Zeitschrift: Divus Thomas

Band: 3 (1925)

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: 01.07.2025

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

Literarische Besprechungen.

1. H. André : Die Einheit der Natur. Eine biologische und naturphilosophische Untersuchung. Habelschwerdt i. Schles. (Franke) 1923 (232 pag.).

2. H. André : Der Wesensunterschied von Pflanze, Tier und Mensch. Eine moderne Darstellung der Lebensstufen im Geiste Thomas von Aquins. Habelschwerdt i. Schles. (Franke) 1924 (76 pag.).

3. H. Kranichfeld : Das teleologische Prinzip in der biologischen Forschung. Habelschwerdt i. Schles. (Franke) 1924 (74 pag.).

Alle drei Schriften sind getragen vom Gedanken der « biologischen Ganzheitsforschung ». Dieser Gedanke bahnt in der Biologie eine Richtung an, die, im Gegensatze zur rein analytischen Forschungsmethode des Darwinismus, auch synthetisch vorgeht und so hinaufstrebt zur Naturphilosophie und zur Metaphysik.

1. André betrachtet die Einheit der Natur unter biologischem Gesichtspunkte als « wesensmäßige Zuordnung der Glieder des Naturganzen auf die Fülle und Mannigfaltigkeit des Lebens ». Im einzelnen Lebewesen offenbart sich eine wunderbare Zweckstrebigkeit (Einheit im Individuum), und im ganzen körperlichen All offenbart sich ebenso eine wunderbare Zweckstrebigkeit in Bezug auf das Leben hin (Einheit im Ganzen). Die Weltdinge verwirklichen von innen heraus den Plan Gottes. Gott hat den Dingen seine eigene Kunst mitgeteilt durch die substantiellen Formen, die den Dingen ihr bestimmtes Sein und ihr bestimmtes Wirken geben. Diese offenbaren in ihrem Zusammenwirken den einheitlichen Plan Gottes, und wie sie von innen heraus auf dieses Ziel hinstreben, so verkünden sie den einen über die Welt erhabenen Welturheber : « Die Natur ist nichts anderes als das Wissen einer Kunst, nämlich der göttlichen, in die Dinge eingeprägten Kunst, kraft derer sich dieselben auf ein bestimmtes Ziel hinlenken ; ganz wie wenn ein kunstgeübter Erbauer von Schiffen dem Holz die Fähigkeit geben könnte, sich von selbst zu bewegen, um sich zu einem Schiffe anzuordnen. »[1] Es ist erfreulich, einen Naturforscher kennen zu lernen, der sich zu einem Verständnis der aristotelisch-thomistischen Naturphilosophie und Metaphysik durchgearbeitet hat. Aber André ist und bleibt dennoch *Naturforscher*, der seine ganze Aufmerksamkeit auf die genaue Erforschung der erfahrungsmäßig gegebenen Tatsachen richtet. Nur von einer genauen Untersuchung der Einzeltatsachen ausgehend, erhebt er sich zur philosophischen Betrachtung des Ganzen. — Er betrachtet die Einheit der Natur auch vom Standpunkt der Entwicklungslehre. Die

[1] S. Thomas in II Phys. Aristot. l. XIV : Natura nihil est aliud quam ratio cujusdam artis etc. André übersetzt : « Die Natur ist nichts anderes als die Vernunft einer gewissen Kunst. »

Tatsachen sprechen gegen den Darwinismus und für eine Entwicklung aus einem inneren Prinzip und zwar für eine vielstammige Entwicklung. André faßt diese Entwicklung nun aber so, daß er glaubt, es seien aus ihr auch eigentliche, wesensverschiedene neue Arten hervorgegangen, indem im Laufe der Zeiten spezifisch neue substantielle Formen herausgebildet worden seien. Das ist aber nicht möglich. Es ist unmöglich, daß eine Art eine andere hervorbringe ; das wäre gegen den Ursächlichkeitsgrundsatz. André sieht das auch ein und erklärt das Hervorgehen einer Art aus einer anderen dadurch, daß die geschöpfliche Ursache Werkzeug Gottes sei. Damit wird aber der Entwicklungsstandpunkt offenbar aufgegeben. Denn es kann sich hierbei nicht um die allgemeine Mitwirkung Gottes handeln, sondern nur um ein ganz besonderes Eingreifen Gottes.

2. André faßt die Zweckstrebigkeit der Natur nicht im Sinne einer der Natur immanenten, alle Wesensunterschiede aufhebenden Weltseele. Dem monistischen Psychovitalismus gegenüber betont er die Wesensunterschiede von Pflanze, Tier und Mensch. Die Lebensstufe der Pflanze nennt er eine « noch leiblose Assimilationsform », weil die Pflanze in der (Asimilation zwar aus sich heraus tätig ist, aber noch keine Innerlichkeit ksein Empfinden und Wahrnehmen) hat. Sie hat deshalb auch keinen Leib, den sie von innen heraus beherrscht. Die Lebensstufe des Tieres ist « die verleiblichte, aber noch leibeigene Aktionsform des Tieres », denn « das Tier beherrscht von innen heraus triebhaft seinen Leib ; aber es hat noch so zu sagen keine Gewalt über sich selbst, da es sich nicht selbst sich gegenüberstellen kann. Es befindet sich also trotz instinktiver Beherrschung des Leibes noch in der Leibeigenschaft ». Die Lebensstufe des Menschen ist « die wirklichkeitsoffene und wirklichkeitsbeherrschende Aktionsform des Menschen », denn durch das Selbstbewußtsein kann der Mench sich selbst zum Objekt machen und ist dadurch über das biologische Leben erhaben. Der Mensch erfaßt sich « als ein Ich, als eine Substanz, als ein, kraft seines positiven Inhaltes, für sich bestehendes Wesen, auf das er alle seine Tätigkeiten als ihren Ausgangspunkt und Träger bezieht. Und so sieht er auch die Eigenschaften und Kräfte aller ihn umgebenden Dinge von einem Substanzkern getragen, d. h. seine Dingerfassung ist eine vollständige, bis zur Wurzel vordringende. Das Tier bleibt demgegenüber an der Oberfläche haften ». Es erfaßt einen Qualitätenkomplex und zwar triebhaft unter dem Gesichtspunkte des Nützlichen und Schädlichen.

3. Die dritte der angeführten Schriften, verfaßt vom unterdessen verstorbenen Dr. H. Kranichfeld, herausgegeben von E. Wasmann S. J. mit einer Einleitung von Dr. H. André, begegnet sich zum Teil mit der zuerst angeführten Schrift Andrés. Ihr Kernpunkt ist das vierte Kapitel : « Die wunderbare Teleologie in den chemischen und physischen Lebensvorgängen. » Es gibt dem Naturphilosophen ein reiches Beweismaterial in die Hand für die Notwendigkeit des Lebensprinzips auch in den niedrigsten Organismen.

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

J. M. Dario S. J. : Praelectiones Cosmologiae. Parisiis (Beauchesne) 1923 (XII u. 462 pag.).

Der Verfasser setzt sich als Ziel, die scholastische Cosmologie den Ergebnissen der neueren Erfahrungswissenschaften anzupassen. Daher will er gerade die Fragen, in denen sich die Philosophie mit den Erfahrungswissenschaften berührt, ausführlicher behandeln. Zu leichterem Verständnis bedient er sich dann auch des Französischen, obschon das Buch in lateinischer Sprache abgefaßt ist. Dario hat jedenfalls ein Buch geschaffen, das dem Lehrer der Naturphilosophie von großem Nutzen sein wird, um sich in dem weiten Gebiet der Erfahrungswissenschaft zurecht zu finden. Auch die mathematisch-philosophischen Fragen unterzieht er einer besonderen Behandlung ; so die Prinzipienfrage der Geometrie und die Möglichkeit einer nichteuklidischen Geometrie.

Einige prüfende Bemerkungen sollen zugleich über die Richtung des Buches Bescheid geben. — Die Frage über die Teile der zusammenhängenden Größe (continuum) ist mißverständlich und ungenau behandelt. Die Ansicht derer, die in der zusammenhängenden Größe wirkliche Teile annehmen, steht gar nicht, wie man das nach Dario glauben möchte, im Widerspruch mit der unbeschränkten Teilbarkeit der Ausdehnung, da jene Philosophen, die wirkliche Teile behaupten, außerdem auch mögliche Teile und zwar in unbeschränkter Zahl annehmen. Von mir sagt Dario, ich stelle diese wirklichen Teile einfach auf ohne jede Erklärung, während andere Verteidiger dieser Ansicht eine genaue Erklärung darüber gäben, daß die Teile, obschon voneinander verschieden, doch nicht voneinander getrennt, sondern zusammenhängend seien durch unteilbare Verbindungsgrenzen. Nun befindet sich aber eine eigene These in meinem Handbuch eben über diesen Zusammenhang der Teile. — Mit dem Raumbegriff des Verfassers kann ich mich nicht einverstanden erklären. Der Raum ist ihm die als durchdringlich gedachte Ausdehnung (extensio mente facta penetrabilis p. 68). Der Raum wäre somit, obwohl in der Wirklichkeit begründet, doch nur ein Gedankending. Allein die Distanzbeziehung eines Körpers zu einem andern ist ein Raum und zwar ein realer Raum, auch wenn er absolut leer ist. Der Raum besteht wesentlich in der Distanzbeziehung der Körper zueinander (: äußerer Raum) und auch in der Distanzbeziehung innerhalb eines und desselben Körpers (: innerer Raum). Gewöhnlich wird der Raum gefaßt als die Distanzbeziehung innerhalb des Ortes von einer Seite zur andern. Was Dario dagegen bemerkt (p. 69), ist nicht durchschlagend. Die Beziehung hat nicht nur ein « esse in », sondern auch ein « esse ad ». Die Distanz besagt die Beziehung einer Grenze zu einer andern hin, und von dieser Beziehung nach ihrer dreifachen Richtung (nach Länge, Breite und Tiefe) gefaßt, bewahrheitet es sich ganz gut, daß Körper in ihr aufgenommen werden ; sie kann auch als unbeweglich gedacht werden, ebenso wie der Ort. — Über die Begriffe von Dauer und Zeit sagt Dario (p. 187), man könnte, wenn das so Gebrauch wäre, die *Dauer* ausschließlich vom Dasein der Dinge verstehen, die *Zeit* aber als Maß fassen. So erhalte die Definition des Aristoteles : « Die Zeit

ist die Zahl der Bewegung nach ihrem Vorher und Nachher » ihre beste Erklärung. Gewiß ist es sehr richtig, daß die aristotelische Definition von der Zeit als Maß zu verstehen ist, und so wird sie auch vom hl. Thomas und seiner Schule verstanden. Gegen die als Maß gefaßte Zeit wird die Zeit als Dauer unterschieden. Diese ist das fortgesetzte Dasein der Dinge. Aber dementsprechend kann man nicht mit Dario sagen : Unicum et objectivum est tempus reale (p. 188) ; denn die reale Zeit ist die Zeit als Dauer, diese ist aber so vielfach als es dauernde Dinge gibt, da sie ja in dem Dasein der Dinge selbst besteht. Die Zeit als Maß aber ist formell ein Gedankending, das sachlich in der Bewegung begründet ist. Sie ist die Bewegung, die durch eine Fiktion des Verstandes in ihrem Nacheinander gefaßt wird als zugleich seiend, so daß man Teile in ihr abzählen kann. — Kommen wir nun zur Kernfrage der Naturphilosophie, zur Lehre von Materie und Form. Dario nimmt diese Lehre an, gesteht aber der Materie im Sinne des Suarez ein unvollkommenes Dasein zu und nimmt eine Vielheit von Formen an, doch nur im lebenden Körper. Denn die chemische Verbindung sieht er nicht als substantielle Veränderung an und läßt in ihr die Elemente als solche fortbestehen. Sehr merkwürdig ist das Urteil, das Dario am Schlusse seines Buches über die thomistische Naturphilosophie gibt : « Wunderschön ist diese Lehre (nitidissima est haec doctrina) ob ihrer großen Einfachheit und weil in ihr gewiße Begriffe und Grundsätze von größter Bedeutung in aller Klarheit hervorleuchten. Allein, wenn man die Wirklichkeit der Dinge betrachtet, so scheint für diese Lehre eben aus ihrer Einfachheit ein Übelstand sich zu ergeben. Denn eine genaue Naturbetrachtung zeigt, daß die Dinge nicht so einfach, sondern höchst verwickelt sind, und dies tritt um so mehr zutage, je mehr die Beobachtung vervollkommnet wird » (p. 446). Nun, ich glaube in dem Aufsatz : « Die Lehre von Materie und Form und die Elektronentheorie » (Divus Thomas I, 3) gezeigt zu haben, daß diese ganze Fülle, die die vervollkommnete Naturbeobachtung herausgearbeitet hat, sich ungezwungen unter die Begriffe der thomistischen Naturphilosophie unterbringen läßt. Die metaphysischen Begriffe und Grundsätze aber, in denen die thomistische Naturphilosophie verankert ist, sind unantastbar.

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

1. **R. Carton : L'Expérience physique chez Roger Bacon** (Etudes de philosophie médiévale, II). Paris (J. Vrin), 1924. —

2. **R. Carton : L'Expérience mystique de l'illumination intérieure chez Roger Bacon** (Etudes de philosophie médiévale III). Paris (J. Vrin) 1924.

Die Etudes de philosophie médiévale, unter der Leitung des Pariserprofessors Stephan Gilson, haben bereits kraftvoll eingegriffen in die historische Forschung und Darstellung mittelalterlicher Geistesgestalten. Alle Anerkennung ! Wenn sie auch in der endgiltigen Wertung mittelalterlicher Geisteserzeugnisse andern Prinzipien huldigen als wir, so ist doch ihr Kritikurteil über die großen Einzelprobleme unvergleichlich

objektiver und richtiger und gerechter als die ältere deutsche Geschichtskritik vor dem bahnbrechenden Friedrich Überweg. Und sie ist es, weil sie auf wirklichem *Quellenstudium* beruht.

1. In *Raoul Carton* fand Roger Bacon, ohne Zweifel eine der merkwürdigsten Gestalten des 13. Saeculums, einen warmen, verständnisvollen, gewandten Darsteller seiner Methode. In einem ersten Bande von 189 Seiten, der hier vor uns liegt, will er uns Bacons *physische Methode* entwickeln. Was über Roger Bacon bisher bereits geschrieben wurde, wird in dem Vorworte erwähnt und teilweise auch gewertet (7-12) und dann ein übersichtliches Verzeichnis der Werke Bacons (12-14) beigefügt. Mit Mandonnet teilt Verf. das *Speculum Astronomiae*, das man lange Albert dem Großen zuschrieb, Roger Bacon zu (164). Das Hauptthema wird in drei Kapiteln abgewickelt: *I. Das Experiment als einzige Quelle des sicheren Wissens* (21-57); *II. Die Experimentalmethode in ihrem Wesen und wissenschaftlichen Charakter* (59-134); *III. Die Experimentalwissenschaft als Königin aller Wissenschaften* (135-165).

Man kann die Werke eines Autors ausgezeichnet kennen — das ist hier sicher der Fall —, und denselben in vielen Punkten doch falsch interpretieren. Bei Bacon liegt diese Gefahr umso näher, als er selber eigentlich gar keine Theorie über die Methode aufgestellt hat. Der Darsteller muß also aus Beispielen und vagen Äußerungen selber eine Theorie konstruieren, wenn er von einer baconschen Methodenlehre sprechen will. Mit welcher Meisterschaft R. Carton bei Bacon das getan hat, das ist bewunderungswert. Sie erklärt uns aber auch manche ganz erhebliche Schwächen seiner Beurteilung der baconschen Methode. Er hat in Bacon vielleicht vieles gefunden, an was Bacon selber gar nie gedacht hat.

Dennoch ist der *Grundgedanke* der Darstellung: Zurückführung alles sicheren Wissens auf *Erfahrung*, und der Erfahrung auf das *Experiment* und dieses auf die göttliche Illuminatio (133-34) durchaus richtig. Gewiß, R. Carton schätzt Bacon sehr hoch ein, teilweise zu hoch. Er verteidigt ihn gegen Duhem, Bacon hätte selbst keinen Begriff gehabt vom Experiment (122 ff.). Aber infolge gründlicherer Studien seiner Werke hält er ihn weder für einen großen *Erfinder* (84), noch für einen tüchtigen *Aristoteleskenner* (101), noch mit Charles, Humboldt und Renan für das *große Genie* des Jahrhunderts (122). Es war Selbstüberschätzung bei Bacon, wenn er sich für den einzigen oder besten *Experimentator* seiner Zeit hielt (120; 179). Milde und zu milde beurteilt er Bacons Stellung zur *Magie*, die ihm sehr wahrscheinlich eine kirchliche Maßregelung zugezogen hatte. Die Theorie Bacons vom Einflusse der Gestirne auf alles Irdische, wobei er sogar in unglaublich kühner Weise die Empfängnis Christi auf Merkur zurückführte, ist absolut nicht Gemeingut der großen Theologen jener Zeit (144-45). Warum P. Höver O. Cist. indirekt getadelt wird, weil er den thomistischen Begriff der Materie gegen den baconschen verteidigt hat (9; 68), ist mir nicht klar. Tragen nicht alle Historiker — Carton nicht ausgenommen — ihre Ideen in die Wertung der Probleme hinein? Ist das den Thomisten allein nicht gestattet?

Sehr weit gehen unsere Ansichten in einem wichtigsten Punkte aus-

einander. War Bacon auch **Metaphysiker** oder nur Empiriker ? Das erstere behauptet Carton gegen Duhem, Prantl, Hauréau und meine Wenigkeit (33 ; 45 ; 74 ; 104). Darnach wäre Bacon wohl Gegner des leeren (!) syllogistischen Verfahrens seiner großen Gegner gewesen, aber nicht der Metaphysik (33), die er vielmehr mittelst deduktiv-induktivem Schließen mit der *Physik* verbunden hätte (116-118) und damit das *Universale* mit dem Singularen (130-132).

Es sei zum voraus nur bemerkt, daß Bacon von Deduktion und Induktion überhaupt nie spricht. Sehr bezeichnend ! Ferner haben weder Duhem noch ich Bacon jedes schließende Verfahren abgesprochen. Wohl aber behaupteten wir, daß dieses bei ihm sich immer nur auf *Geschehnisse*, auf Konstatierungen von Tatsächlichem beziehe, mit andern Worten, daß das deduktiv-induktive Schließen *ad universale* metaphysicum sich nicht finde — wissenschaftlicher Syllogismus. — Zur Klärung folgendes.

a) Das **metaphysische Schlußverfahren** steigt, die Abstraktion vorausgesetzt, von den Erfahrungstatsachen zu dem innerlich notwendigen Gesetze hinauf — universale quidditativum. Es wurzelt in der *quiddativen* Erkenntnis der Dinge, ohne welche von Metaphysik überhaupt nicht die Rede sein kann. Dieses Schlußverfahren, d. h. die *Deduktion* als Schluß vom einzelnen zum allgemeinen und wieder die *Induktion* als Schluß vom einzelnen zum allgemeinen, habe ich Bacon abgesprochen und spreche ich ihm heute noch ab. Wie hätte er sonst — und Carton gibt das merkwürdigerweise wieder selber zu (21 ; 31 ; 69 ; Expérience mystique 91[2]) — das *Universalienproblem* als ein knabenhaft lächerlich unnützes bezeichnen können und zwar gleichviel, ob man es vom logischen oder metaphysischen Standpunkt aus beurteile. Übrigens hat Bacon von Metaphysik und ihrer Beziehung zur Logik überhaupt nichts verstanden. Den besten Beweis leistet sein spät verfaßtes Compendium Studii Theologiae, wo er von den zehn ersten Büchern der aristotelischen Metaphysik stets wiederholt : « liber est totus logicus. » Selbst Rashdall ist bei dieser enormen Ideenverwirrung zur Überzeugung gekommen, daß Bacon die aristotelische Metaphysik nicht selbst, sondern nur aus ganz dunklen Auszügen gekannt, und *das* zu einer Zeit, wo dieselbe von den großen Scholastikern bereits längst einzeln erklärt worden war. Bacon war *kein Metaphysiker*. Das war seine schwächste Seite !

b) Dennoch redet auch Bacon von einem Schlußverfahren. Das war aber das **rein empirische Schließen** von intuitiv geschauten, experimentierten *Geschehnissen* zu weitern *Geschehnissen* — also nicht zu innerlich notwendigen, allgemeinen Gesetzen, nicht zu Kausalgesetzen, nicht zum universale quidditativum. Allda, wo Bacon von *allgemeinen species* spricht, redet er von ihnen nur — Carton muß es selber zugeben —, insofern sie in der physischen Welt mit den species singulares physisch verbunden sind und zusammen geschaut werden (110) ; allda, wo er von *Ursachen* (115), von *Gesetzen* der Lichtstrahlen, von *mathematischen Gesetzen* spricht (93 ff.), redet er immer nur von ihnen im *angewandten* Sinne, d. h. insofern sie in dieser konkreten Welt tatsächlich vorhanden sind, gemessen und experimentell geschaut, auf weiteres Geschehen schließen

lassen. Er bewegt sich immer nur in der Ordnung des *Geschehens*, hat nur die sogenannten rein *empirischen Gesetze* im Auge. Wie eklatant bestätigt Carton selbst wieder indirekt unsere Auffassung, wenn er von Bacons Universale sagt : « L'universalité scientifique c'est une collectivité de faits » (132), « une succession des phénomènes », eine Wiederholung des Geschehens (ib.). Statt des Universale metaphysicum, d. h. in essendo, haben wir bei Bacon nur das Universale *in fieri*.

2. Mit Recht betont der Autor, daß es bei Bacon, außer der soeben besprochenen Sinneserfahrung eine zweite, viel wichtigere, die *mystische*, die in der göttlichen Erleuchtung erworbene gibt. Ihr widmet R. Carton einen zweiten Band von 376 Seiten.

In einem *ersten Teil* (13-172) will er vorläufig nur die baconsche *göttliche Erleuchtungstheorie in sich, ihrem Inhalte nach* darstellen : Arten (c. 1), Notwendigkeit (c. 2), Bedingungen und Bedeutung (c. 3) und Ziel der göttlichen Erleuchtung (c. 4) ; in einem *zweiten Teile* (173-350), « illuminations et expérience », will er dann die drei Arten der göttlichen Erleuchtung : die allgemeine — Gott als intellectus agens — (c. 1), die innere übernatürliche (c. 2 und 3) und die durch die Tradition auf uns gekommene göttliche Uroffenbarung (c. 4) in ihrer Beziehung zum menschlichen Wissen eingehender darstellen.

Das Buch ist reich an historischen Notizen allgemeineren Charakters über das 13. Jahrhundert, reich an feinen Analysen und interessanten Einzeldarstellungen der fragmentarischen Elemente Bacons über den Gegenstand. Dagegen erscheint uns die Darstellung, vielleicht infolge unserer unvollkommenen Kenntnisse der französischen Sprache, die aber sonst bekanntlich gerade durch ihre schlichte Einfachheit in solchen historischen Arbeiten anspricht, öfter dunkel, kompliziert und die Verbindung der einzelnen Teile weniger einleuchtend.

Sachlich konzentriert sich Cartons Auffassung in der Annahme einer dreifachen verschiedenen Illumination bei Bacon, die bisher fälschlich von den Historikern auf *eine* oder *zwei* reduziert und durcheinander geworfen wurde (68-69 ; 364).

a) Die *allgemeine* göttliche Erleuchtung, die jedem Menschen absolut notwendig ist, um etwas zu erkennen (94-114), die Gott als Intellectus agens zukommt und den Augustinern gemeinsam war (33), immerhin mit dem Unterschied, daß Bacon, entgegen den übrigen Augustinern, neben Gott keinen persönlichen Intellectus agens annahm, um die Harmonie von Glaube und Wissen in Gott stärker zu verankern (190-191). Diese Erleuchtung gehört in die *philosophisch-natürliche* Erkenntnisordnung hinein (33 ; 160) und gibt derselben in den rationes aeternae, als principium quo der Erkenntnis (180), ihre Notwendigkeit und Universalität (105 ; 112).

b) Die *innerliche* — interior — göttliche Erleuchtung. Von der vorigen absolut verschieden, weil *übernatürlich* (50-51), umfaßt sie alle Spezialerleuchtungen der Christen und Heiden (43-45), der natürlichen und übernatürlichen Wahrheiten (44 ; 55-57), um den Glauben zu pflanzen (159 bis 160) ; vor allem spendet sie *Sicherheit*, weswegen sie experientia ist (62-63) ; für die philosophischen Wahrheiten ist sie — so meint Carton —

nur moralisch notwendig (89) in ihrer letzten höchsten Hinordnung zu Gott, während der Verstand an sich, aus sich sicher natürlich-experimentelle Wahrheiten erkennen kann (89). Vorzüglich auf Bonaventura gestützt (219; 222), unterscheidet Bacon im Aufbau dieser inneren Erleuchtung sieben Grade, von denen der erste dann doch wieder rein philosophisch-natürlich ist, nämlich: die illuminationes pure scientiales (214 ff.).

c) Die *Uroffenbarung* als göttliche Erleuchtung enthielt die volle Wahrheit (344 ff.), die *natürliche* und *übernatürliche*, und ist daher die Grundlage alles menschlichen Erkennens, des natürlichen und übernatürlichen durch die Tradition (39-41). Zum übernatürlichen Ziele und seiner Ordnung (153-159) war sie nach dem *Sündenfall*, und wegen ihm, also *moralisch* notwendig (90); für die natürlich-philosophische Ordnung ist sie erst recht absolut notwendig, wie die Flügel dem Vogel zum Fliegen (91 ff.), denn aus sich ist der Mensch radikal impotent, etwas zu erkennen (92).

Mit dieser Ableitung alles menschlichen Wissens aus der Heiligen Schrift und dadurch von Gott ist Bacon ein *typischer* Vertreter des 13. Jahrhunderts, denn erst der Fortschritt der folgenden Zeiten sollte das menschliche Wissen selbständiger aus den Dingen gestalten (170-172).

Wir beginnen unsere Kritikbemerkungen im engen Anschluß an den letzten Gedanken. Merkwürdig! War es nicht Thomas, den Bacon so heftig bekämpfte, der schon im 13. Jahrhundert mit seiner Abstraktion aller natürlichen Erkenntnisse aus der Sinneswelt jene selbständigere Erkenntnis aus den bloßen Dingen begründete? Ist das Carton unbekannt? Bacon, ein Typvertreter des 13. Jahrhunderts! Wie oft ist dieses Lied seit Charles gesungen worden, zumal da, wo es sich um Schattenseiten Bacons handelte, um ihn damit zu entschuldigen. Und doch ist historisch nichts unrichtiger als das. Mit welcher Vehemenz hat er alle seine großen Zeitgenossen in und außer seinem Orden bekämpft? In welchem Gegensatz stand er zu ihnen durch seinen übertriebenen Experimentalismus, seine extravagante Sterndeuterei? Gerade mit seiner Theorie: *Alles Wissen ist in der Heiligen Schrift enthalten*, ist er nicht bloß unvergleichlich rückständiger als der Thomismus, sondern auch als die großen Vertreter seines Ordens, der Augustiner des 13. Jahrhunderts. Keiner hat unseres Wissens diese gleiche engherzige, altjüdisch-alexandrinische Theorie verteidigt. Rückständig ist er den übrigen Augustinern gegenüber auch darin, daß er jeden *persönlichen* Intellectus agens leugnet und nur Gott als solchen annimmt und im abgeleiteten Sinne die Engel. Damit hat er die *Selbständigkeit* des menschlichen Wissens unvergleichlich niedriger eingeschätzt als die meisten zeitgenössischen Augustiner. Allerdings bedurfte er infolge seines *empirischen Intuitionismus*, den Carton bei mir und andern mißverstanden hat, keines Intellectus agens im persönlichen Sinne. Bacon ist zwar, wie Carton ganz richtig sagt, *kein Ontologist* (197 ff.), denn der Verstand schaut die Dingformen nicht direkt in Gott. Aber er schaut sie unter den Strahlen des göttlichen Lichtes in den *Erfahrungsdingen* selbst, im Experiment, und er schaut sie als Abbilder der rationes aeternae. Hierin liegt sein *empirischer Intuitionismus*, weswegen er der *Abstraktion* und des

abstraktiven syllogistischen Verfahrens und der *Metaphysik* gar nicht bedurfte. In diesem Sinne habe ich in einem von Carton häufig zitierten Artikel bei Bacon von Intuitionismus gesprochen und ich halte die These auch jetzt noch aufrecht. Nebenbei sei hier noch weiter bemerkt, daß ich nicht glaube, Bacon hätte die Notwendigkeit der Offenbarung für die übernatürliche Ordnung gleich aufgefaßt wie Thomas (90), da er sie eigentlich nur der *Erbsünde* zuschreibt. Dagegen hat Carton recht, wenn er meint, Bacon hätte die Tragweite der Erbsünde eher akzentuiert als abgeschwächt (79 [2]). Dasselbe ist bei Duns Scotus der Fall, dessen Opusculum « De rerum principio » (207 [5]) ich nicht für echt halte.

Damit kommen wir erst zur Hauptfrage. *Vermag der menschliche Verstand nach Bacon ohne göttliche Offenbarung und besondere göttliche Erleuchtung sichere Wahrheiten zu erkennen*, oder ist Bacon ein Fideist und *Traditionalist* ? Im letzteren Sinne ist er von mir und andern interpretiert worden. Carton hat die Frage in dem Sinne bejaht : der Verstand vermag nach Bacon ohne Glauben aus sich sichere experimentelle, also natürliche philosophische Wahrheiten zu erkennen ; nur bedarf er zu ihrer Zurückführung auf die höheren und höchsten Gründe des übernatürlichen Lichtes (89). Bacon ist kein eigentlicher Skeptiker. Er huldigte nur einer klugen gesunden Skepsis bezüglich der größeren, tieferen Wahrheiten (116-118).

Das ist meines Erachtens ganz unhaltbar. Erklärt er doch von seiner Experimentalwissenschaft, der tiefsten und sichersten aller philosophischen Wissenschaften, daß sie ohne göttliche Erleuchtung auch bezüglich des Körperlichen, also des Niedrigsten nicht Sicherheit biete : « non plene certificat de corporalibus. » Und erklärt er in seinem Hauptwerk : nach der Erbsünde irrt der Mensch auch in den Einzelwahrheiten, « in singulis ». Wie wenig haltbar Cartons Unterscheidung zwischen großen und kleineren Wahrheiten ist, zeigt Bacons Erklärung in der Moral : « Nemo enim scit veraciter et sufficienter naturam unius rei *minimae*. » Bacons Vergleich : die Uroffenbarung wäre zum menschlichen Wissen ebenso absolut notwendig wie dem Vogel die Flügel zum Fliegen — offenbar handelt es sich hier nicht bloß um eine moralische Notwendigkeit —, hat auch Carton nicht befriedigend zu erklären vermocht (116). Auch die Erklärung : « Quilibet potest per se experiri, quod *nihil* primo ab homine invenitur, quod sit de potestate philosophiae », kann nicht im Sinne Cartons gefaßt werden (91).

Der tiefere Grund dieser philosophischen Skepsis liegt in einer ganz andern Auffassung von *Glaube* und *Wissen*, von *natürlicher* und *übernatürlicher* Wahrheitsordnung bei Bacon, als wie Carton sie ihm zuschreibt. Eine kurze Skizze möge das beleuchten.

1. Oberster Satz bei Bacon, der unleugbar feststeht : alle Wahrheiten, auch die philosophischen, waren in der *Uroffenbarung* niedergelegt und befinden sich jetzt noch formell oder virtuell in der *Heiligen Schrift*.

2. Alles, was seit Anfang der Welt Wahres erkannt wurde, auch von den griechischen Philosophen, entstammt der Heiligen Schrift und ist durch die *Tradition* auf uns gekommen ; von ihr sagt Carton selbst : « La tradition du savoir, sans laquelle il n'y a point de connaissance possible »

(32). Die ganze wahre Philosophie ist somit geoffenbart wie die Glaubensmysterien und auch aus der Offenbarung durch die Tradition allein uns erreichbar. Daher Bacons scharfe Zensur gegen die heidnische Philosophie oder Philosophie an sich, d. h. jene, die nicht den Glauben zur Voraussetzung hat: « philosophia secundum se ducit ad caecitatem infernalem et ideo oportet, quod secundum se sit tenebrae et caligo. »

3. Daher hat die Unterscheidung von philosophischen oder *natürlichen* und *übernatürlichen* Wahrheiten bei Bacon einen ganz andern Sinn als wie bei uns: *beide sind bei ihm geoffenbart und durch die Offenbarung von uns erkannt*; ein *formeller* Unterschied ist zwischen beiden nicht, sondern nur ein gradueller, indem philosophisch jene geoffenbarten Wahrheiten genannt werden, die in der sichtbaren Natur eine *Erklärung*, ja, den Glauben an dieselbe vorausgesetzt, sogar einen Beweis finden, allerdings auch wieder nur unter dem Einfluß der göttlichen Erleuchtung. Daher Bacons stetige Erklärung: « Tota sapientia continetur in sacris litteris, licet non totaliter explicatur; sed eius *explicatio* est ius canonicum cum philosophia » (Op. tert. c. 24).

Aus dem Gesagten erhellt, daß Bacon doch ein *Traditionalist* ist, der der Vernunft als solcher jedes eigene Erkennen abspricht, also die Philosophie im eigentlichen Sinn leugnet, da er alles Wissen auf die Uroffenbarung und die aus ihr durch Tradition abgeleiteten Wahrheiten zurückführt, und die wir aus beiden mittelst innerer und äußerer göttlichen Erleuchtungen erkennen. Diese Erleuchtungen sind von seiten Gottes, da ihr Gegenstand immer Glaubenswahrheiten bildet, nicht wesentlich verschieden, sondern nur von seiten der Wahrheiten, und auch da besteht der Unterschied nur darin, daß von den geoffenbarten Wahrheiten — das sind sie alle — die einen in der Natur eine Erklärung finden, die andern nicht. Der Unterschied zwischen *natürlicher* und *übernatürlicher* Ordnung ist also bei Bacon kein wesentlicher, sondern nur ein rein akzidenteller, weil alle Wahrheiten im Grunde geoffenbart, d. h. *Glaubenswahrheiten* sind. Carton hat Recht, daß er zwischen Uroffenbarung und Gott, als Intellectus, wie zwischen zwei verschiedenen Erleuchtungen unterscheidet. Die dritte aber, nach Carton die *interior*, ist von den beiden andern nicht wirklich verschieden. Carton hat dafür faktisch den Beweis nicht geliefert (48-54). Bacons Erklärung von Glaube und Wissen bedeutet: Harmonie beider auf Grund der Identifizierung beider, d. h. Aufhebung des natürlichen Wissens. Und der Grund seines Irrtums lag in der Idee: *die Heilige Schrift ist Quelle aller Wahrheitserkenntnisse!*

G. M. Manser O. P.

Reinstadler: Elementa Philosophiae Scholasticae. Editio 11ª et 12ª. Vol. I (XXVIII u. 552 pag.). Vol. II (XX u. 566 pag.). Friburgi Brisg. (Herder u. Cie.), 1923.

Diese nach der vorhergehenden so rasch notwendig gewordene neue Auflage von Reinstadlers Elementa ist ein Beweis für die Beliebtheit, deren sich dieses pädagogisch ausgezeichnete Handbuch der scholastischen

Philosophie mit Recht erfreut. Der Verfasser hat sich die Mühe gegeben, diese neue Auflage durch nicht wenige Verbesserungen und Ergänzungen zu bereichern. So ist in der Kriteriologie die Widerlegung der gegnerischen Systeme einer eingehenden Neubearbeitung unterzogen worden, dem Relativismus wurde ein eigenes ausführliches Kapitel gewidmet, die Abschnitte über die Realität der Außenwelt und den Erkenntniswert der Vernunft sind klarer gefaßt worden. In der Kosmologie ist besonders die Raumlehre reichlich ergänzt worden, wobei der Einfluß von Nys (La Notion d'Espace) maßgebend war. Ob Verfasser des letzteren Auffassung über den Raumbegriff und die Möglichkeit einer absoluten Bewegung im leeren Raum sich zu eigen machte, könnten wir nicht mit Sicherheit feststellen. Die Universalienlehre wurde von der Kriteriologie in die Anthropologie verwiesen. Im selben Teil wurde aus Rücksicht auf die Probleme der Geistes- und Willensbildung manches hinzugefügt oder ausführlicher behandelt. In der Ethik betreffen die wichtigeren Ergänzungen den Kommunismus und Bolschewismus, die Schulfrage, die religiöse Freiheit und das Weltfriedensproblem. Überall macht sich das Bestreben geltend, diese neue Auflage inhaltreicher, interessanter und pädagogisch zweckmäßiger zu gestalten. Wir wünschen ihr den besten Erfolg.

Freiburg. *P. Meinrad M. Morard* O. P.

Alfons Lehmen S. J.: Lehrbuch der Philosophie auf aristotelisch-scholastischer Grundlage. Erster Band. Logik, Kritik, Ontologie (XVI und 458 pag.). 5. u. 6. verbesserte Auflage. 10–12 Tausend. Herausgegeben von Karl Frick S. J. Freiburg i. Br. Herder u. Cie., 1923.

Bei dieser Neuauflage des sehr verbreiteten und sehr geschätzten Lehrbuches von Lehmen, hat es der Herausgeber möglichst in seiner bisherigen Fassung zu erhalten gesucht. An manchen Stellen sind Kürzungen vorgenommen worden. Auch wurde hin und wieder die Ausdrucksweise klarer gestaltet. Wir machen natürlich alle Vorbehalte bezüglich der in der Ontologie sich geltend machenden suarezianischen Lehrrichtung. Dies hindert uns aber nicht, die bewährte Vorzüglichkeit dieses Werkes anzuerkennen. Speziell die Logik und Kritik bilden eine für Anfänger ausgezeichnete Einführung in die einschlägigen Probleme und in deren aristotelische Lösung.

Freiburg. *P. Meinrad M. Morard* O. P.

Fr. Dessauer: Leben — Natur — Religion. Bonn (Fr. Cohen) 1924 VIII u. 140 pag.).

In vornehmer, Vertrauen erweckender Sprache, so ganz jenseits aller Polemik, nur zur Hilfe, nicht im Geiste eines unleidigen Raisonnements ist dieses Büchlein geschrieben — von einem Manne, der nicht als Kritiker, der als Arzt zu der modernen Welt kommt, seine geistige Diagnose stellt, um dann in schonender, verstehender Art aus dem modernen Leben heraus mittels einer modern-wissenschaftlichen Naturbetrachtung den für unsere

moderne Zeit passendsten Weg zu finden in eine andere, eine Über-Welt und Über-Wirklichkeit. Gut, daß es gerade ein Mann der modernen Naturwissenschaft und Technik ist, der hier als Wegweiser auftritt. Ihm wird, so darf man hoffen, die moderne Welt, der Naturwissenschaft, Technik und Industrie ja alles ist, noch am ehesten Glauben und Vertrauen schenken.

Mit dem ganzen Rüstzeug modernster Naturwissenschaft ausgestattet, tut Verf. in sehr interessanten logischen Überlegungen dar, daß auch für den exaktesten Naturforscher nicht nur Raum bleibt für Wirklichkeiten höherer und höchster Art, sondern daß die Naturwissenschaft, wenn sie wissenschaftliche Natur*erklärung* sein will, ohne die Annahme solcher Wirklichkeiten gar nicht auskommt, daß die « Nur-Schlüsse », wie er sie nennt, die einseitig nur das gelten lassen, was sich « exakt » feststellen läßt, selbst vom Standpunkt des Naturforschers aus unberechtigt und unhaltbar sind, daß es im Gegenteil auch für den Naturforscher Prozesse gibt, die sich rein naturgesetzlich nicht restlos bestimmen lassen. Eben vom « Standpunkt der naturwissenschaftlichen Schulung » aus kommt er so schließlich zu der Alternative: entweder auf eine befriedigende Erklärung der auch für den Naturforscher existierenden letzten Gegebenheiten zu verzichten, oder aber den Schluß auf eine Wirklichkeit fremder Art zu vollziehen, eine Wirklichkeit, die er schon früher einmal Gott genannt hat und die die naturwissenschaftliche Wirklichkeit einhüllt.

Man kann ruhig sagen, daß die Art und Weise, wie Verf. hier ein altes Problem neu beleuchtet und seiner Lösung entgegenführt, originell und neu ist, ohne deshalb mit jeder einzelnen seiner Aufstellungen ohne weiteres einverstanden zu sein. Jedenfalls bedeutet das Büchlein, dem noch ein 45 Seiten umfassender Anhang über die verschiedensten im Laufe der Darstellung berührten Teilprobleme beigegeben ist, einen wertvollen Beitrag zur neuesten christlichen Naturphilosophie.

Freiburg. *P. Heinrich Christmann* O. P.

Ernst Michel : Kirche und Wirklichkeit. Ein katholisches Zeitbuch. Jena (Diederich) 1923.

« Dieses Buch ist herausgewachsen aus den drei katholischen Sonderheften der Monatszeitschrift ‚Die Tat' » (Vorwort). In drei Gruppen von Aufsätzen: « Leben im Glauben — Ausbreitung in der Hoffnung — Erneuerung in der Liebe » wird die Wirklichkeit in der Kirche geschildert. Eine kurze Angabe des Hauptgedankens wird am besten die Geistesrichtung der einzelnen Autoren wie des ganzen Buches zeigen.

Das Vorwort (von E. Michel) bezeichnet das Buch als « einen Aufbruch aus der innerkirchlichen Verhärtung, eine Beendigung der heidnischen Idealisierung der Kirche und der Verabsolutierung ihrer Formwelt ».

J. Peregrinus erklärt « die Wirklichkeit des katholischen Glaubens (3-20). Er verteidigt gegenüber den Ungläubigen die Notwendigkeit der Anerkennung eines Absoluten und der Annahme der Offenbarung. Aber der Glaube des Katholiken ist nicht « bloß ein stumpfes, gutmütiges, geistesträges Hinnehmen der Offenbarung, das simple Fürwahrhalten einer

von der Kirche vorgelegten Lehre », er ist vielmehr « ein von unbedingter Wahrhaftigkeit, Ehrfurcht, Demut, Liebe, Hochsinn getragenes Ja zu dem in seiner Kirche durch den Sohn sich offenbarenden Gott » (17). Der Katholik glaubt letzten Endes, « weil sich Gott in seiner Offenbarungsherrlichkeit *meiner* Seele selbst überwältigend bezeugt », « der katholische Glaube ist seinem tiefsten Wesen nach .... Gnade » (20). In der Ausführung wird die katholische Begründung des Glaubens verbunden mit dem Hinweis auf die Erfahrung des Geistes Christi und Gottes. Die Begründung der Notwendigkeit des Glaubens aus der übernatürlichen Bestimmung des Menschen fehlt : der Glaube erscheint als notwendig, um den « lebendigen Gott » zu erfassen, « er sproßt, von Gott allein erweckbar, aus meiner naturhaften Empfänglichkeit für Gott heraus » (10). Die « Wirklichkeit » des katholischen Glaubens kommt also nur sehr unvollkommen zum Ausdruck.

J. Wittig ist mit zwei Aufsätzen vertreten. Der erste behandelt « *das allgemeine Priestertum* » (21-43). Ich glaube ruhig behaupten zu können, daß jeder Leser dieses Artikels den Eindruck gewinnt, nach Wittigs Auffassung sei das Priestertum allen Christen gemeinsam, die Hierarchie dagegen nur positiven Rechtes. Nach Wittig ist das Priestertum in der Gottessohnschaft eingeschlossen. Wenn darum Christus denen, die ihn aufnahmen, die Macht gab, Kinder Gottes zu werden, « gab er ihnen eine Macht, *in der alle Priestermacht eingeschlossen* und tausendmal übertroffen war » (24). Dieses Priesterliche, « das in der von Jesus übermittelten Gotteskindschaft oder Gottessohnschaft lag » (25), wirkte später « im übertragenen Amt » (episcopi, presbyteri). « Man begann, es für nützlich zu halten, Christum, dessen Wesen und Amt ganz allein durch den Namen « Sohn des lebendigen Gottes » erschöpfend gekennzeichnet werden konnte, nun auch als Priester hinzustellen, nicht so, daß etwas hinzugedichtet worden wäre, sondern so, daß eine in der Gottessohnschaft enthaltene Teilwahrheit hervorgekehrt wurde » (26). Offenbar dehnt Wittig den *katholischen* Gedanken, daß Christus als *wesenhafter* Gottessohn auch der berufene Hohepriester der Menschheit ist, auch auf die bloß *adoptive* Gotteskindschaft aus. Deswegen gilt ihm auch « der Christ, aus Gott geboren » als « wahrhaftig und im eigentlichen Sinne Priester » (28). Ebenso « mußte sich die Feder finden, die es niederschrieb, daß das Christengeschlecht ein .... priesterliches Geschlecht sei, ... in Wahrheit und in der Fülle der Wirklichkeit » (27).

Diesem allgemeinen Priestertum steht gegenüber das « Amts- » oder « Weihepriestertum ». Es war « die natürlichste und verstehbarste Sache vor der Welt », schreibt Wittig, « daß innerhalb des priesterlichen Geschlechtes der Christen für die Verwaltung der heiligen Geheimnisse .... einzelne Männer besonders geweiht wurden » (28). « Als Augustin über das allgemeine Priestertum schrieb, war es schon so weit, daß man nur das Amtspriestertum für das eigentliche Priestertum hielt » (33). Demgegenüber lehrt Wittig : Wie « der gewöhnliche Amtspriester ein wahres Priestertum hat, auch wenn er nicht alle Gewalten des bischöflichen Priestertums besitzt », « so etwa ist der gewöhnliche Christ kraft des allgemeinen Priester-

tums wahrhaftiger Priester, auch wenn er nicht alle Gewalten des Amtspriesters besitzt » (34).

Wie stehen sich nun « allgemeines » und « Amts »-Priestertum gegenüber ? Im Wesen sind sie völlig gleich ; denn « das Priestertum ist nicht so sehr eine ihm besonders erteilte Macht, sondern eine Folge des neuen Lebens, das in ihm ist. .... Darin sind sich Amtspriestertum und allgemeines Priestertum völlig gleich » (36). Nach Wittig bringt « auch der priesterliche Laie beim eucharistischen Opfer dem Vater den Leib und das Blut seines Sohnes dar, ebenso wahrhaft, wirklich, unmittelbar wie der Amtspriester. Der Amtspriester hat dabei nur das besondere Amt (!), diese Opfergabe zu bereiten, die Konsekrationsgewalt » (36). In der Sakramentenspendung gehört nur die *öffentliche* Sakramentenspendung zum Amtspriestertum (37). Es erscheint Wittig als « ein ganz aufregender und beglückender Gedanke, daß jeder Christ lebendigen Glaubens eine wahre Absolutionsgewalt haben soll, wenn auch in der engen Beschränkung auf die gegen ihn selbst begangenen Sünden » (37). « Wenn das Amtspriestertum in manchen Aufgaben, die auch Aufgaben der Laien sind, Führung und Hauptarbeit übernehmen muß, so ergibt sich dies aus einer zu großen Zurückhaltung der Laien in dieser Richtung » (40). Wo Amtspriester fehlen und ihre Funktion nicht durch Laien vertreten werden kann, da gilt das ‚Supplet Ecclesia' » (!).

Es braucht wohl kaum bemerkt zu werden, wie irreführend solche Äußerungen wirken müssen. Warum denn nicht deutlich erklären, daß das « Amtspriestertum », die Hierarchie *göttlicher* Einsetzung sei, übernatürliche Gewalt besitze ? Kennt denn Wittig die *katholische* Erklärung des « allgemeinen » Priestertums nicht, oder wenn ja, warum bekämpft, benörgelt und entstellt er sie ?

In ähnlichen Gedankengängen behandelt *Wittig* an anderer Stelle « *Die Kirche als Auswirkung und Selbstverwirklichung der christlichen Seele* » (189-210). Schon der Titel läßt die Kirche als Produkt der Gläubigen, Selbstauswirkung der christlichen Seele, erscheinen. Wie alles, was auf Erden geschieht, Körperbildung der Seele ist (190), wie die « Gemeinschaft » notwendige Offenbarung der Seele, der lebendige Körper der Seele ist (190), so kam auch mit der Predigt und Übung der Liebe eine neue Gemeinschaft (192 f.), die Kirche. « Sie war da, wie selbstverständlich aus dem neuen Leben der Seele hervorgewachsen, das neue Leben selber darstellend und darbietend. Sie war da, nicht nach Juristenbegriff begründet, nicht mit kluger Berechnung organisiert. Sie wuchs aus den neuen, vollebigen Seelen hervor und war lauter Leben. Lauter Leben, das sich verkörpern muß, um auf der Erde wirksam zu werden » (193). In diesem Sinne hätte auch Christus die Kirche gegründet. « Aus den von ihm neugeschaffenen Seelen wächst die Kirche heraus. Indem er das neue Leben begründete, begründete er die Kirche .... Aus dem neuen Leben heraus, aus den neugeschaffenen Seelen, organisierte sie sich » (195). Darum ist auch das Leben das Wesen, die Seele das Maß der Kirche (196 ff.).

Wittig bemerkt, mit diesen seinen Ausführungen eine bloß juristische, rein historische Auffassung der Kirche bekämpfen zu wollen (194 f.). Es schwebt ihm die katholische Lehre von der « anima Ecclesiae » vor Augen.

Gut, aber wozu denn diesen katholischen Gedanken in so verzerrter Darstellung ? Warum nicht betonen, daß *Christus* durch das Wirken seiner Gnade immerfort aufs neue seine Kirche ausbaut, aber durch die Kirche selbst ? Warum hebt Wittig vor allem nicht hervor, daß *Christus selbst* ein Institut gegründet, mit äußerer Organisation und inneren Lebenskräften ? Warum nicht bemerken, daß *Christus* durch diese *seine* Tat dem naturgemäßen Bedürfnis der Menschen entgegenkam, daß er selbst jene « Gemeinschaft » verwirklichte, welche die christlichen Seelen allein aus sich selbst *nicht* verwirklichen können ? So muß Wittig es sich selbst zuschreiben, daß man seine Ausführungen als einen Vorstoß gegen die katholische Lehre von der göttlichen Stiftung der Kirche auffaßt.

Jos. Weiger behandelt das Thema vom *inneren* und *äußeren Sein der Kirche* (44-51 ; 211-219). Das innere Sein der Kirche ist der Glaube an Christus. « Das Leben der Kirche heißt Christus. Christus .... ist die Urerfahrung des Christentums, der Inhalt seiner Urerfahrung ; die Form, in der die Menschheit ihren kommenden großen Inhalt, Christus, erfahren sollte, war die religiöse Gemeinschaft » (48). Über das äußere Sein der Kirche erfahren wir sehr wenig. Weiger spricht von der Katholizität der Kirche, aber im Sinne Försters, den er bekämpft. So schreibt er : « Das äußere Sein der Kirche leidet unter zwei schweren Einbußen, dem Verlust des Orients und des germanischen Nordens, das bedeutet Verlust der östlichen und nordischen Geistigkeit » (214). Wirklich ? Lebt denn in der katholischen Kirche der Geist der großen griechischen Kirchenväter nicht mehr fort ? Hat das « germanische » Element nicht gerade in der katholischen Kirche seine wahre und beste Entfaltung gefunden, während es unter dem Einfluß des Protestantismus in verschiedener Hinsicht zu einer weltverhaßten Karrikatur geworden ist ? Übrigens besteht die Universalität der Kirche nach *katholischer* Auffassung nicht in der Übernahme jedweder « Geistigkeit », sondern in der *Ausbreitung* und Verwirklichung der *einen Kirche Christi* auf dem ganzen Erdenrund, in der kirchlichen Lebensgemeinschaft der Gläubigen und der Hirten.

Nach Weiger bestände das Sein der Kirche im Glauben an Christus und der universalen Annahme oder Aufnahme der verschiedenen « Geistigkeiten ». Will der Verfasser behaupten, damit die *katholische* Lehre vom inneren und äußeren Sein der Kirche wiedergegeben zu haben ?

K. Neundörfer schreibt über « *Recht und Macht* in der Kirche » (52 bis 63). Gegen Sohm und Heiler verteidigt er « die Entwicklung, die letzten Endes zu unserem Codex juris canonici führte, als eine innerlich berechtigte und von Gott gewollte » (58). Aber er « verkennt » auch nicht die Gefahren, die damit verbunden sind, « nämlich einer falschen Vergöttlichung und einer falschen Verweltlichung des Kirchenwesens, des Integralismus und Legalismus » (62). Gegen diese beiden Richtungen richte « sich darum mit Recht der Widerspruch einer katholischen Bewegung, die zwar Kirchenrecht und Kirchenmacht bejaht, aber nicht als Selbstzweck, noch weniger als Mittel zu weltlichem Zweck, sondern als dienende Werkzeuge christlicher Wahrheit und Liebe » (63).

Es muß auch bei Neundörfer auffallen, daß er den göttlichen Ursprung

der gesetzgebenden Gewalt der Kirche nicht hervorhebt. Wenn er als Zweck des Kirchenrechtes die Förderung von Wahrheit und Liebe betont, warum betont er nicht, daß in der Kirche *tatsächlich* Recht und Macht dem Heile der Seelen dienen, daß die Kirche in der Entfaltung und Anwendung ihres Rechtes und ihrer Macht ein ihr auferlegtes göttliches Gebot gewissenhaft ausführt ? Wer sind denn jene, die das Kirchenrecht als Selbstzweck oder gar als Mittel zu weltlichem Zwecke betrachten ? Es verrät auch wenig Einblick in die Wirklichkeit, wenn N. schreibt (56) : « Das Kirchenrecht ist vielleicht der problematischste Punkt im Leben der Kirche — wenigstens für uns Menschen von heute. .... Es gähnt vielen eine unüberbrückbare (!) Kluft zwischen ihrem Kirchenideal und der Kirchenwirklichkeit. Was aber diese Kluft aufreißt, ist die Weltlichkeit der Kirche. » Wirklich ? Oder nicht vielmehr eine ungenügende, ja sogar protestantisierende und modernisierende Auffassung vom Wesen und von der Aufgabe der Kirche ?

J. Werle spricht « *vom katholischen Priestertum* » (71-79). Wer eine Darstellung der Würde und Macht des Priestertums erwartete, wäre enttäuscht. Werle gibt nur einige Anweisungen für die seelsorgliche Tätigkeit des Priesters, wie sie die Neuzeit fordere. Diese Richtlinien sind folgende : mehr Religion — weniger Politik, weniger « Weltlichkeit », Befreiung « von der ausschließlichen Gewalt des harten Mannes », Auswirkung « der mütterlichen Kräfte der Volksseele » (78), Opfer « statt der Mittelmäßigkeit und der täglichen Betriebsamkeit im Religiösen » (79). Wieso der Aufsatz zum Titel kommt : vom « *katholischen Priestertum* », ist nicht ersichtlich.

In etwas orakelhaften Worten referiert *R. Grosche* über « *Kirche und Ketzer* » (220-225). Die Kirche ist werdendes, sich vollendendes Leben, aber dieses Wachstum bringt mit sich den Ketzer und den — Heiligen. Beide sind « homines rerum novarum », « sie wurzeln beide im gleichen Boden », beide sind getrieben vom « Geiste ». Aber « der Ketzer trennt sich vom Leibe Christi, so (!) wird seine Erkenntnis Irrtum und sein Irrtum Sünde, er selbst aber bleibt Werkzeug Gottes » ; « der Heilige dagegen bleibt in der Verbundenheit der Liebe, und in der Gemeinschaft wird sein Irrtum aufgehoben in der Harmonie der Gegensätze (sic. !) » (225). So begreifen wir auch den Sinn der folgenden Worte : « Wir lieben sie (die kirchliche Autorität). Aber wir lieben auch den Geist, wo immer er weht, und wir harren des gnadenvollen Augenblickes, da Gott ihn sendet. Der Mensch aber, den er ergreift, wird zum Heiligen — oder zum Ketzer » (224).

Drei kurze Aufsätze von *P. Th. Michels* (« Leben aus liturgischer Gemeinschaft »), von *Ph. Funk* (« Die Geschichte des christlichen Gebetes als innere Geschichte der Kirche ») und *S. M. Sailer* (« Von der Liebe als des Gesetzes Erfüllung » — Auszug aus « Grundlehren der Religion »), beschließen den ersten Teil.

Der zweite Teil : « Ausbreitung in der Hoffnung » behandelt die Katholizität der Kirche. Wir können uns hier kurz fassen. *J. P. Steffens* schildert den « *Universalismus der katholischen Menschheit* » (99-111) in dem Sinne, daß der Katholizismus alle Wirklichkeit umfaßt. Das Dogma « will die Krönung und der Abschluß aller ideellen Weltwirklichkeit sein » (103).

Ch. Flaskamp untersucht die « *Erneuerung und Verkümmerung des katholischen Universalismus im 19. Jahrhundert* » (112-135), d. h. der Erkenntnis des organischen Zusammenhanges des Menschheitganzen. *Josephine Nettesheim* plaidiert in einem Artikel « *Romantische oder katholische Renaissance* » (122-135) für einen « theozentrischen Universalismus » (132), für Anerkennung des Primates der Liebe vor der Ratio. Wie die Verf. dies versteht, illustriert folgender Passus : « Liebe wandelt sich aus Selbstbejahung zur Gemeinschaftsbejahung persönlicher Wesen (Trinität, Gott und Mensch, Mensch und Mensch » (a. a. O.). Im gleichen Sinne : « Hoffnung ist nicht mehr aktivistisches Selbstverwirklichungsstreben, sondern vertrauende Hingabe des Selbst an die göttliche Liebesgemeinschaft .... Glaube ist .... Hingabe des gesamten Menschen .... an die jenseits aller Subjektivität und Objektivität (sic) lebendig positive Person, das ‚Du' » (a. a. O.). *Werner Thormann* bezeichnet als « *Aufgabe des katholischen Dichters in der Zeit* » (136-148) « die religiöse Auffassung und Durchdringung des Lebens » (146), das « Wiederfinden einer organischen Ordnung » (142) und Gestaltung der « Inhalte dieser Katholizität im künstlerischen Ausdrucke des katholischen Lebensgefühls » (a. a. O.). Dabei bekämpft er das Bestreben, « mit einem fertigen Lösungsversuch » an die Probleme der Gegenwart heranzutreten (141). So gibt es ihm auch kein absolute Geltung beanspruchendes katholisches System der Philosophie (136), ja er bedauert es, daß « manche Kreise die Idee der Kirche absolut aufgefaßt wissen möchten, aus organischen Zusammenhängen gelöst, als ein sich selbst setzendes (!) Prinzip der Ordnung » (146). *Siegfried Behn* behandelt « *Einige philosophische Zukunftsaufgaben für den katholischen Forscher* » (149-166). Diese bestehen darin, der « modernen Anarchie des Geistes » zu steuern durch « andächtige Erkenntnis aller geschaffenen Wirklichkeit », das Erbgut der antiken Weisheit an der Sonne der Offenbarung reifen zu lassen, wie es das thomistische System tue (154), die gewonnenen Erkenntnisse zu harmonisieren. Dazu bemerkt der Verfasser : « Nur das Mißverständnis ist auszurotten, als ob innerhalb der Kirche der Wahrheit metaphysische Urteile sich schließlich auschlössen, welche sie ermutigt » (158). Als Beispiel werden Molina und Duns Scotus angeführt. Es würde aber dem Verfasser schwer fallen, Zeugnisse der Ermutigung für diese Lehrer von Seite der Kirche anzuführen. Sehr richtig bemerkt aber Behn : « Der zügellosen Sehnsucht unserer überreizten Tage ist der katholische Glaube zu lichtvernünftig, zu krystallklar » (149). — Während *R. Guardini* in warmen Worten für die *katholische* Jugendbewegung eintritt (167-179), erklärt *Alb. Mirgeler* kategorisch : « Die Jugendbewegung ist tot. .... Jetzt wartet die schwierigere Aufgabe, daß jeder, ganz auf sich selber gestellt, als einzelner den Kampf durchführt » (185).

Trotz der vielen treffenden und nützlichen Anregungen über den « Universalismus » der Kirche muß doch bemerkt werden, daß den Ausführungen eine einseitige und verkümmerte Auffassung der Universalität, d. h. der Katholizität der Kirche zugrunde liegt. Gewiß hat die Kirche gerade wegen ihrer Katholizität die Aufgabe, alle *natürlichen* Anlagen, Kräfte, Tendenzen zu sammeln, zu beleben, zu befruchten, unter dem

Einflusse der Offenbarung und der Gnade zu höheren Zielen zu erheben; allein die eigentliche Aufgabe der Katholizität besteht darin, die *übernatürlichen* Güter, Glaubenswahrheit, Gnade, sittliches Wirken auf der ganzen Welt zu verbreiten mittels der Ausbreitung der *einen* Kirche auf der ganzen Welt.

Aus dem dritten Teil haben wir bereits einiges gesehen. *E. Rosenstock* wirft einen Blick in die Zukunft. (Die Welt vor dem Blick der Kirche 226-240.) An Stelle der Staaten tritt heute die Gesellschaft, « die über die ganze Erde wirtschaftlich verbundene, arbeitsteilig tätige Menschheit » (232). Daraus zieht der Verfasser die Folgerung. « Ihr (der Gesellschaft) gegenüber ziemt notwendig auch der Kirche eine andere Kampfesweise. In der christlichen Staatenwelt war die Kirche notwendig betont monarchisch. In der Gesellschaft kann die Kirche nicht anders als demokratisch sein. Den Epochen der aristokratischen Bischofskirche und der monarchischen Papstkirche wird das Jahrtausend der demokratischen Kirche folgen. .... Die Hauptfrage ist die Stellung der Gesamtkirche, einschließlich (!) der Ketzer, als einer geistigen Anstalt innerhalb der arbeitenden Gesellschaft. Dadurch verlieren die Glaubensunterschiede innerhalb des gläubigen Kirchenvolkes an Gewicht. Nicht das Dogma und nicht das Recht sind die Waffen des Kampfes, der heute entbrennt. .... Die eigene Tochter, die Gesellschaft .... gilt es mütterlich zu bewahren durch die eigene Verjüngung. Hier überwindet nur die weisere Tat, die fruchtbarere Wirkung, die tiefere Leistung » (238). Mit dürren Worten: unter Ablegung des « Panzers des Dogmas » und des « Schwertes » der Macht soll die Kirche nach « Erneuerung in der Liebe » streben, wenn sie vor der kommenden « Gesellschaft » bestehen will. Diese Zukunftsfolgerung entspricht auch der bereits angedeuteten Idee einer Kirche ohne « Weltlichkeit », d. h. ohne sichtbare, amtliche Organisation, ohne Dogma und ohne Autorität!

In diesem Sinne ergeht sich der Verfasser auch im folgenden Aufsatz: « Das Herz der Welt. Ein Maßstab der Politik » (241-265). Das Herz der Welt ist die Kirche oder sollte es wenigstens sein. Aber die Kirche ist nur ein Glied der Welt, wie das Herz selbst. « Die Formung dieses Organs muß aus den Völkern heraus geschehen » (248). Einstweilen haben Marx und Nietzsche « den Zusammenhang im Leben der Völker gerettet » (254). Doch « die Kirche steht wieder auf. Ihr geistiges Gesetz ergreift die weltlichen Ordnungen endlich selber. .... Eine neue, größere Pflicht erwächst ihr. In der Sprache der Welt, politisch, ökonomisch und sozial, sich den Leib Christi predigen zu lassen .... » (264), « den Geist der Liebe, Kraft und Zucht » (265). Damit wären wir glücklich bei einer andern « Verweltlichung » der Kirche angelangt! Weniger kann man kaum über die Kirche als das Herz der Welt sagen — und auch kaum unglücklicher: ein Passus, S. 247 oben, klingt geradezu blasphemisch.

E. Michel zieht gleichsam die Schlußfolgerung unter der Aufschrift: « *Erneuern wirst du das Antlitz der Erde* » (266-298). Schon in der Einleitung bemerkt er: « Es muß endlich einmal gebrochen werden mit Darstellungen, die Wesen, Sein, Sinn, Wahrheit der Kirche als eine wunderbare ewige Fixsternwelt an den Himmel der Zeit heften ...., es

muß gebrochen werden mit einer falschen Unterwürfigkeit ...., die Kirche außer und über sich zu wissen .... » (266). Das « Maß der Erneuerung » ist die « Weltwirklichkeit » ; dieser gegenüber muß die Kirche « ein vorbehaltloses Ja » haben (268), das ist die « Universalität der Liebe » (269). « Diese schöpferisch wirkende Liebe der Kirche gegenüber der Welt » äußert sich in « drei Sphären » : im auktoritativen Amt, im religiösen Leben der Gläubigen und in den vom Geist der Kirche berufenen Organen der Erneuerung. « Die *schöpferische* Liebe der Kirche folgt den Bewegungen und Wandlungen der Welt, und diesem Wechsel des Stromlaufes der Liebe (!) müssen Amt und Religion der Kirche Raum geben, müssen selbst ihm folgen und sich darin erneuern lassen » (271). Dagegen wird dem « Neuerer », dem « Ausgesonderten » nahe gelegt, sich nur nicht « zu einem prinzipiellen Nein gegen Autorität und religiöses Leben » verleiten zu lassen, sondern « in der Liebe zur Kirche » zu bleiben, wenn auch « Neuoffenbarung über der Autorität steht » (272).

Darum muß die Kirche auch den « Neuerern und Propheten » « entgegenkommen » . « Wehe der Kirche », ruft Michel aus, « die in ihnen ihre Stunde nicht erkennt und sie verstößt » (276). Michel erklärt seinen Gedanken in nicht mißzuverstehender Weise am Beispiele Luthers. Michel schreibt : « Luther z. B. gehört unzweifelhaft (!) zu den Berufenen (vom Geist der Kirche, der Liebe ?), in denen die Kirche (!) ein Organ ihrer Liebe einer neuen Zeit entgegensandte, aus ihrem (!) Urstrom überlebte Gebilde des religiösen Lebens einschmolz und dem Amt den Bußruf zuschleuderte. Der modische (?) Mensch und der Mensch der Renaissance meldeten in ihm ihre unterdrückten geschöpflichen Anlagen (!) an und baten um Aufnahme. Luthers Empörung liegt in der Verzweiflung am Amt und in der Lossagung von ihm » (276 f.). Nach Michel hat die Kirche gefehlt, weil sie « die positive Tat Luthers, die Erneuerung der Kirche aus ihren Urkräften und die Bejahung der neuen Weltkräfte aus der vergebenden Liebe nicht anerkennt und nicht aufgenommen hat. « Sie hat damit eine Gottesstunde versäumt » (277). « Es ist endlich für uns Katholiken an der Zeit, die pharisäische (sic) Haltung gegenüber den Protestanten abzulegen » (a. a. O.). Sonst nichts ?

Wir haben absichtlich fast ausschließlich die verschiedenen Autoren sprechen lassen. Das Urteil ergibt sich von selbst. Dieses « Jahrbuch » kann keineswegs als ein « Katholisches » bezeichnet werden. Es spricht nicht nur « in der Sprache der Häretiker » (267), sondern vertritt auch Gedanken, die Häretikern abgelauscht sind. Selbst die wirklich katholischen Lehren, die zur Behandlung kommen, werden entstellt, verzerrt, gefälscht. Es ist wohl auch kein Zufall, daß die Schrift ohne kirchliche Druckerlaubnis erschien. Dieses Jahrbuch muß vielmehr als Vorstoß einer irregeleiteten und irreführenden Gruppe bezeichnet werden, die unter offenbarem Einflusse protestantischer und modernistischer Ideen steht — beinahe die ganze Encyclica « Pascendi » könnte aus dieser Schrift mit Zitaten belegt werden. Zum Schlusse wollen wir nur noch bemerken, daß dieses Urteil nicht alle Mitarbeiter trifft, wie sich aus unsern Ausführungen von selbst ergibt. *P. Reginald M. Schultes* O. P.

J. Hessen : Gotteskindschaft. Habelschwerdt (Frankes Buchhandlung) 1924 (12°; 82 pag.).

Der Verfasser beabsichtigt in diesem Büchlein, Gottes- wie Weltkindern zu zeigen, wie sie « die kostbare Perle », « den verborgenen Schatz » der *Gotteskindschaft* gewinnen können. Gewiß eine lobenswerte Absicht! Leider dürfte der eingeschlagene Weg kaum geeignet sein, zum schönen Ziele zu führen. Was hiezu vor allem nottun würde, namentlich beim chaotischen Zustande des gegenwärtigen deutschen Geisteslebens, das wäre Wahrheit und Klarheit in den Grundbegriffen des religiösen Lebens *auf der erprobten Grundlage der katholischen Überlieferung*. Gerade das aber vermissen wir in diesem Schriftchen in allzu weitgehendem Maße.

Schon der Begriff der Gotteskindschaft bleibt dunkel. Nach der katholischen Lehre ist die Gotteskindschaft wesentlich gegeben mit der heiligmachenden Gnade; nach Hessen scheint sie etwas Gefühlsmäßiges zu sein: « Gott als Vater besitzen, sich als Kind Gottes fühlen » (p. 10). Die alten Lehrer des geistlichen Lebens versprachen das Glück der Gotteskindschaft nicht ohne ernstes Streben nach Demut, Buße, Abtötung und Selbstverleugnung. Sie machten Ernst mit den Worten Christi Lc. 9, 23 f.: « Wer mir nachfolgen will, der verleugne sich selbst und nehme sein Kreuz täglich auf sich und folge mir nach. » Diesen Weg gingen denn auch die Heiligen, die echten Gotteskinder. Hessens Gotteskindschaft berührt diese Seite des wahren Geisteslebens kaum, einen um so größern Raum nimmt das « Erlebnis » ein. Es kommt überhaupt dem Leser vor, als suche der Verfasser der Sprache der katholischen Geisteslehrer geflissentlich aus dem Wege zu gehen, um sich in jener der Protestanten und Modernisten auszudrücken. Unwillkürlich fallen ihm die Worte 2 Esdra 13, 24 ein: « Und die Kinder redeten die Hälfte azotisch und konnten nicht jüdisch reden. » Nur einige Beispiele!

Nach Harnack ist das Wesen des Christentums: Gott der Vater, der Mensch Gottes Kind. « Gott unser Vater, wir alle seine Kinder, — das ist Kern und Stern des christlichen Glaubens », sagt Hessen (p. 10). Nach ihm ist Gott « seinem tiefsten Wesen nach nicht Gesetz, sondern Liebe, nicht Richter, sondern Vater » (p. 7). cf. Conc. Trid. Sess. VI. can. 21. — « Wodurch hat Christus uns erlöst? .... Jesus hat uns dadurch erlöst, daß er uns den gütigen und gnädigen Vater gezeigt, uns Gottes sündenvergebende Liebe geoffenbart hat. » (p. 72). Von der stellvertretenden Sühne und Genugtuung Christi am Kreuze wird kein Wort gesagt. Das wird wohl zu den « komplizierten Theorien » gerechnet, « die darüber von den Theologen aufgestellt » worden sind, und die, wie es scheint, keine Beachtung verdienen. Das Konzil von Trient gibt aber den Theologen recht (Sess. VI, cap. 7).

Bei der Aneignung der Erlösung von seiten der Sünder will zwar der Autor die Reue nicht ausschließen, aber den Schwerpunkt bildet sie dabei so wenig, daß er schreibt: « Du brauchst nur an seine Liebe zu glauben, vertrauensvoll deine Hand nach ihm auszustrecken, dann bist du erlöst von deinen Sünden » (p. 72 f.). — « Vertraue, glaube nur fest an

Gottes Vaterliebe, dann bist du erlöst von deinen Sünden », so ruft Jesus der gequälten Seele zu » (p. 40).

Mag auch der Ausdruck zuweilen befremdlicher lauten, als der Gedanke gemeint ist, so ist doch in einem derartigen Werke auch das schon sehr tadelnswert. Aber auch an unrichtigen Lehren fehlt es nicht. Wir sehen z. B. nicht ein, wie Hessens Darstellung des Verhältnisses von religiösem Erlebnis und Kirchenlehre von diesem Vorwurfe gerechtfertigt werden könnte. « Das schlichte und starke Gotteserlebnis des Religionsstifters (gemeint ist Christus) wirkt und wächst sich aus in einem Lehr-, Moral- und Kultsystem. .... Das religiöse Werterlebnis amalgamiert sich mit den höchsten Werten menschlicher Kultur und wird so zu einem Geistesgebilde von welterobernder Kraft » (p. 9). Also zuerst das Leben, das « Erlebnis », dann die Lehre. Ebenso ist es in der Kirche : das Leben ist das Wesentliche, die Lehre das Sekundäre, so daß man ein Mitglied der Kirche bleiben kann, auch wenn man die kirchliche Lehre nicht mehr vertritt. Der Grund ? « Die Kirche ist nicht in erster Linie eine *Lehr*gemeinschaft, sondern eine *Lebens*gemeinschaft. .... Die Kirche will dagegen eine religiöse, keine philosophisch-wissenschaftliche Institution sein. Auf religiösem Gebiet aber ist das Leben das Primäre, die Lehre das Sekundäre. Das kirchliche Lehrsystem ist im Grunde genommen nur ein Versuch, das in der Kirche wogende und wirkende Leben verstandesmäßig zu denken und zu erfassen, es auf eine lehrhafte Formel zu bringen. » Mit vollem Rechte, so scheint uns, hat Diekamp in der Theologischen Revue (1924, col. 226) zu dieser Stelle auf prop. 22 des Dekrets « Lamentabili » hingewiesen. Das Trügerische in Hessens Beweisführung fällt klar in die Augen. Die Kirche ist nach ihrem vollen Begriff freilich eine Lebensgemeinschaft, aber das Leben dieser Gemeinschaft ruht, als auf seinem Fundamente, auf dem Glauben, dieser aber setzt die *Lehre* voraus. Die Kirche kann also gar nicht *Lebens*gemeinschaft sein ohne *Lehr*gemeinschaft zu sein ; freilich nicht nach Art einer Philosophenschule, denn die Kirche lehrt eben in *Gottes* Auftrag und unter *Gottes* Beistand gottgeoffenbarte Wahrheiten. Ja, diese Betätigung des kirchlichen Lebens durch die Lehre und deren gläubige Annahme ist, wenn nicht dem Werte, so doch dem Werden nach die erste : zuerst die Lehre, dann der Glaube, dann das Leben aus dem Glauben ; wie beim Haus zuerst das Fundament gelegt wird, und dann der Aufbau erfolgt. *Zuerst* muß die Kirche *Lehr*anstalt sein, *bevor* sie Lebensgemeinschaft werden kann ; wer ihr Leben mitleben will, muß zuvörderst ihre Lehre glauben, wer sich von ihrer Lehre lossagt, hört auf mit ihr zu leben.

Noch viele andere Punkte wären namhaft zu machen, wo wir von der Darstellung Hessens nicht befriedigt worden sind. Doch das Gesagte dürfte genügen, um das Urteil zu rechtfertigen, daß Werke, wie Hessens « Gotteskindschaft » nicht zu empfehlen, sondern im Interesse der seelischen Gesundung des deutschen Volkes abzulehnen sind.

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

Chr. Pesch S. J. : Die selige Jungfrau Maria, die Vermittlerin aller Gnaden. Freiburg i. Br. (Herder) 1923 (8° ; VIII u. 182 pag.).

Ist Maria die Vermittlerin aller Gnaden, nicht nur dadurch, daß sie den Heiland geboren hat, sondern auch dadurch, daß sie seit ihrer Himmelfahrt alle Gnaden, die von Gott den Sterblichen gespendet werden, durch ihre Fürbitte ihnen erfleht ? Ist die Bejahung dieser Lehre definierbar ? Der Beantwortung dieser Frage hat Pesch das vorliegende Buch gewidmet.

Der Verfasser legt zunächst mit lobenswerter Klarheit den Sinn dar, in dem wir Maria die Vermittlerin aller Gnaden nennen und bietet dann in den folgenden Kapiteln zunächst eine kurze Darstellung des dogmatischen Gehaltes des Offiziums und der heiligen Messe, die beide im Jahre 1921 auf Bitten des Kardinals Mercier von Benedikt XV. für die belgischen Diözesen gewährt worden sind. Darauf folgt eine ausführliche Erläuterung des Begriffes der allgemeinen Gnadenvermittlung. Sodann werden die Lehren der Überlieferung über unseren Gegenstand dargelegt, die päpstlichen Lehräußerungen angeführt und die Wurzeln dieses Privilegs in der Würde der Mutter Gottes und der geistlichen Mutterschaft Mariä gegenüber der erlösten Menschheit und in ihrer Stellung als zweiter Eva nachgewiesen und die Einwürfe widerlegt. Das letzte Kapitel handelt von der Definierbarkeit der dargestellten Lehre und ihrer Zeitgemäßheit.

Der Verfasser glaubt, diese Frage werde wohl bald praktisch werden und will darum allen, für die der Gegenstand von Bedeutung ist, ein Hilfsmittel zu deren Lösung an die Hand geben. Dieser Zweck dürfte erreicht sein. Die Zeugnisse der Väter und der großen Theologen der Vorzeit sind reichlich und mit kritischem Sinn dargeboten, auch der Nachweis, wie die allgemeine Gnadenvermittlung Mariä aus ihrer Gottesmutterschaft und geistlichen Mutterschaft naturgemäß hervorsproßt, ist solid geführt. Dabei waltet die nötige Nüchternheit und wissenschaftliche Besonnenheit. Der Reichtum an Stoff und Gedanken und die übersichtliche Klarheit der Darstellung dürften das Büchlein auch empfehlen zur Benutzung für gediegene Marienpredigten. Mögen recht viele Priester es lesen und studieren ! Das umsomehr, als diese für die Marienverehrung so wichtige Lehre bislang in den Lehrbüchern der Dogmatik allzuwenig betont wurde.

Bei der Beantwortung der Frage : « Kann die Lehre, daß Maria die Vermittlerin aller Gnaden ist, zu einem *Dogma* des Glaubens erhoben werden ? », ist die Antwort kein formelles Ja, so sehr der Verfasser auch einem solchen zuneigt. Seine diesbezügliche Beweisführung lautet etwa : Es sprechen für die allgemeine Gnadenvermittlung Mariä Zeugnisse gleicher Art wie jene, auf die hin die Lehre von der unbefleckten Empfängnis Mariä definiert worden ist, ja sie sind hier noch zahlreicher und ausdrücklicher ; genügten sie dort, so noch mehr hier. « Ist diese Schlußfolgerung richtig, dann kann der Papst definieren : die Lehre, daß alle Gnaden auf die Fürbitte Mariä hin von Gott gewährt werden, ist eine geoffenbarte Wahrheit und muß als solche geglaubt werden. Ob eine solche Lehrentscheidung erfolgen wird, kann niemand voraussagen » (p. 173).

Pesch geht eben vom Grundsatz aus, daß eine Lehre, um als Glaubenssatz definiert werden zu können, so in der Heiligen Schrift oder Überlieferung enthalten sein müsse, « daß sie ohne Zuhilfenahme einer nicht geoffenbarten Wahrheit aus den Offenbarungsquellen erkannt werden kann » (p. 176). Das scheint freilich seit Molina die Ansicht der überwiegenden Mehrzahl der Theologen zu sein, aber wie Marin-Sola in seinem trefflichen Werke « La Evolución homogénea del Dogma Catolico » wieder in Erinnerung gebracht hat, ist es nicht die Lehre des hl. Thomas und der Scholastik vor dem 16. Jahrhundert. Auf dem erprobten älteren Wege wäre wohl auch in unserer Frage zu einem entschiedenern Ja zu kommen gewesen.

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

M. Rackl : Lebenskräfte im Dogma. Paderborn (Schöningh) 1924 (8° ; 64 pag.).

Eine sehr zeitgemäße, empfehlenswerte Veröffentlichung ! Gegenüber einer weitverbreiteten, modernen Strömung, die im Dogma nur eine tote und geisttötende Formel sehen will und unter diesem Vorwande vielfach gerne sogar allen Katechismusunterricht aus der Schule verbannen möchte, legt der Verfasser in klar und tiefgehender Beweisführung dar, daß die Dogmen im Gegenteil *Leben sind, Leben voraussetzen* und *reiches Leben schaffen*. Wer dem Verfasser in seinen Ausführungen folgt, wird mit ihm zur Überzeugung gelangen : « Das Dogma ist die Stütze des Katholizismus, der Säule und des Fundamentes der Wahrheit. *Das Dogma ist unsere Stärke*. Und wenn wir die moderne Welt retten sollen, dann kann es nicht geschehen durch schwächliche Kompromisse, sondern nur durch Festigkeit, Klarheit und Zielsicherheit .... Nur starke Dogmen schaffen starke Völker. » — Möge das Werklein viele ernste Leser finden !

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

A. Mulders : La vocation au sacerdoce. Bruges (« Excelsior ») 1925 (8° ; XIX u. 219 pag.).

Vorstehendes Werk wurde als theologische Doktordissertation von der Universität Freiburg (Schweiz) mit der höchsten Note : « Summa cum laude » anerkannt. Diese Note, die nur selten erteilt wird, beweist schon allein, daß wir es hier mit einer vorzüglichen Arbeit zu tun haben. Und so ist es auch wirklich. Geradezu staunenswert ist die Belesenheit des Verfassers. Durch das allbekannte Buch des Kanonikus Lahitton : « La vocation sacerdotale » und die demselben erteilte, ganz außergewöhnliche Approbation von Pius X. ist eine Unmenge von Literatur über die Frage des Priesterberufes entstanden. Aber auch schon früher — und man kann sagen seit den patristischen Jahrhunderten — haben sich viele kirchliche Schriftsteller mit dem so wichtigen Thema des Priesterberufes befaßt. Mulders hat sich die Mühe gegeben, einen sehr großen Teil dieser Literatur für sein Werk zu verwenden. Was freilich die neuere Spezialliteratur angeht, hat der Verfasser fast ausschließlich französische Werke benutzt, wohl aus

dem Grunde, weil über das zitierte Buch von Lahitton, besonders in Frankreich, eine lebhafte Kontroverse entstanden war. Ein nicht geringes Verdienst hat sich Mulders auch dadurch erworben, daß er fast alle kirchlichen Entscheidungen angeführt hat, die im Laufe der Jahrhunderte über die Erfordernisse zum Priesterberufe erlassen wurden.

Die vom Verfasser vertretenen Ansichten über den Priesterberuf sind wohl begründet. Er unterscheidet mit Recht eine zweifache Berufung: eine göttliche und eine kirchliche. « La vocation sacerdotale, prise dans son intégrité, comprend essentiellement deux éléments distincts et réellement séparables, à savoir la vocation divine antérieure et l'appel canonique » (p. 214). Dies ist die Hauptthese des ganzen Werkes, die sehr gründlich — ja zuweilen etwas zu weitschweifig — bewiesen wird. Das ganze Werk ist durchaus theologisch wissenschaftlich gehalten, wie es nicht anders für eine Doktordissertation sein durfte. Nur beiläufig werden kanonistische und aszetische Gesichtspunkte berührt. Weit und breit handelt der Verfasser über alle möglichen andern Berufe, streift aber nur recht oberflächlich den Ordensberuf. Meines Erachtens würde bei einer hoffentlich bald notwendigen Neuauflage das Werk noch gewinnen, wenn der Verfasser, gestützt auf die thomistische Doktrin, den wesentlichen Unterschied zwischen dem Ordensberuf und dem Priesterberuf besser und ausführlicher hervorheben würde. Das Buch brauchte deswegen nicht an Umfang zuzunehmen; denn es könnten manche Wiederholungen wegfallen, die langen Zitate könnten gekürzt oder in Fußnoten zusammengedrängt werden. Aber auch wie das Buch gegenwärtig vorliegt, verdient es uneingeschränkte Anerkennung und große Verbreitung sowohl unter den jungen Klerikern, wie auch bei allen denjenigen, die sich für den klerikalen Nachwuchs interessieren.

Freiburg (Schweiz). *D. Prümmer* O. P.

A. Schönenberger : Das Gewissen nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin. Druck von Thomas und Hubert, Weida i. Thüringen 1924.

Die vorliegende Dissertation ist der erste Teil eines größeren Werkes, das den Begriff, die Bedeutung und die Begründung des Gewissens in der Ethik Kants zum Gegenstande hat. Schon die Anordnung des Stoffes, dann die Wahl einzelner Ausdrücke, ganz besonders aber die mühsame Aufsuchung der letzten Wurzeln in der thomistischen Erklärung des Gewissens lassen deutlich erkennen, daß Verfasser die kantische Darstellung des Gewissens auf ihre letzten Voraussetzungen hin zu prüfen beabsichtigt. In der vorliegenden Abteilung werden die beiden letzten inneren Erklärungsgründe des Gewissens aufgedeckt: die spezifische Natur und die individuelle Person des Menschen. Der Hauptwert der Schrift liegt in dieser Verankerung des Gewissens in der Natur und Person des Menschen. Die Art, wie Thomas das Gewissen als nächste sittliche Norm auf das natürliche und ewige Gesetz zurückführt, ist schon oft und gründlich untersucht und dargestellt worden, ebenso die Weise, wie Thomas das natürliche Sittengesetz durch das Gewissen mit dem konkreten Menschenleben in Verbindung bringt. Herr Schönenberger aber ist

der Erste, der die durchgängige Objektivität und Allgemeingültigkeit des Sollens im Gewissen auf die spezifische Natur und die zarte Subjektivität und Individualität der Stimme des Gewissens auf die freie Persönlichkeit des Menschen *so* zurückführt, daß in der Einheit von Person und Natur zugleich die Einheit von unmittelbarer und mittelbarer Sittennorm durchsichtig wird. In diesem Punkte bedeutet seine Arbeit einen *wesentlichen* Fortschritt über alle bisherigen Darstellungen der thomistischen Lehre vom Gewissen. Das Problem: Subjekt — Objekt, Sollen — Sein, Allgemeines — Einzelnes, Ideales — Reales, Intention — Exekution findet auf ethischem Gebiete durch diese natural-personale Verwurzelung des Gewissens seine endgültige Lösung. Auch wer jahrelang sich mit diesen Dingen abgegeben hat, folgt mit großem Interesse den feinsinnigen Ausführungen des Verfassers.

Es ist nur zu befürchten, daß die Dissertation nicht die Verbreitung finde, die sie verdient, weil wohl ein Druckort, aber kein Verlagsort angegeben ist. Hoffentlich wird das größere Werk bald erscheinen und dann auch ein größerer Verlag kenntlich gemacht werden, damit auch ein größeres Publikum auf das thomistische « Gewissen » Herrn Schönenbergers aufmerksam werde.

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

A. Schubert S. V. D.: Augustins Lex-aeterna-Lehre nach Inhalt und Quellen. (Beiträge für Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen. Band XXIV. Heft 2.) Münster i. W. (Aschendorff) 1924 (61 p.).

Der Verfasser stellt sich die Aufgabe, ein Zweifaches festzustellen: Was lehrt Augustin über die lex aeterna, und von welchen Quellen ist er in der Prägung dieser Lehre abhängig. Im ersten Teile wird die Lehre Augustins dargelegt. Was ist Ordnung, Gesetz, ewiges Gesetz? Das ewige Gesetz ist die Weisheit Gottes, die göttliche Vernunft oder der göttliche Wille, der die Einhaltung der natürlichen Ordnung gebietet und deren Übertretung verbietet. Augustin nennt die lex aeterna die höchste Vernunft und Weisheit, womit er die Erkenntnis in Gott, wie die Dinge zu ordnen und ihrem Ziele zuzuführen sind, bezeichnet. Dann nennt er den göttlichen Willen das ewige Gesetz. Damit meint er den Entschluß Gottes, die Dinge an die gewählte Ordnung dauernd zu binden. Die lex aeterna ist ewig, unveränderlich, allumfassend. Als Urnorm der zeitlichen Gesetze, stammen aus ihr die Naturgesetze, die Sittengesetze, die menschlichen Gesetze, vor allem die Staatsgesetze. Das ewige Gesetz ist uns eingeprägt. Diese Einprägung wird als Einleuchtung und Einstrahlung aufgefaßt. — Der zweite Teil behandelt die Quellen. Durch fleißige und bis ins kleinste gehende Vergleichung wird die unmittelbare Abhängigkeit des Augustinus von Cicero und Plotin dargelegt. Die Verwandtschaft seiner Lehre mit der älteren Stoa und des Heraklit ist eine mittelbare, nämlich durch Cicero und Plotin. Die Logoslehre dieser Philosophen ist es, welche Augustin vor allem beeinflußt hat. Es werden auch einige Stellen aus dem hl. Paulus und Johannes angeführt, die auf Augustin unmittelbar eingewirkt haben.

So ist die Untersuchung des Verfassers ein schätzbarer Beitrag zu

der wichtigen Lehre vom Gesetze und zum Verständnis Augustins. Denn die Lex aeterna-Lehre des großen Kirchenlehrers ist mit seiner Lehre von Sünde, Vorsehung innigst verknüpft und wirft helles Licht auf manche Punkte seiner Lehre über das Ziel des Menschen und über die Erlösung. Es wäre sehr erwünscht, daß die Handbücher der Moraltheologie diese Untersuchungen für tiefere Entwicklung des Gesetzesbegriffes verwenden. Auf Grund der Darlegung des Verf. könnte man auch den innigen Zusammenhang der Lex aeterna-Lehre mit der Ideenlehre Augustins leicht darlegen. Wie Augustin die Härte der antiken Auffassung des göttlichen Gesetzes, die Lehre von Fatum überwunden habe, das zu entwickeln wäre auch eine interessante Arbeit.

Noch eine Bemerkung. Der Verf. erwähnt als christliche Quellen Paulus und Johannes. Wir glauben aber, daß auch manche Aussprüche der alttestamentischen Weisheitbücher zum Aufbau der augustinischen Lehre manches beigetragen haben. Wir möchten den Verf. auf die folgenden Stellen der Schrift und Augustins aufmerksam machen. (Die Citate sind nach Migne.) Zur Stelle Eccl. VII. 26: « Circuivi ego et cor meum, ut scirem et considerarem et quaererem sapientiam et numerum » Vgl.: De lib. arb. l. II. c. VIII (32. 1253). — Ibid. c. XI. (32, 1258). — Conf. l. V. c. III. (32, 708). Zur Stelle Sap. XI. 21: « Omnia in mensura et numero et pondere disposuisti », Vgl.: De Gen. ad litt. l. IV. c. III (34,299). — De Gen. contra Manichaos l. I. c. XVI (34, 185). — In Joan. tr. I. n. 13 (35, 1386). — Contra Faustum lib. XX. c. VII (42, 372). — Conf. l. V. c. IV (32, 709). — In Ps. 146. n. 11 (37, 1906). Zur andern Stelle in Sap. VIII. 1: « Attingit omnia » etc. — Vgl. De fide et symb. c. III (40, 184). — Sermo 51. c. XII (38,343). — In Joan. tr. XXI. n. 2 (35, 1505). — In Ps. 35. n. 5 (36, 280). — De morib. eccl. cath. l. I. c. XVI (32, 1322). — Aus Paulus wäre auch der Satz: « Ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia » beizufügen, den Augustin zur Begründung der Gesetzmäßigkeit und Ordnung des Universums oft anführt. Vgl.: Contra Adimantum c. I (42, 130). — De Genesi ad litt. l. I. c. VII (34, 251). — De natura boni c. XXVI (42, 560). — Contra Maximinum lib. II. c. XXIII (42, 799). — De musica lib. VI. c. XVII (32, 1194). — De quantitate animae c. XXXIV (32, 1077). — Epist. 11. n. 3 (33, 76). — De Genesi contra Manich. l. I. c. V (34, 177). — De Gen. ad litt. lib. imp. c. IV. n. 16 (34, 226).

Graz. *P. Paul Paluscsák* O. P.

J. Carreras y Artau: Doctrinas de Francisco Suarez acerca del Derecho de Gentes y suo relaciones con el Derecho Natural. Gerona (Typografia Carreras) 1921 (p. 55).

Die kleine Schrift legt die Lehre Suarez' über das Völkerrecht in seinem Verhältnisse zum Naturrecht dar. Als Quellen wurden die diesbezüglichen Partien des Werkes De legibus, und die XIII. Disputation de charitate benützt. Der Verf. behandelt zuerst den Unterschied und das Verhältnis des Naturrechtes und des Völkerrechtes. Der Verdienst Suarez' nach dem Verf. besteht darin, daß er die wissenschaftliche und praktische

Selbständigkeit des Völkerrechtes aufgebaut hatte. Nach altem römischem Rechte war es nur ein Teil des Privatrechtes. Im Mittelalter kannte man nur Naturrecht und positives Nationalrecht. Neue Ideen bringt Franz v. Vittoria, indem er die Gemeinschaft der Völker, begründet auf die Notwendigkeit der gegenseitigen Hilfe, betont. Er lehrt, daß das Völkerrecht nicht ein Teil des Privatrechtes sei, sondern etwas, was zum öffentlichen Rechte gehöre. Darum bestimmt er das Völkerrecht, die alte Definition verlassend, als jenes, welches die natürliche Vernunft der Menschen unter allen Völkern bestimmt hat, nicht einfach unter allen Menschen als Individuen. Bei Vittoria ist es aber noch immer Naturrecht. Erst Suarez schafft ein selbständiges Völkerrecht, indem er es vom Naturrecht und Zivilrecht scharf unterscheidet. Dadurch, daß er als Ursprung des Völkerrechtes die Gewohnheit der Völker bezeichnet, und die Abänderung desselben durch die ausdrückliche Zustimmung der Völker lehrt, hat er jenen Gedanken ausgesprochen, der zur Schaffung der internationalen Gesetzgebung führen konnte. Der Verf. vergleicht dann kurz Grotius mit Suarez und sagt: Das Werk « De iure belli et pacis » ist zwar die erste öffentliche Erscheinung eines neuen Rechtszweiges; aber die Idee dazu ist der wissenschaftlichen Arbeit Suarez' zu verdanken.

Im zweiten Teile behandelt der Verf. die Institutionen des Völkerrechtes; die Fremden vor dem Gesetze eines fremden Staates und den Krieg. Was die Frage über die Fremden anbelangt, so finden wir bei Suarez nichts, was auf ein internationales Privatrecht erinnern würde. Suarez ist zu viel Kanonist, hatte nur immer die Kirchengesetze vor Augen. Die Probleme des Privatrechtes bleiben außer dem Kreise seiner Ideen. Ausführlicher wird der Krieg behandelt, aber in der Darlegung dieses Gegenstandes ist Suarez nicht selbständig. Der Verf. sagt (p. 48): « Vergleicht man die Disputatio XIII oder de bello mit der Relectio de Indis posterior seu de bello des Franz v. Vittoria, so springt sofort ihre innige Verwandtschaft durch die Gleichheit der Probleme und der Lösungen ins Auge. » Mit Ausnahme unbedeutender Verschiedenheiten ist die Lehre Suarez' unmittelbar von Vittoria. Außerdem steht Vittoria über Suarez durch seine hervorragenden schriftstellerischen Eigenschaften, durch die Nüchternheit und Bündigkeit der Darlegung, durch die Kraft und Frische der Gedanken, durch die Plastik und Angemessenheit der Beispiele.

Im dritten Teile wird der Wert der Lehre des Suarez für das internationale Recht erwogen. Suarez lehrt die Selbständigkeit und Positivität des Völkerrechtes und die internationale Gemeinschaft der Völker. Gibt es aber eine Gemeinschaft der Völker, die miteinander in Verbindung leben, so muß auch eine eigene Gesetzgebung für diese Gemeinschaft vorhanden sein.

Die kleine Schrift zeichnet sich durch Bündigkeit und Klarheit der Darstellung aus und wird jedem, den die behandelte Frage interessiert, willkommen sein.

Graz. *P. Paul Paluscsák* O. P.

S. Brettle O. M. C. : San Vicente Ferrer und sein literarischer Nachlaß. Vorreformationsgeschichtliche Forschungen, Bd. X. Münster i. W. (Aschendorff) 1924 (8°; XVI u. 214 pag.).

Die vorliegende, aus einer Freiburger Dissertation herausgewachsene, Herrn Prof. Schnürer gewidmete tüchtige Arbeit über San Vicente Ferrer und dessen literarischen Nachlaß, verdient wohl im « Divus Thomas » besprochen zu werden. Und zwar gebührt dem Verfasser hohes Lob für seine Ergebnisse gründlicher Sichtung so vieler Vinzenzlegenden, die auch in das Gebiet vom Verhältnis des großen Predigers zum hl. Thomas hinüberspielen.

San Vicente gilt unter den kanonisierten Söhnen des hl. Dominikus als der wortgewaltigste, so wie der Aquinate als der geistesmächtigste. Vicente, ein hochgebildeter und außerordentlicher Mensch, war kein spekulativer Kopf. Seine Stärke lag in der Praxis. Das Amt eines Lektors für philosophische und theologische Fächer, das er einige Zeit bekleidete, vertauschte er mit der unmittelbaren Seelsorge im Dienste des Wortes Gottes. Es ist interessant zu vernehmen, daß die philosophischen Schriften, die dem jungen Vinzenz meist zugeschrieben werden, vom Verfasser als unecht abgelehnt sind.

Hat der Predigtmeister von Valencia auch sermones zu Ehren seines großen Mitbruders aus Aquino gehalten und zurückgelassen, so ist damit die Verehrung des hl. Thomas durch Vinzenz bezeugt, ohne daß damit ein Beweis besondern thomistischen Lehrgeistes bei Vinzenz erbracht wäre. Seine Predigtskizzen und ausgearbeiteten Predigten sind so einfach wie nur möglich. Vinzenz war kein klassischer Prediger, wohl aber verstand er seine Gedanken geschickt zu formulieren. Ausgangspunkt all seiner Predigten war stets die Heilige Schrift. Die Kirchenväter zieht er insoweit heran, als er sie in den täglichen Brevierlektionen findet. Tiefgründige Spekulationen sind bei ihm nicht zu suchen. Und die Methode, die bei seiner ersten Zeitpredigt vom ersten Adventssonntag angewendet wurde, in der Hineinmengung von 30 Thomasstellen, mit « Quaeritur a sancto Thoma » und « Respondetur a sancto Thoma » bestehend, verdroß die Barocken Vinzenzherausgeber selber, sodaß die folgenden Zeitpredigten des hl. Vinzenz ohne diesen thomistschen Anstrich erschienen.

Wenn wir hier nur des Verfassers negative Ergebnisse bezüglich des Thomismus bei San Vicente erwähnen, so sei doch die herrliche positive Leistung der eindringenden Vinzenzstudien im allgemeinen betont.

Rom. *P. A. Walz.*

S. Tommaso d'Aquino O. P., Miscellanea storico-artistica. Roma (Società Tipografica A. Manuzio) 1924.

Unter den vielen Publikationen, die gelegentlich des sechsten Zentenarium der Heiligsprechung des hl. Thomas von Aquin erschienen sind, nimmt die vorstehende nicht den letzten Platz ein. Einige der darin enthaltenen Abhandlungen sind hochwissenschaftlich und aktuell. Das

Eigentümliche dieser Publikation besteht darin, daß sie die hehre Figur des Aquinaten nur vom geschichtlichen und künstlerischen Standpunkte darstellt; nur hin und wieder und gleichsam im Vorbeigehen werden seine philosophisch-theologischen Leistungen gestreift. Unter der bewährten Leitung von P. Innocenz Taurisano O. P., eines hervorragenden Kenners der mittelalterlichen Dominikanergeschichte, sind die Miscellanea zusammengestellt worden. Im ersten, d. i. dem geschichtlichen Teile befinden sich fünf längere Abhandlungen: 1. Das Leben, die Familie und das Vaterland des hl. Thomas, von Professor Francesco Scandone. 2. Die ältesten Schüler und Biographen des hl. Thomas, von P. Innocenzo Taurisano O. P. 3. Die beim Tode des hl. Thomas in der Abtei Fossanova lebenden Cistercienser-Mönche, von Professore Pietro Fedele, Deputato al Parlamento. 4. Die Fastenpredigten des Jahres 1273, vom hl Thomas in Neapel gehalten, von Pierre Mandonnet O. P. 5. Die Pariser Universität und der hl. Thomas, von Monsignore Ernesto Sallonghi.

Im zweiten, der Kunst gewidmeten Teile sind drei Abhandlungen: 1. Die Abtei von Fossanova und die Anfänge der gothischen Kunst in Latium, von Monsignore Alberto Serafini. 2. Die sogenannten « Triumphus » des hl. Thomas, von A. D. Sertillanges O. P., membre de l'Institut de France. 3. Ein « Trionfo » des hl. Thomas in der Dominikanerkirche zu Tivoli, von L. Ferretti O. P. In einem Anhange werden noch einige zum Teil unedierte Dokumente beigefügt, z. B. zwei Sequenzen und eine Präfation für eine Messe zu Ehren des hl. Thomas; ein unedierter Bericht des Fr. Bentius über die Kanonisationsfeierlichkeiten, die in Avignon unter Johann XXII. stattfanden.

Die Hauptabhandlungen in diesen Miscellanea scheinen mir die beiden ersten des historischen Teiles zu sein. Wenn man auch nicht mit allen Schlußfolgerungen, die Professor Scandone zieht, einverstanden ist, so behält doch seine Arbeit einen großen Wert. Seit etwa 20 Jahren hat sich Scandone mit dem Gegenstande seiner Abhandlung beschäftigt; er ist ein sehr fleißiger Besucher des reichen neapolitanischen Archivs, das er genau kennt und das vieles über St. Thomas enthält. Seine Dokumentation ist daher ebenso reichhaltig wie zuverlässig und für den Geschichtsforscher wertvoll. — In der zweiten Abhandlung über die ältesten Schüler und Biographen des hl. Thomas bietet P. Taurisano uns die Früchte seiner sorgfältigen und langjährigen Forschungen in dem römischen Ordensarchiv und in zahlreichen Manuskriptensammlungen Italiens und des Auslandes. Auch ist er ein guter Kenner der einschlägigen gedruckten Literatur. Für eine Thomasvita ist die Arbeit Taurisanos unentbehrlich. — Die vorliegenden Miscellanea enthalten auch viele und gute Illustrationen, auch solche, die nicht allbekannt sind. Die Buchausstattung ist entsprechend einer Festschrift, der Preis von 30 italienischen Lire nicht zu hoch.

Freiburg. *D. Prümmer* O. P.