Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 5 (1927)

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: 03.07.2025

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

Literarische Besprechungen.

Geschichte der Scholastik und des Thomismus.

M. Grabmann: Mittelalterliches Geistesleben. — *Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik.* München (M. Hueber) 1926.

In einem vorzüglich ausgestatteten Bande von 560 Seiten — nicht eingerechnet Inhaltsübersicht, Personenverzeichnis und eine Liste der vielen benützten Handschriften — bietet uns Prälat Grabmann unter obigem Titel 17 Abhandlungen, von denen die ersten beiden noch nie, die andern separat, aber überall zerstreut, bereits schon publiziert wurden.

Ich verzichte selbstverständlich auf eine genauere Skizze der einzelnen Abhandlungen und hebe hier nur einige Punkte und Gesichtspunkte heraus, die wichtiger erscheinen.

Beginnen wir damit, den *Nutzen* zu betonen, den solche Sammelpublikationen haben, auch dann, wenn die einzelnen Teile nicht so interessant und reichhaltig sind wie die eines Martin Grabmann. Die Eigenart solcher Publikationen bringt es allerdings mit sich, daß Wiederholungen desselben Gegenstandes unvermeidlich sind. Die hie und da fast uferlos erscheinende « Breite » der Darstellung über den Fund und den Nachweis einer Werkhandschrift erklärt sich größtenteils ebenfalls aus dem Kollektivcharakter der Publikation. Man wird übrigens anderwärts für diese Breite reichlichst entschädigt, wo seitenlange, zusammengedrängte Handschriftennachweise einem nur so vor den Augen tanzen. Man durchgehe nur das angefügte Verzeichnis der benützten ungedruckten Handschriften (563 bis 566) oder durchlese das ungedruckte Material, das Grabmann benützte, um Hugo von Straßburg als Verfasser des berühmten Compendium theol. Veritatis zu erweisen (174-185). Grabmann verfügt über eine erstaunliche Handschriftenkenntnis. Er weiß die Handschriften zu suchen, zu finden, zu prüfen, zu vergleichen und daraus Kapital zu schlagen. Dem zur Seite steht eine gleich große Kenntnis der existierenden Kommentare und der gewaltig angewachsenen Literatur über das Mittelalter, die er zwar dann und wann nach seiner bestimmten Richtung einstellt und wertet, vielleicht hie und da zu einseitig kritisch-historisch. Das kommt übrigens überall etwa vor. Man faßt es nicht, wie bei der Literatur über die Realdistinktion von Essenz und Existenz, Werke, wie del Prado's, einfach totgeschwiegen werden. Solche und ähnliche Fragen können nur spekulativ endgültig gelöst und ihre Lösungen gewertet werden. Die Geschichte ist kein Kriterium der pragmatischen Wahrheit!

Grabmann ist ein eminenter Historiker. Als solcher war er wie geboren dazu, uns in seiner ersten noch nie publizierten Abhandlung die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die Erforschung des Mittelalters

darzulegen (1-49). Und er hat, wenn ich mich nicht irre, in P. Fidelis a Fanna, über den er in der zweiten Abhandlung — das Bonaventurakollegium zu Quaracchi (50-64) — eingehend handelt, etwas wie die Verkörperung der richtigen Arbeitsweise gefunden und dem Verstorbenen und seinem Mitbruder P. Jeiler ein pietätsvolles, fast rührendes Andenken gestiftet. Wer hat es besser verdient! Weiter ist die kurze Übersicht über die ungedruckte Scholastik und Mystik des Mittelalters (30-44) ein eigentliches Spezimen von der großen handschriftlichen Quellenkenntnis Grabmanns. Auch sein Ruf nach besseren, auf handschriftlichen Untersuchungen gegründeten Ausgaben der edierten Werke ist gewiß begründet (S. 4 ff.). Aber man darf deshalb doch auch nicht übertreiben. Von Duns Skotus wußte man längst, daß man sich auf das Oxoniense hauptsächlich stützen mußte. Wie ich selbst kontrollieren konnte, hat die Neuausgabe des hl. Bonaventura keinen wesentlichen Zug seines Geistesbildes modifiziert. Lassen wir es darauf ankommen, ob bei Wilhelm Ockam nicht das gleiche der Fall sein wird. Die Auseinandersetzung über das *Naturrecht in seiner Entwicklung von Gratian bis Thomas von Aquin* (65-103) ist sehr interessant, wenn auch noch fragmentarisch. Chronologisch geht sie etwas über den Titel hinaus und ich glaube nicht, daß bei Thomas von Aquin (97-103) das *jus naturale* hinreichend klar vom *jus gentium* unterschieden wird (100).

Natürlich haben nicht alle der 17 Abhandlungen die gleiche Bedeutung. Das weiß Grabmann noch besser als ich. So bietet der *Überblick über die Frauenmystik des Mittelalters* (469-488) inhaltlich nichts Neues. Über den Jugendlehrer des Aquinaten, *Petrus von Hibernia*, wird nacherzählt, was Bäumker über ihn gefunden (249-64) und neu noch auf einen dritten wahrscheinlichen Lehrer des hl. Thomas, Erasmus von Montecassino, hingewiesen. Die noch ungedruckte *mittelhochdeutsche Übersetzung der Summa theologica* (432-39) wird die deutschen Literaturdozenten vor allem interessieren. Die aus einer Handschrift publizierte Streitschrift des *Baptista de Finaro gegen den Humanisten Aretino* illustriert einen pikanten Konflikt zwischen dem « Philosophen » und « Philologen », wobei der letztere offenbar mit einem blauen Auge davon kam (440-448). Die beiden Aufsätze über die « *mittelalterliche Entwicklung der Sprachlogik* » (104-146) und die « *logischen Schriften des Nicolaus von Paris* » (222-248) sind sehr wertvoll, nicht, weil sie uns schon mit der *Lehre* dieser neuen Sprachlogik bekannt machen würden, sondern weil sie uns auf handschriftliche Quellen hinweisen, die, einmal ausgebeutet, neue Horizonte über den Arbeitsbetrieb an der Artistenfakultät in Paris eröffnen werden. Wenn S. 247 behauptet wird, Nicolaus hätte vor Thomas die gleiche aristotelische Erkenntnislehre wie später Thomas vorgetragen, so schließe ich aus den gleichen Texten, die Grabmann S. 236-37 selbst zitiert, gerade das Gegenteil: er war Anhänger der *platonischen Illumination*. Grabmanns These: Thomas hätte seine neue, auf dem Literalsinn aufgebaute Methode der Aristoteleskommentare eher aus Aristoteles und der unmittelbar vorher entstandenen entsprechenden Schriftexegese herübergenommen (282 ff.) als aus Averröes, ist mir sehr einleuchtend. Dagegen steht die Behauptung (292), Thomas hätte später mehr und mehr platonisch-neuplatonischen Ideen sich zugewandt,

mit der Tatsache im Widerspruch, daß er erst in der letzten Periode die tiefsten aristotelischen Gedanken gegen den Neuplatonismus fertig durchkämpfte. Man denke nur an den Riesenkampf für die *Einzigkeit der Form* und die reine Potenzialität *der Materia I*[a]. Mit welcher Schärfe stand er dem neuplatonischen *Pantheismus* gegenüber! Gerade jene Kapitel der Contra Gentes (I. 41, II. 53, III. 19), in denen Schindele Anklänge an Gott als causa *formalis* rerum vermutete, beweisen das Gegenteil. Wenn Grabmann (211 [40]) auf einen Text aus II. Sent. D. 8. q. 1. a. 2 ad 2 — sollte heißen I. Sent. — anspielt, wo Thomas zwar von Gott als causa formalis intrinseca nichts wissen will, aber von einer « extra rem » spricht, weist das « extra rem » klar auf Gott als causa *efficiens exemplaris* und *finalis* rerum hin und im gleichen Artikel 2 sagt er ausdrücklich: « Deus est esse omnium *non essentiale* sed *causale* » und « ideo esse divinum dicitur esse omnium rerum, *a quo* omne esse creatum *effective* et *exemplariter* manat ».

Wiederholt wird Thomas als Anhänger der *Möglichkeit der ewigen Weltschöpfung* bezeichnet (274, 345, 415). Allein das lehrt er weder im Physikkommentar (l. VIII. lect. 2), noch in der Summa th. (I. q. 46), noch de Potentia (III. 17). Er hält weder die Gründe « pro » noch « contra » bezüglich der Möglichkeit einer erschaffenen ewigen Welt für zwingend, hält aber die creatio für beweisbar und erklärt jene für Häretiker, die die *tatsächliche zeitliche Schöpfung* leugnen.

Bekanntlich unterscheidet man zwischen einem *strengeren Thomismus* und einem weniger strengen, der auch *Suarezismus* genannt wird (549-50). Prälat Grabmann steht persönlich auf dem Boden des strengeren. Das erklärt er selbst (554). Und in seiner gelehrten tiefschürfenden Auseinandersetzung über das thomistische Werklein « De ente et essentia » (314-331) weist er auf die Wichtigkeit der Realdistinctio von Wesenheit und Existenz in der thomistischen Metaphysik hin. Es ist weiter das große Verdienst Grabmanns, aus ungedruckten Quellen historisch-kritisch den Nachweis geliefert zu haben, wie schon, fast ohne Ausnahme, die *erste italienische Thomistenschule* (332-391), aber auch die *ältesten deutschen Thomisten* (392-431) auf dem Boden des strengeren Thomismus standen. Und wenn Grabmann bei Anlaß des Jubiläums von Franz Suarez in seiner Schrift über die *disputationes metaphysicae* des großen spanischen Jesuiten (525-560) auch für diese Richtung ein einfühlendes Verständnis und gerechte Beurteilung verlangt (554), was ist « billiger » und natürlicher? Dafür wird ja auch reichlichst gesorgt! Aber die Wahrheit über alles! Die Differenzlehren von Thomas und Suarez auf drei oder vier Punkte, die von untergeordneter Bedeutung wären (550), zurückführen wollen, das ist unseres Erachtens historisch und spekulativ unhaltbar. Auf die Herkunft der Eigenlehren des großen spanischen Denkers wird erst die Geschichte der Zukunft Licht verbreiten. Meines Wissens hat gerade J. Maréchal S. J., den Grabmann auch anruft (554), über den Suarezischen Thomismus ein herbes Urteil gefällt. Richtig sind bei Suarez die *allgemeine* und *spezielle Metaphysik* noch ein einheitliches Gebiet, das dann nachher, besonders bei Wolf, zerfiel. Jene Einheit bestand vor Suarez und ihr Zerfall war

meiner Ansicht nach nicht die Folge des Abgehens von Suarez (544 ff), sondern der Vernachlässigung der Theorie vom *Objectum formale* jeder Wissenschaft, worin gerade Suarez ebenfalls schwach war, wie seine Auffassung der Logik zeigt. Ich halte es auch nicht für recht, die Schulrichtung der *Jesuiten* einfach mit dem Suarezismus zu identifizieren (549). Die « praemotio » ausgenommen, haben tüchtigste Köpfe des verdienstvollen Ordens die suarezische These von der *Aktualität der Materia prima* und speziell seine psychologischen Eigenlehren erfolgreich bekämpft, und waren gegen Suarez Verteidiger der *aristotelischen Abstraktionslehre* im Sinne des Aquinaten, ja sogar der Realdistinktion von *Essenz* und *Existenz*, wie die Sylvester Maurus, Liberatore, de Maria, Cosmus Allamannus und Billot. Überhaupt scheint es mir sehr verfänglich, den Thomismus *nach Orden* zu unterscheiden. Das entzweit, ist sehr kleinlich und problematisch und schadet mehr als eine ruhige objektive frische Diskussion der Differenzpunkte !

Von letzterem Gedanken war ich bei der Rezension von Grabmanns Band beseelt. Sie schadet ihm sicher nicht. Grabmanns Werke, die mit so hervorragendem historisch-kritischem Wissen geschrieben und von einer glühenden Verehrung für den hl. Thomas beseelt sind, halten die Kritik aus. Ich wünsche dem reichhaltigen, schön ausgestatteten Sammelwerke besten Erfolg. Es verdient ihn !

Freiburg (Schweiz). *G. M. Manser* O. P.

Louis Rougier : La Scolastique et le Thomisme. Paris (Gauthier-Villars) 1925 (8° : XLIV und 812 pag.).

Wenn wir dem stolzen Spruch des Verf. glauben sollen, so hat sich mit der Erscheinung vorliegenden Werkes etwas Bedeutendes ereignet : « *Ce livre vient enfin combler une lacune considérable* » (p. XL). Die moderne Geschichtsforschung, meint er, habe bereits den rein natürlichen Ursprung und Wert (oder wohl Unwert) des Christentums samt seinen heiligen Schriften und seinen Dogmen endgültig nachgewiesen. Was aber auf diesem Gebiete, dem religiösen, verwirklicht worden sei, war bisher leider noch gänzlich ungetan geblieben auf dem philosophischen Gebiete, dem der scholastischen Synthese. Hier setzt nun das dickbändige Werk Rougiers ein. Es bietet zum ersten Mal (und wohl ein für allemal) jene *historisch-kritische Würdigung der Scholastik* und ganz besonders des Thomismus, die noch fehlte und die es erlauben wird, « ein unparteiisches Verdikt über diesen Moment in der geistigen Entwicklung unserer Art » (nämlich homo sapiens) zu sprechen, « den etliche zu verewigen meinen » (man merke die feine Anspielung auf unsere perennis quaedam philosophia).

Tatsächlich nun ist wohl selten eine gewaltigere Haubitze gegen die thomistischen Hauptstellungen aufgefahren worden, wenigstens gewaltiger an erdrückendem Umfang und auch, bei aller griffigen Lebendigkeit der Rougier eigenen selbstbewußten Sprache, an ermüdender Schwerfälligkeit. Höchstens besorgte Scholastiker, wie unsereiner, werden es, mit bescheidenem Nutzen zwar und wachsender Erleichterung, aber nicht ohne vielfachen

Ärger, pflichtgemäß bis zum Ende durchlesen. Die andern werden es meist bei der kürzeren und interessanteren fünfzigseitigen Einleitung bewenden lassen, im vertrauensvollen Bewußtsein, es sei gewiß alles in den übrigen *achthundertundzwölf Oktavseiten* so umständlich und gründlich im einzelnen auseinandergesetzt, daß man darauf nur hinzuweisen brauche, auch ohne es gelesen zu haben. Wie dem immer sei, so handelt es sich hier jedenfalls um eine offenkundige Tendenzschrift von vorwiegend polemischem Charakter, in der mit einem geradezu marktschreierischen Aufwand von Gelehrsamkeit der *völlige Zusammenbruch der Scholastik* verkündet wird.

Was nun diese Gelehrsamkeit betrifft, haben bereits unter andern berufene Fachmänner, wie Gilson (Revue d'Histoire Franciscaine, avril-juin 1926) und Théry (Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, octobre 1926 und Revue des Jeunes, janvier 1927), auf die eigentümliche Methode Rougiers aufmerksam gemacht. Letzterer zitiert die Schlußworte Gilsons : « Nimmt man zu den Seiten dieses Werkes, die in der buchstäblichen Wiedergabe früherer nicht angeführter fremder Schriften bestehen, alle jene Seiten hinzu, wo ähnliche Entlehnungen durch kleine Stiländerungen unkenntlich gemacht wurden, so schrumpft der gewaltige Band auf gar weniges zusammen » (Revue des Jeunes, l. cit., p. 146). Dann macht sich Théry anheischig zu beweisen : 1. daß Rougier ein eigentlicher Plagiator ist ; 2. daß er nicht bloß umfangreiche Stellen einfach abgeschrieben hat, natürlich ohne es zu sagen, sondern auch seine Leser durch eigene Kunstgriffe in der Ausführungsweise diesbezüglich irre zu machen suchte ; 3. daß er an vielen Stellen seines Werkes eine unglaubliche Unwissenheit an den Tag legt (ibid., p. 148). So wird also die gewaltige Haubitze, zwar mit ungeheurem Gekrach, aber mit sehr geringem Effekt abgefeuert, denn sie ist doch nur mit Pappe geladen.

Allenfalls könnte man es dem Verf. zum Verdienst anrechnen, ein ungemein großes historisches Material, wenn auch lediglich von zweiter Hand, zusammengetragen zu haben, wenn er nur hierin zuverlässig verfahren wäre. Leider aber ist letzteres nicht der Fall. Speziell in bezug auf Aristoteles und auf die patristische Lehrentwicklung macht er sich nur zu häufig haarsträubender Willkürlichkeiten bezw. Unrichtigkeiten schuldig. Und überall tritt seine kaum verhüllte Voreingenommenheit störend zutage. Der positive Wert seiner umfangreichen Arbeit dürfte demnach ebenso gering einzuschätzen sein wie ihre polemische Durchschlagskraft.

Wie sich Rougier in letzter Hinsicht seine Aufgabe zu vereinfachen verstand, kann man mit Leichtigkeit am Gedankengang erkennen, den er seiner Beweisführung zugrunde legt. Wir wollen ihn kurz wiedergeben, ohne irgend eine kritische Bemerkung beizufügen. Unsere Leser werden sofort ohne weiteres sich ein Urteil bilden können.

Das Verhältnis von Vernunft und Glaube macht das scholastische Problem aus, das gleich in den ersten Anfängen des christlichen Denkens aufgeworfen wurde. Da dem heiligen Thomas von Aquin die aristotelische Philosophie als « die endgültige Summa aller natürlich erkennbaren Wahrheiten » gilt, ist das eigentliche Problem für ihn das Verhältnis zwischen

dem aristotelischen System und dem katholischen Dogma. Seine Lösung lautet: in bezug auf die natürlichen Wahrheiten, Übereinstimmung; in bezug auf die übernatürlichen Wahrheiten, kein nachweisbarer Widerspruch.

Nun aber ist eine solche Lösung nur dann möglich, wenn man den realen Unterschied von Wesenheit und Dasein in allen geschöpflichen Dingen voraussetzt. Sonst läßt sich weder das Dogma der Weltschöpfung aufrechthalten noch das Geheimnis der Menschwerdung und der Dreifaltigkeit widerspruchslos deuten. So bezeichnete denn P. Del Prado diese These mit Recht als « veritas fundamentalis philosophiae christianae ». Daher bildet sie den eigentlichen kritischen Punkt der thomistischen Synthese, zu deren wichtigsten Hauptstücken sie samt dem gemäßigten Realismus und der Seinsanalogie mitgehört. Mit dem realen Unterschied von Wesenheit und Dasein steht und fällt nicht bloß der ganze Thomismus, sondern auch zugleich die einzig mögliche Lösung des scholastischen Problems.

Nun aber ist diese einzig mögliche Lösung gänzlich verfehlt. Und zwar aus zwei Gründen. Erstens, weil die genannte These im unversöhnlichsten Widerspruch zur aristotelischen Metaphysik steht. Zweitens, weil sie für sich allein einen wahren Knäuel von Widersprüchen bildet. Sie setzt z. B. voraus, daß etwas Wirklichkeit besitze, unabhängig von dem, wodurch es in die Wirklichkeit versetzt wird, — oder noch, daß eine Potenz Potenz bleibe, nachdem sie sich bereits in actu befindet. Da muß man denn Suarez unbedingt recht geben. Der Thomismus mündet somit in eine Sackgasse, aus welcher es kein Entrinnen gibt.

Dies war übrigens vorauszusehen. Denn das Problem, wovon die scholastische und speziell die thomistische Philosophie gänzlich beherrscht wird, stellt das ungeheuerlichste Pseudo-Problem dar, welches je den menschlichen Geist in Bann gehalten habe (le plus prodigieux pseudo-problème, qui ait jamais obsédé l'esprit humain, pag. XLIII). Als überwundene Ausgeburten der realistischen Denkweise sind sowohl die rationalistische Philosophie der Griechen wie die Dogmen der christlichen Offenbarung von der heutigen positivistischen Wissenschaft und Philosophie in ihrer Unhaltbarkeit nachgewiesen worden. Wo die Denker vergangener Zeiten hinter den Erscheinungen der Dinge etwas wie ein unsichtbares Wesen und eine unkontrollierbare Kausalität vermuteten, haben wir gelernt, in jedem Einzelding nichts anderes als eine Zusammenstellung von Qualitäten, oder gar nur (wie Rougier anderswo sagt, in seinen *Paralogismes du rationalisme*) einen Knotenpunkt von Kraftlinien zu sehen. Von diesem Standpunkt aus erübrigt es sich gänzlich, über das Verhältnis zwischen Vernunft und Glaube, d. h. zwischen hellenischer Metaphysik und christlicher Dogmatik nachzudenken.

« Die ontologische Mentalität ist ein erhabener Ruheplatz, wo der menschliche Geist einschlummert, indem er auf das trügerische Kristall des Absoluten hypnotisch hinblickt » (p. 808). « Die Rückkehr zur Scholastik würde die Rückkehr zu jener bedauerlichsten geistigen Verirrung unserer Spezies bedeuten, welche die unerschöpflichen Wohltaten des einzigen Wunders, welches die Geschichte buchen kann, beinahe für immer in Frage

gestellt hätte : des griechischen Wunders, der hellenischen Wissenschaft » (p. 809). Hut ab, vor solcher Redeseligkeit, nach einer Rekordleistung von mehr als achthundert Oktavseiten ! Als Knotenpunkt von Kraftlinien ist Herr Rougier jedenfalls ein bemerkenswerter Erscheinungskomplex.

Freiburg (Schweiz). *M. St. Morard* O. P.

J. S. Zybura. Present-day thinkers and the New Scholasticism. An international symposium. Edited and augmented by J. S. Z. St. Louis und London (B. Herder), 1926 (XVIII-543 pag.).

Das vorliegende Werk verdient die Beachtung aller Philosophen, vorzüglich aber der Vertreter der scholastischen Philosophie.

Der I. Teil enthält die Antwortschreiben hervorragender, außerhalb der scholastischen Schule stehender Gelehrter an Dr. Zybura, auf seine Anfrage hin, was sie über die Scholastik denken und wie sie eine Annäherung zwischen scholastischem und modernem Denken am ehesten für möglich hielten. Der II. Teil bietet Studien bekannter Scholastiker, die von verschiedenen Gesichtspunkten aus das Wesen der Scholastik, ihre Ziele, Methode und Beziehungen zu andern Geistesschulen darstellen. Vorübergehend untersuchen sie auch die hauptsächlichsten Einwürfe gegen das scholastische System, wie sie im I. Teil vorliegen. Der III. Teil enthält Dr. Zybura's eigenen Beitrag : « Die Scholastik und die Übergangsperiode ». Diese Abhandlung bietet ihm dann die Grundlage für eine Darstellung « des gegenwärtigen Standes und der grundsätzlichen Einstellung der Neuscholastik ».

Eine kurze kritische Wertung des Buches erlaubt uns nicht, auf die ersten zwei Teile näher einzugehen ; dazu müßten wir ein ganzes Buch schreiben. Wir möchten nur bemerken, daß die Knappheit der Darstellung oft zu weit geht und vieles, was nur vorübergehend behandelt wird, eine ausführlichere Darstellung erfordert. Ebenso ist die philosophische Terminologie nicht immer glücklich gehandhabt. Wenn Prof. Noël an dem Satze der alten Scholastiker Anstoß nimmt : « Certitude forestalls doubt on the threshold of philosophy », so hätte ihn eine Unterscheidung des Wahrheitsgehaltes, der darin verborgen liegt, doch noch zu einer Lösung führen können ; wir glauben, der Satz sei mehr wahr als falsch.

Doch wir wollen unser Augenmerk auf Dr. Zybura's persönlichen Beitrag richten, der, wie der Rezensent der « The New Scholasticism » (Januar 1927) behauptet, « was Darstellung betrifft, weitaus der wertvollste ist ». Die Darstellung der Übergangsperiode vom Mittelalter zur Neuzeit, vom neuscholastischen Standpunkte aus gesehen, ist zweifellos sehr glücklich durchgeführt. Auf 60 Seiten bietet er uns eine Darstellung des Wesens der Scholastik im XIII. Jahrhundert, ihres Genius im Assimilieren alles Wahren, Guten und Schönen, wo immer sie es fand, und ihres fortschrittlichen Charakters. Man hätte erwarten können, die Renaissance würde am alten Stamme neue Zweige und Blüten treiben ; aber diese Erwartung hat sich nicht verwirklicht. Zybura führt einige der Ursachen

an, warum dies nicht geschah, aber nicht alle. Warum spricht er nirgends von der Reformation als einem von der Renaissance verschiedenem Faktor ? Vielleicht weil er der Ansicht ist, die Scholastik sei bei Beginn der Reformation schon nicht mehr in Frage gestanden. Leo XIII. — und die Geschichte gibt ihm Recht, man braucht nur an die großen Scholastiker der XVI. Jahrhunderts zu denken — war nicht dieser Ansicht. Er erinnert uns daran, welche Anstrengung die Reformatoren es sich kosten ließen, jener Philosophie loszuwerden, die den Weg zum katholischen Glauben ebnet : « iter planum et facile ad fidem » (Aeterni Patris). Kirchenfeindlich gesinnte Philosophen werden auch meistens der scholastischen Philosophie feindlich gegenüberstehen ; das gilt heute ebensogut wie im XVI. Jahrhundert. Damit ist aber keineswegs gesagt, die scholastische Philosophie sei intrinsece und formaliter von der Theologie abhängig.

Im nächsten Kapitel haben sich einige Mängel und Unfolgerichtigkeiten eingeschlichen. Nachdem Zybura dargelegt hat, wie die Scholastik zurückgedrängt wurde, weil man sie für ebenso nutzlos hielt wie die naturwissenschaftlichen Theorien, deren sie sich bediente, sagt er : « Thought flows in a continuous stream from one generation to another » ; und er zitiert folgende Stellen : « Philosophy, which is the history of human thought, is rightly regarded as an organic development of a single and most profound spiritual movement » ; ferner : « The movement of the Renaissance was .... but the natural, progressive and ininterrupted development of the society of Middle Ages » ; und etwas später : « The various systems, from the dawn of philosophy down to our day were phases of a single comprehensive development of the quest for ultimate truth » (SS. 484 ff.). Ohne Zweifel besteht ein kausaler Zusammenhang zwischen den zeitlich sich folgenden Systemen. Aber das zeitlich spätere ist manchmal nur insofern vom vorhergehenden beeinflußt, als es eine Reaktion zu ihm bildet, die, wenn sie zu weit geht, einen Rückschritt bedeutet. Wir müssen in der Geschichte der Philosophie seit dem XIII. Jahrhundert auch Zeiten des Rückschrittes verzeichnen. Wenn der Gedankenstrom vom Mittelalter bis zur Renaissance an Stärke und Kraft nur gewachsen wäre, wie diese Zitate andeuten, warum sollten wir dann vom Ideal der Renaissance wieder zum Mittelalter zurückkehren und uns als « heirs of the Middle Ages » erklären ? Dr. Zybura sieht darin keinen Widerspruch, denn unmittelbar darauf stimmt er Prof. Longwell zu, der sagt : « The entire movement from mediaeval times into our own day constitutes, I am convinced, a continuous development » (S. 493). Diese Behauptung wiederholt sich auf Seite 496 und wird durch folgendes Zitat bekräftigt : « The process of restoring a true philosophical attitude has been continuous from 430 A. D. to the present time. » Es scheint uns, solche Äußerungen seien gefährliche Zugeständnisse gegenüber dem modernen Denken, wenn man sie in dieser vagen Form stehen läßt. Wie wir vermuten, ahnte Zybura die Gefahr, denn er schreibt : « Through the various phases of human thought down the centuries, with its variegated changes and frequent fluctuations, there run golden threads of lasting thruth ». Damit hat er seine Idee der Philosophia perennis ausgedrückt.

Auf Seite 574 stehen die Worte: « The Scholastic .... or at least the Neo Scholastic, holds that free certitude is also true certitude »; jeder Katholik hält daran fest, wenigstens sagt ihm das sein Glaube. Darf aber ein Katholik der Meinung sein, die Beweise für die Existenz Gottes vermögen in uns nur eine freie Sicherheit zu erzeugen, wie wir auf Seite 524 lesen? Selbst Newman, der bei dieser Gelegenheit zitiert wird, sprach vom Dasein Gottes als « reported to us by testimony, handed down by history, referred by an inductive process, brought home to us by metaphysical *necessity*, urged on us by the *necessity* of our conscience » (Idea of a University).

Trotz dieser Aussetzungen möchten wir Dr. Zybura unsere volle Hochachtung und unsern Dank aussprechen, daß er dazu beigetragen hat, dem Wunsche der Päpste entgegenzukommen und unser Zeitalter der Gedankenwelt der Scholastik und besonders des hl. Thomas näher zu bringen. Wenn wir uns auch Neuscholastiker nennen, so müssen wir uns in rein philosophischen Fragen, die von wissenschaftlichen Entdeckungen unabhängig sind, doch nicht von der alten Scholastik trennen. Wir müssen nur darnach streben, die mannigfachen Wahrheiten, die die modernen Forschungen zu Tage fördern, zu assimilieren, kraft der ewig feststehenden Prinzipien, die die Seele alles Denkens sind.

Freiburg. P. Lect. *Aegidius Doolan* O. P.

Joannes de Walter: Magistri Gandulphi Bononiensis Sententiarum libri IV. Vindobonae et Vratislaviae (Haim et soc.) 1924 (CXXXII-656 S.).

Die Einleitung zur Ausgabe der Sentenzenbücher des lange Zeit hindurch in der Gelehrtenwelt nur als Dekretisten bekannten Gandulph von Bologna gibt uns genauen Aufschluß über die *handschriftliche Überlieferung* des Werkes. Schon 1885 hat Denifle im Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters von drei von ihm zu Turin aufgefundenen Handschriften dieses Werkes, die indes 1904 beim Turiner Bibliothekbrande zugrunde gingen, Mitteilung gemacht. Dem Herausgeber standen zwei weitere Turiner Kodizes aus der Mitte bezw. aus dem Anfang des XIII. Jahrhunderts, eine von Grabmann entdeckte, wohl vor Mitte des XIII. Jahrhunderts anzusetzende Handschrift der Heiligkreuzer Stiftsbibliothek und ein Auszug aus den Sentenzen G. in einer Bamberger Handschrift aus dem Anfang des XIII. Jahrhunderts zur Verfügung.

Eingehende Untersuchungen sind dem *literarischen und chronologischen Probleme* gewidmet. Die Hauptfrage betrifft hier das Verhältnis Gandulphs zu Petrus Lombardus. Schon de Ghellinck hat durch Prüfung der Werke beider festgestellt, daß sie in einem literarischen Abhängigkeitsverhältnisse stehen, und zwar gelangt er durch Untersuchung der Abschnitte über den Ordo und die Verwendung der Zitate aus Johannes von Damaskus zu dem Ergebnisse, dem auch Grabmann beipflichtet, daß Gandulph vom Lombarden abhängig sei. V. Walter fügt noch weitere überzeugende Gründe hinzu: 1. « Es sind die Fälle nicht selten, in denen er die Väterzitate um Sätze

des Lombarden bereichert, ja, diese sogar als Väterzitate kommentiert » (S. LII). 2. Auch kommt es vor, daß « Gandulph bei der Erklärung von Bibelstellen Formeln gebraucht wie : *ut auctoritas ait* und die betreffenden Erklärungen sich als aus den exegetischen Werken des Lombarden entlehnt erweisen ». Somit wäre dargetan, « daß Gandulph den Lombarden nicht nur als Vorlage benützt, sondern ihn auch mit dem Nimbus kirchlicher Autorität umkleidet hat » (S. LIV). Infolge der Feststellung einerseits der Abhängigkeit Gandulphs von Petrus Lombardus, anderseits seiner Priorität gegenüber Petrus von Poitiers, dessen Sentenzenwerk vor 1175 entstanden ist, « würde sich als wahrscheinlichster Zeitraum der Entstehung der Sentenzen Gandulphs das Jahrzehnt 1160–1170 ergeben » (S. LXVIII).

Bei *Analyse der Sentenzen* bespricht der Herausgeber ziemlich ausführlich die Theologie Gandulphs und gibt die von diesem neben seiner Vorlage, dem Lombarden, benützten anderweitigen Quellen an. Das erste Buch, die Gotteslehre, ist trotz der Benützung des Lombarden im wesentlichen selbständig gearbeitet, weniger das zweite, das von der Schöpfung handelt. Seite LXXII hätte, das sei nur nebenher erwähnt, die Ausdrucksweise : « diese göttliche Substanz stellt sich nun der Kirchenlehre als *aus* drei Personen *bestehend* dar. » Bemerkenswert ist, daß Gandulph wohl zu den ersten gehört, die in die Trinitätslehre den bis dahin ungewöhnlichen Ausdruck « spirare » einführen. Im dritten Buch tritt uns Gandulph ganz offen als Vertreter der nihilianistischen Christologie entgegen, deren Auswirkung man auch in seiner Erlösungslehre verfolgen kann ; ja noch mehr, « er gestaltet von diesem seinem Grunddogma aus seine gesamte Gotteslehre, und zwar viel konsequenter als Lombardus. So wird denn Gandulph zum Systematiker der nihilianistischen Schule, und dieses dürfte wohl auch der letzte Grund sein, weswegen seine Sentenzen eine relativ geringe Verbreitung gefunden haben », nachdem der Nihilianismus schon 1179 von der Kirche verworfen worden war. Im vierten Buch — Sakramentenlehre — verdienen der tractatus de poenitentia und die ausführlichen Darlegungen über das Ehesakrament besondere Beachtung. Die Schlüsselgewalt erscheint ziemlich beschränkt. Die Krankenölung wird trotz Ankündigung zu Anfang des Buches nicht behandelt.

Bemerkungen über die Methode Gandulphs (Bedeutung von auctoritas und ratio) nebst beigefügten Angaben über die Orthographie und den überaus gründlich durchgeführten doppelten Apparat der Ausgabe (Varianten und Zitate) beschließen die umfassende Einleitung (131 S.), die dem sorgfältig edierten Text der umfangreichen Sentenzenbücher (654 Druckseiten) vorangestellt ist. Hiemit ist wieder eines der großen theologischen Werke der mittelalterlichen Scholastik der wissenschaftlichen Welt bequem zugänglich gemacht worden, und diese wird dem Herausgeber für die darauf verwandte, so mühsame Editorenarbeit gewiß vielen Dank wissen.

Stift Seitenstetten, N.-Österreich. P. *Carl Jellouschek* O. S. B.

Josef Lechner: Die Sakramentenlehre des Richard von Mediavilla (Münchener Studien zur historischen Theologie, Heft 5). München (Kösel-Pustet) 1925 (425 S.).

Zu den bedeutenderen Franziskanertheologen des XIII. Jahrhunderts gehört Richard von Mediavilla, über dessen Lebensgang, Schrifttum und wissenschaftliche Stellung uns Lechner in der Einleitung seines Werkes dankenswerte Aufschlüsse bietet. Diesen Gegenstand behandelt übrigens auch das inzwischen herausgekommene Buch von Edgar Hocedez S. J., Richard de Middleton. Sa vie, ses œuvres, sa doctrine (Spicilegium sacrum Lovaniense 7), Louvain 1925. Spärlich sind die verläßlichen Nachrichten über das Leben Richards, der, wie F. Pelster S. J. im Philosophischen Jahrbuch (1926) 172-178 unter Berufung auf Cod. Assisiensis 144, fol. 143r, dartut, wohl den Zunamen de Menevile führte, was zu Mediavilla geworden wäre und nicht Ortsbezeichnung, sondern Name einer englischen Adelsfamilie aus Northumberland sei. Im Jahre 1283 hatte Richard mit sechs anderen Franziskanern zu Paris, im Auftrage des Ordensgenerals Bonagratia, die Schriften des spiritualistisch gesinnten Johannes Petrus Olivi zu prüfen. Richard war damals Baccalaureus. Später — nicht vor 1286 — treffen wir ihn unter den Erziehern der Söhne Karls II. von Anjou, Königs von Neapel und Sizilien. Als Todesjahr kann man vermutungsweise 1307 oder 1308 annehmen. Gedruckt liegen von den Werken Richards vor: der etwa 1282–1283 vollendete Sentenzenkommentar, Quaestiones quodlibetales, von den 45 Quaestiones disputatae die 13.: Utrum angelus vel homo naturaliter intelligat verum creatum in veritate aeterna, wozu noch die 1925 von F. M. Delorme zu Quaracchi edierte De privilegio Martini papae IV kommt; ferner drei von Hocedez veröffentlichte Sermones und ein weiterer, von P. W. Lampen in La France franciscaine, 8 (1925), edierter. Im weiteren werden die Quellen, aus denen Richard geschöpft, namhaft gemacht und wird deren Verwertung gekennzeichnet. Zitate aus den auctoritates werden, wie es auch sonst damals in der Scholastik üblich war, nicht immer nach ihrem ursprünglichen Gehalte wiedergegeben und wohl auch stillschweigend umgedeutet. Auctoritas und ratio und daneben häufig auch noch experientia sind die Grundelemente seiner Methode. Der Verfasser berührt auch den gegen Ende des XIII. Jahrhunderts scharf hervortretenden Gegensatz des älteren Augustinismus und des durch Albert d. Gr. und Thomas vertretenen Aristotelismus und hebt hervor, daß Richard von Mediavilla, obwohl aus der vorwiegend augustinisch gerichteten Franziskanerschule kommend, doch zu jenen Lehrern dieses Ordens gehört, die in ihren Schriften eine unverkennbare Hinneigung zu Thomas von Aquin an den Tag legen; übrigens hat schon Dionys der Kartäuser von Richard erklärt: Prae ceteris sequitur Thomam (De consol. phil. l. 1. pros. 6, a. 26). Schließlich folgen noch Bemerkungen über das Fortleben des Doctor solidus, wie Richards gewöhnlicher Ehrentitel lautet, im Franziskanerorden und darüber hinaus, sowie über das besonders geschätzte, viel abgeschriebene und abgedruckte vierte Buch des Sentenzenkommentars, das die Sakramentenlehre enthält.

Die Darstellung der Sakramentenlehre Richards selbst, die sich an die hierin übliche Stoffgliederung hält, beruht auf einem gründlichen Studium der Quellen und wird besonders wertvoll durch die ständigen Hinweise auf die Ansichten einer ganzen Reihe anderer scholastischer Lehrer, sodaß wir geradezu einen Überblick über die Sakramentenlehre der Hochscholastik gewinnen können. Richard von Mediavilla hat die Ergebnisse der Untersuchungen seiner Vorgänger, insbesondere des Alexander von Hales, Albert des Großen, Thomas von Aquin und Bonaventura, zusammengefaßt und verarbeitet und stellenweise auch weitergeführt. Es kann hier unmöglich auf die einzelnen Lehrpunkte eingegangen werden. Als einheitlichen Zug in der Sakramentenlehre Richards erscheint dem Autor die starke Betonung des göttlichen Willens, des primär-kausalen Faktors im Organismus der Sakramente. Unter diesem Gesichtspunkte müsse die milde Ablehnung der physisch-instrumentalen Wirksamkeit der Sakramente nicht nur in bezug auf die Gnade selbst, sondern auch mit Bezug auf jede Disposition dazu betrachtet werden; Gottes Wirksamkeit trete dafür umsomehr in den Vordergrund. Gottes Willensbeschluß, auf Grund dessen der Herr die Zusammenordnung der sakramentalen Zeichen, die Materie des Sakramentes, mit seiner Wirkkraft begleite, die ordinatio ad sanctificandum, werde zur sakramentalen Form. In dieser stärkeren Betonung der göttlichen Kausalität werden wir, wie der Verfasser bemerkt, leise bereits an spätere Entwicklungen, wie sie im Skotismus und Nominalismus des XIV. Jahrhunderts hervortreten, gemahnt. Besondere Aufmerksamkeit verdienen der Traktat über die Eucharistie und die Bußlehre. S. 291 und 293 hätten sich die Ausdrücke Zirkumstantionierung bezw. Zirkumstantiation wohl vermeiden lassen. — Lechners mustergültig gearbeitete Monographie stellt nach allem einen beachtenswerten Beitrag zur Geschichte der Lehre von den Sakramenten dar.

Stift Seitenstetten, N.-Österreich. P. *Carl Jellouschek* O. S. B.

Metaphysik.

1. **Pedro Descoqs S. J.: Institutiones Metaphysicae generalis.** Tomus I. Introductio et Metaphysica de ente in communi. Paris (G. Beauchesne) 1925 (638 S.).

2. **Auguste Valensin: A travers la Métaphysique.** Paris (G. Beauchesne) 1925 (251 S.).

3. **J. Maréchal S. J.: Le point de départ de la métaphysique.** Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance. — Cahier V: Le thomisme devant la philosophie critique. Paris (F. Alcan) 1926 (XXIII u. 481 pag.).

1. Diese « Institutiones Metaphysicae » wollen laut Vorwort kein Handbuch sein zum Schulgebrauch, sondern ein Buch für die Lehre der scholastischen Philosophie und auch für reifere Schüler, die fähig sind, sich eingehender mit den philosophischen Fragen zu beschäftigen. Das

Buch ist zugleich lateinisch und französisch geschrieben. Der Grundstock der scholastischen Lehre wird in lateinischer Sprache dargelegt; zur weiteren Entwicklung der Lehre und insbesondere bei Behandlung der neueren Fragen bedient sich der Verfasser der französischen Sprache. Das ganze Werk ist auf vier Bände berechnet. Der vorliegende erste Band enthält die Lehre vom Begriff des Seienden im allgemeinen. Er ist in drei Teile abgeteilt: I. Vom Seienden und von der Analogie des Seienden, II. Von den Eigenschaften des Seienden, III. Von den ersten Vernunftprinzipien. — P. Descoqs' Metaphysik wird dank der großen Belesenheit des Verfassers jedenfalls auf den Lehrer der Philosophie sehr anregend wirken und zu tieferem Studium der Metaphysik anleiten, wenn auch der erkenntnistheoretische Ausgangspunkt Descoqs' und dessen metaphysische Lehren vielfach zu mißbilligen sind.

Der Verfasser hat in den « Prolegomena » und auch anderwärts die erkenntnistheoretische Grundlage seiner Metaphysik genügend angedeutet. Er macht sich ausdrücklich die Lehre Piccards[1] von der « begleitenden konkreten Verstandesreflexion (réflexion concrète concomitante) zu eigen (S. 60 ff.). Die erkenntnistheoretische Grundlage der Metaphysik Descoqs' ist die durch diese Reflexion gegebene intuitive Verstandeserkenntnis des konkreten Ich und seiner Bewußtseinszustände. Descoqs unterscheidet den Verstand als « Intellekt » und als « Ratio ». Dem « Intellekt » kommt eben die unmittelbare Schauung des Ich zu. Durch sie wird unmittelbar das Sein und die Wahrheit erkannt. Durch sie entdecken wir in uns die beiden Gesetze des Seins und Denkens: Das Widerspruchsprinzip und den Satz vom genügenden Grunde. Gegenstand der « Ratio » sind die abstrakten Allgemeinbegriffe, durch die die Dinge nur indirekt erkannt werden. Descoqs lehnt die Gewinnung der ersten Allgemeinbegriffe durch spontane Abstraktion aus den Einzeldingen ab. Alle Begriffe werden gewonnen durch einen Konstruktionsprozeß, ausgehend von der unmittelbaren intellektuellen Schauung des Ich. Der objektive Begriff des Dinges ist nach Descoqs keineswegs das Ding selbst nach seinem Erkanntsein, sondern Darstellung durch eine Ähnlichkeit (S. 142 ff.; 603 ff.). Dadurch ist die Möglichkeit gegeben, den Begriff als Abbild des Dinges mit dem Dinge selbst zu vergleichen. Nur so läßt sich die Frage über die Analogie des Seinsbegriffes lösen. Der univoke Begriff stellt die Dinge dar durch vollkommene Ähnlichkeit; der analoge Begriff des Seienden stellt sie dar durch unvollkommene oder « einfache Ähnlichkeit » (per simplicem similitudinem). Der Begriff des Seienden ist schlechthin *einer* (notio simpliciter una); er stellt nur ein Merkmal dar, das allen Dingen gemeinsam ist: das Sein. Da aber das Sein auch das ist, durch das die Dinge sich voneinander unterscheiden, ist seine Einheit eine unvollkommene; obschon schlechthin *einer*, ist er dies unvollkommen (notio imperfecte una). Er abstrahiert daher schlechthin von den Unterschieden der Seienden, so daß er diese Unterschiede in keiner Weise aktuell in sich enthält — auch nicht

[1] Le problème critique fondamental. Besprechung dieser Schrift: « Divus Thomas », 1926, Nr. 3.

als in einer Verhältnisähnlichkeit undeutlich eingeschlossen, wie die Thomisten (vom Verfasser diesbezüglich « Cajetanisten » genannt) lehren. Aber er abstrahiert unvollkommen, da er alle seine Unterschiede abbildet, weil auch diese Unterschiede den Seinsbegriff notwendig einschließen ; auch die Unterschiede des Seienden sind Seinsheiten. Der Seinsbegriff bildet durch « einfache Ähnlichkeit » das ihm Untergeordnete ab, so daß er auch von den verschiedensten Dingen als analoger Begriff ausgesagt wird (Thesio II-IV). Suarez hatte gelehrt, gegen die « Cajetanisten », daß der Seinsbegriff von den Seinsweisen der verschiedenen Seienden schlechthin absehe und somit schlechthin *einer* sei. Andererseits hatte er gelehrt, gegen die Skotisten, die die Eindeutigkeit des Seienden behaupten, daß auch die Unterschiede des Seienden Seinsheiten sind. Auf welche Weise aber trotzdem die Einheit des Seinsbegriffes gewahrt werde, das hatte er im Dunkeln gelassen. Descoqs will eben diesbezüglich die Metaphysik des Suarez vervollständigen durch seine Lehre von der « einfachen Ähnlichkeit » des Seinsbegriffes (S. 195). Was ist nun aber *diese* Ähnlichkeit ? Und was ist die Ähnlichkeit überhaupt ? Descoqs definiert die Ähnlichkeit als « Beziehung kraft derer zwei oder mehrere Dinge geeignet sind unter demselben Begriffe zusammengefaßt zu werden ». (S. 212) Die vollkommene Ähnlichkeit « bezeichnet in zwei oder mehreren Dingen etwas objektiv Gemeinsames, streng Definierbares, das in gleicher Weise (univoce) diesen Dingen zukommt ». Die unvollkommene Ähnlichkeit « drückt die Übereinstimmung zugleich mit der Nichtübereinstimmung mehrerer Dinge in demselben Merkmale so aus, daß sie in jeder Beziehung ausschließt, jenes Merkmal komme in gleicher Weise diesen Dingen zu » (S.213). Diese Ähnlichkeit, sowohl die vollkommene des univoken Begriffes als auch die unvollkommene des analogen Begriffes, ist keine solche, durch die das Wesen des Dinges erkannt würde, so wie es in sich ist (S. 142 ff. ; S. 603 ff.). Das Wesen, mit dem Individuum vollständig eins, läßt sich aus diesem nicht herausziehen (S. 66 ff.). Der Begriff ist eine Schöpfung des Verstandes auf Grund der intellektuellen Anschauung des konkreten Ich. Nur was durch diese Schauung unmittelbar erkannt wird, wird erkannt, so wie es in sich ist, da in ihr Erkennen und Erkanntes vollständig zusammenfällt und dieses Erkennen nicht durch ein Abbilden stattfindet, sondern unmittelbar durch den Erkenntnisgegenstand selbst (S. 144). Die Allgemeinbegriffe hingegen, die mittelst dieser Schauung und auch mittelst der äußeren Erfahrung gebildet werden, sind Abbildungen, die mit den Dingen an sich nichts gemeinsam haben, die aber das verschiedenen Dingen Gemeinsame in ihrer Weise darstellen. Und so stellt auch der Seinsbegriff als einfache Abbildung « durch einfache Ähnlichkeit » das dar, in dem alle Dinge übereinkommen, trotzdem durch eben dasselbe die Dinge voneinander sich unterscheiden. Unter Voraussetzung dieser Analogie « der einfachen Ähnlichkeit », die dem Seienden als solchem zukommt, behauptet dann Descoqs von dem zu Gott und zum Geschöpf, zur Substanz und zum Akzidens bestimmten Seienden die doppelte innere Analogie des einfachen Verhältnisses (a. attributionis intrinsecae) und der Verhältnisähnlichkeit (a. proportionalitatis). Der Begriff eines jeden so bestimmten

Seienden stellt die anderen Seienden dar sowohl durch die innere Analogie des einfachen Verhältnisses als auch durch die Verhältnisähnlichkeit (Thesis V).

Wie man aus dieser Darlegung ersieht, ist P. Descoqs wohl als Nominalist anzusprechen. Er hat, von Suarez ausgehend, dessen nominalistischen Keime folgerichtig weiter gebildet. Wenn die Wurzel der Individuation die ganze Seinsheit des Dinges an und für sich ist, wie Suarez lehrt, dann ist freilich nicht einzusehen, wie es ein den verschiedenen Dingen gemeinsames Wesen geben könne und wie man dieses Wesen aus den Dingen herausziehen könne. P. Descoqs hat aber den Nominalismus neu begründet durch seinen kritischen Realismus. Eine Erkenntnislehre, die die direkte Erkenntnis der Dinge verschmäht und behauptet, wir könnten die Dinge nur mittelst der Anschauung unseres Ich erfassen, müßte eigentlich in der Nacht des vollständigen Zweifels endigen. Jedenfalls kann es nach dieser Methode keine Wesenserkenntnis der Dinge geben. Wir können nur zu Andeutungen über die Dinge kommen. Die Verstandesbegriffe werden zu Zeichen, die uns die unserem Erkennen unerreichbaren Wesen irgendwie andeuten. So wird dann ganz erklärlich, wie der Begriff des Seienden schlechthin *einer* genannt wird, und wie von ihm ausgesagt werden kann, er stelle durch « einfache Ähnlichkeit » das dar, in dem alle Dinge übereinkommen, trotzdem durch eben dasselbe die Dinge sich voneinander unterscheiden. Der Begriff des Seienden ist ja nur ein einfaches Zeichen für das Seiende. Er stellt dessen Wesen nicht dar. Dieses Wesen ist unmöglich darstellbar — sagen wir besser erkennbar, denn der objektive Begriff ist das Ding selbst nach seinem Erkanntsein — durch einen Begriff der schlechthin *einer* wäre. Wenn die Dinge als *seiend* miteinander übereinkommen durch etwas, durch das sie dennoch voneinander verschieden sind, so kann das nicht eine Einheit schlechthin, sondern nur eine Einheit in einer gewissen Beziehung bedeuten ; es kann nur in einer Verhältnisähnlichkeit von Merkmalen bestehen, die an und für sich miteinander nichts Gemeinsames haben, die sich aber in ihrer Beziehung zueinander in gleicher Weise verhalten. Auf nicht nominalistischer Grundlage ist die « cajetanistische » Lehre die einzig mögliche Erklärung des Seinsbegriffes. Die Begriffe sind zu erklären aus den Dingen. Der analoge Begriff des Seienden ist zu erklären aus der in allen Seienden liegenden Verhältnisähnlichkeit von Merkmalen, die vollständig untereinander verschieden sind, ebenso wie der univoke Begriff daraus zu erklären ist, daß die Dinge, denen der Begriff zukommt, in einem Merkmal schlechthin sich ähnlich sind. Die Ähnlichkeit beruht aber auf einer in den Dingen liegenden *Einheit*. Die dem eindeutigen Begriffe untergeordneten Dinge sind schlechthin eins in einem Merkmal ; sie kommen schlechthin in ihm überein, während die Dinge als Seiende in keinem Merkmal schlechthin übereinkommen und nur beziehungsweise eins sind. Diese in den Dingen liegende Einheit findet dann auch ihren Ausdruck in den Begriffen. Der eindeutige Begriff ist schlechthin *einer*, während der analoge Seinsbegriff dies nur beziehungsweise ist.

Aus dem Nominalismus Descoqs erklärt sich auch, warum er eine

Zurückführung des Ursächlichkeitsgrundsatzes (und des Satzes vom genügenden Grunde) auf den Widerspruchsgrundsatz nicht zugeben will. « Eine Ursache zu haben », das liegt nicht in der Begriffsbestimmung des Werdens, sondern ist eine Eigentümlichkeit des Werdens. Da nun aber nach Descoqs durch den Begriff das Wesen des Werdens in seinem Ansich nicht erfaßt wird, ist auch durch diesen Begriff die Eigentümlichkeit des Werdens noch nicht behauptet, so daß es einen Widerspruch einschlösse, das Werden zu behaupten und dessen Eigentümlichkeit, die Ursache, zu leugnen.

2. Auch Valensin hat die Analogie des Seienden nicht richtig dargestellt, obschon er sich nicht von vorneherein in solchen Gegensatz zur thomistischen Lehre stellt wie Descoqs. Valensin bestimmt die Analogie des Seienden als eine innere Analogie der Verhältnisähnlichkeit. Leider faßt er die Analogie der Verhältnisähnlichkeit von Anfang an unrichtig als Verhältnis zweier zu einem und demselben Dritten : X verhält sich zu C, wie B sich zu C verhält. Allein die in Frage kommende Analogie der Verhältnisähnlichkeit besteht darin, daß vier Glieder, die alle untereinander vollständig verschieden sind, sich zu zwei und zwei in gleicher Weise zueinander verhalten : Die Substanz als Seiendes verhält sich zu ihrem Sein so wie das Akzidens als Seiendes sich zu seinem Sein verhält. Aber Substanz und Akzidens sind vollständig untereinander verschieden, ebenso wie auch deren Sein. Dann will Valensin die Analogie des Seienden bestimmen, ausgehend einerseits vom Dasein, andererseits vom Wesen. Dabei faßt er das Dasein als das, wodurch das Ding dem Nichts entgegengesetzt ist, und das Wesen als « Idee » oder Wesensbestimmtheit als das, wodurch das Ding seine spezifische Bestimmtheit hat. Dieses Vorgehen ist aber verfehlt, da die beiden Begriffe des Daseins, so wie es von Valensin gefaßt wird, und des artbestimmenden Wesens den Begriff des Seienden und dessen Analogie voraussetzen und späteren Ursprunges sind. Die Entwicklung des menschlichen Denkens ist folgende : Der erste Begriff ist der des Seienden. Er drückt die Verhältnisähnlichkeit des Seinhabenden zum Sein, zum Dasein aus. Dieser Begriff enthält somit schon in sich sowohl das Dasein als auch das Wesen. Aber das Dasein wird noch nicht gefaßt als das, wodurch das Ding dem Nichts entgegengesetzt ist ; dies geschieht erst, nachdem der Begriff des Nichtseienden gebildet worden ist als Gegensatz zum Seienden. Und das Wesen wird noch nicht gefaßt als das Artunterscheidende ; dies geschieht erst, nachdem der Begriff des Andersseienden gebildet ist, durch den das Seiende nicht nur vom Nichtseienden, sondern auch ein Seiendes vom andern unterschieden wird. Unrichtiger Weise auch faßt Valensin den Begriff des Nichts als eindeutigen Begriff. Wie der Begriff des Seienden ein analoger Begriff ist, so ist notwendig auch der des Nichtseienden, der in Gegensatz zum Seienden gebildet wird, analog.

Die Schrift Valensins enthält eine Reihe metaphysischer Aufsätze, die zu verschiedenen Zeiten verfaßt wurden. Außer der Abhandlung über die Analogie des Seienden finden sich darin Aufsätze über den kantischen Kritizismus und die Theorie der Erfahrung nach Kant, über den Pantheismus, über das Wesen des Thomismus ; dann Quaestiones quodlibetales,

über die Freiheit, die Ursächlichkeit, das Ich, die Zweckursächlichkeit und die Verpflichtung; endlich ein Aufsatz über Hegels Auffassung der Geschichte der Philosophie.

3. Läßt sich durch die thomistische Erkenntnislehre die objektive Evidenz, der Ausgangspunkt jeder Metaphysik, rechtfertigen gegenüber der kritischen (kantischen) Philosophie? Nach dem Vorgange Kants faßt Maréchal diese Frage in folgende Form: Welches ist die Bedingung a priori für objektives Erkennen? Indem aber Maréchal, im Gegensatze zu Kant, die natürliche Evidenz gelten läßt und nur nach deren Erklärung sucht, versteht er unter dem Objekt nicht den bloß phänomenalen, sondern den realen, transphänomenalen Gegenstand. Er fragt somit nach der Erklärung der objektiven Evidenz über diesen Gegenstand. Wie kommt das Erkennen, das doch eine ganz innerliche Tätigkeit ist, dazu, seinen Inhalt in evidenter Erkenntnis sich gegenüber zu setzen als einen von sich verschiedenen Gegenstand? Wie kommt das Erkennen dazu, das Sein dieses Gegenstandes zu behaupten? Das göttliche Erkennen als schöpferisches Erkennen ist intuitiv. Es hat von vorneherein alles in sich, um alsogleich das Sein zu erfassen und als gegenständlich zu behaupten, da es alles Sein hervorbringt. Dasselbe ist zu sagen vom Erkennen des Engels, dem das intuitive göttliche Erkennen in unvollkommener Weise mitgeteilt ist. Ganz anders jedoch verhält es sich mit dem menschlichen Erkennen. Vom sinnlichen Erkennen des Menschen kann hier keine Rede sein, da es seine Übereinstimmung mit dem Gegenstande nicht erkennt und behauptet. Nur dem auf sich selbst zurückgehenden geistigen Verstandeserkennen kann dies zukommen. Allein die menschliche Verstandeserkenntnis ist nicht intuitiv, sondern gänzlich abstraktiv. Der menschliche Verstand gewinnt seine Begriffe mittelst der Sinneserkenntnis durch Abstraktion aus den Einzeldingen. Durch den Abstraktionsprozeß verläßt aber der Verstand das reale Einzelding; und so verläßt er auch das reale Sein. Die abgezogenen Verstandesbegriffe enthalten dieses Sein nicht in sich. Wie kommt nun aber der menschliche Verstand dazu, im Urteil dieses Sein zu erfassen und sich gegenüber zu stellen? Maréchal glaubt, nur « dynamisch » sei das zu erklären, durch den im Verstande liegenden Naturtrieb zum Sein und zum unendlichen Sein, zu Gott, der notwendig als wirklich seiend gedacht werden müsse, da sonst der im Verstande liegende Naturtrieb widerspruchsvoll wäre.

Das Buch Maréchals verrät eine gründliche Kenntnis der kantischen Philosophie und bekundet auch ein aufrichtiges Bestreben, sich der Philosophie des hl. Thomas anzuschließen und durch sie die kritische Philosophie Kants zu überwinden. Meistenteils stellt Maréchal die Lehre des hl. Thomas auch richtig dar und verwertet sie vorzüglich zur Bekämpfung des Kantianismus. Es ist daher umsomehr zu bedauern, daß gerade der Hauptgedanke seiner Schrift nicht gebilligt werden kann. Maréchal ist gerade diesbezüglich dem Gedankengang des hl. Thomas nicht folgerichtig nachgegangen, sonst wäre er zu einer ganz anderen Lösung der von ihm aufgeworfenen Frage gekommen. Im engen Anschluß an den hl. Thomas erklärt Maréchal die doppelte Beziehung, die im menschlichen Verstandes-

begriffe liegt: nach oben, auf das Allgemeine; und nach unten, auf das Einzelding. Direkt bezieht sich der Begriff auf das Allgemeine, indirekt aber, mittelst des Phantasiebildes, bezieht er sich auf das Einzelding. Wenn dem aber so ist, dann ist der durch Abstraktion gewonnene Allgemeinbegriff doch nicht so vom realen Sein losgelöst, wie man dies nach Maréchal, glauben müßte. Denn wenn der Begriff sich auf das Einzelding bezieht bezieht er sich auch auf das reale Sein dieses Einzeldinges. Die Begriffe schweben uns vor als reale Seinsweisen, die in der Erfahrung gelten und auch über die Erfahrung hinaus gelten, insofern sie uns nicht nur Seinsweisen des körperlichen Seins, sondern Seinsweisen als solche darstellen. Aber Maréchal hat sich diesen Weg versperrt durch seine unrichtigen Ausführungen über die Erfahrungserkenntnis. Er glaubt (S. 86 ff.; S. 116 f.), die Sinneserkenntnis erfasse noch nicht den Erkenntnisgegenstand als vom Erkenntnisträger verschiedenen, ihm gegenüberliegenden Gegenstand; erst in der Verstandeserkenntnis, im Urteil werde diese Scheidung vollzogen. Das ist aber unmöglich. Wenn nicht von vorneherein schon in der sinnlichen Erfahrungserkenntnis die Scheidung von Subjekt und Objekt gegeben ist, dann ist nicht einzusehen, wie unser Verstand noch in die reale Welt hinauskommen könne. Maréchal befindet sich im Banne eines Subjektivismus, aus dem herauszukommen er sich vergeblich bemüht durch seinen « Dynamismus » des Verstandes. Maréchal meint (S. 265), ein Verstand könne zur Erkenntnis des von ihm verschiedenen Seins nur gelangen dadurch, daß er sich zu den Dingen ursächlich verhalte, daß er das Sein der Dinge hervorbringe, wie dies beim göttlichen Erkennen der Fall ist, oder dadurch, daß ihm diese ursächliche Erkenntnis irgendwie mitgeteilt werde, wie dies bezüglich der Engel geschieht und durch den « Dynamismus » des Verstandes, durch die aktive Zweckstrebigkeit des Verstandes zum Sein und zu Gott hin. Allein nicht nur dadurch, daß ein Verstand sich zu den Dingen ursächlich verhält, kann er sie erkennen, sondern auch umgekehrt dadurch, daß die Dinge sich ursächlich zu ihm verhalten, d. h. auf ihn einwirken. Und dieses letztere ist der Fall beim menschlichen Verstande. Der Mensch kommt zur Erkenntnis der Dinge durch die Einwirkung der Dinge auf seine Erkenntnisvermögen. Auch auf den Verstand wirken die Dinge ein durch den tätigen Verstand mittelst des Phantasiebildes. Maréchal hat wohl diese Ursächlichkeit der Dinge auf den Verstand verdunkelt und abgeschwächt dadurch, daß er die thomistische Lehre von der inneren Vergeistigung des Phantasiebildes durch den tätigen Verstand ablehnt. Die fließende Seinsheit geistiger Art, die durch den tätigen Verstand im Phantasiebilde hervorgebracht wird, ist ein ganz notwendiger Ring in der Kette dieser Ursächlichkeit. Diese fließende Seinsheit ist die Brücke, die das sinnliche Erkennen mit dem geistigen Verstandeserkennen verbindet. Sie ist die Brücke, über die der Begriff in den Verstand hineinkommt, und durch die er auch seine beständige Beziehung zur Außenwelt beibehält, insofern er beständig abhängt vom vergeistigten Phantasiebilde. Diese Ursächlichkeit der Dinge auf den Verstand bildet den eigentümlichen, nächsten Grund für die objektive Evidenz des menschlichen Erkennens. Dies vorausgesetzt, ist gewiß der

« Dynamismus » des Verstandes, d. h. sein Naturtrieb zum Sein und zu Gott der letzte, entfernte Grund dieser Evidenz.

Die Art und Weise wie Maréchal die objektive Evidenz durch den « Dynamismus » des Verstandes zu begründen sucht, ist abzulehnen. Trotzdem bleibt seine Schrift eine bedeutende Leistung im Kampfe gegen die kantische Philosophie, besonders dadurch, daß Maréchal die Fragestellung des Gegners auf den Boden der thomistischen Philosophie versetzt und so eine leichtere Verständigung mit dem Gegner möglich macht.

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

Christologie und Mariologie.

A. Meyenberg : Leben-Jesu-Werk. II. Band. Luzern (Räber und Cie.) 1926 (8° ; IV und 704 SS.).

Zweck und Plan dieses Werkes ist bei der Anzeige des ersten Bandes desselben dargelegt worden (cfr. Divus Thomas, 1923, S. 410 ff.). Entsprechend diesem Plan, behandelt der vorliegende zweite Band die Bekämpfung der Person Jesu Christi von seiten des Irrtums und deren Verteidigung von seiten des Glaubens, angefangen von Luther bis auf David Friedrich Strauß, dessen Ideen noch ausführlich dargelegt werden, während ihre Widerlegung dem dritten Band vorbehalten bleibt. Wir deuten den reichen Inhalt an, indem wir die Titel der Hauptstücke anführen : Martin Luther und die Leben-Jesu-Fragen von Luther bis Reimarus ; die Brandfackel des Hermann Samuel Reimarus ; Lessing schleudert die Reimarische Brandfackel in die Öffentlichkeit ; Goethe ; Kant ; Übergangs- und Vermittlungstheologen (Paulus, Schleiermacher, Hase) ; David Friedrich Strauß.

Wie schon diese Aufzählung zeigt, hat Meyenberg sein Augenmerk vorzüglich auf das gerichtet, was im deutschen Sprachgebiet gegen und für Christus gelehrt wurde. Über die englischen Deisten wird ganz kurz referiert, etwas eingehender über die französischen Skeptiker und Enzyklopädisten, sodann über Voltaire und namentlich über J. J. Rousseau und den großen Einfluß, den diese Männer auf das religiöse Leben auch der Schweiz im XVIII. Jahrhundert ausgeübt haben.

Die ausführlichste Behandlung ist aber gewidmet jenen Männern, welche das moderne Geistesleben in Deutschland und weit darüber hinaus ohne Zweifel am tiefsten und unheilvollsten beeinflußt haben : Reimarus, Lessing, Goethe, Kant, Schleiermacher und Strauß. Meyenberg faßt ihre wesentlichen Gedanken, insofern sie auf die Stellung zu Jesus Christus Bezug haben, zusammen und stellt ihnen in gründlicher und rhetorisch wirksamer Weise die Wahrheit entgegen. Die Widerlegung ist sehr vornehm und mild in der Form, in der Sache aber umso ernster und wirkungsvoller, weil der Verfasser überall auf die Quellgebiete der Irrtümer, die falschen philosophischen Grundlagen zurückgeht und sie nachweist.

Interessant ist die Untersuchung über Goethes Stellung zu Christus, die ja noch jüngst unter katholischen Literaten den Gegenstand lebhafter

Meinungsverschiedenheiten gebildet hat. Meyenberg findet bei Goethe eine mehr oder weniger christusgläubige Jugendzeit mit pietistischem Einschlag, einem mittleren Lebensabschnitt ärgerlichsten und unbändigen Hasses des « dezidierten Heiden » gegen Kreuz und Christentum, und endlich wiederum eine Zeit des milderen Alters mit einer Art Heimweh nach dem Christentum. « Nie aber geschah eine Vollwendung und Bekehrung Goethes zum Christentum im eigentlichen gläubigen Sinne des Wortes » (S. 249). Die eingehende Untersuchung Meyenbergs dürfte diese Auffassung evident dargetan haben, wie sie auch mit Händen greifen läßt, daß Goethe, der so vielen als Führer und Berater auf dem Lebenswege gilt, tatsächlich in Fragen der Weltanschauung ohne alle Kompetenz dasteht.

Auch bei den übrigen Wortführern im christusfeindlichen Lager ist klar dargelegt, wie die Bekämpfung der christlichen Auffassung von Christus und seiner Lehre ihre Waffen keineswegs aus Tatsachen des Lebens Jesu selbst hernimmt, sondern von den Prinzipien einer falschen Philosophie.

Die Form der Darstellung ist, wie man es bei Meyenberg gewöhnt ist, glänzend, rhetorisch, bilderreich ; ja, nüchterne Leser dürften vielleicht sogar da und dort größere Einfachheit des Stiles wünschen ; auch noch größere Gedrängtheit und Knappheit ; sonst könnten gerade solche, für die das Werk vorzüglich nützlich wäre, durch den Umfang der Bände von der Lesung abgeschreckt werden. Das wäre aber aufs höchste zu bedauern. Das Werk sollte nicht nur vom Klerus gelesen werden, für den es eine Auffrischung und Weiterbildung in zeit- und standesgemäßem Wissen bietet, sondern ganz besonders von der gebildeten Laienwelt. Sie ist ja bei der gegenwärtigen geistigen Atmosphäre der Kulturwelt den Einflüssen des modernen Unglaubens, des Rationalismus, des undogmatischen Gefühlschristentums am meisten ausgesetzt, und der in allen Farben schillernde Irrtum droht auch in manchen gebildeten Katholiken die Glaubenswärme abzukühlen. Wenn diese Männer die ernsteste aller Fragen ernst nehmen, werden sie aus Meyenbergs Leben-Jesu-Werk die Hohlheit und Haltlosigkeit der christentumfeindlichen Wissenschaft klar erkennen und neue Glaubensfreudigkeit schöpfen können.

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

Weigl E. : Christologie vom Tode des Athanasius bis zum Ausbruch des nestorianischen Streites (373-429). München (Kösel) 1925 (216 S.).

Die dogmengeschichtliche Erforschung der Entwicklung der Christologie, zumal der Lehre von den zwei Naturen in der einen Person, ist noch nicht abgeschlossen : nicht nur stehen der katholischen Auffassung schwere Anwürfe von rationalistischer Seite gegenüber, auch in katholischen Kreisen zeigen sich noch scharfe Divergenzen, die allerdings stark mit eigenen Theologoumenen verknüpft sind. Der Münchener Universitätsprofessor E. Weigl bietet uns in dankbarer Weise das Bild einer Übergangsperiode (373-429), das große Bedeutung hat für das Verständnis und die Beurteilung der unmittelbar folgenden Kämpfe und Entscheidungen (Nestorianismus, Konzil von Ephesus etc.). Das Hauptresultat dürfte darin bestehen, daß

die dogmatischen Entscheidungen von Ephesus und Chalcedon bereits in dieser Periode festgelegt waren, daß also das Auftreten des Nestorius und die gegen ihn in sich geltend machende Opposition keine Verleugnung der eigenen Lehre besagen, wie z. B. Harnack von Papst Cölestin behauptet. [1]

Der erste Teil der Arbeit behandelt die christologischen Bewegungen und Anschauungen außerhalb Alexandriens, d. h. die Lehre des Arianismus, Apollinarismus, der radikalen und gemäßigten Antiochener, sowie der Kappadozier. Das Bild der christologischen Bewegungen außerhalb Alexandriens ist folgendes: « Die zwei gegensätzlichen Anschauungen über Einigung und Trennung gehen in einer stattlichen Reihe von Vertretern immer mehr ins Extreme auseinander. .... Alle Apollinaristen stimmen in der Verkürzungslehre überein, in der Annahme einer seelenlosen Fleischwerdung Christi, ein seit alters mitgeschleppter, auch von den Arianern vertretener Gedanke. Sie verkennen damit das biblische Christusbild. .... Die Antiochener neigen immer mehr zur Trennung, zur Verselbständigung der menschlichen Natur Christi. .... Die Kappadozier und andere Männer gemäßigt antiochenischer Richtung halten sich in größerer Mitte. Aber auch sie, namentlich die beiden Gregor, zollen zeitweise dem Einigungs- wie dem Trennungsgedanken einen übermäßigen Tribut. .... Der vorherrschende Eindruck der christologischen Kämpfe und Arbeiten ist: Apollinarismus und radikaler Antiochenismus lösen das Problem der Einheit und der Zweiheit nur gewaltsam und unbefriedigend. Die notwendige Einheit oder Zweiheit geht jeweils in die Brüche; keine dieser Anschauungen wird dem natürlichen Sinn der biblischen Offenbarung gerecht. Die Mittelpartei bleibt in der allgemeinen Aussprache auf richtigem Boden. Aber an ihr vermissen wir die nähere spekulative Erfassung und .... das Herrwerden über die auftauchenden Schwierigkeiten. Die Frage der Einheit und Zweiheit der Naturen Christi blieb für die wissenschaftliche Betrachtung noch immer das große Rätsel. » S. 82-88). Hier tritt der hl. Cyrillus von Alexandrien in die Lücke.

« So trefflich », schreibt Weigl, « manchmal die Ausführungen eines Gregor von Nazianz, so scharf die eines Diodor oder Theodor sein mögen, Cyrill überragt an Klarheit und Korrektheit der christologischen Auffassung die antiochenischen und kappadozischen Kreise. Was dem Alexandriner besonders zustatten kommt, ist der Umstand: er betritt mit einer gründlichen Trinitäts- und Gnadenauffassung das Gebiet der Christologie » (S. 199). Weigl bestreitet, daß die zwei Naturenlehre in Alexandrien vor dem nestorianischen Streite unbekannt gewesen wäre (S. 140 f.). « *Nicht neu* ist (auch) die Aussprache einer wirklichen physischen Menschwerdung ...., die Betonung der Einheit in Christus, die stete Zurückweisung der Trennung in zwei Söhne, des alius et alius. Nicht neu ist die Scheidung der Naturen, die Behauptung ihrer Vollständigkeit, die Menge Formeln, welche diesen Anschauungen Ausdruck verleihen. *Neu* oder vielmehr fortgeschritten ist Cyrill in der kräftigen Aussprache des Geheimnisvollen der Union, in einer systematischen Erfassung der Idiomen-

[1] D G, II, S. 339.

lehre. Er ist es, der diesen Punkt wissenschaftlich betrachtet und in der Hypostase, dem göttlichen Selbstande mit Recht den Quell aller Vermittlung der einen Natur an die andere erblickt. .... *Besonderes Verdienst* Cyrills ist, daß er lange vor Ausbruch des Streites mit Nestorius den Ausdruck δύο φύσεις in die alexandrinische Christologie einführte, daß er eben dort dem Begriff des σύνθετον Raum schuf, daß er die Einpersönlichkeit des Gottmenschen, die reale Ein-Sohnschaft auf den Leuchter hob und glänzend verteidigte. Dies war und blieb ja der Hauptpunkt in der ganzen christologischen Bewegung .... » (S. 198). « Das Ringen nach Erklärung der Einheit im Wesen Christi wird größer. Es sind keine wesentlichen Neuschöpfungen in Lehre und Auffassung vorhanden, überall aber Steigerungen » (S. 200). Besonders hebt Weigl noch die Prägung einer größeren Anzahl abstrakter Termini hervor (201) ; auch die Formel μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένου verficht er als cyrillische Schöpfung (156).

Die ausgezeichnete Arbeit Weigls ist ein vorzüglicher Schlüssel zur Erforschung und Beurteilung der nestorianischen Frage. Auch für die moderne Christologie bietet sie treffliche Winke. Weigl macht zwar als Historiker keine Applikationen, dieselben ergeben sich aber wie von selbst.

Rom, Collegio Angelico. P. *Reginald M. Schultes* O. P.

J. Bittremieux : De mediatione universali B. M. Virginis quoad gratias. Brugis (C. Beyaert), 1926 (8° ; 320 pag.).

Die Mittlerschaft Mariens hat speziell in den letzten Dezennien die Aufmerksamkeit der Theologen in solchem Maße auf sich gelenkt, daß man allen Ernstes sich die Frage stellt, ob hierüber eine offizielle und unfehlbare kirchliche Definition bereits möglich sei. Allein die Untersuchungen sind nicht immer mit der wünschenswerten Klarheit angestellt worden und die angeführten Beweise können nicht durchweg als haltbar bezeichnet werden. Und doch pflegt die Kirche keine Lehre zu definieren, bevor sie auf Grund der Arbeit der Theologen « ex omni parte in tuto posita » ist. Hiebei mitwirken zu dürfen, ist der Wunsch von Professor Bittremieux.

Sein Werk zerfällt in zwei Bücher, und zwar mit Rücksicht auf die beiden Funktionen, die Maria als Mittlerin ausübt. Darf doch Mariens Mittlerschaft weder ausschließlich auf die *Mitteilung* der Gnade noch auch ausschließlich auf ihre Mithilfe beim *Verdienen* der Gnade beschränkt werden ; vielmehr wird Maria wegen dieser beiden Funktionen zugleich Mittlerin genannt.

Das 1. Buch widmet Verf. der *Oeconomia acquisitionis gratiarum* und formuliert seine These also : Contendimus B. Virginem dicendam esse mediatricem in opere Redemptionis ac hominum salutis, etiam propter alios titulos ac est dispensatio omnium gratiarum. Et hanc veritatem ut de fide habemus (S. 7). Das 1. Kapitel untersucht im Anschluß an St. Thomas und St. Bonaventura den *Begriff der Mediatio* und dessen Anwendung auf Maria. Die Mittlerschaft besagt zwei Extreme, zwischen denen vermit-

mittelt werden soll, und eine *persona medians* : Diese muß zwischen den beiden Extremen stehen (in sensu ontologico) und durch das *officium coniungendi*, das ihr obliegt, sie miteinander vereinigen (in sensu morali). Bei der Mittlerschaft Mariens bilden Gott und der Mensch die beiden Extreme. Maria kann persona medians sein vorab im ontologischen Sinne, da sie um ihrer hohen Würde willen über alle Geschöpfe erhaben ist ; dann aber auch im moralischen Sinne durch die Ausübung des *officium coniungendi* : *a*) durch die freie Zustimmung zur Menschwerdung (2. Kap.), *b*) durch ihre Verdienste beim Erlösungswerke (3. Kap.), was Verf. als *theologice certum* darstellt, und *c*) durch ihr bitterstes Mitleiden (4. Kap.). Unseres Erachtens ist wohl dieses 4. Kapitel das wertvollste des ganzen 1. Buches. Hat doch der Titel *Coredemptrix* bei vielen immer noch keinen guten Klang. Man fürchtet immer noch zu sehr, er könnte mißverstanden werden und, indem man einer genaueren Untersuchung dieses Punktes ausweicht, beschränkt man die Mittlerschaft Mariens einzig auf ihr *Verdienst*. Prof. Bittremieux nun bietet uns von diesem « gefährlichen Punkt » eine scharfsinnige Analyse. In drei Artikeln betont er, wie Maria für das Heil der Menschen wahrhaft mitgelitten und schätzt dieses Mitleiden ein sub aspectu satisfactionis und sub aspectu tum coredemptionis tum consortii sacrificii Christi. Hieraus ergibt sich, daß die Coredemptio Mariens nicht nur darin zu suchen ist, daß sie Mutter des Erlösers ist, noch auch darin, daß sie für uns *de congruo* verdient hat, wie auch nicht nur darin daß sie, wie alle übrigen Heiligen, sich als *satisfactio pro poenis peccati* dargebracht hat. Obschon neben Christus und in Unterordnung unter Christus, ist Maria doch im *formellen* Sinne Coredemptrix, insofern sie nämlich für die *Sünde* selber Genugtuung geleistet, und dies vermittels eines Preises, der identisch ist mit dem des Erlösers, und dazu noch vermittels ihrer eigenen Schmerzen (S. 78). — Wenn auch der Verf. bei der Behandlung dieser verschiedenen Gründe uns beständig in Fühlung bringt mit der Lehre der Väter und Theologen, mit den Äußerungen der Päpste usw., so bietet doch Kapitel 5 noch eigens eine Auslese von Zeugnissen der Tradition. Namentlich schenkt Verf. der Antithese Maria-Eva (S. 109 f.) und der Mediatrix-Terminologie besondere Aufmerksamkeit. Einige eingestreute Scholien ergänzen das 1. Buch.

Indessen weist eben diese sorgfältige Bearbeitung u. E. eine Inkonsequenz auf. Die oben erwähnte wertvolle Analyse zeigt wohl, daß Verf. mit Recht im Titel « Coredemptrix » den tiefsten Grund für die Mittlerschaft Mariens erblickt. Viel mehr als es vielleicht bis anhin geschehen, müssen wir unsere Aufmerksamkeit der Genugtuung der Mater dolorosa zuwenden. Allein hieraus ergibt sich auch, daß man die Mittlerschaft Mariens nicht ohne weiteres einteilen kann in eine oeconomia acquisitionis und eine oeconomia elargitionis gratiarum. Wäre es daher nicht folgerichtiger, wenn Verf. seine Arbeit betitelte : *De mediatione universali B. M. Virginis ?* Warum wird hinzugefügt : *quoad gratias ?* Die Mittlerschaft besagt mehr als bloß ein Verdienen und Austeilen der Gnade ; sie bedeutet ein *doppelseitiges Verhältnis ;* und darum begreift sie eben auch die *Genugtuung* in sich !

Der zweite Grund, warum Maria unsere Mittlerin genannt werden kann, ist ihre *Mithilfe bei der Austeilung der Gnade*. Die Sache ist an und für sich nichts Neues; indessen haben die Theologen in den letzten Jahren versucht, sie näher zu erklären. Verf. bietet uns eine erschöpfende Liste der betreffenden Autoren, und indem er die Frage ex parte obiecti, ex parte B. Virginis und ex parte subiecti cui erörtert, formuliert er seine These folgendermaßen: « Secundum praesentem Dei ordinationem nulla gratia datur nobis quin B. Virgo ad hanc cooperetur, qua tamen cooperatione ipsa non est causa principalis gratiae, sed subordinata Christo et secundaria cooperatrix manet » (S. 147 f.). Den ersten Beweis liefert das *Magisterium ordinarium Ecclesiae*. Wir haben hier eine Reihe von Texten aus offiziellen päpstlichen Dokumenten, in denen diese Seite der Mittlerschaft Mariens ganz deutlich zum Ausdruck kommt. Der Wert dieses Beweises kann nicht hoch genug eingeschätzt werden, da es sich um die Autorität einer langen Reihe von Päpsten handelt, von denen viele « assertive omnino atque categorice » sprechen, « in authenticis etiam documentis publicis », « in re gravissima, quae ad fidem spectat » (S. 155). — Darauf sucht Verf. seine These mit theologischen Gründen, mit Beweisen aus der Heiligen Schrift, speziell aus dem Protoevangelium und Jo. 19, 26, und aus der Tradition zu erhärten, um dann die Einwände zu prüfen und zu widerlegen. Von den Scholien verdient besondere Beachtung dasjenige « de definibilitate mediationis », wo Verf. einen Beweis vorschlägt, der sich auf die Offenbarung des Principium associationis stützt, in dem formaliter implicite auch die Mitwirkung Mariens in der Ausspendung aller Gnaden geoffenbart wäre (S. 227). In einem letzten Kapitel wird noch die Art und Weise dieser Mitwirkung untersucht. Sicher und allgemein angenommen ist, daß sie mittels *Fürbitte* ausgeübt wird. Doch nicht alle wollen sie darauf beschränkt wissen. Indessen wird die causalitas instrumentalis physica infolge der verschiedenen Auffassungen der Schule nie allgemein anerkannt werden. Verf. schlägt einen Mittelweg ein: Die Fürbitte der allerseligsten Jungfrau sollte, in Gegensatz zu derjenigen der andern Heiligen, als *hyperintercessio* aufgefaßt werden, als *expressio voluntatis*, und zwar mit Rücksicht auf das sogenannte principium consortii. Vielleicht dürfte man dann auch reden — analogisch zu Bittremieux's Auffassung von der Wirksamkeit der Sakramente — von einer *Causalitas intentionalis*. — Ein Nachwort und ein reichhaltiges Literaturverzeichnis bilden den Abschluß des Werkes.

Wer dasselbe mit Ernst durchstudiert hat, kann nur im hohen Grade befriedigt sein. Eine Arbeit ersten Ranges! Kein Mariologe wird an ihr achtlos vorübergehen können. Keine fanatische Übertreibung; überall nur sachliche, wohl begründete und vor allem überaus klare Darlegung. Indessen braucht man deswegen nicht gerade mit jedem Beweise, mit jeder Lösung einverstanden zu sein. So ist z. B. der Wert des Beweises aus der Mitwirkung Mariens bei der Erwerbung der Gnaden für ihre Mitwirkung bei der Ausspendung u. E. zu hoch eingeschätzt. Bei der Antwort auf den zweiten Einwand (S. 163) gesteht Verf., daß Gott de potentia absoluta Maria keinen Anteil zu geben brauchte bei der Aus-

spendung der Gnade, obschon sie einen solchen hätte bei deren Erwerbung. Allein, meint er, de potentia ordinata sei dies unmöglich, da es sich nicht geziemt für Gottes Billigkeit und Weisheit (S. 163). Eine nähere Erklärung hiezu gibt die Antwort auf den vierten Einwand: Ein Argumentum convenientiae kann doppelt aufgefaßt werden: entweder geht man aus von der Konvenienz der zu beweisenden These, und dann ist die Conclusio nur probabel; oder man geht aus von der Inkonvenienz des Gegenteils, und dann geht es an, falls es sich um das Verhältnis Gottes zu seiner Mutter handelt, eine sichere Schlußfolgerung zu ziehen (S. 164). Also müssen wir beurteilen, was für *Gott indecorum* ist. Welches sind denn die objektiven Normen für dieses Urteil? Haben wir hier nicht etwas von einer *petitio principii?* — Der zweite Artikel desselben Kapitels bietet einen Beweis aus der Verbindung der allerseligsten Jungfrau mit Gott und zugleich aus ihrer Liebe zu den Menschen und der Visio beata. Derselbe kann außergewöhnliche Kraft haben und wir schließen uns gerne der Conclusio an. Allein, so wie Verf. den Beweis darstellt, ist die Conclusio doch « latius hos ». Wenn Maria um ihrer Liebe willen im höchsten Grade und aufs wirksamste für die Menschen Fürbitte leistet, dann hängt es, wie Verf. gesteht, von dem Maße ihrer Erkenntnis aus der Visio beata ab, auf welche Objekte sich diese Fürbitte bezieht. Und dann ist es auch wahr, daß Maria alles erkennen muß, was auf sie Bezug hat (S. 175). Allein, wenn, wie Verf. sagt, « die allerseligste Jungfrau infolge ihrer Visio beatifica aller und jedes einzelnen Menschen Bedürfnisse und Nöten kennt », dann darf man nicht weiter als auf eine Fürbitte für diejenigen Gnaden schließen, die allen diesen Bedürfnissen und Nöten entsprechen. Aber dazu kommen noch die sogenannten *überfließenden* Gnaden, denen kein Bedürfnis und keine Not entspricht. Und somit auch keine Fürbitte! Wäre es nicht besser zu sagen: *Ad B. M. Virginem pertinet scire, quomodo Redemptio hominibus prosit?* Dann ist auch des Verfassers Folgerung richtig! — Es ist zu bedauern, daß das Scholion: De opinione S. Thomae de causalitate instrumentali physica B. M. Virginis relate ad gratias (S. 285) nicht weiter ausgearbeitet ist. Die viel zu kurze und summarische Darstellung erweckt den Anschein, als werden die Einwände gegen die Meinung, der hl. Thomas hätte der heiligen Menschheit Christi eine physische Kausalität zuerkannt, hier zum ersten Male vorgebracht. Und doch kann Prof. Bittremieux dies unmöglich meinen. So reichlich die einschlägige Literatur sonst im ganzen Buch verwertet ist, so spärlich geschieht es aber hier. Eine Behauptung wie, der hl. Thomas lehre, « quoad productionem gratiae nullam creaturam posse esse causam instrumentalem » (S. 290 und 299), darf doch nicht bloß mit *einer* Stelle begründet werden, zumal wenn diese Stelle bloß die Antwort auf einen Einwand ist (De Pot. q. 3 a. 4 ad 8). Um diese Antwort gut zu verstehen, ist es auch notwendig, den Einwand selbst zu lesen. Gegen die These, daß die Schöpfungstat keinem Geschöpfe zukommen kann, wird eingewendet, daß die Rechtfertigung etwas Vorzüglicheres ist als die Schöpfung; der Priester aber rechtfertigt als Minister; also kann auch beim Schöpfungsakt das Geschöpf ein *ministerium leisten*. Der hl. Thomas antwortet ganz genau auf den

Einwand, *mehr nicht* : « Der Priester ist Minister nur insoweit, als er das Sakrament anwendet ; *wenn es also heißt* (wir stehen im Jahre 1260 und der Ausdruck « ex opere operato » wurde erst 1547 definiert), daß die Sakramente dispositive wirken, so müssen wir auf die vorhergehende Lösung zurückgreifen ». Diese Lösung aber besagte ein Disponieren der materia in qua. Der hl. Thomas will also gar nicht die Frage entscheiden, ob der Priester als causa instrumentalis wirken könne oder nicht, sondern er weist bloß den Einwand zurück. — Dem Verf. steht es selbstverständlich frei, die Wirkungsweise der Sakramente nach seinem Ermessen zu erklären. Aber es ist doch zu viel gesagt, wenn er schreibt : « Secundum formulam iterate a S. Thoma usurpatam, sacramenta significando causare gratiam, i. e. formaliter quatenus significant, ita ut ipsissima actio, qua sacramenta gratiam causant, sit τό significare » (S. 285). Er möge doch einmal S. Th. III q. 62 a. 1 sorgfältig lesen und dabei auch die Antwort ad 2 nicht übersehen !

Seite 252 steht die Behauptung, der hl. Thomas lehre Dinge, die dem Dogma der Unbefleckten Empfängnis ausdrücklich entgegenstehen. Es wäre nicht schwer, mehr als einen Thomisten ausfindig zu machen, der die hier (Anmerkung 21) aufgestellte Löwener These folgendermaßen umkehren wollte : « Ubi docet S. Thomas Beatam Mariam sanctificatam fuisse *post animationem*, hoc intelligit de *posterioritate naturae ;* sola autem posterioritas temporis admitti non potest ».

Doch genug damit ! Wir dürfen und wollen mit diesen Ausstellungen, die sich nur indirekt auf das eigentliche Thema beziehen, nicht einen ungünstigen Eindruck erwecken. Die Arbeit von Bittremieux, die durch seine früheren Publikationen vorbereitet worden, ist und bleibt ein großer Gewinn für die Mariologie. Wir hoffen und vertrauen mit dem Verfasser, daß sie zur Beschleunigung der kirchlichen Definition beitragen möge.

Wenn wir für eine bald zu erhoffende Neuauflage des Werkes noch einen Wunsch äußern dürfen, so ist es der nach einer größeren Übersichtlichkeit in der Anlage bezw. im Drucke des Inhaltsverzeichnisses und in den Zitationen innerhalb des Textes. Es sei auch gestattet, auf einen etwas störenden Druckfehler hinzuweisen : Daß nämlich S. 124 S. Joannes Damascenus, der letzte der Griechischen Väter, zwischen Antipater Bostrensis († zirka 458) und S. Ephraem Syrus († 372 oder 379) angeführt und ihm 407 als Todesjahr zugewiesen wird !

Zwolle (Holland). P. Lect. *C. Friethoff* O. P.

F. H. Schüth : Mediatrix. Innsbruck (Marianischer Verlag) 1925 (354 SS.).

Nach einem kurzen Überblick über den status quaestionis verbreitet sich der Verfasser im ersten Teil über die Tatsächlichkeit der katholischen Auffassung von der universalen Mutterschaft Mariens auf Grund ihrer Mitwirkung beim Erlösungswerke. Dieser erste Teil zerfällt in drei Artikel. Der erste Artikel bringt die Beweise aus den Vätern, aus den Äußerungen des höchsten Lehramtes und den Schriftbeweis für die universale Mutterschaft Mariens gegenüber den Erlösten. Der zweite Artikel geht einen

Schritt weiter und behandelt die Tatsächlichkeit der kirchlichen Lehre über eine wahre Mitwirkung Mariens beim Erlösungswerk Christi. Der Verfasser legt zunächst kurz und klar den Stand der Kontroverse dar und verbreitet sich dann einläßlich über den Fragepunkt: wie weit und welchem Sinne gehört die Mitwirkung Mariens beim Erlösungswerk zur dogmatischen Lehre der Kirche? Der dritte Artikel handelt von der Bedeutung des Titels Mediatrix. Hier sind vor allem bemerkenswert die Ausführungen des Verfassers über die konsequente Durchführung der Analogie des Corpus mysticum Christi und über die Stellung Marias als Herz in dieser Einheit. Der zweite Teil der soliden Arbeit behandelt die Art und Weise der Mitwirkung Marias beim Erlösungswerke und widmet vor allem der Polemik Bartmanns gegen Scheeben interessante Ausführungen. Bartmanns Auffassung habe ihren Grund in der These, daß eine wahre Mitwirkung Mariens mit Christus im Erlösungswerke an sich unmöglich sei. Die Unzulänglichkeit dieser Auffassung weist der Verfasser kurz aber treffend nach. Der zweite Artikel des zweiten Teiles hat den Charakter, das Wesen der Mitwirkung Mariens beim Erlösungswerke zum Gegenstand, während der dritte Artikel die Frage erwägt, wie sich die Mitwirkung Marias mit der Tatsache vereinigen lasse, daß Christus allein und ausschließlich der Erlöser sei. Der vierte Artikel erörtert die Frage nach der Art der Ursächlichkeit der Mitwirkung Mariens und stellt das genus causae dieser Mitwirkung in Parallele zum genus causae der Mitwirkung des freien Willens mit der Gnade. Der Autor proponiert zum Schlusse folgende Formel, von der er glaubt, daß sie definiert werden könnte: « Unicus naturalis mediator Deum inter et homines est Deus-Homo, redemptor noster Christus Jesus. Insolubili autem vinculo cum eo conjuncta et adscita sacramenti magni patrandi administra et cooperatrix redemptoris est Beatissima Virgo, mater Dei et nostra et mediatrix ad Christum Deum omnium gratiarum. » (S. 342). Die gründliche, klare und sachliche Darstellung der gegenwärtig so aktuellen Frage verdient die Beachtung der Fachleute.

Wolhusen. Prof. Dr. *Spieß*.