen die einzige Grundlage des allgemeinen Hylemorphismus wären. Darum scheint es uns (mit M.) eine unhaltbare Verquickung von Altem und Neuem zu sein, wenn man, wie es Thomas gewiß getan hat, die Wesenszusammensetzung unmittelbar in den sichtbaren anorganischen Körpern sucht und z. B. chemische Reaktionen als eigentliche Wesensartwandlungen auffaßt (was M. „Wesensartwandel" nennt, ist in Wirklicheit nur eine akzidentelle Veränderung). Tatsächlich hatte aber der Hylemorphismus, was M. übersieht, noch andere logische Grundlagen, die durch den Wandel des physikalischen Weltbildes nicht berührt werden; so sucht Thomas etwa zu zeigen, daß die ausgedehnte oder die nicht-intellektuelle Substanz als solche notwendig aus Materie und Form zusammengesetzt ist. Diese Beweise bestimmen freilich nicht, was im Reich des Anorganischen die eigentliche, streng einheitliche Substanz ist. Es ist also nicht berechtigt, den Hylemorphismus unbedingt auf die sichtbaren Körper als die eigentlichen „Körper" festzulegen und den Gedanken an eine hylemorphe Zusammensetzung nur der letzten Bausteine (der „Hylonen") von vornherein abzuweisen. — C. Giacón S. J. (CivCatt 88 [1937] I 362) meint, diese letztere Auffassung müsse die Einheit des Lebewesens gefährden. Er setzt dabei offenbar die immer noch umstrittene Lehre von der Einzigkeit der Wesensform voraus, über deren gewaltige Schwierigkeiten sich ja viele Neuthomisten allzu leicht hinwegzusetzen pflegen. Aber selbst wenn man diese Lehre einmal voraussetzt, ist schwer einzusehen, warum die Einheit des Lebewesens größere Schwierigkeiten bereiten soll, wenn die einheitliche Substanz im Anorganischen das Proton usw. ist als wenn es das Molekel ist. In beiden Fällen bleibt die Kluft zwischen Anorganischem und Organischem gewaltig. de Vries.

Dürken, B., Entwicklungsbiologie und Ganzheit. 8° (213 S. u. 56 Abb.) Leipzig-Berlin 1936, Teubner. *M* 5.80; geb. *M* 6.80. — Endlich ein überzeugend und für jeden verständlich geschriebener Umbruch und Durchbruch von mechanistischer Bestandteilbiologie zur Ganzheitsbiologie. Was W. Roux, dem Begründer der Entwicklungsmechanik, vorschwebte, was Driesch's Wendung

vom Mechanismus zum Vitalismus bewirkte, was Spemann's und Dürken's Forschungen zutage förderten, ist hier als biologische Ganzheitslehre geboten und mit stammesgeschichtlicher und erbbiologischer Forschung in Einklang gebracht, der mechanistisch-summenhafter Deutung erbbiologischer Tatsachen aber ein Ende gemacht. Dem Buch ist weite Verbreitung, auch im Schulbetrieb zu wünschen. Dürken ist Biologe, kein Philosoph. Aber dieser findet hier zuverlässige Unterlagen zur psychologischen Vertiefung und Ergänzung der biologischen Ganzheitsforschung. Rüschkamp.

Wisgens, H., Katholisches Wahrheitsgut und Rassenlehre. Eine positive Darlegung ihrer Beziehungen. 8° (61 S.) Warendorf 1936, Schnell. *M* 1.20. — Wie die Überschrift sagt, will der Verf. zweierlei leisten: die katholische Glaubenslehre darlegen und begründen und sie der Rassenlehre gegenüberstellen. Die Glaubenslehre wird klar und überzeugend dargeboten, aber die Gegenüberstellung mit der Rassenlehre kann bei dem unerfahrenen Leser den Eindruck erwecken, als ob beide auf derselben Ebene, unter demselben Gesichtspunkt mit einander verglichen und abgeschätzt werden könnten. Das ist nicht der Fall, wie es ausdrücklich in der Schrift selbst gesagt wird: „Rassisch begründet sind also nicht die ewigen Werte, ... sondern die Art und Weise, wie jemand die ewigen Werte schaut ..., welche Spezialwerte jemand aus der Fülle der Werte bevorzugt." Der Religion gegenüber bedeutet also „rassisch" eine bestimmte, angeborene psychologische Einstellung und etwas Sekundäres. Der apologetische Zweck der Schrift läßt es wohl verstehen, warum das nicht immer eigens betont wird. Wenn wir z. B. das Christentum bejahen, so bejahen wir nicht unser spezifisch germanisches Erbe, sondern die allgemeine Eignung und urtümliche Bereitschaft der menschlichen Natur für Gottes Offenbarung: anima naturaliter christiana. Frank.

Schöllgen, W., Vererbung und sittliche Freiheit. gr. 8° (95 S.) Düsseldorf 1936, Schwann. Kart. *M* 2.85. — Es ist eine wichtige und zeitgemäße Frage, die Sch. in dieser Schrift behandelt: das große Problem der Freiheit des Menschen bei der Gestaltung seines persönlichen Schicksals all den Einflüssen gegenüber, die zwangsläufig das Tun des Menschen zu bestimmen scheinen oder es auch wirklich bestimmen. Man denkt da sofort an die Bedeutung, die unsere Zeitgenossen den Vererbungsgesetzen zuschreiben, durch deren Anwendung in der Eugenik das Schicksal der Menschheit gestaltet werden soll. Was diese Gesetze eigentlich besagen, wie weit sie richtunggebend oder auch zwangsläufig in die Gestaltung der körperlich-geistigen Beschaffenheit des Einzelmenschen eingreifen, wird sachlich und theoretisch sehr gut dargelegt. Aber der Verf. will mehr leisten als die Lösung dieser Einzelfrage. Er untersucht die allgemeinen philosophischen Voraussetzungen, die schon bei der Fragestellung über das Freiheitsproblem und bei der Richtung, in der die Lösung gesucht werden soll und muß, ausschlaggebend sind. Das geschieht besonders in den Kapiteln: „Die Zerstörung des ganzheitlichen Menschenbildes in der Philosophie des Descartes" und „Vererbung und Metaphysik der Person". Man ersieht aus dem ganzen Buch, wie all die neueren Bestrebungen, wie Ganzheitsschau, die Phaenomenologie, die antimaterialistische Geisteshaltung, zu alten Wahrheiten der Philosophia perennis zurückführen. Das letzte Kapitel: „Die astrologische Schicksalsdeutung im Weltbild des Thomas von Aquin

als die Platzhalterin der Vererbungstheorie", ist besonders dankenswert. Es zeigt, was die Lehren, z. B. des hl. Thomas, in Fragen, die durch zeitgebundenes Wissen um die Dinge bedingt sind, für uns wirklich besagen. Sch. weist überzeugend nach, daß man das durch den Einfluß der Sterngeister bestimmte Fatum, das Thomas in eingeschränkter Weise noch beibehält, einfach durch das Wort Vererbungstheorie ersetzen kann. In dem Buch ist die Gefahr, die bei apologetischer Behandlung von Streitfragen sich so leicht einstellt, die entgegenstehenden Bedenken abzuschwächen oder einseitig zu sehen, vermieden. Die Bedeutung von krankhaften Störungen, von Vererbung besonderer Eigenschaften, von Umwelt und Einzelerziehung, wird vollkommen gewürdigt. Die Schrift kann ernsten Lesern, die mehr als Schlagworte haben wollen, durchaus empfohlen werden. Frank.

Kisch, Br., Gottesglaube und Naturerkenntnis. 8° (175 S.) Frankfurt 1936, Neumann. geb. *M* 3.80. — Die Schrift ist von einem Juden geschrieben und richtet sich an die Judenschaft. Sie will dazu beitragen, die Juden wiederum zu einem streng gläubigen Volk zu machen, und sie so zu ihrer eigentlichen Bestimmung und ihrer besonders bevorzugten Stellung zurückzuführen. Das Mittel dazu ist das uneingeschränkte und ungetrübte Bekenntnis zur göttlichen „Lehre" (Thora). Um das möglich zu machen, räumt der Verf. mit den landläufigen, angeblich aus der Naturerkenntnis hergeholten Einwänden und Verdunklungen auf. Hier kann ihm jeder gläubige Christ zustimmen. Zum Christentum selbst nimmt der Verf. keine besonders betonte Stellung ein; es ist für ihn, wie alles andere, „nicht jüdisch". Sein Standpunkt ist exklusiv der des alttestamentlichen Israeliten, für den das Christentum als die Vollendung der Religion des wahren Gottes nicht existiert. Frank.

* * *

Metzger, W., Gesetze des Sehens. Lex.-8° (XVI u. 172 S. mit 208 Abb.) Frankfurt 1936, Kramer. geb. *M* 4.80. — Verf. will zeigen, wie sich unser Auge täuschen läßt, wie ein Gegenstand möglichst deutlich sichtbar oder möglichst unsichtbar gemacht (getarnt) werden kann. Die gewöhnliche Psychologie des Sehens wird stillschweigend vorausgesetzt. Die besonders auffallenden Täuschungen werden nach Möglichkeit erklärt, teils aus der Erfahrung, teils aus den Gestaltgesetzen im Sinn der Gestalttheorie. Beispielsweise sind wir eingestellt auf das Sehen der Dinge, Figuren, nicht der Hintergründe, Zwischenräume. Subjektive Einheiten werden geschaffen durch Geschlossenheit der Figur, Symmetrie, Nähe der Elemente. Bevorzugt ist beim Sehen immer die gute Gestalt, die natürliche Teilung, die Gemeinsamkeit des Schicksals (parallele Bewegung gegenüber der ruhenden Umgebung). Von großer Bedeutung ist die Beleuchtung: mit Bleistift geschriebene Worte, die vollkommen ausradiert und unsichtbar geworden sind, werden in streifendem Licht sofort sichtbar. Das Gesetz der guten Gestalt entscheidet, ob eine Zeichnung auf Papier eben oder körperlich gesehen wird. Auch bei den Scheinbewegungen hat man ein Gegeneinanderwirken von Erfahrung, Gestaltgesetzen und dem Verhalten des Beobachters. — Sehr wertvoll für den Biologen sind die Angaben über das Unsichtbarwerden von unverdeckten Tieren (die Tarnung) durch Anpassung an die Umgebung, durch Farbengleichheit, Gestaltähnlichkeit, scheinbare Aufteilung ihres Körpers, verschiedene Farbe der Körperteile ent-

sprechend dem einfallenden Licht. — Am wenigsten befriedigt, wie bei den Gestalttheoretikern häufig, die letzte Erklärung, die meist ins Unbekannte flüchtet. Es heißt etwa: Man sieht die Räumlichkeit der Objekte infolge der Umformungen, die die Nervenerregungen auf dem Weg zum Großhirn erfahren, wodurch die beschatteten Stellen zu Erhebungen oder Vertiefungen werden; wie das aber geschehen kann, wird nicht angedeutet. Oder es heißt einfach: Unsre Augen sind so eingerichtet, daß sie die richtige Form und Größe des Körpers sehen. Das ist bloß die Angabe der allbekannten Tatsache, keine Erklärung. Dem gegenüber sind doch manche mir bekannte psychologische Erklärungen der „Lehrbücher" sehr viel verständlicher. So tief und inhaltsreich die Einzeluntersuchungen der Gestalttheoretiker sind, so aussichtslos sind ihre körperlichen Erklärungen. Fröbes.

Sauerbruch, F., und Wenke, H., Wesen und Bedeutung des Schmerzes. gr. 8° (118 S.) Berlin 1936, Junker u. Dünnhaupt. *M* 3.50. — Das vorliegende Buch ist ein reizvolles Beispiel der Zusammenarbeit des Fachwissenschaftlers mit dem Philosophen zu gemeinsamer Leistung. Als ein Bekenntnis zur lebendigen Idee der universitas litterarum will es die Begrenztheit der Spezialforschung überwinden und dem höheren Gedanken wissenschaftlicher Gemeinsamkeit der Fakultäten dienen. Der führende Chirurg von überstaatlichem Ansehen, S., bietet im 1. Teil die „Ärztliche Erfahrung über den Schmerz" (Der Schmerz als Erlebnis; seine physiologischen Grundlagen; die pharmakologische Ausschaltung und die seelische Bekämpfung des Schmerzes). Ihn ergänzt als 2. Teil eine philosophische Studie W.s über „Die Deutung des Schmerzes" (die psychologischen Voraussetzungen; sodann eine gründliche Auseinandersetzung mit den verschiedenen Deutungsversuchen, dem biologischen, dem psychologischen, dem rationalen und endlich dem ethisch-religiös-weltanschaulichen). Mit großer Achtung begegnet die Arbeit der religiösen Sinngebung des Schmerzes durch das Christentum und den entsprechenden philosophischen Thesen eines Thomas von Aquin: „Im Vergleich mit den rationalen Auffassungen der Schmerzbekämpfung trifft diese christliche Lehre auch die natürliche Lebenslage besser, als sie nicht darauf ausgeht, die Realität des Schmerzes selbst umzudeuten. In religiöser Glaubenshaltung wird der Schmerz nur mit größerer seelischer Widerstandskraft ertragen, ohne daß er selbst aufgehoben würde." Ebenso gesteht W., „daß die religiöse Deutung des Schmerzes, die der christliche Glaube dem Gemüt als Sinngebung und Halt vermittelt, auch an den Maßstäben moderner Philosophie gemessen standhält, sogar ihre Tiefe dabei recht offenbart" (102 f.). Bei den Ausführungen über die von Nietzsche ausgehende heroistische Lehre vom Lebenswert des Schmerzes (107 ff.) hätten wir gewünscht, daß W. auch die von E. Przywara neuerdings wiederholt, u. a. in seinem „Heroisch" (Paderborn 1936) geistvoll vollzogene Synthese mitverwertet hätte. — Wenn der Pädagoge A. Fischer soeben in der Sprengerschen Zeitschrift „Die Erziehung" 12 (1937) 336 die Ergänzung der vorliegenden medizinisch-philosophischen Doppelstudie durch eine 3. Studie über die Pädagogik des Schmerzes fordert, so möchte uns scheinen, daß alles Notwendige implicite bereits in dieser Schrift enthalten ist und sie daher schon in der vorliegenden Form wie dem Philosophen so auch dem Jugenderzieher, Seelsorger und Psychotherapeuten Wertvolles zu bieten hat. Hentrich.

Störring, G. E., Gedächtnisverlust durch Gasvergiftung: ArchGsmtPsych 95 (1936) 436—511. — Das merkwürdige Naturexperiment, daß durch eine Gasvergiftung die Merkfähigkeit (das Behalten neuer Erfahrungen) eines Menschen total vernichtet wird und außerdem keine psychische Störung vorliegt, das wir schon früher in dieser Zeitschr. besprochen haben, wird hier in einigen Zügen vertieft. Während bei dem Patienten jede Wahrnehmung schon nach einer Sekunde vergessen ist, kann sich aus Erfahrungen eine Angst entwickeln, die eine Stunde lang nachwirkt und die folgenden Handlungen beherrscht. Besonders eingehend wird jetzt nachgewiesen, wie dieser bloße Augenblicksmensch ein völlig normales, ja verfeinertes Gemüts- und Triebleben bewahrt hat; in den Tätigkeiten des Tages geht er zweckmäßig voran; eine Art Instinkt leitet ihn beim Essen, Trinken sicherer, als es bei Normalen der Fall ist. Nach einer Operation bestimmte er von sich aus Tage lang seine Kost und Ruhe absolut richtig nach dem bloßen augenblicklichen Gefühl. „Es wird ihm vom Körper vorgeschrieben, was er tun und lassen soll." Temperament und Charakter äußern sich wie in gesunden Tagen. Der Fall ist der bisher einzig bekannte eines reinen Ausfalles der Merkfähigkeit und deshalb wissenschaftlich sehr wertvoll.

Fröbes.

Haug, K., Die Störungen des Persönlichkeitsbewußtseins und verwandte Entfremdungserlebnisse. Lex.-8° (VII u. 211 S.) Stuttgart 1936, Enke. *M* 12.—; geb. *M* 13.60. — Es handelt sich um die sog. Depersonalisation, die Ichentfremdung; es fühlt sich jemand bei seinen Handlungen nicht mehr als handelndes Ich, sondern als teilnahmsloser Zuschauer, doch ohne durch diesen Eindruck getäuscht zu werden. Es werden hier alle Zustände, bei denen die Erscheinung beobachtet wurde, durchgegangen, ihre Beschreibungen gesammelt, wie bei den Hirnverletzungen, Vergiftungen, Neurosen, Psychosen, aber auch verwandte Zustände im normalen Bewußtsein. Danach kann die Störung körperlich oder seelisch veranlaßt sein. Sie findet sich etwa im Beginn der Schizophrenie, wo der Fall noch harmlos aussieht; verschwindet aber, wenn es zu Wahnideen und Sinnestäuschungen kommt. Normal hat man etwas Verwandtes, wenn man durch eine umkehrende Linse die Umgebung auf dem Kopf stehend sieht, wo sie nicht mehr als Wirklichkeit erscheint, sondern als bloßes Bild; auch wohl bei Ermüdung, kurz, wo man in der Wahrnehmung nicht recht aufgeht. Zusammenfassend: die Depersonalisation ist nicht charakteristisch für eine bestimmte Krankheit, sie ist ein bei vielen wiederkehrendes Symptom. Als nächste Ursachen ergaben sich hier folgende: die Benommenheit d. h. die Herabsetzung der Helligkeit des Bewußtseins, wie beim Rausch, beim Eindruck des Träumens, beim Einschlafen oder Aufwachen häufig; dann Störung der Aktivität, das Fehlen von Aufmerksamkeit oder Interesse, weiter Hemmungen des Gefühls, Störungen von Empfindungen; das Gefühl des Automatenhaften, die Verarmung der gewollten Bewegungen; kurz die Störung aller Arten von psychischen Funktionen. — Die beste bisherige Beschreibung des psychologischen Wesens der Depersonalisation betonte etwas dunkel das subjektive Element (so Schilder): das Fehlen der vollen „Hingabe an" die Akte, das nicht Anerkennen der eigenen Denkanstrengungen, daß das Ich nicht mehr ungeteilt in seinen Willensakten enthalten ist; zusammenfassend daß „das zentrale Ich nicht mehr in der früheren Weise in sein Erlebnis eingehe", daß „das Selbst nicht

mehr ungeteilt dem Ich entsprießt". Diese Metaphern werden in der gegenwärtigen Arbeit sehr gut aufgeklärt, was ihr großes Verdienst ist. Es ist klar, daß für den Eindruck des Fremdartigen eine Störung im Erlebnis, im Inhalt des Aktes vorliegen muß. Das wird befriedigend erklärt aus der Beobachtung der Benommenheit, der Wahrnehmungsfremdheit, der versagenden Willensanstrengung usw. Die Hinweise auf die sehr dunkle Lehre Palágyis würde ich lieber entfernt sehen. — Im Ganzen ist die Arbeit eine vorzügliche Vertiefung unsres Wissens über den rätselhaften Zustand der Depersonalisation. Fröbes.

Dach, J. S., Der erste Eindruck, seine Bedeutung und Bedingtheit. gr. 8° (79 S.) Berlin 1937, Junker u. Dünnhaupt. *M* 3.50. — Mit dem ersten Eindruck ist gemeint das Urteil über wesentliche Charaktermerkmale eines Anderen, das man schon aus dem Betrachten während weniger Augenblicke gewinnt. So wurde bei einem sofort richtig seine Distanz gegen die Umgebung erkannt. Über eine Person mit Charakterwidersprüchen hatten 12 Beobachter ihren ersten Eindruck niederzuschreiben; die Eindrücke gingen wegen der Uneinheitlichkeit der Person auseinander. Bei der Beurteilung eines dritten waren 72% aller Beurteilungen richtig. — Der zweite Teil der Arbeit sammelt Lebenserinnerungen, wo der erste Eindruck einen für das Leben bedeutsamen Einfluß hatte. Es werden eine Reihe solcher Beobachtungen mitgeteilt, die sich im späteren Leben bestätigten. Verf. schließt, die Berechtigung des ersten Eindruckes sei größer, als man gewöhnlich annimmt. Fröbes.

Gemelli, A., O. F. M., Metodi, compiti e limiti della psicologia nello studio e nella prevenzione della delinquenza (Pubblicazioni della Università Cattolica del S. Cuore VI, 9). Lex.-8° (XIV u. 155 S.) Milano 1936, Società editrice „Vita e pensiero". — Das Büchlein enthält im wesentlichen Vorträge und Arbeiten des Verf., die schon früher veröffentlicht wurden. Eine notwendige Folge ist, daß viele Gedanken häufig wiederkehren. Für den Leser wäre es zweifellos angenehmer gewesen, wenn der Inhalt aller Beiträge in eine Einheit vereinigt worden wäre. Das Hauptthema ist die überzeugende Zurückweisung der Kriminalanthropologie der Schule von Lombroso mit ihrem Determinismus und Positivismus, die mit einer wahren Verantwortlichkeit nicht vereinbar sind. Dabei werden die wertvollen Leistungen dieser Schule, der Zusammenhang mancher Verbrechen mit Geisteskrankheiten voll anerkannt. Sache der Kriminalpsychologie ist es nach G., das Zustandekommen des Verbrechens zu untersuchen; dagegen müsse sie von der philosophischen Frage der Willensfreiheit absehen. Seitdem übrigens auch die experimentelle Psychologie neuestens (besonders eingehend im letzten Werk von Ach) durch Experimentaluntersuchungen die Willensfreiheit wissenschaftlich zu widerlegen unternimmt, wird man diese Zurückhaltung auch von Seite der empirischen Psychologie wohl nicht mehr aufrecht erhalten. Aus diesem Grund habe ich schon in meinem Lehrbuch (1929) diese Angriffe berücksichtigen müssen. Fröbes.

Planck, M., Vom Wesen der Willensfreiheit (Vortrag gehalten in der deutschen philos. Gesellschaft zu Berlin am 21. 2. 1936). 8° (30 S.) Leipzig 1936, A. Barth. *M* 1.50. — Die Tatsache der Freiheit läßt sich, wie der Verf. in begrüßenswerter Klarheit ausführt, nicht wegstreiten, da sie im täglichen Erleben ethischer Verantwortung zutage tritt; sie läßt sich auch nicht mit dem

„freien Spielraum" des Zufalls im Weltgeschehen gleichsetzen, da solcher Zufall mit ethischer Verantwortung nichts gemein hat. Anderseits besteht durchgängige Kausalität auch im Willensleben. Doch ist das Problem „Freiheit und Kausalität" ein Scheinproblem. Denn obwohl ein neutraler, objektiver (fiktiver) Beobachter, der alle Vorbedingungen der Willensentscheidung kännte, diese sicher voraussehen könnte, so kann der Einzelne selbst doch niemals die Unsumme der Vorbedingungen späterer Willensentschlüsse so durchschauen, daß er diese Entschlüsse voraussehen könnte; er kann höchstens nachträglich kausale Bedingtheiten geschehenen Wollens aufdecken. Darum soll er kämpfend und sich mühend an der Zukunft zu gestalten trachten. Da der Begriff der „frei wirkenden und wollenden Ursache" hier aber durch den der „Undurchsichtigkeit determinierender, eindeutig bestimmender Ursachen" verdrängt wird, ist eigentlich doch nicht zu sehen, wie von wirklicher Verantwortung und Möglichkeit des freien Einsatzes gleichzeitig die Rede sein könne. Willwoll.

Groos, K., Die Unsterblichkeitsfrage. gr. 8° (105 S.) Berlin 1936, Junker u. Dünnhaupt. *M* 4.80. — Der umfangreichere Teil der kleinen Studie ist problemgeschichtlichen Fragen gewidmet. Es wird dargetan, wie aus dem gesamten Systemdenken von Leibniz einerseits, Fechner, Driesch und James anderseits das Denken dieser Philosophen über die Unsterblichkeit erwächst und welchen logischen Platz die Unsterblichkeitslehre in diesen Systemen einnimmt. Der Verf. betrachtet jedoch auch selbst diese geschichtlichen Darstellungen als Vorbereitung zur systematischen Behandlung der Hauptfrage: nicht nach der Wirklichkeit persönlicher Fortdauer nach dem Tode des Körpers, sondern nach der Denkmöglichkeit der Unsterblichkeit in der „enkaptischen" Philosophie, zu der er sich bekennt. Es dürfte schwer sein, in noch vorsichtigerer Haltung der großen Menschheitsfrage gegenüberzutreten, als es G. hier tut, um ja nicht bloßem Wünschen kritisches Denken zu opfern. Insofern ist die Schrift vorbildlich. Doch gibt es ja nicht nur ein „Desiderium naturale" als bewußtes individuelles „Wünschen" von Unsterblichkeit, sondern auch als in der Natur selbst liegendes Zielverlangen, das — zumal in einer Weltsicht von Gott her — doch wohl weniger skeptische Behandlung verdiente. Willwoll.

Vanni Rovighi, Sofia, L'immortalità dell'anima nei Maestri francescani del secolo XIII (= Pubblicazioni della Università Cattolica del S. Cuore I 23). 8° (VII u. 385 S.) Milano 1936, Soc. ed. „Vita e Pensiero". *L* 25.—. — Diese sorgfältige und gründliche Untersuchung der zur Mailänder neuscholastischen Schule gehörenden Verfasserin verfolgt die Entwicklung des Unsterblichkeitsproblems in der Franziskanerschule bis auf Scotus in 5 Kapiteln: bei den ersten Pariser Magistri Hales, Rupella, Rigaldi (7—31); bei Bonaventura und seinen Schülern de la Mare u. Aquasparta (33—74); in der Schule von Oxford bei Grosseteste, Thomas v. York, R. Bacon, Peckham, Marston (75—160); bei Mediavilla, Olivi, de Trabibus (163—196); endlich bei Duns Scotus in seinen unbestritten echten Schriften, den großen Kommentaren und dem Quodlibet (197—237). Zusammenfassend sieht die Verf. das Hauptverdienst der Franziskanerschule bei diesem Problem in der Weiterentwicklung des finalistisch-moralischen Argumentes. Scotus wird in ruhiger Objektivität behandelt, sein Abweichen von der Linie der Franziskanerschule wird geschicht-

lich und systematisch dem Verständnisse näher gebracht. — Auf den ersten Blick möchte es zwar scheinen, als ob die Unsterblichkeitsfrage die christliche Philosophie des MA weniger beschäftigt, jedenfalls nicht im Blickpunkt ihrer Spekulationen gestanden habe. Doch die Verf. ist mit Geschick den Verzweigungen dieses Problems in den scholastischen Kämpfen um die Unitas intellectus possibilis, die Unicitas formae substantialis in homine usw. nachgegangen. — Wertvoll wird das Buch für den Forscher vor allem durch die Beigabe unveröffentlichter Texte zur Unsterblichkeitsfrage von Odo Rigaldi, de la Mare, Aquasparta, Thomas v. York, R. v. Mediavilla u. P. de Trabibus, die zusammen mehr als ein Drittel des Buchumfanges ausmachen. — Bei der Benutzung des Buches wird man die Ausführungen van de Woestynes im ArchFrancHist 31 (1937) 259 f. als notwendige Ergänzungen heranziehen müssen. Hentrich.

* * *

Stomps, M. A. H., Die Anthropologie Martin Luthers (Philos. Abh. 4). gr. 8° (153 S.) Frankfurt 1935, Klostermann. br. *M* 6.—; geb. *M* 8.—. — Der Verf. geht als Philosoph an die Lehre Luthers vom Menschen heran. Nicht die theologischen Aussagen als solche, sondern das darin mitgesehene allgemeinmenschliche Bild will er herausheben. St. kommt offenbar aus der Schule Heideggers. Von den vier Grundthesen der auch für Luther zunächst traditionellen Lehre vom Menschen nach dem theologischen Traktat des Hexaëmeron — creatio ex nihilo, cum tempore, ad imaginem, ad beatitudinem — liegen ihm darum mehr die zwei ersten und die letzte. Die Ebenbildlehre fügt sich nur in der angeblich augustinischen dynamischen Deutung ein als Lehre von der caritas. Als aufschließender Text aus Luther wird die Stelle aus dem Römerbriefkommentar (Ficker II 198 ff.) benutzt, wo Luther das Seufzen und Verlangen der Kreatur nach Offenbarwerden des erlösten Menschen zum Anlaß nimmt, die Unfruchtbarkeit scholastischer Substanzmetaphysik und schulspekulativer Anthropologie gegenüber biblisch-paulinischer Anthropologie darzutun. Die ‚creatura gemens et exspectans' reizt den Verf. — ähnlich wie R. Bultmann und W. Schultz — dazu, die Luthersche theologische Intention dieser Termini auch einmal auf ihren Ertrag an existenzialanalytischem Gehalt zu sondieren. Es gibt zwei Weisen des Selbstseins für den Menschen, die eigentliche, da er sich ‚recht' von Gott her versteht, und die uneigentliche, verfallene, ‚sündige', in der er zunächst und zumeist ist, als rein weltbezogen. Nach dieser Kennzeichnung des Ansatzes Heideggerscher ‚Artikulation' erübrigt es sich, noch im einzelnen über die drei Teile zu referieren, von denen der I. eine vorläufige Darstellung der ursprünglichen Gerechtigkeit, der II. eine solche der Ungerechtigkeit des Sünders, der III. eine solche des gerechtfertigten Sünders — alles immer in existenzialphilosophischer Auslegung bringt. Hinzu kommt ein vierter ergänzender Teil über Luthers ‚Terminologie'. Dort wird der Nachweis unternommen, daß ‚cor' als ethisch indifferenter Zentralbegriff das Grundsein des Menschen bedeutet und immer nur in der einen oder andern Daseinsweise der beiden Grundmöglichkeiten vorkommt, der des eigentlichen und des uneigentlichen Selbst — paulinisch gesprochen: Geist oder Fleisch; augustinisch: als voluntas oder noluntas. Ternus.

Schondorf, A., Grundlegung einer volkswissenschaftlichen Lehre vom Menschen (Studien und Bibliographien zur Gegenwarts-

philosophie. Hrsg. von W. Schingnitz, 21). gr. 8° (VIII u. 68 S.) Leipzig 1936, Hirzel. *M* 3.—. — Die Studie, die als Beitrag zum Aufgabenkreis einer geisteswissenschaftlichen Anthropologie gewertet sein will, strebt die neue Grundlegung einer soziologischen Anthropologie an. Die bisherige ‚formale Soziologie' mit ihrem abstrakt allgemeinen Subjekt von ebenso abstrakt allgemein gedachten Gesellschaftsbeziehungen soll abgelöst werden durch eine Realsoziologie. Ihr zentrales Objekt soll die völkische Lebenseinheit sein, an der die Arbeitsziele, Gesichtspunkte und Methoden normativ ausgerichtet sein müssen. Mit Rumpf, Hellpach u. a. will der Verf. sich bewußt in den Dienst einer Wiedergeburt Riehl'scher Tradition stellen. Volkswissenschaft als Kernstück einer realistischen Soziologie stellt dann die Aufgabe einer Deutschen Volkssoziologie. Soll sie konkret arbeiten, muß sie an konkretes, volkskundliches Material herangehen. Soweit etwa die erste Hälfte dieser Studie mit ihren beiden Teilen, dem einer Begriffsuntersuchung über Typus, Typik, Typologie und Charakterologie, dem einer methodologischen Untersuchung über Wege zu einer ‚soziologischen Menschentypik'. Gesucht ist die Typik von Menschen nach ihrem sozialen Verhalten. Wunsch ist, diese Typik möglichst in einem ‚Soziogramm' einzufangen. Bevorzugt vor der Fragebogenmethode wird die Erkundung an spontanen Selbstzeugnissen. Beispielhaft durchgeführt wird die typensoziographische Methode am deutschen Soldaten im Weltkrieg, für die das Material in der aus 20 000 Briefen gefallener Studenten ausgewählten Sammlung des Freiburger Professors Ph. Witkop ‚Kriegsbriefe gefallener Studenten' (München 1928), und einigen anderen kleineren Sammlungen von Feldpostbriefen und Kriegstagebuchblättern gegeben war (siehe dazu 35). Die Durchführung der fünf soziologischen Motivgruppen (Verhältnis zu Volk—Vaterland, Gott—Tod, Natur—Kunst, Familie—Heimat, endlich zu Kriegskameraden) führt zur Aufstellung von drei charakteristischen Individualsoziogrammen, von denen sich aber nur zwei als Grundvarianten eines Typensoziogramms ‚des' deutschen Studenten im Weltkrieg bewähren sollen. Und es sind nach dieser zahlenmäßigen Erhebung gerade d i e typischen Fälle, wo „ein sicherer Gottesglaube waltet, der in der Wirklichkeit des Krieges Rückhalt gewährt", wo die Bejahung des Opfertodes für das Vaterland nicht bloß verstandesmäßig erfolgt, sondern als Todeswilligkeit aus Seelenkräften strömt, „die erst aus dem Glauben an ein ewiges Leben zu erwachsen scheint" (54). Man wird aber immer vor Augen haben müssen, daß hier die Begriffe Gott, Glaube, ewiges Leben u. s. f. vielfach recht verschwommen genommen sind.

Ternus.

E h r e n s t e i n, W., Grundlegung einer ganzheitspsychologischen Typenlehre (Neue Deutsche Forschungen. Abt.: Charakterologie, Psychol. und Philos. Anthropologie 1). gr. 8° (114 S.) Berlin 1935, Dünnhaupt. *M* 4.80. — Die Wende zur Typologie beherrscht heute das Feld in der Psychologie. Ob dieser Zweig aber schon den Rang echter Wissenschaft mit klaren Zielen, Grundbegriffen, Methoden beanspruchen kann, erscheint manchmal recht zweifelhaft. Der ganze Prinzipienstreit aus der Ära ‚Krise der Psychologie' hat hier noch einen Tummelplatz. E. will mit seiner ‚Grundlegung' hier abzuhelfen suchen. Er stellt als Grundsatz auf: Damit die Typologie ein Zweig der wissenschaftlichen Psychologie werden kann, muß sie sich derselben Kategorien bedienen, die auch in der theoretischen Psychologie bzw. in der Erscheinungswissen-

schaft Anwendung finden. Ist damit nicht ein leidiges Erbe in die Typenlehre mitaufgenommen, dem manche doch geglaubt hatten auf dem indirekten Weg über Anthropologie entronnen zu sein? Nach dem Verf. soll der Ganzheitsbegriff das fundamentale Einteilungsprinzip der Typenunterscheidung sein. Schon deswegen, weil die gesuchten Unterscheidungen, sofern methodisch richtig und fruchtbar, zunächst immer die allgemeinsten sein sollen, also von der Art, daß sie z. B. alle Menschen zunächst in zwei oberste Gruppen von bestimmtem Typ scheiden. ‚Typ' wird dabei vom Verf. definiert als „derjenige Individualfall, der einen größeren oder geringeren Prozentsatz aller vorkommenden Individualfälle in bezug auf ein bestimmtes Merkmal besonders charakteristisch repräsentiert" (27). Charaktereigenschaften sind Größen — unmittelbar abhängig vom sozialpsychologischen Zueinander, mittelbar abhängig vom Typ der Grundstruktur (108 f.) Nach dem Verf. wäre die grundlegendste ganzheitspsychologische Typeneinteilung diejenige in den von ihm sogenannten G-Typus von überdurchschnittlichem Grade der Ganzheitlichkeit der Bewußtseinsstruktur und den A-Typus von unterdurchschnittlichem Grad solcher Ganzheitlichkeit der Bewußtseinsstruktur. Gewonnen sind diese Typen aus Feststellungen auf psychophysischem Gebiet, sollen aber darum auf dem Gebiet des höheren Seelenlebens erst recht bestehen, weil dort die konstitutionellen Ichbedingungen des Erlebens nur noch stärker wirksam sind. Von solchen Bedingungen der gesamtsubjektiven Konstitution aber ist die Typenkonstitution wesentlich abhängig. Darum auch der geflissentliche Vergleich mit den bekannten Kretschmerschen Typen, dessen Zyklothyme eine weitgehende Affinität mit dem A-Typ (!), dessen Schizothyme eine solche mit dem G-Typ (!) aufweisen sollen. Die Tabelle der somatisch unterscheidenden Merkmale wird auf Grund langjähriger Beobachtungen noch ergänzt (106 f.). Die J- und S-Typen nach dem bei Jaensch ursprünglich unterlegten Zweierschema ‚integriert-desintegriert' will der Verf. — entgegen seiner früher gehegten Hoffnung — heute nicht mehr auf die eigene grundlegende Typisierung beziehbar finden (114). Die Rassenunterschiede sind unabhängig von der allgemein grundtypischen Unterscheidung (98 f.). Die im einzelnen durchgeführte Symptomatik der beiden Grundtypen wird nach den verschiedenen Gebieten der Wahrnehmung und des Denkens, der Einstellung, Aufmersamkeit, des Gefühlslebens, der Sprache, Motorik u. s. f. durchgeführt, kann aber hier nicht einmal stichwortweise wiedergegeben werden. Eine tabellarische Zusammenstellung und linear-vektorielle Aufstufung am Ende der Untersuchung (110 ff.) dient dem erleichterten Studium.

Ternus.

Berdiajew, N., Von der Bestimmung des Menschen (Reihe relig. Russen 2). 8° (309 S.) Bern und Leipzig 1935, Gotthelf-Verlag. *M* 12.—. — Der gedruckte Titel läßt vielleicht nicht deutlich genug werden, daß der Akzent auf beiden Substantiven liegt. Das Buch will in erster Linie ein Beitrag zur philosophischen Anthropologie sein, gleichzeitig aber auch der Versuch einer neuen christlichen Ethik. Dabei muß man sich hier, wie bei den früheren Schriften des Verf.s und Vertreters einer ‚prophetischen' Philosophie von häufiger, formwandelnder Wiederholung, immer gegenwärtig halten, daß der Mensch, in dem sich alle Kreise des Seins begegnen, das Hauptthema der Philosophie nicht nur immer faktisch, aber naiv gewesen ist, sondern auch ausdrücklich bewußt es sein müsse, daß es keine wirklich profane, sondern immer nur

eine positiv oder negativ religiöse Anthropologie geben könne, daß sich im Mikrokosmos Mensch die Natur ‚humanisiert' und andererseits auch Gott, was in der christlichen Anthropologie seinen adäquatesten Ausdruck fände in der zentralen Idee des Gottmenschen. Sind es so im Grunde zwei Ideen, die das metaphysische Wesen des Menschen grundlegen, die Idee der Gottebenbildlichkeit und die Idee des Gottmenschentums, so durchdringen sich im Menschen auch zwei Prinzipien, das elementar-chaotische einer uranfänglichen, undeterminierten Freiheit (das platonische μὴ ὄν) und das schöpferisch aktive der Gottebenbildlichkeit seiner Natur. Allenthalben begegnet man auch hier den Grundgedanken dieser gnostischen Philosophie wieder, die ihre Wurzel in Böhme-Schelling hat und sich von modernen Denkern am meisten Scheler, Bergson — und — Jaspers, Le Senne verwandt fühlt. Was in dieser Ethik des Schaffens — im Gegensatz zu einer solchen des Gesetzes (Pharisäismus) und der bloßen Erlösung (bisheriges Evangelium) — als Programm ‚energetischer Ethik' entwickelt wird, geht nicht entscheidend über das hinaus, was der Verf. in seinen früheren beiden Hauptwerken ‚Der Sinn des Schaffens' (Tübingen 1927) und ‚Die Philosophie des freien Geistes' (Tübingen 1930) entwickelt hat. Auch vieles aus den im 3. Hauptteil ausgeführten konkreten Problemen der Individual- und Sozialethik ist, was Themenbehandlung, Urteil und prophetisches Pathos des Verf.s angeht, schon aus früheren Veröffentlichungen recht bekannt. Bezeichnend ist die ‚idealtypische' Charakteristik über alle Einzellösungen hin: Das antike Ideal des Weisen und das christliche Ideal des Heiligen muß ergänzt und fortgeführt werden zur Vollgestalt unter dem Prinzipat des ritterlichen Helden, der zum Schöpfertum auf allen Gebieten des Lebens berufen ist, aber ohne Beziehung zum weiblichen Prinzip der Jungfräulichkeit (Reinheit) und Mütterlichkeit (Ganzheit) nicht gelingen kann. „Die Rolle des weiblichen Prinzips ist wieder im Aufstieg" (328). Das Eigenartigste an dieser ‚paradoxalen' Ethik ist vielleicht ihre eschatologische Vertiefung in einem 4. Hauptteil. Bei aller überraschenden Helle christlich schöner Gedanken, wie viel emanzipierte und darum auch in die Irre gehende Vernunftspekulation über dunkle Geheimnisse der Offenbarung, so vor allem in dem langen Kapitel über Hölle. „Die Konzeption der Hölle redet von dem Vorletzten. Die mystische und apophatische Gotteserkenntnis aber kennt keine Hölle" (378), allerdings auch keine Idee der allgemeinen Rettung. Denn auch das wäre ‚rational befriedigende' Auflösung. Aber „alle rationalistischen Eschatologien sind untragbar" (ebenda).

Ternus.

Lavelle, L., Le Moi et son destin. 8° (231 S.) Paris 1936, Aubier. — Auch in Frankreich setzt sich die von Kierkegaard und Nietzsche inspirierte, aber auch ausdrücklich an Jaspers und Heidegger anknüpfende Existenzphilosophie immer mehr durch. Selbst Positivisten und Idealisten bisherigen Schlages bequemen sich ihr in der Wahl bevorzugter Themen, Sichten, Behandlungsweisen mehr oder weniger offen an. An reinen Vertretern der neuen Richtung sind mit am bekanntesten Lavelle und Le Senne. L. legt hier eine gesichtete und geordnete Sammlung seiner philosophischen Zeitberichte vor, die in der Zeitung ‚Le Temps' erschienen waren. Der Gelegenheitscharakter der Entstehung und ursprüngliche Ort des Erscheinens dieser Beiträge tut ihrem Wert keinen Eintrag. Hat sich der Verf. doch immer vom gleichen philosophischen Eigenanliegen bestimmen lassen zu dem,

was er zur Besprechung auswählte und wie er sich vom Buchanlaß in die Strömung seiner eigenen Gedanken forttreiben ließ. Es sind vier Gedankengruppen bei der sichtenden Sammlung hervorgetreten: Das Ich in seiner Intimität, in seiner Angst, in seiner Freiheit, in seiner zeitlichen Überzeitlichkeit. Der Gesamttitel meint nicht das psychophysische oder sonstwie empirische Ich, auch nicht das metaphysische Ich im traditionellen Sinn, sondern das Ich der ethisch verstandenen Existenz in seiner Bestimmung zum selbsteigentlichsten Sein. Ternus.

5. Ethik. Rechtsphilosophie. Pädagogik.

Erdey, F., Ethica seu philosophia moralis (Synopsis phil. schol. 7). kl. 8° (321 S.) Budapest 1936, Gergeley. *Pengö* 6.—; subskr. *Pengö* 4.80. — Die der allgemeinen Ethik gewöhnlich zugewiesenen Fragen finden Behandlung; der allgemeinen Ethik stellt E. (n. 194) die Sozialethik gegenüber, die wir hoffentlich auch von ihm erwarten dürfen. Die reichlich berücksichtigte Literatur greift weit über das ungarische Gebiet hinaus. U. a. erfährt die soziologische Schule Durkheims eine gründliche Kritik. Die fast übergroße Ausführlichkeit vieler methodischen Fragen ließ für die Tugend-, Gesetzes- und Gewissenslehre nur wenig Raum. Die übersichtliche Stoffdarbietung, das Inhalts- und Namensverzeichnis wie eine beigegebene Inhaltstabelle erleichtern den Gebrauch des wertvollen Buches. — Dieser Wert träte mehr hervor, hätte die weitgehende Berücksichtigung verschiedener Richtungen nicht der inneren Einheitlichkeit Eintrag getan. Das letzte Ziel wird Sittennorm genannt; doch wird auch die Menschennatur als direktive Sittennorm bezeichnet (n. 590b), ohne daß der innere Zusammenhang zwischen diesen und ähnlichen Aufstellungen erscheint. — n. 444 ff. wird das Sittliche zu sehr wieder durch das Sittliche erklärt; anderswo freilich, z. B. n. 496, läßt E. mit Thomas das Sittliche von der *plenitudo essendi,* also vom wahren Menschsein, abhangen. Nur so übrigens versteht Cathrein, den E. — entgegen seiner sonstigen Hochschätzung für ihn — hierin ablehnen zu müssen glaubt, die Identität der ‚physischen', d. h. wahrhaft naturgemäßen, und sittlichen Ordnung. E. läßt n. 446 das Sittliche als Akzidenz zum ‚physischen' Akt hinzutreten, n. 485b weist er das bloße Akzidenz des Sittlichen zurück, indem er das Sittliche in die ‚Natur' des Aktes selbst verlegt. — Zu n. 403: Sind die actus imperati allein voluntarii? Zu n. 581: Wenn Suarez den Willen des Gesetzgebers betont, so spricht er dort ausdrücklich nur vom positiven Gesetz, was für die Wiedergabe seiner Ansicht wesentlich ist (De leg. I 5 n. 22); zu n. 585: Um nicht das Gesetz wieder durch das Gesetz zu definieren, gebraucht Suarez *praeceptum* (ebd. I 12), fügt aber bei: *commune,* ‚für die Gemeinschaft', und schließt die Einzelgebote, wie er betont, aus — womit E.s Bemerkungen zu dieser Stelle gegenstandslos sind. Gemmel.

Zammit, N., O. P., Philosophia moralis thomistica I. De Beatitudine. gr. 8° (164 S.) Rom 1934, Angelicum. — Z. bietet eine gründliche und klare Einführung in die Fragen der allgemeinen ethischen Ziellehre nach den Gedanken des hl. Thomas. Die Darstellung schließt sich an die fünf Quästionen der 2, 2 an. Von neuerer Literatur werden Deploige und andere französische Autoren berücksichtigt. Bei der schwierigen Streitfrage über das de-

siderium naturale visionis nach dem hl. Thomas wäre es meines Erachtens fruchtbarer, zuerst geschichtlich zu untersuchen, wie weit der hl. Thomas und seine Zeitgenossen mit der Möglichkeit und dem genaueren Wesen des ordo mere naturalis gerechnet haben. Schuster.

Knuth, W., Das Ethos des heroischen Lebensgefühls. 8° (94 S.) Hamburg 1936, Christian. *M* 2.40. — K. bekennt: „Wir haben wohl einen Baumeister des neuen Staates, die Schöpfer der neuen geistig-seelischen Welt aber, der neuen Kultur fehlen noch fast völlig" (93 f.). Ob sein ‚System' aufmunternd wirkt? Das zwischen Subjekt und Objekt und überhaupt noch nicht scheidende Lebensgefühl entscheidet nach ihm allein je als konkretes ‚Ethos'; überaugenblickliche, übergefühlsmäßige ‚Ethik' wäre Intellektualismus. Eine Theorie freilich bleibt (ohne ‚intellektualistisch' zu sein?): Der heroische, himmelstürmende Mensch (70) ist areligiös — erzeugt doch der Mensch selbst erst allen Wert (58) — wer will, mag das Religion nennen und den Menschen — Gott (44). Anderseits tritt K. gegen Klages und die „karikaturhafte Bescheidenheit existenzialphilosophischer Sophisterei und Froschperspektive" (15) für das Geistige ein; er fordert gelegentlich sogar eine absolute Ethik (93); das Lebensgefühl wird zeitweise schüchtern: „Der Geist schafft die Welt, nicht der Lebenswille schlechthin" (93). Zur Klärung müßte in neuer Auflage ein Kapitel lehrreich sein: Wo liegt der Unterschied anderer Richtungen, auch solcher, die von K. zweifellos abgelehnt werden? Gemmel.

Weidauer, Fr., Die Wahrung der Ehre und die sittliche Tat. gr. 8° (110 S.) Leipzig 1936, Hirzel. *M* 4.50. — Diese originelle „Ethik" kämpft gegen die sogenannte geisteswissenschaftliche Methode für eine natürliche Ethik, die eine religiöse Fundierung ablehnt, die ethischen Werte nicht als Gegenstände einer ideellen Dimension betrachtet, die auch nicht, wie es bei Kant der Fall ist, auf der Voraussetzung beruht, daß der Mensch Bürger zweier Welten sei. Ehrgefühl und die seelischen Mächte der Liebe, der Dankbarkeit und des Mitleids sind die zwei Seiten des seinsollenden Ethos, die Wahrung der Ehre und die sittliche Tat die zwei Grundgestalten der Tugendhaltung. — Die Ethik ist Tatethik, der ethische Wille hat nur Wert als mögliche Seele ethischer Tat. Zuerst soll das Problem der Ehre gelöst werden, dann folgt die Erklärung des Sittlichen selber. Eigenart und zum Teil auch Eigenwille kann man dem Verf. sicher nicht absprechen. Daß die übertriebene Abstraktion, Gesetzlichkeit usw. die Ethik lebensfremd machen kann, ist sehr richtig, ebenso daß das Problem der Ehre oder Ehrenhaftigkeit und der menschlichen Dignitas, wie sie von der scholastischen Philosophie immer gesehen wurde, wesentlich ist. Die kritische Würdigung des Gegensatzes zwischen katholischer und Kantischer Ethik leidet an dem grundsätzlichen Mangel, daß für die Darstellung der katholischen Ethik nur ein paar recht periphere Zitate aus neueren Auktoren herbeigeholt werden, daß aber eine Orientierung bei einem Klassiker wie Thomas von Aquin, der das Problem der Ehre auch vom ethischen Standpunkt aus sehr ernst genommen hat, ganz fehlt. Schuster.

Laros, M., Moderne Ehefragen. I. Teil: Die Beziehungen der Geschlechter. 12° (188 S.) Köln 1936, Staufenverlag. *M* 2.80; geb. *M* 3.40. — Hier wird aus wissenschaftlichen Erkenntnissen, aber in freier Darstellung und packend schöner Sprache wirklich Schönes und Erhebendes gesagt über die Beziehungen der Geschlechter

zu einander (Frau als Kameradin, Gewalt und Beherrschung des Geschlechtstriebs, Sexus-Eros-Agape). Mit prachtvoller Frische und erquickender Kraft rechnet L. mit den neuen Irrtümern über das Geschlechtsleben ab, und obwohl er Erhabenes zu sagen weiß, hält er sich doch fern von einer Übersteigerung und ungesunden Mystizierung des Mann-Weib-Problems, wie sie sich leider gerade in einigen neueren Schriftchen finden. Man darf den folgenden Bändchen über Struktur und Kultur der Ehe mit freudiger Spannung entgegensehen. Zeiger.

Watt, L., S. J., Pope Pius XI and Social Reconstruction. An Introduction to the Encyclical Quadragesimo Anno. 16° (43 S.) Oxford 1936, Cath. Social Guild. 3 *d.* — W. bietet eine Einleitung mit zusammenfassender Inhaltsangabe zur sozialen Enzyklika. Einschlägige und verwandte wissenschaftliche Fragen, auch Streitfragen, finden volle Berücksichtigung, jedoch stets in volkstümlicher Darstellungsart, die dem Zwecke der Oxforder Katholischen Sozialen Gilde entspricht: der sozialen Schulung auch weitester Arbeiterkreise. Auch der ganz selbständige Stoffaufbau ist diesem Zwecke angepaßt. Es wird aber stets auf die Enzyklikanummern verwiesen, zu deren Studium die Schrift anregen will. Die Ausführungen des Engländers über politischen und wirtschaftlichen Liberalismus, Labour Party usw. werden Beachtung finden. In allem zeigt sich die folgerichtige Einheitlichkeit der katholischen Soziallehre, so daß eine (empfehlenswerte) deutsche Übersetzung der kleinen, nützlichen Schrift keine Änderung vorzunehmen brauchte. Gemmel.

Winter, E. K., Rudolph IV. von Österreich (Wiener soziolog. Studien 2) 2 Bde. gr. 8° (XVI u. 434, XVI u. 560 S.) Wien 1934, Reinhold, u. 1936, Gsur. — Es wird vor allem die 1360/4 erfolgte Sozialgesetzgebung des österreichischen Herzogs Rudolph IV., eines Urenkels Rudolphs von Habsburg, des Stifters der Wiener Universität und Schöpfers der „österreichischen Ideologie" (I 309), geschildert, in etwa auch seine Auseinandersetzung mit Kaiser Karl IV., seinem Schwiegervater, wegen des privilegium maius. Für die Geschichte des Zinskanons und seiner scholastischen Deutung (Heinrich von Langenstein), seiner Umgehungsversuche, des Juden- und Lombardenprivilegs, für die Entwicklung der Grund- und Metallwährung, des Kredit- und Korporationswesens sowie für die Kulturgeschichte jener Zeit überhaupt wird reiches Material geboten. W., der hier Geschichte mehr als soziologische Kausalforschung betreibt, spricht von einem Frühkapitalismus, aber auch von einem staatlich-planwirtschaftlichen Frühsozialismus. Parallelen zu Gegenwartsfragen werden gezogen; findet man doch auch eine ausführliche Kritik Spanns. Einschlägige illustrierte ikonographische Studien von Göhler und Kieslinger und Rassenforschungen Lebzelters sind beigefügt. — Über das Geschichtliche wird hier nicht geurteilt, noch weniger über Anspielungen auf die Gegenwartspolitik. Die hier in früheren Besprechungen W.scher Werke betonten Vorzüge — weitestgespannte Interessen, Kenntnisse und Anregungen — kehren auch hier wieder, aber auch jenes Willkürliche in den bei ihm so sehr beliebten Typisierungen auf verschiedenen Forschungsgebieten. Was bei den einen kritische, lebendige Dialektik ist, heißt leicht bei anderen schwächliches Sowohl-als auch. Beim Aquinaten wird die Lehre von der doppelten Wahrheit gefunden! Die Ausführungen über das ‚doppelte Naturrecht' beruhen offenbar auf den bekannten unhaltbaren Troeltsch'schen Vor-

aussetzungen. Warum beim Gericht über kirchliche Personen und Vorgänge leicht ‚die Kirche' selbst anklagen, statt wissenschaftlichen und religiösen Rücksichten entsprechend zu unterscheiden? Gemmel.

Lombardi, Fr., Il mondo degli uomini (Studi Filosofici, diretti da G. Gentile, Seconda serie, 13). 8° (312 S.) Florenz 1935, Le Monnier. *L* 20.—. — Ein Seitenstück zu des Verfassers Werk „L'esperienza e l'uomo". Moral, Gesellschaft, Staat und Geschichte sind der Gegenstand des neuen Buches. L. gehört zur neu-idealistischen und neu-hegelschen Schule Italiens. Er betont vor allem das konkrete Denken und will keine moralische Ethik, sondern Wissenschaft über Moral geben. Weder Positivismus, noch abstrakter Idealismus, ebensowenig der „fertige" Hegel mit seiner Lehre von der Akzidentalität des Wirklichen gegenüber der ewigen Idee können unsere heutigen Probleme wirklich bewältigen. Das ist klar. Weniger klar ist aber das Neue von L., das er zur inneren Rechtfertigung von Moral, Staat und Geschichte bringen will, wenigstens dann, wenn die metaphysischen Grundlagen für eine solche Rechtfertigung und vor allem für das Böse in der Welt nach Verursachung und sinnvoller Zulassung doch der Schärfe entbehren. Das Problem der Religion wird nur auf dem altliberalen Niveau der Religion „innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft" behandelt. Daß es auch ein positives Problem der Verbindung von Religion und Moral gibt, wird vom Verf. nicht gesehen. Schuster.

Klose, Fr. W., Rechtsphilosophischer Idealismus und nationalsozialistische Weltanschauung: Deutsche Juristenzeitung 41 (1936) 1279—1285. — Nach K. ist die von Binder vertretene Hegelsche Rechtsauffassung zurückzuweisen, da der Idealismus die naturgesetzliche Gebundenheit des Menschen an den Leib und damit an die Rasse leugnet und infolgedessen das Wesen des Rechtes in den Geist und dessen Freiheit verlegt. — Die Schriftleitung der Deutschen Juristenzeitung (C. Schmitt) teilt diese Ansicht nicht: ebd. Sp. 1291 Anm. 3. — Wenn auch in der leib-seelischen Ganzheit, die K. lehrt, der Geist naturgesetzlich gebunden bleibt, wo ist der Unterschied gegenüber dem von K. abgelehnten Materialismus? Gemmel.

Stuckart, W., und Albrecht, W., Neues Staatsrecht. 8. vollkommen umgearbeitete Aufl. (Schaeffers Neugestaltung von Recht und Wirtschaft 13, 1). 8° (139 S.) Leipzig 1936, Hirschfeld. *M* 2.70. — Die den Unbedenklichkeitsvermerk tragende Schrift stellt die Vorgänge und Erlasse bis Anfang April 1936 zusammen, die das Staatsrecht des Dritten Reiches schufen. Die Erlasse selbst werden nicht im Text, wohl aber in sehr übersichtlicher Inhaltsangabe geboten, der erläuternde, vor allem mit der Weimarer Zeit und dem Zweiten Reiche vergleichende Bemerkungen beigefügt sind. Zur Darstellung kommt das innere Staatsrecht, also vorab das Verfassungsrecht, in etwa auch das Verwaltungsrecht; z. B. sind die Deutsche Gemeindeordnung, das Wehr- und Reichsarbeitsdienstgesetz sowie die Nürnberger Gesetze einbezogen. Das Völker- und Kirchenrechtliche scheidet aus. Die Schilderung geht annalistisch vor. Doch bieten die zahlreichen Verweise und das Inhaltsverzeichnis eine gute Vorarbeit zu systematischer Zusammenfassung. Die Weimarer Verfassung hat bereits durch das Ermächtigungsgesetz vom 24. 3. 1933 ihren Charakter als Staatsgrundgesetz verloren (14). Hervorgehoben seien die Ausführungen über die Aufhebung der Gewaltenteilung, der

Parteien und der Länder: „Die Partei soll ein Orden der besten Kräfte des deutschen Volkstums sein ..., eine auserlesene Volksminderheit" (42); Partei und Staat, zwei „selbständig aufgebaute Säulen" (45), verhalten sich wie Seele und Körper, geeint durch Personalunion; „unmittelbare Eingriffe der Parteistellen in Einzelakte der leitenden Verwaltung sind ... unstatthaft. Sie würden zu einem Dualismus in der Leitungsgewalt führen" (47). Die Länderhoheit ist beseitigt; es gibt nur mehr einen Staat, das Reich; die Landesregierungen sind nur Verwaltungskörper des Reiches; Landesgesetze sind örtlich beschränkte Reichsgesetze. — Wie die Andeutungen zeigen, bietet das schön ausgestattete und doch billige Buch eine geschickte, zuverlässige Einführung in das neue Staatsrecht. Gemmel.

Gerber, H., Volk und Staat. Grundlinien einer deutschen Staatsphilosophie: ZDKulturph 3 (1936) 15—56. — Jeder Staat ist das Werk individuellen schöpferischen Gemeingeistes. G. will die Staatsidee des Nationalsozialismus nach Inhalt und Voraussetzungen darstellen. Diese Staatsidee ist Beweggrund und Ziel der sogenannten deutschen Revolution, die keine unethische Revolte war und trotz ihrer Neubildung die geschichtliche Kontinuität des deutschen Reichsgedankens nicht verleugnet. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen des neuen Staatsdenkens liegen nicht in einer vergangenen wissenschaftlichen Epoche mit ihrem Begriffsmaterial, sondern das neue Denken ist konkret, existentiell und biologisch. Aber trotzdem steht der Persongedanke mit seiner letzten Sinnhaftigkeit im Vordergrund. Gemeinschaft kommt zur Erscheinung in den Personen mit ihrer Freiheitsentscheidung. Volk und Staat stehen in Zweck-Mittel-Beziehung. Volk ist rassische Gemeinschaft, nicht bloß Rassegemeinschaft ohne Mischung und ohne andere Werte, wie Boden, Sprache, Geschichte. Völkischer Imperialismus liegt dem neuen Staatsgedanken fern. Staat ist die unter der Idee der Gerechtigkeit stehende Volksordnung, die zugleich Machtordnung ist. Gerechtigkeit bedeutet das suum cuique innerhalb einer lebendigen, ihrer selbst gewissen Gemeinschaft unter dem Ziel der gewissenhaften Erfüllung ihres Wesens. Der Staat ist autoritär. Seine Autorität wird aber letztlich metaphysisch, d. h. religiös begründet. Der Staat als Machtordnung ist das Gegenstück zur autoritären Ordnung. Politische und rechtliche Ordnung stehen sich gegenüber und ergänzen sich. Politik ist die Selbstentscheidung einer Gemeinschaft über ihre Gerechtigkeit und von da aus auch über Freund und Feind (gegen die Darstellung von C. Schmitt). Bei alledem ist Staat Gemeinschaft unter dem Recht. Wenn er in falsch verstandener Totalitätsauffassung seine Wesensgrenzen überschreitet und das Recht der Person verletzt, ist er Ausartung und kann keine sittliche Bindung erzeugen. Schuster.

Mussolini, B., La doctrina del Fascismo. 16° (69 S.) Florenz 1936, Valecchi. *L* 5.—. — Wegen der Gegenwartsbedeutung des Faszismus wird man dessen Kennzeichnung von maßgebendster Seite begrüßen. Es werden die Grundgedanken und deren geschichtliche Verwirklichung geschildert. Belege auch aus früheren Jahren sollen die Einheit der Entwicklung M.s dartun. Gibt es in dem System und seiner Entwicklung Einheit? Die Bewegung wird einerseits Gedanke, eine Philosophie genannt — das darüber Gesagte erinnert an den Hegelianismus Gentile'scher Prägung; anderseits wird als wesentlich für den Faszismus die Macht, auch wenn sie zu Beginn fast ziellos sei, gepriesen. Ist beides verein-

bar? Eine wahre Einheits- und Kraftquelle des Faszismus deutet die Schrift zurückhaltender an, während die politische Praxis hier deutlicher sprach zum Wohle der Partei und des Staates; diese Einheits- und Kraftquelle, die M. mit genialer Blicksicherheit entdeckte, ist die Ehrfurcht vor den stärksten überlieferten Volksmächten: der christlichen Sittlichkeit und Religion. Von der Bewahrung dieser Kraftquelle allein wird die Dauerhaftigkeit eines der großartigsten staatsmännischen Versuche und die nicht bloß äußerliche Überwindung der liberalistischen und marxistischen Mächte abhängen. Gemmel.

Flechtheim, O., Hegels Strafrechtstheorie. gr. 8° (117 S.) Brünn 1936, Rohrer. *M* 5.50. — Eine selten gründliche und wirklich lehrreiche Studie. Das Problem der Philosophie Hegels wird recht anschaulich in der Einführung dargestellt. Die strafrechtlichen Ideen Hegels werden genetisch von den theologischen Jugendschriften an bis zum Hauptwerk der Grundlinien der Philosophie des Rechts verfolgt. Hegel kommt es darauf an, Verbrechen und Strafe als Teilerscheinungen des „Freiheitsbereichs" nachzuweisen, die den eigentlichen Inhalt der Welt und Weltentwicklung bildet. Hegel leugnet nicht, daß das Verbrechen ein Übel ist, aber er will dessen unvernünftige Existenz zu einem untergeordneten Moment der übergreifenden Vernunftwirklichkeit herabsetzen und dadurch aufheben. Denn was vernünftig ist, das ist am Ende der dialektischen Entwicklung auch wirklich. So glaubt der Optimist Hegel an den Endsieg der Vernunft, der allein den zeitweiligen und stellenweisen Triumph der Unvernunft erträglich macht. Wenn der politische Staat das Delikt ahndet, so wird nicht bloß die Irrationalität des Verbrechens besiegt, sondern gleichzeitig auch die Ratio erhöht. Der Ermordete ist zwar tot und auch Hegel kann ihn nicht mehr lebendig machen, aber der Mord „gilt" nicht mehr. Das Leben ist vergangen, aber die Vernunft hat gesiegt! Und ihr Sieg gewinnt Leben und nimmt Gestalt an in der Strafe. Daß Hegel das Problem der Schuld überhaupt nicht sieht, hat Jonasson in seiner Pestalozziarbeit sehr eindrucksvoll gezeigt. Schuster.

Rauch, H., Die klassische Strafrechtslehre in ihrer politischen Bedeutung (Leipziger rechtswissenschaftl. Studien, herausg. v. d. Leipz. Juristen-Fakultät 103). gr. 8° (VI u. 58 S.) Leipzig 1936, Weicher. *M* 3.—. — Bei aller Ablehnung des Psychologismus der modernen Strafrechtsschule blieb auch die klassische, der liberalistischen Zeit entsprechend, in dem Irrtum einer durch genau umschriebene Gesetzesstrafe zu schützenden individuellen Freiheitssphäre befangen. Die nationalsozialistische Strafrechtserneuerung fordert ein dezionistisches, nicht an den Buchstaben gebundenes Staatsstrafrecht, das die Tat, aber auch die echte Willensschuld zu erfassen sucht. — Die scharfe, in vielem treffende Kritik kennzeichnet, da das Strafrecht stets den Prüfstein einer Rechtsphilosophie darstellt, die ganze Rechtsphilosophie einer vergangenen Zeit — soweit man von der im Kampfe gegen den Psychologismus wie gegen den Gesetzespositivismus stehenden scholastischen Rechtsphilosophie absieht. Letztere ist in der Ablehnung jener Epoche stets konsequenter und vor allem auch positiver geblieben. Von ihr schweigt R.; was er selbst an die Stelle jener Systeme setzt, wonach z. B. nunmehr Richter oder Staat rechtliche oder gar sittliche Schuld bemessen, geht aus der fast nur kritischen Arbeit nicht hervor. Gemmel.

Schmid, Alb., Anlage und Umwelt bei 500 Erstverbrechern (Kriminalistische Abhandlungen, hrsg. v. Fr. Exner 24). gr. 8° (82 S.) Leipzig 1936, Wiegandt. *M* 3.—. — Die Arbeit knüpft in Ziel und Methode an die Untersuchung von Schnell „Anlage und Umwelt bei 500 Rückfallsverbrechern" an. Die sorgfältigen statistischen Berechnungen und Vergleiche mit den rückfälligen Verbrechern dienen dem Nachweis, daß weder einseitig anthropologische noch soziologische Ursachen für die Kriminalität gesucht werden dürfen, sondern daß Anlage und Umwelt in einer ganzheitlichen Auffassung verbunden werden müssen. Aus den vielen interessanten Einzelergebnissen möge folgende Probe gegeben werden: Das Hauptkontingent unserer Erstverbrecher, die 339 psychisch Vollwertigen, lebten zu $^3/_4$ in normalem Milieu. Bei keiner dieser Gruppen kann die Ursache asozialen Verhaltens in erkennbaren Anlagedefekten gesehen werden. Es liegt überwiegend umweltlich, wenn auch nicht gerade wirtschaftlich veranlaßte Kriminalität vor. Genußsucht, Verschwendung, Neugierde, Rachsucht und andere im einzelnen nicht feststellbare Motive sind Gründe dieser Kriminalität. Schuster.

Schlüter, F., De-facto Anerkennung im Völkerrecht. 8° (VI u. 134 S.) Würzburg 1936, Triltsch. *M* 4.—. — Die drei Eigenschaften der völkerrechtlichen Anerkennung, Vorläufigkeit, Widerruflichkeit, Bedingtheit, werden an der amerikanischen Entwicklung seit 1850 und an der Entwicklung nach dem Weltkrieg aufgezeigt. Es sei vor allem hingewiesen auf die Darstellungen über Mexiko, Sowjetrußland und Mandschukuo; Abessinien und das neue Spanien konnten noch nicht berücksichtigt werden. Ein Unterschied zwischen der Anerkennung der Staaten und der Regierungen wird nicht angenommen (3); die neue Frage eines ‚Völker'-Rechts gegenüber dem Staatenrecht ist nicht berührt. Nach S. wird der Staat durch die Anerkennung erst als Völkerrechtssubjekt konstituiert. — Das gilt ohne Zweifel für die positiven Rechtsfolgen. Sollte dadurch aber jedes wahre vorhergehende Völkerrecht geleugnet werden, wäre das ein Nachwirken des sonst weithin überwundenen Rechtspositivismus. S. sagt selbst: „Vordem stellen Staat oder Regierung lediglich geschichtliche Tatsachen, tatsächliche Rechtsgebilde ohne völkerrechtlichen Schutz, dar" (120). Würde die Vergewaltigung eines solchen Staates wirklich kein Recht verletzen? Das „Rechtsgebilde", das S. anerkennt, kann nur ein „Völkerrechtsgebilde" sein. Ohne die naturrechtliche Grundlage wird die Absicht, das Völkerrecht zu verteidigen (1), nicht verwirklicht werden können. Gemmel.

Pfluger, F., Die einseitigen Rechtsgeschäfte im Völkerrecht. 8° (XXII u. 347 S.) Zürich 1936, Schulthess. *Fr* 9.—. — Nach Aufzeigung der Grundnorm des Völkerrechts, dem der Primat zugesprochen wird, werden Bestandteile und Rechtsfolgen der völkerrechtlichen einseitigen Rechtsgeschäfte geschildert, insbesondere für die Anerkennung von Staaten oder, was getrennt geschehen kann, von Regierungen, für den Protest, die Notifikation, den Verzicht und die Okkupation. Die Arbeit wünscht das bewegliche einseitige Rechtsgeschäft auch im Völkerrecht gefördert gegenüber dem vom römischen Recht her noch schwerfälligen, einer individualistischen Gesellschaftsauffassung (339 f.) nahestehenden, freilich nicht ganz entbehrlichen Vertrag. — Es handelt sich um eine gründliche rechtsphilosophische Beleuchtung des einseitigen Rechtsgeschäftes und des Vertragswesens. Auch sei auf

die genaue Quellen- und Literaturangabe hingewiesen. Die Anerkennung einer Nation, die nicht Staat, stellte für den Schweizer offenbar ein besonders schwieriges Problem dar. Nach P. steht ein Staat der eigenen Aufstandspartei nach deren Anerkennung als kriegführender Partei völkerrechtlich gegenüber. Doch kann der Staat auch hier unmöglich auf sein Souveränitätsrecht und das Gemeinwohl verzichten, auch wenn er tatsächlich sein Recht nicht durchsetzen kann. Ähnlich müßte stets das Recht der rechtmäßigen Autorität gegenüber einer nationalen Minderheit berücksichtigt werden. — Ein allgemeiner Primat des Völkerrechts ist wohl mißverständlich. Nach dem hl. Thomas und Leo XIII. z. B. hat die Familie, auf deren Bedeutung übrigens 337 gut hingewiesen wird, einen gewissen Primat gegenüber dem Staate und damit auch der Völkerrechtsgemeinschaft. Den wahren Primat hat die von P. (18) mit Recht souverän genannte Rechtsordnung, die jedem Rechtsinstitut je das Seine gibt. — Die Verträge, auch ihr Formzwang, werden in rechtem Maße stets ein Sicherheitsschutz, z. B. auch für die Familie, und ein Anzeichen des Kulturfortschritts bleiben; sie dürften als solche nicht ‚individualistisch' genannt werden. Man denke demgegenüber etwa an die Auffassung der Konkordate als einseitiger Rechtsgeschäfte des Staates. Vereinbarungen (345) müssen wenigstens manchmal als Verträge angesprochen werden (vgl. Wagnon, Concordats et droit international, Gembloux 1935, 169). — P. scheint dem Papste nur als Staatsoberhaupt Völkerrechtscharakter zuzuweisen, während auch viele Juristen dies in gleicher Weise dem Oberhaupt der unabhängigen Kirche gegenüber tun. — Zu 290: Man kann es nicht einfachhin mittelalterliche Anschauung nennen, der Papst sei Alleinherrscher aller nichtchristlichen Gebiete: S. theol. 2, 2 q. 10 a. 10; dazu sagt der Kommentar de Vitorias (n. 2 Ende): „cum ... non habeatur iure divino, quod aliquis illorum (Papst, Kaiser) sit dominus in toto mundo et de iure humano nullibi sit ..."; vgl. auch q. 66 a. 8 und dazu den Kommentar Cajetans; Suarez, Defensio fidei III c. 23 n. 22. Gemmel.

Fessard, G., „Pax nostra". Examen de conscience international. kl. 8° (XX u. 465 S.) Paris 1936, Grasset. *Fr* 18.—. — Dieses Buch zeigt, daß die Stellungnahme zum Kriege, zumal bei heutiger Kriegstechnik, nicht nur tatsächlich von folgenschwerer Bedeutung ist, sondern daß sie auch theoretisch den Prüfstein jeder echten Staats-, ja zuletzt Personphilosophie darstellt. Somit wird die Kriegsfrage in diesem Buche zum Brennpunkt eines ganzen philosophischen Systems. Es handelt sich dabei um christliche Philosophie, die in der Methode stets philosophisch bleibt, aber unaufdringlich immer wieder die hohen christlichen Lösungen der christlichen Liebe, der Person Christi und seines, die ganze Menschheit ihrer Bestimmung nach umfassenden, geistigen Leibes aufzeigt. F. geht aus vom Persongeheimnis, das mit seiner Liebesforderung aber schon auf die Einheit einer wahren Menschheitsgemeinschaft hinsteuert. Doch schaltet die christliche Liebe, entgegen Tolstois Traum, die Zwischenstufe der Gerechtigkeit nicht aus. Es wird das Problem der Vertragsgerechtigkeit, auch im Völkerleben, geprüft. Gerechtigkeit und Liebe können auch einmal die Verteidigung des Vaterlandes gebieten. Geordnete Liebe soll zudem das eigene Vaterland mit größerer Liebe umfassen; wenn F. hoch denkt von der Sendung Frankreichs, so tut das der vorbildlichen, allgemeinmenschlichen Haltung dieses Werkes keinen

Eintrag. Im Lichte dieser Grundsätze werden Pazifismus und Nationalismus ihrer Idee nach geprüft — den Einzelvertretern wird guter Glaube zugemessen. Der Pazifist könnte einmal am meisten dem wahren Frieden schaden; der Nationalist kann durch Übersteigerung zum größten Staatsfeind werden. Rechte und Pflichten der Gemeinschaft gegenüber der Person werden auch im Lichte des wichtigen Problems Familie-Staat untersucht. Alle Ergebnisse münden zuletzt in der praktischen Frage nach einer ‚christlichen Politik', einer Schilderung des Verhältnisses von Politik und Moral, besonders christlicher Moral; hier werden die Auseinandersetzungen in Frankreich über die Arbeiten von G. de Broglie aufgegriffen. Doch zieht sich außer dem Systematischen durch das Werk hindurch eine christliche Geschichtsphilosophie. Christus, ‚unser Friede' (Eph. 2, 14), tritt dem Judentum gegenüber, dessen Einfluß auf die weltgeschichtliche Entwicklung geprüft wird. Die Wurzeln des Nationalismus, des Kapitalismus — hier werden Sombarts Forschungen herangezogen —, der Staatsphilosophie z. B. Hegels, vor allem des Bolschewismus in der jüdischen Idee der Jahrhunderte werden aufgezeigt. — Es kann nicht anders sein, als daß ein Buch, mit menschlicher und religiöser Innigkeit geschrieben und, trotz Berücksichtigung der wissenschaftlichen Fragen, in gemeinverständlicher Art, große Erfolge sich erringen wird zur Förderung der Wissenschaft und zum Heile des Völkerlebens. Gemmel.

* * *

Jonasson, M., Recht und Sittlichkeit in Pestalozzis Kulturtheorie. (Neue Deutsche Forschungen. Abtl. Pädagogik hrsg. von Hans Wenke 3). gr. 8° (195 S.) Berlin 1936, Junker und Dünnhaupt. M 8.50. — Das Anliegen dieser von Theodor Litt angeregten gründlichen Studie geht weniger auf die Bedeutung Pestalozzis für die pädagogische Methodik als vielmehr auf die seine Erziehungslehre fundierende Anthropologie. Damit bietet die Arbeit einen wertvollen Beitrag zur entscheidenden Fragestellung unserer Zeit. Die Methode ist im Gegensatz zu den meisten Pestalozzi-Studien nicht historisch-genetisch, sondern systematisch-interpretierend und immanent-kritisch. Es soll keine vollständige Darstellung der Pestalozzischen Gedankenwelt geboten werden, sondern nur die Gesichtspunkte sollen herausgehoben werden, unter denen sein ganzes Leben zu betrachten und zu würdigen ist. J. ist der Meinung, daß das Grundschema der Pestalozzischen Kulturlehre dialektischer Struktur ist, die vor allem im Dreitakt: Kulturzustand, gesellschaftlicher Zustand und sittlicher Zustand deutlich zu Tage trete. Jeder dieser drei „Zustände" bilde ein konstitutives Moment des menschlichen Wesens, indem sie sich durchdringen, um im sittlichen Zustand in einem mehr oder weniger spannungsreichen Verhältnis aufgehoben zu sein. Innerhalb jeder der „Zustände" entwickelt sich wieder ein dialektischer Prozeß im Naturzustand zwischen Tierisch-Gewaltsamem und Sozialethischem, im gesellschaftlichen Rechtszustand zwischen Gewaltrecht und sozialem Recht, im sittlichen Zustand zwischen individueller und sozialer Pflicht. Gegen Schluß der Arbeit wird die Hegelsche Staatsauffassung mit der Pestalozzischen in Vergleich gesetzt. Man mag über die Interpretation des Verf.s im einzelnen anderer Meinung sein; die Schrift bleibt aufschlußreich, zumal sie Licht fallen läßt auf aktuellste Gegenwartsfragen. Schröteler.

Weber, L., Schichtung und Vermittlung im pädagogischen

Denken Georg Kerschensteiners. Mit einer monographischen Bibliographie Georg Kerschensteiners von Woldemar Frömmig-Leipzig (Studien und Bibliographien zur Gegenwartsphilosophie. Hrsg. v. W. Schingnitz 20). 8° (166 S.) Leipzig 1936, Hirzel. *M* 5.40. — Diese unter der Leitung von E. Grisebach-Zürich verfaßte Studie sucht die letzten philosophischen und weltanschaulichen Grundlagen des pädagogischen Systems Kerschensteiners bloßzulegen. Sie stößt dabei auf mehrere Schichten, durch die K. im Laufe seines Lebens hindurchgegangen ist: die positivistisch-pragmatistische, die historisch-natürliche und die anthropologische. Immer wieder schimmert in ihnen seine katholische Vergangenheit, wenn auch vielleicht unbewußt, durch. Kerschensteiner hat sich von keiner dieser Schichten grundsätzlich abgewandt. Er sucht vielmehr ihre Wahrheitsgehalte auf einer höheren Ebene zu vereinigen. Aber auch hier ist weniger ein einheitlicher, aus einem klaren Prinzip entwickelter Ansatz sichtbar, als vielmehr das Ringen eines Mannes, der wesentlich der Praxis zugewandt vor sich selbst eine Rechtfertigung und Synthese seiner Pädagogik versucht. Aus der vorliegenden Arbeit wird deutlich, daß K.s Stärke nicht im eigenständigen theoretischen Durchdenken der Probleme lag, so Interessantes er im einzelnen auch beizutragen vermag. W. vergleicht ihn mit Spranger und Litt und bemängelt bei allen dreien, daß sie für ihre „Systeme" Allgemeingültigkeit beanspruchen. Damit werde eine „voreilige" Antwort auf die Frage nach dem Transzendenten gegeben, die nur aus geschichtlicher Reflexion erwachsen sei. W. müht sich um eine objektive und ruhige Darstellung. Wertvoll ist die monographische Bibliographie, die Woldemar Frömmig-Leipzig beigesteuert hat. Schröteler.

P o h l, W., Otto Willmanns religiöser Entwicklungsgang. 8° (32 S.) Wien und Leipzig 1935, Österreichischer Bundesverlag für Unterricht, Wissenschaft und Kunst. *M* 1.70. — Zum 15. Todestag Otto Willmanns († 1. 7. 1920) setzt der Schüler dem Meister ein in seiner Schlichtheit ergreifendes Denkmal. Man scheidet von dem Büchlein, das einen Vortrag in der österreichischen Leogesellschaft wiedergibt, mit dem lebhaften Wunsch, P. möge uns bald eine große Willmannbiographie bescheren. Willmann verdient sie als Mensch, als Gelehrter und als Christ. Sein religiöser Entwicklungsgang tritt in dem Vortrag plastisch zu Tage. P. besitzt das Material, vor allem den umfangreichen Briefwechsel, aber auch die Niederschriften der Vorlesungen in reichster Fülle. Er verfügt über eine starke Einfühlungsgabe, wie sie nur in intimem persönlichen Verkehr und liebevoller Versenkung in das Schrifttum gewonnen werden kann. Der Vortrag zeichnet das lebendige Ineinander von religiöser und wissenschaftlicher Entwicklung, die nicht bloß im Aufbau der Willmannschen Pädagogik, sondern auch in seinen übrigen Studien wirksam wurde. Schröteler.

S h a r m a, Venkatesh Narayana: Indische Erziehung (Pädagogik des Auslandes. Hrsg. im Auftrag des Zentralinstituts für Erziehung und Unterricht von Prof. P. Petersen-Jena 8). 8° (104 S.) Weimar 1936, Böhlau. *M* 6.20; geb. *M* 7.50. — Der Verfasser, Professor in Rishi Valley, Südindien, war im Jahre 1935—36 Gastprofessor für indische Kultur und Erziehung an der Universität Jena. Es ist für den westlichen Leser interessant, zu sehen, wie die indische Erziehung sich im Geiste eines indischen Menschen widerspiegelt. Obwohl der Verfasser seinen Stoff nach westlichen Kategorien aufteilt (Erziehungsideal, Zögling, Methoden, Organi-

sation usw.), fließt ihm in der Darstellung die drei- bis viertausendjährige indische Erziehungsgeschichte mit der Gegenwart in eins zusammen. Das in seinem Geist bestehende Idealbild wird ohne weiteres auf die Wirklichkeit übertragen. Dadurch wird es für jenen, der die indischen Verhältnisse nicht genauer kennt, sehr schwer, sich ein Bild von der tatsächlichen Entwicklung und dem gegenwärtigen Zustand des indischen Erziehungswesens zu machen. Die wenigen schwachen Hinweise auf die geschichtlichen Epochen reichen dazu nicht aus. Eindrucksvoll aber tritt in der mit reicher Quellenbelegung aus den klassischen indischen Schriften ausgestatteten Darstellung die unlösliche Verwurzelung von Erziehung und Unterricht mit der Mentalität des indischen Menschen, seiner Philosophie und Weltanschauung hervor. Die Reflexe, die Religion und Weltauffassung in den praktischen Erziehungsgrundsätzen finden, lassen wertvolle Schlüsse auf die Eigenart indischen Denkens und Wertens zu. Dankbar ist man für die Mitteilung zahlreicher fein geschliffener Aussprüche indischer Erziehungsweisheit. Schröteler.

Alsdorf, L., Indisches Erziehungswesen: Die Erziehung 12 (1937) 152—169. — Im Gegensatz zu Sharma bietet A. den nüchternen, aus eigener Erfahrung geschöpften Tatsachenbericht eines werdenden Indologen, in dem vor allem das Ringen indischer Kultur mit englischen Einflüssen eindrucksvoll zu Tage tritt. Dabei fallen helle Schlaglichter auf die interessante kulturkundliche Problematik der Aufnahme einer neuen Bildung in eine Bildungsstruktur, die völlig im Traditionellen verwurzelt ist. Es geht in Indien nicht nur um die Frage Anglismus oder Orientalismus, sondern vor allem darum, wie die erstarrte indische Kultur zu neuem Leben und zu organischem Wachstum gebracht werden kann. Schröteler.

Krägeloh, K., Einsfühlung. Ihr Wesen und ihre Bedeutung für die unmittelbare Erziehung. Eine jugendpsychologisch-pädagogische Untersuchung, zugleich ein Beitrag zur Psychologie des Gemeinschaftslebens. 8° (XII u. 193 S.) München 1936, Reinhardt. *M* 3.80; geb. *M* 5.50. — Das Buch macht den Versuch eine, wie der Verf. glaubt, zentrale Verhaltensweise der Reifejahre, die „Einsfühlung" in ihrem Wesen und ihrer pädagogischen Bedeutung darzutun. Unter Einsfühlung wird verstanden die Tatsache, daß der Jugendliche die Gegenstände nach sich selbst personifiziert (18). Methodisch benutzt das Buch freie tägliche Niederschriften von 32 im Durchschnitt fünfzehnjähriger Schüler einer offenbar großstädtischen Knabenmittelschule. Diese geben, so meint K., in ihren Aufsätzen unbewußt ein Bild ihres Fühlens, Wollens und Denkens. Dieser Zustand der Einsfühlung berge die Gefahr in sich, einem wirklichkeitsfremden Illusionismus und gewissen Vorstellungen und Denkmechanismen zu verfallen und so zu schweren Charakterschädigungen zu führen. Diese Gefahren der seelischen Einsfühlung könnten nur durch die „echte sittliche Einsfühlung" überwunden werden. Diese bestehe darin, daß sich der junge Mensch „von sich selbst weg zum Anderen hinwendet, bereit, die Trennung des Menschen vom Menschen aufzugeben. Einssein mit dem Anderen in Freude, Not, Schmerz, im Menschlichen erzeugt die Pflicht, sich unmittelbar für das Leben der Mitgenossen verantwortlich zu fühlen, sich dafür voll einzusetzen" (182). Die sich daraus ergebende „unmittelbare" Erziehung müsse daher dem Jugendlichen die Möglichkeit bieten, sich mit echten

Helden einszufühlen. Der Erzieher solle also solche Gestalten aus Dichtung und Leben vor dem jungen Menschen erstehen lassen. Er müsse vor allem selbst als Ringender um wertvolle Ziele das in der jungen Seele sich aufreckende Gute packen, daß ein tiefstes persönliches „Ja", ein „So-bin-ich", „So-soll-ich-sein" gesprochen werde. Durch moralische Reden sei das nicht erreichbar. Die Einsfühlung beruhe auf der Aktivierung einer „menschlichen Urfunktion." Das Buch bietet viele wertvolle Einblicke in das Werden der jungen Persönlichkeit. Aber sind die Äußerungen, die geboten werden, durchweg typisch, ist die Beobachtungsbasis nicht zu schmal in der Zahl der Versuchspersonen wie in der Dauer der Versuche? Ist das 15. Lebensjahr, das der Verf. wählt, charakteristisch für die Wende vom Kind zum Mann? Wie steht es mit der Entwicklung der Landjugend, des Mädchens? Manches, was man in den Aufsätzen liest, mutet, gemessen an der Reife der Durchschnittsjugend, als verfrüht und überreif an. Hinter der ganzen Auffassung aber steht die Identitätsphilosophie, für die neuerdings E. Spranger in seiner Berliner Akademie-Abhandlung „Die Urschichten des Wirklichkeitsbewußtseins" (Berlin 1934) eine neue Grundlegung versuchte. — Die entscheidende Bedeutung der Ideale für die Jugend, nicht jener, die in objektiver Pracht kalt und fern am Himmel leuchten, sondern jener, die dem konkreten Reifungszustand angepaßt und dem Nacherleben der Jugendlichen zugänglich sind, wird in dem anregenden Buch von neuem erwiesen. Und das bleibt bei allen Bedenken ein Gewinn.

Schröteler.

Broermann, E., Das Volksschulalter. 2 Bände. Lex.-8° (159 u. 224 S.) Paderborn 1935, Schöningh. *M* 3.60 u. 5.—; geb. *M* 4.80 u. 6.30. — Verf. war 7 Jahre an der Volksschule tätig, lehrt gegenwärtig an einer Hochschule für Lehrerbildung. Er will die bisherige Forschung vertiefen und sie pädagogisch auswerten. Nach dem Vorgang Krohs unterscheidet er in der Volksschule die ersten 4 Jahre als Grundschule von den folgenden als Oberstufe. Vor dem Schuleintritt erwirbt das Kind sein Wissen im Spiel; die Schule leitet die vorher herrschende Funktionslust allmählich über zur Lust am Erfolg bei der Arbeit und schließlich zur Arbeit aus Verantwortungsbewußtsein. Das anfängliche Fluktuieren der Aufmerksamkeit, bei dem auf jede Anregung instinktiv sofort die Reaktion folgt, verändert sich, indem später ein Nachdenken eingeschaltet wird. Das Ziel in der Grundschule ist Sammlung und Gliederung des Erfahrungsmaterials. Die sittliche Werthaltung wird hauptsächlich am Vorbild von Lehrer und Eltern erworben. Die Gefühlsseite tritt hier noch ganz zurück; die Berichte über Wahrgenommenes sind naiv-sachlich. — Auf der Oberstufe unterscheidet man 2 Stufen: die Vorpubertät und die Frühpubertät; die letztere tritt bei den Mädchen mit 12 Jahren ein, bei den Knaben erst bei 13—14. In der Vorpubertät fällt die Tendenz zur Selbständigkeit auf, beruhend auf einem elementaren Trieb zur Meisterung des Lebens. Die Folge ist eine Entfremdung gegen die Autorität (Eltern, Lehrer), die sich offenbart durch offene Auflehnung oder versteckte Selbständigkeit und Lügen; das Kind bemerkt nun die Schwächen der Eltern und Lehrer; in der Vorpubertät kommt es zur Trennung der Geschlechter, in der Frühpubertät dagegen zum Aufsuchen. In der letzteren tritt ein Rückgang der Schulleistungen ein; anderseits entwickelt sich nun wieder die Phantasie; man färbt die Umwelt subjektiv um. Bei der Entwicklung der Werthaltung wird neben der grundlegenden Weltanschau-

ung auch sehr eingehend das nationale Werterleben behandelt. Ob die vielleicht etwas zu ablehnende Stellung gegen die Strafe haltbar ist, wird der Pädagoge entscheiden müssen. Die Schrift führt gut ein in Psychologie und Pädagogik des Volksschülers. Fröbes.

Montessori, M., L'enfant. Traduit de l'italien par G. J. J. Bernard. 8° (266 S.) Paris 1935, Desclée. *Fr* 15.—; geb. *Fr* 20.—. — In ihrem neuesten Werke schildert M. die reichen Erfahrungen, die sie in drei Jahrzehnten, zuerst als Ärztin, dann als Erzieherin gesammelt hat. Sie besteht vor allem auf der ‚Entthronung' des Erziehers, der die Natur im Kinde walten lassen und ihr die Umgebung und Erziehung anpassen soll. Doch ist das Wichtigste in dem Werke das ganze Ethos, die Liebe und Begeisterung für das Kind und seine unbekannte Welt. Dieselbe Liebe kann freilich auch andere Wege weisen; vgl. die Methode Agazzi: Schol 7 (1932) 479. Gemmel.

Verzeichnis der Verfasser

besprochener Arbeiten.

Acta Academicae Rom. S. Thomae 421
Albrecht W. 471
Alcañiz F. 444
Allers R. 438
Alsdorff L. 478
Antweiler A. 426
Bacon R. 439 440
Balic K. M. 441
Barth K. Festschrift 386
Baur L. 445
Berdiajew N. 466
Böhm Fr. 448
Böhner Ph. 425
Bonmann O. 433
Boosten J. P. 430
Boyer C. 421
Broermann E. 479
Cajetanus 443
Chenu M. D. 433 434
Congresso Naz. di Fil. 422
Dach J. S. 462
Delorme F. M. 439 440
Dessoir M. 445
Doucet V. 440 442
Dürken B. 457
Dunin-Borkowski St.v. 410
Ehrenstein W. 465
Engelhart G. 437
Erdey F. 468
Ewig E. 443
Fabro C. 453
Fessard G. 475
Feuling D. 446
Fischer A. 460
Flechtheim O. 473
Flöter H. H. F. 428
Franceschini E. S. 438
Freyer H. 429
Gemelli A. 462
Gentile G. 446
Gerber H. 472
Giacón C. 457
Gilson E. 425 451
Glorieux P. 406
Gómez Hellin L. 444
Gouhier H. 429
Grabmann M. 401 436
Grisebach E. 419
Groos K. 463
Guigo Cartus. 435
Haering Th. 424
Hasenfuss J. 455
Haug K. 461
Heiler J. 454
Hempel C. G. 447
Hirsch E. 386
Höfer J. 431
Iwanicki J. 454
Jansen B. 411
Jaspers K. 411
Jonasson M. 476
Kisch Br. 459
Klose Fr. W. 471
Knuth W. 469
Krägeloh K. 478
Kraenzlin G. 414
Krampf W. 453
Landgraf A. 434 436
Laros M. 469
Lavelle L. 467
van Leeuwen A. 453
Linke P. F. 452
Lombardi Fr. 430 471
Manser G. M., Festgabe 421
Marett R. R. 455
Meersseman G. 432
Mersenne M. 427
Metzger W. 459
Meyer H. 424
Minkowski E. 456
Mitterer A. 457
Montessori M. 480
Moody E. 409
Müller G. E. 424
Müller-Freienfels R. 416
Mussolini B. 472
Neumann J. 418
Noack H. 448
Oppenheim P. 447
Ostlender H. 434
Ott L. 402
Pèghaire J. 438
Pfluger F. 474
Pintard R. 427
Pirotta A. M. 455
Planck M. 462
Pöll W. 452
Pohl W. 477
Pollet M. J. 443
Rauch H. 473
Recherches philosophiques 423
Ross W. D. 400
Sauerbruch F. 460
Schingnitz W. 449
Schlüter F. 474
Schmid A. 474
Schöllgen W. 458
Schondorf A. 464
Schwendinger F. 441
Seiler J. 444
Sharma V. N. 477
Siwek P. 451
Spranger E. 479
Steele R. 439 440
Steinberg A. S. 431
Steinbüchel Th. 432
Störring G. E. 461
Stomps M. A. H. 464
Stuckart W. 471
Tannery P. 427
Thomas von Aquin 438
Trugly P. 379
Van der Wey A. 427
Vanni Rovighi S. 463
Verneaux R. 428
de Vries J. 413
de Waard C. 427
Waismann Fr. 450
Watt L. 470
Weber L. 476
Weidauer Fr. 469
Weisweiler H. 436
Wenke H. 460
Wilmart A. 435
Winter E. K. 470
Wisgens H. 458
Zammit N. 468
Zschimmer E. 447
Zuidema S. U. 408

Die Theologie der Mystik nach dem hl. Johannes vom Kreuz.

Von Bernhard Hapig S. J.

Es ist vor einiger Zeit ein Buch über Mystik erschienen, das viel beachtet wurde: Anselm Stolz, Theologie der Mystik[1]. Die Gründe für diese Beachtung sind ersichtlich. Die Mystik ist ein Gebiet, das heute viele interessiert; hier schreibt jemand, der offenbar über eine sehr gründliche Kenntnis der Väter verfügt und der zudem die heute geltende Ansicht in vielen Punkten angreift. Das ist immer anregend. Außerdem aber will er auf diesem Gebiete die Verbindung mit der patristischen Theologie anbahnen. Die Untersuchung der mystischen Fragen hat sich seiner Meinung nach zu sehr auf das scholastische Verständnis dieser Begriffe festgelegt. Deshalb soll hier der Versuch gemacht werden zu einer „patristische und scholastische Theologie verbindenden Systematik" (12). Weil nun zugleich ein Streit um Grundfragen der Mystik entbrannt ist, der die Erkenntnis der Sache nicht sehr fördert, so soll auch ein neuer Ansatzpunkt gefunden werden, der von dem Streit nicht berührt wird.

Aus diesen Worten sieht man schon, daß viele schwierige Fragen berührt werden. Es ist nun nicht meine Absicht, auf alle einzugehen. Es liegt mir daran, die Lehre des hl. Johannes vom Kreuz über die Mystik herauszustellen; denn es ist ganz offenbar, daß Stolz den hl. Johannes vom Kreuz falsch deutet und ihn so in einen Gegensatz zur alten Theologie bringt, der den Tatsachen nicht entspricht.

Es wird heute ganz allgemein anerkannt, und auch Stolz geht davon aus, daß zum mystischen Leben wesentlich ein erfahrungsmäßiges Erfassen der Gegenwart Gottes und seines Wirkens in der Seele gehört. Die Absicht des hl. Joh. v. Kreuz ist es, wie er selbst sagt, den Weg, der dahin führt, zu deuten (Aufstieg 6)[2]. Es sind keine moralisch-ästhetischen Abhandlungen für schöngeistige Menschen, sondern es soll „eine nahrhafte und kräftige Lehre sein" (Aufstieg 11) für alle, die zur „geistigen Entselbstung gelangen wollen". Er richtet sich zuerst an wenige, nämlich an seine Ordensmitglieder. Sie will er auf

---

[1] Regensburg 1936, Pustet.

[2] Ich zitiere nach „Aufstieg zum Berge Karmel", München 1927, Theatiner-Verlag.

den heilbringenden Berg führen, zum „Gotteslicht der vollkommenen Liebesvereinigung mit Gott". In dieser Liebesvereinigung erfährt die Seele Gott in einer neuen ganz wunderbaren Weise. Das ist es, was ich vor allem Stolz gegenüber herausarbeiten möchte. Nach Stolz löst sich das erfahrungsmäßige Erfassen Gottes in etwas Transpsychologisches auf, das, sofern es zum Wesen der Mystik gehört, aus vertieftem religiösen Leben hervorgeht, aber psychologisch nicht mehr feststellbar ist. Die Erfahrung des Göttlichen aber, von der Joh. v. Kreuz spricht, entwertet er zu psychologischen Reaktionen, die sich ihrem Wesen nach nicht über natürlich-psychologische Phänomene erheben[3].

So macht er denn auch einen Unterschied zwischen „Theologie der Mystik" und „mystischer Theologie". Diese meint das höhere übernatürliche Erkennen selbst, jene dessen theologische Deutung. „Die Theologie der Mystik zeigt, daß besonders geartete psychologische Reaktionen nicht notwendig zum mystischen Leben gehören und kein unbedingter Gradmesser für inneres mystisches Leben sind" (Stolz 248). Um die Streitpunkte klar herauszuheben, muß ich auf die hier in Betracht kommenden Punkte aus der Arbeit von Stolz etwas genauer eingehen.

Nach ihm hat der mystische Zustand etwas von der Gotteinigung Adams an sich; er ist aber in mancher Beziehung unvollkommener; denn er bringt nicht die dona praeternaturalia mit sich. Er ist aber auch mehr als der Zustand Adams, weil er Teilnahme ist an der Erlösungsgnade Christi. Weil nun jeder Mensch dazu berufen ist, die verlorene Paradiesesgnade durch die Gnade Christi wiederherzustellen, scheint jeder Mensch zur Mystik berufen zu sein. Andererseits war das Erlebnis Pauli etwas Außerordentliches und das christliche Empfinden sagt, „daß es auch ohne mysti-

---

[3] „Mystik ist eine im erklärten Sinne ‚transpsychologische' Erfahrung des in den Sakramenten, besonders in der Eucharistie gegebenen Einbezogenseins in den Strom des göttlichen Lebens. Erst wenn man von diesem ganz bestimmten Erleben abstreift, was mit der konkreten Situation des Christen in seinem Verhältnis zu Gott zusammenhängt, kommt man zu einem Begriff des Mystischen, der in seiner Allgemeinheit einen Vergleich christlicher Mystik und außerchristlicher Phänomene ermöglicht." Mit diesen Worten wendet Stolz sich gegen diejenigen, die christliche und außerchristliche Mystik miteinander vergleichen und womöglich gleichstellen möchten. Da wird man dann „die christliche Mystik ... nur von ihren besonderen psychologischen Reaktionen her sehen und von diesen aus ihr Wesen bestimmen."

sche Gnaden vollkommene Christen geben kann" (44 f.). Die Antwort auf diesen scheinbaren Gegensatz wird so gegeben: „Jener Einwand gilt aber nur, wenn man glaubt, daß die Erfahrung des Göttlichen, soweit sie sich in einem besonderen seelischen Verhalten äußert, zum Wesen des mystischen Lebens gehört. Hier liegt tatsächlich der entscheidende Punkt zur letzten Beantwortung unserer Frage. Gehört eine Erfahrung, die erst in Verbindung mit einem besonders gearteteten Vorgang im Seelenleben ihr Sein gewinnt und darum auch immer durch rein psychologische Beobachtung als mystische Erfahrung feststellbar ist, nicht zum Wesen des Mystischen, dann liegt keine Schwierigkeit mehr darin, mystisches Leben für jeden vollkommenen Christen hier auf Erden anzunehmen" (45).

Mystik ist Christusgnade; darum: „Ich kenne einen Menschen in Christus" (48). „Das Mitsterben und Auferstehen geht weit über psychologisches Erleben hinaus. ... Dieses Sterben vollzieht sich im Sakrament der Taufe" (49 f.). Es muß dann aber auch in unserm ganzen Leben zur Tat werden; dadurch allein kommen wir zur Verklärung mit Christus. „Diese Christusgemeinschaft ist letzte Grundlage der christlichen Mystik" (53 f.). Ist deshalb nun schon jeder Getaufte ein Mystiker? Im weiteren, nicht im engeren Sinne! Und wie ist das im „engeren Sinne" zu verstehen? „Wirklich Mystiker ist aber erst, wer es bei der im Taufsakrament vermittelten Gottverbundenheit nicht bewenden läßt, sondern die neuen Kräfte entfaltet bis zu einem Zustand, in dem er Gottes Wirklichkeit erfährt" (56). Und um keinen Zweifel zu lassen, wie er dieses „erfährt" verstanden wissen will, führt Stolz ein Wort aus „Die Christusmystik des hl. Paulus" von Wikenhauser an: „Für gewöhnlich wird man aber nur jenen Christen einen Mystiker nennen, bei dem diese aktuell gemachte Lebensverbindung mit Christus, diese ganze Hingabe des Denkens, Fühlens und Wollens an den himmlischen Herrn, dieses Sichtragen- und Sichbestimmenlassen von ihm einen besonders hohen Grad von Stärke und Innigkeit erreicht hat" (a. a. O.). Hieraus folgert Stolz, daß jeder aus seiner Christusverbundenheit heraus die Mystik entwickeln kann (58). Jede Mystik ist danach auch sakramentale Mystik. Besonders ist die hl. Eucharistie das Sakrament der Mystik (60). Freilich macht der bloße Empfang den Mystiker noch nicht aus, die Erfahrung muß hinzutreten. „Die mystische Gnade vollendet die sakramentale, aus sich nicht erfahrbare Ordnung" (62). „Was jetzt in der sakramentalen Ordnung unsichtbar und verhüllt ist, wird in

der Endzeit offen und erfahrbar sein. Mystik nimmt diese eschatologische Erfahrung vorweg. Sie ist Teilnahme an der Gotteserfahrung Adams im Paradiese und zugleich an jener der Endzeit" (63).

Was vom Verhältnis des Gläubigen zu Christus und den Sakramenten gesagt wurde, gilt in ähnlicher Weise vom Gebetsleben: „Christliches Beten ist seiner Grundlage nach mystisch, insofern es aus der Christuseinigung hervorgeht. Darum ist noch nicht jeder betende Gläubige ein Mystiker. Der innere Zusammenhang (gemeint ist der Zusammenhang von Mystik und Gebet) rechtfertigt es auch, von Gebetsstufen zu reden, weil ja das mystische Leben der Entwicklung fähig ist. In der alten Theologie sind die Gebetsstufen vorwiegend theologisch benannt, sie versuchen dem ganzen mystischen Gebetsleben einen theologischen Sinn zu geben und dementsprechend den Fortschritt des geistlichen Lebens darzustellen" (141). Dagegen „sieht die moderne Mystik in den Stufen des mystischen Gebetes in erster Linie besondere und von einander verschiedene psychologische Äußerungen des mystischen Lebens ... Für diese Auffassung ist die Aufzählung der Gebetsstufen durch die hl. Theresia klassisch geworden ... Damit ist der spanischen Mystik kein Vorwurf gemacht. Es ist ihr gutes Recht, ihren eigenen Gesichtspunkt und ihre eigene Terminologie zu haben. Für die Untersuchung der besonderen psychologischen Reaktionen mystischen Lebens hat sie sogar eine nicht zu unterschätzende Förderung gebracht. Aber das darf doch nicht so verstanden werden, als ob die rein psychologischen Gesichtspunkte das Wesen der christlichen Mystik ganz erfaßten, im Gegenteil, deren Wesentliches liegt jenseits des Psychologischen und ist an sich nicht in besonderem seelischen Verhalten feststellbar" (142 f.).

Um der theologischen Auffassung gerecht zu werden, müssen nach Stolz die übernatürlichen Gegebenheiten, die der mystischen Erkenntnis zu Grunde liegen, für ihre Erklärung ausgewertet werden: „das Wesen der heiligmachenden Gnade und des übernatürlichen Gnadenstandes im allgemeinen, die Vergöttlichungslehre, die Lehre von der Einwohnung Gottes in der Seele des Gerechtfertigten, die Lehre vom Gnadenstande als Anfang des ewigen Lebens" (153).

Ehe ich auf die schon erwähnte „transpsychologische Erfahrung" näher eingehe, möchte ich dem bisher Ausgeführten die Lehre des hl. Johannes v. Kreuz gegenüberstellen.

Drei Dinge sind es, die ganz scharf von einander zu trennen sind, sonst kann man zu keiner Klarheit kommen:

1. Die Grundlagen christlicher Mystik, nämlich die Erlösungsgnaden, die wir Christus verdanken.
2. Innere Erfahrungen besonderer Art, die mit diesen Gnaden in Verbindung stehen und in einem ganz bestimmten Sinne mystisch genannt werden.
3. Seelische Vorgänge, die „psychologischen Reaktionen", die sich bei Menschen zu zeigen pflegen, die die Gabe haben, religiöse oder natürliche Vorgänge ungewöhnlich tief zu empfinden.

Das, was ich unter 2 und 3 genannt habe, ist für Stolz gleichbedeutend, in Wirklichkeit aber innerlich verschieden.

Ich beweise diese Behauptung: Es ist für Stolz gleichbedeutend. In der Zusammenfassung von S. 248 f., die ich vorhin ausführlich zitiert habe, heißt es: „Erst wenn man von diesem ganz bestimmten Erleben abstreift, was mit der konkreten Situation des Christen in seinem Verhältnis zu Gott zusammenhängt, kommt man zu einem Begriff des Mystischen, der in seiner Allgemeinheit einen Vergleich christlicher Mystik und außerchristlicher Phänomene ermöglicht." Wie ist dieser Satz zu verstehen? Man vergleiche den oben gegebenen Zusammenhang. Das ganz bestimmte Erleben ist offenbar das, was die „neuere Mystik", d. h. nach den großen spanischen Mystikern, als mystisch in einem besonderen Sinne bezeichnet. Diesem bestimmten Erleben steht die Mystik gegenüber, die Stolz aus der kirchlichen Überlieferung heraus entwickelt, die sich auszeichnet durch ein Erfahren, das jenseits der Grenze dessen liegt, was sich rein psychologisch feststellen läßt. Von diesem letzten, „der konkreten Situation des Christen in seinem Verhältnis zu Gott", läßt sich das „bestimmte Erleben" abtrennen oder abstreifen. Tut man das, so ist das „bestimmte Erleben", also das eigentliche mystische Erlebnis im Sinne der spanischen Mystiker, etwas was man mit außerchristlichen Phänomenen vergleichen kann. Damit ist eine tatsächliche Gleichstellung von 2 und 3 gegeben. Denn das mystische Erlebnis wird dadurch zu einer der psychologischen Reaktionen entwertet, die bei besonders disponierten Personen regelmäßig eintreten; „sie sind deren individuelle Möglichkeit, der Gnade des mystischen Erlebens teilhaft zu werden" (248). Stolz versteht also unter mystischem Erleben etwas anderes als die spanischen Mystiker und ihre Schule. Das, was diese als Mystik herausgearbeitet haben, ist nach Stolz nicht mehr als ein Reflex der wahren, wesentlichen Mystik in der Seele des Begnadeten: Psychologische Reaktionen. „Neben dem — fast

möchte man sagen — natürlichen Eintreten besonderer psychologischen Reaktionen haben diese freilich bisweilen charismatischen Sinn, sie können von Gott als äußere Zeichen dazu bestimmt sein, im kirchlichen Leben bestimmte Ziele zu erreichen. Diese besonderen psychologischen Reaktionen sind das eigentliche Objekt der Psychologie der Mystik, deren Bedeutung der Theologe nur anerkennen ... kann" (249).

Mystik (in dem Sinne der großen Spanier) und die psychologischen Reaktionen sind in Wirklichkeit dagegen von einander gänzlich verschieden: Die psychologischen Reaktionen treten nach Stolz nahezu natürlicherweise, als individuelle Möglichkeit, die aktuiert wird, auf (Stolz 248 f.). Wie ist demgegenüber die Darstellung des hl. Joh. v. Kreuz? Er will die Seele hinführen „zum Gotteslicht der vollkommenen Liebesvereinigung mit Gott" (Aufstieg 6). Um dahin zu gelangen, muß die Seele eine Läuterung ihres sinnlichen und ihres geistigen Teiles durchmachen: die Nacht der Sinne und die Nacht des Geistes. „Diese erste Nacht bezieht sich auf die Anfänger zu der Zeit, da Gott sie in den Stand der Beschauung versetzen will ... Die zweite Nacht ist für die Fortgeschrittenen, ... zu der Zeit, da Gott sie in den Stand der Vereinigung versetzen will" (Aufstieg 13). Unter mehr psychologischer Rücksicht hat diese Nacht also zwei Teile; unter theologischer Rücksicht aber, d. h. für die Frage, auf welchen Grundlagen die höhere Art dieses Erkennens beruht, wie ihr Eigensein ist und gedeutet werden muß, auch wenn sie von besonderen psychologischen Erscheinungen begleitet ist (vgl. Stolz 248), hat diese Nacht drei Teile, entsprechend den drei Teilen unserer irdischen Nacht. Die erste Nacht ist bedingt durch das Untergehen der irdischen Dinge, die zweite Nacht rein durch den Glauben, die dritte durch Gott. „Und Gott ist, so behaupten wir, naturgemäß der dritte Abschnitt oder die dritte Ursache dieser Nacht für die Seele ... Der dritte Abschnitt, das Morgengrauen, das schon dem hellen Tag ganz nahe ist, ist nicht mehr so dunkel wie die Mitternacht; ... wohl ist es wahr, daß Gott für die Seele ... eine ebenso dunkle Nacht ist wie der Glaube; doch nach Ablauf dieser drei Abschnitte der Nacht ... erleuchtet Gott die Seele übernatürlicherweise ... in viel höherer, erhabenerer und fühlbarerer Art. Das ist dann der Anfang der vollkommenen Vereinigung, die auf die dritte Nacht folgt." (Aufstieg 75 f.). Und wie ist nun diese vollkommene Vereinigung, in der Gott die Seele in einer neuen fühlbaren Art erleuchtet, zu verstehen? „Hier soll nur von

jener vollständigen und dauernden Vereinigung die Rede sein, soweit sie das Wesen der Seele und ihre Fähigkeiten angeht und sofern diese Vereinigung einen geheimnisvollen Zustand darstellt" (Aufstieg 87). Zustand ist hier im Gegensatz zur Tätigkeit genommen. Eine dauernde Vereinigung unserer Seelenfähigkeiten mit Gott gibt es in diesem Leben nicht, das gehört in den Himmel; wohl aber eine dauernde Vereinigung des Wesens unserer Seele durch einen geheimnisvollen Zustand. „Wenn wir von der Vereinigung der Seele mit Gott reden, dann meinen wir nicht diese wesenhafte Vereinigung, die immer zwischen Gott und allen Geschöpfen besteht, sondern wir verstehen darunter jene Vereinigung und Umgestaltung der Seele in Gott durch die Liebe, die nicht immer besteht, sondern nur dann vorhanden ist, wenn die Seele zur Ähnlichkeit in der Liebe gelangt ist. Darum nennt man sie eine Vereinigung bis zur Ähnlichkeit, gerade so wie man die oben genannte eine wesenhafte Vereinigung nennt oder auch eine Vereinigung dem Sein nach. Diese eine natürliche, jene eine übernatürliche. Letztere kommt dann zustande, wenn der Wille beider, der Wille der Seele und der Wille Gottes, in einen verschmolzen sind, so daß es nichts gibt, was dem einen in dem anderen widerstreben würde. Wenn sich also die Seele so vollständig dessen entäußert, was dem göttlichen Willen entgegen und nicht mit ihm gleichförmig ist, dann ist sie durch die Liebe in Gott umgestaltet" (Aufstieg 87 f.). Um seine Ansicht möglichst klar zu machen, gebraucht der Heilige einen Vergleich: Wenn ein Sonnenstrahl durch ein ganz reines Fenster fällt, dann geht der Strahl so ungehindert durch, daß man meinen möchte, das Fenster sei selber Licht geworden. Er fährt dann fort: „Wenn also Gott in einer Seele diese außerordentliche Gnade wirkt, dann geht diese Vereinigung so weit, daß alles, was Gott und der Seele zu eigen ist, eins wird in dieser Vereinigung und Umgestaltung. So scheint dann die Seele mehr Gott zu sein als Seele. Wohl ist sie Gott, aber nur durch Teilnahme" (Aufstieg 91).

Wie aber die Seele dahin kommt, daß sie zu einer solchen Reinheit gelangt, beschreibt er folgendermaßen: „Diese drei Tugenden (Glaube, Hoffnung und Liebe) ... sind es ..., welche die Seele alles Geschöpflichen entäußern und sie dafür unempfänglich machen. Denn es findet ... hienieden ... keine Vereinigung der Seele mit Gott statt auf dem Wege des Verstehens oder des geistigen Kostens oder der Phantasie, noch irgend einer andern Sinnestätigkeit, sondern einzig und allein mittels des Glaubens im Ver-

stande, mittels der Hoffnung im Gedächtnis, mittels der Liebe im Willen. Alle drei Tugenden verursachen eine Leere in den ihnen entsprechenden Seelenkräften: Der Glaube macht den Verstand leer und blind in Hinsicht auf das natürliche Erfassen, die Hoffnung ... das Gedächtnis ..., die Liebe ... den Willen von jeglicher Neigung und vom Genuß an allem, was nicht Gott ist" (Aufstieg 94). Als wesentliche mystische Gnaden bezeichnet der hl. Joh. v. Kreuz nur solche Gnaden, die zu dieser eben beschriebenen Vereinigung in Beziehung stehen, sie selbst sind. Man vergleiche dazu das, was er über die inneren Ansprachen sagt. Keine dieser Ansprachen darf von der Seele, soweit es an ihr liegt, zugelassen werden, mit Ausnahme der substanziellen. Warum? Weil Gott die innere wesentliche Gnade an etwas Äußeres nur deshalb knüpft, da er sich unserer sinnlichen Natur anpaßt; wenn sich jetzt der Mensch beim Äußeren aufhält, verliert er die innere Salbung, deswegen allein aber hatte Gott die Gnade gegeben. Die substanzielle Ansprache dagegen teilt der Seele das, was sie ausdrückt, wesentlich mit. „Dies träfe zu, wenn der Herr zur Seele z. B. sagen würde: Sei gut! Und sie würde sogleich wesentlich gut. Oder wenn er zu ihr sagte: Liebe mich! Und sie würde sofort in sich die wesentliche Liebe, d. h. die wahre Gottesliebe besitzen und verspüren" (Aufstieg 261). Hinzuzufügen ist noch, wie der Heilige zu den Worten von Stolz steht, die ich oben schon zitierte: „Hört der Christ auf die Anregungen Gottes, kehrt er sich von den Zerstreuungen der äußeren Welt dem keimenden göttlichen Leben in seinem Innern zu, vertieft er es bis zur Erfahrung, dann ist er zum Mystiker geworden!" (Stolz 251). Und der Heilige über die substanziellen Ansprachen: „Werden der Seele solche Ansprachen zuteil, dann braucht sie nichts zu tun, nichts zu wünschen, nichts zu fürchten; es ist auch gleichgültig, ob sie dieselben will oder nicht will ... denn ein Verlangen danach von ihrer Seite ist durchaus nicht Vorbedingung, damit Gott sie betätige. ... Denn ihre Wirkung ist wesenhaft in der Seele, nämlich eine Fülle der göttlichen Gnade. Und da sich diese Wirkung in der Seele passiv vollzieht, so hat auch eine entgegengesetzte Tätigkeit seitens der Seele im ganzen weniger Bedeutung. Auch keine Täuschung braucht die Seele zu fürchten; denn weder der Verstand noch der Teufel können hierbei im Spiele sein" (Aufstieg 262 f.).

Nun könnte man ja vielleicht einwerfen, niemand werde leugnen, daß Gott einmal so in der Seele wirken könne,

aber man dürfe die Bedeutung dieser Worte nicht auf alle wesentlich-mystischen Gnaden schlechthin anwenden. Aber gerade das ist der Fall. Das, was der Heilige seinem Buch als Ziel voraussetzt, ist die mystische Vereinigung; alles, was zu ihr hinführt, ist zuzulassen, alles andere ist wertlos, auch die substanziellen Ansprachen haben ihren Wert nur deshalb: „So sind denn diese substanziellen Ansprachen ein mächtiges Hilfsmittel, die Seele in der Vereinigung mit Gott zu fördern" (Aufstieg 263). Die Vereinigung aber ist etwas, was Gott in der sich sehr passiv verhaltenden Seele wirkt. Man vergleiche das oben Gesagte; dahin gehört auch der Vergleich des Heiligen vom Sonnenstrahl und dem Glasfenster. Es nützt auch nichts zu sagen, die Gnaden Gottes sind allen Menschen bereitgestellt, sie müssen sie nur benutzen; denn das hieße den Fragepunkt nur verschieben. Die Gnade der Vereinigung kann den Menschen nur ergreifen, wenn er völlig rein geworden ist; gerade das ist der Sinn des Vergleiches vom Glasfenster. Ob Gott mit seiner Gnadensonne schon hier auf Erden hineinleuchten muß, wenn es ganz rein geworden ist, weiß ich nicht; manche behaupten das heute. Die Frage ist jedenfalls noch offen, auch wenn die Voraussetzung der völligen Reinheit der Seele gegeben ist. Aber gerade die völlige Reinigung setzt ein besonderes Eingreifen Gottes voraus. Dabei verhält sich die Seele weitgehend passiv und muß sehr Schweres erdulden. In keiner Weise kann man auf diesen Seelenzustand der Nacht des Geistes die Worte anwenden, daß die Seele, die das keimende göttliche Leben in ihrem Innern bis zur Erfahrung vertieft, Mystiker geworden ist. Wenn aber nicht einmal die Vorstufe in die Hand des Menschen gegeben ist — die allgemeinen übernatürlichen Gnaden immer vorausgesetzt —, dann erst recht nicht der Endzustand, die mystische Vereinigung.

Mit völliger Klarheit zeigen die aus Joh. v. Kreuz angeführten Stellen, daß es sich in seinen Werken um eine wahre, außerordentlich tiefe Theologie der Mystik handelt. Das Ziel ist die Vereinigung der Seele mit Gott; die dabei auftretende innere Erfahrung der Wesenheit Gottes ist nicht eine psychologische Reaktion, sondern die Wirkung von Glaube, Hoffnung und Liebe, die den Menschen in einer neuen Weise fühlbar erfassen. Wollte man den übernatürlichen Organismus von dieser inneren Erfahrung abstreifen, wie Stolz sich am angegebenen Ort ausdrückt, dann bliebe nichts mehr übrig von dieser Erfahrung. Dabei ist sie doch nicht einfachhin eine Vertiefung des Glaubenslebens,

wie sie jeder Christ erreichen kann, sondern ein besonderer Liebesbeweis göttlicher Huld und Liebe. Sie setzt selbstverständlich das übernatürliche Leben voraus, ist aber dennoch davon so verschieden wie eine besondere Zärtlichkeit des Vaters verschieden ist von den alltäglichen Liebeserweisen.

Den Charakter des besonderen Liebesbeweises hat jede mystische Gnade, mag es sich um den Beginn handeln, wo es der Seele erscheint, als verfahre Gott so ähnlich mit ihr, wie der Vater, der seinem Kinde mit großer Liebe, aber kurz über den Kopf streichelt — das drücken die einzelnen Mystiker verschieden aus —, oder um den Endzustand der dauernden Vereinigung, wie ich es aus Joh. v. Kreuz kurz wiedergegeben habe, wo sich die Seele in ihrem tiefsten Innern erfahrungsgemäß bewußt ist, ihren gütigsten Gott, die ewige Majestät in unaussprechlicher Liebe zu umfangen; wo sie die einzelnen göttlichen Personen ebenso sicher erkennt, wie der irdische Sohn seinen Vater oder wie der Freund seinen Freund, wenn auch in anderer Weise; oder mag es sich endlich um den wunderbaren Zustand handeln, den man mit der bräutlichen Zeit verglichen hat und der dem matrimonium spirituale unmittelbar vorausgeht, die Zeit, wo Gott seine bräutliche Liebe in den beschriebenen substanziellen Ansprachen zeigt, wo er einen besonderen Liebesbeweis — „Sei gut!", „Liebe mich!" usw. — wie ein unauslöschliches Siegel der Seele einprägt, so daß es hier auf Erden ihr Leben und im Himmel ihre besondere Auszeichnung ist.

Die wesentliche mystische Gnade, die cognitio experimentalis Dei, ist auch der Täuschung in sich nie unterworfen. Die Heimsuchungen sind aber zuerst sehr kurz; dann meint die Seele, wenn Gott schon wieder fort ist, es sei noch alles von Gott, und nun täuscht sie sich. Oder sie hält aus Eitelkeit und Äußerlichkeit die äußeren Beitaten, die psychologischen Reaktionen, für die Hauptsache und hängt sich daran. Das alles hat der hl. Joh. v. Kreuz ganz meisterhaft unterschieden. So kann man also die wesentliche mystische Gnade, die innere Erfahrung Gottes, die zur Vereinigung führt oder schon Vereinigung ist, wirklich nicht eine psychologische Reaktion nennen. Mit größter Sorgfalt und Strenge leitet Joh. v. Kreuz dazu an, alles rein Psychologische auszuschalten und nur aus Glaube, Hoffnung und Liebe zu leben.

Dabei ist die mystische Gnade dennoch fühlbar, aber nicht sinnlich, sondern geistig, aber wirklich innerlich fühlbar, nicht in dem Sinne der „transpsychologischen Erfahrung".

Um die Grundlagen christlicher Mystik, die inneren mystischen Erfahrungen und die oft dazukommenden seelisch-leiblichen Vorgänge, die Stolz mit „psychologischen Reaktionen" bezeichnet, klar voneinander zu scheiden, habe ich gezeigt, wie Joh. v. Kreuz den Weg der Seele zur mystischen Vereinigung mit Gott beschreibt: die völlige Reinigung der Seele mit Hilfe der göttlichen Tugenden; wie die Vereinigung selbst ganz kurz skizziert wird: Umgestaltung der Seele in Gott durch die Liebe, so daß der Wille Gottes und der Wille der Seele vereinigt sind; wie die mystischen Gnaden bei dem Heiligen nicht einfach vertieftes übernatürliches Leben bedeuten, andererseits aber geradezu rücksichtslos allem rein Natürlichen gegenübergestellt werden.

* * *

Auszuführen bleibt jetzt noch, wie der Heilige die mystischen Gnaden ihrem Wesen nach erklärt, nicht bloß gegen anderes abgrenzt. Die Frage ist schon gestreift, aber noch nicht genauer behandelt.

Stolz geht von dem Gedanken aus, daß Thomas, der das mystische Erkennen im Anschluß an Gregor den Großen behandelt, eine andere Erklärung des mystischen Zustandes gibt, als sie heute gebräuchlich ist (175). Alte und Neue kommen darin überein, daß Mystik „Erfahrung des Göttlichen" (176) ist. Heute aber ist man einseitig psychologisch eingestellt; das war aber Thomas von Aquin trotz seiner scholastischen Einstellung nicht, weil er die Auffassung der Vorzeit treu bewahrt hat (a. a. O.). Um die Lehre des hl. Thomas richtig zu deuten, beginnt Stolz mit der voraugustinischen Gnadenlehre. Nach seiner Auffassung sieht die alte Theologie in der Gnade mehr die Formalursache, die seinsgemäße Beeinflussung durch Gott. Die göttliche Welt ist vor allem innerer formaler Seinsgrund der irdischen Dinge. Geschöpfliches Sein ist Teilhaben am göttlichen Sein, aber abgeschwächt und selbstredend nicht pantheistisch. So gibt uns der Hl. Geist Anteilnahme an der Heiligkeit (vgl. 177). Diese Theologie sieht die Erlösung mehr von Gott her, die Kirche sakramental, den Menschen in seiner Vergöttlichung. Zwei Bilder geben diese Auffassung des Gnadenstandes wieder: Gottebenbildlichkeit und Gewand der Heiligkeit, es ist also eine ontische Auffassung. Das vollkommene Bild Gottes ist Christus, ihm müssen wir ähnlich werden, natürlich der Vernunft nach, übernatürlich durch die Taufe. Dies übernatürliche Sein ist entwicklungs-

fähig, das Bild läßt Grade zu, die aber nicht dem göttlichen Handeln gleichgestaltet, sondern eine Seinsbestimmung sind.

Die scholastische Auffassung ist durch Aristoteles beeinflußt, sieht das Wesen der Gnade unter Wirkung und Wirkursache, die Erlösung unter einem mehr moralischen Gesichtspunkt, spricht von der Seligkeit, die man erwerben muß, sieht die Kirche nicht so sehr sakramental, sondern als kämpfende Kirche; der ontischen Wertung des Menschen steht eine mehr ethische und moralische Anthropologie gegenüber. Kurz: „Der Unterschied zur scholastischen Auffassung ist klar: liegt bei der früheren Anschauung der Akzent auf dem neuen göttlichen Sein, dann hier auf dem Befähigtsein zum göttlichen Handeln!" (183).

Die mystische Gnade ist nun nach der älteren Auffassung eine Vertiefung der allgemeinen Rechtfertigungsgnade; damit ist nicht notwendig ein besonderes psychologisches Verhalten verbunden, wenn es auch tatsächlich oft da ist (a. a. O.)[4]. Die Übernatur ergreift den ganzen Menschen, das Erkenntnisvermögen wird durch den Glauben umgestaltet, die Glaubenssätze werden bejaht und zugleich die Göttlichkeit der Glaubenssätze erkannt. Dieses Annehmen und Erfassen wird mit der Steigerung des Glaubenshabitus bis zu einem dunklen Schauen vertieft ... So wird aus dem einfachen Gläubigen der Mystiker der älteren Theologie. Das Dunkel des Glaubens bleibt, aber der vergöttlichte Verstand dringt bis zu einer unmittelbaren Erkenntnis der Übernatur vor. „Für die Bestimmung des Wesens der mystischen Beschauung ist es von grundlegender Bedeutung, daß die Wurzel dieses vertieften Erkennens jenseits der psychologischen Sphäre liegt. Das heißt aber, daß das Wesen des übernatürlichen Glaubens, die von ihm gegebene Vergöttlichung unserer geistigen Existenz und das durch sie vermittelte Sehen des Göttlichen in den geoffenbarten Wahrheiten nicht mit einem besonderen psychologischen Geschehen verbunden ist" (189). Glaubensakt und fides scientifica naturalis sind zwar ihrem Wesen nach unendlich verschieden, aber ihrer Struktur nach nicht. Das Erkenntnisvermögen des Glaubensaktes ist vergöttlicht, das ist aber strukturmäßig eben nicht festzustellen. „So ist aber auch das neue

[4] „Das mystische Leben ist in dieser Auffassung als die harmonische Weiterentwicklung der Taufgnade begriffen .... Nichts deutet darauf hin, daß die Erfahrung Gottes ... notwendig mit einem vollständigen Novum im bisherigen Verlauf des Seelenlebens verknüpft ist" (185).

Sehen und Verkosten der Wahrheit, das die allen Gläubigen gemeinsame Einsicht nur vertieft, strukturmäßig nicht von ähnlichen Tätigkeiten verschieden und seinem Wesen nach außerhalb der Grenze dessen, was wir rein psychologisch festzustellen vermögen. Es läßt sich in der psychologischen Sphäre als ein anderes Agieren und Reagieren ... nicht immer und notwendig aufzeigen" (189)[5].

Das rein psychologische Verhalten ist, nach dieser Auffassung, auch „in außerchristlichen Religionen bei gewissen Steigerungen des religiösen Lebens und sogar philosophischer Spekulation möglich". Beide, die Erfahrung des Mystikers und die des Philosophen, zeigen dieselbe psychologische Struktur. Wahre Mystik gibt es aber nur im Christentum. Es ist also falsch, aus der Gleichheit der Phänomene auf eine Gleichheit der Mystik schließen zu wollen. „Weil das Wesen der mystischen Erfahrung jenseits der psychologischen Linie liegt, kann sie auch nicht mit rein natürlichen Ausdrucksmitteln und durch die Beschreibung psychologischer Zustände erklärt ... werden. Das Wesentliche im mystischen Erlebnis bleibt unaussprechlich und unerklärbar" (191).

Gewiß, das ist auch die Lehre der großen Spanier. Sie wollen das höhere Gebet ihren Lesern nur näher bringen, nicht restlos erklären. Auch nach Joh. v. Kreuz ist die mystische Erfahrung mit psychologischen Methoden nicht zu fassen. Es ist ja gerade die Leugnung alles Psychologischen, was nach dem hl. Joh. v. Kreuz zur Vereinigung mit Gott führt und diese Vereinigung selbst ausmacht. Wer sich noch irgendwie auf sein Erkennen und Wollen oder seine Phantasie verläßt, kann nicht zu Gott kommen. Der Glaube allein führt dahin; das ist der ganze Sinn der dunklen Nacht. Wenn einer sich so ganz gereinigt hat, dann

---

[5] „In diesem Sinne kann man die mystische Erfahrung mit einem etwas paradoxen Ausdruck als ‚transpsychologische' Erfahrung bezeichnen. Damit soll nicht zum Ausdruck gebracht werden, daß die mystische Erfahrung sich ganz und gar jenseits der psychologischen Sphäre abspielt; das hieße schließlich ihr Wesen als Erfahrung verleugnen und würde parallel dasselbe sein, als wenn man den übernatürlichen Glaubensakt nicht als Zustimmung gelten ließe. Aber wie der übernatürliche Glaubensakt als Zustimmung keine andere von natürlichen Zustimmungsakten verschiedene psychologische Struktur aufweist und ontologisch doch wesentlich von ihnen verschieden ist, so ist auch die mystische Erfahrung nicht notwendig mit einem besonderen seelischen Verhalten verbunden und hat trotzdem ein eigenes Sein, dessen Gegenwart sich wie die des übernatürlichen Glaubens einer psychologischen Feststellung entzieht" (189 f.).

kann er von der Gnade der Mystik erfaßt werden, wenn Gott sie ihm gibt. Und dann verkostet er seinen Herrn in seinem tiefsten Innern, nicht psychologisch oder transpsychologisch, sondern rein geistig, aber doch wahrhaft und wirklich.

Dieses Fühlen und Verkosten Gottes geschieht nicht irgendwo in der Leibseele, sondern in der Geistseele (vgl. Franz v. Sales, Theotimus I, 12). Ganz genau das, was Stolz auf S. 189 sagt, wie der Glaube im mystischen Leben bis zu einem dunklen Schauen vertieft wird, lehrt der hl. Franz von Sales: In diesem innersten Heiligtum gibt es keine Überlegung, da ist das Licht durch die Entsagungen der Seele verdunkelt. Und so wird dann die Wahrnehmung der göttlichen Schönheit und der Güte des göttlichen Wohlgefallens erzeugt. Da hat nichts Zutritt als das Empfinden, daß der göttliche Wille über alles geliebt werden muß (a. a. O. sinngemäß). Das ist aber wieder ganz und gar die Lehre des hl. Joh. v. Kreuz. Wenn man zur mystischen Liebesvereinigung mit Gott gelangen will, dann müssen die drei Seelenkräfte in die drei göttlichen Tugenden überführt werden (Aufstieg 96). „Der Glaube macht den Verstand leer und blind in Hinsicht auf das natürliche Erfassen" (Aufstieg 94). Erst wenn der Mensch sich so gänzlich von aller Unordnung gereinigt hat, wird er fähig, seinen Herrn in seinem eigenen Innern zu schauen im Dunkel des Glaubens und ihn mit reinster geistiger Liebe zu umfangen. Und dieses Schauen und Umfangen ist dem Begnadeten innerlich mit aller Sicherheit bewußt. Durch einen Glauben und eine Liebe, die von allen irdischen Schlacken, soweit das mit dem Stande der Pilgerschaft vereinbar ist, befreit sind, tritt die Seele mit ihrem Gott und höchsten Gut in die innigste Verbindung. Der Glaube ist jetzt so hell geworden, daß er schon etwas vom ewigen Glanze wahrnimmt und die Liebe so rein, daß die höchste Güte sie wahrnehmbar entflammt. Das ist etwas so Neues und über alle Begriffe Erhabenes, daß man es nicht erklären und aussprechen kann. Das ist das wesentliche mystische Erlebnis. Daneben gibt es auch etwas, was man mit den „psychologischen Reaktionen" vergleichen kann. Und das ist ein Überströmen der inneren geistigen Freude auf die Leibseele und den Leib selbst, so daß der hl. Joh. v. Kreuz von einem Frohlocken der Gebeine spricht. Das wesentliche mystische Erlebnis ist also zugleich das Höchste, was es in diesem Leben in der Vergöttlichung des Menschen gibt und doch innerlich wirklich und im wahren Sinne feststellbar. Es ist das Höchste nicht

in dem Sinne, daß es immer ein Gradmesser wäre für die größte Liebe, sondern insofern Gott sich in der höchsten auf Erden möglichen Weise offenbart.

Stolz bringt auf S. 168 ff. eine sehr gut durchgearbeitete Parallele zwischen der mystischen Gotteserkenntnis und der natürlichen Selbsterkenntnis, die die Möglichkeit der unmittelbaren Gotteserkenntnis in diesem Leben veranschaulichen soll. Wenn sie aber möglich ist, warum dann nicht ein unmittelbares Umfassen der göttlichen Wesenheit durch die Liebe, die dem Menschen im Innersten der Seele wahrnehmbar wird? Der hl. Thomas führt 2. 2 q. 27 a. 4 aus, warum wir Gott auf Erden unmittelbar lieben, aber nicht ebenso erkennen können. Wenn ihn die Begnadeten aber in der Spitze des Geistes, wie Franz v. Sales sagt, umfassen, dann wäre es beinahe ein Wunder, wenn von dieser höchsten Liebessonne nicht ein Fünkchen auf sie fühlbar übersprühen sollte. Wenn es aber göttliche Liebe ist, die da empfunden wird, dann kann man wohl mit absoluter Sicherheit sagen, daß da etwas ganz Neues in der Seele vor sich geht, das ist das mystische Erlebnis, aber man kann nicht beschreiben, wie es ist.

In der tiefsten und schönsten Weise spricht der hl. Joh. v. Kreuz hiervon im 30. Kap. des 2. Buches seines Aufstieges S. 264 ff. Die dauernde mystische Vereinigung, von der früher die Rede war (Aufstieg 86), erzeugt im Wesen der Seele eine süße Berührung Gottes, und sie behandelt er hier. Diese Berührungen Gottes sind überreich an Nutzen und Segen; sie stehen in keiner Beziehung zu den Werken und Gebeten der Seele; der Herr verleiht sie ganz frei, wenn er will. Die Seele kann sich dazu nicht disponieren. Weil sie im Wesen der Seele stattfinden, gehören sie auch sowohl dem Willen wie dem Verstande an. Die Wahrnehmung des Verstandes „besteht für gewöhnlich in einem ganz erhabenen, für den Verstand äußerst wonnevollen Gottverspüren" (Aufstieg 265). Aber schon dieses Gottverspüren ist eine Ausstrahlung des wesentlichen mystischen Erlebnisses, nicht dieses selbst. Beide sind ganz klar unterschieden.

Das wesentliche mystische Erlebnis ist eine Berührung des Wesens Gottes mit dem Wesen der Seele. Von da kann eine ganz feine Wahrnehmung auf den Verstand übergehen. Diese darf die Seele passiv zulassen; wendet sie sich aber mit ihrem natürlichen Verstandeslicht dieser Wahrnehmung zu — so, als wenn sie etwa bei sich spräche: „Ich möchte herausbekommen, was das eigentlich ist, was ich da in mei-

nem Innern erfahre" —, dann ist die Gefahr der Täuschung da; denn die Erfahrung lehrt, daß man sich damit die Gnade leicht verscherzen kann. Und der Heilige sagt ausdrücklich, daß man damit sogar dem Teufel die Tür öffne. Klarer kann man doch das Erlebnis selbst nicht schildern und zugleich gegen alles rein Natürlich-psychologische abgrenzen. Zugleich wird dadurch beleuchtet, wie diese Begegnung zwischen Gott und der Seele zwar als Tatsache wahrgenommen wird, aber ihrem Wesen nach völlig unerklärlich bleibt und bleiben muß, weil Gott alles Geschaffene überragt und sich vor der Neugier zurückzieht. Ähnlich hat der hl. Thomas in unvergleichlicher Weise die drei göttlichen Personen als Relationen erkannt und doch über ihre Eigentümlichkeiten so gut wie nichts aussagen können. Das eine vermag der menschliche Verstand zu erfassen, das andere ist göttliches Leben. „Es sind dies ja alles Berührungen, welche zur Vereinigung mit Gott führen sollen und diese vollzieht sich nur passiv in der Seele" (Aufstieg 267).

Ist die Vereinigung vollzogen, dann bleibt diese Berührung dauernd, bald stärker, bald schwächer wahrnehmbar, bald mehr die Liebe entflammend, bald weniger, bald ein lichteres Schauen im Glauben veranlassend, bald ein dunkleres, bald mehr auf den Willen, den Verstand und den übrigen Menschen überströmend, bald weniger. Die Berührungen Gottes und der Seele sind zuerst mehr äußerlich, werden dann aber immer innerlicher, bis Gott schließlich im Innersten der Seele wohnt. Das sagen die bekannten Bilder von der Seelenburg, dem Wasserschöpfen (Leben der hl. Theresia 14., 16. Kap. und an anderen Stellen), ebenso die Wanderung durch die Nacht beim hl. Joh. v. Kreuz und anderes. Es ist nicht richtig, diese Bilder psychologisch zu deuten, denn die Hauptsache daran ist, daß Gott der Seele immer näher kommt und sich ihr immer mehr offenbart, zuerst nur die einfache Wesenheit Gottes, schließlich die allerhlst. Dreifaltigkeit bis zum vertrautesten Verkehr mit den göttlichen Personen. In demselben Maße aber, wie die Seele Gott findet, dringt sie auch in ihr eigenstes Innerste ein. Die Zahl der Stufen ist dabei belanglos, das sagt auch die hl. Theresia, denn die Seelenburg hat so viele Wohnungen wie der Himmel selbst. Sie schildert davon sieben.

Das ist aber allerhöchste Theologie, weil sie der Gotteserkenntnis im Himmel möglichst nahe kommt, weil es nicht bloß trockene, abstrakte Gotteserkenntnis, sondern leben-

diges, warmes, liebevolles Gotteserfassen ist. Freilich höchste Theologie nicht in dem Sinne, als wäre dadurch eine eigentliche Erweiterung des Wissensgebietes gegeben, das ist und bleibt Aufgabe der Schultheologie und des kirchlichen Lehramtes, aber in dem angegebenen Sinne einer wirklichen Erfahrung.

Dieses innere Erfassen Gottes ist somit von den „psychologischen Reaktionen" innerlich völlig verschieden. Wenn also christliche Schriftsteller mystische Phänomene mit außerchristlichen durcheinanderwerfen, so liegt ein Irrtum vor: mystische Erfahrung, wie sie die großen Spanier schildern, hat mit natürlichen Erlebnissen nichts zu tun.

Wird damit anderes gelehrt, als Gregor der Große und der hl. Thomas uns hinterlassen haben? Der Beweis dafür müßte erst noch erbracht werden. Der hl. Joh. v. Kreuz sieht jedenfalls alles unter der Rücksicht: Vereinigung der Seele mit Gott, Vergöttlichung. So ist er ohne Zweifel stark traditionsgebunden auch im Sinne von Stolz. Er ist ein Schüler der Dominikaner, die damals gerade in Spanien die Lehre des hl. Thomas ganz rein zu erhalten suchten.

Sodann wäre erst noch festzustellen, ob Gregor und Thomas an den Stellen, auf die Stolz sich beruft, von der Mystik handeln wollen, ob sie die Fragen vielleicht nur nebenbei streifen, wie sie die Ausdrücke, die sie benutzen, verstehen; es ist doch zur Genüge bekannt, wie schwierig derartige Fragen zu beantworten sind. Klarheit in diesen Dingen ist aber für die Lösung unserer Fragen von höchster Wichtigkeit. Das muß einer anderen Gelegenheit vorbehalten bleiben. Hier genügt es, die Ansicht des hl. Johannes vom Kreuz, den die Kirche zum Lehrer der Mystik erklärt hat, herausgestellt zu haben.

Der Kult der menschlichen Natur Christi nach der Lehre der Frühscholastik.

Von Artur Landgraf.

4. Die durch den Lombarden angeregte Strömung.

Bis zum Lombarden schien die Theologie von einer starken Scheu vor einem Dulismus befangen zu sein, von der sich auch dessen nächste Umgebung nicht freizumachen vermochte. Die dritte Sentenzenglosse des Cod. VII C 14 der Biblioteca Nazionale in Neapel weist nun auf eine andere Strömung hin. Sie schreibt:

„Preterea". Breviter(?): caro Christi et anima, immo etiam ipse secundum quod homo dulia tantum adorandus est; solus Deus et secundum quod Deus latria ... Christus enim et dulia et latria adorandus est; dulia, quia homo, latria, quia Deus. Sic enim adoratur caro cum Verbo et sicut adorantur in figura regalia cum rege, quia propter regem — cum enim illa deposuerit, nullus eis honor adorationis exhibitus —, sic intelligendum, quod hic dicitur: caro cum Christo sive cum Verbo adoratur et Christus in carne. Simile est, quod sequitur: „Adoratur enim in una Verbi", id est persona incarnata adoratur[59].

Schon diese Glosse zeigt an, daß auch die im Psalmenkommentar vom Lombarden vorgetragene Zuerkennung der bloßen Dulie an die Menschheit Christi und Christus den Menschen nicht ohne Widerhall geblieben war. Tatsächlich sehen wir denn auch, daß die Großen der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts, soweit sie nicht Porretaner oder Abaelardianer sind, sich zu dieser Ansicht bekennen.

Petrus von Poitiers hat zwar — ähnlich dem Schweigen eines Udo oder eines Odo von Ourscamp[60] und seines Kreises — in seinen Sentenzen das Problem überhaupt nicht berührt, aber in seinen Distinctiones psalteri[61] weist er der humanitas Christi lediglich einen zwischen der

---

[59] Fol. 96v.

[60] In den Quaestiones magistri Odonis des Cod. British Museum Harley 1762 fand ich lediglich eine hier einschlägige Sentenz, deren Anfang lautet (fol. 145): Caro Christi non est inadorabilis. Christus dicitur primogenitus in (fol. 145v) multis fratribus ...

[61] Cod. Paris. Nat. lat. 14423, fol. 28v: „Adorate eum omnes angeli eius". Tres sunt species adorationis: prima adorantur homines vel angeli, id est honorantur, ut, cum David adoravit Jonatham et Abraham adoravit homines terre illius. Secunda humanitatis Christi; unde: adorate scabellum pedum eius, quoniam sanctum est. Tertia Dei, que latria dicitur; unde: adorabis Dominum Deum tuum et illi soli servies.

Verehrung der Engel und Menschen und der Gott zukommenden Latrie stehenden Kult zu. Petrus Cantor spricht in seiner Summa de sacramentis et animae consiliis davon, daß der Menschheit Christi und Christus als Mensch die Dulie, Christus als Gott die Latrie zukomme. Er kennt nämlich den Einwand, der aus der auctoritas: quod una adoratione adorandus est Christus et caro Christi beweisen möchte, daß, nachdem Christus Latrie zukomme, diese auch seiner Menschheit erwiesen werden könne. Er antwortet darauf: Wir sagen: mit einer adoratio, d. i. mit einer Kniebeugung können beide adoriert werden und nicht anders, weil der Menschheit Christi bloß Dulie zukommt. Wollte jemand in seiner Intention zwischen dem Menschen und Gott unterscheiden, so daß er sowohl die Menschwerdung als auch die Gottheit Christi berücksichtigen möchte, dann kann man zugeben, daß er ihm zugleich Latrie und Dulie erweise[62].

Wenn die betreffende Frage des Cod. Paris. Nat. lat. 3477 echt ist, dann wäre allerdings der Cantor sich in seiner Summa de sacramentis nicht konsequent geblieben, wo er hier die Unterscheidung der rechtgläubigen Lehre von derjenigen des Nestorianismus und Seminestorianismus[63] be-

---

[62] Summa de sacramentis et animae consiliis (Cod. Paris. Nat. lat. 9593, fol. 200v): Item auctoritas dicit, quod una adoratione adorandus est Christus et caro Christi. Ergo, cum Christo debeatur latria, videtur, quod eius carni possit impendi. — Dicimus: una adoratione, id est una genuflexione possunt adorari et non aliter, quoniam dulia tantum debetur carni Christi. Si quis eam dirigeret intentionem in Christum, quod inquantum est homo et inquantum est Deus, ut et eius incarnationem et eius attenderet divinitatem, posset concedi, quod duliam simul et latriam ei exiberet. — Dementsprechend heißt es kurz vorher bezüglich der Kreuzesverehrung (fol. 200v): Ad hoc dicimus, quod, cum dicitur crux adorari, pro honorari dicitur, vel adoratur dulia. Cum enim dicitur: dulia est servitus, que debetur superiori, sic supplendum est: vel alicui pro superiori, ut cruci pro crucifixo. Et sepe minoribus gratia maiorum duliam exibemus et diligentius illi, qui magis est familiaris nostro superiori; sicut crucem, que dominico corpori affixa fuit, presertim ea, que ab illa creditur esse decisa, magis veneramur quam aliam quamlibet. — Wichtig ist auch das unmittelbar folgende: Et notandum est, quod neque dulia neque latria potest iure dici aliqua servitus, nisi cum affectu caritatis impendatur.

[63] Fol. 88: Item quidam a predictis sanctorum expositionibus declinantes quarto modo dicunt, quod Christus quidam homo fuit, qui incepit esse cum tempore. Dicunt enim Deum assumsisse quemdam hominem determinate, de quo est ita loqui, quod non de Verbo. Sed ille homo est eadem persona, que Deus, nec sunt in Christo due persone, sed sunt duo subiecta. Dicunt enim, quod Christus est duo, due scilicet res, homo et divinitas, sed non est nisi una persona. Unde dicunt, quod ille homo, qui est Christus, non fuit

treff der Christus dem Menschen geschuldeten Verehrung herausarbeiten will. Er sagt nämlich zur Bekämpfung dieser Seminestorianer: Nach ihnen muß der Sohn Mariae mit Dulie adoriert werden, genau so wie Petrus oder ein anderer bloßer Mensch. Das aber stellt Augustinus in Abrede, da er sagt, daß ich, so wie ich den mit dem Diadem geschmückten König, nicht aber das Diadem oder ihn wegen des Diadems verehre, so den Mensch gewordenen Christus adoriere, nicht aber seine Menschheit, noch auch ihn wegen der Menschheit. Hätte Augustinus in Christus einen Menschen gesehen, der zu sein begonnen hätte und mit Dulie adoriert werden könnte, dann hätte er sicher nicht so gesprochen, wo ich doch nach den Seminestorianern diesen Menschen adorieren könnte, ohne damit Gott zu adorieren[64].

Jedenfalls hat der Cantor sich auch in der Summa Abel zugunsten der Dulie für die menschliche Natur Christi ausgesprochen:

Dulia — superior, que soli humanitati Christi debetur secundum quod est homo;

— inferior, que hominibus et angelis debetur. Unde legitur Abraham adorasse homines. De illa, que latria dicitur, que scilicet soli Deo debetur, dictum est: Dominum Deum tuum adorabis et illi soli servies. De illa adoratione, que soli humanitati Christi debetur, dicitur: adorate scabellum pedum eius, quoniam sanc-

---

ab eterno, sed persona, que est Christus, ab eterno fuit. In hoc ergo differunt a Nestoria (!) heresi, quod Nestorius dicebat ibi esse duo subiecta et duas personas; ipsi dicunt ibi esse duo subiecta, sed unicam personam. Unde merito Seminestoriani possunt appellari. — An der Echtheit der Frage dürfe nicht ohne weiteres zu zweifeln sein, da sich dieselbe auch im Cod. Paris. Nat. lat. 9593 fol. 174^{v} findet. Doch fehlt sie im Cod. Brit. Mus. Harley 3596. Zum Problem dieser Summe werde ich bei anderer Gelegenheit sprechen. Zur Stellungnahme Cantors zu diesem Seminestorianismus vgl. man A. Landgraf, Der Adoptianismus des Petrus Cantor. DivThom(Fr) 14 (1936) 206 und Anm. 2. Leider hat sich hier zweimal ein sinnstörender Druckfehler (Semipelagianismus und Semiarianismus statt Seminestorianismus) eingeschlichen. — Ferner vgl. man G. Morin, Lettre inédite d'un étudiant en théologie de l'Université de Paris vers la fin du XII^{e} siècle. RechThAncMéd 6 (1934) 412 ff.

[64] Cod. Paris. Nat. lat. 3477 fol. 88: Item secundum eos filius Marie adorandus est dulia sicut Petrus vel alius purus homo. Quod negat Augustinus in sententiis dicens, quod, sicut adoro regem diadematum, non diadema nec propter diadema, ita adoro Christum humanatum, non humanitatem eius nec ipsum propter [88^{v}] humanitatem. Patet autem, quod si ibi videret aliquem hominem, qui incepisset esse, qui posset adorari dulia, non ita dixisset, cum tamen secundum eos possim adorare illum hominem, licet non adorem Deum.

tum est. De inferiori, que hominibus et angelis, dicitur, quod David adoravit Jonathan et Abraham terre illius, id est honoravit[65].

Weniger klar ist der Cantor dagegen in seinen exegetischen Werken. So beschränkt er sich in seinem Paulinenkommentar zu Hebr. 1, 9 auf die Bemerkung: „Et adorent eum", qui passus et mortuus est, „omnes angeli" Dei. Christum iubentur adorare angeli secundum humanitatem etiam[66]. Zu Eph. 1, 22 liest man: „Sub pedibus", id est plene, ut per pedes plenaria subiectio intelligatur. Vel „sub pedibus", id est sub humanitate eius, que inferior Christi est natura, quam etiam angeli [hier zwischen den Zeilen hereinkorrigiert mit anderer Schrift: dulia] adorant, secundum quod homo Dominus est omnium[67].

In der Erklärung von Psalm. 40, 14 steht am Rand zu „benedictus" als Glosse von einer anderen Hand: Dominus, cui dulia, Deus cui latria[68]. Hier ist eine Lehre vorgebildet, der man noch beim hl. Thomas begegnen soll.

Gandulphus von Bologna stellt sich die Frage: An una adoratione sit adorandus Christus secundum quod Deus est et secundum quod homo[69]. Er beschränkt sich in der Behandlung dieses Problems darauf, die auch vom Lombarden gebrachten und scheinbar die Verehrung Christi als Gott und Mensch durch eine adoratio fordernden Stellen aus Johannes Damascenus und dem ps.-augustinischen Sermo 246 durch eine geeignete Interpretation dieser Beweiskraft zu entkleiden. Für ihn ist — obwohl er sich vorsichtig hinter ein *videtur* verschanzt — das Axiom unerschütterlich: weil Geschöpf und Schöpfer einander ungleich sind, gebührt ihnen auch eine ungleiche Verehrung[70]. Unter dieser Voraussetzung deutet er denn auch die Damaszenerstelle dahin:

Unde praedictorum verborum talis videtur intelligentia, scilicet: „Duae sunt naturae Christi ratione et modo differentiae", id est differentes naturaliter et numero, „unitae vero secundum hypostasim", id est in unam personam. „Unus igitur Christus est Deus perfectus et homo perfectus, quem adoramus cum Patre et Spiritu Sancto", id est quem exaltamus diligendo et credendo supra omnem creaturam cum Patre et Spiritu Sancto „una adoratione", id est pari fide et dilectione, ipsum, dico, existentem „cum incontaminata

---

[65] Brügge, Stadtbibliothek, Cod. lat. 228, fol. 105.
[66] Cod. Paris. Mazar. lat. 176, fol. 232v.
[67] Cod. Paris. Mazar. lat. 176, fol. 203.
[68] Cod. Paris. Mazar. lat. 176, fol. 38v.
[69] Sententiae, lib. 3 § 92 (ed. J. de Walter, 341).
[70] Ebenda.

eius carne", id est habentem sibi unitam incontaminatam carnem suam, „non inadorabilem carnem dicentes", id est non minime adorandam eius carnem dicentes, id est eius carnem venerandam asserentes[71].

Die Interpretation des ps.-augustinischen Sermo 246 lautet bei Gandulphus:

Sed praedicta verba intelliguntur ita: „Ego dominicam carnem, immo perfectam in Christo humanitatem ideo adoro", id est super omnem aliam creaturam exalto, „quod", id est quia „a divinitate suscepta et deitati unita est, et non alium et alium", id est non aliam personam et aliam secundum duas naturas, „sed unum eundemque", id est unam et eandem personam „Deum et hominem" et „Dei Filium esse confiteor". Similitudo, quae sequitur, patet, scilicet: „Velut si quis purpuram vel diadema regale" etc.[72].

Gandulph weist schließlich darauf hin, daß das Wort adorare in verschiedener Bedeutung gebraucht wird: So adoro Deum d. i. ich verehre Gott in Glaube und Liebe als Urheber aller Güter. Dieser Kult oder diese adoratio kommt allein Gott zu und wird als Latrie bezeichnet. Man sagt auch adoro, d. i. oro Deum. Wir adorieren auch mit einer anderen Adoration die Geschöpfe, wie wenn man sagt: adoro Christi humanitatem, d. h. ich erhebe und liebe ihn mehr als die übrige Schöpfung. Man sagt auch: adoro sanctos; aber hier wird adorare für orare gesetzt[73]. Sowohl Glossen des Cod. Vat. Barb. lat. 608 (zu 3 dist. 9)[74], als auch die Quästionen des Cod. F. 62 der Biblioteca Vallicelliana in Rom[75], als endlich auch der Anonymus des Cod. Vat. lat. 10754[76], dem man bei anderer Gelegenheit im Ge-

---

[71] Ebenda.
[72] Ebenda (342).
[73] Ebenda.
[74] Man vgl. fol. 81v: Zum Lombardustext: Unus igitur Christus est Deus perfectus et homo perfectus, quem adoramus, erscheint die Glosse: id est exaltamus diligendo et credendo supra omnem creaturam. — Zum unmittelbar beim Lombarden folgenden: cum Patre et Spiritu Sancto una adoratione, findet sich die Glosse: Pari fide et dilectione ipsum dico existentem cum incontaminata carne, qod est scilicet habentem eius, non carnem unitam. — Zum unmittelbar folgenden: non inadorabilem carnem dicentes erscheint die Marginale: id est eius carnem adorandam dicentes.
[75] Fol. 2v: *Adoro* diversas habet significationes: Adoro Deum, id est veneror colendo et diligendo tamquam auctorem omnium. Que adoratio dicitur latria. Dicitur etiam: Adoro Christi humanitatem, id est ipsam super alias creaturas exalto. Dicitur: adoro sanctos, id est oro. Unde Augustinus in sermone Domini: Ego dominicam carnem, imo perfectam Christi humanitatem ideo adoro, id est exalto, quod a divinitate suscepta et deitati unita est.
[76] Man vgl. fol. 20. Hier fragt er: An divinitas et humanitas Christi eadem adoratione sit adoranda. Zu Gunsten der gleichen Verehrung führt er die Damaszenusstelle an. Dagegen bringt er

folge des Präpositinus, des Simon von Tournai oder auch des Petrus von Capua begegnen kann, lehnen sich hier wörtlich an Gandulphus an.

Merkwürdigerweise sind Fragestellung, Standpunkt und Methode der Summa des Cod. Bamberg. Patr. 136 betreffs unseres Problems dieselben wie in den Sentenzen des Gandulphus. Gefragt wird: Queritur, an humanitas Christi sit adoranda eadem adoratione, qua ipse Deus[77]. Der Verfasser tritt dafür ein, daß gegenüber der menschlichen Natur Christi Dulie am Platze sei; denn diese sei ein bloßes Geschöpf, als welchem ihr ohne Beleidigung Gottes eben nur Dulie erwiesen werden könne. Götzendienst aber wäre es, den Gott geschuldeten Kult einem Geschöpf darzubieten[78]. Letztlich ist dies immer noch nichts anderes als das Ausgangsargument des Lombarden. Ebenso sieht sich der Verfasser dieser Summe immer noch lediglich dem bereits vom Lombarden aufgeführten Arsenal von auctoritates gegenüber. Den Text aus Johannes Damascenus tut er mit der Bemerkung ab, daß er sich gegen diejenigen Häretiker richte, die drei Götter und ferner die Unterordnung des Sohnes unter den Vater, des Hl. Geistes unter den Vater und Sohn annahmen, ferner daß sie nicht mit einer, sondern mit verschiedenen und ungleichen Adorationen adoriert

---

die Argumente: Econtra: Illa adoratio latria vel dulia. Sed non dulia, quia ipsa soli creature debetur, non creatori. Ergo ea non adoratur divinitas. Ergo est latria. Sed latria soli Deo debetur: ergo non creature: ergo humanitati Christi, que est creatura. — Item latriam exhibet iste humanitati Christi. Ergo est ydolatria, quia latria[m] exhibet creature. Non adoratione eadem adoratur deitas Christi et humanitas; sed illa latria, ista dulia. — Predicta autem auctoritas sic est intelligenda: quem adoramus, id est exaltamus super omnem creaturam diligendo et credendo cum Patre et Spiritu Sancto una adoratione, id est pari fide et dilectione, ipsum, dico, existentem cum intaminata carne eius et habentem sibi unitam incontaminatam carnem, non dividentes carnem eius in adorabilem et non adorandam; non tamen latria, sed dulia. — Item obponitur: Dicit Augustinus: ego dominicam carnem, id est perfectam in Christo humanitatem, ideo adoro, quia ad divinitatem et divinitati unitatem (!). Sed sic est intelligendum: In Christo humanitatem ideo adoro, id est super omnem aliam creaturam exalto, quod id est quia a divinitate suscepta est et divinitati unita in unionem persone.

[77] Fol. 59.

[78] Fol. 59: Ad hoc, quoniam humanitas Christi est pura creatura et est adoranda dulia vel latria. Ergo dulia. Est autem dulia actus exhibitus creature sine offensa Dei. Ydolatria vero est cultus Deo debitus et exhibitus creature, id est ydolatria est, cum debebat colere creatorem, colit creaturam. Latria vero est cultus Deo debitus solus exhibitus creatori.

würden. Und damit nicht der Eindruck entstünde, daß seine Menschennatur nicht zu adorieren sei, wird hinzugefügt: cum incontaminata eius carne, d. h. wir adorieren ihn so, daß wir auch seine Menschennatur ihrer Art entsprechend adorieren; oder auch wir adorieren ihn mit seiner unbefleckten Menschennatur, d. i. ihn, der eine unbefleckte Menschennatur besitzt[79]. — Die ebenfalls in der Damaszenusstelle gebrachte Parallele mit der Berührung einer feurigen Kohle erledigt er mit dem Vergleich: Wenn ich auch den Diener des Königs wegen und zwar bloß wegen des Königs ehre, so gebührt doch dem Diener nicht eine solche Ehrung wie dem König[80]. — Ohne auf weitere Einzelheiten einzugehen betont schließlich der Verfasser, daß er in gleicher Weise auch die in dem ps.-augustinischen Sermo 264 ruhende Schwierigkeit löse[81].

Es ist auffallend, daß auch Präpositinus, da er sich die Frage stellt: utrum humanitas Christi sit adoranda latria als Argument für die Anbetung der Menschennatur Christi lediglich die und zwar alle vom Lombarden gebrachten Texte aufführt[82]. Für die entgegengesetzte Ansicht nennt er nur zwei Gründe. Den ersten kannte ebenfalls bereits der Lombarde: Die menschliche Natur Christi ist bloß ein Geschöpf. Somit darf ihr nicht der Kult der Latrie erwiesen werden. Würde man ihr aber diesen bieten, dann würde

---

[79] Fol. 59: Quod tamen una oratione (!) humanitas Christi et divinitas debeant adorari, videtur velle Johannes Damascenus ita inquiens: unus est Christus perfectus Deus perfectus homo, quem adoramus cum Patre et Spiritu Sancto una oratione (!) cum incontaminata eius carne. Unde videtur colligi, quod una adoratione sit adoranda caro eius et divinitas. — Sed dicimus hoc dictum esse contra hereticos, qui dicebant tres esse deos sicut tres personas et Filium esse minorem Patre et Spiritum Sanctum minorem Patre et Filio. Nec una adoratione adorandos esse dicebant, sed diversis et inequalibus. Est ergo sensus: quem adoramus cum Patre et Spiritu Sancto una adoratione. Hinc distingue. — Et ne videatur caro eius non adoranda, ideo sequitur: cum incontaminata eius carne, id est ita adoramus eum, quod etiam carnem eius in suo genere adoremus; vel adoramus eum cum incontaminata carne eius, id est eum habentem incontaminatam carnem.

[80] Fol. 59: Item alibi: Carbonem tangere timeo propter ligno copulatum ignem. Et Christi Dei simul utramque naturam adoro propter unitam carni deitatem. Unde videtur, quod eadem adoratione sit adoranda humanitas propter deitatem, cui est unita, quam (!) et ipsa deitas. — Sed hoc non provenit. Licet enim honorem servum regis propter regem, non intuitu servi, sed regis gratia, non tamen tantus est exhibendus honor servo, quantus regi.

[81] Ebenda.

[82] Summe Erlangen, Universitätsbibliothek, Cod. lat. 353, fol. 45v.

man einem bloßen Geschöpf geben, was dem Schöpfer gebührt, und so Götzendienst treiben[83]. Dieses Argument lösen nach dem Bericht des Präpositinus die Latristen mit der Feststellung, daß die Menschheit wohl mit dem Kult der Latrie verehrt werde, dies aber nicht um ihrer-, sondern um der Gottheit willen[84]. Wir hörten dies bereits von den Quaestiones super epistolas Pauli und dem Paulinenkommentar des Cod. Paris. Ars. lat. 534.

Das zweite Argument hat den Sinn: Zum Text mirabilis facta est scientia tua ex me bemerkt der Erklärer, daß der angenommene Mensch dem Wort weder im Wissen noch anderswie gleichgesetzt werden könne: also auch nicht im Kult. Weshalb ihm denn auch nicht Latrie erwiesen werden dürfe[85]. Präpositinus ist aber ehrlich genug, auch sofort die Erwiderung der Latristen zu berichten, die sagt, daß der angenommene Mensch durch die Erweisung der Latrie nicht Gott gleichgesetzt werde, weil man ihn nicht um seinet-, sondern um Gottes willen anbete. Immo intelligo solum Deum adorare et aliud propter Christum adoro[86].

Präpositinus trifft, wie sonst so oft, auch hier keine Entscheidung, berichtet aber:

Magistri nostri potius in aliam partem declinant dicentes, quod humane nature Christi non est exibenda latria, sed tantum dulia. Sed excellentissima species dulie est ei exibenda tanquam excellentissime creature. Nam varie sunt species dulie iuxta varietatem creaturarum, quarum alia magis est digna vel alia minus. Unde maior dulia exibenda Christo quam beate virgine et maior virgini quam Petro et ita de aliis. — Sed quod videtur dici in auctoritatibus, quod humanitati exibenda est latria, ad personam referunt humanatam. Quod ex ipsis diligenter inspectis habetur, ut in illo exemplo: adoro diadema cum rege, id est diademate regem insignitum, ita adoro humanitatem Jhesu Christi cum Verbo, id est Verbum humanatum[87].

Eine Ausdrucksweise, die wir bereits von den Quästionen des Cod. Paris. Nat. lat. 3477 her kennen und die uns auch in dem anonymen Kommentar zur Glossa ordinaria des Cod. Bamberg. Bibl. 129[88] begegnet. Bei diesem Stand-

---

[83] Ebenda.

[84] Ebenda, fol. 46.

[85] Ebenda, fol. 45v: Item super illum locum: mirabilis facta est scientia tua ex me, etc., dicit ibi expositor, quod homo [fol. 46] assumptus non potest equari Verbo in scientia vel in alio: ergo non in adoratione. Ergo non est ei exibenda latria.

[86] Ebenda, fol. 46.

[87] Ebenda.

[88] Fol. 83, zu Hebr. 1, 6: Nota: Semel, id est eternaliter a Patre exivit. De quo exitu a Patre Johannes dicit: in mundo erat

punkt des Präpositinus wird es verständlich, daß er in seinem Traktat Contra Catharos in der Widerlegung der Lehre seiner Gegner „quod nil preter Deum sit adorandum" es vermeidet, auf den der Menschennatur Christi zustehenden Kult zu sprechen zu kommen. Zudem nimmt er darin auch das adorare im weitesten Sinn[89].

Für eine Erkenntnis der Art, wie die Summe des Gaufrid von Poitiers, so wie sie uns der Cod. lat. 220 der Stadtbibliothek von Brügge bietet, zustande gekommen ist, dürfte die Feststellung nicht ohne Bedeutung sein, daß darin die ganze Frage über den der menschlichen Natur Christi geschuldeten Kult wörtlich aus der Summe des Präpositinus herübergenommen ist[90].

Petrus von Capua[91] greift wieder auf die Fragestellung des Lombarden zurück. Er bringt keinen Zuwachs an Argumenten und nimmt in seiner Entscheidung den Standpunkt ein, den uns Präpositinus an zweiter Stelle geschildert hat[92]. Sodann wirft er ein bereits von Petrus Cantor berührtes Problem wieder auf, da er fragt, ob Chri-

---

et mundus per ipsum factus est. Iterum: exivit a Patre per assumptionem humanitatis, id est introductus est in orbem quasi heres. Et de isto exitu et de hac introductione dicitur hic: et adorent secundum humanitatem id est ipsum hominem, id est ipsum Filium Dei humanatum in hac forma existentem. Non refertur causa orationis ad humanitatem, ut ideo adorent, quia homo est, set quia homo iste Deus est.

[89] Man vgl. Cod. Vat. lat. 4304 fol. 121v.

[90] Brügge, Stadtbibliothek, Cod. lat. 220, fol. 109v.

[91] Summe (Clm 14508, fol. 51; Cod. Vat. lat. 4304, fol. 55v): Cum due sint adorationis species, una, que debetur creatori, altera, que creature, et Christus sit creator et creatura, queritur, an eadem adoratione sit adorandus, inquantum est creatura, qua inquantum creator, vel alia.

[92] Ebenda: Responsio: Latria est cultus Deo debitus et dicitur latine pietas, grece vero theosebia. Consistit autem in dilectione super omnia et exibitione sacrificii et reverentia. Dulia vero debetur cuicumque creature, id est aliqua reverentia, que exibetur creature .... Nos vero dicimus, quod homo assumptus non est adorandus nisi dulia. Sed distinguendum: sunt due species dulie, una excellentior, que debetur soli homini Christo, alia minus digna, que potest exiberi alii creature. Predicta vero auctoritas non cogit nos dicere carnem Christi eadem adoratione cum Patre et Spiritu adorandam. Set asserit Christum cum carne, id est habentem carnem eadem adoratione cum Patre et Spiritu Sancto adorandum ita, quod etiam eius caro est adoranda, quamvis non latria, set dulia. Et etiam, si inveniatur carnem Christi a Verbo assumptam latria adorandam, intelligendum est, quia ipsum Verbum carne indutum est latria adorandum. Nec etiam diadema aliquis umquam adorat, set regem indutum diademate.

stus als Gott und Mensch dulischer oder latreutischer Kult gebühre. Die Lösung lautet ähnlich wie beim Cantor: Christus gebühren so zwei Kultarten und nicht bloß eine: als Mensch kommt ihm Dulie, als Gott Latrie zu[93].

Auch Stephan Langton gehört in diese Gruppe, da er gerade bei Gelegenheit der Exegese der von uns oben angeführten Stelle aus des Petrus Lombardus Collectanea zu Hebr. 1[94] Christus als Mensch lediglich eine würdigere Art von Dulie zuerkennt[95]. In den zum Bereich Langtons

---

[93] Ebenda: Constat ex predictis, quod Christus, inquantum Deus, est adorandus latria, inquantum homo, dulia. Queritur ergo, utrum, inquantum Deus et homo sit adorandus dulia, an latria. Si enim, inquantum Deus et homo, est adorandus latria: ergo, inquantum homo, est adorandus latria. Sive dulia: ergo, inquantum Deus est adorandus dulia. — Responsio: Inquantum Deus et homo nec est adorandus dulia nec latria, sed pluribus adorationibus, scilicet dulia et latria. Dulia, inquantum homo, latria, inquantum Deus. — Interessant ist übrigens der Standpunkt, den Petrus von Capua in der Frage der Kreuzesverehrung einnimmt. Man vgl. seine Summe (Cod. Vat. lat. 4304, fol 55^{v}): Item: apostolus: Absit michi gloriari nisi in cruce Domini nostri Jhesu Christi. Ergo crux est adoranda. Sed Deus non est in cruce nisi per essentiam; in homine vero est per essentiam et quodam digniori modo, scilicet per gratiam. Ergo magis est etiam adorandus homo. — Responsio: Huiusmodi illatio esset probabilis, si ideo esset crux adoranda, quia Deus est in ea. Sed non ideo est adoranda, sed tantum, quia Ecclesia hoc instituit. Ecclesia autem hoc instituit, quia in ea patrata sunt sacramenta nostre salutis. [Wörtlich die gleiche Lehre trägt auch die anonyme Summe des Cod. Vat. lat. 10754, fol. 20^{v} vor.] — Im Cod. Vat. lat. 4304 findet sich sodann noch auf fol. 56: Responsio: Non quelibet crux est adoranda, sed tantum illa, que ab Ecclesia instituta est ad adorandum. Nulla autem crux non expressa instituta est ad adorandum et forte non quelibet etiam expressa, sed tantum illa, que ponitur in Ecclesia. Et aliquando etiam consecratur. Si quis tamen crucem in agro inventam in reverentiam eius adoret, non peccat, licet forte non sit instituta ad adorandum.

[94] PL 192, 409: Non enim de Verbo ista dicuntur, sed de homine suscepto. Adorent, inquam, omnes angeli Dei, secundum humanitatem iubentur angeli adorare Christum ...

[95] Salzburg, Stiftsbibliothek von St. Peter, Cod. a X 19, pag. 200: Hoc „de homine assumpto", id est humanitate assumpta, que adoranda est dulia, et Christus, secundum quod homo, digniori specie dulie. Quidam tamen sic exponunt ⟨sic⟩: „sed de homine assumpto", id est de Verbo in humanitate assumpta, id est non precipitur hic adorari Verbum, ubicumque sit, scilicet in qualibet creatura, sed in humanitate assumpta. Similiter dicunt secundum humanitatem vel secundum carnem, id est in humanitate vel in carne. Sed hec expositio non congruit huic loco „secundum humanitatem iubentur angeli adorare" Christum non latria, sed dulia. „Quanto servis constat dominum meliorem". Ex hoc manifeste habes, quod Christus etiam secundum quod homo est dominus angelorum. Quod quidem verum est. „Ideo Christus secundum carnem iussit" etc.

gehörigen Quästionen des Cod. Erlangen. lat. 353[96] tritt in der Frage De latria et dulia als letzter Einwand auf: Item humanitas Christi adoratur super omnem creaturam: ergo adoratur latria. Leider aber wird dazu nicht mehr Stellung genommen.

5. Der Weg zur Klärung.

Die Theologie des ausgehenden 12. Jahrhunderts zeigt sich nach unseren bisherigen Beobachtungen in zwei Gruppen aufgespalten. Die eine will bloß das Verbum humanatum, nicht aber die mit dem Wort vereinigte Menschennatur wegen dieser bloßen Vereinigung schon für anbetungswürdig erklären. Die andere dagegen sieht diese Anbetungswürdigkeit der so mit dem Wort vereinigten Menschennatur durch diese Vereinigung wegen der Gottheit schon gerechtfertigt. Die Beweisführung dieser zweiten Gruppe stützt sich lediglich auf auctoritates, die der ersten Gruppe dagegen auf die vernunftgemäße Erfassung der inneren Unzulänglichkeit der Würde der geschöpflichen Menschennatur für einen solchen Gott ausschließlich gebührenden Kult.

Die wohl dem vierten Jahrzehnt des 13. Jahrhunderts angehörige Sentenzenglosse des Cod. Paris. Nat. lat. 3572 bemerkt nun zu 3 dist. 9: „Preterea investigari oportet". Non est multa differentia inter has opiniones. Nam etiam prima [die von uns an zweiter Stelle genannte Meinung] concedit, quod huma[nitatem] Christi adoramus propter Deum[97].

Diese Bemerkung dürfte in Abhängigkeit von der Summa

Sic enim adorandus est. Glosa [nämlich die Collectanea des Lombarden]: „iussioni eius optemperant". Quod dixerat „adorent", ipse exponit. — Auch in der Erklärung der Collectanea zu Phil. 2, 10 nimmt Langton die gleiche Stellung ein. Man vgl. nur Salzburg, Stiftsbibliothek von St. Peter, Cod. a X 19 pag. 152: Set „vero Deo, non creature" latria, quia Christus, qui est creatura, intellige sic: „non creature" pure. — Es finden sich unter den Langtonschen Quästionen Fragen, die hier vielleicht Materialien enthalten. So De latria et dulia (Cod. Paris. Nat. lat. 16385, fol. 29[v]; Cambridge. S. John's College Cod. lat. 57, fol. 185[v]; Cod. Paris. Nat. lat. 14556, fol. 165; Chartres, Cod. lat. 43, fol. 134) und die andere De adoratione Johannis, die anhebt: In apocalypsi legitur: Johannes voluit adorare angelum (Cod. Paris. Nat. lat. 16385, fol. 109). Ob sie zu unserem Problem wirklich etwas enthalten, kann ich augenblicklich nicht feststellen. — Herrn Prof. M. Premm, Salzburg, sei hier für die gütige Vermittlung von Photographien der Salzburger Handschrift gedankt.

[96] Fol. 94.

[97] Fol. 289.

aurea des Wilhelm von Auxerre geschehen, welche die Frage in der Form stellt: Queritur, qua adoratione adoranda est caro Christi, utrum latria an dulia, und ohne selber im Pro et Contra ein wesentlich neues Argument beizubringen[98], eine Lösung in der Aussöhnung beider Meinungen zu finden glaubt:

Iste due opiniones possunt reduci ad concordiam, ut illa, que dicit, quod caro Christi adoranda est latria, loquatur per accidens, alia, que dicit, quod dulia, loquatur per se. Concedimus enim, quod caro Christi adoranda est tantum dulia per se, sed per accidens latria. — Auctoritatem Damasceni sic exponimus: Christus cum Patre et Spiritu Sancto est adorandus cum incontaminata carne sua, id est Christus existens in incontaminata carne sua adorandus est cum Patre et Spiritu Sancto adoratione, que est latria. Ex hoc non sequitur, quod caro Christi sit adoranda latria nisi per accidens, scilicet secundum quod unita est Filio Dei. — Ad istud, quod obicitur de carbone unito igni, dicimus, quod bonum est simile, si ignis sumitur ibi ut substantia, quoniam, si timeo tangere carbonem propter ignem unitum carboni, proprie loquendo timeo tangere ignem. Similiter, si adoro latria carnem Christi propter Verbum unitum, proprie loquendo adoro Verbum et non carnem Christi. Si autem carbo sit idem, quod lignum ignitum, ut ignis solvet (!) in qualitatem isti, tunc non est ita expressum simile; sed is est sensus: timeo tangere carbonem, quia ignitus. Similiter adoro carnem Christi latria, quia divina est: et sic per accidens oportet loqui. Concedimus igitur, quod loquendo per se caro Christi adoranda est dulia tantum[99].

So weit diese Lösung auch schon vorgedrungen ist und so sehr sie auch schon an das rührt, was der hl. Thomas[100] in seiner Unterscheidung zwischen demjenigen, dem Ehre erwiesen wird und der Ursache der Ehrung sagen sollte, so stehen wir hier doch immer noch vor einem Stammeln und Ringen nach Ausdrücken, dessen Grund doch letztlich in einer gedanklichen Unfertigkeit zu suchen ist. Wilhelms Lösung mündet doch schließlich darauf hinaus, daß nicht die Menschheit Christi, sondern das Wort angebetet wird, der Menschheit aber an sich bloß Dulie zukommt.

Wilhelm unterscheidet eine einfache Dulie, die bloßen Menschen erwiesen wird, und eine Hyperdulie[101], d. i. gleichsam eine höhere Dulie, mit der die Menschheit Christi

---

[98] Neu ist im Contra lediglich [Lib. 3 tr. 7 q. 4 — Paris (1500) fol. 170]: Dominus loquens de sua propria carne dicit in euangelio: Spiritus est, qui vivificat, caro non prodest quicquam: ergo non est adoranda latria.

[99] Ebenda.

[100] Summa theologiae, III q. 25 c. 1 corp.

[101] Der Druck bringt a. a. O. ständig: comperdulia. Jedenfalls findet sich hier zum erstenmal in der Frühscholastik der Ausdruck „hyperdulia".

und das Kreuz verehrt wird. Die Hyperdulie, die der Menschheit Christi erwiesen wird, ist — diese Erklärung ist etwas eigentümlich — nach Wilhelm nichts anderes als das Bekenntnis, daß die Menschheit Christi die Ursache unserer Erlösung ist, weil in ihr und durch sie, indem er seine Menschennatur dem Leiden aussetzte, uns Christus erlöst hat. Zugleich bekennen wir in ihr auch, daß die Menschheit Christi, soweit es an ihr ist, Gnade mitteilt und in dem vermehrt, der würdig die Eucharistie empfängt[102]. Und weil sich ähnliches nicht von einem andern Geschöpf sagen läßt, darum wird ein solches Bekenntnis von der Menschheit und dem Kreuze Christi eben als Hyperdulie bezeichnet[103].

Leider fehlt in der Summe des Roland von Cremona die Christologie vollständig, so daß wir über seinen Standpunkt in diesem Problem keinerlei Anhaltspunkte haben. Auch bei Johannes von Treviso[104] sucht man vergeblich nach einer Stellungnahme. Doch begegnen wir der Lehre Wilhelms von Auxerre im Sentenzenkommentar des Hugo a S. Charo[105] und in der von diesem abhän-

---

[102] A. a. O. — Hinsichtlich des Kreuzes heißt es in der Fortsetzung: Similiter comperdulia, qua adoratur crux, nihil aliud est quam professio, quod in ipsa operatus est salvator mundi salutem nostram. Ideo dicimus ei: Salve, crux pretiosa, que in corpore Christi dedicata es etc.

[103] A. a. O.

[104] Man vgl. seine Summe im Cod. Vat. lat. 1187, fol. 23 ff.

[105] Zu 3 dist. 9 (Leipzig, Universitätsbibliothek, Cod. lat. 573, fol. 140^{v}): „Aliis placet". Et hec sententia non differt a prima nisi in modo loquenti (!). Cum enim dicitur quod caro sive humanitas unita Verbo est adoranda latria non propter se, sed propter illum, cui est unita, idem est acsi dicatur: Verbum unitum humanitati est adorandum latria. Quod per exempla subdita de insigniis regalibus et carbone, in quo est expressum simile, si ignis est substantia, que coniuncta ligno carbonem facit. Si autem ignis est qualitas, tunc non est expressum, quia tunc proprie et per se dicitur: iste timet tangere carbonem. Proprie enim et per se convenit subiecto alicuius forme, quod ei convenit secundum illam formam, in qua significatur. „Reductis", id est salvatis. „Simul utramque", id est ipsum in utraque natura. „Non enim quartam", quasi dicat: non due, que adorentur, sed una persona sunt homo et Filius Dei. — Zur Definition bemerkt Hugo (zu 3 dist. 9 — Cod. Lips. lat. 573, fol. 140^{v}): Ad secundum dicimus, quod dulia et latria non sunt idem honor numero, tamen sunt eiusdem speciei. Sed amor Dei et proximi idem amor numero est, quia idem volitum utrinque. Nam diligere proximum nichil aliud est quam velle ei bonum. Similiter diligere Deum, hoc est velle ei bonum. Idem est utrumque bonum et ita idem volitum; quare idem amor. Sed in latria et

gigen Sentenzenabbreviation Filia magistri[106].

Einen neuen Schritt vorwärts machte erst Philipp der Kanzler. Allerdings ist bei ihm das Traditionsmaterial noch das herkömmliche. Aber wertvoll sind die scharfe Unterscheidung und die daran gefügte Erläuterung, die er in seiner Responsio bringt:

Caro aliquando dicitur ipse homo et sic caro Christi adoranda est latria; dicitur etiam caro pars corporis: et hoc dupliciter considerari potest, aut in se et sic adoranda est yperdulia, vel prout unitur divine nature et sic latria[107].

Wenn es heißt, Christus der Mensch werde angebetet oder die mit der göttlichen Natur vereinigte menschliche Natur werde angebetet, so wie man von einer Anbetung Gottes spreche, dann liegt der Grund dafür gerade in der Vereinigung der göttlichen mit der menschlichen Natur, die so innig ist, daß alles, was von Christus ausgesagt wird, vom Menschen und von Gott ausgesagt wird. Darum sind Aussagen richtig wie: der Mensch Christus leidet, der Sohn Gottes leidet. Und wie man sagt: der Sohn Gottes erschuf die Sterne, so auch: der Mensch Christus erschuf die Sterne. In gleicher Weise: der Sohn Gottes ist mit Latrie zu verehren, der Mensch Christus ist mit Latrie zu verehren. Doch kann man eine Unterscheidung setzen zwischen der Aussage: Caro Christi unita deitati adoratur latria und der Aussage: Christus homo adoratur latria, weil in der ersten die menschliche Natur, nicht aber jener Mensch supponiert. Wo aber jener Mensch supponiert, supponiert auch der Sohn Gottes und umgekehrt. Dementsprechend

---

dulia non est idem volitum. Quod patet; nam latria est voluntas, qua volo Deum omnibus preponere; dulia est voluntas, qua volo aliquem aliquibus preponere. Ecce non est idem utrinque preponere.

[106] Brügge, Stadtbibliothek, Cod. lat. 80, fol. 160v: Iste due opiniones sic possunt conciliari, quia caro Christi per se adoranda est tantum dulia, sed latria per accidens, scilicet secundum quod unita est Filio Dei. Et nota, quod yperdulia, qua adoratur caro Christi, nichil aliud est quam professio, quod caro Christi causa est nostre redemptionis et vivificatrix nostrarum animarum in sacramento altaris. Ydolatria vero est, quando latria ydolo exhibetur.

[107] Summa de bono (Cod. Vat. lat. 7669, fol. 134). — Philipp weist aber hier sofort an Hand einer Rabanusstelle, die ich nicht verifizieren konnte, die aber uns nun noch öfter begegnen soll, sofort auf den Unterschied in der Latrie hin: Rabanus autem, qualiter sit adoranda, distinguit. Caro Christi latria adoranda est, sicut Verbum Dei, sed non omni specie latrie, quia non adoramus eam omnino prostrati in terram, sicut non credimus, quod nos creavit ex nichilo, nec sacrificamus ei sicut Deo, sed adoramus eam, quia per ipsam redempti sumus sicut per Deum.

gilt auch nicht die Schlußfolgerung: Der göttlichen mit der menschlichen vereinigten Natur gebührt der Kult der Latrie. Also der menschlichen mit der göttlichen vereinigten ebenso. Sollte es sich aber irgendwo finden, dann wäre es in dem Sinn zu verstehen: Dem *Menschen* gebührt Latrie, weil alle Aussagen über die Vereinigung beider Naturen auf die Natur dieses zurückgeführt werden[108].

Ganz eindeutig will also Philipp der Kanzler auf die Verehrung der menschlichen Natur Christi die Gesetze der Idiomenkommunikation — er gebraucht allerdings diesen Namen nicht — angewendet wissen. So betrachtet, nimmt die klassische Stelle aus dem ps.-augustinischen Sermo 246, die er in ihrem ganzen Umfang zitiert[109], einen Sinn an, der die Verehrungswürdigkeit der menschlichen Natur Christi auf die Unio hypostatica aufbaut. So wird es auch durchaus verständlich, daß Philipp betont: Et nota, quod, licet hec vera sit: iste homo adorandus est latria, tamen per accidens dicitur, et hec est magis propria: Filius Dei adorandus est latria[110]. Damit sind die Aufstellungen Wilhelms von Auxerre auf eine spekulative Grundlage gestellt. Letztlich tritt ja auch er dafür ein, daß nicht die menschliche Natur, sondern bloß der Gottmensch angebetet wird.

Daß für Philipp damit eine Möglichkeit gegeben ist, von Gandulphus oder dem Cod. Bamberg. Patr. 136 oder auch Petrus von Capua wesentlich abzurücken, ergibt die Lösung der Frage, ob mit einer einzigen Kultart Christus als Gott und Mensch verehrt werde. Er schreibt nämlich:

Item, cum Christus homo sit Deus, qui movetur in Christum hominem, movetur in Deum. Ergo movetur latria. Sed rursus non

---

[108] Cod. Vat. lat. 7669 fol. 134: Quod autem dicitur Christus homo adorari vel humana natura unita divine, quemadmodum dicitur Deus adorari, ratio est ipsa unio divine nature ad humanam, que tanta est, quia quicquid dicitur de Christo, de homine dicitur et de Deo. Unde iste conceduntur: Christus homo patitur, Filius Dei patitur. Et sicut dicitur: Filius Dei creavit stellas, ita et hec: Christus homo creavit stellas. Eodem modo Filius Dei adorandus est latria, Christus homo adorandus est latria. Tamen posset fieri differentia inter hanc: caro Christi unita deitati adoratur latria, et hanc: Christus homo adoratur latria, quia supponitur humana natura, non supponitur iste homo. Sed supposito illo homine, supponitur Filius Dei et econverso. — Item secundum hoc fallit: Divina natura humane unita est adoranda latria. Ergo humana natura unita deitati etc. Et, si invenitur alicubi, accipitur pro hac: homo est adorandus latria, quia omnes propositiones de unione nature utriusque reducuntur secundum Augustinum ad naturam huius.

[109] A. a. O.

[110] A. a. O.

est motus in creatorem tantum, sed in creaturam, et ita movetur dulya. Et ita est ibi motus compositus. — R[espondeo], sicut dicit Damascenus, quod, qui timet lignum ignitum, non alio motu timet ignem et alio motu lignum. Item, non est hic alius motus in hominem quam in Deum et propter Deum. Adorat hominem et ita non est nisi latria[111].

Dennoch unterläßt es Philipp nicht, vorsichtig hinzuzufügen:

Alii dicunt, quod, cum fiat apprehensio per formam, ubi tantum moveor adorando Christum, si apprehensio fiat per humanitatem, erit dulia, si secundum deitatem, erit latria.

Sed queritur: huiusmodi motus, licet videatur esse in Deum vel in hominem, non ita est, immo est hominis dulia vel yperdulia. Restat ergo questio de illo, qui apprehendit, secundum quam formam apprehendit[112].

Wir finden hier also eine doppelte Fragestellung, genau wie man ihr noch bei Thomas in der Summe 3 q. 25 begegnen soll. Er hält auseinander: (a. 1) Utrum una et eadem adoratione sit adoranda divinitas Christi et eius humanitas und (a. 2): Utrum humanitas Christi adoranda sit adoratione latriae.

In der jungen Dominikanerschule bringt Richard Fishacre[113] nur das zweite und dritte Glied der Disjunktion Philipps, reicht aber an dessen Klarheit nicht heran. Guerricus de S. Quintino[114] dagegen schließt sich

---

[111] A. a. O.

[112] A. a. O. — In der Fortsetzung tritt noch die Frage auf: Utrum creatori debeatur dulia, die interessant ist mit Rücksicht auf die noch vom hl. Thomas (Summa theologiae, 3 q. 25 a. 2) berührte Lehre: quia ipsi Deo Patri debetur honor latriae propter Deitatem et honor duliae propter dominium, quo gubernat creaturam.

[113] Sentenzenkommentar (Cod. Vat. Ottob. lat. 294, fol. 198^{v}): Queritur ergo, an humanitati Christi exibenda sit latria vel non. — Solutio: Humanitas potest dupliciter considerari, scilicet in se vel ut unita. Si in se consideretur, non attribuetur ei hoc predicatum „esse adorandum"; si vero ut unita, tunc attribuetur ei. Sicut si hic esset ferrum ignitum, cum dicitur: hoc ferrum ledit tangentem necessario, potest predicatum attribui subiecto in se considerato. Et tunc „hoc ferrum" non plus dicit quam naturam ferri tantum. Vel ipsi ut unito et tunc, cum dicitur „hoc ferrum" li „hoc" demonstrat naturam cum circumstantia tali, scilicet cum unitione et tunc est natura (?). Ipsa ergo humanitas Christi inquantum unita, adoranda non propter se, sed propter Deum, cui unitur.

[114] Sentenzenkommentar (Cod. Vat. lat. 691, fol. 96). Die Fragestellung lautet: Queri potest hic, utrum caro Christi sit adoranda dulia vel latria. — Zur Antwort heißt es: ... Solutio: Caro Christi potest dici ille homo iuxta illud: Verbum caro factum est. Sic debet adorari latria, quia tanta est unio Filii Dei ad illum hominem, quod quicquid convenit uni, et alii. Si caro Christi dicat partem illius

rückhaltlos an Philipp an, ebenso wie noch Albert der Große[115], der schon zur Begründung auf die Einheit des Suppositum hinweist und noch obendrein betont, daß die Trennung der Menschheit Christi von der Gottheit so, wie sie für einen bloßen Kult der Dulie die Voraussetzung wäre, bloß eine Verstandesfiktion ist.

Jedenfalls aber hat die junge Franziskanerschule das Verdienst, daß in ihr die letzte Klärung des Problems erarbeitet wurde und zwar im Anschluß an Philipp den Kanzler. Schon die Summa Alexandrina legt ihrer Lösung die Unterscheidung zwischen der Würde der Person in Christus und der Würde der Naturen zugrunde. Mit Rücksicht auf die Würde der Person gebührt Christus eine adoratio und zwar die Latrie, weil er nur eine Person ist und so sich in ihm auch nur eine ihr entsprechende Würde, d. i. die persönliche Würde, findet, auf Grund deren die adoratio geschieht. Es wäre denn auch die Damaszenusstelle „Timeo carbonem ..." von einer einzigen Verehrung der Menschheit Christi mit dem Wort im Hinblick auf die Einheit der Person zu verstehen. Berücksichtigt man aber die Verschiedenheit der Naturen, dann ist eine verschiedene adoratio gegeben, da sich in ihm die göttliche Natur, der Latrie gebührt, aber auch die menschliche findet[116]. Die Summa unterscheidet aber noch — und hier spürt man ganz besonders den Einfluß Philipps — zwischen der menschlichen Natur in sich betrachtet, insofern sie ein so heiliges und so schönes Geschöpf ist, und zwischen der menschlichen Natur, insofern sie mit der göttlichen verbunden ist. Wird sie in sich betrachtet, dann kommt ihr eine würdigere Art

---

hominis, sic est dupliciter eam considerare: vel secundum se et sic dulia sive yperdulia debet adorari. Si ut est coniuncta sive unita deitati, sic debet adorari simul una adoratione cum divina natura et eadem scilicet latria.

[115] Sentenzenkommentar, In 3 dist. 9 art. 9 (ed. Paris., t. XXVIII, 181): Solutio: Dicendum, quod caro Christi dupliciter consideratur, scilicet ut suppositum est, quod est hic homo et Christus; et cum ille sit Deus, non nisi latria adoratur, sicut Deus, quia vere Deus est secundum opinionem secundam supra tactam, quae sola vere catholica est. Et per hoc accipitur caro, quando dicitur „Verbum caro factum est", quia per synecdochen pars ponitur pro toto. — Alio modo consideratur ut pars huius hominis; et tunc, quia actu unita est deitati et nihil sui separatum est a deitate, sicut nihil carbonis separatum est ab igne, ideo adhuc latria est adoranda. Tertio consideratur vage secundum solum intellectum denudata a deitate. Et sic adoranda est hyperdulia, ut dixit prius inducta opinio.

[116] Summe, p. 3 q. 30 m. 2 (Inkunabel vom 23. Okt. 1489).

von Dulie (dulia dignior) zu. Dies sei mit der Glosse zu Adorate scabellum eius gemeint, die sagt: Caro Christi sine impietate a Verbo Dei assumpta adoratur a nobis non illa, dico, adoratione, que latria est, que soli creatori debetur, sed illa, que dulia dignior est. Wird die menschliche Natur aber als vereinigt mit der Gottheit genommen, dann spalten sich die Meinungen — darum war ja letztlich der ganze Streit des 12. Jahrhunderts gegangen —: die einen sagen, daß ihr so die würdigste Art der Dulie, die andern, daß ihr Latrie gebühre. Und diese zweiten berufen sich auf Augustinus: ego dominicam carnem, immo perfectam in Christo humanitatem ...[117].

Die Summa Alexandrina tritt dafür ein, daß hinsichtlich der Person nur eine Verehrung, hinsichtlich der Verschiedenheit der Naturen eine verschiedene Verehrung statthat; daß ferner die göttliche Natur immer mit Latrie verehrt wird, die menschliche in sich betrachtet immer mit Dulie; wird sie aber betrachtet als mit der Gottheit vereinigt, dann kommt ihr Latrie im weiteren Sinne zu[118].

Diese Latrie im weiteren Sinn ist aber allem Anschein nach ein Verlegenheitsprodukt, wohl veranlaßt durch die Schwierigkeiten, die von jeher gegen den latreutischen Kult der geschöpflichen menschlichen Natur auch nach ihrer Vereinigung mit der göttlichen erhoben worden sind. Wohl nur darum führt die Summa Alexandrina aus:

Ad quod intelligendum notandum est, quod latria dicitur tripliciter: uno modo dicitur proprie scilicet cultus, qui debetur Deo soli seu intelligatur quantum ad dignitatem, in cuius participatione non est creatura vel in cuius est participatione. Secundo modo dicitur latria stricta, cum scilicet astringit vocabulum ad servitutem, que debetur creatori ratione dignitatis, in cuius participatione non est creatura, et sic non accipitur latria in glosa illa: Deo, cui debetur latria; Domino, cui debetur dulia. In participatione enim istius dignitatis, que designatur hoc nomine Deus, secundum quod accipitur naturaliter, et etiam dignitatis, que designatur hoc nomine creator, non est creatura. — Tertio modo dicitur large non solum servitus, que debetur dignitati divine, sed etiam creature unite ipsi; in quo sensu dicit Rabanus: Caro Christi latria adoranda est sicut Verbum, sed non omni specie latrie, quoniam non adoramus eam omnino prostrati in terra, sic ut credamus, quod nos creavit de nihilo, ut sacrificamus ei sicut Deo, sed adoramus eam, quoniam per ipsam redempti sumus. Et sic dicitur latria nomine extenso[119].

Diese Latrie im weiteren Sinn scheint aber in Wirklichkeit nichts anderes zu sein als das, was Wilhelm von Auxerre als Hyperdulie bezeichnet hat.

---

[117] Ebenda.
[118] Ebenda.
[119] Ebenda.

Odo Rigaldi[120] steht im wesentlichen noch auf dem gleichen Standpunkt, wiewohl er sich nicht die Terminologie der Summa Alexandrina aneignet, sondern bei derjenigen Philipps des Kanzlers bleibt und zudem noch ausdrücklich die Idiomenkommunikation als Grund für die Latrie gegenüber Christus dem Menschen nennt. Auch er spricht von einem geringeren Grad der Latrie, welcher der vereinigten Menschennatur per accidens — hier hören wir Wilhelm von Auxerre und Philipp — zukommt, grenzt aber diesen ausdrücklich von der Hyperdulie ab.

Wie weit aber Odo noch von der letzten Klärung entfernt war, ersieht man am besten aus seiner Behandlung einer Schwierigkeit, die er gegen seine Lösung aufführt: Wenn Du sagst, daß die Menschheit nicht um ihret-, sondern um der Gottheit willen, mit der sie vereinigt ist, verehrt wird, dann steht dagegen: Die Gottheit wird nicht wegen der mit ihr vereinten Menschheit mit Dulie verehrt. Also erscheint, daß die Menschheit auch nicht wegen der mit ihr vereinten Gottheit latreutisch verehrt wird. Und daß dieses Argument gut ist, ergibt sich daraus, daß wie die Idiomata Gottes dem Menschen, so auch die Idiomata des Menschen Gott mitgeteilt werden[121].

Hier ist tatsächlich die Achillesferse derjenigen aufgedeckt, die sich auf die Idiomenkommunikation stützen. Uns

---

[120] Sentenzenkommentar, zu 3 dist. 9 q. 3 (Trier Stadtbibliothek, Cod. lat. 827, fol. 137): Responsio: Dicendum, quod caro Christi potest dici dupliciter: aut ipse homo, qui est Christus, aut altera pars Christi, sive vera caro, sive etiam humana natura. Si dicatur ipse homo, secundum quod ibi dicitur „Verbum caro factum est", sic adoranda est latria propter communicantiam ydiomatum. Si autem dicatur caro Christi pars Christi, potest tunc dupliciter considerari: aut in se et sic est adoranda yperdulia, id est dulia excellenter, propter quod excellentissima et per ipsam et in ipsa operatus est Dei Filius nostram redemptionem et reparationem. Si autem consideratur ut unita Verbo, sic propter summam unionem adoranda est latria, sed tamen per accidens et propter illud, cui est unita. Et sic loquitur Damascenus et Augustinus. Sed tamen illa latria non est ita excellens, sicut ista, que exhibetur divine nature in Christo. Unde Rabanus: caro Christi latria adoranda est sicut Verbum Dei, sed non omni latrie specie, quia non adoramus eam prostrati in terram, sicut nec credimus, quod nos creavit ex nichilo, nec sacrificamus ei sicut Deo, sed adoramus eam, quia per ipsam redempti sumus sicut per Deum. Alii autem volunt dicere, quod caro, secundum quod pars est, solum yperdulia adoranda est, et exponunt verbo Damasceni et Augustini de carne, secundum quod homo. Sed non ita potest exponi ratio Augustini nec etiam Rabani [fol. 137v], ut videtur. Sustinendo igitur primam positionem, potest responderi ad argumenta.

[121] Ebenda, fol. 137.

Heutige kann denn auch Odos Entgegnung nicht befriedigen: Ad illud, quod obicit, quod deitas non adoratur dulia propter carnem, non est simile, quia deitas est immo et uniformiter perseverans. Unde non est humiliata propter carnem [sicut] caro, que exaltata est propter unionem; et ideo caro adoratur latria, quamvis non econverso[122].

Wer nun eigentlich den Schlußstrich unter die Entwicklung gezogen hat, läßt sich leider noch nicht feststellen. Denn Bonaventura, bei dem uns die zur letzten Reife gediehene Lehre zum erstenmal begegnet, schreibt sie bereits anonymen *alii* zu. Und diese *alii* sagen nach ihm: Werden Leib und Seele betrachtet als vereinigt mit der göttlichen Person, dann gebührt ihnen Latrie, da es sich mit der Ehrenbezeugung anders verhält als mit den übrigen Eigenschaften. Honor enim non respicit hanc partem vel illam, sed respicit ipsam personam. Unde quamvis purpura et vestimentum non participet proprietates regis absolutas, communicat tamen in honore et reverentia, sicut dicit Augustinus et magister recitat in littera. Et ideo, quia est una persona in Christo, cui debetur reverentia summa, una adoratione adoranda est, scilicet latria, quantum ad utramque naturam, scilicet deitatem et humanitatem, sicut eadem adoratione adoratur in homine caput et pes[123].

Demnach ist zuzugeben, daß nicht bloß Christus der Mensch mit Latrie verehrt wird, sondern auch seine Menschheit, insofern sie mit dem Wort vereinigt ist, obwohl ihr in sich betrachtet lediglich Dulie gebührt. Und weil die Menschennatur (caro) Christi niemals vom Wort getrennt ist, darum muß sie immer als damit vereinigt betrachtet werden und damit latreutisch verehrt werden, so sehr auch der Menschheit in sich betrachtet bloß Dulie zukommt[124].

Aus diesem Grund schien Bonaventura diese Lehre den Vorzug zu verdienen und besser mit den Väterautoritäten in Einklang zu stehen[125].

Damit kommen wir zum Schluß unserer Untersuchung: Aus dem Geist der Frühscholastik wird es ohne weiteres verständlich, daß, so lange man nicht das innerste Wesen unseres Problems erfaßt hatte und lediglich auf dem Schachbrett der Diskussion ohne Kollision mit einer anerkannten Glaubenswahrheit Vernunftgründe und auctoritates in inter-

[122] Ebenda, fol. 137v.
[123] Sentenzenkommentar, In 3 dist. 9 art. 1 q. 1 (ed. Quaracchi, 200).
[124] Ebenda. — [125] Ebenda.

essantem Kampfe sah, beide Teile, die Latristen wie die Dulisten ohne Sorge um den Glauben ihr Bemühen darauf beschränken konnten, den gegnerischen Argumenten dadurch die Spitze zu nehmen, daß man die auctoritates eben im gewünschten Sinn schlecht und recht interpretierte, die Vernunftgründe aber, die den Kern der Sache nicht berührten, nach bester Möglichkeit distinguierte. Jedenfalls aber finden wir, und das ist das wichtigste Ergebnis unserer Untersuchung, die bedeutendsten Autoren des ausgehenden 12. und des beginnenden 13. Jahrhunderts in den Reihen der Dulisten.

Aber eines können wir nicht energisch genug betonen: Von dem Dulismus jener Zeit führt auch nicht der schmalste Weg zu einem Nestorianismus. Es ist wohl richtig, daß der Ausgangspunkt des frühchristlichen Dulismus beim Nestorianismus liegt. Und nicht weniger wahr ist, daß objektiv wir Heutigen mit unserer fortgeschrittenen theologischen Erkenntnis, die uns als Materialobjekt der Verehrung bei Dulie und Latrie nur die Person zeigt, jeden, der unter dieser Voraussetzung Christus dem Menschen Dulie zuerkennen möchte, notwendig auch des Nestorianismus zeihen müßten. Vom frühscholastischen Dulismus aber darf man nicht auf einen frühscholastischen Nestorianismus schließen. Schon der Umstand, daß Gerhoh von Reichersberg, der im Kampf gegen Folmar von Triefenstein und den Lombarden auf den Zusammenhang zwischen dem Dulismus und dem Nestorianismus hinwies, damit gar keinen Beifall fand, tut dar, daß man sich im 12. Jahrhundert dieser gefährlichen Verwandtschaft der beiden im allgemeinen nicht bewußt wurde. Unsere Abhandlung hat zudem gezeigt, wie man auf der einen Seite ehrlich gerungen hat, mit einem mageren Arsenal von Väterstellen und Vernunftgründen zu einer Klarheit zu kommen, wie aber auf der anderen Seite gerade der Dulismus von den bedeutendsten Gelehrten der Zeit vertreten wurde, ohne daß aber auch nur ein einziger mit dem Nestorianismus hätte paktieren wollen. Dazu wird nicht ein einziges Mal ein auch nur kryptonestorianischer Grund ins Feld geführt. Alle stützen sich lediglich auf die Zweiheit der Naturen und Petrus Cantor richtet offen eine Scheidewand sogar gegen einen Seminestorianismus auf. Zu all dem darf man nicht übersehen, daß man damals die in Betracht kommenden kirchlichen Lehrentscheidungen des ersten Jahrtausends nicht mehr im Gedächtnis hatte. Damit kommt jeder Grund, an der Rechtgläubigkeit jener Zeit bezüglich unseres Problems zu zweifeln, in Wegfall.

Zwei ehemalige Turiner Handschriften aus dem Kreise um Alexander von Hales.

Nach Aufzeichnungen aus dem Nachlaß von Kardinal Ehrle.

Von Franz Pelster S. J.

Franz Ehrle hegte seit Beginn seiner Forschertätigkeit regstes Interesse für jegliche Nachricht über mittelalterliche Hss, mochten diese selbst auch längst vernichtet sein. Dies bezeugen zahlreiche Notizen jener ersten Jahre über Angaben mittelalterlicher Bibliothekskataloge oder über Vermerke in noch erhaltenen Hss. Seine Anschauungen hat er 1883 in dem bekannten Artikel über das Studium der Hss mittelalterlicher Scholastik niedergelegt, der für jene Zeit eine Tat bedeutete und dessen Vorschläge heute Gemeingut geworden sind. In späteren Jahren hat er selbst die Kataloge der päpstlichen Bibliothek in Avignon veröffentlicht und immer an der Herausgabe der mittelalterlichen Bibliothekskataloge Deutschlands und Österreichs lebhaften Anteil genommen. Schon die Erkenntnis der Tatsache, daß irgendwo einmal eine bestimmte Hs vorhanden war, sei von Wert, so betonte er; mehrfach führten solche Kenntnisse auch zur Auffindung oder Bestimmung noch erhaltener Hss.

Aus solchen Erwägungen heraus möchte ich hier und an anderem Orte einige Notizen veröffentlichen, die er sich zu Anfang der achtziger Jahre über Turiner Hss, die beim Brande der Nationalbibliothek 1903 zu Grunde gingen, gemacht hat. In diesem Artikel sollen zwei Hss besprochen werden, deren erste zumal für die Erkenntnis und Bestimmung der theologischen Quästionen zur Zeit des Alexander von Hales wichtig ist. Ich gebe die Aufzeichnungen so, wie sie bei Ehrle sich finden — Ergänzungen meinerseits sind eingeklammert — und suche alsdann mit Hilfe anderer Gegebenheiten dieselben näher zu bestimmen und zu verwerten.

1. Cod. I. IV. 15 Turin nach der Beschreibung von Ehrle.

Cod. I. IV. 15 der Turiner Nationalbibliothek [fol. membr. ff. ... leserlich, saec. 13 (die feinere Schrift) anonym, zu Anfang wohl unvollständig].

F. 1r. Questio est de sacrificiis in genere. 1° utrum simpliciter Deo placebant. Videtur quod simpliciter placebant. — (1) De sacrificiis in genere. — (2) De sacrificiis legalibus. —

(3) De munditia edendorum et sacrificandorum. — (4) De caractere. — (5) De comparatione vitae activae et contemplativae. — (6) De sanctificatione. — (7) De immortalitate Adae. — (8) De unitate corporis mystici. — (9) De ecclesia malorum. — (10) De decimis. — (11) De restauratione. — (12) De sanatione mentis. — (13) De connexione virtutum. — (14) De beatitudinibus. — (15) De fructibus f. 13r. — (16) De obedientia in genere .— (17) De obedientia respectu Dei. — (18) De obedientia respectu hominis. — (19) De 2 principiis. — (20) De malo. — (21) De oppositione boni et mali. — (22) De specie, modo et ordine. — (23) De peccato. — (24) De peccato primi angeli. — (25) De peccato aliorum angelorum f. 25. — (26) De peccato primorum parentum. — (27) De peccato veniali. — (28) An omne peccatum sit voluntarium. — (29) Utrum peccatum in sola voluntate. — (30) De quolibet (utrum anima suae potentiae). — (31) De ascensione Christi. — (32) De omissione. — (33) De negligentia. — (34) De hypocrisi f. 37r. — (35) De peccato originali. — (36) De quantitate ipsius. — (37) De poena ipsius. — (38) De gratia. — (39) De libero arbitrio. — (40) De usuris f. 48. — (41) De apparitione. — (42) De mundi innovatione. — (43) De quolibet. — (44) De satisfactione. — (45) De ieiunio. — (46) De oratione. — (47) De efficacia orationis f. 60. — (48) De elemosyna. — (49) De adventu Christi ad iudicium. — (50) De igne purgatorio f. 72r. — (51) De poena gehennae. — (52) De pluribus beneficiis. — (53) De correctione fraterna. — (54) De pollutione nocturna (f. 93 umgestellt, gehört zu f. 83). — (55) De iuramento. — (56) De martyrio. — (57) De patientia. — (58) De perseverantia. — (59) De causa praedestinationis. — (60) De conscientia.

F. 94r folgt in derselben Schrift ein Kommentar in 2m Sententiarum. Inc.: Manum suam misit ad fortia et digiti eius apprehenderunt fusum. Prov. 31. Dicuntur haec de forti muliere, quod dupliciter potest haec scripturi ⟨significari?⟩. Dicitur enim mulier molliens herum ... Creatorem rerum etc. Cum omnis scientia sit de rebus vel signis, res dividitur 1° in creatorem et creaturam. In 1° libro agit de creatore. F. 97 bei dist. 3 am Rande: Dicit nullam fuisse moram inter creationem mali angeli et eius lapsum. Cave hic quia falsitas est; f. 108r bei dist. 12 de aeternitate mundi; f. 129r zu dist. 24: Opiniones de anima, ob die vegetativa sensitiva und rationalis ⟨sei⟩. Nie mehrere Seelen nach dem klassischen Text des hl. Augustin De definitionibus rectae fidei c. 13 „sicut Jacobus et alii quidam Syrorum". Der Codex gehörte dem Ordo Praedicatorum; f. 1r oben: Iste liber est fratrum praedicatorum in Taurino, qui fuit quondam fratris Johannes Taurinensis bonae memoriae.

Soweit Ehrle. In einer Anmerkung verweist er noch auf verwandte Hss in Padua, Florenz, Assisi, Toulouse.

2. Der Kommentar und die Gruppe Frage 1—15.

Über den Kommentar läßt sich bisher wenig sagen; denn weder Ehrle noch mir ist es gelungen, ein zweites Exemplar aufzufinden. Er muß eher der Mitte als dem Ende des 13. Jahrhunderts angehört haben. Darauf deutet schon die Verbindung mit den Quästionen, die offenbar aus der Mitte des 13. Jahrhunderts stammen; auch der mäßige Umfang — die ersten 24 Distinktionen umfassen 35 Blätter — und die im engsten Anschluß an den Lombarden gegebene Einteilung sprechen dafür; noch mehr die später völlig aufgegebene unhaltbare Ansicht, daß Schaffung und Fall der Engel im gleichen Augenblick erfolgt seien. Ob der Verfasser Franziskaner oder Dominikaner war, bleibt unbestimmt. Die Ansicht von mehreren „Seelen" verwarfen beide Schulen. Die Hs stammt zwar aus einem Dominikanerkonvent. Da sie aber im ersten Teil auch Fragen von Franziskanern enthält, so kann man aus der Herkunft nichts schließen.

Anders ist es mit den Fragen des ersten Teiles. Sie führen uns mitten in die Untersuchung der Fragen um Alexander von Hales hinein. Wegen der durchgehenden Anonymität und der über einen großen Teil von Europa zerstreuten Hss mit immer wechselndem Inhalt birgt dieselbe große Schwierigkeiten; sie ist aber für richtige Einschätzung mancher Werke der Hochscholastik von grundlegender Bedeutung, so daß jeder neue Baustein willkommen sein muß. Die Turiner Fragen, deren Titel und Anordnung durch Ehrle uns glücklicherweise erhalten sind, liefern einen weiteren Beitrag zur Klärung und Fortführung der Untersuchung. Meine Aufgabe ist es, die Fragen, soweit dies angeht, mit andern noch vorhandenen zu identifizieren, die zusammengehörigen Fragen dieser und verwandter Hss in Gruppen zu ordnen und womöglich ihren Verfasser mit größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit ausfindig zu machen. Sichere oder wahrscheinliche Ergebnisse der bisherigen Forschung werden zugrunde gelegt, einzelne auch korrigiert[1].

---

[1] Eine Übersicht über die wichtigeren Untersuchungen, die sehr weit zerstreut sind, mit Angabe ihres wesentlichen Inhaltes mag erwünscht sein. F. Pelster, Literargeschichtliche Probleme im Anschluß an die Bonaventuraausgabe von Quaracchi (ZKathTh 48 [1924] 500—509), wo das Problem gestellt wurde; H. Spettmann, Pechams Kommentar zum vierten Buch der Sentenzen (ZKathTh 52 [1928] 6—77): Mitteilung der zum Alexanderkreis

Der leichteren Übersichtlichkeit wegen schicke ich ein Verzeichnis der in Frage kommenden Hss mit ihren in ähn-

---

gehörigen Fragen des Cod. Bodleianus 859. Dazu F. Pelster in Schol 3 (1928) 447 die Richtigstellung der irrtümlichen Zuteilung und Aufschrift. Ders., Literargeschichtliches zur Pariser theologischen Schule aus den Jahren 1230—1256 (Schol 5 [1930] 46—78): Inhaltsangabe des Cod. 257 Münster mit Fragen, die Alexander sehr nahe stehen, und Mitteilungen nach Ehrle über Cod. 434 I und II Douai mit Fragen vieler Pariser Magistri, erste Nachricht über eine Quästion des Guerricus und eines Stephan; O. Lottin, Rezension des dritten Bandes der Summa (BullThAncMéd [1930] n. 487): erste Mitteilung von 20 Fragen aus Cod. 16406 der Nationalbibl. Paris; F. Pelster, Forschungen zur Quästionenliteratur in der Zeit des Alexander von Hales (Schol 6 [1931] 321—353): Darlegung der Forschungsmethode, erste Zusammenstellung der in Betracht kommenden Hss, die Fragen des Johannes de Rupella, Odo Rigaldi, Wilhelm von Melitona, Guiard von Laon, Odo von Château-Roux, Walter von Château-St. Thierry; O. Lottin, Rezension der letzten Untersuchung (BullThAncMéd 1 [1931] n. 813): erster Hinweis auf Cod. 309 Klosterneuburg mit Fragen Melitonas und Rigaldis; A. Pelzer, Codices Vaticani Latini t. 2 p. 1, Vaticana 1931; ausführliche Beschreibung des wichtigen Cod. Vat. lat. 782; F. Pelster, Zum Problem der Summa des Alexander von Hales (Greg 12 [1931] 426—435): Untersuchungen über die Fragen und Kommentare des Cod. 182 Assisi und Hinweis auf Fragen in Cod. 186 Assisi; M. D. Chenu, Maîtres et Bacheliers de l'Université de Paris v. 1240 (ÉtHistLittDoctr 1 [1932] 11—39): Beschreibung des Cod. 15652 Paris, grundlegend für Bestimmung der anonymen Fragen des Stephanus de Poliniaco und wichtig für Beurteilung einiger Fragen Alexanders. F. Henquinet, Un brouillon autographe de S. Bonaventure sur le commentaire des sentences (ÉtFranc 44 [1932] 633—655, 45 [1933] 59—82): Angabe der Fragen des Cod. 182 Assisi, unter denen auch solche Rupellas und Rigaldis; F. Pelster, Die Quaestionen des Alexander von Hales (Greg 14 [1933] 401—422, 501—520): erweiterte Aufzählung der in Betracht kommenden Hss, Angabe der Quästionen, die — freilich teilweise fälschlich — ausdrücklich Alexander zugeschrieben werden, Mitteilung der Fragen Alexanders in Cod. 9. E. 14. Royal Collection des Britischen Museums, die für die Bestimmung anonymer Fragen Alexanders grundlegend sind, Aufzählung von Fragen Alexanders in Cod. 16406 Paris, 138 Assisi, 737 Toulouse, in Cod. 8. C. 4. Royal des Britischen Museums; O. Lottin, Quelques Quaestions de maîtres parisiens aux environs de 1225—1235 (RechThAncMéd 5 [1933] 79—95): Angabe einer großen Anzahl von Quästionen mit Namen der Verfasser der wichtigen Codd. 434 I u. II Douai; F. Pelster, Les Quaestiones de Guiard de Laon dans Assise Bibl. comm. 138 (Ebd. 5 [1933] 369—390): nach genauerer Umgrenzung der Forschungsmethode wird nachgewiesen, daß in Cod. 138 Assisi vier größere Gruppen von Fragen denselben Verfasser haben, auf Grund einer alten Zuteilung einer Frage werden die Gruppen Guiard von Laon zugeteilt; F. Henquinet, Les écrits du Frère Guerric de Saint-Quentin O. P. (Ebd. 6 [1934] 284—312, 394—409): erweist mit Hilfe der von ihm neu einge-

lichem Zusammenhang schon mehrmals verwandten Siglen voraus[2].

A_1 = Assisi, Stadtbibl. 138 (saec. 13 med.); A_2 = Assisi, Stadtbibl. 182 (saec. 13 med.); A_3 = Assisi, Stadtbibl. 186 (saec. 13 med.); B_1 = Bologna, Univ. 2554 (saec. 13 med.). K = Klosterneuburg, Stiftsbibl. 309 (saec. 13); M = Münster, Univ. 257 (Ständer 312) (saec. 13 med.); O_1 = Oxford, Bodl. 292 (saec. 14). O_2 = Oxford, Bodl. 859 (saec. 14); Pa = Padua, S. Antonio 152 (saec. 13 med.); P_1 = Paris, Nat. lat. 16406 (saec. 13); P_2 = Paris, Nat. lat. 15272 (saec. 13); P_3 = Paris, Nat. lat. 15652 (saec. 13 med.); R_1 = London, Brit. Mus. Royal 9 E. 14 (saec. 13 med.); R_2 = London, Brit. Mus. Royal, 8 C. 4 (saec. 13 med.); T = Tou-

---

führten Cod. 15610 und 16417 Paris, daß die erste und vierte Gruppe in Cod. 138 Assisi nicht Guiard von Laon, sondern Guerricus von St. Quentin gehören, zieht aber nicht die sich ergebenden Folgerungen für Gruppe 2 und 3, Bestätigung der zuerst von A. Pelzer und P. Glorieux gemachten Angabe über 7 Quodlibeta des Guerricus in Cod. Vat. 4243 und Paris. Nat. Nouv. Acq. 1470; Ders.; Une pièce inédite du commentaire d'Albert le Grand sur le IV[e] livre des sentences (Ebd. 7 [1935] 263—293): Zuweisung der Frage De sensibus corporis gloriosi an Albert den Großen; A. Fries, Um neue theologische Abhandlungen Alberts des Großen Ang 13 [1936] 30—35): Nachweis weiterer Fragen des Guerricus in Cod. Vat. 4245, die sich decken mit Fragen des Guerricus in Cod. 138 Assisi (vgl. F. Pelster in Schol 11 [1936] 444 f.); F. Henquinet, Notes additionelles sur les écrits de Guerric de Saint-Quentin (RechThAncMéd 8 [1936] 369—388): Zusammenfassung der bisherigen Ergebnisse, Einführung des Cod. 71 Todi mit den Fragen Alexanders [d. h. Rupellas] über die letzten Dinge wie in Cod. 1245 Troyes und anderen Fragen, die zum Teil Guerricus gehören, Angabe von Quästionen des G. in Cod. Vat. 782; F. Pelster, Beiträge zur Erforschung des schriftlichen Nachlasses Odo Rigaldis (Schol 11 [1936] 529—542): Angaben über weitere Fragen Rigaldis und Untersuchung ihres Verhältnisses zur Summa; Ders., Cod. 152 der Bibliothek von Sant' Antonio in Padua und seine Quaestionen (RechThAncMéd 9 [1937] 23—55): Beschreibung der Hs und Zuweisung von Fragen an Alexander, Rupella, Melitona, Rigaldi, Walter von St. Thierry; B. Pergamo, De Quaestionibus ineditis Fr. Odonis Rigaldi, Fr. Gulielmi de Melitona et Codicis Vat. lat. 782 circa naturam theologiae deque earum relatione ad Summam theologicam Fr. Alexandri Halensis (ArchFrancHist 29 [1936], 3—54): Zuweisung einer Frage De theologia an Melitona und Untersuchung des Verhältnisses einer Frage Rigaldis zur ersten Frage der Summa.

[2] Bei dieser Gelegenheit seien zwei sehr störende Fehler, die durch Ausfall je einer Zeile in dem Artikel über Cod. 152 Padua (RechThAncMéd 9 [1937] 25) entstanden sind, verbessert. Es muß im Verzeichnis de Siglen heißen: Pa: Padua, S. Antonio 152 (saec. 13 med.), P_1: Paris, Nat. lat. 16406 (saec. 13); ferner: Tu: Turin, Naz. D. III. 28 (saec. 13), T: Toulouse: Stadtbibl. 737 (saec. 13).

louse, Stadtbibl. 737 (saec. 13); Tr = Troyes, Stadtbibl. 1245 (saec. 13); Tu = Turin, Nazion. D. I. IV. 15 (saec. 13); V_1 = Vat. lat. 782 (saec. 13); V_4 = Vat. lat. 4263 (saec. 13).

Sobald man die Tu mit andern Hss des gleichen Verbandes vergleicht, sieht man, daß gewisse größere oder kleinere Gruppen von Fragen entweder geschlossen oder doch in manchen Einzelgliedern mehrfach wiederkehren, ein gutes Anzeichen für den gleichen Verfasser. Die umfangreichste Gruppe dieser Art bilden die ersten 15 Fragen, die eine besondere Untersuchung erfordern. Hier sei nur das Notwendigste über ihr Vorkommen gesagt. In Cod. Vat. 782 (V_1) ff. 58^r—89^v bilden sie ebenfalls eine geschlossene Gruppe, die dort noch etwas reichhaltiger ist. Cod. 138 Assisi (A_1) hat mit Ausnahme von 9, 11, 12 alle Fragen; nur sind sie dort in 2 Gruppen ff. 9^r—16^r und 60^v bis 69^r getrennt. Cod. Bodl. 859 (O_2) birgt ff. 332^r—337^v und ff. 349^r—351^v die Fragen 1, 13, 3, 2, 4. Vereinzelt enthalten Cod. 152 S. Antonio Padua (Pa) ff. 139^v—140^r Frage 15, Cod. 737 Toulouse (T) ff. 292^r—294^v und Cod. Vat. lat. 4263 (V_4) Frage 4 unter dem Namen Alexanders. Die Tatsache, daß alle diese Fragen in Tu ein geschlossenes Ganze bilden, ist für die Bestimmung des Verfassers von nicht geringer Bedeutung. Außerdem sagt uns die Hs, daß die beiden sonst nicht aufgefundenen Fragen De restauratione und De sanatione wohl den gleichen Verfasser haben. Wie ich später zeigen werde, dürfte dies der in Paris lehrende Stephan von Poligny sein.

3. Frage 19—26, 35—37 und ihre Beziehungen zu Rupella.

Die Einordnung und Bestimmung der übrigen Fragen ist schwieriger. Denn zu jener Zeit haben verschiedene Autoren den gleichen Gegenstand unter gleichem Titel behandelt; oft gibt es auch verschiedene Redaktionen, so daß man sich fragen muß, ob es sich nur um verschiedene Reportationen handelt oder aber um verschiedene Bearbeitungen derselben Grundfrage durch mehrere Herausgeber. Die Handhabung von inneren Kriterien, die bei der durchgängigen Anonymität der Fragen in weitem Umfang notwendig ist, hat bei der vorhandenen Zerstreuung der Hss ihre besonderen Schwierigkeiten[3]. Aber jedenfalls gibt der Vergleich mit

[3] Betreffs der angewandten Methode, ihrer Vorteile und ihrer Grenzen verweise ich auf frühere Ausführungen in Schol 6 (1931) 324—329; 10 (1935) 444 f.; RechThAncMéd 5 (1933) 369—371;

ähnlichen Fragen anderer Hss und die Berücksichtigung der Aufeinanderfolge dort und in Tu manchen Fingerzeig zur richtigen Einordnung.

Auch bei den übrigen Fragen treten Gruppen offensichtlich hervor, so 16—18 De oboedientia; 19—26 und 35—37 De malo, De peccato, De peccato originali; 32—34 De omissione, negligentia, hypocrisi; 44—48 De satisfactione; 49—51 De novissimis; 56—58 De martyrio, patientia, perseverantia. Vielleicht gelingt es, diese Gruppen noch untereinander zu verbinden und so die Bestimmung des Verfassers zu erleichtern.

Wir beginnen mit den Fragen 19—26 und 35—37. Die Fragen 19—26 kommen in Cod. 16406 der Pariser Nationalbibliothek (P_1) ff. 9^r—30^r in genau derselben Ordnung vor, ebenso in Cod. 15272 der gleichen Bibliothek (P_2) ff. 151^r bis 165^v; nur steht in P_2 die Frage De duobus principiis. Quidam posuerunt duo prima principia: unum boni et aliud mali ff. 163^v—164^r (unvollständig) nach der Questio De peccato aliorum angelorum a Lucifero ff. 161^v—163^r und vor der in neuer Schrift beginnenden Frage: Quesita sunt quatuor de peccato primorum parentum ff. 165^{r-v}[4]. Das Vorkommen derselben Fragen in gleicher Ordnung in Tu, P_1 und P_2 zeigt, daß auch der Inhalt der Fragen in Tu und den beiden andern Hss derselbe sein mußte und ebenso wohl der Verfasser.

Greg 14 (1933) 401—407, denen ich auch nach neueren Polemiken nichts Wesentliches hinzufügen kann. Wenn mehrfach die Bedeutung eines Vergleiches der Lehre für die Bestimmung von Anonyma betont wird, so bin ich der Letzte, dies zu leugnen. Da es sich aber um die Bestimmung eines sehr umfangreichen und weit zerstreuten ungedruckten Materials handelt und ich nicht in der glücklichen Lage bin, eine Handbibliothek von photographierten Codices zu besitzen, so war mir von vornherein klar, daß dieser Weg für mich einstweilen ungangbar sei. Jetzt, da sich die allgemeinen Umrisse mehr und mehr abheben, kann er zumal bei Einzelfragen mit Nutzen beschritten werden. Es werden sicher auf diese Weise manche ungeklärte Fragen gelöst und Irrtümer berichtigt.

[4] Da P. Glorieux (Répertoire des maîtres en théologie de Paris II, Paris 1933, 16) die Blattzahlen und den Anfang der Fragen soweit angibt, daß sie von anderen unterschieden werden können, eine Mitteilung der Teilfragen aber über den Rahmen dieser Arbeit hinausgeht, so genügen hier und im folgenden oft einige ergänzende Bemerkungen. Die Quaestio De modo, specie, ordine beginnt: Quia dictum est quod per malum diminuitur modus, species et ordo ... *Expl.:* semper consistit in maiore. P_1 15^v—18^r; P_2 154^v—156^r.

Auch in Cod. 2554 der Universitätsbibliothek Bologna (B_1) stehen sieben Fragen dieser Gruppe, freilich in anderer Ordnung. 1. De peccato primi angeli 7^r—9^v; 2. De peccato aliorum angelorum a Lucifero 9^v—11^r; 3. De duobus primis principiis 12^r—13^r; 4. De malo 13^r—14^v; 5—6. De oppositione mali 14^v—18^v; 7. De peccato 18^v—21^r [5].

Cod. 138 Assisi (A_1) mit 4 Fragen derselben Gruppe führt auf ein früher gestelltes Problem zurück. Bei Beschreibung des Cod. 152 Padua, S. Antonio (Pa) machte ich darauf aufmerksam, daß sich bei manchen Fragen des Kreises um Alexander zwei verschiedene Redaktionen oft durch ein leicht sichtbares Kennzeichen unterscheiden lassen. In der einen wird die Antwort überwiegend durch ein „Responsio" eingeleitet, dem entweder sofort ein Satz z. B. Differenter est in bono et malo oder auch eine Formel z. B. Dicendum oder Concedendum folgt. Ich habe sie Responsio-Redaktion genannt. In der andern beginnt die Antwort, wenn auch nicht immer, so doch sehr häufig, mit einem Solutio.Dicimus oder Ad quod dicimus: die Solutio.Dicimus-Redaktion[6]. Die Fragen von A_1 nun, mit Ausnahme der vierten, gehören im Unterschied von P_1, P_2[7], B_1 und auch Tu,

---

[5] B_1 stimmt in den Anfangs- und Schlußworten völlig mit P_1 und P_2 überein. Bei Frage 6 De modo, specie et ordine habe ich in B_1 die Anfangsworte übersehen, so daß die Blattzahlen für 5—6 gelten. Dieser Fehler ist aus Schol 5 (1930) 56 in die Aufzählung bei Glorieux übergegangen.

[6] Vgl. RechThAncMéd 9 (1937) 29 f., 51. Ich möchte betonen, daß dies eine vorläufige Einteilung ist. Ob noch weitere Unterteilungen erforderlich sind und vor allem, ob wir es nur mit verschiedenen Redaktionen derselben Frage oder aber mit stark voneinander abhängigen Quästionen verschiedener Autoren zu tun haben, muß eine spätere Einzeluntersuchung ergeben. Hier handelt es sich darum, die ersten Linien zu ziehen.

[7] P_1 und P_2 stimmen in den Fragen, die sie mit der Turiner Hs gemeinsam haben, überein. In den vorhergehenden Fragen zeigen sich wieder die beiden Klassen. De aeternitate, aevo, tempore und De aeternitate mundi gehören in P_1 zur Responsio — in P_2 zur Solutio. Dicimus — Redaktion. Da bei Glorieux (Répert. II 15 f.) die Klassen nicht klar geschieden sind, so teile ich die Anfangs- und Schlußworte nach P_1 und P_2 mit. *1* (P_1): Quesitum est de eternitate, evo et tempore. Hec enim tria duracionem cuiuscunque rei significant. Et in universo sunt quesita docet ⟨l. decem⟩ ... et est primum utrum eternitas dicatur equivoce vel univoce vel analogice; secundum est quid sit eternitas; (P_2): Quesitum est de eternitate primo utrum dicatur equivoce vel univoce; secundo quid sit ... *Expl.* (P_1 P_2): hinc respectum modo non determino ⟨? determinato⟩. P_1 2^r—6^r, P_2 145^r—148^r. *2* (P_1): Tres opiniones fuerunt philosophorum de materia prima et de mundo. Quidam oppinati sunt materiam ab eterno esse, mundum

der ja mit P_1, P_2 völlig gleichartig ist und deshalb wohl sicher zur gleichen Redaktion gehört, zur Solutio.Dicimus-Klasse. Um eine Unterscheidung zu ermöglichen, gebe ich die Anfangs- und Schlußworte nach A_1.

1 (= 19). Quesitum est de opinione Manicheorum, qui ponebant duo principia. Hec autem opinio multipliciter ⟨dividitur⟩, quoniam quidam ponebant duo principia: unum boni et aliud mali; alii vero unum corporalium et aliud incorporalium ... *Expl.:* quo diminuto minus fortiter tenet se cum illo. 45^r—47^r. — 2 (= 21). Questio fuit de opposicione mali et boni. Et cum duplex sit bonum, creatum et increatum, queritur primo utr. divisioni (?) boni respondeat malum oppositum aut tantum bono creato ... *Expl.:* minus fortiter hoc tenet se cum illo. 47^r—48^r. — 3 (= 22). Queritur occasione predictorum in questione precedenti de modo, specie et ordine. De quibus dicit Augustinus in Libro de natura boni: Ubi hec magna sunt, magnum bonum est ... Queritur ergo primo utr. ista in omni eo quod est repperiantur universaliter aut non ... *Expl.:* ad nichil vel ad id quod est prope nichil. 48^r—49^r. — 4 (= 25). De peccato 18^r—22^v zeigt nur unwesentliche Unterschiede zur Frage der ersten Redaktion.

Die der zweiten Gruppe 35—37 entsprechenden Fragen: 1 De peccato originali et primo an sit. — 2 Questio est quid sit peccatum per essenciam. — 3 Dicit Anselmus ... Circa primum tria queruntur. Primum est utrum natura humana possit corrumpi. — 4 Questio est de quantitate peccati originalis. — 5 Questio est de pena originalis peccati sind bereits von Glorieux[8] nach P_1 und P_2 mitgeteilt; so kann ich von einer näheren Beschreibung absehen. Von ihnen ist bis jetzt nur die Responsio-Redaktion bekannt. Es ist höchst wahrscheinlich, daß die ersten 3 Fragen in der ersten Quaestio der Turiner Hs zusammengefaßt sind.

All diese Fragen der Responsio-Klasse haben denselben Verfasser oder vielleicht besser denselben Redaktor. Dafür nur einige Gründe. Die erste Gruppe ist durch ihren Gegenstand: Übel, Sünde, Auswirkung der Sünde so eng geschlossen, daß schon deshalb ein Zweifel an ihrer Einheit kaum möglich ist. Dasselbe gilt von der zweiten Gruppe.

---

tamen incepisse ... Quesitum est primo de mundo utrum ab eterno fuerit vel esse ceperit cum tempore; (P_2): Questio est de duracione mundi utrum debeat dici perpetuus vel eternus. Et non queritur tantum-modo de perpetuitate eius quoad substanciam eorum ... sed queritur de perpetuitate eius quoad motum ... *Expl.* (P_1): debebat illuminari. Similiter dicimus hic; (P_2): assignare tempus, in quo ultimo hec erit vera. P_1 6^r—9^r, P_2 151^r—152^v. B_1 (1^r—4^r und 4^r—6^v) geht völlig mit P_1.

[8] Répert. II 17.

Beide Gruppen bilden zusammen mit 5 Fragen über die Versuchung, die nebst einem Quodlibet sinngemäß zwischen die Fragen über die Sünde der Stammeltern und über die Erbsünde eingeschoben sind, in P_2 ein Ganzes. Ebenso ist es in P_1, wo nur die Frage über das Wesen der Erbsünde an die falsche Stelle geraten ist. Das gleichfalls einheitliche Formelwesen in allen Fragen ist eine wichtige Bestätigung.

Wer ist nun der Verfasser? Da die Fragen den Quästionen des zweiten Teiles der Summa recht nahe stehen, so denkt man zuerst an Alexander oder Rupella. Alexander als unmittelbarer Redaktor kommt aber wohl kaum in Frage. Wenigstens ist in den sicher ihm gehörigen Quästionen ein sehr greifbarer Unterschied zu merken. Dort redet er gewöhnlich im Singular: Dico, concedo, respondeo, während hier durchgehend Dicendum, concedendum und Ähnliches unter Vermeidung des Singulars die Regel ist. Dort liebt er sehr die Formel Ad *hoc* quod obicitur ... respondeo (dico), so daß sie geradezu typisch ist. Dieselbe scheint in unseren Quaestionen fast völlig zu fehlen; in der einen oder anderen Frage findet sich einmal: Ad hoc quod obicitur ... dicendum.

Andererseits spricht manches für Rupella. Dieser ist ein großer Freund von Klarheit und Übersichtlichkeit. Unsere Fragen sind regelmäßig in Unterfragen zerlegt, die zu Anfang der Hauptfrage angekündigt werden und die alsdann durch ein Circa primum (secundum etc.) sic proceditur (videtur) eingeleitet werden. Die Antworten auf die Einwände werden seltener durch das allgemeine Ad id quod obicitur ... dicendum eingeführt: sondern durch das bestimmte Ad primum (secundum etc.) dicendum. Hierfür kommt auch das bei Rupella besonders beliebte Ad secundam (quartam etc.) rationem dicendum vor; ebenso finden wir prima ratio talis est; est etiam alia ratio; eadem est ratio. Die Antwort beginnt oft Responsio. Dicendum est oder Ad hoc dicendum oder Ad quod dicendum. So legt die Ähnlichkeit mit den sicher echten Fragen und Traktaten Rupellas nahe, daß er irgendwie an der Abfassung beteiligt war[9]. Andererseits scheinen einige charakteristische Züge der ausgearbeiteten Fragen Rupellas, z. B. Ad oppositum, Quantum ad primum obicitur (quaeritur) zu fehlen und es hat sich der Kreis der in Frage kommenden Verfasser erweitert. So

[9] Über das Formelwesen Rupellas vgl. Schol 6 (1931) 334 f. Anderes ergab sich durch weiteres Studium der sicher echten Fragen und Werke.

wird es besser sein, mit dem endgültigen Urteil noch zu warten. Eines können wir aber wohl sagen: Die Fragen sind nicht von Alexander selbst herausgegeben, sondern gehen auf eine Reportatio zurück. Denn sowohl nach P_1 f. 2^r als nach B_1 f. 1^r heißt es in der mit den folgenden ein Ganzes bildenden Frage De aeternitate: Respondebat magister quod verum erat de eterno quod multipliciter dicitur. So kann meines Erachtens der Leiter der Disputation nicht schreiben, sondern nur ein Zuhörer oder Redaktor.

4. Frage 32—34, 31, 38—40.

Machen wir nunmehr den Versuch, die zwischen De peccato primorum parentum und De peccato originali stehenden Fragen näher zu umgrenzen. De omissione, negligentia, hypocrisi kommen in A_1 in genau derselben Reihenfolge vor. Es werden also fast sicher dieselben Fragen sein. Sie lauten nach A_1:

1 Queritur de omissione et primo utrum sit peccatum. Et videtur quod non. Augustinus quia ⟨l. de⟩ vera religione: Peccatum adeo est voluntarium ... *Expl.:* actu voluntatis et non solum in deffectu boni: 84^v—86^r. — 2 Questio est de negligencia et primo utrum negligencia sit peccatum. Ad quod sic. In opere bono formaliter duo sunt attendenda quod fiat bonum ... *Expl.:* in circumspiciendo opera et examinando. Et per hoc patet responsio ad raciones. 86^r—87^v. — 3 Queritur de ypocrisi primo quid sit. Math. VI sicut ypocrite faciunt. Glossa. Ypocrita est qui simulat quod non est ... *Expl.:* tunc incipit apparere utrum fuerit ⟨lupus⟩ vel ovis.

In den ersten beiden Fragen ist Rupella als Verfasser so gut wie sicher. Alle Anzeichen deuten auf ihn: Ad oppositum zur Einführung der Gegengründe, Solutio. Dicendum oder auch das Ad hoc dicendum der Summa de anima zur Einführung der Antwort, Ad quod sic und Videtur quod zu Beginn, Aufzählung der einzelnen Fragen Tertio (nono usw.) quaeritur, Ad primam ergo rationem dicendum in contrarium. Die Summa II q. 113—114 (ed. Quaracchi II 1, 324—341) stimmt teilweise wörtlich mit den Fragen überein und trägt ebenfalls das Gepräge Rupellas. Die Frage De hypocrisi in A_1 unterscheidet sich deutlich von den beiden vorhergehenden, während sie mit den folgenden Fragen über die Hauptsünden (A_1 89^r—97^r, 98^r—100^v) viele Ähnlichkeit hat. Man gewinnt den Eindruck, als hätte man einen Entwurf, nicht unmittelbar ein Reportatum vor sich. Hier und in den Fragen über die Hauptsünden sind wieder

manche Beziehungen, aber auch Verschiedenheiten zur Summa zu bemerken. Rupella muß irgendwie beteiligt sein.

Betreffs der vorhergehenden Frage 31 De ascensione Christi ist zu sagen, daß es in T 41r—48v eine oder besser vier Fragen Rupellas De dominica ascensione gibt. Über sie wurde schon früher berichtet[10]. Da in Tu Rupella überall in der Nähe ist, so wird es sich wohl um diese Frage handeln.

Weit unsicherer ist die Umgrenzung der folgenden Fragen 38—40. Zwar kennen wir eine Frage Rupellas De gratia — sie steht in Cod. Vat. 782 ff. 139r—147v [11] — aber keine solche De libero arbitrio[12]. Die Verbindung dieser beiden Fragen und die Nachbarschaft von De apparitione und De mundi innovatione lenkt die Aufmerksamkeit auf eine andere Quaestio. Cod. 2554 Bologna (B_1) hat 2 Fragen, die dort mit den Quästionen De apparitione und De innovatione mundi eine Gruppe zu bilden scheinen[13]:

1 Quesitum est de gracia. Et primo, quantum ad presens pertinet, queritur de gracia secundum se; secundo de comparacione gracie ad liberum arbitrium vel liberi arbitrii ad graciam. De gracia vero secundum se duo sunt quesita: primum est an sit, secundo quid sit supposito quod sit. Circa primum sic proceditur et queritur an sit gracia et an sit necessaria ... *Expl.* (anscheinend unvollständig): et non per aliquem actum liberi arbitrii. 90r—92r. — 2 Quesitum est de gracia in genere. Ad graciam vero sic in genere acceptam consequuntur sc. IIII: virtutes, dona, beatitudines et fructus. Circa ergo dubitaciones de hiis IIIIor secundum

---

[10] Vgl. Schol 6 (1931) 332 f. Die erste Frage steht auch in Cod. Vat. 782 (V) ff. 89v—92r. Zu vergleichen ist Summa III q. 23. Die Behauptung, daß Rupella Verfasser der Christologie in Summa III sei, dürfte kaum zu verwegen sein.

[11] Vgl. a. a. O. 333. Eine Quaestio Rigaldis De gratia steht in Cod. 737 Toulouse ff. 208r—220v (a. a. O. 357). Da Rigaldi aber in der Turiner Hs sonst nicht nachweisbar ist, so dürfte dieselbe kaum in Betracht kommen.

[12] Die Quaestio De libero arbitrio in V_1 ff. 46v—47v stammt nicht von Rupella. Da sie dort in ganz verschiedener Umgebung steht, so wird an sie nicht zu denken sein.

[13] Es sind die Quästionen 1 De appariciones 78v—82r, 2 De innovacione mundi 82r—84r, 3 De dotibus anime 84r—86r, 4 De visione vel cognicione Dei 86r—88r, 5 De cognicione que erit in patria et gloria 88r—90r, 6—7 De gratia. Über 3—5, die auch in anderen Hss vorkommen, siehe RechThAncMéd 9 (1937) 34—35, 40, 54. Diese 7 Fragen sind durch die Ordnung und den Gebrauch bestimmter Formeln so eng verbunden, daß sie denselben Verfasser oder Redaktor haben müssen. Die Frage wird ausführlicher bei der Beschreibung von B_1 zu erörtern sein.

quod in hiis dicitur gracia descendere versatur hec disputacio. Sunt ergo quesita IIII^{or}: Primum est utrum gracia per essenciam sit idem quod hec IIII^{or} ... *Expl.* (Unvollständig): si vero obiciantur quod etsi non sint dona gratum faciencia. B_1 92^{r} [14].

Es ist nun leicht möglich, daß die erste Frage der Turiner entsprach. Mehr läßt sich nicht sagen. Für De usuris (40) kenne ich kein entsprechendes Stück[15].

5. Frage 41—42, 49—51 und ihre Beziehung zu Cod. Assisi 138, Cod. Bologna 2554, Cod. Troyes 1245.

An die Frage De usuris schließen sich die Quästionen De apparitione (41) und De mundi innovatione (42) an, deren Behandlung ich mit De adventu Christi (49), De igne purgatorio (50), De poena gehennae (51) verbinde. Die Titel der beiden ersten Fragen finden wir in A_1 ff. 40^{r}—43^{r} und in B_1 ff. 78^{v}—82^{r}. Auch hier sind ähnlich wie bei den Quästionen De peccato eine Responsio- und Solutio.Dicimus-Redaktion zu unterscheiden, die erste in B_1, die zweite in A_1. In B_1 lauten die Fragen:

---

[14] Die letzte Frage steht auch in Cod. 186 Assisi (A_3) 128^{r} bis 129^{v}. Hier ist der Schluß vollständig gratum facientibus et ita nulla est opposicio. Es folgt f. 129 eine letzte Frage: Queritur de officio predicacionis utrum sc. conveniat bonis et malis ... *Expl.:* propter defectum operis et bone ydoneitatis ad predicandum. Ich kann zur Zeit nicht bestimmen, ob diese Frage zur gleichen Gruppe gehört.

[15] In A_1 ff. 19^{v}—21^{r} steht eine Frage: De usura quesitum est. Primo quid sit usura et quare sit peccatum; secundo de casibus et contractibus, in quibus est usura; tercio de restitucione usurarum. Ad primum sic: Quicunque prohibetur in prohibicione unius ... *Expl.:* esse in illa accipiat de illis. Da ihre Umgebung eine verschiedene ist, so haben wir vorläufig keinen Grund, in ihr die Turiner Quaestio zu sehen. Es sei für jetzt nur bemerkt, daß De usuris mit den beiden folgenden Fragen: 2 Racione illius quod dicitur Levi XII ... utrum liceat levitis nove legis accipere gladium (A_1 21^{r}—23^{v}) und 3 Queritur de illa glosa super Ps. Tibi soli ... Queritur ergo primo an secularis potestas sit a Deo instructa (A_1 23^{v}—24^{r}) eine Gruppe bildet. Zu derselben gehören auch wahrscheinlich 4 Questio an liceat habere plures prebendas (A_1 236^{r-v}) und 5 Questio est de accepcione personarum (A_1 236^{v} bis 237^{v}). Die Fragen 2—4 finden sich auch in Cod. 182 Assisi (A_2) 4^{r}—5^{v}. Als Verfasser dürfte an erster Stelle der Pariser Kanzler Walter von St. Thierry in Betracht kommen. Doch muß die Frage in anderem Zusammenhang noch einmal geprüft werden. Eine zweite Frage De usuris in Cod. Vat. 782 ff. 107^{v}—109^{r} dürfte gleichfalls wegen der ganz verschiedenen Umgebung nicht in Betracht kommen.

1 Questio est de apparicione sive manifestacione Christi post resureccionem suam in multis argumentis per dies XL apparens etc. Et quesita sunt IIII^{or}: Primo quid sit; secundo ad quid fuerit; tercio de modis quibus facta fuit appariciо; quarto de illis corporibus que cum Christo dicuntur surrexisse in evangelio. Circa primum sic, secundum quod dicit Augustinus ... *Expl.:* Quod vero dicit Ambrosius pocius dicit opinando quam veritatem asserendo. 78^{v} bis 82^{r}. — 2 Questio est de innovacione mundi. Primo quid sit; secundo, cum dicatur 1 Cor. VII quod in ista innovacione preterit figura huius mundi, quomodo ibi accipiatur figura; tercio quorum est innovacio vel purgacio et ad quid et propter quid fiat; quarto utrum ista innovacio fiat ante iudicium vel post; quinto de ipso purgante quid debeat esse purgans et quomodo debeat purgare; unde de ipso queritur utrum sit ignis et si sic, utrum ignis qui est elementum et que et quot debeant esse illius acciones. Circa primum nichil obiectum fuit. Ad explanacionem tamen ... *Expl.:* vel fortasse de novo erit creatus. 82^{r}—84^{r}.

In der Solutio. Dicimus-Redaktion lauten die Fragen nach A_1: 1 Questio est de apparicione Christi, de qua dicitur Actuum primo per dies XL^{a} apparens eis etc. Et primo queritur quid sit; secundo autem ad quid sit; tercio de modis apparicionum Christi. Circa primum multum potest inveniri ex verbis Augustini ... *Expl.:* voluit Christus habere testimonium, sed ex mortuis eciam. 40^{r}—41^{v16}. — 2 Questio est de innovacione mundi, que in fine futura est. Circa quam considerandum est primo quid dicatur huiusmodi innovacio; secundo autem quorum esse debeat et quorum non et secundum quid sit illorum quorum erit. Queritur eciam de illo igne purgante et quantum ad suam substanciam vel essenciam et quantum ad eius accionem, de ordine accionis illius ad resurreccionem et iudicium, utrum ante vel post futura sit. Circa primum videlicet quid sit innovacio ... *Expl.:* sub induccione forme nove. 41^{r} bis 43^{r} [17].

Welche dieser beiden Redaktionen den Turiner Quästionen entspricht, läßt sich nicht feststellen.

Wir kommen zu den Fragen 49—51 De adventu Christi ad iudicium etc., die ein verwandtes Thema behandeln. Drei Quästionen gleichen Titels mit vielen Teilfragen stehen in

---

[16] Soweit ich sehe, hat wohl Rupella aus der Solutio.Dicimus-Redaktion dieser Frage und aus anderen Elementen Summa III q. 22 zusammengestellt.

[17] Diese Fragen De innovatione mundi sind verschieden von (Vgl. Henquinet: RechThAncMéd 6 [1934] 285) und ebenso von jener des Melitona (Vgl. Pelster Schol 6 [1934] 342) in T 14^{v} bis 17^{r}, A_1 105^{v}—106^{r}, K 113^{r}—118^{v} und von der anonymen in Pa 163^{r} (Vgl. RechThAncMéd 9 [1937] 39).

Cod. 1245 der Stadtbibliothek Troyes (Tr). Da dieser Teil der Hs noch nicht beschrieben ist, gebe ich eine Inhaltsangabe[18].

Cod. 1245 Troyes [membr. ff. (VII + 222 + II)[18] 25,5×18,5 cm saec. 13 med. (Clairvaux)] enthält auf ff. 193r—220r eine Reihe von Fragen:

1 Queritur de adventu Christi ad iudicium. Et queritur de forma apparicionis ipsius iudicis. Et circa hoc primo queritur utrum apparebit ipsis reprobis tantum in forma humanitatis vel secundum formam divinitatis et loquitur (?) et de apparicione intelligibili, non tantum de sensibili, quia aliter nulla esset questio, cum ipsa divinitas nulli sensibiliter appareat. Quod autem appareat ipsis reprobis in iudicio secundum divinitatem et non tantum secundum humanitatem ostenditur sic: f. 193r. — Postea queritur si tantum secundum humanitatem apparebit ipsis reprobis, utrum apparebit eis in forma humanitatis gloriosa et quomodo secundum illam formam possit esse diversificacio respectu electorum et reproborum. f. 193r. — Queritur eciam utrum mali tunc videbunt Christum cum cicatricibus et vulneribus vel sine illis. f. 193r. — Queritur eciam similiter utrum difformiter et uniformiter apparebit reprobis et electis. f. 194v. — Postea queritur de ipso iudice utrum filius iudicet tantum an eciam pater et spiritus sanctus. f. 194v. — Consequenter queritur de assistentibus in iudicio. Queritur igitur utrum ipsi angeli iudicabunt. f. 195r. — Postea queritur de condicionibus et signis ipsius iudicis. De quibus habetur II Thes. f. 196r. — Postea queritur de tempore ipsius iudicis propter illud verbum quod dicit dominus Math. XXIIII. f. 196v. — Queritur postea de loco iudicii. f. 196v. ... *Expl.* f. 197r: nec nos sentenciam diffinire volumus[19].

---

[18] Über den ersten Teil der Hs mit einer Abkürzung des ersten Buches, dem zweiten Buch und einer Bearbeitung des dritten Buches der Sentenzen des Odo Rigaldi vgl. Schol 11 (1936) 524 f.

[19] Zu dieser und den folgenden Fragen haben wir nahe verwandte Quästionen in A_1, die aber auf eine Reportatio zurückgehen. Die erste Frage lautet: Quesitum est de hiis que fient in adventu ad iudicium. Et circa hanc materiam queruntur primo quedam que sunt a parte ipsius iudicis, postea quedam que sunt a parte eorum que venient ad iudicium cum eo. A parte ipsius iudicis queritur primo de forma in qua apparebit utrum sc. apparebit in humana et divina forma electis et reprobis simul, vel si apparebit in humana tantum, et si apparebit in humana esto quod ita sit, queritur utrum ista forma possit diversificari e parte ipsius iudicis, quia dicit Ysidorus quod apparebit terribilis reprobis et blandus bonus ... De primo sc. de forma, in qua apparebit iudex, queritur utrum sc. appareat reprobis in forma deitatis vel humanitatis tantum vel in utraque et dico de apariciones forme ⟨forma⟩ sensibili sc. et intelligibili quod appareat ... *Expl.*: ea

2 Post quam quesitum est de adventu iudicis ad iudicium, questio est de ipso iudicio, queritur utrum iudicium sit et loquimur de illo extremo iudicio. ff. 197r—199r. — Postea queritur cuius erit iudicium. f. 197r. — Postea queritur de iudicandis sc. qui iudicabuntur. Queritur ergo quorum erit illud iudicium et primo queritur utrum erit iudicium angelorum. f. 198r. — Consequenter queritur utrum mali in corpore et anima simul iudicabuntur. f. 198r. — Postea queritur utrum illud iudicium erit parvulorum. f. 198v. — Postea queritur utrum iudicium illud erit omnium tam bonorum quam malorum, ut omnes boni et omnes mali in illo iudicio iudicentur. f. 198v. — Queritur de excommunicatis utrum iudicabuntur in illo iudicio. f. 199r ... *Expl.* f. 199r: quod specialiter loqueretur in hoc casu[20].

3 De forma iudicii: Queritur de forma iudicii et circa formam iudicii queruntur quedam quantum ad accusacionem et quedam quantum ad testificacionem et quedam quantum ad disceptacionem in illo iudicio et quedam quantum ad sentenciam. Quantum vero ad accusacionem plura queruntur et primo utrum necessaria sit accusacio. ff. 199r—202r. — Postea queritur de libris qui erunt in iudicio, de quibus loquitur Jo. in Apo. XX. f. 200v. — Queritur de forma iudicii quantum ad testificacionem. Queritur ergo utrum cogitaciones testificabuntur contra ipsos malos. f. 200v. ... *Expl.* f. 202r: alia respectu responsionis, non tamen respectu iudicii[21].

4 Queritur de conflagracione et de igne conflagracionis racione

---

que innovabuntur et ita patet solucio ad predicta: 77v—78v. Interessant sind die Verhältnisse in der Summa III. Hier folgt den beiden auf Rupella zurückgehenden Fragen De ascensione Christi (q. 23) und De sessione Christi ad dexteram Patris (q. 24) als q. 25 De adventu Christi ad iudicium. So weit ich vergleichen konnte, muß es im wesentlichen die Frage des Cod. 1125 sein. Jedenfalls geht sie wie die vorherigen Fragen auf Rupella zurück. Glorieux (Rép. II 23) ist zu berichtigen, wenn er ganz allgemein sagt, daß dies die letzten Distinktionen des vierten (!) Teiles der Summa seien.

[20] In A_1 heißt es: Postquam quesitum est de hiis que fient in adventu ad iudicium, consequenter querebatur de ipso iudicio et de hiis que pertinent ad ipsum. Et primo queritur utrum sit iudicium, secundo esto quod sit, cuiusmodi sit illud iudicium, tercio quorum sit illud iudicium. Ad primum obiciebatur sic: Videtur quod non sit iudicium: 78v—79r. Das Explicit habe ich übersehen.

[21] A_1: Postea querebatur de iudicio in racione modi i. e. quantum ad formam iudicii. Et circa hoc queruntur quedam quantum ad accusacionem ... Quoad primum querebatur primo si fiet ... Postea querebatur per quos fiet accusacio ... *Expl.:* et nunquam modo sit et non cetiaret (?): 78r—80r. Schon diese und die vorhergehende Frage haben in der Summa III keine Entsprechung, obwohl sie fast notwendig unter dem Thema Christus iudex behandelt werden mußten. Es ist also auch hier wohl eine Lücke.

purgacionis, quoniam de ipso racione innovacionis alias diximus[22]. Dicitur in Ps. quod ignis ante ipsum praecedet ... Queritur primo de essencia istius ignis utrum ille ignis sit elementum vel non et si sic, utrum cum aliquo addito. Ad quod sic proceditur. Nichil habet mundus de sua natura. ff. 202r—207v [23].

5 Queritur de igne purgatorio in presenti, que est purgacio animarum tantum. Et queritur de statu anime que [est] in illa pena purgatur. Circa hoc autem plures ⟨questiones⟩ queruntur primo per quid debeat fieri purgacio ipsius anime utrum sc. per corpus vel incorporeum. Ad quod dicendum sicut Philosophus et Augustinus volunt. ff. 207v—210v. — Postea queritur utrum fiat hec pena per ignem tantum an eciam per ignem et aliud sc. per aquam sicut pena iehennalis fit per ignem et aquam secundum quod habetur Job XXIII. f. 209r. — Consequenter queritur utrum purgacio fiat [nisi] racione culpe vel racione alicuius sequentis, queritur ergo utrum culpa purgetur. f. 209v. — Postea queritur de loco purgatorii. Et queritur utrum locus sit idem purgatorii et inferni sive iehenne ignis ... *Expl.* f. 210v penam purgatoriam actualis percati[24].

---

[22] Auf welche der Fragen De innovatione verwiesen wird, läßt sich noch nicht sagen, da bisher von keiner nachgewiesen ist, daß sie denselben Verfasser mit Tr habe.

[23] Die Schlußworte habe ich übersehen. A_1 ff. 80r—81v: Quesitum est de confragracione (!) in iudicio racione purgacionis tantum. Circa quam queruntur VI: Primo de essencia illius ignis purgatorii, circa quam queruntur plura: Primo sc. utrum sit elementum vel non, secundo, quicquid sit i. e. utrum elementum vel aliud sit, queritur utrum illa virtus qua purgabit sit naturalis vel eciam sit ab alico superaddito, et si sit ab aliquo superaddito, utrum sit spirituale i. e. utrum illa virtus superaddita sit omnino spiritualis vel corporalis. Et circa hoc queritur utrum ille ignis ⟨sit⟩ materialis vel non. In secundo problemate queritur de appariçione illius ignis ... Circa ista sex versatur questio de confragracione. Circa primum sic; quod ille ignis sicut elementum consumet se ipsum ... *Expl.:* ex calore disolvente et stridor ex frigiditate. Auf f. 81rb wird auf die prima questio de iudicio verwiesen, ein Zeichen der Zusammengehörigkeit.

[24] Auch dieser Quaestio entspricht in A_1 ff. 83v—84v eine Frage. Dort gehen aber zwei eng mit ihr verbundene Fragen voran: Postea querebatur de statu anime reprobe separate a corpore. Et primo queruntur de ea quedam in genere, secundo quedam in speciali. In generali queritur primo utrum ipsa alia ⟨l. anima⟩ separata utatur sensu exteriori vel interiori tantum vel, si neutro istorum duorum utitur, arguitur ⟨l. queritur⟩, utrum utatur aliquo alio sensu (?) ab istis duobus, sicut philosophi ponunt ... Circa primum procedebatur sic, quod alia ⟨l. anima⟩ separata nullo utatur sensu ... *Expl.:* inmo ad maiorem (!) tormentum et penam suam: 81v—82v. — Postea queritur de statu anime electe separate et quoad cognicionem et quoad affeccionem. Quantum ad cognicionem queritur primo de statu anime adhulti separate existen-

6 De pena iehenne ... Questio est de pena iehenne. Et circa hanc plura incidunt inquirenda. Primo ergo queritur, si est pena eterna. Ad quod sic proceditur, quoniam Math. VII habetur: In qua mensura mensi fueritis. ff. 210^{v}—220^{r}. — Consequenter queritur de igne Iehenne an sit corporalis an spiritualis. f. 213^{v}. — Postquam quesitum est de pena iehenne ex parte punibilis queritur de ipsa ex parte punientis. Et queritur an fiat illa pena per ignem tantum vel per ignem et aliud. f. 214^{v}. — Queritur adhuc de pena iehenne ex parte puniti. Et queritur utrum puniti in inferno habeant ibi aliquam consolacionem. f. 216^{v}. — Postea queritur utrum dampnati magis vellent non esse quam sic esse in pena. f. 218^{v}. — Postea queritur utrum dampnati in omni membro equaliter punientur. f. 219^{v}. — Queritur de quantitate pene iehennalis in comparacione. f. 220^{r}. — Queritur utrum semper torqueant et torquebunt demones homines in inferno ... f. 220^{r}: pene, que animam torquebunt[25]. *Explicit:* Explicit liber S. Marie Clarevallis. Qui fuerit furatus maledictus sit. Amen.

Es folgt noch ff. 220^{r}—222^{v} ein zum Schluß unvollständiges Principium sacre scripture. Legem mandavit nobis Moyses in preceptis iusticiarum et hereditatem. Die Fragen von Troyes kommen, wie F. Henquinet[26] gefunden hat, auch in Cod. 71 der Stadtbibliothek Todi ff. 1^{v}—25^{v} vor.

Wir dürfen die Gleichheit der Fragen von Troyes mit den

---

tis in limbo sicut anima Abrahe et aliorum patrum et queritur de cognicione illarum respectu eorum que hic aguntur utrum sc. habeant cognicionem eorum que hic et ibi aguntur. Circa primum sic queritur utrum anima separata que est in limbo cognoscat mala que hic aguntur ... *Expl.:* ipsius ne videat de cetero gloriam Dei: 82^{v}—83^{v}. — Nunmehr folgt die entsprechende Quaestio. Postea queritur de statu anime separate in pena purgatorii. Et primo supposito quod sit locus purgatorius sicut sancti dicunt et scripture determinant, queritur per quid fiat illa purgacio, et queruntur secundum hoc tria a parte ipsius purgatorii primo sc. utrum fiat per corpus, secundo esto quod sic, utrum per ignem tantum vel per ignem et aquam ... Ad primum procedebatur sic: Quod purgacio anime exute non fiat per corpus ... *Expl.:* afflicionem peccato sicut pro originali: 83^{v}—84^{v}. Der Verfasser dieser Quästionen in A_1 bleibt noch unbestimmt.

[25] In A_1 fehlt die entsprechende Frage. Von diesen Quästionen De novissimis in Tr und A_1 sind zu unterscheiden die Fragen Melitonas De innovatione mundi, De purgante in Cod. 737 Toulouse (T) (vgl. Schol 6 [1931] 342), die anonymen Fragen in Cod. 152 Padua (vgl. RechThAncMéd 9 [1937] 38 f.) und die Quästionen De inferno, De purgatorio, De suffragiis, De universali iudicio in Cod. Vat. 782 ff. 101^{r}—106^{r} (Vgl. A. Pelzer, Codices Vat. lat. I 105), auf die Guerricus Ansprüche haben dürfte.

[26] Notes additionelles sur les écrits de Guerric de Saint-Quentin (RechThAncMéd 8 [1936] 376).

Turiner Fragen behaupten. Denn die Überschriften von Frage 1, 5, 6 sind wörtlich gleich, was bei den entsprechenden Fragen in A_1 keineswegs zutrifft. Sehr wahrscheinlich waren auch die Fragen 2—4 vorhanden. Da die Hss meistens recht unübersichtlich sind und man deshalb leicht im Zweifel ist, ob eine Teilfrage oder eine neue Hauptfrage beginnt, so wird Ehrle sie nicht verzeichnet haben.

Der Verfasser ist wohl sicher Rupella. Zwar heißt es f. 193^r: Secundum Alexandrum De iudicio, aber diese Aufschrift kann nicht richtig sein.

Wie schon mehrfach betont wurde, hat Rupella zumal in den besser ausgearbeiteten Quästionen ein so ausgeprägtes System von Formeln, daß er leicht zu erkennen ist. Dieses System nun tritt hier immer wieder hervor. Ich nenne einige Punkte: Solucio. Dicendum ist stehend, Ad oppositum recht häufig, ebenso Ad primam racionem, ad secundam racionem und Secunda racio, tercia racio u. s. w.; Postea queritur wechselt mit Consequenter queritur, die Vorliebe für Ostenditur sic, Ostenditur quod non, Ostenditur quod sic ist deutlich bemerkbar, Ad quod sic, Ad quod sic proceditur und Quantum ad fehlen nicht. So kann wohl nur Johannes de Rupella Verfasser dieser Quästionen sein.

Man ist nun, um die Angabe „secundum Alexandrum" irgendwie zu retten, zur Annahme versucht, daß Rupella Reportata oder sonstwie nicht ausgearbeitete Fragen Alexanders zugrunde gelegt habe. Es müßten dies wohl die Fragen von A_1 sein, die in den Anmerkungen angeführt wurden. Die Möglichkeit möchte ich nicht von der Hand weisen, zumal in ihnen einzelnes wie die bevorzugte Einzahl z. B. Responsio, Dico, Ad illud quod obicitur ... dico, das gehäufte Postea, Esto quod für Alexander zu sprechen scheint Mehr wage ich einstweilen nicht zu sagen.

6. Die Gruppen Frage 44—48, 16—18, 56—58 und ihr Verhältnis zu Alexander.

Da die Gruppe 44—48 mit den Fragen über die Genugtuung und ihre Werke bereits anderswo behandelt ist, so genügen einige Hinweise[27]. In T ff. 109^r—123^r bildet sie in gleicher Anordnung ein geschlossenes Ganze, dessen Teile durch den logischen Aufbau und durch die Formeln eng mit einander verbunden sind. Ebenso ist es in P_1 ff. 54^r—64^v — nur fehlt hier die erste Frage — in B_1 ff. 60^v—76^r

[27] Rech 9 (1937) 26, 40—42, 51—54. Dort sind die Titel und Fundorte genau mitgeteilt.

und in Pa ff. 110r—111v, 169r—175r; in B_1 fehlt die letzte Frage, in Pa ist die erste Frage von der Gruppe getrennt und anstelle der Frage De ieiunio, welche fehlt, folgt ff. 175r—180v eine andere Frage über denselben Gegenstand. Auch hier gibt es wenigstens von Frage 45—48 eine zweite Solutio.Dicimus-Redaktion in A_1 ff. 34r—40r. Alle Einzelheiten sind bereits in dem früheren Artikel mitgeteilt. Dort wurde auch die Begründung gegeben, weshalb Alexander irgendwie hinter diesen Fragen zu stehen scheint.

Ähnlich ist es mit den verwandten Gruppen De oboedientia 16—18 und De martyrio, patientia, perseverantia 56—58. Die Fragen der ersten Gruppe sind schon durch den Gegenstand, die Tugend des Gehorsams eng miteinander verbunden. Sie kommen in A_1 ff. 55v—58r, B_1 ff. 38r—43v, Pa ff. 114v—117r, T ff. 149r—153Ar unter gleichem Titel und in gleicher Reihenfolge vor. Sie gehören wegen des Inhaltes, der Anordnung und der Formeln sicher dem gleichen Verfasser[28]. In A_1 ff. 52v—55v, ebenso in Pa ff. 111v—114v und in T ff. 145r—149r gehen diesen Fragen De oboedientia drei andere De conscientia, De conscientia respectu fidei und De verme conscientiae voraus, die in B_1 erst später ff. 56r—60r folgen[29]. Diese Gruppe ist mit jener De oboedientia durch Anordnung, Einteilung und das ganze Formelwesen so innig verknüpft, daß beide unzweifelhaft denselben Verfasser haben. Daß nun Frage 60 in Tu mit der Gruppe De conscientia identisch sei, können wir vermuten, aber nicht sicher behaupten, denn es bleibt möglich, daß Frage 60 gleich der Frage De conscientia des Pariser Kanzlers Walter von Château-St. Thierry in T ff. 48r—58v ist[30]. Da aber sonst keine Fragen Walters in Tu auftreten, ist dies wenig wahrscheinlich.

Es bleibt die Gruppe Frage 56—58 De martyrio, De patientia, De perseverantia, zu der vielleicht auch Frage 59 De causa praedestinationis gehört, da ja perseverantia und praedestinatio nahe verwandte Gebiete sind. Weil jedoch Frage 59 in den übrigen Hss kein entsprechendes Glied hat, so läßt sich nichts Sicheres bestimmen. Die Fragen 56—58 sind schon innerlich verbunden; zum Martyrium gehört die Geduld, Geduld erwirbt Beharrlichkeit. Zudem kommen sie

---

[28] Vgl. RechThAncMéd 9 (1937) 51.

[29] A. a. O.

[30] Über die Fragen Walters De conscientia und De verme conscientiae siehe: Forschungen zur Quästionenliteratur in der Zeit des Alexander von Hales (Schol 6 [1931] 351 f.) und Cod. 152 Padua (RechThAncMéd 9 [1937] 28—31).

in anderen Hss gemeinsam vor: In Pa ff. 117r—120v folgen auf De oboedientia zunächst De patientia und De perseverantia, dann ff. 120v—124v die mit dieser Gruppe eng verbundenen Fragen De ira per zelum, De virginitate, De aureola und endlich ff. 124v—125r De martyrio. In T gehen ff. 123r—125r die verwandten Fragen De virginitate, De aureola und De passionibus voraus, denen ff. 129r—136v die drei Fragen De martyrio, De patientia, De perseverantia folgen. All diese Gruppen sind durch Stellung, durch Anwendung der gleichen Formeln[31] und durch Verweise[32] so nahe mit einander verwandt, daß man fast notwendig den gleichen Verfasser annehmen muß.

Dürfen wir nun Frage 56—58 der Turiner Hs in diesen großen Komplex aufnehmen? Eine Tatsache läßt uns nicht zur vollen Sicherheit kommen. Die drei Fragen nämlich nebst verschiedenen der eben erwähnten Quästionen — nicht aber De oboedientia und De conscientia — existieren auch in einer anderen Redaktion ähnlich der schon besprochenen Solutio.Dicimus-Redaktion, deren Verhältnis zur ersten noch genauer untersucht werden muß.

Die hierfür in Betracht kommenden Hss sind M ff. 9r—36r: De virginitate, De aureola, De passionibus, De martyrio, De patientia, De perservantia, De ira per zelum; O, ff. 259r—292v: De virginitate, De aureola, De passionibus, De martyrio, De patientia, De perseverantia; B_1 ff. 49r—55v: De martyrio, De patientia, De perseverantia; Pa ff. 135v—139v: De passionibus, De martyrio, De patientia, De perseverantia, De ira per zelum; A_1 ff. 2r—7r: De patientia, De perseverantia, De ira per zelum; ff. 75r—77v: De passionibus, De martyrio[33].

---

[31] Betreffs dieser Gruppe siehe: Literargeschichtliches zur Pariser theologischen Schule (Schol 5 [1930] 52—58) und genauer Cod. 152 Padua (RechThAncMéd 9 [1937] 28—31, 51). Wie ich schon früher bemerkt habe, sind die im ersten Artikel gemachten Zuteilungen noch einmal zu überprüfen und jedenfalls einzuschränken. Daher ist auch die von P. Glorieux (Rép. II 15 bis 21) mitgeteilte Liste von 50 Quästionen keineswegs endgültig gesichert.

[32] In Pa f. 116va (De oboedientia) heißt es: Ad tercium dici mus quod, ut determinatum est in questione de martirio et de virginitate, non solum determinatur meritum secundum racionem radicis, sed eciam ex genere operis; ähnlich f. 118vb (De patientia): Secundum quod dictum fuit in questione de martirio, aliquando est persecucio personalis et sic non est in precepto.

[33] Vgl. Schol 5 (1930) 49—56 und besonders RechThAncMéd 9 (1937) 26—31, 33 f., wo nähere Angaben über die einzelnen Fragen und ihre Unterschiede von der andern Redaktion gemacht sind.

Es muß uns daher die Feststellung genügen, daß die Fragen 56—58 einer dieser beiden Redaktionen angehören.

Die gleiche Schwierigkeit einer doppelten Redaktion besteht für die Fragen 27 und 54 De peccato veniali und De pollutione nocturna. Von 27 haben wir in M ff. 36^{r}—38^{v} eine Fassung, die der ersten Redaktion der soeben genannten Fragen entspricht; in B_1 ff. 24^{r}—26^{r} eine mehr der zweiten Redaktion entsprechende Fassung[34]. Von 54 kenne ich nur die zweite Redaktion in M ff. 6^{r}—9^{r}, O_1 ff. 242^{v}—247^{v} und A_1 ff. 69^{r}—70^{r} [35]. Vermutlich war aber auch hier die erste vorhanden. Auch die zwei Fragen 28 und 29 dürfen wir in diese Gruppe einreihen: An omne peccatum sit voluntarium; Utrum peccatum in sola voluntate. Die beiden Fragen bilden nämlich in M ff. 43^{r}—46^{r} die Teile der Quaestio: Racione eius quod dicitur ad Ro VII f. Quod nolo peccatum hoc ago et quod dicit Augustinus in li. retractacionum: Omne peccatum adeo est voluntarium quod si non est voluntarium, non est peccatum, quesita sunt de peccato in genere duo:

---

[34] Da die Unterschiede der beiden Redaktionen noch nicht mitgeteilt sind, gebe ich die Anfangs- und Schlußworte. M ff. 36^{r}—38^{v}: Questio est de peccato veniali. Circa quod primo queritur utr. secundum essenciam ponendum sit esse macula vel non, secundo de differencia et conveniencia eius ad mortale; tercio an veniale possit fieri mortale ... Circa primum videlicet utr. veniale peccatum essencialiter sit macula vel non, queritur sic. Gregorius super XXXI Job. ... *Expl.:* sicut ex parte venialis in genere, sed non in specie; — B_1 ff. 24^{v}—26^{r}: Questio est de peccato veniali et primo quid sit, secundo de differencia eius ad mortale, tercio utr. veniale manens huiusmodi possit fieri mortale ita quod in eandem ttam (?) incidant ... Circa primum sic primo videtur quod peccatum veniale sit macula per essenciam ... *Expl.:* ex parte veniale in genere, sed non in specie. In beiden Hss M ff. 38^{v}—43^{r}, B_1 ff. 27^{r}—29^{r} folgt eine zweite Frage über die läßliche Sünde, die mit der ersten eng verbunden ist: Quesita sunt adhuc tria principaliter de veniali peccato. Primum est de opposicione eius, secundo de eius effectu tam in presenti quam in futuro; tercium propter illud quod tangitur 1 Cor III ... per que bona significantur vel lignum, ferrum, stipula ... Circa primum ita proceditur primo utr. peccatum veniale opponatur gracie ... *Expl.:* apposicio indebite circumstancie aut defectus debite et ita patet solucio. Soweit meine Aufzeichnungen ein Urteil erlauben, ist in beiden Hss die gleiche Redaktion. Wahrscheinlich hat Ehrle in Tu beide Fragen unter gemeinsamem Namen zusammengefaßt.

[35] Questio est de pollucione. De qua dicitur Deut. XXIII: Si fuerit inter vos homo nocturno pollutus somno, egrediatur extra castra etc. Et de hac primo queritur utr debeat dici peccatum necne. Circa quod sic. Ysidorus in libro sentenciarum ... prohibentur sacerdotibus que non prohibentur populo M. Die beiden Fragen De pollutione in A_1 ff. 183^{v}—184^{r} sind Eigentum des Guerricus.

Primum est utrum omne peccatum sit in racionali voluntate; secundo utrum in sola voluntate. Circa primum sic proceditur. Primo videtur quod omne peccatum ... *Expl.:* debetur secundum se et in quantum est separata. Et per hoc de facili possunt solvi omnia obiecta[36].

Abschließend dürfen wir sagen: Die Fragen 16—18, 44 bis 48, 54, 56—58 und wohl auch 60 sind Teilglieder einer großen Gruppe, deren Fragen allerdings meistens in wenigstens zwei verschiedenen Redaktionen vorliegen. Da nun, wie in einer früheren Arbeit mit Hilfe von Cod. 16652 der Pariser Nationalbibliothek gezeigt wurde[37], hinter verschiedenen Gliedern dieser Gruppe wie De martyrio, De peccato veniali, De conscientia, De satisfactione, De patientia Alexander von Hales steht, so muß er irgendwie hinter der ganzen Gruppe stehen. Ob die einzelnen Fragen auf Reportationen oder auf eine erste Niederschrift zurückgehen, ob sie mehr oder minder selbständige Bearbeitungen anderer sind, das kann, wenn überhaupt, nur durch umfassende Einzelvergleichung gefunden werden. Uns muß es genügen, wiederum eine größere zusammenhängende Gruppe von Fragen aus dem Wirrwarr herausgehoben und mit Alexander irgendwie in Verbindung gebracht zu haben.

---

[36] Von dieser Quaestio ist eine ähnliche Frage in A_1 ff. 51^r bis 52^v zu unterscheiden. Questio est de subiecto peccati in genere, utr. videlicet omne peccatum in voluntate ponendum sit annon sive sit voluntarium dicendum an non; secundo an peccatum, quod in libero arbitrio esse natum est, et sit solum ibi secundum partem affectivam que est voluntas aut eciam debeat esse secundum partem cognoscitivam que est racio. Circa primum ergo videlicet utr. omne peccatum in voluntate dicendum sit esse aut non proceditur sic et videtur ... *Expl.:* quoniam voluntas, alio autem modo non magis. Diese Frage ist wohl nicht nur andere Redaktion, sondern wesentlich verschieden.

[37] RechThAncMéd 9 (1937) 52 f. In P_3 (wohl vor 1250) wird nämlich De martyrio, das erste Glied einer einheitlichen Gruppe, von gleichzeitiger Hand Alexander zugeschrieben. Wenn es sich um unmittelbar in der Vorlesung gemachte Aufzeichnungen handelte, so wäre dies Zeugnis absolut sicher. Wenn es aber irgendwie Exzerpte für den Privatgebrauch sind, so bleibt bei der großen Zahl der damals kursierenden Fragen die Möglichkeit eines Irrtums nicht ausgeschlossen. Gegenüber der früher von mir geäußerten Ansicht, die Fragen seien unmittelbar reportiert, bleiben einige Bedenken. Man versteht nicht, warum in der Anordnung die natürliche Reihenfolge verlassen ist; so ist De patientia von De martyrio durch andere Fragen getrennt, ferner warum der Schreiber in der auf die Fragen Alexanders folgenden Quaestio De decimis mit dem 17. Artikel beginnt und nachher mit neugefüllter Feder Circa 8^m articulum schreibt. Eine erneute Einsicht in die Hs zeigte daher auch, daß die Annahme einer unmittelbaren Reportatio unwahrscheinlich ist.

7. Der Rest der Fragen und die beiden Quodlibeta.

Es bleibt noch ein Wort über die noch nicht behandelten Fragen 52, 53, 55 und die beiden Quodlibeta zu sagen. Frage 52 De pluribus beneficiis kommt in keiner der Hss in Verbindung mit einer der erwähnten Gruppen vor. Nur in A_1 ff. 234^v—236^r und 236^r—^{v} stehen in ganz anderer Umgebung zwei Fragen, die dieses Thema behandeln:

1 Questio est de pluralitate beneficiorum et queritur an plura habere beneficia vel prebendas cum ⟨*l.* tam⟩ de habentibus curam animarum adnexam quam de non habentibus ⟨liceat⟩. Et ostenditur multipliciter quod non: Primo racionibus, secundo auctoritatibus ... *Expl.:* manifestus, cum sit apertissime contra iura. — 2 Questio an liceat habere plures prebendas. Quod sic videtur. Prov. XI. Qui suscipit animas sapiens est ... *Expl.:* bene expendat et de pugna non curet[38].

Als Verfasser der ersten sorgfältig ausgearbeiteten Frage kommt wohl in erster Linie der Dominikaner Guerricus von St. Quentin in Betracht, als Verfasser der zweiten und der folgenden De accepcione personarum [primo quid sit. Augustinus super Gen. ... *Expl.:* si aliquis preeligit se Deo, inmo superbia ff. 236^v—237^v] der Pariser Kanzler Walter von Château-St. Thierry.

Zu Frage 53 De correctione fraterna kommt zwar in Pa 125^v—126^v, T 100^r—101^r, O_2 366^r—367^r eine Frage mit entsprechendem Titel: Queritur de correccione fraterna. Primo utrum sit precepta prelatis vor, die Alexander gehört[39]. Da sie aber dort in anderem Zusammenhang steht, so läßt sich über die Identität nichts Sicheres sagen. Frage 55 De iuramento ist zwar oft behandelt, findet sich aber meines Wissens nirgendwo in Verbindung mit einer der behandelten Gruppen.

Es bleiben die beiden Quodlibeta. Das erste läßt sich dank der Notiz Ehrles: Utrum anima suae potentiae identifizieren. Es findet sich in P_1 ff. 70^r—72^v und B_1 ff. 76^r bis 78^v. Ich gebe Anfang und Schluß nach P_1: Quesita sunt quedam pertinencia ad hominem, quedam pertinencia ad angelos, et ex parte hominis quedam pertinencia ad animam, quedam ad corpus, et ex parte anime queruntur tria principaliter: Primum est de anima in se utrum ipsa sit sue potencie

---

[38] Diese Frage steht auch in Cod. 182 Assisi ff. 5^r—6^r. Ob es ganz die gleiche Redaktion ist, kann ich jetzt nicht entscheiden.
[39] Vgl. RechThAncMéd 9 (1937) 31.

vel non ... Ad primum sic. Augustinus De anima et spiritu ... *Expl.:* eius operacio in ipso medio. Et per hec possunt solvi predicta obiecta[40]. Es steht in beiden Hss zwischen der Gruppe De satisfactione und der Frage De apparitione Christi post resurrectionem eius, denen es auch in den Formeln ähnlich ist. Verfasser wäre also Alexander oder, was mir einstweilen bedeutend wahrscheinlicher ist, Rupella, der Bearbeiter von Fragen Alexanders.

Betreffs des zweiten Quodlibets können wir nur vermuten, daß es mit einem Quodlibet identisch ist, das mehrfach in Verbindung mit diesen Gruppen vorkommt, so in P_1 ff. 40^r bis 43^r, P_2 ff. 169^r—170^r, O_1 ff. 321^r—323^r[41]. Ich gebe Anfang und Schluß nach P_2: Quedam primo quesita sunt circa Deum, secundo quedam circa creaturas. Circa Deum duo quesita sunt: Primo quedam de Deo in se, secundo de eo quedam in comparacione ad creaturas. Circa Deum in se quesita sunt quedam de unitate essencie et multitudine personarum. Circa quod primo obicitur sic. Augustinus in libro de doctrina christiana ... *Expl.:* unde corporeus dicatur in relacione ad corpora que hic sunt. Als Verfasser kämen in erster Linie Alexander oder Rupella in Betracht. Mehr läßt sich einstweilen nicht sagen.

Damit wäre die Einordnung und Bestimmung der Quästionen von Tu vorläufig abgeschlossen. Manches ist näher umschrieben; neue Beziehungen sind aufgestellt; zumal hat die Zusammenordnung der Gruppen Fortschritte gemacht. Vieles bleibt aber noch unsicher und verlangt erneutes Studium. Vor allem erhoffe ich jetzt Fortschritte von einem näheren Studium und Vergleich kleinerer einheitlicher Gruppen. Nachdem die allgemeinen Umrisse allmählich klarer hervortreten, scheint die Zeit für eine solche Arbeit, die in manchen Fällen schon möglich ist, gekommen zu sein. Einen Beitrag zur Wegebereitung haben jedenfalls die glücklicherweise erhaltenen Notizen Ehrles geliefert.

8. Der Kommentar des Odo Rigaldi in Cod. K. V. 24 und andere noch erhaltene Hss aus dem Umkreis Alexanders.

In Verbindung mit den Aufzeichnungen über Cod. I. IV. 15 möchte ich noch kurz nach Ehrle über eine zweite, ebenfalls verbrannte Hss berichten, die ein Werk des Schülers

---

[40] Die einzelnen Fragen siehe bei P. Glorieux, La Littérature Quodlibétique II, 58 f.

[41] In O_1 muß eine etwas verschiedene Redaktion stehen.

von Alexander enthielt, nämlich des Odo Rigaldi, des späteren Erzbischofs von Rouen (1248—1275).

Cod. K. V. 24 klein Fol. membr. ff. 116 (schwer leserlich) saec. 14 ex. ⟨? zuerst 13⟩. Creationem rerum etc. Quantum ad 1^m partem huius distinctionis, in qua eliduntur errores circa creationem rerum 1° queritur de intellectu illius verbi, per quod errores eliduntur, in prima ⟨*l.* et secundo⟩ de erroribus, qui eliduntur ... C. dist. 50 ⟨*l.* 40⟩ ... q. 4 utr. aliqua actio possit esse indifferens ... q. 5 utr. oporteat actionem semper ad Deum refere. Es ist diese anonyme Hs das zweite Buch der Sentenzenerklärung des Odo Rigaldi (um 1245). Nach dem Incipit zu schließen ist es die gleiche Fassung, wie sie etwa in Cod. 824 der Stadtbibliothek Troyes oder in Cod. Vat. 5982 vorliegt[42]. Die Hs schloß unvollständig in Dist. 40. Höchst wahrscheinlich gehörte auch diese Hs wie sämtliche übrigen dem 13. Jahrhundert an. Sie bezeugt von neuem die weite Verbreitung und damit auch die Bedeutung dieses Kommentars, von dem sich noch heute Hss in Frankreich, Belgien, Deutschland und Italien finden.

Sehr zu bedauern ist es, daß Ehrle über K. III. 4 keine Aufzeichnungen gemacht hat. Auf dem Blatt, auf dem er sich die einzusehenden Hss vermerkt hatte, steht K. III. 4 Johannes de Rupella in Proph. und Opuscula besonders De creatione et aeternitate[43]. Es hat sich jedenfalls um einen Komplex von Fragen gehandelt, ähnlich jenem in P_1, der beginnt Quesitum est de eternitate, evo et tempore. Er gehört zur gleichen Klasse wie die Fragen von Tu. Aus Mangel an Zeit, dem gewöhnlichen Schicksal bei Bibliotheksreisen, ist es nicht zur Einsichtnahme gekommen. Heute ist die Hs verloren.

---

[42] Eine Aufzählung und Beschreibung der Hss des Kommentars siehe bei F. Pelster, Beiträge zur Erforschung des schriftlichen Nachlasses Odo Rigaldis (Schol 11 [1936] 518—529). Bei Erwähnung der Hs 897 der Trierer Stadtbibliothek ist infolge eines Druckfehlers bei Lechner, der die Hs auffand, saec. 15 anstatt saec. 13 geschrieben.

[43] Bei Pasini (Codices mss Bibl. Regiae Taurinensis 2, Taurini 1749) ist es Cod. 27. Die Standortsnummer D. III. 19 muß wie auch bei einigen anderen Hss, später in K. III. 4 geändert sein. Er enthielt nach Pasini außer Kommentaren zu den Großen und Kleinen Propheten, zu den Numeri, Paulus und den Evangelien — auf 72 Blättern etwas gar viel — einen Traktat De aeternitate Dei et mundi creatione ff. 73—90, De praedestinatione ff. 90—97, De resurrectione ff. 98—102. Ob in der Hs die Zuteilung an Rupella sich nur auf einen oder anderen Kommentar oder auch auf die Traktate bezieht, läßt sich nicht feststellen.

In diesem Zusammenhang sei noch auf eine interessante Notiz in Cod. D. III 28 (Pasini 184 und e V 19) [membr. ff. 159; 29,3×22 cm (2 col.) saec. 13 ex.] hingewiesen, die glücklicherweise erhalten ist, wenngleich sie durch Wasser gelitten hat. Wie schon früher mitgeteilt wurde[44], entdeckte Ehrle auf ff. 158r—157v einige Fragen über die Reue, die dem Wilhelm von Melitona (Middleton) mit dem Bemerken zugeschrieben wurden: sunt extracte de questionibus Guillelmi de Melitona et dicitur esse quartus Alexandri et creditur quod Alexander compilavit, sed ipse quoddamodo exceptando variavit. Die Quästionen Melitonas wären also ein Exzerpt aus Quästionen Alexanders zum vierten Buch, was zu der anscheinend ziemlich unselbständigen Art Wilhelms gut passen würde. Die Aussage muß aber vorerst im einzelnen nachgeprüft werden.

Cod. D. III 28 ist glücklicherweise nicht die einzige Hs aus der ältesten Franziskanerschule, die erhalten geblieben. Cod. E. V. 1 (Pasini 791) [membr. ff. 358, 22×16 cm (2 col.) saec. 13] mit dem dritten Buch der Summa Alexanders f. 1v: Tota christiane fidei disciplina ... *Expl.* f. 358r: ut mors dileccio et sic terminatur istud symbolum, ist nicht beschädigt. Cod. I. III. 6 (Pasini 188, e V 23) [membr. ff. 265, 32×23,5 cm (2 col.) saec. 13] hat zwar zu Anfang stark gelitten, ist nachher aber gut. Er enthält ff. 1r—88r die Summa II 2, die aber erst mit der Frage Queritur de causa mali lesbar wird, dann ff. 89r—147v Summa III den Trak-

---

[44] Literargeschichtliche Probleme (ZKathTh 48 [1924] 502). Eine gedrängte Angabe der wichtigeren Stücke von Cod. D. III. 28 mag nützlich sein. Er enthält ff. 2r—17r ein Inhaltsverzeichnis zum zweiten Buch Bonaventuras, ff. 18r—76r eine Abkürzung des gleichen Buches: Incipit secundus liber Bonaventure. Qui vivit in eternum creavit omnia simul. Verbum istud scriptum est Exodi 29 ... *Expl.*: qui se infinitis questionibus miscuit peccatorum, cui est omnis honor et gloria et laus et imperium per infinita secula seculorum. Amen. Explicit secundus Bonaventure exceptatus. Der Kommentar ist verschieden von jenem des Petrus Tarantasia, mit dem er den Bibelspruch gemein hat. Auf ff. 76v—87r stehen De secundo Petri ⟨de Tarantasia⟩ fuerunt hic extracta? Queritur utr. Deus produxerit omnia seipso aut mediante alio, auf ff. 87r—102v questiones extracte de prima fratris Thome (S. th. I q. 44—114 a. 4.), ff. 103r Auszüge aus l. 4 d. L. Richards von Mediavilla, ff. 106—117r ein Auszug aus Bonaventura l. 3, ff. 118r—135v ein anderer Auszug aus demselben Buch: Deus autem qui dives est in misericordia, der aber verschieden ist vom Kommentar des Richardus Rufus in Cod. 176 Assisi, ff. 136r—158r kurze Fragen aus allen Büchern, ff. 158r—v die Bemerkung zu den Fragen des Melitona und die Fragen selbst, die zum Teil heute unleserlich sind.

tat über Menschwerdung, Gnade und Glaube, endlich ff. 148r—259r III q. 26 mit der Einleitung Summa theologice discipline in duo (!) consistit, in fide et moribus[45] bis q. 59 m. 5 a 7, in der unvollständig schließt: Helyas rogavit, ut ignis descenderet de celos (!) qui consumeret duos principes quinquagenarios. Die Hs bietet insofern Interesse, als der Teil des dritten Buches über die Moral mit seiner eigenen Einleitung, dessen Platz in der Summa eigentlich im Widerspruch zur Einleitung des dritten Teiles „Tota christianae fidei disciplina" steht, hier mehr selbständig ist, ähnlich wie in Cod. Ambros. C. 302 inf.

Wenn diese Aufzeichnungen Ehrles mehr als 50 Jahre nach ihrem Entstehen noch einigen Nutzen stiften, so würde niemand sich mehr darüber freuen als der verstorbene Kardinal, der bis ins höchste Alter hinein eine besondere Vorliebe für die Studien zur Geschichte der Scholastik sich bewahrte.

---

[45] Es ist sehr zu beachten, daß dieser einleitende Satz wörtlich übereinstimmt mit der Einleitung der „Summa de articulis, quam fecit fr. Johannes de Ruppella de ordine fratrum Minorum", wie sie z. B. in Cod. AD IX 7 der Nationalbibl. Mailand (Brera) [membr. ff. 94. 20,8×13,7 cm (2 col.) saec. 14 in hac parte] ff. 75r—94r enthalten ist: Summa theologie (!) discipline in duobus consistit in fide sc. et moribus. Fides dupliciter accipitur sicut dicitur in sentenciis ... *Expl.* f. 94r: fortis est ut mors dileccio, et sic terminatur istud simbolum. Laus et honor et graciarum accio beate trinitati, vivo et vero Deo, cuius fides in trino simbolo scripta est per Christum Jhesum in secula seculorum. Amen. Schon P. Minges (ArchFrancHist 6 [1913] 617 f.) hat klar erkannt, daß der Traktat sehr oft wörtlich mit Summa III q. 69 übereinstimmte; er glaubte aber, er sei der Summa entnommen. Heute wird man eher das Gegenteil annehmen.

Zu einer neuen Begriffsbestimmung der menschlichen Freiheit.

Von Jakob Gemmel S. J.

Mit Recht stellt H. Woroniecki O. P.[1] die Wichtigkeit der Begriffsbestimmung der Freiheit für viele theologische Fragen heraus. Er denkt dabei vorab an die Tragweite jeder Lösung für unsere theologische Jugend. Man könnte auch die Rücksicht auf heutige Angriffe gegen die angebliche Entthronung der menschlichen Freiheit durch die Offenbarung hinzufügen. Woroniecki's Bemühung begegnet sich demnach mit dem ernsten Anliegen Maritain's, der eindringlich eine tiefere Fassung des Freiheitsproblems im Dienste eines wahren christlichen Humanismus fordert[2]. Für alle Freiheitsfragen ist aber die Begriffsbestimmung der Freiheit entscheidend.

Woroniecki glaubt nun den heute üblichen scholastischen Begriffsbestimmungen eine neue, der älteren Thomistenschule entsprechende, gegenüberstellen zu sollen. Es müsse dies eine ‚objektive' und wahrhaft metaphysische Begriffsbestimmung sein gegenüber den ‚subjektiven', psychologischen. Sie lautet: *Libertas humana est dominium voluntatis super proprium actum erga omne obiectum inadaequatum appetitui boni infiniti.* Sie ergibt sich für ihn von selbst daraus, daß, wie jeder Akt, auch der Freiheitsakt vom Objekt her spezifiziert werde und darum von ihm aus zu bestimmen sei. Vom Objekt her allein? Gewiß habe der Wille selbst den Urteilsprozeß abzuschließen; doch sei dies bereits die ‚psychologische' Seite des Freiheitsvorgangs; den metaphysischen Sinn erhalte die Freiheit aus dem Objekte. Ist das höchste Ziel Objekt, ist der Wille gezwungen; nur geschaffene Güter lassen Urteil und Willen indifferent, und mit der Objektindifferenz ist die Freiheit gegeben.

Die Ausschaltung des ‚Subjektiven', das in obiger Begriffsbestimmung immerhin zur Geltung kommt, nämlich im *dominium actus,* wird, den letzteren Ausführungen entsprechend, an anderen Stellen des Artikels eine vollständige. So heißt es: „Toute inclination de la volonté vers un objet inadéquat à son désir du bien infini non seulement est libre, mais encore ne peut d'aucune manière — pas même ex potentia absoluta — ne pas l'être" (150). Nach dem Wortlaut dieses Satzes müsste auch im Traum Willensfreiheit

---

[1] Pour une bonne définition de la liberté humaine (Ang 14 [1937] 146—153).

[2] L'homme du moyen âge et l'homme d'une nouvelle chrétienté (Guardini-Festschrift ‚Christliche Verklärung' 1935).

vorliegen. Auch könnte etwa die subjektiv zwingende kalvinische Vorherbestimmung nach solcher Anschauung mit der Willensfreiheit vereinbart werden, da die allein geforderte Objektindifferenz vorliegt. Alle schwierigen moraltheologischen Fragen über Freiheit und Verantwortlichkeit, die sich aus der Psychopathologie ergeben, wären gegenstandslos, da mit der Objektindifferenz die Freiheit gegeben ist.

Doch will Woroniecki offenbar obigen Satz und manche ähnliche nur im Lichte seiner Begriffsbestimmung gedeutet wissen, die auch dem Subjekte das Seine gibt und tatsächlich als vorzügliche Begriffsbestimmung der Wahlfreiheit anerkannt werden kann. Er spricht denn auch anderswo von „le rôle décisif" (150) des Willens selbst bei der Entscheidung. Mag man diese Willensbetätigung nun psychologisch und den Objekteinfluß metaphysisch nennen[3] — das Wesentlichste der Freiheit ist mit der „entscheidenden Rolle" des Willens zum Ausdruck gebracht. Aber gerade wegen der theoretischen und praktischen Folgenschwere der Freiheitsfrage möchte man wünschen, daß auf diesem Gebiete Mißverständnisse möglichst vermieden würden.

Einige einschlägige Lehren des hl. Thomas dürften der Fragestellung dienen.

Während Woroniecki gleich vom Freiheitsakt und seiner Bestimmung ausgeht, betont der hl. Thomas stets, daß trotz des Wortlautes die Wahlfreiheit, *liberum arbitrium,* keinen Akt bezeichnet, auch nicht eine Verhaltensweise, *habitus,* sondern den Willen, das Willensvermögen, *potentia,* selbst[4]. Demnach sind die Wesenseigenschaften der Freiheit aus der geistigen Wesenheit der Seele und des Willensvermögens abzuleiten. Denn das Handeln folgt dem Sein: Agere sequitur esse. — Potentia activa sequitur ipsam naturam rei, eo quod actio consideratur ut egrediens ab agente[5]. Ähnlich wird erst aus der Geistigkeit des Erkenntnisvermögens, auf das der hl. Thomas in seinem Einheitsdenken bei seinen Ausführungen über den Willen häufig hinweist, ersichtlich, welche Art species den Erkenntnisakt determiniert: die vergeistigte species expressa. So ergibt sich aus der Geistigkeit des Willens seine hohe Ziel- und Objektbestimmung sowie seine Kraft, zum Unterschiede vom sinnlichen Strebevermögen unabhängig über allen geschöpflichen Dingen und ihren verschiedenen Reizstärken zu stehen und in königlicher Teilnahme an der Schöpfermacht zu

---

[3] Maritain spricht in derselben Angelicum-Festschrift (zu Ehren des P. Garrigou-Lagrange), die Woroniecki's Artikel enthält, vom Willen als der eigentlichen ‚Ursache' der Freiheit; er nennt seine Auffassung die ‚ontologische' und ‚philosophische', 287 295.

[4] 1 q. 83 a. 2.

[5] 3 q. 13 a. 1 ad 2.

wählen, stets im Hinblick auf das hohe Ziel[6]. Nicht die Objektindifferenz, die gewiß vorausgesetzt werden muß, ist das Entscheidende in der Wahlfreiheit, sondern der Wille, der sogar das Urteil lenkt[7]. Die Inhaltsbestimmung (specificatio, determinatio[8]) stammt vom Objekt, die Tatsetzung (exercitium) dagegen vom Willen, der sich selbst bewegt[9], zuletzt von der Person: Actiones sunt suppositorum. Da somit das Subjekt der eigentliche Quell und das Maß der Freiheit ist, überrascht es nicht, daß der hl. Thomas das Gesetz aufstellt, mit der Gottnähe, der Seinsvollkommenheit, wachse die Freiheit[10].

Diese Freiheit der Tatsetzung, des exercitium, veranlaßt den hl. Thomas zu einer gedanklichen Scheidung zweier menschlicher Freiheiten: der Willens- und der Wahlfreiheit, der libertas voluntatis und des liberum arbitrium. Erstere gehört dem Zielwillen (voluntas) an, letztere dem Willen zur Mittelwahl (vis electiva). Ziel- und Wahlwille, deren Akte wollen (velle) und wählen (eligere) sind, stellen dasselbe Willensvermögen dar, wie die Prinzipienschau (intellectus) und das schließende Denken (ratio) dasselbe Erkenntnisvermögen bilden[11]. Ziel- und Wahlwille werden infolge der verschiedenen Inhaltsbestimmung unterschieden. Ist das höchste Ziel, das vollkommene Glück, Objekt eines Willensaktes, bleibt keine Wahl; das Objekt ist zwingend. Doch bleibt das Subjekt auch hier frei zur Tatsetzung (exercitium), zur Ausrichtung auf jenes Ziel[12]; da zudem dieses Ziel nur deshalb eine Naturnotwendigkeit (necessitas naturalis) für den Willen bedeutet, weil es das ganze Natursehnen des Willens erfüllt, steht der hl. Thomas nicht an, dem Zielwillen, der voluntas, auch dem höchsten

---

[6] 1, 2 q. 10 a. 1 ad 1, ad 3; De ver. q. 24 a. 4 ad 4.

[7] Sola igitur intellectualia se, non solum ad agendum, sed etiam ad iudicandum movent; sola igitur ipsa sunt libera in iudicando; quod est liberum arbitrium habere: C. gent. 2 c. 48 Adhuc. — Kurz vorher: Intellectualia vero non solum liberae actionis, sed etiam liberi iudicii (sunt); quod est liberum arbitrium habere. — Wenn darum auch im Anfang stets ein Erkennen steht, kann man doch nicht mit Woroniecki (150) ohne Einschränkung sagen, das Urteil gehe dem Willen voraus.

[8] Meist bedeutet determinatio beim hl. Thomas nur objektive specificatio, ohne das exercitium zu berühren. Nur Mißverständnis läßt darum z. B. O. Dittrich vom ‚intellektuellen Determinismus' des hl. Thomas sprechen. Der Heilige kann in seiner Terminologie ohne Schwierigkeit sagen: Divina voluntas in his, quae sunt alia ab ipso, determinatur ad unum per cognitionem suam: C. gent. 1 c. 93. Diese Inhaltsbestimmung des Willens läßt das göttliche exercitium vollkommen frei.

[9] 1, 2 q. 9 a. 3 ad 3.

[10] C. gent. 3 c. 110 Ende.

[11] 1 q. 83 a. 4.

[12] 1, 2 q. 10 a. 2; De ver. q. 22 a. 9 c.

Ziele gegenüber in einem wahren Sinne Freiheit zuzuschreiben, eben die ‚Willensfreiheit', libertas voluntatis, nicht die ‚Wahlfreiheit', liberum arbitrium[13]. Erst recht besteht die Freiheit der Tatsetzung geschöpflichen Gütern gegenüber, die das Unendlichkeitsstreben des Menschen nicht erfüllen können. Hier waltet außer der Freiheit des exercitium auch die ‚Wahlfreiheit' dem Objekte gegenüber.

Doch ist stets der normale Naturverlauf die Voraussetzung. Die Seelenkräfte dürfen nicht wesentlich behindert sein. In diesem Zusammenhange sprechen der hl. Thomas und etwa Suarez mancher Schrifttexte wegen von der Möglichkeit einer Willensnötigung auch dem exercitium nach, aber nur durch den Schöpfer des Willens, der in seiner Wundermacht den Willen innerlich umschaffen und so ohne äußere Gewalt (violentia) ihn zwingen kann (necessitare)[14]. Es handelt sich dann natürlich nicht um einen freien Akt. Woroniecki glaubt ein solches Eingreifen Gottes für unmöglich erklären zu müssen. Ob diese Stellungnahme der eben geschilderten hohen Auffassung des hl. Thomas von der Schöpferallmacht gerecht wird? Wird der Einwand erhoben, bei Objektindifferenz sei eine Aktnötigung begrifflich undenkbar, da mit der Objektindifferenz die Freiheit gegeben sei, so beruht diese Ansicht auf der letzteren Auffassung, die im Obigen als unhaltbar erwiesen sein dürfte. Derartige Folgerungen zeigen die Wichtigkeit genauer Fassung in Begriffsbestimmungen und Erklärungen. Die Freiheit hängt in erster Linie vom Willen ab.

---

[13] Necessitas autem naturalis non aufert libertatem voluntatis: 1. q. 82 a. 1 ad 1; q. 83 a. 1 ad 5; De ver. q. 24 a. 1 ad 20: cum necessitas naturalis inclinationis libertati non repugnet secundum Augustinum.

[14] Unde solus Deus potest inclinationem voluntatis, quam ei dedit, transferre de uno in aliud, secundum quod vult: De ver. q. 22 a. 9 c. — Daß ein so sich vollziehender Willensakt nicht der gewöhnlichen Willensnatur entspricht, bindet Gott nicht: Non autem vult (Deus), quod, quidquid operatur in rebus, sit eis naturale; puta, quod mortui resurgunt: 1, 2 q. 10 a. 4 ad 2. — Selbstverständlich ist ein solches Eingreifen Gottes, wie Suarez mit Recht betont, etwas wesentlich anderes als der gewöhnliche concursus divinus: Unus est talis, ut voluntas per innatam libertatem possit illi non cooperari, alter vero talis est, ut minime possit voluntas per innatam libertatem illi resistere: De grat. Proleg. 1 cap. 5 n. 20. — Folgender Text zeigt aufs deutlichste die Unterscheidung des hl. Thomas zwischen dem außergewöhnlichen Eingreifen Gottes und dem gewöhnlichen Gnadenwirken mit freier Mitwirkung des Menschen: Quando Deus voluntatem hominis de malo in bonum mutat, tunc homo non accedit fictus; sed non semper hoc Deus facit. Nec ad hoc sacramentum ordinatur, ut de ficto fiat aliquis non fictus, sed ut non fictus aliquis accedens iustificetur: 3 q. 69 a. 9 ad 2.

So ist denn die Schöpferallmacht unumschränkt anzuerkennen in Schaffung und Umschaffung des menschlichen Willens, wie sie sich ebenso — wenn nicht noch ergreifender — im regelmäßigen Verlauf der freien geschöpflichen Teilnahme an der Schöpferallmacht offenbart.

Bei der Begriffsbestimmung der menschlichen Freiheit sind demnach Willens- und Wahlfreiheit zu unterscheiden. Erstere gehört dem höchsten Ziele gegenüber nur der Subjektseite an, dem exercitium, während letztere stets auch auf die Objektseite sich erstreckt, eine libertas specificationis sein kann. Bei beiden Freiheiten ist Vorbedingung, daß die Voraussetzungen in Subjekt und Objekt unbehindert erfüllt sind. Diese notwendige Allseitigkeit der Begriffsbestimmung der Freiheit wurde, wie Suarez[15] betont, von Franz von Vitoria als zu seiner Zeit allgemeingültig betrachtet. Sie entspricht dem Gedanken des hl. Thomas. Sie kommt auch in der Begriffsbestimmung bei Gredt, auf die Woroniecki hinweist (148), zum Ausdruck[16].

---

[15] De grat. Proleg. 1 cap. 3 n. 4.

[16] S. 149 hätte die auf einem Mißverständnis einiger Thomastexte beruhende Definition ‚vis electiva mediorum servato ordine finis' nicht nur aus formalen Gründen abgelehnt werden können: Schol 11 (1936) 621. Der hl. Thomas bezeichnet die Zielwahrung als den vollkommenen Freiheitsgebrauch; der Mißbrauch aber hebt die Freiheit und Verantwortlichkeit nicht auf. — Es dürfte sich verlohnen, die ernsten Ausführungen einzusehen, in denen von der Strafrechtsphilosophie her ein Nichtscholastiker, der Neuhegelianer Josef Kohler, zu folgender scharfer Begriffsbestimmung der Wahlfreiheit gelangte: „Freiheit im Sinne der sittlichen Ordnung will heißen: die Seele ist mit einer weder durch innere noch durch äußere Notwendigkeit gebundene Wahlmöglichkeit begabt" (Moderne Rechtsprobleme, Leipzig 1907, 34).

Der Satz vom ausgeschlossenen Dritten.

Ein philosophischer Beitrag zur Grundlagenkrise der Mathematik.

Von Caspar Nink S. J.

Die Mathematik, die man nach altem Herkommen als die best begründete der Wissenschaften und das Vorbild der Wissenschaftlichkeit zu betrachten pflegt, ist in der Gegenwart zum Gegenstand ernster Diskussion geworden, die sich auf ihren Sinn und die Deutung ihrer Fundamente bezieht. Die Diskussion wird in so radikaler Weise geführt, daß H. Weyl einmal bemerkt, mit Schmerzen sehe der Mathematiker „den größten Teil seines, wie er meinte, aus festen Quadern gefügten Turmbaues in Nebel zergehen".

Insbesondere hat sich um die Jahrhundertwende herausgestellt, daß die zum Aufbau der modernen Kontinuumsmathematik erforderlichen Mengen- und Klassifikationsbegriffe bei unbegrenzter Wiederholung schließlich auf Widersprüche führen, durch die der Bestand dieser Mathematik auf das ernsteste bedroht wird. Großartige Versuche und geniale Anstrengungen sind seitdem gemacht worden, um die Widersprüche zu beseitigen. Völlig überzeugend scheint keiner von ihnen. Die Erörterung ist in ihrem tiefsten Wesen eine philosophische und verrät tatsächlich Einwirkungen von Grundanschauungen, die auf philosophischem Gebiet umstritten sind. Wenn gerade in der Gegenwart eine solche Grundlagenkrise besteht, wie sie die Vergangenheit — abgesehen von verschwindenden Ausnahmen — nicht kannte, so rührt das daher, daß die neuere Zeit das wissenschaftliche Interesse allen Gebieten zuwendet und dabei die Unsicherheit, die ihr in den philosophischen Grundfragen so fühlbar geworden ist, unvermeidlich und folgerichtig auch auf die Grundlagen der mathematischen Wissenschaften ausdehnt.

An dieser Stelle sei eine von den sogenannten „Antinomien der Mengenlehre" behandelt, die neuerdings von Mengentheoretikern vertretene Auffassung, daß der Satz vom ausgeschlossenen Dritten, nach dem von zwei kontradiktorisch entgegengesetzten Urteilen eines wahr sein muß und eines falsch, im Gebiet der endlosen Zahlfolgen gewisse Ausnahmen erleide.

Es lassen sich zwei Arten endloser Zahlfolgen unterscheiden:

1. die *gesetzmäßig* bestimmten Folgen, z. B. die unbeschränkt fortsetzbare Reihe der natürlichen Zahlen 1, 2, 3, 4 ... in infinitum;

2. die sogenannten *frei werdenden Wahlfolgen* und zwar entweder die völlig freien Wahlfolgen, bei denen die einzelnen Zah-

len ganz beliebig nacheinander gewählt werden, oder Wahlfolgen mit gewissen einschränkenden Bedingungen, oder endlich solche Folgen, bei denen Schritt für Schritt die einzelnen Glieder nach bestimmten Regeln festgelegt werden.

Wenn nun die Glieder einer endlosen *frei werdenden* Folge F seien: 1, 6, 28, 3, 9, 11 ..., so könne man im gegenwärtigen Augenblick dieser Folge die Eigenschaft zusprechen: „F enthält die Zahl 9", nicht aber „F enthält die Zahl 4" noch auch „F enthält die Zahl 4 nicht". Denn darüber sei noch keine Entscheidung gefallen. Es scheine also der Satz vom ausgeschlossenen Dritten im Gebiet der endlosen frei werdenden Zahlfolgen gewisse Ausnahmen zu erleiden. Die Disjunktion: „Entweder gibt es in der frei werdenden Zahlfolge eine Zahl mit der Eigenschaft E oder nicht", sei keine echte Disjunktion. Somit erleide für sie der Satz vom ausgeschlossenen Dritten eine Ausnahme. Es sei einsichtig gegeben, daß die Disjunktion: „Eine Zahl mit der Eigenschaft E ist in der frei werdenden Zahlfolge F entweder enthalten oder nicht", keine Gültigkeit habe[1].

Über die völlig „frei werdende" — richtiger wäre zu sagen: frei zu wählende oder zu bestimmende — Zahlfolge F: 1, 6, 28, 3, 9, 11 ... ist hinsichtlich der noch nicht bestimmten Glieder sowohl die Aussage: „F enthält die Zahl 4" sinnlos und unmöglich, wie auch sinnlos und unmöglich die andere Aussage: „F enthält die Zahl 4 nicht"; sondern sinnvoll läßt sich nur sagen: F *kann* die Zahl 4 enthalten oder nicht. Vorgängig zu der in einem bestimmten Zeitpunkt völlig frei erfolgenden Bestimmung oder Wahl einer Zahlfolge sind alle Zahlfolgen *möglich,* doch ist in diesem Moment noch nicht entschieden, welche Folge *tatsächlich* in einem determinierten Zeitpunkt frei bestimmt wird. Infolgedessen kann auch in diesem Moment der noch nicht bestimmten Zahlfolge nicht sinnvoll eine bestimmte Zahl zu- oder abgesprochen werden[2]. Bezüglich der

---

[1] So vor allem L. E. J. Brouwer, Intuitionisme en formalisme, Amsterdam 1912; in engl. Übersetzung: Bull. Amer. Math. Soc. 20 (1913). Ders., Intuitionistische Mengenlehre (Jahresbericht d. Deutschen Math.-Ver. 28 [1919] 203—208). An letzterer Stelle (203 f. Anm. 4) spricht Br. als seine Überzeugung aus, daß der Satz vom ausgeschlossenen Dritten falsch und der Glaube an ihn historisch dadurch verursacht worden sei, „daß man zunächst aus der Mathematik der Teilmengen einer bestimmten endlichen Menge die klassische Logik abstrahiert, sodann dieser Logik eine von der Mathematik unabhängige Existenz a priori zugeschrieben und sie schließlich auf Grund dieser vermeintlichen Apriorität unberechtigterweise auf die Mathematik der unendlichen Mengen angewandt habe". Vgl. O. Becker, Mathematische Existenz (Jahrb. f. Philos. u. phänom. Forschung 8 [1927] 448 ff., 495, 504 ff.).

[2] Kenner der scholastischen Philosophie werden hier eine enge Berührung mit der in der Philosophischen Gotteslehre behandelten

noch nicht bestimmten Folge ist es sinnlos, sowohl zu sagen: „F enthält die Eigenschaft E", wie auch: „F enthält die Eigenschaft E nicht". Man kann darum auch nicht sagen, es sei einsichtig gegeben, daß die Disjunktion: „Eine Zahl mit der Eigenschaft E ist in der frei werdenden Zahlfolge entweder enthalten oder nicht", keine Gültigkeit habe; sondern es ist zu sagen: Über die frei zu bestimmende Zahlfolge F ist jede Aussage und deshalb auch jede Disjunktion, die gegen ihren Sinn verstößt, widerspruchsvoll, sinnlos. Die Prinzipien vom Widerspruch und ausgeschlossenen Dritten gelten, wie sie mit dem Wesen des Seins gegeben sind, absolut ausnahmslos von dem, was ist, d. h. von dem, was entweder da ist oder da sein kann. Das Widerspruchsvolle, Sinnlose aber ist nicht und kann nicht sein.

Von den *gesetzmäßig* bestimmten Zahlfolgen lassen sich deshalb bestimmte Aussagen machen, weil die Gesetzmäßigkeit Bestimmtheit des Zusammenhangs besagt. Auch von den frei gewählten Zahlfolgen sind dann und *insoweit* bestimmte Aussagen möglich, als durch einschränkende Bedingungen oder durch bestimmte Regeln eine Bestimmtheit des Zusammenhangs entsteht.

Im Prinzip dasselbe Problem wurde schon durch Siger von Brabant in seinen Impossibilia behandelt[3]. Dort wird für den Satz: Es ist unmöglich, daß etwas zugleich sei und nicht sei und daß kontradiktorisch Entgegengesetztes von einander oder von Demselben in Wahrheit ausgesagt werde (Edit. Baeumker 27, 6—9), unter anderm folgender Beweis versucht, und zwar nach einer Aporie des Aristoteles über das kontingent Zukünftige, Peri herm. c. 9 p. 18 a 33 — b 25: Daß ein Seekrieg morgen stattfinden werde, ist nicht wahr, weil es dann unmöglich wäre, daß er nicht stattfände. Es ist also falsch, daß der Seekrieg stattfinden wird. Aber ebenso läßt sich umgekehrt argumentieren: Es ist nicht wahr, daß der Seekrieg nicht morgen stattfinden wird. Denn dann wäre es *notwendig*, daß er nicht stattfinden wird. Also ist es falsch, daß er nicht stattfinden wird. Also wahr, daß er stattfinden wird. Mithin sind die kontradiktorisch entgegengesetzten Behauptungen, daß der Seekrieg morgen stattfinden wird, und daß er nicht stattfinden wird, zugleich wahr (Edit. Baeumker 27, 24 — 28, 6). — Das disputatorische Kunststück wird gelöst, ebenfalls nach Aristoteles p. 19 a 23—32: Das kontingent Zukünftige ist vor seinem Eintritt zu keinem der beiden kontradiktorischen Ge-

---

Frage feststellen, wie Gott die wirklich oder bedingt zukünftigen freien Willenshandlungen des Menschen erkennt.

[3] Edit. Cl. Baeumker, Die Impossibilia des Siger von Brabant (BeitrGPhMA II 6) Münster 1898.

gensätze bestimmt, sondern es *kann* sein und nicht sein. Es ist also wahr, daß der Seekrieg morgen stattfinden wird *oder* nicht stattfinden wird. Das einzelne Disjunktionsglied für sich genommen ist nicht nur nicht notwendig, sondern auch nicht wahr (Edit. Baeumker 31, 19—32, 6)[4].

Die Frage ist noch tiefer durchzuführen. Woran liegt es, daß die *Daseinsbestimmtheit* bei den Prinzipien vom Widerspruch und ausgeschlossenen Dritten so bedeutsam ist? Steht das nicht ihrer absolut allgemeinen Gültigkeit entgegen?

Die Prinzipien vom Widerspruch und ausgeschlossenen Dritten ergeben sich aus dem Begriff des *Seienden* (ens)[5]. Das Seiende aber schließt in *allen* an ihm unterscheidbaren Rücksichten innerlich notwendig die Beziehung auf das Dasein, den actus ein; doch braucht diese Beziehung nicht in jeder Betrachtung berücksichtigt zu werden. Manche Betrachtungsweisen, auch die mathematische, abstrahieren von ihr. Der kontradiktorische Gegensatz ist mit dem Seienden gegeben[6], insofern *es etwas ist,* also mit dem *actus*

---

[4] Nach H. Maier lehre Aristoteles p. 19 a 7—22: „Was in der Zukunft sein wird oder nicht sein wird, das ist in der Gegenwart möglich. Für das Mögliche aber gilt der Satz vom ausgeschlossenen Dritten nicht; denn seine Eigenart besteht darin, daß es beide Glieder eines kontradiktorischen Gegensatzes gleicherweise einschließt, daß es potentiell sowohl ist als nicht ist" (Die Syllogistik des Aristoteles I, Tübingen 1896, 94 f. u. ö.). Indes läßt sich von dem Möglichen nicht sinnvoll sagen und wird auch von Aristoteles nicht gesagt, „daß es potentiell sowohl ist als nicht ist", sondern es ist potentiell, nicht aber zugleich nicht potentiell; ein Ereignis, das möglich ist, kann in der Zukunft *wirklich* sein oder nicht; Wasser kann morgen warm oder nicht warm sein. Diese Aussage aber ist nicht identisch mit der andern: Die Eigenart des Möglichen besteht darin, „daß es potentiell sowohl ist als nicht ist"; das Wasser schließt nicht beide Glieder eines kontradiktorischen Gegensatzes gleicherweise ein; es kann nicht morgen zugleich warm und nicht warm sein. Das Mögliche schließt immer die Beziehung auf das *Dasein* ein. Man vgl. S. Thomas, In 1 Peri herm. lect. 14 u. 15, wo Thomas denselben Text, den H. Maier behandelt, ungezwungen und scharfsinnig so interpretiert, daß auch für das Mögliche der — seiner Natur nach absolut allgemeingültige — Satz vom ausgeschlossenen Dritten gilt.

[5] Der Seinsbegriff ist der logisch erste und allgemeinste Begriff, der auch jedem mathematischen Begriff, insbesondere den Begriffen der Menge, Teilmenge, endlichen und unendlichen Menge zugrunde liegt und nicht induktiv, sondern unmittelbar *abstraktiv-intellektiv* gewonnen wird. Die in ihm gründenden Prinzipien sind darum die logisch ersten und absolut ausnahmslos gültig. Sie liegen auch aller Mathematik zugrunde. Das nähere Verhältnis von Logik, Metaphysik und Mathematik soll an anderer Stelle dargelegt werden.

[6] In dem „gegeben", das vom Begriff des Seienden unzertrennlich ist, steckt der Begriff des *Grundes.* Daß bei der Bestimmung

entis. Mit der Beziehung auf die Daseinsbestimmtheit ist alle Eindeutigkeit im Sein und Denken gegeben.

Das Widerspruchsprinzip drückt mithin einen *Sachverhalt* aus: *was* immer eine Sache (ein Seiendes, ein Etwas) *ist, das* kann sie (es) nicht zugleich *nicht sein*. Ein Sachverhalt (Seinsverhalt) als solcher ist nicht eine Sache oder ein Gegenstand, nicht Merkmal, noch physischer oder metaphysischer (innerer konstitutiver) Teil, noch Eigenschaft eines Gegenstandes, sondern Sachverhalt besagt, wie auch der Name anzeigt, ein *Verhältnis* (Verhalten, habitudo) der Sache, und zwar nicht bloß ein Verhältnis der Sache zu einer andern, sondern ursprünglicher und an erster Stelle das Verhältnis der Sache zu dem, was sie entweder innerlich notwendig oder nur tatsächlicherweise ist, sein oder werden kann. Negativer Sachverhalt ist das, was eine Sache nicht ist, nicht sein oder werden kann. Sachverhalt (Sachverhältnis) schließt also immer ein relationales Moment ein: das Verhältnis der Sache zu dem, was sie *ist* oder nicht *ist*, also letzten Endes die Beziehung der Sache auf den *actus essendi*, das *Dasein*, und zwar entweder ihr eigenes Dasein oder das Dasein ihrer Bestimmungen[7]. Darum hat das ‚in derselben Hinsicht' eine so hohe Bedeutung beim Kontradiktionsprinzip; es betrifft sein innerstes Wesen. Immer hat man es empfunden, daß den Prinzipien ein Beziehungscharakter eigentümlich ist. Dieser ist dem Widerspruchsprinzip deshalb wesentlich, weil das Seiende (ens) zutiefst eine innerlich gegliederte, relationale Struktur hat, weil es innerlich auf das Dasein als seine Erfüllung ausgerichtet ist. Das Urverhalten des Seienden zu seiner Existenz liegt jedem weiteren Verhalten in actu secundo und überhaupt allen spezifischen und bestimmten Verhaltungsweisen einer Sache zugrunde.

Mit dem Satz, daß die Prinzipien *Sachverhalte* ausdrücken, ist grundsätzlich die Frage beantwortet, die für die Anwendung der apriorischen Sätze auf das konkret Seiende entscheidend bedeusam ist: Was ist das durch die Prinzipien ausgesagte *Unveränderliche?* Gibt es Unveränderliches in den kontingenten Dingen, die doch in unaufhörlichem Fluß und Wandel sind? Was ist ganz genau das Unveränderliche im Veränderlichen?

---

des inneren Verhältnisses der Begriffe (und Prinzipien) des Seins und Grundes nur der in seinem vollen Sinn, in seiner inneren Gliederung herausgestellte Begriff des Seienden als Grundlage dienen kann, ist selbstverständlich und nur aus äußeren Gründen mit Rücksicht auf die noch nicht zum Abschluß gekommene Diskussion der letzten Jahre eigens zu erwähnen. Wir müssen die Durchführung einer andern Gelegenheit überlassen.

[7] Dasselbe ist der Fall bei den Begriffen ‚Tatbestand': etwas besteht, ist; ‚Sachlage': eine Sache liegt so oder so; ‚Tatsache': eine Sache ist tatsächlich; ‚Ereignis': etwas ereignet sich; ‚Geschehnis': etwas geschieht; ‚Vorgang': etwas geht vor sich, u. a.

Das kontingenterweise *Seiende* ist naturhaft in ständiger Bewegung und Entwicklung, und es gibt kein einziges konkretes Teilchen und überhaupt nichts Konkretes an ihm, das nicht in Bewegung wäre. Von den wesensnotwendigen oder nur tatsächlicherweise bestehenden *Sachverhalten* eines Seienden *als solchen* aber läßt sich nicht mit Sinn aussagen, daß sie sich ändern oder allmählich zu etwas anderm entwickeln. Sokrates, das ens totum, ist bewegbar, steht still oder bewegt sich. Daß Sokrates sowohl innerlich notwendig verursacht, bewegbar, auflösbar (sterblich) usw. wie tatsächlicherweise existent, stillstehend, bewegt usw. ist, diese Sachverhalte, d. h. Beziehungen des Sokrates zu dem, was er ist (und sein kann), sind unveränderlich. Ob ich sage, Sokrates ist in Ruhe, oder Sokrates ist in Bewegung, in beiden Fällen besagt die Urteilskopula als solche nur den Sachverhalt der Identität von Subjekt und Prädikat, der als solcher besteht, nicht aber als solcher in Ruhe oder Bewegung sein kann. Weil alles kontingenterweise Seiende etwas ist (oder sein kann), weil es in seinem ganzen Sein auf den actus bezogen ist, deshalb hat es trotz der unaufhörlichen Bewegung, in der es naturhaft steht, in allem auch *unveränderliche* Sachverhalte, und zwar sowohl statische (logische) wie dynamische unveränderliche Sachverhalte[8]. Das ‚ist' im Werden ist undurchstreichbar. Das Werden weist auf das Sein zurück, ohne das es nicht begreifbar wäre. Ein ‚nur Werdendes', ein ‚reines Werden', das keine unveränderlichen Sachverhalte hätte, kann es somit gar nicht geben. *Etwas* wird und verändert sich. In allem Wandel gibt es Unwandelbares, Unvergängliches. Ich sehe meine Situation zwar in einer naturnotwendigen Bewegung, aber nicht nur in der Bewegung, ich erkenne auch ihre unwandelbaren Sachverhalte, die nicht davongleiten und verschwinden können[9]. Eine bestimmte Struktur hält sich durch in allem Wandel.

Die Wahrnehmung zwar bleibt im Bann des Werdenden und Fließenden und dringt nicht zum Unveränderlichen vor. Der Ver-

---

[8] Die Beziehung *als solche* ist ihrem Begriff nach keiner Steigerung und Minderung, keiner Veränderung fähig, sie besteht oder besteht nicht. Darin gründen die Sätze: „Relationes non recipiunt magis et minus" (S. Thomas, S. theol. 1, 2 q. 82 a. 4), und: „Rerum etiam mutabilium sunt immobiles habitudines" (l. c. 1 q. 84 a. 1 ad 3).

[9] Vgl. Platon, Theätet 182, 183, wo erörtert wird, daß von dem ‚nur Fließenden' überhaupt nichts mehr ausgesagt werden kann, weder: „Es ist so oder nicht so", noch selbst: „Es *wird* so oder nicht so". Von dem ‚nur Fließenden' wäre also gar keine Erkenntnis und Aussage möglich; kein Prinzip würde mehr gelten; es wäre nichts Festes mehr, alles in Frage gestellt, die Wissenschaft sinnlos, man könnte sich nicht mehr verstehen.

stand aber erkennt im Fließenden das Seiende, das im Fluß selbst nicht zerfließt. Das Tatsächliche steht in seinem Wandel unter absolut unveränderlichen Prinzipien, und seine Bewegung erfolgt nach Gesetzen, die in seiner spezifischen Natur gründen.

Die Gedanken weisen in vielerlei Hinsicht weit über sich hinaus. Keine einzige Frage der Philosophie läßt sich von den andern isolieren, sondern steht in innerem Zusammenhang mit allen.

Der Weg der Theologie.

Von Heinrich Weisweiler S. J.

Emanuel Hirsch hat am 25. November 1936 über dieses Thema eine öffentliche Universitätsvorlesung zu Göttingen gehalten und sie jetzt zusammen mit einigen anderen hierhin gehörenden, aber meist bereits gedruckten eigenen Abhandlungen veröffentlicht[1]. Es ist in dieser Vorlesung, die wir hier behandeln, der Versuch unternommen, den Neuaufbruch deutschen Lebens und Wesens mit der Theologie zu verbinden. Christliche Religion hat eine doppelte Eigenart. Sie bindet in Freiheit den Menschen an die diesseitige Volksgemeinschaft; sie lehrt aber auch den Weg ins ewige Leben im Geheimnis des persönlichen Glaubens an Christus. Beides — Diesseits und Ewigkeit — sind aufs engste verbunden: Das Geheimnis, vor dem Unbegreiflichen zu stehen, nimmt alle Selbstsucht und führt den Menschen so rein zur christlichen Gemeinschaft. Die Kirche hat jedoch diese ihre hehre Aufgabe, den Menschen so in sinnvoller persönlicher Weise und nicht nur als Scharnier einer Maschine ins Volksganze zu stellen, immer weniger im Laufe der letzten Jahrhunderte erfüllt. Es ist zwar auch der andere neue Versuch der Deutschen Glaubensbewegung, eine neue Religion für diese Aufgabe zu gründen, fehlgeschlagen. Er hat wohl vermocht, den sich neu gebärenden Willen des Volkes zu sich selbst emporzutragen. Weil die neue Glaubensbewegung jedoch in der Frage des einzelnen Menschen zu seinem Gott nicht klar ist, läßt sie gerade im Letzten die Menschen in Ratlosigkeit stehen und wird daher nach Hirsch große Volksschichten jedenfalls nicht befriedigen. Der Grund aber, warum die christliche Kirche die an sie gestellte Aufgabe nicht erfüllen konnte, liegt in „ihrer so echt weiblichen, aus Angst und Trotz gemischten Ab-

---

[1] Emanuel Hirsch, Der Weg der Theologie. gr. 8° (128 S.) Stuttgart 1937, Kohlhammer. *M* 3.—.

schließung gegen den Wandel des Denkens und Lebens in den letzten Jahrhunderten" (8). Die Kirche schüttelt sich nur im Kampfe wider ihre Gegner, ohne positiv an sich zu bauen, und wird dadurch selber immer zweifelhafter.

Man sieht daraus, worauf es Hirsch jetzt ankommt: volle Offenheit gegen die Jetztzeit, den Augenblick. Hirsch sieht ganz klar, daß das Christentum mit unserer Kultur, unserem Denken und Leben seit Jahrhunderten so eng verbunden ist, daß uns jeder Versuch, „die Frage der Lebensheiligung mit einer das ganze Volk bestimmenden" religiösen Neubildung zu lösen, ins volle Chaos stürzen muß (9). Es bleibt für ihn also nur der Weg einer inwendigen Erneuerung des Denk- und Lebensgehaltes des christlichen Glaubens. Darin sieht er die heutige Aufgabe, den heutigen Weg der Theologie.

Der konkrete Weg dieser Erneuerung ist, wie man es bei dem Verfasser nicht anders erwarten konnte, recht radikal. Das Weltbild der Bibel ist dem modernen Menschen durch die Wissenschaft der letzten Jahrhunderte zerstört. Paradies, Sündenfall, Jungfrauengeburt, leeres Grab sind dem heutigen Menschen Mythen und Legenden. Dogma und Bekenntnis sind „gewiß gefrorener Tiefsinn, der zu Ahnungen reizt, aber doch in logische, metaphysische und anthropologische Voraussetzungen hineingebunden, die heut nicht mehr gelten" (11). Persönlicher Glaube muß also anders geweckt werden. Den Weg dazu bietet Hirsch das Erlebnis der Kriegs- und Nachkriegsjahre: ihr Doppelerlebnis vom verborgenen Gott, das in den Schicksalsschlägen deutlich machte, daß der Mensch in Gottes Hand nur ein kleines Flämmchen ist — verbunden mit dem Erlebnis der heiligen Bindung an Volk und Gesetz, Blut und Boden: „Als uns die Tafeln, die die Moralisten beschrieben, und die Ideale, die die Weisen ersannen, und die Konventionen, die dem Spießbürger so etwas wie Fasson gaben, zerbrachen, eben da kam uns der verborgene Gott nahe in dem das menschliche Dasein selber erhaltenden echten Gesetze des Lebens miteinander im Volke" (13). Von hier aus gesehen, erhalten die Wesenslehren des Christentums wieder ihren Sinn für heute — sogar das, was christliche Buße heißt. Hier kommen sich auch die verschiedenen Strömungen des neuen Volksgeistes nahe: im Stehen vor einem Unnahbaren und im Hineinwachsen ins Volk. Somit liegt die konkrete Aufgabe der inneren Erneuerung der Theologie darin, das Christentum mit diesen Gedanken in die Zeit hineinzustellen „unter Abstoßung all des Kranken und Fremden, das sich in Kirche und Frömmigkeit an diese Begriffe gehängt hat" (14).

Wie weit der Weg von Hirsch geht, zeigt sein Vorschlag für die neue Christusauffassung. Gerade für diese Zentralidee des

Christentums sieht er heute eine Schwierigkeit darin, daß der Glaube behauptet, der Mensch Jesus habe eine bestimmende Gewalt über unser Gottverhältnis. Christus ist aber ein „aus der Ferne und Fremde kommender Mensch, der uns gar nichts anzugehen scheint" (17). Dazu spricht das Christentum noch „von einem Leben, das ein anderes Leben ist als das irdische im Ring der Volksgemeinschaft" (ebd.). Ja, dieses andere Leben wird vom Glauben als das wertvollere dargestellt. Kann da der Glaubende noch der irdischen Gemeinschaft innerlich wirklich treu sein? Hirsch antwortet: Ja. Denn der Christusglaube trifft nur den, der dem verborgenen Gott in seiner Bindung ins irdische Leben begegnet. Nur er versteht das Kreuzesgeheimnis.

Gewiß, so sagt Hirsch, es wird immer viele geben, die das Christusgeheimnis nicht erkennen. Das ist das Mysterium des persönlichen Begnadetsein. Man darf solchen Nichtchristen den guten Glauben nicht absprechen. Sie handeln ehrlich, wenn sie ablehnen, was sie nicht zu glauben vermögen. Auch die Volksgemeinschaft und das Zusammenleben leiden darunter nicht. Beide sind durch Blut und Schicksal genug gefügt. Für sie genügt die Einheit des gemeinsamen Grunderlebens: die allgemeine ‚Gott'-erkenntnis einem Unsichtbaren gegenüber. Damit ist für Hirsch der „Konfessionalismus" abgetan. Das Christentum ist etwas ganz Persönliches, das dem Volk von dem Seinen gibt und dessen Untergang das Volk daher ins Chaos stürzen würde. Aber grundlegend für die Gemeinschaft ist nicht sein Glaube, sondern nur der allgemeine ‚Gott'-glaube, so daß jede absondernde Lebens- und Erziehungsgemeinschaft der Kirche im Interesse der Gemeinsamkeit abzulehnen ist. Christlicher Glaube als solcher hat sich somit nur im Persönlichen zu gestalten.

Man sieht erneut das Grundanliegen, das der Theologie gestellt ist. Es handelt sich nicht nur um zeitgemäßes Darstellen, es handelt sich auch um ‚zeitgemäßes' theologisches Denken. Können wir dieses Anliegen und diesen Weg der Theologie bejahen? Oder gibt er doch der Kirche und dem Christentum zu wenig? Ich glaube, daß man die zweite Frage bejahen und daher die erste verneinen muß. Die augenblickliche Aufgabe der Theologie ist eine viel größere, als Hirsch sie sieht. Denn es heißt, das Zeitproblem nicht durch Abstriche zu vereinfachen, sondern in seiner ganzen Größe zu sehen und zu meistern. Das Christentum ist und bleibt, so lang es wahres Christentum sein will, nicht von dieser Welt und doch in dieser Welt. Damit ist das Wort vom Ärgernis gegeben, und es wäre einem falschen Traum nachgegangen, Volksgemeinschaft so zu suchen, daß man alles Verschiedene und Trennende gedanklich streicht. Kann man das überhaupt? Heißt es z. B. nicht einem leeren Rationalismus ver-

fallen, wenn man sich in einer leeren und unbestimmten ‚Gott'-erkenntnis einig glaubt und doch bereits in ihr selbst wesentlich auseinandergeht? Muß nicht schon der erste Schritt aus diesem abstrakten Raum den gähnenden Abgrund des konkreten Lebens auftun, da das Leben ganz konkrete Fragen stellt? Ist das nicht das Gleiche, als wenn man sich im ‚Rechts'-begriff einig glauben würde, obschon die konkrete Auffassung von ‚Recht' diametral entgegengesetzt ist? Gewiß läßt sich volle Volksgemeinschaft im echtesten Sinn nur in einem Glauben finden, wie sie Augustin in seiner Civitas Dei als Wunschbild schuf und das mittelalterliche Weltbild sie zu verwirklichen suchte. Sie läßt sich aber schon nicht willkürlich in jedem Glauben finden, da nur der echte, wahre, kein Phantasiebild menschlichen Geistes, sie zu schaffen vermag. Denn allein der Glaube, der die ganze Natur des Menschen echt und wahr erfaßt, wird volkseinigend in echtem Sinn wirken können. Alles andere ist Unnatur, Kunstnatur und vergeht. Noch weniger wird diese Einheit aber eine abstrakte Einheit eines ‚Gott'-erlebnisses schaffen, da sie überhaupt keine konkrete Einheit in sich trägt. Somit kann eine Religion, die in sich das Bewußtsein ihrer Wahrheit trägt, auch im Interesse der echten Volksgemeinschaft nie darauf verzichten, alles zu durchdringen. „Absondernde Lebens- und Erziehungsgemeinschaft" wird von ihr nicht gesucht und gefordert, um sich selber dadurch „einen festen irdischen Rückhalt zu geben" (16), sondern um von dort aus dem Volk als Keimzelle zu dienen und so ihre Ideen aus der Gemeinschaft heraus in liebevollem Wachsen dem Volke zugänglich zu machen. Hirsch hat für das Christentum das Persönliche herausgestellt. Aber, so fragen wir dann, wo wächst das Persönliche? Wächst es nicht zunächst im stillen Erdreich, bis es stark geworden, seine lebende und erwärmende Macht ausstrahlen kann? Nur in der Stille wird der große Träger christlichen Lebens geschaffen für Kirche und Volksgemeinschaft.

Dazu ist eine „Konfession" notwendig und zwar eine, die sich nicht nur als relativen Träger der Wahrheit fühlt. Wir wissen alle, daß wir das Göttliche nicht ganz in Menschenworte fassen können. Aber es ist doch falscher Agnostizismus und Relativismus, wenn man daraus schließen würde, eine echte Gotteserkenntnis sei uns unmöglich wahrheitsgemäß zu formulieren, so daß der Glaube nur rein persönliches Erlebnis sein müßte. Die Hl. Schrift würde davon wesenhaft ja ebenso getroffen wie jede andere Formulierung. Wie kann die Schrift dann, wie H. es doch bei aller Ablehnung einer Inspiration und eines „Gottesbuches" will, unsere jetzige Situation noch beleuchten und stärken? Es wird so jedes Fundament des Christentums wankend und damit der Zustand herbeigeführt, durch den Hirsch den Untergang der Deutschen Glaubensbewe-

gung voraussagt: die Unsicherheit des Verhältnisses zum Ewigen[2]. Ist es nicht ein wirklich innerer Widerspruch zu fordern, daß der lutherische Prediger im Gegensatz etwa zum reformierten erzogen werde „zum rechten christlichen Verständnis lutherischen Bekenntnisses und überkommener lutherischer Lehrprägung" (72), während er selbst nachher völlig frei sein soll. Entweder hält man seine lutherische Auffassung für richtig oder falsch. In beiden Fällen ist die Unmöglichkeit eines solchen Vorschlages evident, besonders, da es sich doch um Grundfragen des Lebens handelt.

Hirsch hält die Religion für eine nie vollendete, immer werdende. Gut, dann müssen aber doch wenigstens ihre Grundlagen und Grundauffassungen richtig sein. Aber woher darüber Sicherheit erlangen? Man sieht, wie sich alles verflüchtigt. Ein solches Christentum ist jeder Kraft beraubt; ist jeglicher subjektiven Strömung ausgeliefert. Und es sollte doch gerade theologisch betrachtet Gottes- und nicht wechselndes Menschenwort sein. Durch diese starke Relativierung der Religion ist somit ein ganz tiefes

---

[2] Zum Beleg dafür diene eine Stelle aus dem Kapitel: ‚Die Lage der Theologie' (a. a. O. 31 ff.), die zeigt, wie hier alle Sicherheit der Bibel schwindet und die theologische Forschung zum völligen wissenschaftlichen Nihilismus geführt wird: „Wer da sagt, daß die Bibel das Gottesbuch sei, aus dem wir lernen sollen, was Gott und was Mensch ist, spricht einen Satz aus, der weder einen festen Grund im allgemeinen Wahrheitsbewußtsein noch ein sicheres Verhältnis dazu hat. Im allgemeinen Bewußtsein ist die Bibel vorerst nichts als eine auf menschlich-geschichtliche Weise zuwegegebrachte Sammlung von auf menschlich-geschichtliche Weise entstandenen Schriften überwiegend religiösen Inhalts aus vergangenen Tagen. Man wird ihr, oder wenigstens ihrem neutestamentlichen Teile, einen gewissen Respekt nicht gern versagen: ganz und gar selbstverständlich ist auch das nicht mehr ... Wir lächeln über den Anspruch der Bibel, einen Rahmen der ganzen Welthistorie zu geben: wie fehlerhaft und vor allem wie eingeengt ist für uns alle der Blick der Bibel auf die weite, große Menschheitsgeschichte ... Schöpfungsmythen und Opferriten, Wunder und Weissagungen, Gottesmänner und Derwische, Phantasien von Urzeit und Endzeit, das gibt es hundertfach in der Geschichte der Religionen ... Etwa hier von einer Offenbarung und Gottestat, dort von Menschenmache und Teufelsblendwerk zu reden, das wäre uns eine unerschwingliche Kindlichkeit ... Luther konnte es noch so ansehen ... Wer kann diese Naivität wiederholen? ... Es ist nicht wahr, daß das nur unwesentliche Dinge betrifft." Es ist richtig, daß sich Hirsch ausdrücklich dagegen verwahrt, daß manche seiner Aussagen zu einer ‚Einebnung' des Evangeliums gebraucht werden. Und doch liegt diese volle Verflachung schon in den Aussagen selbst, die sich übrigens als Grundmotiv durch alle Aufsätze des Buches hindurchziehen.

theologisches Anliegen verkannt — oder besser gesagt: allzu vereinfacht: Gottes absolutes Wort in menschlicher Sprache. Wir leugnen nicht, daß hier von Hirsch eine Seite protestantischen Denkens konsequent durchgeführt wurde, ebenso wie wir ihm zustimmen, daß die verschiedenen Versuche ökumenischer Bewegungen viel dazu beigetragen haben, die Idee der Absolutheit christlichen Denkens innerhalb der einzelnen Konfessionen noch mehr zu zersetzen. Aber das hindert uns nicht, daß wir die Feststellung machen müssen, daß dieser Weg der Theologie an der Größe des Problems vorbeigeht.

Stellen wir also die Frage ganz. Ist es unmöglich, eine objektive wenigstens teilweise Kenntnis Gottes bleibend in menschlichen Begriffen auszudrücken? Ist das verbum finitum wirklich incapax infiniti im Vollsinn des Wortes? Wir brauchen nicht hervorzuheben, daß göttlicher und menschlicher Verstand unendlich verschieden sind. Und doch haben beide das gleiche Formalobjekt: das Wahre, die wahre, sichere Erkenntnis. Die Unmöglichkeit könnte also höchstens von der Verschiedenartigkeit der Objekte kommen und der dadurch bestimmten Erkenntnisweise. Da ist zunächst festzustellen, daß in Wirklichkeit der menschliche Verstand höhere geistige Seinsarten, rein Geistiges, nicht unmittelbar erkennen kann, da das seiner körperlich-geistigen Denkfähigkeit nicht entspricht. Hier muß die Verstandestätigkeit erst einen weiteren Schritt der Abstraktion tun, um das Körperliche abzustreifen und zum reinen Begriff zu gelangen. Daß darin bereits eine Fehlerquelle und eine Unvollkommenheit liegt, braucht nicht bemerkt zu werden. Dennoch sind wir heute längst über die Kinderkrankheit des Sensismus hinaus, der die Wahrheit und Möglichkeit solchen geistigen Erkennens leugnen wollte. Der Verstand hat also in sich das Vermögen, geistige Gegenstände objektiv zu erfassen und auszudrücken wie etwa den Begriff der Ursache, des Schöpfers, der Liebe, der Güte, der Gerechtigkeit. Er kann daher auch vom unendlich unvollkommenen Wesen solche Eigenschaften objektiv aussagen, die freilich nicht dessen g a n z e s Wesen ausdrücken, aber als objektive Vollkommenheiten sich auch bei ihm finden. Die Theologie der Scholastik sprach hier von der via negationis und eminentiae. Also konnte auch Christus uns auf diese Weise in seiner irdischen Sprache absolut Gültiges von Gott offenbaren. Damit bleibt zwar das Mysterium divinitatis und das Mysterium revelationis voll gewahrt. Es bleibt der ewige Unterschied zwischen dem Unendlichen und dem Geschöpf — aber dies kann nun seinen Mund öffnen und in Wahrheit und Echtheit das Lob des Ewigen, wenn auch in lallender Stimme, singen.

Wollen die Konfessionen also dies absolute G o t t e s w o r t künden, dann müssen sie notwendig und folgerichtig ihre Auf-

fassung, da es sich um das Höchste, um Gotteswort, handelt, als maßgebend darlegen. So hat mit vollem Recht die katholische Kirche, die sich in ihrem Leben vom Hl. Geist geführt weiß, alle unmittelbare Teilnahme an „Weltkonferenzen" ablehnen müssen. Und wenn heute im Protestantismus die Notwendigkeit eines Bekenntnisses wieder stärker hervorgehoben wird, so ist das in der gleichen tiefen theologischen Auffassung der konkreten Offenbarungstatsache bewußt oder unbewußt begründet, also gerade wiederum vom Weg der Theologie aus. Diese Reaktion mußte naturnotwendig aufbrechen, sobald die Überwindung des Kulturprotestantismus als einer doch stark in dem Natürlichen liegenden religiösen Auffassung durch Glaube und Offenbarung soweit fortgeschritten war, daß die zu stark nach der Gegenseite ausschlagenden Tendenzen wie die dialektische Theologie wieder zurückschlugen. Konfession folgt also innerlich aus dem theologischen Wesen des Christentums als Offenbarungsreligion.

Aber wird die Volksgemeinschaft dadurch nicht gebrochen? Wir lassen hier das politische Problem, da es uns nur um den Weg der Theologie geht. Augustin hat ein theologisch tiefes Wort um die Häresie gesprochen. Sie ist ihm einer der Wege, den Gott die Kirche führt, um sie durch Kampf und Auseinandersetzung zur klareren Erkenntnis ihrer eigenen Wahrheit gelangen zu lassen. Diese wirklich übernatürliche Auffassung anderer Lehren zeigt die ganze christliche Größe des Schöpfers der Civitas Dei — zeigt seine weltweite Liebe, zeigt seine gott-tiefe Hingabe, die nichts anderes ist als die Liebe des Gekreuzigten und seiner Kirche zu allen Menschen. Gewiß, es gab Zeiten, wo man die Häresie mit Feuer und Schwert vernichtete. Wir wissen heute längst, daß es geschah, weil der Irrlehrer zugleich als Störer der Staatseinheit aufgefaßt wurde. Aus dem Wesen des Christentums, aus dem Theologischen des Christentums heraus als Religion für alle Menschen, als Religion ihres Stifters, der für die gesamte gefallene Schöpfung starb, folgt die Liebe zu allen. Je tiefer daher das Theologische erfaßt wird, desto mehr wird es gesellschaftsfördernd, nicht gesellschaftshemmend wirken müssen. Vertieft aber wird das Theologische wiederum vor allem in der Stille der „Konfession", in „absondernder Lebens- und Erziehungsgemeinschaft". Wer also der Volksgemeinschaft gut will, wer nicht bloße Redner, sondern vom Geist getragene Schaffer der Gemeinschaft möchte, wird die Grundlage dafür gerade aus dem theologischen Anliegen heraus offen lassen. Das gegen nivellierende Tendenzen zu belegen, ist wohl heute einer der Wesenswege der Theologie.

Damit ist ein weiterer Weg gegeben. Wie steht es um Bekenntnis und Dogmen? Kann sie heute kein Mensch mehr verstehen und glauben? Wenn dem so wäre — in der katholischen Kirche

trifft das jedenfalls in dieser Allgemeinheit nicht zu —, dann dürfte auch hier der Weg der Theologie zunächst der sein, dies Verständnis koalitionsfrei in der Konfession wieder zu schaffen, wenn man überhaupt noch von einer Absolutheit des Christentums reden will. Denn auch hier gilt es wohl gerade für eine Theologie im Vollsinn des Wortes, also für die eigentliche Wissenschaft von Gott, in Gottes Sinn und Wollen einzudringen, wie es sich in seinem Tun hier auf Erden in Christus und seinem Offenbarungswort uns zeigte. Daß dabei das „Kleinste" ebenso wichtig ist wie das ‚Wesentliche', ist für jeden, der Gottes Wort und Tun nicht relativiert, sondern absolut setzt, wohl selbstverständlich — ganz abgesehen davon, daß ‚Wesentlich' und ‚Unwesentlich' sehr der Zeit nach veränderliche Werte sind, mit denen die Theologie als solche nicht zu rechnen hat. Also auch hier ist der Weg gerade der Theologie Ganzheitsleben. Wir gehen dabei mit Hirsch völlig einig, wenn wir die Darstellung in zeitgemäßer Form fordern, da die Theologie sonst keine Lehre von Gott im Vollsinn, sondern Menschensinn trotz alles konservativen Scheines werden würde. Aber Dogma bleibt Dogma, wenn man nicht sogleich in liberale Relativität vergangener Zeiten fallen will. Das gilt vor allem vom Zentraldogma des Christentums, der Gottheit seines Stifters. Ich habe an anderer Stelle[3] darauf hingewiesen, daß hier Leben und Sterben des Christentums begriffen ist. Nur von der Gottheit aus gesehen, ist denn auch die Frage lösbar, ob Christus „aus der Ferne und Fremde" zu uns kommt, als einer, der mit unserer Volksgemeinschaft nichts zu tun hat. Als bloßer Mensch, auch als gotterleuchteter Mensch sicher — aber als Gott gehört er zu ihr an erster Stelle und daher auch als Gottmensch. Alles andere sind zweitrangige Auskünfte. Hier ist die theologische. Sie zu geben, ist also wiederum Weg der Theologie in unseren Tagen mehr noch als früher, wo es um das Letzte geht. So tragen wir Theologen die volle, die ganze Flamme unseres Christentums in die Welt und jeder in sein Volk, nicht brennend und zerstörend, nein leuchtend und licht — aber nur dann tragen wir sie, wenn wir sie ganz tragen.

---

[3] H. Weisweiler, Die göttliche Tiefe des Menschen: Schol 11 (1936) 499—517.

Besprechungen.

Kösters, L., S. J., Unser Christusglaube. Das Heilandsbild der katholischen Theologie. gr. 8° (XIV u. 340 S.) Freiburg 1937, Herder. *M* 5.—; geb. *M* 6.50.

Das erfolgreiche Werk von Kösters: „Die Kirche unseres Glaubens" hat sein Gegenstück in einem Christusbuch desselben Verfassers erhalten. Wir wünschen diesem Werk einen ähnlichen Erfolg.

Mit erquickender Geradheit wird gleich auf der ersten Seite die Frage gestellt: Ist Christus Gott oder nicht? Jedes Sichzufriedengeben mit einem Gerede vom nie überholbaren Christus wird abgelehnt. Ist Jesus Christus von Nazareth wahrer Gott oder nicht? Das ist die Frage, und sie wird in glänzenden Ausführungen mit Ja beantwortet.

Die eigentlichen, von K. vorgelegten Beweise für die Gottheit Christi sind, so viel ich sehe, vier an der Zahl; sie lassen sich in knapper Fassung wohl so formulieren: 1. Aus der Tatsache des festen, dauernden und menschenbeglückenden Glaubens an die Gottheit Christi. Dieser Glaube war und ist da seit dem Urchristentum. Er war da auch bei unsern deutschen katholischen Ahnen; die Vorzüge des germanischen Volkes wurden durch ihn nicht unterdrückt, sondern veredelt (16). Er war und ist da bei den schismatischen Orientalen und bei der protestantischen Christenheit, die den überlieferten Glauben an die Gottheit Christi auch heute noch in ihrer Mehrheit bewahrt hat (26). Dieser so allgemeine, die Welt erleuchtende und zur Tugend anregende Glaube kann aber nicht auf Irrtum, Betrug oder Wahnsinn beruhen (29—30). — 2. Aus der Tatsache, daß dieser Glaube Gegenstand des Bekenntnisses und der feierlichsten Verkündigungen der katholischen Kirche ist. „Mit der Gottheit Christi steht und fällt also die ganze katholische Kirche" (56). Die katholische Kirche ist aber von Gott wunderbar beglaubigt; siehe des Verfassers Buch „Die Kirche unseres Glaubens". Dann ist aber an hervorragender Stelle „ihre Grundlehre, die Lehre von der Gottheit Christi" (57) von Gott beglaubigt. — 3. Aus dem Gesamtgegenstand dieses Glaubens. Es ist Jesus Christus, der schon in seiner Menschheit ganz übermenschliche Züge hat. „Das herrliche Christusbild ist eine Tatsache. Alle Versuche, sie natürlich zu erklären, sind fehlgeschlagen. Es gibt keine natürliche Erklärung. Dann bleibt nur die Lösung, die das Neue Testament selber gibt: Jesus Christus ist der wahre Gottessohn" (89).

Diese drei Beweise gehen aus von der „Glaubensschau", von der Erkenntnis des tatsächlich in der Welt vorhandenen Christusglaubens, analysieren ihn, zerlegen ihn in seine Bestandteile und Eigenschaften und schließen daraus auf seine Wahrheit. Sie können mit Recht analytische Beweise genannt werden (s. Vorwort). Ganz vorzüglich ist in diesem originellen Teil noch das Kapitel „Vergeblich bekämpft" (31 ff.), wo die Wurzeln dieses Kampfes und dann seine Geschichte von Reimarus bis Rosenberg dargelegt werden.

Der vierte Beweis ist der übliche fundamentaltheologische Beweis für die Gottheit Christi: Christus hat sich selbst für den wesensgleichen und wesenseinen Sohn Gottes erklärt, und er hat die Wahrheit dieser Aussage durch seine Wunder bewiesen. Mit einem erstaunlichen Reichtum an Belegen wird dieser Beweis ge-

führt. Das 9. Kapitel hat allein 149 Anmerkungen, von denen manche schon für sich allein ein ganzes Mosaik von Stellen umschließen oder eine Fülle von Belehrung enthalten. Vorher hatte das 3. Kapitel bei 16 Seiten Text 201 Anmerkungen.

Wenn wir die analytischen Beweise oder den analytischen Beweis als ersten Hauptteil des Buches bezeichnen, den üblichen fundamentaltheologischen Beweis oder den „Glaubensaufbau" als zweiten Hauptteil, so folgt nun noch ein dritter Hauptteil (185—226): „Das Glaubensgeheimnis", worin eigentlich ein ganz großes Gebiet der dogmatischen Theologie in knapper Form behandelt wird, oft so knapp, daß man sich fragen kann, ob der nicht theologisch geschulte Leser sich zurechtfinden wird. Aber auch hier mag gelten: Segen ist der Mühe Preis. Ein gutes Stück des schwierigen Traktates über die Heiligste Dreifaltigkeit und viele Thesen aus der Christologie kommen zur Sprache. Überrascht haben mich in ihrer Schönheit die Ausführungen über das Christusbild in der Kunst.

Damit ist nun das Buch nicht erschöpft. Es folgen noch 95 Seiten Bibliographie sowie Belege und Ergänzungen, ein Arsenal, das auch manchem Fachmann willkommene Auskunft und Ergänzungen seines Wissens bieten kann, z. B. über das christologische Schrifttum der Orthodoxen (249, Anm. 134). Es kommt vor, daß eine kurze Bemerkung ein ganzes Buch beleuchtet; so, wenn es zu Pickl, Messiaskönig Jesus (1935), heißt: „aber Kaiphas verurteilt ihn [nicht wegen der ihm unterschobenen messianischen Aufstandsabsichten, sondern] wegen evidenter Gotteslästerung, weil er sich über die Messiaswürde hinaus Gottgleichheit anmaßt" (284 Anm. 142). A. Deneffe S. J.

Vischer, W., Das Christuszeugnis des Alten Testamentes. 1. Bd.: Das Gesetz. 3. Aufl. gr. 8° (318 S.) München 1936, Kaiser. *M* 5.—.

Die katholische Fundamentaltheologie sieht in der Erfüllung der alttestamentlichen Weissagungen in Christus einen Beweis für seine göttliche Sendung, so daß das A. T. nur im Lichte seiner Erfüllung im N. T. ganz verstanden werden kann und das N. T. umgekehrt als Vollendung der alttestamentlichen Heilsordnung notwendig das A. T. voraussetzt. Diese Einheit von A. und N. T. vertritt erfreulicherweise auch V. in seinem vorliegenden Werke. Das A. T. sage, „was der Christus" sei, „das Neue, wer er" sei (7). Darum kenne die Bibel „weder einen historischen Jesus, noch eine Christusidee, sondern nur den Christus Jesus, der als solcher doppelt bezeugt" werde „vom A. und N. T." (15). Wer daher der These Harnack's, das A. T. sei aufzugeben, beistimme, gebe damit das christliche Bekenntnis auf, Jesus von Nazareth sei der Christus (31). Die moderne protestantische Wissenschaft suche den Sinn der alttestamentlichen Texte nicht dadurch zu ermitteln, daß sie das, was da stehe, so lese, wie es da stehe, sondern dadurch, daß sie einen „ursprünglichen" Zusammenhang rekonstruiere. Sie interpretiere die Zeugnisse nach rückwärts, um aus ihnen Nachrichten über etwas Vergangenes zu erhalten, statt sich durch sie nach vorwärts auf den Kommenden hinweisen zu lassen. K. Barth habe dagegen die neue Gesinnung in die protestantische Theologie gebracht, die uns heute nötige und helfe, die Bibel wieder als Bibel und in ihrem eigenen, uns weithin fremden Sinn auszulegen (35).

Aus dieser Grundeinstellung heraus sieht der Verf. in dem gan-

zen Geschehen des A. T., wie es die Bibel berichtet, eine messianische Typologie, die er in dem vorliegenden 1. Bande bezüglich des Pentateuch Vers für Vers aufzuzeigen sucht. Es handelt sich also für ihn nicht um eine mehr oder weniger willkürliche Allegorisierung des Textes, sondern um die Deutung seines Sachsinnes. Mag er dabei auch im einzelnen zweifellos übertreiben, so kann man ihm doch grundsätzlich nur zustimmen, zumal er damit nur einen Grundsatz aufgreift, den die katholische Schriftauslegung nie verleugnet hat. Wenn er z. B. sagt, in den Worten des „Urevangeliums" (Gen. 3, 15) sei „für alle, die daran glauben, Jesus Christus zugegen mitten in einer Wirklichkeit, die ganz und gar Widerspruch ... gegen Gott" sei (85) und alle biblischen Bünde (der noachitische, abrahamitische und sinaitische) seien „gleichsam Offenbarungskreise verschiedener Weite um einen Mittelpunkt herum"; es sei „wohl zu bedenken, daß dieser eine Mittelpunkt, Jesus der Weltheiland, alle Offenbarungskreise aus sich" erzeuge „und nicht etwa nur ihr Ergebnis" sei; Jesus sei „die Treue Gottes zur Welt" (127), so ist das nichts anderes als ein aufrichtiges Bekenntnis zum vollen Sinn des Textes. So bietet das Buch als ganzes manche tiefe und wahre Einsicht in die göttliche Heilsordnung des A. und N. T. und ihrer gegenseitigen Beziehung und Bedingung, für die man dem Verf. aufrichtig dankbar sein muß.

Dagegen wird man im einzelnen gegenüber seiner Deutung manche Vorbehalte machen. Es ist schwerlich der historisch-kritischen Forschung des 19. Jahrhunderts als „bleibendes Verdienst" anzurechnen, „den Irrtum der Inspirationslehre des 17. Jahrhunderts aufgedeckt" zu haben, es sei denn, daß der Verf. damit nur die übertriebene mechanische Wortinspiration der damaligen Protestanten ablehnen will, die er offenbar allein kennt. Wenn er eine Inspiration im katholischen Sinne annähme, würde er an derselben Stelle nicht sagen, die Bibel sei „nur insofern heilige Schrift, als sie den Christus Jesus, die Menschwerdung des Sohnes Gottes" bezeuge (16), da sie doch als inspiriertes Buch Gottes Wort und darum heilige Schrift ist. Wenn es an anderer Stelle heißt, es könne nicht aus der Schrift bewiesen werden, daß Jesus der Christus sei, sondern diesen Beweis führe allein der heilige Geist; der Schriftbeweis führe bloß in diese Entscheidung (40), so ist das offenbar im Geiste der dialektischen Theologie von K. Barth gesagt, von dem der Verf. auch sonst vielfach abhängig ist. Zum mindesten mißverständlich ist ferner die Behauptung, von einem andern als dem „eschatologischen Verständnis der Erscheinung Christi" werde „man gerade im N. T. keine Spur finden" (27). Ganz verfehlt ist die Deutung von Gen. 6, 1 f., wo ein ziemlich unverfälschtes Stück mythischen Heidentums von der Vermählung göttlicher Wesen mit menschlichen Frauen vorliege. Diese „pseudomorphe Erzeugung von Gottmenschen" sei „das schamlos-gotteslästerliche Widerspiel der Geburt des Weltheilandes" (112 f.). Vgl. zu diesem Text die soeben erschienene Arbeit von G. E. Closen S. J., „Die Sünde der ‚Söhne Gottes' (Gen. 6, 1—4). Ein Beitrag zur Theologie der Genesis." Rom, Pont. Inst. Bibl. — Aus der Tatsache, daß in den verschiedenen Teilen der Welt Sintflutberichte gefunden sind (117), läßt sich noch nicht auf die kosmische Allgemeinheit der Sintflut schließen, wie der Verf. es möchte, sondern diese Tatsache findet auch ihre volle Erklärung, wenn die Flut geographisch zwar beschränkt, anthropologisch aber allgemein gewesen ist; denn dann stammen

alle Völker von den Überlebenden der Sintflut ab. Auffallend ist es, daß V. der Anfang dieses Jahrhunderts besonders von H. Winckler und A. Jeremias vertretenen, heute aber praktisch aufgegebenen These des Panbabylonismus noch eine gewisse Bedeutung zuerkennt (136). Im Pentateuch sieht er einen Sammelband von alten Überlieferungen, deren Kern auf Moses zurückgehe (45) und die man am besten als „Mären und Sagen" bezeichne, da der Ausdruck „Mythus" zu belastet sei (47—50). Eine merkwürdige Beziehung sieht er zwischen der Bekleidung der Stammeltern mit Fellen und der Opferidee, wenn er sagt: „Und indem er (Gott) Tieren das Leben nimmt und mit ihren Fellen den Menschen (nach dem Sündenfall) eine Bedeckung schafft, zeigt er, daß für die religiöse Deckung, die er aus Gnade anerkennen will, das Opfer wesentlich ist" (82). Für die Zahlensymbolik des A. T. ist die Feststellung bemerkenswert, daß nach Gen. 11, 10—32; 12, 4 im 365. Jahre, d. h. ein Weltsonnenjahr seit der ersten Menschengeburt nach der Sintflut, Abraham von Gott aus Haram gerufen wird (139).

Es würde zu weit führen, den verschiedenen Deutungen des Verf. noch weiter nachzugehen. Das Gesagte mag genügen, um zu zeigen, wie sich leider doch noch manche Schlacken mit den großen, wahren und tiefen Grundgedanken vermischt haben.

B. Brinkmann S. J.

Haller, J., Das Papsttum. Idee und Wirklichkeit. 2, 1: Der Aufbau. gr. 8° (X u. 485 S.) Stuttgart 1937, Cotta. *M* 12; geb. *M* 15.50.

Diese mit nicht geringer Kunst und bedeutender Sachkenntnis geschriebene Papstgeschichte ist doch als Ganzes für die Wissenschaft eine Enttäuschung und für uns Katholiken unerfreulich. Der betagte Verf. hat offenbar mit Unbehagen wahrgenommen, daß sich bei manchen nichtkatholischen Gelehrten eine gewisse vornehmere Ruhe im geschichtlichen Urteil über das Papsttum durchsetzen wollte. H. meint demgegenüber das wahre Antlitz des Papsttums aus seiner Geschichte entlarven zu müssen. Mit einer rechten Angriffslust geht er auf die Stellungen los, die die Wissenschaft gesichert glaubte, und will Revision erzwingen — wie er sich schmeichelt, im Namen der Wissenschaft, wie es aber dem unbefangenen und aufmerksamen Leser deutlich ist, im Namen eines allbeherrschenden Vorurteils gegen das Papsttum. Auf den ersten Blick freilich mag die glatte und scheinbar so sachkundige Darstellung bestechen, ohne Zweifel ist auch manches der Beachtung wert. Bei schärferem Zusehen aber ertappt man die Grundeinstellung auf Schritt und Tritt bei ihrem verfälschenden Werk. Immer wieder muß man feststellen, daß ungünstige Urteile auf dem Wege von einer Tatsache über eine Mutmaßung, ein „wahrscheinlich" und „vielleicht" erreicht werden, und die geheime Abneigung ist es, die führt. Man überprüfe einmal das Urteil über Hadrian I., bei dem es unerklärlich bleibt, wie Karl der Große ihn bis zuletzt als Freund betrachtete und seinen Tod beweinte; oder das Bild des Theodor von Studion, des eifrigen Verfechters des Papsttums im Osten; oder die abträgliche Deutung Nikolaus I. und seines machtvollen Aufstiegs inmitten der Kirche in Ost und West; oder das psychologisch unmögliche Schlußurteil über den gewaltigen Gregor VII. und so vieles andere. Das ist jedenfalls nicht Arbeit des Forschers. H. ist recht eigentlich Fortsetzer der Magdeburger Zenturiatoren mit den Mitteln unseres Jahrhunderts und seiner persönlichen bedeutenden Gaben.

Dennoch muß die Aufmerksamkeit der Theologen auf dieses Werk gelenkt werden. Daran mag dem Kirchengeschichtler erneut bewußt werden, wie entscheidend bei einer Papstgeschichte die Grundeinstellung ist. Er wird Recht, Notwendigkeit und Grenzen der dogmatischen Voraussetzung einer wahren Papstgeschichte herausarbeiten. Er wird auch an dieser Geschichte von H. manche schwachen Punkte unserer meisten Kirchengeschichten ernstnehmen lernen; er hat hier endlich das Muster einer anziehenden Darstellung vor Augen. Auch der Fundamentaltheologe kann hier Anregung holen. Es kann ihm nicht schaden, wenn er durch dieses Werk zunächst unter den lastenden Eindruck mancher Geschehnisse und Entwicklungen in der Papstgeschichte kommt, die sonst oft zu leicht übergangen werden. Die sachgerechte, geschichtlich-theologische Überwindung dieses Eindrucks wird sich fruchtbar auswirken. Die viel berufene These von der „Ecclesia per se ipsa" könnte so bezüglich der Papstgeschichte aus allzu leichtem Triumphgefühl zu tieferer Besinnung geführt werden.

E. Böminghaus S. J.

Heinisch, P., Das Buch Numeri (Die hl. Schrift des AT II, 1). gr. 8° (XIII u. 141 S.) Bonn 1936, Hanstein. *M* 6.40.

Mit diesem Bande legt H. seinen vierten Kommentar zum Pentateuch vor. Das Werk ist in flüssiger Sprache und übersichtlicher Darstellung gehalten. Die einleitenden Teile bieten zunächst einen summarischen Überblick über den Inhalt des Buches (der vielleicht durch tabellarische Form an Klarheit noch gewonnen hätte), sodann S. 4—14 einen groß angelegten Erklärungsversuch für die Entstehungsgeschichte der Numeri, wie sie uns heute vorliegen. Es folgt Übersetzung und Deutung, schließlich (136 f.) eine kurz gefaßte theologische Synthese, die den Leitgedanken des ganzen Buches noch einmal herausstellt.

In den zahllosen schweren Fragen, die das vierte Buch Moses auf den Gebieten der Volks-, Religions-, Literatur- und Gesetzesgeschichte stellt, nimmt H. im allgemeinen jenen ruhig ausgleichenden Standpunkt ein, der schon aus seinen anderen Kommentaren zum Pentateuch bekannt ist und dem die exegetische Wissenschaft zu großem Danke verpflichtet ist. Was die einzelnen Probleme angeht, so sei hier im Anschluß an die Ausführungen des Verf. noch die eine oder andere kleine Frage vorgelegt.

Seine Stellungnahme zum Problem Mosaischer Autorschaft ist S. 11 kurz in folgendem Satz zusammengefaßt: „Nachdem das Buch in der Richterzeit aus Material zusammengestellt worden war, das im wesentlichen von Moses herrührt, erfuhr es im Laufe der Zeit bis nach dem Exil Erweiterungen größeren oder kleineren Umfangs." Diese Worte sind gewiß sehr klug und vorsichtig abgewogen. Gleichwohl könnte es scheinen, als wenn hier die Person des Moses in ihrer Bedeutung für die Entstehung des „Buches" Numeri noch etwas stärker zurückgestellt würde, als die beigebrachten Gründe notwendig erfordern. Wenn schon einmal echt „mosaisches Material" in beachtlichem Ausmaß anerkannt wird, ist nicht mehr recht zu sehen, warum die eigentliche „Zusammenstellung eines Buches" erst einer späteren Zeit ganz vorbehalten sein sollte. Soll man sich das echt mosaische Material nur als „lose Blätter" vorstellen, die im Geiste des Propheten gar keine Einheit bildeten? Waren diese Aufzeichnungen aber von Moses in irgendeiner — wenn auch noch so pri-

mitiven — Weise als Einheit gedacht, so haben wir doch die Urform eines „Buches" schon zu mosaischer Zeit!

Bezüglich der Einzelexegese noch kurz ein paar Bemerkungen zu zwei literar- oder persönlichkeitsgeschichtlich wichtigen Texten: Num. 12, 3 und 20, 1—13.

Wenn H. S. 53 f. von Num. 12, 1—15 sagt: „Doch stammt die Erzählung nicht von des Moses Hand", so ist das sicher mitbegründet in der Annahme, das ʿānāw in 12,3 würde im Munde des Moses ein literarisch und psychologisch unmögliches Selbstlob bedeuten. So weit diese Ansicht auch in der Exegese verbreitet ist, so scheint doch folgendes in Frage gestellt werden zu können: ʿānāw hat als erste Grundbedeutung „sich Jahve und seinem Willen unterordnend, sich ihm gegenüber als Knecht fühlend" (Gesenius, ʿānāw, 1). Konnte das nicht Moses in der Stunde, um die es damals ging, von sich selber sagen? Aaron und die eigene Schwester hatten sich gegen ihn empört, das ganze Volk haderte mit Gott. Objektiv war also Moses in jenem Augenblick sicher der Mann, „der sich am meisten Jahwes Willen unterordnete, mehr als alle anderen Menschen auf Erden". Konnte nun ein Prophet über eine solche Schicksalsstunde derartige Worte als Selbstbekenntnis schreiben? So gewendet hat diese Frage doch zum wenigsten ein anderes Aussehen, als wenn man für ʿānāw die leider gar zu oft gebrauchte und in solchem Zusammenhang mißverständliche Übersetzung „demütig" wählt.

Ein zweiter Punkt, wo ich gerne noch eine Frage anschließen möchte, wäre die Exegese für Num. 20, 1—13. Hier wird der große Wendepunkt im Leben des Moses geschildert, „die Sünde des Propheten". Der lange Katalog verschiedenster Lösungen, die seit Jahrhunderten für diese theologisch und psychologisch interessante Frage versucht wurden, ist bekannt. H. glaubt, die Sünde habe in einem Zweifel bestanden, nicht ob Gott allmächtig genug sei, ein solches Wunder zu wirken (Wasser aus dem Felsen zu schlagen), wohl aber ob er in seiner Langmut und Barmherzigkeit so weit gehen wolle, es unter den damals obwaltenden Umständen noch einmal zu wirken. Dieser Erklärung scheinen nun die ausdrücklichen Befehlsworte in Num. 20, 8 klar entgegenzustehen. Gott hatte in emphatischer Form die Weisung gegeben, den Stab zu ergreifen und Wasser aus dem Felsen hervorsprudeln zu lassen. Jetzt daran zweifeln, ob Gott nun bereit sei, das Wunder zu wirken, hätte doch bedeutet, daß Moses ernsthaft mit der Möglichkeit rechnete, Gottes Worte möchten grausame Ironie oder Täuschung sein. Ein solcher Zweifel erscheint aber doch bei einer Persönlichkeit wie der des Moses schwer glaublich. Liegt nicht eine andere Erklärung viel näher? Daß der Prophet den Befehl Gottes zwar ausführt, aber unzufrieden mit Gottes Erbarmen, widerwillig und zornig, daß Gott „die Last des Volkes noch immer nicht von seinen Schultern nimmt" (vgl. Num. 11, 14). Dann wäre die ganze Szene aus der konkreten Situation heraus gut erklärt. Es besteht ja auch gar keine sprachliche Notwendigkeit, das nōsiʾ (20, 10) ausgerechnet mit „können wir?" zu übersetzen. Ein „werden oder sollen wir?" wird dem Wortbestand genau so gut gerecht. Und das wäre der Ausdruck für den inneren Grimm, mit dem der Prophet den Befehl seines Gottes erfüllt, einen Zorn, durch den er tatsächlich unterläßt, „seinen Gott vor dem Volke als heilig zu offenbaren" (20, 12), wie es seine Berufspflicht gewesen wäre. So wird auch verständlich, warum der Prophet wegen dieser Sünde in der Hoffnung gestraft werden

mußte, die für seinen Führerberuf die allerwesentlichste war, nämlich in der Hoffnung, selbst das Land der Verheißung einmal betreten zu dürfen (vgl. Verbum Domini 15 [1935] 127 f.).

Selbstverständlich sollen solche kleine Überlegungen, deren man beim Lesen jeder auch der wertvollsten Schriftdeutung immer wieder so manche haben wird, in keiner Weise den großen Gesamtwert des schönen Kommentarwerkes bezweifeln.

G. E. Closen S. J.

Opitz, H. G., Untersuchungen zur Überlieferung der Schriften des Athanasius (Arbeiten zur Kirchengeschichte, hrsg. v. E. Hirsch u. H. Lietzmann, 23). gr. 8° (X u. 216 S.) Berlin 1935, de Gruyter. *M* 12.—; geb. *M* 13.60.

Opitz' Untersuchungen sind das vorläufige Ergebnis der umfassenden Vorarbeiten des Verf. zur Berliner Athanasiusausgabe. Während die beiden bisherigen Gesamtausgaben der Athanasiuswerke, die Comeliniana (1601) und Montfaucon's Text (1698) bei all ihrer textkritischen Erudition nur einen verhältnismäßig kleinen Kreis von Hss berücksichtigten, will die neue Textausgabe möglichst alle heute noch vorhandenen Hss verwerten, sie nach ihrem Text gruppieren, um den Athanasiustext selbst im Lichte der ersten Textsammlungen zu schauen. Diesem Ziele gemäß umfassen auch die Untersuchungen drei Arbeitsgebiete.

Im *ersten Abschnitt* (9—97) werden die heute noch erreichbaren Hss genau beschrieben und in fünf Gruppen geordnet; dabei werden drei Gruppen besonders berücksichtigt: 1. Die „W-Sammlung" oder die 28-Schriftensammlung; zu ihr wird z. B. der Cod. Patmiacus A_4 (T), Genuensis 5 (X), Marcianus graec. 50 (369), Athous Vatopedi 7 (W), gerechnet. 2. Die „R-Sammlung", vertreten besonders durch R = Cod. Parisinus graec. 474 und S = Cod. Parisinus Coislianus 45 (bei Montfaucont Sequerianus) — von Montfaucon wurde diese R-S Gruppe in erster Linie verwertet. 3. Die Ausgabe des Doxapatres, die bedeutendste Leistung byzantinischer Athanasiusstudien. Ihre beste Lesart findet sich nach Opitz im Cod. Basiliensis A III_4 (B), vgl. O. S. 28 u. 182.

Der *zweite Abschnitt* der Untersuchungen (97—141) bietet eine Gruppierung der Athanasiushandschriften, soweit sie sich aus einer Durchsicht der Hss-Texte ergibt. Aus ihr folgt, daß die Athanasiusschriften, abgesehen von ganz vereinzelten Ausnahmen wie z. B. der Antoniusvita, immer in zwei großen Corpora überliefert wurden, in einer Sammlung der historischen Schriften oder dem Apologien-Corpus und einer Sammlung der theologischen Werke, der Λόγοι.

Der *dritte Abschnitt* (142—210) versucht, soweit es möglich ist, eine Antwort auf die Frage nach der Entstehungsgeschichte der ersten Sammlungen der Athanasiuswerke zu geben, auf die Texte und Ordnung in den Handschriftengruppen hinweisen. Sind diese Sammlungen das Werk byzantinischer Philologie und Bibliothekare oder sind sie bereits Schöpfungen theologischer Auseinandersetzungen früherer Jahrhunderte? Die Antwort, die der Verf. auf diese interessante Fragestellung gibt, läßt sich kurz etwa so zusammenfassen: Wie die Analyse der Texte der R-S Gruppe und handschriftliche Befunde nahelegen, ist die R-S Sammlung zwischen 600 und 700 in Konstantinopel entstanden. Weil aber der Text der W-Sammlung bei der Zusammenstellung der R-S Gruppe reichlich benutzt wurde — das zeigt unter vielen andern Gründen z. B. die Abhängigkeit des R-S Textes vom Cod. Basiliensis A III_4 (B) so-

wie dem Cod. Vaticanus graec. 1431 (Z) — und das Apologiencorpus als ein geschlossenes Ganzes in die R-S Sammlung aufgenommen ward, so sind ältere Grundsammlungen anzunehmen, durch deren Verwertung oder Vereinigung die R-S Sammlung im 7.—8. Jahrh. und später die Doxapatresedition im 12. Jahrh. entstanden ist. Läßt sich auch die Geschichte dieser Quellensammlungen zum Teil nur in Hypothesen bestimmen, so weist die Analyse der großen Handschriften-Gruppen doch sicher auf die historische Gegebenheit solcher bereits im 5. oder 6. Jahrh. bestehenden Corpora hin.

Vom Verf. werden vier solcher Athanasius-Corpora angenommen: 1. Das Apologiencorpus, d. h. eine Sammlung der historischen Schriften; auf ihre Existenz im 5. Jahrh. weist die Verwendung der historischen Schriften bei Sokrates und Theodoret hin. 2. Die Quellensammlung der 28 (21) dogmatischen Athanasiuswerke der Doxapatresausgabe (B 1—28), die kein Abhängigkeitsverhältnis von R-S besagen, auf Grund der Untersuchung aber als Grundlage für R-S angesehen werden müssen (161). Diese 28-Schriftensammlung bildet nach O. ein in Text und Ordnung nicht weiter reduzierbares Corpus. Als Entstehungszeit wird etwa die Mitte des 6. Jahrh. angesehen (205 f.). 3. Die Schriftensammlung des zweiten Teiles der Doxapatresausgabe: das sogenannte Mittelstück (B 29—45). Weil keine Abhängigkeit dieser Schriftengruppe von R-S auszumachen ist (185 ff.), hat der Redaktor der Doxapatresedition dieses Mittelstück als ein gesondertes Corpus vorgefunden. 4. Das Antiochenische Corpus, das sich am besten im Codex Ambrosianus 235 (D), im Cod. Vaticanus graec. 1431 (Z) und im syrischen Text des Codex Mus. Brit. or. 8606 vorfindet. Auf Grund handschriftlicher Notizen im Codex D (vgl. 84) und antiapollinaristischer Tendenzen — vgl. z. B. die kürzere Fassung zu de incarn. cap. 25 — sieht O. in ihr eine von antiochenischen Theologen redigierte Umarbeitung athanasianischer Schriften des 4. Jahrh. Die Athanasius-Quellensammlungen sind also nicht das Werk späterer byzantinischer Philologie, sondern ein wichtiges Ergebnis theologischer Kämpfe im 5. und 6. Jahrh.

Es kann nicht das Ziel dieser Zeilen sein, auf all die Ergebnisse, Anregungen und Probleme, die sich beim Studium der Untersuchungen darbieten, einzugehen. Manches bleibt noch weiter zu untersuchen und eingehender zu beweisen. Wir denken z. B. an eine umfassendere Begründung der Antwort, die O. auf die Frage nach dem Verhältnis von B zur Doxapatresausgabe gibt (Vgl. R. P. Casey in Deutsche Liter.-Zeitung 58 [1937] 91). Zu wünschen wäre vom historisch-theologischen Standpunkt aus ferner eine weitere Verarbeitung der sehr interessanten monophysitischen und antiapollinaristischen Elemente, die Athanasiustexte bei ihrer Rezension durch antiochenische und monophysitische Kreise im 5. und 6. Jahrh. erfahren haben. Verlangt so auch manche Frage noch weiteren Aufschluß, so sind des Verf.s Untersuchungen doch von geradezu grundlegender Bedeutung für die große Auseinandersetzung mit den Problemen, vor die sich die weitere Edition so schwieriger Texte gestellt sieht, wie es Athanasius' Werke sind. Opitz' Untersuchungen sind das wertvolle Ergebnis sorgfältiger und entsagungsreicher Arbeit und verdienen in der Geschlossenheit ihrer Anlage und der sachlichen Beherrschung der riesigen Stofffülle aufrichtigste Anerkennung. A. Lieske S. J.

Henninger, J., S. V. D., S. Augustinus et doctrina de duplici iustitia. Inquisitio historico-critica in opinio-

nem Hieronymi Seripandi de iustificatione eiusque habitudine ad doctrinam S. Augustini. 8° (164 S.) Wien 1935, St. Gabriel.

Die Lehre von der doppelten Gerechtigkeit hat bis in die Gegenwart ein nicht nur dogmengeschichtliches, sondern immer noch sachliches Interesse. Die ungemein klar geschriebene, durch wohltuend saubere Arbeit gewinnende Studie gliedert sich in zwei Hauptteile, einen mehr unterbreitenden über die Zweigerechtigkeitslehre bei Seripando in ihrer älteren, noch ganz unbefangenen Fassung und in ihrer unter dem Einfluß der Tridentinischen Widersprüche merklich gezügelten Letztform. Wenn der Verf. im weiteren Verfolg seiner Untersuchungen von dieser zweiten abgeschwächten Form absieht, so wäre das wohl vom Standpunkt eines mehr allgemein lehrgeschichtlichen und dogmatischen Interesses nur zu bedauern, wenn es nicht durch seine Sonderabsicht gerechtfertigt würde. Denn diese erhellt aus dem viel gewichtigeren 2. Teil, in dem er dem allfallsigen Recht der Berufung auf augustinische Tradition nachgeht. Er greift gleich auf Augustinus selbst zurück und fragt in den beiden Unterteilen: Hat Augustin eine iustitia inhaerens gekannt und gelehrt? Wenn ja: Hat er sie für heilsausreichend angesehen? Das Resultat: „Idea fundamentalis systematis duplicis iustitiae, imperfectio scil. iustitiae inhaerentis, certe augustiniana est, sed exaggeratur; et conclusio quae inde deducitur, aliena est a doctrina Augustini" (154). Für den heutigen Benutzer der Studie schalten sich hier Opponenten ein. Zunächst einmal die gewiß sehr zu beachtende Einrede von K. Adam (ThQschr 117 [1936] 117 ff.). Er erinnert an den schon bei Mausbach seinerzeit anzutreffenden ‚gedämpften' Augustinismus und meint: „Noch hemmungsloser als Mausbach liest H. die augustinischen Texte mit den Augen eines hl. Thomas" (117).

Adam hält daran fest, daß Augustin in seiner früheren Periode zwei Heiligungsfaktoren, einen innerlich-moralischen und einen mehr von außen hinzutretenden sakramentalmystischen, und zwar als getrennte, wenn auch wesentlich aufeinander bezogene Faktoren angenommen habe. Im Kampf gegen den Pelagianismus geht eine verstärkt pessimistische Beurteilung der inwendigen iustitia mit einem verstärkten Sakramentalismus einher, der die ‚forma iustitiae' in der ‚forma sacramenti' fundiert sein läßt. Vgl. dazu auch die Ausführungen Adams in seiner, die frühere Anschauung überprüfenden Neudarstellung der Eucharistielehre bei Augustinus (ThQschr 112 [1931]); jetzt aufgenommen in die Ges. Aufsätze (Augsburg 1936) namentlich S. 252 ff. Adams Ausstellung geht also vor allem dahin: die Suche nach allfallsiger Herkunft der Fremd-Eigengerechtigkeitslehre des Augustinergenerals Seripando hätte bei dem vorerwähnten frühaugustinischen Dualismus bzw. seiner Akzentverschiebung von der forma iustitiae auf die forma sacramenti den Bohrer ansetzen müssen. H. habe sich zu vertrauensselig an Mausbach'sche Augustinusinterpretation angelehnt und die Fragestellung von vornherein in thomistische Sicht gerückt, vor allem mit seiner Gegenüberstellung von causa meritoria und causa formalis im Sinn des Tridentinischen Dekrets. „Der Ausdruck causa formalis wäre für Augustin und seinen Kreis schlechthin unverdaulich gewesen" (a. a. O. 120). Die Frage müßte zunächst lauten: welche Tradition bestand in der eigenen Ordensfamilie der Augustinianer, die „zweifellos ihren Augustinus eifrig studierten" und doch wohl eher als Quelle für die Seripandosentenz in Frage kommen als die von H. vermutete Quelle bei Gropper und seinem Kreis. In diese Richtung weisen nun stärkste

Anzeichen, wie sie sich in den verschiedenen Untersuchungen Stakemeiers über Trienter Theologenschulen und Schulmeinungen eingestreut finden. So namentlich in dem Artikel „Das Trienter Konzil über den Glauben im Stand der Ungnade" (RömQschr 42 [1934] 147 ff.), über Seripando insbes. (154 ff.); jetzt aber vor allem in der Artikelreihe über „Die theologischen Schulen auf dem Trienter Konzil während der Rechtfertigungsverhandlungen" (ThQschr 117 [1936] 188—207, 322—350, 466—504, über die Augustinerschule insbesondere 466 ff.). Neben Jacobus Perez von Valencia und Agidius von Viterbo kommt namentlich die Lehre des Augustinergenerals Agostino Favaroni als Vorstufe der Trienter Augustinertheologie in Frage (siehe ebd. 469 ff., 478 ff.). Die für das konziliare System der Augustinertheologien grundlegende Konkupiszenzlehre läßt sich noch recht klar herausheben und als eindeutig augustinisch, aber antireformatorisch nachweisen (a. a. O. 485 ff.). Schwieriger fällt das, wie Stakemeier selbst zugeben muß, für die eigentliche Lehre der „dupplex iustitia", die so gegensätzliche Beurteilung auf und nach dem Konzil bis heute gefunden hat. Nach Stakemeier wäre der Hauptfehler aller Darstellung bisher gewesen, daß man der ursprünglichsten Form dieser Lehre bei Seripando nicht genügend nachgegangen sei, in der sie letztlich nur eine vom Unvollkommenen zur Vollkommenheit selbstloser Liebe fortschreitende Begnadung besagen würde. Es werden aber ausdrücklich thomistische, skotistische und nominalistische Einflüsse auf diese „durch und durch augustinische Persönlichkeit" zugegeben. Wie sollte es auch anders denkbar sein beim General einer Ordensfamilie, die einen Agidius von Rom zu ihren Leuchten zählt, bei Seripando, der die Lehre vom Heilscharakter der fides informis nach dem Römerbriefkommentar eines hl. Thomas auf dem Konzil vorträgt. — Das neue Werk von H. Jedin über Girolamo Seripando (Würzburg 1937) ist damit noch nicht berücksichtigt. J. Ternus S. J.

Getino, G. A., Relecciones Teologicas del Maestro Fray Fr. de Vitoria. Edicion critica y version castellana. Tom. 1 und 2. gr. 8° (XLVIII u. 489 S.; XIX u. 538 S.) Madrid La Rafa.

Die Bedeutung der Relectiones im Zeitalter der Renaissancescholastik hat man nicht zu Unrecht verglichen mit jener der Quaestiones disputatae in der mittelalterlichen Scholastik. Franz von Vitoria, dem das Hauptverdienst an jener Wiedergeburt der scholastischen Theologie gebührt, stellt sich uns nirgends so ganz als er selbst dar wie in seinen anderthalb Dutzend Relectiones. Die wahrhaft neuzeitliche Behandlung der von den spanischen Conquistadoren und Kolonisatoren heraufbeschworenen Probleme, mit denen er sich namentlich in der Doppelrelectio ‚De Indis' auseinandersetzte, hat ihm den heute unbestrittenen Ehrennamen eines Vaters der modernen Lehre vom internationalen öffentlichen Recht eingetragen. Eine moderne kritische Ausgabe ist schon lange als Bedürfnis empfunden worden. Glänzende Neudrucke einzelner Teile haben ihm nicht abhelfen können. Was G. in seiner vollständigen, auf drei Bände verteilten Ausgabe bietet (bislang liegen nur die 2 ersten Bände bei der Zeitschrift vor), scheint ebenfalls die endgültige nicht sein zu können. Für Jahre hinaus wird sie aber unentbehrlichen Dienst leisten müssen. Allzustrenge editionstechnische Maßstäbe darf man nach den Verwahrungen des Herausgebers nicht anlegen. Man wäre aber dankbar gewesen, wenn

in den Einleitungen mehr Übersicht durch stofflich gliedernde Untertitel geboten wäre. Übersehene, nicht sonderlich störende Druckfehler nimmt man schon eher in Kauf. Das größere Versehen S. XX (unten) wird wohl jedem Leser von selbst aufstoßen. Den dritten Band miteingerechnet soll also eine Ausgabe dastehen von folgendem Bestand: Zunächst ein ganzes Faksimile der Hs von Valencia. Sodann ebenfalls im Faksimiledruck der am meisten geschätzte Lyoner Erstdruck (je auf der linken Blattseite) mit der um 8 Jahre späteren, nicht vollkommeneren, aber trotz ihrer auffälligen Mängel kritisch nicht zu entbehrenden Salmantizenser Ausgabe von 1565 (als Gegenüber auf der rechten Seite). Es folgen Zusammenstellungen von Varianten aus Hss und Drucken, die z. T. geschickt übersichtlich und einander kolumnenweise gegenübergestellt sind. Dazu kommt obendrein noch eine neugearbeitete spanische Übersetzung, auf die anscheinend besondere Sorgfalt verwendet ist. Der 2. Band bringt die juristisch bedeutsamsten Relectiones: ‚De potestate Ecclesiae' (vom Jahre 1532 mit ihrer Fortsetzung als Relectio altera 1533), ‚De potestate civili' („la mas perfecta"; sie enthält das berühmte Thema der ‚Sociedad de naciones'), ‚De potestate papae et concilii', ‚De Indis', ‚De Indis altera' seu ‚De iure belli', ‚De matrimonio'. Unter dem spanischen Text auf der oberen Blatthälfte läuft auf der unteren Hälfte der lateinische Urtext. Es ist vor allem auch denjenigen Laien und Juristen Rechnung getragen, die dem Latein der damaligen Scholastik mehr fremd gegenüberstehen. Eine wertvolle Beigabe ist der Mitabdruck des berühmten ersten kritischen Referates der Relectio ‚De iure belli' von Gregorio Lopez (aus dem Jahre 1555). Leider wird sich auch da fast der Gebrauch der Lupe notwendig erweisen, weil — wie beim anastatischen Abdruck der beiden ersten Gesamtdrucke im 1. Band — die Verkleinerung aus drucktechnischer Sparsamkeit gar reichlich bemessen ist. Von den zwei Einleitungen zu den beiden ersten Bänden enthält namentlich die größere zum 1. Band (48 Seiten) wichtige Mitteilungen über Chronologie der Relectiones, über den handschriftlichen Bestand und Befund, über den Wert der verschiedenen Ausgaben im Lauf der Jahrhunderte. Hingewiesen sei für Deutschland auf den kritischen Berater der Ingolstädter Ausgabe vom Jahre 1580, der als ‚anonymus theologus' noch der Erkennung harrt (XXVII). Die Relectio ‚De silentii obligatione' scheint jetzt endgültig als nie gehalten oder nicht mehr erhalten gestrichen werden zu müssen. Den Primat an zeit- und lehrgeschichtlicher Bedeutung wird unter allen Relectiones wohl die Doppelrelectio ‚De Indis' behalten. Sie hat als höchst aktuell für unsere Zeit in den letzten Jahren wieder stärker die Aufmerksamkeit auf sich gelenkt. Den mehr dogmatisch interessierten Theologen wird jedoch stärker fesseln jene berühmte Relectio ‚De eo ad quod tenetur veniens ad usum rationis', deren Inhalt der Herausgeber selber kennzeichnet als „teoria que tanto ha dado que sudar a los teólogos de todas las épocuas" (XI). Ihre mehr als lehr- und schulgeschichtliche Bedeutung mag man ersehen etwa an der Auswertung bei W. Keilbach, Die Problematik der Religionen. Eine religionsphilosophische Studie mit besonderer Berücksichtigung der neuen Regilionspsychologie (Paderborn 1936) 189 ff., 198 ff. Besonders gespannt ist man auf die im 3. Bd. zu erwartende Veröffentlichung der Relectio ‚De augmento charitatis', die durch Bannez in den Vordergrund der theologischen Diskussion über das Wachstumsgesetz der Liebe gerückt worden ist, aber bis heute noch an einer entscheidenden Stelle

und auch bei Bannez rein textlich unverständlich bleibt. Die Ankündigung im 1. Bd., XL „vale más que un buen manuscrito el texto que nos dejó Domingo Báñez" sollte auf keinen Fall dazu verleiten, weniger sorgfältig nach einem unverderbten ursprünglichen Text zu fahnden. Die Besprechung war abgeschlossen, als die Veröffentlichung des 3. Bandes bekannt wurde. Wegen der spanischen Wirren scheitert aber vorläufig der Versuch, ihn einzusehen und in die Besprechung miteinzubeziehen.

J. Ternus S. J.

Stegmüller, F., Geschichte des Molinismus. I. Neue Molinaschriften (BeitrGPhThMA 32). gr. 8° (XII u. 80 u. 789 S.) Münster 1935, Aschendorff. *M* 41.—.

Der schwere Band, der dem Andenken des Kardinals Ehrle gewidmet ist, zerfällt in drei Teile, man könnte sagen in einen deutschen, einen lateinischen und einen spanischen Teil.

Der erste, deutschgeschriebene Teil handelt von Molinas († 1600) Leben und Werk, insbesondere von der Entstehung seiner Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis (Lissabon 1588) und von dem mühsamen Weg bis zu ihrer endlichen Drucklegung und Freigebung. Die Concordia ist eigentlich ein Teil eines größeren Werkes, nämlich des Kommentars zur Prima pars der theologischen Summe des hl. Thomas. Schon die Ordenszensur brachte Schwierigkeiten. Einer der Zensoren, dem das Werk im Februar 1586 zugeschickt wurde, verschob die Durchsicht auf die Sommerferien. Und da er darin nicht zu Ende kam, gedachte er den Rest in den Sommerferien des nächsten Jahres zu erledigen. Trotzdem er auf Drängen hin auch schon hin und wieder während des Schuljahres an der Überprüfung arbeitete, wurde er doch erst Oktober 1587 fertig. Dann kam noch die portugiesische Inquisitionszensur. Ende 1588 war das Buch gedruckt, und im Juli 1589 wurde der Verkauf freigegeben (45*). Nachher gab es noch Schwierigkeiten mit der spanischen Inquisition. Eine zweite Auflage mit dem etwas veränderten Titel: Liberi arbitrii cum gratiae donis ... concordia erschien Antwerpen 1595. Die Geschichte ist schon oft geschrieben worden, aber wohl noch nie mit Zugrundelegung so vieler Urkunden wie bei Stegmüller. Ein Kapitel: Molinas Charakterbild, schließt den ersten Teil. St. meint, Molina sei ein echter Melancholiker gewesen.

Der zweite Teil, 547 Seiten umfassend, bringt die Veröffentlichung von bisher ungedruckten Molinaschriften. Dabei ist zu beachten, daß der zweite Traktat De causis peccati (10—18) und der dritte De gratia (19—193), wie St. im Vorwort erklärt, tatsächlich nicht von Molina herrühren. Sie dienen aber doch dem Zweck des ganzen Werkes, indem sie zeigen, „welche Gnadenlehre am Ort der Entstehung des Molinismus im Augenblick des Auftretens Molinas geherrscht hat" (VIII). Die folgenden sechs Traktate De gratia, De concursu generali, De scientia Dei, De voluntate Dei, De providentia, De praedestinatione, De libro vitae stellen nach St. die Urform der Concordia dar. Im Beginn des folgenden, an Aquaviva gerichteten Traktates, Epitome de Praedestinatione, spricht Molina deutlich von der scientia media: „Atque hac de causa scientiam hanc loco citato appellavimus *mediam inter liberam et naturalem*" (337, 12). Wo das frühere Zitat ist, weiß ich nicht. Vorher, De scientia Dei, disp. 12, p. 239, 26 wird dieses Wissen um die bedingt zukünftigen freien Akte der Geschöpfe der „scientia naturalis" zugeteilt.

Der dritte Teil enthält 32 Briefe, wovon neunzehn an P. General Aquaviva, einer an P. Suarez, zwei an P. Lessius, zwei an Papst Clemens VIII. gerichtet sind. Ein Anhang bringt noch fünf Stücke, deren erstes den Titel trägt: Delatio quorundam locorum Dominici Báñez, Cardinali Gaspari de Quiroga Inquisitiori data Matriti die 24. Ianuarii 1594 (763). Ein ausführliches Personenregister bildet den Abschluß. Erwünscht wäre wohl auch ein Sachweiser.

Das Werk stellt eine ungeheure Arbeitsleistung dar. Sein Zweck ist, „zur geschichtlichen Klärung des Ursprungs und der Entwicklung des Molinismus" (VII) beizutragen. Während dieser erste Band die Entstehung und Geschichte der Concordia Molinas beleuchten will, soll ein zweiter Band „die innere Geschichte der Probleme und Ideen" darlegen.

In Brief 6 steht ein Satz, der zu einer kleinen Kontroverse der letzten Zeit über die Veranlassung zu kirchlichen Glaubensentscheidungen gehört: Ecclesia „solum consuevit definire neccessaria et controversa" (625, 16). Vgl. Schol 11 (1936) 305 f. Ein klares Bekenntnis zur päpstlichen Unfehlbarkeit wenigstens in der Erklärung des wahren Sinnes der Hl. Schrift findet sich in der letzten Nummer des Anhangs, De autoritate s. Augustini censura: „De fide est, summum pontificem, qua talis est *ut de cathedra Petri loquitur et docet ecclesiam, errare non posse* in constituendo et definiendo tamquam certum, quis sensus intentus sit ab Spiritu Sancto in Scriptura sacra, ac proinde quid ea de causa tamquam certum in fide sit tenendum" (771, 24). A. Deneffe, S. J.

Vogt, F., Das Ehegesetz Jesu. Eine exegetisch-kanonistische Untersuchung von Mt. 19, 3—12; 5, 27—32; Mk. 10, 1—12 und Lk. 16, 18. gr. 8° (VIII u. 186 S.) Freiburg 1936, Herder. *M* 5.—.

Das Buch müht sich eingehend um eine neue Erklärung der bekannten Ehestellen bei den Synoptikern. Nach einem mehr historischen Teil, der die früheren Versuche — vor allem Augustinus und Erasmus mit ihrer Gefolgschaft — in Anschluß an das Werk von A. Ott darlegt, folgt der eigentliche wesentliche Teil über Mt. 19, 3—12. Verf. zeigt zunächst, daß der ganze Zusammenhang eine volle Unauflöslichkeit der Ehe fordert und daß das μὴ ἐπὶ πορνείᾳ nicht exklusiv, sondern inklusiv — auch „nicht wegen der Unzucht ist es erlaubt" — zu verstehen ist. Das gleiche zeigt der Kontext für Mt. 5, 27—32 wie Mt. 10, 1—12 und Lk. 16, 18. V. geht also auf die Erklärung von Oischinger und Ott zurück. Er begründet sie jedoch im Einzelnen anders. Bei Mt. 19 wird vor allem Vers 11—12 (die Jungfräulichkeitsstelle) neu erklärt. Es sei unmöglich, daß der Herr auf den „verfehlten Schluß" der Jünger, es sei dann besser nicht zu heiraten, vom Nichtheiraten gesprochen habe. Daher ist Vers 11: „Nicht alle verstehen dieses Wort, sondern nur die, denen es gegeben ist" nicht von der Jungfräulichkeit zu verstehen, sondern von der Ehe. Nicht alle verstehen Christi strenges Ehegebot, sondern nur die, denen es geschenkt ist. Vers 12 stellt dazu die logische Fortsetzung: Nicht deshalb darf daher die Ehe gemieden werden, weil sie so schwere Forderungen stellt, sondern nur aus dem Beweggrund der Jungfräulichkeit. So ist eine große Einheit der Gesamtperikope hergestellt: alles bezieht sich unmittelbar auf die unlösbare Ehe. Der Verf. wird jedoch die Schwierigkeit dieser Erklärung nicht übersehen haben, da das γάρ von Vers 12 so nur überaus umständlich zu deuten ist, während bei der gewöhnlichen Exegese dieser beiden Verse alles leichter läuft: Auf die doch wohl in sich

richtige Antwort der Jünger, daß bei der schweren Forderung der Unauflöslichkeit der Eheschluß sehr zu überlegen ist, geht der Heiland auf die Schönheit der Jungfräulichkeit ein: Ja, dieses Wort, ehelos zu bleiben, verstehen nur jene, denen es gegeben ist. Daß die Jünger am Abend noch einmal auf die Unauflöslichkeitsfrage zurückkommen und nicht auf die Jungfräulichkeit, ergibt sich aus der Schwere des neuen Gebotes. — Bei Mt. 5 wird das Wort παρεκτός von V. als Übernahme aus der Streitfrage des Schammai bzw. Hillel erklärt. Beide gebrauchen es, wenn auch in einem ganz verschiedenen Sinn: Schammai läßt keine anderen Gründe der Ehelösung zu „außer Ehebruch" (exklusiver Sinn), Hillel „außer Ehebruch" auch noch andere (inklusiver Sinn). Im Zusammenhang kann es bei Mt. nur die inklusive Bedeutung haben, da Jesus ja gerade die Schlechtigkeit schon des Ehebruches in Gedanken betont. So richtig dieser Schluß inhaltlich ist, so groß sind auch hier die Bedenken gegen die konkrete Erklärung von Vers 32: „Jeder, der sein Weib entläßt außer des Grundes der Unzucht, macht es ehebrechen; und wer eine Entlassene heiratet, bricht die Ehe." V. glaubt nämlich wieder im Gegensatz zur gewöhnlichen Exegese des Verses das „macht es ehebrechen" nicht auf die dadurch gegebene Versuchung bzw. den neuen Eheschluß beziehen zu müssen, sondern auf die Entlassung, bei der der Ehemann den Ehebruch begeht, „dessen auch das Weib sich schuldig macht, wenn es — das bedeutet hier ‚das zum Ehebruch führen' — in diese Entscheidung einwilligt". Der Vers geht also vor allem auf den Ehebruch des Mannes. Leider lauten die Worte aber anders. — Zum Schluß ist noch gut die Parallele zwischen Mk. 10 und Mt. 19 aufgezeigt, die jedoch auch in unserer obigen Erklärung gewahrt bleibt. Wenn also die Endergebnisse des mit dem Problem wirklich ringenden Buches kaum Gemeingut werden dürften, so wird es doch seinen Platz als ein ehrlicher Versuch, der manche Anregung gibt, behaupten. H. Weisweiler S. J.

Noppel, C., S. J., Aedificatio Corporis Christi. Aufriß der Pastoral. 8° (XII u. 210 S.) Freiburg 1937, Herder. *M* 2.60; geb. *M* 3.80.

Schon die Stoffeinteilung ist überraschend und neu. Das Große und wahrhaft Wertvolle an diesem Buch ist die großzügige, einheitliche Linie, die alle Fragen, auch fernliegende umspannt, in einen Rahmen einordnet, nämlich daß Seelsorge den Aufbau des mystischen Christusleibes zu leisten hat. So gewinnen alle Einzelheiten der verwickelten modernen Pastoral ein dogmatisches Gepräge, und damit auch ihre Ausrichtung und Wertung. Die Gesamttendenz des Werkes ist: einheitliche Zusammenfassung aller Seelsorgsarbeit, Pflege der Pfarrei als Grundzelle des Christusleibes, Spiritualisierung aller Wirksamkeit. Praktische Anweisungen im Sinne der gewöhnlichen Pastorallehrbücher darf man nicht unbedingt erwarten (z. B. Sakramentenlehre ist auf 15 Seiten nur andeutungsweise geboten), dafür sind einige Kapitel wie Pfarrer (15 ff.), Jugendseelsorge, Caritas u. a. geradezu begeisternd schön geschrieben. Das Buch wird sicher nicht unwidersprochen bleiben. Schuld daran wird außer der neuen grundstürzenden Tendenz vor allem die praktische Unausgeglichenheit sein. Was z. B. der Verf. über die zentrale Stellung der Pfarrei und Pfarrseelsorge sagt, müßte konsequent durchgedacht die Seelsorgsarbeit der Ordensleute und die Tätigkeit der verschiedenen katholischen Verbände grundlegend ändern. Ja, der Kenner der Rechtsgeschichte

wird unwillkürlich an den, Gott sei Dank, von den Bettelmönchen überwundenen, mittelalterlichen Pfarrbann mit all seinen doch recht bedenklichen Ergebnissen erinnert. In folgenden Abschnitten werden dann die richtigen Grundsätze über die Ordensseelsorge bzw. über Verbände usw. dargelegt (103 ff. ist leider nicht sehr durchsichtig), Grundsätze, die teilweise wenigstens gar nicht in den Rahmen des Vorausgehenden passen wollen, wenigstens in der Praxis größte Widerstände hervorrufen müssen. Ob alle Leser des Buches den richtigen Ausgleich, das richtige „Sowohl als auch" finden werden, bleibt abzuwarten. — S. 29: Der letzte Satz von Abschnitt 6 dürfte einer Einschränkung bedürfen, weil eine rechtliche Grundlage zu einem derartigen Verbot nicht existiert. S. 45 f. ist nicht ganz zu billigen, da bei einer einfachen Durchführung dieser Anweisungen sicher schwere Mißstände sich ergeben könnten. Man darf im Interesse der organisatorischen Vollständigkeit nicht Methoden der Personerfassung auf die Pfarrkartothek anwenden, die vielleicht gerade noch in einem Ordensverband oder Priesterseminar tragbar sind. — S. 114 ist die Frage Actio catholica und Politik einer Klärung fähig. — Trotz all dieser Bedenken bleibt es der große Wert, das unbestreitbare Verdienst Noppels, dem neuen Sehnen der Zeit mutig einen geistvollen Aufriß einer neuen Pastoral aus letzten, tiefen Wahrheiten des katholischen Dogmas geboten zu haben. J. Zeiger S. J.

S. Petri Canisii Catechismi latini et germanici edid. Fr. Streicher, S. J. (Societatis Jesu selecti scriptores II: S. Petri Canisii opera omnia) Pars I: Catechismi latini. 4° (188 u. 400 S.) München 1933, „Canisiana", München 22, Kaulbachstr. 31ª. *M* 16.—; geb. *M* 17.60. — Pars II.: Catechismi germanici. 4° (35 u. 380 S.) ebd. 1936. *M* 16.—; geb. *M* 17.60.

Diese monumentale Ausgabe der lateinischen und deutschen Katechismen des hl. Petrus Canisius liegt jetzt als erste Abteilung der Neuausgabe der Gesamtwerke abgeschlossen vor. Nach einem Abdruck der Litterae decretales, durch die Pius XI. den größten deutschen Katecheten zum Heiligen und Kirchenlehrer erklärte, folgt zunächst als Einleitung der Gesamtausgabe ein Überblick über das Schrifttum des Heiligen. Von größtem Interesse auch für die Beurteilung der Geschichte der katholischen Gegenreformation und ihrer Schriften ist sodann die Entwicklungsgeschichte der verschiedenen Katechismen des Canisius. Man sieht ihr langsames Werden aus den schwierigen Anfängen heraus. Viel neues Material ist hier beigebracht und zu einem fesselnden Bild zusammengestellt, dessen packende Einzelzüge in der fließenden lateinischen Sprache nichts von ihrer Schönheit verloren, sondern nur gewonnen haben. Die ersten Pläne, an denen Jaius und Lainez stark beteiligt waren, endeten mit der zuerst anonym herausgegebenen vortridentinischen Summa. Es war gut, sie der nachtridentinischen gegenüberzustellen und so den Fortschritt, den die Einarbeitung der Dekrete des Konzils brachte, zu zeigen. Hier hätte vielleicht auch die Edition selbst guten Dienst tun können, wenn in ihr diese beiden Editionen nicht nacheinander gedruckt, sondern nebeneinander in Kolumnendruck vorgelegt worden wären. Ein Ersatz dafür findet sich in den Anmerkungen, in denen bei der nachtridentinischen Summe die Zusätze angemerkt sind.

Die Einleitung bringt dann die Geschichte des lateinischen und deutschen Catechismus minimus bzw. minor. Auch dem Entstehen

und Zweck der Bilderkatechismen ist ein eigenes Kapitel gewidmet, ebenso wie den Litterae dedicatoriae, den Vorreden und beigefügten Kalendarien. Daß eine Abhandlung über die Quellen nicht fehlt, ist bei einer solchen Ausgabe selbstverständlich, wobei der kommenden Forschung freilich noch manches für die unmittelbar benutzten Werke zur Weiterarbeit bleibt. Es zeugt von der jahrelangen Vorarbeit wie aber auch von der in dieser Form selbst Fachleuten ungeahnten Verbreitung der lateinischen Katechismen, wenn nicht weniger als 10 Quartseiten notwendig waren, um die verschiedenen Editionen und ihre Nachdrucke wie deren Stammbäume herauszuarbeiten. Eine geographische Tafel zeigt S. 167* die 36 Orte, an denen bereits zu Lebzeiten des Heiligen diese Katechismen gedruckt wurden von Salamanca bis nach Braunsberg, Posen, Krakau, von Münster, Paderborn bis nach Mailand, Mantua, Parma und Rom.

Der 1. Bd. enthält im Editionsteil die vor- und nachtridentinische Summa christiana (Catechismus maior) wie den Catechismus minor und minimus. Am Schluß ist der Bilderkatechismus vom Jahre 1589 aus der Plantindruckerei in Originalgröße ganz wiedergegeben. Auch bei den übrigen Katechismen sind die Bilder beigedruckt, so daß man nicht nur einen bloßen Text, sondern auch das Buchbild wiedererkennt. Es ist das für die Kulturgeschichte der Zeit selbstverständlich von wesentlicher Bedeutung. Im 2. Band ist zunächst der Druckgeschichte der deutschen Katechismen nachgegangen; dann sind die verschiedenen Formen der deutschen Catechismi minores (Dilingani, Ingolstadienses) und der minimi (Dilingani, Herbipolensis, Constantiensis, Friburgiensis) abgedruckt, ebenfalls mit ihren Bildern und Titelseiten. Der textkritische Apparat vor allem bei der großen Summa ist sowohl als Varianten- wie als Zitatenapparat ausführlich durchgeführt. Besonders bei letzterem war das eine mühsame Arbeit, da Canisius so stark die Patristik heranzog. Ein Inhaltsverzeichnis der Schrift- und Väterstellen wie ein Sachindex schließt die beiden Bände. Ein eigenes Lob verdient die Drucklegung der Salesianischen Offizin zu München, die den ersten Band als Gabe zur Heiligsprechung ihres Stifters Don Bosco mit besonderer Sorgfalt druckte. Alles in allem: Ein wirkliches opus grande für Jahrhunderte, dessen erstaunlich billiger Preis eine Anschaffung auch kleineren Bibliotheken leicht ermöglicht. Man wird der Fortsetzung der Gesamtausgabe, deren 3. Band bereits im Druck ist, mit großer Erwartung entgegensehen und kann hoffen, als Abschluß eine Gesamtsynthese des Arbeitens des Kirchenlehrers zu erhalten.

H. Weisweiler S. J.

Aufsätze und Bücher.

1. Theologische Gesamtdarstellungen. Geschichte der Theologie. Umwelt des Christentums. Religiöse Zeit- und Lebensfragen.

Adam, K., Gesammelte Aufsätze zur Dogmengeschichte und Theologie der Gegenwart. Hrsg. von F. Hofmann. 4° (412 S.) Augsburg 1936, Haas. *M* 6.50. — Jeder Theologe wird sich des Bandes immer wieder freuen. Er bietet ihm nun bequem zur Hand und handlich bequem namentlich die wertvollen dogmengeschichtlichen Aufsätze aus der früheren Zeit Adams bis herauf zum umstrittenen Artikel zur ‚Eucharistielehre Augustins' (1931) und dem Beitrag zur ‚Bußdisziplin' im 2. Bd. des Lexikons für Theol. u. Kirche. Daran reihen sich die beiden kontroverstheologischen Artikel aus dem Hochland (1925/26) über die ‚Theologie der Krisis' und über den Altmeister lutherischer Theologie ‚Karl Heim', dessen radikale Absage an jedes Machttum in der Kirche die katholische Gegenzeichnung scharf beleuchten läßt. Der letzte Aufsatz über ‚die katholische Tübinger Schule' — ursprünglich geschrieben zur 450-Jahrfeier der Universität Tübingen und erstmalig erschienen im Hochland (1926/27) — ist für die Haltung Adams als Theologe und den geistesgeschichtlichen Ort seiner Theologie besonders kennzeichnend. Meint doch F. Hofmann (Passau), der Herausgeber dieses Geschenkbandes: „die Ausführungen der genannten Abhandlung muteten weithin wie ein theologisches Selbstporträt an" (14). Das Geleitwort des Herausgebers ergänzt, was die Bescheidenheit des unter uns lebenden großen Tübingers nicht sagen konnte und mochte, aber doch auch wieder nicht verleugnen kann. H. arbeitet vor allem die starke Verwurzelung der Adamschen Theologie im Leben, seine „Grundleidenschaft für das Leben" heraus. Für das Gros der Abhandlungen heißt das konkret: „Als Dogmatiker hat Karl Adam ein besonderes Interesse an der Entfaltung der Offenbarungswahrheit in der Kirche" (13). Übrigens sind nicht alle Aufsätze Adams aufgenommen, wie schon allein daraus hervorgeht, daß der Aufsatz über ‚Deutsches Volkstum und katholisches Christentum' (ThQschr 14 [1933] S. 57 ff.) fehlt. Zusammen mit Adams großen und kleinen Büchern haben wir jetzt ein gerundetes Bild seiner Lebenstheologie. Ternus.

Miscellanea theologica. Praca zbiorowa Professorów Seminarjum Metropolitalnego w Warszawie. gr. 8° (XII u. 305 S.) Warschau 1936, Semin. Metropol. — Diese Sammelarbeit der Professoren des Warschauer Großen Seminars enthält aus den verschiedensten Gebieten der Theologie Abhandlungen. Roslan berichtet über die Idee der ζωή bei den apostolischen Vätern, Majewski über das Fasten nach der kirchlichen Tradition. Padacz bringt eine Abhandlung über Wesen der katholischen Vereinigungen; Mystkowski behandelt das Eherecht in den Konkordaten; Pawlowski stellt die Eucharistie als das Sakrament der christlichen Solidarität dar. Die Soteriologie in den apologetischen Schriften des hl. Hieronymus wählte sich Ulatowski zum Thema. Über das Arbeitsrecht schrieb historisch und kritisch Szlenk. Den Abschluß bilden zwei mehr exegetische Arbeiten: die hebräischen Namen von Gott in der Hl. Schrift von Radkowski und Paulus

zu Athen von Dabrowski. Für den Leser, der der polnischen Sprache nicht mächtig ist, wurde am Schluß ein kurzes französisches Referat über die einzelnen Artikel beigedruckt. Also eine recht inhaltreiche Festschrift. Weisweiler.

Scott, K., The Imperial Cult under the Flavians. gr. 8° (204 S.) Stuttgart 1936, Kohlhammer. *M* 9.—. — Die Geschichte des Kaiserkults erhält mit dieser Arbeit Scotts eine Bereicherung an Material. Die abwägende Benutzung der senatorischen Geschichtsschreibung wie der imperial gerichteten Dichterliteratur läßt die Kulttendenzen der Kaiser in ausgleichendem Licht erscheinen. Politischer Ehrgeiz (51, 67), orientalisch-griechische Tradition (20), aber auch Rücksicht auf das Staatswohl (129) waren treibende Elemente der Entwicklung. Die Beziehung von Kaiserkult und Staatseinheit hätte noch schärfer herausgestellt werden können. Von Wichtigkeit für den Religionshistoriker ist besonders der Beitrag „Domitian Dominus et Deus" (102 ff.), der die lebhafte Auseinandersetzung ahnen läßt, welche um diesen Titel geführt wurde. In keinem Punkt läßt sich besser erkennen, wie schwer im Grunde die östlichen und westlichen Elemente der Zeit miteinander in Einklang gebracht werden konnten. — Die Grundlinien der Gesamtentwicklung zeichnen sich in dieser Darstellung, die sich auf die Dynastie der Flavier beschränkt, vielleicht nicht so klar, wie es der sehr gute Überblick des Verf.s über die literarischen, aber auch numismatischen und monumentalen Denkmäler der Zeit, den man überall feststellt, an sich erwarten ließe. Prümm.

Wechssler, E., Hellas im Evangelium. gr. 8° (406 S. u. 1 Kartenskizze) Berlin 1936, Alfred Metzner. *M* 8.—. — Im Anschluß an die religionsphilosophische Schau Hegels und die religionsgeschichtliche Auffassung von F. Chr. Baur, Ed. Zeller und vor allem von W. Bousset, R. Reitzenstein und A. Aall sieht der Verf. Christus mit seiner Lehre mitten hineingestellt in den Entwicklungsstrom der griechisch-römischen und der jüdisch-orientalischen Geisteswelt, die nach ihm in Jesu Lehre ihre Versöhnung feiern. Freilich seien schon die „Glieder der judenchristlichen Urgemeinde von Jerusalem" entschlossen gewesen, „mit aller Kraft und Zähigkeit ihres Willens die neue Gotteslehre im Bereich und Gesetz ihres altjüdischen Glaubens festzulegen und festzuhalten", und erst Paulus habe das Christentum aus dieser Verengung befreit (26 f.). Ja, schon bei Jesus selbst will W. auf Grund der Evangelien, deren geschichtliche Glaubwürdigkeit er wenigstens in ihrem Wesenskern erfreulicherweise anerkennt (19), eine grundsätzliche Abwendung von den Denkformen seines Volkes und eine Hinwendung zu den Denkformen Zarathrustas finden. Dabei gesteht er aber selbst ein: „Wir vergessen nicht, daß Gott und Heiliger Geist bei Zarathrusta und bei Jesus einem andern Kulturkreis angehören und darum allerdings nicht genau ein und dasselbe sind" (229). Eine ähnliche Einschränkung muß er (253) beifügen, wenn er meint, Jesu Lehrtätigkeit habe zum großen Teil in den kynisch-stoischen Wanderpredigern und ihrer Lehre von der Menschlichkeit ihr Vorbild, und ihrem Einfluß sei in den synoptischen Evangelien eine Schicht von der beglückenden Heilsbotschaft vom Gottvater und Gotteswort zuzuschreiben, die sich von einer andern, der Unheilsverkündigung vom Weltuntergang und Weltgericht, sowie von der drohenden Hinrichtung des Welterlösers abhebe (242 f.). Bei dieser übertriebenen, heute von allen ernsten Forschern mehr

oder weniger abgelehnten religionsgeschichtlichen Auffassung bleibt natürlich für eine eigentliche christliche Offenbarung kein Platz. Es gilt nur der vom Verf. aufgestellte Grundsatz: „Der edle, überreiche Geist, der, von den Menschen aus betrachtet, ein Neues entdeckt, oder, von der Gottheit aus betrachtet, es offenbart, geht ... nicht so zu Werke, daß er da oder dort etwas übernimmt oder lernt, vielmehr so, daß er das ihm Fremde und Ungewohnte überdenkt, überprüft, überformt und einem höheren und reineren Ganzen einverleibt" (26). Treffend hat K. Prümm S. J. in seinem ausgezeichneten Werke: Der christliche Glaube und die altheidnische Welt. 2 Bde. Leipzig 1935, Hegner, das Verhältnis von Christentum und Heidentum zusammengefaßt, wenn er sagt: „Wer sich auf einzelne Ausdrucksformen der christlichen Lehre stürzt und diese aus ihrem Zusammenhang herausreißt, findet leicht überall Ähnlichkeiten ... Nur der Blick aufs Ganze, auf das Gefüge, in dem die Einzellehren stehen, schafft den nötigen Abstand für die Erkenntnis der großen Linien, läßt aber auch sofort die Kluft zwischen Christentum und Heidentum sichtbar werden" (II, 411). Wer darum das „Ganzandere" der Person Jesu und seiner Lehre im Vergleich mit der höchsten griechischen Weisheit erfaßt hat, wird nicht, wie W. es möchte, in gelegentlichen ähnlichen Zügen gleich eine Abhängigkeit sehen oder gar das Christentum einzig aus einer natürlichen Weiterentwicklung der heidnischen und jüdischen Geisteswelt erklären wollen, wohl aber auch in der heidnischen Welt Spuren der göttlichen Vorsehung und eine Wegbereitung für Christus und seine Lehre finden, wie es im Urchristentum vor allem die griechischen Väter: Justin, Apollonius, Klemens von Alexandrien, Origenes, Gregor, Thaumaturgus, Methodius und Eusebius von Cäsarea getan haben. Mit Unrecht beruft sich der Verf. auf diese Väter, als hätten sie im Gegensatz zu den lateinischen Vätern, die besonders seit Augustins „De civitate Dei" einen scharfen Trennungsstrich zwischen Christus und der heidnischen Weltweisheit gezogen haben, einem religionsgeschichtlichen Ursprung des Christentums das Wort geredet. Weiteren zuverläßlichen Aufschluß über das Verhältnis der christlichen Glaubenslehren zu den heidnischen Anschauungen gibt das vorhin erwähnte Werk von K. Prümm (vgl. Schol 11 [1936] 402 f.). Brinkmann.

Ström, A. V., Der Hirt des Hermas. Allegorie oder Wirklichkeit (Arbeiten u. Veröffentl. a. d. neutest. Seminar zu Uppsala 3). gr. 8° (44 S.) Uppsala 1936. In Deutschland: Lorentz, Leipzig. *M* 2.—. — St. stellt sich eine doppelte Aufgabe: 1. Sind die selbstbiographischen Notizen des Hermas echt? 2. Sind seine Offenbarungen wirkliche Erlebnisse oder nur literarische Kunstwerke? Für den ersten Punkt bringt er gegen Dibelius gute Gründe für eine Wirklichkeitsschilderung der eigenen Lebensschicksale. Die Einwände, die Dibelius aus inneren Widersprüchen und der für eine christliche Umgebung unpassenden Liebesgeschichte usw. nimmt, werden im Einzelnen widerlegt. — Zur zweiten mehr psychologischen Frage nach der Wirklichkeit der Visionen und dem interessanten Versuch, aus ihnen den Charakter des Hermas herauszufinden, schreibt unser Fachmann Jos. Fröbes: St. findet in vielen Fällen die Anzeichen psychologisch echter Visionen oder Halluzinationen, nämlich Einfälle, die plötzlich auftreten, die von einem andern Wesen zu stammen scheinen, mit dem subjektiven Eindruck einer hohen Bedeutung. Dies stehe im Gegensatz zu rein gedanklichen Konstruktionen. Das klingt wahrscheinlich. Immer-

hin finden sich bei guten Schriftstellern ebenso genaue Beschreibungen des Äußeren der geschilderten Personen, ohne daß man da an Halluzinationen denken wird; ebenso trifft man nicht selten die Überschätzung des Wertes vorgebrachter Gedanken. Halluzinationen stellt der Arzt fest aus den Aussagen des Betroffenen oder aus der Beobachtung seiner Handlungen; ein gleicher Schluß aus einer bloßen schriftlichen Darstellung eines Unbekannten ist notwendig viel unsicherer. Überzeugender ist die Feststellung des seelischen Typus des Hermas als eines Zyklothymen im Sinne Kretschmers. Dazu paßt das Vorwiegen des visuellen gegenüber dem auditiven Element, die gemütlich breite, populäre Darstellung, die gutmütige Heiterkeit, die Begünstigung der Farben bei der Beschreibung. Weisweiler.

Ortiz de Urbina, I., S. J., Textus symboli Nicaeni: OrChrPer 2 (1936) 330—350. — Diese Arbeit war notwendig. E. Schwartz hat in ZNtWiss 25 (1926) 78 f. im Anschluß an die 6. Sitzung des Konzils von Chalzedon ein Glaubensbekenntnis veröffentlicht, das, wenn nicht das ursprüngliche Nizänische Symbol, so doch die „Form der Mischung" von nizänischem und konstantinopolitanischem Glaubensbekenntnis darstellt, die in der Definition des Konzils von Chalzedon als authentisch betrachtet wird. Der von Sch. gebotene Text ist in Denzinger, Enchiridion, ed. 18—20, 1932, num. 54, als der älteste griechische Text des Glaubensbekenntnisses von Nizäa aufgenommen worden. Es fehlen darin die Worte: „Das ist aus der Substanz des Vaters, Gott von Gott, Licht von Licht" und „was im Himmel und was auf Erden ist". U. weist überzeugend nach, daß der Text von Sch. nicht als der ursprüngliche Text des nizänischen Glaubensbekenntnisses gelten kann. Der in der 6. Sitzung des Konzils von Chalcedon veröffentlichte Text hat, wie U. sagt, höchst wahrscheinlich „authentia iuridica in foro civili", kaum authentia iuridica „in foro ecclesiastico", aber sicher nicht „authentia litteraria", d. h. er ist nicht der ursprüngliche Text des Glaubensbekenntnisses von Nizäa. Deneffe.

Lebon, J., Nicée-Constantinople. Les Premiers Symboles de Foi: RevHistEccl 32 (1936) 537—547. — Ders., Les Anciens Symboles dans la Définition de Chalcédoine: Ebd. 32 (1936) 809—876. — Es ist nicht zu verwundern, daß die Änderung des griechischen Textes des Nizänischen Glaubensbekenntnisses und des von Konstantinopel I. in der 18.—20. Auflage von Denzingers Enchiridion 1932 n. 54 und n. 86 mehrere Forscher auf den Plan gerufen hat. Wie Ortiz de Urbina, so kommt auch L. zu dem Schluß, daß die Änderung zu Unrecht geschehen ist. Im 1. Artikel zeigt L., daß der vom Herausgeber des Denzinger aus einem Artikel von E. Schwartz (ZNtWiss 25 [1926] 78 f.) übernommene und als „antiquissimus" bezeichnete Text der beiden Glaubensbekenntnisse von Schwartz selbst nicht als ältester und echter Text des Nizänischen bzw. Konstantinopolitanischen Bekenntnisses angesehen wird. Die ursprünglichen und echten Texte bietet Schwartz in dem vom Herausgeber des Denzinger zitierten Artikel auf S. 48 f., während der in den Denzinger übernommene Text auf S. 78 steht. — Im 2., umfangreichen Artikel untersucht L. die Frage, ob Schwartz mit seinem für die Definition des Konzils von Chalzedon geschaffenen Texte der zwei Symbole Recht habe. Und er kommt zu einem für Schw. ungünstigen Ergebnis. „On ne croit donc pas pouvoir admettre que la rédaction originale de la définition de Chalcédoine renfermait des formes altérées des deux symboles"

(875). Da Sch. später seine Texte auch in die von ihm herausgegebenen Akten von Chalzedon aufgenommen hat (Acta Concil. Oecum., II, 1, 2, 1933, 127—128), wären dieselben auch dort zu ändern. Auch die von Ortiz de Urbina zur Erklärung des von Sch. konstruierten Textes als sehr wahrscheinlich angenommene „authentia iuridica in foro civili" wäre überflüssig, wie L. in einer Schlußanmerkung (876) zu verstehen gibt. Den echten Text des Nizänischen und des Konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses bringt Sch. innerhalb der Akten des Konzils von Chalzedon in dem vorher angegebenen Bd (II, 1, 2) S. 79—80. In der neuen soeben erschienenen 21.—23. Auflage des Denzinger sind die Steine des Anstoßes beseitigt. Deneffe.

Madoz, J., S. J., L'authenticité d'un des nouveaux sermons de S. Augustin confirmée par le Concile de Séville de 619: RevHistEccl 32 (1936) 340—345. — Ein Schulbeispiel für die Bestätigung einer auf Grund von innern Kriterien gelösten Verfasserfrage durch äußere Kriterien. G. Morin hatte in Misc. Agostin. I (Romae 1930) 658 lediglich auf Grund von innern Kriterien eine neuaufgefundene Predigt: Ex Evangelio Lucae Die quadragesima Ascensionis Domini, dem hl. Augustinus als Verfasser zugeteilt. M. bringt ein äußeres Zeichen für die Richtigkeit dieser Zuteilung, nämlich aus der Reihe der Väterzeugnisse, die vom 2. Konzil von Sevilla (619) angeführt werden. Dort stehen zwei Texte aus der von Morin veröffentlichten Predigt, und zwar unter dem Namen des hl. Augustinus. Allerdings werden die Texte einem andern Werk Augustins zugeschrieben, nämlich Adversus Maximinum. Dieser Irrtum ist erklärlich, wenn man bedenkt, daß unmittelbar vorher tatsächlich ein Text aus Adversus Maximinum angeführt ist und daß wahrscheinlich alle drei Texte einer frühern Sammlung von Väterstellen entlehnt sind. Deneffe.

d'Alès, A., S. J., Priscillien et l'Espagne chrétienne à la fin du IVe siècle. 8° (189 S.) Paris 1936, Beauchesne. *Fr* 12.—. — Der bekannte Gelehrte veröffentlicht in verbesserter und erweiterter Form seine Artikel aus den RechScRel 1933 über den Priscillianismus. Nach einer guten Zusammenstellung der Quellen des Altertums, in der besonderes Gewicht auf die zahlreichen Neuentdekkungen der letzten Zeit gelegt ist, wird die Tragödie von Trier mit der Hinrichtung Priscillians eingehend dargestellt. Sehr begrüßen muß man auch die Beschreibung der Schriften des Instantius und Priscillians. Eine mehr systematische Abhandlung der einzelnen Irrlehren schließt das Buch. Neu sind drei Nachträge: zunächst über Merida, die Stadt, in der sich der schärfste Kampf abspielte, mit einer interessanten Bischofsliste; dann eine genauere Datierung der Gerichtsszene zu Trier (Herbst 386 im Gegensatz zu den früheren Artikeln in den RechScRel, wo 385 angenommen war); endlich eine freilich zunächst noch als Hypothese vorgelegte Deutung der beiden Haeretikerinnen, von denen Hieronymus im Brief an Ctesiphon spricht: der „Galla non gente sed nomine" im Gegensatz zur Begleiterin Priscillians „Galla gente", d. h. der Gallierin Euchrotia. A. glaubt erstere als die arianische Gattin Galla des Theodosius II. wiederzuerkennen. Sie habe ja tatsächlich das Erbe der Euchrotia angetreten, da sie im gleichen Jahr Theodosius heiratete, in dem Euchrotia starb. Hier werden die Forschungen von A. wohl noch weiter gehen. Weisweiler.

Miscellanea Isidoriana. Homenaje a San Isidore de Sevilla. Lo edita la provincia de Andalucia S. J. gr. 8° (386 S.)

Rom 1936, Pont. Univ. Greg. *L* 22.—. — An der Isidorfestschrift der Andalusischen Provinz der Gesellschaft Jesu haben ganz hervorragende Fachleute mitgearbeitet. Es seien genannt: Altaner, Der Stand der Isidorforschung. Der Artikel enthält einen von nun an unentbehrlichen Bericht über die gesamte Isidorforschung seit 1910. Der ermordete G. Villada S. J. schrieb in seiner bekannten überragenden Weise über La obra de S. Isidoro de Sevilla. Valoración y sugerencias. Sehr wesentlich für die kommende Forschung ist auch der Artikel von A. de Aldama zur Chronologie der Werke Isidors. G. Morin handelt über den Anteil Isidors am Mozarabischen Psalter. Vaccari stellt die Abhängigkeit des De ortu et obitu Patrum von den Vitae Prophetarum (saec. 4—5) fest. J. Zeiller schreibt: Isidore de Seville et les origines chrétiennes des Goths et des Suèves. Bahnbrechend für das Problem der Dekretalen des Ps.-Isidor wird der Beitrag von Silva-Tarouca sein, der den Cod. Vat. Ottobon. lat. 93 in die Mitte des 9. Jahrhunderts aus der Schule von Tours datiert, wo auch das Const. Constantini entstanden sei. Zum Schluß sei noch auf die Arbeit von A. E. Anspach hingewiesen, der das Fortleben des Heiligen im 8. bis 9. Jahrhundert beschreibt. Wir haben somit einen des Heiligen wirklich würdigen Band vor uns, der in keiner wissenschaftlichen Bibliothek fehlen darf. Auf einzelne Artikel kommen wir bei den Einzelbesprechungen in diesem Hefte zurück. Weisweiler.

Madoz, J., S. J., El Florilegio Patrístico del II Concilio de Sevilla (a. 619): Miscellanea Isidoriana 179—220. — Das für die Rechtsgeschichte bedeutsame II. Konzil von Sevilla vom J. 619 enthält in seiner 13. Sitzung auch einen großen dogmatischen Teil, worin gegen einen der Irrlehre der monophysitischen Acephalen zugetanen syrischen Bischof der Satz verteidigt wird: „Oportet nos in unam personam Christi geminae naturae proprietatem ostendere, passionemque eius in sola humanitatis susceptione manifestare" (186). Der Beweis wird aus der Hl. Schrift und aus den hl. Vätern geführt. Die einzelnen Stellen dieser von Isidor von Sevilla verfaßten Beweissammlung werden von M. literarkritisch untersucht. Eine der Stellen ist die einzige Spur einer verloren gegangenen Schrift des hl. Hilarius; zwei andere stammen aus verlorenen Schriften des hl. Athanasius; zwei weitere werden ausdrücklich dem hl. Augustinus zugeschrieben, wodurch wir ein äußeres Zeugnis für die Echtheit einer neu aufgefundenen und bisher nur aus innern Kriterien dem hl. Augustinus zugeschriebenen Predigt haben. Siehe in diesem Heft den Bericht über den Artikel L'authenticité etc. von Madoz. Bemerkenswert sind noch folgende Behauptungen: „Durch ihre Harmonie und Proportion der Linien ist die anti-acephale Darlegung des II. Konzils von Sevilla das erste Beispiel, das ich in der Geschichte finde, für eine verhältnismäßig große, architektonisch ... aufgebaute, theologisch-positive Beweisführung" (185 1). Sodann: Der erste Typ der Sentenzenliteratur, jenes großartigen Unternehmens, das den ganzen in den Werken der Väter verstreuten Stoff systematisieren will, leitet sich hauptsächlich her von den spanischen Vätern (vgl. 190). Das hier behandelte Florilegium gibt aber noch kein Beispiel für die Systematisierung des ganzen Stoffes oder eines umfassenden Teiles desselben. Deneffe.

Gedenkschrift zum 400. Todestage des Erasmus von Rotterdam. Hrsg. von der historischen und antiquarischen

Gesellschaft zu Basel. gr. 8° (326 S.) Basel 1936, Braus-Riggenbach. — Das Buch ist eine Sammlung von Aufsätzen, die Gelehrte aus Basel, München, Berlin, Leiden, Rom, Löwen und Szeged geschrieben haben. Sie behandeln den Lebensgang des Erasmus, seine Stellung zu Vaterland und Nationen, seine philologische, humanistische Bedeutung, seine politische und religiöse Einstellung. So findet auch der Fachtheologe manches Brauchbare. Insbesondere sei hingewiesen auf den Artikel von A. Rüegg: Des Erasmus „Lob der Torheit" und Thomas Morus „Utopie". Wenn es (72) heißt: „Frömmigkeit vernachlässigt scharfes Erkennen, sie gibt sich ohne weiteres Gott hin im Rausch der Ekstase", so wären da theologisch mehrere Abstriche und Unterscheidungen nötig; letztlich käme man sogar in das schwierige Gebiet der Analysis fidei. Der Vergleich zwischen Erasmus und Morus (74 f.) ist sehr anregend. Thomas war gewiß ein Martyrer der Gerechtigkeit (87 f.), aber auch ein Martyrer seines Glaubens. — Auch der Aufsatz von E. Staehelin, Erasmus und Ökolampad in ihrem Ringen um die Kirche Jesu Christi ist beachtenswert. Das Ergebnis ist: Ö. setzt in seinem Ringen um Reformen die Wahrheit, E. aber den Frieden obenan (180 f.). Charakter und Werdegang der beiden Streiter dürften von manchen anders aufgefaßt und darum ihre Tätigkeit anders gewertet werden. Das Schlußwort, das die Spaltung der Christenheit („ecclesia catholica") bedauert, aber die Wahrheit nicht preisgeben will, wird jeder Theologe gern unterschreiben, wenn es auch hüben und drüben anders verstanden wird. Wir werden um die Verwirklichung vor allem beten müssen.

Kösters.

Marchand, Chan., Une troublante figure Calvin. 8° (62 S.) Paris 1936, Téqui. *Fr* 3.50. — Das Buch enthält eine mehr volkstümliche, ja wohl zu volkstümliche, Widerlegung des Calvinismus in vier Fragen: 1. Was blieb heute aus dem kalvinistischen Versuch übrig? Antwort: Auflösung und Liberalismus. — 2. Was ist an der Behauptung Calvins richtig? In kurzen Fragen und Antworten wird in diesem besten Teil des Buches die Lehre Calvins der katholischen gegenübergestellt: Freiheit, Sünde, Prädestination, Hierarchie, Eucharistie und Messe, Zeremonien, Ablaß, Fegfeuer, Marien- und Heiligenverehrung. — 3. Was hat man von den Anmaßungen Calvins zu halten? Er ist ein Lügner. — 4. Mit welchen Mitteln hat er seine Lehre verbreitet? Mit Gewalt.

Weisweiler.

* * *

Pieper, J., Über das christliche Menschenbild. 8° (63 S.) Leipzig 1936, Hegner. *M* 1.80. — Das schmale, im Papier überreichlich ausgestattete Bändchen — die leicht überarbeitete Wiedergabe eines im „Hochland" 1935/36 erschienenen Aufsatzes — versucht das christliche Menschenbild in den Rahmen der drei göttlichen und vier Kardinaltugenden einzufangen. Das Ganze, das im Anschluß an Gedankengänge des hl. Thomas von Aquin gestaltet ist, soll gewissermaßen eine Planskizze der einzelnen Abhandlungen über die christlichen Tugenden darbieten, die der Verf. zum Teil bereits behandelt hat, zum anderen Teil für die Veröffentlichung vorbereitet. Dadurch soll die Zusammenschau der in den einzelnen Bändchen herausgegebenen Teilaspekte des Menschenbildes sowie ihre rechte Einordnung erleichtert werden. Das Hauptgewicht liegt auf den Kardinaltugenden. Man hätte gerne gesehen, wenn den göttlichen Tugenden ein größerer Raum

zugebilligt worden wäre, und damit das Übernatürliche im christlichen Menschenbild noch zentraler herausgestellt würde.
Schröteler.

Haecker, Th., Der Christ und die Geschichte. 8° (152 S.) Leipzig 1935, Hegner. *M* 3.80; geb. *M* 5.50. — Entscheidend ist die Auffassung vom Wesen der Geschichte. Nach tastend prüfenden Vorerwägungen kommt der Verf. S. 45 zur Aufstellung seiner zwei — vielleicht richtiger gesagt — drei Thesen über das allgemeine Wesen der Geschichte. These I: Alles nicht aus sich Existierende hat Geschichte als Werden zwischen dem Nichts und dem Sein als Dehnung zwischen Ursprung und Ziel. These II: Der Inhalt der Geschichte mißt sich nach dem hierarchischen Rang der Werte und Güter, um die es geht. These III: Die Freiheit des Menschen ist zur Realisierung der Werte und Güter berufen und trägt mit dem objektiven Rang der Werte auch einen Rang von Wert und Würde je in die Geschichte eines Menschen oder der Völker hinein. Man hört aus allen Darlegungen des Verf. auch in diesem Buche wieder seinen früher schon laut verkündeten Leitsatz: Wir sind Hierarchisten d. h. wir unterscheiden und stufen um der wahren Einheit willen. Die Geschichtsauffassung des Christen ist wesentlich eine universalgeschichtlich hierarchische. Es ist nicht jede Zeit gleichunmittelbar zu Gott, wie Ranke meinte. Es gibt eine unterschiedliche Nähe zu Gott, gipfelnd in der ‚Fülle der Zeit', vollendet in der ‚Endzeit'. Nicht bloß auf dem Positivismus, Fortschrittsoptimismus, sondern auch auf den deutschen Geschichtsidealismus fallen harte Verdikte. Vor allem auch deshalb, weil sie keine personalistische Geschichtsauffassung kennen. Sie versagen darum vor einer trinitarisch regierten Universalgeschichte, bei der durch alle Pluralismen der unterfangenen öffentlichen Partikulargeschichte hindurch als „eigentlich letzte Geschichte, in der der letzte Sinn aller Geschichte überhaupt beschlossen liegt", die verborgene Geschichte der Personen, zutiefst also wieder die Heilsgeschichte der Personen hindurchgeht. Drei Mächte sind es, die nach christlicher Auffassung die Geschichte wirken: Gott als Herr der Geschichte mit souverän regierendem Willen; die Macht des Bösen anhebend mit dem Sturz der Engel; und endlich drittens der Mensch selber, dieser — von unten her gesehen — eigentliche Grund der Geschichte und das Geschichtswesen schlechthin. Was durch das ganze Buch hindurch als christliche Geschichtsauffassung hindurchscheint, wird wie in einer Linse gesammelt noch einmal eigens im 8. Kap. zum Leuchten gebracht: Die Kirche in der Geschichte. Recht lose verknüpft bringt ein Anhang die Orient-Ode Thomson's, in deren Übersetzung H. seiner besonderen Schätzung dieses englischen Dichters hier wieder ein Denkmal setzt. Ternus.

Sieber, W., Das frühgermanische Christentum. Ein Rundblick über seine Wesensart und seine Leistungen. 8° (384 S.) Innsbruck-Leipzig 1936, Rauch. *M* 4.60; geb. *M* 6.—. — Eine auch für weitere Kreise flott geschriebene Geschichte der jungen germanischen Kirchen. Der Stoff ist sachlich geordnet, so daß jeweils bei der Behandlung der Christianisierung, Klostergründung und Klosterleben, Bibellesung, Predigt, soziale und gesellschaftliche Ordnung, Ehe und Familie, Landwirtschaft, Arbeit und Gewerbe, Künste und Schule das Ineinander von Religiösem und Völkischem, die beiderseitige Durchdringung und Befruchtung gut zur Darstellung gelangt. Da der Verf., soweit möglich, die Quellen selber sprechen

läßt, trägt die Schilderung eine reiche Anschaulichkeit und Lebendigkeit. Rezensent würde für eine neue Auflage bloß wünschen, daß der Druckfehler weniger werden und daß auch in manchen Lebensformen und Rechtsgepflogenheiten noch plastischer die Lebenskraft von altkirchlichen und altgermanischen Gebräuchen bis in unsere Tage aufgezeigt würde. Es sind ihrer mehr, als man beim ersten Anblick erwartet. Zeiger.

Flade, G., Vom Einfluß des Christentums auf die Germanen (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte 10). 8° (XII u. 128 S.) Stuttgart 1936, Kohlhammer. *M* 6.—. — Unter diesem allgemeinen Titel verbirgt sich eine Rechtsstudie, in der die Trierer Sendgerichtsordnung Reginos von Prüm, abgeschlossen im Jahre 906, untersucht wird. Regino gibt in seinen libri duo de synodalibus causis et ecclesiasticis disciplinis eine umfassende Kasuistik; F. erweist sie als eine reiche Fundgrube, um den Einfluß des Christentums auf das Germanentum im 9. Jahrhundert unmittelbar festzustellen. Fl.s Arbeit, die selbstverständlich die reiche Literatur beherrscht und benutzt, zeigt zwei Vorzüge. Der erste ist formaler Art. Das spröde kasuistische Material wird in geradezu glänzender Art gegliedert und übersichtlich gemacht: Sorge für die Ausbreitung der christlichen Religion und der kirchlichen Gemeinschaft (Gotteshaus, Geistlichenstand, Einzelpflichten), Sorge für die Formung der christlichen Gesellschaftsordnung (leibliches Leben, Eigentum, christliche Charakterbildung). Der trockene juristische Stoff wird lebendig und farbig unter F.s Händen. Bedeutend wertvoller noch ist der zweite sachliche Vorzug. Die Gefahr, nur Juristisches zu sehen, hat der Verf. so überwunden, so daß man ohne den Vergleich mit anderen Arbeiten gar nicht an ihr Bestehen glaubt. Mit großem Takt betrachtet F. die Vorschriften als seelsorgerliche Maßnahmen, erkennt, wo der wirklichkeitsbewußte Seelsorger sich mit geringerem Erfolg begnügen muß, um fürs erste einiges zu erreichen. In den nüchternen Satzungen erkennt er nicht bloß den Richter, sondern auch den Erzieher des Volkes. Dank dieses auch wieder maßvollen und nicht aus Wohlwollen phantasiebeschwingten Einfühlungsvermögens wird aus der Betrachtung eines Rechtsbuches nun tatsächlich ein Werk, das den moralischen, bald still wirkenden, bald bestimmt fordernden Einfluß des Christentums auf die Germanen in einem Gebiet zeigt, das naturgemäß mehr der Nacht- als der Tagseite des Menschlichen angehört. Wir erkennen, wie die Kirche emporleitet, umbiegt, das Menschliche vertieft, läutert, verinnigt, festigt. Von Artfremdheit des Christentums, von Zerstörung sittlicher oder geistiger Volkswerte ist nirgendwo die Rede. Das auf dem strengen Rechtsgebiet festzustellen, ist für die Bewertung des Vorgangs der Verchristlichung unserer Vorfahren noch wichtiger, als wenn wir in der Dichtung oder der Predigtliteratur dasselbe erkennen, wo naturgemäß mehr das Erhabene, Lichte und Edle herrschen. Daß die Sendgerichtsordnung gerade in der Zeit des sich auflösenden Karolingerreichs mit seinen Wirren und Verirrungen fällt, sei noch eigens hervorgehoben. Die Arbeit ist ein unentbehrlicher Beitrag zur Erkenntnis der Kulturverhältnisse der deutschen Werdezeit. Becher.

Dinkler, E., Gottschalk der Sachse, ein Beitrag zur Frage nach Germanentum und Christentum mit lateinischen Hymnen Gottschalks und einer Übertragung ins Deutsche von E. Wißmann. 8° (79 S.) Stuttgart 1936, Kohlhammer. *M* 2.—. — Das

tragische Schicksal des sächsischen Mönches Gottschalk in fränkischen Klöstern muß in der Gegenwart den anlocken, der den Spannungen zwischen Germanentum und Christentum nachspüren möchte. D.s Schrift stellt im allgemeinen eine erweiterte und — vergröberte Wiedergabe der Ansichten H. von Schuberts (Geschichte der chr. Kirche im Frühmittelalter 450—457) dar. Wenn Sch. schreibt, es sei zum mindesten möglich, daß beim Vorgehen des Hrabanus auch wirtschaftliche Rücksichten, das Erbe Gottschalks, eine Rolle gespielt habe, so ist das bei D. selbstverständlich. Sch. sagt unbestimmt, für den Propheten des religiösen Determinismus habe sich der altgermanische Schicksalsglaube zur christlichen Erwählungslehre verklärt; bei D. steht das Fortleben jenes altgermanischen Glaubens (der uns hauptsächlich aus Edda und den isländischen Sagas bekannt ist) bei Gottschalk fest. Als wenn nicht das Studium Augustins und das eigene Erleben hinreichten, die doppelte Prädestinationslehre zu erklären. Das Ergebnis der Schrift ist: G. wollte lieber eine beunruhigende Wahrheit, als eine beruhigende Unwahrheit, war der erste deutsche Protestant aus Haltung, fußte auf dem reinen Evangelium allein, lehnte die Kirche ab und verband Gott unmittelbar mit dem Einzelmenschen. Wenn dies das wahre Christentum wäre, hätte also eine verfälschte Lehre den Germanen zur völkischen Gemeinschaft geführt! Die Art der Beweisführung und Textverwendung bei D. geht etwa daraus hervor, daß er aus dem Hymnus eines unbekannten Verfassers, den er bestimmt Gottschalk zuschreibt, die doppelte Prädestination herausliest aus den Versen Ubi tuis assignasti vestimenta nivea / reprobos multasti poena, inclite, fulgurea. (Dreves, Analecta hym. 46, 16 n. 8). — Wenn die von C. Lambot vorbereitete Ausgabe von neuentdeckten Schriften Gottschalks vorliegt, wird man mit größerer historischer und theologischer Umsicht der Lösung der Gottschalkfrage näher kommen können, ohne fast allein aus den Gegensätzen Franke-Sachse, Germanentum-katholische Kirchenlehre das Unglück Gottschalks herzuleiten. — Die von E. Wißmann übertragenen Hymnen lesen sich durchweg flüssig. Becher.

Weißleder, K. W., Goethes Faust und das Christentum (Stud. u. Bibliogr. zur Gegenwartsphil. 19). gr. 8° (39 S.) Leipzig 1936, Hirzel. *M* 1.40. — Zum Verständnis der religiösen Mentalität mancher Kreise lehrreich. Auf die zahlreichen, hier gestreiften Probleme einzugehen, ist in dem Büchlein nicht möglich. Zur Charakterisierung: Goethe wird dem Christentum „gefährlich", wenn er sich auf seinen Boden zu stellen scheint. Die Erlösung im Faust ist, christlich betrachtet, eine Unmöglichkeit, erweist „eine Aporie des metaphysischen Zusammenhanges" (22), findet ihre Erklärung darin, daß Goethe die Erlösung durch „die Liebe schlechthin" bewirkt glaubt und zum Ausdruck dessen die „Symbole und Tatsachen der christlichen Religiösität" beizog, „obgleich sie ihm in ihrer Totalität fremd blieben" (33). — Man würde eine bestimmtere Stellungnahme des Verfassers zu dem sachlichen Problem begrüßen, oder aber ein bloßes Referat über die Auffassung Goethes. Die Literaturangabe (37 ff.) läßt Werke katholischer Autoren vermissen. Kösters.

2. Fundamentaltheologie.

Thils, G., La notion de catholicité de l'Eglise à l'époque moderne: EphThLov 13 (1936) 5—73. — Eine mit Bienenfleiß zu-

sammengetragene Geschichte über das Entstehen und die allmähliche Entwicklung der Auffassungen und Verwertung dieses Merkmals der wahren Kirche Christi. Der Fundamentaltheologe wird an ihr nicht vorübergehen können. — Wenn Verf. sagt, die deutschen Apologeten des 20. Jahrh.s hätten nur eine innere Universalität der Kirche berücksichtigt und zwar als Wesenszug der Kirche, nicht als Beweismerkmal der wahren Kirche, so gilt das von der dogmatischen Lehre von der Kirche, nicht von der fundamentaltheologischen (vgl. beispielsweise L. Kösters, Die Kirche unseres Glaubens[2] [1935] 126 ff.). Bei der Herausarbeitung des Universalitätsbegriffes als Beweismerkmal sollte ferner bestimmter unterschieden werden zwischen der synthetischen (historischen) Beweisführung, welche die Universalität als von Christus gewolltes Merkmal und seine Tatsächlichkeit in der katholischen Kirche nachweist, und dem analytischen Beweise, welcher die Art der Ausbreitung als moralisches Wunder und darum als göttliche Bestätigung der Kirche dartun will. Ferner vermißt man die Auswertung der Kontroverse zwischen Th. Spáčil (ZKathTh 36 [1912] 715; 39 [1915] 231 ff.) und R. Schultes (DivThom(Fr) [1914] 57; Ders. De Eccl. cath.[2] [1931] 155 ff.), ob die Merkmale nur als negative Kriterien gelten, indem ihr Mangel die Wahrheit einer Kirche ausschließt, oder auch als positive Kriterien dienen, welche die Wahrheit der Kirche beweisen, welche sie trägt.

Kösters.

Rupprecht, J., Das Wunder in der Bibel. Eine Einführung in die Welt der göttlichen Offenbarung und der biblischen Weltanschauung. gr. 8° (246 S.) Berlin 1936, Furche. *M* 3.80; geb. *M* 4.80. — Als positiv gläubiger Christ, dem Altes und Neues Testament „eine organische Einheit" und „als solche die authentische Urkunde und das geistgewirkte Zeugnis der einzigartigen Offenbarung des dreieinigen Gottes" sind, betrachtet der Verf. das Wunder als „eine selbstverständliche objektive Wirklichkeit" (7). Als Wunder im weiteren Sinne bezeichnet er alles Geschehen in Natur und Geschichte im Blick auf den lebendigen Gott (42). Davon unterscheidet er die Wunder im engeren Sinne, oder die außergewöhnlichen Wunder, die den Gegenstand der biblischen Wunderberichte bilden und die nach ihm wiederum zerfallen in solche Wunder, „die Gott getan hat durch die mit dem immerhin relativ geschlossenen Naturzusammenhang schon gegebenen Kräften", und solche, „für deren Zustandekommen diese nicht mehr ausreichen, so daß hier höhere Kräfte in Tätigkeit treten mußten", die darum als Wunder im engsten Sinne oder als außerordentliche (nicht nur außergewöhnliche) Wunder anzusprechen sind (46 f.). Wenn demnach die erste Voraussetzung für die Wunder der lebendige Gott, der Schöpfer und Erhalter der Welt ist, so kommt als zweite die gefallene und verderbte Schöpfung hinzu, die „gottesblind" geworden ist und „Gottes aus seinem alltäglichen ordnungsgemäßen Wirken und Walten in der Natur und in der Geschichte nicht mehr gewiß zu werden vermag" (74). Somit ist das biblische Wunder die „Verwirklichungsform des göttlichen Erlösungsratschlusses". Dabei beschränkt der Verf. das Wunder nicht auf das äußere, sinnfällige außerordentliche Wirken Gottes (Prophezeiungen und physische Wunder), sondern begreift auch die inneren, nicht sinnfälligen Wunder mit ein, wie die jungfräuliche Geburt des Gottessohnes, an der er erfreulicherweise mit Zahn, Schlatter und K. Barth festhält, die Inspiration der Hl. Schrift, die charismatischen Gaben, die Sakramente, ja, den Glau-

ben selbst, das Gebet, die Sündenvergebung, die Wiedergeburt, die Bekehrung usw. (81—151). Das biblische Tat- und Wortwunder ist nach ihm zugleich Erweckungs- und Erkenntnismittel des Glaubens, der als Ursache oder Bedingung für das Wunder vorausgesetzt wird, freilich „auch in seinen ersten Anfängen niemals ohne das Wunder der Gottesrede und in vielen Fällen auch nicht ohne göttliche Tatwunder entstanden ist" (187). Wie weit die biblischen Wundererzählungen im einzelnen glaubwürdig sind, will er nicht entscheiden, meint aber, wo man grundsätzlich, wie er es tut, das Wunder in der Bibel bejahe, werde man mit der Behauptung sehr vorsichtig sein müssen, daß dieses oder jenes in der Bibel überlieferte Wunder unmöglich geschehen sein könne (195 f.). Zweck des Wunders sei in jedem Falle, Zeichen zu sein auf den lebendigen Gott hin und dieser Zweck werde nur erreicht, wenn es zum Glauben führe oder im Glauben bejaht werde (189). Aus dem Gesagten mag man ersehen, daß der Verf. sich in seiner Auffassung der biblischen Wunder tatsächlich in vielen Punkten mit der katholischen Lehre deckt. Brinkmann.

Campenhausen, H. v., Die Idee des Martyriums in der alten Kirche. gr. 8° (186 S.) Göttingen 1936, Vandenhoek & Ruprecht. *M* 9.80. — Aus der fleißigen Schrift kann auch der katholische Theologe trotz aller Abweichung in grundsätzlichen Fragen, die natürlich öfters hervortritt, viel lernen, zumal die religiöse Bedeutungsgeschichte des Wortes μάρτυς auf katholischer Seite wenig behandelt wurde. v. C. will den Nachweis erbringen, daß ungeachtet mancher anderer Verwendungen die Idee des Wortes eine ganz christliche ist: wie Christus, so der Martyrer. Christus hat sein Selbstzeugnis durch seinen Tod bezeugt; ebenso tritt der Martyrer mit seiner ganzen Person bis zur Hingabe des Lebens zum Zeugnis für Christus ein. Diese Auffassung ergibt sich nach v. C. aus den religiösen Voraussetzungen, den, wenn auch nicht häufigen, Anwendungen des Wortes im genannten Sinne durch das NT, besonders Lk und Joh und der frühen Väterzeit (auch aus dem μαρτυρεῖν des 1. Klemensbriefes in der berühmten Stelle über Petrus und Paulus, was Heussi unlängst bestritt), während die spätere Väterzeit vielfach den ursprünglichen Begriff des Zeugnisses umgebogen habe zum Begriff des ‚Duldens der Frommen'. — Eine abschließende Behandlung verlangt doch wohl noch etwas weitergehende philologisch-geschichtliche Einzelfeststellung. Zur fundamentaltheologischen Verwendung, der v. C. allerdings nicht hold ist, müßte der Beweiswert des Märtyrerzeugnisses analysiert werden: mit Allard kann man darin ein menschliches Zeugnis finden für die geschichtliche Wahrheit der evangelischen Berichte und die Sicherheit der Tradition oder mit der Mehrzahl der Theologen ein göttliches Zeugnis für den göttlichen Ursprung des Christentums sehen. Katholisch-theologische Literatur ist zwar berücksichtigt, müßte aber mehr beigezogen werden. So dürften, um von anderem abzusehen, H. Leclercq, Les Martyrs, 15 Bände, Paris-Tours[2] 1902 ff., und P. Allard, Dix leçons sur le Martyre, Paris[3] 1907 nicht unberücksichtigt bleiben. Kösters.

Czech, A., Das Missionswerk der Kirche als Siegel ihrer Katholizität: ZfMissionswissensch. 26 (1936) 263—274. — Das Missionswerk entspringt der inneren (virtuellen) Katholizität und ist ein Teil der äußeren Katholizität. Verf. betrachtet das Missionswerk in seiner Beziehung zu der nota Ecclesiae, die der wahren Kirche Christi nach Christi Willen wesentlich ist; man

kann es auch betrachten als Teil des analytischen Beweises, weil in dem steten Missionswerk nach der innewohnenden Kraft und den Erfolgen sich übernatürliche Einflüsse bewähren. Kösters.

Pascher, J., Der Glaube als Mitteilung des Pneumas nach Joh. 6, 61—65: ThQschr 117 (1936) 301—321. — Die Erklärung geht aus von V. 63: „Das Pneuma ist es, das lebendig macht, das Fleisch nützt gar nichts": Es kann hier nicht das „Fleisch" Christi verstanden sein, weder des irdischen noch des verklärten. Im Anschluß an Chrysostomus wird „Fleisch" verstanden von der fleischlichen Auffassung der Worte Jesu. Nur durch das Pneuma, die Gnade, die begnadete Erkenntnis, den Glauben wird sie wertvoll für das übernatürliche Leben. „Niemand kann zu mir kommen, wenn es ihm nicht vom Vater gegeben ist." — Die klaren Darlegungen sind, gerade für den Fundamentaltheologen und die Lehre vom Glauben, sehr beachtenswert. Kösters.

Guardini, R., Das Bild von Jesus dem Christus im Neuen Testament. 2. Aufl. gr. 8° (126 S.) Würzburg 1936, Werkbund-Verlag. *M* 3.20. — Das vorliegende Schriftchen soll nach der Absicht des Verf. eine Art Einführung bieten zu seinem seit 1933 erscheinenden größeren Werke „Aus dem Leben des Herrn". Es möchte zeigen, „wie die Fülle der neutestamentlichen Christuswirklichkeit jede Art Psychologie sprengt, und dennoch in ihr dem gläubigen Verständnis eine Gestalt deutlich wird" (12). Nicht aus der Kunst, dem Unterricht, der Liturgie und der christlichen Erfahrung allein, und noch viel weniger unter dem Einfluß der neuzeitlichen Wissenschaft mit ihrer zerstörenden Kritik und Skepsis lasse sich das wahre Christusbild vollständig gewinnen (15—23), sondern das sei im Glauben aus der ersten Quelle, dem Wort der Zeugen, dem Neuen Testament als der „Offenbarung der lebendigen Wirklichkeit" zu schöpfen (19). Dabei müsse man nicht von den scheinbar so einfachen synoptischen Evangelien ausgehen, sondern von den Briefen des hl. Paulus, der, ebenso wie wir, den Heiland nur aus dem Glauben gekannt habe und inne geworden sei, daß „der Herr der Geist" und der Hohepriester ist (37—62). Zwischen Paulus und den Synoptikern stehe Johannes, der das ihm vertraute Christusbild „durch ein langes, von Glauben, Liebe, Anbetung getragenes Fragen und Denken durchlichtet" (66) und es in der Geheimen Offenbarung in seiner trostreichen, verheißungsvollen Wirklichkeit geschaut habe (81 f.). — Mancher wird dem Verf. in seiner Schriftdeutung wohl nicht überall restlos zustimmen können, z. B. wenn er sagt, daß u. a. eine mächtige Sinnlichkeit den hl. Paulus bedrängt habe, die durch die Gewalt, die er sich antat, nur noch gesteigert worden sei (41 f.), und daß Jesus selbst bei all seinem Fasten in der Wüste „doch so gar nicht asketisch gehandelt" habe (105). Sicher will der Verf. damit nicht die klare und eindeutige Lehre des Heilandes und des hl. Paulus von der Notwendigkeit einer gesunden Askese in Abrede stellen, nach der ständige Selbstverleugnung und Kreuztragen nun einmal notwendige Vorbedingungen für eine wahre Nachfolge Christi sind (vgl. Lk 9, 23; 1 Kor. 9, 26 f.), aber seine Worte könnten doch leicht mißverstanden werden. 1 Joh. 1, 1: „Was von Anfang an war" ist wohl kaum von dem ersten Auftreten Jesu zu verstehen (70). Daß Markus sein Evangelium an die Heidenchristen von Antiochien geschrieben habe (101), sollte wohl heißen: an die Heidenchristen von Rom; denn für das andere dürfte jede geschichtliche Unterlage fehlen. Mit Recht wird der „Jesus der

bloßen Geschichte" im Sinne der liberalen Bibelwissenschaft abgelehnt (32), aber, um das volle Heilandsbild zu gewinnen, müßte wohl doch auch die geschichtliche Seite Jesu etwas mehr berücksichtigt werden, als der Verf. es hier tut. Hier und da möchte man eine klarere Fassung der tiefen Gedanken wünschen. Aber das hindert nicht, daß das Büchlein auch so für das tiefere Verständnis des Heilandsbildes manche Anregung bietet, für die man dem Verf. dankbar sein muß. Brinkmann.

Goodier, A., S. J., Jesus Christus als Mensch unter den Menschen. Seine Selbstoffenbarung in seiner öffentlichen Wirksamkeit (Deutsche Bearb. v. I. Rollenmüller O. S. B.). gr. 8° (445 S.) Innsbruck, Wien, München (1935), Tyrolia. *M* 8.20. — Ders., Jesus Christus als Opferlamm unter den Menschen. Seine Selbstoffenbarung vor und in der Leidenswoche (Deutsche Bearbeitung v. dems.). gr. 8° (527 S.) Ebd. (1937). *M* 14.70. — Der Verf. möchte in den beiden vorliegenden Bänden die Persönlichkeit Jesu zeigen, wie er sie in den vier Evangelien vor sich sieht, ohne sich dabei in wissenschaftliche Einzelfragen zu verlieren. Nicht so sehr aus gelehrten Abhandlungen über die Evangelien schöpft er sein Wissen, sondern aus einem persönlichen, langjährigen Sichvertiefen in den heiligen Text selbst, wenn er dabei auch seine Einbildungskraft und seine 10jährige in Indien gesammelte Erfahrung bisweilen mitsprechen läßt. Man wird es ihm darum nicht verargen, wenn ihm in nebensächlichen Fragen hier und da Ungenauigkeiten unterlaufen, die man in einem streng wissenschaftlichen Leben Jesu vermissen möchte. Der Verf. ist sich dieser Unzulänglichkeiten selbst bewußt. Weil die Persönlichkeit Jesu sich weniger in der Jugendgeschichte abhebt, beginnt G. seine Darstellung mit dem öffentlichen Leben an Hand einer Evangelienharmonie, wie er sie für richtig hält. So hat er ein recht lebendiges und anziehendes Bild von Jesus Christus entworfen, das für das bessere Verständnis der Person Christi zweifellos manche neue Anregung bietet. Brinkmann.

Bienert, W., Der älteste nichtchristliche Jesusbericht. Josephus über Jesus. Unter besonderer Berücksichtigung des altrussischen „Josephus" (Theol. Arbeiten zur Bibel-, Kirchen- und Geistesgeschichte, hrsg. v. E. Barnikol 9). gr. 8° (319 S.) Halle 1936, Akad. Verlag. *M* 9.60. — Das Anliegen der vorliegenden Arbeit ist die Überprüfung des bekannten Jesusberichtes des Flav. Josephus in Ant. 18, 3, 3 auf seine Echtheit. Durch eine gründliche, allseitige und methodisch klare Untersuchung kommt der Verf. zu dem Ergebnis, daß der Text in seiner heutigen Gestalt eine christl., wohl um 150 entstandene Überarbeitung eines christentumfeindlichen Tendenzberichtes des Josephus ist. Jedenfalls ist er in der heutigen Form seit Eusebius (Hist. eccl. 1, 11; Demonstr. evang. 3, 5; syr. Theophania Σ 202, 24—203, 5) bekannt und von allen Hss vertreten. Der ursprüngliche Text schimmert dagegen nach B. im sogenannten slav. Josephus, d. h. der altrussischen Übersetzung des Bell. iud., der Ἅλωσις τῆς Ἱερουσαλήμ, noch durch, nicht als wenn das Bell. iud. im Gegensatz zum heutigen griech. Text ursprünglich, wie R. Eisler in seinem Schrifttum, vor allem in seinem zweibändigen Werk Ἰησοῦς βασιλεὺς οὐ βασιλεύσας (1929/30) meint, einen derartigen tendenziösen Jesusbericht enthalten hätte, sondern weil der Übersetzer bzw. Bearbeiter des slav. Josephus diesen Bericht aus Ant. 18, 3, 3 herübergenommen und so umgestaltet habe, daß nunmehr Josephus selbst Jesus gegen die An-

klage des politischen Aufruhrs in Schutz nimmt. Dieser Übersetzer, der noch den ursprünglichen Text zur Hand gehabt haben müsse, sei wohl in der von König Jaroslav von Kiev um die Mitte des 11. Jahrh. berufenen Übersetzungskommission zu suchen, wie u. a. kirchenpolitische Anspielungen und der altrussische Sprachcharakter bewiesen. Gegenüber der Schlußfolgerung Eisler's, daß Josephus nicht einen Tendenzbericht, sondern im Gegensatz zu den Evangelien die geschichtliche Wahrheit biete, wenn er Jesus einen politischen Aufstand vorbereiten lasse, zeigt der Verf. eindeutig, daß sich das im Lichte der geschichtl. Tatsachen, wie sie aus den Evangelien feststehen, nicht halten lasse, obgleich er bezüglich der Echtheit und der geschichtlichen Glaubwürdigkeit der Evangelien noch ganz in den landläufigen rationalistischen Gedankengängen einer liberalen Bibelkritik befangen ist, so daß er z. B. die Wunderberichte der Evangelien mit den legendären Wunderberichten heidnischer Schriftsteller auf eine Stufe stellt (256 ff.). Damit fällt auch eine Voraussetzung für die Auffassung der Leidensgeschichte, wie sie Pickl in seinem Werke: Messiaskönig Jesus in der Auffassung seiner Zeitgenossen (vgl. Schol 10 [1935] 586 f.) sich zueigen macht, nämlich, daß Judas und die Juden einen politischen Aufstand von Jesus erwartet und dementsprechend gehandelt hätten. Überzeugend dürfte der Verf. gezeigt haben, daß der Jesusbericht Ant. 18, 3, 3 zwar in seiner heutigen Gestalt nicht echt ist, daß er auch in seiner ursprünglichen Fassung unwahre Behauptungen über Jesus und die Gründe seiner Verurteilung enthalten hat, daß er aber trotzdem in wesentlichen Punkten mit den Evangelien übereinstimmt, nämlich daß Jesus unter Pilatus auftrat und gekreuzigt wurde, daß er auffallende Taten vollbrachte, daß er lehrte und viele Anhänger gewann und schließlich, daß wichtige Ereignisse aus seinem Leben, zumal aus der Zeit kurz vor seinem Tode auf dem Ölberg stattfanden.

Brinkmann.

Abramowski, R., Der Christus der Salomooden: ZNtWiss 35 (1936) 44—69. — Es ist still geworden um die Oden Salomos, nachdem die Entdeckung der verloren gewesenen im Jahre 1907 eine Hochflut an Schrifttum hervorgerufen hatte. So ist eine neue Untersuchung der wertvollen Oden angebracht. A. rückt sie gemäß der herkömmlichen Datierung „in die Nähe der apostolischen Väter, speziell des Ignatius von Antiochien um die Wende des ersten Jahrhunderts". Er läßt aber die übrigen historischen Fragen offen. „Eine Ordnung will innerhalb der 42 Lieder nicht deutlich werden", wenn man sie auch zu verschiedenen Gruppen zusammenfassen kann. Wir finden „zwei Söhne vor, einen, der es ist, und einen, der es wird". Der „eigentliche Gottessohn" bekommt „göttliche Prädikate", wenn auch „eine gewisse Distanzierung gegenüber der göttlichen Substanz" eintritt. Orientiert ist die Verkündigung nicht an den Synoptikern, sondern an Johannes. Die Christusauffassungen zeigen eine bestimmte Form der Gnosis. Es „scheint, daß Ignatius und die Oden ‚einen' gemeinsamen Boden haben", aus dem „diese beiden schönen Blüten patristischer Überlieferung" emporgekeimt sind, „die Ignatianen mit groß-kirchlichem, die Oden mit gnostischem Einschlag". Die Christusförmigkeit des Christusgläubigen zeigt sich in der „Tatsache des mit Christus geführten Lebens". Kösters.

Tyciak, J., Christus und die Kirche. 8° (149 S.) Regensburg 1936, Pustet. *M* 2.50; geb. *M* 3.20. — Was die Patristik, die Li-

turgie und auch die Theologie der neueren Zeit in der Auswertung der Hl. Schrift über die Kirche als den fortlebenden Christus gesagt hat, wird hier in lebendiger, ja poetisch und mystisch anmutender Sprache geboten. Christus — Gottes Weg zu uns, Christus — Licht und Leben, Vom Ewigkeitssinn des Lebens Jesu, Christusgemeinschaft, Der König der Glorie, Im Feuerglanz der sieben Geister, Die Fülle Christi, Das himmlische Sion, Kirche und Pneuma, Kirche und Sakramente: das sind die Überschriften der einzelnen Artikel. Nicht eigentlich Neues wird uns gegeben, und doch ist diese Zusammenschau neu und anregend. Der Dogmatiker freilich würde gerne Aufschluß über die Verbindung des Christen mit Christus haben, ob sie etwa theologisch noch genauer zu fassen wäre. Wenn die neuere Theologie auch darin übereinstimmt, daß diese Zugehörigkeit zu Christus mehr ist als eine moralisch-juridische Verbindung, so vermißt man doch jede weitere Erklärung. Vielleicht wäre noch besonders die Beziehung des begnadeten Menschen zum Heiligen Geiste und die durch ihn vermittelte Eingliederung in das Corpus Christi zu untersuchen. Beumer.

Klaus, A., O. F. M., Die Idee des Corpus Christi mysticum bei den Synoptikern: ThGl 28 (1936) 407—417. — Zutreffend bemerkt Kl., daß man bei der Behandlung des Corpus Christi mysticum ganz oder fast ganz von den Synoptikern absieht. Darum wird hier im einzelnen gezeigt, daß die Idee vom Reich Gottes, wie sie die Synoptiker vortragen, sich sachlich mit der Lehre vom Corpus Christi mysticum deckt. Hatte Mersch darauf schon hingewiesen, so ist die Einzelbelegung dankenswert und brauchbar. Allerdings ist die Aussprache der Idee des mystischen Leibes als solcher paulinisches Gut. Es ist aber diese Idee ihrem Inhalt nach allgemein neutestamentlich, ja sogar im AT keimhaft enthalten und von der kirchlichen Tradition einschließlich und ausdrücklich gelehrt. Kösters.

Heussi, K., War Petrus in Rom? gr. 8° (69 S.) Gotha 1936, Leopold Klotz-Verlag. *M* 2.—. — Während man es vor kurzem noch einen „Anachronismus" nennen konnte, wenn in unseren Tagen die Anwesenheit Petri in Rom bezweifelt oder verneint wurde, scheinen die neuesten Weltanschauungskämpfe auch diese Bestreitungsversuche wieder modern zu machen. Voraufgegangen war H. Dannenbauer (HistZtschr 146 [1932] 239 ff.), der sich allerdings bewußt war, damit in Gegensatz zu treten zu der „überraschend allgemeinen Wertschätzung" der Überlieferung „als unbezweifelbarer geschichtlicher Wahrheit", worin „Theologen beider Konfessionen und Profanhistoriker eine ungewöhnliche Einmütigkeit zeigten"; es folgte Johannes Haller (Das Papsttum I [1934] 8 ff.). Beide wiederholten aber nur längst behandelte Dinge. Anders will H. vorgehen: er sucht einen methodisch neuen Weg und beansprucht, die Frage endgültig negativ zu entscheiden. Gegen ihn schrieb der klassische protestantische Verteidiger der positiven Auffassung, H. Lietzmann (Petrus, römischer Märtyrer: Berlin. Akadem. der Wissensch. Philos. Kl. 1936), dem Heussi antwortete in der kleinen Schrift „War Petrus wirklich römischer Märtyrer?" (1937, Sonderdruck aus der Christl. Welt 51 [1937] 161 ff.); vgl. hierzu auch R. Altaner: ThRev 36 (1937) 177—188. H. sieht in dem berühmten Klemenszeugnis für den römischen Primat einen zweifellosen Beweis dafür, daß Petrus nicht in Rom war; so glaubt er eine sichere Handhabe zur Ablehnung der anderen Zeugnisse der christlichen Urzeit gefunden zur haben. Zur

Begründung seiner Auffassung der Klemensstelle wiederholt H. im wesentlichen das, was bereits A. Bauer 1916 über Einteilung und Deutung der Klemensstelle vergeblich geltend zu machen versucht hatte. Aber wäre diese Lösung auch möglich, ja selbst wahrscheinlich, dann berechtigt doch keine Logik dazu, deshalb in diesem und den andern Zeugnissen eine sichere und endgiltige Ablehnung des römischen Martyriums Petri zu sehen. Es ist geradezu überraschend, wie ein verdienter Forscher, der sonst so besonnen und sachlich, auch bei „katholischen" Fragen, urteilt, zu dieser Auffassung kommen konnte. — Will man Heussis Methode folgen, dann bietet das zweifellos echte und eindeutige Irenäuszeugnis einen besseren Ausgangspunkt; allerdings führt es zu einem andern Ergebnis: zur Bejahung der Titelfrage Heussis.

Kösters.

Madoz, J., S. J., Una nueva redacción de los textos seudopatrísticos sobre el Primado en Jacobo de Viterbo?: Greg 17 (1936) 562—583. — Der hl. Thomas bringt, nicht mehr in der Summa theol., wohl aber in frühern Werken und besonders in Contra errores Graecorum neben echten auch einige unechte Väterstellen für den Primat des Papstes. Es sind Stellen, die dem hl. Chrysostomus und dem hl. Cyrill von Alexandrien zugeschrieben wurden. Thomas entnahm sie einem Libellus de processione Spiritus Sancti. M. zeigt, daß dieselben Stellen sich in anderer Fassung bei Jacob von Viterbo, De regimine Christiano (1301—1302) finden und schließt, daß diese Stellen schon vor Thomas in mehreren Florilegien standen und daß Thomas nicht ausschließlich der Grund für ihre Verbreitung in der späteren Theologie ist.

Deneffe.

Tromp, S., S. J., De Sacrae Scripturae inspiratione. 3. vermehrte und verbesserte Aufl. gr. 8° (164 S.) Rom 1936, Univ. Gregoriana. — Trotz der gedrängten Kürze findet der Leser in dem vorliegenden Büchlein die katholische Inspirationslehre nach ihrer positiven Seite allseitig und gründlich dargelegt. Dagegen geht der Verf. auf die dogmengeschichtliche Entfaltung dieser Lehre im Laufe der Jahrhunderte weniger ein. Das Büchlein ist gedacht als Leitfaden für die Vorlesungen, der den mündlichen Vortrag nicht überflüssig macht, und darum wurde manches mehr angedeutet als ausgeführt. Wenn z. B. allgemein gesagt wird, „omnia quae sunt in Sacra Scriptura, ratione consignationis sunt Verbum Dei" sei „de fide catholica" (104), will der Verf. wohl kaum damit sagen, es sei de fide catholica, daß auch die sogenannten „res obiter dictae" ratione consignationis Gottes Wort seien, wenn dies auch mit Recht aus der ganzen Inspirationslehre gefolgert wird. Gegenüber den früheren Auflagen, mit denen diese neue Auflage in allen wesentlichen Punkten übereinstimmt, sind besonders die Zeugnisse der Väter ausführlicher herangezogen worden. Außerdem wurden manche Stellen klarer gefaßt. In der heute noch nicht abgeschlossenen Frage, ob mit Franzelin u. a. nur eine Sachinspiration anzunehmen ist, oder ob, wie viele neuere Theologen wollen, eine psychologische Wortinspiration vorliegt, hält T. nach wie vor an einer Sachinspiration fest, wenn er auch zugibt, daß Franzelin direkt nicht die psychologische, sondern die mechanische Wortinspiration bekämpft habe (97). Die vorgebrachten Gründe dienen zweifellos dazu, die ganze Frage zu beleuchten, dürften aber wohl kaum gegen die Annahme einer psychologischen Wortinspiration durchschlagend sein. Trotzdem kann das Büchlein nicht nur den Theologiestudierenden, sondern allen, die sich auf einem

der schwierigsten Gebiete des katholischen Dogmas schnell und zuverlässig unterrichten wollen, nur empfohlen werden.

Brinkmann.

* * *

Steinbeck, J., Kirche und Bekenntnis. Eine grundsätzliche Erörterung: ZThK 18 (1937) 97—111. — Das urkirchliche Bekenntnis ist gemäß Mt 16, 16 ff. ein Bekenntnis zu Christus, seiner (irgendwie) göttlichen, einzigen Sendung. Die Bekenntnisschriften aller Konfessionen enthalten darüber hinaus viel theologisches Lehrgut. In der katholischen Kirche gelte die Autorität der Kirche: nur der Papst habe das Recht, „die überlieferte Lehre neu zu formulieren oder zu ändern" (105). Die evangelische Kirche muß die Bekenntnisse messen an der Hl. Schrift oder vielmehr an ihrem „zentralen und fundamentalen Glaubensinhalt" (109). Zuletzt „entscheidet jede Kirche selbst über das, was sie für ihre grundlegende und nicht preiszugebende Lehre halten will" (111). — Mit welcher Autorität und Sicherheit? Kösters.

Stoll, Chr., Der Weg der Kirche zwischen Erasmus und Karlstadt (Bekennende Kirche 46). gr. 8° (34 S.) München 1936, Kaiser. *M* 0.60. — St. tritt für einen „Bund der bekennenden Kirchen" an Stelle einer einheitlichen Rechtskirche ein. Der Artikel der Augsburger Konfession verlange als Wesen für eine Kirche gleiche Predigt und Sakramentenspendung und lege so das Wesen der Kirche in das Bekenntnis. Daher sei eine Reichskirche, die verschiedene Bekenntnisse erfasse, ein Abfall. So ist St. gegen eine solche kirchliche Restauration, wie sie zu Luthers Zeit übrigens bereits Erasmus wollte. Sie könne nur den falschen Weg der preußischen Union erneuern. Ebenso kämpft er gegen Schwärmertum, wie es in der Reformation Karlstadt vertrat. Nur die klare Wahrheit könne retten, nicht aber Vertuschen, wie es auch der Synode von Oynhausen durch St. vorgeworfen wird. Also sei der Weg Luthers zwischen Erasmus und Karlstadt zu wählen, d. h. das klare Bekenntnis als Grundlage jeder kirchlichen Vereinigung. Über die konkrete Ausführung und vor allem Ausführbarkeit merkt man der Schrift das wollende Suchen noch stark an, das zur letzten Klarheit noch nicht durchgedrungen ist, sondern mehr Weg dazu sein will. Wir Katholiken werden die Besinnung auf das Bekenntnis begrüßen. Weisweiler.

Kähler, M., Der Lebendige und seine Bezeugung in der Gemeinde. 8° (112 S.) Berlin 1937, Furche. *M* 2.40. — Die Tochter Anna Kähler hat unter bestimmten Stichworten eine Blütenlese aus dem gedruckten und unveröffentlichten Nachlaß ihres Vaters zusammengestellt. Offenbarung, Christus, Hl. Geist, Bibel und Kirche sind die vorzüglichsten Kapitel. Den Nachteil, den eine solche Auslese immer mit sich bringt, besonders wenn wie hier meist kurze Stücke ausgelesen werden, ist zum Teil durch eine Einführung in K.s theologisches Wesen von Julius Schniewind ausgeglichen. So ist ein Buch entstanden, daß auch heute noch in den Gedankenkreis eines der Hauptbiblizisten des 19. Jahrhunderts einführen kann! Weisweiler.

Schlink, E., Der Mensch in der Verkündigung der Kirche. Dogmat. Untersuchung. gr. 8° (XII u. 331 S.) München 1936, Kaiser. *M* 6.30; geb. *M* 7.50. — Das Problem der Verkündigung stellt sich der protestantischen Lehre anders dar als in der katholischen Auffassung. Dem ‚Kerygma' sind in den letzten Jahren auffallend viele Untersuchungen gewidmet. Die Beunruhigung, die Kierke-

gaard an sich erfahren und in andere hineingetragen hat, zittert, wie es scheint, stark nach (Vgl. etwa ‚Die Krankheit zum Tode' I 3, Beilage zu A). Schl. stellt das Problem der Verkündigung nur indirekt, direkt aber „den Menschen der Verkündigung" in den Blickpunkt. I. Teil: Das Problem des Menschen; II. Teil: Die Lehre vom Menschen; III. Teil: Die Bemühung um den Menschen. Die Ereignisse des Jahres 1933 haben dem Verf. das Problem höchst praktisch und akut werden lassen. Hat sich Verkündigung sozusagen steif und stur einfach an das Wort Gottes zu halten, ohne sich vom „Heute so, morgen anders" des Menschen im Wandel der Zeit beeinflussen zu lassen, oder hat sie der jeweils veränderten Lage und Kenntnis des Hörers in mehr als nur äußerlich angepaßter Weise Rechnung zu tragen? Es geht also um die Frage einer theologisch-praktischen Anthropologie, richtiger gesagt, des Verhältnisses einer profanwissenschaftlichen zu einer streng biblisch-theologischen Anthropologie, die sich nach Ansicht von Karl Barth und seiner theologischen Gesinnungsgenossen namentlich heute von aller zusätzlichen Auseinandersetzung des Glaubens mit sogenannten Schöpfungs- und Erhaltungsordnungen wie Volk, Nation, Staat, oder philosophisch-ethischen Grundbegriffen wie Existenz, Ehre usf. aus Gründen theologischer Reinheit zu enthalten habe. Alles andere sei vom Bösen, sei unbewußte polytheistische Anwandlung, sei wider das erste Gebot! Man erinnert sich all dieser Vorhalte der Eifertheologie Karl Barths und weiß, daß andere diese Intransigenz nicht mitmachen wollen und zu denen übergingen, die nach einem „Medium der Gemeinsamkeit und Arbeitsgemeinschaft" zwischen theologischer und außertheologischer Anthropologie suchten. Auf wessen Seite Schl. steht, verrät schon ein Satz wie dieser: „Es dürfte klar sein, daß diese zuletzt genannten Ausweitungen trotz der zahlreichen Vorbehalte, mit denen sie umgeben waren, kein lautes Halt bedeuten und rufen konnten gegenüber dem Masseneinbruch eines Denkens von Menschen aus, das 1933 über die Kirche kam" (15). Mag für den Praktiker der evangelischen Predigt das Schwergewicht im III. Teil liegen, der in den Schluß von der ‚Anthropologie als Buße' ausklingt, so liegt für die Belange einer kontroverstheologischen Vergleichung theologischer Anthropologie die Hauptsache in der eigentlichen Darstellung der „Lehre vom Menschen" im II. Teil. Ich habe andern Orts ausführlicher darüber berichtet und kann deshalb auf die dortige Abhandlung verweisen: ‚Theologische Anthropologie als Unterscheidungslehre' DivThom(Fr) 15 (1937) 65—77, insb. über Schlink S. 72 ff. Ternus.

3. Theologie des Alten und Neuen Testamentes.

Coppens, J., Pour mieux comprendre et mieux enseigner l'histoire sainte de l'Ancien Testament. 8° (82 S.) Paris 1936, Desclée. — Dies kleine mutige Büchlein möchte Wege zeigen, wie der Unterricht über die Heilsgeschichte des AT fruchtreicher gestaltet werden könne. C. denkt zunächst an die religiöse Unterweisung an höheren Schulen, doch gilt manches von dem Gesagten ebensosehr für die akademische Vorlesung. Zwei Gedanken stellt der Verf. in den Mittelpunkt: 1. „Heilige" Geschichte lehren, d. h. die göttlichen Gedanken aufweisen, die in menschlichem Geschehen Fleisch geworden sind. 2. „Geschichte" geben, d. h. zeigen, wie das geschichtliche Werden des Gottesvolkes in unserer realen Welt vor sich ging und zum guten Teil aus dieser kon-

kreten Umwelt lebendig hervorging. — So lehrreich nun die Darstellung des Verf.s im ganzen ist, so möchte es uns doch scheinen, als wenn die religiöse Bedeutung mancher einzelnen Berichte des AT noch ein wenig unterschätzt würde. Ich erinnere z. B. an den Katalog nicht sehr gehaltreicher Erzählungen auf S. 41 f. Der Grund liegt wohl darin, daß bei C. der religiöse Wert des AT in etwa einseitig auf Monotheismus und Messianismus beschränkt wird. Es gibt noch zahlreiche andere Mysterien des NT, denen ebenfalls im AT vorgearbeitet wurde. Ich erinnere nur an das Geheimnis des Kreuzes und seine mannigfachen Vorbereitungen in göttlich paradoxen Fügungen und Führungen im Leben Israels und seiner Helden. Wenn solche Gedanken mehr hinzugenommen würden, ließen sich die wertvollen Anregungen bei C. sicher noch vielfach ergänzen und bereichern. Closen.

Sellin, E., Alttestamentliche Theologie auf religionsgeschichtlicher Grundlage. 2. Teil: Theologie des Alten Testaments, 2. neubearb. Aufl. 8° (VIII u. 146 S.) Leipzig 1936, Quelle u. Meyer. *M* 4.—. — Über das Werk wurde schon bei seiner ersten Auflage in dieser Zeitschrift ausführlich berichtet (Schol 9 [1934] 291). Da die so bald nach der früheren erschienene Neuauflage wenig größere Änderungen aufweist, so ist über Anlage, Geist und Einzelthesen dieser Theologie des AT auch nicht viel neues zu besprechen. — Die Festlegung des Begriffes der alttestamentlichen Theologie, wie er S. 1—4 jetzt in erweiterter Form entwickelt ist, wird wohl immer schwierig bleiben. Die Auffassung, zur biblischen Theologie gehöre sowohl die religiöse Lehre wie auch die tatsächlich gelebte Religion des Volkes, bringt doch immer wieder die Gefahr einer Verwischung der Grenzen zwischen Theologie und Religionsgeschichte mit sich. Ferner ist die Definition „das AT bespreche die religiöse Lehre der heiligen Bücher des AT, soweit sie von Jesus und dem NT als Grundlage anerkannt worden sei" gewiß praktisch richtig, aber begrifflich nicht korrekt. Ja, unter Voraussetzung des schroffen Gegensatzes zwischen national kultischer Frömmigkeit und prophetischer, sittlich religiöser Haltung, von denen nur die zweite im Neuen Bunde Anerkennung fand, wird jene Definition sogar falsch. Gibt es denn nicht auch eine Theologie des Kultus, eine Theologie von Opfer und Altar? Diese dürfte doch in einer erschöpfenden Theologie des AT nicht fehlen. Sie ist ja auch in der Geschichte der Exegese weitgehend schon in hervorragender Weise geleistet. Ich erinnere nur an das leider allzu sehr vergessene Werk aus einer geistig sehr lebendigen und fruchtbaren Zeit „Symbolik des Mosaischen Cultus" von K. C. Bähr (Heidelberg 1837 u. 1839). — Es werden eben immer die letzten Grundanschauungen über das Wesen der Theologie überhaupt sein, die die Gestaltung auch der alttestamentlichen Theologie entscheidend bestimmen. Closen.

Galling, K., Biblisches Reallexikon. Bogen 11—18. Lex.-4° (VIII u. S. 322—547) Tübingen 1937, Mohr. *M* 5.10. — Die 3. Lieferung bringt den Abschluß des allseits so freudig begrüßten Werkes (vgl. Schol 12 [1937] 287). Das jetzt beigefügte Vorwort umreißt noch einmal klar Interessengebiet und Aufgaben des ganzen Buches. Es will in lexikalischer Form den archäologischen Bestand Palästinas und Syriens darlegen, so weit er sich auf die Spanne zwischen Hyksosperiode und hellenistisch-römischer Zeit verteilt und durch Ausgrabungen erschlossen wurde. Der Theologe wird in diesem 3. Teil vor allem das reiche, religionsgeschicht-

lich wertvolle Material willkommen heißen, das in Artikeln wie Mischwesen, Priesterkleidung, Schlange, Tempel usw. geboten wird. Closen.

Schmidt, J., Studien zur Stilistik der alttestamentlichen Spruchliteratur (Alttest. Abhandl. 13, 1). 8° (XII u. 76 S.) Münster 1936, Aschendorff. *M* 4.10. — Die Arbeit will durch stilistische Beobachtungen die Eigenart der alttestamentlichen Spruchliteratur weiterhin aufhellen. Aufbau und Durchführung des Themas sind klar und übersichtlich. Das beigebrachte Material, auch aus der Literatur benachbarter Kulturkreise, ist reichhaltig und mit kluger Kritik verarbeitet. Das Hauptergebnis lautet, der Weisheitsspruch sei innerhalb der alttestamentlichen Stilformen „eine eigene literarische Gattung" mit „eigener Stilistik, die sich von der alttestamentlichen Prosa und Poesie deutlich unterscheidet" (68). — Ohne den Wert der Studie auf ihrem ureigensten Gebiet der stilistischen Beobachtungen anzweifeln zu wollen, sei hier eine theologische Frage gestattet im Anschluß an eine Kennzeichnung von Inhalt und Lehre der Weisheitssprüche, die der Verf. S. 67 bietet: „Die Lehren der Spruchliteratur sind ganz auf das Diesseits aufgebaut und für das Diesseits bestimmt". Ist dieser Satz in seiner Allgemeinheit ganz richtig? Steckt nicht in der scheinbar so irdischen Diesseitsweisheit der Sprüche viel mehr Transzendenz und Jenseitsglauben, als es auf den ersten Blick scheint? Der fast bis zum Überdruß wiederholte Gedanke vom Glück des Guten und vom Unglück des Bösen enthält doch wohl in seiner erfahrungswidrigen Paradoxie einschlußweise und keimhaft viel mehr eschatologischen Vergeltungsglauben, als bisher in der exegetischen Literatur vielfach zugegeben wurde. Gewiß lag es nicht unmittelbar im Rahmen von „Studien zur Stilistik", den theologischen Lehrgehalt der Sprüche darzulegen. Aber sollte es nicht Wege geben, von der Prüfung der Stilformen aus tiefer in den theologischen Sinn der Sprüche einzudringen? Und würde sich nicht gerade auf diese Weise manches Wertvolle zu der oben angeregten Frage beibringen lassen? Wie weit sind die absoluten Sentenzen über Untrennbarkeit von Gutheit und Glück, Bosheit und Unglück, tatsächlich Vergeltungslehre im Sinne eines Jenseitsglaubens? Und in wie weit ist es die spruchhafte Form dieser Gedanken, die den Einschluß tieferer Grundüberzeugungen erleichtert, die nicht ausdrücklich ausgesprochen werden? Closen.

Hempel, J., Die Mehrdeutigkeit der Geschichte als Problem der prophetischen Theologie (Nachr. von der Ges. der Wiss. zu Göttingen, Phil. hist. Klasse 5. Neue Folge 1, 1). gr. 8° (44 S.) Göttingen 1936, Vandenhoeck u. Ruprecht. *M* 3.—. — In drei Teilen entwickelt H. die Problematik der „Mehrdeutigkeit der Geschichte": „1. Die Eindeutigkeit im Wunder; 2. Die Eindeutigkeit im Wort? 3. Der Verzicht." — Selbst dem Zeichen und Wunder oder dem Wort des Propheten haften manche Vieldeutigkeiten an. Doch gibt es zwei Wege, alle Vieldeutigkeit irdischen Geschehens zu überwinden. Die apokalyptische Hoffnung auf die eschatologische Offenbarung des „Menschen" (Dan. 7, 9 ff.) oder die demütige Selbsterkenntnis des Qohelet: „Der Mensch kann Gottes Wege nicht verstehen und er soll Gott fürchten statt seine Herrschaft zu zergrübeln" (43). Closen.

Dietrich, E. K., Die Umkehr (Bekehrung und Buße) im Alten Testament und im Judentum. gr. 8° (XX u. 460 S.) Stuttgart 1936, Kohlhammer. *M* 24.—. — Eine wirkliche „biblische Theologie"

der „Umkehr" (von bösen Wegen hin zu Gott) im A. T. Die Studie ist gedacht als Vorbereitung für eine Untersuchung über das gleiche Thema im NT. Die darin liegende Auffassung von einer organischen Beziehung zwischen Altem und Neuem Testament, die S. 2 f. auch theoretisch formuliert und sehr klar ausgesprochen wird, ist zweifellos wahr und tief. Nach der ganzen Anlage des Werkes stehen wir vor einer historisch-kritischen und doch theologisch-zielstrebigen Arbeit. Die Durchführung ist ja glücklicherweise systematischer, als es die auf S. VII—IX gegebene Gliederung erwarten läßt, wo die historisch-chronologische Anordnung fast einseitig stark hervorzutreten scheint. Bezüglich text- und literarkritischer Fragen zeigt sich eine wohltuende Mäßigung. Der Verf. will dem „unecht" und den „Quellenhypothesen" gegenüber eine gewisse Skepsis wahren: „Es wird doch oft recht subjektiv geurteilt" (4, Anm. 1). Dies Urteil ist auch in der wissenschaftlichen Begründung mancher Gedanken wirksam unterbaut. Der vierte Exkurs z. B. zeigt vorzüglich die innere Verbundenheit von „Heils- und Unheilsprophetien" (130 ff.). Nach Sicherung eines solchen Ergebnisses ist natürlich so manche Quellenscheidung nach dem bekannten Prinzip „Heils- oder Unheilsprophet" gar nicht mehr möglich. Zu fragen bliebe vielleicht, ob aus solchen Prämissen wirklich immer die letzten Folgerungen gezogen wurden. — Daß man zu einzelnen Aufstellungen gelegentlich ein Fragezeichen machen möchte, ist bei der großen Fülle des theologischen und exegetischen Stoffes leicht erklärlich. S. 62 ff. ist das lebendige Ineinander von Umkehr und Glaube gewiß sehr gut dargestellt. Aber die Festlegung des Glaubensbegriffes auf „Gefühl" und „Vertrauen" wirkt doch in diesem Zusammenhang ein wenig willkürlich, vielleicht noch aus anderen Quellen geschöpft als aus dem theologischen Lehrgehalt des AT. Wenn S. 163 gesagt wird, der „Knecht Jahwes" wolle keine Umkehr bewirken, er selber sei *passiv*, so ist da wohl doch das „als Gerechter wird mein Knecht *gerecht machen* die Vielen" in Is. 53, 11 nicht genug beachtet. Im ganzen aber gehört die Schrift sicher zu den wertvollsten Bereicherungen unserer biblisch-theologischen Literatur aus den letzten Jahren. Closen.

Heidland, H. W., Die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit, Untersuchungen zur Begriffsbestimmung von ḥāšab und λογίζεσθαι (Beitr. zur Wissenschaft vom A. u. N. T., 4. Folge 18). gr. 8° (XIV u. 156 S.) Stuttgart 1936, Kohlhammer. *M* 9.60. — Das theologische Anliegen der vorliegenden Studie ist die Frage: Bedeutet nicht in Röm. 4, 3 die „Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit" einen Rückfall in die Lehre von „Verdienst und Werk"? Wird hier nicht der Glaube selbst als „Werk" aufgefaßt, nach dessen Leistung die Rechtfertigung als verdienter Lohn beansprucht werden kann? Zur Beantwortung dieses Problems geht der Verf., wie es exegetisch naturgemäß erfordert war, auf den Text Gen. 15, 6 zurück. H. unterscheidet vor allem einen hebräischen und einen griechischen Sinn des Wortes „anrechnen". Nach dem hebräischen ist anrechnen „ein freier Willensakt, in welchem das Subjekt aus seiner Gesinnung zu einer Person deren Tat einen Wert beilegt" (vgl. 121). Das griechische λογίζεσθαι hat die Synagoge als „buchen" verstanden. In diesem Doppelsinn liege der Grund, warum Röm. 4, 3 in dekadenter Theologie immer wieder als „Anrechnung eines Verdienstes" aufgefaßt worden sei. Paulus habe dagegen in Röm. 4, 3 sein λογίζεσθαι sicher nicht im grie-

chischen, sondern im hebräischen Sinne als „Gnadenakt" gemeint, der auch bezüglich Abrahams Gen. 15, 6 beabsichtigt war. — In dem Buch ist außerordentlich viel sprachstatistisches Material zusammengetragen und verarbeitet worden. Nur scheint die ganze Arbeit stark beeinflußt zu sein von einer vorher gefaßten und bewußt festgehaltenen Vorstellung von der Glaubensauffassung des hl. Paulus („Hier müssen und dürfen wir uns auf bereits Erarbeitetes stützen" [1]). Ferner bewertet der Verf. jeden Verdienstgedanken überstark negativ als ethisch minderwertige Gesinnung. Durch beide Einstellungen ist das Ergebnis der Arbeit getrübt. Richtig ist selbstverständlich, daß Paulus Röm. 4, 3 nicht in *pharisäische* Werk- und Lohngerechtigkeit zurückfällt. Aber damit ist doch die Frage noch nicht entschieden, ob auch im Glauben, selbst wenn er Geschenk Gottes ist, eine Eignung liege, um derentwillen er von Gott positiv bewertet, ja „gelohnt" werden kann. Nicht einmal das Zweite scheint in den stark exklusiven Formulierungen des Verf.s immer genügend anerkannt zu sein. Closen.

Heschel, A., Die Prophetie. 8° (VI u. 195 S.) Krakau 1936, Poln. Akad. d. Wissensch. Für Deutschland: Reip, Berlin. — H. sucht in seinem Werk eine Wesensbeschreibung prophetischen Erlebens zu leisten. Die Art des Gedankens, der Sprache und der Darstellung erinnert weitgehend an phänomenologische Studien aus der Schule Husserls. In drei großen Teilen wird das prophetischem Erleben überhaupt Eigentümliche herausgearbeitet. Die letzte Zusammenfassung dessen, was der prophetische Zustand ist, lautet, er sei eine Sympathie mit dem göttlichen Pathos (z. B. 70). — Die Aufgabe, die sich H. gestellt, war sicher neuartig und lohnend, einmal fragen, was Prophetie überhaupt sei. Mit der Fragestellung in ihrer transzendenten Allgemeinheit ist naturgemäß gegeben, daß das spezifisch Besondere der einzelnen Propheten weniger zu seinem Rechte kommen kann. Das Thema ist ja gerade, was prophetischem Erleben im *allgemeinen* wesentlich sei. In dieser Sphäre wird in dem Buche manches recht Ansprechende und Treffende geleistet. Ich erinnere nur an die sehr feine Beschreibung des „Eingebungsbewußtseins" der Propheten (7), die Charakteristik der Mittlerstellung des Propheten zwischen Gott und Volk (54). usw. Die Folge solch gut gelungener Analysen ist unter anderem die vorzügliche Unterscheidung zwischen echter israelitischer Prophetie und den „Ekstasen" syrisch-kanaaäischer Kulte. Es ist theologisch tief und exegetisch überaus wahr, wenn H. dem „nun ist uns aber alles Größte im Wahnsinn geschehen" der Heiden (11) das andere Wort gegenüberstellt, das Israels Propheten hätten sprechen können, „uns ist alles Größte in der Theophanie geschehen" (29). — Vielleicht hätte die Darstellung durch eine schlichtere und einfachere Sprache noch bedeutend gewonnen; Klarheit und Tiefe der Arbeit hätten wohl ihren Nutzen davon gehabt. Auch scheinen manche der scharfen Gegenüberstellungen dieses an Antithesen so reichen Buches zu ausschließlich gefaßt, als daß sie ganz lebenswahr wären. So entspricht doch z. B. die These von der absoluten Unvereinbarkeit „schauender Ekstase und kündender Prophetie" kaum der Realität israelitischer Prophetenmystik (vgl. 32 f.). Closen.

Löfgren, O., Studien zu den arabischen Danielübersetzungen mit besonderer Berücksichtigung der christlichen Texte nebst einem Beitrag zur Kritik des Peschittatextes (Uppsala Universitets Årsskrift 1936 : 4). 8° (XVI u. 103 S.) Uppsala 1936, Lundequist.

Kr 6.—. — Die arabischen Übersetzungen der Hl. Schrift haben für die Exegese wenig Bedeutung und die Arabistik befaßt sich vornehmlich mit der original arabischen Literatur. So kommt es, daß die arabischen Bibelübersetzungen ziemlich vernachlässigt wurden, übermäßig im Vergleich zu dem Interesse für andere Übertragungen. In den letzten Jahrzehnten hat sich das allerdings ein wenig geändert. Man hat begonnen, die Handschriften zu sammeln, zu sichten, auf ihre Herkunft und ihren Wert zu untersuchen. Die vorliegende, sorgfältige Studie verfolgt einen doppelten Zweck. Einerseits will sie eine möglichst vollständige Übersicht über das in den abendländischen Bibliotheken befindliche handschriftliche und gedruckte Material an arabischen Danieltexten geben und die textkritische Eigenart der verschiedenen Überlieferungen auf Grund der mitgeteilten Textproben beleuchten, anderseits auch dem sprachlichen Charakter besondere Aufmerksamkeit schenken. Eine solche Untersuchung verlangt nicht bloß zahlreiche und umständliche Vorarbeiten, sondern auch mühsame, große Geduld erfordernde Vergleichungen und eine große philologische Genauigkeit. Der Verf. hat sich seiner Aufgabe mit anerkennenswertem Geschick entledigt: er ordnet die Handschriften in übersichtlichen Gruppen, gibt einen Überblick über die vorhandenen Texte, eine Reihe von Textproben nach den verschiedenen Überlieferungen und eine Analyse ausgewählter Stellen zum Beweise für die Richtigkeit seiner Handschrifteneinteilung. Das arabische Druckbild beleidigt leider selbst ein europäisches Auge.

Wiesmann.

Vannutelli, P., Evangelia synoptice secundum graecum textum disposita. 16° (XVI u. 851 S.) Turin 1936, Soc. Editr. Intern. *L* 15.—. — Die vorliegende neue Synopse bildet das Gegenstück zu der 1931 von V. veröffentlichten italienischen Ausgabe: Gli Evangeli in Sinossi (vgl. Schol 8 [1933] 251 f.), freilich ohne die dort vorausgeschickten Ausführungen über die synoptische Frage, die inzwischen vom Verf. in einer eigenen Schrift: Quaestiones de synopticis Evangeliis, Rom 1933, ausführlicher behandelt wurde. Nach einer gelegentlichen Bemerkung in der Einleitung (X) hält er auch heute noch an der Auffassung fest, daß unsere synoptischen Evangelien nur drei verschiedene Bearbeitungen desselben, schon ins Griechische übersetzten Ur-Matthäus seien. Eine Beurteilung dieser Auffassung siehe Schol a. a. O. — Die neue Synopse bietet den ganzen Text aller vier Evangelien in vier Kolumnen, je zwei auf einer Seite, und zwar so, daß im allgemeinen die Anordnung des Markusevangeliums zugrunde gelegt wird. Die Reihenfolge innerhalb der einzelnen Evangelien ist durch Verweise auf die Stellen der Synopse kenntlich gemacht, an denen der entsprechende Text eingegliedert wurde. In ähnlicher Weise wird auch auf sachliche Berührungspunkte verwiesen, so daß nicht selten derselbe Text an verschiedenen Stellen der Synopse verzeichnet ist, ohne daß damit eine Gleichsetzung an all diesen Stellen behauptet werden soll. So werden z. B. die von den Synoptikern berichtete Heilung des Knechtes des Hauptmanns von Kapharnaum und die von Johannes erzählte Heilung des Sohnes des königlichen Hofbeamten nebeneinander gestellt, aber in einer Fußnote wird eigens hinzugefügt: „Fortasse quartus Evangelista non idem miraculum narrat ac priores" (178 f.). In den Fußnoten werden außerdem auch die entsprechenden Texte zu den Zitaten aus dem AT, sachliche Gegenstücke aus den andern Büchern des NT sowie besonders abweichende Lesarten, die den Sinn berühren, beigefügt. Ein

nach den vier Evangelien geordnetes Stellenverzeichnis erleichtert das Auffinden der Texte innerhalb der Synopse. Mag man auch hier und da bezüglich der Einordnung der einzelnen Ereignisse aus dem Leben Jesu Vorbehalte machen, z. B. wenn das Osterfest und die Tempelreinigung, von denen Joh. 2, 13—17 die Rede ist, gegen Ende des öffentlichen Lebens Jesu angesetzt werden, wird man doch die neue Synopse aufrichtig begrüßen, zumal, wenn man noch die vorzügliche buchtechnische Ausstattung, das gute Papier, den sauberen Druck, das handliche Format (Taschenformat) und den außerordentlich geringen Preis berücksichtigt. Brinkmann.

Lauck, W., Das Evangelium des hl. Matthäus und des hl. Markus II (Herders Bibelkommentar 11, 2). gr. 8° (XII u. 332 S.) Freiburg 1936, Herder. Lw. *M* 7.80; in Subskript. *M* 6.50. — Da der 1. Halbband die Erklärung von Mt 1—20 enthält, werden hier zunächst die letzten 8 Kapitel des Evangeliums ausgelegt (1—238). Darauf folgt eine Übersetzung und Erklärung des Markusevangeliums (239—328). Die Erklärung des Markustextes konnte natürlich viel kürzer ausfallen, da Markus im Verlauf der Matthäuserklärung immer wieder angezogen und durch dieselbe großen Teils miterklärt wurde (so ganz in der Leidens- und Auferstehungsgeschichte). Manche Vorzüge des Kommentars wurden schon bei der Besprechung des ersten Teiles hervorgehoben (Schol 11 [1936] 291 f.). Hier sei noch besonders hingewiesen auf die tiefe Erfassung und lichtvolle Darstellung der religiösen Werte. Der Verf. ist ein guter Menschenkenner. Er versteht in der Seele zu lesen und daher auch recht zu Herzen zu reden. Geschickte Schilderung der Zeitverhältnisse trägt viel zur Belebung und zur Verständlichmachung bei. Man wird dem Verf. auch recht dankbar sein für die kleinen Exkursionen; z. B. S. 8—10 Beschreibung des Tempelplatzes; S. 32—35 „Viele sind berufen, aber wenige auserwählt"; S. 64—68 einleitende Bemerkungen über die Prophetie zur Erleichterung des Verständnisses von Kapitel 24; S. 90—101 die Magdalenenfrage usw. — Unverständlich ist mir das Bedenken des Verf.s bezüglich der Autorschaft Davids von Ps. 110 (52 f.; Matth. 22, 43—45). Auch im Sinne des Urtextes kann der Psalm von David stammen; nach Vergleich von 2 Sam. 7 wird diese Annahme sogar positiv glaubhaft. Das Entscheidende aber ist, daß Jesu Schlußfolgerung, der Messias sei nicht nur Davidssohn, sondern (auch) Gottessohn, nur dann gelten kann, wenn David selbst den Messias Herrn genannt hat. Gerade der Umstand wird ja auch bei Markus 12, 36. 37 besonders hervorgehoben. Die höhere Würde des Messias ist allerdings ebenso in den folgenden Psalmversen ausgedrückt. Man mag auch zugeben, daß der Herr durch Zitation des ersten Verses den ganzen Psalm in Erinnerung bringen wollte. Aber es bleibt doch bestehen, daß seine Argumentation formal und sachlich auf dem ersten Vers beruht und zwar so, daß sie die Autorschaft Davids voraussetzt. Solange nicht zwingende Gründe dieselbe ausschließen, haben wir keinen Anlaß, die Voraussetzung des Herrn nicht als eine ernstgemeinte, sondern als eine Anpassung an die herrschende Meinung zu betrachten. Mit dieser Annahme würde die Schlußfolgerung des Herrn aufhören, eine Folgerung aus der Schrift zu sein, und zu einer Art argumentum ad hominem herabsinken, dessen absoluten Wahrheitswert wir nur deshalb erkennen könnten, weil daraus die unfehlbare Meinung Christi hervorleuchtet. Offenbar will aber Christus hier dem ganzen Zusammenhang nach auf seine göttliche Sohnschaft gerade durch die Autorität der Schrift hinweisen. Wennemer.

Bartelt, W., Das Evangelium des hl. Lukas. — Cohausz, O., S. J., Die Apostelgeschichte (Herders Bibelkommentar 12). gr. 8° (516 S.) Freiburg 1936, Herder. Lw. *M* 14.40; in Subskript. *M* 12.—. — Was an dem Kommentar von Bartelt (1—240) anspricht, ist die schlichte, ehrfürchtige Art, die überall Anregung und Nahrung für religiöse Erbauung findet, ohne dabei in subjektive Spielerei zu verfallen. Auch die Zeitgeschichte ist in geeigneter Weise zur Erklärung herangezogen worden. Die Eigenart des Lukas hätte besser zur Darstellung kommen müssen. Eine chronologische Disposition wird man kaum in dem Maße bei Lukas finden, wie der Verf. sie anzunehmen scheint. Auch erwartet man in einem Lukaskommentar ab und zu vergleichende Seitenblicke auf die beiden anderen Synoptiker. — Die Stärke des Cohausz'schen Kommentars (241—488) ist anerkanntermaßen die anregende, ehrliche und freimütige Anwendung der christlichen Urgeschichte auf unsere Zeit. Man wird sich seiner Führung um so lieber anvertrauen, als man den Verf. nicht nur als Kenner des Urchristentums, sondern auch als erfahrenen Seelsorger, der in die Nöten unserer Zeit hineingeschaut hat, kennen gelernt hat. Wennemer.

Brandt, W., Das Ewige Wort. Eine Einführung in das Evangelium nach Johannes. gr. 8° (275 S.) Berlin 1936, Furche. *M* 5.60; geb. *M* 6.80. — Dieser neue Kommentar zum Johannesevangelium erscheint in der von O. Schmitz (Bethel) herausgegebenen Sammlung „Die urchristliche Botschaft", die es sich zur Aufgabe macht, unter Wahrung des ersten, ursprünglichen Sinnes „gerade das den neutestamentlichen Texten abzuringen, was sie in unsere Zeit hinein zu sagen haben". Man wird von einem Kommentar mit solcher Zielsetzung nicht erwarten, daß er den Text des Evangeliums Vers für Vers nach allen Seiten hin auslegt. Mit um so mehr Liebe und Hingebung hat sich der Verf. bemüht, den wesentlichen Inhalt herauszustellen. Diesem Ziele dient auch das genaue Eingehen auf den Aufbau und auf die Stellung der einzelnen Teile im Ganzen. Gerade in den Fragen des inneren Zusammenhangs wird man überall in der Erklärung anregende Beobachtungen und wahre Gedanken ausgesprochen finden. Es scheint mir vollkommen zutreffend, daß in dem mittleren Teil des Prologs (1, 6—13) die großen Themen von Joh. 1—17 in ihrer Reihenfolge sachlich schon angegeben sind. Sehr sympathisch berührt die positive Haltung des Verf.s in den Einleitungsfragen und in der Grundfrage nach dem rechten Verständnis des vierten Evangeliums. Der Apostel Johannes hat das Evangelium geschrieben, was B. besonders glücklich aus dem Selbstzeugnis des Evangeliums nachweist (15—18). Das Gewicht der äußeren Bezeugung entscheidet ebenfalls zu Gunsten des Apostels. Voll unterschreiben wir folgenden Satz: „Die Reden (Jesu) stellen wirklich die Taten Jesu in bedeutsame Zusammenhänge, aber an keiner Stelle lassen sie erkennen, daß hinter den Einzelheiten der Geschichten besondere Geheimnisse stehen. Die Einzelheiten der Geschichte haben vielmehr ihre Erklärung aus dem tatsächlichen Hergang" (61). Damit wird ein übertriebener Symbolismus und Allegorismus ausgeschlossen und zugleich die historische Wahrheit festgehalten. Letztere wird auch dadurch nicht aufgehoben, daß Johannes als einer, der den Geist Christi empfangen hat, vom Standpunkt einer tieferen und volleren Erkenntnis aus die Taten und Worte Jesu berichtet. In manchen Einzelfragen und Deutungen können wir dem Verf. nicht folgen. So kann z. B. Maria, die Mutter Jesu, im

Gegensatz zu Johannes dem Täufer nicht denen beigesellt werden, die „dem Christus Gottes fern sind" (die Juden von Jerusalem, Nikodemus, die Johannesjünger, die Samariterin, der königliche Beamte; vgl. 58). Niemand steht nach dem vierten Evangelium innerlich, dem Glauben und der Gnade nach, dem Herrn so nahe wie Maria. Auf der Hochzeit zu Kana ist nicht sie es, die Belehrung empfangen und zur Erkenntnis geführt werden muß, sondern sie trägt durch ihre gläubige Bitte und durch das Opfer ihrer vertrauensvollen und auf sich selbst verzichtenden Unterwerfung dazu bei, daß die „Stunde" nun doch da ist, in der der Glaube der Jünger und der Kirche entscheidend gestärkt wird. So steht sie also mindestens an der Seite des Täufers und nicht an der Seite derer, die erst zum Glauben geführt werden müssen.

Wennemer.

Heylen, V., Les Métaphores et les Métonymies dans les Épîtres Pauliniennes: EphThLov 12 (1935) 253—290. — In einem 1. Teil wird das Material der Bildsprache des hl. Paulus zusammengestellt und nach Stichworten geordnet, die das Ursprungsgebiet der figürlichen Wendungen angeben (z. B. l'homme, la maison, le matériel sacré, l'habillement, etc.). Im 2. Teil wird auf die literarische Bedeutung der bildlichen Redeweise in den Paulusbriefen eingegangen. In den Thessalonicher Briefen ist sie noch spärlich vertreten. Sie gelangt in den großen Briefen (Röm., Gal., 1 und 2 Kor.) zur höchsten Entfaltung. Nicht selten werden dort einzelne Abschnitte durch ein sprechendes Bild sozusagen gekennzeichnet, z. B. 1 Cor. 5, 7 „azymi estis". In den Gefangenschaftsbriefen sind die Bilder nicht mehr so rein geschieden, sie häufen und mengen sich. In den Briefen des alternden Apostels (Pastoralbriefe) erwartet man von vornherein ein Abnehmen der veranschaulichenden Ausdruckskraft. Verf. stellt mit Recht fest, daß man von dieser sprachlichen Betrachtung her keine ernste Schwierigkeit gegen die Echtheit der Briefe machen kann. Im 3. Teil wird die Stellung und Bedeutung der Figuren in der theologischen Sprache des Apostels untersucht. Die figürlichen Wendungen sollen vor allem bei drei Gelegenheiten hervortreten: bei einem Vergleich aus dem Natürlichen, bei Verwendung der alttestamentlichen Vorbilder, bei Inbeziehungsetzung des christlichen Daseins zu Christus. Hauptziel der Figuren sei, durch Gleichsetzung der christlichen Realitäten mit denen der bekannten und anerkannten Ordnungen die Wirklichkeit, Notwendigkeit und Convenienz der ersteren hervortreten zu lassen. Bei den „mystischen" Ausdrücken, in denen das christliche Leben mit dem Leben Christi gleichgestellt wird, dürfe man weder den bildlichen Charakter vergessen, noch auch anderseits durch zu starke Betonung der Bildhaftigkeit die zugrundeliegende Realität der Gnade leugnen.

Wennemer.

Schmid, J., Der Apokalypsetext des Arethas von Kaisareia und einiger anderer jüngerer Gruppen (Untersuchungen zur Geschichte des griech. Apokalypsetextes 1) [Texte u. Forschungen zur byzant.-neugr. Philologie 17]. gr. 8° (78 S.) Athen (1936), Verlag d. Byzant.-neugr. Jahrbücher. *M* 6.—. — Nachdem R. H. Hoskier sämtliche auffindbare griech. Hss zur Apc kollationiert und das Ergebnis in seinem Werke: Concerning the text of the Apocalypse, 2 Bde. (London 1929) vorgelegt hat, bleibt noch die Aufgabe, das umfangreiche Material zu verarbeiten und das Verhältnis der verschiedenen Textformen und ihrer zahlreichen Untergruppen zu untersuchen. Diese Arbeit möchte der Verf. mit der

vorliegenden Arbeit in Angriff nehmen. Er beginnt dabei mit den jüngeren und jüngsten Textformen, die zwar an sich für die Feststellung des Urtextes kaum Bedeutung haben, die aber als spätere Schichten den Urtext überdecken und darum zuerst abgetragen werden müssen. An erster Stelle wird die Arethas-Gruppe (A_{ς}) untersucht, d. h. die Textform, die sich in 15 Hss des Apokalypsekommentars des Erzbischofs Arethas von Kaisareia bzw. des von ihm benutzten Apokalypsetextes findet. Arethas schließt sich in seinem Kommentar im weitesten Umfange an den Kommentar seines Vorgängers auf dem erzbischöflichen Stuhl, Andreas (A_V), an, hat dabei aber für den Text offenbar als Hauptvorlage eine Hs der Koine (K) benutzt, die er gelegentlich nach A_V abändert. — Die 2. Gruppe ist die Ps.-Ökumenius-Gruppe (O), die aus 12 Hss besteht, von denen 8 bzw. 9 den Ps.-Ökumenius-Kommentar zur Apc enthalten. O ist im Wesentlichen ein Mischtext aus A_V u. K auf der Grundlage von A_V. Einzelne Hss dieser Gruppe sind stark durch andere Typen, z. T. durch A_V beeinflußt. — Eine 3. Textgruppe findet der Verf. in der Complutenser Familie, nach A_V u. K. der stärksten unter den Apc-Hss, so genannt wegen der engen Verwandtschaft mit dem Text der Complutenser Polyglotte. Auch diese Gruppe ist ein Mischtext aus A_V u. K, wobei ebenfalls wahrscheinlich A_V die Grundlage bildet. — Als letzte Gruppe werden 9 Hss (R) behandelt, ebenfalls ein Mischtext aus A_V u. K, so zwar, daß A_V die Grundlage bildet. A_V, O u. R. zerfallen nach Sch. in je 2 Untergruppen. Der Wert der Arbeit liegt vor allem darin, die Bedeutungslosigkeit der genannten 4 Gruppen für die Feststellung des Urtextes dargetan zu haben. Zugleich hat der Verf. gezeigt, daß wegen der engen Beziehungen zwischen O und dem von Gwynn herausgegebenen syr. Apocalypsetexte (syr^1), den dieser mit der Philoxeniana (408 n. Chr.) identifizieren möchte, syr^1 sehr wahrscheinlich von O abhängt und darum kaum vor dem 7. Jahrhundert entstanden sein kann (48 f.). Brinkmann.

4. Dogmatik und Dogmengeschichte.

Van den Oudenryn, M. A., O. Pr., Genesis I 26 und Grundsächliches zur trinitarischen Auslegung: DivThom(Fr) 15 (1937) 145—156. — Die drei Pluralformen in Gen. 1, 26 werden verschieden erklärt: Entnahme des Schöpfungsberichtes aus polytheistischen Quellen, Unterhaltung Gottes mit den Engeln, Elohim als Pluralform hat auch die Verben bestimmt, ein Pluralismus deliberativus. O. setzt sich mit allen Deutungen auseinander und entscheidet sich für eine Abänderung der letzten Lösung. Eine wirkliche Beratung (deliberatio) scheint ihm unmöglich. Er möchte daher lieber von einem Pluralis psychologicus sprechen, bei dem jemand mit sich allein zu Rate geht, so eine gewisse „Spaltung" der Persönlichkeit eintritt und zu Ausdrücken führt wie „Jetzt wollen wir mit unserer Arbeit Schluß machen". Damit soll jedoch der trinitarische Sinn nicht geleugnet werden. Verf. weist auf die vielen Väterzeugnisse dafür hin (Ps.-Ignatius, Irenäus, Ps.-Basilius, Joh. Chrysostomus, Theodoret, Procopius, Hilarius, Augustin). Manche andere Stellen des A. T. sind ja auch ebenso zu deuten. Der inspirierte Verfasser hat dabei den vollen Sinn nicht erfaßt. Er brauchte das als unvollkommenes Werkzeug in Gottes Hand ebensowenig wie der Prophet. Ob die Stelle jedoch trinitarisch ausgelegt werden muß, kann, wie O. mit Recht hervorhebt, nur

eine historische Untersuchung zeigen, die eine konstante Interpretation zu diesem Sinn belegt. Weisweiler.

S. Thomae de Aquino de generatione Verbi et processione Spiritus sancti. Ex libro IV summae contra gentiles ed. J. Rabeneck S. J. (Opusc. et text., ser. schol. XIX). 8° (71 S.) Münster 1937, Aschendorff. *M* 1.20. — Die kleine Schrift bietet nach dem Text der Editio leonina eine Sonderausgabe derjenigen Kapitel des vierten Buches der Summe wider die Heiden, in denen der hl. Thomas die Zeugung des Sohnes und den Ausgang des Hl. Geistes behandelt. Eine analytische Einleitung und die übersichtliche Textgliederung vermitteln ein leichtes Verständnis der an sich schwierigen Gedanken. Man muß dem Verf. danken, daß er die für Einführung in die tiefere Erfassung überaus geeignete Darstellung in dieser billigen Ausgabe auch denen zugänglich machte, die nicht im Besitz der ganzen Summa contra gentiles sind, und daß er durch Einleitung, Textgliederung und Verweise das Buch zu einer wirklichen Einführung gestaltete. † Gierens.

Clemen, C., Das Problem der Sünde (Aus der Welt der Religion, Forschungen u. Berichte, hrsg. von E. Fascher und G. Mensching; Rel. wiss. Reihe 25). 8° (57 S.) Berlin 1936, Töpelmann. *M* 2.90. — Wesen, Ursache und Aufhebung der Sünde werden von religionsgeschichtlichem Standpunkt aus untersucht. Der weitaus größte Teil gilt der Erforschung des A. und N. Testamentes. In der Beurteilung der Patristik und besonders der katholischen Erbsündelehre kommt der bekannte protestantische Standpunkt des Verf.s zur Geltung. So böte die Beurteilung und Ausdeutung des Konzils von Orange Anlaß zu kritischen Bemerkungen. Vielleicht liegt der Grund an einem methodischen Versagen, insofern der Begriff einer habituellen Sünde nicht ohne weiteres durch Abstraktion aus irgend einem religionsgeschichtlichen Material gewonnen wird und die wissenschaftliche Fassung des Begriffs natürlich eine Entwicklung durchgemacht hat. Schuster.

Barth, H., Die Freiheit der Entscheidung im Denken Augustins. 8° (VIII u. 214 S.) Basel 1935, Helbing u. Lichtenhahn. *Fr* 7.50. — Um mit ein paar Worten die Grundhaltung des Buches zu kennzeichnen: sie geht aus Interesse am sachlichen Freiheitsproblem einer geschichtlichen Frage nach, will aber das Freiheitsproblem bei Augustinus nicht dogmengeschichtlich, theologisch, sondern problemgeschichtlich allgemein, philosophisch behandeln. Verf. will sich darin weder beirren lassen von seiten jener Theologen (doch wohl kaum gemeint katholische?), die im Freiheitsproblem bei Augustinus eine rein theologische Frage sehen wollen, noch von seiten jener Bildungsphilosophen, die mit schlecht verhehltem Ressentiment die Achsel zucken, wenn sie in einer philosophischen Untersuchung über Freiheit Worten wie Sünde und Gnade begegnen. Man erinnert sich der ähnlichen Ankündigung des Verf. in ‚Zwischen den Zeiten' 9 (1931) 331 ff. Die Auslegung — nach hermeneutischen Grundsätzen, die S. 174 f. einmal kurz zum Thema gemacht werden — verfolgt zunächst an Hand text- und kontextlicher Untersuchungen und je einzelner Kapitel (deren Titel ich inhaltsgemäß verdeutliche) zunächst den Gegensatz Gut-Bös im ontologischen Horizont von Sein und höchstem Gut (I), dann die natürliche Lebenslage unter den Folgen der Erbsünde (II), das Problem des aktuellen Könnens in der Verhältnisbestimmung von posse-velle-facere (III), den eigentlichen Problembegriff der Entscheidung (arbitrium), seine dialektische Natur nach Vorausset-

zung, Akt und Inhalt (IV), die psychologische Zergliederung des Wollens, seine theoretisch praktische Ausrichtung, die ‚Subjektdualität' Gott-Ich, den geschichtlich existenziellen Charakter des Ich (V), den Ursprung der aktuellen Entscheidung zum Heil in der Gnade (VI), die Frage der Vorbestimmung und Verwerfung (VII). In einem zusammenfassenden großen letzten Abschnitt (VIII) wird eine von Texten abgelöste, systematische und recht modern existenzial- und transzendentalphilosophische ‚Auslegung' gegeben. Man wird erwarten, daß sie als Hintergrund die anderweitig schon bekannte eigene Existentialphilosophie des Verf.s durchblicken läßt, deren Besonderheit er darin sieht, daß sie mit ‚Philosophie der praktischen Vernunft' im Sinne Kants inhaltlich sich deckt. Vgl. dazu außer dem Buch des Verf.s über ‚Philosophie der praktischen Vernunft' seinen Züricher Vortrag über ‚Philosophie, Theologie und Existenzproblem' (abgedruckt in Zwischen den Zeiten 10 [1932] 99 ff.). In der Tat wird auch bei Augustinus die ‚Entscheidung' in die aufholend-entwerfende Existenz verlegt, die ‚Ausrichtung' der Entscheidung ‚auf etwas hin' der Tranzendentalphilosophie zum reineren Ausdruck überwiesen. „Das existenzphilosophische Denken hat keinen Grund, sich von Kant abzuwenden" (177). Gegen Augustin wird — infolge der alten Mißverständnisse, das malum und malitia gleichsetzt — der Vorwurf erhoben, er sehe in seiner Ontologie des ‚Bösen als Privation' am Leben vorbei (24), komme nicht darum herum, die Entscheidung zum Bösen, als Gottes Schöpfung gelten zu lassen (206) und sie als unableitbare Folge der ‚Kontingenz göttlichen Wollens' stehen zu lassen (172). Eine molinistische Auslegung der augustinischen Vorbestimmungslehre kommt für den Verf. gar nicht in Frage, schon wegen der — wie er meint — dabei unterlegten Vorstellung eines von außen dargebotenen ‚Reizes' (Gnade) und ihr antwortenden Zustimmung oder Ablehnung (162). In eine Kritik kann hier nicht eingetreten werden. Ternus.

Ferland, A., Commentarius in Summam S. Thomae. De Verbo Incarnato et Redemptore. gr. 8° (XVIII u. 318 S.) Montréal (Canada) 1936, Grand Séminaire. *Doll* 1.30. — Dies neue Lehrbuch ist aus langjährigen Vorlesungen am Großen Seminar zu Montréal als Handbuch für die Studierenden entstanden. Als Anhang enthält es auch eine kurze Mariologie. Übersichtlicher Druck ist ihm zu eigen. Der allgemeinen Anlage nach steht der spekulative Teil mehr im Vordergrund. Die Traditionsbeweise sind dagegen zurückgetreten. So ist z. B. in den beiden Artikeln, die über Nestorianismus und Monophysitismus handeln, beim Nestorianismus nur ein Text aus dem 1. Laterankonzil, aus Cyrill von Alexandrien und Gregor von Nazianz herbeigezogen und auf diesen Beweis beim Monophysitismus hingewiesen. Beim Monotheletismus fehlt das Traditionsargument außer einem kurzen Hinweis auf die Konzilien ganz. Das ist vielleicht doch etwas wenig, um den Hörern Sinn und Tragweite der Streitfrage wie vor allem auch ihre kirchliche Falschheit zu zeigen. Aber das ersetzt dann die mündliche Vorlesung, von der hier nur ein kurzes gutes Excerpt geboten ist. Wir wundern uns, daß bei der Literaturangabe Chr. Pesch, Praelectiones dogmaticae oder sein Compendium theologiae dogmaticae fehlt, obschon es dem Verf. bekannt war (vgl. S. 182; 214). Weisweiler.

Vogel, H., Das Wort ward Fleisch. Ein Kapitel aus der Christologie in Auslegung des Prologs des Johannes-Evangelium. gr. 8°

(47 S.) München 1936, Kaiser. *M* 1.70. — Aus einer Vorlesung als Dozent des Lehramtes der Bekennenden Kirche in Berlin entstanden, stellt diese kurze Erklärung des Johannesprologs die entscheidende Frage des heutigen Christentums, die Frage nach der Person des Erlösers, die der Verf. mit Recht jetzt als wesentlicher bezeichnet dann die nach dem Werke der Erlösung. Er kommt zum Ergebnis der echten wahren Gottheit und Menschheit Christi. Die entscheidende Stelle lautet: „Was ward der Logos? Die formal-grammatische Frage nach dem ‚Prädikatsnomen' wird hier dem Sachverhalt so wenig gerecht wie die Frage nach dem ‚Hilfsverbum'. Es geht um das ‚Objekt' der Fleischwerdung, wie denn die altkirchliche Theologie, was da geschah, in einer bewunderungswürdigen Wachsamkeit und Schärfe der Abgrenzung gegen das drohende Mißverständnis und erklärte als eine ‚Annahme' der menschlichen Natur durch den Logos als das Subjekt dieses Annehmens" (31). So endet die Exegese folgerichtig in die christologischen Sätze des Nizänums aus.
Weisweiler.

Kollwitz, J., Christus als Lehrer und die Gesetzesübergabe an Petrus in der konstantinischen Kunst Roms: RömQschr 24 (1936) 45—66. — Unter den Malereien des Coemeterium ad duas lauros ist in dem Deckengemälde das Mittelfeld nicht, wie sonst, durch eine Darstellung des guten Hirten, sondern durch ein Bild Christi als Lehrer inmitten von sechs Aposteln ausgefüllt. K. schreibt es der Wende vom 3. zum 4. Jahrh. zu. Der konkrete Christus ist an die Stelle von Symbolen getreten; über die anderen Auffassungen hinaus ist Christus der Lehrer der ‚wahren Philosophie'. In spätkonstantinischer Zeit entsteht eine neue große repräsentative Komposition: die Gesetzesübergabe an Petrus. Das älteste Beispiel findet sich in S. Costanza. Christus ist immer noch der Lehrer, der die Rolle seiner Lehre dem Petrus übergibt; aber diese Rolle wird zugleich zur Gesetzrolle der civitas dei, in der Christus der majestätische König ist. In der zweiten Jahrhunderthälfte werden beide Kompositionen verbunden, wenn auch, zwar selten, die beiden Darstellungen noch sich finden. Kösters.

Germanus a Corde Jesu, C. P., Passionis Domini Nostri Jesu Christi Praelectiones Historicae ad usum scholarum redactae. 3 vol. in 8°. (270, 328, 520 S.) Turin 1933—1936, Marietti. *L* 12.—; 12.—; 15.—. — Das Werk ist aus seinem Zweck zu verstehen und zu würdigen. G. will für die jungen Mitbrüder seiner Congregation eine Passiologie schreiben, die drei Hauptteile umfaßt: 1. Die wissenschaftlich genaue Beschreibung des geschichtlichen Verlaufs der Passion; 2. die Behandlung der schwierigeren chronologischen, topographischen, exegetischen und dogmatischen Fragen, die im ersten Teil aus didaktischen oder sachlichen Gründen ganz zurückgestellt oder nur summarisch behandelt wurden; 3. die aszetisch-praktische Betrachtung des Leidens Christi „ad vitam nostram in virtutis viam dirigendam". Von den drei Teilen liegt der erste nun in drei Bänden vor. Der 1. Bd. enthält die Leidensgeschichte vom Mahle in Bethanien bis zum Ölberg; der 2. von der Gefangennehmung bis zur Morgensitzung des Synedriums; der 3. von der Auslieferung an die Heiden bis zum Begräbnis. Eine ganz kurze Übersicht über die Auferstehungsgeschichte beschließt das Werk. Der Stoff ist übersichtlich eingeteilt in Kapitel und Praelectiones, deren jede wieder in Unterpunkte zerfällt. Wenn dies Bestreben nach genauer Abteilung

der Klarheit und Übersichtlichkeit förderlich ist, so hat es doch auch zu einer etwas umständlichen Darstellung verleitet. Im ganzen handelt es sich um eine recht solide Einführung in die Leidensgeschichte. An Autoren werden besonders zitiert Cornelius a Lapide, Van Steenkiste, Fonck, Lépicier. Vor allem im letzten Bd. ist die neuere Literatur reichlicher vertreten. Der Hauptwert liegt in der persönlichen liebevollen und gewissenhaften Beschäftigung mit dem Text der Evangelien. Die Darstellung ist in einem guten, klaren Latein gehalten. Wennemer.

Grimaud, Ch., Lui et nous: un seul Christ. 8° (324 S.) Paris 1937, Téqui. br. *Fr* 12.—. — Es sind die Gedanken über den in der Kirche fortlebenden Christus in leichter, anschaulicher und praktischer Form. Vom Standpunkt der Dogmatik aus möchte man wünschen, daß die noch nicht in allen Stücken geklärte These von Maria der Miterlöserin vorsichtiger in dieser volkstümlich aszetischen Schrift benutzt würde. Auch das Kapitel von der Einwohnung der Dreifaltigkeit im begnadeten Menschen befriedigt nicht, wenn keine Erklärung geboten wird. Sollte man nicht zurückgreifen auf die in Schrift und Tradition so gut bezeugte und auch im Bewußtsein des gläubigen Volkes lebendig gebliebene Auffassung, daß der Heilige Geist persönlich in uns wohnt und daß wir durch ihn in den Strom des innertrinitarischen Lebens eingeführt werden? Beumer.

Bittremieux, J., Algemeen overzicht der Mariologie en Mariale gebeurtenissen in het laatste jaar (1935—1936). Sonderdruck aus: Standaart van Maria 16 (1936). 20 S. — Es gibt wohl keinen zweiten Theologen, der die marianische Literatur und die marianischen Ereignisse so verfolgt, wie der Löwener Professor B. Schon seit etwa fünf Jahren gibt er eine Jahresübersicht, die besonders für diejenigen Theologen wertvoll ist, die keine Gelegenheit haben, die vielen Zeitschriften und die im Ausland erscheinenden Bücher einzusehen. Unter anderm erfahren wir, daß dem Hl. Vater mehr als zwei Millionen Unterschriften zugunsten der dogmatischen Definition der Himmelfahrt Mariä überreicht wurden. Davon waren 9810 aus Belgien, 2194 aus Holland, 200 000 aus Deutschland. Elf Kardinäle, vier Patriarchen, 137 Erzbischöfe, 417 Bischöfe haben ihre Unterschrift gegeben. In Frankreich wurde eine Société française d'études mariales gestiftet, die ihre erste Versammlung am 4. und 5. September 1935 in Paray-le-Monial hielt. B. ist auch Vorsitzender der seit 1931 in der Prämonstratenser-Abtei Tongerloo bei Antwerpen jährlich abgehaltenen marianischen Tagungen. — Derselbe Aufsatz findet sich in „Verslagboek der zesde Mariale Dagen 1936", Tongerloo 1937, Boekhandel Norbertijner Abdij Tongerloo. Deneffe.

Bittremieux, J., Marialia (Leerboeken der Dogmatica en der Apologetica. Uitgegeven door Professoren in de Godgeleerdheid. 5. Traktaat: De Heilige Maagd en Moeder Gods Maria 5). 4° (XVIII u. 366 S.) Antwerpen 1936, N. V. Standaard-Boekhandel. *Fr* 38.—. — Die vier ersten Bände des Traktates Von der heiligen Jungfrau und Mutter Gottes Maria haben Al. Janssens zum Verfasser. B. gibt dazu mit dem V. Band Marialia eine Ergänzung und Bereicherung. Er enthält zahlreiche mariologische Abhandlungen und Literaturberichte, die zum Teil schon in verschiedenen Zeitschriften erschienen sind. Sie werden eingeleitet durch eine schöne Betrachtung des Herrn Bischofs Kerkhofs von Lüttich über das Verhältnis der wissenschaftlichen Mariologie zur lebendigen

Marienverehrung; der Schlußsatz ist ein Wort Bossuets: „Toute science est vaine, qui ne se tourne pas à aimer." Es folgen die Abhandlungen von Bittremieux: Mariologie und Theologie, Die Mariologie der hl. Väter (Aufzählung der bedeutendsten Stellen besonders im Anschluß an J. de Ghellinck S. J.), Die göttliche Mutterschaft in der Hl. Schrift (dort formaliter explicite und formaliter implicite enthalten), Das Wesen der göttlichen Mutterschaft, Der Titel „Mittlerin" in der Überlieferung, Die Teilnahme Marias am Werke Christi (principium consortii, „Marias deelgenootschap met Christus"), Marias Verdienste für die Menschen, Die Allerseligste Jungfrau beim Kreuzesopfer und Meßopfer nach den päpstlichen Aussprüchen, Aus der Marienlehre des hl. Kirchenlehrers Alberts des Großen, Aus der Marienlehre Pius' XI., Umstrittene Punkte in der heutigen Mariologie (z. B. Begriff der Mittlerschaft, der Titel Miterlöserin, theologischer Sicherheitsgrad der Lehre von der Gnadenaustellung Marias), Marias Beziehungen zur Heiligsten Dreifaltigkeit (hier der Ausdruck „aanvulsel der H. Drievuldigheid", complementum Trinitatis [S. 260]), Die Mariologie in unserer Zeit (sehr reiche Literaturangaben und belangreicher Abschnitt über Marianische Kongresse und Marianische Tagungen), Maria in der „Divina Commedia". — Diese „Marialia" kann man wohl als Spiegelbild der heutigen mariologischen Bestrebungen bezeichnen. Eine besondere Note erhält das Werk durch die zahlreichen Hinweise auf päpstliche Aussprüche. — Auf S. 75 wird gesagt, daß nach der Entscheidung des Konzils von Trient (Denzinger 785) eine dogmatische Wahrheit, die in der Vulgata steht, auch im ursprünglichen Text, wenn auch auf andere Weise, gelehrt werde. Das ist wohl zuviel gesagt. Ein von der Kirche als dogmatisch angenommener Text der Vulgata, der vom ursprünglichen Text abweicht, ist ein sicherer, dogmatischer Traditionsbeweis, nicht ein Schriftbeweis. Vgl. Pesch, Compendium I 396 d. Deneffe.

Weiger, J., Mutter des neuen und ewigen Bundes. kl. 8° (XII u. 288 S.) Würzburg 1936, Werkbund-Verlag. *M* 4.80. — Wir haben hier in schöner Sprache geschriebene geistliche Erwägungen über die Geheimnisse des Marienlebens mit besonderer Berücksichtigung der Stellung der Muttergottes im Ablauf des Heilsplanes. — Wenn es im Hinblick auf die Verkündigung heißt: „Das Heil der Welt sollte im Glauben und durch den Glauben eines jungfräulichen Herzens Wirklichkeit werden; Mittäterin am Erlösungswerk sollte Maria sein. Das ist der Sinn des Ehrentitels: *Conredemptrix*" (45), so ist das wohl zu wenig. Es ist das hinzuzunehmen, was S. 155 über die Gnade einer tätigen Teilnahme am Leiden Christi gesagt wird. Bei der Behandlung der Himmelfahrt Mariä dürfte die Sprache etwas entschiedener sein. Deneffe.

Garénaux, P.-M., C. SS. R., La royauté de Marie. 8° (130 S.) Paris 1936, Téqui. *Fr* 7.—. — Neben der Mittlerschaft ist in den letzten Jahren das Königtum Mariä ein vielbehandelter Gegenstand. Über das Werk von De Gruyter, De Beata Maria Regina siehe Schol 10 (1935) 613. Die fünfte Marianische Tagung in der Abtei Tongerloo hatte zum Gegenstand Maria Königin. Die dabei gehaltenen Vorträge sind abgedruckt in Maria-Koningin, Verslagboek der vijfde Mariale Dagen 1935 (Norbertijner Abdij Tongerloo 1935). Ein Vortrag von S. Tromp S. J. handelte vom Begriff und Wesen des Königtums im Allgemeinen. Das hier vorliegende kleine Buch, das nach Art der „Herrlichkeiten Mariä" des hl.

Alfons vom Geist der Frömmigkeit durchweht ist, verfolgt wohl zunächst aszetische Zwecke. Es kann aber auch dem Dogmatiker Anregungen und Hinweise bieten. Einige Kapitelüberschriften: Der Wunsch und die Hoffnung einer großen Zahl von Dienern Mariä (nämlich: Weihe der Welt an Maria, Einsetzung eines Festes vom Königtum Mariä); Die Stimme der christlichen Überlieferung; Das Königtum Mariä anerkannt von den Päpsten; Das Königtum Mariä behauptet in den Gebeten der Kirche usw. — Die Behauptung, daß der hl. Ildefons ein berühmtes Wort des hl. Bernhard über die Ausspendung aller Gnaden durch die Hände Marias schon vorwegnehme (69), läßt sich nicht aufrechterhalten. Die Stelle steht in De corona Virginis c. 15 eines Ps.-Ildefons aus dem 12. Jahrh. (PL 96, 304). Siehe die Angabe bei Litz, Die Herrlichkeiten Mariä des hl. Alfons, II (1922) 124. Deneffe.

Kreck, W., Die Lehre von der Heiligung bei H. F. Kohlbrügge (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus. 8. Reihe, Bd. 2). gr. 8° (183 S.) München 1936, Kaiser. *M* 3.60. — Kohlbrügge (1803—1875) hat als Pfarrer der niederländischen reformierten Gemeinde der rheinischen Industriestadt Elberfeld eine große Wirksamkeit ausgeübt. Bei dem neuerlichen Interesse gerade für reformiertes Denken kommt einer Schrift, die das letzte theologische Anliegen dieses Mannes herausstellt, besondere Bedeutung zu. Der Verf. stellt mit Recht fest, daß Kohlbrügges tiefstes Anliegen Christus war. Von diesem Mittelpunkt christlichen Glaubens, den er in der wahren Gottheit des Erlösers sah, wird die ganze Rechtfertigung beleuchtet. Das geschieht unter einem doppelten Gesichtspunkt: „Die Verachtung der Gnade" durch den rein natürlichen Menschen — „Die Freiheit der Gnade" d. h. die Freiheit, die die Gnade dem Menschen gibt, und die Freiheit, mit der Gott sie schenkt. Aus der ganzen Darlegung leuchtet die reformierte Auffassung im Gegensatz zur lutherischen, so z. B. in der stärkeren Beachtung und positiveren Wertung des Gesetzes. Es sind an manchen Stellen Vergleiche zu Auffassungen anderer theologischer Richtungen zur Zeit Kohlbrügges gezogen. Auch aus diesen wird seine positive Bedeutung und Stellung sichtbar. Ich nenne hier etwa die Frage der Gottheit Christi. Bei Kohlbrügge findet sich nichts von psychologisierenden Versuchen einer Einheit der beiden Naturen nur im religiösen Bewußtsein Jesu. Damit hängt zusammen, daß Kohlbrügges Interesse nicht so sehr der Charakterentwicklung Jesu als seinem ontischen Sein zugewendet ist. Er bleibt hier freilich bei einer dialektischen ontischen Gegenüberstellung der Naturen stehen, wozu ihm sein Extra-Calvinisticum zwang. Der echte Mittelweg der Zweinaturenlehre im Sinn katholischer Christologie wird abgelehnt. Das wirkt sich parallel in der Gnadenlehre beim iustus et simul peccator in ähnlicher dialektischer Weise aus. Weisweiler.

Van den Eyden, D., Baptême et confirmation d'après les Constitutions VII, 44, 3: RechScRel 27 (1937) 196—212. — Es wird der Sinn der bekannten Stelle über die Handauflegung näher untersucht. Im Gegensatz zu F. X. Funk und J. Coppens kommt E. zum Ergebnis, daß hier nicht allein von der Firmung gesprochen wird, sondern von der Handauflegung, die sowohl bei der Taufölung wie bei der Taufe und der Firmung das Gebet begleitet. Dazu veranlassen ihn zwei Gründe: Da in dem Text gesagt wird, sonst erhalte der Täufling nur die Reinheit des Körpers und nicht die der Seele, wird dieser Ritus als notwendig für die Taufe er-

achtet. Das kann aber nicht die Handauflegung der Firmung sein. Denn das widerspricht einer anderen Lehre der Constitutiones im gleichen 7. Buch, 22, 3, wo ausdrücklich gesagt ist, daß im Notfall ohne Öl und Balsam die Taufwirkung erreicht wird. Es muß somit von der auch sonst bezeugten Handauflegung bei der Taufe mit die Rede sein. Der 2. Grund ist weniger durchschlagend: Die Constitutiones sprechen im Zusammenhang immer von einem Empfänger; daher kann das ἑκάστου nicht gut mit Funk übersetzen: Haec est potestas impositionis manuum unicuique factae. sondern: uniuscuiusque [ritus] potestas manus impositionis est haec. Weisweiler.

Rahner, K., S. J., Ein messalianisches Fragment über die Taufe: ZKathTh 61 (1937) 258—271. — R. untersucht das bei Migne unter dem Namen des Presbyter Hieronymus gedruckte Fragment De effectu baptismi (PG 40, 860—865). Es beschreibt als Taufwirkung ein inneres Erleben christlichen Gnadengefühls. Erst an ihm erkennt man, ob man die Taufe wirklich erhalten hat. Der Verf. stellt diese Lehre in das Licht des Messalianismus und glaubt, diese Irrlehre in gemäßigter Form hier zu finden. Zweifellos ist besonders die Terminologie ähnlich. Das gilt sicher für die Gleichheit mit den ps.-makarischen Homilien, die R. gegen Stiglmayr für gemäßigt messalianisch hält. Aber auch sonst ist eine ähnliche Ausdrucksweise genügend aus den Gegenschriften bezeugt. Es zeigt sich also hier wieder, wie die Messalianer in verschiedene Gruppen gespalten sind, da manche die Taufe überhaupt verwarfen und nur das Gebet als Heiligungsmittel annahmen. Soweit geht das Fragment nicht. Mit Recht spricht R. es daher dem Presb. Hieronymus (saec. 8) ab, da es nicht später als aus dem Beginn des 5. Jahrhunderts sein kann. Weisweiler.

d'Alès, A., Tertullianea. De pudicitia 22, 9—10: RechScRel 26 (1936) 366—367. — Die schwierige Stelle Tertullians über den Wert des Martyriums zur Sündenvergebung der Mitchristen wird hier analysiert. Tertullian stellt zunächst einen Widerspruch in der Tendenz der Katholiken fest: Auf der einen Seite suchen sie nur den persönlichen Wert des Martyriums im Gegensatz zum stellvertretenden Leiden Christi herauszustellen; auf der anderen aber seinen sozialen Wert für die Mitmenschen. Die zweite Möglichkeit schließt er dann aus durch den Hinweis auf die Taufe. Das Martyrium ist nach Lk 12, 50 eine zweite Taufe. Also müßte man dann auch die Taufe für andere empfangen können. Mit Recht weist A. darauf hin, daß beim Martyrium die Idee der communio sanctorum durch Tertullian vernachlässigt wurde. Man könnte hinzufügen, daß die Wirksamkeit des Martyriums nicht wie die der Taufe ein opus operatum Christi ist und daher nur beim Martyrium das persönliche Element des Verdienstes für andere fließen kann. Daher ist die Parallele zur Taufe unmöglich, die Tertullian zieht. Weisweiler.

Storff, H. J., O. F. M., De natura transsubstantiationis iuxta J. Duns Scotum. gr. 8° (XII u. 234 S.) Quaracchi 1936, Colleg. S. Bonav. *L* 20.—. Wir berichteten seinerzeit über die Streitfrage zwischen V. Cachia, O. Pr., und A. M. Vellico, O. F. M., betr. die Transsubstantiationslehre des Scotus (vgl. Schol. 5 [1930] 312, 634) und bezeichneten die letztere Arbeit als eine notwendige Ergänzung der ersteren. St. greift nun die Darlegungen seines Ordensbruders Vellico auf und führt sie weiter. Der erste Teil bringt meist mit kurzen verbindenden und erklärenden Sätzen die Lehre

des Doctor subtilis in dessen eigenen wörtlichen Ausführungen im Op. Oxon., den Rep. Paris und dem entsprechenden Quodlibet. St. gibt sie in systematischer Folge: 1. Doctrinae Scoti genuina expositio; 2. De transsubstantiatione; 3. De effectu consecrationis quoad panem et quoad corpus Christi. Im zweiten Teil wird sodann Kapitel für Kapitel, ja vielfach Seite für Seite die Dissertation von Cachia widerlegt. Man fragt sich, ob das so eingehend notwendig war. Der besondere Wert des Werkes liegt daher im ersten Teil, wo man die Texte des Scotus gut zusammengestellt findet. Unser früherer Wunsch nach einer mehr ideengeschichtlichen Darlegung der tiefern Zusammenhänge und der zweifellos vorhandenen Unterschiede zu Thomas z. B. in der Auffassung des Schriftargumentes aus den Einsetzungsworten für die Transsubstantiation oder in der Lehre ihres inneren Vorganges („Annihilation" usw.) ist freilich noch nicht erfüllt, aber doch der Erfüllung näher gebracht. Weisweiler.

Heynk, V., O. F. M., Zur Lehre von der unvollkommenen Reue in der Skotistenschule des ausgehenden 15. Jahrhunderts: Franz-Stud 24 (1937) 15—58. — Die lesenswerte Arbeit wählt nach einem kurzen Überblick über die Attritions- und Kontritionslehre der Hochscholastik aus den zahlreichen Werken der Skotisten des ausgehenden 15. Jahrhunderts über die Buße eine Darstellung der Reuelehre des Pelbart von Temesvar in seinem Aureum Rosarium und des Stefan Brulefer im Tractatus theologicus de timore servili. Diese beiden Männer sind ausgewählt, weil sie eingehender und selbständiger als ihre Zeitgenossen die Frage behandeln. Beide stehen unter dem Einfluß des Kontritionismus G. Biels, den sie bekämpfen. Das Ergebnis dieser Auseinandersetzung ist bei Pelbart die klare Erkenntnis, daß der gewöhnliche Weg der Heiligung erst im Bußsakrament durch die Lossprechung stattfindet, während die Hochscholastik mit Bonaventura wie Thomas darin nur den Ausnahmefall sehen, da die Rechtfertigung bei ihnen schon in der vorhergehenden Reue meist gegeben ist. Skotus hat hier zwar schon stärker eingegriffen und beide Wege nebeneinandergestellt. Von Pelbart wird also der sakramentale Weg noch mehr hervorgehoben, weil Biel in seiner reinen Kontritionismuslehre schon bei der kleinsten echten Reue, die nach ihm von Anfang an aus Liebe und in der heiligmachenden Gnade zu geschehen hat, die Rechtfertigung einsetzen ließ. Nach Biel war ein Übergang von einer unvollkommenen Reue zur vollkommenen durch Gnadeneingießung unmöglich, da die unvollkommene Reue wegen des Mangels der gnadenhaften Liebe (circumstantia debiti finis) in sich schlecht war. Der Begriff der Attrition selbst bei Pelbart ist aber noch der frühere: eine mehr allgemein beschriebene intensiv nicht so große Reue, die zudem noch nicht von der Gnade informiert ist. — Brulefer geht einen Schritt weiter, indem er gegen Biel zeigt, daß auch aus dem Motiv der Furchtreue ein guter Akt entstehen kann. Sein Objekt ist nach Brulefer nicht die Strafe als solche, sondern der strafende Gott; die Strafe ist nur sekundäres Objekt. Man sieht aus diesen kurzen Andeutungen sofort den hohen Wert der Arbeit und möchte daher sehr wünschen, daß sie auf breiterer Grundlage weitergeführt würde. Wir werden daraus ganz neue Blicke für das Werden der Reuelehre erhalten. Weisweiler.

Kümmel, W. G., Die Eschatologie der Evangelien. Ihre Geschichte und ihr Sinn. gr. 8° (32 S.) Leipzig 1936, Hinrichs.

M 1.80. — Im Gegensatz zu dem jüngst besprochenen Buch von Buri (vgl. Schol 12 [1937] 307 f.), der das Wesen der neutestamentlichen Eschatologie bloß im Willen zur persönlichen Lebensvollendung sieht, die im damaligen Zeitgewande eschatologischer Naherwartung ausgedrückt ist, hält K. an christlicher Eschatologie fest. Die drei synoptischen Evangelien geben zwar unmittelbar nur den Glauben der Urgemeinde wieder. Dennoch belegen die vielen Einzelzüge deutlich, daß Christus nach seiner Überzeugung in sich das Gottesreich bereits trug und es seinen Jüngern brachte, damit es vollendet werde. Jüdische Eschatologie mit *apokalyptischen* Zeichen ist Jesus jedoch fremd. Auch kannte Christus keine werdende Eschatologie in einer konkreten irdischen *Kirche*. Diese Ideen sind erst langsames Werk der Urkirche, wie es die „Zusätze" bei den Synoptikern oder die Apostelbriefe und das Johannesevangelium belegen. — Die Methode der Trennung des Inhaltes der Synoptiker in Eigentum Christi und der Urgemeinde macht es dem Verf. leicht, von der Lehre Jesu jede apokalyptische Enderwartung oder die Entwicklung der Gotteserwartung innerhalb einer Kirche hier auf Erden abzuhalten. Alle Stellen, die in den Evangelien davon reden, sind eben erst Eigentum der Urgemeinde. So z. B. Mt. 16, 18 f. K. gibt zu, daß „man heute diesen Text wieder weitgehend für echt hält" (15). An dieser Echtheit zweifelt aber der Verf. Von ἐκκλησία könne Christus nicht geredet haben, weil er das ganze Volk gewinnen wollte. Konnte er das nicht durch und in der Kirche, zu der er alle einlud? Aber charakteristischer sind die weiteren Gründe K.s gegen die Echtheit: Wir hören sonst nirgends, daß Christus den Eintritt in die Gottesherrschaft an eine kultische Sondergemeinde knüpft. „Noch unbegreiflicher wäre, daß Jesus den Petrus zum Fundament dieser eschatologischen Gemeinde erklärt haben sollte; in den ganzen Kämpfen des Urchristentums ist davon nie die Rede. Und gänzlich unvorstellbar wäre schließlich, daß Jesus einem Menschen die Verfügung über den Eintritt in die Gottesherrschaft zuerkannt haben sollte" (16). Man sieht, es wird aus apriorischen Gründen geleugnet, was der historische Text belegt. Es hätte K. doch wenigstens stutzig machen sollen, daß auch nach seiner Auffassung die Stelle urchristlich ist und somit mindestens bereits ein urchristliches allgemein anerkanntes Zeugnis für die Vorrangstellung des Petrus vorliegt. Wie kann man dann im selben Atemzug sagen, daß davon das Urchristentum absah? Im übrigen verweise ich auf H. Dieckmann, De ecclesia, Freiburg 1925, 187 ff.

Weisweiler.

5. Grundlegendes aus Moral und Kirchenrecht, Aszese und Mystik.

Tillmann, Fr., Die katholische Sittenlehre. Die Verwirklichung der Nachfolge Christi. Die Pflichten gegen sich selbst und gegen den Nächsten (Handbuch der katholischen Sittenlehre 4, 2). 8° (496 S.) Düsseldorf 1936, Schwann. *M* 15.—; geb. *M* 17.—. — Das große Tillmannsche Moralwerk nähert sich der Vollendung, einzig der 1. Bd. aus der Feder Steinbüchels über die philosophischen Grundlagen wird noch erwartet (vgl. zu den bish. Bdn.: Schol 10 [1935] 99—101; 11 [1936] 409—13). Während der knapp vor Jahresfrist erschienene Bd. IV, 1 die Pflichten gegen Gott behandelte, bietet dieser 2. Teil die moraltheologische Lehre

über die Pflichten gegen sich selbst und gegen den Nächsten. Dementsprechend finden sich, in freiem Aufbau, ohne Rücksicht auf die bisher übliche Stoffanordnung nach dem Dekalog oder nach dem thomistischen Tugendsystem, die Kapitel: die Pflichten gegen sich im Bereich des Leiblichen, des Geschlechtlichen, des Geistigen, des Religiösen (wobei auf knapp 50 Seiten die Sakramentenlehre einigermaßen behandelt ist), die Pflichten von Mensch zu Mensch, christliche Nächstenliebe, Mitverantwortung gegenüber dem Nächsten, Gerechtigkeit und Recht, Pflichten in Ehe und Familie, in Kirche und Staat. — Was früher schon in dieser Zeitschrift (11 [1936] 412 f.) an dem Werk gerühmt wurde, gilt auch hier: eine neue theologisch-exegetische Begründung der Sittenlehre, Aufweis der großen Zusammenhänge, neue Schau, Zurückdrängung der bloß negativen „Sündenmoral", Einordnung auch modernster Fragestellungen in die bisherigen Lehrstücke. Aber auch der Wunsch, der damals ausgesprochen wurde, läßt sich hier, vielleicht sogar betont wiederholen: daß der neue Inhalt, aus tiefsten religiösen Quellen geschöpft, im Interesse der Brauchbarkeit für Schule und Praxis seine Ergänzung finde in einer schärferen, begrifflichen Durchformung und einer unmittelbaren Auseinandersetzung mit den Fragen und Fällen des Alltags, wie sie nun einmal dem Seelsorger täglich begegnen. Zeiger.

Merkelbach, B. H., O. Pr., Summa Theologiae Moralis. Tom. III: De Sacramentis. Ed. 2. 8° (1024 S.) Paris 1936, Desclée de Brouwer. *Fr* 60.—. — Daß der Moraltraktat des verdienten Dominikanergelehrten innerhalb so kurzer Zeit eine Neuauflage erleben konnte, legt Zeugnis ab von seinem wissenschaftlichen Wert und seiner praktischen Brauchbarkeit. Es kann bei dieser Besprechung der 2. Auflage hingewiesen werden auf früher Gesagtes (Schol 8 [1933] 252 ff.; 9 [1934] 627; 11 [1936] 620 f.). Selbstverständlich wurden die inzwischen erschienenen römischen Dekrete und Entscheidungen sorgfältig verarbeitet. Besonders eingehend hat die verbessernde und vertiefende Arbeit des Verf. sich dem Ehetraktat gewidmet. — Was S. 882 über die impotentia gesagt ist, bedarf nach unserer Auffassung in Bezug auf die sterilisierten Männer einer Einschränkung; die gegen die „neue Sentenz" angeführten Gründe sind durchaus nicht genügend, um sie zu entkräften. Zeiger.

Schölling, O., Die Verwaltung der hl. Sakramente nach pastoralen Gesichtspunkten (Herders Theol. Grundrisse). 8° (X u. 445 S.) Freiburg 1936, Herder. *M* 5.80; geb. *M* 7.—. — Herders Theologische Grundrisse sind als wissenschaftlich gründliche, sachlich zuverlässige und in der Praxis brauchbare Zusammenfassungen der einzelnen theologischen Lehrgebiete allgemein bekannt und beliebt. Die vorliegende Sakramentenpastoral sollte eine Neuausgabe des bekannten Werkes von F. X. Mutz werden, ist aber unter den kundigen Händen des Verf. ein ganz neues, gewiß nicht minder wertvolles Lehrbuch geworden. Klare Darstellung, wissenschaftliche Zuverlässigkeit und vor allem ein ganz feines, seelsorgliches Verständnis empfehlen das Buch für Schule und praktische Arbeit. Nachdem die Grundgesetze der Sakramentenlehre in der Einführung behandelt sind, werden in klarer, wohltuender Übersichtlichkeit die dogmatische Grundlage, die moraltheologischen Prinzipien, die kanonistischen und liturgischen Bestimmungen und endlich eine eingehende Darlegung seelsorglicher Weisungen in harmonischer Zusammenordnung geboten. Gewisse Abschnitte, wie

z. B. die Behandlung verschiedener Klassen von Pönitenten (260 bis 357), Mischehen (409—20) sind vom moraltheologischen und pastoralen Standpunkt aus geradezu von klassischer Schönheit. — Vor diesen Werten treten kleine Unebenheiten in den Hintergrund, die bei einer Neuauflage leicht behoben werden können, wie z. B. S. 7, wo im Interesse der begrifflichen Sauberkeit intentio interpretativa von intentio habitualis implicita scharf getrennt werden sollte, wenn auch in der Praxis beide manchmal, vielleicht sogar sehr oft zusammenfallen. — S. 10: wenn dem Priester „bei dringender Notwendigkeit sogar die Zeit und Möglichkeit zur Erwekkung vollkommener Reue fehlen würde", so wäre er doch wohl nicht nur a gravi, sondern auch a levi entschuldigt. — S. 393: außer der Entscheidung vom 28. XII. 1927 wäre noch die vom 25. VI. 1932 (AAS 24 [1932] 284) von Bedeutung. — S. 394 oben: Da die Ansicht Hillings über die Dispensvollmacht unseres Wissens noch nicht außerhalb der Kontroverse steht und auch von ihrem Urheber nur mit einigen einschränkenden Bedingungen vorgetragen wird, dürfte der kurze, apodiktische Satz doch ein nicht ganz genaues Bild der Lage geben. — S. 411 vermißt man die Einarbeitung des Schreibens S. Offic. 14. Jan. 1932 (AAS 24 [1932] 25). Zeiger.

Lopez, U., S. J., Thesis Probabilismi ex S. Thoma demonstrata: PerMorCanLit 25 (1936) 38 ff., 118 ff., 157 ff.; 26 (1937) 17 ff.— Der Artikel „Probabilisme" im Dictionnaire de Théologie Catholique fasc. CXIV—CXV col. 417—619 von P. Deman, O. P., war bei allen wissenschaftlichen Qualitäten, die er in der Aufmachung und technischen Darbietung zeigen mag, doch eine so tiefbedauerliche Entgleisung, ein so unbegreiflicher Rückfall in Kampfmethoden vergangener Zeiten, daß er nicht unwidersprochen bleiben konnte. L. nimmt zu ihm Stellung, nicht in direkter Polemik, sondern durch lichtvolle Darstellung des Fragepunktes, der Entwicklungsgeschichte der „Moralsysteme" und schließlich der Lehre des Aquinaten selbst, der alle Grundlagen des Probabilismus klar ausgesprochen hat. Freilich kann man sich beim Lesen aller derartiger Auseinandersetzungen, die sich auf dem Boden formaler Wortinterpretation alter Autoren bewegen, des Eindrucks nicht erwehren, daß man die Lösung von Problemen bei Autoren sucht, deren Zeit an derartige Fragestellungen nicht einmal denken konnte, ähnlich wie wenn man immer wieder fragt, ob Bonifaz VIII. in seiner Bulle Unam sanctam die potestas directa oder indirecta gehalten habe, wo doch damals nicht einmal die Grundlagen dieser Frage verstanden worden wären; denn man hatte ein ganz anderes Staats- und Weltbild als die beginnende Neuzeit, in der diese Unterscheidung erst Sinn bekommt. Ähnlich würde vielleicht auch erst eine eingehende geistesgeschichtliche Untersuchung der Rechtsanschauungen in den verschiedenen christlichen Jahrhunderten es ermöglichen, die heute eingetretene Erstarrung der Fronten im Streit um den Probabilismus aufzulockern und Friede zu stiften. — In der Literatur hat L. die gründliche Studie von A. Schmitt, Zur Geschichte des Probabilismus, Innsbruck 1904, offenbar übersehen. Zeiger.

Deininger, F., O. S. B., Die Verantwortung des Menschen gegenüber dem kommenden Geschlecht: ThPrQschr 90 (1937) 274—85; 442—57. — In zweifacher Hinsicht eine wertvolle Untersuchung: als Bereicherung des moraltheologischen Traktats über das 5. und 6. Gebot, und als Versuch, die Individualmoral nach

den Gesichtspunkten einer neuen Gemeinschaftsmoral auszurichten. Die Ergebnisse sind kurz: Natürlich-metaphysische und übernatürlich-christliche Beweggründe legen dem katholischen Menschen eine schwere Verantwortung gegenüber dem kommenden Geschlecht auf. Die vollerfaßte Menschennatur und übernatürliche Gnadenwelt sind ein Anruf Gottes, nicht nur zur Vervollkommnung des eigenen Seins und Lebens, sondern auch zum Dienst an der Gemeinschaft. Daraus ergeben sich vier praktische Folgerungen: „Die Verantwortung gegenüber dem kommenden Geschlecht verlangt zum Schutz des gesunden Keimgutes vor Entartung die voreheliche und eheliche Keuschheit" (442); „Verantwortungsbewußtsein gegenüber dem kommenden Geschlecht verbietet jede keimgutgefährdende Lebensweise" (444); eine gediegene Eheberatung soll einen bestmöglichen Schutz vor einer Mischehe und biologische Sicherheit der Nachkommenschaft gewährleisten (447); „Verantwortung gegenüber dem kommenden Geschlecht ruft zum Schutz des keimenden Lebens auf" (455). Wir hätten es sehr begrüßt, wenn der Verf. auch Stellung genommen hätte oder einmal nehmen wollte zu der Frage, die von ernstdenkenden Menschen heute sehr oft im Zusammenhang mit der Diskussion um die Knaus-Ogino-Methode gestellt wird: Wieweit ist ein erbbiologisch-gesundes und wirtschaftlich gut gestelltes Ehepaar auch positiv zur Weckung wertvollen und zwar zahlreichen Lebens seinem Volk gegenüber verpflichtet? Zeiger.

Fließer, J., Ehewille und bonum prolis: ThPrQschr 90 (1937) 425—41. — Nach der neuen Ehe-Instruktion des Österreichischen Episkopats vom 25. Nov. 1936 zur Durchführung von Art. VII im Öst. Konkordat muß bei jeder Eheschließung von Bräutigam und Braut die Unterzeichnung eines Formulars etwa folgenden Inhalts gefordert werden: „Der Gefertigte erklärt hiemit, daß er über das Wesen der katholischen Ehe entsprechend belehrt worden ist und eine Ehe im Sinne der katholischen Kirche schließen will. Er erklärt insbesondere, daß er keine wie immer gearteten Vorbehalte oder Bedingungen hinsichtlich des Eheabschlusses oder des Rechtes auf die eheliche Pflicht oder der wesentlichen Eigenschaften der Ehe gemacht hat bzw. bei der Trauung machen wird. Endlich erklärt er, daß er völlig frei und von niemandem gezwungen die Ehe schließt." Damit ist nun in den Vordergrund der Aufmerksamkeit, auch der einzelnen Seelsorger, der gesamte Fragenkomplex gerückt, der sich um die Begriffe: consensus matrimonii, impedimenta consensus, condicio contra substantiam matrimonii, grundsätzlicher Ausschluß des bonum prolis oder vorsätzlicher Ehemißbrauch gruppiert, d. h. alles das, was in der bisherigen kanonistischen Literatur nicht gerade ein Musterbeispiel von durchsichtiger Klarheit bildet, besonders seitdem in jüngster Zeit eine gewisse Richtung den Unterschied von pactum contra bonum prolis und intentio abutendi matrimonio verwischen möchte. Der Verf. gibt eine sehr wertvolle Zusammenstellung und gründliche Prüfung aller bestehenden Anschauungen und folgert daraus jene für den Seelsorgsklerus praktischen Anweisungen, die bei der Beurteilung derartiger Fälle von Nutzen sind. Bemerkenswert ist übrigens die heutige Tendenz, durch schriftliche Erklärungen sich auch amtlicherseits des echten, bedingungslosen Ehewillens zu vergewissern, um so spätere Nichtigkeitsklagen propter defectum consensus möglichst zu unterbinden. Sie bildet ein Seitenstück zu den bekannten Instruktionen der hl.

Sakramenten- bzw. Religiosenkongregation vom Jahre 1931 über Scrutinium und Konsenserklärung vor dem Empfang der höheren Weihen. Erst die Praxis langer Jahre kann zeigen, ob sich derartige Maßnahmen, die ja das Problem nur um eine Station hinausschieben, auch voll bewähren. Zeiger.

Zimmermann, F., Die beiden Geschlechter in der Absicht Gottes. 8° (128 S.) Wiesbaden 1936, Grünewald. *M* 3.20. — Wie der Untertitel sagt: Zur Metaphysik der Geschlechter im Christentum, also eine theologische Geschlechtsmetaphysik. Und sie wagt kühne, in trinitarisch hoher Spekulation ansetzende Thesen. Die wohl wichtigste Gruppe sei hier gebracht und kurz besprochen: Der Mann als Gleichnis des Logos, das Weib als Gleichnis des Hl. Geistes. Die Schöpfung des Weibes zwar materiell, aber nicht formell Verwirklichung der Idee Mensch — wie beim Manne —, sondern Verwirklichung von Sehnsucht, Plan und Maß eines von Gott her über die Mannesschöpfung erst im Weib als donum amoris endenden, trinitarisch nachbildlichen Liebesstromes. Kein Wunder, daß dann die Geschlechtergemeinschaft schlechthin *die* Gemeinschaft sein müßte, in deren ‚Symbiose' alle, auch die höchsten Lebensgüter, einschließlich der Gemeinschaft mit Gott ganz allgemein eingehen. Also nicht etwa in dem besondern paulinischen Sinne der sozialen Abglanzhierarchie (1 Cor. 11), sondern so, daß dem Weib die Gottunmittelbarkeit überhaupt abgeht. „Das Weib geht zu Gott durch den Mann, wie Gott durch den Mann zum Weibe ... Der Mann ist Prophet und Priester des Weibes und — wenigstens vor dem Fall — das Sakrament des Weibes in des Wortes vollster Bedeutung" (54 f.). Man fragt sich: Wie wäre dann der nach Gal. 3, 28 in Christus aufgehobene Bedeutungsunterschied der Geschlechter zu verstehen? Bloße Aufhebung einer durch die Erbsünde entbundenen Knechtschaft des Weibes unter Botmäßigkeit des Mannes? Oder die Wiederherstellung zur Gleichkindschaft und Gottunmittelbarkeit? Dann aber doch wohl auch ursprünglich gleichebenbildliche Schöpfung des Weibes und nicht eine die Einheit der Spezies zwischen Mann und Frau gefährdende Übersteigerung des ‚ex uno omnes'. Geschlechtlichkeit differenziert erst die metaphysisch schon voll konstituierte Natur und Gottebenbildlichkeit, wenn sie auch in ihrer Ausstrahlung wirklich „bis in die höchsten Gipfel des Geistes" reicht. Masculum et feminam creavit eos. Dieser Schöpferakt Gottes ist gemäß der Natur in Gott, die e i n e ist in den drei Personen, und die doch zunächst das Urbild der dem Weib wie dem Mann mitgeteilten Gottebenbildlichkeit darstellt. Gewiß gibt es darüber hinaus auch eine für die actio communis ad extra nicht völlig irrelevante Subsistenzweise der göttlichen Natur. Aber die Weise ihrer Einführung und Nachbildung in die natürlich-übernatürliche Schöpfung hebt die im Mann wie im Weib gleichebenbildliche Würde nicht auf, sondern baut auf ihr auf. Nicht anders will auch Cornelius a Lapide (S. 53 verdruckt ‚Cornelina') in seinem Genesiskommentar zu 2, 22 verstanden sein. Dem Filioque entspricht dort das ex viro, dem Proprium des Hl. Geistes als amor mit der entsprechenden Eigentümlichkeit des zweiten Hervorgangs entspricht das Weib als Liebe der Sehnsucht des Mannes, meint also gar nicht die primär menschliche Konstitution und Nachbildung des Weibes. Damit entfällt auch die weitere These, die der Verf. hier hat ableiten wollen: „In fortgesetzter Schöpfung verwirklicht der Mann im Weibe sein Ideal, sie ist das Gefäß seiner

Liebe, in das er sein Schaffen und Leben ausgießt" (54). Der Gedanke der ‚Gefährtin' geht doch entschieden mehr auf personale Gemeinschaft, die in der Intimität des Du-verkehrs doch zunächst noch nicht männliches Schaffen und weibliche Empfängnis bedeutet. Ternus.

Przywara, E., Heroisch. kl. 8 (195 S.) Paderborn 1936, Schöningh. *M* 2.—; geb. *M* 3.60. — P. geht, wie zumeist, an ein aktuelles, anregendes Thema. Die Worte: heldisch, heroisch, heldenhaft werden im profanen nicht weniger als im religiösen Sinn heute sehr oft gebraucht. Ihre Bedeutung bewegt sich auf der Linie vom menschlich Titanenhaften zum religiös Gottähnlichen, vom Selbstsüchtigen, Revolutionären zum Selbstvergessen, Einfügen in die Ordnung, vom stolzen Ausleben zum demütigen Sich-Hinopfern. Daß Nietzsche in diesem Zusammenhang ausführlich zu Worte kommt, ist begreiflich. Aber auch der heute wieder viel genannte spanische Politiker aus der Mitte des 19. Jahrhunderts, Donoso Cortes, liefert einen guten Beitrag. Dichter und Schriftsteller wie Rilke, George, Deleth, Eckart, Undset, Le Fort behandeln den Begriff und prägen die eine oder andere Seite mehr aus. Schließlich werden die Großen des Geistes und der Religion angeführt: Plato und Aristoteles, Paulus und Augustin, Johannes vom Kreuz und Theresia. Nur schade, daß die anregenden Gedanken in so schwer verständlicher Form geboten werden.
Raitz v. Frentz.

Köberle, A., Bach, Beethoven, Bruckner als Symbolgestalten des Glaubens. Eine frömmigkeitsgeschichtliche Deutung. 8 (62 S.) Berlin 1936, Furche. *M* 1.60; geb. *M* 2.—. — Der bekannte protestantische Moraltheologe charakterisiert erst knapp, wohl etwas zu prägnant, die religiöse Eigenart der drei gewaltigen Künstler: Bach als den lutherischen, Bruckner als den katholischen, Beethoven als den idealistischen d. i. natürlich-religiösen Menschen, alle aber als tieffromme Künstler. Die ganze Tiefe ihrer Religiosität schildert er dann meisterhaft in den folgenden Abschnitten: alle drei tragen allerschwerstes, fast untragbares Leid und alle drei überwinden es durch die heldenhafte Kraft ihres Glaubens und stehen dadurch als religiöse Heroen da. — Die packende Schilderung ergreift, das Verständnis für katholische Frömmigkeit befriedigt. Raitz v. Frentz.

Diözesansynode des Erzbistums Breslau 1935. gr. 8°. (IV u. 79 S.) Breslau 1936, Erzb. Ordinariat. — Die amtliche Veröffentlichung, deren Weisungen Gegenstand der theologischen Prüfungen der Erzdiözese Breslau sind, wird wertvolle Anregungen bieten. Im Hinblick auf die kurz geschilderte Zeitlage wird die Katholische Aktion in den Vordergrund gestellt, besonders die Führung der gesamten Pfarrjugend zum König Christus. Die Richtlinien der deutschen Bischöfe über die Katholische Aktion sind beigefügt. Die Aufgaben des Priesters als des „Hauptes und Herzens" der Katholischen Aktion werden gezeichnet; der Priestersamstag wird mit warmen Worten empfohlen. Die Ausrüstung der Laien selbst zur Katholischen Aktion muß von innen ihren Ausgang nehmen: 1. Ein eucharistisches Pfarrleben, von der feierlichen Frühkommunion an, muß erblühen; 2. Alle Stände sind Exerzitien und Einkehrtagen zuzuführen, vorab auch Brautleute sowie die „wandernde Kirche" zur Vorbereitung auf Landjahr, Arbeits-, Heeresdienst; 3. Freudiges Glaubensbekenntnis soll erreicht werden durch sachliche Predigt und die im Sinne des Katechese-

dekretes 1935 zielbewußt aufgebaute Kinder- und Volkschristenlehre; außer der Empfehlung des priesterlichen Schulreligionsunterrichtes und entsprechender Schulaufnahme- und -entlassungsveranstaltungen findet sich hier ein beachtenswerter Hinweis auf die missio divina und canonica der Eltern, zumal der Mutter, als Religionslehrer der eigenen Kinder; es wird auch über günstige Erfolge systematischer Katechismusverlesung in der Frühmesse berichtet; 4. Bewahrung vor Unsittlichkeit und Alkoholismus sowie umfassende Pflege der Caritas werden besprochen. Vielfach ist die geeignete Literatur beigegeben. Gemmel.

* * *

Matthaeus Conte a Coronata, O. M. Cap., Institutiones Iuris Canonici. Vol. V: Index Rerum et Appendices. 8° (VIII u. 387 S.) Turin 1936, Marietti. *L* 20.—. — Mit diesem 5. Band ist das große und wahrhaft bedeutende Kommentarwerk Coronatas abgeschlossen (Schol 4 [1929] 320; 6 [1931] 640; 7 [1932] 315; 11 [1936] 315; 12 [1937] 316). Da den bisher erschienenen Bänden ein Sachweiser fehlte, was immer sehr bedauert wurde, hat der Autor nun einen eigenen Indexband geschaffen, der das gesamte Lehrgut des Werkes erfaßt und erschließt. Er ist so umfangreich (64 S.) und genau, daß man dem Verf. dafür dankbar sein wird. Dazu kommt eine Bibliographie der kanonistischen Autoren vor (82 S.) und nach dem Codex J. C. (34 S.), worin freilich die Angaben über nichtlateinische und nichtitalienische Autoren leider mangelhaft und mit einer allzu großen Druckfehlerzahl behaftet sind. Ein Anhang (S. 189—387) gibt in wörtlichem Abdruck ohne allen Kommentar eine Reihe der wichtigeren und größern Instruktionen, Normen, Konstitutionen der römischen Kongregationen und Dikasterien, die nach dem CIC erschienen sind. Zeiger.

Berutti, Ch., O. P., Institutiones Iuris Canonici. Vol. I: Normae generales. 8° (VIII u. 183 S.). Turin 1936, Marietti. *L* 12.—; Vol. III: De Religiosis. 8° (XVI u. 384 S.). ebd. *L* 25.—. — Unter vorläufiger Zurückstellung des 2. Bandes hat der Verf. in kürzester Zeit den 1. und 3. Bd. seines Handbuches erscheinen lassen. Umfangreich und breit in der Anlage, sachlich gut begründet und juristisch sauber gearbeitet, wird sich dieses neue Lehrbuch des kanonischen Rechts neben den vielen andern, bereits bestehenden, seinen Platz erobern. Die benutzte Literatur beschränkt sich fast ausschließlich auf die allbekannten Kommentatoren lateinischer und italienischer, ganz selten französischer Sprache. Dementsprechend sind dann, wenn der Autor die Theorie verläßt und praktische Bemerkungen macht, in der Regel nur die kirchlichen Verhältnisse romanischer Länder berücksichtigt. Eine rechtshistorische Darstellung und Durchdringung des Stoffes lag offenbar ganz außerhalb der Absicht des Verf.s. Die kurze Einleitung in den ersten Band, die eine Quellengeschichte bietet, ist nicht nur sehr knapp, sondern auch nicht immer sehr genau ausgefallen, weil die eine oder andere Frage, wie sie bei den größeren Autoren behandelt war, durch neuere Artikel Ergänzungen und Änderungen erfuhr. Immerhin, was der Verf. offenbar erstrebte: eine tüchtige, alle amtlichen Entscheidungen verarbeitende, begrifflich und sachlich klare Kommentierung des geltenden Kirchenrechts, ist ihm gut gelungen. Zeiger.

Jannacone, C., I fondamenti del diritto ecclesiastico internazionale. gr. 8° (VIII u. 230 S.) Mailand 1936, Giuffrè. *L* 25.—.

— Es handelt sich um eine begriffliche, systematische Darstellung der Grundlagen des öffentlichen und privaten äußeren Kirchenrechts, wie es von der Kirche, von den Staaten oder von beiden in gegenseitigem Einvernehmen, etwa in Konkordaten oder durch Rechtsadoption, gesetzt sein kann. Einzelheiten, z. B. Konkordate, werden nur beispielsweise berührt; selbst Italien tritt nicht viel mehr hervor als andere Staaten. Gerade diese Beschränkung auf die rechtsphilosophischen Grundfragen auf diesem Gebiete dürfte dem Werke auch außerhalb Italiens Zugang verschaffen, zumal z. B. auch deutsche und französische Literatur berücksichtigt ist. Ausführlich aber wird die Frage der Souveränität des Papstes und des staatlichen Charakters des Staates der Vatikanstadt erörtert, da dies ja auch zu den wesentlichsten Grundfragen gehört. Die Kirche ist nach J. eine vollkommene, d. i. mit unabhängiger, souveräner Autorität ausgestattete Gesellschaft, die darum, ohne Staat zu sein, ebenbürtig mit den Staaten völkerrechtliche Verträge schließen kann. Die Souveränität über die seit 1929 bestehende Vatikanstadt ist nicht eine neue Souveränität neben der kirchlichen, sondern die vom Papste geforderte und vom italienischen Staat gewährte Sicherung dieser kirchlichen Autorität zur Erreichung ihrer Ziele. Wegen dieser geistlichen, nicht politischen Ziele ist die Vatikanstadt, die nicht eine Wiederherstellung des alten Kirchenstaates ist, kein politischer Staat. — Nicht immer ist in der sonst oft gründlichen Arbeit die rein positiv-rechtliche „Anerkennung' zwischen Kirche und Staat von der bloß feststellenden, durch natürliches oder göttliches Recht geforderten „Anerkennung" (riconoscimento, attribuzione 65) streng geschieden. Man kann nicht den alten Kirchenstaat rechtlich 1870 beendet sein lassen; wohl aber ist der „Staat der Vatikanstadt" nicht dem Umfange nach, aber rechtlich die dem alten Kirchenstaat entsprechende Neubildung. Er ist auch politischer Staat, da das Dasein eines Staates nicht von seinem Ziele abhängt.

Gemmel.

Graf, G., Die Leges irritantes et inhabilitantes im Codex Juris Canonici (Veröffentl. d. Görres-Ges., Sekt. f. Rechts- u. Staatswiss. 71). 8° (119 S.) Paderborn 1936, Schöningh. *M* 6.—. — Der Verf. gibt eine systematische Darstellung der allgemeinen Lehre und Rechtssätze über die leges irritantes und inhabilitantes und dann eine eingehende Darlegung der einzelnen Gesetze selbst im CIC. — Die Begriffsbestimmung der grundlegenden Punkte, wie sie S. 14—16 geboten wird, sollte viel gründlicher und eingehender sein. Die bloße Darlegung der einzelnen Anschauungen genügt nicht; warum sollen die lateinischen Auktoren unrecht haben? Besagt nicht schon das Wort irritare, daß auch in dieser Auffassung ein rechter Kern steckt? Auch die Ansicht über die Natur der leges iuris constitutivae (21) befriedigt nicht oder sollte wenigstens mit besseren Gründen erhärtet werden. Was rechtsgeschichtlich S. 21—23 gesagt ist, dürfte etwas zu schematisch — um nicht mehr zu sagen — aufgefaßt und daher nicht überzeugend sein. Wenn die aus den wenigen zitierten Sätzen gezogenen Schlüsse richtig wären, dann wäre z. B. der lange Streit über die Rechtsgültigkeit von simonistischen Akten kaum begreiflich. — Der zweite, konkrete Teil der Schrift ist umso wertvoller.

Zeiger.

Fanfani, L. I., O. P., De iure parochorum ad normam Codicis Iuris Canonici. Ed. 2. kl. 8° (XXV u. 558 S.) Turin-Rom 1936,

Marietti. *L* 20.—. — Der Verf., früher Pfarrer an der bekannten Dominikanerkirche S. Maria sopra Minerva in Rom, jetzt Professor für Moraltheologie am Angelicum, der in der kanonistischen Literatur durch andere tüchtige Veröffentlichungen bereits bekannt ist (vgl. Schol 4 [1929] 318), gibt sein Pfarrecht in 2. vermehrter Auflage heraus. Der Titel darf nicht täuschen; denn das Werk enthält nicht nur einen Commentar zu den Can. 451—70 des CJC, sondern bietet eine gründliche und praktische Darlegung aller Gesetzesbestimmungen, die der Pfarrer in seiner Gesamttätigkeit zu beachten hat, führt also den Leser ungefähr durch das ganze kirchliche Gesetzbuch. Recht brauchbar ist ein Anhang von 33 Formularen, die dem Pfarrer in der Kanzlei und beim Verkehr mit kirchlichen Behörden dienlich sein können. Die benützte Literatur beschränkt sich fast ausschließlich auf die gebräuchlichen Kommentatoren (lateinisch, italienisch, selten französisch), auch die zugrundegelegten Pfarr- und Seelsorgsverhältnisse sind vorwiegend italienisch. Die spärlichen geschichtlichen Bemerkungen sind zum Teil veraltet und bedürften einer Erweiterung oder doch Überprüfung an Hand der neueren Forschungsergebnisse. Zeiger.

Rohde, G., Die Kultsatzungen der römischen Pontifices (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 25). 8° (VIII u. 179 S.) Berlin 1936, Töpelmann. *M* 9.—. — Der Verf. schöpft aus einem ganz reichen Wissen klassischer Philologie, Archäologie und Religionsgeschichte. Er macht den Versuch, aus den recht mangelhaften Quellen und den bisher vorliegenden Vorarbeiten den Text und den Inhalt der verschiedenen Kultsatzungen Roms zusammenzustellen. Das Buch ist von hohem Wert in erster Linie für die Religionsgeschichte, dann aber auch für die Geschichte der lateinischen Liturgie und des Kirchenrechts, um die Grundbedeutung und den alten Sinngehalt mancher Fachausdrücke und liturgischer Gepflogenheiten, die später wenn auch verändert von der christlichen Kirche Roms übernommen wurden, klarzustellen und aufzuhellen, darüber hinaus bietet es auch die Möglichkeit, Abhängigkeiten katholischer Rechtsformen oder Liturgie, die manchmal allzu schnell auf Grund der bloßen Namensgleichheit behauptet werden, mit Erfolg zurückzuweisen. Zeiger.

Krüger, G., Die Rechtsstellung der vorkonstantinischen Kirchen (Kirchenrechtl. Abhandl. 115/6). 8° ((CXVIII u. 336 S.) Stuttgart 1935, Enke. *M* 19.—. — Das in jeder Hinsicht neue und wohl alle Kenner der alten Kirchengeschichte überraschende Ergebnis der Arbeit, die ob ihrer peinlichen Sorgfalt und umfassenden Quellen- und Literaturkenntnis alle Anerkennung verdient, ist kurz folgendes: Man hat bisher in Übereinstimmung mit den größten Forschern mehr oder minder daran festgehalten, daß die katholische Kirche als Großgemeinschaft ebenso wie die einzelnen Christengemeinden im römischen Staate vor Konstantin 311/13 keine rechtlich anerkannte Daseinsform haben konnten. Wenn sie trotzdem existierten, ja nach Ausweis der Quellen sogar bürgerlichen Besitz hatten und rechtlich geltend zu machen suchten, so sei das nur unter Ausnützung gewisser im römischen Recht anerkannter Vereinsformen, wie z. B. der Begräbnisvereine oder durch geschickte Tarnung geschehen. Demgegenüber sucht die Verfasserin zu erweisen, daß die vorkonstantinischen Kirchen und Gemeinden sich nicht als Begräbnisgemeinschaften organisierten oder auch nur als solche sich dem Staate darstellten, sondern stets und überall als religiöse Sonderverbände. Als solche hätten sie auf

Grund des gemeinen Rechts Versammlungsfreiheit, Besitzrecht und Rechtsbefugnisse anderer Art genossen. Die besondere Härte der Verfolgung unter Valerian und Diokletian habe gerade auch darin bestanden, daß die Staatsbehörde unter Nichtbeachtung dieser Rechtsvorteile des allgemeinen Rechts die christlichen Gemeinschaften und die Christen selbst unter ein Ausnahmegesetz stellte. Die Befreiung durch Konstantin sei dementsprechend vom juristischen Standpunkt aus in erster Linie eine restitutio in integrum et in pristinum statum gewesen, nicht aber eine erstmalige rechtliche Anerkennung und Daseinsberechtigung an die christlichen Kirchen. Man sieht leicht ein, daß ein derartiges Ergebnis geeignet wäre, die gesamte bisherige Auffassung über die Rechtsstellung der vorkonstantinischen Kirche, über die juristische Natur und Methode der Christenverfolgungen von Grund auf zu ändern. Ohne uns in Einzelheiten einzulassen, die wir auf später zurückstellen, glauben wir doch sagen zu müssen, daß die Forschungsarbeit K.s trotz aller wahrhaft bewundernswerten Gründlichkeit uns nicht zu überzeugen vermag. Wohl erschwert die Quellenlage eine eindeutige Lösung der Frage allzusehr. Aber der Umstand, daß die Verf. zum Aufrechterhalten ihrer These einigen an sich genügend klaren Texten eben doch einigermaßen Gewalt antun mußte, legt die Vermutung nahe, daß vielleicht die geschichtliche Wahrheit in der Mitte liegt und mehr Distinktionen erfordert. Zeiger.

Blum, E., Das staatliche und kirchliche Recht des Frankenreichs in seiner Stellung zum Dämonen-, Zauber- und Hexenwesen (Veröffentl. der Görres-Ges., Sekt. f. Rechts- u. Staatswissenschaft 72). 8° (86 S.) Paderborn 1936, Schöningh. *M* 4.60. — Zwei Erkenntnisse sind es vor allem, die sich dem Leser dieser lehrreichen Geschichtsstudie aufdrängen — und sie decken sich weithin mit Einsichten, die auf andern Gebieten der gleichen kirchengeschichtlichen Periode gewonnen wurden: erstens, daß die Auffassungen der römischen Kirche, d. h. hier der katholischen Kirche, wie sie sich auf dem Boden des untergehenden Römerreiches gebildet und entfaltet hatte, sich durch eine gesunde Nüchternheit, abgewogene Vernünftigkeit und Klarheit auszeichneten (bezeichnend ist u. a., daß römische Überlieferung sich hartnäckig gegen jede Aufteilung der Märtyrerleiber und Reliquien wehrte und erst dem übermächtigen Druck, der von den bekehrten Franken und Langobarden ausging, nachgebend Reliquien allüberallhin verteilte, was den Ausgangspunkt für den später auch mißbräuchlich betriebenen Reliquienkult darstellte), während das neue Denken, das von den jung bekehrten Germanen und Kelten im Frühmittelalter sich in den Kirchenraum eindrängte, bis oben hin mit krausen, abergläubischen Ideen erfüllt war. Wie es vorauszusehen war, konnte die Kirche nicht gleich in den ersten Jahrhunderten über derartige Schiefheiten der Volksanschauungen Herr werden. Das Zweite liegt in der Taktik der Bekämpfung. Während bezeichnenderweise das Volksrecht der Franken und anderer Stämme Aberglauben, Zauber und Hexerei nur insoweit strafte, als es einem Volksgenossen Schaden zufügte, wandte sich die kirchliche Gesetzgebung und erst in ihrem Gefolge später auch die staatliche gegen den Aberglauben selbst und den Geist, der ihm zugrunde lag. — Wenn schon auf S. 68 ff. über das frühmittelalterliche Bußwesen gesprochen wird, hätten die einschlägigen neuen Studien von Göller, Poschmann und Jungmann unbedingt berücksichtigt werden müssen. Zeiger.

Planitz, H., Germanische Rechtsgeschichte (Neue Rechtsbücher für das Studium der Rechts- und Wirtschaftswiss. 8° (XII u. 283 S.) Berlin 1936, Weidmann. *M* 6.50. — Für das Studium der Kirchengeschichte, des Kirchenrechts und unter Umständen der Theologie überhaupt kann es nützlich und notwendig sein, sich rasch und zuverlässig über Grenzfragen aus der deutschen Rechtsgeschichte zu unterrichten. Das gilt in erhöhtem Maße heute, wo die Vergangenheit unseres Volkes, das Zusammentreffen von Christentum und Germanentum im Frühmittelalter mehr als bisher in den Mittelpunkt der Diskussion gerückt wurde. Die Germanische Rechtsgeschichte von Pl. stellt einen neuen Typ von Lehrbuch und Nachschlagewerkchen dar: wissenschaftlich sauber und genau, mit auserlesener Bibliographie, sachlich zuverlässig, mit reichstem Inhalt auf engem Raum, und dabei doch in jener lebendigen Darstellung, wie man sie heute bevorzugt. — In katholischen Rechtsfragen ist der Verf. offenbar nicht sehr zuhause, sonst könnte er nicht S. 78 schreiben: „Soweit sich die kanonische Wahl durch Klerus und Gemeinde erhielt, wurde der Bischof vom König konsekriert" (!). Zeiger.

v. Schwerin, Cl., Germanische Rechtsgeschichte. Ein Grundriß. 8° (XI u. 241 S.) Berlin 1936. Junker u. Dünnhaupt. *M* 6.50; geb. *M* 8.50. — Der Verf., der heute zu den bedeutendsten Forschern und Kennern der deutschen Rechtsgeschichte gehört, hat in knappem Zeitabstande seinen „Grundzügen der deutschen Rechtsgeschichte" (München-Leipzig 1934) diese kurzgefaßte Germanische Rechtsgeschichte folgen lassen. Der Inhalt ist mit peinlicher Genauigkeit und Wissenschaftlichkeit gearbeitet, die Form dagegen eine mehr freie, auch Nichtfachleuten zugängliche und ansprechende Darstellung. So eignet sich der Grundriß als höchst empfehlenswertes Lese- und Nachschlagebuch für weitere Kreise der Gebildeten. Auch der Kanonist und katholische Theologe werden mit Nutzen sich seiner bedienen, da ja eine große Anzahl von Rechtseinrichtungen, Grundsätzen, Vorgängen und Fachausdrücken des germanischen Rechts erklärt werden, die zum volleren Verständnis der mittelalterlichen Kirchengeschichte und Ideenwelt unentbehrlich sind. Und gerade aus dieser Überlegung glauben wir den Verf. bitten zu dürfen, einer hoffentlich bald notwendig werdenden Neuauflage ein umfassendes Personen-, Sach- und Schlagwortverzeichnis beizugeben. Daß gewisse kirchenrechtliche Einrichtungen, die zur Sprache kommen mußten, einseitig vom unkirchlichen Standpunkt aus gesehen und behandelt wurden, ohne daß man sich dabei die Mühe nimmt, sich in die an sich doch leicht zugängliche Denkart der mittelalterlichen Kirche hineinzuversetzen, scheint nachgerade eine Erbkrankheit der deutschen Rechtsgeschichtswissenschaft geworden zu sein, der auch S. seinen Tribut zahlt.
Zeiger.

Germanenrechte. Texte und Übersetzungen (Schriften der Akad. f. Deutsches Recht, Gruppe Rechtsgeschichte). Bd. 11: Gesetze der Westgoten, hrsg. v. E. Wohlhaupter. 8° (XVII u. 328 S.) Weimar 1936, Böhlau. *M* 7.70; geb. *M* 9.30. — Bd. 12: Altspanisch-Gotische Rechte, hrsg. v. E. Wohlhaupter. 8° (LV u. 220 S.) Weimar 1936, *M* 7.65. — In der Absicht, die deutsche Rechtsgeschichte aus ihrer Vereinsamung, wo sie bisher den Arbeitsgegenstand von nur sehr wenigen Fachleuten bildete, zu lösen und weiteren Kreisen der Gebildeten zugänglich zu machen, um auch auf diesem Wege ein neues, lebendiges Verständnis

für das heimische Recht zu wecken, gibt die Akademie für Deutsches Recht eine Schriftenreihe heraus: Germanenrechte, welche die hauptsächlichsten alten Gesetzessammlungen der germanischen Stämme im Urtext und in genauer, leicht verständlicher Übersetzung darbieten soll. Das Unternehmen ist, von allem andern abgesehen, auch von seiten des katholischen Theologen und Kirchenrechtsforschers zu begrüßen. Denn es wird heute allgemein gewürdigt, wieviel die Ausbildung mittelalterlicher Kirchenrechtseinrichtungen, die sich zu einem nicht geringen Teil bis in den Codex J. C. erhalten haben, neben dem römischen und altkeltischen auch dem germanischen Rechte zu verdanken hat. Nun war es den meisten bisher unmöglich, sich einen Zugang zu den Quellen zu verschaffen. Denn selbst wenn in einer Bibliothek die große Gesetzessammlung der Monumenta Germaniae Historica sich fand, so bot doch erfahrungsgemäß das Lesen der alten Texte dem nicht geschulten Philologen bzw. Kenner der deutschen Rechtsgeschichte nicht geringe Schwierigkeiten. Diesem Übelstand wird die Schriftenreihe abhelfen können, weil sie zu erschwinglichem Preis handliche Ausgaben mit Text und vorzüglicher Übersetzung sowie Einführung bietet. Die beiden Bände, die uns zur Besprechung vorliegen, sind von E. Wohlhaupter, der durch eine Reihe von ausgezeichneten Veröffentlichungen sich aufs beste in die wissenschaftliche Fachwelt eingeführt hat, besorgt worden. Bd. 11 gibt eine Einführung in das westgotische Staats- und Volkswesen, in die Quellengeschichte und dann die Texte (wobei dem lateinischen Urtext links die deutsche Übersetzung rechts entspricht) aus dem Gesetzbuch des Königs Eurich und aus dem Buch der Urteile (Lex Visigothorum). Bd. 12 enthält eine wertvolle Einleitung in die spanische Staatenwelt des Mittelalters, das Fortleben der germanischen Volksrechte, die wichtigen Quellen der einzelnen Provinzen und schließlich den zum Teil altspanischen Text einzelner Sammlungen und Fueros aus Leon, Kastilien, Navarra, Aragon, Katalonien aus der Zeit vom beginnenden 11. bis ausgehenden 13. Jh. — Zu Bd. 11: S. 23 bedarf die Übersetzung „Nonne" einer Erklärung, da sanctimonialis damals ganz allgemein auch eine in der Welt allein lebende Jungfrau, die den Schleier am Altar genommen hatte, bedeuten kann. S. 29 sollte kurz auf die verschiedene Zählart der Verwandtschaftsgrade aufmerksam gemacht werden. S. 111 gefällt die Übersetzung: remedia — Helfer nicht allzu sehr. — Bd. 12: S. 15 kann sehr wohl auch an den Aschermittwoch, caput ieiunii gedacht werden, der ja im frühen und hohen Mittelalter weithin als Feiertag gehalten wurde. S. 105 oben ist der Parallelismus höchst lehrreich, der zwischen diesem Strafvollzug und dem noch heute geltenden feierlichen Verfahren bei degradatio clerici besteht. Zeiger.

* * *

Dols, J. M. E., Bibliographie der moderne Devotie. Bd. 1—2. 8° (32 u. 32 S.) Nymwegen 1936 u. 1937, N. V. Centrale Drukkerij — Der Assistent der Universitätsbibliothek zu Nymwegen bietet für das Studium der devotio moderna durch den vollständigen Titel der in Frage kommenden Literatur eine große Hilfe, weil er zugleich angibt, in welchen niederländischen Bibliotheken nebst Brüssel die z. T. seltenen Werke vorhanden sind. Für die folgenden Hefte sei unter anderm auf Jos. Pohl, Opera omnia Thomae a Kempis hingewiesen, dessen Epilogomena wertvolles Material bieten, Gerhard von Zutphen in der Bibliotheca maxima patrum,

Petri, Gerlaci, Ignitum cum Deo soliloquium, ed. J. Lange, und Thomae Kempensis, De imitatione Christi, ed. C. Hirsche, Berolini 1874, weil hier durch die Hervorhebung von Rythmus und Reim ein neuer Beweis für die Autorschaft der „Nachfolge Christi" vor Augen tritt. Richstätter.

Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire. Publié sous la direction de M. Viller, S. J. Fasc. 5. u. 6. (coll. 1281—2002): Basile(saint)—Byzance. Lex.-4°. Paris 1935—1937, Beauchesne. je *Fr* 20.—. — Mit diesen beiden Heften ist der 1. Bd. des großen aszetischen Lexikons abgeschlossen, der nur die zwei ersten Buchstaben des Alphabets umfaßt. Von den zahlreichen Namen, die aufgeführt werden, seien besonders erwähnt: Benedikt von Nursia, Benedikt von Aniane, Benedikt XIV., Bernhard, Bernardin von Siena, Bérulle, Boehme, Bonaventura, Bossuet, Bourdaloue, Brancati de Laurea, Bremond. Außer der guten und oft recht ausführlichen Darstellung der aszetisch-mystischen Lehre der Autoren fällt bei Bernard und Bonaventura, ähnlich wie früher bei Albert dem Großen und Augustin angenehm auf die Zusammenstellung der vielen apokryphen Schriften. Für die spezielle Geschichte und den Kampf um die Mystik haben noch besonderes Interesse Beatrix von Nazareth, Ursula Benincasa, Benedikt von Canfeld, Bernières-Louvigny, und schließlich Bremond. Diesen eben erst verstorbenen Schriftsteller stellt de Guibert mit vornehmer Sachlichkeit dar. Bremond ist ein großer Wurf gelungen, er hat einen weiten Fragenkomplex angeregt und selbst vieles zur Darstellung und Lösung beigetragen. Aber es bleibt dabei bestehen, daß er mehr Künstler und Essayist als strenger Historiker ist und daß er sich zu sehr von Sympathie und Antipathie leiten läßt. Mit Recht weist G. darauf hin, wie unglücklich die von ihm gewählten und fast überall begeistert aufgegriffenen Worte: theozentrische und anthropozentrische Frömmigkeit sind, da eine anthropozentrische Frömmigkeit ein Unding ist. An sachlichen Themata treten besonders hervor: „Béatitudes", deren Stellung in der Lehre Christi und der Mystik, „Bibliothèques", „Biographies". De Ghellinck gibt einen ersten und wesentlich neuen Überblick über die religiösen Klosterbüchereien. Mehrere Autoren haben zusammengearbeitet, um alle Leben heiliger und heiligmäßiger Menschen aufzuzählen; besonders wertvoll sind die Arbeiten von J. Hausherr über die Heiligenbiographie des Ostens, und von Pourrat über die des Mittelalters. Raitz v. Frentz.

Chrysogonus a Jesu Saramentato, O. C. Disc., Asceticae et Mysticae Summa a P. Jos. Antonio a Puero Jesu, O. C. Disc., ex originali hispano in latinum translata. kl. 8° (VIII u. 470 S.) Turin 1936, Marietti. *L* 10.—. — Ein neues Handbuch der Aszetik und Mystik muß einiges Erstaunen erregen, nachdem deren in der letzten Zeit recht viele erschienen sind und in den verschiedensten Sprachen. Liest man aber den Namen des Verf.s, so vermutet man in ihm die Gewähr der individuellen Behandlung dieses allgemeinen und weiten Themas. Schon daß er Karmelit ist, weist darauf hin, daß die Mystik im Mittelpunkt stehen wird. Dazu hat Ch. sich durch seine Monographien über die Mystik des Karmels sowie über Theresia und Johannes vom Kreuz schon einen Namen gemacht. Tatsächlich ist die Darstellung originell. — Nach Darlegung der Grundbegriffe von der christlichen Vollkommenheit entwickelt Ch. in drei fast gleichen Teilen die Aszetik, die Mystik und die Geschichte der Frömmigkeitsliteratur.

Eine ausführliche Bücherliste am Schluß zeigt, daß er auch mit den deutschen und englischen Werken vertraut ist. — Der 1. Teil, 120 kleine Seiten, ist etwas knapp für das große Gebiet. Auch die Literaturkenntnis mangelt hier dem Verf. Sowohl bedeutende Einzelwerke wie Zimmermanns unstreitig beste Gesamtschau sind nicht genannt und, wie die zu summarische Darstellung lehrt, auch nicht gekannt. Der 2. Teil, die Mystik, bietet dagegen Vorzügliches, eine klare Zusammenfassung der Karmelitenlehre. Der 3. Teil, im übrigen nach Pourrat und de Guibert ausgeführt, geht näher auf die mystischen Schulen ein. — Bedeutsamer ist noch die Auffassung des Verf.s über Aufbau und Verhältnis von Aszese und Mystik. Beide werden in drei Abschnitte gegliedert, die zur Vollkommenheit führen. Die Aszese ist der gewöhnliche, die Mystik der außergewöhnliche Weg. Letzterer ist nicht kontinuierlich, sondern auf bestimmte Zeiten, besonders die des Gebetes, beschränkt. Er ist nicht nur in der Tat, sondern auch im Wesen außergewöhnlich; er führt wenigstens prinzipiell nicht höher als die Aszese, baut nicht auf ihr auf, sondern schiebt sich in sie hinein. Man kann also in keinem Sinn von einer allgemeinen Berufung zur Mystik sprechen und ebenso wenig von ihrer moralischen Notwendigkeit zur Vollkommenheit, außer unter ganz bestimmten Umständen. Da Ch. die große Karmelitenschule hinter sich hat, die seit Theresia und Johannes vom Kreuz auf diesem Gebiet führend ist und eine Unzahl von mystischen Schriftstellern aufweist, stößt er allein dadurch die schwachen gegenteiligen Argumente um, wie sie Saudreau, Garrigou-Lagrange, Lamballe, Louismet, Dimmler u. a. gebracht hatten. Moderne Fragestellungen, wie sie A. Mager und E. Underhill bieten, fehlen dem Werk. Die sehr kurze Behandlung der Aszetik bringt es mit sich, daß Ch. manche, auch wichtige Dinge nicht gründlich genug oder gar nicht behandelt, wie ein Vergleich mit andern Compendien unmittelbar dartut, und daß er manches, so Meiden der Unvollkommenheiten und volle Herrschaft über das Triebleben schon zu Anfang behandelt statt erst beim Einigungsweg. Auch der geschichtliche Abriß weist einige Irrtümer auf, so wenn der hl. Laurentius Justiniani unter den Benediktinern aufgeführt (341) und dem Kardinal Bérulle ein größerer Einfluß als dem hl. Franz von Sales zugesprochen wird (417). — Kann man das Werk also auch nicht, wie der beigefügte Zettel sagt, das beste der bisherigen Handbücher nennen, so gebührt ihm doch dank seiner Eigenart ein besonderer Platz unter ihnen. Raitz v. Frentz.

Das geistliche Leben. Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts. Hrsg. u. eingeleitet von A. Auer, O. S. B. (9. Aufl. 8° (512 S.) Salzburg 1936, Pustet. *M* 5.80; *S* 9.80. — Freudig ist es zu begrüßen, daß jetzt, 32 Jahre nach Denifles Tode, sein „Geistliches Leben" in der ursprünglichen Form wieder herausgegeben wird, zugleich mit echtem Benediktinerfleiß die Quellenbelege ergänzend und den kritischen Apparat neuschaffend. So können Tauler, Seuse, Meister Eckhart und andere deutsche Mystiker wieder in ihrem eignen Namen zum Leser reden. Denifle war es neben seiner überragenden Kenntnis der Scholastik und Mystik wie seiner einzigartigen Handschriftenkenntnis wie nur ganz wenigen gegeben, die Mystiker in ihrer geheimnisvollen Sprache so zu verstehen, wie sie es meinten. Darum wäre es zu begrüßen, wenn in einer, bei der vorzüglichen Ausstattung wohl bald notwendigen Neuauflage in der Einleitung Denifle selbst zu Wort

käme. So charakterisiert Denifle zustimmend Taulers Mystik: „Tauler spricht vor allem den Grundsatz aus: Wir sind nicht alle zur Beschauung berufen. Wir dürfen wohl bitten, daß Gott uns eine wahre Verleugnung unserer selbst schenke und von jeder Kreatur. Das ist eine nüchterne Lehre, die nicht einmal alle späteren Lehrer der Mystik in dem Maße gehabt haben. Tauler sagt deshalb, die Beschauung sei nicht eine Folge natürlicher Eigenschaft, sondern der Überformung, die der Geist Gottes dem geschaffenen Geiste aus freier Güte gegeben habe." Dann fährt Denifle fort: „Da jenes höhere Leben von einer außerordentlichen Gnade abhängt, hat es eben nicht jeder." Er verweist dann auf die „schöne Darlegung bei Suarez De relig. II 6, 2, c. 14." Gerade für die heutigen Kontroversen wäre es von nicht geringem Nutzen, wenn alles gesammelt herausgegeben würde, was Denifle über heute viel erörterte Fragen auf Grund der mittelalterlichen Mystik veröffentlicht hat. Richstätter.

Briefe der hl. Theresia von Jesu (Neue deutsche Ausgabe der „Sämtlichen Schriften der hl. Theresia von Jesu" Bd. 3). Nach der span. Ausg. des P. Silverio de S. Teresa C. D. übers. von P. A. Alkofer, O. C. D. 8° (640 S.) München 1936, Kösel u. Pustet. *M* 11.50. — Der 1. Bd. der Briefe der hl. Theresia zeigt dieselben Vorzüge der deutschen Ausgabe, wie sie bereits früher hervorgehoben wurden. Von besonderem Interesse sind die überaus geschickten Briefe an Philipp II. und an den Ordensgeneral, sondern der Briefwechsel mit den Dominikanern Dominicus Báñez und dem Neffen des Melchior Cano sowie mit einigen Jesuiten. Wertvoll sind vor allem die beigefügten Anmerkungen. Richstätter.

Verzeichnis der Verfasser besprochener Arbeiten:

Abramowski R. 596
Adam K. 574 582
d'Alès A. 586 616
Alkofer P. A. 632
Auer A. 631
Bartelt W. 607
Barth H. 610
Berrutti Ch. 624
Bienert W. 595
Bittremieux J. 613
Blum E. 627
Brandt W. 607
Breslau Diözesansynode 623
vonCampenhausen H. 593
Chrysogonus a Jesu Sacramentato 630
Clemen C. 610
Cohausz O. 607
Conte a Coronata M. 624
Coppens J. 600
Czech A. 593
Deininger F. 620
Dictionnaire de Spiritualité 630
Dietrich E. K. 602
Dinkler E. 590
Dols J. M. E. 629
Erasmus Gedenkschrift 587
Fanfani L. I. 625
Ferland A. 611
Flade G. 590
Fließer J. 621
Galling K. 601
Garenaux P. M. 614
Germanenrechte 628
Germanus a Corde Jesu 612
Getino G. A. 575
Goodier A. 595
Grat G. 625
Grimaud Ch. 613
Guardini R. 594
Haecker Th. 589
Haller J. 569
Heidland H. W. 603
Heinisch P. 570
Hempel J. 602
Henninger J. 573
Heschel A. 604
Heussi K. 597
Heylen V. 608
Heynk V. 617
Hirsch E. 558
Hofmann F. 582
Jannacone C. 624
Jedin H. 575
Kähler M. 599
Klaus A. 597
Köberle A. 623
Kösters L. 566
Kollwitz J. 612
Kreck W. 615
Krüger G. 626
Kümmel W. G. 617
Lauck W. 606
Lebon J. 585
Löfgren O. 604
Lopez U. 620
Madoz J. 586 587 598
Marchand Chan. 588
Merkelbach B. H. 619
Miscellanea Isidoriana 586
Miscellanea theologica 582
Noppel C. 579
Opitz H. C. 572
Ortiz de Urbina I. 585
Pascher J. 594
Pieper J. 588
Planitz H. 628
Przywara E. 623
Rabeneck J. 610
Rahner K. 616
Rohde G. 626
Rupprecht J. 592
Schlink E. 599
Schmid J. 608
Schmidt J. 602
Schölling O. 619
von Schwerin Cl. 628
Scott K. 583
Sellin E. 601
Sieber W. 589
Stakemeier E. 575
Stegmüller F. 577
Steinbeck J. 599
Stoll Chr. 599
Stolz A. 481
Storff H. J. 616
Streicher Fr. 580
Ström A. V. 584
Thils G. 591
Thomas von Aquin 610
Tillmann Fr. 618
Tromp S. 598
Tyciak J. 596
Van den Eyden D. 615
Van den Oudenryn M. A. 609
Vannutelli P. 609
Viller M. 630
Vischer W. 567
de Vitoria Fr. 575
Vogel H. 611
Vogt F. 578
Wechssler E. 583
Weiger J. 614
Weißleder K. W. 591
Wißmann E. 590
Wohlhaupter E. 628
Woroniecki H. 547
Zimmermann F. 622

Das Jahresverzeichnis der Verfasser besprochener Arbeiten befindet sich S. VI—VII.

19 37 K 5478

16.– pro Hft.

SCHOLASTIK

Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie

Herausgegeben von den Professoren des Ignatiuskollegs in Valkenburg

XII. JAHRGANG

HEFT 1

1937

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

fd 861

Zwölfter Jahrgang

Inhalt des ersten Heftes

Seite

Christliche Philosophie. Von Joseph de Vries S. J. . 1

Glaube und Erkenntnis im zweiten Buch der Stromata des Klemens von Alexandrien. Von Karl Prümm S. J. 17

Die vollständige Kampfschrift Bernolds von St. Blasien gegen Berengar: De veritate corporis et sanguinis domini. Von Heinrich Weisweiler S. J. 58

Der gebundene Moralpositivismus des Franz Suarez nach Herbert Spiegelberg. Von Joh. Schuster S. J. . . . 94

Besprechungen:

Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee Bd. VI: End-Synthese der Religionen der Urvölker Amerikas, Asiens, Australiens, Afrikas (Brunner) — Gohlke, Die Entstehung der Aristotelischen Logik (Schuster) — Blondel, L'Etre et les êtres (Grausem) — Spann, Erkenne dich selbst (Brunner) — Somogyi, Begabung im Lichte der Eugenik (Fröbes) — Dunin-Borkowski, Spinoza Bd. III: Aus den Tagen Spinozas. 2. Teil: Das neue Leben (Hentrich) 102

Aufsätze und Bücher:

1. Allgemeines. Geschichte der Philosophie . . . 111
2. Literargeschichte der Scholastik 120
3. Erkenntnislehre. Metaphysik. Kultur- und Religionsphilosophie 131
4. Naturphilosophie. Psychologie 137
5. Ethik. Rechtsphilosophie. Pädagogik 147

Verzeichnis der Verfasser besprochener Arbeiten . . . 160

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.

Bestellungen und Zahlungen sind zu richten an die Buchdruckerei Esch & Co., Eupen (Belgien), Gospertstraße 74 (Postscheckkonto Köln 149.78 oder Brüssel 663.13).

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

XII. JAHRGANG

HEFT 2

1937

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

Zwölfter Jahrgang

Inhalt des zweiten Heftes

Seite

Geist des Philosophierens Descartes'. Eine historische und systematische Untersuchung zum dreihundertsten Gedenktage der Herausgabe des Discours de la méthode (1637). Von Berhard Jansen S. J. . . . 161

Das Finalitätsprinzip und seine Bedeutung im Erkenntnisleben. Von Caspar Nink S. J. 175

Die iustitia in der Lehre des hl. Thomas. Von Jakob Gemmel S. J. 204

Le Bossus Ansicht über die Stellung der Pariser theologischen Fakultät in der Frage De auxiliis. Von Heinrich Lennerz S. J. 229

Die Entwertung des Seins in der Existenzialphilosophie. Von August Brunner S. J. 233

Einige Angaben über Leben und Schriften des Robertus Pullus, Kardinals und Kanzlers der römischen Kirche († 1146). Von Franz Pelster S. J. 239

Besprechungen:

Hartmann, Der Aufbau des Markusevangeliums (Brinkmann) — Straubinger, Lehrbuch der Fundamentaltheologie (Schütt) — Jüssen, Die dogmatischen Anschauungen des Hesychius von Jerusalem. II. Die Lehre von der Sünde und Sündenvergebung (Weisweiler) — Bergmann, Die Stellung der seligsten Jungfrau im Werke der Erlösung nach dem hl. Kirchenlehrer Albertus Magnus (Deneffe) — Theophanes Nicaenus, Sermo in Sanctissimam Deiparam. Edidit Jugie (Deneffe) — Lindroth, Försoningen (Roos) — Graf, De subiecto psychico gratiae et virtutum (Ternus) — Geiselmann, Bernold von St. Blasien. Sein neuentdecktes Werk über die Eucharistie; Weisweiler, Die vollständige Kampfschrift Bernolds von St. Blasien gegen Berengar: De veritate corporis et sanguinis domini (Weisweiler) — Schröteler, Das Elternrecht in der katholisch-theologischen Auseinandersetzung (Zeiger) — Browe, Zur Geschichte der Entmannung (Zeiger) — Jürgensmeier, Der mystische Leib Christi als Grundprinzip der Aszetik (Kösters) 248

Aufsätze und Bücher:

1. Theologische Gesamtdarstellungen. Geschichte der Theologie. Umwelt des Christentums. Religiöse Zeit- und Lebensfragen 270
2. Fundamentaltheologie 277
3. Theologie des Alten und Neuen Testamentes 286
4. Dogmatik und Dogmengeschichte 291
5. Grundlegendes aus Moral und Kirchenrecht 309

Verzeichnis der Verfasser besprochener Arbeiten . . . 320

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.

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

XII. JAHRGANG

HEFT 3

1937

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

Zwölfter Jahrgang

Inhalt des dritten Heftes

Seite

Gott im Gewissenserlebnis. Von Max Rast S. J. . . 321

Der Geist des Philosophierens Descartes'. Eine historische und systematische Untersuchung zum dreihundertsten Gedenktage der Herausgabe des Discours de la méthode (1637). Von Bernhard Jansen S. J. . . . 346

Der Kult der menschlichen Natur Christi nach der Lehre der Frühscholastik. Von Artur Landgraf. 361

Neo-Molinismus. Von Josef Ternus S. J. 378

Luther konsequent. Von Erich Przywara S. J. 386

Metaphysik und apriorische Synthese. Von Joh. B. Lotz S. J. 392

Besprechungen:

Ross, Aristotle's Physics (Brunner) — Grabmann, Mittelalterliche Deutung und Umbildung der aristotelischen Lehre vom νοῦς nach einer Zusammenstellung im Cod. B III 22 der Universitätsbibliothek Basel (Pelster) — Ott, Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Frühscholastik unter besonderer Berücksichtigung des Viktorinerkreises (Weisweiler) — Glorieux, La Littérature Quodlibétique II (Pelster) — Zuidema, De Philosophie van Occam in zijn Commentar op de Sententiën (Jansen) — Moody, The Logic of William of Ockham (Schuster) — Dunin-Borkowski, Spinoza IV: Aus den Tagen Spinozas (Hentrich) — Jaspers, Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens (Hentrich) — de Vries, Denken und Sein. Ein Aufbau der Erkenntnislehre (Jansen) — Kraenzlin, Die Philosophie vom unendlichen Menschen (Brunner) — Müller-Freienfels, Psychologie der Wissenschaft (Fröbes) — Neumann, Schleiermacher, Existenz, Ganzheit, Gefühl als Grundlagen seiner Anthropologie (Ternus) — Grisebach, Freiheit und Zucht (Schröteler) 400

Aufsätze und Bücher:

1. Philosophische Gesamtdarstellungen und Sammelwerke. Geschichte der älteren und neueren Philosophie . . 421
2. Literar- und Ideengeschichte der Scholastik . . . 432
3. Erkenntnislehre. Metaphysik. Kultur- und Religionsphilosophie 445
4. Naturphilosophie. Psychologie und Anthropologie . . 455
5. Ethik. Rechtsphilosophie. Pädagogik 468

Verzeichnis der Verfasser besprochener Arbeiten . . . 480

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.

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

XII. JAHRGANG

HEFT 4

1937

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

Zwölfter Jahrgang

Inhalt des vierten Heftes

Seite

Die Theologie der Mystik nach dem hl. Johannes vom Kreuz. Von Bernhard Hapig S. J. 481

Der Kult der menschlichen Natur Christi nach der Lehre der Frühscholastik. Von Artur Landgraf. 498

Zwei ehemalige Turiner Handschriften aus dem Kreise um Alexander von Hales. Nach Aufzeichnungen aus dem Nachlaß von Kardinal Ehrle. Von Franz Pelster S. J. 519

Zu einer neuen Begriffsbestimmung der menschlichen Freiheit. Von Jakob Gemmel S. J. 547

Der Satz vom ausgeschlossenen Dritten. Ein philosophischer Beitrag zur Grundlagenkrise der Mathematik. Von Caspar Nink S. J. 552

Der Weg der Theologie. Von Heinrich Weisweiler S. J. . 558

Besprechungen:

Kösters, Unser Christusglaube. Das Heilandsbild der katholischen Theologie (Deneffe) — Vischer, Das Christuszeugnis des Alten Testamentes (Brinkmann) — Haller, Das Papsttum. Idee und Wirklichkeit (Böminghaus) — Heinisch, Das Buch Numeri (Closen) — Opitz, Untersuchungen zur Überlieferung der Schriften des Athanasius (Lieske) — Henninger, S. Augustinus et doctrina de duplici iustitia (Ternus) — Getino, Relecciones Teologicas del Maestro Fray Fr. de Vitoria (Ternus) — Stegmüller, Geschichte des Molinismus. I. Neue Molinaschriften (Deneffe) — Vogt, Das Ehegesetz Jesu (Weisweiler) — Noppel, Aedificatio Corporis Christi. Aufriß der Pastoral (Zeiger) — Streicher, S. Petri Canisii Catechismi latini et germanici (Weisweiler) 566

Aufsätze und Bücher:

1. Theologische Gesamtdarstellungen. Geschichte der Theologie. Umwelt des Christentums. Religiöse Zeit- und Lebensfragen. 582
2. Fundamentaltheologie. 591
3. Theologie des Alten und Neuen Testamentes. . . . 600
4. Dogmatik und Dogmengeschichte. 609
5. Grundlegendes aus Moral und Kirchenrecht, Aszese und Mystik 618

Verzeichnis der Verfasser besprochener Arbeiten . . . 632

Jahresverzeichnis II

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.

Das Verzeichnis der Abkürzungen der angeführten Zeitschriften befindet sich Seite VIII.

Bitte die 3. und 4. Seite des Umschlages beachten zu wollen.

7. FEB. 1961
22. JULI 1961
5. FEB. 1963
11. OKT. 1965
21. 6. 66
8. JULI 1967
14. JUNI 1974
12. MRZ. 1975
28. JULI 1975
24. NOV. 1978