

Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 10 (1932)

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.

Zur Vollendung der Edition der *Summa contra gentiles* der römischen Thomasausgabe.

Mit dem Erscheinen des 15. Bandes der auf Geheiß Leo XIII. in Angriff genommen Gesamtausgabe der Werke des hl. Thomas von Aquin hat die Edition der *Summa contra gentiles*, dieses Kleinods der apologetischen Literatur, die sich über die Bände 13-15 erstreckt, ihren Abschluß gefunden. Papst Leo XIII. großangelegtes Werk ist so um ein gewaltiges Stück vorangebracht.

Dem Texte mit seinen kritischen Anmerkungen, dem gemäß den päpstlichen Weisungen der Kommentar des Franciscus de Sylvestris von Ferrara beigelegt ist, gehen in jedem der drei Bände ausführliche Vorreden voran, die uns über die *Summa contra gentiles* selbst, die der Heilige auf Einladung des hl. Raymund von Pennaforte in der Zeit zwischen 1256/7-1264 schrieb, über das Autograph, die sonstige handschriftliche Überlieferung und den Kommentar des Franciscus de Sylvestris wertvolle Aufschlüsse geben. Von der genauen Einsichtnahme in diese Prologomena darf niemand, der ein richtiges Verständnis dieser Ausgabe will, Abstand nehmen.

Die Herausgeber waren in der glücklichen Lage, den Text zu einem großen Teile dem in der Vatikanischen Bibliothek aufbewahrten *Autograph* des Aquinaten selbst entnehmen zu können. Von den 463 Kapiteln der *Summa contra gentiles* sind ja 219 (keines vom 4. Buche) in der Urschrift auf uns gekommen. Der Cod. Vat. lat. 9850 enthält nämlich Fragmente der Autographen dreier Werke des hl. Thomas: der *Summa contra gentes*, der *Postillae super Isaiam* und des Kommentars *Super Boetium de Trinitate*; sie machen zusammen 16 Pergamentfaszikel aus und waren bis zum Jahre 1354 zu Neapel im Predigerkonvente aufbewahrt und dann nach Bergamo gebracht worden. Nach mannigfachen Schicksalen kamen sie endlich im Dezember des Jahres 1876 in den Besitz Papst Pius IX., der sie der Vatikanischen Bibliothek einverleiben ließ.

Der Kodex 9850 umfaßt 115 Folia, wovon fol. 2-89 das umfangreiche Fragment der *Summa contra gentiles* einnimmt. Fol. 1 ist zu lesen: «*Conventus Neapolitanus scriptum per manus Thome de Aquino.*» Thomas schrieb den Text mit guter Tinte nieder, jede Seite zu zwei Kolumnen von à 45-50 Zeilen mit Freilassung eines breiten Randes. Die Kursivschrift, die er zumeist verwendet, erscheint beim ersten Anblicke unleserlich (*littera inintelligibilis*) «*usu tamen (scriptum) non ita difficile invenitur*», erklären die Herausgeber (tom. XIII, pag. VIII), deren staunenswerten Bemühungen es gelungen ist, fast alles zu entziffern. Die

Abkürzungen, die zur Anwendung kommen, sind die gebräuchlichen. Der Text ist gegliedert, Kapitel und Paragraphen sind kenntlich gemacht.

Diesen ersten Entwurf unterzog Thomas einer wiederholten genauen Durchsicht und Korrektur. Wir begegnen wiederholt Streichungen, Änderungen, Zusätzen; es kommt vor, daß sich Streichungen auf ganze Kolonnen erstrecken, nachdem zuweilen vorher schon einzelne Teile des betreffenden Abschnittes getilgt worden waren. Die Zusätze machen oft viele Zeilen aus und sind selbst wieder, mitunter mehrfach, korrigiert. Wir treffen auch Erneuerungen und Umstellungen ganzer Kapitel, ja sogar einzelner Traktate an. Wenn auf einer Seite für die Verbesserungen kein Raum mehr ist, wird der Rand der nächsten Seite beschrieben; Verbesserungen aber, für die auch dort kein Raum mehr zu finden war, wurden auf eigenen Blättern vermerkt, die im Vatikanischen Kodex den ersten Faszikel ausmachen.

Thomas unterzog seine Niederschrift zu wiederholtenmalen einer Revision. Wenn sich nun auch in einzelnen Fällen die Abfolge der Änderungen feststellen läßt, war es doch unmöglich, eine chronologische Ordnung der Revisionen für die ganze Schrift zu ermitteln. Wie aber St. Thomas durch mannigfache und vielfältige Änderungen zur endgiltigen Fassung des Textes gelangte, zeigt uns ein eigener Anhang in den Bänden XIII und XIV, der alle diese Korrekturen, Streichungen, Zusätze und Umstellungen, die der endgiltigen Textgestalt vorausgingen, also den ganzen vorbereitenden Apparat vorführt, sodaß wir gewissermaßen das Werk in seinem Werden zu studieren und die Gedankengänge, sowie die überaus gründliche Arbeitsweise seines Urhebers kennen zu lernen vermögen. Durch zwei beigegebene Faksimile wird das über das Autograph Gesagte trefflich veranschaulicht.

Wenn wir nun auf die *Grundsätze der Textrevision* zu sprechen kommen, so ist für einen großen Teil der Summa contra gentes eben das Autograph maßgebend. Dabei mögen immerhin unfreiwillige, zufällige Versehen, die dem Autor beim Schreiben unterliefen und gegen die kein Mensch gefeit ist, korrigiert werden; derartige materielle Mängel werden im kritischen Apparate mit dem Zusätze «A casu» vermerkt, in den Text selbst aber wird die vom Autor zweifellos intendierte richtige Lesart aufgenommen; es geht nicht an, dieser die zweite Stelle, einem rein zufälligen Fehler aber die Stelle im Texte selbst anzuweisen. Bei allen Änderungen, wie sie hier angedeutet werden, wird übrigens mit größter Zurückhaltung und Pietät vorgegangen: «Tota nostra cooperatio hoc absolvitur, quod quasi pulvisculum abegimus a vestimento Magistri summe venerati» (tom. XIII, pag. XXXI.).

Was sodann die Rekonstruktion des außerhalb des uns erhaltenen Autographs liegenden Textes anlangt, so wurden zunächst die den Herausgebern dauernd zur Verfügung stehenden Kodizes der Vatikanischen Bibliothek, welche die Summa contra gentiles enthalten, mit der editio Piana Wort für Wort kollationiert und so aus einer Menge von Varianten zwischen dem Autograph und den Handschriften, sowie zwischen diesen selbst ein dreifaches Verhältnis der Kodizes unter beiderlei Hinsicht in seinen Grundzügen erkannt. Aus der Fülle dieser Stellen wurden geeignete

ausgewählt, an denen man das Verhältnis der auswärtigen Handschriften zu den Vatikanischen prüfen und feststellen konnte (textkritischer Apparat); später (vgl. tom. XV, praef. pag. VII) zog man es vor, entsprechend ausgewählte Kapitel des Werkes diesen vergleichenden Untersuchungen zugrunde zu legen. Die Gesamtzahl der untersuchten Kodizes samt den im Variantenapparate verwendeten beläuft sich schließlich im Verzeichnisse des letzten Bandes der Ausgabe der *Summa contra gentiles* (tom. XV der Gesamtausgabe) auf 150.

Wenn auch in der neuen Ausgabe der *Summa contra gentiles* wie überhaupt schon von der Herausgabe der *Secunda Secundae* (ab Band VIII der Gesamtausgabe) an nur ein kleiner Teil der Kodizes und darunter vor allem die römischen zur Herstellung des Textes und des kritischen Apparates direkt herangezogen erscheinen, der andere, größere Teil aber, der die ganze übrige Tradition umfaßt, nur in den Einleitungen besprochen wird, so kann nichtsdestoweniger behauptet werden, daß sich diese Thomasausgabe auf das Zeugnis der ganzen, in den Vorreden beschriebenen Tradition stützt. Es war den Herausgebern bei ihrem Unternehmen vornehmlich darum zu tun, den Text auf denselben Wegen, auf denen er im Laufe der Zeit von seiner ursprünglichen Reinheit abkam, soweit es die erhaltenen Textzeugen ermöglichten, auf seine Urform zurückzuführen. Da galt es nun vor allem, mit Hilfe der guten, aber auch der schlechten Varianten, und zwar dieser insbesondere, die gegenseitigen Beziehungen und den Ursprung der einzelnen Texte, ihre Genealogie zu erforschen. Es gelang aus den verschiedenen Lesarten eine ganze Reihe unzweifelhafter Proben des ältesten Textes zu ermitteln, deren man sich in dem Labyrinth der mannigfaltigen Lesarten als Leitfaden bedienen kann, der uns den Weg vom ersten Ursprunge des Textes durch die erhaltenen älteren Zeugen bis zu den jüngsten weist.

Für diese Ausgabe der *Summa contra gentes* bildete nicht ein bereits edierter Text oder derjenige eines bestimmten Kodex, der dann mit Hilfe anderer Handschriften verbessert werden sollte, die Grundlage der Rezension, sondern Fundament dieser Ausgabe war der Archetypus der ganzen Überlieferung, die erste und einzige Abschrift des Autographs selbst, auf welche die ganze Überlieferung zurückgeht. Es galt vor allem den Text dieser Abschrift wiederherzustellen; dazu dienten insbesondere diejenigen Kodizes, die am treuesten das Gepräge dieses alten Textes bewahrt hatten. Die größere Treue mit Bezug auf die erste Abschrift und das Verhältnis der Kodizes zur ganzen Tradition wurde, wie bereits angedeutet, mit Hilfe der typischen, kritisch ausgewählten, über das ganze Werk verstreuten Musterlesarten, Mustersätze und Musterkapitel festgestellt. Aus den treueren Handschriften wurden dann diejenigen ausgewählt, die unmittelbar der Textrezension im kritischen Apparate dienen sollten; im Apparate bezeichnen somit die Siglen der Kodizes zunächst nur die Lesarten dieser, virtuell jedoch geht ihre Bedeutung viel weiter, weil die Kodizes dort als Zeugen für diese oder jene Textfamilie angeführt werden.

Zwischen dem Autograph (A) und der erhaltenen handschriftlichen Überlieferung muß, um nun auf einzelnes etwas näher einzugehen, eine

erste Abschrift des Autographs angenommen werden, von der all das stammt, worin einerseits alle Kodizes mit A übereinstimmen und andererseits gemeinlich von A abweichen. Es erscheinen in dieser Textgestalt, zu der fast $\frac{4}{5}$ aller Handschriften gehören, Worte umgestellt, Partikeln vertauscht, Abbreviaturen nicht genau genug geschrieben, einzelne Wörter ausgelassen, sowie Auslassungen per homoeoteleuton und Substitution ähnlicher Wörter. Manche Fehler sind auch daraus zu erklären, daß der Schreiber, sobald er gewahr wurde, daß er irre, das Richtige hinschrieb, aber vergaß, das Irrige zu tilgen. Für einen Fall (lib. I, cap. 26, pag. 119b, 45-48) wird eine willkürliche und durchaus unzulässig erscheinende Textsubstitution nachgewiesen; Texterweiterungen, erklärende und ergänzende Zusätze begegnen uns mehrfach; es mag den Abschreiber dabei das Bestreben geleitet haben, eine Satzkonstruktion klarer zu gestalten oder eine Beweisführung zu vervollständigen oder eine vermeintliche Lücke zu ergänzen. Nicht zum Vorwurf wird man dem Abschreiber die Weglassung des von Petrus Antonius Uccelli schon im Jahre 1846 zu Bergamo herausgegebenen und vor Kapitel 130 des IV. Buches eingefügten sogenannten « Caput anecdotum » machen. Es sind dies fünf Spalten (262 Schriftzeilen) des Autographs, die, obwohl sie darin nicht getilgt erscheinen, doch in allen Handschriften und Ausgaben fehlen. Es läßt sich zeigen, daß hier kein Irrtum des Abschreibers vorliegt, sondern der Autor selbst diesen Abschnitt nicht als Bestandteil des endgültigen Textes wollte. Von dem eben genannten Uccelli existieren übrigens zwei freilich unzulängliche Ausgaben des Autographs der Summa contra gentes aus den Jahren 1857 (Paris) und 1878 (Rom).

Die Untersuchung der Handschriften (Unterdrückung der Zusätze, Wiederherstellung der Auslassungen, Verbesserung schwieriger Fehler, die an sich keine Möglichkeit bieten, die Lesart A auf's Wort herauszufinden, Zurückführung mancher den Sinn nicht sonderlich beeinträchtigender Varianten auf die wahre Lesart usw.) ergab auch, daß eine Anzahl von Handschriften den Text α mit A vermischt aufweist; dieser Mischtext sei nachträglich durch Korrektur einer Handschrift der Familie α oder vielleicht auch durch mehrere Korrekturen verschiedener Handschriften auf Grund einer freilich nicht durchgängigen Vergleichung mit dem Autograph entstanden. Diese Textgestalt β zeigen etwa 35 Kodizes.

In einigen Handschriften endlich wurden auch Lesarten angetroffen, die auf den Text des Autographs zurückgehen, bevor dieses seine endgültige Fassung erhalten hatte: was in A (endgiltige Gestalt der Urschrift) getilgt erscheint, begegnet uns nichtsdestoweniger manchmal in diesen Kodizes wieder. Es wäre somit das Autograph, noch bevor es der letzten Revision unterzogen worden war, bereits, wenigstens teilweise, abgeschrieben worden. Diese Textgestalt pA (= A prima recensione) zeigen 7 Handschriften.

In der Praefatio des XIV. Bandes, S. xxix ff., wird bei allem Festhalten an dem Prinzip der Abhängigkeit der ganzen Tradition von einer einzigen, unmittelbar nach der Urschrift angefertigten Abschrift doch die im XIII. Bande versuchte Erklärung des Verhältnisses von α , β , pA zu A und zur ersten Abschrift, wie wir sie eben angedeutet haben, einigermaßen

modifiziert. Es wird angenommen, daß jene erste und einzig direkte Abschrift gleich dem Autograph selbst in ihrer Weise mehrere Redaktionen nacheinander erfahren habe. In der Urschrift werden zwei Arten von Korrekturen festgestellt: fürs erste hat sich St. Thomas während des Schreibens öfter selbst korrigiert, dann hat er auch nachträglich noch wiederholt verschiedentliche Streichungen, Erweiterungen und Umstellungen vorgenommen. Wie viele Redaktionen der letzten endgiltigen Fassung vorangingen, läßt sich nicht sagen. So konnte es geschehen, daß manche Teile des Autographs, die der Autor vielleicht selbst eine Zeitlang für vollendet hielt, schon vor der letzten Überarbeitung abgeschrieben wurden, wie die Tradition pA zeigt. Das wäre umso eher anzunehmen, wenn man die letzte Revision nach Abschluß der einzelnen Traktate oder gar erst der einzelnen Bücher ansetzt. Es ist wohl kaum glaublich, daß der dem Heiligen wahrscheinlich nahestehende, kundige Schreiber, dem dieser so oft für die Abschrift des Autographs kurze Weisungen erteilt durch Wendungen, wie « quaere in parvo; quaere infra ad tale signum et tunc scribas, quod hic sequitur » usw., den er auch zweifelsohne mündlich über den oft ganz verwickelten Text des Autographs aufklärt, die Abschrift immer erst geraume Zeit nach der Niederschrift des Heiligen und nach Abschluß der letzten Redaktion begonnen habe, während andere unerfahrenere Schreiber Teile der Urschrift, die noch nicht auf die vollendetste Form gebracht war, abschreiben hätten können. Die ganze übrige Tradition α und β , die ohne allen Zweifel von einer einzigen gemeinsamen Quelle, nämlich der ersten Abschrift, stammt, weist den Text ganz und gar nach der letzten Redaktion auf.

Läßt man nun diese Abschrift, bevor ihr die letzten Korrekturen des Autographs beigelegt wurden, als Ausgangspunkt der Textgestalt pA gelten, so ist damit nicht nur der Ursprung der Textüberlieferung pA, sondern auch die Beschaffenheit des Textes selbst klargelegt; alle, die das Werk des verehrten Lehrmeisters abschreiben wollten, mußten es ja angezeigter finden, sich an diese erste Abschrift zu halten als an den infolge der Tilgungen und Korrekturen einem förmlichen Labyrinth ähnlichen Text der Urschrift; damit ist aber dann auch das Vorhandensein der Fehler der ersten Abschrift in der Tradition pA aufgeklärt; bei Voraussetzung des Ursprunges der Überlieferung pA von A vermittelt der ersten Abschrift ist dies ohne weiteres verständlich.

Es wird in der Vorrede des XIV. Bandes auch die Frage nach der Identität der ersten Abschrift mit dem offiziellen Pariser Exemplare, die in der Vorrede des XIII. Bandes angenommen wurde, einer genaueren Prüfung unterzogen und eher im negativen Sinne entschieden. Nach der zuvor entwickelten Hypothese mußte die Abschrift mindestens jene Korrekturen enthalten, welche die Fragmente pA, die aus der Abschrift in die handschriftliche Überlieferung pA übergangen, in der letzten Redaktion erfuhren; in diesem Zustande aber erschien die Abschrift wohl wenig geeignet, als offizielles Exemplar zu dienen. Auch lassen sich Bedenken erheben, ob für den Text der Abschrift der Raum von 57 Pariser Petien, wie er uns von den Taxierungen der Exemplare der Universität und der

Handschriften her, die die Petien angeben, bekannt ist, ausreiche; mußte doch nach der soeben dargelegten Annahme die Abschrift außer dem endgiltigen Texte auch viele Stücke enthalten, die in der späteren Korrektur getilgt erscheinen. Davon, daß aber etwa Cod. Paris. Nat. Lat. 3107, wenn nicht zur Gänze, so doch wenigstens zum Teile aus den Faszikeln (Petien) des Pariser Normalexemplares bestehe, wie J. A. Destrez meinte, kann keine Rede sein.

Abweichend von der Praefatio im XIII. Bande wird sodann auch der Ursprung der Textfamilie β erklärt. Es wird nämlich angenommen, daß die beiden Überlieferungen α und β in gerader Linie als zwei getrennte Familien von einem gemeinsamen Stamme, der ersten Abschrift, ohne gegenseitige Abhängigkeit ausgingen, und zwar wäre die eine, gewöhnlichere, nämlich die Tradition α , vermittels des Pariser offiziellen Exemplars, mit einer gewissen Beständigkeit des Textes verbreitet worden, die andere seltenere Textfamilie der Kodizes β gehe wohl auch auf dieselbe Abschrift zurück, sei aber eher auf privatem Wege verbreitet und infolgedessen auch (wegen Verwendung mehrerer Exemplare beim Abschreiben und wegen des Versuches, Stellen, die unrichtig gelesen oder nicht gehörig verstanden wurden oder tatsächlich im Texte standen, zu korrigieren) größeren Veränderungen unterworfen worden.

Nach dieser Erklärung des Ursprunges der Textfamilien pA, α und β werden auch andere Erscheinungen in der Beschaffenheit der Texte verständlich, so das Vorhandensein von pA-Stücken in Kodizes der Familie β eher als in jenen der Familie α (wegen des privaten Charakters der Überlieferung pA), dann das Vorherrschen der Kodizes der Überlieferung α , also der Pariser Tradition. Dieser geistige Mittelpunkt der Welt von damals zog eben Lehrer und Hörer aus aller Herren Länder an, welche die unter dem Schutze der Universitätsstatuten angefertigten Kodizes überallhin verbreiteten. So wird auch erklärlich, daß man wohl Kodizes β , die in den Text von α umgeändert wurden, aber nicht das Umgekehrte antrifft; auch werden die Varianten und Fehler in der Tradition α zu einem guten Teile auf die Rechnung des Urhebers der Tradition α , der Pariser Tradition, zu setzen und nicht alle dem kundigen Schreiber des hl. Thomas zur Last zu legen sein. Gegen die frühere Annahme endlich, daß die Textüberlieferung β dadurch entstanden sei, daß ein Kodex α mit A verglichen und darnach verbessert wurde, läßt sich einwenden, warum der Korrektor nur manche Fehler nach dem ihm vorliegenden Autograph verbessert, andere ebenso falsche und oft noch dazu an derselben Stelle vorkommende aber übergangen habe.

Gemäß der päpstlichen Weisung in der Enzyklika « Aeterni Patris » vom 15. Oktober 1879 und im Motuproprio vom 18. Januar 1880 wird, wie der Summa theologiae der Kommentar des Kardinals Thomas de Vio Cajetanus, so der Ausgabe der Summa contra gentiles der Kommentar des Franz de Sylvestris von Ferrara beigegeben. Im Jahre 1474 zu Ferrara geboren, trat Franz schon mit vierzehn Jahren in den Predigerorden ein und betätigte sich später vor allem zu Bologna im Lehramte. Im Jahre 1524 wurde er von Papst Klemens VII. zum Generalvikar des Ordens berufen

und im Jahre darauf vom Generalkapitel zu Rom einstimmig zum Ordensgeneral gewählt. Er wandte seine Sorge besonders der Förderung der wissenschaftlichen Studien im Orden zu. Schon im Jahre 1528 ereilte ihn auf einer Visitationsreise zu Rennes der Tod.

Den vielgerühmten Kommentar zur Summa contra gentes hatte er schon nach dem Mai des Jahres 1508 begonnen und, obwohl er schon im Jahre 1517 vollendet vorlag, erschien er doch erst im Jahre 1524 zugleich mit dem Texte des hl. Thomas zu Venedig im Drucke (A). Weitere Ausgaben des Kommentars des Franz de Sylvestris sind herausgekommen zu Paris 1552 (C), Lyon 1567 (L), Antwerpen 1568, ferner im IX. Bande der römischen, von Papst Pius V. veranlaßten Gesamtausgabe der Werke des Aquinaten 1570 (P), ebenso im IX. Bande des Nachdruckes der editio Piana zu Venedig 1593, dann in der Ausgabe der Werke des hl. Thomas von Kosmas Morelles, Antwerpen 1612, die auch der Piana folgt, sowie im XXIII. und XXIV. Bande der Pariser Gesamtausgabe der Werke des hl. Thomas, die im Jahre 1660 abgeschlossen wurde (N); hernach erfolgte kein Neudruck dieses Kommentars mehr bis zu der von Joachim Sestili zu Rom in den Jahren 1897–1901 veranstalteten Ausgabe (S).

Der allein maßgebende Text für den Kommentar des Franz von Ferrara ist derjenige, der in der ersten Ausgabe, Venedig 1524, vorliegt. Claudius Spinaeus, der im Jahre 1552 die zweite Ausgabe besorgte, hatte hiefür keine andere Quelle. Dieser Text freilich wimmelt von Druckfehlern und erforderte eine weitgehende Verbesserung, wofür die späteren Ausgaben kaum eine nennenswerte Hilfe boten.

Im vorausgehenden wurde versucht, aus den ungemein ausführlichen und inhaltsreichen Einleitungen der drei Bände der neuen kritischen Ausgabe der Summa contra gentiles einiges hervorzuheben, was in etwa zur Beurteilung und Würdigung dieses gewaltigen Werkes, dessen Zustandekommen eine Unsumme mühsamster und opfervoller, jahrelanger Arbeit gekostet hat, dienen mag. P. Konstantin Suermondt O. P. († 1925), dem das größte Verdienst dabei gebührt, der sich durch mehr als 44 Jahre mit ganzer Hingebung der Edition der Thomaswerke gewidmet und sie geleitet hatte, erlebte nicht mehr den Abschluß der Herausgabe der Summa contra gentiles; bei der Korrektur der ersten Blätter des Anhangs des zweiten Bandes erlitt er einen Schlaganfall und verschied wenige Tage nachher. Diesem edlen Gelehrten sowie allen seinen Mitarbeitern gebührt der größte Dank all derer, die sich die Früchte ihrer Mühen zunutze machen und sich von Herzen darob freuen, daß das zur Ehre des Doctor communis und zum Besten der kirchlichen Wissenschaft begonnene Unternehmen nunmehr soweit gediehen ist, daß ihnen nun auch die kleinere Summa des heiligen Lehrers, und zwar in einer ganz mustergültigen Ausgabe, zur Verfügung steht.

Abtei Seitenstetten.

Dr. Carl Jellouschek O. S. B.

Philosophie.

Hans André : Urbild und Ursache in der Biologie. Mit 127 Abbildungen und 3 Tafeln. — München und Berlin, R. Oldenbourg. 1931. XI-360 SS.

Dieses biologische Werk soll im « Divus Thomas » zur Besprechung kommen, weil und insofern es einen starken philosophischen Einschlag hat. — « Urbild in der Biologie » ist für den Verf. der Gegenstand nach allen seinen Eigenschaften, so wie er sich dem Erkennen darbietet. Und « Ursache » ist ihm dementsprechend die Ursache nach ihrem ganzen Umfang, so wie sie nicht nur mechanisch bewegend, sondern auch qualitativ und substantiell verändernd wirkt. Damit betont er seinen Gegensatz zum « quantitâtsbezogenen Denken der mathematisierenden Physik », das nur einen Ausschnitt aus der Wirklichkeit betrachtet: die ausgedehnte Masse mit ihrer mechanischen Bewegung. Die Methode der Biologie muß die des « bildbedingten typologischen und konkret-kausalen Denkens » sein das « die Phänomene nicht nach Maßgabe rein quantitativer Gesichtspunkte ‚übersetzt‘, sondern umgekehrt aus ihrem Bildgehalt ihre ‚Eigensprache‘ zu entziffern trachtet. Die Übersetzung zwecks des Messens und der Meßbarkeit ist an und für sich berechtigt, wenn sie als abstrakt-kausales Schema sich ihres rein methodischen Charakters bewußt bleibt » (S. 79).

Der erste Teil des Buches (S. 1-79) gibt eine geschichtliche Grundlegung: « Das bildbedingt-typologische und das konkret-kausale Denken in seinen antiken Wurzeln (Platon und Aristoteles) und in seiner klassischen Synthese (Thomas von Aquin). » Hier bringt der Verf. auch seine philosophischen Grundanschauungen zur Darstellung. Der zweite Teil schildert den Kampf der mathematisierenden und der biologischen Naturanschauungen: « Reaktion des abstrakt-kausalen (mechanomorphen) Denkens und sein Umschlagen in anthropomorphe Naturdeutung. Wiederherstellung des bildbedingten Denkens in der Biologie durch Goethe und K. Chr. Plank. » Der dritte Teil legt den Ausgang dieses Kampfes in der Gegenwart dar: « Die zweite Reaktion durch die neuere positivistische Biologie. Überwindungsversuche dieser Reaktion durch kritische Analyse (bei Driesch), positive Wesensforschung (bei Scheler und Buytendijk), neue Kritik der Sinne (bei Pleßner und Friedmann) und neuen Realismus (bei N. Hartmann). » Der vierte Teil: « Anwendung auf die heutige biologische Erkenntnis, besonders in der Botanik », behandelt die Probleme der individuellen Formgestaltung der Pflanze, das Todes- und Verjüngungsproblem in der Individual-Art und Stammesentwicklung, die mögliche phylogenetische Entwicklung auf Grundlage der Stoffbereitung; er gibt einen Einblick in die fortschreitende Wesensentwicklung der Pflanze und zeigt die Vereinigung der bildbedingten mit der kausalen Grundlegung der Phylogenie.

Man kann dem Verfasser nicht verübeln, daß er seinem Buch einen so starken philosophischen Einschlag gegeben hat. Naturphilosophie und Biologie haben ja denselben Gegenstand. Sie unterscheiden sich nur durch ihr Vorgehen. Das des Philosophen ist mehr absteigend: vom Wesen zu den Eigenschaften, von den Ursachen zu den Wirkungen. Das Vorgehen des Biologen hingegen ist mehr aufsteigend: vom Einzelnen zum Allge-

meinen, von der Erscheinung, von den Eigenschaften zum Wesen, von den Wirkungen zu den Ursachen. Aber es läßt sich zwischen Naturphilosophie und Biologie keine genaue Grenze ziehen. Sie gehen fließend ineinander über. Daher ist es nur zum Vorteil der Wissenschaft, wenn ein Biologe ohne Vernachlässigung der genauen Einzelforschung auch Sinn hat für die mehr philosophische Betrachtung seines Gegenstandes. Und ein auf thomistischem Standpunkte stehender Philosoph wird sich herzlich freuen, wenn er sieht, wie richtig und wie tief André die Philosophie des hl. Thomas erfaßt hat und wie er es versteht, solche, die dieser Philosophie fern stehen, allmählich in deren Verständnis einzuführen. André beginnt mit den für die aristotelisch-thomistische Philosophie so grundlegenden Begriffen des Wirklichseins und Möglichseins: « das bestimmungsbereite Möglichsein und das durchbestimmte Wirklichsein »; « das Materialfeld und das Verwirklichungsfeld ». Er macht diese Begriffe an geeigneten Beispielen klar und zeigt dann das « Werden » als den Übergang des Möglichseins in das Wirklichsein durch ein anderes Wirklichseiendes: die Ursache. Für die biologisch-naturphilosophische Betrachtung ist das Möglichsein der Stoff, das Wirklichsein die Form, die Seele, die den Stoff bestimmt und mit ihm *ein* Wesen, *einen* Tätigkeitsgrund ausmacht. Für die metaphysische Betrachtung ist das Möglichsein das geschöpfliche Wesen, das von seinem Wirklichsein sachlich verschieden ist. Alles Geschaffene empfängt das Sein vom für sich seienden Wirklichsein, von Gott. Nur so ist auch die geschöpfliche Ursächlichkeit zu erklären. André kommt mit seiner « bildbedingten typologischen Analyse » von der Phänomenologie her. Aber er hat deren Wesensschau durch die thomistische Erkenntnislehre verbessert und vertieft. Vor allem betont er als Grundlage den natürlichen Sinnesrealismus: Wir erkennen durch die Sinne unmittelbar die Dinge nach ihren äußeren sinnfälligen Eigenschaften, so wie sie an sich sind. Dieses so gebotene Sinnesbild, das Phantasiebild ist dann das Werkzeug, durch das wir unter dem Lichte des tätigen Verstandes zur Wesenserkenntnis kommen. Wir unterscheiden wesentlich das Lebende vom Unbelebten durch die Selbstbewegung, das Tier und den Menschen unterscheiden wir von der Pflanze durch das Erkennen, den Menschen vom Tiere durch das Denken. Die ganze Biologie des vierten Teiles ist getragen durch die Lehre von Potenz und Akt, Stoff und Form. « Die Biologie », sagt der Verf., « hat die Wirklichkeitsbestimmung zwar nicht in ihrer Verwurzelung mit den obersten Seinsdifferenzen und Seinsgesetzen aufzuzeigen, aber sie hat das auf den Dualismus von Materialfeld und Verwirklichungsfeld gegründete Werdeschema als Leitfaden zur Beschreibung der konkret-kausalen Bestimmungsprozesse zu benutzen » (S. 199). Daß André auch Verständnis hat für die schwierigeren Lehrpunkte der thomistischen Philosophie, zeigen seine Ausführungen über den gegenständlichen Besitz von Bestimmtheiten im Erkennen. Durch die Aufnahme der Bestimmtheit im Erkennenden entsteht kein Drittes, sondern die Bestimmtheit als solche wird einfach ins Bewußtsein aufgenommen.

Eine Unzuträglichkeit liegt in Andrés Auffassung von der göttlichen Mitwirkung, durch die auch eine *natürliche* Pflanzen- oder Tierart in eine

andere übergeführt werden und der Körper zum Empfang der von Gott geschaffenen geistigen Menschenseele veranlagt werden könnte auf dem Wege der Abstammung. Beides wäre ja ein außerhalb der Naturordnung liegender ganz besonderer Eingriff Gottes, womit ein Hervorgehen auf dem Wege der Abstammung ausgeschlossen ist. Ausdrücklich hervorgehoben sei, daß André von einer bloßen Möglichkeit der Abstammung spricht. In der Fußnote S. 323 heißt es: « Von einem vollkommenen *Beweis* der leiblichen Deszendenz des Menschen kann wohl heute noch nicht die Rede sein. » Ich verbessere den Druckfehler « von *seinem* vollkommenen Beweis » anstatt « von *einem* ». Karl Frank S. J., der vorher in der Fußnote angeführt ist, lehnt die Abstammung des Menschen vom Tiere ab. Er erklärt sogar in seiner 1926 erschienenen *Philosophia naturalis* (S. 345), auch die bloß auf den Körper beschränkte Abstammung des Menschen vom Tiere für unmöglich.

Rom (S. Anselmo).

P. Jos. Gredt O. S. B.

M. Palágyi : Wahrnehmungslehre. (Ausgewählte Werke, 2. Bd.) Mit einer Einführung von Dr. Ludwig Klages. Leipzig, J. A. Barth. 1925. XXIII-123 SS.

Erst vor kurzem hat der Verlag das Buch zur Besprechung geschickt. Die neun Abhandlungen, die es enthält, sind aus dem Nachlaß des 1924 verstorbenen Verfassers zusammengestellt. Führt auch die folgende Abhandlung stets die Untersuchung der vorhergehenden weiter, so ist jede doch etwas in sich Abgeschlossenes. Daher erklären sich auch die Wiederholungen, die vorkommen. Das klar geschriebene Vorwort von L. Klages « knüpft die verbindenden Fäden » zwischen den Vorlesungen und den frühern Werken des Verf. einerseits und der vorliegenden Wahrnehmungslehre andererseits. Es führt geschickt in die im Buch behandelten Probleme ein, versäumt auch nicht, auf vorkommende Mängel hinzuweisen.

Gegen den englischen Sensualismus und den festländischen Idealismus kämpfend entwickelt Pálágyi in tiefgründigen, psychologischen Untersuchungen und in gutverständlicher, anschaulicher Sprache seine bereits in frühern Veröffentlichungen angebahnte Lehre von der Wahrnehmung, bzw. der Bewußtheit, und sucht vermitteltst der gewonnenen Resultate programmartig die Basis sowohl für eine wissenschaftliche Bewußtseinslehre als auch für eine wissenschaftliche Biologie und eine echte mechanistische Auffassung der Naturvorgänge zu legen.

Descartes hatte die sinnliche Natur für einen kunstreichen Mechanismus gehalten, die englischen Philosophen machten das Sinnliche zum Psychischen, ja zur Idee. Beiden Auffassungen gegenüber scheidet der Verf. streng zwischen Empfindung und Erkenntnis-, d. h. Bewußtseinstätigkeit. Erstere ist ihm kein psychisches Geschehen, sondern ein vitaler, physiologischer Vorgang, ein Verschmelzungserzeugnis und nichts Einfaches, wie die Gegner behaupteten. Die wahrnehmende Besinnung dagegen ist ein geistiger Akt und begleitet die Empfindung, ohne imstande zu sein, die allerkleinsten Teile, aus denen diese erwächst, einzeln zum Bewußtsein zu bringen. Die Empfindung ist zeitlich, kontinuierlich, fließend, die Besinnungs- oder Bewußtseinsakte sind instantan, diskontinuierlich.

Dem Bewußtseinsakt, der das Empfundene zur Erkenntnis bringt, schließt sich die Selbstbesinnung an. Diese vollendet das Sachbewußtsein, und jetzt kann erst von eigentlichem menschlichem Wissen gesprochen werden. Die Selbstbesinnung oder das Selbstbewußtsein hat eine doppelte Funktion gemäß der Lebensvorgänge, die ihm vorangehen und mit denen es verbunden ist. Denn die geistigen Akte schließen sich durchgehends physischen Lebensvorgängen an. Wie das Sachbewußtsein sich auf Eindrucks- oder Empfindungsvorgänge bezieht, so die Selbstbesinnung auf Gedächtnisvorgänge. Und zwar spielt zuerst das rezeptorische oder Gegenwarts-Gedächtnis eine Rolle. Es hält das empirische Jetzt der Empfindung fest. Veranlaßt durch Gemütsregungen tritt sodann das motorische oder Vergangenheitsgedächtnis in Tätigkeit. Diesen vitalen Vorgängen entspricht in der geistigen Sphäre die Tätigkeit des rezeptorischen und des motorischen Bewußtseins. Letzteres verläßt das empirische Jetzt, an das das rezeptorische Bewußtsein gebunden war, und wendet sich, sich selber dirigierend, der Vergangenheit zu, um von dieser wieder zur Gegenwart zurückzukehren. Die verschiedenen geistigen Akte des Sach-, des rezeptorischen und des motorischen Bewußtseins zusammen machen erst die Bewußtheit aus.

Die Empfindungsvorgänge, die den Erkenntnisprozeß einleiten, sind ihrerseits wieder durch körperliche Bewegungen und Widerstände bedingt. Ohne Bewegung des Leibes keine Empfindung. Die Widerstandsempfindungen bilden die fundamentalste Empfindungsart. Auf diese Weise führt der Verf. seine Unterscheidung der zeitlich fließenden physischen Vorgänge einerseits und der punktuellen geistigen Bewußtseinsakte andererseits durch. Freilich besteht in Wirklichkeit zwischen beiden ein harmonischer Zusammenhang. Die physischen Vorgänge teilt er wieder ein in physisch-vitale (Empfindung, Gefühl, Einbildung, Gedächtnis) und physisch-mechanische Vorgänge. Die Bewegungen sind entweder reelle, die in Wirklichkeit ausgeführt werden, oder virtuelle, eingebildete. Wir haben in der Phantasie nicht nur Gesichts- und Gehörs-, sondern vor allem auch Tast-, Bewegungs- und Widerstandsvorstellungen. Mit Hilfe der Bewegungen der Einbildung und überhaupt der Tätigkeit der Phantasie sucht der Verf. weiterhin das Problem zu lösen, wie die disparaten Empfindungsinhalte miteinander in Verbindung zu bringen sind. Die Sensualisten kamen hier mit ihrer Assoziationstheorie, die aber das Problem nicht löste, sondern nur hinausschob. Auch die Raumwahrnehmung führt der Verf. auf seine Lehre von den virtuellen oder eingebildeten Bewegungen zurück.

Mit Interesse folgt man den feinsinnigen Untersuchungen und Beobachtungen des originellen Denkers. Braucht und vermag man auch nicht allen seinen Aufstellungen zuzustimmen, so enthalten sie doch viele, für die Sinnes- und die Bewußtseinspsychologie wertvolle und wahre Bestandteile. Sehr richtig sind seine Ergebnisse bezüglich des reflektierenden Denkens. Wir können keinen Erkenntnisakt setzen, der sich selber zum ausgesprochenen Gegenstand hätte. Unsere Selbstbeobachtung besteht darin, daß wir uns immer nur durch einen weitem Akt auf den oder die vorhergehenden Akte zurückwenden und so zur Erkenntnis unserer selbst

kommen. Auch was der Verf. über Gedächtnis- und Phantasietätigkeit und über die virtuellen Bewegungen ausführt, leuchtet ein. Allerdings handelt es sich bei ihm bei der Erklärung der Zusammenordnung der disparaten Empfindungsinhalte nur um den Sinnesbereich. Ein Hinweis wenigstens auf die Zusammenhänge zwischen Sinneserkenntnis und verständlicher Erkenntnis der Wesenheiten der Dinge wäre hier am Platz gewesen, vorausgesetzt, daß der Verf. von dem wesentlichen Unterschied von Sinnes- und Verstandesgegenstand überzeugt ist, was aus vorliegender Schrift nicht hervorgeht. Die Raumwahrnehmung kann aus der Phantasieerkenntnis allein nicht hergeleitet werden, da es Tatsache ist, daß auch unsere äußern Sinne, das Auge und namentlich der Tastsinn, sich an der Erkenntnis des Raumes beteiligen. In all diesen Fragen hätten dem Verf. die von der Scholastik festgehaltenen innern Sinne, der Gemeinsinn und das triebhafte Erkennen (das Schätzungsvermögen oder der Instinkt) gute Dienste geleistet.

Widerspruch erregt besonders die gänzliche Eliminierung der Empfindung (und der Sinnesbetätigungen überhaupt) aus der psychischen Sphäre. Was der Verf. über den fließenden Charakter der Empfindung, über ihre Zusammensetzung aus allerkleinsten Teilchen sagt, auch darüber, daß diese allerkleinsten Teile nicht erkannt bzw. bewußt werden und daß infolgedessen keine vollständige Parallelität besteht zwischen Empfindung und Bewußtseinsakt, ist im großen und ganzen richtig. Aber einmal muß festgehalten werden, daß psychisch nicht einfach identisch ist mit geistig. Die Empfindung und überhaupt die Sinnesvorgänge sind wesentlich an körperliche Organe gebunden — und von diesem Umstande leiten sich die physiologischen Eigenschaften her, die der Verf. den Empfindungen im Gegensatz zu den geistigen Akten zuschreibt —, sie sind aber trotzdem psychische Vorgänge, Erkenntnistätigkeiten, denen teilweise auch jene Merkmale zukommen, die er den Bewußtseinsakten beigelegt hat. Sodann darf man Bewußtsein nicht ausschließlich für eine geistige Betätigung halten. Ein gewisses, begleitendes Bewußtsein ist schon mit jedem Erkenntnisakt, auch mit der Empfindung, verbunden, insofern er den Gegenstand von sich, vom Erkennenden, als ein anderes abhebt und aufweist. Damit konnotiert dieser sich ipso facto selber. Ferner darf das sinnliche Bewußtsein, das gerade in den vom Verf. behandelten Fragen eine große Rolle spielt, nicht übersehen werden. Die einzelnen Empfindungen empfinden sich selber nur dunkel und nebenbei, da sie ausdrücklich auf ihren Formalgegenstand, die Körperbeschaffenheiten, gehen. Der erste innere Sinn, der Gemeinsinn, empfindet die Empfindungen der verschiedenen äußern Sinne, insofern sie subjektive Behaftungen des Erkenntnisträgers sind, ausdrücklich als seinen Formalgegenstand, weshalb er das sinnliche Bewußtsein genannt wird. Ihm schließt sich erst das geistige Bewußtsein, das auf die Betätigung des eigenen Vermögens und auf die Sinnesvorgänge reflektierende Denken des Verstandes, an. Der Gemeinsinn, der die Empfindungen sämtlicher äußern Sinne wahrnimmt, ordnet auch die verschiedenen Sinnesgegenstände auf einander hin, während der Verstand auf Grund dieser Tätigkeit deren Wesenheit und die sie zusammenhaltende

körperliche Substanz erkennt. Drittens endlich ist in den vorliegenden Fragen erkennen und bewußthaben nicht schlechthin gleichzusetzen. Sicher werden unsere Empfindungen (und die andern sinnlichen Vorgänge) nicht alle vom geistigen Bewußtsein erfaßt. Unaufmerksamkeit oder auch die Phantasie, von der der Verstand objektiv abhängig ist, können das verhindern. Da die Empfindungen, wenn auch sehr geringe, Zeit brauchen, um von der Peripherie zum Gehirn zu gelangen, sind sie sämtlich im Anfang auch vom sinnlichen Bewußtsein, dem Gemeinsinn, nicht wahrgenommen. Es ist also auch möglich, daß manche Empfindungen überhaupt nicht zum Gehirn, zum Organ des Gemeinsinnes, gelangen, oder vom Gemeinsinn niemals erfaßt werden, weil hier schon Hindernisse und Störungen vorliegen können. Erkannt und bewußt werden sind also an sich verschiedene Dinge.

Auf seiner eigenartigen Auffassung von der Empfindung beruht auch des Verf. Ansicht von der Realität der Außenwelt. Freilich deutet er sie S. 13 nur an. Er meint, weil immer nur das mathematische, zeitlose, unausgedehnte Jetzt der physischen Vorgänge auf die Empfindungen einwirkten, nicht aber dieses, sondern das empirische, zeitliche, ausgedehnte Jetzt wahrgenommen werde, sei das, was wir erkennen, etwas anderes als das, was wirklich sei. Aber wir nehmen mit unsern äußern Sinnen ja nicht die allerdings sehr schnellen Schwingungen des Äthers, der Luft, wahr, sondern die durch sie erzeugten körperlichen Beschaffenheiten, das Farbige, Tönende usw., die zeitlich und ausgedehnt sind und folglich von den Empfindungen, die, weil an das körperliche Organ gebunden ebenfalls zeitlich und ausgedehnt sind, so wahrgenommen werden, wie sie objektiv sind. Zudem ist auch das Gegenwärtsgedächtnis, auf das der Verf. große Stücke hält, gerade bei der Empfindung tätig. Man darf schließlich auch nicht vergessen, daß die kontinuierlichen Bewegungsvorgänge, wenn sie auch nur durch ihre indivisibilia actu existieren, doch nicht nur aus indivisibilia, sondern vor allem auch aus Teilen bestehen, die eben durch die indivisibilia gegenwärtig werden.

Maria-Laach.

P. Petrus Wintrath O. S. B.

G. Schulemann : Ästhetik. Breslau, Borgmeier. 1930. 238 SS.

Der Verfasser behandelt in neun Kapiteln in klarer, logischer Folge die Hauptfragen der Ästhetik, und zwar im ersten Kapitel Wesen, Aufgabe und Einteilung der Ästhetik, ihr Verhältnis zur Philosophie und ihre Geschichte im Umriß. Der Inhalt der folgenden Kapitel kann mit den Worten des Verfassers selbst (S. 16) kurz zusammengefaßt werden: « Nach den einleitenden Untersuchungen des ersten Kapitels behandeln das zweite und dritte grundlegende Erwägungen über das Schöne, hauptsächlich nach den Gesichtspunkten des subjektiven und objektiven Moments. Das vierte untersucht das Wesen der Kunst überhaupt und die Gründe ihrer Mannigfaltigkeit. Das fünfte befaßt sich mit den einzelnen hohen Künsten im besonderen, das sechste mit den sie begleitenden, schmückenden Fertigkeiten und den die Mannigfaltigkeit wieder vereinheitlichenden, einzelnen

Stilformen. Das siebente handelt vom künstlerischen Produzieren und Würdigen, das achte von ästhetischen Zusammenfassungen und das neunte von der Eingliederung der Ästhetik in den Zusammenhang der philosophischen Systeme.»

Mit Recht betont der Verfasser die Zugehörigkeit der Ästhetik zur Philosophie und weist hin auf ihre Grundlagen in der Psychologie und Metaphysik. Es war ihm auch darum zu tun, bei der Besprechung der einzelnen Künste Persien, Indien, China und Japan miteinzubeziehen, wozu ihm ausgedehnte Kenntnisse zur Verfügung stehen, wie seine früheren Werke dartun. Die Anmerkungen, in denen S. Thomas vielfach aufscheint, sowie die reichen Literaturangaben geben, was der Autor beabsichtigt: «Anregung zur weiteren Vertiefung auf diesem reichen Arbeitsfeld.» — Im Gegensatz zu Theodor Vischer, der die Dichtkunst über die Tonkunst stellt und dessen Einteilung der Künste, je nach der Abstraktion von der Materie, scholastischen Prinzipien näher steht, stellt Schulemann die Tonkunst über die Dichtkunst. Er folgt hierin Schopenhauer, den er in der Anmerkung zu S. 93 auch anführt. — Sehr schön wird S. 197-200 ausgeführt, wie in der katholischen Liturgie das Gesamtkunstwerk zur Tatsache geworden sei. Im letzten Kapitel, welches die Eingliederung der Ästhetik in den Zusammenhang der philosophischen Systeme behandelt, erwartet man sich mehr. Es wird dort lediglich der Begriff des Schönen als *species boni* näher erläutert und in schöngeistiger Weise seinem Wesen nach als Annäherung an die göttliche Idee bezeichnet.

Seitenstetten.

P. Hieronymus Gassner O. S. B.

J. Pieper : Die Wirklichkeit und das Gute nach Thomas von Aquin ².

(Universitäts-Archiv, Philos. Abtlg. Bd. 2.) Münster i. W., Helios-Verlag. 1931. 78 SS.

Unter dem obigen Titel erscheint die zweite Auflage einer Schrift, die 1929 erschienen ist unter dem Titel: «Die ontische Grundlage des Sittlichen nach Thomas von Aquin.» Zweifeln könnte man, ob die Änderung des Titels von Vorteil war; der frühere schien uns sprechender zu sein. Im übrigen aber bedeutet die neue Auflage einen entschiedenen Fortschritt, der sich schon durch das veränderte Setzbild äußerlich kundtut. Die Schrift hat an Klarheit gewonnen. Dadurch ist mancher Anlaß zu Mißverständnissen, der in der ersten Auflage ohne Zweifel bestand, weggefallen. Gewiß spricht schon die Tatsache, daß von einer fachwissenschaftlichen Schrift binnen kurzer Zeit eine zweite Auflage notwendig wurde, dafür, daß diese etwas zu sagen hat.

Aus dem Gesamtbereich des Ethischen hat P. einen eng umgrenzten Fragenkomplex herausgegriffen. Die Arbeit will also keine Gesamtdarstellung der Ethik bieten, noch auch sich anheischig machen, eine allgemeine Grundlegung des Ethischen zu versuchen. Die Frage also nach der letzten Begründung der Sittlichkeit im Wesen oder Willen Gottes liegt einfach außerhalb des Themas. Dies ist auch zu berücksichtigen bei Beurteilung eines Satzes, in dem die Grundthese kurz und klar formuliert ist: «Grund-

lage des Sittlichen ist die Wirklichkeit » (3), d. h. die Richtschnur unseres Handelns ist nicht einzig in unserem Innern zu suchen, sondern außer uns : Das Sittliche hat keine bloß subjektive, sondern eine objektive Norm. Einzig die Bedeutung der objektiven Wirklichkeit für das Ethische möchte Verf. in vorsichtigem, schrittweisem Vorgehen an den Tag legen. Wer die verheerenden Wirkungen des Subjektivismus gerade auf dem Gebiet des Ethischen kennt, wird ihm dafür Dank wissen. Auf dem von ihm gewählten Boden ist eine Verständigung mit dem Gegner am ehesten möglich. Auch hier erweist sich die Lehre des Aquinaten als im höchsten Grade gegenwartsnahe.

Was an diesem Buche besonders sympathisch berührt, ist die große Sachlichkeit, Kürze und Klarheit. Jedes Wort behauptet seinen Platz. Die Formulierungen sind oft von wundervoller Prägnanz. Freilich ist nicht zu leugnen, daß hin und wieder die Kürze bis zum Übermaß und auf Kosten eines adaequaten Ausdruckes für den zugrunde liegenden Gedanken getrieben ist. In dieser Hinsicht die schwächste Stelle des Buches bilden wohl die — übrigens im Gesamtaufbau des Werkes nur eine untergeordnete Rolle spielenden — Ausführungen über das Verhältnis von Sosein und Dasein der endlichen Wesen auf S. 46. Es ist wirklich schwer, des Verf. Absicht klar zu erkennen. Was P. sagen will, ist sicherlich dies : Er faßt sozusagen den von ihm ganz thomistisch gefaßten Unterschied zwischen Wesen und Dasein (bezw. deren Identität bei Gott) rein vom ethischen Gesichtspunkt aus ins Auge. Von diesem Standpunkt aus stellt sich diese metaphysische Tatsache dar als eine Spannung zwischen Existierendem und Seinsollendem beim Geschöpf, als ein vollendetes, einer Entwicklung nicht unterliegendes Sein bei Gott. Durch die Unterscheidung zwischen Wesen und Dasein ergibt sich im Geschöpf ein potentielles, noch nicht wirkliches Voll-Sein, das erst ein Streben und eine Entwicklung ermöglicht, während das vollendete Sein bei Gott jede Bewegung ausschließt. Die eigentlich grundlegenden Ausführungen sind aber mit großer Klarheit dargelegt. Es entsteht ein anschauliches Bild der sittlichen Totalhandlung, die von spekulativem Erkennen allgemeiner Wesenheiten über die verschiedenen Verstandes- und Willensakte zu immer größerer Hinwendung zum Praktischen und Einzelhaften fortschreitet. Als Grundlage der Ausführungen wird der thomistische ethische Intellektualismus und erkenntnistheoretische Realismus mit seltener Klarheit entwickelt. Besonders aufschlußreich erscheint uns die Erklärung der Wirklichkeit-Intellekt-Beziehung aus den Begriffen « Sosein » und « Dasein ». Durch sie wird es klar und einleuchtend, wie ein und dasselbe Wesen (« Sosein »), das außerhalb des Intellektes Dasein hat, ein neues Dasein im erkennenden Verstande gewinnt : « Identität im Sosein bei gleichzeitiger Realverschiedenheit im Dasein. Essential-Identität bei gleichzeitiger Existential-Verschiedenheit » (23). Vortrefflich ist der Exkurs « über die Sachlichkeit im Ethischen » (57-60 ; vgl. von dems. Verf. « Sachlichkeit und Klugheit », in « Der kath. Gedanke », 5, 1932, 68-81). Der in Anm. 11 (S. 76) mit Berufung auf Wintrath (Divus Thomas 1925, S. 160 ff.) ausgesprochene Satz, « daß nach Thomas kein qualitativer Unterschied besteht zwischen göttlichem und menschlichem

Erkennen, sondern nur ein extensiver», mag für die Zwecke der vorliegenden Arbeit eingeräumt werden. Im übrigen ist er u. E. sehr anfechtbar. Wo wesentlicher Unterschied besteht — und hier haben wir mehr als bloß eine *differentia specifica* — da muß auch qualitativer Unterschied, da muß ein anderes Formalobjekt sein. Doch hierauf näher einzugehen, verbietet die untergeordnete Stellung dieses Satzes in der zu besprechenden Schrift. Die Behauptung, «daß Thomas den Ausdruck ‚Gesetz‘ im Sinne eines Aktes und nur für geistige Wesen gebraucht» (48), in sich im Zusammenhang genommen richtig, bedürfte näherer Erklärung. S. 25, Note 69, wird auf des Verf. «Kritik an Hans Freyer» verwiesen, aber nicht angegeben, wo diese zu finden ist («Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», 66, 1931, 394-407).

Fassen wir unser Gesamturteil kurz zusammen, so können wir nicht umhin, der Schrift P.s, wegen ihrer Aktualität, ihrer vorbildlichen Sachlichkeit und Klarheit, aufrichtige Anerkennung zu zollen.

Gerleve, Abtei St. Joseph.

P. Leo von Rudloff O. S. B.

Apologetik.

1. **B. Goebel O. M. Cap. : Katholische Apologetik.** Freiburg i. Br., Herder. 1930. VII-487 SS.

2. **H. Dieckmann S. J. : De Revelatione Christiana.** Tractatus philosophico-historici. Freiburg i. Br., Herder. 1930. XXII-694 SS.

3. **Ae. Dorsch S. J. : Institutiones theologiae fundamentalis.** Vol. II. De Ecclesia Christi. Ed. altera. xv-774 SS. — Vol. III. De inspiratione s. Scripturae. x-449 SS. — Oeniponte, Fel. Rauch. 1928. 1927.

4. **G. Rabeau : Apologétique.** Paris, Bloud et Gay. 1930. 176 SS.

5. **A. Meyenberg : Leben Jesu-Werk.** III. Bd. 2., 3. u. 4. Lieferung. Luzern, Räber u. Cie. 1930-1932. SS. 305-1851.

Die katholische Apologetik hat die Aufgabe, die übernatürliche Glaubwürdigkeit der göttlichen Offenbarungstatsache und Stiftung der katholischen Kirche aus Vernunft und Geschichte zu beweisen und gegen alle Angriffe aus diesen Gebieten zu verteidigen. Die erste, positive Aufgabe kann auf Grund so allgemeiner und unveränderlicher Prinzipien gelöst werden, daß die wandelbaren Geistesströmungen daran nichts ändern können, sodaß diese Seite der Apologetik dem Wechsel der Zeit wenig ausgesetzt ist. Die zweite, negative Aufgabe gebietet, den jeweiligen Widersachern entgegentreten und nach deren Angriffen und Einwüfen die Abwehr zu gestalten: so wird sie heute vielfach andere Ausführungen fordern als vor fünfzig Jahren und eine Apologetik wird nach dieser Seite hin einen veralteten Eindruck machen, wenn sie keine Gegner mehr kennt nach Strauß und Renan. Noch verhängnisvoller müßte es freilich werden, wenn der Apologet die unveränderlichen Prinzipien der katholischen Apologetik vernachlässigte und so im Kampfe gegen die jeweiligen Tagesirrtümer den festen Boden unter den Füßen selber verlöre. Sein Streben muß also darauf abzielen, in den alten Prinzipien sich möglichst tief zu begründen

und dann im Lichte dieser Prinzipien möglichst vollständig auch die heutigen Irrtümer zu überwinden. Das erstere ist aber das Wichtigere und Notwendigere, namentlich für ein Lehrbuch. Denn wer die positiven Beweise für die übernatürliche Glaubwürdigkeit der göttlichen Offenbarung und der göttlichen Stiftung der katholischen Kirche gründlich beherrscht, kann bei einiger Gewandtheit des Geistes und einigem kritischem Sinn die stets wiederkehrenden Tagesirrtümer selbst widerlegen. Wer aber in den Prinzipien nicht festgegründet ist, wird im Wirrwarr der modernen Ideen auch bei gutem Willen Gefahr laufen, selbst den Kompaß zu verlieren.

Die katholischen Apologeten, wenigstens jene, die den Geist der Überlieferung hochhalten, suchen allgemein, beiden genannten Aufgaben gerecht zu werden, wobei es, angesichts der Verschiedenheit der Anlagen und Neigungen, nicht überraschen kann, daß der eine nach dieser, der andere nach jener Richtung in Erreichung des Zieles glücklicher ist. Was die prinzipiellen Fragen betrifft, scheint dem Rez. Garrigou-Lagrange in seinem Werk *De Revelatione divina* an Tiefe und Gründlichkeit unter den Neueren unerreicht dazustehen. Bei anderen liegt die Hauptstärke in der Berücksichtigung der modernen und modernsten Gegner und ihrer Einwürfe. Zu diesen letzteren dürfte auch Dr. Goebels schönes Werk: «*Katholische Apologetik*» zu zählen sein.

1. Goebels Einteilung ist klar und übersichtlich: die *Einleitung* behandelt Begriff, Aufgabe, Methode und Einteilung der Apologetik, sowie deren Geschichte. Der *erste Teil* führt den Titel: Mitteilung der Offenbarung in Jesus Christus, und umfaßt die Theorie der Offenbarung und die Beweise für deren Tatsächlichkeit. Der *zweite Teil* ist überschrieben: Die Verkündigung der Offenbarung in der katholischen Kirche und behandelt die Stiftung der Kirche durch Jesus Christus und die katholische Kirche als die einzige wahre Kirche Christi. Der *dritte Teil* endlich zeigt die Hinterlegung der Offenbarung in der Heiligen Schrift und Überlieferung.

Was den Begriff der Apologetik und ihre Stellung in der Reihe der theologischen Disziplinen angeht, so verweist Dr. Goebel zwar (S. 3, Anm. 4) auf Garrigou-Lagrange, *De Revel.* I², S. 43 f. und zitiert (ib.) die Worte R. Schultes, *De Eccl. cath.* 12: «... apologetica dirigitur ab Ecclesia tamquam norma intrinseca et positiva, in quantum fides et Ecclesia necessario edocet finem et media apologeticae. Später aber (S. 5 u. 22) erscheint die Apologetik wieder als «innerwesentlich von allen theologischen Disziplinen» unterschieden, als «von der Theologie spezifisch verschiedene Disziplin». Das ist ein Widerspruch. Auch sonst zeigt sich in mehr spekulativen Dingen zuweilen eine gewisse Unsicherheit. Die apologetischen Werke von De Groot, Garrigou-Lagrange, R. Schultes, die in der geschichtlichen Übersicht alle übergangen sind, hätten ihm da gute Dienste tun können.

Als Grundlage für den Beweis der Tatsache der Offenbarung haben ohne Zweifel die Schriften des Neuen Testaments zu gelten. Darum gibt Goebel im Anschluß an Felder, *Jesus Christus*³, S. 30-67, eine treffliche Abhandlung über die Echtheit, Unverfälschtheit und Glaubwürdigkeit dieser Schriften, was besonders für Laien sehr dankenswert ist. Wenn aber der Verfasser

es ratsam fand, « den an sich so glänzenden Beweis für die Göttlichkeit des Christentums und der Kirche, wie ihn deren zweitausendjährige Geschichte darstellt, der katholischen Apologie zu überlassen » (Vorwort), so ist das beim großen Streben nach Kürze zwar begreiflich, auch kann er sich auf das Beispiel mancher Fachgenossen berufen, aber zu bedauern bleibt es doch. Auch daß nur von der Lehrgewalt der Kirche gehandelt, ihre Jurisdiktionsgewalt aber nur ganz allgemein berührt wird, ist eine Lücke, die um so fühlbarer ist, als ein eigener theologischer Traktat über die Kirche neben dem apologetischen doch selten möglich sein wird. Man verweise nicht auf das Kirchenrecht. Die Ansprüche, die die Kirche auf dem Gebiet der Jurisdiktionsgewalt zu machen hat, werden viel leichter verständlich im Zusammenhang der ganzen dogmatischen Lehre über die Kirche, als ohne diesen Zusammenhang.

Im übrigen ist von dieser Apologetik nur Gutes und viel Gutes zu sagen. Sie ist eingestellt auf die heutigen Zeiten und Fragen, klar und schön in der Darstellung, reich in ihrer Information, solid und schlagend in ihrer Beweisführung, echt kirchlich in ihrer Gesinnung und bei aller Wahrung des katholischen Standpunktes vornehm und maßvoll in der Form. Da zudem auf edlen sprachlichen Ausdruck mit möglichster Vermeidung fremder Idiome erfolgreich Bedacht genommen ist, so darf das Werk auch ganz besonders den gebildeten Laien wärmstens empfohlen werden.

Für eine wünschbare baldige Neuauflage sei zum Druckfehlerverzeichnis noch nachgetragen: S. 407, Z. 27 v. o.: hl. Hippolyt († 235), st. († 255); ib. Z. 28, ist die Zahl (320) bei Julius Afrikanus mindestens sehr irreführend. — Auf S. 80 sollte in der Anm. 3 die Verweisung: « Vgl. S. Thom. c. Gent. 3. 94 » gestrichen werden, denn der hl. Thomas lehrt dort das Gegenteil von dem, wofür er angeführt wird.

2. Der Verf. dieses Werkes ist vor Vollendung seiner Drucklegung am 15. Oktober 1928, erst 48-jährig, durch den Tod einem fruchtbaren und verdienstlichen wissenschaftlichen Wirken entrissen worden. Die vielen Vorzüge dieses letzten Werkes lassen die Größe des Verlustes um so schmerzlicher empfinden.

Den Band eröffnet eine längere Einleitung über die Theologie im allgemeinen und über Wesen, Aufgabe, Methode und Stellung der Fundamentaltheologie im System der Theologie und endlich über ihre Geschichte. Darauf folgen die zwei Traktate *De revelatione* und *De Jesu Christo Legato Divino*. Der theoretischen Abhandlung über die Offenbarung geht ein Hauptstück über die Religion voraus, worin auf religionsgeschichtlichem, metaphysischem und religionspsychologischem Wege der Grundbegriff der Religion und sodann deren Notwendigkeit bewiesen wird. Im Folgenden werden dann einläßlich die grundlegenden Fragen über die Möglichkeit, Notwendigkeit und Erkennbarkeit der Offenbarung besprochen, wobei natürlich die letztere Frage eine eingehende Behandlung der Kriterien, namentlich der Wunder erfordert und erfährt.

Der Traktat *De Jesu Christo Legato Divino* zeigt klar und bündig die Gliederung: 1. was behauptete Jesus von sich und seiner Sendung? Antwort: der Messias zu sein im biblischen, zu seiner vollkommenen

Reinheit erhobenen Sinn, der wahre Gottessohn und gottgesandte Lehrer; 2. wie bewies er diese Behauptung? Ein gewisser Beweis liegt schon im Zeugnis Christi selbst, darin nämlich, daß es vernünftigerweise weder des Betrugers noch auch des Irrtums geziehen werden kann und folglich auf Wahrheit beruhen muß. Den Hauptbeweis aber bilden die Wunder: die auf Christus hinzielenden Wunder, d. h. namentlich die Prophezeiungen; die *in* Christus zutage tretenden Wunder, seine übermenschliche Weisheit und Heiligkeit; die *von* Christus gewirkten Wunder und gegebenen Weissagungen und endlich das Wunder aller Wunder, seine Auferstehung von den Toten.

Diese kurze Inhaltsangabe zeigt, daß P. Dieckmann im allgemeinen Aufbau seiner Apologetik sich als Anhänger der traditionellen Methode erweist. Daß dies der einzig richtige Weg ist, zeigt er auch grundsätzlich und gründlich durch seine Ausführungen über die Methode der Fundamentaltheologie und über die Kriterien der Offenbarung. Vgl. seine Bemerkungen gegen die Methode des Immanentismus und die Erlebnisapologetik, n. 103 ff.

Dabei kommt aber die persönliche Art des Verf. nicht zu kurz. Sie zeigt sich besonders in der großen, man möchte fast sagen ängstlichen Sorgfalt, mit der der status quaestionis und der Beweisgang methodisch behandelt werden. De sensu et scopo, de fontibus, de methodo sequenda, variae sententiae, de modo procedendi, de divisione assertionis: solche und ähnliche Untersuchungen leiten fast jede These ein. Das macht das Vorschreiten zwar etwas mühsam, bietet aber den Vorteil, daß man überall festen Boden unter den Füßen hat. Einen andern Vorteil gewähren die feichen Literaturangaben, die der Verfasser zu den zahlreich auftauchenden Problemen in den Anmerkungen beigegeben hat. Sodann ist diese Verteidigung der christlichen Offenbarung wie kaum eine andere eine Verteidigung von heute und für heute: es werden nicht bloß die alten Rationalisten, sondern auch die neuen und neuesten Wandlungen der alten Irrtümer gekennzeichnet und widerlegt.

Wo voneinander abweichende Auffassungen auch unter den katholischen Theologen herrschen, werden die verschiedenen Ansichten in möglichster Vollständigkeit zusammengestellt, mit dem sichtlichen Bestreben, die Verschiedenheit mehr in die Ausdrucksweise als in die Sache zu verlegen. So geschieht es z. B. bei der Darstellung des Verhältnisses der Fundamentaltheologie zur Dogmatik, n. 65 ff. Dieckmann vertritt die Ansicht, die Fundamentaltheologie und die Dogmatik seien zwei spezifisch verschiedene Disziplinen ein und derselben Theologie, da ja die Wissenschaften spezifiziert würden durch ihr Formalobjekt und folglich durch die Methode, die sie befolgen (n. 68). Dabei beachtet er doch wohl zu wenig, daß das objectum formale quod der Fundamentaltheologie nicht die natürliche Glaubwürdigkeit der Offenbarungstatsache ist, sondern die übernatürliche, das objectum formale quo nicht die ganz sich selbst überlassene Vernunft, sondern die Vernunft unter Leitung des Glaubens und der Kirche in bezug auf Objekt und Methode der Beweisführung. Unter Beachtung dieses wichtigen Unterschiedes, der eine Normierung der Apologetik durch

Glaube und Kirche innerlich und wesentlich begründet, ist doch wohl die Auffassung von Gardeil, Garrigou-Lagrange, Schultes u. a. vorzuziehen, die besagt: die Fundamentaltheologie ist schlechthin ein Teil der Dogmatik, wenn auch unter einer gewissen Rücksicht von ihr unterschieden. Freilich glaubt Dieckmann auf die Grundlage dieser Auffassung, die Übernatürlichkeit des Glaubensaktes und folglich der von der Apologetik zu beweisenden Glaubwürdigkeit, nicht eintreten zu sollen. Die Frage nach der Natur des Glaubensaktes, mit dem die Offenbarung anzunehmen ist, sei dem Traktat *De Fide* zu überlassen (n. 70); ja in der beigefügten Anmerkung scheint er mit Lennerz die Ansicht Garrigou-Lagranges als ganz sinnlos abzuweisen. Aber diese Frage ist doch für die Zielsetzung der katholischen Apologetik von entscheidender Bedeutung und wird darum von G.-L. nicht ohne Grund in der Apologetik auch behandelt. Seine Lösung: die Apologetik oder Fundamentaltheologie hat mit der natürlichen Erkenntnis die übernatürliche Glaubwürdigkeit der Offenbarung zu beweisen und dann hat der Mensch mit der Gnade Gottes durch den Glaubensakt die übernatürliche Auktorität Gottes um ihrer selbst willen (*objectum formale quod et quo*) anzunehmen — ist durchaus wohl begründet. Diese Lösung ist auch nicht bloß eine von G.-L. aus Suarez wieder aufgenommene Meinung (so Lennerz, l. c.), sondern eine alte Lehre der Thomistenschule, die aber gerade auch für die Einordnung der Fundamentaltheologie in das System der Dogmatik die besten Dienste leistet und überhaupt für viele theologische Fragen von weitgehender Bedeutung ist. Gerade bei solchen Fragen zeigt sich der große Unterschied der philosophischen Elemente bei G.-L. und Dieckmann: dort ein geschlossenes, einheitliches, in der Lehre des Aquinaten bis ins einzelne fest verankertes System, hier zwar große Gewandtheit im einzelnen, aber ohne daß man die machtvolle Wirkung des einheitlichen Systems wahrnehme. Damit soll aber der oben ausgesprochenen Anerkennung der großen Vorzüge dieses Werkes kein Eintrag geschehen. Es ist eine sehr tüchtige Leistung, die jedem ernststen Leser reiche Belehrung bietet und aufrichtigen Dank und warme Empfehlung verdient.

3. Der zweite Band der *theologia fundamentalis* Dorschs — der erste ist dem Rezensenten nicht zu Gesicht gekommen — enthält den Traktat von der Kirche Christi und den ersten Teil des Traktates *De locis theologicis*, die Lehre von der Überlieferung, während die Lehre von der Inspiration der Heiligen Schrift einem eigenen, umfangreichen dritten Band zugewiesen ist.

Der Traktat von der Kirche Christi ist in vier Teile zerlegt: I. *De Ecclesiae Christi institutione et constitutione*; II. *De Ecclesia in se constituta*, mit den drei Abschnitten: *De potestate hierarchica*, *de membris Ecclesiae*, *de Ecclesiae fine*; III. *De proprietatibus Ecclesiae*; in diesem Teil wird bei der These über die Sichtbarkeit der Kirche auch von den Kennzeichen der wahren Kirche und deren Anwendung auf die katholische Kirche gehandelt; IV. *De Ecclesia fonte revelationis sive de traditione*.

Daß bei dieser Einteilung jeder Stoff gerade an seinem passendsten Platz stehe und eine vollbefriedigende Ordnung erreicht sei, wird nicht gesagt werden können. Man fragt sich z. B., warum durch die Kennzeichen

der Kirche und ihre Anwendung die Wahrheit der katholischen Kirche noch einmal bewiesen werden sollte, nachdem schon ausführlich bewiesen ist, daß Christus in seiner Kirche den Primat eingesetzt hat, daß dieser im römischen Papst fort dauert und daß die Trennung von ihm Ausschluß von der Mitgliedschaft der Kirche Christi bedeutet. Doch wird aus dieser Unebenheit nur der dem Verf. einen Vorwurf machen, der nicht weiß, wie schwierig es ist, ein allseitig befriedigendes System dieses Traktates aufzustellen.

Die Behandlungsweise ist die apologetische, aber, wenn auch nicht ausdrücklich, so doch tatsächlich — *sub manu ductione fidei*. Mehr auch als die beiden vorher besprochenen Autoren hält sich Dorsch an die gewohnten Geleise der hergebrachten Fundamentaltheologie, besonders an Gedanken Hurters wird man oft erinnert. Dorsch geht grundsätzlich diesen Weg: er war, sagt er (III, Praef.), « *minus intentus ut novas aperirem vias et rationes, quam ut super vias tritas et communi usu probatas tamquam dispensator fidelis eos, quos divina providentia mihi tradere voluit instruendos, ad necessariam et convenientem scientiam adducerem.* » Diesem Vorhaben ist er treu und erfolgreich nachgekommen, ohne jedoch dabei die nötige Selbständigkeit vermissen zu lassen. Wiederholt begegnet man Fragen, deren Beantwortung bei ihm überrascht. Ob z. B. die Verbindung des Primats mit dem römischen Bischofsstuhl eine unabänderliche sei, auch für den Papst selber, was die katholischen Theologen heute fast allgemein bejahen, betrachtet er, nach eingehender Prüfung der Beweise, sehr zurückhaltend, « allenfalls als eine theologische Wahrheit, die aus der Art und Weise, wie das Dogma selbst vom Primat der römischen Bischöfe in den kirchlichen Dokumenten ausgedrückt worden ist, irgendwie hergeleitet wird » (S. 228). — In der Frage, ob die einzelnen Bischöfe die Jurisdiktionsgewalt unmittelbar von Gott durch die Weihe erhalten, oder mittelbar durch die kanonische Sendung durch den Papst, entscheidet er nicht, neigt aber mehr zur ersten Ansicht. — Weniger Zustimmung dürfte er finden, wenn er (S. 249 ff.) die Ausdehnung der *kirchlichen* Jurisdiktionsgewalt auch auf rein innere Akte der Gläubigen behauptet. Die dort vorgebrachten Beweise dürften nicht weiter reichen als zur Ausdehnung jener Gewalt auf sog. gemischten Handlungen, d. h. jene inneren Akte, die mit äußern, von der Kirche befehlbaren notwendig verbunden sind. — Die Lehre des hl. Cyprian über den Primat Petri und des römischen Papstes (S. 173) dürfte doch etwas zu apologetisch aufgefaßt sein. Wohl finden sich bei ihm einige ganz günstige Stellen; ob er aber der Tragweite derselben sich bewußt gewesen sei, ist angesichts anderer Aussprüche über allseitige Gleichheit der Bischöfe und ihre Verantwortlichkeit einzig vor Christus doch sehr zweifelhaft; vgl. epist. 59, 14; 69, 17; 71, 3; 72 etc. — S. 418, in der Anmerkung, wird die Ansicht Marin-Solas, daß eine virtuell geoffenbarte Wahrheit, die mit metaphysischer Notwendigkeit aus einer formell geoffenbarten hervorgehe, nach ihrer Definition durch die Kirche auch Gegenstand der *fides divina* sei, abgelehnt. — S. 433 sind die scharfen Worte gegen Melchior Cano psychologisch verständlich, doch dürfte dabei zu wenig beachtet sein, daß Cano die Irrtumsfähigkeit des Papstes bei Approbation religiöser Orden

sichtlich nicht auf das iudicium doctrinale, sondern nur auf das iudicium prudentiale bezieht. — S. 593, Anmerkung und S. 652 würde die Frage nach der Möglichkeit von Wundern, die durch unschuldig irrende Akatholiken gewirkt würden, wohl besser dahin beantwortet, daß solche wohl innerlich nicht unmöglich sind *unter der Bedingung*, daß durch die Umstände ihre Deutung als göttliche Bestätigung des Irrtums oder Schismas offenkundig ausgeschlossen sei. Vgl. Jugie, Doctr. dogm. Christian. Orient. t. IV, p. 540-65. — S. 756 werden als Fragen, in deren Beantwortung die Theologen heute *allgemein* vom hl. Thomas abweichen, aufgezählt: utrum idem ab eodem sciri et credi possit, utrum mundus possit esse ab aeterno, utrum ordines minores vera sint sacramenta, utrum episcopatus peculiaris sit ordo sacramentalis etc. Da ist wohl die Ordensschule des Verfassers mit der allgemeinen Lehre der Theologie verwechselt worden.

Ähnliches ist zu sagen, wenn S. 65 der Einwurf, den die Sozinianer von der Willensfreiheit aus gegen die Unvergänglichkeit der Kirche erhoben, zurückgewiesen wird durch den Hinweis auf die scientia media; ebenso S. 589 der gleiche Einwurf gegen die Unfehlbarkeit der Kirche. Die scientia media ist doch eine zu zerbrechliche Waffe, als daß sie in den ernstesten Geisteskampf mit den Gegnern der Kirche getragen werden dürfte. Übrigens beweist der Verfasser die Unvergänglichkeit der Kirche auch nicht mit Stellen der Schrift, die auf das Wissen Gottes, sondern mit solchen, die auf seine Macht hinweisen (S. 66 ff.).

Die Abhandlung über die Inspiration der Heiligen Schrift ist verhältnismäßig recht ausführlich, sehr solid und dankenswert. Sie handelt: 1. von der *Inspiration selbst*, ihrem Begriff, ihrer Tatsächlichkeit, ihrem Wesen und ihrer Ausdehnung; dann 2. von *ihren Wirkungen*: von der Würde und Einheit der Heiligen Schrift, ihrem Sinn und ihrer Auslegung und ihrer makellosen Wahrhaftigkeit. S. 198 wird die auf Bañez zurückgeführte Verbalinspiration abgelehnt und die bekannte, von Kardinal Franzelin weiter ausgebauten Theorie zustimmend entwickelt. Die Hauptschwierigkeit scheint sich für Dorsch daraus zu ergeben, daß er durch die thomistische Verbalinspiration die Freiheit und Individualität der heiligen Verfasser gefährdet glaubt, was bekanntlich von den Vertretern der Verbalinspiration in Abrede gestellt wird. Gott benützt die heiligen Verfasser als freie Werkzeuge unter Wahrung ihrer Freiheit und Individualität. Sehr eingehend wird die absolute Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift im traditionellen Sinne verteidigt. Die Begründung erscheint durchaus solid und unanfechtbar.

Abschließend ist zu sagen, daß auch das vorliegende Werk eine tüchtige Leistung und ein sehr nützliches Hilfsmittel für das apologetische Studium darstellt und ungeachtet der angeführten und einiger anderer abweichenden Ansichten den Theologiestudierenden warm zu empfehlen ist.

4. In der verdienstlichen Sammlung der Bibliothèque catholique des sciences religieuses gibt Gaston Rabeau das Bändchen Apologetique heraus. Es ist klein an Umfang, 176 Seiten in 16^o, aber reich an Gedankengehalt: wir haben es nämlich nicht mit einer ausführlichen Apologetik zu tun, sondern vielmehr mit einer Theorie derselben. Es sei versucht, einen kurzen Überblick über die Ideen des Verfassers zu geben.

Rabeau kennt die Apologetik, die methodisch vom Standpunkt des noch nicht Glaubenden ausgeht und von da ihn zum Glauben führen will. Er bevorzugt mit Recht die Apologetik vom Standpunkt des Glaubens aus, « La vraie apologétique est celle de la possession réfléchie » (S. 8). Dieser bewußte Wahrheitsbesitz ist allen Gläubigen gegeben in der erlebten Erfahrung der Aufrichtigkeit und Wahrhaftigkeit, die innerstes Wesen des christlichen Lebens und der katholischen Kirche ist. Da strengste Wahrheitsliebe ihre Quelle nicht in Irrtum oder Trug haben kann, ist in dieser lebendigen Erfahrung allen, Ungelehrten und Gelehrten, eine vernünftige Grundlage ihres Glaubens gegeben, von der aus auch eine streng wissenschaftliche Apologetik sich entwickeln läßt.

Je nach dem Ausgangspunkt, auf den sie sich stützt, kann sodann die Apologetik eine akzidentelle oder eine wesentliche sein. Erstere (ch. II) stützt sich entweder auf Tatsachen, die zwar der Religion nicht an sich wesentlich sind, deren Vorhandensein und Beschaffenheit aber doch einen ganz sichern Schluß auf die Wahrheit und göttliche Stiftung der katholischen Kirche gestatten; oder dann ist sie einfach Aufklärung und Wegräumung von Mißverständnissen und Verzerrungen der katholischen Religion. Für erstere Art gibt der Verf. zwei Beispiele: das eine bietet die Ereignisse, die sich an den Namen Lourdes knüpfen, das andere ist das ergreifende Lebensbild einer vom katholischen Geiste ganz erfüllten Frau, der Großmutter des Verfassers, die, aus einer ungläubigen Familie stammend, durch den Religionsunterricht für den Glauben gewonnen wurde und dann ihrerseits durch unentwegte Glaubensstreue und tatkräftige, sich selbst hinopfernde Liebe und Güte auch alle ihre Angehörigen für den Glauben gewann. — Beide Tatsachen gehören nicht zum Inhalt des katholischen Glaubens, beweisen aber doch seine Wahrheit, weil sie ohne ihn keine befriedigende Erklärung finden. Ähnliche Tatsachen sind in sehr vielen praktischen Fällen ein Grund der Annäherung an den Glauben. Dennoch aber hat die apologetische Wissenschaft mit diesem Gebiete sich noch kaum befaßt. Rabeau sieht hier eine noch zu lösende Aufgabe für die katholische Apologetik (S. 23).

Die *wesentliche* Apologetik stützt sich auf Tatsachen, die dem Glaubensinhalt angehören. Sie kann in volkstümlicher Form auftreten (apologétique des simples, ch. III) oder in wissenschaftlicher Ausführung. Dann muß sie die Methoden sowohl des Immanentismus als auch des Extrinsicismus anwenden (ch. IV). Mit dem Immanentismus muß sie im Ungläubigen und Gleichgültigen das Bedürfnis nach der wahren Religion wecken und zum Bewußtsein bringen. Das geschieht durch die Präapologetik, die zeigt, daß der Mensch sowohl von seiten seines Verstandes als auch seines Willens zur Religion, und zwar gerade zur katholischen Religion gedrängt wird. Denn die Wissenschaft: Geschichte, Psychologie und Soziologie, stellt das Problem der Religion in einer Weise, daß einzig die katholische Kirche dessen Lösung ist (ch. V). Für den Willen sodann ist eine befriedigende Betätigung ein unabweisbares und unverkennbares Bedürfnis, das wiederum einzig in der Religion, wie die katholische Kirche sie darstellt, seine Genugtuung findet (ch. VI). Hier sucht Rabeau den wahren Kern der

Blondel'schen « apologétique de l'action » seinem System einzugliedern, was einige nicht leicht verständliche Seiten zur Folge hat. Das Ergebnis der vorapologetischen Untersuchungen ist die Erkenntnis, daß sowohl vom Standpunkt der Wissenschaft als dem des Willensbedürfnisses a priori die Wahrscheinlichkeit sich aufdrängt, daß die wahre Religion eine übernatürliche, gesellschaftlich organisierte, lebendig mit Gott vereinigende, mit Wundern aller Art ausgestattete Religion sein müsse, die auch den Anspruch auf unfehlbare, endgültige Wahrheit erhebt. Damit ist der Wahrheitssucher auch schon zum vornherein auf die katholische Kirche hingewiesen, die allein diesen Anforderungen entspricht (ch. VII).

Ist aber die Kirche von heute, die offenbar die Kirche des Konzils von Trient ist, auch die des hl. Paulus? Sie ist zunächst, heute wenigstens, unbestritten die Kirche des Mittelalters, die Kirche des hl. Augustin; ein Sohm findet den Katholizismus schon im ersten Klemensbrief, Harnack und Günther Holstein sehen ihn darin wenigstens angebahnt. So kommen wir bis hinauf zu Petrus und Paulus. Die Kirche der Apostel ist aber auch die Kirche Christi. Alle Theorien, die das Verhältnis Christi zur Kirche des I. und II. Jahrhunderts anders erklären, als daß Christus eben ihr *Stifter* sei, sind durchaus ungenügend, so die Sohms, Harnacks, Holsteins. Sie scheitern vor allem an den klassischen Stellen Mt. 16, 18 f. und 28, 18-20 (ch. VIII).

So gelangen wir also von der Kirche der Gegenwart ohne eine Bruchstelle zu Jesus Christus selbst. Er ist der Mittelpunkt, ja der Gesamthalt unserer Religion wie unserer Apologetik. Zwei Wege führen von der Kirche ohne Subtilitäten und Gelehrsamkeit zu ihm: 1. der gewöhnliche, der ausgeht vom Selbstzeugnis Jesu und dessen Wahrheitserweis durch seinen geistigen und moralischen Charakter, seine Wunder und Weissagungen; 2. der kühnere, aber kürzere und nicht minder sichere Weg der Betrachtung des Bildes Jesu, wie es in den Evangelien erscheint, ein Bild von solcher moralischer Schönheit, durchsichtiger Wahrhaftigkeit und erhabener Heiligkeit, wie kein Irrtum, kein Zufall und kein Menschengestalt es erfinden konnte (ch. IX).

Im Schlußabschnitt wird noch die Schwierigkeit aufgeklärt, die aus dem allgemeinen Heilswillen Gottes und der beschränkten Zahl der Christen sich zu ergeben scheint: Christus hat alle erlöst, und zwar durch sein Kreuzesleiden, nicht durch das Wissen; die allernötigste Gotteserkenntnis ist allen von der Uroffenbarung her zugänglich und so können alle des Heiles in Christo teilhaftig werden.

Der von Rabeau hier vorgelegte Grundriß einer Apologetik ist ohne Zweifel weitausschauend. Eine in seinem Geist ausgearbeitete Apologetik würde sich von dem üblichen Schema besonders durch die Aufnahme der akzidentellen und der vorbereitenden Apologetik in das wissenschaftliche System unterscheiden; denn die beiden Gebiete wurden bisher von der Wissenschaft kaum erfaßt und vielmehr der praktischen Apologie überwiesen. Für den Schulbetrieb wird es wohl auch in absehbarer Zeit nicht anders werden. Denn es dürfte die strengwissenschaftliche Durchführung der Rabeau'schen Ideen eine nicht leicht zu bewältigende Aufgabe sein. Ein ernster Versuch würde immerhin des aufrichtigen Dankes der katho-

lischen Wissenschaft nicht ermangeln. Vielleicht unternimmt ihn Rabeau selbst, den seine hervorragende Kenntnis des modernen Geisteslebens besonders in Frankreich und Deutschland bei solider Orientierung an der echten katholischen Wissenschaft dafür als besonders geeignet erweisen würde. Unterdessen sei ihm unser Dank für die vorliegende Skizze des erhofften großen Werkes ausgesprochen. Zum Schluß noch ein Bedenken! S. 90 scheint für den Bestand der menschlichen Gesellschaft eine *übernatürliche* Religion als notwendig bezeichnet zu werden, was nicht zu billigen wäre.

5. Das großangelegte Leben Jesu-Werk Meyenbergs ist mit den drei vorgenannten, ziemlich rasch sich folgenden Lieferungen zu seinem glücklichen Abschluß gelangt.

Lieferung 2 führt die Auseinandersetzung mit Strauß zu Ende (Straußens Hegelianismus, sein Mythosproblem), wendet sich dann zu Christian Bauer und der kritischen Tübingerschule, behandelt mit Alfred Renan die freisinnige Leben Jesu-Forschung «im Mantel der Romantik», um dann zur Darstellung und Kritik der Zeit nach Strauß und Bauer überzugehen. Der Verfasser steht da vor einem Chaos von sich gegenseitig bekämpfenden Anschauungen, vor einem Chaos, aus dem bis an die Grenzen der neuesten Zeit keine Namen hervorragen, die sich allgemeinere Gefolgschaft zu erringen vermocht hätten. Immerhin glaubt er, in der Markus-Hypothese mit ihren Verzweigungen den Ariadnefaden gefunden zu haben, der einigermaßen durch das Labyrinth hindurchleiten könnte.

An diesem Faden der Markus-Hypothese gelangen wir also gegen den Schluß der zweiten und im Anfang der dritten Lieferung zu einer ganzen Reihe von Forschergruppen; bald begegnet uns eine liberale, bald eine radikale Stellungnahme zu besagtem Problem, bald eine eschatologische, eine skeptische und schließlich auch noch eine germanische. Der Autor schenkt besondere Aufmerksamkeit den Ansichten Harnacks und den Ausstrahlungen seiner Schule. Sehr ausführlich und gründlich ist die Darstellung und namentlich die Widerlegung des Eschatologismus in der Leben Jesu-Darstellung. Das Christusbild Newmans ist ein tröstlicher Lichtblick im Wirrsal der Verzerrungen. — Auch die «ernsten Bibelforscher», der Modernismus, die buddhistisch gerichteten Kreise und die modernsten philosophischen Richtungen sind nicht vergessen. Mit einer gewissen Sympathie handelt M. von der Theologie der Krisis. Sie steht uns ja in der Fundamentalfrage über die Gottheit Christi näher als die Rationalisten. Doch dürfen wir Katholiken daraus keine zu weit gehenden Schlüsse ziehen: im Dogma stehen uns diese Theologen im übrigen kaum weniger fern als Calvin und Luther. — Daß das Jesusbild Wittigs rund 60 Seiten füllt, ist wohl mehr seiner Bedeutung in schöngeistigen Kreisen als seinem wissenschaftlichen Wert zuzuschreiben.

An der Wende der dritten zur vierten Lieferung macht uns der Verfasser mit der Geschichte der letztmöglichen Vereinigung, d. h. mit der Leugnung der Geschichtlichkeit Jesu bekannt. Die Schlußlieferung bringt die vernichtende Kritik dieser unglaublich verstiegenen Theorien oder besser gesagt Hirngespinnste und die siegreiche Darstellung der über allen vernünftigen Zweifel erhabenen Geschichtlichkeit Jesu Christi, indem die

geschichtliche Zuverlässigkeit der Evangelien aus den ältesten Zeugnissen, eines Ignatius, Polykarp, Klemens, Papias, Justinus, Irenäus, der Heiden und Juden zur Evidenz bewiesen wird. Eine liebevolle, eingehende Untersuchung der einzelnen Evangelien unter dem Gesichtspunkt des Zeugnisses für die Geschichtlichkeit Christi bestätigt und bekräftigt dieses Ergebnis.

Nachdem so die völlig sichere Grundlage aller Leben Jesu-Forschung aufgezeigt ist, faßt der Autor zum Abschluß noch einmal alles positiv Aufbauende in ein herrliches Gesamtbild zusammen. Das Jesusbild! Jesus, der Idealmensch, der Gottgesandte, der Messias, der wahre, wesensgleiche Gottessohn, in seiner Jugendgeschichte, seinem öffentlichen Leben und seinem Leiden und Sterben, in seiner glorreichen Auferstehung und Himmelfahrt tritt in wirklich großartiger, begeisterter Schilderung vor unser Auge: die letzte und überwältigendste Antwort auf die Frage nach der Tragweite der Leben Jesu-Fragen.

Das Werk ist die Frucht einer immensen Arbeit. Eine ganze Bibliothek mußte nicht bloß durchgelesen, sondern durchstudiert und beurteilt werden. Und die Arbeit war weiterhin eine opfervolle, ein Wandern durch eine trostlose Wüste. Was könnte entsagungsreicher sein, als, wie Meyenberg, das gelobte Land des Lebens Jesu vor sich zu sehen und das Betreten dieses Landes zuerst erkämpfen zu müssen durch das Studium und die Widerlegung zahlloser Systeme, die ja viel Gedankenarbeit enthalten mögen, aber von weitem als auf Sand gebaut und dem Untergang geweiht erscheinen müssen, weil sie alle von der augenscheinlich falschen Voraussetzung ausgehen, das Übernatürliche, das Wunder sei etwas Unmögliches. Aber Prälat Meyenberg hat mit unermüdlicher Geisteskraft die Arbeit geleistet und sich die Bahn freigemacht für den Eintritt in das Land, das voll Milch und Honig fließt. Aber er hat nicht bloß für sich, sondern für uns alle gearbeitet. Wenigen ist es möglich, selbst Einsicht zu nehmen in all die modernen Werke verschiedenster Richtung über die Frage aller Fragen, über Jesus Christus. Und doch ist es für Theologen und Laien von großer Wichtigkeit, von den Auffassungen außerkirchlicher Kreise Kenntnis zu haben und sie im Lichte der Wahrheit richtig zu beurteilen. Prälat Meyenberg ist uns zugleich ein zuverlässiger Berichtstatter und unbeirrter, erleuchteter Führer durch alle Windungen der Irrtümer zur rettenden Wahrheit. Er hat unser aller reichen Dank verdient.

Einsiedeln.

P. *Meinrad Benz* O. S. B.

A. Rademacher : Religion und Leben. Ein Beitrag zur Lösung des christlichen Kulturproblems.² Freiburg i. Br., Herder. 1929. VIII-233 SS.

Gegenstand dieser Arbeit ist die große Krise der Gegenwart, insofern in dem Auseinanderfallen von Religion und Leben und weiterhin von Christentum und Menschentum, von Katholizismus und Weltkultur alle einzelnen Krisen der Gegenwart sich begegnen. Der Verfasser will mit-helfen, die Lösung dieses Problems herbeizuführen durch den Hinweis auf die beiden möglichen und notwendigen Wege die Einheit von Religion und Leben zu gewinnen — im weltabgewandten Mystiker und im welt-zugewandten, religiösen Aktivisten, der gerade in der Gegenwart des

technischen Zeitalters als besonders notwendig erscheint und daher vom Verfasser in besonderer Weise gezeichnet wird.

Das Werk enthält sieben Kapitel und behandelt im ersten das grundsätzliche Verhältnis von Religion und Leben, im zweiten die Tatsache der Gespaltenheit von Religion und Leben, im dritten die Folgen der Spaltung von Religion und Leben für die christliche Kultur, im vierten die Verbindung von Religion und Leben als Aufgabe, im fünften und sechsten Kapitel die beiden Grundtypen der Verbindung von Religion und Leben im religiös-mystischen und religiös-aktivistischen Lebensstil, im letzten Kapitel gibt der Verfasser eine große Synthese in der Betrachtung von Weltkultur u. Heiligkeit.

Gegenüber der ersten Auflage findet in der vorliegenden zweiten das Verhältnis von Aktivität und Beschaulichkeit, mit Heranziehung der Lehre des hl. Thomas, genauere Behandlung.

An sich bietet dieser Querschnitt durch die Kultur der Gegenwart manch interessante und vielfach differenzierte Gegenüberstellungen; andererseits aber ist die entwicklungsgeschichtliche Ableitung der gegenwärtigen Krise aus der Renaissance und Reformation kein ganz neuer Gedanke. Ferner ist das vorliegende Buch gewiß keine fachwissenschaftlich philosophische oder theologische Abhandlung und will es auch gar nicht sein, da es aus Vorträgen vor breiteren akademischen Kreisen herausgewachsen ist. Daher darf man manche seiner Aufstellungen nicht allzu kritisch betrachten. Andererseits aber setzen einzelne, allzu großzügig behandelte Antithesen das Werk und den Verfasser leicht der Gefahr der Unwissenschaftlichkeit aus. Rademacher sagt z. B. S. 17: «Man kann mit gleicher Wahrheit den Satz aufstellen ‚Das Ganze ist früher als die Teile‘, wie auch den Satz ‚Die Teile sind früher als das Ganze‘. Man kann mit gleichem Recht von dem Primat des Logos über den Eros reden, aber auch vom Primat des Eros über den Logos; ... denn Teil und Ganzes, Logos und Eros stehen zueinander in einem Spannungsverhältnis.» — Dazu ist zu bemerken: Was von dem einen nur *secundum quid* gilt, vom anderen aber *simpliciter*, kann man nicht mit gleichem Recht von beiden aussagen; so ist eben nach dem hl. Thomas auch der Verstand *simpliciter perfectior* als der Wille, welcher letzterer daher auch nur einen Primat *secundum quid* haben kann. — Der Mangel an Präzision zeigt sich auch in der Behandlung der Frage: Thomismus-Molinismus. Wir geben ja gerne zu, daß die Spannung zwischen Molinismus und Thomismus zur Entwicklung der Lehre über Gnade und Wille beigetragen habe; aber damit ist noch nichts gesagt über die Gleichberechtigung beider was die objektive Richtigkeit angeht. Der Theologe sieht zwischen Thomismus und Molinismus einen kontradiktorischen Gegensatz, während Rademacher meint, daß «der eine Begriff zwar den entgegengesetzten Begriff ausschließt, aber nicht das Vorkommen des dem Begriffe entsprechenden Sachverhaltes an dem Gegenstande.» Wenn der Verf. auch ausdrücklich von seinem Spannungsgesetz den Synkretismus der genannten Systeme ausschließen will, so fragt man sich doch, ob nicht seine Lehre vom «Spannungsverhältnis» wieder auf einen geistreichen, aber unwissenschaftlichen Synkretismus hinausgehe.

Seitenstetten.

P. Hieronymus Gassner O. S. B.

Dogmatik.

M. T.-L. Penido : Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique. (Bibliothèque thomiste XV.) Paris, J. Vrin. 1931. 478 SS.

« Wollte man die Summa theologica Artikel für Artikel durchgehen, so würde man überall den Wert der Analogie entdecken » (S. 248). In der modernen theologischen Literatur tritt allerdings diese allgemeine Bedeutung der Analogie nicht genügend hervor. Darum ist es sehr zu begrüßen, daß sie in vorliegender Studie einmal eigens behandelt wird. Begreiflicherweise bietet P. keine ausführliche philosophische Untersuchung des Analogieproblems; vielmehr setzt er die thomistische — andere werden sagen die kajetanische — Lehre als bekannt und zugegeben voraus. Nur das erste Kapitel (Préliminaires philosophiques) des ersten Teiles (Caractère analogique de la connaissance théologique) berührt kurz die rein philosophischen Grundlagen. Im zweiten und dritten Kapitel wird die analoge Erkenntnis des göttlichen Wesens und der übernatürlichen Geheimnisse im allgemeinen behandelt. Im zweiten Teil (Quelques applications théologiques de l'analogie) bringt P. in vier Kapiteln die Anwendung der Analogielehre auf das Geheimnis der Dreifaltigkeit, den Schöpfungsbegriff, die hypostatische Union, die Transsubstantiation und sakramentale Gegenwart.

Trotz der Mannigfaltigkeit der berührten Probleme gewinnt man überall den Eindruck einer gründlichen Belesenheit und Sachkenntnis (so z. B. in Fragen der jüdischen und arabischen Philosophie). Der streng thomistischen Auffassung der Analogie, der P. huldigt, glaubte ich vollauf zustimmen zu müssen. Gut sind die gelegentlichen Verteidigungen gegen moderne unrichtige Interpretationen (gegen Descroqs, S. 142 ff., und Sertilanges, S. 170 ff.). Jedoch scheint es mir weniger glücklich, wenn im Hinblick auf den universellen Charakter der *via remotionis* der Thomismus als « Agnosticisme par excès » (S. 117) bezeichnet wird. Agnostizismus besagt doch etwas anderes. Richtiger ist es, die von Thomas bekämpfte Lehre des Maimonides « Agnosticisme par excès » zu nennen, wie dies P. in einer früheren Studie auch tat (*Revue néo-scol.* 1924, S. 145).

Sehr wertvoll sind die Ausführungen über die Bedeutung der Analogie in der Erklärung der übernatürlichen Geheimnisse. « Seule elle affirme un dogme, qui n'est ni contre la raison, ni selon la raison, mais au-dessus de la raison » (S. 221). In ihr ist die Unbeweisbarkeit der göttlichen Geheimnisse gerechtfertigt; in ihr gründet sich aber auch das thomistische Ablehnen eines dogmatischen Agnostizismus. Bei der Bestimmung des Verhältnisses von Natur und Übernatur ist die Analogie ebenfalls von grundlegender Bedeutung; ihre Vernachlässigung führt unfehlbar zum Mißachten der Grenzen (S. 253). Hier wären weitere Ausführungen am Platz gewesen; es ist in der Tat sehr bedauerlich, daß P. die Arbeiten de Broglies nicht berücksichtigt hat. Ich glaube nicht, daß man heute noch so leicht ein *desiderium innatum* zur unmittelbaren Gottesschau als unthomistisch ablehnen kann, wie dies P. zu tun scheint. Mehr im Sinn des hl. Thomas

ist es wohl, wenn man im natürlichen Verlangen nach der Gottesschau die Garantie für das harmonische Verhältnis, in der Analogie für den Unterschied von Natur und Gnade sieht. Wenn P. sagt: « Ainsi voit-on Scot admettre un désir inné de la vision béatifique et soutenir que la distinction entre nature et surnaturel n'est pas objective, mais dépend simplement d'une détermination volontaire de Dieu » (S. 254), so müßte er den inneren Zusammenhang zwischen *diesen* beiden Thesen beweisen. Mit großem Interesse folgt man auch den Ausführungen über den Wert der thomistischen Erklärung der innergöttlichen Hervorgänge (S. 295 ff.). « Avant d'être élaborée philosophiquement, ce n'est qu'une analogie au sens vulgaire, tirée de notre psychologie, c'est-à-dire, un exemple, une comparaison à portée purement subjective : une image facilitant intellection. Après l'intervention de l'analyse métaphysique, c'est une analogie de proportionalité propre, *pouvant* atteindre formellement la réalité divine » (S. 299 f.). Mit Recht lehnt P. energisch die Versuche de Régnons, den Wert der thomistischen Theorie abzuschwächen, ab und kennzeichnet als deren tieferen Grund ein Verkennen der Analogielehre. Leider sind einem solchen « Agnostizismus » außer de Régnon auch andere, nicht unbedeutende Theologen zum Opfer gefallen (z. B. Rousselot, *Intellectualisme de saint Thomas*, 1924, S. 157).

Diese wenigen Proben lassen erkennen, welches Interesse man den Ausführungen Penidos entgegenbringen muß. Da eine so große Anzahl von theologischen Fragen berührt wird, mußte P. des öfteren allgemeine Übersichten und Zusammenfassungen geben. In einzelnen Fällen scheint er mir dabei etwas zu summarisch vorgegangen zu sein. So z. B. wenn S. 80 die griechische Spekulation « peu religieuse » genannt wird. Im Gegenteil; die philosophische Bildung hatte wesentlich religiösen Charakter. Dieser offenbart sich vor allem im Neuplatonismus, der ja gerade deswegen eine der größten Gefahren für die Entwicklung des Christentums wurde. Der hl. Anselm wird, ohne daß die neueren Studien über seine theologische Methode gebührend berücksichtigt werden, der Reihe der « démonstrateurs de mystères » zugerechnet.

Die Zitationen lassen, wie einige Stichproben ergeben, bisweilen an Genauigkeit zu wünschen übrig. Das S. 12, Anm. von Habel zitierte Buch ist 1928 nicht in Münster, sondern Regensburg erschienen. Die Verunstaltung der Thomasstelle S. 117, Anm. läßt sich kaum auf einen Druckfehler zurückführen. S. 171 oben steht « 1. art. cit. I. p. 64 », was sich aus den vorhergehenden Zitationen unmöglich identifizieren läßt.

Diese Ausstellungen schmälern den Wert der Arbeit Penidos als Ganzes nicht. Wir besitzen in ihr eine eindrucksvolle Darstellung der Bedeutung der Analogie für die Dogmatik, die vom Dogmatiker als eine große Hilfe zum tieferen Eindringen in wichtige spekulative Probleme begrüßt wird; an ihr erkennt er zudem klarer den Wert seines Arbeitens: die theologische Spekulation verliert sich ja nicht in einem Sammeln von Bildern und Gleichnissen, sondern erreicht — wenn auch nur in analoger Erkenntnis — Wahrheiten von absoluter Gültigkeit. Darin liegt die Stärke und die Schwäche unserer Theologie: *intellectus humanus magis desiderat et amat*

et delectatur in cognitione divinorum, quamvis modicum quidem de illis percipere possit, quam in perfecta cognitione, quam habet de rebus infimis (3 cg. 25).

Rom, S. Anselmo.

P. Anselm Stolz O. S. B.

K. Barth : Fides quarens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms. (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus. Vierte Folge, Bd. 3.) München, Kaiser. 1931. v-199 SS.

Wie schon der Untertitel besagt, will Barth Anselms Gottesbeweis im Zusammenhang seines gesamten theologischen Programms verstehen, das daher auch in einem eigenen Teil (S. 1-75) behandelt wird. Der zweite Teil der Arbeit ist den Voraussetzungen und der Durchführung des eigentlichen Gottesbeweises (Proslog. 2-4) gewidmet.

Das allgemeine theologische Programm Anselms ist in Barths Erläuterungen im Wesentlichen richtig wiedergegeben. Mit Recht wird der anselmianische Grundgedanke, daß alles theologische Arbeiten notwendig die Autorität voraussetzt, hervorgehoben. Deshalb besagen nach Barth auch die Texte, in denen Anselm die Schrift auszuschließen scheint, nicht, daß er « um den intellectus fidei zu suchen, die Heilige Schrift als Quelle und Norm seines Denkens überhaupt zu suspendieren beabsichtigte, um, ohne um ihren Inhalt zu wissen, tabula rasa, das Credo aus anderweitig gewonnenen Erkenntniselementen zu rekonstruieren » (S. 40). Leider hat Barth in seiner Arbeit die neueren Ergebnisse katholischer Forscher über die theologische Methode Anselms unberücksichtigt gelassen. Für die Bedeutung des « sola ratione » und bezüglich der Voraussetzungen des Cur Deus Homo hätten ihm die Ausführungen von v. d. Plas (Des hl. Anselm Cur Deus Homo auf dem Boden der jüdisch-christlichen Polemik des Mittelalters; Divus Thomas, 1929, 446), für die « rationes necessariae » die Arbeit von *Jacquin* (Les rationes necessariae de saint Anselme, Mélanges Mandonnet II, 67 ff.) Bestätigungen und wichtige Hinweise bieten können. Unter Berücksichtigung der dort angegebenen Ergebnisse ist es nicht möglich, mit Barth in dem Beweisenwollen ex rationibus necessariis ein Erschließen eines als unbekannt gesetzten Glaubenssatzes aus anderen als bekannt vorausgesetzten zu sehen. Es handelt sich vielmehr um eine gegen die Behauptung der Unvernünftigkeit unseres Glaubens gerichtete Darlegung der Vernünftigkeit bzw. *Widerspruchslosigkeit* des betreffenden Glaubensartikels. Wichtig dabei ist, daß die infideles des hl. Anselm in erster Linie Juden sind. Man braucht dann auch nicht zur Rechtfertigung gewisser Gedankengänge zu einer « göttlichen Einfalt » seine Zuflucht zu nehmen, in der Anselm die Voraussetzung wagte, « daß der Unglaube, das quia non credimus, der Zweifel, das Nein und der Spott des Ungläubigen so ernst gar nicht zu nehmen sei, wie er selber es wohl ernst genommen haben wollte » (S. 74).

Der eigentliche Gottesbeweis des Proslogion hat nach Barth mit dem ontologischen Gottesbeweis nichts gemein. Der ganze Beweisgang setzt

den Namen Gottes aus der Offenbarung voraus. « Anselm ist auch und gerade, indem er seinen Beweis der Existenz Gottes antritt, durchaus und korrekt in der Ausführung seines theologischen Programms begriffen. Vorgegebener Glaubenssatz ist ihm selbstverständlich auch die Existenz Gottes (Da mihi, ut ... intelligam, *sicut credimus*). Diese geglaubte Existenz Gottes soll nun unter Voraussetzung des gleichfalls geglaubten Namens Gottes erkannt und bewiesen, als notwendig zu denken verstanden werden. Wobei der Gottesname diesmal das dem Credo entnommene *a* ist, mittels dessen die jetzt als *x* gesetzte *Existenz* Gottes aus einer unbekanntem (nicht ungeglaubtem aber noch unerkanntem) in eine bekannte Größe verwandelt werden soll » (S. 82). Ziel des Beweisganges ist also zu zeigen, « daß der als Gott bezeichnete Gegenstand unmöglich als nur gedacht daseiend gedacht werden kann » (S. 103).

Barth begründet seine Interpretation in einer eingehenden Textexegese der entsprechenden Kapitel des Proslogion. Mit Recht legt er bei den letzten Worten von Kap. 2: *Existit ergo procul dubio aliquid quo majus cogitari non valet et in intellectu et in re*, den Ton auf *et-et* und nicht auf das vorausstehende *existit*. Er stellt sich damit in offenen Gegensatz zur Übersetzung Brinktrines, der in seiner deutschen Übertragung des Proslogion durch die Betonung des ersten Wortes diesen Schlußsatz eindeutig zur *Conclusio* eines ontologischen Gottesbeweises macht. (Übrigens verkennt Brinktrine durchaus das theologische Arbeiten des hl. Anselm, wenn er in seiner Einleitung (S. v) das Proslogion eine « *theologia naturalis* oder eine Theodizee ... die den Höhepunkt der Philosophie darstellt », nennt.)

Eine ähnliche Auffassung, wie Barth, vertritt v. d. Woestyne in seinem *Cursus philosophiae*, II, 1925 (Mecheln): « *Itaque ... S. Anselmus jam habens ex fide catholica conceptum objectivo-realem entis quo majus excogitari nequit, potest inhaerere in simplici inspectione illius conceptus et ex eo deducere rationes seu notas, quas comprehendit: si conceptus objective realis est, objective reales sint oportet rationes ex eo deductae* » (S. 713-714). Diesen Sinn sucht Barth durch eingehende Textexegese aus dem Proslogion herauszuschälen. Dabei geht er jedenfalls Anselms Beweisführung mit mehr Sorgfalt nach als jene, die in Prosl. 2-4 einen ontologischen Gottesbeweis finden. Und doch ist er m. E. Anselm nicht gerecht geworden. Das liegt daran, daß er die *spezielle* Methode des in seiner Art einzigen Proslogion im Interesse des allgemeinen theologischen Programms ganz vernachlässigt. Die Berücksichtigung dieser Methode hätte ihm gezeigt, daß in den strittigen Kapiteln überhaupt kein Beweis für das Dasein Gottes weder ein rein philosophischer noch ein theologischer enthalten ist, sondern nur eine Einsicht in die vom Glauben gelehrt eigene Seinsweise Gottes.

Aber damit haben wir bereits auf eine neue Deutung der Kapitel hingewiesen, die wir in Bälde ausführlicher darzulegen hoffen.

Rom, S. Anselmo.

P. Anselm Stolz O. S. B.