

**Zeitschrift:** Divus Thomas  
**Band:** 7 (1920)

**Buchbesprechung:** Literarische Besprechungen

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 03.04.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## LITERARISCHE BESPRECHUNGEN

## 1. Martin Grabmann: Einführung in die Summa Theologiae des hl. Thomas von Aquino. Freiburg, Herder 1919. 8°, 134 p.

Diese gehaltvolle „Einführung“ in die theologische Summa des Aquinaten enthält im 1. Kapitel „literarhistorische Untersuchungen“ über den Entwicklungsgang der theologischen Summen, die Entstehung derjenigen des hl. Thomas und ihre Stellung in seinem literarischen Lebenswerk, ihre Geschichte und ihre Kommentatoren (p. 1—43). Das 2. Kapitel ist ein historischer Kommentar zum Prologus: „Geist und Form der Summa im Rahmen der mittelalterlichen Scholastik“ (43—107). Das 3. Kapitel behandelt die Interpretationsmethode und die Verwertung der Summa, um ihre „Gegenwartsbedeutung“ zu beleuchten (107—134).

Der Münchener Universitätsprofessor Dr. Grabmann hat sich durch seine gründlichen literarhistorischen Studien, die er seit mehreren Dezennien mit unermüdlichem Sammelfleiß und mit beharrlicher Ausdauer betreibt, längst die hochangesehene Autorität eines erstklassigen Forschers erworben. Während er sich zuerst den spekulativen Fragen zuwandte, wie seine Beiträge zu unserem Jahrbuch<sup>1</sup> zeigen, beschränkt er in seinem sehr verdienstvollen Buche „Die Lehre des hl. Thomas von der Kirche als Gotteswerk“ (Regensburg 1903), wohl unter dem Einfluß seines Eichstätter Lehrers Morgott, dem er auch ein schönes und pietätvolles Denkmal gewidmet hat<sup>2</sup>, den literarhistorischen Weg, den er dann mit Glück in seinem grossen Werke „Die Geschichte der scholastischen Methode“ (Freiburg 1909 ff.) weiter verfolgte, wozu er sich besonders befähigt fühlte. Der reiche Ertrag seiner Forschungen ist, abgesehen von zahlreichen Einzeluntersuchungen in in- und ausländischen Fachzeitschriften, in den Monographien niedergelegt, die er über Heinrich Denifle, Matthäus von Aquasparta und den hl. Thomas geschrieben hat<sup>3</sup>.

Von diesem Standpunkt ist auch seine Einführung in die Summa geschrieben und als ein wertvolles Hilfsmittel zum Studium des hl. Thomas mit Dank zu begrüßen. Eine Arbeitsteilung ist in der Wissenschaft notwendig und ist auch in der Scholastik immer angewendet worden. Auch der engeren Schule des hl. Thomas ist sie nicht fremd, denn die spekulative Theologie bedarf der Hilfswissenschaften,

<sup>1</sup> Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie XIII (1899), p. 185—193: „Die Erlösung der Philosophie durch Christus“; ib. p. 408—444: „Der Genius der Schriften des hl. Thomas und die Gottesidee“ (in Buchform 1899 veröffentlicht); XIV (1900), p. 137—155: „Streiflichter über Ziel und Weg des Studiums der thomistischen Philosophie mit besonderer Bezugnahme auf moderne Probleme“; ib. p. 413—455: „Die Lehre des hl. Thomas von der scintilla animae in ihrer Bedeutung für die deutsche Mystik im Predigerorden“.

<sup>2</sup> „Dr. Franz v. P. Morgott als Thomist. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts“, Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie XV (1901), p. 46—79.

<sup>3</sup> „P. Heinrich Denifle. Eine Würdigung seiner Forschungsarbeit“, 1905. „Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthäus von Aquasparta“ 1906. „Thomas von Aquin“ 1912.

die ihr das zur spekulativen Arbeit nötige Material zuführen. Das hat der Aquinate selbst anerkannt und es nicht verschmäht, die zu seinem Bau notwendigen Steine teils selbst zu sammeln und zu bearbeiten, teils von anderen zu beziehen. Er hat aber dabei die unauflösliche und gleichsam monogamische Einheit der theologischen Wissenschaft treu gewahrt und die Gefahr vermieden, die in einseitiger Überschätzung jener Hilfskräfte liegt, die Theologie in Geschichte aufzulösen, was auch nicht im Sinne des Verfassers dieser Einführung ist.

Der literarhistorische Gesichtspunkt ist, um mich scholastisch auszudrücken, die *ratio formalis sub qua*, unter dem der Verfasser die theologische Summa betrachtet. Daraus erklärt sich auch, daß manche Urteile über die Kommentatoren von einem anderen Standpunkt aus modifiziert werden können. So kommt beispielsweise die Bedeutung Caietans nicht zur vollen Geltung, während Franz von Victoria, dessen nominalistische Vorbildung nicht beachtet ist und an den sich die engere Schule des hl. Thomas nicht angeschlossen hat, zu hoch eingeschätzt ist. Der Soncinate und der Neapolitaner Javellus sind nicht genannt, ebenso wenig der Bischof Bartholomäus Torres, wie andere bedeutende Autoren aus der Karmeliter Schule. Die minutiösen Untersuchungen von Häfele<sup>1</sup> hätten auch eine Erwähnung verdient. Eine Äußerung des um das Wiederaufleben des Thomasstudiums so hochverdienten Kardinals Zigliara (p. 110) könnte vielleicht mißverständlich gedeutet werden. Wenn derselbe betonte, daß beim Studium des hl. Thomas zuerst seine eigenen Worte zu beachten sind, so meinte er das nicht in bezug auf die zeitliche Priorität des Studiums, sondern nur in bezug auf die Priorität der Autorität. Zigliara hat uns in der Schule selbst erzählt, daß er in seinen Studienjahren sich Caietan zum Führer erkoren hatte, während seine Mitschüler sich jeder einen anderen Kommentator ausgewählt hatten, um durch Vergleichung derselben unter einander ein tieferes Verständnis der Summa zu gewinnen.

Grabmanns „Einführung“ ist nicht nur eine gute literarhistorische Würdigung der Summa, sondern auch ein Beitrag zur geschichtlichen Apologie des hl. Thomas wegen der vielen Zeugen, die er angeführt hat. Eine möglichst vollständige Sammlung solcher Laudes D. Thomae mit einer kritischen Prüfung ihres Wertes würde selbst ein umfangreiches Buch ergeben und zu einer glänzenden Apologie der Lehre des Meisters und seiner Schule auswachsen. Ein solches Werk würde ein Spiegelbild der Zeitströmungen sein und die *perennis auctoritas* des hl. Thomas und der Kirche beweisen. Dazu müßte man auch die volkstümlichen Laudes heranziehen, die zu verschiedenen Zeiten in Reden und Predigten entstanden sind: z. B. die kulturgeschichtlich interessanten Prager und Leitmeritzer akademischen Lobreden<sup>2</sup>. Da Grabmann sich mit großer Begeisterung und Wärme um die Schätzung der Verdienste des Aquinaten bemüht, wäre es ihm zur

<sup>1</sup> Gallus Häfele O. P.: Franz von Retz — Ein Beitrag zur Gelehrten Geschichte des Dominikanerordens und der Wiener Universität am Ausgang des Mittelalters. Innsbruck 1918.

<sup>2</sup> Zum Beispiel die am 7. März 1724 gehaltene Rede des Prager Anatomieprofessors Johann Ignaz Mayer: *Cor D. Thomae Aquinatis pia anatomia detectum* (Vetero-Pragae, typis Joannis Wenceslai Helm).

Vollendung seines Buches gewiß auch möglich gewesen, gerade von seinem literargeschichtlichen Standpunkt aus auch auf die Vorzüge der Latinität des hl. Thomas<sup>1</sup> hinzuweisen. Leider ist die philologische Bedeutung, die den Aquinaten zu einem Vorläufer des Humanismus macht, in neuerer Zeit noch nicht fachmännisch untersucht und gewürdigt worden. Aus der Geschichte des Predigerordens wissen wir, daß der hl. Thomas für die Reinheit der lateinischen Sprache sich sehr bemüht hat. Der Paduaner Theologe Hieronymus Vielmius O. P., Schüler und Nachfolger des Sixtus Medices und später Bischof von Aemonia, hat als hervorragender Latinist diese Vorzüge des hl. Thomas schon gegen verschiedene Anwürfe verteidigt<sup>2</sup>. Nach ihm hat Piccinardus dieses Thema behandelt<sup>3</sup>. Eine gründliche Studie über die Syntax des hl. Thomas, die jedoch nur ein geschulter Philologe vornehmen kann, ist heute ein dringendes Bedürfnis, besonders für die beiden Summen. Dieselbe würde zum richtigen Verständnis der Texte beitragen und erst zu einer abschließenden Würdigung seines Stiles führen: denn die wahrhaft klassische Verschmelzung seines streng logischen Satzbaues mit den Gesetzen des Periodenbaues macht ihn zum Meister des lateinischen Stiles.

Der moderne Ausdruck „Einführung“, der nach dem neulateinischen Wort *introductio* gebildet ist, kann in verschiedenem Sinne verstanden werden und richtet sich nach der Absicht dessen, der die Einführung entweder in das Atrium oder in das Innere eines literarischen Bauwerkes vornehmen will. Hier bedeutet es so viel als Prolegomena. Das Wort kann auch nach Analogie des römischen Rechts<sup>4</sup> als Einführung in den Besitz einer Sache verstanden werden. Auch in diesem engeren Sinne sind schon von den Kommentatoren Einführungen in die Lehre des hl. Thomas, die in seiner theologischen Summa zusammengefaßt ist, geschrieben worden, um dem Neuling das Verständnis zu ermöglichen. Dazu kann man z. B. viele Partien in Caletans Kommentar rechnen, in denen er sich ausdrücklich an die *Novitii* wendet. Da nun eine Einführung offenbar von verschiedenen Gesichtspunkten und für verschiedene Zwecke und auch in verschiedener äußerer Form abgefaßt werden kann, so darf man keinem das Recht verwehren, sie so zu machen, wie es ihm beliebt. Deshalb müssen wir Grabmanns „Einführung“ voll anerkennen, wenn wir auch von einem ganz anderen Standpunkt noch mehr verlangen würden.

Der spezifisch theologische Gesichtspunkt ist ebenso berechtigt wie der literarhistorische. Jener verlangt aber eine andere Methode als dieser. Gemäß ihrer spezifischen Eigentümlichkeit muß die theologische Wissenschaft im Unterschied von der Philosophie und von allem, was zu dieser gehört und ihr dient, stets von der Autorität

<sup>1</sup> De Rubeis: *De gestis et scriptis ac doctrina Sancti Thomae Aquinatis Dissertationes criticae et apologeticae*. Venetiis 1750. Dissert. 30 c. 2 n. 2 et 3, p. 302 s.

<sup>2</sup> Hieronymi Vielmi de Divi Thomae Aquinatis *Doctrina et Scriptis* ... libri duo (Patavii 1564), ed. Brixiae 1748, p. 57 ss.

<sup>3</sup> Piccinardus: *De approbatione doctrinae S. Thomae Aquinatis*. Patavii 1683. Tom. I lib. 2 q. 7 a. 1.

<sup>4</sup> Paulus sagt „in possessionem introducere“: L. Dolo facit, Digest. XXV, tit. 5, 2.

ausgehen und deshalb bei der Bewertung ihrer Quellen notwendig fragen, welche Autorität ihnen zukommt. Die Beantwortung dieser Frage kann von der historischen Forschung wohl beregt, aber nur vom obersten Lehramt der Kirche definitiv entschieden werden. Für eine spezifisch theologische Einführung in die Summa des hl. Thomas ist daher die Frage nach der Autorität dieses Kirchenlehrers und seiner Summa nicht zu umgehen. Professor Grabmann hat dieselbe auch berührt und das Material zu ihrer Lösung nicht übergangen, aber die Frage selbst noch nicht formal gestellt und beantwortet. Damit hängt aber die Interpretationsmethode notwendig zusammen; denn es muß entschieden werden, welche Art von Interpretation der Texte formal anzuwenden sei, um den spezifisch theologischen Inhalt der Lehre mit Gewißheit aus der Summa zu erheben und dadurch eine sichere Norm zur Beurteilung der entstandenen Kontroversen zu gewinnen. Die Antwort, daß die historische Interpretation mit der spekulativen zu verbinden sei, löst nicht die Frage nach der formalen Interpretationsweise, die unmöglich in einer Kumulation oder in einer Nebenordnung von spezifisch ganz verschiedenen rationes sub qua bestehen kann und der arbiträren, um nicht zu sagen willkürlichen subjektiven Interpretation den weitesten Spielraum ließe, wie die Geschichte der Theologie schlagend beweist. Terenz hat Recht: „Nihil est, quin male narrando possit depravari!“

Von der Entscheidung über die theologisch richtige Interpretationsmethode hängt daher auch der Kanon für die Beurteilung und Verwertung der Kommentatoren ab. Weil aber über die Autorität des hl. Thomas und besonders über den Grad derselben gestritten wird, so müßte der Kampf um seine Autorität<sup>1</sup> in einer theologischen Einführung in seine Summa durchaus gewürdigt werden. Das hat zuletzt der Regens des internationalen Collegium S. Thomae, P. Mag. Sadoc Szábó O. P. getan<sup>2</sup>, dessen Abhandlungen schon im Divus Thomas veröffentlicht waren<sup>3</sup>, als Grabmanns Buch erschien. Von diesem Kampfe erfährt aber der Leser der „Einführung“ sehr wenig. Er hört dafür die Stimmen der nichtthomistischen Verbündeten, die an die Berichte der römischen Panegyriker von den Siegen der Cäsaren erinnern, die sie über die Franken und ihre Verbündeten in Gallien damals errungen haben sollten, als die Cäsaren ihre Herrschaft Stück für Stück unwiederbringlich verloren.

Die Autorität des hl. Thomas ist vom kirchlichen Lehramt ähnlich, wie es bei anderen dogmatischen Fragen der Fall war, schrittweise nach den Bedürfnissen der Zeiten erklärt worden. Zur endgültigen Entscheidung über den Grad dieser Autorität gehört noch die Vorfrage über das auch von Grabmann (p. 103 ff.) erwähnte *auxilium divinum*, das dem heiligen Kirchenlehrer zuteil geworden ist. Die alte Tradition der Schule faßt diese besondere intellektuelle Gnadenhilfe als die übernatürliche Gabe der *scientia infusa* auf, wenn auch dieser terminus in der Zeit vor der Kanonisation des Heiligen

<sup>1</sup> Alexander Horváth O. P.: Kampf um den hl. Thomas. Divus Thomas IV, p. 186—243.

<sup>2</sup> Sadoc Szábó O. P.: Die Auktorität des hl. Thomas von Aquin in der Theologie. Regensburg-Rom 1919.

<sup>3</sup> Divus Thomas III, p. 657—681; IV, p. 8—27; 153—185; 347—380; VI, p. 61—112.

aus Vorsicht nicht ausdrücklich angewendet wurde. Die Gegner der Lehre des hl. Thomas müssen dieses übernatürliche Wissen bestreiten, weil sie die daraus fließenden Konsequenzen für die Autorität seiner Lehre nicht zugeben wollen. Sie berufen sich dabei auf die angeblichen Widersprüche in seinen Werken. In der geschichtlichen Entwicklung seiner Erklärung muß aber ein sehr charakteristischer Zug auffallen: die wegen ihrer anerkannten spekulativen Bedeutung hervorragenden Kommentatoren sowohl in älterer wie in neuerer Zeit stimmen darin überein, daß sie die scheinbaren Widersprüche, die man beim hl. Thomas finden will, mit Glück durch ihre Interpretation beseitigen, wie es z. B. Petrus a Bergamo und Xantes Marialis getan haben. Die weniger spekulativ Begabten, wenn sie diese Widersprüche nicht lösen können, dichten ihm dagegen eine sukzessive Entwicklung der Lehre an, wobei sie ihn von äußeren Umständen abhängig sein lassen. Sie können sich nicht zu der Einsicht erheben, daß er seine didaktischen Objectionen, die er selber beantwortet, selbst aus der Weite seiner Prinzipien geschöpft und systematisch geordnet hat, sondern glauben, daß er sie erst aus der Disputation von seinen Schülern kennen gelernt habe!

Die Frage nach der Beschaffenheit seines Wissens kann aber auf dem Wege historisch-literarischer Forschung nicht entschieden werden, sondern nur aus rein theologischen Gründen. Die Hauptargumente zugunsten der *scientia infusa* entnehmen wir aus vier Eigenschaften der Lehre des hl. Thomas, die gleichsam ihre Merkmale sind und eine gewisse Analogie mit den vier Merkmalen der Kirche haben. Das erste ist die vollkommene Einheit, die aus der Vollständigkeit und kontinuierlichen Ordnung des den ganzen Glaubensinhalt umfassenden und abgeschlossenen Systems resultiert. Zweitens ihre Reinheit, die jeden Irrtum im Glauben ausschließt, sie zu einem Abglanz des göttlichen Wissens stempelt und ihr dadurch den Charakter der Heiligkeit gibt. Drittens ihre Allgemeinheit, die aus der Universalität ihrer Prinzipien entspringt und sie dadurch wahrhaft katholisch macht. Endlich viertens ihre größte Korformität mit dem Inhalt des Offenbarungsglaubens, wodurch sie sich als echt apostolisch erweist. Diese Eigenschaften setzen aber im Geiste des Autors solche *species intelligibiles* voraus, wie sie bei der natürlichen durch menschliche Bemühung erworbenen Wissenschaft nicht vorkommen. Denn diese *species impressae* richten sich nach ihrem Objekt, von dem sie durch Abstraktion gebildet werden, woraus dann die *species expressae* oder das innere Wort zustande kommt. Die Prinzipien, die der hl. Thomas konstant verwendet, haben aber einen solchen Grad der Immaterialität und Universalität, wie sie den *species intelligibiles* des natürlichen menschlichen Verstandes nicht zu eigen ist. Es erscheint deshalb nach aller geschichtlichen und psychologischen Erfahrung moralisch unmöglich, daß ein Theologe alle jene Eigenschaften zusammen und in so hohem Grade sich vermöge seiner natürlich erworbenen Wissenschaft angeeignet haben sollte. Der Beweis für die Behauptung, daß die Prinzipien des hl. Thomas auf solchen übernatürlich eingegossenen *species* beruhen, kann nur durch eine ausführliche Analyse geführt werden, zu der Joannes a S. Thoma den Weg zeigt<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Joannes a S. Thoma: *Cursus Theologicus*. Parisiis 1885. Tom. VI. Disp. 18 a. 4, p. 634 ss.

In dieser Voraussetzung gewinnen dann die historischen Zeugnisse erst ihre volle Kraft und erhalten durch die autoritativen Erklärungen des kirchlichen Lehramtes ihre Bestätigung. Dieses übernatürliche Wissen erscheint in bezug auf die übernatürlichen Objekte, die Theologie des hl. Doctor Angelicus, als *scientia per accidens infusa*, die aber das folgernde und vergleichende Denken nicht ausschließt, sondern auch die dem menschlichen Verstande *konnaturale* Betätigung vollkommen macht. Sie entspricht seiner Würde, die er als der offizielle Theologe der römischen Mutterkirche innehat, und ist eine charismatische Gabe, die dem heiligen Kirchenlehrer wegen seines außerordentlichen privilegierten Anteils am kirchlichen Lehramte infolge seiner Prädestination verliehen war.

Graz, 27. Dezember 1919.

*Ernst Commer*

**2. Dr. Josef Baldegger: Kirchliche Autorität und persönliche Freiheit im natürlichen Leben nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin.** Olten, Otto Walter 1919. Großoktav, 150 p.

Diese theologische Dissertation der Universität Freiburg in der Schweiz, die unter der Ägide des Professors J. de Langen-Wendels zustande kam, ist eine erstklassige Leistung. Sie faßt die ganze Lehre des Aquinaten über die in der Zeit des Modernismus viel umstrittenen Fragen in musterhafter Weise korrekt und präzise zusammen und bildet einen wertvollen Beitrag zur Lehre von der Kirche. Sie ist mit spekulativer Kraft, mit reifem und sicherem Urteil gearbeitet und streng einheitlich durchgeführt. Bei Ablehnung entgegenstehender Meinungen geht der Verfasser bescheiden und maßvoll, aber mit wuchtigen Gründen vor. Sein Lapidarstil sticht wohltuend ab von dem Phrasenschwall und dem modernen Jargon mancher katholischer Theologen eklektischer Richtung. Er geht von sicheren metaphysischen Prinzipien aus, kennt aber auch die modernen Geistesströmungen, deren Zweifel er mit warmer Gemütstiefe löst, so daß man die *theologia mentis et cordis* der echten Schule des hl. Thomas herausfühlt.

Die Gliederung des reichen Stoffes ist einfach und sachgemäß in zwei Teilen gegeben: der erste entwickelt allgemein das Wesen der Autorität und der menschlichen Freiheit (Kap. 1–3), der zweite das Wesen der kirchlichen Autorität im natürlichen Leben (Kap. 4–7). In der „Einführung“ wird die theozentrische Methode motiviert, die für den theologischen Standpunkt die richtige ist.

Die Wesenheit der Autorität überhaupt erkennt man aus der Betrachtung der göttlichen Autorität (Kap. 1). Aus den theologischen Daten der trinitarischen Autorität ergibt sich eine vorläufige Definition von Autorität als Ursprungsprinzip eines realen Seins: sie ist das erste, initiative und bleibende, durch Intellekt und Willen wirksame tätige Ursprungsprinzip für Ordnung und Vollkommenheit. Auf die Analyse der trinitarischen Autorität folgt die Untersuchung der Autorität Gottes über die Geschöpfe. Wurzel und Rechtstitel der göttlichen Autorität nach außen ist die Schöpfung. Das Wesen dieser Autorität ist die göttliche Vorsehung, die in der harmonischen Zielstrebigkeit der geschöpflichen Tätigkeiten verwirklicht ist. Daraus ergeben sich die Eigenschaften der Autorität: erstens Oberhoheit und Exzellenz, zweitens Permanenz. Aus der wurzelhaften wächst die formelle Autorität her-

aus: inwieweit eine Person aktives Ursprungsprinzip für Ordnung und Vollkommenheit ist, insoweit ist sie eine Autorität. Zweck der göttlichen Vorsehung ist die Ordnung der Dinge zum Endziel; also ist Ordnung der erste Zweck der Autorität, ihr letzter Zweck, in dem sie gipfelt, ist der Friede. Die göttliche Weltregierung erscheint als Gewalt (potestas) oder Exekutivautorität: sie fördert Individualität und Verschiedenheit, ist universell, delegiert ihre Macht, kann außerordentliche Verfügungen treffen und ist ein Prinzip des Fortschrittes. Grenzen oder Normen der Autorität sind im Intellekt Weisheit und Klugheit, im Willen Liebe, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit. Daher die erweiterte Definition: Autorität ist ein aktives Ursprungsprinzip, kraft dessen eine Person eine rechtliche Herrschaft über Untergebene ausübt, zum Zweck, deren Handlungen zum Ziele und zu den Mitteln wirksam zu ordnen und zu vervollkommen durch Weisheit und Klugheit, Liebe, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit.

Das Wesen der menschlichen Freiheit (Kap. 2) wird ebenfalls theozentrisch gefunden. Die göttliche Freiheit ist innere aktive Indifferenz, in deren Kraft der göttliche Wille die Herrschaft besitzt über seinen Akt, insofern dieser Außendinge zur Folge hat. Das Wesen der Freiheit muß daher eine Aktualität sein im Subjekt, verbunden mit einer Potentialität im Objekt. Die persönliche Freiheit des Menschen ist eine geschöpfliche, daher ist ihre Indifferenz von Natur aus notwendig potentiell. Diese subjektive Indifferenz des menschlichen Willens ruht in der Indifferenz der Vernunft. Subjekt des freien Aktes ist der Wille, aber Wurzel und innere Wirkursache der Freiheit dieses Aktes ist lediglich die Vernunft. Die Natur, das Verhalten und die Vollkommenheit der Freiheit richtet sich nach der Natur, dem Verhalten und der Vollkommenheit der praktischen Vernunft. Die Indifferenz der Vernunft ruht ihrerseits subjektiv auf der Geistigkeit ihrer Natur und objektiv auf der Kontingenz der Objekte. Die Wahlfreiheit zwischen gut und böse ist lediglich das Zeichen einer unvollkommenen Freiheit. Der hl. Thomas definiert den Willen ausdrücklich als Wahlkraft über die Mittel bei Wahrung des gesteckten Zieles. Der freie menschliche Wille ist von Natur aus eine passive Potenz. Der von Suarez versuchte Mittelweg einer „virtuell-aktiven Potenz“ wird als widerspruchsvoll nachgewiesen. Der freie menschliche Wille ist daher von Natur aus im Zustand der passiven oder potentiellen Indifferenz. Der Mensch besitzt aus sich lediglich die potentielle Freiheit: sie bildet das nächste Subjekt der Freiheit, ihre Materialursache; ihre Formalursache, das Wesensbestimmende, ist demnach die aktive Indifferenz, Wirkursache ist somit die Vernunft, Finalursache ist der freie Akt. Damit der Mensch wirklich Herr seiner Selbstbestimmung ist und die Freiheit aktuell ausüben kann, muß er vom Zustand der passiven Indifferenz in den der aktiven übergeführt werden: das geschieht durch die physische Prämotion, der die Gnade im übernatürlichen Leben entspricht. Es gibt aber noch eine Macht, die auf indirektem Weg den potentiellen Willen aktualisiert und dadurch die menschliche Freiheit läutert, steigert und vervollkommnet: diese Macht ist die Autorität.

Die Autorität ist daher eine Quelle der menschlichen Freiheit (Kap. 3). Autorität ist eine Notwendigkeit, Freiheit setzt die Autorität voraus als Ursprung und Ziel (Terminus). Daß die kirchliche Autorität ein moralisches Quellprinzip der menschlichen Freiheit ist, folgt

aus dem Wesen der Autorität und wird psychologisch aus der geschöpflichen Natur der menschlichen Freiheit und metaphysisch aus der Stellung der Einzelperson zur menschlichen Gesellschaft bewiesen. Der Einzelmensch erreicht seine Vollkommenheit nur in der Gesellschaft durch und für die menschliche Gesellschaft, deren Finalursache nicht das Kollektivwohl, sondern das *bonum commune naturae* ist. Die Autorität ordnet die Vernunft negativ durch das Gesetz und positiv durch die Belehrung, die Gott uns über den Weg zum Endziel gibt. So wird die Autorität ein moralisches Fortschrittsprinzip.

Der Verfasser hat in diesen drei Kapiteln die thomistische Lehre tief erfaßt und gut begründet. Zur metaphysischen Definition wäre jedoch noch eine Ergänzung nötig, um volle Klarheit über den Begriff der Autorität zu schaffen. Richtig ist die Auffassung der Autorität als eine Relation; aber diese reale Relation der Machtvollkommenheit ist sachlich von der *potestas* selbst und die Wesenheit dieser Relation von ihrer Existenz zu unterscheiden, denn die Existenz jeder realen Relation ist nicht mehr relativ, sondern etwas Absolutes. Die geschöpfliche *potestas*, aus deren Fundament die Relation entspringt, muß aber metaphysisch als eine Qualität, und zwar als ein *habitus* des Trägers der Autorität bezeichnet werden<sup>1</sup>. Die Stellung der Einzelperson zur Gesellschaft müßte im streng thomistischen Sinne noch schärfer bestimmt werden. Wenn der Verfasser von der dreifachen vollkommenen Gesellschaft spricht, meint er den Staat, die menschliche Gesellschaft und die übernatürliche Gesellschaft. Nach der Lehre des hl. Thomas umfaßt aber die natürliche menschliche Gesellschaft außer dem Staate noch die wirtschaftliche Gesellschaft (*civitas*) und die Familie.

Über den zweiten Teil, der eine Fülle von Stoff enthält, kann hier nur kurz referiert werden. Das Wesen der kirchlichen Autorität im natürlichen Leben (Kap. 4) muß aus dem Wesen der Kirche erkannt werden. Der Verfasser behandelt deshalb die Ursachen der Kirche eingehend. 1. Die Finalursache: der entfernte und höchste immanente Zweck der Kirche ist die *visio beatifica* in der Gemeinschaft der Heiligen; der nächste innere Zweck ist der innere Frieden der Kirche, der äußere die Heiligung der einzelnen Menschen. 2. Die Wirkursache. *Causa principalis* ist Christus als Gottmensch. Er ist Wirkprinzip des Werdens der Kirche als ihr Stifter. Der Verfasser eignet sich die Grabmannsche Formel an: „Das Sterben des physischen Leibes Christi ist der Lebensbeginn seines mystischen Leibes“; aber diese Fassung ist zu eng, weil schon die Bereitung des physischen Leibes Christi und somit sein ganzes irdisches Leben den mystischen Leib bewirkt. Christus ist Wirkprinzip des Seins der Kirche als bleibendes Haupt seines mystischen Leibes und Wirkprinzip des Fortlebens der Kirche und daher ihr König. Instrumentalursache ist primär die heilige Menschheit Christi kraft der *gratia capitis*, sekundär sind es die Sakramente. Materialursache der Kirche ist die *multitudo fidelium*, deren weitere Einteilung kontrovers ist. Die Formalursache endlich unterscheidet der Verfasser: die innere und hauptsächliche, das *principium principale formale quod*, ist primär die Gnade des Heiligen Geistes, sekundär sind es die übernatürlichen Glaubensdokumente und Gebote. Die äußere,

<sup>1</sup> Vgl. Divus Thomas III (1916). p. 410 ff.

instrumentale Formalursache, principium formale quo instrumentaliter et moraliter agens, ist die kirchliche Autorität, die per se das sichtbare, instrumentale Formalprinzip ist. Die übernatürlichen Heilsgüter sind zuerst sozial und erst sekundär und participative individuell. Die kirchliche Autorität besitzt daher als vermittelndes, soziales Ursprungsprinzip der übernatürlichen Ordnung und Vollkommenheit die Fülle jener Heilsgüter, die auf die Glieder verteilt werden sollen, was durch die Weihe- und Jurisdiktionsgewalt geschieht. Die Bellarminsche Formel, daß die Kirche eine „indirekte“ Gewalt über das Zeitliche habe, darf nicht „als bloß zufällige, rein äußerliche, dem Natürlichen fremde“ aufgefaßt werden, denn jede konkrete menschliche Handlung ist in eine notwendige und reale Beziehung gesetzt zur Übernatur, zur Gnade, zum letzten Ziele. Materialobjekt der kirchlichen Jurisdiktion sind die menschlichen Handlungen; Formalobjekt ist deren Hinordnung zum übernatürlichen Endziel. Die kirchliche Autorität über das natürliche Leben der Gläubigen ist somit eine wirkliche Jurisdiktionsgewalt. Ihre Ausübung ist positiv und negativ.

Der Verfasser äußert sich weiter „zur Ausdehnung der kirchlichen Autorität im natürlichen Leben“ (Kap. 5), erstens in bezug auf die Wissenschaft: da die Glaubenswahrheiten durch die kirchliche Unfehlbarkeit für die einzelnen Katholiken garantiert sind und da die Sicherheit des Glaubens die der Wissenschaft weit übertrifft, so findet die letztere am Glauben und an der kirchlichen Autorität eine äußere Norm. Zweitens in bezug auf die Kunst: die kirchliche Autorität ist innere, negative Norm der künstlerischen Tätigkeit und durch Vermittlung und Ausbreitung des Glaubens inneres, positives Quellprinzip künstlerischer Inspiration und Arbeitskraft. Kunst und Moral sind verschieden nach ihrem nächsten Subjekt, nach ihrem Grund und Motiv und nach ihrem nächsten Zweck. Hierzu wären die selbständigen Ausführungen von Anzoletti zu vergleichen<sup>1</sup>, die zur Bestätigung der thomistischen Lehre dienen. Drittens in bezug auf Politik und Wirtschaftsleben, worauf wir hier nicht eingehen wollen.

Darauf wird die Unfehlbarkeit und Fehlbarkeit der kirchlichen Autorität im natürlichen Leben untersucht (Kap. 6). Formalobjekt des Glaubens ist die erste sich offenbarende Wahrheit oder die Autorität Gottes, Materialobjekt ist die Summe der geoffenbarten Wahrheiten. Gott gießt uns in der Form des Glaubenshabitus seine eigene Wahrheit, sein eigenes unfehlbares Wissen ein: alle Offenbarungswahrheiten auch im Bereich des sekundären Materialobjektes sind göttliche Prinzipien- und Ursachenerkenntnisse. Der Glaube ist daher irrtumlos von seiten des Glaubensaktes und -habitus. Beim Menschen als Gesellschaftswesen ist die Einwurzelung des Glaubens im Kirchenglauben geradezu naturnotwendig. Daher ist die Kirche nicht bloß Glaubensregel, sondern zugleich teilnehmendes sekundäres Formalobjekt. Der Glaube schließt als wesentliche Eigenschaft die Unfehlbarkeit ein. Die Kirche besitzt die Fülle der Unfehlbarkeit über das ganze Glaubensdepositum. Inhalt und Umfang der kirchlichen Unfehlbarkeit richtet sich nach dem Glaubensinhalt und -Umfang, der Umfang ist genau so groß wie das Materialobjekt des Glaubens. Die kirchliche Autorität ist somit auch unfehlbar im natürlichen Leben. Bezüglich der praeam-

<sup>1</sup> Luisa Anzoletti: *Il Divino Artista*. Milano 1909.

bula fidei wird gegen Gutberlet bewiesen, daß sie fide divina geglaubt werden können und müssen. Fehlbar wird aber die kirchliche Autorität, sobald die allgemeinen Wahrheiten und Gesetze auf konkrete Einzelfälle anzuwenden sind. Dem Urteil der kirchlichen Autorität ist selbst in ihrem fehlbaren Verwaltungsbereich der Katholik rückhaltloses Vertrauen sowie inneren Gehorsam schuldig, so lange jenes Urteil nicht offenkundig das Wohl der Kirche gefährdet. Diese Pflicht gründet auf dem unfehlbaren, vernünftigen Glauben an die übernatürliche habituelle Klugheit der Kirchengewalt.

Zuletzt wird die moralische Notwendigkeit der kirchlichen Autorität im natürlichen Leben nachgewiesen (Kap. 7). Zunächst im natürlichen Geistesleben: denn die notwendige Vermittlung der religiösen moralischen Grundwahrheiten geschieht durch die kirchliche Autorität; ihre moralische Notwendigkeit ruht in der Voraussetzung der übernatürlichen Berufung des Menschengeschlechtes auf der sozialen vernünftigen Natur des Menschen und auf der Existenz der Erbsünde, weshalb die kirchliche Autorität auf das durch die Erbsünde geschädigte Gewissen heilend einwirken muß. Ferner wird noch das Verhältnis der kirchlichen Autorität zur persönlichen Freiheit und zum Instinkt (Antrieb) des Heiligen Geistes dargelegt.

Zu diesem zweiten Teil des schönen Buches sei noch eine Bemerkung gestattet. Der Verfasser behauptet, „der Engel ist Artindividuum und kein gesellschaftliches Wesen“ (p. 80). Das ist nicht richtig; denn wenn die reinen Geister auch nach der sicheren Lehre des hl. Thomas als individuelle Personen sich durch ihre ganze spezifische Wesenheit von einander unterscheiden, so sind sie doch zugleich Individuen der gemeinsamen Gattung und als solche sozial erschaffen. Die soziale Anlage ist in der geistigen Natur begründet, die von selbst zur geistigen Mitteilung und zur natürlichen Vervollkommnung im sozialen Leben drängt. Auch theologisch folgt das aus der auf die Natur der geistigen Wesen begründeten Hierarchie der Engel und aus ihrer Erhebung in die Gemeinschaft der Heiligen.

17. März 1920

*Ernst Commer*

---