

**Zeitschrift:** Divus Thomas  
**Band:** 9 (1931)  
**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:** 21.02.2026

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

# Literarische Besprechungen.

## Geschichte.

**B. Poschmann : Die abendländische Kirchenbuße im frühen Mittelalter.** Breslau, Müller u. Seiffert. 1930. 244 SS.

Seiner im Jahre 1928 erschienenen Schrift «Die abendländische Kirchenbuße im Ausgang des christlichen Altertums» läßt Poschmann eine neue Untersuchung über die Kirchenbuße im frühen Mittelalter folgen und setzt damit seine verdienstvollen Forschungen über diese viel diskutierte Frage fort. — Die scharfen Angriffe von Karl Adam gegen seine erste Schrift hat Poschmann in einer längeren Ausführung in der «Zeitschrift für katholische Theologie» (54. Jahrg. 1930) gründlich zurückgewiesen, und auch die Ausführungen und Resultate der neuen Schrift bestätigen neuerdings die Richtigkeit der Auffassung Poschmanns über die Frage. — Diese neue Schrift soll zeigen, «wie an Stelle der öffentlichen Kirchenbuße, deren Entwicklung im Ausgang des christlichen Altertums auf einem toten Punkte angelangt war, das private Bußverfahren, wie es im wesentlichen der späteren Übung entspricht, Eingang fand, sich gegen die alten kanonischen Bestimmungen durchsetzte und die kanonische Bußordnung immer mehr verdrängte». (Vorwort.)

Im ersten Hauptteil der Arbeit bespricht Poschmann das Bußwesen der alten keltischen Kirche und der angelsächsischen Kirche und die Verpflanzung des keltischen Bußsystems auf das Festland (S. 1-72). — Im zweiten Teile werden behandelt: die Aufnahme des neuen Bußsystems auf dem Festlande, die fränkischen Bußbücher und die karolingische Reform des Bußwesens (S. 73-101). — Der dritte Teil behandelt eingehend Detailfragen: Ritus der privaten und öffentlichen Buße, Bußverpflichtungen und Bußformen, die Beicht und die Rekonziliation (S. 102-231). — Den Schluß bildet eine übersichtliche Zusammenfassung der gewonnenen Resultate (S. 322-237) und ein gutes Namen- und Sachregister.

Da die Quellen für das irische und altbritische Bußwesen sicher ins VI. Jahrhundert zurückgehen und die irische Kirche die eigentliche Heimat der Bußbücher ist, hat die keltische Kirche eine entscheidende Bedeutung für die Entwicklung des abendländischen Bußwesens. — Das gänzlich Neue, das nun diese keltischen Bußbücher bieten, ist: sie kennen nicht die Institution der öffentlichen Kirchenbuße, die gerade die alte Kirchenbuße charakterisiert. Damit erhält das Bußsystem der keltischen Kirche eine ganz andere Form: Der Empfang der Buße bedeutet nicht mehr den Eintritt in den «Stand der Büsser», sondern die Buße ist Sühne oder Genugtuung, die Wiedergutmachung der Gott zugefügten Beleidigung durch persönliche Leistungen des Sünders; der Priester beurteilt

an Hand der Bußbücher die Größe der Schuldbarkeit der einzelnen Vergehen, legt eine entsprechende Buße auf und erteilt die Rekonziliation. — Folgerichtig fällt auch die Unwiederholbarkeit der Buße fort, und sie kann jetzt auch für kleinere Sünden übernommen werden. — Hier zeigt sich die Rücksichtnahme der Kirche auf die Mentalität der neubekehrten barbarischen Völker, bei denen das strenge öffentliche Bußsystem sich hätte kaum durchsetzen können, während gerade die « Tarifbuße » der Bußbücher sich gut der Übung des « Wergeldes » anpaßte. — Damit verlor die Buße das Abschreckende, das ihr anhaftete, solange man mit ihr die schwersten lebenslänglichen Verpflichtungen (Übung ständiger Enthaltbarkeit, Verzicht auf Militärdienst und gewisse weltliche Geschäfte) übernehmen mußte; die öffentliche Diffamierung der Büsser hört auf und damit wurde auch das Verbot der Klerikerbuße und umgekehrt die Irregularität der Büsser hinfällig (S. 1-11). —

Als religiöse Bußübungen wurden in den Bußkanones angeführt: das Fasten, für ganz schwere Vergehen die Verbannung, Enthaltung vom ehelichen Verkehr, Verzicht auf das Tragen der Waffen. — Ebenso verschieden ist auch die Dauer der Buße. — Alle diese Bußübungen konnten aber auch durch Kommutationen und Redemptionen ersetzt werden, wodurch ein altes Volksrecht in die Bußdisziplin übernommen wurde (S. 12-24).

Trotz dieser Gegensätzlichkeit in bezug auf die äußere Gestaltung des neuen Bußsystems bleibt aber das eigentliche Wesen der kirchlichen Buße unverändert bestehen; alles Wesentliche: aufrichtige Reue, Bekenntnis, Genugtuung und autoritative Nachlassung der Sünden durch die Kirche wird auch im keltischen Bußsystem verlangt; neu ist gegenüber der altkirchlichen Praxis, daß nun auch die kleineren Vergehen in die Beicht hineinbezogen werden, und hier hat wohl das Vorbild der Mönchsbeichte eingewirkt. Klar ist ferner in den Quellen die Sakramentalität der Buße betont, denn die Sündenvergebung mußte durch einen äußeren richterlichen Akt vom Priester im Namen Christi vermittelt werden, obwohl es noch keine bestimmte Absolutionsformel gab; als Verwalter der Buße gilt der « sacerdos », d. h. in erster Linie der Bischof und dann auch die Priester. — Mit dieser Vertauschung der öffentlichen mit der Privatbuße ergab sich von selbst auch eine größere Gewähr für die Geheimhaltung der Sünden und immer eindringlicher wurde darum auch vom Priester die Wohnung des Beichtgeheimnisses als heilige Pflicht verlangt, ohne daß darüber schon spezielle Verordnungen bestanden (S. 24-37).

Dieser alten keltischen Bußordnung schloß sich nun auch die angelsächsische Kirche an und die Quellen geben uns wesentlich dasselbe Bild wie in der keltischen Kirche (S. 38-57). — Durch die rege keltische Propaganda, durch jene Mönche, die seit dem Ende des VI. Jahrhunderts aus Irland und später auch aus England kamen, wurde nun auch das keltische Bußsystem auf das Festland verpflanzt, und das berühmte Bußbuch Columbans beweist, daß auch auf dem Festland wesentlich das gleiche Bußwesen wie in der keltischen Kirche eingeführt wurde (S. 58-72).

Wie gestaltete sich nun dieses neue Bußsystem auf dem Festland?

Vor allem hören wir nichts von einem Widerstand dagegen, und man sah darin nicht einmal eine Neuerung — und die Geschichte der fränkischen Bußbücher ist der beste Beweis für die allseitige Einbürgerung der Tarifbuße: man sah in der Columban'schen Bußpraxis nicht etwas grundsätzlich Neues, sondern nur die Fortsetzung und Weiterbildung des alten kanonischen Verfahrens der Kirche. Gegen gewisse Mißbestände im angelsächsischen und fränkischen Bußwesen traten dann freilich im IX. Jahrhundert Synoden sehr energisch auf und wollten die alte kanonische Bußdisziplin unter Beseitigung aller Bußbücher zur Geltung bringen, was dann auch eine ganze Reihe neuer Bußordnungen entstehen ließ. — Allein dieses Wiederauflegen der öffentlichen Buße galt nur für öffentliche Vergehen, und so kam es zu einer Art von Kompromiß zwischen der durch die Bußbücher verbreiteten Privatbuße und der rechtlich noch immer in Kraft gebliebenen kanonischen Bußordnung (S. 73-101).

Nach dieser eingehenden Untersuchung des Bußwesens im frühen Mittelalter behandelt Poschmann im letzten Teil noch einzelne Detailfragen: Den Ritus der Privatbuße und der öffentlichen Buße, — die verschiedenen Bußformen und Bußverpflichtungen, wodurch wir einen klaren Einblick in das ganze Bußverfahren erhalten, wobei der Ritus der wiedereingeführten öffentlichen Buße ein besonders interessantes Bild bietet (S. 102-166).

Den Schluß bildet eine eingehende Behandlung von zwei speziellen Fragen, die mit der Entwicklung des Bußwesens in engem Zusammenhang stehen. Vor allem die Frage über die Verpflichtung zur Beicht und deren theoretische Bewertung. — Nach Aufgabe der alten öffentlichen Buße und des Prinzips der nur einmaligen Kirchenbuße wird nun der Totsünder verpflichtet, nicht nur überhaupt einmal im Leben sich dieser Kirchenbuße zu unterziehen, sondern so oft er schwer gesündigt hat. Besonders dringend aber war die Verpflichtung zur Beicht schwerer Sünden vor dem Empfang der Kommunion; und seelsorgliche Rücksichten führten beim neuen Bußwesen von selbst dazu, die Beicht zu bestimmten Zeiten für alle zur Pflicht zu erheben, womit dann die Forderungen bezüglich der Häufigkeit der Kommunion parallel liefen. Sicher ist, daß seit dem Ende des VIII. Jahrhunderts eine periodische Pflichtbeicht, sei es einmal oder dreimal jährlich, für die fränkische Kirche bezeugt ist. — Damit hängt dann auch die Übung der « Laienbeicht » zusammen; hier folgt Poschmann der bekannten großen Arbeit von Teetaert, obwohl er in der Auslegung einiger Texte, m. E. mit Recht, von Teetaert abweicht (cf. S. 185 ff.).

Die zweite Spezialuntersuchung betrifft die Rekonziliation: schwere Sünden mußten notwendig vor dem Priester gebeichtet werden, und die spezifisch priesterliche Bußgewalt sah man begründet in der Lehre von den *claves ecclesiae*; diese Schlüsselgewalt schließt in sich das Binden und Lösen; als Akt, der nun im kirchlichen Bußverfahren das Lösen bewirkt, galt allgemein die Rekonziliation; und der Rekonziliationsritus beweist klar, daß man dem priesterlichen Löseakt eine positive Wirkung und nicht eine bloß deklarative Bedeutung beigelegt hat, wenn auch die Rekonziliation in Gebetsform erteilt wurde (S. 198-231).

Poschmanns Ausführungen über die abendländische Kirchenbuße im frühen Mittelalter reihen sich würdig seinen Untersuchungen über die altkirchliche Bußdisziplin an, und für eine Geschichte der Beicht werden sie grundlegend bleiben. — Und was Hilling von der ersten Schrift Poschmanns sagt, gilt auch von der vorliegenden: « In dieser Nachweise der Harmonie zwischen der katholischen Glaubenslehre und der Kirchengeschichte scheint mir ein wesentliches Verdienst der Arbeit zu beruhen. » Wir fügen den Wunsch bei, Poschmann möge seine verdienstvollen Forschungen fortsetzen und uns die noch immer fehlende ausführliche Geschichte der Beicht schenken.

Freiburg (Schweiz).

P. M. Knar.

**A. M. Walz O. P. : Compendium historiae Ordinis Praedicatorum.**  
Roma, Libreria Herder. 1930.

An einer Gesamtgeschichte des Dominikanerordens hat es bis jetzt gefehlt. Es ist eine ziemlich allgemein bekannte Tatsache, daß die Beschreibung der eigenen Ordensgeschichte, welche gewisse andere Orden und Kongregationen mit vollstem Recht als eine Ehrenpflicht betrachtet haben, im Predigerorden fast durchweg arg vernachlässigt worden ist, trotz der diesbezüglichen, öfters geäußerten Wünsche mehrerer Magistri Generales und Ordenskapitel. Der Ordensmagister (jetzige Kardinal) *Andreas Frühwirth* hatte seinerzeit die Serie der *Monumenta Ordinis Praedicatorum Historica*, sowie die Zeitschrift *Analecta Ordinis Praedicatorum* gegründet. Aber die Veröffentlichung der « Monumenta » wurde später wieder eingestellt, und die « *Analecta* » wurden — wenn auch historische Beiträge nie völlig fehlten — doch mehr und mehr zum amtlichen Nachrichtenblatt für die Ordensangehörigen.

An Klagen über die Mangelhaftigkeit der Dominikanischen Geschichtsschreibung hat es auch nie gefehlt. Schon im XIII. Jahrhundert beschwert sich der Ordensgeneral *Humbertus Romanus* im Prolog der *Vitae Fratrum* über eine bedauernswerte « negligencia » in dieser Hinsicht. Verschiedene Jahrhunderte später äußert sich der portugiesische Missionsgeschichtsschreiber *L. de Sousa O. P.*: « E tiveramos boa occasião, se entre nós não faltára — queixa já sem remedio ! — aquelle bom cuidado, que as outras religiões tem nas cousas do lustre geral dellas, e dos que por ellas trabalham. » Man könnte darin — will man die bedauernswerte Tatsache gnädig interpretieren — etwas Nobles finden, etwas, das die Gesinnung jener alten Römer des Sallustius in Erinnerung ruft: « optumus quisque facere quam dicere, sua ab aliis bene facta laudari quam ipse aliorum narrare malebat. » Damit wird aber die Lücke nicht ausgefüllt.

Dem bestehenden Mangel hat jetzt Prof. Dr. Angelus Maria Walz O. P. in etwa Abhilfe zu schaffen gesucht durch die vorliegende Gesamtgeschichte des Ordens in den sieben Jahrhunderten seiner wechselvollen und tatenreichen Existenz. Viele werden ihm dafür recht dankbar sein, denn er hat mit staunenswertem Fleiß gesammelt und gearbeitet. Dabei konnte er das Generalarchiv des Ordens in Rom, dem er jahrelang vorstand, in vollem

Umfang benutzen. Die auf seinen Stoff bezügliche, zum Teile recht schwer zugängliche Literatur beherrscht er wie kaum ein zweiter. Seinen starken Quartband bezeichnet er als ein bloßes *Kompendium* der Dominikanergeschichte. Und das trifft für gewisse Sonderpartien des Buches in fast allzustarkem Maße zu: gelegentlich beschränkt sich der Verfasser auf bloße Namenlisten und — immerhin recht wertvolle — statistische Angaben.

Die Kritik wird voraussichtlich die Bemerkung machen, dieses Buch wäre besser nicht in lateinischer Sprache geschrieben worden. Heutzutage dürften, auch in den Reihen der klassisch Gebildeten, nur die allerwenigsten den Mut haben, ein lateinisches Geschichtswerk von über 600 Seiten ernstlich in Angriff zu nehmen und zu Ende zu lesen. Dazu kommt noch, daß auch die Sprache mitunter unklar und verworren ist: an regelrechten Verstößen gegen Syntax und Grammatik fehlt es ebenso wenig als an einer unerfreulichen Menge von Druckfehlern. Andererseits wird man aber billig bedenken müssen, daß der Verfasser seine Hauptabsicht: ein Nachschlagewerk und eine Hilfe beim Studieren der Ordensgeschichte für die Dozenten und Studenten sämtlicher Ordensprovinzen zu schaffen, entweder nur im Latein oder im Esperanto erreichen konnte. Daß er unter diesen Umständen der alten Kirchensprache den Vorzug gegeben hat, ist ihm wohl nicht zu verübeln. Wenn auch sein Latein nicht als klassisch und mustergültig, ja nicht einmal als « scholastisch » bezeichnet werden kann, so möge ihn die weitgehende Nachsicht trösten, welche man heutzutage der Bücherlatinität überhaupt entgegenzubringen pflegt. Die Fehler und die Unklarheiten des Stiles könnten bei einer einigermaßen durchgreifenden Bearbeitung für eine folgende Ausgabe wohl beseitigt werden. Es wird, außerhalb Roms, wohl kaum irgendwo die Ordensgeschichte lateinisch vorgetragen werden. Und so wären die betreffenden Dozenten in den verschiedenen Ordensprovinzen wohl auch an erster Stelle berufen, das Buch des P. Walz jeder in seine eigene Sprache zu übersetzen. Das könnte dann teilweise in Auszug, teilweise mit Nachträgen für die betreffende Provinz geschehen. Und auf diesem Weg könnte die fleißige Arbeit des P. Walz eine ganze Reihe von gut lesbaren Bearbeitungen der Dominikanergeschichte in den wichtigsten neueren Sprachen veranlassen. Die Bahn geebnet zu haben, wäre ein Verdienst, welches dem deutschen Gelehrten auf immer verbliebe.

Freiburg (Schweiz).

Dr. P. M. A. v. d. Oudenrijn O. P.

### Philosophie.

**C. Nink S. J. :** 1. **Grundlegung der Erkenntnistheorie.** Frankfurt a. M., Carolus-Druckerei. 1930. XII-292 SS; 2. **Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft.** Frankfurt 1930. XVI-294 SS.; 3. **Kommentar zu den grundlegenden Abschnitten von Hegels Phänomenologie des Geistes.** Regensburg, J. Habbel. 1931. 94 SS.

Die drei Bücher stehen in innerem Zusammenhang miteinander, nicht nur, insofern die Kritik des Verfassers in den zwei letzten auf Grund der



im ersten Buch entwickelten Prinzipien geschieht und im ersten Buch ganze Gedankengänge der im zweiten und dritten kommentierten Systeme beurteilt werden, sondern auch insofern, als im ersten Buch die Auffassung und Lösung der Probleme, also die positive Lehre des Verfassers, von der Art wie Kant und Hegel, besonders Kant, die Fragen behandeln, mehrfach bestimmt ist. Dabei wäre auch eine äußere Angleichung der zwei ersten Bücher an das dritte bezüglich des Schriftsatzes von Vorteil gewesen: die allzuweit auseinanderstehenden Buchstaben der im ersten und zweiten Buch zahlreich gesperrt gedruckten Überschriften, Wörter und Sätze fördern nicht gerade die Konzentration beim Studium; und im zweiten Buch sind im Gegensatz zum ersten und dritten die Seiten am untern Rande numeriert.

Es ist wirklich eine Aufgabe, die sich lohnt, vom « aristotelisch-scholastischen » Standpunkt aus, wie der Verf. den seinen nennt, eine Grundlegung der Erkenntnistheorie und kritische Kommentare zu den Hauptgedanken kantischer und hegel'scher Philosophie zu schreiben: eine aristotelisch-scholastische Erkenntniskritik, die dem modernen Idealismus und Subjektivismus den sturmbezwährten Objektivismus und Realismus der Jahrhunderte entgegenhält; eine Kritik der Fundamente der Lehrgebäude zweier Philosophen, von denen der eine, Kant, immer noch « eine tiefgehende Einwirkung auf das philosophische Denken ausübt », während der andere, Hegel, im Begriffe steht, heute « eine internationale, ja geradezu Weltbedeutung » zu erlangen. Und der Verf. hat mit aner kennenswerter Umsicht und Gründlichkeit beide Aufgaben in Angriff genommen und sich um die Lösung hohes Verdienst erworben.

In der Grundlegung der Erkenntnistheorie werden unter vielfacher Anwendung von Stellen aus den Werken des hl. Thomas unter anderen folgende Lehrpunkte behandelt: der grundlegende Unterschied unserer intellektuellen Erkenntnis gegenüber der Erfahrung; daß unser Verstand das Wesen der Dinge, ihre notwendigen und allgemeingültigen Merkmale erkennt; daß Vernunft- und Sinneserkenntnis zusammenwirken; daß die drei obersten Prinzipien, das Kontradiktionsprinzip, das Prinzip vom zureichenden Grunde, das Kausalitätsprinzip, nicht nur Denk-, sondern auch Seinsprinzipien sind; daß unser Geist notwendig zu seinen Erkenntnissen bestimmt wird, also von seinen Gegenständen abhängig ist; daß der Verstand die Begriffe durch Abstraktion aus den Sinnesgegebenheiten gewinnt; daß sich in diesen, an sich kontingenten Dingen, notwendige, wesentliche Bestimmtheiten finden. Letzteres wird immer wieder in Erinnerung gebracht. In einem Anhang wird die Bedeutung der obersten Prinzipien des Seins für unsere Gotteserkenntnis gezeigt.

In den beiden anderen Büchern geht der Verf. Schritt für Schritt mit Geduld und Genauigkeit den keineswegs einfachen Gedankengängen der beiden Modephilosophen nach, gibt sie entweder dem Inhalt nach oder in ihrem Wort aut wieder, zerlegt und erklärt sie und läßt ihnen eine kurze, sachliche Würdigung folgen. Aus der Kritik der reinen Vernunft wie auch aus der Phänomenologie des Geistes hat er nur « die entscheidenden, grundlegenden Abschnitte » ausgewählt, dabei von der Annahme ausgehend, daß

in diesen, d. h. schon bald nach Beginn der Entwicklung der von beiden Autoren mit eiserner Konsequenz durchgeführten Systeme sich die Differenzpunkte zeigen und deshalb in diesen Abschnitten sich auch die ganze Position der Gegner beurteilen und verurteilen lasse. Der Verf. läßt die Sache für sich selber sprechen. Was an den gegnerischen Lehren anzuerkennen ist, anerkennt er; seine Widerlegungen geschehen ruhig und klar. Dem Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft hat er eine Darlegung und Begründung der aristotelisch-scholastischen Lehre von der intellektuellen Erkenntnis in ihren Hauptpunkten, d. h. eine geschickte Zusammenfassung der im ersten Buch behandelten Lehrpunkte, vorangestellt. Den Kommentar zu Hegel beginnt er, weil es der Inhalt nicht anders verlangt (nach kurzem Vorwort), gleich mit der Darlegung der Lehre der Phänomenologie des Geistes selber. Die Unhaltbarkeit der Ansichten der beiden Gegner tritt in den Kommentaren so deutlich und nachdrucksvoll in die Erscheinung, daß sie, auch wenn sie es nicht sein wollten, eine Rechtfertigung der im ersten Buch enthaltenen Lehren sind.

Die Sprache des Verf. ist durchgehends leicht verständlich, manchmal aber etwas vernachlässigt. In den Kommentaren könnten die geschichtlichen Hintergründe und Zusammenhänge etwas mehr ausgearbeitet sein. Auch hätte die Wiedergabe und die Widerlegung der gegnerischen Doktrinen von breiterer Grundlage aus und nicht bloß von Fall zu Fall geschehen können.

Was im besondern die Grundlegung der aristotelisch-scholastischen Erkenntnistheorie, wie sie im ersten Buch und im ersten Teil des Kommentars zur Kritik der reinen Vernunft dargestellt ist, angeht, so ist vom Verf. viel, ja etwas zuviel Material zusammengetragen und verarbeitet worden. Manche Fragen könnten ruhig der Logik und der speziellen Metaphysik überlassen bleiben, während andere, die zwar der rationellen Psychologie angehören, auch in der Erkenntniskritik zur Sprache hätten gebracht werden können, da sie hier in neue Beleuchtung gerückt werden. Aber wie an anderen Stellen seiner positiven Lehre, mag sich der Verf. auch hier darauf berufen, daß für ihn die Fragestellung der Gegner maßgebend gewesen sei. Im ersten Buch könnte der Aufbau in seiner Gesamtheit wie in seinen Teilen straffer, einheitlicher und logischer sein. Die Zusammenfassung, die dem Kommentar zu Kant vorausgeht, ist in dieser Hinsicht weit besser. Manche Überschriften versprechen mehr, als in dem folgenden Abschnitt geboten wird. Die Entwicklung und Beweisführungen sind mitunter etwas dürftig ausgefallen. Wie schon aus den oben angeführten Lehrpunkten ersichtlich ist, sind vom Verf. ohne Zweifel wichtige, tragende Säulen aufgerichtet worden, die in einer aristotelisch-scholastischen Erkenntnistheorie nicht fehlen dürfen. Andererseits sind aber doch auch wieder wesentliche Bestandteile ausgelassen bzw. nicht genügend zur Geltung gebracht worden.

Hauptinhalt der Erkenntnistheorie ist, wie der Verf. in der Grundlegung S. 9 selber sagt, «die Untersuchung der menschlichen Erkenntnis unter dem Gesichtspunkte ihrer Wahrheit». Es muß also dargetan werden, was Erkennen heißt, was es bezweckt; was Wahrheit, was Falschheit ist; ob und inwiefern unsere Erkenntnisfähigkeiten wahrhaftig und ob und inwie-



fern sie dem Irrtum unterworfen sind. Und da die Wahrheitsbefähigung und die Irrtumsfähigkeit den einzelnen Erkenntnisvermögen nicht in derselben Weise zukommt, muß die Untersuchung auf die Arten derselben, also auch auf die äußeren und inneren Sinne ausgedehnt werden. Anders steht ja der Verstand mit seinem Urteilsakt zur Wahrheit, anders stehen die Sinne oder der Verstand mit seiner einfachen Wahrnehmung zu derselben. Anders verhalten sich die inneren Sinne (namentlich die Phantasie) und der urteilende Verstand zum Irrtum, anders die äußeren Sinne und der die ersten Begriffe bildende Verstand. Ferner muß untersucht werden, welcher Grad der Wahrhaftigkeit und Gewißheit unserem Verstand auf dem Gebiet der abstrakten Wahrheiten, bezüglich der ersten unmittelbaren Grundsätze und der aus diesen abgeleiteten Urteile zukommt, welcher Grad der inneren Erfahrung, die die Tatsachen des Bewußtseins zum Gegenstand hat, welcher Grad der äußeren Erfahrung, deren Gegenstand die unter die Erkenntnis der äußeren Sinne fallenden Tatsachen sind. Ausführlich ist sodann von dem Hauptthema, dem gegenständlichen Wert unserer Erkenntnisse, zu sprechen. Die Bewußtseinsjenseitigkeit unserer Erkenntnisgegenstände, die es hier gegen den Idealismus jeder Schattierung einwandfrei aufzuweisen gilt, ist keine eindeutige, sondern umfangreicher bei den Gegenständen der äußeren Sinne, beschränkter bei denen der inneren Sinne und des Verstandes. Es müssen also auch hier wieder die Sinne und ihre Gegenstände in den Bereich der Untersuchung hineinbezogen werden. Unsere Sinne sind, wenn auch ihr Gegenstand ein anderer ist als der des Verstandes, doch wie der Verstand wirkliche Erkenntnisfähigkeiten; die Bewußtseinsjenseitigkeit ihrer Gegenstände, namentlich der von den äußeren Sinnen erfaßten unmittelbar sinnfälligen Körperbeschaffenheiten, ist, weil der Verstand des Menschen seiner Natur nach auf die Sinne angewiesen ist, von ausschlaggebender Bedeutung für die Bewußtseinsjenseitigkeit des Verstandesgegenstandes selber. Auf diese Weise muß also vor allen Dingen die Zuverlässigkeit und Festigkeit der Fundamente des erkenntnistheoretischen Lehrgebäudes dargetan werden. Durch sie erhalten die auf diese aufgerichteten Säulen erst ihre Tragkraft.

Der Verf. hat es nun sicherlich nicht unterlassen, seinen Aufstellungen eine Fundierung zu geben; er hat ihr aber nicht die Wichtigkeit beigemessen, die ihr zukommt, noch auch die Festigkeit gegeben, die sie haben muß. Die Angaben, die er über das Erkennen, die Wahrheit, die Wahrhaftigkeit unserer Erkenntnisvermögen, die Evidenz und Gewißheit usw. macht, sind nicht so sehr aus der speziellen Natur und Bedeutung dieser Bestimmtheiten gewonnen, sie liegen mehr an der Peripherie derselben. Das Erkennen, eine wenn auch ursprüngliche Betätigung unseres Geistes, die aber doch für das Verhältnis des erkennenden Subjektes zum bewußtseinsjenseitigen Objekt ausschlaggebend ist, wird nur umschrieben, eine Definition wird abgelehnt. Das Erkennen ist ihm nicht ein sich Identifizieren des Erkennenden mit dem Erkannten in der intentionalen Ordnung, sondern ein An gleichen an den bewußtseinsjenseitigen Gegenstand, eine Verähnlichung mit ihm. Der Gegenstand wird infolgedessen erkannt, wie er im « vermittelnden » Erkenntnisakt enthalten ist. Diese Auffassung hebt aber, wenn mit ihr

Ernst gemacht wird, eigentlich das Erkennen auf, da bei ihr der bewußtseinsjenseitige Gegenstand nicht in seiner Subjektunabhängigkeit erreicht wird. Wenn auch Erkenntnisakt und Erkenntnispezies in gewissem Sinne Ähnlichkeiten des bewußtseinsjenseitigen Gegenstandes genannt werden können (siehe «Divus Thomas» 1929, SS. 61 ff., 184 ff.), durch sie wird aber das Erkennende intentionaliter der Gegenstand selber. Diese intentionale Identifizierung des Erkennenden mit dem Erkannten allein ermöglicht die Erkenntnis, d. h. ist die Erkenntnis des Gegenstandes in seinem bewußtseinsjenseitigen Ansich.

Bezüglich der Rolle, die die Sinnesgegenstände und die Sinnesbilder der Phantasie im Abstraktionsprozeß spielen, wird S. 121 (in der Grundlegung) und an anderer Stelle zwar gesagt, daß dieselben werkzeugliche Ursache der intellektuellen Erkenntnis seien. S. 127, 128 und anderswo heißt es aber ausdrücklich, daß die Gegenwart des Sinnesbildes in der Seele genüge, daß der intellectus agens nicht durch die Sinnesbilder zu seiner Tätigkeit bestimmt werde, von ihnen nichts empfangen. Es sei nur das Vorhandensein des Sinnesbildes als Materie seiner Tätigkeit und als Bedingung dafür verlangt, daß sein stets vorhandenes Licht das Sinnesbild intelligibel machen könne. Damit ist aber die Bedeutung, die die Sinne und ihre Gegenstände für das Verstandeserkennen haben, und die vom Verf. selber wiederholt anerkannt wird, abgeschwächt und dem Intellectus agens, also in letzter Linie dem erkennenden Subjekt, bei der Erarbeitung des Verstandesgegenstandes eine Aufgabe zugewiesen, die dem vom Verf. demselben ebenfalls zugeschriebenen gegenständlichen Wert Eintrag tut. Das Phantasma muß, durch den Einfluß des Intellectus agens erhöht, werkzeugliche Wirkursache sein, wenn der objektive Zusammenhang zwischen Sinnesgegenstand und Wesenheit gewahrt werden soll. Ja man ist, was gerade dieses Verhältnis zwischen sinnlicher Erfahrung und Verstandeserkennen angeht, nicht wenig überrascht, zu sehen, daß der Verf., nachdem er durch den größten Teil des ersten Buches hindurch in den verschiedensten Wendungen das Hingewiesensein des Verstandes auf die Sinne und das Enthaltensein seines Formalgegenstandes in den der sinnlichen Erfahrung zugänglichen kontingenten körperlichen Dingen betont hat, auf den letzten Seiten (263 ff.) die Bewußtseinsjenseitigkeit nicht nur der sogenannten sekundären, sondern auch der primären Sinnesqualitäten preisgibt. Diese subjektive Auffassung vom gegenständlichen Wert der Sinneserkenntnis scheint überhaupt für den Verf. hinsichtlich der ganzen Anlage des ersten Buches maßgebend gewesen zu sein. Denn es ist ihm hauptsächlich darum zu tun, die Wahrheitsbefähigung der intellektuellen Erkenntnis sicherzustellen — auch Kant hat ja die Sinnesgegenstände für Schein gehalten und ausschließlich die Gültigkeit der intellektuellen Erkenntnis zum Gegenstand seiner Untersuchung gemacht. Darum gibt P. Nink auch den oben angedeuteten Problemen nicht die Bedeutung, die sie haben und behandelt den Sinnesgegenstand erst auf den paar letzten Seiten, während die obersten Prinzipien des Seins und Denkens, mit deren Hilfe er die objektive Gültigkeit der Verstandeserkenntnis durchweg darzutun sucht, an erster Stelle stehen und einen breiten Raum einnehmen.

Wenn aber die Bewußtseinsjenseitigkeit der Sinnesgegenstände schlechtweg geleugnet wird, wenn man die Sinne für Erkenntnisfähigkeiten ansieht, die die Dinge anders uns erscheinen lassen, als sie in Wirklichkeit sind (S. 263), sie also per se auf Täuschung angelegt sein läßt, dann begibt man sich der Möglichkeit, die objektive Gültigkeit des Verstandeserkennens nachzuweisen, dann sind auch die Wesenheiten, die von diesem erfaßt werden, nur Scheinwesenheiten, dann ist auch die Notwendigkeit, mit der die obersten Denkgesetze sich als Seinsgesetze aufdrängen, nur eine Scheinnotwendigkeit. Wir haben doch, wie auch der Verf. zugibt, nicht nur Verstandes-, sondern auch Sinneserkennen. Beide Erkenntnisarten bilden hinsichtlich der Erfassung der körperlichen wie der geistigen objektiven Welt ein harmonisches Ganzes, insofern sie einander, ihrer besondern Natur und Aufgabe entsprechend, in die Hände arbeiten. Beide Arten erweisen sich, wenn ihnen mit Sorgfalt ihre eigentümlichen Formalgegenstände zugewiesen werden, als per se wahrheitstreue, unfehlbare Erkenntnisfähigkeiten. Und andererseits sind der Verstandesgegenstand und der Sinnesgegenstand, wenn sie auch voneinander verschieden sind, wenigstens was die körperliche Welt angeht, aufs innigste miteinander verwoben und bedingen sich gegenseitig. Die Sinne nehmen konkret wahr, was der Verstand abstrakt erkennt. Sie erkennen die ihnen entsprechenden Körperbeschaffenheiten mit den fremden Zutaten, von denen sie dieselben nicht absondern können. Der Verstand kann das und erkennt so, was die Körperbeschaffenheiten sind, ihr Wesen. Darum kann es zum wenigsten mißverstanden werden, wenn der Verf., wohl in der Absicht, den Verstandesgegenstand von dem verachteten Sinnesgegenstand möglichst weit abzurücken, S. 18 (Grundlegung) von einem unüberbrückbaren Unterschied zwischen Erfahrung und Vernunftkenntnis spricht. Wenn man so die Sinne und ihre Gegenstände der Wahrhaftigkeit und Objektivität entkleidet, wie will man dann den Verstand und seinen Gegenstand vor Täuschung und Subjektivität retten? Welches ist das Kriterium, auf das hin man den Verstand bezüglich seiner Zuverlässigkeit vorzieht? Ist es nicht von vornherein verkehrt, hinsichtlich der Wahrheitstreue, mit der das Erkenntnisvermögen steht und fällt, die ihm per se zukommen muß, wenn anders es Erkenntnisvermögen ist, zwischen Erkenntnisvermögen und Erkenntnisvermögen einen derartigen Unterschied zu machen? Notwendigkeit, Aufdringlichkeit und andere Eigenschaften, auf die hin man dem Verstand Vertrauen schenkt, finden sich auch bei den Sinnen, namentlich bei den äußeren Sinnen. Sind sie aber bei diesen keine Garantie für ihre Zuverlässigkeit, dann auch bei jenem nicht. Schwierigkeiten, die das Sinneserkennen in einzelnen Fällen macht — auch das Verstandeserkennen ist nicht ohne solche — dürfen nicht dazu verleiten, es durchweg für unzuverlässig zu halten. Diese Schwierigkeiten lassen sich lösen und Schwierigkeiten verleiten auch andere Wissenschaften nicht dazu, die Gegenstände selber aufzugeben, mit denen diese Schwierigkeiten verbunden sind. Wie andere Autoren, beruft sich auch P. Nink auf die Naturwissenschaften, die dargetan haben sollen, daß die Sinnesqualitäten nicht so in der Wirklichkeit sind, wie sie uns erscheinen. Hat die Physik dies wirklich bewiesen? Hat

die Physik überhaupt das Recht, über Qualitäten zu befinden, die ihren auf das Meß- und Wägbare angelegten Hilfsmitteln gar nicht zugänglich sind? Man überlasse doch die Entscheidung über Fragen nicht anderen Wissenschaften, die der Erkenntniskritik wesenswichtig sind und in letzter Linie nur von dieser entschieden werden können. Wie die gesicherten Resultate der Naturwissenschaften, die diese innerhalb ihrer Berechtigungssphäre und mit den ihnen zukommenden Methoden hinsichtlich der Sinne und ihrer Gegenstände erzielt haben, sich in die Bewußtseinsjenseitigkeit der sekundären und der primären Sinnesqualitäten einbauen lassen, zeigen die gründlichen und gewissenhaften Versuche, die in den letzten Jahren gemacht worden sind. Erinnert sei an P. Gredts 332 Seiten starkes Buch: *Unsere Außenwelt und sein lateinisches De cognitione sensuum externorum*. Wer auf aristotelisch-scholastischem Standpunkt steht und gegen den modernen Subjektivismus angehen will, sollte diese Arbeiten nicht unbeachtet lassen. P. Nink meint in seiner Grundlegung S. 265, die Aufgabe der Erkenntnistheorie hinsichtlich der hier in Frage stehenden Probleme sei größer, als der naive Realismus es wahr haben wolle. Schade, daß er sich selber so kurz gefaßt hat.

So sehr man also auch den guten Willen des Verf. und den mutigen Versuch loben muß, den er gemacht hat, um dem Realismus zum Siege zu verhelfen, so ist man doch nicht ganz zufrieden mit dem, was er erreicht hat. Man hätte gern, um der sicheren Fundierung des Realismus willen, noch mehr Wagemut am Werke gesehen. Dieser wäre dann auch den beiden Kommentaren, in denen doch manches noch dem Gegner konzidiert wird, was sich vom Standpunkt des Realismus aus nicht rechtfertigen läßt, zugute gekommen. Man bedenke ferner, daß auch dem Andersdenkenden, den man umstimmen möchte, Halbheiten nicht imponieren. Und schließlich hätte sich auch der hl. Thomas, um an den ersten Satz des Nachwortes in der Grundlegung anzuknüpfen, noch freudiger zu den Ausführungen des Verfassers bekannt.

Bezüglich des Kausalprinzips, das im ersten Teil der Grundlegung entwickelt wird, sei noch die Bemerkung hinzugefügt, daß dasselbe in der Fassung, die ihm S. 57 f. gegeben ist: Was nicht notwendigerweise, sondern nur kontingenterweise existiert, hat eine Wirkursache, stark eingeschränkt und eigentlich kein principium per se notum quoad omnes mehr, sondern ein principium per se notum quoad sapientes tantum ist. Denn der Begriff dessen, was nicht notwendigerweise, sondern nur kontingenterweise existiert, ist nicht jedem geläufig, sondern muß erst erarbeitet werden. Auch ist nur von der Wirkursache die Rede, und der Weg, der zurückgelegt wird, damit dieser Satz einsichtig werde, ist nicht gerade kurz. Unübertrefflich ist immer noch die Formulierung: Was wird, hat eine Ursache, quidquid fit, causam habet. Was wird, empfängt Sein, nicht von sich, sondern von einem andern, von dem es hinsichtlich dieses Seinsempfangens abhängig ist. Hinsichtlich des Seinsempfangens von einem andern abhängig sein, heißt aber von diesem verursacht werden. Dieses ist also die Ursache des ersteren.

## Berichtigung.

P. Matthias Thiel hat in dieser Zeitschrift (Jahrg. 1931, Heft 1) eine sehr beachtenswerte Kritik meiner Schrift: «*Die ontische Grundlage des Sittlichen nach Thomas von Aquin*», veröffentlicht.

Der in der Form schärfste und sachlich schwerwiegendste seiner Einwände beruht nun aber auf einem vollständigen und mich sehr überraschenden Mißverständnis meiner wissenschaftlichen Absicht, so daß eine Richtigstellung im Interesse objektiver Berichterstattung erwünscht erscheint.

P. Thiel schreibt: «Aber leider ist zunächst seine Erklärung der thomistischen Lehre von der Identität zwischen erkennendem Intellekt und erkannter Wirklichkeit mittels des Verhältnisses zwischen Sosein und Dasein im geschaffenen Wirklichen — «*Identität*» von Sosein und Dasein (41) — gänzlich mißglückt. Da ist doch die Erklärung, die Wintrath von dieser Identität gibt, noch weit annehmbarer, obwohl P. dieselbe als zu wenig aufschlußreich bezeichnet.» Darauf möchte ich erwidern:

1. Ich versuche, das Verhältnis von intellectus und intellectum durch Rückgriff auf die Begriffe Sosein und Dasein zu erklären, und zwar als: «Identität quoad essentiam bei gleichzeitiger Realverschiedenheit quoad existentiam.» Das will sagen: Der Erkenntnis-*Inhalt* (das «Was»), der im auf ein bestimmtes Seiendes gerichteten Erkenntnis-*Akt* gewonnen wird, ist identisch mit dem «Was», der essentia jenes Seienden; zugleich bleibt aber jenes Seiende in seiner konkreten Existenz von dem konkret existierenden Erkenntnis-Akt und -Subjekt — d. i. quoad existentiam — real getrennt und verschieden.

2. Über das «Verhältnis zwischen Sosein und Dasein im geschaffenen Wirklichen» spreche ich also in diesem Zusammenhang *überhaupt nicht*. Und da, wo es der Fall ist, nämlich bei der Darlegung des Begriffs des Guten und des Vollkommenen, *verneine* ich gerade mit besonderem Nachdruck für das endliche Wesen jene «Identität von Sosein und Dasein», die P. Thiel mich unbegreiflicherweise behaupten läßt.

3. Ich bin weit entfernt, die «*Erklärung*» jenes intellectus-intellectum-Verhältnisses durch Wintrath als «zu wenig aufschlußreich» zu bezeichnen; vielmehr weiß ich mich vollständig einig mit ihm. Nur die «*Benennung*» «*identitas intentionalis*» habe ich so bezeichnen zu müssen geglaubt; ich habe aber ausdrücklich zugegeben, daß eine ausführliche Erklärung die Bedeutung dieses terminus «vollständig aufhellen kann».

Münster i. Westf.

Dr. Josef Pieper.

## Erwiderung.

Nach dieser klaren Bestimmung der Identität von intellectus und intellectum bin ich mit Pieper vollkommen einverstanden. — Die Stelle in seinem Buch über das Verhältnis von Sosein und Dasein lautet: «Jedes



Wirkliche hat Sosein und Dasein. Bei Gott sind beide schlechthin identisch. Das Dasein jedes *endlichen* Wirklichen steht zu seinem Sosein im Verhältnis der Analogie, d. i. bei ihm sind Sosein und Dasein weder schlechthin identisch noch schlechthin verschieden: Kein endliches Wirkliche ist actu sein Wesen — *Verschiedenheit* von Sosein und Dasein; jedes endliche Wirkliche ist in potentia sein Wesen — *Identität* von Sosein und Dasein. Dies merkwürdige Verhältnis der gleichzeitigen Identität und Verschiedenheit von Sosein und Dasein, d. i. ihr Verhältnis der *Analogie* macht das *Werden*, die *Wesensbewegung* erst möglich und fordert sie; und damit wird auch Streben, Vollkommenheit ‚perfectio ... quae habet rationem bonitatis‘, S. th. I, 48, 1, das *Gute*, möglich und sinnvoll» (41 f.). Wenn P. die ihm von mir zugeschriebene Ansicht, daß Sosein und Dasein im ähnlichen Wesen identisch seien, verneint, dann kann ich mich darüber nur freuen. Aber aus dem angeführten Text ist das schwer zu erkennen. Daher haben andere das von P. statuierte «merkwürdige Verhältnis der gleichzeitigen Identität und Verschiedenheit von Sosein und Dasein» ebenso wie ich im Sinne einer bloß *virtuellen* Verschiedenheit verstanden.

Rom (S. Anselmo).

P. Matthias Thiel.

