

Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 13 (1935)

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: 04.04.2026

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

Literarische Besprechungen.

Die deutsche Thomasausgabe.

Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa theologica. — Übersetzt von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs. Herausgegeben vom katholischen Akademikerverband. 1. Band: Gottes Dasein und Wesen xxii-544 SS. 25. Band: Die Menschwerdung Christi xxi-519 SS. Salzburg, Pustet. 1934.

Der Ausgabe zugrundegelegt ist der von P. G. Théry besorgte lateinische Text der französischen Thomasübersetzung. Er wurde jedoch nochmal mit der Editio Piana (1570) und Leonina (1882 ff.) verglichen. Der Übersetzung sind fortlaufende Anmerkungen beigegeben. Sie wollen, laut Vorwort, ein erstes Verstehen des Textes ermöglichen. Am Schlusse eines jeden Bandes folgt ein Kommentar, der die thomistische Lehre in ihrem inneren Zusammenhang darstellen soll. Trotz Anmerkungen und Kommentar wird das Verständnis der thomistischen Theologie dennoch für den nicht scholastisch geschulten Leser eine nicht leichte Aufgabe sein. Mit Recht heißt es daher auch im Vorwort: « Thomas will nicht nur gelesen, er will studiert sein. Und nicht zum Lesen, sondern zum Studium ist auch die Deutsche Thomasausgabe eingerichtet ».

Zwei Bände liegen vor; der erste: Gottes Dasein und Wesen (Sum. theol. I 1-13), und der gleich nach diesem ersten Bande erschienene fünfundzwanzigste Band: Die Menschwerdung Christi (Sum. theol. III 1-15). Die in beiden Bänden gegebene Übersetzung in Bd. 1 von P. H. Christmann, in Bd. 25 von P. L. Soukup) liest sich gut und ist getreu. Die im fünfundzwanzigsten Bande enthaltene Übersetzung ist zwar zuweilen etwas frei, aber sprachlich schön. Auch die in beiden Bänden enthaltenen Anmerkungen und Kommentare (in Bd. 1 von P. Christmann u. P. A. Siemer. in Bd. 25 von P. Soukup) sind zweckentsprechend. Die äußere Ausstattung ist geschmackvoll. Der große Erfolg, den die Deutsche Thomasausgabe gleich von Anfang an gehabt hat, wird nicht bloß jeden Thomisten, sondern auch jeden, dem die theologische Bildung des deutschen Volkes am Herzen liegt, aufrichtig freuen.

Über den ersten Band mögen hier zwei Bemerkungen Platz finden. — In den Erläuterungen ist mit großem Fleiß und großer Sorgfalt viel naturwissenschaftlicher und neuphilosophischer Stoff verarbeitet worden, um dem der Scholastik und dem Thomismus fern Stehenden möglichst entgegenzukommen und zu zeigen, wie Scholastik und Thomismus mit der neueren Wissenschaft mannigfach zusammenstimmen. Das ist ja recht und wird auch seine gute Wirkung haben. Zu weit geht es jedoch, wenn der Erklärer schreibt, seines Erachtens stehe Kant « in seinen Grundgedanken dem aristotelisch-thomistischen System viel näher, als manche meinen »

(S. 419, Anmerk. 216). In ähnlichem Sinne heißt es S. 418, Anmerk. 213, wo von der Unerkennbarkeit und Unerforschlichkeit Gottes die Rede ist: « Wie weit sich hier thomistische negative Theologie mit Kant'schen Anschauungen berührt, können wir nur andeuten ». Man möge nun nicht meinen, daß der Erklärer einer rein negativen Gotteserkenntnis das Wort rede. S. 521 f. heißt es ausdrücklich: « Wir vermögen nicht nur zu bestimmen, was Gott nicht ist, unsere Begriffe von Gott haben nicht nur einen rein negativen Sinn, sondern enthalten eine Aussage über Wirklichkeiten, die in Gott positiv sich finden » — und dies zwar auf Grund der Analogie. Die thomistische Lehre über die Analogie ist S. 373, Anmerk. 98, treffend dargestellt: « Die Analogie, die zwischen Gott und den Geschöpfen besteht (in bezug auf die Aussagen, die beiden gemeinsam sind), ist in ihrem Wesen eine solche der strengen Verhältnisgleichheit (*analogia proportionalitatis*), aber sie schließt virtuell, d. h. ihrer Kraft nach, eine solche der Zuteilung ein ». Dazu wird eine sehr bemerkenswerte Stelle angeführt aus Kant (*Prolegomena*, § 58, Ak.-Ausg. IV, S. 357): « Eine solche Erkenntnis ist die *nach der Analogie*, welche nicht etwa, wie man das Wort gemeinlich nimmt, eine unvollkommene Ähnlichkeit zweier Dinge, sondern eine vollkommene Ähnlichkeit zweier Verhältnisse zwischen ganz unähnlichen Dingen bedeutet. Vermittelst dieser Analogie bleibt doch ein *für uns* hinlänglich bestimmter Begriff von dem höchsten Wesen übrig, ob wir gleich alles weggelassen haben, was ihn schlechthin und *an sich selbst bestimmen* könnte; denn wir bestimmen ihn doch respektiv auf die Welt und mithin auf uns, und mehr ist uns auch nicht nötig ». In der Anmerkung zu diesem Text sagt Kant weiter: « Vermittelst einer solchen Analogie kann ich daher einen Verhältnisbegriff von Dingen, die mir absolut unbekannt sind, geben. Z. B. wie sich verhält die Beförderung des Glückes der Kinder = a zu der Liebe der Eltern = b, so die Wohlfahrt des menschlichen Geschlechts = c zu dem Unbekannten in Gott = x, welches wir Liebe nennen; nicht als wenn es die mindeste Ähnlichkeit mit irgendeiner menschlichen Neigung hätte, sondern weil wir das Verhältnis desselben zur Welt demjenigen ähnlich setzen können, was Dinge der Welt untereinander haben. Der Verhältnisbegriff aber ist hier eine bloße Kategorie, nämlich der Begriff der Ursache, der nichts mit Sinnlichkeit zu tun hat ». Dazu bemerkt dann der Erklärer: « Die Entsprechung dieser Lehre zu der des hl. Thomas springt zu stark in die Augen, als daß sie übersehen werden könnte ». Ja, gewiß, die angeführte Stelle aus Kant ist wohl sehr beachtenswert. Allein man möge auch nicht die Bemerkung übersehen, mit der Kant seine Ausführung abschließt: « Der Verhältnisbegriff aber ist hier eine bloße Kategorie, nämlich der Begriff der Ursache, der nichts mit Sinnlichkeit zu tun hat ». Er ist daher, wie alle Kategorien, ohne gegenständlichen Wert. Damit fällt die Darlegung Kants über die Analogie, wie überhaupt sein ganzes System, ins Leere.

Anmerk. 150, S. 396, wird der Satz: alles Seiende ist erkennbar, zu den letzten Gegebenheiten gerechnet, die sich nicht streng beweisen lassen: « Da es sich hier um letzte Gegebenheiten handelt, läßt sich weder das eine noch das andere streng ‚beweisen‘. Es sind Ur-Konzeptionen, in

denen sich die Genialität und Eigenart des einzelnen Denkers ausspricht». Allein für diesen Satz läßt sich wohl ein Grund angeben, aus dem er bewiesen wird, nämlich die Natur des Verstandes, dessen Gegenstand das Seiende als solches ist. Damit ist für das Verstandeserkennen eine unendliche Spannweite gegeben, die alles Seiende umfaßt. Zugestanden aber, der Satz sei eine solche letzte Gegebenheit, die überhaupt gar nicht mehr zu beweisen ist, dann kann erst recht seine Annahme nicht von «der Genialität und Eigenart des einzelnen Denkers» abhängen; er muß jedem unmittelbar einleuchten.

Diese Bemerkungen sollen aber keineswegs den Wert, der dem Bande beigegebenen Erläuterungen schmälern. Auch die eben gemachten Ausstellungen zeigen, wie der Erklärer sich nicht mit Allgemeinheiten begnügt, sondern bestrebt ist, genau auf alle Schwierigkeiten einzugehen und eine Darlegung zu geben, die den Leser allseits befriedigt.

Rom (S. Anselmo.)

P. Jos. Gredt O. S. B.

Philosophie.

H. Meyer : Die Wissenschaftslehre des hl. Thomas von Aquin. Fulda, Aktiendruckerei. 1934. 170 SS.

Nachdem der Verf. früher die Philosophie rein geschichtlich behandelt hat, wendet er sich mit dieser Schrift einer mehr systematischen Behandlung zu. Laut Vorwort ist vorliegende Schrift aus einem umfangreichen Werke über die gesamte philosophische Weltanschauung des Aquinaten herausgewachsen. Der erste Band dieses Werkes soll in Bälde erscheinen. — Die Wissenschaftslehre des Aquinaten kommt in drei Hauptteilen zur Darstellung. Der erste Teil bestimmt den Gegenstand der Wissenschaft, der zweite behandelt die Wissenschaftsprinzipien, der dritte legt die Einteilung der Wissenschaft vor. Die Wissenschaft zerfällt nach Aristoteles und Thomas erstlich in eine theoretische (spekulative) und eine praktische. Die theoretische Wissenschaft ist die Naturwissenschaft, die Mathematik und die Wissenschaft vom Göttlichen: die Metaphysik und die Theologie. Unter die praktische Wissenschaft fällt die Moral und die Kunst. In dieser Ordnung werden dann auch die Wissenschaften behandelt. Nur kommt nach den praktischen Wissenschaften die Stellung der Logik eigens zur Sprache, weil die Logik vielfach für eine praktische Wissenschaft gehalten wird. Mit Recht lehnt der Verfasser diese Meinung ab.

Über die Wissenschaftsprinzipien handelnd, bemerkt Meyer (S. 35), daß nach Aristoteles die Definitionen die besonderen Prinzipien der einzelnen Wissenschaften seien. Trotzdem führe er dennoch die Definitionen auch als allgemeine Prinzipien an. Diese Unausgeglichenheit der aristotelischen Wissenschaftslehre habe auch Thomas nicht beseitigt. Wenn man aber bedenkt, daß es eine Wissenschaft gibt über das Seiende als solches, die Metaphysik, deren Prinzipien eben dadurch auch allgemeine Wissenschaftsprinzipien sind, so wie die Metaphysik Voraussetzung für die übrigen Wissenschaften ist, dann verschwindet diese Schwierigkeit.

S. 58-64 vergleicht der Verf. die aristotelisch-thomistische Naturauffassung mit der neueren mechanisch-mathematisch gerichteten Naturwissenschaft. Nachdem er die Fortschritte der neueren Naturwissenschaft gewürdigt hat, betont er aber auch deren Mängel: den Verzicht auf die Einsicht in die *causa vera et metaphysica* und die Ausschaltung des Qualitativen. «Die Überzeugung erhält immer stärkeren Ausdruck, daß die Geisteshaltung der mathematischen Naturwissenschaft nicht *die* Betrachtungsweise der Natur ist, daß sie ihre Grenzen hat und an das Wesen mannigfaltiger Naturerscheinungen nicht heranreicht, und man erhebt die Forderung, einer so gerichteten Wissenschaft eine Naturphilosophie an die Seite zu stellen, die gegenüber der atomistischen Zersetzung in eine Vielheit von Faktoren dem Naturgeschehen und den Naturdingen in ihrer Ganzheit, ihrem Sein als Kosmos gerecht wird. . . . So ist das prinzipiell Berechtigte der aristotelisch-thomistischen Naturbetrachtung wieder zu Ehren gekommen und hat in der Struktur-, Ganzheits- und Wesensforschung der Gegenwart, besonders auf organischem Gebiete wenigstens eine Teilverwirklichung erfahren» (S. 61 f.). «Die Unterscheidung einer doppelten Naturbetrachtung» heißt es dann weiter (S. 62 f.), «einer naturphilosophischen, welche die eigentlichen Wesensgründe der Naturprozesse erforscht, und einer physischen, welche auf die Herausstellung der nächsten Ursachen bedacht ist, die man Thomas hat zusprechen wollen, ist dem Aquinaten fremd; er ist in seiner Naturbetrachtung hauptsächlich auf die Herausstellung der wahren Wesensprinzipien bedacht, auch dort, wo er in Resignation sich mit den Akzidentien begnügt». Das ist in sofern wahr als Thomas die induktiv vorgehende Erfahrungswissenschaft über die Natur von der deduktiven Naturphilosophie nicht trennt. Diese Erfahrungswissenschaft war auch bei den Alten wenig entwickelt. Bei Wertung der mittelalterlichen Naturerkenntnis wäre hervorzuheben gewesen, daß deren Mängel auf seiten der Erfahrungswissenschaft liegen. Dies konnte aber die mittelalterliche *Naturphilosophie* nicht wesentlich beeinträchtigen, da schon die gewöhnliche Naturbeobachtung eine genügende Grundlage abgibt für die philosophische Betrachtung der Natur. Auch Thomas anerkennt die strenge Gesetzlichkeit des Naturwirkens insofern es sich aus dem Wesen der Körper an und für sich ergibt. Freilich ist die Gesetzlichkeit keine unbedingte, da das Wunder möglich ist. Außerdem ist das Naturwirken nicht von vorneherein allseits fest bestimmt, sofern es aus der Ordnung der Körper zueinander und aus dem Einwirken höherer Ursachen sich ergibt, durch die die Körperkräfte in Tätigkeit versetzt werden.

Nicht ganz zutreffend ist es, daß von Aristoteles und Thomas die Geistesseele in das Reich der Metaphysik verwiesen werde. Die Seele ist Form des Körpers und zeigt sich als solche auch in ihrer geistigen Tätigkeit. Im Zustande der Verbindung mit dem Leibe ist auch der Verstand von der Phantasie abhängig, nicht zwar subjektiv, wohl aber objektiv. Unser ganzes Denken muß fortwährend durch die Sinnestätigkeit gestützt sein; die Sinnestätigkeit ist aber eine organische, körperliche Tätigkeit. Nur die vom Körper abgetrennte Seele wird ins Reich der Metaphysik verwiesen.

Über die Mathematik handelnd, sagt der Verf. S. 87, daß nach

Aristoteles und Thomas die mathematische Abstraktion « Gebilde erzeugt, die sich immer mehr den entia rationis annähern und schließlich, zwar nicht nach Aristoteles-Thomas, aber nach den der Wirklichkeit abgewandten Theorien der modernen Mathematik (vgl. die nicht-euklid. Geometrie) mit ihnen zusammenfallen ». In meinen Elementa habe ich n. 232 darauf hingewiesen.

Die einheitliche Entwicklung der aristotelischen Metaphysik verteidigt Meyer gegen W. W. Jäger: « Es ist nicht so, daß Aristoteles von dem platonischen Metaphysikbegriff seiner Jugend zu dem mehr kritischen Standpunkt der Ontologie als der Lehre von der Substanz abgerückt ist. Die Lehre von Gott als dem unbeweglichen Bewegter ist nicht bloß platonisch-religiösen Motiven entsprungen, sondern Schlußglied seiner Bewegungslehre in der Physik » (S. 104, Anmerkung). Meyer meint jedoch S. 105: « Bedenklich wird im Rahmen des Ganzen die Bestimmung der Metaphysik als der Wissenschaft vom Seienden als solchen einerseits und die Auf-führung der Metaphysik als einer theoretischen Wissenschaft neben der Physik und Mathematik andererseits. Aristoteles hat diesen Widerspruch selbst gefühlt und nur mit Mühe ausgleichen können ». Und schon vorher S. 103 hieß es, weil Aristoteles der Metaphysik Gott als Gegenstand zuweist, sei nun « die Metaphysik nicht mehr eine Wissenschaft, die das Seiende als solches im Gegensatz zu den einzelnen Seinsarten behandelt, sondern eine Wissenschaft, die wie die Physik und Mathematik auf eine bestimmte Seinsart, wenn auch auf die höchste und vollendetste, gerichtet ist. Sie ist damit der Physik und der Mathematik nicht mehr, wie sie es als all-gemeine Seinswissenschaft war, übergeordnet, sondern nebengeordnet ». Später, S. 116 f., heißt es: « Es braucht nicht geleugnet zu werden, daß sich bei Aristoteles und Thomas Ontologie und Theologie bis zu einem gewissen Grade innerlich zu einem Ganzen zusammenschließen. . . . Aber man darf nicht übersehen, daß im aristotelisch-alt-scholastischen Meta-physikbegriff Schwierigkeiten lagen, die über ihn hinaustrieben. Es sei an das Wort Alberts des Großen angeknüpft, zu dem sich auch Thomas bekennt, die Einzelwissenschaften hätten im Unterschied zur Metaphysik die Aufgabe, die Dinge in propria natura zu behandeln. Besitzt Gott etwa keine propria natura? Mag eine Wissenschaft vom Seienden als Seienden auf die Realität des unendlichen, absoluten, aus sich Seienden stoßen, eine weiterführende oder gar abschließende natürliche Gotteslehre vermag sie nicht zu entwickeln. Das kann nur eine besondere Wissenschaft vom Göttlichen ». Zu diesen Ausführungen ist folgendes zu sagen: Eine besondere Wissenschaft vom Göttlichen kann es in der rein natürlichen Ordnung nicht geben. Die besondere Wissenschaft vom Göttlichen ist die Glaubens-theologie. Sie behandelt das Göttliche als solches unter dem Gesichts-punkte des Göttlichen. In der rein natürlichen Ordnung kann es nur eine Wissenschaft über Gott geben unter dem Gesichtspunkte des Seienden. Diese Wissenschaft ist die Metaphysik, deren Gegenstand das Seiende als solches ist: das von jeder Körperlichkeit abgezogene Seiende sowohl, was von der Körperlichkeit absieht, ohne sie positiv auszuschließen (ens imma-teriale praecisive) als auch was die Körperlichkeit positiv ausschließt (ens

immateriale positive), das rein Geistige. So schließen sich bei Aristoteles und Thomas Ontologie und Theologie zu einem Ganzen innerlich zusammen, nicht nur bis zu einem gewissen Grade, sondern schlechthin. Die Metaphysik behandelt das Seiende : das wirklich Seiende und möglich Seiende, die Wirklichkeit und die Möglichkeit, und so behandelt sie auch die reine Wirklichkeit : Gott.

Trefflich sind die Ausführungen des Verf. über die Logik. « Ihrem Formalobjekt nach ist die Logik Relationslogik nicht Gegenstandslogik im Sinn der Phänomenologie und des augustinisierenden Thomismus gewisser Neuscholastiker ». (S. 153) Der eigentümliche Gegenstand der Logik ist die gedankliche Ordnung der gegenständlichen Begriffe zueinander.

Zusammenfassend stellt der Verf. fest, daß für Aristoteles und Thomas Philosophie Wesenswissenschaft ist. « Da der Wissensbegriff vom Seinsbegriff abhängt, ist das platonisch-aristotelisch orientierte Mittelalter auf die Erkenntnis der Wesenheiten eingestellt, die es in aufsteigender Linie durch immer stärker zu handhabende Abstraktion zu erfassen gilt. Die Wissenschaften, die in einheitlichen logischen und metaphysischen Voraussetzungen gründen, stellen ein ineinandergreifendes System, einen hierarchischen Aufbau dar, wobei den krönenden Abschluß an Stelle der Weltweisheit die christliche Gottesweisheit bildet » (S. 167).

In meiner Besprechung sehe ich ab von S. 15-19. Dem dort ausgesprochenen Urteil über die Lehre des hl. Thomas vom körperlichen Einzelding kann ich nicht zustimmen. Es ist aber nicht notwendig, darauf weiter einzugehen, da der Verfasser keine Folgen daraus zieht, die für die Wissenschaftslehre von Bedeutung wären. Das dort Gesagte kann somit den Wert dieser Wissenschaftslehre nicht schmälern.

Rom (S. Anselmo.)

P. Jos. Gredt O. S. B.

J. Stelzenberger : Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa. München, M. Hueber. 1933.

Die Ähnlichkeiten mancher christlichen Lehren mit stoischen Anschauungen ist schon früh beachtet und in verschiedenster Weise erklärt worden. Man hat sowohl in den späteren Stoikern Christen gesehen, oder doch einen starken Einfluß des Christentums bei ihnen angenommen, als auch den Stoizismus als eine Wurzel des Christentums bezeichnet, da alle stoischen Hauptlehren in dasselbe übergegangen seien. Die Berührungspunkte zwischen Stoa und Christentum treten besonders auffällig in der Ethik hervor. Ihnen im Einzelnen nachzugehen und sie in sorgfältiger Untersuchung aufzudecken, ist schon längst als dringende Aufgabe erkannt worden (so von A. Dyroff in seiner « Ethik der alten Stoa »). Mit großer Erwartung nahm ich deshalb das Werk von J. Stelzenberger zur Hand, das sich dieser Aufgabe widmet. Es verdient auch von seiten der Philosophen lebhaft Beachtung, die es von Theologen schon hier und da gefunden hat. Allerdings ist schon hier festzustellen, daß es nicht glücklich war, das Thema in diesem weiten Umfang zu behandeln. Es leidet darunter die Sorgfalt und Exaktheit der Arbeitsweise, die für eine solche Arbeit

notwendigste Voraussetzung bilden muß. Der bekannte Bonner Kirchenhistoriker *F. Dölger* setzt sich in einem längeren Aufsatz, der demnächst in seiner Zeitschrift « Antike und Christentum » erscheinen wird, mit einzelnen Punkten des Stelzenberger'schen Buches auseinander.¹ Die Kritik, die geübt wird, hat umsomehr Gewicht, als sie sich vorwiegend auf St.s Ausführungen zu Tertullian und Origenes bezieht, zu deren besten Kennern Dölger zu rechnen ist. Hier sollen nur wenige Bemerkungen zu einzelnen Kapiteln des Stelzenberger'schen Werkes gegeben werden, ohne eine Gesamtwürdigung zu erstreben.

Bevor St. in die Behandlung seines Themas: « Wie sind sich im Laufe der ersten sechs christlichen Jahrhunderte die entstehende Theorie der Sittlichkeit (des Christentums) und die Ethik der Stoa begegnet »? (S. 25) eintritt, gibt er nicht nur ein eigentliches Einleitungskapitel (1-30), sondern auch die beiden folgenden tragen mehr einleitenden Charakter. Bei ersterem gilt das besonders von dem Abschnitt über die vorstoische griechische Philosophie (31-36), in letzterem wird zunächst die Frage nach dem Verhältnis von Christentum und griechischer Philosophie im allgemeinen gestellt.

Aus den Darlegungen über die vorstoische Philosophie greife ich zwei Punkte heraus. Für St. beginnt die Reihe der « eigentlichen Denker » (32) mit Thales von Milet. Nun ist gewiß Thales' Bedeutung für die Philosophie nicht zu verkennen. Aber es sind uns keine Schriften von ihm überliefert, unsere geringe Kenntnis seiner Lehre ist aus späteren Berichten geschöpft. Und Aristoteles gibt seinen Bericht in sehr vorsichtiger Form (vgl. Met. I 3. 984 a. 2: *Θαλήης μὲντοι λέγεται οὕτως ἀπορήνασθαι περὶ τῆς πρώτης αἰτίας*. Vgl. auch 983 b 22). St. aber bringt vor allem Thales gegenüber seinem *jüngeren* Zeitgenossen Anaximandros und dem dritten der Milesier, Anaximenes, in eine falsche Stellung. Nach ihm haben schon *vor* Thales « Homer ... Anaximander, Anaximenes v. Milet ... über Volks- und Standesethik und Kosmologie nicht unbedeutende Gedanken und Formen gegeben » (32). Ein solches Urteil dürfte auch durch die in Anm. 6 angezogene Literatur nicht zu stützen sein.

Dann scheint mir St.s Ansicht über die Bedeutung der Ethik des Aristoteles nicht haltbar zu sein. Er schreibt von ihm: « In der Ethik freilich hat er weniger Neues und selbständiges Lehrgut » (36). Ich will nun hier nicht in eine längere Diskussion eintreten,² sondern verweise nur auf das Urteil M. Wittmanns in seiner Darstellung der Ethik des Aristoteles: « Je länger desto mehr ist dem Verfasser im Verlaufe seiner Forschungen zum Bewußtsein gekommen, daß Aristoteles auch als Ethiker ein ungewöhnliches Maß geistiger Schöpferkraft bekundet » (VII. Vgl. auch 23 ff.). Und in einer neueren Monographie zur Nikomachischen Ethik schreibt H. Schilling (Das Ethos der Mesotes, S. 14): « Als philosophisch-wissenschaftliche Ethik ist die Aristotelische Ethik *ein historisches Novum*², und insofern hat das Ethos der Mesotes trotz seiner historischen Hintergründe als *des Aristoteles eigenes Gut*² zu gelten ».

¹ Herr Professor Dölger gewährte mir gütigst Einblick in das Ms. seiner Abhandlung.

² Vom Verf. gesperrt.

Mißverständlich ist es auch, wenn St. den Neuplatonismus philosophiegeschichtlich als Fortsetzung der Stoa ansieht (53). St. begründet diese Auffassung nicht näher und erläutert sie auch nicht. Sie darf jedenfalls nicht in dem Sinne gemeint sein, als ob etwa die Lehre eines Plotin als direkte Fortbildung der Stoa zu betrachten sei. Die historische Stellung des Neuplatonismus ist eine schwierige und oft behandelte Frage. Gewiß wird neuestens auch die Abhängigkeit von Poseidonios stärker betont (vgl. W. Theiler, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*. Berlin 1930), auch mögen stoische Gedanken durch Philon eingewirkt haben. Aber dann ist doch zu fragen nach den orientalischen Einflüssen auf Plotin, nach seiner Stellung zu den Neupytagoreern, besonders auch zu Numenios. All das braucht in einer mehr skizzenhaften Darstellung wie der Stelzenbergers nicht ausgeführt zu werden, aber auch sie muß die Hauptzüge klar und dem Stand der Forschung entsprechend erkennen lassen.

In den nun folgenden 12 Kapiteln widmet sich der Autor der eigentlichen Aufgabe des Buches. Ich greife zu einer genaueren Betrachtung zunächst das umfangreiche Kapitel über das Naturrecht (95-157) heraus, da die Lehre vom Naturrecht nicht nur von besonderem Interesse ist in der Diskussion neuerer Rechtsphilosophie, sondern auch ihre historische Beurteilung starke Wandlungen erfahren hat.

Man hatte sich daran gewöhnt, in der Stoa den eigentlichen Ursprung des Naturrechts zu sehen. « Das Naturrecht ist zuerst von der Stoa bewußt definiert worden, wenn es auch als unausgesprochenes Gefühl schon dem *jus gentium* und der *aequitas* zugrunde lag ». ¹ In einer neueren Untersuchung (die von St. leider nicht verwertet ist), hat *J. Sauter* ² gezeigt, daß diese Auffassung über die Entstehung des Naturrechts zurückgeht auf die höhere Bewertung der stoischen Naturrechtslehre vor der platonisch-aristotelischen durch Pufendorf. Es entstand dann die bis in die Gegenwart wiederholte Ansicht, daß alle späteren Naturrechtstheorien, vom christlichen Altertum bis zum XVII. Jahrhundert, wesensmäßig von der Stoa beeinflußt seien. Das trifft z. B. nach *P. Barth* nicht nur für die Naturrechtslehre des XVI./XVII. Jahrhunderts zu, sondern nach ihm faßt auch Thomas von Aquino das Naturrecht im Sinne der Stoa auf (a. a. O. 282 f.). Es ist ein Verdienst des Sauter'schen Buches, durch seine mit Herakleitos beginnende historische Untersuchung die verschiedenen Formen der Naturrechtslehren herausgestellt und auf ihre philosophischen Grundlagen zurückgeführt zu haben. Stelzenberger sieht nun zwar, daß die Stoiker nicht die ersten Philosophen sind, die naturrechtliche Gedanken entwickeln. Er erinnert selbst an die Bemühungen eines Sokrates, Platon und Aristoteles (97, 103). Aber das sind für ihn doch wohl nur untergeordnete Versuche im Vergleich zur stoischen Lehre, wenn er der Stoa den Ruhm zuerkennt, « erstmals eine Philosophie des Rechts und eine Naturrechtslehre ausgeprägt zu haben » (102). Bei der Darlegung dieser Naturrechtslehre müßte

¹ *P. Barth*, *Die Stoa* ², S. 195. Vgl. auch S. 282, wo es heißt, daß die Idee des Naturrechts ganz von der Stoa abstamme.

² *J. Sauter*, *Die philosophischen Grundlagen des Naturrechts*. Wien 1932.

aber noch mehr als es St. tut, auf die Entwicklung innerhalb der Stoa hingewiesen werden.

Diogenes berichtet uns, daß nach Chrysipp Recht und Gesetz von Natur und nicht durch menschliche Satzung bestehen (v. Arnim, Frg. 308). Das Gesetz ist für Chrysipp (Frg. 314) König über die göttlichen und menschlichen Dinge. Es ist « Herrscher und Führer und demgemäß Richtschnur für das Gerechte und Ungerechte und für die von Natur gesellschaftlichen Lebewesen . . . ». ¹ Das für alle Menschen gemeinsame Recht (weil aus der *κοινὴ φύσις* entspringend) beansprucht normative Geltung (Frg. 314). Dieses « metaphysische » Naturrecht der alten Stoa unterliegt in der mittleren starken Modifikationen, in erster Linie durch den Wandel des Physisbegriffes bedingt. ²

Der Hauptgewährsmann für die stoische Naturrechtslehre ist Cicero (St. 102). Er findet daher bei St. besondere Beachtung. Für Laktanz, Ambrosius und Augustinus ist Cicero der einflußreichste Lehrmeister gewesen. Es ist allerdings keine glückliche Wendung, wenn gesagt wird, daß Augustinus « als Ausgangspunkt seiner Naturrechtslehre die Theorie der Stoa » (139) nimmt. Denn gerade der Begriff des Naturgesetzes, der hier von St. herangezogen wird, ist von dem der alten Stoa wesensverschieden, sodaß man nicht nur von einer Modifizierung (139) sprechen kann. Die der Seele eingeprägte *lex naturalis* erhält ihren Sinn von dem ewigen Gesetz Gottes selbst her. St. sieht das wohl in etwa auch; denn er sagt dann S. 140: « Ihm (sc. Augustin) ist Ausgangspunkt des Naturrechtes das « ewige Gesetz » (*lex aeterna*) Gottes, der Weltplan des Allerhöchsten ». Von der Stoa ist aber hier Augustin durch seine Lehre eines persönlichen Gottes geschieden. Wenn Cicero sagt: *Lex est ratio summa, insita natura, quae jubet ea, quae facienda sunt, prohibetque contraria*, so heißt es bei Augustin: *lex aeterna est ratio divina vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari jubens, perturbari vetans*. Ich würde hier nicht mit St. auf die durch Augustin von Cicero übernommene Formulierung des ewigen Gesetzes hinweisen (140), sondern auf Augustins neue metaphysische Grundlage seiner *lex aeterna*-Lehre. Sie ist für die spätere Entwicklung der Naturrechtstheorie von größter Bedeutung gewesen.

Ein schönes Beispiel für die Art der Übernahme stoischer Sätze in die christliche Ethik bietet die *Maxime vom naturgemäßen Leben* (St. c. 4). Dieser von der christlichen Auffassung stark abweichende Satz kehrt, zwar auf anderer anthropologischer und dogmatischer Grundlage als in der Stoa beruhend, bei zahlreichen kirchlichen Schriftstellern wieder. St. zeigt das an Stellen griechischer und lateinischer Autoren (wobei er sich stark auf F. Wagner [Geschichte des Sittlichkeitsbegriffs] stützt).

An zahlreichen Punkten der von St. beigebrachten Stellen frühchrist-

¹ *Stelzenbergers* griech. Zitat ist ungenau und seine Übersetzung « allerhöchster Führer der . . . Wesen » (S. 103) unrichtig.

² Die Berücksichtigung dieser Wandlung des Begriffs der *Physis* ist auch wichtig bei der Interpretation der stoischen *Maxime vom naturgemäßen Leben*. Vgl. St. 161.

licher Autoren ist weniger ein direkter Einfluß der Stoa nachweisbar als ein durch das Weiterleben ciceronianischer Gedanken vermittelter. Das gilt vor allem für die lateinische Patristik (vgl. St. bes. c. 6 : Die Lehre von der Pflicht und c. 14 : Christliche Paraphrasen stoischer Schriften). So bietet St. manchen Beitrag zu dem von Zielinski meisterhaft behandelten Thema : Cicero im Wandel der Jahrhunderte.

Die Eigenart des Stelzenberger'schen Buches bedingt manche Nachteile, die nicht unerwähnt bleiben dürfen. Es gibt vorwiegend auf Grund der Literatur eine Darstellung des Problems, die in diesem Umfang durchzuführen außerordentliche Belesenheit erfordert. Daß da nicht immer das Wesentliche von Unwichtigem geschieden, ja auch ganz übersehen wird, ist leicht verständlich. Vor allem aber fehlt dem Buche vielfach jene Vertrautheit mit den behandelten Autoren selbst, wie man sie erst in jahrelanger Beschäftigung mit ihnen gewinnt, die aber zur Durchführung einer solchen Aufgabe unerläßlich ist. Und sie kann auch nicht durch eine noch so geschickte und faßliche Darstellung, die schon ein Rezensent in der Zeitschr. f. neutest. Wissensch. (1933, S. 220 f.) anerkannt hat, ersetzt werden. Auf diesen Mangel gründlicher Quellenkenntnis führe ich es auch zurück, wenn an zahlreichen Stellen von St. schon auf Grund sprachlicher Ähnlichkeiten inhaltliche Abhängigkeit angenommen wird, wo doch zu prüfen wäre, ob wirklich stoische Denkmotive bei dem in Frage stehenden christlichen Schriftsteller Eingang gefunden haben. Dieser Aufgabe kann wohl nur monographische Darstellung gerecht werden, deren Notwendigkeit auch nach Stelzenbergers Buch noch besteht.

Bonn.

J. Barion.

Dogmatik.

R. Bernard O. P. : Le Mystère de Marie. Les Origines et les grands Actes de la Maternité de grâce de la Sainte Vierge. Paris. 1933. 491 S.

Es ist nicht/leicht zu bestimmen, ob dieses Buch spekulationsbetonte Erbauung sei oder erbauungsbetonte Spekulation. Es stellt eine harmonische Verbindung von beidem dar. Jedenfalls steht die Spekulation im Dienste der Erbauung, ist dabei von beachtenswerter Tiefe, Kraft und Solidität. Man kann es nur begrüßen, daß hier innige Frömmigkeit und ursprüngliche Denkeranlage in ihrem Zusammenwirken uns ein erlesenes Werk innerhalb der zahlenmäßig reichen, qualitativ leider dem nicht entsprechenden marianischen Literatur schenken.

Den Gegenstand bildet die allgemeine Mutterschaft Mariens in der Gnadenordnung. Hier behandelt P. Bernard deren Grundlagen und Hauptakte, wie er sie nennt, als da sind : Verkündigung, Compassio, Aufnahme in den Himmel, Himmelsherrlichkeit. In deren Rahmen wird das gesamte Marienleben zum Gegenstand in Beziehung gebracht. Ein zweiter Band wird angekündigt, der sich mit dem Wesen der allgemeinen Gnadenmutterschaft Mariens beschäftigen würde. « Gnadenmutterschaft » soll eine neue Prägung sein für die allgemeine Gnadenvermittlung, mit dem Bestreben nach Vertiefung derselben, indem sie zurückgeführt wird auf

die « Mutterschaft » Mariens in der Übernatur, die sich bezieht auf alle « Glieder » Christi, ihres Sohnes. Daß Maria Mutter Christi und « Mutter » seiner « Glieder » ist, sei eine und dieselbe Wahrheit. Nach dieser Feststellung dienen die Abschnitte des ganzen Buches dem Aufweis der übernatürlichen « Mutterschaft » der seligsten Jungfrau bei den einzelnen Episoden ihres Daseins.

R. Bernard ist, das zeigt sich mancherorts in seinem Buch, ein Geist, der Schwierigkeiten ernst nimmt, ohne sich um einer schönen Synthese oder erbaulichen Anwendung willen einfach darüber hinwegzusetzen. Darum wollen wir ihm unsere Fragen, Bedenken, Wünsche offen darlegen, in der Erwartung, daß er auf vieles die richtige Antwort zu geben imstande ist und in der Überzeugung, daß hier klare Antworten im Dienst einer soliden Mariologie unbedingtes Erfordernis sind. Denn wir haben den Eindruck, daß hier die Hinnahme von Behauptungen der theologischen Grundlegung derselben, auch der dürftigsten, um ein Erhebliches vorausgeeilt ist.

Zunächst: Ist es schon *rein spekulativ gesichert*, daß Maria durch ihre natürliche leibliche Mutterschaft zu Christus eine sogenannte « Mutterschaft » zu den sogenannten « Gliedern » Christi in der übernatürlichen geistigen Ordnung erhält? Wenn nicht rein spekulativ schon gesichert, wie steht es mit der Schrift- und Traditionsgrundlage dafür, bzw. mit der bis auf heute geleisteten Auswertung derselben? Genügt das dort Vorhandene, um daran eine Offenbarungswahrheit abzulesen? Verf. bemerkt z. B. (S. 20) inbezug auf die Bedeutung des Wortes Jesu an seine Mutter und den Lieblingsjünger, Joh. 19, 25 ff.: « Weib, siehe da deinen Sohn. ... Siehe da deine Mutter », die « ganze Tradition » habe dessen Wichtigkeit unterstrichen. Wie ist das zu verstehen, wenn innerhalb der patristischen Zeit einzig Origenes dem Wort solche Beachtung schenkt? — Der selige Grignon von Montfort wird, wie zu erwarten, ergiebig herangezogen. Ein Argument von ihm, das zitiert wird (S. 29), lautet also: « Si Jésus-Christ, le chef des hommes, est né en elle, les prédestinés, qui sont les membres de ce chef, doivent aussi naître en elle par une suite nécessaire. Une même mère ne met pas au monde la tête ou le chef sans les membres, ni les membres sans la tête; autrement, ce serait un monstre de nature; de même, dans l'ordre de la grâce, le chef et les membres naissent d'une même mère; et si un membre du corps mystique de Jésus-Christ, c'est-à-dire un prédestiné, naissait d'une autre mère que Marie qui a produit le chef, ce ne serait pas un prédestiné, ni un membre de Jésus-Christ, mais un monstre dans l'ordre de la grâce ». Liegt hier nicht, was Mariens Mutterschaft betrifft, ein kühner Sprung von einer Ordnung in die andere vor? Haupt des mystischen Leibes ist Christus in der Gnadenordnung. Ist Maria « Mutter » Christi in der Gnadenordnung, « Mutter » Christi als des Hauptes, reduplicative? Das würde besagen, daß sie in Ursachverhältnis stände zum Gnadenleben Christi, insbesondere zur sog. *gratia capitis*, und das scheint die Umkehrung der Wahrheit zu sein, da doch vielmehr sie ihre Gnade aus Christus hat, also auf der übernatürlichen Ebene ausschließlich als « Tochter » Christi zu bezeichnen ist.

Maria ist wohl wahre Mutter Christi, aber das heißt natürliche leibliche Mutter Christi, sie ist wahre Mutter des « Hauptes », wie sie wahre « Mutter Gottes » ist; das bedeutet nicht, sie sei Mutter des Hauptes als Hauptes, reduplicative, ebensowenig wie « Mutter Gottes » reduplicative gedacht ist; es hat den Sinn: sie ist Mutter dessen, der das « Haupt » ist, Mutter dessen, der Gott ist. Gälte nun letzteres reduplicative, dann hätte der Schluß Geltung: also ist Maria Mutter der Dreifaltigkeit. Genau so scheint es um die Folgerung des seligen Grignon bestellt: zwingend wäre sie bloß, wenn « Mutter des Hauptes » reduplicativen Sinn hätte; dann läge es nämlich als Folgerung nahe, sie sei auch « Mutter aller Glieder »; so aber wird sie hinfällig. Denn « Mutter der Glieder Christi » soll hier offenbar heißen: Mutter der « Glieder » reduplicative, membrorum ut membrorum, d. h. deren Mutter in der Gnadenordnung, nicht deren natürliche leibliche Mutter, was doch jedem einzelnen dieser « Glieder » nur seine eigene irdische Mutter ist! Maria hat als natürliche leibliche Mutter den, der das « Haupt » ist, zur Welt gebracht, aber weder zur gleichen Zeit noch auf gleiche Weise noch zur gleichen Welt bringt sie die « Glieder dieses Hauptes », sondern diese bringt sie im Lauf der Zeiten als « Mutter » in der Gnadenordnung « zur Welt », « zur Welt der Übernatur ». Wir merken, daß, wenn das eben Gesagte stimmt, der Schluß des seligen Grignon eigentlich von hier aus umgekehrt werden müßte: nicht folgernd vom « Haupt » auf die « Glieder », sondern von den « Gliedern » auf das « Haupt ». Aber wir bewegen uns eben in Bildern, und darum wäre die Argumentation ebensowenig stichhaltig; denn « in metaphoricis locutionibus non oportet attendi similitudinem quantum ad omnia: sic enim non esset similitudo, sed rei veritas » (III q. 8 a. 1 ad 2); Thomas spricht ja dabei auch gerade von Christus als dem « Haupt ». So können wir in den Worten des seligen Grignon keine Beweisführung sehen, sondern bloß eine Veranschaulichung und höchstens so etwas wie einen Konvenienzgrund; Veranschaulichung hat aber nur Wert, wenn das zu Veranschaulichende als Wahrheit erwiesen ist und Konvenienzgründe beweisen nicht ohne weiteres die Inkonvenienz des Gegenteils, sie können dann nur als Bestätigung einer positiven Grundlage aus Schrift und Überlieferung dienen. Gerade die spekulative Leistung in diesem Werk lenkt uns umsomehr auf die Frage nach der entsprechenden Grundlegung aus den Quellen der Offenbarung. Daß z. B. ein Augustinus *allein* als Ausgangspunkt nicht gelten könnte, dürfte in Anbetracht seiner oft allegorisierenden, konstruktiven und freien Deutungen zugegeben werden. Die Anwendung etwa von Aussagen des hl. Paulus über sich oder von Schrifttexten über den Heiland auf die Muttergottes kann wohl auch keine größere Tragweite beanspruchen als sie Konvenienzgründen zukommt.

Fließen nicht zuweilen dem Verf. Formulierungen in die Feder, die über seine im allgemeinen wohl abgewogenen Absichten hinausgehen? Z. B. die Forderung (S. 55): « S'il est vrai que Marie conçoit spirituellement tout le Christ, il faut qu'elle soit dans la liaison la plus intime et la plus complète et avec la Divinité et avec l'Humanité qui sont dans le Christ. Il faut qu'elle soit élevée, par la grâce et par la gloire, aux plus hautes

communications de la vie divine et qu'elle soit à même, par l'effusion et le trop plein de sa grâce, de nous transmettre cette vie divine ». Warum hätte dann Maria nicht mindestens seit ihrer Empfängnis des Heilandes ständig die visio beata genossen ? Möglich ist es ja, denn bei der Menschheit Jesu war es der Fall. Zeigt das nicht den beschränkten Wert rein spekulativen Folgerungswillens für sich allein auf diesem Gebiet, wo es doch letztlich auf die Verfügungen Gottes ankommt ? Umso dringlicher erhebt immer wieder die Bedeutung des Nachweises aus den Offenbarungsquellen. Wäre hier nicht vielleicht am ehesten die traditionelle patristische Parallele Eva-Maria (und Adam-Christus) fruchtbar ? Durch Folgen allein kann man z. B. mit Garriguet (*La Vierge Marie*, 8. Aufl., Paris 1933) mit dem Prinzip *potuit-decuit-ergo fecit* auch zum Doppelschluß kommen: ab *instanti conceptionis (passivae)* hatte Maria den vollen Gebrauch ihrer geistigen Fähigkeiten; *post primum instans conceptionis* hat sie also gleich das Gelübde der Jungfräulichkeit abgelegt. Solche Willkür kann nun freilich R. Bernard nicht vorgeworfen werden.

Eine m. E. nicht unwichtige Frage wäre eine logisch durchdachte und den Offenbarungsquellen Rechnung tragende Darlegung des Verhältnisses zwischen Maria und der Kirche. Redet man von einer übernatürlichen Mutterschaft, einer Gnadenmutterschaft Mariens, gilt es dann nicht, *stets* im Auge zu behalten, daß es auch eine übernatürliche Mutterschaft, eine Gnadenmutterschaft der Kirche gibt, die ebenfalls allgemein ist und in gewisser Beziehung auch auf Maria selbst sich erstreckt ? Die Kirche ist der « Leib » Christi, und alle durch Christi Gnade Erlösten sind « Glieder » dieses « Leibes », Maria inbegriffen; die Tradition hat anzugeben gesucht, welches « Glied » sie etwa wäre: Hals, Herz, Schoß (Letzteres wird vom Verf., im Anschluß an den seligen Grignon, bevorzugt). Ob dabei folgender Schluß, den der Verf. macht (S. 59), für Maria wie für Christus schlechthin berechtigt ist: « Le Christ Jésus est la tête, d'où procède toute la vie qui est dans les membres, mais une tête pensante et aimante, et si vaste spirituellement qu'elle est présente à tout le corps, ou mieux, le contient en elle tout entier. De même ici, Marie est bien, si l'on veut, le mystique organe par lequel doit passer toute la vie qui s'écoule du chef dans les membres, mais cet organe est lui-même animé d'une vie si puissante qu'il enveloppe en quelque sorte à la fois la tête et les membres » ? Der mystische Leib Christi ist eine übernatürliche Wirklichkeit. Hat es einen guten Sinn, zu sagen, im Übernatürlichen fasse Maria das mystische Haupt in sich (enveloppe) ? Es scheint wiederum auf das Eine hinauszulaufen: will man schon Maria bildlich als den Schoß des mystischen Leibes bezeichnen, so gilt inbezug auf das Haupt desselben zwar von ihr der Satz: « Sie ist der Schoß des Hauptes », aber bloß in dem Sinn: sie ist der Schoß dessen, der das Haupt ist, doch nicht dessen Schoß als des Hauptes, reduplicative, insofern Schoß Mutterschaft und Mutterschaft Wirkursächlichkeit bedeutet; Wirkursache der *gratia capitis* für Christus selbst, mithin Ursache des Hauptes reduplicative ist doch wohl Gott allein ? Zwar sagt der Verf. wiederholt von Maria, sie sei « Instrumentalursache » der Gnade für die « Glieder » Christi: ob er das auch auf die

gratia capitis als solche ausdehnen will? Etwa so, daß Maria gleichsam sein « Sakrament » für Christus selbst wäre zur Verleihung der gratia capitis? Aber dieses « Sakrament » wäre doch selbst von der gratia capitis her über Christus erst geheiligt und taugliches Heiligungsmittel? Vgl. die richtige Bemerkung S. 57, Maria wäre genauer zu nennen « *Mère en la divine grâce* » und ihre Bezeichnung als « *causa ministerialis* ». S. 415 f. zitiert P. Bernard Bossuet über die geistliche Mutterschaft der Kirche, um dann nur kurz hinzuzufügen, das Gesagte gelte in noch vollkommenerer Weise von Maria, denn sie sei nicht eine bloße Gemeinschaft, sondern die mächtigste physische Person nach Christus. Sie beherrsche die ganze Gemeinschaft der Kirche, da sie enger verbunden sei mit Christus und dadurch mit den drei göttlichen Personen, sie stehe an Würde höher und sei für sich allein mit größerer Gnadenfülle ausgestattet als die ganze Kirche zusammengenommen. Wäre es nicht logischer, sich daran zu halten, daß die übernatürliche Wirklichkeit, die wir Kirche Christi und mystischer Leib Christi nennen, alle durch Christi Gnade Erlösten umfaßt als streitende, leidende und triumphierende Kirche und daß Maria dazu gehört, also nicht schlechthin für sich allein mehr Gnade hat als die Gesamtkirche? Maria wäre die Mutter *in* der Kirche, aber nicht einfachhin die Mutter der Kirche, die Mutter *im* corpus Christi mysticum, aber nicht einfachhin die Mutter des corpus Christi mysticum, da jemand nicht sich selbst sub unico respectu Mutter sein kann, auch im Übernatürlichen nicht, soll die bildliche Ausdrucksweise nicht ganz von der Wirklichkeit losgelöst und damit sinnentleert werden.

Es ist wiederholt im Buch die Rede von « einer Art Priestertum » (sacerdoce) Mariens, es wird gesprochen von einer Weihe oder Heiligung ihrer Person durch das « Sakrament » der Gegenwart Gottes in ihrem Schoß (S. 53 f.). Man wünschte eine nähere Bestimmung und Begründung. Gott ist schließlich allgegenwärtig und wirkt sich doch nicht überall « weihend », « heiligend » aus. Der Schluß ist darum nicht zwingend, daß dies für Maria kraft ihrer leiblichen Mutterschaft der Fall gewesen sei. Es bleibt Konvenienzgrund. Die entscheidenden Gründe können nur aus den Offenbarungsquellen stammen. Spricht die Tradition von « Sakrament », so tut sie es nicht immer in unserem engeren Sinn, so z. B. wenn Thomas III q. 20 a. 1 corp. sagt: « *ut posset esse certior testis huius sacramenti* ».

In der Frage der *Compassio Mariae* wäre es sicher sehr zu begrüßen, wenn die Tradition näher untersucht würde hinsichtlich der Überzeugung, daß die seligste Jungfrau eine volle und unerschütterliche Einsicht in Bedeutung und Wert des Erlösungsleidens Christi hatte. Alle Konvenienzaufweise können das Fehlen einer solchen Untersuchung nicht ersetzen. Man könnte etwa die Auffassung heranziehen, daß am Samstag der Grabesruhe Christi Mariens Glaube allein unerschüttert geblieben sei, was die Grundlage abgegeben haben soll für die Wahl des Samstags als Muttergottestag.

Die sinnliche Wahrnehmung, die Maria von ihrer himmlischen Verherrlichung aus möglich sei, scheint etwas willkürlich bestimmt, insofern

es sich da um ein Zugleich handeln soll: « Elle peut parfaitement tourner vers nous son regard et nous couvrir des yeux, tous et chacun » (S. 402); die allgemeine Gnadenvermittlung erfordert das nicht, und sollte es sich da um die Behauptung einer gleichzeitigen bewußten Perzeption und Apperzeption handeln, so ist das schlechterdings undenkbar.

Von dem Text S. 421 sollte bemerkt werden, daß wir ihn bei Augustinus nicht finden; die Andeutung mit den Worten « je cite ici le Père de Montfort » ist zu verschleiert. Bei Verweis auf den Sentenzenkommentar des hl. Thomas sollte es nicht einfach heißen z. B.: 3. Sent., sondern etwa: *In* 3. Sent. (vgl. S. 136 f., S. 145 usw.).

Es ist bei dieser Besprechung auf das eingegangen worden, was problematischer erschien. Wir schulden es dem Autor, zum Schluß nochmals darauf aufmerksam zu machen, daß in seinem Werk, dessen zweiten Band wir mit Spannung erwarten, eine selten gründliche und tiefe Behandlung einer wichtigen mariologischen Frage vorliegt, in einer Weise, die Verstand und Herz gleichermaßen zu befriedigen sucht.

Der Stil ist sorgsam gefeilt, von klassischer Klarheit und Schönheit; Schwulst und Überschwang werden durchwegs gemieden. Dem Verlag gebührt Anerkennung für die bei aller Einfachheit vornehme Ausstattung.

Schöneck.

C. Zimara.

R. Garrigou-Lagrange O. P. : La Providence et la Confiance en Dieu. Fidélité et Abandon. Paris 1932. 408 S.

Der bekannte Verf. hat in seinem Werk « Dieu » und in den Artikeln « providence », « prédestination », « prémotion » für das « Dictionnaire de Théologie catholique » von Gott und der Vorsehung in spekulativer Sicht geschrieben. Hier will er diese Wahrheiten in ihrem Verhältnis zum geistlichen Leben darlegen. Er löst diese Aufgabe in fünf Hauptteilen: 1. Das Dasein Gottes und der Vorsehung; 2. Die Vollkommenheiten Gottes, die seine Vorsehung voraussetzt; 3. Die Vorsehung gemäß der Offenbarung; 4. Die vertrauensvolle Hingabe an die Vorsehung; 5. Die Vorsehung als Einheit von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit.

Wie man schon aus genannten Teilen ersieht, ist das Buch überaus reichhaltig, wird doch die ganze Gotteslehre als Grundlage der Vorsehung geboten und in den praktischen Folgerungen für die Haltung des vorsehungsgläubigen Menschen nichts Wesentliches außer acht gelassen. In dem Abschnitt über die von der Vorsehung vorausgesetzten Eigenschaften Gottes z. B. werden auf über 80 Seiten die göttliche Einfachheit und ihre Widerspiegelung in den Werken Gottes, die Unendlichkeit Gottes, seine Unermeßlichkeit, Ewigkeit, Unbegreiflichkeit, Weisheit, Liebe dargelegt. Am Schluß eines jeden Kapitels steht hier eine praktische Anwendung. Die Ausführungen zeichnen sich aus durch jene logische Schärfe und Geschlossenheit, die besonderes Merkmal des Verf. sind. Daß er uns in die Tiefe führt, gehört ebenfalls zu seiner Art. Aber er bleibt dabei licht und schlicht, dieses Buch stellt keine höheren Anforderungen an die Bildung des Lesers, es wird das Nötige erklärt, sodaß, wer Interesse und Auf-

merksamkeit mitbringt, dem Verf. folgen kann. Wer sagt «licht und schlicht» meint aber keineswegs «banal»: das Erhabene wird hier nicht verleugnet, es ist von Anfang bis Ende echte, hohe Theologie. Man wird an das Wort von Pascal erinnert: «Quand on voit le style naturel, on est tout étonné et ravi, car on s'attendait de voir un auteur, et on trouve un homme... Ceux-là honorent bien la nature, qui lui apprennent qu'elle peut parler de tout, et même de théologie» (Pensées, 29). Es ist auch das eine Frucht jener Gesinnung der Hingabe an Gott, die der Verf. so ans Herz legt, von der er aber zugleich klar betont, daß sie nicht dem bekundeten Willen Gottes (*voluntas signi*) gilt, sondern dem göttlichen Belieben (*voluntas beneplaciti*). Dem kundgegebenen göttlichen Willen entspricht der Gehorsam, die *fidélité*. Daher der Untertitel des Werkes: *Fidélité et abandon*, die entsprechende Haltung, je nachdem es sich um die *voluntas signi* oder *beneplaciti* handelt.

Der Verf. verfügt über eine bemerkenswerte Erfahrung in Sachen des geistlichen Lebens. Das zeigt sich z. B. in dem Hinweis auf die Gefahren einer bei eifrigem aszetischen Streben erworbenen Art allzupersönlichen Urteilens und Handelns und auf die Wege Gottes, um davon zu heilen (S. 270 ff.). Die Bilder und Vergleiche fehlen ihm nicht, um die Geheimnisse der Vorsehung passend dem christlichen Gemüt nahezubringen. So heißt es etwa: «Die Abfolge der Ereignisse enthält, wüßte man sie recht zu besehen, gleichsam den Anschauungsunterricht Gottes, der gewissermaßen die fortgesetzte Offenbarung oder das angewandte Evangelium ist, bis an das Ende der Zeiten» (S. 256). Oder wenn er von den Unerklärlichkeiten der Führungen Gottes spricht: «Es ist ein großes Gesetz im geistlichen Bereich, daß die überragende Dunkelheit der göttlichen Dinge uns in einem gewissen Sinn mehr erleuchtet als die Evidenz der irdischen Dinge. In der sinnenfälligen Ordnung haben wir ein Symbol dafür. So erstaunlich das zunächst scheinen mag: wir sehen in der Dunkelheit der Nacht in viel größere Fernen als in der Helle des Tages. Die Sonne muß sich verbergen, sollen die Sterne sich zeigen und die unergründlichen Tiefen des Firmaments uns sichtbar werden. Das Schauspiel, das wir in gewissen gestirnten Nächten genießen können, ist zuweilen unvergleichlich schöner als das der leuchtendsten Tage. Untertags vermag unser Sehvermögen sicher weithin zu dringen über die Gegenden um uns und bis zur Sonne, deren Licht an die acht Minuten braucht, um zu uns zu gelangen. Aber im Dunkel der Nacht sehen wir mit einem Blick Tausende von Sternen, deren nächster vier-einhalb Jahre bedarf, um uns sein Licht zu senden. So ist es in der geistlichen Ordnung: wie die Sonne die Sicht auf die Sterne verhindert, hindert der Glanz gewisser menschlicher Dinge daran, die Strahlungen des Glaubens zu sehen. Es ist deshalb angemessen, daß die Vorsehung von Zeit zu Zeit in unserem Leben dieses Blendlicht der untergeordneten Dinge abstellt, um uns den Blick auf Dinge zu ermöglichen, die viel höher sind und wertvoller für unsere Seele und unser Heil» (S. 279). Oder wie versteht es der Autor, das Rätselhafte der Einheit göttlicher Eigenschaften aus menschlichem Gesichtswinkel zu deuten, da wir mit unsern beschränkten Begriffen Gottes geistige Physiognomie etwas verhärten müssen, «wie bei dem Ver-

such, mit kleinen Mosaikwürfeln eine menschliche Physiognomie wiederzugeben » (S. 322) ?

Druckfehler S. 365, 13. Zeile : statt « se trouve en... » ist wohl zu lesen « se trouve *entre...* ». Wo weder « Balken » noch « Splitter » sind, verfällt der Kritiker auf « Splitterchen » : wir stoßen uns etwas an der häufigen Wiederholung des wenig besagenden « le *beau livre* », wie es, offenbar aus freundlichem Wohlwollen, ungefähr von jeder zitierten Schrift immer wieder heißt.

Der Ruf des Verf. wird zweifellos auch diesem Werk viele Leser gewinnen, und es wird zum Gewinne der Leser reichen.

Schöneck.

C. Zimara.

J. R. Geiselman : Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Spätantike zum Frühmittelalter. Isidor von Sevilla und das Sakrament der Eucharistie. München, Max Hueber. 1933. XII-288 SS.

Dieses Werk ist dem Andenken Isidors von Sevilla gewidmet in Erinnerung an das vierte Konzil von Toledo, das im Jahre 633 unter seiner Leitung stattfand. Zweck ist eine Darstellung der Eucharistielehre Isidors und ihres Einflusses auf die Auffassung des Frühmittelalters. Voraussetzung zur Erreichung seiner Absicht ist dem Verf. die Entscheidung der Echtheitsfragen des Briefes an Redemptus, den manche Gelehrte bis auf unsere Tage Isidor zuweisen. Der erste Hauptteil des vorliegenden Buches befaßt sich mit diesem Gegenstand. Es wird der Inhalt des genannten Briefes geprüft in den Punkten, die auf Grund der Lehrentwicklung Kriterien für oder gegen die Echtheit abgeben können : Azymenfrage, Problem der sakramentalen Gegenwart, Konsekrationsform, seidenes Korporale ; angefügt wird ein kurzer Hinweis auf die handschriftliche Überlieferung des Briefes und seine Benützung in der Theologie. Das Ergebnis lautet : Der Brief an Redemptus gehört zur Gattung der Schriften *De azymo et fermentato*, die in der lateinischen Kirche im Azymenstreit mit der griechischen seit dem Schisma des Michael Kerullarios entstehen, kann darum nicht vor Mitte des XI. Jahrhunderts geschrieben sein. Da er sich inhaltlich abhängig zeigt von der Entwicklung, die die Eucharistielehre durch die sukzessiven Beiträge eines Anselm von Canterbury, Anselm von Laon, Wilhelm von Champeaux, Hugo von St. Viktor und anderer nimmt, ist der früheste annehmbare Zeitpunkt seiner Abfassung das Ende des XII. Jahrhunderts. Nach dieser an Hand eines ausgebreiteten Quellenmaterials geführten Untersuchung dürfte nicht bloß die Unechtheit des Briefes an Redemptus, sondern auch seine approximative Entstehungszeit gewonnenes geschichtliches Resultat sein.

Der zweite Hauptteil stellt die Eucharistielehre Isidors aus seinen gesicherten Schriften dar. Zuerst wird sein Sakramentsbegriff im allgemeinen erläutert, dann seine Eucharistiebetrachtung im Lichte desselben, sein Standpunkt über die sakramentale Vergegenwärtigung und die Konsekrationsform, sein Konsekrationsbegriff mit den älteren Vergegenwärtigungsansichten verglichen, die Heilswirkung besprochen, die er der

Eucharistie zuschreibt, der Einfluß der Eucharistielehre Isidors auf die frühmittelalterlichen Anschauungen und seine Bedeutung in der Lehrentwicklung auf diesem Gebiet fixiert. Es stellt sich heraus, daß man Isidor hier nicht einfach als Kompilator aus Augustinus betrachten darf, daß seine Theorien vielmehr wesentlich auch an der für ihn geltenden mozarabischen Liturgie orientiert sind und insofern als persönlicher Beitrag zu gelten haben. In der Frage der Konsekrationsform fördert er die Klärung durch die Unterscheidung einer oratio quinta und sexta, wobei er die Konsekration in die letztere verlegt.

Geiselman bestätigt auch in diesem Werk seinen Ruf eines zuverlässigen Erforschers und gründlichen Kenners der patristischen wie mittelalterlichen Abendmahlslehre. Leider läßt die Komposition dieses Buches zu wünschen übrig: man vermißt die Straffheit, die Wiederholungen häufen sich. Die Zahl der nichtberichtigten Druckfehler ist beträchtlich größer als die der berichtigten.

Schöneck.

C. Zimara.

F. Diekamp. Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas. I. Bd. Siebte Auflage. Münster i. W., Aschendorff. XII-359 SS.

Die vorzügliche Dogmatik Diekamps ist den Lesern des Divus Thomas aus einer Rezension aus berufener Feder wohlbekannt. (Divus Thomas 1933, 4. H.). Diesem Urteil und der sehr verdienten Anerkennung brauchen wir nichts hinzuzufügen, wenn wir die neue und gewiß nicht letzte Auflage des Lehrbuches unseren Lesern ankündigen. Selbst dort, wo die Summa als Textbuch verwendet wird, leistet Diekamps Dogmatik den Studierenden gute Dienste, da der Verf. es meisterhaft versteht, aus dem Schatz der positiven, vorzüglich der historischen Beweise das Beste in kurzer Form vorzulegen. Das Mangelhafte oder weniger Ausführliche an der spekulativen Begründung läßt sich aus der Summa durch tieferes Erfassen leicht ersetzen.
