

eine Abneigung gegen die Jägerkultur, die er zwar zu beherrschen sucht, was aber nicht immer gelingt. Schon die Benennung ist nicht einwandfrei. Den meist gebrauchten Namen der vaterrechtlichen oder Hirtenkultur würde gruppenrechtliche oder Jägerkultur entsprechen; dagegen steht meist der von Anfang an abgewertete Ausdruck totemistische Kultur. (Das Wesen des Totemismus ist noch lange nicht so sicher geklärt, wie M. dies zu glauben scheint. Auch weibliche Hochgötter findet man doch wohl nur sehr selten; S. 114 wird dies aber für die mutterrechtlichen Kulturen als die Regel hingestellt.) Übrigens widerspricht sich M. mit dieser ungleichen Bewertung der drei Typen. Denn sollen sie in ihrer Dreierheit eine Spur der Dreifaltigkeit sein, so sind alle drei gleich notwendig, auch in religiöser Hinsicht. Tatsächlich scheint die Geistigkeit der totemistischen Kulturen den Gottesbegriff vor dem Versinken ins rein Naturhafte bewahren zu sollen, die ihm in beiden andern Kulturen droht. Im ganzen dürfte dann auch für die Hochkulturen der Gedanke mehr beachtet werden, den M. selbst mit Recht betont, daß neue Kulturen keine bloße Mischung früherer sind, sondern eine innerlich neue Synthese. A. Brunner S. J.

Frodl, F., S. J., *Gesellschaftslehre*. 8^o (450 S.) Wien 1936, Thomasverlag Jak. Hegner. Lw. M 20.—

Das vornehm ausgestattete, in vielen Fragen neue Bahnen weisende Werk bietet, was es — wenn auch nicht schon im Titel — verspricht: Eine christliche Gesellschaftslehre. Spätere Veröffentlichungen sollen sie vervollständigen. Ausgebreitete Kenntnis auch der neuesten Strömungen, für die treffende Belege gebracht werden, selbständige Beurteilung, theologische Gründlichkeit machen sich stets bemerkbar. Letzteres gibt dem Werk sein Gepräge. Denn nach F. kann in der jetzigen Ordnung die Philosophie keine abschließende Gesellschaftslehre bieten. Darum schildert zunächst ein geschichtlicher Überblick außer der antiken Gesellschaftslehre die der Offenbarung im Alten und Neuen Bunde. Sie fand ihren ersten entsprechenden Ausbau beim hl. Augustinus, während das zu begriffliche Mittelalter eher einen Rückschritt bedeutet. Vorab zog der Nominalismus einen gesellschaftlichen Individualismus nach sich, der sich nun in der Reformation, im Pseudonaturrecht des 18. Jahrhunderts und bis in die Systeme des sog. deutschen Idealismus, des Liberalismus und Marxismus hinein auswirkte. Bei Darstellung der Gegenwartssoziologie sei auf die gründliche Würdigung Spann's und Scheler's sowie auf die Auswertung der kulturhistorischen Ethnologie hingewiesen.

Der eigene Aufbau christlicher Gesellschaftslehre beginnt bei der Urgemeinschaft in der Dreieinigkeit und ihrem Vielheits-Einheitsabbild, der ursprünglich übernatürlich begnadeten Ehe. Nach Zerstörung der Gnadenordnung bringt der Bund des zweiten Adam mit der zweiten Eva die neue Gottgemeinschaft. Zu ihr ist die ganze Menschheit berufen, die so ‚die‘, eigentlich einzige, Gesellschaft ist, der alle übrigen Gesellschaftsbildungen eingegliedert sind. Schon in der Naturordnung ist Gemeinschaft die Natureinheit der Personenvielheit, so daß die Natureinheit die Wesensform der Gemeinschaft zu nennen ist. Auf körperlich-geschlechtlichen, seelischen und Umweltgrundlagen bauen die gesellschaftsbildenden Prinzipien auf: Zeugung, Lebensgemeinschaft, einigender und leitender Wille. Dies wird aufgewiesen bei Ehe, Familie, Sippe, Rasse (die ausführlich besprochen wird), Heimat, Volk, Nation,

Staat, Völkerbund, Stand, Partei, Klasse sowie schließlich bei der übernatürlichen Gemeinschaft in der Kirche und in Christus; das Problem der religiösen Toleranz des neuzeitlichen Staates erfährt eine ausführliche Darstellung.

Wenn F. das Ungenügen der Moralphilosophie gegenüber dem übernatürlichen Ziel betont, schließt er die etwa auch von Deus scientiarum Dominus geforderte philosophische Behandlung nicht aus. Ist doch gerade ein Hauptvorzug seines Werkes die starke Herausstellung der Wichtigkeit der erkenntnistheoretischen Grundlagen jedes soziologischen Systems; vgl. seine dadurch sich auszeichnenden Darstellungen Platos, des Aristoteles, des Nominalismus. — Aristoteles kennt übrigens außer der πόλις auch die ‚Gemeinschaft‘, κοινωνία, und den Menschen als ζῷον κοινωνικόν: Nik. Ethik; Schol 8 (1933) 431. — Zu 45: Hier ist der Rolfs'schen Übersetzung die Susemihl's vorzuziehen: Die Gemeinschaft dieser Menschen (vorher: ἀνθρώποις) baut Familie und Staat auf. Wohl ist auch die Übersetzung des hl. Thomas: communicatio in istis (In Pol. I lect. 1) mit der aristotelischen Erkenntnislehre vereinbar. Nach Aristoteles wie Thomas (ebd.) ist das prius des Staates als ein in der Naturzielordnung ‚Höheres‘ zu verstehen, und zwar relativ, im Bereiche des Staatszwecks: 1, 2 q. 21 a. 4 ad 3. In der Werdeordnung dagegen, ordine generationis, ist die Familie ‚früher‘: Sic ergo patet, quod regimen regis super civitatem vel gentem processit a regimine antiquioris in domo vel vico (In Pol. I lect. 1). Letztere Stelle zeigt wie viele ähnliche, daß man Thomas keine ausschließliche Staatsvertragstheorie zuschreiben kann (144). — Die Schilderung des geistigen Leibes Christi und seiner ‚Glieder‘ (zu 117) in der S. theol. 3 q. 8 scheint F. nicht berücksichtigt zu haben. Gegenüber Joachim von Fiore will der hl. Thomas betonen, daß bei der Personengemeinschaft wie bei jeder Substanzenmehrheit keine unitas naturae, sondern, nach seinem gewöhnlichen Ausdruck, nur eine unitas ordinis in Frage kommen kann, d. h. eine Ordnungs-, also Beziehungseinheit, sei sie eine notwendige oder willkürliche. Diese Trennung hält Thomas, wie übrigens auch Augustinus, selbst noch bei der Gottanschauungsgemeinschaft im ‚unus spiritus‘ fest: 3 q. 3 a. 6 ad 1. — Wenn F. die Natureinheit als Wesensform der Personengemeinschaft bezeichnet, so kann diese Einheit doch auch in actu primo keine Gesellschaft begründen; es müßte denn jede äußere Personenmehrheit schon wesenhaft Gesellschaft sein, ferner der Wesensunterschied etwa von Familie und Staat, der nicht bloß in einem actus secundus liegen kann, verschwinden. Tatsächlich verlegt auch F. die Wesensform des Staates zutreffend in die Autorität, die Rechts-hoheit; diese aber ist eine konkrete Ordnungs-, Zielbeziehung, wie sie der individuierten Person, nicht der Natur zuzuweisen ist. Würde übrigens die ‚Natur‘ als Einheitsform gegenständlich verstanden, wäre sie, wie die Person, individuell und könnte keine Einheit begründen; das logische Universale der Natur aber lehnt auch F. als Einheitsform der Gemeinschaft, die so nur gedanklich bestünde, ab. Die Formeinheit einer Substanzenmehrheit kann somit nur in einem im Sein oder Willen begründeten ordo liegen: In Met. XII lect. 12.

Wird die Wesensform des Staates demnach richtig in seiner Rechtshoheit gesehen, so folgt, daß die Gesamtmenschheit, die in Natur und Übernatur nur in potentia Einheit ist, nur der Materie nach Gemeinschaft genannt werden kann. Ist darum der Staat wohl stofflich ‚Glieder‘ der Menschheit, so bleibt er doch der Form,

der Rechtseshoheit nach, wie Leo XIII. sagt, in seinem Bereiche ‚höchste‘ Gemeinschaft, weshalb auch der dies allein aussprechende Ausdruck *societas perfecta* für ihn unumgänglich ist; auch F. bezeichnet ihn als das vollkommenste Gemeinschaftsgebilde (401). — Wenn Cathrein u. a. mit Leo XIII. den Staatszweck nicht auf den Rechtsschutz beschränkten, so kämpften sie damit gegen die liberalistische Deutung des ‚Rechtsstaates‘, der nur die Privatrechte zu schützen habe; sie verlangten den Einbau der geistigen und materiellen Wohlfahrtsbedingungen in die Gesamtrechtsordnung. Zu 142: Suarez kennt noch in anderem Sinne ‚natürliche‘ Gemeinschaften: *De leg. III 1 n. 3.* — Verbesserungen: 332 Z. 2 übernatürlich, 367 Z. 16 zeitlich, 412 Z. 7 sic. J. Gemmel S. J.

Dyckmans, W., *Das mittelalterliche Gemeinschaftsdenken unter dem Gesichtspunkt der Totalität. Eine rechtsphilosophische Untersuchung* (Veröff. der Görresges.: Sektion für Rechts- u. Staatswiss. 73). gr. 8^o (179 S.) Paderborn 1937, Schöningh. M 10.—

Das mittelalterliche Gemeinschaftsdenken beruht auf dem Gedanken einer einheitlichen Wertordnung aller Dinge, und zwar geht der Totalitätsgedanke davon aus, daß von der von den Dingen *ingezeichneten*, immanenten Ordnung eine *vorgezeichnete* transzendente Ordnung zu unterscheiden sei; jene aber müsse sich nach dieser richten, weil sie aus ihr den Rechtsgrund herleite. An den beiden Typen Thomas von Aquin und Dante soll diese These bewiesen werden. Wie der Aquinate die Prinzipien der Einheit, Ordnung und Beziehung zum umfassenden Ganzen des von Gott geschaffenen und erhaltenen Weltordo vereinigt, ist uns ja nicht mehr so unbekannt. Verwunderlich scheint es, warum er die Werte seines philosophisch-theologischen Systems nicht politisch ausgebaut; konkret, warum er die Rechtsidee ignoriert und das geschichtlich gewordene Reich nicht als die konkrete Verwirklichung des Gotteswillens in der politischen Gemeinschaft betrachtet hat. Das ist die Leistung Dantes, der trotz einiger Abweichungen vom Weltbilde des hl. Thomas den Reichsgedanken auf denselben rechtsphilosophischen Grundsätzen aufbaut wie dieser. Darüber hinaus enthält die *Monarchia* Dantes mehr als nur thomistisch-aristotelisches Denken, indem sie die Elemente des augustinischen Weltfriedens der *Civitas Dei* heranzieht und auch die einst im *Imperium Romanum* zusammengefaßten Kräfte der Antike zur Verbindung mit der christlichen Reichsidee weckt und hierdurch das Bewußtsein von der ewigen Kontinuität des Reiches aufrecht erhält, indem es erwachsen sei aus der Einmaligkeit der geschichtlichen Situation im Raume der abendländischen Völker, des Römertums und der von ihm geleiteten christlich gewordenen Staaten. Daß Dante eine andere Lösung für das Problem *Sacerdotium-Imperium* gibt als Thomas, kann nicht verwundern. Für Dante gibt es nur das Reich als das schlechthin Eine oder Gute — oder es gibt die politische Vielheit oder das Schlechte. Augustinus wie Dante stehen am Ende einer alten und am Anfang einer neuen Zeit, mit dem Unterschiede, daß Dante den Glauben an seine Zeit sich erhielt, darum sich nicht, wie Augustinus, an das Ende der Entwicklung stellte, und so auch nicht zum Künster des *senescens saeculum* wurde. Der Verf. gibt noch einen Überblick über den Niederschlag dieser Anschauungen im Rechtsdenken des Mittelalters und verfolgt das Schicksal der *Organismus- und Corpus Christi* Mysticum-Idee.

J. Schuster S. J.