Literarische Besprechungen

Objekttyp: **Group**

Zeitschrift: **Divus Thomas**

Band (Jahr): **6 (1928)**

PDF erstellt am: **23.05.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Literarische Besprechungen.

Naturphilosophie.

H. André: Über künstliche Blatt- und Blütenmetamorphosen bei der Schneebeere (Symph. rac. Michx). Nebst Versuch einer charakterologischen Analyse pflanzlicher Lebensfunktionen. Berlin (Borntraeger), 1927 (VII und 125 pag.)

Die Schrift enthält zwei Teile: einen theoretischen (Versuch einer charakterologischen Analyse pflanzlicher Lebensfunktionen) und einen experimentellen (über künstliche Blatt- und Blütenmetamorphosen bei der Schneebeere). Dem zweiten Teile, der im Titel als Hauptteil hervorgehoben ist, sind zwei Farbtafeln, 59 Figuren und 7 graphische Darstellungen beigegeben.

Der erste Teil, der unmittelbar den Philosophen angeht, legt das Eigentümliche der pflanzlichen Lebenstätigkeit dar im Gegensatze zur Tätigkeitsweise der Mineralien und der Sinneswesen. — Sowohl die lebendigen wie auch die nicht lebendigen, rein chemischen Stoffverbindungen bilden neue, einheitliche Substanzen, deren Eigenschaften sich nicht einfachhin aus der summenhaften Zusammenfassung der Eigenschaften ihrer Teile erklären lassen. « Wir vermögen nicht aus der Zahl, der Art und der Lage der im Wassermolekül vorhandenen Atome seinen Gefrierpunkt, seine Dichte, seine Leitfähigkeit, seine Lösungsfähigkeit, die Form der Schneekristalle und tausend andere Eigenschaften und Reaktionsfähigkeiten zu begründen » (pag. 4). Ebenso haben die Teile einer lebendigen Stoffverbindung « keine selbständige Existenz mehr wie die stofflichen Komponenten einer Mischung, sondern verhalten sich vielmehr wie Atome, die zu einem Molekül zusammengetreten sind » (pag. 5). Es besteht aber zwischen den lebendigen und den chemischen Stoffverbindungen ein wesentlicher Unterschied. « Den chemischen Verbindungen fehlt das Vermögen der *Aggeneration*, d. h. die Fähigkeit, ihre Mikrostruktur, die sie als Ganzes besitzen, durch Verarbeitung fremden Materials ihren Komponenten mitzuteilen. Dagegen vermag die lebendige Stoffverbindung lebensfremde oder artfremde Stoffe zu assimilieren, und zwar so, daß die zu ihrer Erhaltung notwendige Stoffzubereitung, die Mikroorganisation, sowohl im Ganzen ist, wie auch den Teilen mitgegeben wird. Die lebendige Verbindung vermag also sich selbst von Grund aus zusammenzusetzen und aufzubauen (Epiplastie im Sinne Reinkes). Ihre Tätigkeit geht nicht bloß aus ihr selbst hervor, sondern geschieht auch für sie selbst. Sie trägt den Charakter einer actio immanens » (pag. 5 f.). Drei Verhaltungsstufen des Lebens sind zu unterscheiden « je nachdem sich die Tätigkeit durch Verinnerlichung über das Physische erhebt »: « Die nur in der Ausführung .... selbständige Verhaltungsform » der Pflanze, « die in der Ausführung und Handlung selbständige Form » des Tieres, dem jedoch die vollständig auf sich selbst zurückgehende Tätigkeit der « Selbstreflexion » fehlt, die

nur dem Menschen eignet (pag. 6 ff.). Dementsprechend gibt André (pag. 11 f.) folgende Charakteristik der Pflanze: « Die Pflanze ist die nur in der Ausführung (nicht in der Handlung) selbständige Verhaltungsform des Lebens. Sensible Grenzflächen fehlen ihr, dagegen spielen dynamische Grenzflächen bei ihren Lebensfunktionen eine wichtige Rolle. Rechts und vorn sind kein Prinzip, von wo aus eine Lebensfähigkeit der Pflanze beginnt. Dagegen kommt ihr absolut ein Oben und Unten durch den verschiedenartigen Anfang der Ernährung zu (Polarität). Die Grundfunktionen der Pflanze sind Ernährung (Stoff- und Energiewechsel), Wachstum, inkl. Entwicklung und Fortpflanzung. Die Tropismen sind Wachstumsphänomene, die sich von den normalen Wachstumsphänomenen prinzipiell vermutlich gar nicht unterscheiden. Die pflanzliche Assimilationskraft erhält durch das ihr eigentümliche Aggenerationsvermögen die Kontinuität der lebenden Substanz und ihrer Mikroorganisation durch alle Generationen hindurch. Alle Lebensfunktionen der Pflanze vollziehen sich dadurch, daß die Eigenschaften der äußeren Körper in gewisser Weise auch ihre Eigenschaften werden, d. h. durch Vermittlung der chemischen und physikalischen Kräfte. Die Formbildung der Pflanze veräußert in der Blüten- und Fruchtbildung im Dienste eines an und für sich fremden Zweckes. Die Pflanzen sind ausgesprochene Gattungswesen. Darin, wie auch in der Eignung der Pflanze als Nahrung für die Tiere, tritt ihr werkzeuglicher Charakter deutlich hervor » (pag. 11 f.). Diese Charakteristik rechtfertigt André nach den heutigen Forschungsergebnissen der Biologie. Er zeigt erstens das in der Ausführung selbständige Verhalten im Stoffwechsel der Pflanze (pag. 12-17), zweitens das nur in der Ausführung selbständige Verhalten bei den Reizbewegungen der Pflanze (pag. 17-40), drittens das nur in der Ausführung selbständige Verhalten im Formwechsel (in der Metamorphose) der Pflanze (pag. 40-59). — André kommt mit seiner Ausführung auf die Grundgedanken der aristotelisch-thomistischen Biologie zurück: Leben ist Selbstbewegung; und die Stufen des Lebens sind zu bestimmen nach der vollkommeneren oder weniger vollkommenen Selbstbewegung. Die Pflanzen bewegen sich selbst; aber das Prinzip der Selbstbewegung ist ihnen von Natur eingegeben; sie führen die Selbstbewegung nur aus (movent se ipsa .... solum quantum ad executionem motus. S. Thomas, S. theol. I 18, 3). Die Tiere erwerben sich selbsttätig auch das Prinzip ihrer Selbstbewegung durch die Sinneserkenntnis, das Ziel aber geben sie sich nicht selbst. Dies eignet nur der höchsten Lebensstufe durch das reflektierende Verstandeserkennen (Vgl. S. Thomas, a. a. O.). — Sowohl Biologen als Philosophen schulden dem Dr. André Dank für seine Arbeit: die Biologen, weil er sie zurückruft von einer einseitigen, rein analytischen Auffassung des Lebenden, die den lebenden Stoff als eine bloße Mischung, ein bloßes Aggregat auffaßt, das aus der Lagerung seiner materiellen Teilchen restlos erklärbar wäre; die Philosophen, weil er ihnen zeigt, wie die Grundsätze der aristotelisch-thomistischen Philosophie auf die neuesten Ergebnisse der experimentellen Biologie angewandt und durch sie bestätigt werden.

Der zweite Teil der Schrift untersucht die Abhängigkeit der Laub-

blattbildung und der Blütenbildung von der Zusammensetzung des Nahrungssaftes. Wenn man im Frühjahr den jungen Blütentrieben der Schneebeere (Symph. rac.) die Laubblätter wegnimmt, sodaß die organischen Nahrungssäfte, die in diesen Blättern durch die Assimilation gebildet werden, fehlen, dann vergrünen die Blüten, d. h. sie entwickeln unter dem Einfluß des mehr mineralischen Nahrungssaftes laubblattartige Kelchblätter, farblose Kronblätter, beziehungsweise sie werden in der Entfaltung der übrigen Blütenteile gehemmt. Albertus Magnus hat bereits diese Abhängigkeit der Blatt- und Blütenbildung von der Zusammensetzung des Nahrungssaftes erkannt, indem er annimmt, daß der Nahrungssaft von Knoten zu Knoten geläutert wird und daraus die Verschiedenheit der Blätter sich erklärt.

Rom (S. Anselm). P. *Jos. Gredt* O. S. B.

Erkenntnistheorie.

P. Gény S. J. : Critica de cognitionis humanae valore disquisitio. Editio nova nonnullis ipsius auctoris notis et emendationibus adornata. Romae, apud aedes Universitatis Gregorianae. 1927 (XIX u. 415 pag.)

Wie das Vorwort des Herausgebers sagt, war das Buch schon 1914 zum Privatgebrauch der Hörer der Gregorianischen Universität in Rom gedruckt worden, aber bald vergriffen. Der Ordensbruder Génys, Karl Boyer, macht es jetzt, nachdem der Verfasser selber 1925 auf tragische Weise ums Leben gekommen ist, der Öffentlichkeit zugänglich. Abgesehen von einigen beigefügten Zusätzen, die Gény selbst in seinem Handexemplar vermerkt hatte, ist das vorliegende Werk ein unveränderter Abdruck des 1914 herausgegebenen.

Der Verfasser bezeichnet seine erkenntniskritischen Untersuchungen als den zweiten Teil der Logik und stellt sie als logica critica der logica dialectica an die Seite. Sie zerfällt in zwei Hauptteile, in die critica generalis und die critica specialis. *Erstere* behandelt die beiden Fragen: 1. ist der Mensch fähig, Gewißheit zu besitzen: quaestio *sceptica;* 2. ist der Gegenstand unserer Gewißheit vom Erkennen abhängig oder nicht: quaestio *idealistica.* Dementsprechend enthält der liber primus eine Abhandlung über die logische Wahrheit (ihre Natur und ihre Eigenschaften) und über die Gewißheit (ihr Vorhandensein und ihre verschiedenen Abstufungen). Im liber secundus wird der gegenständliche Wert der inneren, der äußeren Erfahrung und die Allgemeinbegriffe untersucht. Die critica *specialis,* die die Wege aufweist, die sowohl im allgemeinen als auch in den einzelnen Wissenschaften zur Gewißheit führen, behandelt im liber primus die inductio, die deductio und die Autorität, und im liber secundus in großen Umrissen die Methodenlehre der Naturwissenschaft, der Mathematik, der Philosophie und der Geschichtswissenschaft. Eine Übersicht über die geschichtliche Entwicklung der irrigen Systeme bildet den Abschluß.

Der Verfasser hat in seinem Buch einen reichen Stoff untergebracht, in durchsichtiger Weise gegliedert und mit pädagogischem Geschick in

verständlicher Sprache zur Darstellung gebracht. Die Form ist nicht so streng eingehalten, wie man es sonst bei den lateinischen Lehrbüchern gewohnt ist. Günstig ist die psychologische Erfahrung und Behandlung der Probleme. Die Autoritäten für und wider die einzelnen Lehrpunkte sind in genügender Zahl angeführt (namentlich die französisch schreibenden) und kommen in kleineren Zitaten verschiedentlich selbst zu Wort. Den einzelnen Thesen sind Objektionen in der bei den Schuldisputationen üblichen Kettenform hinzugefügt, deren Lösungen die in den Thesen selbst gegebenen Lehren vertiefen.

Der Druck könnte übersichtlicher, das, was hervorzuheben ist, besser und abwechslungsreicher hervorgehoben sein. Da es sich um ein Schulbuch handelt, aus dem der Schüler sich manches einprägen soll, ist auch dieser Umstand nicht gering zu achten. Auch den Index alphabeticus, den man heutzutage nicht mehr missen mag, sucht man vergebens. Das ist um so mißlicher als es des öftern heißt: ut supra diximus, ohne daß die Seitenzahl oder die Nummer der gemeinten Stelle angegeben ist.

Wie der Herausgeber sagt und die vorliegende Arbeit selbst es bestätigt, ist der Verfasser Anhänger des hl. Thomas und der thomistischen Schule. Er verteidigt den strengen Sinnenrealismus, sowie in der Universalienlehre den sogenannten gemäßigten Realismus. Mit St. Thomas hält er gegen Suarez und dessen Schule daran fest, daß die äußeren Sinne keine species expressa hervorbringen, sondern ihren Gegenstand unmittelbar, ohne medium in quo erkennen, daß also auch das Wesen des Erkennens nicht die Hervorbringung eines Terminus ist (n. 40). Er bezeichnet als den unmittelbaren Formalgegenstand der äußeren Sinne jene physischen Beschaffenheiten, die direkt auf das Sinnesorgan einwirken und ihren Sitz innerhalb des empfindenden Körpers haben, sei es in einem vom Sinnesorgan getrennten Substrat, sei es in dem vom eigentlichen empfindenden Sinnesorgan, d. h. der Nervensubstanz verschiedenen Teil des Organs. So hat z. B. der Gesichtssinn als Formalgegenstand das farbige Ausgedehnte des im Auge befindlichen auf die Netzhaut unmittelbar einwirkenden Äthers (n. 297), der Gehörsinn den an dem Teil des Ohres hervorgebrachten Ton, der mit dem Gehörsnerv in Kontakt ist [an der Basilarmembrane] (n. 295). Nur dem Tastsinn scheint der Verfasser auch eine außerhalb des eigenen Körpers befindliche Beschaffenheit als unmittelbaren Gegenstand zuzuschreiben (n. 293 f.). Aber wie der Herausgeber im Vorwort sagt, hat Gény später diese Ansicht geändert und in richtiger Weise auch dem Tastsinn als unmittelbaren einen intrasomatischen Gegenstand zugewiesen. Die Bemerkung 1, die auf S. 224 über P. Gredt gemacht wird, ist, um das hier schon zu sagen, veraltet, da sie sich auf die erste 1913 erschienene Auflage der Schrift des letztern: De cognitione sensuum externorum bezieht. Später hat sich P. Gredt verschiedentlich, namentlich in der zweiten Auflage eben genannter Schrift (Romae 1924) über den unmittelbaren Gegenstand der äußeren Sinne deutlicher ausgedrückt. Er hat die grundlegende Unterscheidung zwischen Gegenstand draußen und Gegenstand drinnen gemacht (bei Gény ist die Terminologie noch nicht so vollkommen), und als letztern, d. h. also als den unmittelbar an sich

sinnfälligen Gegenstand der äußeren Sinne, ganz im Einklang mit P. Gény, jene körperliche Beschaffenheit bezeichnet, die im Sinnesorgan sich befindet, aber nicht den Nervenendigungen selber anhaftet, wohl aber auf diese unmittelbar einwirkt. Auch noch an anderen Stellen des Buches glaubt man dem Herausgeber gern, wenn er schreibt, daß Gény selber, wenn es ihm vergönnt gewesen wäre, die Neuauflage zu besorgen, sicher Verbesserungen und Zusätze angebracht hätte.

Jedenfalls aber ist es freudig zu begrüßen, daß in diesem Buche wieder einmal der natürliche (vernünftig kritische) Realismus offen vertreten und eingehend verteidigt wird. Alle Welt ruft nach dem gesunden Realismus. Und doch ist die Zahl derer, die sich mutig zu ihm durchringen und folgerichtig selbst bis zur Annahme der Bewußtseinsjenseitigkeit der sogenannten sekundären Sinnesqualitäten zu ihm bekennen, nicht gerade groß. Die Gefahr, daß man hier zu weit gehe, ist keineswegs vorhanden. Man halte sich nur an die bewährten Prinzipien der thomistischen Philosophie. Weil sie auf der harmonischen Verbindung von Induktion und Deduktion, von a posteriori und a priori fußen, bewahren gerade sie den philosophischen Forscher vor Aufstellungen, die sich vor den erwiesenen Tatsachen der Naturwissenschaften nicht rechtfertigen ließen.

Zu dem Buche Génys noch einige kritische Bemerkungen. Man wird dem Verfasser nicht viel entgegenhalten können, wenn er seine Erkenntniskritik *logica* critica nennt, da er S. 1, Anmerkung, selbst « gerne gesteht », daß « die Kritik zur Metaphysik gehört » und praktische Gründe ihn bestimmt haben, sie an den Anfang der Philosophie zu setzen. Zudem behandelt er in ihr Fragen, die tatsächlich sowohl der Logik als auch der Metaphysik angehören. Auch darüber sei nicht mit ihm gestritten, ob der ganze Aufriß des Buches nicht von noch tiefer erfaßten und wesentlicheren Gesichtspunkten aus hätte gemacht werden können. — In n. 48 und auch sonst vertritt Gény bezüglich des Urteiles die Ansicht, daß die Zustimmung (affirmatio, assensus), also der eigentliche Urteilsakt von der Erkenntnis der Übereinstimmung (bezw. Nichtübereinstimmung) des Prädikates mit dem Subjekt verschieden ist. Ebenso läßt er an verschiedenen Stellen gelten, daß mit jedem Erkenntnisakt, auch dem der äußeren Sinne, ein begleitendes Bewußtsein (conscientia concomitans) in actu exercito verbunden ist. Nach dem Herausgeber hat der Verfasser in spätern Veröffentlichungen die gegenteilige Ansicht ausgesprochen. Da mir diese Veröffentlichungen nicht zugänglich waren, konnte ich die Gründe, die ihn dazu bestimmt haben, nicht nachprüfen. Was das den Erkenntnisakt begleitende Bewußtsein angeht, so darf dieses nicht urgiert werden. Es will nur besagen, daß das Erkennende seinen Gegenstand nicht aufnimmt und kundtut wie etwa die photographische Platte das Bild oder der Spiegel das Antlitz eines Menschen, nur materiell, physisch und tot, sondern, wie es seiner Natur entspricht, in vitaler, erkenntnismäßiger Weise, indem der Akt den Gegenstand von sich, dem Erkennenden, als ein anderes abhebt und darstellt. Damit konnotiert dieser sich aber selber und folglich ist damit ipso facto auch ein, den Erkenntnisakt begleitendes, in diesem selbst liegendes Bewußtsein gegeben.

Den Urteilsakt aber, der mit dem hl. Thomas hier noch von der Wahrnehmung (der simplex apprehensio connotativa) der Übereinstimmung des Prädikates mit dem Subjekt unterschieden wird, scheint Gény im vorliegenden Buch etwas zu einseitig aufzufassen und zu einem Akte omnino sui generis zu machen. Er antwortet nämlich in n. 48 auf den Einwand, daß, wenn der Urteilsakt keine apprehensio, dann auch kein Erkenntnisakt sei, mit folgender Unterscheidung: Faßt man den Erkenntnisakt (der Urteilsakt sein soll) als Akt, durch den etwas Neues erkannt wird, dann ist das Urteil kein formaler Erkenntnisakt, sondern folgt auf die Erkenntnis. Faßt man ihn aber als Akt, der aus der Erkenntnisfähigkeit hervorgeht, dann ist er einer. Man möchte fast meinen, er mache ihn hier zu einem Mittelding zwischen Erkenntnis- und Willensakt, wenigstens was seine Funktion angeht, wenn er sich auch gegen die Auffassung des Cartesius wehrt, der das Urteil dem Willen zuweist. — Indessen, der Urteilsakt ist ein wirklicher Erkenntnisakt, da er sowohl aus der Erkenntnisfähigkeit, dem Verstand, hervorgeht, als auch etwas Neues erkennt. Er ist ein eigener reflexer Verstandesakt, der *seine subjektive Übereinstimmung* mit dem objektiven Sachverhalt, der objektiven Zugehörigkeit des Prädikates zum Subjekt, erkennt. Und diese erkennend, bringt er auch, wie die einfache Verstandeswahrnehmung, eine diesbezügliche species expressa hervor. Er braucht also keineswegs, um wirklicher Erkenntnisakt zu sein, mit der Wahrnehmung der Übereinstimmung des Prädikates mit dem Subjekt identifiziert zu werden. Weil er aber nicht allein den objektiven Sachverhalt erkennt, sondern auch seine eigene Übereinstimmung mit demselben, was bei der simplex apprehensio connotativa nicht der Fall ist, darum ist er auch nicht nur, wie letztere, ein einfaches Erkennen, sondern ein *An*-erkennen, ein *zustimmendes* Stellungnehmen zu seinem Gegenstand, eine affirmatio, ein assensus. Er affirmiert *seine* Übereinstimmung mit dem Sachverhalt und zugleich diesen selbst. So wird die Praedicabilitas zur Praedicatio. Und darin besteht der Unterschied zwischen dem Urteilsakt, dem judicium und der einfachen Wahrnehmung, auch der komparativen. Und gerade deswegen ist in ihm allein auch die logische Wahrheit, die erkannte Übereinstimmung des Verstandes mit dem Gegenstand enthalten.

Nur kurz behandelt der Verfasser die Frage, welches auf Seiten des urteilenden Verstandes präzis der terminus a quo der Beziehung sei, die logische Wahrheit genannt wird, ob der conceptus formalis oder der conceptus objectivus. Und er entscheidet sich für den conceptus formalis. Mit P. Jos. Gredt halte ich aber dafür, daß die logische Wahrheit in der Übereinstimmung des conceptus objectivus mit dem Gegenstand besteht. Das Erkennende stimmt nämlich insofern mit dem Gegenstand überein, als es der Gegenstand wird: cognoscens fit cognitum. Der Gegenstand, der außerhalb des Erkennenden, wie St. Thomas sagt, ein esse naturale (physicum oder metaphysicum) hat, erhält im Erkennenden ein esse cognitum, intentionale. Diese intentionale Identität mit dem Gegenstand ist das, was das Erkennende als seinen Höhepunkt und sein Ziel anstrebt und erreicht. Bringt es, wie der Verstand, eine species expressa hervor,

dann ist auch diese auf dieses Ziel hingeordnet: das Erkennende ist intentionaliter durch (den Akt und) die Species der Gegenstand. Nun ist aber der conceptus objectivus nichts anderes als der Verstand, insofern er erkennend der Gegenstand secundum esse intentionale ist. Indem also der Verstand im Urteil sich selbst, d. h. dieses esse intentionale, das er dem Gegenstand in sich gegeben hat, mit dem esse naturale desselben vergleicht und die Identität beider feststellt, erkennt und spricht er die Identität des conceptus objectivus mit dem Gegenstand aus. Die logische Wahrheit besteht also formaliter in der erkannten Übereinstimmung des conceptus objectivus mit dem Gegenstand. Aus dem Gesagten ergibt sich von selber, daß mit dieser Übereinstimmung auch die Übereinstimmung der species expressa, das ist des conceptus formalis, mit dem Gegenstand gegeben ist. Aber erstere ist die Hauptsache, letztere nur die Vorbedingung. Gény sagt, zwischen dem conceptus objectivus und dem Gegenstand sei keine conformitas (wie die logische Wahrheit sie verlange), sondern « plena identitas ». Darauf ist zu antworten, daß die logische Wahrheit eben in jener Übereinstimmung des Verstandes mit dem Gegenstand besteht, die identitas aber eine Identitas intentionalis ist. Und es ist wichtig, gerade diese Identitas zwischen Erkennendem und Gegenstand festzuhalten, damit man nicht in den suaresianischen Irrtum verfalle, nach dem das Erkennende mit dem Gegenstand nur eine Ähnlichkeit, similitudo, eingeht. Ist letzteres der Fall, vorausgesetzt, daß man bei dieser Annahme überhaupt noch imstande ist, dies nachzuweisen, dann wird auch nur eine similitudo des Gegenstandes erkannt. Nur wenn das Erkennende bis zur *Identität* mit dem Gegenstand übereinstimmt, ist die Erkenntnis des Gegenstandes in seinem Ansich gewährleistet und im Urteil die logische Wahrheit enthalten. Dadurch aber, daß gesagt wird, die Identität sei eine intentionale, wird genugsam angedeutet, daß sie keine absolute in der entitativen Ordnung und folglich auch die logische Wahrheit keine relatio absolutae identitatis, sondern conformitatis, adaequationis ist. Wenn es aber bei den Scholastikern manchmal heißt, der conceptus objectivus sei das, was erkannt wird — um den Unterschied zwischen conceptus formalis und objectivus anzugeben, wird dies gesagt —, so ist das richtig zu verstehen: nicht die species expressa (der conceptus formalis) wird formaliter erkannt, sondern der Gegenstand, dessen esse naturale identisch ist mit dem esse intentionale. Die species expressa ist nur subjektives Erkenntnismittel, das sich nicht direkt, sondern nur dem Zurückdenken kundtut. Indem der Gegenstand aber erkannt wird, erhält er ipso facto ein esse intentionale im Erkennenden.

Die thesis XIII, daß die certitudo formalis, selbst die vollkommene, mitunter einen unmittelbaren Einfluß des Willens zulasse — und doch noch certitudo formalis perfecta bleibe —, hat mich trotz mehrmaligem Durchdenken nicht überzeugt. Was die Glaubensgewißheit angeht, so ist ohne Zweifel alles das zuzugeben, was der Verfasser sagt. Einzig für die Glaubensgewißheit spricht auch die Stelle, die er aus St. Thomas anführt. Bei der Glaubensgewißheit bleibt die Wahrheit, die geglaubt wird, dunkel oder ist nicht unmittelbar von dem glaubenden Subjekt erfahren. Und wenn der Verstand ihr zustimmt, so tut er dies nur unter dem unmittel-

baren Einfluß des Willens. Dieser Einfluß ist vom Verstand zugelassen, weil er erkennt, daß der Zeuge oder die Autorität glaubwürdig ist und daß es infolgedessen unvernünftig wäre, nicht zu glauben. Diese Einsicht des Verstandes, an sich den Verstand nicht zwingend, ist für den Willen ein partikuläres Gut, das er frei anstrebt, indem er den durch die Einsicht disponierten Verstand zur Zustimmung bewegt. Aber der Verfasser möchte die These auch auf « andere Fälle » ausdehnen. Das aber ist ihm meines Erachtens nicht gelungen. Auch die Beispiele, die er bringt, berechtigen ihn nicht dazu. Der Wille kann die Gewißheit, die durch die Einsicht des Verstandes erzeugt ist, unterstützen, unterhalten und verstärken. Sobald er aber als unmittelbarer Miterzeuger neben die Verstandeseinsicht tritt, handelt es sich nicht mehr um die Wahrheits-, sondern nur um die Glaubensgewißheit. Der Verfasser hätte gut getan, von vornherein diese beiden Gewißheiten als die beiden Glieder einer geradezu wesentlichen Unterscheidung streng auseinander zu halten. Oder aber es ist überhaupt keine Gewißheit, sondern eine mehr oder weniger feste Meinung vorhanden. Jedenfalls kann, wenn der Verstand nicht selber durch eigene Überzeugung die entgegenstehenden Bedenken überwindet, sondern erst durch den Willen dazu gebracht wird, von einer Wahrheitsgewißheit nicht die Rede sein.

Der Prüfung über den gegenständlichen Wert unserer Erkenntnis wäre mit Nutzen eine grundlegende These über die Tatsache und den Umfang der Wahrheitsbefähigung unserer Erkenntnisse im allgemeinen vorausgegangen. Bei dieser und jener Gelegenheit hat der Verfasser freilich das Nötige gesagt. Wenn auch die Feststellung der Objektivität unseres Erkennens natürlich nicht allein durch strenge Beweisführung a priori geschehen kann, so ist doch auch hier ein grundsätzliches, systematisches und positiv aufbauendes Vorangehen durchaus am Platz. Der Verfasser argumentiert mehr ad hominem, so besonders da, wo er die Berechtigung des perceptionismus integralis dartut, der Ansicht, daß die äußeren Sinne unmittelbar die physischen Körperbeschaffenheiten erkennen. Er sucht hier hauptsächlich die einzelnen Einwände, die gemacht werden, zu entkräftigen. Dagegen hat er die Tatsache, daß die Erkenntnis der äußeren Sinne unmittelbare Anschauung des nach Form, Gegenwart und Inhalt vorliegenden Gegenstandes unter Ausschluß jedweden subjektiven Erkenntnismittels ist, nicht genügend ausgewertet.

Wenn auch so an der vorliegenden Arbeit das eine oder andere noch zu vervollkommnen wäre, so kann man doch dem Herausgeber danken, daß er sie einem größeren Leserkreis zugänglich gemacht hat. Die Schrift verdient weiteste Verbreitung.

Maria Laach. P. *Petrus Wintrath* O. S. B.

M. Honecker: Das Denken. Versuch einer gemeinverständlichen Gesamtdarstellung. Berlin und Bonn (F. Dümmler) 1925 (149 S.).

Streng erfahrungsmäßig aus der Beobachtung des Innenlebens sucht der Verfasser das Dasein der gedanklichen Elemente, deren Beschaffenheit und Artverschiedenheit, ebenso wie die Entwicklung des Denkens darzu-

legen. Er unterscheidet « das meinende Denken » (« als einfaches und bestimmendes Meinen ») und « das schaffende Denken » als trennendes und verknüpfendes Denken (S. 38 ff.). Als ganz « besonderer Fall des einfachen Meinens » gilt das begriffliche Denken (S. 47). Das Urteil ist « eine Art des bestimmenden Meinens ». Denn « es gibt auch ein bestimmendes Meinen, das nur auf den Gehalt eines Sachverhaltes geht und nichts über seinen Bestand besagt » (S. 48). Dieses letztere entspräche der simplex apprehensio complexa der Scholastiker, die mehreres zusammenfaßt, jedoch über das Gelten dieser Zusammenfassung nichts aussagt. Die Scholastiker unterschieden wohl diese einfache Zusammenfassung vom Urteil, das das Gelten der Zusammenfassung behauptet oder leugnet, also über den Bestand des Sachverhaltes etwas aussagt. Es ist somit die « alte Lehre », von der der Verfasser S. 53 spricht, « die im Urteil eine Vorstellungsverbindung sah », jedenfalls nicht die Lehre der Scholastik.

Es ist gewiß eine lobenswerte Aufgabe gegenüber der noch vielfach im Sensismus steckenden neueren Psychologie, die gedanklichen Elemente unseres Bewußtseinslebens durch genaue Innenbeobachtung klarzulegen. Allein Honecker tut in etwa des Guten zu viel, indem er auch dort ein Denken zu finden glaubt, wo nur rein sinnliches Erkennen vorhanden ist. Wahrnehmung und Vorstellung sind an sich rein sinnlich, und es gibt auch eine rein sinnliche Erinnerung. Freilich sind diese Tätigkeiten beim erwachsenen Menschen meistens vom Denken begleitet. Aber übertrieben ist es jedenfalls, zu behaupten, « die Vorstellung ist in der Tat ohne ein begleitendes Denken ein Unding » (S. 75). Diese Übertreibung rührt bei Honecker daher, daß bei ihm das Gedankliche, « Unanschauliche » von den sinnlichen « anschaulichen » Bewußtseinselementen nicht genügend unterschieden ist. Das begriffliche Denken ist nicht nur ein « besonderer Fall des einfachen Meinens », sondern alles Denken ist begrifflich : Erfassen des Wesens in Allgemeinbegriffen. Nur so läßt sich das Denken vom sinnlichen Wahrnehmen und Vorstellen unterscheiden. Das konkrete, sinnfällige Einzelding fällt unter das Denken nur unter dem Gesichtspunkte des allgemeinen Wesens als etwas zum allgemeinen Wesen Gehörendes, als dessen Subjekt, in dem es verwirklicht ist. Anders verfließen die Unterschiede zwischen dem Sinnlichen und Gedanklichen, und Honecker müßte folgerichtig in den von ihm bekämpften Sensismus zurückfallen.

Rom (S. Anselm). P. *Jos. Gredt* O. S. B.

Jos. Geyser : Auf dem Kampffelde der Logik. — Logisch-erkenntnistheoretische Untersuchungen. Freiburg im Breisgau (Herder) 1926 (IX und 288 pag.).

Geyser richtet sich zuerst gegen Kant. Kant's Lehre von der transzendentalen Begründung der Axiome ist treffend dargestellt und vorzüglich widerlegt durch den Hinweis auf die von unserem Erkennen unabhängige Außenwelt, die wir durch die Wahrnehmung erfassen. Dann wendet sich Geyser gegen die Entwicklung, die die kantianische Transzendental-

philosophie durch Bruno Bauch erfahren hat. Geyser gibt eine genaue, ins einzelne gehende Darstellung dieses Kant mit Hegel verbindenden Lehrgebäudes. Mit Recht betont Geyser, sowohl Kant als auch dem Neukantianismus Bauchs gegenüber, die gegebene Wirklichkeit des Besondern, aus der wir unsere Begriffe durch Abstraktion gewinnen. Leider mißkennt er dabei die Realität und Bedeutung des dem Wirklichsein vorhergehenden Möglichseins der reinen Wesenheiten. Es ist ihm ein bloßes Gedankending (ens rationis) (vgl. S. 16 f., 137 f., 147, 228). Die Möglichkeit und Unmöglichkeit der Dinge will er aus deren Dasein herleiten (S. 148) ; und die Notwendigkeit des naturgesetzlichen Wirkens wird nach ihm den Dingen von außen auferlegt durch den Urheber der Natur (S. 155). Allein die Notwendigkeit des bestimmten naturgesetzlichen Wirkens fließt doch aus dem Wesen der Naturdinge selbst, ebenso wie deren Möglichkeit in ihrem Wesen begründet ist. Es gibt eine Welt der reinen Wesenheiten, die durch Gottes Denken von Ewigkeit her verursacht ist. Gott ist zwar nicht deren Wirkursache, wohl aber deren vorbildliche Ursache. Diese reinen Wesenheiten sind die ewigen Vorbilder, nach denen das Wirkliche geformt wird.

Mit dem fünften Kapitel (S. 156) beginnt der zweite Teil des Buches, der von der logischen Evidenz handelt. Diese Darlegungen sind im Sinne der aristotelisch-thomistischen Erkenntnislehre gehalten und im ganzen vorzüglich. Die Kritik, die Geyser im siebenten Kapitel insbesondere an Nicolai Hartmanns « Grundzügen einer Metaphysik der Erkenntnis » (zweite Auflage, 1925) übt, ist zutreffend. Gründlicher wäre sie allerdings ausgefallen, wenn Geyser dabei auf die thomistischen Lehren von der intentionellen Identität des Erkennenden mit dem Erkannten und vom Ausschluß des ausgeprägten Erkenntnisbildes bei der äußeren Sinneserkenntnis sich gestützt hätte.

Bei Besprechung der augustinischen Erkenntnislehre zieht Geyser in Zweifel, ob die substantielle Körperwesenheit zu dem unmittelbar erkannten Gegenstand des menschlichen Verstandes gehöre, weil wir diese Wesenheiten « indirekt bestimmen müssen : nämlich als dasjenige uns in sich selbst ungegebene Etwas, das den inneren Grund und Träger der und der es kennzeichnenden Akzidentien und Relationen bildet » (S. 195). Allein wie das Wesen der Akzidentien, so erkennen wir auch das der Substanz durch einfache Abstraktion aus dem Konkreten, sinnlich Gegebenen. Vielmehr ist das Wesen des der sinnlichen Erfahrung gegebenen Akzidens gar nicht faßbar, ohne daß zugleich auch die Substanz erfaßt wird, da Substanz und Akzidens korrelativ sind.

Rom (S. Anselm). P. *Jos. Gredt* O. S. B.

Geyser J. : Max Schelers Phänomenologie der Religion. Freiburg, Herder, 1924.

Dr. Geyser verteidigt Max Schelers Phänomenologie der Religion gegenüber dem Standpunkt der katholischen Philosophie. Er hat es nicht auf ein Widerlegen abgesehen. Es ist ihm um die Wahrheit zu tun. Darum

bleibt er in der Sache immer gerecht, im Ton immer vornehm, obgleich er von einem Verwischen der Trennungsstriche nichts wissen will. Auf diese feine Weise sollten alle wissenschaftlichen Kämpfe ausgefochten werden. Es gehört zur Eigenart Geysers, den Fragen, mit denen er sich beschäftigt, auf den Grund zu gehen. Jede Seite vorliegender Schrift spricht von Geysers Gründlichkeit.

Die zwei Fragen, die ich hier an Herrn Geyser stelle, sollen meiner wohlwollenden Kritik dem Ganzen gegenüber keinen Eintrag bedeuten.

1. Seite 9 sagt Geyser : « An die Stelle der Wesensschau, wie sie Plato sich dachte, setzte der peripatetische Philosoph das wichtige Axiom : « Intellectus nihil intelligit, quod non prius fuerit in sensu. » Ich wäre Herrn Geyser sehr dankbar, wenn er mir sagen wollte, *wo* Aristoteles bezw. Thomas von Aquin dieses Axiom ausspricht. Ich habe bei Thomas von Aquin wohl öfters den Satz gelesen : « omnis cognitio nostra incipit a sensibilibus ». Es ist mir aber unmöglich, diese beiden Sätze bezw. Axiome zur Deckung zu bringen.

2. Seite 11 sagt Geyser : « Bei dem einen (Plato) die Annahme eines vom Sinnlichen innerlich unabhängigen unmittelbaren Schauens dieser Erkenntnisgegenstände durch unseren Geist, bei dem anderen (Aristoteles) Ablehnung dieses Gedankens und Annahme der Abstraktion dieser Objekte aus dem einzigen Schauen, das wir tatsächlich besitzen, dem sinnlichen Wahrnehmen. » In diesem Satze stößt mich die Behauptung, die in den letzten Worten liegt : unser *einziges* Schauen ist die *sinnliche* Wahrnehmung. Thomas nennt doch das intelligere sehr häufig ein *videre* und die ersten Grundsätze des Verstandes principia *per se visa*. Also gibt es nach Thomas neben dem *sinnlichen* Anschauen auch ein geistiges *Anschauen*. Allerdings ist das geistige Anschauen nie vom sinnlichen Anschauen getrennt. Aber es behält innerhalb der sinnlichen Anschauung doch seinen spezifischen Charakter als geistige Anschauung. Frage : Ist der Unterschied zwischen Plato und Aristoteles so zu verstehen, daß Plato eine geistige Wesensschau annimmt, während Aristoteles *jede* geistige Wesensschau ablehnt, oder ist die Differenz der beiden Denker so zu nehmen, daß Plato eine von der sinnlichen Wahrnehmung unabhängige, Aristoteles dagegen nur eine mit der Sinneserkenntnis zusammenhängende Wesensschau zugibt ? Ich brauche wohl nicht darauf hinzuweisen, daß nach Thomas von Aquin eine Erkenntnis sehr wohl auf Abstraktion beruhen und trotzdem Intuition sein kann.

Freiburg. P. *Antonius Rohner* O. P.

Apologetik.

R. Garrigou-Lagrange O. P. : De Revelatione per Ecclesiam catholicam proposita. 3ª ed. Romae (F. Ferrari), 1925. (659 pag.).

Wir haben heute eine schöne Anzahl von Lehrbüchern der Apologetik, die auf der Höhe der Zeit stehen und ihre Aufgabe, die christliche Offenbarung und die katholische Kirche gegen all die verschiedenen Richtungen des Irr- und Unglaubens zu verteidigen, in einer Weise erfüllen,

daß alle gerechten Ansprüche befriedigt werden. Einen hervorragenden Platz nimmt unter ihnen die Apologetik ein, die in den letzten Jahren zwei Dominikaner, Professoren am Collegium Angelicum in Rom, uns geschenkt haben: P. Schultes schrieb den Traktat De Ecclesia Christi, den *diese* Zeitschrift, Jahrgang 1926, S. 366 ff., zur Anzeige brachte; P. Garrigou-Lagrange lieferte den Traktat De Revelatione, den wir hier vor uns haben.

Die Form, in der dieses Werk uns in seiner heutigen dritten Auflage geboten wird, ist nicht ganz die ursprüngliche. Die zweite Auflage umfaßte zwei Bände und behandelte, wenigstens in Kürze, auch die apologetische Lehre von der Kirche. Diese ist in der gegenwärtigen Ausgabe mit Rücksicht auf das Werk P. Schultes' ganz weggelassen. Dementsprechend wäre wohl auch der Untertitel: « per Ecclesiam catholicam proposita » richtiger weggeblieben. Weggelassen sind auch die Ausführungen in den Prolegomena über Begriff, Aufgabe und Methode der Theologie, ferner viele dogmengeschichtliche Belege bei wichtigen Fragen, sowie eine Anzahl von Einwürfen samt deren Beantwortung. Man vermißt diese weggelassenen Stücke nicht gern, wenngleich zuzugeben ist, daß die Geschlossenheit der Darstellung und Beweisführung durch die Kürzung nicht gelitten hat.

Der Inhalt des Werkes gliedert sich naturgemäß in zwei Teile, von denen der erste *die Theorie* der Offenbarung, der zweite deren *Tatsächlichkeit* behandelt. Vorausgeschickt sind wertvolle Prolegomena über die Natur und Methode der Apologetik.

I. Prolegomena. Durch Eschweilers Schrift über die « Zwei Wege » in der Theologie und die daran anschließende Diskussion ist von neuem das Interesse wach geworden für die Frage nach der Natur der Apologetik und ihrer Stellung im System der theologischen Wissenschaft. Ist sie eine theologische oder eine philosophische Disziplin oder eine Mischung beider, ein Mittelding eigener Art? Schon lange sind diese Fragen verschieden beantwortet worden; die Auffassung P. Garrigou's scheint uns weitaus die bestbegründete zu sein und allen in Frage kommenden Gesichtspunkten gerecht zu werden. Er bestimmt zunächst (S. 14 ff.) das Objekt der Apologetik. Obiectum formale *quod* ist die göttliche Offenbarung unter dem besondern Gesichtspunkt ihrer evidenten Glaubwürdigkeit; das obiectum *quo* aber ist das natürliche Licht der Vernunft, das sich zur vernünftigen Verteidigung des Glaubens der Leitung durch den Glauben unterstellt. Daß die Verstandestätigkeit des Apologeten sich der Leitung des Glaubens unterziehe, ist notwendig, damit er in seiner Verteidigung sowohl das wirklich zu verteidigende *Ziel* richtig erfasse, als auch die richtigen *Mittel* für seine Verteidigung anwende. Der Apologet soll ja die vernünftige Glaubwürdigkeit der göttlichen Offenbarung nachweisen. Dazu ist aber durchaus erfordert, daß er die richtigen Begriffe vom Glauben, von der Offenbarung, von der übernatürlichen Ordnung habe. Diese richtigen Begriffe aber bietet weder die bloße gesunde Vernunft noch die Philosophie, sondern allein die Offenbarung. Aus ihr also muß der Apologet sie entnehmen, und so setzt die Apologetik den

Glauben voraus, nicht im Hörer oder Gegner, wohlgemerkt, sondern im Apologeten selbst. Auch bezüglich der Verteidigungs- oder Beweismittel für die Offenbarung hat der Apologet nicht a priori festzustellen, wie Gott seine Offenbarung beglaubigen müsse, sondern Gott selbst hat seine Zeichen auserwählt und seiner Offenbarung als Insiegel ihres göttlichen Ursprungs aufgedrückt. Der Apologet hat sie entgegenzunehmen, wie sie sind, und hat nur die Aufgabe, sie der aufrichtig suchenden Vernunft aus *ihrem eigenen Lichte einleuchtend* zu machen. So hat der Apologet eine Mittelstellung zwischen dem Theologen und dem Philosophen : der Theologe schöpft seine Beweise aus der Offenbarung, der Philosoph aus der natürlichen Vernunft unter bloß negativer Führung des Glaubens, der Apologet beweist aus der natürlichen Vernunft, aber unter positiver Anleitung durch den Glauben.

Daraus ergibt sich nun von selbst die Stellung der Apologetik im System der Wissenschaften : sie ist nicht eine rein philosophische Disziplin, die vom Glauben absieht und rein auf sich gestellt, die Wahrheit sucht : das machte wohl einen Wahrheitssucher, aber keinen Apologeten. Der Apologet hat die Wahrheit schon von oben, sucht sie aber dem noch Unkundigen auf dessen Standpunkt, von unten, aus der Vernunft zur Einsicht zu bringen. Durch diese Beschränkung der Beweismittel auf das Gebiet der natürlichen Vernunft unterscheidet sich die Apologetik auch von der Theologie, doch handelt es sich hier nur um einen unwesentlichen Unterschied. Schlechthin gesprochen, ist die Apologetik, wegen ihrer Leitung durch den Glauben in bezug auf Ziel und Mittel ihrer Beweisführung, ein integraler Teil der Theologie, und zwar ihr *erster Teil, der die Grundlagen der Theologie aus der vom Glauben geleiteten Vernunft darlegt und verteidigt,* ähnlich wie die Metaphysik in ihrem kritischen Teil ihre Grundlagen darlegt und verteidigt. « Apologetica est rationale munus Sacrae Theologiae, non vero scientia ordinis inferioris specifice distincta » (S. 22). Diese Stellung der Apologetik ergibt sich sowohl aus dem Wesen der Theologie und der Apologetik, als auch aus der althergebrachten Praxis der Kirchenlehrer (S. 22-28). Die Ausführungen des Auktors sind so gründlich und überzeugend und praktisch vorteilhaft, daß man ihnen allgemeine Zustimmung im Interesse der katholischen Wissenschaft wünschen möchte.

Zu den Prolegomena gehört auch noch die Abhandlung über die *Methode* der Apologetik (S. 30-51), über die ja auch bis in die neueste Zeit große Meinungsverschiedenheiten zu Tage getreten sind. Traditionelle Apologetik auf Grund eines metaphysischen Systems und äußern Tastachen, wie Wunder, Weissagungen, oder moderne Apologetik, auf Grund innerer Bedürfnisse und Erfahrungen (darum Immanenzapologetik), das waren die Hauptrichtungen, die sich entgegenstanden. Nach unserem Auktor wird die Methode der Apologetik in letzter Linie bestimmt durch die *Übernatürlichkeit des Offenbarungsinhaltes.* Der Rationalismus der verschiedenen Schattierungen leugnet die eigentlichen Geheimnisse ; deswegen sieht er in der Offenbarung nicht eine Mitteilung göttlicher Wahrheiten übernatürlicher Ordnung an die Menschen, sondern nur einen Bewußt-

seinsvorgang, ein aus dem Unterbewußtsein hervorquellendes Erlebnis des religiösen Sinnes. Wahrheitskriterium dieser Offenbarung ist nicht ein göttliches Zeichen, das ihr von außen aufgeprägt wäre, sondern ihre Übereinstimmung mit dem religiösen Bedürfnis; der Glaube ist identisch mit dem religiösen Gefühl und die ganze Religion bleibt völlig auf dem Boden der Natur stehen. Für die katholische Apologetik aber ist der Kern der Offenbarungswahrheit das Geheimnis, eine alle geschöpfliche natürliche Erkenntniskraft übersteigende Wahrheit, die also nicht aus dem Menschengeist quellen kann, sondern von außen, von Gott mitgeteilt wird und von ihm durch göttliche Zeichen glaubwürdig gemacht werden muß, um vom Menschen auf Gottes Auktorität hin durch den vernünftigen, aber übernatürlichen Glaubensakt angenommen werden zu können. So muß also die katholische Apologetik in erster Linie die äußeren Kriterien, die Wunder und Weissagungen zur Beweisführung verwenden, wenngleich in zweiter Linie auch die inneren Kriterien in ihrer richtigen Anwendung nicht vernachlässigt werden sollen.

II. Die Theorie der Offenbarung. Im ersten, theoretischen Buch wird gehandelt über *Begriff, Möglichkeit, Notwendigkeit* und *Erkennbarkeit* der Offenbarung. Der *Begriff* derselben wird sehr sorgfältig dargelegt und gegenüber den Verkehrungen der Gegner begründet. Weil aber der Offenbarungsbegriff nicht richtig gefaßt werden kann ohne eine richtige Auffassung der Begriffe des Geheimnisses, des Dogmas und des Übernatürlichen, so erfahren auch diese Begriffe eine klare, tiefgehende Darstellung und Abgrenzung gegenüber anders gearteten Anschauungen (S. 53-98).

Sehr gründlich ist die Frage der Möglichkeit einer göttlichen Offenbarung behandelt. Zunächst werden die Grundanschauungen dargelegt, welche zur Gegnerschaft gegen die Offenbarung geführt haben: der Naturalismus im allgemeinen, sodann im besondern, der pantheistische Evolutionismus in seiner materialistischen wie in seiner idealistischen Form und der empirische und kritische Agnostizismus. Dieser Teil ist besonders lehrreich; er ist eine vortreffliche Zusammenfassung und gründliche Widerlegung aller philosophischen Irrtümer über die Offenbarung, die das Quellgebiet des ganzen modernen Rationalismus darstellen.

Es folgt darauf der positive Beweis für die Möglichkeit der Offenbarung sowohl natürlicher Wahrheiten als übernatürlicher Geheimnisse, sowohl von seiten des Objektes als des offenbarenden Gottes und des die Offenbarung empfangenden Menschen. Von hohem Interesse ist dabei der (negative) Beweis aus der Vernunft für die Existenz einer übernatürlichen Ordnung im allgemeinen (S. 170 ff.), und mehr noch die Ausführungen über die Möglichkeit einer Offenbarung dieser übernatürlichen Ordnung von Seite Gottes an die Menschen. Der Verfasser gibt natürlich ohne weiteres zu, daß ein eigentlicher stringenter Beweis für die Möglichkeit der *übernatürlichen* Offenbarung a priori nicht geführt werden kann. Denn als etwas quoad substantiam Übernatürliches übersteigt sie jede natürliche Erkenntniskraft. Doch kann diese Möglichkeit auch nicht widerlegt, können im Gegenteil die Einwendungen gegen sie als nicht zwingend zurückgewiesen werden.

Denn um die Unmöglichkeit einer übernatürlichen Offenbarung wirklich darzutun, müßte von folgenden vier Punkten wenigstens einer strenge bewiesen werden : 1. müßte ein Widerspruch darin liegen, daß Gott nach seinem inneren Leben sich nach außen frei offenbare ; oder 2. darin, daß eine Idee unseres Verstandes die übernatürlichen Geheimnisse analoger- und eigentlicherweise ausdrücken könne ; oder 3. darin, daß der Menschengeist durch ein inneres Licht erhoben und ausgestattet werde zur vitalen Erfassung der Mysterien in der Erkenntnis ; oder 4. endlich müßte bewiesen sein, daß im Menschengeist keine potentia obedientialis vorhanden sei zu jener übernatürlichen Erhebung. Von alldem kann aber nichts bewiesen werden ; im Gegenteil liegt im desiderium naturale conditionatum et inefficax videndi Deum ein unverkennbarer Hinweis auf die Möglichkeit dieser Erhebung, die in der vollkommenen Immaterialität des menschlichen Geistes begründet ist. Natürlicherweise zwar kann die menschliche Erkenntniskraft zur wirklichen Erkenntnis nur bestimmt werden durch das Erkenntnisbild, das der tätige Verstand aus dem Sinnlichen abstrahiert und in den intellectus possibilis projiziert. Aber da dieser ein vollkommen immaterielles Vermögen ist, so ist kein Widerspruch dagegen nachweisbar, daß er durch das Sein schlechthin, also auch unmittelbar durch das übernatürliche Sein bestimmt werde, durch das Wesen Gottes sub ratione divinitatis et divinae vitae intimae (S. 198 ff.).

Nach der Frage über die Notwendigkeit und Angemessenheit der Offenbarung (S. 216-228) handelt der Auktor über die Erkennbarkeit, resp. Glaubwürdigkeit der Offenbarungstatsache ; da aber der Sicherheitsgrad dieser Erkenntnis sich nach dem Glauben richten muß, zu dem sie die nötige Vorbedingung ist, so spricht der Verfasser zuerst vom Glaubensakt in seiner Beziehung zur Glaubwürdigkeit, sodann vom Begriff der Glaubwürdigkeit und ihrer Notwendigkeit und endlich von der Beweisbarkeit derselben durch die sogenannten motiva credibilitatis (S. 229-296). Viel Beachtenswertes findet sich in diesem Abschnitt ; doch soll hier nur auf zwei Punkte hingewiesen werden. Bekanntlich gehen bis auf den heutigen Tag die Ansichten weit auseinander über die Frage, wie die Offenbarungstatsache, insofern sie als Formalmotiv in den Glaubensakt eingreift, erkannt sein müsse. Genügt die natürliche Erkenntnis ? oder muß das Glaubensmotiv auch seinerseits im Glauben erfaßt werden ? Mit der allgemeinen Lehre der Thomisten antwortet Garrigou-Lagrange und beweist, daß nach vorgängiger natürlicher Erkenntnis der Tatsache der Offenbarung und der untrüglichen Wahrhaftigkeit Gottes, des Urhebers der Natur, die Offenbarung und Auktorität Gottes, des Urhebers der Übernatur, *zugleich Formalobjekt* und *Formalmotiv* des Glaubens sei. « Revelatio divina, ut procedens a Deo auctore gratiae et constituens motivum formale fidei, est *quo* et *quod* supernaturaliter creditur » (S. 282).

Sodann bei der Lehre von den Kriterien oder motiva credibilitatis hat man bisher einfach criteria externa und interna unterschieden. P. Garrigou-Lagrange fügt eine fernere Unterscheidung ein, die motiva extrinseca und intrinseca, was zur Klärung der Sache sehr zweckdienlich ist. Die motiva externa und interna könnten wir auch objektive und

subjektive Kriterien nennen. Die objektiven (externa) sind außerhalb des Bewußtseins des Menschen gegeben, die subjektiven (interna) werden aus dem Bewußtsein und der Erfahrung der Menschen gewonnen. Die objektiven Kriterien können wiederum äußere (extrinseca) oder innere (intrinseca) sein: die äußern treten zur Offenbarung von außen hinzu: die Wunder und Weissagungen; die innern sind im Offenbarungsinhalt und seiner Auswirkung gegeben: die Erhabenheit der Lehre und ihre Wirkung im Leben der Kirche, der Erweis des Geistes und der Kraft. Auch die subjektiven oder in der Bewußtseinserfahrung gegebenen Glaubwürdigkeitsgründe können wieder doppelter Art sein: Beweggründe aus der Einzelerfahrung oder aus der Kollektiverfahrung der Menschheit, nämlich die Erfahrung der Förderung zur Gerechtigkeit, zur Heiligkeit, zu Gott.

Was nun den Wert der einzelnen Kriterien betrifft, so ist, entgegen der Theorie der Modernisten, die *Einzelerfahrung* nur ein Wahrscheinlichkeitsbeweis, für gewöhnlich nicht genügend zu einem vernünftigen Glaubwürdigkeitsurteil, wohl aber außerordentlicher Weise, unter der besondern Wirkung der Gnade, wie beim hl. Paulus, Matthäus (Mt. 9, 9), Lydia (Act. 16, 14). Die Motive der *allgemeinen Erfahrung* können ein moralisch sicheres Urteil begründen, aber nur bei den Weisen, denn nicht alle sind fähig, die Beweiskraft dieses Motives deutlich einzusehen. Die objektiven, aber in der Religion selbst gegebenen Kriterien der Erhabenheit ihrer Lehre und Fruchtbarkeit ihres Wirkens bieten in ihrer Gesamtheit einen unwiderleglichen Beweis für die Göttlichkeit ihres Ursprunges, ja einen an sich stärkeren als die Wunder in der physischen Welt; aber auch dieses Kriterium ist schwerer zu erkennen und zu beurteilen und darum nicht so allgemein geeignet wie die Wunder, um die Glaubwürdigkeit der Offenbarung einleuchtend zu machen.

Die besten und allgemein überzeugenden Kriterien bleiben also die objektiven, äußern, die Wunder der physischen Ordnung und die Weissagungen. Ausführlich und gründlich wird darum (S. 321-399) vom Begriff, der Möglichkeit, der Erkennbarkeit und Beweiskraft sowohl des Wunders als auch der Weissagung gehandelt.

II. Die Tatsache der Offenbarung. Im zweiten Buch wird nun, auf Grund der im ersten Buch bewiesenen Theorie, die geschichtliche Tatsache der Offenbarung der christlichen Religion nachgewiesen. Es geschieht naturgemäß an der Hand des Schemas: das Zeugnis Christi von seiner Gottheit und göttlichen Sendung, der Wahrheitsbeweis für dieses Zeugnis, geleistet aus dem persönlichen Charakter Christi, aus den subjektiven Kriterien und den objektiven, der Religion innewohnenden Motiven, ihrer Lehre und ihrer Wirkungen, besonders aus den Wundern und Weissagungen. Weil der Hauptnachdruck des Werkes mit Recht auf den ersten Teil verlegt ist, brauchen wir diesen zweiten, historischen Teil nicht eingehender zu skizzieren; er ist solid und lehrreich, wenn auch verhältnismäßig summarischer gehalten als der erste Teil.

Wenn wir uns zum Schlusse fragen, was dem besprochenen Werke seine charakteristische Note gebe, so ist es die spekulative Tiefe und Gründlichkeit. In manchen andern Apologetiken findet sich ja auch viel

Gutes und Tüchtiges, Schönes und Nützliches; aber man hat oft den Eindruck, als ob Begründung und Widerlegung im einzelnen zu sehr an der Oberfläche haften bleiben; man sieht den zwingenden Zusammenhang der Wahrheiten unter sich und ebenso den der Irrtümer nicht recht ein; es fehlt die Zurückführung auf die tiefsten und allgemeinsten Grundwahrheiten aller menschlicher Erkenntnis. Bei Garrigou-Lagrange ist das anders. Da sieht man überall den Zusammenhang der einzelnen Aufstellungen und ihre Ableitung aus den letzten Gründen: alles ruht auf einem soliden philosophischen Fundament, und dieses Fundament ist das System der thomistischen Philosophie, das System des Doctor Angelicus. Freilich, wo Licht ist, da ist auch Schatten: das Werk Garrigou-Lagrange's ist kein leichtes Lehrbuch, nur sehr gut begabte Anfänger dürften es schon beim ersten Studium bewältigen können, nicht etwa wegen mangelhafter Darstellungsweise — diese ist im Gegenteil sehr klar und gewandt —, sondern infolge der Tiefe und Schwierigkeit der behandelten Fragen. Es ist wirklich so, wie der Verfasser im Vorwort (S. 8) bemerkt: « Satis difficilis est theologia fundamentalis, si profunde et integraliter tractatur. .... Ideoque mirum non est, si haec omnia non penitus intelligantur, nisi post completum Sacrae Theologiae studium. .... Quapropter studium Theologiae fundamentalis fructuose renovari potest in fine cursus S. Theologiae, et ita fit reflexio critica post cognitionem directam. » Für solche, die nach Abschluß der theologischen Kurse ihre erworbenen Kenntnisse bewahren und vertiefen wollen, wie Canon 129 des C. J. C. es von allen Priestern verlangt, wüßten wir kein besseres Buch zu empfehlen als vorliegendes Werk.

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

Geschichte der Philosophie.

O. Dittrich: Geschichte der Ethik. Leipzig. (Felix Meiner). 1926. Erster Band: « *Altertum bis zum Hellenismus* ». VIII-374 SS. Zweiter Band: « *Vom Hellenismus bis zum Ausgang des Altertums* ». VII-311 SS. Dritter Band: « *Mittelalter bis zur Kirchenreformation* ». VIII-510 SS.

Dieses Werk verdient in jeder Bibliothek einen besonderen Platz. Es ist nicht ein Buch, das einfach *neben* die anderen Bücher gestellt werden dürfte. Es ragt weit über den Wert des gewöhnlichen Buches hinaus. Eine solche Fülle des Materials ist uns bisher noch in keiner Geschichte der Ethik geboten worden. Der Verf. hat ziemlich eingehende Quellenstudien gemacht. *Alle primären Quellen so* zu studieren, daß man sich ein durchaus unabhängiges Urteil darüber bilden kann, ist bei einer derartigen alle Zeiten umfassenden Geschichte der Ethik ein Ding der Unmöglichkeit, besonders wenn man unter Ethik nicht nur die Wissenschaft der rein menschlichen Lebensgestaltung, sondern (wie Dittrich das tut) auch die Erkenntnis der übernatürlichen, göttlichen Umgestaltung des Lebens versteht. Die Lücken, die dadurch notwendig entstehen mußten,

hat der Verf. durch die Benutzung der einschlägigen Literatur ausgefüllt. Die *ganze* Literatur konnte er selbstverständlich auch nicht einsehen. Aber er kannte und benutzte mit außerordentlichem Verständnis jeweils das *Beste*, was über die Quellen geschrieben worden war — wenigstens soweit es sich um Arbeiten innerhalb des deutschen Sprachgebietes handelt.

Alle drei Bände zeichnen sich durch größte Sachlichkeit aus. Es ist gerade, wie wenn in diesem Werke die Geschichte der Ethik sich selbst darstellen würde. Der Verfasser tritt mit seiner persönlichen Auffassung ganz und gar zurück. Und doch wäre diese gewissenhafteste Objektivität, die sich in der peinlichsten Zurückhaltung des eigenen Urteils offenbart, gar nicht möglich, wenn der Verf. den Stoff nicht in souveräner Weise beherrschte. Nur ganz selten läßt er den persönlichen idealen Standpunkt in der Darstellung durchschimmern. Die persönliche Stellungnahme des Verf. wird sich wohl im 4. und 5. Bande ganz enthüllen. Dann erst wird sich auch das endgültige Urteil über den Geist des Werkes fällen lassen. Dann erst wird sich feststellen lassen, welchen Sinn bezw. welche Tendenz dem Werk von Anfang an innewohnte. Ohne Tendenz läßt sich eine Geschichte überhaupt nicht schreiben.

Der gute, ja mehr als nur gute Eindruck, den diese « Geschichte der Ethik » auf jeden verständigen Leser machen muß, ist aus der Fülle des Stoffes und Sachlichkeit der Darstellung noch nicht hinreichend erklärt. Man muß als dritten Erklärungsgrund noch die schöne Sprache hinzunehmen. Die Sprache ist *wirklich* schön. Das nur Schöntönende oder nur Überraschendklingende ist vermieden. Der Sinn bleibt immer das Herrschende in seiner Sprache. Darum ist die Sprache ganz einfach. Es wird beim Ausdruck einzig und allein darauf gesehen, daß er der präzise und adäquate Ausdruck des Gedankens sei. Trotzdem bemerkt man beim Lesen keine Spur von einem *Ringen* nach dem angemessenen Wort. In allen drei Bänden spricht der Verf. auf gleiche Weise edel, ruhig, durchsichtig, fließend und wohlklingend. Ohne diese glükliche sprachliche Einfassung würde das Riesenunternehmen, trotz Fleiß und Verstand, nicht den Eindruck machen, den es tatsächlich macht.

Welchen Wert Dittrich auf die Einsicht in die *Zusammenhänge* der ethischen Richtungen und ihre Gebundenheit an die Lebensverhältnisse legt, zeigt die Struktur der drei ersten Bände.

« Die Anfänge der Ethik in Leben und Dichtung » und « die Anfänge der Ethik in der Philosophie » bilden die beiden ersten Teile des ersten Buches. In der Ethik des griechischen Epos werden der homerische Kreis, der hesiodische Kreis und die jüngere Epik zur Darstellung gebracht. Die Ethik des griechischen Dramas wird durch die Schilderung der Tragödie (Aischylos, Sophokles, Euripides) und Komödie (Aristophanes) deutlich zu machen gesucht. Von den älteren Joniern (Milesier und Herakleitos) bis zu den Attikern (Sophisten) reichen die *Anfänge* der Ethik in der *Philosophie*. Zwischen die älteren und jüngeren Jonier (Empedokles, Anaxagoras, Demokritos) schiebt der Verf. die Ethik Großgriechenlands (Pythagoreismus und Eleatismus) hinein. Den Höhepunkt der Ethik des

heidnischen Altertums bezeichnen die drei Namen: Sokrates, Platon, Aristoteles (3. Teil des I. Bandes).

« Die Zeit nach Platon und Aristoteles ist, soweit sie das als ‚Hellenismus und Rom' zusammenfassende Heidentum betrifft, eine Zeit philosophischer *Schulkämpfe*. Dogmen, Lehrmeinungen gingen von der platonischen Akademie, von der aristotelisch-peripatetischen Schule, von der Stoa, vom Epikureismus aus. Sie ließen die einzelnen Philosophen gegen eine Art philosophisch-wissenschaftlicher Massenwirkung zurücktreten. Sogar die Skepsis schloß sich in ihrer Weise gegen jene ‚dogmatischen' Verbände zur ‚Schule' zusammen. Im Eklektizismus verlor sich vollends jede ausgeprägte philosophische Einzelgestalt. Auch im Neupythagoreismus und Neuplatonismus lebte sie nicht voll wieder auf; das zeigen schon die Namen » (II. Bd., S. 1). Die Geschichte der Ethik in der Geschichte dieser verschiedenen Schulbildungen und Schulkämpfe ist die Geschichte des ausgehenden Heidentums und bildet als solche den 1. Teil des II. Bandes.

Auf den Trümmern des Heidentums erhebt sich die *christliche Ethik*. Die « christliche Ethik » bis zum Ausgang des Altertums stellt den 2. Teil des II. Bandes dar.

Eine kurze Charakterisierung des Verhältnisses des Neuplatonismus zum Christentum und des Christentums zum Neuplatonismus leitet zur « christlichen Ethik » über. Auf fünf Seiten wird die Ethik Jesu Christi dargestellt. Dittrich kennt Christus nur als Weg und Leben. Als die *Wahrheit* kennt er ihn nicht. Außer Christus kommen für die Ethik des Neuen Testamentes nur noch Paulus, die johanneischen Schriften und Jakobus in Betracht. Die Ethik des Alten Testamentes wird zum Teil im kurzen Kapitel: « die vorphilonische Zeit » (II. Bd., S. 67-70) und im Abschnitt: « Paulus » (II. Bd., S. 125-127) zur Sprache gebracht.

Einen verhältnismäßig breiten Raum nimmt die Darstellung der Ethik der « katholischen Kirche » im christlichen Altertum ein. Der Verf. unterscheidet: das « nachapostolische Zeitalter » in seiner Beziehung zum Neuen Testament und der Folgezeit, die Ethik der griechischen Kirche (Apologeten, Gnostiker, Clemens von Alexandrien, Origenes, die Mönche, die Mystiker), die Ethik der lateinisch-römischen Kirche (Eirenaios, Tertullianus, Lactantius, Ambrosius, Augustinus). Mit der Ethik Gregors des Großen schließt der zweite Band.

Der III. Band enthält die eigentlich mittelalterliche Ethik (bis zur « Kirchenreformation »). Nach einleitenden Bemerkungen über Kirche und Staat im Mittelalter und über das Verhältnis der Kirche zum Einzelnen erwähnt Dittrich nebenher das Bußwesen, Kirchenrecht und Ordenswesen der katholischen Kirche, um dann von den *Vorscholastikern* zu sprechen (Alkuin, Johannes Scottus oder Eriugena).

« *Scholastik und Mystik* sind nicht schlechthin Gegensätze. Schon darum nicht, weil sie so und so oft in einer Persönlichkeit zusammentreten, ohne die Einheit ihres Seelenlebens zu stören. Anselm von Canterbury ist nicht bloß der ‚Vater der Scholastik', er ist auch ein Mystiker von herzbewältigender Innigkeit. Bernhard von Clairvaux, Hugo und Richard von St. Viktor, Bonaventura, Albert der Große, Thomas von Aquino, sie

alle gehören jenen beiden Richtungen des katholisch-mittelalterlichen Geisteslebens zumal an. Der Meister Eckehart ist in seinen lateinischen Schriften Scholastiker » (III. Bd., S. 57-58).

In der Zeit nach Anselm und Bernhard fällt die mittelalterliche Ethik in eine *mehr scholastische Richtung* (Hugo und Richard von St. Viktor, Alexander von Hales, Bonaventura, Albert der Große, Thomas von Aquino, Johannes Duns Scotus, Ockhamismus, Eklektizismus) und in eine (*mehr*) *mystische Richtung* auseinander. Innerhalb der mehr mystischen Richtung unterscheidet der Verf. *die romanische Mystik* (orthodoxe, heterodoxe, theosophische Richtung und Dante) und die *germanische Mystik*. In der germanischen Mystik wird unterschieden : die heterodoxe Richtung (Meister Eckehart), die orthodoxe Richtung (Tauler, Seuse, Ruysbroeck, Theologia deutsch usw.) und Nicolaus von Kues. Was Dittrich mit dem, was er über Eckehart und Nicolaus von Kues sagte, eigentlich meint, kann m. E. erst der vierte Band ganz enthüllen.

Den Übergang zur Reformation (III. Kapitel) charakterisiert der Verf. durch das *Sektenwesen* und die *Renaissance* und den *Humanismus*. Das Sektenwesen ist teils Rationalismus teils Biblizismus. Der Rationalismus spaltet sich in einen metaphysischen Dualismus und metaphysischen Monismus und ebenso in einen Wissenschaftsdualismus (Siger von Brabant) und Wissenschaftsmonismus (Roger Bacon). Biblizisten sind Wyclif und seine Anhänger (Lollarden, Hus, Böhmische Brüder) und die « Vorreformatoren » (Goch, Wesel, Wessel).

Neben die normale und die *rein heidnische* Richtung des Humanismus tritt eine *rein christliche Richtung* der Renaissance. Mit Franz von Assisi und Savonarola schließt der dritte Band.

Jedem Band ist ein *Quellennachweis*, ein *Literaturnachweis* und ein *Nachschlagebehelf* beigefügt. Die Nachschlagebehelfe allein umfassen in den drei Bänden zusammen 144 S. — Man kann da also wirklich von einem *historischen Wörterbuch* der *Ethik* sprechen. Die Quellennachweise sind in den drei ersten Bänden schon auf 98 S. angewachsen. Diese Quellennachweise und Nachschlagebehelfe stellen rein für sich genommen schon eine überaus wertvolle Arbeit dar.

Mit Lob habe ich bisher wahrlich nicht gespart. Leider aber kann das Wort des Lobes nicht das letzte Wort sein. Es zieht sich nämlich ein schwerer Fehler durch das ganze Werk hindurch. Schon beim Lesen der « Einleitung » ist er mir aufgefallen und beim Durchlesen des Werkes bin ich in allen Büchern und in allen Teilen und in allen Kapiteln und in allen Abschnitten auf ihn gestoßen.

Ottmar Dittrich definiert in der Einleitung zu seiner « Geschichte der Ethik » die Ethik schlechthin als die « *philosophische Lehre vom sittlichen Verhalten* » (im Gegensatz zu den theologisch gerichteten wissenschaftlich-ethischen Systemen). In dieser Definition liegt der Grundfehler. Das Fehlerhafte in ihr liegt im Übersehen des *Wahrheitsmomentes* der Ethik. Wie die Logik nicht einfache Wissenschaft des Denkens, sondern Wissenschaft des *richtigen* Denkens ist, so ist auch die Ethik nicht einfach wissenschaftliche Lehre des Lebens oder der sittlichen Verhaltung, sondern

wissenschaftliche Lehre des *richtigen* Wollens oder der richtigen sittlichen Lebensgestaltung. Die Richtigkeit des sittlichen Lebens ist das Wahrheitsmoment im sittlichen Verhalten. Und da bekanntlich Aristoteles gerade das Wahrheitsmoment in seiner Ethik in den Vordergrund stellte, konnte Dittrich beim besten Willen der Aristotelischen Ethik durchaus nicht in allen Stücken gerecht werden.

Der Fehler wird erst recht groß da, wo es sich in dieser « Geschichte der Ethik » um die Darstellung der theologisch-wissenschaftlichen Seite der « Ethik » handelt. Streng genommen darf der Ausdruck « Ethik » nicht als Sammelname gebraucht werden für Philosophie und Theologie. Das Ethos, als Gegenstand der Ethik, bedeutet bis in die jüngste Zeit herein immer die *rein menschliche* Lebensverfassung. Das *göttliche Leben im Menschen* aber als Gegenstand der Moraltheologie steht himmelhoch über der rein menschlichen Sittlichkeit. Mithin darf auch die wissenschaftliche Moraltheologie nicht unter die Ethik subsumiert werden. Ich möchte aber nicht um Worte streiten. Nur bemerken möchte ich, daß, wenn einmal der Wahrheitsgehalt in der Behandlung der Lebensfragen auf die Seite gesetzt ist, das übernatürliche Leben unvermerkt zu einem sublimierten sittlichen Leben wird.

Es ist nicht Zufall, daß der Verf. im Abschnitt : « Jesus Christus » mit keinem Wort auf Christus als *die Wahrheit* zu sprechen kommt.

Das Entzückende, das Bezaubernde, das Hinreißende, das Überwältigende, das Ergreifende liegt dem Verf. allenthalben näher als das Wahre.

Deshalb ist auch die Geschichte der Ethik in den Anfängen der katholischen Kirche im Grunde verzeichnet. Der Wille zur Objektivität fehlt Dittrich gewiß nicht. Aber es fehlt ihm die Einsicht in das Wesen eines *richtigen* sittlichen Lebens und des *einzig wahren* übernatürlichen Lebens, ohne die eine Geschichte der Ethik nicht geschrieben werden kann.

Der gleiche Fehler macht sich auch im Abschnitt : « *Thomas von Aquin* » (III. Bd., S. 112-150) bemerkbar. Er sagt, « daß, der ‚natürliche' Teil der thomistischen Moral eine theonome Pflichtmoral, ihr ‚übernatürlicher' Teil eine Glaubens-, Liebes-, Hoffnungs- und Weisheitsmoral » sei (III Bd., S. 113). Der zweite Teil dieser Charakteristik ist im *wesentlichen* richtig. Anders steht es mit dem ersten Teil. Auch diejenigen, die Thomas durchaus nicht freundlich gegenüberstanden, haben immer zugegeben, daß die thomistische Ethik (im Gegensatz zu Skotus) mit der *theonomen Pflichtmoral* nichts gemein habe. Unter der theonomen Pflichtmoral versteht man jene, die das sittliche Sollen im Menschen auf das göttliche Gesetz (lex divina) zurückführt. Also : deshalb ist etwas sittlich gut, weil Gott es befohlen hat. Derartiges sagt Thomas nirgends. Wie kommt Dittrich dazu, eine solche Lehre in Thomas von Aquino hinein zu interpretieren ? Auf folgende Weise : Das göttliche Gesetz (lex divina) und das ewige Gesetz (lex aeterna) sind nach Thomas eins und dasselbe (III. Bd., S. 117). Nun aber wird von Thomas das ganze sittliche (natürliche) Sollen auf die Lex aeterna zurückgeführt. Also zugleich auf die Lex divina. Der Obersatz ist falsch. Man lese doch : I-II q. 91, q. 93, qq. 98-108. Die Lex aeterna steht über dem

Naturgesetz und dem positiven Gesetz. Die Lex divina ist ein positives Gesetz. Die *Liebe* zur *Wahrheit* in der Seele des hl. Thomas ruhte nicht, bis er in Gott jene Stelle entdeckt hatte, in der die natürliche und übernatürliche Ordnung zusammentreffen, wie sie auch nicht ruhte, bis er im Menschen jene tiefste Stelle ausfindig gemacht hatte, in der die Anlage zur natürlichen sittlichen Entfaltung und die Anlage zur übernatürlichen Erhebung in eins zusammenfallen (das Ebenbild Gottes).

Über vieles andere, das mich beim Lesen von Dittrich's « Geschichte der Ethik » stutzig machte, möchte ich mein Urteil vorläufig zurückhalten. Nach dem Erscheinen des vierten und fünften Bandes wird sich vielleicht Gelegenheit bieten, auf dasselbe zurückzukommen.

Freiburg. P. *A. Rohner* O. P.

Egenter Richard : Die Erkenntnispsychologie des Ägidius Romanus. Regensburg (Habbel) 1925 (VIII-96 SS.).

Der Verfasser gibt in vorliegender Broschüre in gedrängter Form den Inhalt seiner Inauguraldissertation wieder, die er der Ludwig-Maximilians-Universität in München vorgelegt hat. Voraus geht ein Abschnitt, der die Ansichten des Ägidius Romanus über das Wesen und die Potenzen der Seele in kurzen Strichen zeichnet.

Hier seien einige Bemerkungen eingeschoben. Nach Ägidius ist die Seele reine Potenz in der Gattung des Intelligiblen. Sie ist zwar eine geistige Substanz, aber doch eine solche, die nicht aus sich schon die ihr zukommenden Bestimmtheiten besitzt, sondern sie durch den Körper erwirbt und darum wie eine tabula rasa ist. Trotz ihres Potenzcharakters im Intelligiblen, besitzt sie doch im Reiche des Seins Aktualität, insoferne sie perfectio corporis ist (S. 6). Der Verfasser meint nun, Ägidius habe sich durch diese « neuplatonischen Gedankengänge in einen Widerspruch verwickelt », weil die Seele als perfectio corporis keine Aktualität besitzen kann, wenn sie nicht schon vor der an den Körper gebundenen intellektiven Erkenntnis ihre Eigenbestimmtheit in sich tragen würde. Aber dieser Widerspruch dürfte wohl nur ein scheinbarer sein. Der scholastisch Gebildete erkennt sofort, daß Ägidius von jenen Bestimmtheiten redet, welche die Seele nur durch Erkenntnisakte erwirbt : wir meinen die determinationes accidentales oder species adquisitae, nicht etwa die determinationes innatae ; denn diese scheidet Ägidius scharf von jenen Bestimmtheiten, die mit der Seele als perfectio corporis identisch sind (individuatio), etwas Substanzielles sind und jeglicher Erkenntnis vorausgehen. Diese Bestimmtheiten trägt die Seele natürlich vor jeglicher Erkenntnis in sich, jene Bestimmtheiten hingegen sind erst ein Ergebnis der jeweiligen Erkenntnistätigkeit.

In den zwei Hauptteilen unserer Broschüre legt der Verfasser nacheinander die Lehre des Ägidius über die sinnliche und intellektive Erkenntnis dar und kommt zu dem Schluß, daß Ägidius in seiner Erkenntnispsychologie nichts wesentlich Neues bringt, was philosophiegeschichtlich von Bedeutung wäre, und daß er keine engeren inneren Beziehungen zur älteren augustinisch-

franziskanischen Schule habe, sondern sich als durchaus aristotelisch gerichteter Denker erweise. Obwohl er ein echter Schüler des hl. Thomas ist, geht er in Einzelheiten doch seine eigenen Wege, verarbeitet Thomas' Gedanken selbständig und macht sie so erst zu seinem geistigen Eigentum. Unter den einzelnen Sinnen nimmt bei ihm der Gesichtssinn den höchsten Rang ein und wird daher am ausführlichsten behandelt. Der Akt der sinnlichen Wahrnehmung ist nach ihm identisch mit der species impressa; diese seine Behauptung wird nur verständlich aus seiner Polemik gegen die Annahme einer species bei der sinnlichen Erkenntnis.

In der vorliegenden Broschüre wirkt günstig die übersichtliche Gliederung des Stoffes und dessen durchsichtige Darbietung. Die zahlreichen Anmerkungen und Textproben (S. 68-96) zeigen, daß sich der Verfasser über Ägidius' Lehre in dessen Schriften genau orientiert hat.

Abtei Seckau. P. *Basilius Pampusch* O. S. B.

Kirchengeschichte.

1. **Scheeben H. Chr.: Der hl. Dominikus.** Mit Geleitwort von Angelus Walz O. P. Mit 3 Bildern. Freiburg i. Br., Herder. 1927. (XIV und 460 S.)

2. **Schnitzer Joseph: Peter Delfin.** Ein Beitrag zur Geschichte der Kirchenreform Alexanders VI. und Savonarolas. Mit 5 Abbildungen und einem Anhange ungedruckter Quellen. München, Ernst Reinhardt. 1926. (VII u. 459 S.)

3. **Premoli Orazio M.: Storia ecclesiastica contemporanea (1900-1925).** Torino-Roma, Marietti. 1925. (XI u. 496 S.)

4. **Feder A. S. J.: Lehrbuch der geschichtlichen Methode.** Dritte umgearbeitete und verbesserte Auflage. Regensburg, Kösel-Pustes. 1924. (X u. 372 S.)

5. **Creusen J. S. J. et Van Eyen F. S. J. Tabulae fontium traditionis christianae ad annum 1926.** Editio altera. Louvain, Museum Lessianum. 1926.

1. Wie *Scheeben* in der Vorrede sagt, wollte er in der vorliegenden Biographie zunächst « eine alte Schuld der Geschichtsforschung an den hl. Dominikus » abtragen; er wollte « dem historischen Dominikus möglichst nahe kommen und ihn sowohl wie seinen Orden in die ideegeschichtliche Entwicklung seiner Zeit hineinstellen. » — Das ist der erste Hauptzweck dieser Arbeit. — Als zweiten Hauptzweck gibt das Vorwort an « diesen Apostel den deutschen Lesern vorzustellen » ; um dieses Ziel besonders zu erreichen, wurde die Darstellung der Zeitgeschichte und der kritische Apparat auf das unbedingt Notwendige eingeschränkt, und darum wird der Historiker auf einen zweiten Band vertröstet, der die wichtigsten Quellen zum Leben des hl. Dominikus bringen wird, und in dem Scheeben « alle Fragen zu beantworten versucht, die der Historiker bei Lektüre der Biographie zu stellen hat ».

Darnach liegt uns in dieser Publikation eigentlich die erste umfangreiche, historisch-kritische Dominikus-Biographie vor, wie sie bisher keinem Historiker gelungen war, und Scheeben hätte jenes pium desiderium erfüllt, von dem der bekannte Dominikusforscher Altaner sagt, dieses zu erfüllen sei allerdings noch ein weiter, schwieriger Weg. Im Geleitwort bezeichnet darum der Ordensarchivar Dr. P. Angelus Walz O. P., zugleich Mitherausgeber des 2. Bandes, dieses deutsche Dominikusleben als eine Monographie, « wie sie im 20. Jahrhundert gewünscht werden kann und muß », welche die « eher schriftstellerischen als geschichtlichen Leben fremder Zunge weit in den Schatten stellt ».

Diese freudige und lobende Einschätzung der vorliegenden Biographie durch den Verfasser und seinem Mitarbeiter sucht Scheeben in der Durchführung der Arbeit auch zu rechtfertigen :

Mit Begeisterung und in formvollendeter Sprache wird das Bild des großen Apostels und Reformators gezeichnet und hineingestellt in die Geschichte seiner Zeit, die bei allen Fragen weitgehend berücksichtigt und oft in interessanter und origineller Art herangezogen wird. — Nach kurzer Würdigung der Jugend des Heiligen beginnt mit dem zweiten Abschnitt die eigentliche Darstellung : mit einem überaus strengen kritischen Maßstab tritt Scheeben an alle schwierigen historischen Probleme heran und setzt sich Schritt für Schritt mit den bisherigen Biographen auseinander ; eingehend behandelt er im zweiten Abschnitt das erste Auftreten des hl. Dominikus, seine ersten Pläne, sein Verhältnis zu Diego, zu Innozenz III. ; daran anschließend folgt die Darstellung der Gründung des Predigerordens in den verschiedenen Phasen bis zur Bestätigung durch Honorius III. — Der vierte Abschnitt behandelt die Ausbreitung und weitere innere Organisation des Ordens durch Dominikus, den apostolischen Stuhl und das Generalkapitel bis zum Tode des Heiligen. — Der fünfte Abschnitt gibt das Bild des « Heiligen » in klarer und übersichtlicher Zusammenfassung. — Kühn scheidet Scheeben alles Legendenhafte aus und nimmt auch aus den Vorarbeiten nur das herüber, was ihm historisch sicher erscheint, in der Überzeugung, daß Dominikus « im Lichte der historischen Kritik nur gewinnen » könne. — Dabei vergißt der Verfasser auch nicht den zweiten Hauptzweck seiner Arbeit, die Rücksicht auf den deutschen Leserkreis : das Volk, das die Heimat des Heiligen bewohnt, « hatte in glücklicher Weise bodenständiges Volkstum mit germanischer Eigenart und römischer Kultur verbunden », es hatte seine « römisch-germanische Tüchtigkeit » bewährt (S. 1 f.), und darum ist Dominikus « der Nachkomme der blondhaarigen Westgoten, ein Germane » (S. 14), und man dürfe « ruhig annehmen, daß in den Adern des hl. Dominikus germanisches Blut geflossen ist », und daß er « das reine spanische Temperament » nicht besessen habe ! (S. 407).

Bereits beginnt die historische Kritik sich mit Scheebens Dominikusleben auseinanderzusetzen. — Abgesehen von kleineren Ausstellungen wird man bezüglich zweier wichtiger Probleme den Ausführungen des Verfassers noch reserviert gegenüberstehen — außer der zweite Band würde dieselben beweisen : Das erste Problem ist die Frage über die Ordens-

gründung durch Dominikus und die Stellung des Papstes Innocenz' III ; scharf bekämpft Scheeben die bekannte These, die den Predigerorden aus der Initiative des Papstes Innocenz III. hervorgehen läßt ; man wird gewiß in manchen Punkten hier mit Scheeben einig sein — allein das scharfe Urteil über die Verteidiger der bekämpften These, daß « solche Behauptungen nur als leere Phantastereien zu bezeichnen » und nur möglich seien « bei einer mehr als oberflächlichen Beurteilung der Quellen und einer Kombinationsgabe, die in der Geschichtsforschung nur Unheil stiften kann », ist nicht gerechtfertigt, zumal Scheeben selbst gegenüber seiner ersten Behauptung doch wieder eine Konzession machen muß (cf. S. 27 und S. 68 f). — Und wie schwierig die Lösung dieses Problems ist, beweist Scheeben dadurch, daß er selbst, der in Dominikus den « größten Reformator der katholischen Kirche, einen der kühnsten Neuerer des XIII. Jahrhunderts » sieht, schließlich auf Grund seiner Ausführungen über den Reformplan des hl. Dominikus zum Schlusse kommt, « daß es sich bei dem Predigerverein, den Dominikus gründen wollte, nur um eine purgierte Ausgabe der Waldenser handelt ! » (S. 149) ; eine solche Beurteilung verdient Dominikus nicht ; sie wird seinen eminenten Verdiensten nicht gerecht.

Ähnliche Reserven möchte ich machen in der ebenso schwierigen Frage des Armutsproblemes im Predigerorden ; hier bedeuten die Ausführungen Scheebens keinen Fortschritt gegenüber früheren Arbeiten, und ich zweifle, daß im zweiten Bande alle damit zusammenhängenden Fragen befriedigend gelöst werden und ob überhaupt mit dem vorhandenen Quellenmaterial eine solche klare Lösung möglich ist. Über diesen Punkt hat bereits Altaner in der Besprechung Scheebens in der « Zeitschrift für Kirchengeschichte » sehr beachtenswerte Kritik geübt.

Bezüglich beider Fragen wird aber Scheeben das Verdienst haben, dieselben einmal mutig angefaßt zu haben und damit Anstoß zu geben zu neuer Diskussion und Erforschung der Quellen zur endgültigen Lösung dieser Probleme. Hier möchte ich aber noch den Wunsch äußern, die wirklich formvollendete Sprache des Werkes auch nicht zu vergessen bei der Polemik gegen Historiker, die eine andere Ansicht verteidigen ; die Bemerkung z. B. gegen Altaner wegen der Echtheit des Testamentes des Heiligen : « Die Brüder, die am Sterbebette ihres Ordensstifters gestanden, müßten doch wahre Trottel gewesen sein, wenn sie besonders prägnante Formulierungen in dieser Ansprache nicht behalten und ihren Mitbrüdern überliefert hätten », ist jedenfalls stärker im Ausdruck als in der Beweiskraft (S.452, Anm. 5). — Ein abschließendes Urteil über diese neueste Dominikusbiographie wird übrigens erst möglich sein nach Erscheinen des angekündeten zweiten Bandes, dem man mit Spannung entgegensieht ; dieser Band wird auch das notwendige vollständige Literaturverzeichnis und vor allem die wichtigsten Quellen bringen, und wenn er das hält, was Scheeben von ihm verspricht, wird man sich freudig dem Urteil des Geleitwortes von P. Angelus Walz anschließen können, was unser aufrichtiger Wunsch ist. Indessen möge der vorliegende Band, der gewiß gegenüber den bisherigen Dominikusleben einen bedeutsamen Fortschritt bedeutet und uns den Heiligen in Begeisterung und Liebe zur historischen

Wahrheit schildert, recht weite Verbreitung und viele dankbare Leser finden ; den Historikern aber sei dieses Werk ein neuer Ansporn, die Wege, die Scheeben gewiesen, weiterzugehen, bis jenes pium desiderium, von dem Altaner spricht, erreicht ist, und eine in jeder Hinsicht vollendete Biographie des Gründers des Predigerordens uns vorliegt — ein Ziel, dessen Erreichung wir Scheeben und seinem Mitarbeiter wünschen.

2. Das neue Werk des bekannten Savonarolaforschers *Schnitzer* ist « eine Art Gegenstück und Ergänzung zu dem 1924 veröffentlichten Savonarolawerke ». — Auf Grund neuer und zum erstenmal gedruckter Quellen entwirft Schnitzer in gewohnter Meisterschaft das Bild des Generals des Camaldulenserordens, Peter Delfin, und seiner beiden Ordensgenossen, Peter Quirin und Paul Justinian, und liefert so einen neuen bedeutsamen Beitrag zur Geschichte der Kirchenreform, Alexanders' VI. und Savonarolas. — Peter Delfin, der gefügige Günstling und Anhänger der Medici, der begeisterte Reformfreund und Anhänger Alexanders VI. — aber Gegner und Bekämpfer Savonarolas, macht wie dieser die gleichen Erfahrungen : seine Reformarbeiten bleiben ohne Erfolg, führen zu seiner Absetzung — während sein Kampf gegen Savonarola zur Folge hatte, daß die begeisterten Anhänger des Frate um so schonungsloser gegen Alexander VI. und seine Familie kämpfen. — Daher behandelt Schnitzer anschließend an die Biographie des Peter Delfin eingehend das Verhältnis von Delfin und Savonarola auf Grund von Briefen und einer Schmähschrift Delfins gegen Savonarola, die im Anhang zum erstenmal abgedruckt werden — um dann im Schlußkapitel : « Zum Leben und Sterben Alexanders VI. » ein geradezu grauenhaftes Bild des Borjapapstes zu entwerfen, ein Bild leider noch düsterer als wir es bisher schon kannten und bringt auch dafür im Anhang neue Quellen. — So ist dann wirklich das Werk ein wertvoller Beitrag zur Geschichte der Kirchenreform Alexanders VI. und Savonarolas, für die der Historiker dem Verfasser dankbar sein wird.

Umsomehr bedauern wir, daß auch diese Arbeit Schnitzers die gleiche unglückliche Tendenz verfolgt wie sein großes Savonarolawerk, und die wir auch hier entschieden ablehnen müssen : der Ungehorsam Savonarolas gegen die höchste kirchliche Autorität kann nicht gerechtfertigt werden, mag das Bild Alexanders VI. noch so düster erscheinen und von Schnitzer mit besonderer Vorliebe noch düsterer dargestellt werden ; eine hl. Katharina von Siena urteilt jedenfalls viel richtiger und edler, wenn sie in einem Briefe schreibt : « Gesetzt, viele glauben, sie beleidigten Gott nicht, sondern dienten ihm, wenn sie die Kirche und deren Hirten verfolgen, indem sie sagen : sie sind schlimm und tun nur übel ; so sage ich euch, daß, wären selbst die Hirten eingefleischte Teufel, ja der Papst mit ihnen, statt ein guter und gütiger Vater zu sein, wir ihm doch gehorsam und untertan sein müßten, nicht ihm um seinetwillen, sondern als Statthalter des Herrn, im Gehorsam gegen Gott. » — Und wenn Schnitzer Peter Delfin als Beweis hinstellt dafür, daß auch dieser gehorsamste Sohn des Nachfolgers Petri nichts erreichte, so ist zu sagen, daß äußerer Erfolg oder Mißerfolg durchaus nicht der alleinige Maßstab zur Beurteilung einer Persönlichkeit bilden dürfen ; wird dieser Maßstab allein angelegt, dann allerdings kommt man

zur ganz verfehlten Schlußfolgerung, die Schnitzer im Vorwort zieht, mit den Worten : « Jedenfalls lehrte das Beispiel Delfins und seiner beiden Genossen, daß in selbstverleugnender Hingabe an Rom das Allheilmittel gegen die Schäden der Kirche nicht lag. Aber, wo lag es dann ? Dann blieben .... doch nur die Wege übrig, welche Savonarola und Luther verkörperten, Reform oder Reformation. » — Eine solche Beurteilung aber ist keine Verteidigung des großen Reformators von Florenz, um den sich sonst Schnitzer große Verdienste erworben hatte, und wir bedauern lebhaft, daß diese Tendenz auch dieses neue Werk so stark beienflußt hat. — Und wenn Schnitzer bei der Darstellung Alexanders VI. deutlich erkennen läßt, er bekämpfe damit nur im Interesse der geschichtlichen Wahrheit gewisse neuere schönfärberische Versuche, so muß Schnitzer doch wissen, daß leider diese Versuche nutzlos sind und sein werden ; auch hier dient diese Darstellung nur seiner These über Savonarola und soll seine Auffassung im großen Savonarolawerke neu bekräftigen.

3. Als Beitrag zur Feier des Heiligen Jahres gibt *Premoli* eine Geschichte der Kirche der letzten 25 Jahre (1900-1925) ; nach einer übersichtlichen Darstellung der kirchlichen Lage im Jahre 1900 folgen kurze Biographien der vier letzten Päpste — und daran anschließend die Darstellung der kirchlichen Verhältnisse in allen Ländern der ganzen Welt : Europa, Asien, Afrika, Amerika, Ozeanien etc. etc., wobei besonders das Verhältnis von Kirche und Staat besprochen wird. — Das ganze ist nicht eine eigentliche Kirchengeschichte als vielmehr eine übersichtliche Zusammenstellung der wichtigsten kirchlichen und politischen Ereignisse der letzten 25 Jahre, geschöpft vor allem aus Zeitschriften und Zeitungen ; die Beurteilung der Ereignisse ist kurz gehalten und stark beeinflußt von der persönlichen politischen Einstellung des Verfassers. Als Nachschlagewerk wird es aber wertvolle Dienste leisten und im großen und ganzen gut orientieren über die kirchlichen Verhältnisse in den verschiedenen Ländern. — Ein genaues Inhaltsverzeichnis und ein Personenregister erleichtern den Gebrauch des Werkes, dem wir besten Erfolg wünschen.

4. Daß *Feders* « Lehrbuch der geschichtlichen Methode » in kurzer Zeit eine dritte Auflage erlebte, beweist den Wert desselben, das in der neuen vorliegenden Auflage wichtige Erweiterungen und Verbesserungen erfahren hat. — Alle Fragen der geschichtlichen Methodenlehre werden klar und gründlich behandelt, bei jeder Frage die wichtigste Literatur angegeben, alles durch ausgezeichnete Beispiele illustriert und belebt und so der oft etwas trockene Stoff sehr angenehm gestaltet. — Nach einer einleitenden Darstellung über das Wesen und die Bedeutung der historischen Methodenlehre wird zuerst die eigentliche *Quellenkunde*, dann die *Quellenkritik* und abschließend die *Synthese der Tatsachen* erklärt. — Das Werk wendet sich also in erster Linie an den angehenden Historiker, es wird aber in seiner neuen erweiterten Form auch dem Theologen, Juristen und Philologen manche wertvolle Dienste leisten können ; die neuen Abschnitte über das Verhältnis von Geschichtsforschung und Glaubenswissenschaft — über den « Relativismus » der Wahrheitserkenntnis — über den Endzweck der Geschichte sind auch für Theologen und Philosophen interessant ;

— die grundlegenden philosophischen Gedanken und Ausführungen, besonders im dritten Hauptteil, werden zwar nicht bei allen Philosophen ungeteilte Zustimmung finden, aber man wird dem Verfasser dankbar sein, für diese wichtigen Fragen der historischen Methode eine solide Grundlage in der scholastischen Philosophie gegeben zu haben — und wir können nur wünschen, daß das Werk recht viele aufmerksame Leser finde und bei den historischen Studien als sicherer Führer diene.

5. Während das Werk von Feder ernstes und gründliches Studium erfordert — wenden sich die in zweiter Auflage vorliegenden « *Tabulae fontium traditionis christianae* » an einen Leserkreis, der mehr nach Art der modernen Statistik seine kirchengeschichtlichen Studien betreibt; diesem Leserkreis werden die zehn chronologischen Tafeln, die zwei beigefügten geographischen Karten, die ausführlichen fünf alphabetischen Indices gewiß wertvolle Dienste leisten, wobei nur das etwas unhandliche große Format der neuen Ausgabe hinderlich ist. — Die neue Auflage verwertet in den Tafeln die neueste Literatur und die besten Resultate der geschichtlichen Forschung, und man wird sich an Hand derselben immer schnell und sicher über die wichtigsten Daten und Ereignisse der Kirchengeschichte orientieren können, und darin allein liegt ja auch der Wert und der Zweck dieser « Tabulae » : sie sind eine Stütze des Gedächtnisses und können beim Studium der Geschichte manche Vorteile bieten.

P. *M. Knar* O. P.

A. Brackmann : Papsttum und Kaisertum. Forschungen zur politischen Geschichte und Geisteskultur des Mittelalters, *Paul Kehr* zum 65. Geburtstag dargebracht. München (Verlag der Münchener Drucke) 1926 (VIII u. 707 S.).

Das stattliche Werk mit seinen 36 Beiträgen aus der Feder bedeutender Historiker ist als Ehrengabe dem durch seine Papstregesten berühmten Paul Kehr dargebracht. Leider ist der Titel des inhaltreichen Buches verfehlt und irreführend. Eine Anzahl der Beiträge hat mit Papsttum und Kaisertum überhaupt nichts zu tun und von den übrigen Arbeiten betreffen sozusagen alle Spezialfragen, die eine Zusammenfassung unter diesem Titel nicht rechtfertigen. Die Arbeiten sind großenteils glänzende Dokumente historischer Forschung. Weitere Kreise dürften sich namentlich für die Forschungen von Erich Caspar über die älteste römische Bischofsliste interessieren, wo eine von Protestanten und Katholiken umstrittene Frage zu einer befriedigenden und einheitlichen Lösung geführt wird. Caspar faßt das Ergebnis seiner Studien mit folgenden Worten zusammen : « So ist das Gesamtergebnis der Untersuchung geeignet, abermals in einer wichtigen kirchengeschichtlichen Grundfrage Einmütigkeit der Gelehrten aus den beiden konfessionellen Lagern herzustellen. Wie nach den jüngsten Forschungen von Lietzmann das Martyrium des Petrus in Rom fast einstimmig als bis zu höchster Wahrscheinlichkeit gesichert angesehen wird, so ist nunmehr die Reihe der Namen Linus, Anencletus, Clemens usw. als der Träger der apostolischen Sukzession in Rom als ein Stück echter, alter Überlieferung gesichert. Der « katholische » Kirchen-

begriff einer Autorität, die auf Tradition in apostolischer Sukzession beruht, erweist sich damit, so wie es Holl für die jerusalemische Urgemeinde zeigte, auch in Rom als uralt. .... » [S. 22.] Interessante Ergebnisse bieten auch die kirchengeschichtlichen Forschungen von Karl Silva Tarouca [Die Quellen der Briefsammlungen Papst Leos des Großen], Bruno Krusch [Ein Bericht der päpstlichen Kanzlei an Papst Johannes I. von 526 und die Oxforder Hs. Digby 63 von 814], Ernst Perels [Papst Nikolaus I. im Streit zwischen Le Mans und Calais], Albert Brackmann [Die Anfänge von Hirsau], Wilhelm Smidt [Über den Verfasser der drei letzten Redaktionen der Chronik Leos von Monte Cassino], Ferdinand Güterbock [Zum Schisma unter Alexander III. Die Überlieferung des Tolosanus und die Stellungnahme der Romagna und Emilia], Johannes Haller [Innozenz III. und Otto IV.], Harry Breßlau [Die erste Sendung des Dominikaners Nikolaus von Ligny, später Bischofs von Butrinto, an den päpstlichen Hof und die Promissionsurkunden Heinrichs VII. von Hagenau und Lausanne], und Richard Scholz [Eine Geschichte und Kritik der Kirchenverfassung vom Jahre 1406. Nach einer ungedruckten Reformschrift]. Weniger können wir uns mit den Studien von Karl Wenck über die römischen Päpste zwischen Alexander III. und Innozenz III. befreunden. Wenn man, wie die Schule von Kehr, alles von der historischen Akribie und der Quellenkritik abhängig macht, dann dürfte die *freie* Kombination doch mit größerer Vorsicht angewendet und gewissenhafter unterbunden werden als es in dieser Arbeit geschieht. Der stattliche Band enthält auch gehaltvolle Arbeiten aus dem Gebiete der politischen Geschichte, unter denen vor allem der Überblick von Hans Nabholz über « Die neueste Forschung über die Entstehung der schweizerischen Eidgenossenschaft » hervorgehoben sei.

Professor Dr. *E. Spieß.*