Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 4 (1926)

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: 13.07.2025

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

Literarische Besprechungen.

Neue Wege der Theologie.

K. Adam: Das Wesen des Katholizismus [3]. Düsseldorf (L. Schwann) 1926 (258 S.).

K. Adam: Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholizismus [2]. Rottenburg (Bader) 1923 (165 S.).

Dr. Karl Eschweiler: Die zwei Wege der neueren Theologie. Georg Hermes — Matth. Jos. Scheeben. Eine kritische Untersuchung des Problems der theologischen Erkenntnis. Augsburg (B. Filser) 1926 (Kl. 4°, 337 S.).

Die gewaltigen politischen und sozialen Umwälzungen der letzten Zeit haben auch das geistige Leben nach neuen Richtungen hin orientiert, und zwar selbst die katholische Theologie nicht ausgenommen. Das Losungswort: « Das Alte stürzt, Neues muß sich erheben », wird eben naturgemäß selbst vor dem Heiligen sich geltend zu machen suchen. In einem gewissen Sinne ist die Forderung auch berechtigt. Neue, besondere Zeitverhältnisse, besonders eigenartige Geisteseinstellungen rufen auch nach einer richtigen Anpassung der Theologie in der *Art der Behandlung* der Glaubenslehren: tatsächlich haben neue Zeitverhältnisse auch jeweilen einen starken Einfluß auf die theologische Methode (im weiteren Sinne des Wortes) ausgeübt. Irrig wäre dagegen die Forderung im Sinne einer Änderung des Inhaltes, der Lehre der Theologie oder auch nur der Prinzipien ihrer Methode. Da nun die geistige Verfassung unserer Zeit eine Veränderung erfahren hat, wie wir sie so tiefgehend nur selten in der Geschichte feststellen können, ja so eigenartig wie noch nie, so erscheint es als eine Notwendigkeit, daß auch die moderne Theologie ihre Taktik der neuen Mentalität anpasse, nicht zwar um in ihr unterzugehen, sondern um ihr gewachsen zu sein, um sie zu verstehen, um sie richtunggebend beeinflussen zu können, um unter Ruinen das Gebliebene zu neuer Geltung zu bringen. Dagegen müßte es als Verirrung bezeichnet werden, wenn katholische Philosophen und Theologen auch noch selbst ihre eigene Lehre dem allgemeinen Verderben opfern wollten, wenn sie selbst sich beinflussen ließen, wie es leider trotzdem vielfach geschieht. Indes muß auch dort, wo es sich ausschließlich um Anpassung in der Behandlungsweise, um Auswahl der Gedankengänge, um Ausbau der theologischen Methode handelt, doch peinlich darauf gesehen werden, daß die *Sache* darunter nicht leide, daß ein wirklicher Fortschritt erreicht werde. In diesem Sinne sollen im folgenden einige neuere theologische Werke besprochen werden, die das offenkundige Bestreben zeigen, auf der alten Lehre fußend neue Wege einzuschlagen.

1. An die Spitze möchten wir das Werk des Tübinger Dogmatikprofessors *K. Adam* über « *Das Wesen des Katholizismus* » stellen. Adam

sucht in ganz eigenartiger Form die katholische Kirche gegenüber protestantischen und rationalistischen Auffassungen zur Anerkennung zu bringen, indem er besonders die Einstellung der Kirche auf Christus und ihre ethischen Forderungen betont. Da die Schrift Vorträge bietet, die der Verf. an der Universität Tübingen vor Hörern hielt, « von denen ein Großteil akatholischen Bekenntnissen angehörte » (Vorwort), so konnte er kaum eine bessere Wahl treffen ; zugleich werden aber die tiefgefühlten Gedankenreihen auch auf rein katholische Kreise ihren Eindruck nicht verfehlen. So ist Adams Schrift nicht nur eine vorzügliche Antwort auf die bekannten Schriften von A. Harnack und F. Heiler, sondern zugleich auch eine prächtige Darstellung der katholischen Kirche. Der Aufsatz über « Die Gemeinschaft der Heiligen » enthält eine herrliche Partie über die Mutter Gottes. Einzelne Redewendungen sind allerdings mißverständlich ; zum Teil erklären sie sich zwar aus der Rücksicht auf das Auditorium, andere dagegen (wie über das allgemeine Priestertum, S. 145 f., über Dogmenentwicklung, S. 153 f., und auch über die Katholizität) müßten in einer neuen Auflage genauer überprüft werden. Die Schrift Adams wird Geistlichen wie Laien beste Dienste tun und reiche Anregung bieten.

2. Nicht so günstig können wir eine andere Schrift *Adams* : « *Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholizismus* » beurteilen. Adam versucht zwar auch hier die rationelle Begründung bzw. Verteidigung der katholischen Glaubenslehre. Aber bei aller Anerkennung der guten Intention bzw. des kirchlichen Standpunktes kann die vorgeschlagene Lösung nicht durchweg befriedigen. Schuld daran trägt wohl die Verwendung einer nicht einwandfreien Erkenntnislehre.

Inbezug auf den Glauben untersucht Adam besonders das Problem, ob der theologische Glaube als solcher sein *verursachendes Prinzip* in der übernatürlichen Wirksamkeit Gottes habe (S. 18). Gegenüber « rationalisierenden » Bestrebungen, den Grund der Glaubensgewißheit in die eigene rationale Einsicht in die Glaubwürdigkeitsgründe zu verlegen, betont er energisch den Ursprung des theologischen Glaubens aus der Gnade, aus der Selbstoffenbarung Gottes. Hierin wird ihm jeder Thomist beipflichten. Das übernatürliche Moment ist nicht etwas zum Wesen des Glaubensaktes erst Hinzutretendes, vielmehr ist der Glaubensassens als solcher innerlich, wesentlich ein übernatürlicher Akt. Dies hat auch die thomistische Schule gegenüber den Nominalisten, Skotisten und ihren neueren Nachfolgern immer festgehalten : das ist auch die Lehre des hl. Thomas, der gerade davon ausgeht, daß der Glaubensakt selbst eine übernatürliche Erhebung des Menschen zu Gott sei, daß darum die bewirkende Ursache des Glaubensaktes die Gnade Gottes und der Glaubenshabitus ein wesentlich, innerlich eingegossener sei (II-II q. 6 a. 1. 2.). In diesem Sinne definiert auch das Vatikanische Konzil, daß jener Glaube, der der Offenbarung um der Auktorität der offenbarenden Gottes willen zustimmt, ein übernatürlicher sei, « Dei aspirante et adiuvante gratia » zustande komme.

Ebenso betont Adam ganz richtig, daß « das letzte, entscheidende Motiv » des Glaubens Gott selbst ist. « Ich spreche mein Credo nicht wegen meiner Einsicht in die Evidenz der übernatürlichen Gotteserkenntnis,

sondern wegen der göttlichen Auktorität selbst, insofern es letzten Endes die Ehrfurcht vor eben diesem evidenten (?) Göttlichen .... ist, die zu unbedingter Annahme seiner Bezeugungen nötigt (?) » (S. 54). Wir glauben an Gott « um Gottes willen » (52). Das sagt ja auch das Vatikanische Konzil : die als Glaubensgrund angeführte Auktorität Gottes ist ja nicht meine natürlich gewonnene Überzeugung von der Auktorität Gottes, sondern eben die objektiv in Gott selbst liegende göttliche Auktorität. Im gleichen Sinne hat schon der hl. Thomas gelehrt, daß das Formalobjekt des theologischen Glaubens die veritas prima, die substanzielle Wahrheit, die Gott selbst ist, sei (II-II q. 1 a. 1). Wir glauben zwar uns äußerlich mitgeteilte Lehren, wie z. B. den Satz, daß Gott dreipersönlich sei, aber wenn wir dies wirklich im theologischen Glauben festhalten, um der Auktorität des sich offenbarenden Gottes willen, so erfassen wir diese Lehre, insofern sie von Gott selbst erkannt und mitgeteilt wird ; das Formalobjekt ist die Wahrheit, die diese Lehre im göttlichen Erkennen selbst hat, nicht zwar durch Einsicht in die innere Wahrheit des Satzes, sondern im Dunkel der Offenbarung. Darum ist der Glaube auch felsenfest sicher und wesentlich übernatürlich. Im gleichen Zusammenhange lehrt Thomas allgemein, daß die theologischen Tugenden Gott selbst zum formalen Objekt haben, ja auch zum materialen Hauptobjekt, und zwar nicht den rein natürlich erkannten Gott, sondern insofern er übernatürliches Endziel ist und die natürliche Erkenntnis übersteigt — « ipse Deus, qui est ultimus rerum finis, prout nostrae rationis cognitionem excedit » (I-II q. 62 a. 2). Die natürlich gewonnene Erkenntnis ist nur Vorbedingung des theologischen Glaubens. Adams Lehre über den Glauben steht darum auf guter theologischer Grundlage. [1]

Nun tritt aber bei Adam ein drittes Element der Glaubenserklärung hinzu, das Element des « Irrationalen ». Schon in der Erörterung der frühern zwei Sätze gebraucht Adam vielfach Wendungen, die mißverständlich gedeutet werden können ; der Ausdruck « irrational », ein mit Absicht gewählter, eine Art von terminus technicus, der deswegen auch immer wiederkehrt, ist nicht nur mißverständlich, sondern auch irreführend. Ein « Irrationales » ist, wie Adam selbst schreibt, « etwas Unbegreifliches, Überbegriffliches, ja wesenhaft Übernatürliches » (S. 20), etwas, das ohne

[1] *Adam* schreibt zwar : « Die philosophischen und historischen Argumente sollen den Heilsglauben nicht erzeugen helfen, sie setzen ihn vielmehr voraus. Was sie anstreben, ist lediglich der Nachweis, daß dieser Glaube sich in das Ganze unseres Seelenlebens einbaut, daß er rationale Voraussetzungen hat, daß er weder ein unvernünftiger noch ein blinder, sondern ein vernünftiger Glaube ist » (S. 37). Adam erklärt dies aber selbst wie folgt : « Sie verursachen nicht den Glaubensakt, sie tragen nicht seine Gewißheit, sondern rechtfertigen lediglich seine Setzung vor Wissen und Gewissen. Sie sind notwendige Vorbedingungen, aber nicht Teilgründe des übernatürlichen Offenbarungsglaubens » (S. 38). Damit ist aber nicht ausgeschlossen, daß die Glaubwürdigkeitsgründe einen wirksamen Einfluß auf den Übergang vom Unglauben zum Glauben ausüben, ferner, daß ihre Erkenntnis auch ohne den bereits vorausgesetzten Besitz des Glaubens möglich ist.

logische Begriffsoperation oder Begriffsbildung erfaßt wird (S. 45), es fällt nicht unter das Objekt der Vernunft, sondern des Willens (S. 88). In diesem vieldeutigen Sinne wird der Ausdruck « irrational » nun auch auf das Glaubensmotiv angewendet. Ist das aber richtig ?

Gewiß ist der theologische Glaube übernatürlich, nach Wesen, Inhalt und Motiv — aber wozu dafür den Ausdruck « irrational » verwenden ? Ist der Glaube auch « unbegreiflich, überbegrifflich » ? Unbegreiflich, ja, insofern wir hienieden das Wesen des Glaubens nie voll erkennen können ; aber warum das Unbegreifliche « irrational » nennen ? « Überbegrifflich » ist der Glaube nur in einem bestimmten Sinne, nämlich im Sinne von « unbegreiflich » ; dagegen können wir sowohl den Inhalt der Glaubenslehren als auch das formelle Glaubensmotiv begrifflich fassen, allerdings nur in analogen, inadaequaten Begriffen — sonst gäbe es ja keine theologische Lehre über den Glauben, noch bestimmte Dogmen. Ferner ist der Glaube keine « logische Begriffsoperation » im eigentlichen Sinne des Wortes : der göttliche Glaube ist Zustimmung (assensus) : aber eben deswegen fällt der Glaubensakt in das Gebiet der Verstandestätigkeit, wenn er auch nur auf das Geheiß des Willens zustande kommt. Der Glaubensakt ist formell ein Verstandesakt und insofern « rational ». Es muß hier ein Zweifaches bemerkt werden. Erstens muß zwischen der erleuchtenden und erhebenden Gnadeneinwirkung Gottes auf den Geist des Menschen und dem vom Menschen selbst gesetzten Glaubensakt unterschieden werden ; zweitens sind die Kategorien « rational » und « irrational » Aussagen, die sich auf unsere Erkenntnis der Dinge beziehen, sind aber keineswegs Eigenschaften der göttlichen Tätigkeit selbst. Daraus ergeben sich zwei Folgerungen. Erstens ist es verfehlt, wenn man das Gnadenwirken Gottes ein « irrationales » nennt. Zweitens ist auch der Glaubensakt kein « irrationaler », vielmehr ein Akt, der sich auf dem Gebiet der Erkenntnis bewegt : sein Prinzip ist der durch die Gnade erleuchtete und erhobene Verstand, sein Materialobjekt sind die in Form von Verstandesbegriffen von Gott geoffenbarten Lehren (vergl. II-II q. 1 a. 2), sein Formalobjekt ist ein verstandesmäßiges, die übernatürliche Autorität Gottes, die wir allerdings nur mit Hilfe des erleuchtenden und erhebenden Gnadenbeistandes Gottes einigermaßen erfassen können. Thomas spricht darum durchgehend von einem « attingere Deum ». Die Qualifikation des Glaubens als « irrational » ist darum abzulehnen, insofern damit der Glaubensakt in irgend einer Beziehung aus der Erkenntnissphäre herausgerückt werden soll. Der Glaube ist kein Wissen, wie Thomas immer betont, er ist auch keine Abart des Wissens, wie Ritschl-Harnack-Hoffmann uns zumuten [1], aber er ist verstandesmäßige Zustimmung zu einem verstandesmäßig erfaßten Denkinhalt. In diesem Sinne ist darum die Qualifikation des Glaubens als « irrational » zu korrigieren : der ganze Glaubensakt (nicht nur « das quale » — S. 51) ist übernatürlich, aber zugleich auch ein Akt des Verstandes. Im gleichen Sinne sind verschiedene andere Wendungen Adams zu verstehen. So wenn er dem Glauben « Intuition » zuschreibt (S. 49. 30), wenn er von göttlicher

[1] Vergl. *R. Schultes*, Fides implicita, I. S. 105 ff.

« Innenschau » spricht (S. 30), wenn er sagt, daß wir im Glauben « Gott unmittelbar inne werden » (S. 52), wenn er den Glauben als « Erlebnis » oder « Erfahrung », als « unmittelbare » Erfahrung Gottes (92) bezeichnet (S. 32) oder als « übernatürliche Gegebenheit » (S. 18) oder als « gottgewirkte Gewißheit » (S. 30). [1]

Die gleiche Idee des « Irrationalen » spielt bei Adam auch eine große Rolle bei der Erklärung der « natürlichen Gotteserkenntnis ». Zugleich wird sich auch der Begriff des « Irrationalen » noch schärfer herausstellen. Nach Adam unterscheidet sich der Akt, durch den Gott ergriffen werden kann, « in seiner Totalität wesensnotwendig von all den Erkenntnisakten, durch welche wir uns der empirischen Weltdinge bemächtigen » (S. 59). Zum Beweise wird erstens auf den Wesensunterschied von Gott und Welt hingewiesen. Dieser Grund verschlägt aber nicht, weil das Formalobjekt unserer Welt- und Gotteserkenntnis das gleiche ist — wir erkennen die Welt und Gott unter dem Gesichtspunkte des Seins. Nur eine wesenhafte Gotteserkenntnis ist auf diesem Wege nicht möglich. Als zweiter Grund wird angeführt : « Es liegt nicht in der Wesenheit des esse contingens, den persönlichen Gott zu offenbaren. Es liegt darin erst, weil und insofern Gott darin erkannt sein wollte. Erst der freie Ratschluß der göttlichen Güte machte, daß das esse contingens auch ein Spiegelbild des persönlichen Gottes werde » (S. 62). Das beweist aber nur, daß die Möglichkeit der Gotteserkenntnis den freien Schöpfungsakt Gottes voraussetzt. Drittens wird darauf hingewiesen, daß zu einer fruchtbaren Erfassung des Göttlichen eine ganz eigenartige geistige Einstellung erfordert sei (S. 64). « Aus der weltüberlegenen, absoluten Persönlichkeit Gottes .... folgt, daß nur Demut, Ehrfurcht, Reinheit und Liebe die der Erhabenheit des gnädigen Offenbarungsgottes korrelate menschliche Geisteshaltung seien, die wesensnotwendige sachgemäße Disposition zur natürlichen Gotteserkenntnis » (S. 71). Der Gotteserkenntnis geht das « Bedürfnis nach einem absoluten Wert, ein Seligkeitsbedürfnis » voraus. « Das Interesse für und die Sehnsucht nach dem absolut Wertigen ist schon da, bevor der Verstand reflektierend einsetzt und mit Hilfe des kausalen Denkens das *gefühlsmäßig Erfahrene* überprüft, klärt und zum bewußten Gottesbesitz macht. Dem Gotterkennen geht also das Suchen und Finden der Liebe voraus » (S. 70). Vergl. 121 ff. Darauf ist zu erwidern, daß eine ähnliche geistige Einstellung auch allgemein zu fruchtbarer Erkenntnis höherer Wahrheiten erfordert ist, besonders auf moralischem Gebiete. Ohne « moralischen Sinn » wird sich der Geist der Wahrheit nicht beugen. Sodann handelt es sich hier um subjektive Voraussetzungen, die den Weg der Erkenntnis freimachen. Endlich wäre zu unterscheiden zwischen Erkenntnis und Anerkennung Gottes, wie der Apostel Röm. 1, 21 es tut. Bei dieser Anerkennung Gottes kann man dann mit Adam (S. 88) sagen, daß « zum rein rationalen Erkennen ein nicht rationales Element hinzutrete, die wertende Kraft des Willens ». Bei der Art von Schwierigkeiten, die in

[1] Die von *P. Stufler* (Z. f. k. Th., 1924, S. 1-36) auf Grund solcher und ähnlicher Ausdrücke erhobenen Anklagen hat Adam selbst zurückgewiesen.

unserer Zeit gegen die Gotteserkenntnis erhoben wurden, ist auch schon für die rein « rationale » Gotteserkenntnis eine gewaltige Willensleistung erforderlich, um sich unbeirrt durch den Wust gegenteiliger Meinungen durchzuarbeiten und mit eiserner Kraft die Konsequenzen aus den Tatsachen zu ziehen. All das ändert aber nichts an der Eigenart des Erkenntnisaktes, jedenfalls wird die natürliche Gotteserkenntnis deswegen nicht zum natürlichen Gottesglauben (S. 88).

Weiterhin will Adam die Wesensverschiedenheit der Gotteserkenntnis von andern Verstandesakten, also dessen « irrationale » Seite aus dem « religiösen » Charakter derselben beweisen. Er behauptet eine Wesensverschiedenheit zwischen rein philosophischer und religiöser Gotteserkenntnis (S. 126), die sogenannten rationalen Gottesbeweise und deren Anerkennung seien die « logisch notwendige Voraussetzung (praeambulum) der Religiosität » (S. 119). Aber auch die religiöse Beziehung der Gotteserkenntnis ändert nichts an deren Wesen. Das religiöse Element ist eben etwas von der Gottes*erkenntnis* Verschiedenes, zu ihr Hinzutretendes, sich mit ihr Verbindendes. Die rein verstandesmäßige Gotteserkenntnis ist noch nicht Religion. Ein religiöses Verhältnis zu Gott kommt erst durch die Stellungnahme des *Willens* zu Gott zustande, in der übernatürlichen Ordnung durch Glaube, Hoffnung und Liebe, wie Augustin sagt [1], allgemein durch die Gott dargebrachte Huldigung und Verehrung, wie Thomas lehrt. [2] Ferner ist dazu zu bemerken, daß auch die religiöse Stellungnahme des Willens durch Verstandesurteile, allerdings nicht rein theoretischer, sondern praktischer oder wertschätzender Natur, bedingt ist, daß also der Appell an den Einfluß des Willens die religiöse Gotteserkenntnis nicht aus dem Gebiet des « Rationalen » hinaushebt. Adam will allerdings in seinem Aufsatz über « den Weg der erfahrungsmäßigen Gotteserkenntnis » die « religiöse » Gotteserkenntnis als « einen ursprünglichen Tatbestand » aufgefaßt wissen (S. 113). Er schreibt dazu (a. a. O.) : « Das religiöse Erlebnis (ist) überall da, wo es uns entgegentritt, ein ursprüngliches, nicht erst abgeleitetes Erlebnis einer metaphysischen Realität, sein Wesenskern liegt in der als Evidenz erlebten Bezogenheit auf ein göttliches Du. Insofern darf man sagen, die Religion bezeuge sich selbst, weil schon die bloße Tatsächlichkeit des religiösen Erlebnisses unter den Menschen eine erfahrungsmäßige Bezeugung des Göttlichen ist. » Liegt aber in diesem letzten Beweis aus der Erfahrung nicht eine petitio principii vor ? « Evidenz » ist ein Attribut der Erkenntnis. Will also Adam behaupten, daß wir Gott unmittelbar evident erkennen ? Für die « rationale » Erkenntnis lehnt Adam dies ab. Will er es also für die « erfahrungsmäßige » Gotteserkenntnis behaupten ? Aber was ist denn « Erfahrung » ? Wenn es kein verstandesmäßiger Akt ist, verlassen wir den Begriff der Erfahrung. Eine rein gefühlsmäßige Erfahrung, die nicht auf einem Verstandesurteile, auf einem theoretischen oder praktischen, wertenden, beruhte, also « irrational » wäre, hätte für unser beurteilendes Denken, für unsere bewertende Anerkennung keine Bedeutung, kein Gewicht. Eine « irrationale » Gottes-

[1] *Enchir.*, 3. [2] II-II q. 81-91.

erfahrung ohne Vermittlung der logischen Vernunft hat also entweder keinen Wert, oder wenn man ihr einen solchen beilegt, ist es eine reine Selbstbehauptung.

Wir haben oben bemerkt, daß die Schwächen der Adam'schen Glaubenstheorie in der vorausgesetzten Erkenntnistheorie liegen. Adam hat es versucht, die *phänomenologische Epistemologie* auf die Erklärung des Glaubensaktes anzuwenden. Die Irrtümer der phänomenologischen Erkenntnistheorie hat ihm aber die Erklärung des Glaubensaktes verdorben, trotz der richtigen prinzipiellen Glaubenseinstellung. Schon die Geschichte des Begriffes des « Irrationalen » in der akatholischen Theologie und Philosophie, es genüge auf Heiler hinzuweisen, hätte ihn abhalten sollen, mit diesem Begriffe zu arbeiten. Die natürliche Gotteserkenntnis ist eine rationale, allerdings Erkenntnis des höchsten Objektes des Verstandes, darum auch von vielen intellektuellen und moralischen Voraussetzungen und Bedingungen abhängig ; auch der theologische Glaube ist ein Verstandesakt rationaler Natur, aber als übernatürlicher Akt und vermöge seines die natürliche Verstandeskraft übersteigenden Objektes noch mehr von anderweitigen Bedingungen und Mitursachen abhängig, von der übernatürlichen Erleuchtung und Erhebung durch Gott, von der moralischen, ja übernatürlich guten Einstellung des Willens [1], schließlich von der moralischen Verfassung des ganzen Menschen. Das ist, wie uns scheint, schließlich auch die Ansicht Adams, wenn diese auch im Ausdruck « irrational » nur entstellt zum Ausdruck kommt.

3. *K. Eschweiler*, Privatdozent in Bonn, stellt in seinem interessanten Werke über « *Die zwei Wege der neueren Theologie* » direkt die Frage nach Wesen, Bedingungen und Bedeutung der Theologie. An zwei « Typen », G. Hermes und M. J. Scheeben illustriert er den « Dualismus » der modernen Theologie, d. h. die Teilung derselben in eine reine Vernunfttheologie, wie sie Hermes vertreten, und eine vom Glauben ausgehende Theologie, wie wir sie bei Scheeben finden. Eschweiler bietet wohl die beste Darstellung, nicht zwar der materiellen Lehre der beiden Theologen, wohl aber ihrer theologischen Methode und Arbeitsweise. Der Gegensatz wird speziell an den Fragen : Vernunft und Glaube, Natur und Gnade, dargestellt (S. 15-184). Diesem doppelten Wege der Theologie, den Eschweiler besonders im Molinismus vertreten und verankert findet (S. 211 ff.), stellt er den einen Weg der Theologie entgegen (S. 184-260). « Die Theologie ist eine einheitliche und einzigartige Wissenschaft, weil sie einen einheitlichen und einzigartigen Gegenstand hat » (S. 203) ; die Theologie ist die « Aktuierung des im Glauben stehenden Vernunftlichtes » (S. 238) ; « das Wissen der Theologie ist ein im Glauben wirkendes Wesen » (S. 200) ; « Dasein und Wesen der Theologie ist durchaus vom göttlichen Glauben abhängig » (a. a. O.). Der Sinn dieser Behauptung soll durch zwei Zitate beleuchtet werden.

S. 199 heißt es : « Die theologische Erkenntnis stellt nach ihrer objektiven und subjektiven Seite hin eine durchaus eigenartige und unvertret-

[1] Vergl. z. B. *Thomas*, II-II q. 5 a. 2.

bare Form menschlichen Wissens dar. Ihr Objekt ist das natürlich-vernünftige Beziehungsglied im Glaubensgegenstande, das als solches zwar im Weltzusammenhange steht, aber durch die göttliche Offenbarung eine darüber hinausreichende Qualität erhalten hat. Das subjektive Prinzip der theologischen Erkenntnis ist aber die menschliche Vernunft, die im glaubenden Erfassen der übernatürlichen Offenbarungswirklichkeit wirksam ist. Weil und insofern vernünftig Erkennbares in dem göttlich Geoffenbarten und Geglaubten enthalten ist, darum und insofern ist die Theologie als echte Wissenschaft möglich, die nur so viel behauptet, als sie vernünftig beweisen kann .... »

S. 239 f. wird dies weiter erklärt: « Dadurch, daß Gott weltliches Sein zum Werkzeug seines offenbarenden Wirkens und menschlich faßbaren Sinn zum Transparent der unerschaffenen Wahrheit urheberisch erhoben hat, dadurch ist das naturhafte Streben des Menschengeistes nach dem absoluten Sein und Sinn endgültig in der Gnade bestimmt. Das absolute Sein wird nicht mehr allein in der unbestimmten Weise des vernünftigen philosophischen Forschens in der Weltkontingenz gesucht, sondern im göttlichen Glauben ergriffen. Die Theologie ist aber die Wissenschaft von jener zur Übernatur erhobenen Wirklichkeit und Wahrheit, in der sich das absolute Sein und Erkennen offenbarend schenkt. Sie verwirklicht darum den höchsten theoretischen Wert, den die menschliche Vernunftnatur erstreben kann. Es muß Theologie geben .... Die vernünftige weltwissenschaftliche Erkenntnis ist nicht das Endgültige; ihr immanentes Wesen ist es vielmehr, über sich hinauszuweisen und aufgenommen zu werden in die absolute Wahrheit, in die veritas prima revelans. .... Der Eros der reinen Theorie erreicht in der Glaubenswissenschaft seine höchste Vollendung; denn hier ist das desiderium intellectualis substantiae in visionem essentiae divinae durch sein adaequates, natürlich-übernatürliches Objekt bestimmt. » Eschweiler fügt noch bei (S. 239): « Der Weg der methodisch vom Glauben isolierenden Vernunfttheologie ist also nicht etwa darum ein Irrweg, weil hier zuviel Vernunft und zuviel historisch kritischer Verstand in die Theologie hineinkommen, sondern darum, weil dieser Weg überhaupt nicht zu dem Gegenstand der Theologie hinkommt. » Zur Ergänzung sei noch bemerkt, daß Eschweiler den einen Weg der Theologie ausdrücklich auf die Theologie im weitesten Sinne, also nicht allein auf die Dogmatik und Moral, sondern auch auf die Apologetik und Kirchengeschichte ausdehnt.

Im allgemeinen können wir diesen einen Weg der Theologie nur begrüßen; er entspricht auch der Tradition der thomistischen Schule. Die Einzelheiten der Ausführung und Begründung dagegen bedürfen teilweise einer Ergänzung, die auch geeignet sein dürfte, einzelne Bedenken, die sich aus der vorliegenden Fassung der These ergeben, zu zerstreuen. Wir werden dies am besten an der Hand der Beweisführung dartun.

Die Beweise Eschweilers können auf drei zurückgeführt werden. Vorerst wird von dem Prinzip ausgegangen, daß « alles Außergöttliche weder in irgend einer Einzelheit noch in seiner Ganzheit ein letztgültig abgeschlossenes An- und Für-sich-Sein darstellen kann » (S. 189), daß also

kein Weltwesen Gott gegenüber eine unbedingte Selbständigkeit behaupten könne. Der geschaffene Geist erhält seine letzte Vollendung erst in der Verbindung mit der Übernatur, mit Gott: die Erkenntnis im Glauben, die Natur durch die Gnade. Eschweiler macht es hier dem Molinismus zum Vorwurf, daß er durch seinen « Dualismus » « der eigentliche Grund ist für das Aufkommen der doppelten Form der Theologie » (S. 214). « Die Tätigkeit der vernünftigen freien Menschennatur und die Wirksamkeit der göttlichen werden (im Molinismus) wie zwei Endgültigkeiten in merkwürdiger Weise nebeneinander gestellt » (S. 212). Daraus resultiere eine Art von Konkurrenz der menschlichen und der göttlichen Freiheit (l. c.) und als Resultat « eine concordia, eine Konformität zweier endgültiger und für sich wirkender Faktoren » (S. 214). Im Molinismus seien « die menschliche Vernunft und die göttliche Glaubensgnade zwei nebeneinanderlaufende agentia », es besteht zwischen Mensch und Gott ein « Ich-Du-Verhältnis », ein « Parallelismus von Gott und Geschöpf » (S. 78 f.). All dies hätte notwendig zu einer « doppelten » Theologie führen müssen. Eschweiler stellt darum dem « dualistischen Weg » den einen Weg des « theologischen Typus » entgegen (S. 214 ff.), der von der « Hinordnung » des Menschen auf Gott als übernatürliches Objekt und Endziel ausgeht.

Hiezu ist indes zu bemerken, daß es außer den behandelten Wegen noch einen andern gibt, nämlich den thomistischen. Nach Thomas ist das Verhältnis von Mensch und Gott zwar kein Verhältnis des Nebeneinander, aber auch nicht der Hinordnung im Sinne Eschweilers, sondern ein Verhältnis der *Unterordnung*: das ist die eigentliche Formel des Aquinaten für die Erklärung des Verhältnisses von Gott und Mensch. Leider wird sie in der modernen Theologie, mit Ausnahme der thomistischen Schule fast vollständig vernachlässigt, zum großen Schaden der Theologie und Praxis. Auch die Schwierigkeiten Eschweilers finden durch sie ihre Lösung. Die geschaffene Wirklichkeit, der Mensch, Vernunft und Freiheit, behalten ihre eigenartige Selbständigkeit, ohne daß dieselbe zu einer absoluten, endgültigen erhoben würde. Die Erhebung des Menschen zur übernatürlichen Ordnung, zum übernatürlichen Endziel erscheint nicht mehr als ein bloßes historisches Faktum, sondern als eine in der Entwicklungsmöglichkeit (potentia oboedientialis) des Menschen liegende und im Verhältnis der Unterordnung begründete Vervollkommnung des Menschen. Auch das Prinzip vom desiderium naturale erklärt sich, nicht zwar im Sinne eines « Dranges », einer « natureigenen Kraft auf Gott hin » oder eines « Strebens » (S. 38, 39, 76, 188), sondern im Sinne einer Konformität mit der menschlich-geistigen Natur, einer Konformität mit dem Verhältnis des Menschen zu Gott.

Der prägnanteste Ausdruck der Idee des hl. Thomas findet sich wohl II-II q. 2 a. 2. Dort heißt es: « Bei allen Wesen, die im Verhältnis der Unterordnung stehen (in omnibus naturis *ordinatis*) zeigt es sich, daß zur Vervollkommnung des untergeordneten Dinges (naturae inferioris) zwei Faktoren mitwirken: der eine liegt im Bereich der eigenen Tätigkeit (secundum proprium motum), der andere besteht im Einfluß des übergeordneten Wesens (secundum motum superioris naturae). » An Stelle des

vom hl. Thomas angeführten Beispieles, das der Naturwissenschaft seiner Zeit entnommen ist, möge ein anderes dienen. Die Hand des Menschen steht zum Geiste des Menschen (Vernunft und Wille) im Verhältnis der Unterordnung. Sie ist darum einer doppelten Vervollkommnung fähig, einerseits durch eigene, organische Entwicklung, wie sie z. B. im Prozeß des Wachstums und der Kräftigung stattfindet, andrerseits durch den Einfluß des Geistes, der der Hand z. B. die Kunst des Schreibens verleiht. In ähnlicher Weise steht das Tier, z. B. ein Pferd, zum Menschen im Verhältnis der Unterordnung. Es kann darum in zweifacher Weise vervollkommnet werden, einmal durch eigene Entwicklung, dann aber durch Zucht und Dressur. So ist es auch in der Natur des Menschen gelegen und entspricht es seiner Unterordnung unter Gott, daß es für ihn eine doppelte Entwicklungsmöglichkeit gibt, eine natürliche (secundum proprium motum) und eine übernatürliche, durch die freie Erhebung zur Gnade (secundum motum divinum). So schließt auch der Aquinate : « Die Vollkommenheit (bezw. Vervollkommnungsfähigkeit) des Menschen beschränkt sich nicht auf seine natürliche Entwicklung (quod ei competit secundum suam naturam), sondern erstreckt sich auch auf das, was er durch übernatürliche Mitteilung Gottes erhält : darum besteht auch die endgültige Seligkeit des Menschen in der seligen Anschauung Gottes. » Ebenso fügt er in der resp. ad 1 bei : « Weil der Mensch von einem höhern Wesen abhängig ist, genügt zu seiner (endgültigen) Vollkommenheit die natürliche Erkenntnis nicht, sondern ist eine übernatürliche notwendig. » Diese und ähnliche Aussprüche erklären deutlich, in welchem Sinne Thomas das desiderium naturale versteht, nämlich in dem Sinne, daß die Gnade, die Bestimmung zur übernatürlichen Seligkeit, die ganze übernatürliche Ordnung der Natur des Menschen *entspreche* und somit auch dem natürlichen Verlangen des Menschen. Die Natur verlangt nicht die übernatürliche Erhebung, aber diese ist der Natur und dem Streben des Menschen konform und in diesem Sinne natürlich.

Was folgt nun für die aufgeworfene Frage ? Eschweiler schließt ganz richtig, daß eine rein natürliche Erkenntnis der Wirklichkeit keine endgültige sein könne, daß die vom Glauben ausgehende theologische Erkenntnis allein die letztgültgie Aktualisierung der Vernunft sei, daß die prinzipielle Ablehnung der theologischen Betrachtungsweise contra naturam sei. Nur gewinnen all diese Sätze im Lichte des Gedankens der Unterordnung eine andere Färbung als vom Standpunkt der « Hinordnung » aus. Sie werden dadurch aber auch von allen mißverständlichem Beiwerk befreit. Es darf wohl noch bemerkt werden, daß auch ganz allgemein gesprochen, die Formel des hl. Thomas die wohlüberlegte endgültige Interpretation der augustinischen Lehre vom unicus finis und von der unica iustitia hominis darstellt : um so bedauerlicher ist die Verkennung des thomistischen Standpunktes bei einem Großteil der modernen Theologen.

Der zweite Beweis Eschweilers ist eine partikuläre Applikation des ersten : er geht vom Begriff des Glaubens bezw. des religiösen Aktes aus. Wir können uns darum nach dem Gesagten kurz fassen. Weil das wesentliche Verhältnis des Menschen zu Gott ein Verhältnis der Unterordnung

ist, weil in dem Verhältnis von über- und untergeordneten Kräften die untergeordnete Kraft ihre eigene relative Selbständigkeit besitzt und behält, so wird auch in der übernatürlichen Erhebung des Menschen die Vernunft gegenüber dem Glauben, die Natur inbezug auf die Gnade, die natürliche Religion im Vergleich zur übernatürlichen ihre eigenartige Selbständigkeit, Wirksamkeit und Geltung besitzen und bewahren. Wegen der natürlichen *Erhebbarkeit* des Menschen zur übernatürlichen Ordnung und wegen der tatsächlich erfolgten Erhebung zu derselben, ist aber die Selbständigkeit, Wirksamkeit und Geltung der natürlichen Vernunfterkenntnis und Religion gegenüber der Offenbarung, dem Glauben und der Gnade keine absolute. In diesem Sinne sind wohl einzelne, sonst mißverständliche Wendungen Eschweilers zu verstehen. So lesen wir: « Der Bereich des natürlichen Menschseins und Menschenwirkens bildet nicht eine für sich abgeschlossene Existenz, sondern existiert (!) nur in der real untrennbaren Beziehungseinheit mit dem Sein und Wirken der göttlichen Gnade » (S. 77). Der Sinn ist wohl, daß beim Menschen sein natürliches Sein und Wirken mit der Gnade zu einer organischen Einheit verbunden ist, in der Art von Zusammenwirken von eigener Ursächlichkeit und göttlichem Einfluß. S. 188 scheint Eschweiler zu sagen, daß die transzendente Wirklichkeit Gottes allein im göttlichen Glauben erfaßt werden kann: richtiger würde es aber heißen, daß Gottes volle und ganze Wirklichkeit nur durch « den offenbarenden Gott, der sich dem Geiste in freier Gnade schenkt » (a. a. O.), endgültig erfaßt werden kann. Ein Ähnliches gilt, wenn es heißt: « Der religiöse Akt ist seinem formalen Wesen nach jener eigentümliche Beziehungsakt, in welchem das weltimmanente Wirken des endlichen Geistes hingeordnet und erhoben ist zu der Einheit mit der Transzendenz des göttlichen Seins und Wirkens » (S. 191 f.); dies ist wohl der Fall bei der übernatürlichen Religion, die auf Glaube, Hoffnung und Liebe aufgebaut ist, aber nicht bei der natürlichen Religion, oder nur in einem relativen Sinne.

Eschweiler zieht auch die ganz richtige Folgerung, daß der theologische Glaube wesentlich übernatürlich sei (S. 188 ff.). Das tut auch der hl. Thomas an der bereits angezogenen Stelle (II-II q. 2 a. 3): Gott hat den Menschen zur übernatürlichen Anschauung seiner selbst bestimmt; er verleiht sie ihm aber nicht sofort bei der Geburt, der Mensch soll ihrer erst allmählich teilhaftig werden und darum per modum addiscentis und in der Form des Glaubens. So ist nur im Glauben die Erfassung des übernatürlichen Endzieles möglich und ist der Glaube wesentlich übernatürlich, ein Hören und Lernen dessen, was Gott spricht: er ist wesentlich eine übernatürliche Erhebung des Menschen, wie Thomas später folgert (q. 6). Aus all dem folgert Eschweiler endlich mit Recht, daß eine theologische Erfassung des Gegenstandes der Theologie nur im Glauben möglich sei.

Das dritte Argument geht näher auf die Eigenart der Theologie ein. Es wird hier im Glaubensobjekte unterschieden zwischen dem Mysterium (creditum) und dem « Natürlichen am Glaubensgegenstande », dem vernünftig Einsehbaren, dem natürlich und vernünftig Erkennbaren, dem « menschlich Tatsächlichen » bezw. dem kritisch Feststellbaren (S. 178,

194-197, 234), dem credibile : das eigentliche Objekt der Theologie. Die Unterscheidung ist richtig, aber allein materiell und darum durch die formale zu ergänzen. Aus der von E. gegebenen Unterscheidung würde sich nämlich ergeben, daß die Theologie nur das rein Natürliche und vernünftig Einsehbare in der übernatürlichen Ordnung zum Gegenstande hätte, das wirklich Übernatürliche und Geheimnisvolle ihr aber entrückt wäre. Das ist aber nicht der Sinn des credibile. Auch das « Geheimnis » selbst, und zwar in erster Linie, ist ganz eigentlich Gegenstand der Theologie. Wenn das Vatikanische Konzil lehrt, daß die « ratio, fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quaerit, aliquam Deo dante *mysteriorum* intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur » (Denz. 1796), so bezeichnet sie damit das ureigenste Objekt der Theologie.[1] Aber die Theologie unterscheidet sich vom Glauben in der Art der Erfassung des Geheimnisses und des Übernatürlichen — und darin besteht ihr formeller Unterschied. Der Glaube erfaßt das Geheimnis im Lichte der Offenbarung selbst und allein, sowie es ihm aus der Fülle der göttlichen Erkenntnis der veritas prima dargeboten wird ; die Theologie dagegen erforscht das Geheimnis, das sie vorerst im Glauben entgegengenommen hat, noch weiterhin, soweit sie unter Voraussetzung des Glaubenslichtes mit Hilfe der natürlichen Verstandeskraft in dasselbe einzudringen vermag : fides quaerens intellectum. Eschweiler schließt darum zwar materiell ganz richtig : weil das natürlich Erkennbare an der übernatürlichen Ordnung endgültig nur als Teil, nur im Zusammenhang mit dem Übernatürlichen erkennbar ist, kann es keine Theologie ohne Zusammenhang mit dem Glauben geben. Dieser Beweis wird aber noch bedeutend verstärkt, wenn man auf die formelle Seite der Theologie rekurriert, auch das mysterium selbst in den Bereich der Theologie einbezieht. In diesem Sinne versteht auch Thomas und seine Schule, besonders Capreolus, das credibile.

Aus seiner Hauptthese zieht Eschweiler auch die notwendigen Folgerungen bezüglich der Methode der Theologie. Wie schon oben bemerkt wurde, lehnt E. die « doppelte Theologie » nicht deswegen ab, weil « zuviel Vernunft und zuviel kritischer Verstand » mitspielt, sondern weil man mit bloßer Vernunft und Kritik nicht an das eigentliche Objekt der Theologie herankommt. Wie verhält sich aber die Theologie zur Vernunfterkenntnis, zur philosophisch-kritisch-historischen Methode ? E. antwortet mit der Formel, daß die rein vernünftigen Resultate und Methoden der Erkenntnis von der Theologie « aufgenommen » werden, daß die Theologie eine « aufnehmende Wissenschaft sei » (S. 243). Daraus folgt, daß jede wahre natürliche Erkenntnis, wie besonders die natürliche Gotteserkenntnis (S. 231 ff.), jede richtige Methode, wie besonders auch die historisch-kritische, ihren Platz in der Theologie finden kann, daß aber anderseits sowohl die natürlichen Wissenschaften von der Theologie als die Theologie

[1] Ich habe schon in meiner *Introductio in historiam dogmatum* darauf hingewiesen, daß der primäre Zweck, die eigentliche Aufgabe der Theologie nicht in der Ableitung eigentlicher theologischer Konklusionen bestehe, sondern in der Erklärung und Erfassung der Glaubenssätze selbst. S. 208 f.

von der Weltanschauung unabhängig seien. E. bestimmt offenbar auch hier das Verhältnis von Vernunft und Glaube unter dem Gesichtspunkt der « Hinordnung ». Thomas dagegen vertritt wiederum den Standpunkt der *Unterordnung* und darum die Formel der « Verwendung » (uti) der natürlichen Erkenntnis in der Theologie : « Haec scientia (Sacra doctrina) *accipere* potest aliquid a philosophicis disciplinis, non quod ex necessitate eis indigeat, sed ad maiorem manifestationem eorum quae in hac scientia traduntur. Non enim accipit sua principia ab aliis scientiis, sed immediate a Deo per revelationem. Et ideo non *accipit* ab aliis scientiis tanquam a superioribus, sed *utitur eis tanquam inferioribus et ancillis* .... » (I q. 1 a. 5 ad 2). Thomas erklärt also selbst den Ausdruck « Aufnehmen » (accipere) im Sinne der Verwendung einer untergeordneten Hilfskraft. Von diesem Gesichtspunkt aus sind dann auch die verschiedenen loci theologici besser zu erklären.

Damit kommen wir zum Schlußurteil. Eschweiler vertritt mit Recht die These, daß wir keine « doppelte Theologie » benötigen, daß aber die eine vom Glauben ausgehende Theologie jede natürliche, rein vernünftige Erkenntnis und Methode « aufnehmen » bezw. verwenden kann. [1]

(Fortsetzung folgt.) P. *Reginald M. Schultes* O. P.

Fundamentaltheologie.

A. Reatz : Jesus Christus. Sein Leben, seine Lehre und sein Werk. Freiburg im Breisgau (Herder) 1924. (VIII u. 354 S.)

Die Kernfrage des Christentums ist und bleibt : Wer war Christus, und was hat er uns gebracht ? Viel ist darüber geschrieben worden in ausführlicher, wissenschaftlicher Exegese und Kritik für die Fachgelehrten, in einfacher, gemeinverständlicher Weise zur Erbauung der weitern Schichten des Volkes. Unser neues Werk will dem Bedürfnis weiterer Kreise unserer Gebildeten, besonders der Akademikerwelt, Rechnung tragen. Es will kein « Leben Jesu » oder gar eine « Apologie der Gottheit Christi » sein, also keine erschöpfende Behandlung aller kritischen einschlägigen Fragen, keine Polemik, die meist nur niederreißt, selten aufbaut, sondern geschichtliche, philosophische, theologische Betrachtung der großen, alles überragenden Persönlichkeit Jesu und seines Werkes.

Im ersten Teil behandelt der Verfasser die « *Persönlichkeit* » des Messias. (1. Die Vorbereitung. 2. Das öffentliche Leben. 3. Die Persönlichkeit Jesu. 4. Das messianische Selbstbewußtsein Jesu.) Außerordentlich gründlich und klar ist dieser Teil geschrieben, mit besonderer Liebe und

[1] Während der Drucklegung dieser Besprechungen hat gegen das Werk von K. Eschweiler ein befremdender, aber anscheinend gut organisierter Kampf eingesetzt. Die bisher erfolgten Angriffe sind aber in keiner Weise geeignet, das abgegebene Urteil abzuändern. Wenn z. B. P. Stufler Eschweiler deswegen ablehnt, weil er die Forderung aufstelle, « die wissenschaftliche Apologetik » « aus der Theologie zu entfernen » (Z. f. K. Th., 1925, S. 335), so zeigen schon die von uns angeführten Zitate, daß eine unberechtigte Unterstellung vorliegt.

Sorgfalt die Kindheitsgeschichte behandelt, ein Zeugnis von größter Kenntnis der Leben-Jesu-Fragen. Von den verschiedenen Problemen und Streitfragen nimmt der Verfasser immer die wahrscheinlichste Lösung an und fügt sie ganz selbstverständlich ins Ganze ein. Immer wird er wohl nicht das Richtige getroffen haben, z. B. betreffs des Sternes, der den Weisen im Morgenland erschienen ist, oder betreff der Ereignisse am Ostermorgen. Aber es ist doch ein großer Vorteil, wenn der Leser nicht mit allen möglichen Hypothesen belästigt und verwirrt wird und so den Blick für das Ganze verliert. — Lobend erwähnt soll vor allem noch werden, daß der Verfasser überall, vor allem im vierten Kapitel, den Versuch macht, die wunderbare Eigenart des gottmenschlichen Wesens aus dem Gottesbewußtsein heraus zu zeigen. Dies ist besonders wichtig für unsere Zeit, die gerade dieses Gottesbewußtsein dem historischen Christus abspricht und es nur der phantastischen Liebe seiner Jünger zuschreibt.

Der zweite und dritte Teil, « *Die messianische Verkündigung* » und « *Die messianische Stiftung* » geben uns ein kurzes, geschlossenes Bild dessen, was Jesus Christus gelehrt (5. Der neue Gottesglaube. 6. Das Gottesreich. 7. Das neue Gesetz.) und was er durch Gründung seiner Kirche und die in ihr niedergelegten Gnadenschätze (8. Die neue Gemeinschaft. 9. Der neue Heilsweg.) täglich der Menschheit weiterschenkt bis zum letzten, großen Tage. Da kommt uns so recht eigentlich zum Bewußtsein, was wir dem Erlöser zu verdanken haben, was wir nicht wüßten und nicht hätten, wenn er es uns nicht gelehrt und geschenkt hätte, wie traurig jene daran sind, qui spem non habent, qui ignorant Deum (1. Thess. 4, 5. 13). Die Auswertung der Worte Jesu für den innern Zusammenhang von Person und Werk des Gottmenschen ist vorzüglich. Ob aber bei aller Klarheit und Gründlichkeit der Verfasser auch für gebildete Kreise nicht hie und da etwas zu hoch greift, könnte einwenig bezweifelt werden. Er setzt große Kenntnis der Evangelien voraus, auch vieles aus Philosophie und Dogmatik, was leider auch von den Gebildeten von heute nicht immer gewußt wird.

Im Schlußwort : « Das Wesen des Christentums und des Katholizismus » stellt der Verfasser das aus den Evangelien gewonnene wahre, hohe Christusbild dem der seichten, liberalen Kritik gegenüber, um daraus das Wesen des wahren Christentums und somit des Katholizismus abzuleiten. Für das ganze Werk, besonders auch für dieses so warm und begeistert geschriebene Schlußwort schuldet jeder Leser dem Verfasser Dank.

Stift Einsiedeln. Dr. P. *Benno Gut* O. S. B.

Moral.

B. Roland-Gosselin O. P. : La morale de Saint Augustin. Paris (Marcel Rivière) 1925 (250 pag.).

Der Zweck des Verfassers ist, die ethischen Grundlehren des hl. Augustins mit ihren allgemeinen Anwendungen darzulegen. Die Quellen, die Entwicklung der Lehre, wie auch die verschiedenen Probleme sind von

der Behandlung absichtlich ausgeschaltet. Nur die Lehre vom Eigentum wird ausführlicher behandelt. Diesem Zwecke entsprechend, legt der Verfasser aus den Werken des Kirchenvaters die betreffenden ethischen Wahrheiten einfach dar. So können wir sein Werk eine Blumenlese aus den Schriften Augustins nennen.

In der Einleitung wird die wissenschaftliche Methode Augustins, nämlich die verschiedenen Erkenntnisquellen, besprochen, ohne näheres Eingehen auf seine Erkenntnislehre. Der Verfasser behandelt dann die Morallehre Augustins nach den folgenden Gesichtspunkten: die sittliche Ordnung, das sittliche Leben, Probleme der Sozialethik.

Der erste Teil bespricht die sittliche Ordnung; das ewige, das natürliche, das zeitliche, das menschliche, staatliche Gesetz und das Gesetz der Gnade. Bei der Behandlung des Gesetzes der Gnade hätte der Verfasser den Unterschied zwischen Gesetz und Gnade noch mehr hervorheben können. Der zweite Teil behandelt das sittliche Leben; der Wille, die Willensfreiheit, Sünde, der gute Wille, die Tugend, die vier Kardinaltugenden, die Gleichheit der Tugenden, die Liebe zu Gott. Bei der Darlegung der Willensfreiheit wäre notwendig gewesen, daß der Verfasser ausdrücklich betone, daß Augustin den Willen nie rein philosophisch, abstrakt betrachte, sondern den sündhaften, verdorbenen Willen, der sich von der übernatürlichen Ordnung, von der Gnade abgewendet habe. Der dritte Teil umfaßt die Probleme der Sozialethik: die Lüge, der Krieg, Selbstmord, Ehe, Jungfräulichkeit.

Eingehender befaßt sich der Verfasser mit der Eigentumslehre, weil diese von manchen unrichtig aufgefaßt worden ist. Die Ergebnisse seiner Untersuchung faßt er in dem Folgenden zusammen. Augustin beschäftigte sich mit der Natur des Eigentumsrechtes nicht theoretisch, wollte keine soziale Frage, oder ein wirtschaftliches System lösen. Gegen die Manichäer lehrt Augustin das absolute Recht Gottes kraft der Schöpfung auf alles Geschaffene. Gott allein ist der Eigentümer der Erde; die irdischen Güter sind auch sein Geschenk. Das Privateigentum ist etwas Naturrechtliches, aber nicht Notwendiges, Immerwährendes, weil es nur das zeitliche, diesseitige Leben berührt, gehört auch zum positiven Rechte, weil es vom Staate sanktioniert, geschützt und begrenzt ist, indem der Staat die Aufgabe hat, durch die Gerechtigkeit den sozialen Frieden zu sichern. Die irdischen Güter sind in sich selbst gut, nur ihr Mißbrauch ist Sünde, weil den göttlichen Gesetzen von dem Gebrauch der irdischen Güter widerspricht.

Zum Schlusse wird das sittliche Leben Augustins in seinen wichtigsten Zügen, besonders aus den bezüglichen Teilen der Confessio, zusammengestellt. Im Anhang sind die Werke Augustins in chronologischer Ordnung aufgezählt.

Das Werk ist also mit dem von Dr. Mausbach, « Die Ethik des hl. Augustinus » nicht zu vergleichen, denn der Verfasser hat, wie schon früher angedeutet wurde, einen andern Zweck. Er will nur in die Sittenlehre Augustins einführen, was ihm auch gelungen ist.

Graz. P. *Paul Paluscsák* O. P.

F. G. Metzler : Erziehe zur Wahrhaftigkeit. Monographien der katholischen Moralpädagogik. Band I. Innsbruck (Tyrolia) 1924 (288 pag.).

Der Verfasser will Priestern, Eltern und Lehrern zur Bekämpfung der Lüge und zur Erziehung zur Wahrhaftigkeit ein natürliches Behelf in die Hand geben. Diesem Zwecke entsprechend behandelt das Werk nicht nur die Lüge im engern Sinne, sondern auch alle jene Gebiete der Moral, welche mit der Pflicht der Wahrhaftigkeit innigst verbunden sind : die Verletzung des Geheimnisses, die Treuepflicht, Ruf und Ehre des Nächsten. Die Darlegung ist überall klar und stützt sich auf die erprobte, sichere Lehre der katholischen Moraltheologen. Der dritte Abschnitt behandelt die Pädagogik der Wahrhaftigkeit. Hier werden nicht nur die bewährten erzieherischen Mittel der Alten, sondern auch die Erfahrungen der modernen Psychologie über die Lüge in den verschiedenen Altersstufen und aus verschiedenen Motiven ausgiebig und sachkundig berührt und verwertet. Selbstverständlich werden vom Verfasser auch die übernatürlichen Mittel der Erziehung zur Wahrhaftigkeit gebührend betont und hervorgehoben. — Der Anhang, eine willkommene Zugabe, umfaßt das Lob der Wahrhaftigkeit. Es werden angeführt : die Lehre der Offenbarung, manche große Vorbilder der Wahrhaftigkeit, Aussprüche der Philosophen, Überzeugung der Völker, Dichtungen, Spruchweisheit. Zum Schlusse sind als Proben moralpädagogische Belehrungen nach Förster beigefügt.

Der Verfasser gibt uns ein vortreffliches und umfassendes pädagogisches Werk, das jedem nur zu empfehlen ist, der den Kampf gegen die Unwahrhaftigkeit, gegen das Grundübel unserer Zeit aufnehmen will. — Nur auf eines möchten wir den Verfasser aufmerksam machen : auf eine ausgiebigere Ausbeutung der Summa des hl. Thomas. Der Verfasser benützt sie zwar in den grundsätzlichen Fragen ; aber es wäre gut gewesen, wenn auch die feinen psychologischen Bemerkungen, welche man beim hl. Thomas eben über diesen Gegenstand findet, verwertet worden wären. Wir wollen nur einige Quaestionen der Summa anführen : II-II q. 36 ; q. 38 ; q. 41 ; q. 72 bis 75 ; q. 109-113 ; q. 115 ; q. 123. In diesen Stellen hätte der Verfasser sehr viel zur Erklärung der verschiedenen Ursachen der Unwahrhaftigkeit gefunden. Wir wünschen, daß er bei der baldigen Neuauflage seines vortrefflichen Werkes den hl. Thomas auch in dieser Hinsicht verwerten möge.

P. *Paul Paluscsák* O. P.

P. Chojnacki : Die Ethik Kants und die Ethik des Sozialismus. Ein Vermittlungsversuch der Marburger Schule. Freiburg, Schweiz (Studia Friburgensia). 1924. (152 pag.).

Wir haben es in der vorliegenden Schrift mit einer hervorragenden Arbeit zu tun und wir beglückwünschen die Studia Friburgensia zum glücklichen Griff, diese Dissertation in ihre Sammlung aufgenommen zu haben.

Herr Chojnacki sieht im Kampfe Kants gegen den Rationalismus und Empirismus eine Art Universalienstreit. Der Kampf gegen den Ultrarealismus und den Nominalismus liegt allem kritischen Streiten Kants zu Grunde. Kant würde also seinen « transzendentalen Idealismus » oder « formalen Idealismus » besser « Konzeptualismus » genannt haben. Den konzeptualistischen Charakter der kantischen Philosophie hat keine unter den verschiedenen Kantrichtungen so scharf hervorgehoben und in der Kantinterpretation so folgerichtig durchgeführt wie die « Marburger Schule ». Die « Marburger » nehmen sich die Freiheit, Kant überall da zu korrigieren, wo er sich selbst untreu wird, d. h. da, wo er das Prinzip des Konzeptualismus nicht strenge durchführt. In der Ethik Kants wollen die Marburger die Freiheit, das Gesetz, den Zweck, das Recht und die Gemeinschaft durchaus konzeptualistisch gefaßt wissen. Diese fünf Grundpfeiler der Ethik sind reine praktische Vernunftbegriffe, Vernunftordnungen, aprioristische Formen des sittlichen Lebens und der gesellschaftlichen Struktur. — Die « materialistische Geschichtsauffassung » des Sozialismus erscheint den « Marburgern » als etwas sehr Wertvolles. Aber sie ist nur das Materiale einer Ethik. Das Formale dazu bietet die Ethik Kants. Dadurch will die Marburger Schule die sozialistischen Wasser auf die Kantischen Mühlen leiten. Sie will den Materialismus des Sozialismus idealisieren, « ethisieren ». « Der Nominalismus der sozialistischen Ethik muß durch den Konzeptualismus der Kantischen Ethik ergänzt werden. » — Nachdem Herr Chojnacki die wissenschaftliche Ethik des Sozialismus auf den Nominalismus und die Ethik Kants auf den Konzeptualismus zurückgeführt hatte, war es ihm ein Leichtes, zwischen beiden eine formelle Verständigung für möglich zu halten. Der Faden ist ja der gleiche, nur die Nummer ist verschieden. — Allein der Konzeptualismus bildet nicht das einzige Mittlere zwischen dem extremen Nominalismus und dem extremen Realismus. Es liegt noch ein anderes dazwischen. Und dieses andere ist der gemäßigte Realismus des Aristoteles. Dem « Zurück zu Kant » stellt der Herr Verfasser das « Zurück zu Thomas » entgegen.

Der wissenschaftliche Wert der Arbeit liegt in erster Linie in der verständnisvollen Darstellung und kritischen Würdigung einer der beachtenswertesten ethischen und rechtsphilosophischen Bewegungen der Gegenwart. — Daneben können wir noch ein Vierfaches lernen : Wir werden auf lichtvolle Weise in die Grundbegriffe der Kantischen Ethik eingeführt ; wir werden kurz und klar mit den einflußreichen Bestrebungen der Marburger Schule vertraut gemacht ; die « materialistische Geschichtsauffassung » tritt uns in einer ganz neuen Beleuchtung entgegen ; die sieghafte Kraft der thomistischen Ethik erscheint uns in einem ganz neuen Lichte.

Obgleich die deutsche Sprache nicht die Muttersprache des Herrn Chojnacki ist, schreibt er doch ein fließendes, durchsichtiges, angenehmes Deutsch. Der Aufbau ist logisch. Wir finden keine Lücken und keinen Sprung. Eines fließt in geschlossenem Zusammenhang aus dem andern. Wir können die Schrift allen bestens empfehlen.

Freiburg. P. *Anton Rohner* O. P.

H. Noldin S. J. — A. Schmidt S. J.: De sacramentis[17]. Oeniponte (F. Rauch) 1925 (8°; 716 pag.).

Diese Neuauflage der allbekannten und sehr bewährten Moraltheologie Noldins hat A. Schmidt S. J. besorgt. Es erübrigt sich wohl, noch etwas zu sagen über die großen Vorzüge von Noldins Moraltheologie. Ein Werk, das in rascher Folge 17 starke Auflagen erlebt, empfiehlt sich von selbst, zumal da wahrhaftig kein Mangel besteht an andern guten Moralhandbüchern. A. Schmidt hat in pietätvoller Weise möglichst alles von Noldin beibehalten; jedoch auch an *manchen* Stellen Verbesserungen angebracht. Leider sind einige wenige Stellen geblieben, die durch neuere römische Entscheidungen nicht mehr korrekt sind. So z. B. heißt es noch n. 201 am Schluß: « Indultum est concessum episcopis totius Americae, Oceaniae atque Australiae, ut quotiescunque Romam petituri sint: .... in navi sacrum facere possint. » Das ist nach c. 349 und 239 nicht mehr ein Spezialindult für diese Bischöfe, sondern alle Kardinäle und Bischöfe können auf dem Schiffe zelebrieren. Nr. 207 heißt es: « Sacerdotibus caecutientibus, qui ex privilegio quotidie missam de Beata dicunt, die nativitatis Domini semel tantum celebrare licet, si missas proprias hujus dici dicere nequeunt. » Schon 1920, am 20. Januar, und wiederum am 12. Januar 1921 hat die Ritenkongregation gestattet, daß diese sacerdotes caecutientes auf Weihnachten nicht einmal, sondern dreimal die missa de Beata lesen dürfen. — In der Neuauflage ist die Seitenzahl um rund 100 Seiten geringer als in den frühern. Diese bedeutende Raumersparnis ist wohl zumeist durch engeren Druck erreicht worden. Trotzdem hat die Leserlichkeit und Deutlichkeit nicht gelitten. Das Druckpapier hat aber noch nicht die Güte der Vorkriegszeit erreicht. Alles in allem genommen, ist die vorliegende Neuauflage eine bedeutende Verbesserung des schon früher recht guten Werkes.

Freiburg. P. *D. Prümmer* O. P.

N. Farrugia O. S. Aug.: De matrimonio et causis matrimonialibus. Tractatus canonico-moralis juxta Codicem juris canonici. Taurini (Marietti) 1924 (kl. 8°; 564 pag.).

Wie der Titel: « Tractatus canonico-moralis » besagt, wird im vorliegenden Werke die Ehe zugleich vom kanonistischen und vom moralischen Standpunkte aus behandelt. Damit — und auch wegen der kurzen und knappen Darstellung — dient das Werk hauptsächlich dem praktischen Seelsorgspriester. Sehr lobenswert ist des Verfassers in der Vorrede ausgedrückter Plan: « ingens cura mihi fuit semper rationem auctoritati praeponere, duce et facem praeferente Pontificia Commissione ad canones juris canonici authentice interpretandos, ut prae manibus habeatis doctrinam practice tutam pro casuum occurrentium solutione. Et ideo in quaestionibus definiendis magis intrinsecis rationum momentis quam auctoritati deferendum putavi » (VI). Fürwahr, wenn ein Verfasser aus einer gründlichen Kenntnis der positiven Bestimmungen logische Schlußfolgerungen für Doktrin und Praxis richtig zieht, kann er ganze Arbeit

leisten. Freilich ist das nur Wenigen beschieden. Ob unter diesen Wenigen auch Farrugia sich befindet, ist eine andere Frage. Denn trotz des neuen Codex, trotz mancher Entscheidungen der Römischen Curie, trotz auch einer ziemlich reichhaltigen kanonistischen Literatur seit Erscheinen des neuen Codex bestehen noch viele Controversfragen und es ist sehr schwer, da immer die beste Entscheidung für den Seelsorgspriester zu finden. In glücklicher Weise vereinigt der Verfasser die systematische und exegetische Methode. Die einzelnen Canones des Codex führt er im Wortlaut an und gewährt so eine stete Kontrolle über die von ihm vertretenen Ansichten, die er meistens bewährten modernen Auktoren entlehnt. Auf diese Weise erhält der Leser eine bequeme Einsicht in die doctrina communis. Hin und wieder sind die vertretenen Ansichten weniger wahrheitsgemäß und richtig. So ist z. B. die n. 30bis vertretene Ansicht über den metus in ordine ad matrimonia sehr zweifelhaft. Nr. 45 schreibt der Verfasser, die Sponsalien müßten unterzeichnet sein « propria manu parochi et testium ». Es muß anstatt des et heißen vel, denn bei den vor dem Pfarrer eingegangenen Sponsalien brauchen für gewöhnlich gar keine Zeugen zugegen zu sein. Nr. 83 meint Farrugia : « probabile videtur etiam valide in disparitate cultus dispensari posse, cautionibus a parte acatholica non praestitis ». Diese Ansicht ist nicht probabel. Ohne die bekannten Cautiones kann in Mischehen nie gültig dispensiert werden. Im großen und ganzen sind aber die Ansichten des Verfassers probabel und können dem Seelsorgspriester in der Praxis als Norm dienen. Daher kann auch das Werk Farrugias, das sich besonders durch Klarheit und leichte Verständlichkeit auszeichnet, dem Seelsorgsklerus warm empfohlen werden.

P. *D. Prümmer* O. P.

Zur Geschichte der katholischen Theologie.

L. Wolf : Joseph Wittig ; sein Leben, Wirken und Wesen. Habelschwerdt (Frankes-Buchhandlung) 1925 (293 S.).

H. Schiel : Johann Baptist von Hirscher. Freiburg i. Br. (Caritasverlag) 1926 (280 S.).

1. Das Wittig-Buch stellt eine merkwürdige Sammlung dar, deren Beiträge verschieden beurteilt werden müssen und die, als Ganzes genommen, wegen ihrer schwärmerischen Überschwenglichkeit und teilweisen naiven Unklugheit der Sache Wittigs nur schaden kann. Nur zwei Beiträge dieser Wittigapologie können unsere ungeteilte Zustimmung erhalten, die Ausführungen von *Hönig* über Wittig als Dichter und jene von *Winkler* über seine Heimatkunst und sein Volkstum. Aber schon der erste Beitrag von Heinrich *Förster*, der Wittigs Lebensbild zeichnet, gibt den Auftakt der allzu feierlich gesetzten Lobeshymne. Försters Ausführungen wären sicher von jedermann mit Freuden begrüßt worden, wenn er nicht in der Meinung befangen gewesen wäre, er müßte der Lebenskizze einen Prolog

wie etwa für ein Johannesevangelium voranstellen. Auch die übrigen Ausführungen hätten bei aller Liebe für Wittig doch auch ein wenig kritische Nuancierung aufweisen können ; sie hätten dann mehr Vertrauen zum Buche eingeflößt. Der Studiengang Wittigs gibt tatsächlich tiefe Aufschlüsse für das Problem von Wittigs Persönlichkeit. Die zu einseitige Beschäftigung mit historischen Studien in jungen Jahren läßt manche theologischen Sprünge, läßt die aequivoke Formulierung dogmatischer Gedanken erklären. Helmut *Hartmanns* Darstellung von Wittigs Religiosität ist im Essayismus stecken geblieben, wo die Gedanken mit dem Wortreichtum nicht immer Schritt halten und die Darstellung oft den Charakter des Frag- und Antwortspiels erhält. Der Verfasser will nicht beweisen, sondern nur skizzieren. Sehr leicht macht sich Waldemar *Gurian* den Nachweis von Wittigs *Anti*modernismus. Er stellt einfach fest, daß Wittig ein warmer Verteidiger der Übernatur ist und damit glaubt er den Nachweis erbracht zu haben. Gurian scheint die Enzyklika « Pascendi » nicht gelesen zu haben und eine Grundtatsache der Geistesgeschichte zu ignorieren, nämlich die, daß selbst ein grundlegendes Prinzip, das ein Denker vertritt, nicht Rückschlüsse auf des Autors tatsächliche Verteidigung aller in diesem Prinzip enthaltenen Konklusionen ziehen läßt. Die vollständig homogenen Systeme sind geistesgeschichtliche Seltenheiten. Ich darf also von der Feststellung eines bestimmten Charakters einer Lehre nicht auf das Nichtvorkommen fremder Ingredienzen schließen. Von Wittigs Autoritätsbegriff, von seinem merkwürdigen Aufsatz über das allgemeine Priestertum in den Tatheften, von gewissen hyperkritisch-exegetischen Meinungen, die zwar in keiner Wittig-Schrift stehen, die aber, wie man aus guten Quellen vernehmen kann, von Wittig wenigstens zeitweise vertreten wurden, schweigt der Aufsatz Gurians. An die von dieser Seite sich erhebenden Schwierigkeiten hat der Verfasser nicht gedacht. — Hugo *Lang* O. S. B. versucht eine Apologie von Wittigs Theologie der « Erlösten ». Mit vieler Umständlichkeit wird das Problem vorgelegt, um es dann kurz und unbefriedigend abzuwickeln. Sonderbare Überraschungen bietet der Aufsatz Heinrich *Federers* über Wittigs Kirchenhistorik. Schon früher hat zwar Federer für buchhändlerische Reklamezwecke den Boden der Historik betreten, aber wie erstaunt man, wenn man den Dichter in diesem Aufsatz den Fachhistorikern den Text lesen und Belehrungen geben hört ! Federer tritt auf als Verteidiger einer neuen historischen Methode, der Methode des instinkthaften Kombinierens und des « divinatorischen Erschauens der innern Zusammenhänge ». Das Postulat dieser divinatorischen Kritik und Kombination ist aber, historiographisch gesprochen, schon alt, es wurde immer und überall dort vertreten, wo man Geschichte aprioristisch konstruierte und mit großklingenden Phrasen das historische Geschehen zugunsten subjektiver Willkür vergewaltigte. Spengler hat das divinatorische Schauen ebenfalls für sich in Anspruch genommen und den Satz geprägt : Natur soll man wissenschaftlich traktieren, Geschichte soll man dichten ! Phrasen wie « Dokumentenfresser, ewige Staubschnüffler, Staubschlucker und Staubverbreiter » fechten den wahren Wissenschaftler wenig an und beweisen nur, daß es sich nicht gerade gut

ausnimmt, wenn sich ein Dichter ins Gebiet der historischen Methodologie verirrt. Dagegen vermögen auch die folgenden naiven Argumente nichts: « Das Lebendigmachen der Geschichte sei ungeschichtlich! Aber gibt es ein Echo ohne Stimme? gibt es eine Geschichte ohne vorheriges Leben? » (S. 224.) Gerade der Umstand, daß Federer sich so anerkennend über Wittigs Ausführungen zum Entwicklungsgedanken äußert, beweist, daß er für geschichtsphilosophische Problemstellungen nicht gerade viel Verständnis hat, sonst hätte ihm doch auffallen müssen, daß gerade jene Arbeit als die oberflächlichste Studie Wittigs beurteilt werden muß, wo er sich mit einem platten, pragmatischen Fideismus um das Kernproblem und dessen Lösung herumdrückt. Oder was sagt denn der Schlußsatz anderes, der Federer « wie Orgelklang nachhallt »: « Im übrigen glaube ich weder an Synkretismus noch an Entwicklung, ich glaube an den Heiligen Geist, den Herrn und Lebendigmacher. » — *Geisler* schildert Wittigs Verhältnis zur neuen Jugend; wir möchten dem Verfasser einen weitgespannteren Beobachtungskreis und kritischen Blick auch für die Nachteile wünschen.

2. Ungleich wertvoller als das Wittigbuch ist *Schiels* Werk über Johann Baptist Hirscher, das uns sehr überraschende Aufschlüsse über diese interessante Persönlichkeit bietet. Der Verfasser hat ein reiches Quellenmaterial verarbeitet, das er allerdings methodisch nicht immer ganz glücklich wiedergegeben hat. Meisterhaft aber hat er es verstanden, die Persönlichkeit Hirschers auf den geistesgeschichtlichen Hintergrund zu zeichnen. Leider ist der Verfasser zum Teil in die Rolle des Apologeten verfallen; er hätte besser zwischen subjektiver Überzeugung und objektivem Gehalt von Hirschers Weltanschauung, zwischen persönlicher Absicht und zeitgeschichtlich bedingten Eigentümlichkeiten unterscheiden sollen; auf diese Weise hätte er der Persönlichkeit und der lehrgeschichtlichen Stellung Hirschers gerecht werden können. Aber trotzdem bleibt die Arbeit eine glänzende Leistung, deren Wert noch durch den Anhang erhöht wird. Er enthält u. a. eine erstmals veröffentlichte Schrift Hirschers: « Was einem Geistlichen, welcher von der katholischen Kirche abzufallen in gegenwärtiger Zeit versucht sein möchte, vorerst vertraulich und vertrauend ans Herz zu legen sein dürfte. » Ferner bietet dieser Anhang nebst der Schrift Hirschers über das Verhältnis der Staaten und den Quellennachweisen noch ein Verzeichnis der Schriften Hirschers und einen Überblick über die einschlägige Literatur.

Wolhusen. Prof. Dr. *Spieß*.

Kultur und Katholizismus.

J. Dierkes: Kultur und Religion. Paderborn (Jungfermannsche Buchhandlung) 1925 (84 S.).

M. Pribilla: Kulturwende und Katholizismus. Zur religiösen Lage der Gegenwart, Heft 6. München (F. A. Pfeiffer) 1925 (117 S.).

K. B. Heinrich : Das Gesicht des deutschen Katholizismus. Zur religiösen Lage der Gegenwart, Heft 9. München (F. A. Pfeiffer) 1925 (78 S.).

Ae. Schoepfer : Der hl. Thomas von Aquin als Bahnbrecher der Wissenschaft. Innsbruck (Tyrolia) 1925 (204 S.).

Der Katholizismus als Lösung großer Menschheitsfragen. (116 S.) — **Der Katholizismus als Kulturfaktor.** (155 S.) — **Katholizismus und moderne Politik.** (105 S.) Herausgegeben vom akademischen Verein « Logos », Innsbruck (Tyrolia) 1925.

H. Fahsel : Die Überwindung des Pessimismus. Freiburg i. Br. (Herder) 1925 (86 S.).

A. Dempf : Die Hauptform mittelalterlicher Weltanschauung. München und Berlin (R. Oldenbourg) 1925 (179 S.).

1. In ausgezeichneter Weise hat Johannes *Dierkes* in seiner Schrift « *Kultur und Religion* » die Stellung des Katholizismus zum Gegenwartsproblem dargelegt. Dierkes Darstellung erfreut jeden Leser durch die Tiefe und Originalität seiner Gedanken und die Klarheit und Schönheit seiner Sprache. Treffliche Gedanken bringt der Verfasser vor allem zum Ausdruck in den Abschnitten über den Kulturbegriff, über das Verhältnis von Kultur und Bildung, über das Mittelalter als die große Kultur des Abendlandes, über die Aufgaben der Gegenwart zur Grundlegung einer neuen Kultur. Lobend anerkennen möchten wir auch die öftere Heranziehung von Spenglers Problemstellung. Die Schrift darf als eine der vorzüglichsten Kritiken Spenglerscher Gedanken betrachtet werden. Glänzend sind des Verfassers Ausführungen über die Bedeutung des hl. Thomas von Aquin für die Kultur des Mittelalters. Aber gerade von diesem Standpunkt aus ist es uns gar nicht verständlich, daß der Verfasser ganz in Troeltschem Sinne sich das Verhältnis von Kultur und Religion in wesentlicher Spannung denkt. Der Verfasser hätte hier zwischen Persönlichkeitskultur und Sachkultur unterscheiden müssen ; die wahre Persönlichkeitskultur und die der Persönlichkeitskultur in richtiger Weise untergeordnete Sachkultur stehen nicht in Spannung zur Religion. Religion ist doch die Synthese aller Kulturtätigkeit und Kultur ist die Lebensaufgabe des Menschen.

2. In mehr populär-apologetischer Weise hat Max *Pribilla* das Problem der modernen Kulturaufgaben des Katholizismus behandelt. Bei guter Verwendung eines sehr ausgiebigen Materials orientiert der Verfasser zunächst über die gegenwärtige Kulturkrise, über das Verhältnis des Katholizismus zum Protestantismus, zur modernen Philosophie und über die Aufgabe der Katholiken in der Kulturkrisis unserer Zeit. Der Verfasser bewegt sich nicht in kulturphilosophischen Spekulationen, sondern sucht mehr positiv-praktisch an die Gegenwartsprobleme heranzutreten.

3. Eine sehr sympathische Schilderung der Lage des deutschen Katholizismus gibt Karl Borromäus *Heinrich*. Hoher Idealismus paart sich hier mit guter Wirklichkeitserfassung und feiner Beobachtungsgabe.

4. Ein Buch, das in eminentem Maße zur Lösung der Gegenwartskrisis beitragen kann und das eine große Massenverbreitung erhalten sollte, hat uns Aemilian *Schoepfer* geschenkt. Sein Buch gibt eine prächtige Zusammenfassung der Bedeutung des hl. Thomas von Aquin für die Weltphilosophie und die gesamte Wissenschaft. Es gibt uns im ersten Teil die Darstellung des zeitgeschichtlichen Milieu, des Lebensganges und der wissenschaftlichen Stellung des hl. Thomas im 13. Jahrhundert. Der zweite Teil bietet uns in vier Kapiteln einen klaren Überblick über die Lehre des hl. Thomas, er legt uns die Philosophie des hl. Thomas von Aquin und seine Auffassung des Verhältnisses von Glauben und Wissen dar, macht uns bekannt mit der Theologie des hl. Thomas und seiner Stellung zur Naturforschung und gibt dann schließlich eine sehr eingehende und ausgezeichnete Darstellung der thomistischen Naturphilosophie. Der dritte Teil erörtert in den beiden Kapiteln « Von Thomas zu Kant » und « Von Kant zu Thomas », die Bedeutung des hl. Thomas von Aquin für die Gegenwart. Das letzte Kapitel zeichnet das großzügige Programm moderner katholischer Wissenschaft im Geiste des hl. Thomas von Aquin. Einen bedauerlichen Mangel hat das Buch : es fehlen ihm alle Literaturverweise.

5. Die vom *Akademischen Logosverein* herausgegebenen drei Bändchen behandeln die Stellung des Katholizismus zu modernen Zeitfragen und Kulturproblemen und stellen in Einzelbeiträgen von 11 Fachmännern eine kleine Zeitapologie dar. Originalität der Darstellung zeichnet alle Beiträge aus, aber der inhaltliche Ertrag und die beweisende Kraft erreicht nicht überall dieselbe Höhe. Anregend und interessant sind vor allem die Ausführungen Magers über den Katholizismus und die okkulten Strömungen, jene von Dr. Linus Bopp über den Katholizismus und die Psychoanalyse, von Seipel über Katholizismus und Gegenwart, von Lippert, « Gott und das Ich im Katholizismus ». Erich Przywaras anschauliche und ideenreiche Darlegungen über das Verhältnis von Glauben und Wissen sind leider allzu stark in belletristisches Rankenwerk verstrickt.

6. Originell und interessant bringt Kaplan *Fahsel* den Katholizismus in die Auseinandersetzung zur modernen Zeitströmung des Schopenhauerschen und des buddhistischen Pessimismus. Er gibt uns eine übersichtliche, klare, fast möchte ich sagen fesselnde Darstellung der Lehre Schopenhauers, der gegenüber dann in vorzüglicher Antithese das Wesen der christlichen Aszetik dargelegt wird. Die Schrift liest sich in ihrer einfachen Sprache sehr leicht, wiewohl sie der neuen Gedanken- und Problemstellungen nicht entbehrt. Der Fachmann wird allerdings in ihr nicht alles finden und einige Lücken in der theoretischen Linienführung entdecken. Warum knüpft der Verfasser im Kapitel über die Weltverneinung der christlichen Aszese nicht an die beiden gegensätzlichen Richtungen im frühchristlichen Aszetismus an ? Ein Hinweis auf die gnostische und die platonische Auffassung der Aszese mit Gegenüberstellung der Lehre des hl. Thomas von Aquin von der Zuordnung und Harmonie von Seele und Leib als natürliches Ziel der Aszese, hätte außerordentlich lehrreiche Ausblicke eröffnet und die direkte Überleitung gegeben, um das Wesen der christlichen Aszese im Dogma der Menschwerdung zu begründen und zu erklären.

7. Einen wertvollen Beitrag zur Lösung des modernen Kulturproblems gibt Alois *Dempf* in dem Buch: Die Hauptform der christlichen Weltanschauung, in welchem er Werden und Wesen der mittelalterlichen Summa behandelt. Die Arbeit kann insofern als Beitrag zur modernen geisteswissenschaftlichen Entwicklung betrachtet werden, weil nach der Ansicht des Verfassers nur die Wiedereroberung einer Summa unserer Zeit ein universales Weltbild erschließen wird. Das Werden der mittelalterlichen Summa ist das Vorbild der Genesis einer neu zu gewinnenden Summa. Jeder neue Versuch müsse denselben langwierigen Weg der drei Stufen der Scholastik durchgehen, der traditionalistischen Phase, der Konkordanzphase und der systematischen Phase. « Niemand kann sagen, ob nochmals eine solche höchste Einheit des gesamten Weltbildes erreicht werden wird oder kann, aber irgendwie für dieses Ziel zu arbeiten, ist echte Philosophie im Sinne des aristotelisch-thomistischen Satzes: Sapientis est ordinare. » (S. 176.) Der Vorbereitungszeit der mittelalterlichen Synthese widmet der Verfasser eine bewundernswerte Aufmerksamkeit und entwickelt vor den Augen des Lesers ein vielgestaltiges und lehrreiches Bild der Geistesgeschichte. Gegenüber diesen mit ruhiger Sorgfalt behandelten Partien scheint die systematische Phase der Formentwicklung der mittelalterlichen Weltanschauung sehr in Nachteil gekommen zu sein, und vor allem ist der Verfasser bei der Darstellung der Summa des hl. Thomas (156-174) in hastiger Kürze dem Abschluß zugeeilt. Gewiß gibt der Verfasser einen guten Überblick über die thomistische Summa, aber nach den gründlichen Untersuchungen der vorausgehenden Teile bringt die Knappheit dieses Abschlusses doch eine kleine Enttäuschung. Auch die ungeschickte Einfügung der Quellennachweise ist zu beanstanden.

Wolhusen. Prof. Dr. *Spieß*.

Aus protestantischer Theologie.

E. Troeltsch: Glaubenslehre. Nach Heidelberger Vorlesungen aus den Jahren 1911 und 1912. Herausgegeben von Marta Troeltsch. München und Leipzig (Duncker und Humblot) 1925 (384 S.).

M. Strauch: Die Theologie Karl Barths [2]. München (Chr. Kaiser), ohne Datum (60 S.).

H. Matthes: Christus-Religion oder philosophische Religion? Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1925 (110 S.).

1. Die Bedeutung und Eigenart von *Troeltschs « Glaubenslehre »* liegt darin, daß sie die einzige größere Zusammenfassung der *theologischen* Lehren Troeltschs darstellt. Das Werk wurde von der Gattin des verblichenen Theologen herausgegeben. Es will den Inhalt der Heidelberger Vorlesungen über die Glaubenslehre aus den Jahren 1911 und 1912 bieten und ist nach dem Text des Kollegheftes der Freiin Gertrud von le Fort gearbeitet. Die Glaubenslehre Troeltschs weist im allgemeinen dieselben Gedanken für die Wesenserfassung des Christentums auf, die wir in andern Werken Troeltschs finden, geben aber gegenüber dem Aufsatz von 1906 über den

Glaubensbegriff eine andere Auffassung der Glaubenserkenntnis und des Glaubensbegriffs. Vor allem aber wird den Theologen der systematische Teil von Troeltschs Theologie interessieren, seine Ausführungen über den Gottesbegriff, den Weltbegriff, den Seelenbegriff und den Erlösungsbegriff. Nirgends sonst hat Troeltsch seine Gedanken über diese Probleme ausführlicher und klarer dargelegt. Aber auch dieses Werk ist eben mehr Problematik als abschließende Systematik und führt den Ansatz der Forschung Troeltschs nicht weiter.

Barth, mit dem sich Max *Strauch* befaßt, ist ein Vorkämpfer der Orthodoxie unter den protestantischen Theologen. Emil Brunner bezeichnet Barth's Kommentar zum Römerbrief im « Kirchenblatt für die reformierte Schweiz » (1919) als einen erratischen Block unter der modernen exegetischen Literatur. Barth ist der Überzeugung, daß die von Schleiermacher inaugurierte Phänomenologie des religiösen Bewußtseins nur eine Anthropologie, aber keine wahre Theologie zutage gefördert habe. Barth versucht wahre Theologie zu treiben und sein Standpunkt ist eng verwandt mit den Auffassungen des Dänen Sören Kierkegaard. Max Strauch bietet in seiner Studie über die Theologie Karl Barths eine ruhige und kurze Verteidigung und eine klare und übersichtliche Darstellung der oft nicht leicht zu verfolgenden Gedankengänge seines Gewährsmannes. Barth bietet einen Ansatz zum katholischen Supranaturalismus, aber ohne dessen volle Konsequenzen zu ziehen. Dessenungeachtet aber wird Strauchs Kommentar dem katholischen Fachmann der Theologie eine wertvolle Beleuchtung des Ringens der heutigen protestantischen Orthodoxie bieten.

Matthes will das Verhältnis der Religion zum Geistesleben aufzeigen und dabei zugleich das Wesen des Christentums darlegen. Das Problem des Verhältnisses von Glauben und Wissen bildet die Grundlage der ganzen Darstellung. Der Verfasser hat die protestantische Literatur in außerordentlich reichlichem Maße berücksichtigt, fand es aber, obwohl er sich gelegentlich über den Katholizismus äußert, nicht der Mühe wert, sich auch nur ein wenig quellenmäßig durch katholische Literatur über den Katholizismus zu orientieren. Der Verfasser bringt für sein bearbeitetes Problem eigentlich nur die Lösung Ritschls, die Philosophie von Theologie, das Wissen vom Glauben völlig trennt und eine beweisbare und erlebbare Wirklichkeit unterscheidet. Deshalb ist es auch begreiflich, daß der Verfasser, der nie auch nur oberflächlich in direkte Beziehung zu Thomas von Aquin gekommen zu sein scheint, für die harmonische Unter- und Überordnung von Theologie und Philosophie beim Fürsten der Scholastik kein Verständnis hat und die aprioristische Behauptung aufstellt, es habe niemand so tief wie Luther erkannt, daß die scholastische Philosophie und Mystik von Christus abführe. (S. 13.) Ritschls Verhältnisbestimmung, die der Verfasser zur seinigen macht, führt praktisch zur Duplex-veritas-Lehre. Im übrigen aber vermag die hinsichtlich des protestantischen Materials glücklich gearbeitete Schrift in moderne Problemstellungen des Protestantismus sehr interessante und lehrreiche Einblicke zu bieten.

Wolhusen. Prof. Dr. *Spieß*.