Zeitschrift: Divus Thomas

Band: 6 (1928)

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: 12.07.2025

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

Literarische Besprechungen.

Religionsphilosophie.

Handbuch der Philosophie, herausgegeben von *A. Bäumler* und *M. Schröter*. München und Berlin, R. Oldenbourg.

Das Werk besteht aus fünf Abteilungen: I. *Die Grunddisziplinen* (Philosophie der Sprache, Erkenntnistheorie, Logik, Metaphysik des Altertums, Metaphysik des Mittelalters, Metaphysik der Neuzeit); II. *Natur, Geist, Gott* (Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft, Metaphysik der Natur, Logik und Systematik der Geisteswissenschaften, der Geist in seiner Geschichte, Religionsphilosophie katholischer Theologie, Religionsphilosophie evangelischer Theologie); III. *Mensch und Charakter* (Ästhetik, Ethik des Altertums, Ethik des Mittelalters, Ethik des Neuzeit, Psychologie, Pädagogik, Philosophische Anthropologie, Charakterologie); IV. *Staat und Geschichte* (Gesellschaftsphilosophie, Wirtschaftsphilosophie, Rechtsphilosophie, Staatsphilosophie, Geschichtsphilosophie, Kulturphilosophie); V. *Gedankenwelt Asiens* (Vorderasiatischer Kulturkreis, Indischer Kulturkreis, Chinesischer Kulturkreis, Metaphysik des Orientes und die griechische Philosophie).

Das Gesamtwerk (in fünf Bänden) soll bis Ende 1928 fertig vorliegen. Für später ist noch eine VI. Abteilung geplant: Orient und Okzident.

So ziemlich alles, was überhaupt Gegenstand der Philosophie sein kann, ist in dieses « Handbuch der Philosophie » aufgenommen. Bei der Ausführung wird Wert darauf gelegt, das hervorzuheben, was tatsächlich in der Geschichte Gegenstand der Philosophie geworden ist. « Die Philosophie wird in diesem Werke in ihrem Weltverstand, nicht in ihrem Schulverstand genommen. »

Es liegen bisher 16 Lieferungen zur Besprechung vor mir. 1. Ethik des Altertums, von Ernst Howald. 2. Metaphysik der Natur, von Hans Driesch. 3. Religionsphilosophie katholischer Theologie, von P. Erich Przywara S. J. 4., 5. Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft, von Herm. Weyl. 6., 7. Logik und Systematik der Geisteswissenschaften, von Erich Rothacker. 8., 9. Ethik der Neuzeit, von Th. Litt. 10. Religionsphilosophie evangelischer Theologie, von Emil Brunner. 11. Ethik des Mittelalters, von A. Dempf. 12. Philosophie des Geistes (Der Geist in seiner Geschichte), von E. Wolff. 13., 14., 15. Die Gedankenwelt des Chinesischen Kulturkreises, von A. Forke. 16. Erkenntnistheorie, von Fr. Kuntze.

Nicht alle Beiträge sind gleich gut. Die « Ethik der Neuzeit » von Theodor Litt ist geradezu eine großartige Leistung. Der « Geist in seiner Geschichte » dagegen von E. Wolff, ist nicht so recht zu sich selbst gekommen. Hans Driesch hat seine « Metaphysik der Natur » viel zu schnell hingeschrieben. Dempf ist in der « Ethik des Mittelalters » noch nicht ganz daheim.

Alle bisher vorliegenden Arbeiten sind interessant. Sie verdienen im einzelnen eine eingehende Besprechung. Den Anfang sollen die beiden Lieferungen 3 und 10, die katholische und evangelische Religionsbegründung machen. (Es ist sehr zu begrüßen, daß Verleger und Herausgeber auch mehrere katholische Gelehrte zur Mitarbeit herangezogen haben.)

1. **Religionsphilosophie katholischer Theologie.** Von **Erich Przywara S. J.** — P. Przywara zerlegt seine Arbeit in drei Teile : Allgemeine Problematik des Religiösen ; allgemeine katholische Religionsbegründung ; die geschichtlichen Richtungen katholischer Religionsbegründung.

« Das Problem der Religion hat einen zweifachen Aspekt, einmal nach der Seite ihres Soseins, dann nach der ihres Daseins. » « Religion als philosophisches Problem fordert eine Bewußtseinsbetrachtung (!) als Ausgangspunkt. » « Dieses Bewußtsein ist erstens ‚Bewußtsein eines Ich'. » « Zweitens ist es ‚Bewußtsein eines konkreten Ich'. » « Daraus ergibt sich (innerhalb des Soseinsproblems) eine zweifache Betrachtung. Erstens : Religion vom Bewußtsein des Ich aus. Zweitens : Religion vom Bewußtsein des konkreten Ich aus. »

« Man kann *drei Grundrichtungen des Bewußtseins* unterscheiden. » Die erste Grundrichtung ist die der *Immanenz* (« Zuständlichkeit »), die zweite Grundrichtung ist die der *Transzendenz* (« Gegenständlichkeit »), die dritte Grundrichtung ist die der *Transzendentalität* (« Tatständlichkeit »). Immanenz ist eine gegebene Fülle « innerer Unendlichkeit ». Transzendenz ist eine gegebene Fülle « äußerer Unendlichkeit ». Transzendentalität ist eine aufgegebene Fülle der Unendlichkeit, « die nicht Unendlichkeit des Seins, sondern des Strebens ist. » Daraus ergeben sich drei Typen von Religionsphilosophie : « Religionsphilosophie der *Immanenz*, Religionsphilosophie der *Transzendenz*, Religionsphilosophie der *Transzendentalität*. »

Jede dieser drei Grundrichtungen hat drei *Untertypen*, die ihr zugeordnet sind, so daß innerhalb des Soseinsproblems « vom Bewußtsein des Ich aus » *neun Typen* verschiedener Religionsbegründung unterschieden werden müssen.

Für das *konkrete Ich* « ist ebenso ursprünglich wie die Subjekt-Objekt-Spannung und ihre drei Richtungen der *Immanenz*, *Transzendenz* und *Transzendentalität* ein zweites Spannungsgewebe gegeben : zwischen *Leib und Geist*, und zwischen *Individuum und Gemeinschaft* ».

« Diese vier Einheitsbildungen (Leib, Geist, Individuum, Gemeinschaft) greifen nun in die drei Grundrichtungen des Bewußtseins ein und geben den, diesen Grundrichtungen entsprechenden, Typen der *Immanenz*, *Transzendenz* und *Transzendentalität* ihre konkrete Färbung. » Das Gewebe der Typen von Religiosität und Religionsphilosophie wird damit auf $4 \times 9 = 36$ erweitert.

Das *Daseinsproblem* des Religiösen wird von P. Przywara so formuliert : « Kommt Religion, als Verhältnis zwischen Gott und Mensch, zustande von oben her, von Gott, also letztlich als ‚Akt Gottes', — oder knüpft sie sich von unten her, vom Menschen, also letztlich als ‚Akt des Menschen' ? »

Denn « Religion ist Beziehung zwischen dem absoluten Gott und dem relativen Menschen. Wie können diese beiden anders in einer lebendigen Beziehung zusammenkommen, als indem entweder der relative Mensch im absoluten Gott aufgeht oder der absolute Gott im relativen Menschen ? » Dieses Typenpaar « könnte man als *absoluten Rationalismus* und *absoluten Supranaturalismus* bezeichnen ». Diese beiden Lösungsmöglichkeiten gehen durch alle Typen des Soseinsproblems hindurch und schneiden sie. So erweitert sich das Gewebe der Typen von Religion und Religionsphilosophie auf $2 \times 36 = 72$.

Also zweiundsiebzig verschiedene Typen von Religionsbegründung unterscheidet P. Przywara. Vor einer solchen Fülle von geschichtlichen Versuchen einer Begründung von Religion steht der gemeine « Schulverstand » einfach stille. Ich habe mit dem Partikelchen « Weltverstand », das ich mir im Laufe der Jahre angeeignet habe, versucht, den einen oder andern dieser Typen an geschichtlichen Exemplaren aufzuzeigen. In den Hauptzügen läßt sich der Versuch durchführen, in den Verzweigungen nicht mehr.

Doch das ist Nebensache. P. Przywara hat es mit der Problematik der Religionsbegründungen ernst genommen. In der Hauptsache stimmen wir mit ihm völlig überein : Alle Religionsbegründungen — außerhalb der katholischen — identifizieren den Menschen mit Gott, « verabsolutieren » irgend etwas Relatives im Menschen.

« *Katholische Religionsbegründung* hat das Eigene, daß sie ihren Standort zugleich sozusagen außerhalb des eben umzeichneten Gewebes der Problematik hat und doch (tiefer gesehen : und darum !) in seiner Mitte, das ganze Gewebe zur Einheit umfangend. »

Die Grundlage der katholischen Religionsbegründung ist die *analogia entis*. Ich war wirklich überrascht, von einem Mitglied der Gesellschaft Jesu dem alten Lehrstück der thomistischen Schule eine so große Bedeutung beigemessen zu sehen. Der kurze philosophische Ausdruck der Analogie des Seins wird von P. Przywara so formuliert : « Gott und Geschöpf einander ‚ähnlich' und in eben dieser Ähnlichkeit völlig (!) ‚unähnlich'. » « Gott in uns *und* Gott über uns » (also Immanenz und Transzendenz Gottes) kann nur durch die Analogia entis erklärt werden.

« Das Geschöpf ist Gott ähnlich durch das Gemeinsame einer Einheit von Sosein und Dasein (da das Verhältnis von Sosein und Dasein das Wesen von ‚Sein' ist), aber es ist in eben dieser Ähnlichkeit Gott wesenhaft unähnlich, weil Gottes Einheitsform von Sosein und Dasein ‚*Wesensidentität*' ist, des Geschöpfes Einheitsform aber ‚*Spannungseinheit*'. »

Mit seiner « Spannungseinheit » wollte P. Przywara offenbar den Fragen über das Verhältnis von Essenz und Existenz souverän aus dem Wege gehen. Es ist sein Unglück. Er sägt sich den Ast ab, auf dem er sitzt, *denn die « Spannungseinheit » zerstört die ganze Analogie des Seins.* Ich will das P. Przywara ganz kurz und einfach beweisen, und zwar mit seinen eigenen Worten. Damit man von einer Analogie zwischen Schöpfer und Geschöpf sprechen kann, muß etwas *Gemeinsames* da sein, das dem Geschöpf und dem Schöpfer, jedem auf seine Weise, zukommt. Das ist

eben das Verhältnis des Soseins zum Dasein, das im Begriff des Seienden als solchem liegt, wie P. Przywara ja selbst auch behauptet. Nun aber ist das Spannungsverhältnis gar kein Verhältnis des Soseins zum Dasein, gar kein Seinsverhältnis, sondern ein *Werdeverhältnis*. P. Przywara sagt darum auch in einem fort, daß das Geschöpfsein wesenhaftes Werden sei. Im « ist », das zwischen dem « war » und « wird sein » liegt, kommt kein Sosein-Dasein-Verhältnis zum Ausdruck, wenigstens nicht im substantiellen Sinne, an das doch in erster Linie gedacht wird, wenn von Analogia entis die Rede ist. Will man also nicht das Werden in Gott hineinverlegen, was P. Przywara energisch ausschließt, dann bleibt nichts *Gemeinsames* mehr sichtbar zwischen Gott und dem Geschöpf. Und damit ist die Analogia entis selbst zertrümmert, und die Religionsbegründung P. Przywaras hat ihren letzten Sinn verloren.

P. Przywara spannt den Bogen der Analogia entis sehr weit. Bisher begnügte man sich damit, die Analogia entis innerhalb der *natürlichen Ordnung* zur Diskussion zu stellen. P. Przywara dagegen zieht auch die *übernatürliche Ordnung* in die Analogia entis hinein. Die natürliche und die übernatürliche Ordnung kommen nach ihm insofern im Wesen der Analogia entis überein, als « die Kreatur letztlich nur verstanden werden kann als ‚Bewegung von Gott her' ». Natur und Übernatur sind eins in dieser « Bewegung » (processio Dei ad extra).

Das ist recht sonderbar. Die Analogia entis besagt: *Im Sein* sind Gott und Geschöpf einander im gewissen Sinne ähnlich, schlechthin aber unähnlich. Das tertium comparationis bildet das *ens*. Jetzt heißt es: Natur und Übernatur sind in der *Bewegung von Gott her* eins. Also (schließt P. Przywara) liegen Natur und Übernatur im Umkreis der Analogia entis. Der Schluß wäre offenbar nur dann berechtigt, wenn man « ens und « Bewegung von Gott her » identifizierte.

Natur und Übernatur bilden allerdings eine Einheit. Aber mit dem Hinweis auf die eine « Bewegung von Gott her » ist für das Verständnis dieser Einheit nicht das Geringste gewonnen. Nach Thomas von Aquin ist das *Bild Gottes* im Menschen das *Gemeinsame*, das die natürliche und übernatürliche Ordnung zu einer Einheit zusammenfaßt. Der natürliche und der übernatürliche Gott ist ein und derselbe Gott. Der erste ist der *gesuchte*, der zweite der *gefundene* Gott. Die natürliche und die übernatürliche Anlage im Menschen ist ein und dieselbe Realität. Das eine ist die Begabung zum Gottsuchen, das andere die Begabung zum Gottfinden. Die Analogie zwischen natürlicher und übernatürlicher Ordnung muß also so formuliert werden: Wie sich der natürliche Mensch zum Gottsuchen verhält, so verhält sich das Kind Gottes zum Gottfinden. *Die ganze Analogia entis ist im ersten Gliede dieser Proportionalität beschlossen*. Die übernatürliche Ordnung, die im zweiten Gliede ausgesprochen ist, liegt somit außerhalb des Bezirkes der Analogia entis, tritt ihr aber nicht als etwas völlig Fremdes gegenüber, sondern steht als eine ganz eigenartige Analogie zu ihr im Verhältnis der Einheit (nicht der Identität). Man könnte diese Analogie « analogia naturae Dei » nennen. Die Übernatur, d. h. das Gott ganz eigene, geheimnisvolle, uns natürlich unzugängliche, dreipersönliche Leben wird

uns mitgeteilt, nicht substantiell, denn wir können nicht Gott werden, sondern akzidentell, durch die Gnade. Die Gnade ist nicht die Wirkung der Schöpfertat Gottes, sondern gehört seiner Vorsehung an. Das Kind Gottes ist dem himmlischen Vater ähnlich-unähnlich. Aber diese Ähnlichkeit-Unähnlichkeit liegt himmelhoch über der Ähnlichkeit-Unähnlichkeit der analogia entis.

Diese katholische Wahrheit ist selbstverständlich in den Ausführungen P. Przywaras enthalten, aber mit seiner sonderbaren Auffassung der Analogia entis so heillos verquickt, daß sie einem ganz fremd vorkommt.

Die Einheit der einen Analogia entis-Religionsbegründung zeigt ihr geschlossenes Bild nach außen in der Vielheit ihrer Ausprägungen. Alle geschichtlichen Richtungen der Religionsbegründung haben ihr volles Recht, so lange sie innerhalb der Einheitsform der Analogie des Seins bleiben.

P. Przywara unterscheidet *sechs* Typen katholischer Religionsbegründung bezw. katholischer Frömmigkeit. Den *ersten Typus* bildet die Analogia entis-Form der *griechischen Väter*. « Ihr Grundgedanke heißt ‚Vergöttlichung' oder ‚Gott von Gnaden' oder ‚Teilnahme an Gott' .... mit dem Zielsinn eines seligen Aufgehens in Gott. » « Es ist sozusagen die ‚Intellektualform' der orientalisch-christlichen Frömmigkeit. »

« Der griechische Analogia entis-Typ der passiven ‚Teilnahme' ist in Augustinus zum Typ der aktiven ‚Teilnahme' gewandelt. » « So wird Augustin zum eigentlichen Vater jener Frömmigkeitsrichtung, die in der discretio, d. h. der milden, erdnäheren Mäßigung des Benediktinertums ihre .... Formung erhalten sollte. » Der *zweite Typus* der Analogia entis-Form ist also die der westlichen Seele angepaßte, freiere und menschlichere *augustinisch-benediktinische Frömmigkeit.*

Im *Thomismus* wird die Eigenwirklichkeit des Geschöpflichen noch mehr betont als im Augustinismus. « Aber dieses Geschöpfliche ist ihm eigentlich wesenhaft das ‚Allgemeine'. » So entsteht der *dritte Typus* katholischer Religionsbegründung — der Thomismus und damit verbunden die Analogia entis-Form der *dominikanischen Frömmigkeit.* « Der liturgische Gottesdienst des Benediktiners wandelt sich in die dominikanische Liturgie der Wahrheit. » Ein Doppeltes ist für diese Frömmigkeitsform und Theologieform bezeichnend. « Einmal die eherne Objektivität » .... und zweitens « die helle, mystische Gottesnähe, die dem Seelenleben dieses Typus eigen ist ».

Gegenüber der ausschließlichen « Andacht zum Allgemeinen » im Thomismus-Typus kommt nun im *Skotismus* mit seiner stärkeren « Andacht zum Besonderen » der *vierte Analogia entis-Typ* zustande. « Ist Thomismus so etwas wie Schulform der ‚Ewigkeit der Wahrheit', so ist Skotismus die notwendig ergänzende Schulform von ‚Wandel der Wahrheitsformen'. » Hat der Dominikanerorden einen mehr wissenschaftlichen Charakter, so ist der Franziskanerorden der Volksorden katexochen, also der Orden « der zum Kleinen, Sich-Wandelnden, Vergehenden Ja sagt ». « Durch das philosophische Antlitz des Skotismus blickt sein religiöses : das klassisch-religiöse der Frömmigkeit von Krippe und Kreuz des Vaters *franziskanischen* Christentums, die franziskanische Mystik der völligen « Ohnmacht » des

Menschlichen als « Zeichen » der Nähe des Allmachtgottes, der alle menschliche Weisheit zu schanden macht, die Mystik der « Torheit des Kreuzes ».

« Im *Molinismus* enthüllt sich uns der *fünfte* Analogia entis-Typ, ein Typ, der auf der einen Seite durch die positive Betonung des Individualen sich kennzeichnet ...., der aber auf der anderen Seite sich durch die eigentümliche Richtung auf ‚Ausgleich' bemerkbar macht. Es ist eine Frömmigkeit, die ein Maximum von kühler Erdnähe in sich schließt. .... Durch das Philosophiegesicht des Molinismus schaut das scharf geprägte Antlitz *ignatianischer* Frömmigkeit hindurch .... : die Verlegung von ‚Kloster und Klausur' in das Individuum und die discretio caritatis, die ‚liebende Unterscheidung' zum beständigen Ziel des einigenden Ausgleichs. »

In der « mehr *historisch* und *psychologisch* (von mir unterstrichen) gerichteten Philosophie und Theologie, wie sie in Kardinal *Newman* .... wohl ihren klassisch berechtigten, wenngleich nicht endgültigen Ausdruck gefunden hat », haben wir *den sechsten*, « im ausgezeichneten Sinn neuzeitlichen » *Typus* katholischer Religionsbegründung vor uns. An der weiteren Ausgestaltung dieses Typus scheint auch P. Przywara mitarbeiten zu wollen.

An dieser merkwürdigen Typologie mit ihren zuweilen höchst interessanten Zuspitzungen muß jedem sofort auffallen, daß diese « geschichtliche Typenabfolge einen kontinuierlichen Zug zur Verweltlichung oder (wenn dieser Ausdruck zu hart klingt) zur Erdannäherung darstellt. P. Przywara meint wohl, daß durch eine noch weitere Annäherung an die Erde (selbstverständlich immer im Rahmen der Analogia entis) kraft vermehrter Betonung der historischen und psychologischen Elemente, die im christlichen Religionsgut liegen, der *Ausgleich* zwischen dem alten Glauben und der neuen Zeit, dem offenbar die ganze Schrift dient, beschleunigt werden könne.

P. Przywara täuscht sich. Der Friede kann nicht von unten, sondern nur von oben kommen. Von unten kommt die Entzweiung.

Es gibt nicht sechs Typen katholischer Religionsbergündung und katholischer Frömmigkeit, sondern nur ein einziger — und das ist eben der *katholische*. Die katholische Religion aber kann weder in ihrer inneren Struktur noch in ihrer geschichtlichen Entfaltung durch die Analogie des Seins allein sichtbar gemacht werden. Je reiner eine Person oder ein Orden oder eine Zeit den katholischen Typus der Frömmigkeit zur Darstellung bringt, um so höher stehen sie in religiöser Beziehung. Verschiedenheiten in der Ausgestaltung des katholischen Ideals betreffen nicht — soweit die Mängel abgezogen werden — verschiedene Geistesrichtungen innerhalb der Kirche, sondern verschiedene Färbungen und Abtönungen *einer und derselben* katholischen Geistesrichtung.

Ich kann die Schrift P. Przywaras jungen Leuten nicht empfehlen. Sie könnten beim Lesen leicht den Kopf verlieren.

Dagegen empfehle ich die Schrift auf das angelegentlichste allen jenen, die sich jahrelang theoretisch und historisch mit den Fragen der Religion beschäftigt haben. Sie werden aus jeder Seite — beinahe hätte ich gesagt aus jeder Zeile — eine ganze Fülle von Anregungen empfangen.

2. **Religionsphilosophie evangelischer Theologie.** Von Prof. Dr. **Emil Brunner** (Zürich). — Während für P. Przywara die Religionsphilosophie in der wissenschaftlichen Reflexion über das Einheitsverhältnis von Religiosität (als praktischem Wirkgrund der Religion) und Metaphysik (als theoretischem Rechtsgrund der Religion) besteht, sieht Dr. E. Brunner die Religionsphilosophie an als ein Gespräch der Theologie mit der Philosophie über die Religion.

Brunner ist im logischen und sachlichen Aufbau seiner « Religionsphilosophie » außerordentlich durchsichtig.

Zunächst umschreibt er die *Aufgabe* der protestantischen Religionsphilosophie. Die protestantische Theologie kennt keine Religionsphilosophie im eigentlichen Sinne. Denn die protestantische Theologie hat es mit der *Offenbarung* zu tun. Philosophie aber ist Menschenwerk und Religion ist menschliche Lebensform. Religionsphilosophie kann also nur eine bestimmte Stelle bezeichnen, an der sich die Theologie mit der Philosophie über Religion bespricht, ist also nur Religionsphilosophie im uneigentlichen Sinne.

Der reformatorische Offenbarungsglaube bildet den geschichtlichen Ausgangspunkt seiner religionsphilosophischen Untersuchung. Die Norm der reformatorischen Offenbarung ist die Bibel allein. Aus der Bibel allein ist die Erkenntnis Gottes zu schöpfen. Und weil die Erkenntnis Gottes die Erkenntnis des Grundes aller Wahrheit ist, ist sie « das in allem Erkennen letztlich Gemeinte ». Die Aufgabe der protestantischen Religionsphilosophie besteht also darin, die paradoxe, undenkbare Identität von Schrift und Geist, von Wort Gottes in der Schrift und Wort Gottes in der Seele aller Philosophie und aller Religion zum Trotz zu verteidigen. « Diese paradoxe, undenkbare Einheit (von Schrift und Geist) ist der reformatorische *Schriftglaube.* »

Der reformatorische Schriftglaube ist etwas rein « *Persönliches* ». In der protestantischen *Theologie* wird dieser Glaube begrifflich und darum mehr oder weniger abstrakt gefasst. Die Religionsphilosophie also, die sich mit dem Denken der Zeit auseinanderzusetzen hat, muß sich der begrifflich abstraktesten Form bedienen. Darum steht die Religionsphilosophie am *Rande* der protestantischen Theologie. Wenn also der (protestantische) Theologe sich dazu herbeiläßt, Religionsphilosoph zu werden, dann tritt er aus dem Zentrum seiner Gedankenwelt heraus, begibt sich an den Rand seiner Wissenschaft und hält von da aus sein Gespräch mit den Philosophen über Religion.

Zuerst zitiert E. Brunner die *Orthodoxie* auf die Philosophenbank und macht ihr bittere Vorwürfe, daß sie die Offenbarung (Bibel) wie ein *Ding an sich* und nicht wie Geist behandelt habe und dadurch am Zerfall der paradoxen Einheit (des Offenbarungsglaubens) mitschuldig sei. Sodann läßt er den *Rationalismus* aufrücken und sagt ihm, daß er die Autorität der Bibel völlig erschüttert habe. Zwischen den Rationalismus und die Orthodoxie klemmt er den *pietistisch-romantischen Subjektivismus* (Schleiermachers) ein. In Verbindung mit Schleiermacher wird Schelling, aus der Neuromantik der Gegenwart Troeltsch, Otto, Scholz, Görland genannt. « Das, was christliche Offenbarung heißt » — sagt Dr. Brunner — hat

auch in dieser Religion des Gefühles keine Stelle. Als vierter wird der *Historismus* (Ritschl usw.) auf die Bank der « Philosophen » gesetzt. Gegen die Religionsphilosophen der historischen Schule erhebt Brunner die Anklage, daß auch sie « von einem *allgemeinen Begriff der Religion* und dementsprechend von einem *allgemeinen Begriff der Offenbarung* ausgehen » und im schärfsten Widerspruch zum Offenbarungsbegriff der Reformatoren « die Christusoffenbarung deutlich als eine Spezifikation oder Konkretion dieses Allgemeinen » auffassen.

Im zweiten Teile beginnt das eigentliche Gespräche der « Theologie » mit diesen vier Parteien der « Philosophie » über die « Religion ».

Einleitend wird auf den Ernst der Sache aufmerksam gemacht : Die protestantische Theologie ist durch ihre Geschichte selbst aufgelöst worden. Wir müssen sie neu aufbauen. Der Aufbau läßt sich nur vom Offenbarungsglauben aus in Angriff nehmen. Die « vier bestimmenden Größen » (die auf der Anklagebank sitzen) sollen auch mitarbeiten. Im Zusammenhang mit den Problemen der Zeit suchen wir nun im « religionsphilosophischen » Gespräch den Sinn der Offenbarung zu erfassen.

I. Zu den *Rationalisten* gewendet : Ihr plagt euch viel ab mit der « Frage nach der wahren Wirklichkeit » und der « Frage nach der wirklichen Wahrheit ». Um diese Frage lösen zu können, müßt ihr zuerst Antwort geben auf die Fragen der *Schöpfung* der Welt und des Menschen und des Ursprungs der *Schuld* und des *Schuldbewußtseins*. Diese Fragen aber — versteht das wohl ! — « sind keine Theoreme, keine Philosophumena, so wenig als Mytologumena ». Auf diese Frage kann nur die Christusoffenbarung der Schrift Antwort geben. Und auch das sollt ihr einmal verstehen : « Das ganze Vernunftstreben überhaupt ist nicht nur geistige Befreiung, sondern *zugleich Vertiefung einer dem geschichtlichen Menschenwesen innewohnenden Verkehrtheit* ». « Es ist nicht bloß Emanzipation von dumpfer Naturgebundheit, sondern zugleich Emanzipation von Gott. » « Die Geschichte belegt tausendfach, was der Glaube aussagt : daß der Mensch selbst, außerhalb des Glaubens, unfähig ist, sich selbst so zu sehen, wie er ist. Er kann die Wahrheit des Zynismus und des Enthusiasmus nicht zusammenbringen, sondern pendelt von der einen zur anderen, oder aber, das schlimmste von allem, er schafft sich einen *Ausgleich*, der dieses Zwischendrin normalisiert. »

II. Den *Mystikern* zugekehrt : Ihr meint es gut. Aber ihr nehmt die Kluft zwischen Gott und Mensch *nicht ernst* genug. Nur durch göttliche Tat kann geschehen, was ihr von euch aus ergänzen wollt. Ihr wollt die Gnade Gottes erleben, aber die *Rechtfertigung* des *Sünders*, worauf alles ankommt, ist nur im *Glauben möglich*. Der Glaube ist kein Erlebnis, sondern *absolute Gewißheit* der Sündenvergebung. « *Göttliche Offenbarung können wir weder erfahren noch verstehen, sondern — eben nur glauben.* » Glauben ist « ein Gezogen- und Getragenwerden » von Gott. Der Glaube ist « nicht übersteigerte Aktivität, sondern schlechthinige Passivität ».

III. An die Adresse des *Religionshistorikers :* « Gewiß ist Jesus von Nazareth eine geschichtliche Erscheinung, und sein Leben ein geschichtliches Ereignis. Aber sofern es dies ist, ist es nicht die Offenbarung Gottes.

Dieses Geschichtliche ist ‚das Inkognito' der göttlichen Offenbarung, das nur vom Glauben, und das heißt : nur von Gott selbst gelüftet werden kann. Wer in jenem Geschehen Gott erkennt, nicht bloß so, wie man in jedem Geschehen Gott erkennen kann, sondern so, wie man *nur* in jenem Geschehen Gott erkennen kann als Offenbarung seiner selbst, der ist mit jenem Ereignis gleichzeitig. » « Die Bedeutung jenes ‚Ereignisses' ist nicht Geschichte, sondern das Ende der Geschichte, Rückkehr zum Ursprung aller Geschichte, Ur-End-Geschichte. » Offenbarungsglaube liegt jenseits der Geschichte. Die Geschichte ist nicht lauter Sinn und nicht lauter Unsinn, sondern beides zusammen. Darum ist auch keine Geschichtsphilosophie möglich. Die Geschichtsphilosophie wäre ein « Bastard aus christlichem Glauben und Rationalismus ». Die Religionsgeschichte ist insofern die Seele jeder Kultur, « weil in der Religion dem Menschen etwas vom Sinn-Unsinn des Lebensganzen » aufgeht.

IV. Im Gespräch mit den *Orthodoxen :* Mit Recht haltet ihr an der Grundthese des christlichen Glaubens fest : « nicht an der Vernunft messen wir das Wort Gottes in der Schrift, sondern am Wort Gottes in der Schrift messen wir die Vernunft. » Aber die *Worte* der Bibel dürfen nicht mit dem *Wort* Gottes verwechselt werden. Die Bibelworte sind *menschliche Worte*, das Wort Gottes aber ist Christus. Das Wort Gottes kann jedoch nur in dem, was in der Bibel steht, erkannt und geglaubt werden. Die Bibel ist nicht ein Buch neben anderen heiligen Büchern. Es ist das Buch, in dem uns Gott sein Geheimnis offenbart. Gott aber hat uns sein Geheimnis in einem Literaturdenkmal gegeben, « an dem die Kritiker mit ihrer rechtschaffenen Arbeit durch Generationen hindurch genug zu tun haben werden ». « Bibelglaube schließt *Bibelkritik* nicht aus, sondern ein. » Es bleibt dem erklärenden und vergleichenden *Historiker* unbenommen, auch die Entstehung und Entfaltung des Reiches Gottes in den Kreis seiner geschichtlichen Untersuchungen zu ziehen. Nur darf er nie vergessen, daß der *Sinn* der Religion und Religionsgeschichte, d. h. die Offenbarung, dem Nur-Historiker ewig unverständlich bleiben muß. Zwischen *Glauben* und *Wissen* besteht nie ein Gegensatz. « Es hätte der christlichen Theologie z. B. nie einfallen sollen, sich in den Streit um den Darwinismus einzumischen. » « Die Erforschung der raumzeitlichen Dinge und Begebenheiten als solcher ist Sache der Wissenschaft allein. » Dagegen ist die *Philosophie* dem Glauben *gefährlich*, weil sie das, was nur im aktuellen Angesprochenwerden durch Gott göttlich wahr ist, in ein *theoretisch Allgemeines* verwandelt.

Aus diesem ganzen Gespräch der (protestantischen) Theologie mit der (protestantischen) Philosophie über (protestantische) Religion ergibt sich, daß die « protestantische Religionsphilosophie » nie « System » sein kann, sondern nur das zur Aufgabe hat, den *Sinn der Offenbarung* als *Antwort* auf *die religiöse Lebensfrage des Menschen möglichst deutlich zu machen.*

Dr. Brunner hat diese Aufgabe von seinem Standpunkte aus mit großem Ernst, mit ungewöhnlicher Klarheit und eiserner Konsequenz gelöst. Man wird in dieser Lösung nicht nur in die reformatorische, sondern

auch in die von der reformatorischen abweichenden protestantischen Religionsphilosophien eingeführt.

Allen denen, die sich mit protestantischer Religionsphilosophie vertraut zu machen wünschen, empfehlen wir die Schrift Brunners zum Studium.

Mit dem *katholischen* Glauben und der *katholischen* Theologie beschäftigt sich Brunner nirgends eingehend. Er streift sie nur vorübergehend an ein paar Stellen. Einmal sagt er: Zwischen Katholizismus und Protestantismus besteht « fundamentale Einheit im Bekenntnis zur einmaligen Gottesoffenbarung in Jesus Christus und (gemeinsamer) Gegensatz gegen allen bloß idealistischen oder mystischen oder allgemein religiösen Offenbarungsglauben. Erst innerhalb dieser Gemeinsamkeit tut sich der Gegensatz der beiden Konfessionen auf, und das Prinzip dieses Gegensatzes ist: der Historismus, das Traditionsprinzip ».

Ich möchte dazu nur bemerken, daß durch diesen Gegensatz auch die « *fundamentale Einheit* im Bekenntnis zur einmaligen Gottesoffenbarung in Jesus Christus » *aufgehoben* wird. Überdies möchte ich hervorheben, daß kein Katholik den Satz Brunners unterschreiben könnte: « Das ganze Vernunftsstreben überhaupt ist nicht nur geistige Befreiung, sondern zugleich Vertiefung einer dem geschichtlichen Menschenwesen innewohwohnenden Verkehrtheit. » Nach katholischer Überzeugung ist die menschliche Vernunft (auch im geschichtlichen Menschenwesen) nicht so *grundverdorben*, nicht so unbekehrbar und unbelehrbar, wie sie dem « Evangelischen reformatorischen Ursprungs » erscheint. Der katholische Glaube steht demnach zur Philosophie in einem ganz anderen Verhältnis als Brunner sich das vorstellt. Und demnach kann auch von einem « *gemeinsamen Gegensatz* gegen allen bloß idealistischen oder mystischen oder allgemein religiösen Offenbarungsglauben » keine Rede sein. Unser Gegensatz zu diesen Richtungen ist ein ganz anderer als der Brunners.

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

Spieß E.: Die Religionstheorie von Ernst Troeltsch. Paderborn (Ferd. Schöningh) 1927 (VIII und 604 SS.).

Der Verfasser, der schon in einer philosophischen Doktordissertation über die Geschichtsphilosophie Karl Lamprechts sich über eine eingehende Kenntnis der modernen Philosophie ausgewiesen hatte, wählte als Gegenstand seiner Doktorthese in der Theologie die Darstellung der Religionstheorie von Ernst Troeltsch. Gewiß eine gute Wahl, da in der Lebensarbeit Troeltschs sozusagen alle Fäden der modernen protestantischen Theologie und Philosophie zusammenlaufen. Das reiche Ergebnis seiner Studien legt er uns im vorliegenden Werke dar.

Eine kurze Einleitung orientiert über die Lehrentwicklung des Protestantismus im XIX. Jahrhundert, über Troeltschs Persönlichkeit und den Ausgangspunkt und Plan seiner wissenschaftlichen Tätigkeit. Daran schließen sich die drei Teile des Werkes: die philosophischen Quellen Troeltschs, seine psychologisch-erkenntnistheoretische und seine geschichtsphilosophische Begründung der Religion.

Als philosophische Quellen, die Troeltsch zum Teil sehr stark beeinflußten, ergeben sich Kant, Lotze, Dilthey, die Neukantianer Windelband und Rickert, Max Weber und in beschränkterem Maße Eucken.

Die Absicht Troeltschs war, eine religionsphilosophische und geschichtsphilosophische Begründung der christlichen Religion zu schaffen. Die Religionsphilosophie hat nach ihm zunächst das Wesen des religiösen Phänomens festzustellen, was sie durch individual- und völkerpsychologische Untersuchungen leistet. Sodann obliegt ihr die Beantwortung der Frage nach dem Wahrheitsgehalt der Religion, die sie durch erkenntnistheoretische Forschung zu gewinnen hat. So untersucht denn Spieß *im zweiten Teil* zunächst die Aufstellungen Troeltschs über die psychologische Analyse des religiösen Bewußtseins nach ihrer Bedeutung, ihrem Objekt, ihrer Methode, ihrer Aufgabe und ihrem Ergebnis ; sodann seine Ausführungen über die Erkenntnistheorie der Religion, über sein schwer zu definierendes « religiöses Apriori », über seinen Begriff des Glaubens und seine Anschauungen vom Verhältnis von Glaube und Wissen, von Philosophie und Theologie.

Da die Religion nach Troeltsch im innersten Wesen « eine unter bestimmten Bedingungen zu erlebende Präsenz des Göttlichen », ein ganz spezifisches psychisches Erlebnis ist, das eine vielgestaltige und endlose Entwicklung zeigt, so muß nach ihm die Religionswissenschaft und Religionsbegründung auch die Geschichtsphilosophie der Religion umfassen. So stellt denn *der dritte Teil* Troeltschs geschichtsphilosophische Grundprinzipien und ihre Anwendung auf die Religion und speziell auf das Problem der Absolutheit des Christentums dar. Schließlich wird noch eingegangen auf Troeltschs Darstellung der geschichtlichen Beziehungen zwischen Christentum und Kultur.

Den Schluß sowohl des zweiten als auch des dritten Teiles bildet je ein Abschnitt, der die Lehren Troeltschs in trefflicher Weise unter das Licht der katholischen Wahrheit stellt, wie sie uns besonders im hl. Thomas entgegentritt. Kürzere kritische Gedankengänge sind auch sonst häufig in die Darstellung eingestreut.

Das also ist der Rahmen, in den der Verfasser eine sehr gründliche Darstellung des ganzen religionswissenschaftlichen Lebenswerkes Troeltschs eingefügt hat. Dabei redet Troeltsch selber zu uns und stellt uns selber sein System vor, sofern von einem solchen bei ihm zu reden ist. Denn jeder seiner Gedanken ist reichlich mit Zitaten aus seinen zahlreichen Schriften belegt. Eine umfassende Kenntnis der gesamten Gedankenwelt Troeltschs ermöglicht es dem Verfasser, die einzelnen Aussagen nach ihrem wirklichen Sinn zu erfassen und bewahrt ihn vor der Gefahr, durch einzelne Sätze in ganz falsche Richtung gewiesen zu werden, eine Gefahr, der z. B. Hessen in auffälliger Weise erlag (vgl. S. 332 ff.). Wünschenswert wäre bei den Zitaten aus Troeltschs gesammelten Schriften die Angabe des Erscheinungsjahres der einzelnen Schriften ; der Einblick in den geistigen Entwicklungsgang Troeltschs würde dadurch gewinnen.

Überall geht der Verfasser den Quellen der Ideen nach und verfolgt mit größtem Fleiß auch ihre Aufnahme und Auswirkung in der protestan-

tischen Geisteswelt, so daß wohl fast alle bedeutenderen Vertreter derselben zum Worte kommen. Es bedurfte einer besonderen Begabung, um in in die oft abstrusen Gedankengänge so vieler moderner Philosophen und Theologen einzudringen und sie in ihren mannigfachen Verschlingungen und Beeinflussungen zu durchschauen. Der nicht geringste Teil dieser Begabung besteht gewiß auch in der zähen Geduld, mit der der Auktor so vielen verstiegenen, rein willkürlichen Gedankenwucherungen nachgegangen ist, die ihm auf seinem Forscherweg begegneten.

Für Troeltsch ist das Ergebnis der eingehenden Untersuchung kein erfreuliches. Das Ziel, das er sich für seine wissenschaftliche Lebensarbeit gesetzt hatte, war gewesen, die christliche Religion und die moderne Weltanschauung miteinander in Einklang zu bringen. In den Dienst dieser edlen Idee stellte er reiche Geistesgaben der Spekulation und Intuition, eine Unsumme von Kenntnissen und eine gewaltige Arbeitskraft. Aber der Ausgangspunkt war verfehlt: eine idealistisch orientierte Philosophie und ein rein subjektiver, immanentistischer Religionsbegriff. Schon im Ausgangspunkt war der modernen Weltanschauung gegen das historische Christentum Recht gegeben. So mußte die ganze Riesenarbeit mit einem vollen Mißerfolg enden. Diesen können auch noch so hochwissenschaftlich klingende Formeln Troeltschs nicht verdecken. Denn sein tatsächliches Schlußergebnis war: Wesen, Wahrheit und Wert des Christentums sind nicht objektiv und vernunftmäßig erweisbare Wirklichkeiten, sondern Frucht subjektiver Überzeugungen, Wagnisse und Entscheidungen. Also der Glaube nicht gemäß der Vernunft, sondern ohne die Vernunft, « irrational ». Der tragische Ausgang dieser Lebensarbeit erhält seine äußere Bedeutung auch dadurch, daß Troeltsch nach mehr als zwanzigjähriger Lehrtätigkeit von der Theologie Abschied nahm, um eine Professur für Kultur- und Geschichtsphilosophie anzutreten.

Abschließend darf das vorliegende Werk gewiß eine sehr verdienstliche Arbeit genannt werden. Es vermittelt in der Darstellung der Lebensarbeit eines ersten protestantischen Gelehrten einen zuverlässigen Einblick in das Gedankenleben weiter liberal-protestantischer Theologenkreise. Zugleich ist es ungesucht eine glänzende Rechtfertigung der katholischen Weltanschauung gegenüber jener Richtung. Ist die Lektüre des Buches schon in Anbetracht des Gegenstandes auch keine leichte, so dürfte dasselbe doch von großem Interesse sein für Wahrheitssucher auf der Gegenseite, aber *auch von hohem Nutzen* für philosophisch gebildete Katholiken, *Priester und Laien*, die sich mit den modernen Ideen auseinanderzusetzen haben.

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

Erkenntnistheorie.

Ergänzung zu der Besprechung des Buches: **P. Gény** S. J.: **Critica de cognitionis humanae valore disquisitio** (siehe « Divus Thomas », Freiburg, Jahrg. 1928, S. 89 ff.).

Pater Gény macht gegen die Auffassung, daß die logische Wahrheit

in der Übereinstimmung des conceptus objectivus mit dem Gegenstand bestehe, geltend, daß zwischen dem conceptus objectivus und dem Gegenstand keine conformitas (wie sie die logische Wahrheit verlangt), sondern « plena identitas » sei. Darauf erwidere ich in Ergänzung und teilweiser Berichtigung dessen, was ich in meiner Besprechung a. a. O. S. 93 gesagt habe, noch folgendes :

Da der conceptus objectivus der Verstand ist, insofern dieser erkennend der Gegenstand secundum esse intentionale ist, so ist er (der conceptus objectivus) : 1. formell identisch mit dem Gegenstand secundum esse intentionale (das ist selbstverständlich) ; 2. identisch identitate intentionali mit dem Gegenstand secundum esse naturale. Denn im conceptus objectivus und durch ihn erhält der Gegenstand, der außerhalb des Intellektes ein esse naturale hat, im Intellekt ein esse intentionale. Da also der conceptus objectivus nur intentional oder in der Erkenntnisordnung mit dem Gegenstand secundum esse naturale identisch ist, nicht aber formell und entitativ, sondern an sich real von ihm verschieden bleibt, so besteht 3. zwischen beiden auch noch eine relatio conformitatis oder adaequationis. Diese relatio tritt ein, wenn zwei (real) voneinander verschiedene Termini teilweise miteinander identisch sind oder irgend etwas miteinander gemeinsam haben. Das trifft in unserm Fall zu : der conceptus objectivus und der Gegenstand in seinem natürlichen Sein sind intentionaliter identisch und real verschieden.

In dieser relatio adaequationis besteht nun, wenn sie im Urteil erkannt ist, formell die logische Wahrheit. Die identitas intentionalis ist der Grund dafür, gewissermaßen die logische Wahrheit fundamentaliter. Diese relatio adaequationis oder conformitatis ist eine relatio realis, weil die Termini real sind, eine relatio transcendentalis von seiten des conceptus objectivus, der seiner Natur nach darauf hingeordnet ist, den Gegenstand so darzustellen, wie er ist. Und wenn der erkannte Gegenstand existiert, gründet sich auf diese relatio transcendentalis auch noch eine relatio praedicamentalis adaequationis. Die intentionale Identität zwischen dem conceptus objectivus und dem Gegenstand (secundum esse naturale), die nicht schlechthin eine « plena » identitas genannt werden kann, bildet demnach keine Instanz gegen die Auffassung, daß die logische Wahrheit formell in der erkannten Übereinstimmung, der relatio conformitatis, dieser beiden Termini besteht.

Festzuhalten ist noch, daß im Urteil zwar stets eine Übereinstimmung des conceptus objectivus mit dem Gegenstand *erkannt* wird. Dies gehört zum Wesen des Urteils. Bei der einfachen Wahrnehmung des Verstandes wird die Übereinstimmung nicht erkannt. Beim Urteil kommt es aber darauf an, ob die erkannte Übereinstimmung auch eine objektive ist. Ist sie es, dann besitzt das Urteil die logische Wahrheit. Ist sie es nicht, dann ist das Urteil falsch. Die Wahrheit ist ja keine Wesensbestimmung des Urteils. Es ist dem Urteil eigentümlich (proprium), wahr oder falsch zu sein. Ist es wahr, dann ist dies für das Urteil eine akzidentelle Eigenschaft.

P. *Petrus Wintrath.*

Metaphysik.

G. Mattiussi S. J. : Les points fondamentaux de la philosophie thomiste. Commentaire des vingt-quatre thèses approuvées par la S. Congrégation des Etudes, traduit et adapté de l'italien avec l'autorisation de l'auteur, par l'abbé Jean Levillain. Turin-Rome (M. E. Marietti), 1926. (XII und 394 pag.)

Das Buch soll, als Kommentar zu den von der Studienkongregation gutgeheißenen Thesen, die Unterscheidungslehren darlegen, die die Metaphysik des hl. Thomas kennzeichnen, im Gegensatze zu den Ansichten, die in andern christlichen Schulen gang und gäbe sind. Es handelt sich also hier nicht darum, den Materialismus oder Idealismus oder andere unserem Glauben entgegengesetzte Irrtümer zu widerlegen, wohl aber darum, vielmehr Thomist als Skotist zu sein, denn Skotus ist das Haupt aller Gegner des hl. Thomas innerhalb der katholischen Kirche. So bestimmt Mattiussi den Zweck seines Buches in der von ihm selbst verfaßten Vorrede zu dieser französischen Ausgabe. Über Ursprung und Bedeutung der 24 Thesen spricht er sich a. a. O. folgendermaßen aus: Die Päpste haben von jeher der Lehre des hl. Thomas ein besonderes Lob gespendet; sie haben immer jene ermutigt, die dieser Lehre folgten. Allein seit Leo XIII. ist man weiter gegangen. Ohne die Verdienste anderer Lehrer zu mißkennen, hat der Heilige Stuhl die Richtung der theologischen und philosophischen Studien in den christlichen Schulen in dem Sinne bestimmt, daß er ihnen den hl. Thomas als Führer gab. Der Art. 1366 des neuen Codex spricht diese Bestimmung als Gesetz aus. Nun war aber Pius X., der eigentliche Urheber dieses Gesetzes, ein hervorragend praktischer Mann. Er war sich bewußt, daß des öftern Schriftsteller oder Professoren, die von ihnen ausgedachten Ansichten als die Lehre des hl. Thomas ausgeben. Um dieser Gefahr vorzubeugen, wurde als genauer Ausdruck der thomistischen Lehre eine Zahl von Thesen zusammengestellt. Die Studienkongregation veröffentlichte nach dem Willen des Papstes im Juli 1914 diese Thesen in den Acta apost. Sedis. Dieselben Thesen wurden ein zweites Mal gutgeheißen im Jahre 1916 unter Benedikt XV.

Der am 11. März 1925 verstorbene P. Mattiussi ist wohl bekannt als eifriger Verteidiger der 24 thomistischen Thesen. Sein nun ins Französische übersetzte Kommentar zu diesen Thesen erschien zuerst italienisch in Form von Artikeln der Civiltà cattolica, später als Buch unter dem Titel: Le XXIV tesi della filosofia di S. Tommaso d'Aquino. Jeder Thomist ist dem P. Mattiussi gewiß zum Danke verpflichtet für das, was er getan hat zur Verteidigung des echten Thomismus. In seinem Kommentar zu den 24 Thesen offenbart sich auch Mattiussi als integraler Thomist, wenn man etwa absieht von der Lehre über die Subsistenz, die er mit der substantiellen Existenz identifiziert (vgl. p. 25; p. 68) und von der Lehre über die göttliche Prädetermination des geschaffenen Willens (p. 367 f.). Mattiussi betont jedoch entschieden im engen Anschluß an S. Thomas, De potentia 3, 7, daß Gott den geschaffenen Willen zu jedem Willensakte

bewege und scheint sich zu der sogenannten praemotio physica *indifferens* zu bekennen, die von De Maria, Remer und Billot angenommen wurde, obschon auch die thomistische praemotio und praedeterminatio indifferent ist, insofern sie nur die passive, nicht aber die aktive Indifferenz aufhebt, sondern diese vielmehr gibt.

Einige andere kritische Bemerkungen mögen hier Platz finden. — Indem Mattiussi den Wert der thomistischen Beweise für die Lehre von Materie und Form hervorhebt, will er außerdem (p. 85) diese Lehre ableiten aus dem Gegensatz von Passivität und Aktivität, den wir am Körper beobachten. Allein auf diesem Wege könnte man höchstens eine Zusammensetzung des Körpers aus Wesen und Dasein beweisen. Den aristotelischen Beweis für den realen Unterschied von Substanz und Ausdehnung, der daraus geführt wird, daß die Ausdehnung sinnlich wahrnehmbar ist, die Substanz aber nicht, lehnt Mattiussi ab. Er meint auch, Aristoteles habe auf solche Weise den Unterschied von Substanz und Ausdehnung nicht zu beweisen gesucht und will diesen Unterschied aus der adäquaten Verschiedenheit der Begriffe von Körpersubstanz und Ausdehnung ableiten. Dieser Beweis ist wohl stichhaltig, läßt sich aber nicht kurzer Hand so geben, wie Mattiussi dies tut. Es wäre auszuführen, daß das Wesen der Körpersubstanz aus Materie und Form besteht und, da weder die Materie noch die Form mit der Ausdehnung identisch ist, ist auch der aus Materie und Form bestehende Körper von der Ausdehnung real verschieden. Die Beweise, die Mattiussi weiterhin geben will aus dem Wachstum und aus der Verdichtung und Verdünnung der Körper, sind nicht stichhaltig. Denn das Wachsen geht nicht nur auf die Ausdehnung, sondern auch auf die Substanz ; dasselbe gilt vom Vorgang der Verdichtung und Verdünnung. Wenn der Körper wächst, erwirbt er neue Substanzteile, und wenn er verdünnt wird, werden auch seine Substanzteile mehr entwickelt. Mattiussi unterscheidet p. 118 ff. nicht genügend zwischen dem primären und sekundären Effekt der Ausdehnung und wird dadurch den Gegnern des hl. Thomas nicht gerecht, die die Möglichkeit der lokalen Gegenwart eines Körpers an verschiedenen Orten behaupten. Das bei Erklärung von These XVIII (: Immaterialitatem necessario sequitur intellectualitas ....) über die Sinneserkenntnis Gesagte ist unklar und verwirrend.

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