

Literarische Besprechungen

Objektyp: **Group**

Zeitschrift: **Divus Thomas**

Band (Jahr): **5 (1927)**

PDF erstellt am: **18.09.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

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

Literarische Besprechungen.

Religionsgeschichtliche Literatur.

G. Graf : Ein Reformversuch innerhalb der koptischen Kirche im zwölften Jahrhundert. Paderborn (F. Schöningh) 1923 (xv u. 208 pag.).

S. Landersdorfer : Die Kultur der Babylonier und Assyrer ². Sammlung Kösel, Nr. 61, München (vii und 242 pag.).

R. Karutz : Maria im fernen Osten. München-Planegg (Otto Wilhelm Barth-Verlag) 1925 (99 pag.).

Jahrbuch von St. Gabriel, herausgegeben von der philosophisch-theologischen Lehranstalt St. Gabriel, Mödling bei Wien. 2. Jahrgang. (Verlag St. Gabriel Mödling) 1925 (274 pag.).

Eine gründliche Arbeit über ein beinahe unbekanntes Gebiet der religionsgeschichtlichen Forschung legt Georg *Graf* im zweiten Bande der *Collectanea Hierosolymitana* vor. Die koptische, d. i. die monophysitische Kirche Ägyptens hatte im letzten Drittel des 12. Jahrhunderts eine Krise durchzumachen, die ihre Ursache in rituell-disziplinären Reformen hatte. Diese Reformen eines Priesters führten zu einem zeitweiligen Schisma und weil sie auch auf das Gebiet der kirchlichen Lehre übergriffen, zu einer vorübergehenden Wendung, zur melchitischen Kirche. Im vorliegenden Werk hat nun der Verfasser durch exakte und eingehende Quellenuntersuchungen den Verlauf und die historische Bedeutung dieser Bewegung dargestellt. Der Untersuchung wird eine skizzenhafte Vorgeschichte der koptischen Kirche und ihres Verhältnisses zur melchitischen Kirche vorausgeschickt. Diese Geschichte läßt sich zusammenfassen als Kampf der nationalen, antihellenischen Bestrebungen Ägyptens gegenüber dem oströmischen Reiche und seiner Kirche. Das Chalcedonense hatte den ersten Bruch gebracht und die Nationalkirche Ägyptens mit monophysitischem Charakter begründet. Es erfolgten dann langwierige und erbitterte Kämpfe um den Stuhl von Alexandrien. « Einsetzung, Vertreibung und Verbannung, Rückkehr und Wiedereinsetzung, auch mit gewaltsamen Mitteln, ist das Schicksal seiner Inhaber auf beiden Seiten. » (S. 3.) Die Wirren wurden erhöht, weil die Monophysiten bald in verschiedene Parteien zerfielen, in Severianer und Julianisten, Theodosianer und Gajaniten, von denen jede auch ihrerseits den Metropolitansitz beanspruchte. Um die Anhänger der Reichskirche als Kreaturen des Kaisers zu brandmarken, erhielten sie von den Monophysiten den Namen βασιλικοί Königliche, und bei der Einbürgerung des Arabischen wurde dieser Beiname in diese Sprache übersetzt. (Malakija = Melchiten.) Die Monophysiten aber nannten sich

im Bewußtsein ihres Nationalismus Αἰγύπτιοι, arabisch : = Kibt = Kopten. Kaiser Justinians Gewaltmaßnahmen hatten die völlige Lostrennung der Kopten von der Reichskirche und die endgültige Bildung einer Nationalkirche mit selbständiger Hierarchie zur Folge. Der Reformator, der im 12. Jahrhundert im kirchlich-religiösen Leben der Kopten Änderungen einführte, die auf eine Union mit der melchitischen Kirche abzielten, war Markus ibn al-Kanbar. Gegen ihn trat dann Michael von Dimjât mit einer Rechtfertigung der koptischen Sondergebräuche auf. Die kritische Zusammenfassung und Erläuterung dieser Rechtfertigung, die klare Übersicht über die Lehre des Markus ibn al-Kanbar haben einen unvergleichlichen Wert für die Religionsgeschichte. Dazu bietet der Verfasser wertvolle Auszüge von Quellenübersetzungen.

Landersdorfer gibt in seinem Buch eine übersichtliche und reichhaltige Einführung in die Kultur der Babylonier und Assyrer, indem er zunächst den Leser mit dem Schauplatz der babylonischen Kultur vertraut macht, und dann über die Wiederentdeckung der alten Kulturwelt referiert. An diese Einleitung schließt sich eine kurze Darstellung der politischen Geschichte Babyloniens und Assyriens, dann der Kulturzustände und der Pflege der einzelnen Kulturgebiete, wobei der Autor eine sehr gute Zusammenfassung der babylonisch-assyrischen Religion bietet. Die zweite Auflage hat eine Neubearbeitung der Chronologie und der politischen Geschichte erfahren und bringt in den Beilagen an Stelle der Strichbilder der ersten Auflage Autotypien auf Kunstdruckpapier.

Eine sehr sonderbare « religionsgeschichtliche » Studie hat Richard *Karutz* in die Welt gesandt. Unter dem Titel « Maria im fernen Osten » will er das Problem der Kuan Yin behandeln, aber nicht in wissenschaftlicher Weise, sondern durch die Intuition und Illumination der Anthroposophie. So behauptet der Verfasser S. 23 : « Wer aber löst den Schleier ? Die Wissenschaft, die menschliche Abstraktion registriert und kombiniert, kann es nicht, nur diejenige Wissenschaft kann es, die mit den gleichen exakten naturwissenschaftlichen Methoden die objektiven Wirklichkeiten jenseits der mit unsern gegenwärtigen Sinnen wahrnehmbaren Welt erschließt, die anthroposophische Geisteswissenschaft. » Was des Verfassers Phantasie zusammenfaselt, ist einfach unbeschreiblich. *Karutz* fühlt sich veranlaßt, dem Imprimatur der katholischen Werke einen Hieb zu geben, um damit die Freiheit katholischer Forschung zu treffen ; es wird aber unter der modernen völkerkundlichen und religionsgeschichtlichen Literatur kaum eine Arbeit geben, die sich so voreingenommen, aprioristisch, kritiklos und naiv in einer Weltanschauung befangen hält. Es ist wirklich schade um das prächtige Bildmaterial, das der Verfasser seiner Arbeit beifügt.

Von solcher Phantastik wendet man sich gern zu den soliden religionsgeschichtlichen und ethnologischen Forschungen, die uns das *Jahrbuch von St. Gabriel* vom Jahre 1925 vermittelt. Die wertvollen Beiträge von *Kiehsler* über die Theorie des hypothetischen Urteils, von *Wirtgen* über die Einzigkeit Gottes nach *Max Scheler* und *Thomas von Aquin*, von *Koch* über den Segen der Heimatmission für Religion und Heimat-

kirche, sowie die guten, kritisch-exegetischen Ausführungen von Völlmecke über die Kephassfrage bei Gal. 2, 11-14, legen sicherlich glänzendes Zeugnis ab von der Vorzüglichkeit des gesamten Studienbetriebes von St. Gabriel; aber im Vordergrund des Interesses steht begreiflicherweise die Spezialität der österreichischen Steyler Metropole, sein glänzendes Studium der Religionsgeschichte und Ethnologie. Im vorliegenden Jahrbuch legt Kreichgauer seine tiefgründigen Studien über die Abhängigkeit der Griechen von mutterrechtlichen Kulturkreisen dar und weist mit feiner Kritik und Quellenanalyse die mutterrechtlichen Elemente der griechischen Religion auf. Die Arbeit stellt einen ersten Vorstoß dar, der bei weiterem Vordringen zu ganz neuen und ungeahnten Ergebnissen führen kann. Koppers gibt uns eine gedrängte, aber dennoch die markanten Unterscheidungs- punkte fein heraushebende und die Einzigartigkeit des Christentums ans Licht stellende religionsgeschichtliche Parallele von Buddhismus und Christentum. Eine kostbare Arbeit aus seinem engeren fachwissenschaftlichen Spezialgebiet legt P. Schmidt vor: Die Stellung des Genitivs und ihre Bedeutung für den gesamten Sprachenaufbau. Das erste Kapitel über die Genitivstellung, die Possessivbildung und die Bedeutung des Pronominalsubjektes gibt dem Leser eine Ahnung von der phänomenalen linguistischen Begabung des Begründers der Wiener Ethnologenschule. Im zweiten Kapitel stellt Schmidt die Verbreitungszentren der Genitivstellung und ihre Ausstrahlungszonen fest. Das dritte Kapitel untersucht den Zusammenhang der Genitivstellung mit bestimmten Kulturkomplexen oder Kulturkreisen: die eigentlichen Sprachen der Urkultur mit Ausschluß der Bumerangkultur haben nur Genitivvoranstellung. Genitivvoranstellung haben auch die Sprachen der totemistischen Kultur. Dagegen haben die Kulturkreise des ältern Mutterrechts Genitivnachstellung. Im vierten Kapitel befaßt sich Schmidt mit den sprachlichen Auswirkungen der Genitivstellung, um dann im fünften Kapitel den Einwand zu widerlegen, daß rein innere Entwicklungsfaktoren in einer Sprache die Änderung der ursprünglichen Genitivstellung bewirken können. — Als letzten Beitrag gibt P. Schebesta einen kurzen, aber dennoch gehaltvollen Überblick über die Seelenvorstellung und Opfer der Afrikaner. Hinsichtlich des afrikanischen Opfers kommt der Verfasser zu folgendem Schluß: «Das Holocaustum ist in Afrika selten. Verbrennung der Opfertgaben findet sich einzeln vor, dürfte aber einer fremden Schichte angehören. Es stammt nicht aus der eben geschilderten Seelenauffassung, denn das Opfer soll dem Verstorbenen oder dem Geiste nützen, darum muß er die Opfertgabe oder doch dessen Seele in Besitz bekommen. Das Holocaustum aber bedeutet eine völlige Vernichtung des Gegenstandes. Eine *destructio rei* macht also nach afrikanischer Auffassung das Opfer illusorisch. *Die destructio rei gehört demnach nicht zum Wesen des afrikanischen Opfers.*» (S. 274.)

Wolhusen.

Prof. Dr. Spieß.

Neue Wege der Theologie.

(Fortsetzung.)

Alb. Lang : Die loci theologici des Melchior Cano. Ein Beitrag zur theologischen Methodologie und ihrer Geschichte. München (Kösel-Pustet) 1925 (Gr. 8^o, 256 S.).

L. Post O. P. : Die katholische Wahrheit. Nach der Summa des hl. Thomas von Aquin. Erster Teil: Gott, Schöpfung, Weltregierung. Münster (Aschendorff) 1926 (223 S.).

H. Dieckmann S. J. : De Ecclesia. Tractatus Historico-Dogmatici. Tomus I: De regno Dei et de constitutione Ecclesiae (553 p.). Tomus II: De magisterio Ecclesiae, cum conspectu dogmatico (308 p.). Friburgi Br. (Herder) 1925.

4. Die ausgezeichnete Arbeit von Dr. *Alb. Lang* über « *Die loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises* » können wir insofern unter der Rubrik « Neue Wege der Theologie » behandeln, als « Cano der Vater der theologischen Methodologie geworden » ist (S. 243).

Dr. Lang untersucht nach einer Einleitung über Canos Leben und Werke und über die historischen Vorbedingungen des Werkes von Cano vorerst den Begriff, Zahl und Einteilung der loci theologici, sodann die Bestimmung und Erklärung der einzelnen loci theologici bei Cano. Die ganze Arbeit ist in dankenswerter Weise, unter Berücksichtigung aller mitspielenden historischen Faktoren und Konsequenzen, mit weitgehendster Beziehung der (oft schwer zu erreichenden) Literatur durchgeführt — der Verfasser scheint uns diesbezüglich des Guten fast zu viel getan zu haben.

Historisch interessant ist die Konstatierung, daß für Cano nicht die *τόποι* des Aristoteles, sondern Rudolf Agricolas *De inventione dialectica* als Vorlage gedient haben: « Cano hat die *inventio dialectica* Agricolas nicht nur gekannt, sondern fleißig, zum Teil wörtlich, benutzt » (S. 67).

Die Interpretation der Lehre Canos ist einwandfrei und sehr instruktiv: sie erscheint im Lichte der historischen Vergleichung erst in ihrem ganzen Werte. Wenn man gewisse Lehrbücher der neueren Zeit mit den Ausführungen Canos vergleicht, wird man sich bewußt, wie « kompendiar » vielfach unsere moderne Theologie ist.

Über die theologische Methode urteilt Lang wie folgt: « Canos loci theologici bedeuten eine klargezeichnete Theorie des theologischen Beweises. Die in der Offenbarung sich kundgebende göttliche Autorität bildet das tragende Fundament des ganzen theologischen Baues » (S. 242). « Canos Methode ist konservativ, und zwar sind es thomistische Gedanken, die sie übernimmt und weiterführt, und thomistischer Geist, der sie durchweht » (a. a. O.). Das dürfte allerdings einer der Gründe sein, warum in neuerer Zeit mancherseits von den Prinzipien Canos abgelenkt wird. Indessen folgt: « Der Aufschwung der spanischen Scholastik ist der erste und beste Beweis für das große Gesetz, das sich seither mit seltener Regelmäßigkeit

bestätigt hat, daß der Anschluß an den englischen Lehrer zur Höhe führt » (a. a. O.). Weiter heißt es : « Canos Methode ist fortschrittlich. Sein Werk ist die geniale Programmschrift für die neuere Theologie Er gibt den Auftakt zu den exakt positiv-theologischen Arbeiten des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts Cano ist der Vater der theologischen Methodologie geworden » (S. 243).

Auch der Gegenwartswert der loci theologici Canos ist nach Lang gesichert. « Canos Werk ist auch für die heutige Theologie noch nützlich und maßgebend. Die heutige Dogmatik wird sich die Ergebnisse der exegetischen und der historischen Studien zunutze machen müssen, aber die dogmatische Beurteilung derselben wird noch immer nach den klassischen Regeln von Canos loci theologici sich vollziehen müssen » (S. 244). Cano kann aber nicht für die einseitige historische Einstellung verantwortlich gemacht werden. « Er gerade ist es, der vom Theologen fordert, daß er die historischen und exegetischen Ergebnisse dogmatisch beurteilt und spekulativ verarbeitet. Er wollte die Summa des hl. Thomas nicht verdrängen, sondern er wollte zu ihr führen. . . . Die positive Gründlichkeit eines Melchior Cano und die spekulative Genialität eines hl. Thomas müssen sich ergänzen, beide zusammen bilden das Ideal der katholischen Theologie » (S. 245).

Lang ist allerdings auch nicht blind gegenüber den Schwächen Canos, wenn er dieselben auch nur bescheiden vermerkt.¹ M. E. hätte er hier noch weiter gehen können. Canos loci theologici sollen dazu dienen, den Theologen anzuleiten, wie er für seine These die Beweise finde und ausarbeite. Diese Anweisung hat nun Cano gegeben, indem er die ganze theologische Prinzipienlehre untersuchte. Hierin ist aber die neuere Theologie weit über Cano hinausgeschritten. Die Heilige Schrift, die göttliche Tradition und die Kirchenlehre erscheinen nicht mehr so sehr als Fundquellen für den Theologen, sondern vielmehr als Manifestation der göttlichen Offenbarung und Objekt des Glaubens, nach dem herrlichen Worte des Aquinaten : « Formale obiectum fidei est *veritas prima* secundum quod *manifestatur in Scripturis sacris et doctrina Ecclesiae* quae procedit ex veritate prima ; (unde) fides omnibus articulis fidei inhaeret *propter veritatem primam propositam nobis in Scripturis secundum doctrinam Ecclesiae* intelligentis sane » (II-II q. 5 a. 3 corp. und ad 2). In gleicher Weise wird das Dogma nicht mehr so sehr als vom Theologen zu beweisendes Objekt, sondern tiefer als Frucht des kirchlichen Lehramtes betrachtet. Endlich wird auch die theologische Autorität der Väter, der Kirchenlehrer,

¹ So beleuchtet Lang die unklare Stellung Canos zur Frage der theologischen Konklusionen. (S. 198-207). Er erklärt sie aber richtig aus dem weiteren Glaubensbegriff Canos und folgert : « Cano zählte die Folgensätze zu den Glaubenswahrheiten wegen ihres unzertrennbaren Zusammenhanges mit dem Glauben, nicht weil er ihnen *unmittelbare*, sondern *obwohl* er ihnen *nur mittelbare* Glaubensgewißheit zuschrieb » (S. 202 f.). Er lehnt darum die gegenteilige Interpretation neuerer Theologen als « einseitig » ab und sagt von ihr, daß sie « Canos Auffassung der theologischen Konklusionen nicht gerecht werde » (S. 199). In gleichem Sinne habe auch ich mich im *Divus Thomas* von Piacenza, 1925, S. 773 s. ausgesprochen.

ja selbst der natürlichen Vernunft und Philosophie, zu einer Funktion des kirchlichen Lehramtes, das nämlich den Vätern (nicht zwar ihre historische, wohl aber) die theologische Autorität verleiht und sich auch der natürlichen Vernunft zur Vorlage und Erklärung des Offenbarungsinhaltes bedient.¹ Zweifelsohne liegt hierin ein bedeutsamer Fortschritt.

5. L. Post O. P. versucht es, auf neuem Wege die goldene Lehre der Summa des Aquinaten weiteren Kreisen zugänglich zu machen. Er will diese in möglichst modernem Deutsch wiedergeben, allerdings nur die Hauptgedanken, und dies in der Form von Antworten auf Fragestellungen. Dabei flicht der Autor auch neuere Probleme ein, die nach den Prinzipien des hl. Thomas gelöst werden. Die sprachliche Wiedergabe ist auch vorzüglich gelungen. Inhaltlich werden zwar die Leitsätze des Englischen Lehrers richtig dargestellt, dagegen weniger treffend bzw. richtig einzelne Beweisgänge. Besonders die Darstellung der Gottesbeweise befriedigt nicht. Auch war es dem Verfasser bei dem kleinen Umfange der Schrift nicht möglich, die Lehre des Aquinaten eingehender und tiefer zu behandeln: die Gotteslehre umfaßt 32 S. — Gottes Erkennen und Wollen kommt überhaupt nicht zur Sprache — die Trinitätslehre wird auf 11 S. abgetan usw. Sehr gut gelungen sind einige Exkurse, wie z. B. über das Erleben Gottes.

Im Zusammenhange mag hier auch auf andere neuere Versuche der Verbreitung der Lehre des Aquinaten hingewiesen werden. Da sind vor allem die Übersetzungen der Summa theologica, die deutsche von Ceslaus Schneider, unter dem Titel: « Die katholische Wahrheit oder die theologische Summa des hl. Thomas von Aquin », die spanische: « Suma teologica » (Madrid, Moga), die englische: The Summa theologica of S. Thomas Aquinas, literarly translated by Fathers of the English Dominican Province (London). Der *Commentaire littéraire* (zur theologischen Summa) von P. Pègues O. P. ist bereits bis zum 15. Bande gediehen (bis zur Sakramentenlehre). Unter der Leitung von P. Pègues besorgt das Studienhaus von St. Maximin (Var) auch eine neue lateinische Ausgabe der *Summa theologica in Taschenformat* (Paris, A. Blot — bis jetzt 2 Bände). Eine andere Ausgabe unternimmt die « Revue des Jeunes ». In kleinen, handlichen Bändchen, in Klassikerformat, sollen in zwangloser Reihenfolge je ein Traktat der Summa veröffentlicht werden, oben die französische Übersetzung, unten der lateinische Text, mit Variantenangaben. Dazu kommen erläuternde Anmerkungen und am Schluß zusammenfassende Appendices. Die Leitung hat P. Gillet O. P., Professor am *Institut Catholique* von Paris, übernommen. Bis jetzt wurde veröffentlicht: *Dieu*. I q. 1-11; I. q. 12-17; I. 18-26. Übersetzung und Noten von P. Sertillanges O. P. (Paris, Desclée, 1925-26. 372; 423; 375 S.); *La Prudence*. II-II q. 47-56. Übersetzung und Noten von P. Noble O. P. (300 S.); *Les actes humains*. I-II q. 6-21. Übersetzung und

¹ Aus diesem Grunde habe ich in *De Ecclesia catholica* die Fragen über die Autorität der Väter und Theologen, einschließlich der des hl. Thomas, und über die Autorität der Vernunft und der Geschichte unter dem Titel: *De Ecclesia ut regula fidei* behandelt (Art. 71-77).

Noten von P. Gillet O. P. (478 S.); *La vie humaine, ses formes, ses états*, Übersetzung und Noten von P. Lemonnyer O. P. (585 S.).

Nicht unerwähnt darf auch das *Bulletin de la Société thomiste* bleiben, das in vortrefflicher Weise über alle, die thomistische Lehre betreffenden Neuerscheinungen informiert (erscheint als Anhang der « Revue Thomiste »).

Aus Italien ist eine verkürzte Ausgabe der Summa zu berichten, besorgt von J. Lottini O. P.: « D. Thomae Aquinatis *Summa Theologica in breviorum formam redacta* usui Seminariorum aptata (Turin, Marietti, I 608; II 587 p.). Beigefügt sind einzelne Noten. Die Responsiones auf die Einwürfe werden meist als Corollaria angeführt. Deutliche Überschriften dienen zur Orientierung.

Deutscherseits sind in Vorbereitung die Übersetzung des *Compendium theologiae* (P. Suitbert Soreth O. P.), sowie der *Summa contra Gentiles* (P. Strattmann O. P.).

Die Namen und Leistungen der thomistischen Revuen setze ich als bekannt voraus: « Revue Thomiste », « Revue des sciences philosophiques et théologiques », « Divus Thomas » (Freiburg), « Angelicum » (Rom), « Ciencia Tomista » (Madrid).

Allerdings ist noch *sehr viele* und *sehr große Arbeit zu leisten, wenn die Lehre des Aquinaten weiter verbreitet werden soll*. Das größte Hindernis einer allgemeineren Anerkennung der thomistischen Doktrin besteht heute wohl darin, daß man sie nicht kennt. Aus Mangel an richtigem und wirklichem Verständnis bzw. Erfassung der einzelnen Lehrpunkte und Leitsätze erscheinen diese oft als unbewiesen, unklar, fraglich, ja unhaltbar. Es wäre eine interessante Studie festzustellen, was für Lehren z. B. nur im deutschen Sprachgebiete in den Werken des Aquinaten « entdeckt » worden sind — es genüge an den Namen Stufler zu erinnern. Auf den Mangel an wirklichem Verständnis der Ideen des Aquinaten ist auch die Ansicht zurückzuführen, die in letzter Zeit verbreitet zu werden versucht wird, daß nämlich Thomas selbst noch keine abgeschlossene Lehre erzielt hätte, daß er mehr Problematiker als Systematiker gewesen wäre, daß seine Lehre durchwegs keine Lösung der Fragen, sondern nur « Ansätze » dazu enthielte usw. Im gleichen Zusammenhange ist auch das Wort vom « Elend der Thomasinterpretation » gefallen. Es war allerdings auch ein bemühender Eindruck, auf dem römischen « Thomistischen Kongreß » zu sehen, wie weit Deutungen, Verständnis und Urteil in grundlegenden metaphysischen Fragen auseinander gingen. Es genügt eben nicht, sich einige Formeln des Aquinaten, wie von Akt und Potenz, von Formalobjekt, von species intelligibilis, zu eigen zu machen, wenn man den Sinn derselben nicht versteht oder eigenmächtig ändert oder aber nicht anerkennen will. Dazu sind auch die großen Schwierigkeiten nicht zu verkennen, die ein richtiges Verständnis der thomistischen Lehre bietet, Schwierigkeiten, die teils sachlicher Natur sind, teils aber historischer Art, d. h. sich aus der Verschiedenheit der Terminologie, der Voraussetzungen überhaupt der ganzen Geisteseinstellung ergeben. Alle diese Schwierigkeiten und Verhältnisse drängen also zu intensiver und energischer Arbeit, die allerdings nur dann zu wirklichen Resultaten führen wird, wenn sie

von aufrichtigem Streben nach Wahrheit beseelt ist und sich frei macht von irreführenden Nebenabsichten und falschen Voraussetzungen. Auf weitere, bestimmtere Bedingungen einzugehen, ist hier nicht der Platz. Jedenfalls ist die Erschließung und Verbreitung des goldenen Weisheit des Meisters der Schule des Schweißes der Edelsten wert.

6. Als ein Versuch, neue Wege einzuschlagen, erscheint auch das Werk von *Hermannus Dieckmann S. J., De Ecclesia*.

Über Inhalt und Methode der Apologetik besteht zur Zeit noch keine einheitliche Ansicht. Besonders in bezug auf den Traktat *De Ecclesia* heißt es im vollen Sinne des Wortes: Es führen viele Wege nach Rom. Dieckmann folgt zwar im wesentlichen der Methode seiner Ordensgenossen, aber doch mit einem charakteristischen neuen Einschlag. Die Aufgabe der Apologetik bestimmt er wie folgt: « *Finis tractatus theologiae fundamentalis de Ecclesia est in eo ut via historica ostendatur Christum, legatum Dei, instituisse Ecclesiam eique suam revelationem tradidisse custodiendam et hominibus exponendam* » (II 206). In dieser Richtung untersucht nun Dieckmann « *via historica* », d. h. auf dem Wege historischer Prüfung der Texte und Tatsachen der Heiligen Schrift und des Lebens der Kirche die Fragen über das « Reich Gottes », über die Konstitution der Kirche (Stiftung, Verfassung, Merkmale) und über das Magisterium derselben. Am Ende wird ein « *Conspectus dogmaticus* » beigefügt, um « aus den Glaubensquellen » jene Punkte zu zeigen, die « dogmatisch » von der Kirche gelten, also « von der Kirche, die Objekt des Glaubens ist ». Das Neue am Versuche besteht also in der Zweiteilung des Traktates *De Ecclesia* in einen rein apologetischen (nach historischer Methode) und einen dogmatischen. Wir haben hier die « doppelte Theologie » in voller Blüte. Während andere, z. B. Pesch und D'Herbigny, sich noch damit begnügen, sogenannte « *corollaria dogmatica* » beizufügen, findet hier eine komplette Trennung statt. Damit kommen wir zur Beurteilung des Werkes.

Bezüglich der Methode haben wir bereits bemerkt, daß darüber allgemeine Differenzen bestehen, die einstweilen nicht endgiltig behoben werden können.¹ Auch das Vorgehen Dieckmanns hat gute Gründe für sich, die indessen nicht durchschlagend sind und denen schwere Bedenken entgegenstehen. Meine Anschauung habe ich in meinem Werke *De Ecclesia* dargelegt. Ein eigentlicher prinzipieller Grenzpunkt besteht nur in der Frage der Zweiteilung. Es muß aber doch von allem Anfang an als bedenkliche Unstimmigkeit empfunden werden, wenn ein und derselbe Gegenstand in einem und demselben Werke prinzipiell nach zwei ganz verschiedenen Methoden behandelt wird. Dieckmann bemerkt zwar, daß er im dogmatischen Teile *die* Kirche behandle, die Objekt des Glaubens sei (*quae est obiectum fidei* — II 206). Aber über welche Kirche handelt er denn im historischen Teile? Ist jene Kirche, die von Christus als das « Reich Gottes » verkündigt wurde, nicht auch Glaubensobjekt? Ist die

¹ Es ist eine starke Zumutung, wenn im « *Divus Thomas* » von Piacenza (1925, S. 833) die Methode Dieckmanns einfach als « die wahre Methode in der Behandlung der Apologetik » erklärt wird.

göttliche Stiftung, die Konstitution, das Magisterium der Kirche nicht auch Objekt des Glaubens? Ist nicht überhaupt Objekt der Apologetik oder der Fundamentaltheologie gerade jene Kirche und nur jene Kirche, die wir im Glauben erfassen, der wir im Glauben und Leben angehören, die wir nun, soweit es möglich ist, mit Gründen, die der Vernunft zugänglich sind, verteidigen, d. h. ihre Ansprüche begründen? ¹ Von seiten des Gegenstandes ist also eine Scheidung in zwei Teile unbegründet. ² Aber ist sie nicht von seiten der Methode geboten? Auch nicht; und zwar aus dem einfachen Grunde, weil die Theologie alle verschiedenen Methoden in einer höheren Einheit verbindet, alle der Erforschung ihres Objektes dienstbar macht. Darum sagt der hl. Thomas von der Theologie: « Haec scientia *accipere* potest aliquid a philosophicis disciplinis (d. h. von der natürlichen Erkenntnis) . . . , *utitur* eis tanquam inferioribus . . . sicut architectonicae utuntur subministrantibus » (I q. 1 a. 5 ad 2). Der englische Lehrer hat denn auch in der *einen* Summa theologica den Glaubensgegenstand sowohl vom Glaubensstandpunkt aus als auch im Lichte der natürlichen Vernunft (Philosophie, psychologische Erfahrung, Geschichte) behandelt. Ebenso kann auch die Apologetik die historische Methode benutzen, ohne deswegen zweigeteilt zu werden. Die *eine* Apologetik kann alle Teile des kirchlichen Organismus von ihrem Standpunkt aus behandeln. Nur eines ist durch die Eigenart der Apologetik der Kirche ausgeschlossen, nämlich das Argument aus der göttlichen Autorität der Kirche.

Was die materielle Bearbeitung des Stoffes betrifft, gebührt Dieckmann volles Lob. Das ganze Material ist mit sehr großem Fleiße gesammelt, gut erklärt, mit Berücksichtigung und Verwertung der einschlägigen Literatur. ³ Allerdings ist der Verlauf der Untersuchung manchmal schwerfällig, wird der Beweisgang durch Digressionen unterbrochen, die besser organisch hätten eingegliedert werden können; allerdings würde auch in manchen Punkten ein reiner « Historiker » anders vorgehen. Das Werk

¹ In diesem Sinne schrieb ich in De Ecclesia: « Tractatus noster est de Ecclesia catholica-romana, cuius caput est Romanus Pontifex, cuius praesides sunt episcopi, cuius membra sunt christifideles coniuncti cum Romano Pontifice Ista igitur Ecclesia, prout in rerum factis extat et a fidelibus catholicis tenetur, est materia nostri tractatus » (p. i. s.).

² Wohin die Zweiteilung führen kann, zeigt wiederum die bereits berührte Besprechung im « Divus Thomas » von Piacenza. Dort (1926, S. 119) wird als Frucht des historischen Teiles bezeichnet, « daß das Individuum (!) dazu gebracht werde, den Glaubensakt an das Ganze der katholischen Lehre zu erwecken, jenen Glaubensakt, der notwendigerweise suspendiert geblieben sei (necessariamente rimasto sospeso) ». Müssen denn wirklich die Apologetikstudenten den Glauben an die Kirche « suspendieren », bis sie auf « historischem Wege » die göttliche Einsetzung von Kirche und Primat erkannt bzw. bewiesen haben? Das Vatikanische Konzil definiert das Gegenteil: De fide, can. 6 Denz. 1815. — Gewiß wird auch Dieckmann eine solche Auslegung seiner Methode mit Entrüstung als ihm fremd ablehnen.

³ Warum haben jedoch die Werke von P. Denifle und P. Weiß keine Gnade gefunden?

Dieckmanns wird als Handbuch und Informationsquelle vielen vorzügliche Dienste leisten, während es zum Schulgebrauch weniger geeignet erscheint.¹

In bezug auf Einzelheiten will ich nur auf einen Punkt eingehen, auf die Lehre von den Merkmalen der Kirche und die diesbezügliche Beweisführung. Letztere ist auffallend kurz gehalten. Der Grund liegt m. E. in einer nicht ganz einwandfreien Auffassung der Natur und Aufgabe der Merkmale. Dieckmann folgt auch hierin der Lehre seiner Schule. Ich habe mich darüber bereits in diesem Jahrbuche, 1914, pp. 57 ff., ausgesprochen und neuerdings *De Ecclesia*, p. 156 ff. Dieckmann verteidigt den Beweis (Ottigers) aus dem Primat. Ich hatte eingewendet, es sei dies kein Beweis *ex notis Ecclesiae*, weil mit der Anerkennung des göttlichen Rechtes des Primates der römischen Bischöfe die göttliche Berechtigung der katholischen Kirche *ipso facto* gegeben bzw. eingeschlossen sei. Dieckmann antwortet darauf (I 513): «*Hoc utique verum est et hinc praecise primatus existentia et agnitio in Ecclesia catholica est signum clarissimum pro eo qui agnoscit Christum primatum instituisse perennem.*» Er fügt noch bei: «*Non igitur ex primatu Romani Pontificis argumentum deducitur.*» Hören wir zum Zwecke der Prüfung und Kontrolle die Beweisführung Dieckmanns. Er unterscheidet einen dreifachen Weg zur Erkenntnis der wahren Kirche (I 495 s.): den rein historischen Weg, den Weg aus den Merkmalen, den Weg, welcher von der Kirche selbst als *motivum credibilitatis* ausgeht: darin stimmen wir überein. Nun fügt D. bei, daß die erste Art von Beweisführung auch abgekürzt werden könne, nämlich wie folgt: «*Huius viae sat longae et difficilis compendium aliquod brevissimum habetur in sola sedis romanae successione continua, immo in eiusdem sedis romanae atque primatialis sola existentia. Illa enim sola potest esse vera Christi Ecclesia, quae monarchice a successore Petri regitur Ergo: ubi primatus, ibi Ecclesia Christi. Haec sane nota primatialis — si ita loqui fas est — est clarissima, facillima, perspicacissima*» (I 496). Hiezu scheint mir folgendes zu bemerken zu sein: *Erstens* fällt es auf, daß Dieckmann den Beweis aus dem Primat dem «ersten Weg» zuweist, ja als kürzeste Zusammenfassung desselben vorstellt. Da erst der «zweite Weg» aus den Merkmalen argumentiert, ist also der Beweis aus dem Primat kein Beweis *ex notis Ecclesiae*, wenn auch D. trotzdem von einer «*nota primatialis*» spricht. Das eben habe ich früher und neuerdings wieder in *De Ecclesia* (p. 163) betont, daß die Beweisführung aus dem Primat keine Beweisführung aus den Merkmalen sei. Es freut mich, daß D. dies wenigstens in der Einteilung zugibt. Es ist auch evident, daß der Beweis aus dem Primat ein *direkter* Beweis ist. Wenn ich beweise, daß «*Christus hanc formam monarchicam ipse suae Ecclesiae dedit*» (l. c.), so beweise

¹ Auch P. Stufler (*Zeitschrift für kath. Theologie*, 1926, S. 122) schreibt: «Das Werk ist wohl nur als Handbuch gedacht, nicht aber als Textbuch zum Gebrauch in den Vorlesungen; denn als solches würde es zweifelsohne an die Studierenden allzu hohe Anforderungen stellen.» Im Gegensatz dazu wird im «*Divus Thomas*» von Piacenza (1926, S. 119) die Einführung des Werkes «*nelle nostre (!?) scuole di Teologia*» befürwortet.

ich direkt die Legitimität und Wahrheit des Hauptpunktes der katholischen Kirche und damit ihre Wahrheit. Dieckmann bleibt aber seiner eigenen Einteilung nicht treu, indem er den Beweis aus dem Primat *tatsächlich* als Beweis aus den Merkmalen behandelt. Dazu ist aber *zweitens* zu bemerken, daß der Beweis aus dem Primat, wenn es ein Beweis aus einem Merkmal sein soll, *nicht schließt*. Dieckmann formuliert den Beweis selbst folgendermaßen: « Ubi primatus, ibi Ecclesia Christi » (l. c.). Als Untersatz ergibt sich: Nun finden wir den Primat (allein) in der römisch-katholischen Kirche. Also ist diese die (wahre) Kirche Christi. Damit der Beweis schließe, muß in beiden Praemissen der terminus medius im gleichen Sinne genommen werden. Dies ist aber nicht der Fall. Im Major besagt der Ausdruck « Primat » eine von Gott, *von Christus* in seiner Kirche gesetzte Autorität, mit *von Gott stammender Gewalt*. Wie wird der Ausdruck dagegen im Minor genommen: « In der katholischen Kirche besteht der Primat »? Entweder besagt hier « Primat » die göttliche Einsetzung, die göttliche Giltigkeit, Gewalt und Wahrheit des Primates von Rom — dann schließt der « Beweis » allerdings, aber der Minor bleibt eben zu beweisen — oder man faßt im Minor den Ausdruck « Primat » einfach im Sinne einer tatsächlichen monarchischen Verfassung, ohne Beweis ihrer göttlichen Berechtigung: dann wird aber der Ausdruck « Primat » im Major und Minor in verschiedenem Sinne genommen und schließt der Beweis nicht. Diese ganze Argumentation ist also entweder ein Paralogismus oder fordert im Obersatz den Beweis für den Primat Petri und im Untersatz den Beweis für die Behauptung, daß die römischen Bischöfe die rechtmäßigen Träger der göttlichen Primatialgewalt Petri seien (nicht aber nur, daß sie tatsächlich die Kirche regieren). Dabei ist gegen Dieckmann zu bemerken, daß bei *diesem* Beweis doch wenigstens im Untersatze die Folgerung « ex primatu Romani Pontificis deducitur », daß ferner dieser Beweisgang keineswegs eine *via « clarissima facillima, perspicacissima »* sei — das zeigt gerade die sehr verwickelte Beweisführung bei Dieckmann. Wenn dieser beifügt, letzteres sei bei jenen gegeben, welche die Worte Christi « richtig interpretieren » (I 496), so ist zu bemerken, daß gerade die « richtige Interpretation » der auf die Kirche bezüglichen Texte und Tatsachen in Frage steht und Aufgabe der Apologetik ist. Man vergleiche, um noch eines beizufügen, den Beweis aus dem Primat mit dem Beweise aus dem Merkmal der Einheit der Kirche. In beiden Fällen ist im Obersatze aus Schrift und Tradition zu beweisen, daß nach dem Willen und der Verheißung Christi seine Kirche das Merkmal der Einheit bzw. einer göttlichen Primatialgewalt habe. Im Untersatz ist zu zeigen, daß die katholische Kirche und sie allein dieses Merkmal aufweisen. Nun kann ich zwar sehr leicht und überzeugend aus den öffentlich gegebenen Tatsachen dartun, daß die katholische Kirche im Glauben, Kult und Verfassung *eine Kirche* ist, daß der Protestantismus ein Sammel-surium von « Kirchen » und Sekten bildet, daß die griechisch-nicht unierte Kirche aus wenigstens vierzehn « autokephalen » Kirchen besteht; dagegen ist es keine durch Beobachtung konstatierbare Tatsache, daß die Primatialgewalt des römischen Papstes jene von Christus eingesetzte und gewollte Kirchengewalt sei. Die Einheit der katholischen Kirche ist eine notorische

öffentliche Tatsache, die göttliche Stiftung oder Berechtigung des Papsttums der römischen Kirche dagegen muß erst apologetisch, auf langwierigem «historischem Wege» bewiesen werden, ist jedenfalls keine notorische öffentliche Tatsache. Darum schließen wir: der Primat als solcher ist kein zu den anerkannten vier Merkmalen hinzuzufügendes oder diesen vorausgehendes General- oder Hauptmerkmal — und kann es nicht sein. Eben darum ist die Lehre von den Merkmalen der Kirche nicht zu ändern, sondern zu vertiefen und auszubauen. Damit kommen wir *drittens* zur wirklichen Bedeutung des Papsttums im Merkmalbeweis für die Wahrheit der katholischen Kirche.

Das Papsttum spielt tatsächlich eine bedeutsame Rolle im Beweis aus den vier Merkmalen, nämlich als hervorragendes *Teilelement* derselben. Wenn die Einheit der katholischen Kirche eine öffentliche notorische Tatsache ist, so zeigt sich dies besonders darin, daß die ganze Kirche den einen römischen Bischof zum obersten Haupte hat, ihn als Stellvertreter Christi anerkennt. Das gleiche gilt von der Katholizität der Kirche. Ebenso tritt die Heiligkeit derselben, ihre *vis und efficacia sanctifica*, besonders in der Wirksamkeit der Päpste zutage (vergl. R. Schultes, *De Ecclesia*, p. 210 ss., 413 s.). Nicht weniger leuchtet die Apostolizität der römischen Kirche gerade durch die ununterbrochene rechtmäßige Sukzession der römischen Bischöfe ein, wie schon der hl. Augustinus betonte: «Tenet me in Ecclesia, ab ipsa sede Petri Apostoli, cui pascendas oves suas Dominus commendavit, usque ad praesentem episcopatum successio sacerdotum» (c. ep. fund. 4). *Diese* Funktion des Papsttums als *Teilelement* im Beweis aus den Merkmalen ist es, was die Alten immer betonen; *diese* Funktion will im Grunde genommen auch die *nota primatialis* urgieren; wenn in dieser Weise vom Papsttum ausgegangen wird, steht der Beweis auf sicheren Füßen, auf dem Boden notorischer, unwiderleglicher Tatsachen.

Das Papsttum hat aber noch eine andere Funktion, nämlich als *Erkenntniszeichen für die Zugehörigkeit zur katholischen Kirche*. Wenn ich wissen will, ob eine Person oder eine bestimmte Kirche katholisch sei und infolgedessen zur wahren Kirche gehöre, ist es für mich ein «*signum clarissimum*», wenn jene den römischen Papst anerkennt. Nur wird dabei nicht gefragt, welches die wahre Kirche sei, wird die Wahrheit der katholischen Kirche vielmehr vorausgesetzt, handelt es sich vielmehr nur um die Zugehörigkeit zur wahren, katholischen Kirche.¹ Das ist der alte Weg.

Rom.

P. Reginald M. Schultes O. P.

¹ In diesem Sinne haben auch die Missionäre in Japan bei ihrem Abschied den zurückbleibenden *Gläubigen* drei Erkennungszeichen wahrer, d. h. katholischer, Missionäre gegeben: Anerkennung des römischen Papstes, Verehrung der Muttergottes bzw. Rosenkranz, und Zölibat.