

Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 2 (1924)
Rubrik: 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.

J. Schnitzer : Savonarola. Ein Kulturbild aus der Zeit der Renaissance. — Mit 10 Abbildungen im Text und 32 Tafeln. — 2 Bde. München (Ernst Reinhardt) 1924.

Noch immer stehen sich in der Beurteilung Savonarolas scharfe Gegner und begeisterte Anhänger gegenüber und fast die ganze Literatur über diese Frage trägt polemischen Charakter an sich ; bald läßt man sich leiten von Voreingenommenheit gegen Savonarola und seinen Orden ; bald fehlt es an gründlicher Kenntnis der Quellen, besonders der Predigten und Schriften des Reformators ; andere fürchten sich, einen Mann zu verteidigen, der als Vorläufer Luthers hingestellt wurde ; und so war eine ruhige, objektive Beurteilung dieses merkwürdigen Mannes fast unmöglich.

Nun tritt der bestbekannte Savonarola-Forscher *Schnitzer*, der sein ganzes Leben dem Studium dieser Frage gewidmet und bereits wichtige Arbeiten publiziert hatte, mit einer groß angelegten Biographie des Frate an die Öffentlichkeit. Im Vorwort sagt Schnitzer, er schreibe « lediglich von der Rücksicht auf die geschichtliche Wahrheit und Gerechtigkeit geleitet und auf keine Parteirichtung eingeschworen, niemanden zu Liebe und niemanden zu Leide », und fügt mit Recht bei : « Ohne Zweifel bergen die unerschöpflichen Schächte der italienischen Sammlungen noch manche ungehobene Schätze. Ohne Zweifel werden neue Funde manche Einzelheiten im Leben und Wirken des Frate noch mehr aufklären, manche noch unbekanntem Beziehungen bloßzulegen vermögen. Die Hauptzüge des durch die bisherige Forschung gewonnenen Savonarolabildes werden sie jedoch, dies darf man getrost behaupten, nicht mehr verwischen können. » — In diese bisherige Forschung führt uns das Schlußkapitel ein, in dem Schnitzer eingehend und gründlich das weitläufige Quellenmaterial darlegt und beurteilt, einen tiefen Einblick in die literarische Tätigkeit und die Predigten des Frate gibt und ebenso gründlich die ganze bestehende Literatur aufführt und dabei scharfe Kritik übt an den extremen Gegnern Savonarolas, die, so bitter sie manchmal wird, gewiß nicht ganz unberechtigt ist, und wo der Autor den Beweis liefert, daß er in dieser Frage seinen Gegnern weit überlegen ist und daß in der Beurteilung eines Helden die Gegner des Frate mehr gefehlt haben gegen die historische Wahrheit als die glühendsten Verehrer. (II. 897–992.) — Die erforderlichen genauen literarischen Belege sind am Schluß zusammengestellt, und daran reiht sich ein gutes alphabetisches Namen- und Sachverzeichnis. — Auf Grund dieses eingehenden Quellenstudiums und als Frucht einer Lebensarbeit entwirft Schnitzer im 1. Bande das Leben, und beurteilt im 2. Bande das Streben des Reformators. Aus jeder Zeile

spricht glühende Begeisterung für den Helden, und wenn der Autor auch stark im «gehobenen Brustton des feurigen Apologeten und in überschwenglicher Hingebung an den von ihm vergötterten Helden» spricht, so wird sein Werk doch als die bedeutendste und glänzendste wissenschaftliche Leistung in der Savonarolafrage gelten müssen. —

Für das ganze spätere Wirken Savonarolas war von größter Bedeutung seine erste Jugendzeit und Erziehung: manche Ideen, die beim Reformator im Vordergrund stehen, hatte der junge Savonarola von seinem berühmten Großvater und nahm sie tief in sein jugendliches Herz auf; stand er doch von seiner Kindheit bis zum Ordenseintritt ganz unter dem Einfluß dieses merkwürdigen Mannes; vom Großvater lernte er auch seine Liebe zum hl. Thomas von Aquin und die glühende Begeisterung für den Aquinaten bestimmte in erster Linie Savonarola, um das Kleid des hl. Dominikus zu bitten. — Im Kloster in Bologna wird nun Savonarola gleich am Beginn seines Ordenslebens eingeführt in die Fragen, die damals den Orden bewegten und in eine strengere und mildere Reformpartei spalteten, und geleitet von der glühenden Begeisterung, die er von seinem Großvater geschöpft hatte, schloß er sich entschieden der strengen Richtung an; es war entscheidend auch für sein späteres Wirken! — Die musterhafte Observanz, die Begeisterung für das vollkommene Armutsleben, die ungewohnten Talente, die Savonarola offenbarte, bestimmten die Vorgesetzten, ihn zu weiteren Studien nach Ferrara zu senden; doch bald mußte er die Heimat wieder verlassen, um im berühmten Florenz einen neuen Wirkungskreis zu erhalten. (Cap. 1–2.) — Man begreift es, daß die Zustände des damaligen Florenz, die Schnitzer im 3. Kapitel in musterhafter Weise darstellt, einen entscheidenden Einfluß auf Geist und Gemüt Savonarolas üben mußten: die politischen Zustände der Stadt unter der Herrschaft der Medici erklären die ganze spätere politische Einstellung des Reformators und seinen Anschluß an Karl VIII. von Frankreich, die religiösen und sozialen Verhältnisse wiesen ihm die Bahnen seiner späteren Reformen, und sein Prophetentum hat hier seine erste Nahrung gefunden; das Volk von Florenz «ahnte, daß sich etwas Großes, Furchtbares vorbereite, daß unerhörtes Wehe im Anzuge sei. In Wundern, auffälligen Naturereignissen und Unglücksfällen erblickte man uralter Anschauung gemäß die sicheren Anzeichen göttlicher Heimsuchung. Mit Entsetzen vernahm man, wie hier ein Kreuz schwitzte, dort ein Blutregen stattfand, dann wieder die heilige Jungfrau erschien und Buße und strenges Fasten empfahl. Wiederum zogen Geißlerscharen durch die Lande, die unterwegs viele Wunder wirkten. Bald hier, bald dort tauchten Einsiedler auf, die üble Zeiten verkündeten. Als sich ein solcher auch in Florenz zeigte, wurde er vertrieben; ein anderer, der sich in Lorenzos Landhaus gewagt hatte, wurde gräßlich zu Tode gemartert. Mit einem Worte: die Welt war erregt, große Dinge von Gott zu erwarten. Alle Völker und Fürsten lebten in gespannter Erwartung der künftigen Dinge. Mond- und Sonnenfinsternisse kündigten große Ereignisse an, und noch größere stellen gewisse Prophetien unseren Zeiten in Aussicht.» (I. 61 f.) —

Bei solchen Verhältnissen und herrschenden Stimmungen betrat im

Sommer 1482 das berühmte Kloster S. Marco in Florenz derjenige Mann, der mit der Reform gründlich Ernst machen und eine außerordentliche Rolle nicht nur in seinem Kloster, sondern auch in der Stadt spielen sollte! — Im Auftrage seiner Oberen beginnt hier Savonarola zuerst seinen Mitbrüdern die Heilige Schrift zu erklären und bald wurden seine Vorträge zu einem Ereignis; mit Vorliebe griff er immer wieder zu den alttestamentlichen Propheten: in ihnen schaute er das treue Vorbild der kirchlichen Gegenwart, hier las er die Geschieke der Zukunft, hier schöpfte er seine prophetischen Ideen; und beeinflusst durch die Zeitverhältnisse und ganz eingenommen vom Geiste der alten Propheten, trat er nun in seinen Predigten mit den berühmten drei Sätzen auf, die fortan alle Predigten beherrschen: 1. die Kirche wird gezüchtigt; 2. sie wird dadurch erneuert; 3. und zwar sehr bald! — Allein dieses erste Auftreten war in Florenz etwas so Ungewohntes, daß seine weitere Wirksamkeit unmöglich schien, und so nahm Savonarola nach fast 5-jähriger Tätigkeit Abschied von S. Marco und begab sich nach Ferrara (cap. 4.). —

Allein schon im Sommer 1490 fielen die Würfel über sein Lebensschicksal: die Oberen beriefen ihn nach Florenz zurück, und wieder beginnt er unter großem Zulauf auch der Laien die Erklärung der Heiligen Schrift, vor allem der Apokalypse; bald war sein Hörsaal zu klein, er mußte seine Vorträge in die Kirche verlegen, seine Erklärungen wurden zu Predigten, in denen immer stärker die drei prophetischen Sätze hervortreten; im Frühjahr 1491 betritt der berühmt gewordene Prediger und Prophet die Domkanzel, um die Fastenpredigten über die Klagelieder des Jeremias zu halten, von den einen begeistert umjubelt, von den anderen scharfen Widerspruch erfahrend. — Diese auftauchende Opposition mag wohl auch ein Grund gewesen sein, warum er in den folgenden Predigten der Jahre 1491–1494 über die Genesis bereits durchblicken läßt, daß seine prophetischen Worte einer höheren Erleuchtung entstammen; dann führt er ihm zuteil gewordene Offenbarungen bereits wörtlich an, hielt auch nicht mehr mit der Erzählung seiner Visionen zurück und deutet zum erstenmal auf denjenigen hin, den er als « neuen Cyrus » begeistert begrüßt und der von Gott zur Ausführung seiner Heilspläne auserwählt sei, um Welt und Kirche zu erneuern! — Damit hatte Savonarola jene Wege beschritten, auf denen er seine Reformen durchführen wollte und die ihm so verhängnisvoll werden sollten: Prophetentum und Politik! — Ungemein scharf tritt in diesen Predigten die Opposition gegen die Medici und ihre Herrschaft in Florenz zutage, und im unerbittlichen Kampfe dagegen sah er eine seiner heiligsten Pflichten, denn gerade in Lorenzo erkannte er das größte Hindernis für die Durchführung seiner sittlich-religiösen Reformpläne; dafür verschrieb er sich umsomehr dem « neuen Cyrus », der ihn vollständig gefangen hielt; aber er war sich auch vollends bewußt, was diese Opposition gegen den Herrscher von Florenz bedeutete: « er versicherte schon damals, auf den heftigsten Kampf mit einer doppelten Macht, mit der weltlichen und der kirchlichen, mit einer doppelten Weisheit, mit der philosophischen und der theologischen, und mit einer doppelten Bosheit, mit der offenen und mit der versteckten gefaßt zu sein. » (I. 108.) Und diese

Opposition erhielt noch dadurch eine besondere Bedeutung, daß Savonarola bald nach seiner Rückkehr nach Florenz zum Prior von S. Marco gewählt worden war. —

Damit war Savonarola an einem entscheidenden Wendepunkte seines Lebens angekommen: was nun folgt, ist der Riesenkampf gegen die Gegner auf politischem und religiösem Gebiete, — der herrliche Triumph des Reformators, — dann aber erhebt sich langsam die Reaktion, es folgt der Sturz und das tragische Ende des Frate. (Cap. 7–28.) —

In genauer Kenntnis und Berücksichtigung der damaligen politischen und religiösen Verhältnisse in Florenz und Italien behandelt der Autor die wichtige Gründung der Kongregation von S. Marco, die einen so bedeutenden Einfluß haben sollte auf das Schicksal Savonarolas; dann folgt die Darstellung der politischen Kämpfe, die im Zuge Karls VIII. und in der Vertreibung der Medici aus Florenz culminieren; unter Heranziehung des gesamten Quellenmaterials erhalten wir einen tiefen Einblick in alle politischen Intriguen, in die Stellungnahme der Florentiner und des Papstes Alexander VI., und sehen den Reformator auf dem Höhepunkt seines politischen Wirkens, das mit der Durchführung der neuen theokratischen Verfassung den Abschluß findet (cap. 7–12). — Mit der Verwirklichung der politischen Pläne geht Hand in Hand die große Reformarbeit des Frate, und mit der Durchführung dieser Pläne steht Savonarola auf dem Höhepunkt seines Einflusses und Ruhmes, er lenkt die Geschicke der Stadt als Abgott des Florentiner Volkes. —

Allein im Stillen hatten bereits die Feinde des unbequemen Reformators mit ihren Arbeiten eingesetzt und mit allen Mitteln arbeiten sie auf den Sturz desselben hin; und an Feinden fehlte es dem Frate nicht; überall sammeln sie sich, in Florenz, in Rom und unter seinen eigenen Ordensbrüdern, von denen manche Gegner seiner edlen Reformpläne waren, so leider auch der einflußreiche Ordensprokurator in Rom, der in diesem Kampfe gegen den Frate keine edle Rolle spielt. — Mit höchster Spannung folgt man der Darlegung dieser Reaktion, klar tritt hervor die politische Einstellung des Papstes, die Haltung der Parteien in Florenz, die Arbeiten Karls VIII.; Savonarola selbst wird dadurch immer mehr ins politische Getriebe hineingezogen, immer feuriger wehrt und verteidigt er sich in seinen Predigten, und bald war er in jene Stimmung gekommen, die auch seine Stellung im Konflikt mit dem Papste und seinem Orden erklärt. — Nachdem die Feinde alles vorbereitet hatten, folgt Schlag auf Schlag gegen den verhaßten Mann: seine Vorladung nach Rom — das Predigtverbot — der Kirchenbann! Anfangs gewillt, sich im Gehorsam dem Befehle des Papstes zu fügen, wird Savonarola durch seine Freunde gedrängt, sein Wirken fortzusetzen, und damit beginnt auch er mit immer schärferer Opposition gegen Rom und das kirchliche Verderbnis der damaligen Zeit und schreitet schließlich zur direkten Absage an den Papst, zur Appellation an das Konzil mit der Begründung, Alexander VI. sei kein wahrer Papst, nicht bloß wegen seiner simonistischen Wahl und seines unsittlichen Lebens, sondern wegen seines offenkundigen Unglaubens! — Damit aber hatte Savonarola seinen Feinden die stärksten Waffen in die Hand gegeben,

die sie auch auszunützen wußten ; in der Hitze des Kampfes versucht man es mit der bekannten Feuerprobe, ihr Ausgang brachte die Verhaftung des Frate, es folgt der Prozeß mit Tortur, und damit war das Schicksal Savonarolas besiegelt : der Reformator, der noch wenige Zeit vorher im Glanze seines Ruhmes dastand und dem Florenz zujubelte, er endet in der gleichen Stadt auf dem Scheiterhaufen ! Vernichtet war der Reformator, vernichtet sein Werk. —

Anschließend an die Darstellung des Lebens und Wirkens Savonarolas folgt im 2. Bande die *Beurteilung des Strebens des Reformators* (cap. 29–37) ; mehr noch als im 1. Bande spricht hier der begeisterte Verehrer des Frate : es sind ergreifende Bilder, die Schnitzer hier entwirft über den Beter und Mystiker, über den Propheten und Prediger, über den Staatsmann und Reformator ; eine glänzende Ehrenrettung des Frate sind die Ausführungen über Savonarola in seiner Stellung zum Humanismus und zur Wissenschaft, zur Kunst und den Künstlern. — Diese Züge im Bilde des Frate sind geeignet, eine gerechte Beurteilung des viel geschmähten Reformators zu ermöglichen und müssen milder stimmen gegenüber seinen Fehlern. — Der Schwerpunkt der Darstellung liegt im Cap. 32, wo Schnitzer eingehend Savonarola beurteilt in seinem Konflikt mit dem Papste, in seiner Stellung zum kirchlichen Gehorsam und zum Konzil und in seinen ganzen Reformarbeiten auf sittlich-religiösem Gebiete ; auch in diesen delikaten Fragen, wo Savonarola von seinen Gegnern am meisten angegriffen und verurteilt wird, sucht Schnitzer den Frate vollständig zu rechtfertigen. — Daran anschließend folgt das Urteil der Nachwelt über den Toten : von seinen Gegnern noch im Tode verfolgt, ist Savonarola umsomehr verehrt von seinen treuen Freunden ; dementsprechend schließt Schnitzer seine Arbeit mit den Worten : « Mit unauslöschlichen Zügen grub der Prophet von Florenz seinen Namen in das Buch der Geschichte ein Wenn zu der Zeit, als er seine Stimme erhob, statt eines Alexander VI. ein Hadrian VI. den Stuhl Petri eingenommen hätte, Welch ganz anderen Verlauf hätte sein Geschick nehmen können ! Das Wort, welches die Nachwelt dem Grabmale Hadrians einmeißelte : *Heu, quantum refert, in quae tempora vel optimi cuiusque virtus incidat*, — trifft auf den Frate nicht weniger als auf den unglücklichen Hadrian zu. Er war kein schöpferischer Denker und kein bahnbrechender Gelehrter ; er war unendlich mehr, er war ein Mann und ein Christ. Als Mann litt und stritt er für das, was er als den ihm von Gott gewiesenen Beruf seines Lebens erkannte, mit einer unbeugbaren Heldentreue, die ihm die Bewunderung aller Jahrhunderte einbringt. Als Christ verkörperte er den christlichen Liebesgeist in einem Maße, das ihm einen Ehrenplatz unter den heiligen Männern der Christenheit sichert. Mit paulinischer Tatkraft vermählte er johanneische Andachtsglut, mit prophetischem Donnerwort die frauenhafte Zartheit und Innigkeit süßester Jesumystik. Er war ein Mann, an dem im Leben wie nach dem Tode unendlich gesündigt wurde » (II. 991 f.). —

Dem Historiker Schnitzer wird man aufrichtigen Dank wissen für diese gründliche Arbeit über Savonarola. Wer guten Willen hat und ohne

Voreingenommenheit ist, wird nun an der Hand des hier gebotenen reichlichen Materials ein objektives, ruhiges und gerechtes Urtheil fällen können über den Reformator; die einseitigen und ungerechten Urtheile extremer Gegner des Frate erweisen sich den Forschungen Schnitzers gegenüber nicht nur als unhistorisch, sondern sind auch nicht nobel und edel, und sollten endlich aus der Literatur verschwinden. — In einzelnen Punkten wird man vielleicht anderer Meinung sein als Schnitzer; manche Fragen verlangen eine eingehendere Untersuchung, so z. B. müßte wohl genau untersucht werden, ob Savonarola wirklich eine umfassende Kenntnis der Theologie und Philosophie des Aquinaten besaß, den Schnitzer immer zur Rechtfertigung des Frate heranzieht; im wesentlichen aber werden Schnitzers Forschungen bleibenden Wert behalten. —

Umsomehr ist es darum zu bedauern, daß der ganzen, sonst so glänzenden Darstellung ein gewisser bitterer Zug anhaftet, der sich besonders äußert in der ungerechten Verallgemeinerung der damaligen kirchlichen Schäden und in scharfen Angriffen und Seitenhieben auf Kirche, Papsttum und alle Gegner des Frate; auf keinen Fall wird man Schnitzer beistimmen können, wenn er die Stellung Savonarolas zur Kirche mit den Worten zeichnet: «So standen sich tatsächlich zwei Christentümer gegenüber, die sich gegenseitig aufhoben und daher keinen Frieden und keine Versöhnung, sondern nur Krieg auf Leben und Tod zuließen: auf der einen Seite das Christentum der Großkirche, das sich des Besitzes aller Ämter, Gewalten und Herrlichkeiten erfreute, daher voll Selbstbewußtsein und satt, auf der anderen das Reformchristentum Savonarolas, das sich nur durch eifrigste Werbetätigkeit zu behaupten vermochte und eben hierdurch zur Bloßstellung der Fehler und Mängel der Großkirche und ihrer amtlichen Vertreter gezwungen sah, was diese selbstverständlich aufs äußerste reizen mußte.» (I. 262.) — Gewiß waren die damaligen kirchlichen Schäden groß, allein die These von der allgemeinen Verderbtheit der damaligen Kirche ist historisch unhaltbar; je mehr die Forschungen über das 15. Jahrhundert fortschreiten, umsomehr wird der Beweis gebracht, daß damals auch sehr viel Gutes sich fand und auch manche andere Männer eifrig an der Reform arbeiteten, die aber jene Fehler zu vermeiden wußten, die leider der Frate hatte; und einen Gegensatz zwischen dem Christentum Savonarolas und dem der Kirche finden, ist ungerechtfertigt und würde Savonarola in sehr ungünstigem Lichte erscheinen lassen; Savonarolas Christentum war das der Kirche und er selbst wußte ganz gut der Kirche gegenüber zu unterscheiden zwischen Sache und Person, — und Schnitzer selbst hat den Reformator gegenüber dem Bestreben, ihn zum Vorläufer Luthers zu machen, ausgezeichnet zu rechtfertigen gewußt (cf. II. 743 f.). — Und wenn die Gegner des Frate alles versuchten, um Savonarola als Häretiker anzuschwärzen, aber trotzdem nichts erreichten, und Savonarola in Glaubens- und Kirchentreue, in der Auffassung des Papsttums und der kirchlichen Autorität, trotz seiner heftigsten Angriffe auf den damaligen Träger der Tiara, als vollkommen orthodox sich erwies, wird man wohl einen Gegensatz zwischen seinem Christentum und dem der Kirche nicht annehmen können; damit wäre dem Frate ein schlechter Dienst erwiesen!

Was nun die Beurteilung Savonarolas durch Schnitzer anbelangt, wird man auch da dem verdienten Autor leider nicht in allem folgen können; wenn er von Paul Luotto sagt, daß er «in seiner überschwenglichen Hingebung an den von ihm vergötterten Helden des Guten gerne zu viel tat,» so gilt das teilweise auch von Schnitzers Beurteilung des Frate (II. 986); gewiß sollte man ihn nicht anklagen wegen der bekannten Feuerprobe, an der seine Gegner sicher ebenso schuld sind als seine Freunde; man soll es dem Reformator nicht als Schuld anrechnen, wenn bei seinen religiös-sittlichen Reformen manche Mißbräuche und Auswüchse sich zeigten, die Savonarola gewiß nicht wollte und vielleicht nicht hindern konnte, die aber seine Feinde schlau ausnützten; man darf sich bei der Beurteilung des Frate besonders nicht zu stark auf den Prozeß berufen, bei dem grobe Fälschungen nicht gescheut wurden und die Geständnisse die Frucht der Tortur waren; man sollte den Frate auch nicht allein vom Standpunkte seiner Politik aus beurteilen; *allein gerade in seiner Stellung im Konflikte mit dem Papste wird eine vollständige Ehrenrettung Savonarolas kaum möglich sein*: Savonarola wollte sich ja anfangs gehorsam dem Befehle des Papstes fügen, hielt also diese Unterwerfung nicht für Sünde; wenn er später zur Überzeugung kam, er sündige durch dieses Nachgeben, so war er dazu, abgesehen vom Einfluß und Druck seiner Freunde, gekommen durch sein Prophetentum; gerade hier nun mußte Savonarola mit seinen Prophetien auf Karl VIII. eine furchtbare Enttäuschung erleben; wohl wurde Karl VIII. zur Gottesgeißel für Florenz, allein für die Aufgabe, die der Frate ihm zuschrieb und prophezeite, versagte er vollständig, und gerade diese Stellung zu Karl VIII., die damit verbundene Politik und das Prophetentum haben den Reformator auf den Scheiterhaufen gebracht; denn gerade dadurch gab er selbst dem Papste und seinen Gegnern jene Waffen in die Hand, die seinen Sturz herbeiführten. — Gewiß wird Savonarola die reinsten Absichten gehabt haben; und wenn man die damaligen kirchlichen Schäden bedenkt, wenn Savonarola überzeugt war, daß Alexander VI. sich nur von politischen Motiven leiten ließ, wenn er überzeugt war nicht nur von der simonistischen Wahl des Papstes, abgesehen von seiner Lebensführung, die leider viel zu wünschen übrig ließ, sondern auch vom Unglauben des Papstes, und er diese Überzeugung auch von hohen kirchlichen Würdenträgern aussprechen hörte, — und wenn die bekannte Sache mit dem roten Hute (I. 343 f.) auf Wahrheit beruht, dann begreift man, daß Savonarola bei seinem glühenden Eifer für die Reform in eine Stimmung kam, die zum Äußersten treiben konnte: aber objektiv war seine Haltung eine Auflehnung gegen die oberste kirchliche Autorität, die man wohl psychologisch erklären, aber nicht rechtfertigen kann. Freilich mußte er diesen Fehler auch schwer büßen, und gerade sein tragisches Ende und diese Sühne, seine sonstige Größe im Glauben und in der Liebe, seine herrlichen Arbeiten in der sittlich-religiösen Reform, seine musterhafte Lebensführung als Ordensmann, alle die herrlichen Züge, die Schnitzer so begeistert darzustellen wußte, sie müssen das Urteil über seine Fehler milde und versöhnlich stimmen. — Ich finde darum auch die scharfen Angriffe Schnitzers auf den Orden für unberechtigt;

Savonarola hatte im Orden auch begeisterte Anhänger und gerade die Feinde des Frate beschuldigen wieder den Orden wegen zu großer Verehrung Savonarolas! Die Frage, ob Savonarola die Ehre der Altäre verdiene, möge Schnitzer ruhig dem Urteil der Kirche überlassen, aber wir gehen mit ihm einig in dem Wunsche nach einer Neuausgabe der Werke und besonders der Predigten Savonarolas; und dann möge auch eine ruhigere Behandlung der Savonarolafrage einsetzen, und man wird an der Hand des durch Schnitzer gebotenen historischen Materials zum Schlusse kommen, daß das Urteil, das Kardinal Newman über Savonarola gibt, der Wahrheit entspricht, wenn er sagt: « Seine Demut hielt nicht gleichen Schritt mit seiner Unschuld, seiner Aufrichtigkeit, seinem Eifer. Er überschätzte sich selbst, er erhob sich gegen eine Macht, die niemand angreifen kann, ohne sich selbst zu schaden. »

P. M. Knar O. P.

A. Michelitsch : Kommentatoren zur Summa Theologiae des hl. Thomas von Aquin. Thomistenschriften. 2. Theologische Reihe, Bd. I. Graz und Wien (« Styria ») 1924 (8^o; VI u. 203 pag.).

Der unter anderm durch seinen ersten Band Thomistenschriften rühmlichst bekannte Verfasser bietet nun nach einem Jahrzehnt einen zweiten Band, der sich als Autorenverzeichnis von « Kommentatoren zur Summa » ausweist. Mit nur ein paar Zeilen Vorwort stellt sich dieses inhaltsreiche Werk vor. Zum größeren Teil handelt es sich nicht um eine neue Arbeit, sondern um einen Sonderdruck aus den Jahrgängen 1916–1919 des « Divus Thomas », freilich mit ausgiebigen Erweiterungen, die in die erste Abfassung hineingearbeitet worden sind.

In der Aufführung der Autoren wird die alphabetische Anordnung des Verzeichnisses gewählt, was zweifellos sehr praktisch ist. Die einzelnen Kommentatoren werden mit ihrem bekannteren Namen angegeben. Zahlreiche gute Verweise dienen dazu, die unter mehreren Namen bekannten Autoren eindeutig zu bestimmen. Den Autorennamen folgen kurze oder gar kürzeste Angaben über Lebenszeit und Lebensgang der angeführten Schriftsteller. Hierauf schließen sich die bibliographischen Mitteilungen an, begleitet von passenden Literaturangaben. Hie und da werden Charakteristiken zur Hervorhebung eines Autors oder eines Werkes beigegeben, in denen eine Summe wertvoller Beiträge zur Theologie- und thomistischen Geschichte auf engem Raum untergebracht ist. Besonders ausdrucksvoll sind die Charakteristiken, die die Eigenart oder den Einfluß tüchtigerer Theologen beleuchten, z. B. eines Bañez, Henriquez, Marini, Medici, Scheeben, Molina, Suarez usw. Durch diese Charakteristiken, die oft aus Wiedergaben entscheidender Stellen aus den Autoren selbst bestehen, und dadurch ihr Gewicht erhalten, gibt der Verfasser offen und bestimmt der Wahrheit Zeugnis. Und es dürfte mancher « positive » Theologe, der dieses Werk zunächst als Nachschlagewerk benützt, durch diese Charakteristiken zu mannigfachem Nachdenken angeregt werden.

So hat Herr Professor Michelitsch auf Grund seiner Zusammen-

stellungen ungedruckter und gedruckter Literatur von Erklärern des vollendetsten Werkes der Gottesgelehrtheit, der Summa Theologiae des Aquinaten, 90 Kommentare zur ganzen Summa, 218 zur Prima Pars, 108 zur I-II, 89 zur II-II, 148 zur III und 9 zum Supplement festgestellt. Insgesamt 662 Kommentare. Eine mächtige Zahl gewiß! Und dabei erhebt der Verfasser lange nicht den Anspruch, Vollständigkeit in der Aufzählung erreicht zu haben. Ist er ja sich selbst bewußt, wieviel handschriftliches Material noch ungehoben und ungesichtet verborgen liegt, um erst noch in bibliographische Verzeichnisse eingereiht zu werden.

Unter den vom Verfasser nicht angeführten handschriftlich erhaltenen Thomaskommentaren seien drei nachgetragen, die aus dem Bereich deutschen Sprachgebietes stammen, nämlich der Kommentar des Josef Riedel O. P., eines tüchtigen Lehrers an der Wiener Universität um 1737. Das Werk befindet sich in der Bibliothek des Wiener Dominikanerkonvents. Ein anderer vom sächsischen Provinzial Daniel von Egger O. P. aus dem Anfang des 16. Jahrhunderts wird unter den Hss. der Dominikaner in Düsseldorf aufbewahrt. Endlich verdient eine besondere Beachtung die auf der Basler Universitätsbibliothek liegende Lectura super I. partem Summae S. Thomae des um 1480 nach langjährigem Magisterium zu Köln verschiedenen Gerhard von Elten O. P. Dieser Magister von Elten gibt nämlich, vor 1480, eine Thomaserklärung nicht im bloßen Rahmen der Sentenzenkommentierung, sondern in eigener Lectura, die ausdrücklich diesen Namen führt. Und das ist etwas Hochwichtiges, wie auch die Kölner Thomistenschule des 15. Jahrhunderts viel bedeutender war als aus der bisher stark in romanisierenden Geleisen laufenden Geschichtsschreibung der Theologie erhellt. Und ein Menschenalter hinter diesem Kölner Thomaskommentator kommt dann der Pariser Lehrer Peter Crockart O. P., dem sonst der Ruhm zugeschrieben wird, der Instaurator direkter Thomaserklärung zu sein. Aber dieser Ruhm muß doch etwas verbleichen. Denn Crockart begann erst 1509 die Summe des hl. Thomas zu erklären.

Zu den Ergebnissen der handschriftlichen Forschungen des Verfassers möge noch ein Hinweis gestattet sein, der die Verfolgung der Aufstellung der Handschriften betrifft. Es kommt vor, daß Handschriften erwähnt werden, ohne deren heutigen Standort anzugeben. Das ist ja freilich auch nicht stets zu verlangen. Z. B. hat des Bañez Kommentar zur III. Pars nach verschiedenen Wanderungen in der Vaticana seine Ruhe gefunden.

Diese Bemerkungen schmälern aber keineswegs das reife und reiche Ergebnis der vom Verfasser angestellten handschriftlichen Nachforschungen. Mit seltenem Fleiß gelang es ihm, eine stattliche Reihe handgeschriebener Thomaskommentatoren zum ersten Mal einem weiteren Kreis vorzuführen.

Für die beiden Anhänge wird jeder Benützer des Werkes dem Verfasser Dank wissen, obwohl der Verfasser in ihnen wegen der gegenwärtigen Druckkrise sein dafür gesammeltes Material nur zum kleinsten Teil unterbringen konnte. Im ersten Anhang werden Auszüge aus der Summa, Einleitungsliteratur in die Summa, Konkordanzen, Übersetzungen, Predigten und Katechismen genannt. Unter den Übersetzungen hätte trotz der absichtlichen Beschränkung des Stoffes die neuere kastilianische

Version des Abad de Aparicio, Madrid 1880 ff., nicht außer acht gelassen werden sollen. Irgendwo hätte auch des P. Garrigou-Lagrange Werk über Dieu, son Existence et sa nature Erwähnung verdient, am besten schon unter den Kommentatoren der I. Pars.

Der zweite Anhang bietet einige Akten aus der Congregatio de auxiliis. « Diese Akten finden unter den Kommentatoren zur Summa Theologiae des hl. Thomas insofern einen Platz, als sie die von Thomas in der prima secundae vorgetragene Lehre von der göttlichen Gnade beleuchten. »

Durch beigefügte Zusätze und den Index wird die Brauchbarkeit des Buches wirksam erhöht.

So hat der Verfasser ein Werk geliefert, dessen Nützlichkeit für sich selbst spricht und dessen klare, straffe Anordnung seine beste Empfehlung ist. Wir zweifeln nicht daran, daß es Professoren ebenso wie Studierenden als unentbehrliches Nachschlagewerk bei den thomistischen Studien dienen werde.

Rom, Collegio Angelico.

P. A. Walz O. P.

J. Hessen : Philosophische Strömungen der Gegenwart. Sammlung Kösel, Nr. 95. Kempten (Kösel-Pustet), ohne Jahresangabe.

Der Verfasser bietet einen interessanten und, soweit es auf 113 Seiten möglich ist, sehr guten Überblick über die philosophischen Strömungen in *Deutschland*. Der Titel ist daher zu weit gefaßt. Mit den Namen James, Bergson und Mercier ist denn doch die außerdeutsche Philosophie noch lange nicht erschöpft. Über die aristotelisch-thomistische Philosophie wird etwas eigenartig referiert. In den Geist thomistischer Philosophie ist der Verfasser jedenfalls nicht eingedrungen, sonst hätte er nicht die « konservative » und « fortschrittliche » Richtung der Neuscholastik danach charakterisiert, ob neue Wissens Elemente aufgenommen werden oder nicht. Materielle Erweiterung und formeller Ausbau der thomistischen Philosophie wird auch bei der « konservativen » Richtung gepflegt. Hätte der Verfasser eine eigentliche Charakteristik der thomistischen Philosophie zu geben versucht, dann hätte er auf diesem Gebiete die verschiedenen Strömungen deutlicher und sachlicher voneinander ausscheiden können. Daß er Zigliara, den bedeutendsten Mitarbeiter für die Encyklika « Aeterni Patris », daß er ferner neben der Schule von Löwen mit keinem Wort die Schule von Freiburg in der Schweiz erwähnt, beweist nur, daß er die thomistische Literatur und die Forschungen über mittelalterliche Philosophie noch nicht hinreichend kennt. Willmann wird keiner Erwähnung gewürdigt, und im Literaturverzeichnis, das der Verfasser zur Orientierung beigegeben hat, kommt die neuscholastische Philosophie sehr schlecht weg. Es berührt etwas eigenartig, wenn hier der Verfasser sein Schriftchen über Mercier empfiehlt, aber von den Werken Willmanns und den meisten über die Neuscholastik orientierenden Werken schweigt. Der Schluß soll wahrscheinlich einen harmonischen Ausklang geben; er malt allzusehr in leuchtendem Sonnenlicht, sucht die Gegensätze abzuschwächen und erwartet von einem beginnenden Ausgleich der verschiedenen Strömungen

eine bedeutungsvolle philosophische Zukunft. Trotz seiner Mängel kann das Büchlein als praktischer Überblick über die Gegenwartsphilosophie gute Dienste leisten.

Freiburg.

Dr. Spieß.

A. Straub S. J. : De analysi fidei. Oeniponte (F. Rauch) 1922 (8° ; IV u. 422 pag.).

Die Frage nach der Analyse des Glaubens ist die Frage nach dem objektiven Grunde, auf den der (theologische) Glaube sich letztlich stützt, durch den er seine Festigkeit hat. Glauben heißt, das von Gott Geoffenbarte auf Gottes Auktorität und Zeugnis hin für wahr halten. Das Geoffenbarte ist dabei das Materialobjekt, Gottes Auktorität und Bezeugung das Formalobjekt. Würde nicht in dem Materialobjekt auch das Formalobjekt als der Grund der Bejahung des Materialobjekts mitbejaht, so wäre die letztere ebensowenig ein Glauben wie das bloß gedächtnismäßige Erfassen mathematischer Lehrsätze, ohne Miterfassung des Grundes, auf den diese logisch sich stützen, mathematisches Wissen wäre. Aber wenn nun das Formalobjekt des Glaubens der Grund für die Glaubensbejahung des Materialobjekts ist, auf welchen Grund hin wird denn das Formalobjekt bejaht ? Etwa auf Grund der apologetischen Beweise, der *praeambula fidei* und der *motiva credibilitatis* ? Nein. Denn dann wäre ja der Glaube, da er sich auf Geschaffenes stützte, kein göttlicher Glaube, keine theologische Tugend mehr. Weil er das aber ist und sein muß, so hat er an Gott selbst und an Gott allein seinen letzten objektiven Grund. Die *praeambula fidei* und die *motiva credibilitatis* sind nur unerläßliche Bedingungen für ihn, Gründe für seine Vernünftigkeit, die die menschliche Vernunft nicht entbehren kann, gehen aber nicht in den Glauben selbst bei seinem Werden mithinein. Dieser hat ein festeres Fundament, ein so festes, daß es an Festigkeit durch nichts übertroffen werden kann, weshalb auch das Fürwahrhalten und Bejahen im Glauben ein über alles großes ist und sein muß. Daß der subjektive, im glaubenden Subjekt vorhandene Grund für dieses Bejahen das von Gott verliehene *lumen fidei* ist, ist von selbst klar ; aber wie wird in diesem übernatürlichen Lichte der objektive Glaubensgrund, Gott, die *prima veritas*, und die Offenbarungstatsache, erkannt ? Geschaut wird er nicht, da das *lumen fidei* nicht das *lumen gloriae* ist. Wird er denn im eigentlichen Sinne geglaubt ? Suarez hat das gemeint und nicht wenige sind ihm gefolgt. Oder, wenn das, wie andere gemeint haben, nicht möglich sein sollte, wie wird der letzte objektive Beweggrund des Glaubens im Glaubenslichte erkannt und im Glaubensakte, der ja zunächst auf das Materialobjekt geht, bejaht ? Das ist die Frage.

Der Verfasser hat sich die Beantwortung derselben und dem Leser das Studium seines Buches nicht gerade leicht gemacht. Um zu einer festen Meinung zu gelangen, hat er sich die Werke der angesehensten Theologen, die vor ihm die Frage behandelt haben, mit hingebendem Fleiße angesehen und breitet nun ihre Meinungen vor dem Leser so aus,

daß dieselben den weitaus größeren Teil seines Buches füllen (p. 6–331). Nachdem er sie kritisiert und alle verworfen, sodann zur Vorbereitung auf seine Lösung zehn « *Notanda philosophica* » aufgestellt hat (p. 332–346), legt er diese « Lösung » selbst vor (p. 346–384), die als « *solutio nova* » schon im Vorwort angekündigt wurde. Ihre Neuheit liegt namentlich in der dem Ganzen zugrundeliegenden Behauptung, der Verstand habe in dem auf Befehl des Willens sich vollziehenden Akte des Glaubens zwar wohl für die Bejahung der geoffenbarten Wahrheiten, nicht aber für die Bejahung des Grundes, auf den hin er diese bejaht und glaubt, ein objektives Zustimmungsmotiv. Vielmehr werde dieser Grund — die « *auctoritas Dei revelantis* » — ohne jedes Assensmotiv bejaht; auch er selbst könne nicht dies Motiv sein, komme daher nur als terminus für den Assens in Betracht; der Verstand bejahe ihn lediglich auf Befehl des Willens.

Ein solcher Verstandesakt, ohne objektives Assensmotiv, kommt uns nun schon beim ersten Besehen etwas sonderbar vor. Es steigt in uns die bange Frage auf, ob ein solcher Akt nicht etwa eine psychologische Absurdität sei und daher vom Willen gar nicht befohlen werden könne, da er unvollziehbar sei. Doch prüfen wir ruhig und unbefangen die Gründe, die der Verfasser vorbringt.

1. Der göttliche Glaube, so sagt er zunächst ganz richtig, ist nach der Lehre der Kirche einerseits ein freier, andererseits ein über alles fester Akt der Zustimmung zur geoffenbarten Wahrheit wegen der Auktorität des offenbarenden Gottes. Weil die Zustimmung wegen der Auktorität Gottes geschieht, so ist sie inbezug auf die geoffenbarte Wahrheit eine mittelbare, diese also ihr mittelbares Objekt; unmittelbares und erstes Objekt aber ist dabei die Auktorität Gottes. Nun hat aber — so lautet der Untersatz — jede freie Zustimmung des Verstandes, vor allem die über alles feste, wohl zu dem mittelbaren Objekt, nicht aber zu dem unmittelbaren und ersten, einen objektiven Beweggrund, vielmehr hat sie in Hinsicht auf das letztgenannte nur eine objektive Bedingung aus dem vorhergehenden Akte. Also wird im Akte des Glaubens, da er eine freie Zustimmung ist, das unmittelbare Objekt nicht wegen eines objektiven Beweggrundes und daher nicht eigentlich als Objekt, sondern nur als Terminus vom Verstande bejaht, und zwar auf Befehl des Willens, wobei die aus den apologetischen Beweisen gewonnene Erkenntnis nur die Funktion einer unerläßlichen Bedingung ausübt.

Der Untersatz bedarf der Begründung. Der Verfasser glaubt sie in seinem « *decimum et potissimum notandum philosophicum* » gegeben zu haben. Ich vermag sie darin nicht zu finden, halte vielmehr gerade und vor allem dies *decimum notandum* für unbewiesen und falsch. Ich kann hier nicht so viel Raum beanspruchen, als erforderlich wäre, um es ausführlich zu widerlegen. Auch würden die Leser wohl wenig erbaut sein von den spitzen Subtilitäten, in welche ich dabei dem Verfasser folgen müßte. Es dürfte genügen, dem Verfasser kurz anzudeuten, worin ich den Fehler in seinen Deduktionen sehe. Ich sehe ihn (p. 339 unten) in der Behauptung, der Wille, der das Objekt nicht verstärken könne, vermöge

auch den Verstand nicht so zu vervollkommen, daß er für den vom Objekt auf ihn ausgehenden Einfluß hinreichend empfänglich werde.

2. An zweiter Stelle folgt ein « *argumentum exclusionis* »: Alle bisherigen « Lösungen » haben sich als ungenügend erwiesen, weil sie alle den philosophischen Irrtum enthielten, nicht nur die notwendige, auf Evidenz beruhende, sondern auch alle freie Zustimmung der Verstandes habe einen objektiven Grund, ein « *motivum proprie dictum.* » Also bleibt die (vom Verf.) dargelegte Lösung allein übrig, wird daher wohl die richtige sein.

Wenn aber der philosophische Irrtum nicht bei den andern, sondern beim Verfasser wäre, was dann? Auch wäre es ja doch möglich, daß die « Lösung » der Verfassers die unrichtigen « Lösungen » nur um eine vermehrte. Die « *exclusio* » klafft also logisch und hat die *petitio principii* zur Voraussetzung: Nachdem Straub gesprochen, muß eine von den « Lösungen » die richtige sein.

3. Das dritte Argument lautet so: Die freie Glaubenzustimmung ist insofern ein Akt theologischer Tugend, als er Gott selbst als unmittelbares Objekt umfaßt. Dazu aber wird erfordert, daß durch diese Zustimmung das Formalobjekt, die « *auctoritas Dei revelantis* », nicht wegen eines objektiven Grundes, sondern nur als Terminus bejaht werde. Denn der Glaube umfaßt ja unmittelbar Gott selbst nicht « *praecise ratione objecti materialis* », das oft auch etwas Geschaffenes ist, aber auch nicht « *ratione objecti formalis increati* » so, daß Gott seiner selbst wegen als Grund bejaht würde, denn dieser Erkenntnismodus hat das Sichtbarsein Gottes zur Voraussetzung, der durch seine Sichtbarkeit als Objekt den geschaffenen Verstand mit Notwendigkeit bewegt, was dem anderen Leben vorbehalten, nicht aber dem freien Glauben des gegenwärtigen gegeben ist.

Nein, das ist falsch. Gott kann als *prima veritas* auch dann seiner selbst wegen vom geschaffenen Verstande bejaht werden, wenn Gott sich ihm zwar noch nicht unverhüllt im Glorienlicht zeigt, aber doch im Glaubenslicht, obschon noch verhüllt, so doch dermaßen deutlich zu erkennen gibt, daß alle Zweifel weichen. Sonderbar, daß der Verfasser gerade dies, worauf ja doch für die angestrebte Lösung alles ankommt, übersieht. Er wird einwenden, das Glaubenslicht sei etwas im Subjekt, also etwas Subjektives. Gewiß ist es das, aber etwas Subjektives, wodurch etwas Objektives mit vollster Gewißheit erkannt wird, eben das Objektive, das der Verfasser sucht und nicht findet. Einen festeren objektiven Grund als der Glaube ihn hat, gibt es nicht und kann es nicht geben, es kommt nur darauf an, daß der Mensch ihn erfaßt; er erfaßt ihn im Glauben und mit dem Glauben, der ein frei gewollter Akt des Verstandes ist. Er bejaht ihn seiner selbst, und nicht eines anderen Grundes wegen, bejaht vielmehr seinetwegen alles andere, was im Glauben zu bejahen ist. Will man das Bejahen der Grundes auch Glauben nennen, so wäre das nicht gerade unrichtig, nur bedürfte es einer Erklärung, weil der Glaube das Formalobjekt vor (*natura prius*) dem Materialobjekt, und dieses wegen eines andern, jenes dagegen seiner selbst wegen bejaht. Das sind aber Unterschiede, die sich von selbst verstehen.

4. Ein viertes Argument sucht der Verf. zu gewinnen aus der

Betrachtung des Menschen ohne göttliche Offenbarung. Der seiner Vernunft mächtige Mensch, möge er sich im Zustande der reinen Natur oder im gegenwärtigen Zustande der übernatürlichen Offenbarung befinden, sei schon, bevor er von einer göttlichen Offenbarung etwas wisse, verpflichtet, Gott in seinem Dasein mit einer über alles festen Zustimmung zu bejahen. Da die vom Verstande aus der Schöpfung erkannten Gründe dazu nicht hinreichend seien, so sei es der Wille, der dem Verstande die über alles feste Zustimmung befehlen müsse, diese sei somit eine freie Zustimmung. « *Atqui assensus postulatus in Deum eatenus tantum potest esse libere firmus super omnia, quatenus habet merum terminum, non motivum objectivum.* » Die Begründung dafür ist wieder dieselbe wie im dritten Argument: die geschaffenen Dinge könnten das Motiv nicht sein, weil dann die Zustimmung dieser Dinge wegen, also nicht Gottes wegen, geleistet würde; Gott selbst aber könne das Motiv nicht sein, weil er nicht geschaut würde, dann aber, wenn er geschaut würde, die Zustimmung mit Notwendigkeit herbeiführe. Auch hier übersieht der Verf. wieder das zwischen dem natürlichen und dem übernatürlich-schauenden, in der Mitte liegende gleichfalls übernatürliche Gotteserkennen durch den Glauben, in welchem Gott als Objekt und objektiver Grund den Verstand so (erleuchtend) zu sich hinbewegt, daß er, vom gleichfalls göttlich beeinflußten und bewegten Willen beeinflußt, frei zustimmt; und der vom Verf. sentenzenartig verkündete Satz: « *Sane veritas nulla intellectum immediate ad se ipsam movet, nisi quatenus est immediate evidens, qualis in hac vita Deus utique non est* », ist falsch; denn auch im Glauben und durch das Glaubenslicht bewegt die *veritas prima* den Verstand (erleuchtend) unmittelbar zu sich hin, ohne ihm unmittelbar evident zu sein.

Aber wohin will der Verf. mit diesem vierten Argument hinaus? Er sagt es am Schlusse (p. 351 s.) mit folgenden Worten: « *Quodsi homo revelatione destitutus potest et debet Deo tamquam mero termino immediato assensus super omnia firmi adhaerere, id poterit et debebit etiam homo revelatione praeditus, titulo adjuncto speciali, nempe pro assensu in veritatem primam eo, qui requiritur ut propter illam tamquam objectum fidei formale veritas revelata credi fide firma possit.* » Damit schließt der Verf. das Argument. Von dem von Gott kommenden übernatürlichen Glaubenslicht, worin wir unsererseits den Grund für die über alles feste Bejahung zuerst des Formalobjekts und dann auch des Materialobjekts des Glaubens sehen, sagt er nichts, weil (man sieht es aus seiner übrigen Darstellung) das etwas Subjektives ist. Er bedenkt aber nicht, daß dieses Subjektive selbstverständlich auf etwas Objektives geht, nämlich auf Gott, den in sich und durch sich über alles festen Grund für die Wahrheit der Offenbarung und des Geoffenbarten.

Angesichts dieses vierten Argumentes fragt man sich, ob der Verf. den übernatürlichen Glauben auf ein rein natürliches Fundament gründen wolle. Denn wenn das « Über alles fest » in der Glaubensbejahung einen rein natürlichen Grund hat, so wird ja auch wohl diese Bejahung selbst, so sagen wir uns, einen rein natürlichen Grund haben. Da aber das der Verf. nicht will, so fragt man sich, was denn dieses Argument

überhaupt solle und was für einen Zusammenhang es mit seiner These habe.

5. Eine Bestätigung seiner « Lösung » sucht Verf. durch die Widerlegung einiger Einwendungen zu gewinnen. Ich berücksichtige der Kürze halber nur die erste, die dem hl. Thomas entnommen ist. Dieser scheine das Prinzip der vorgebrachten Erklärung abzulehnen, indem er auch bei jeder willensfreien Zustimmung des Verstandes ein objektives Motiv annehme. Er lehre nämlich S. th. II-II q. 1 a. 4, die Zustimmung erfolge entweder so, daß der Verstand vom Objekte hinreichend bewegt werde, oder so, daß er von seiten des Objektes nicht hinreichend (*non sufficienter*) bewegt, die Zustimmung aber durch den Willen herbeigeführt werde, was, wenn es mit der Furcht zu irren verbunden sei, Meinen heiße, wenn es mit voller Sicherheit geschehe, Glauben genannt werde. Der Verf. weiß sich zu helfen. Er versteht das thomistische « *non sufficienter* » im Sinne von « *non vere* », indem er kühn behauptet: « *Motivum verum est causa vera, et causa insufficientis ad producendum effectum perinde est ac causa nulla. Idcirco objectum, quod non sufficit ad movendum, non vere est motivum. Nec vim ejus deficientem voluntas potest vel statuere vel, cum causa sit diversi ordinis, accessu suo complere (cf. supra pag. 339 s.).* » Was Verf. mit dem « *statuere* » sagen will, ist dunkel. Nachdem ich aber p. 339 s. seines Buches nachgelesen habe, vermute ich, daß er damit sagen will, der Wille könne das Objekt nicht qualitativ umgestalten, so daß es aus einem *insufficienten* ein *sufficientes* werde; eine « *causa diversi ordinis* » aber ist ihm der Wille dem Objekt gegenüber, weil er etwas Subjektives, das Objekt aber nicht etwas Subjektives ist. Aber — Wille und Verstand sind doch nicht *causae diversi ordinis*, und der Wille kann durch sein Einwirken auf den Verstand diesen so disponieren, daß er für die Einwirkung von seiten des Objektes empfänglich, diese also für ihn zu einer *sufficienten* wird.

Zum Abschluß der Argumente, die, wie wir sahen, nicht beweisen, was sie beweisen sollen, gibt Verf. (p. 380–384) eine gedrängte Übersicht über die Akte, die dem Glauben voranzugehen pflegen, und beschreibt dann den Akt des Glaubens mit dessen Analyse, wie er sie sich denkt. Zuerst, so sagt er, werden dem, der zum Glauben geführt werden soll, die Gründe für das Dasein Gottes, des höchst weisen und wahrhaften Wesens und für die Tatsache der göttlichen Offenbarung, sowie die geoffenbarte Wahrheit vorgelegt. Diese Gründe sind so lichtvoll, daß durch sie wenigstens scharfsinnigere Menschen, wenn sie dieselben ernst erwägen wollen, zum Assens, auch zum evidenten und notwendigen, in die göttliche Weisheit, Wahrhaftigkeit, Offenbarungstatsache und die geoffenbarte Wahrheit gelangen können. Den Kleinen und Ungelehrten, die auf die Autorität der Eltern, Seelsorger, Lehrer angewiesen sind, kann wenigstens das evident gemacht werden, es bleibe ihnen kein vernünftiger Grund übrig, das Genannte zu bezweifeln. Dann entsteht das Urteil der sogenannten *Credibilität* und *Credendität*, das evidente und notwendige Urteil, es sei sittlich gut und Pflicht, durch eine willensfreie und über alles feste Zustimmung die höchste Weisheit und Wahrhaftigkeit Gottes und ihret-

wegen die Auktorität des die geoffenbarte Wahrheit verbürgenden Gottes zu bejahen. Wer nun der Pflicht nachkommt, befiehlt mit freiem Willen dem Verstande den festesten Assens in die Auktorität Gottes und ihretwegen zur geoffenbarten Wahrheit. So kommt dann mit Hilfe der Gnade, die Verstand und Willen beeinflusst, der Akt des Glaubens zustande, der sachlich ein einheitlicher, aber virtuell ein mehrfacher Akt ist, da durch den einen Akt mehreres (*veritas revelata quasi materia, auctoritas Dei revelantis quasi forma, nexus quasi informatio*) bejaht wird. So wird der Glaube, durch den jedwede geoffenbarte Wahrheit bejaht wird, zurückgeführt (*resolvitur*) auf die Auktorität des offenbarenden Gottes als sein objektives Motiv, das in demselben Akte bejaht wird, aber diese Bejahung des Motivs wird auf kein weiteres Motiv zurückgeführt, « *sed in auctoritate Dei revelantis, tamquam mero objecto formali immediate in se affirmato, sistit.* » Aber dies « *in se* » ist nach dem Verf. nicht als ein « *propter seipsam ut principium vel motivum* » zu verstehen, sondern als ein bloßes « *in se ipsa ut terminus vel objectum* ». Und warum? Er hat es schon gesagt und sagt es hier nochmals: « *Nam quia fides est affirmatio ex imperio voluntatis libera, cum affirmatione libera omni id illi est commune, ut vere et proprie motivum nullum habeat ad objectum suum primum.* » Dann wäre also der Glaube in seinem tiefsten Grund ein rein willkürlicher Akt und stände auf einer Stufe mit dem Akt, durch den der Verstand einem Irrtum zustimmt, weil der Wille es befiehlt. Tut er das, so hat er freilich keinen wahren objektiven Grund, aber meistens doch einen Scheingrund, weil es gegen seine Natur ist, ohne Grund seine Zustimmung zu geben. Erkennt er Wahrheit, so hat er dafür immer einen objektiven Grund. Stützt sich dieser auf einen tieferen Grund, so darf man ihm diesen selbstverständlich nicht nehmen, etwa dadurch, daß man ihn zu einem bloßen Terminus macht, weil man dadurch auch dem nächsten Grund sein Grundsein nehmen und ihn dadurch entkräften würde. Das sind Selbstverständlichkeiten, aber dem Verf. gegenüber müssen sie hervorgehoben werden, weil er nicht einsieht, daß er dem Glaubensakt dadurch, daß er ihm für seinen tieferen Grund jede Begründung nimmt, auch für seinen nächsten Grund die Begründungskraft raubt und ihn dadurch völlig entkräftet und zerstört.

Um nichts zu unterlassen, was ihm geeignet scheint, seine Glaubensanalyse zu empfehlen, versucht Verf. in einem « *Corollarium* » zu zeigen, daß sie einen Weg weise zur Lösung der Frage, wie die ohne ihre Schuld in Unkenntnis der Offenbarung lebenden Menschen zum ewigen Heil gelangen können. Die Schwierigkeit liegt darin, wie der Glaube, ohne den nach Hebr. 11, 6 niemand Gott gefallen kann, für solche möglich sei. Verf. glaubt nun, auf Grund seiner « *Analyse* » einen Akt aufweisen zu können, der « *voto et virtute* » den zum Heile notwendigen Glauben enthalte und zugleich für alle zum Vernunftgebrauch gekommenen Menschen möglich und pflichtmäßig sei. Aus dem Zeugnisse der Geschöpfe werde von ihnen die Existenz und höchste Weisheit Gottes erkannt, aus der Stimme des Gewissens Gottes gerechte Vergeltung und die eigene Verpflichtung, sich Gott, der höchsten Wahrheit, mit einer über alles festen und darum willens-

freien Zustimmung anzuschließen. Die Erfüllung dieser Pflicht könne virtueller Glaube genannt werden, weil er den Glauben an die göttliche Offenbarung « voto et virtute » enthalte. Als freier Verstandesakt habe er zwar einen bejahten Terminus, aber kein objektives Assensmotiv. Er schließe die Bereitschaft ein, im Falle einer Offenbarung alle von Gott geoffenbarten Wahrheiten anzunehmen. Seiner spezifischen Vollkommenheit nach sei er dem formellen Glaubensakt gleichwertig, da er mit der höchsten Weisheit und Gerechtigkeit einschließlich auch der höchsten Wahrhaftigkeit Gottes anhänge und sie im Falle einer Offenbarung bejahe. Er könne also den formellen Glauben per accidens ersetzen, wie ein Akt der Liebe den zur Bekehrung notwendigen Akt der Buße per accidens ersetzen könne. Dadurch sei dem außerhalb der Offenbarung lebenden Menschen die Möglichkeit geboten, ohne außerordentliche Mittel die Rechtfertigung und das Heil zu erlangen.

Die « Lösung » scheidet, abgesehen von allem anderen, daran, daß der Akt, der « voto et virtute » den Heilsglauben enthalten soll, selbst wenn er für alle zum Vernunftgebrauch gekommenen Menschen möglich wäre, doch immer nur etwas Natürliches sein würde, der Heilsglaube aber etwas Übernatürliches ist, ein Gnadengeschenk Gottes, das durch eine im Bereich des Natürlichen etwa vorhandene Disposition nicht herbeigeführt wird.

Wir lehnen also die in dem Buche verfochtene These mitsamt dem Corollarium entschieden ab, sprechen aber damit dem Buche nicht jeden Wert ab. Die mit erstaunlichem Fleiß gemachte Zusammenstellung der zahlreichen Meinungen über die Frage, die im Laufe der Zeit von Alexander von Hales an hervorgetreten sind, hat an sich schon ihren Wert und wird noch wertvoller durch die vielen, nicht selten recht ausführlichen wörtlichen Zitate, die so ausgewählt sind, daß die Meinung der betreffenden Theologen meistens einigermaßen klar hervortritt. Wenn wir auch den vom Verf. dazu gemachten kritischen Bemerkungen nicht immer beistimmen konnten, so sind doch manche von ihnen ganz richtig. Greifen wird zu dem Buche, wer etwa eine Geschichte der in demselben behandelten Frage schreiben will; er wird es als erwünschte Vorarbeit begrüßen können.

Münster i. W.

Prof. Dr. Bernh. Dörholt.

J. Haessle : Das Arbeitsethos der Kirche nach Thomas von Aquin und Leo XIII. Freiburg (Herder) 1923 (XIX u. 277 pag.).

Im ersten Teil behandelt der Verfasser die oekonomische Zeitgeschichte, das rationale Fundament der Weltanschauung von Thomas von Aquin und Leo, und Volkswirtschaft und Ethik (1-28); im zweiten Hauptteil führt er die Gesetze und Grundsätze der Arbeit nach den verschiedensten Beziehungen aus: I. der ethische Charakter der Arbeit (29-108); II. der soziale Charakter (109-148); III. der juristische Charakter (149-224); IV. der volkswirtschaftliche Charakter der Arbeit (225-258); ein letzter Abschnitt V. stellt Leo XIII. als Führer dar (257-277); am Schlusse ist

eine graphische Darstellung: thomistische und kapitalistische Wertkategorieorientafel.

Im Vorwort gibt der Verfasser den Schlüssel zum Verständnis des Haupttitels: *Arbeitsethos*, und so des ganzen Werkes. Das Objekt aller Ethik ist das ἦθος, die «*Urhaltung*», die «*Urgewohnheit*», die jedem Wesen von Natur aus innewohnt. Die Seinsanlage bestimmt die Seinsrichtung, die Seinshaltung das Seinsziel. Im Kirschkern ist der Kirschaum, in der Kirschenknospe die Blüte und Frucht enthalten. So entspricht naturgemäß dem *Sein* das *Sollen*. Nach dem Axiom des hl. Thomas können wir sagen: *agere sequitur esse*.

In gründlicher Weise sucht der Verfasser das ganze Problem der Arbeit nach seiner ganzen Weite zu erfassen und zu erläutern. Immer wieder legt er den Maßstab an: physisches Sein — ethisches Sollen: die Arbeit als Naturgesetz, Ehre der Arbeit, unmittelbarer und letzter Sinn, Arten der Arbeit: alles nach den Grundsätzen des Aquinaten und des Papstes der Arbeiterencyklika. Die Behandlung von Landwirtschaft, Handel und Bankwesen gehört mit Recht in ein solches Werk hinein. Sehr gut hat der Verfasser auf Grund seiner beiden Führer die Natur der menschlichen Gesellschaft als Organismus und die Bedeutung der Arbeit als soziale Funktion dargestellt. Mehr als zu einer andern Zeit haben heute die Ausführungen über das Recht auf Existenz und Arbeit, Organisation, Streik ihre Bedeutung. Der Lohn der Arbeit bemißt sich nach dem Werte der Leistung, die Höhe des Lohnes aber nach dem Zwecke der Arbeit. Diese soll dem Menschen die Erhaltung des physischen Seins und die Entfaltung seines geistigen Wesens ermöglichen. Der Mann hat ein Recht auf die Ehe. Darum muß der Lohn auch die Erfüllung der aus der Ehe und Familie fließenden Pflichten ermöglichen, wenn der Arbeiter seine Arbeit physisch und moralisch leisten kann und will.

Es wäre ein eigener Paragraph über Frauenarbeit zu wünschen. Der Verfasser handelt nur vorübergehend davon pp. 196, 233. Gerade diese Seite der sozialen Frage hat in unsern Tagen die allergrößte Bedeutung. Einige Erweiterungen und Anregungen ließen sich finden in der Schrift: *Die Arbeit nach den moralphilosophischen Grundsätzen des hl. Thomas von Aquin*, von Karl Müller (Stans, von Matt, 1913), pp. 159–165.

Das Werk des H. Dr. Haeßle zeugt von einer sehr großen Kenntnis der einschlägigen modernen Literatur. Da und dort ließen sich Einwendungen machen. So scheint mir der Begriff der Arbeit zu wenig scharf gefaßt. Man muß gut unterscheiden zwischen bloßer Betätigung und der mit Mühe und Anstrengung verbundenen Betätigung. Die Arbeit im eigentlichen Sinne ist und bleibt Anstrengung und mit Mühe verbunden. Es ist mehr als eine Tätigkeitsentfaltung wie «*für die Blume das Blühen und den Vogel das Singen*» (p. 45). Gott entfaltet Tätigkeit (*operatio*), der Mensch aber Arbeit (*labor*); das Leben ist eine Betätigung, aber nicht im eigentlichen Sinne Arbeit. Ferner hätte der Verfasser unterscheiden sollen zwischen der Arbeit vor und nach dem Sündenfalle, wie das Thomas ausdrücklich tut. (Vgl. das zitierte Werk, *Der Begriff der Arbeit*, pp. 13–36: «*Die menschliche Arbeit ist eine freie, zweckbewußte und mit Mühe ver-*

bundene Entfaltung der Tätigkeit des Menschen nach außen, um dadurch ein Gut zur Befriedigung eines Bedürfnisses hervorzubringen.»)

Dann und wann sind Stellen aus dem hl. Thomas unklar oder zweideutig übersetzt. So z. B. würde man unter « innerweltlichem Leben » oder « innerweltlichem Wirken » eher ein Leben und Wirken verstehen, das sich auf das Innere, das Seelische im Menschen, auf die Innenwelt bezieht und nicht ein Leben und Wirken in der Welt. Man soll einfach bei der überlieferten Übersetzung von *vita activa* und *passiva* mit tätigem und beschaulichem Leben bleiben (Vgl. p. 139). — Es sind zuweilen auch Fehler unterlaufen. So heißt es p. 45: « Als Almosen *muß* man nach Thomas geben jene Güter, welche über das « *necessarium vitae* » — und über das « *necessarium personae* » — hinausgehen. » Der hl. Thomas aber sagt im angeführten Artikel (II-II q. 32 a. 6 c.) ausdrücklich: « *est bonum et non cadit sub praecepto, sed sub consilio* ». An verschiedenen Stellen finden sich auch unrichtige Zitationen, z. B. p. 49, Anm. 5: II-II q. 12 a. 1 stimmt nicht; p. 68, Anm. 3 genauer: II-II q. 122 a. 4 ad 3; p. 85, Anm. 2: der Text ist nicht aus C. G. III c. 133, wohl aus dem *Opusculum contra retrahentes a religione*; hingegen ist das Zitat Anm. 4 aus C. G. III c. 133 und nicht 135; p. 81, Anm. 4: statt II-II, soll I-II stehen; p. 96 stimmt und paßt die Zitation in Anm. 3 nicht; p. 58, Anm. 1 ist nicht aus *De reg. principum*, sondern II-II q. 77 a. 4 c.; p. 129, Anm. 4, statt II-II, soll I-II stehen.

Ein dringender Wunsch ist der: es sollte die Sprache viel weniger den Stempel des Lateinischen an sich tragen. Die Philosophie und Theologie des Aquinaten ist das unerschütterliche Fundament, auf welches wir uns im Wanken und Schwanken der Meinungen und Unternehmungen unserer Tage stellen können. Seine Grundsätze sind für uns eine sichere Norm gerade für die vielen Probleme der « Arbeit ». Aber man muß sie durch gute, verständliche Übersetzung dem deutschen Leserkreise genießbar und wirklich zugänglich machen. Selbst jemand, der Thomas an der Quelle studiert hat, wird in diesem Werke oft Schwierigkeiten finden für das Verständnis, wenn er nicht auf den lateinischen Text zurückgreift, wievielmehr andere, denen die Scholastik ein unbekanntes Land mit einer unbekanntenen Sprache ist! Nur einige Andeutungen: p. 74 « *necessitierende Kraft* »; p. 76 wird *bene vivere* mit « *gutheitlich leben* » übersetzt, dann der Ausdruck « *thesaurieren* » für *thesaurizare*; p. 112 « *Präpariertheiten* », die der Mensch von der Natur hat; p. 118 wird « *aliquod regitivum* » mit « *regitive Einheit* » gegeben; p. 130, al. 1, ist ein Beispiel störender Verquickung von Deutsch und Latein: « Die Gliederung der Gemeinschaft in differenzierte Berufe gründet sich auf derselben « *naturalis necessitas* », kraft deren es dem Menschen « *naturaliter inditum est, . . . in societate vivere, eine vitale und personale Gemeinschaft zu bilden* ».

Möge man sich durch die etwas harte Schale nicht abhalten lassen, die gesunde Frucht des echten und rechten Wirtschaftsgeistes der katholischen Kirche zu erfassen.

Otto Schilling : Die Staats- und Soziallehre des hl. Thomas von Aquin.
Paderborn (Schöningh) 1923 (vi u. 285 pag.).

Thomas von Aquin hat es wie kaum ein zweiter verstanden, das Gold der Wahrheit aus den Schlacken der Schriften der alten Geistesforscher herauszusuchen und zu einem großartigen Lehrgebäude zusammenzufügen. Diesen Eindruck gewinnt man, wenn man das Werk des Universitätsprofessors Dr. Schilling von Tübingen durchgeht, in dem er den denkenden und suchenden Geistern des 20. Jahrhunderts die Lehren des genialen Geistes im 13. Jahrhundert über Staat und menschliche Gesellschaft auseinandersetzt.

Mit Recht behandelt der Verfasser im I. Teil die Naturrechtslehre des hl. Thomas von Aquin, indem er die verschiedenartigen, oft auseinandergehenden Auffassungen der alten Philosophen, Rechtslehrer und Theologen aufsucht und dann die Lehre des hl. Thomas darlegt. Verschiedene Autoren meinen, daß die Definitionen des *Jus gentium* bei Thomas in seinen einzelnen Schriften nicht zusammenstimmen. Dr. Schilling findet, daß sich eine harmonische Erklärung geben lasse (§ 9, p. 41).

Im II. Hauptteil behandelt der Verfasser ausführlich die Staatslehre des hl. Thomas von Aquin. Sie hat ihre Wurzeln zum Teil im Grunde, den Aristoteles und Cicero, sodann Augustinus gelegt haben. Aus Thomas erhalten wir eine klare Auffassung über Begriff und Wesen, Zweck und Entstehung des Staates. Der Naturtrieb und die überlegende Vernunft haben zur Bildung der Vereinigung der Menschen im Staate geführt. — Gegen Maurenbrecher weist der Verfasser nach, daß Thomas seine Quelle, Aristoteles, richtig erfaßt und erklärt habe, indem er zwischen sozial und staatlich wohl zu unterscheiden wisse (p. 69–74). Besonders aktuell in unserer Zeit mit den gewaltigen Umwälzungen und Umgestaltungen ist die Darstellung der Grundsätze unseres Führers über die Staatsgewalt (p. 88–99). Es kommt einem vor wie eine Erlösung, daß man sich auf festen Boden stellen kann, wenn man den Richtlinien des großen Denkers folgt.

Im III. Teil macht der Verfasser den Leser mit der Soziallehre des Aquinaten bekannt. Er führt hier aus « wichtige Lehren, die sich auf den menschlichen Verkehr und das menschliche Zusammenleben beziehen, abgesehen von Staat und Gemeinde, aber auch abgesehen von der Familie, sofern hierbei nicht etwa Erwerb und Gebrauch der materiellen Güter in Frage kommt ». (p. 209.) In klarer Weise werden die Lehren des heiligen Thomas über Begriff, Zweck, Bedeutung der irdischen Güter, über Privateigentum, über den Reichtum und die sozialen Pflichten des Eigentums, über Erwerbsarbeiten, über Wert, Wertmaßstab und gerechten Preis dargestellt. Beim Abschnitt über die Sklaverei betont der Verfasser mit Recht, daß Thomas trotz aller Beeinflussung durch seinen großen Lehrer Aristoteles doch neue Begriffe und eine höhere Auffassung gebracht hat. In Bezug auf den gerechten Lohn ist zu sagen, daß zwar Thomas den Ausdruck « Familienlohn » nicht kennt, aber aus den Grundsätzen unseres Lehrers ergeben sich die Grundsätze über den Wert der Arbeit, den manche

mit dem Worte « Familienlohn », andere « Soziallohn » bezeichnen. Wer einigermaßen sich in die tiefen Lehren des hl. Thomas von Aquin eingearbeitet hat, kann mit Genügnung die Worte des Verfassers unterstreichen: « Würden diese Ideen in einem Volke herrschen, so wäre bald selbst den schlimmsten sozialen Übelständen abgeholfen, und würde die Arbeitspflicht im angedeuteten Sinne erfaßt, so wäre das moderne Problem der mangelnden Arbeitsfreude im wesentlichen gelöst » (p. 247).

P. 77, Anm. 1, sollte es heißen: II-II q. 57; sonst sind mir keine mangelhaften Angaben aufgefallen.

Das Werk kann allen Gebildeten, die sich um den Staat mit seinen Aufgaben und um das soziale Leben interessieren, nur empfohlen werden. Sehr gut finde ich die kurzen Zusammenfassungen der Lehren des hl. Thomas am Ende der einzelnen Abhandlungen: ein prächtiges Beispiel unter anderm p. 89, Nr. 3, wo in kurzen Zügen die Grundsätze über Staatsgewalt, Auktorität und Freiheit, wie sie aus den verschiedenen Werken des hl. Thomas sich ergeben, vor die Seele geführt werden. Man kann es so recht herausfühlen, wie der große Lehrer des 13. Jahrhunderts selber auch das « medium rationis » findet, in den schwierigsten Fragen den goldenen Mittelweg kennt und geht.

Zug.

Dr. Karl Müller.

