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: 04.07.2025

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

Literarische Besprechungen.

Geschichte der Philosophie.

1. **P. Rousselot S. J. : L'Intellectualisme de Saint Thomas.** 2me éd. Paris (G. Beauchesne), 1924. (LXIV et 260 pag. 8°.)

2. **O. Habert : Le Primat de l'Intelligence dans l'histoire de la Pensée. (Initiation à la philosophie.)** Paris (G. Beauchesne), 1926. (XV et 448 pag. 8°).

1. Unter Intellektualismus versteht P. R. eine Lehre, nach der das Erkennen den höchsten Grad des Lebens darstellt. In der Kritik des thomistischen Intellektualismus will R. nur als Historiker vorgehen ; er will das System des hl. Thomas nach dessen eigenen Grundsätzen messen und sehen, ob er ihnen in allem treu geblieben ist (S. XVII). Im ersten Teil (L'intellection en soi) wird vorzüglich die thomistische Erkenntnislehre im allgemeinen dargestellt. Vor allem betont R., daß nach thomistischer Auffassung das *menschliche* Erkennen nicht als Idealtyp jeglichen Erkennens hingestellt werden kann. « Erst, wenn wir das Wesen fremder Dinge so unmittelbar erfassen könnten wie unser *cogito*, so klar, wie das Gesetz vom Widerspruch, erst dann wäre unser Erkennen ideal » (S. 20). Verwirklicht ist dieses Ideal im intuitiven Erkennen der reinen Geister. Der Mensch, der auf der untersten Stufe der geistigen Wesen steht und dessen Verstand die Wirklichkeit nicht intuitiv erfaßt, sucht die Tätigkeit der einfachen Idee durch vielfache Hilfsmittel zu ersetzen ; durch *Begriff*, *Wissenschaft*, *System* und *Symbol*. (Zweiter Teil : La spéculation humaine.)

Trotz seiner Unvollkommenheit ist das menschliche Erkennen von unermeßlichem Wert, da es seinem Wesen nach fähig ist, bis zu Gott selbst vorzudringen ; es gibt kein Sein, dessen Erkenntnis ihm *absolut* unmöglich wäre und « keine Macht, auch nicht göttliche, kann das Gegenteil von dem setzen, was der Verstand mit Evidenz sieht » (S. 61). Begriffe, die wir von geistigen Wesen (Gott, Engel) bilden, sind notwendig analog. Wenn Thomas aber seinen Prinzipien treu geblieben wäre, hätte er auch die Begriffe, die wir uns von den materiellen Wesen bilden, analog nennen müssen. Jede Definition bietet nämlich zwei Begriffe, den des genus und der differentia specifica ; das Wesen aber in sich ist eines. Der Begriff also, der diese Einheit zerstört, bietet etwas anderes als das wirkliche Wesen : er gibt nur analoge Erkenntnis (S. 103). Wie spätere Äußerungen P. R.'s beweisen (S. 106, Anm. 2), erkannte er selbst, den Wert des begrifflichen Erkennens unterschätzt zu haben ; wir brauchen also seine Theorie nicht mehr einer Kritik zu unterwerfen.

Das zweite Nachbild der reinen Idee ist die *Wissenschaft*. R. erläutert die Hierarchie der Wissenschaften nach Thomas und weist auf den Unterschied des thomistischen und modernen Wissenschaftsbegriffes hin (S. 146 :

Les sciences, telles que maintenant on les entend, sont pour lui des « arts » et la synthèse philosophique, seule, doit s'appeler « science »).

Wo strenge Wissenschaft im Erfassen des Weltbildes versagt, setzen *System* und *Symbol* ein. Ihrem Wert nach gleichen sie wissenschaftlichen Hypothesen, denen keine absolute Gewißheit, sondern nur Wahrscheinlichkeit zugesprochen werden kann. Besonders häufig ist ihre Anwendung in der Theologie. Bei dieser Gelegenheit spricht R. allgemein über die Aufgaben der Philosophie in der Theologie (S. 156 ff.). Das Übernatürliche entzieht sich der Einordnung in die natürlichen Kategorien (S. 157). Daraus folgt, « daß der Ausdruck des Dogmas in den Begriffen einer Philosophie, die den irdischen Dingen zwar gerecht wird, weder erschöpfend noch überhaupt die einzig mögliche ist ». (Donc l'expression du dogme en fonction d'une philosophie supposée adéquate aux choses d'ici-bas, n'est ni épuisante, ni même la seule expression imaginable, S. 157). Auch in sich falsche philosophische Systeme können daher in der Theologie Verwendung finden (S. 158), denn es handelt sich für den Theologen ja nur darum ad cognoscendum fidei veritatem .... veras similitudines colligere (I. c. Gent. 8). « Ob es sich nun um materielle und bunte Bilder handelt, wie im eigentlichen Symbolismus, oder um logische Konstruktionen, wie im System, man hat es immer nur mit *Bildern* der Wahrheit zu tun » (S. 162). Soweit eine falsche Philosophie nur Gleichnisse, Symbole und Bilder bietet, die das Dogma verständlicher machen sollen, ist ihr Gebrauch in der Theologie jedenfalls gerechtfertigt. Was würde aber z. B. aus der Lehre von der Eucharistie, wenn man auf sie die Sätze der kartesianischen Philosophie über die Akzidentien schrankenlos anwenden wollte ? Hier kann man sich nicht mehr auf das Wort Pauli berufen : Unusquisque in suo sensu abundet (S. 158), das Glaubensgut selbst wäre in Gefahr. Es ist auch nicht richtig, was R. sagt, Thomas habe aus Liebe zum « System » einen Beweis des Dogmas von der direkten Anschauung Gottes im Himmel « simuliert » (S. 160). An den entsprechenden Stellen beweist Thomas stringent die *Möglichkeit* einer direkten Anschauung Gottes für die vernunftbegabten Geschöpfe, nie aber deren Tatsächlichkeit oder Notwendigkeit (z. B. I q. 12 a. 1 : utrum aliquis intellectus creatus *possit* videre essentiam Dei). Mit Recht betont dagegen R., daß der Beweisgang in dem berühmten Abschnitt des Compendium theologiae (c. 104), in dem Thomas die direkte Gotteserkenntnis als das Endziel der vernünftigen Geschöpfe dartut, einzig auf der Analyse des menschlichen Erkennens beruht, daß Offenbarung und Gnade dort mit keiner Silbe erwähnt werden. So kommt er zu dem Schluß : « die Potentia oboedientialis ist für den hl. Thomas nicht unabhängig von der potentia naturalis, sie ist die Natur selbst ». (S. 188 ; vgl. S. 38 : « es macht das Wesen des Intellektes aus, der unmittelbaren Anschauung Gottes teilhaftig werden zu können. »)

S. 193, Anm., nennt R. mit dem hl. Thomas die auf natürlichem Wege gewonnene Überzeugung von der Wahrheit der christlichen Offenbarung eine « opinio fortificata rationibus ». In einem späteren Aufsatz (Rech. de science religieuse IV, 1913, S. 1-36) hat R. dieser Formel einen Sinn gegeben, der den Gedanken des hl. Thomas nicht wiedergibt. Danach käme

einer solchen Überzeugung nie volle Gewißheit zu, sondern nur Wahrscheinlichkeit ; eine klare Einsicht in die Glaubwürdigkeit der Offenbarung wird erst durch Erleuchtung der übernatürlichen Gnade möglich.

Im dritten Teil erklärt R. die Rolle des Erkennens für die moralischen Akte, die den Menschen zu seinem Endziel führen sollen. (L'intelligence et l'action humaine.) Weil das Erkennen das Höchste darstellt, muß auch das übernatürliche Endziel des Menschen im Erkennen bestehen (L' Intellectualisme comme philosophie religieuse) : als Religionsphilosoph glaubt Thomas Intellektualist sein zu müssen (S. XVIII).

Liebe zum Paradoxen und fühlbares Streben nach origineller Wiedergabe des traditionellen Lehrgutes erschweren nicht selten die Lektüre. Die zweite Auflage des Buches ist von P. de Grandmaison um eine kurze Lebensbeschreibung des 1915 gefallenen Verfassers und ein sehr sorgfältiges Register bereichert. Eine deutsche Übersetzung wäre im Interesse einer weiteren Verbreitung der thomistischen Philosophie sehr zu begrüßen.

In der Biographie Rousselots wird mehrfach auf sein Werk verwiesen. Die Hinweise sind leider teils fehlerhaft, teils ist in ihnen die Seitenzählung der ersten Auflage beibehalten. S. [XIV], Anm. 1 : p. 228 statt p. 240 ; S. [XVIII], Anm. 1 : p. XI statt p. 17-18 ; S. [XIX], Anm. 1 : p. V statt p. 94 ; S. [XXI], Anm. 2 : p. 89 statt p. 94 ; S. [XXII], Anm. 1 : p. 96 bis 107 statt p. 100-112 ; p. 108-132 statt p. 118-138 ; S. [XXIII], Anm. 1 : p. 62 statt p. 64.

2. *O. Habert* bietet eine Einführung in das Studium der Philosophie ; eine unvermittelte Berührung mit den Schriften des Aquinaten ist nach ihm für einen beginnenden Philosophiestudenten bei der heutigen Geistesverfassung nicht zu empfehlen, da meist erfolglos (S. 10). Seine Einführung sucht Vertrauen zur Verstandeserkenntnis, entgegen der modernen skeptischen Einstellung, zu wecken.

H. zeigt zunächst die Bedeutung, die der Philosophie gegenüber den anderen Wissenschaften zukommt. In großen Zügen wird dann eine Geschichte der philosophischen Grundgedanken gegeben. Dabei tritt zutage, wie im Laufe der Zeit, trotz der sich so viel widersprechenden Systeme ein bleibendes und wertvolles Gedankengut sich gesammelt hat.

Die sozialen und religiösen Gebräuche bei den ältesten Menschen (chap. IV : La préhistoire de la philosophie) sind mehr als grobe Verirrungen ; es liegen ihnen unvollkommene und unentwickelte Weltanschauungen zugrunde. Die Anfänge der Philosophie sind bei den Hindus und vorsokratischen Griechen zu suchen (chap. V). Es folgen die « großen griechischen Denker » (chap. VI) Sokrates, Plato und Aristoteles. Epikur und die Stoa werden in demselben Kapitel behandelt, obwohl weder die epikureische noch die stoische Schule einen jenen ebenbürtigen « großen Denker » aufzuweisen hat ; wohl haben beide Schulen eine weite Verbreitung erlangt.

Überaus reichhaltig ist das Kapitel über die moderne Philosophie (VIII) ; hier liegt der eigentliche Wert des Buches. H. zeigt eine umfassende Kenntnis der modernen Richtungen, und es gelingt ihm, sie im Verhältnis zur philosophia perennis zu werten. Das letzte Kapitel gibt eine ausführ-

liche Beurteilung der bedeutendsten zeitgenössischen Strömungen, mit denen der moderne Mensch notwendig sich auseinandersetzen muß: Materialismus, Evolutionismus, Pragmatismus und Dilettantismus. In vielen Stücken ist H. zu ausführlich; ebenso wirken störend einige Wiederholungen. Äußerungen, wie S. 435, die den letzten Krieg als philosophischen und gar als Religionskrieg darstellen, dürften allmählich verstummen. Préface (Le rôle de l'Intelligence), Introduction (L'Eveil de l'esprit), chap. I. (La Philosophie et les Sciences), könnten vorteilhaft zu einem einleitenden Kapitel zusammengezogen werden. Als Ganzes genommen, muß jedoch der Versuch H.'s als gelungen bezeichnet werden, eine den modernen Menschen ansprechende Einführung in die Philosophie als Vorbereitung zum Studium des hl. Thomas zu geben.

Abtei Coesfeld (Westf.). P. *Anselm Stolz* O. S. B.

E. Chiochetti: La filosofia di Benedetto Croce. 3. ed. Milano (Società editrice « Vita e pensiero ») (335 p.).

J. Ranft: Schöpfer und Geschöpf nach Kardinal Nikolaus von Cusa. Würzburg (Rita Verlag) 1924 (XI u. 151 u. VIII SS.).

Chiochetti gibt uns eine gründliche Analyse und kritische Beurteilung des bedeutendsten italienischen Geschichtsphilosophen seit Vico: Benedetto Croce. Croces geistesgeschichtliche Stellung wird klar gezeichnet; doch muß als empfindlicher Mangel die Nichtberücksichtigung der deutschen Neuhegelianer und überhaupt der modernen geschichtsphilosophischen Entwicklungstheoretiker gerügt werden.

Ranft hat den interessantesten Kopf des ausgehenden Mittelalters in seiner lehrgeschichtlichen Bedeutung zu erfassen gesucht. Nikolaus von Cusa hat bis jetzt noch keine befriedigende Gesamtdarstellung erhalten, die den Mann allseitig in seiner zeitgeschichtlichen Stellung würdigen könnte. Zu einer solchen Würdigung will Ranft einen Beitrag liefern. Die Arbeit verrät eine ausreichende Quellenbenützung. Leider hat der Verfasser in einer gewissen apologetischen Tendenz zu wenig unterschieden zwischen dem, was der Cusaner subjektiv lehren *wollte* und was er objektiv faktisch gelehrt hat. Auch der gefährlichen Terminologie des Cusaners gegenüber hat sich der Verfasser zu wenig kritisch verhalten. Wenn er gar den Satz aufstellt: « So ist auch der in der coincidentia oppositorum zutage tretende Gottesbegriff kein Grad von dem der Scholastik und der gesamten Theologie verschieden », so wird er heute bei katholischen wie protestantischen Philosophiehistorikern wenige finden, die einer solchen These zustimmen können. Würde der Verfasser die problemgeschichtlichen Auswirkungen der cusanischen Theologie etwas besser ins Auge gefaßt haben, dann hätte er wahrgenommen, daß diese Lehre, sei es durch Mißverständnis, sei es durch konsequentes Weiterdenken, zu irrtümlichen Auffassungen geführt hat. Nachdem Troeltsch der Lehre des Cusaners von der coincidentia oppositorum eine ganz besondere Bedeutung in der Ideengeschichte des Abendlandes zumißt und sie mit dem lutherischen Gottesbegriff in Beziehung bringt, hätte zum mindesten das durch Troeltsch

aufgeworfene Problem eine historisch-kritische Prüfung erfahren dürfen. Gar nicht überzeugend und ganz unbefriedigend aber hat der Verfasser die Frage nach der Stellung des Cusaners zum Nominalismus zu lösen versucht.

Dr. *Spieß*.

F. Imle: Friedrich von Schlegels Entwicklung von Kant zum Katholizismus. Paderborn (Ferdinad Schöningh), 1927. (287 S.)

Daß der geistige Lebensweg des großen romantischen Konvertiten hier, zum erstenmal seit der unzureichenden Biographie Feuchterslebens in der zweiten Ausgabe der sämtlichen Werke, eine einläßliche Darstellung gefunden hat, die beiden Lebenshälften gerecht wird, ist lebhaft zu begrüßen. Das Buch gibt zunächst eine knappe « Übersicht über Friedrich Schlegels Leben und Wirken ». Der erste Hauptteil behandelt dann den « philosophischen Werdegang bis zur Jahrhundertwende ». Der eklektische Charakter seines Denkens, die grundlegende Bedeutung von Kants Kritizismus darin, die weitertreibende von platonischen und Fichte'schen Denkmotiven, sowie gewisse positivistische Ansätze, werden unter Verwendung zahlreicher Zitate aus den Jugendschriften erörtert. Im zweiten Hauptteil verfolgt die Verfasserin, wie sich im Nichtgenügen am Kritizismus, im sehnsüchtigen Schweifen durch Gegebenheiten der Kunst, durch die griechische und orientalische Philosophie, durch Spinozismus und pantheistischen Mystizismus [1], durch indische Kultur und durch mittelalterliche Scholastik die allmähliche Wendung « vom Neuheidentum zum Katholizismus » vollzieht. Einer Kennzeichnung der « Reifeperiode » gilt der dritte Hauptteil. Die neue Stellung Schlegels zu den verschiedenen philosophischen Richtungen, seine eigenen spekulativen Gedanken über Gotteserkenntnis, Gottes Wesen und Wirken werden dargetan und die Ausführungen der wichtigen Altersschriften « Signatur des Zeitalters », « Philosophie der Sprache und des Wortes », « Philosophie der Geschichte » zusammenfassend wiedergegeben.

In der « resümierenden » Wiedergabe, wie sich Verfasserin einmal selbst ausdrückt, liegt das große Verdienst ihres warmherzig geschriebenen Buches. Daß es zu erneuter Beschäftigung mit Schlegel katholischerseits anrege, wäre sehr zu wünschen. Aber nicht nur in dem erbaulichen Sinn, in dem Verf. den « Fall » Schlegel vornehmlich betrachtet. Und damit komme ich auf den sehr ernstlichen Wunsch, den sie unerfüllt gelassen hat. Nicht

[1] Über J. Böhme und seine Bedeutung für die Romantik ist Imle schlecht unterrichtet; sie bezeichnet ihn S. 93 als « spätmittelalterlichen Mystiker », als « pantheisierenden Katholiken »; die ganze neuere Forschung über den Schwenkfeldianismus des XVI., den Franckenbergkreis des XVII. Jahrhunderts in Schlesien, das Buch H. Bornkamms über « Luther und Böhme » (1925), sowie desselben Forschungsbericht « Mystik, Spiritualismus und die Anfänge des Pietismus im Luthertum » (1926) ist ihr offenbar unbekannt geblieben. Ich erwähne das, weil eben dieser Kreis protestantischer Spiritualisten, aus dem ja auch Angelus Silesius hervorgegangen ist, für die romantische Religiosität eine große Bedeutung hat.

nur, daß es ihren Ausführungen an gedanklicher Präzision gebricht. Viel entscheidender ist, daß sie nicht über Begriffe verfügt, mit denen die geistige Eigenart ihres Helden gefaßt werden könnte. Denn er ist kein systematischer Philosoph. Das hat Imle freilich bemerkt, Aber sie mißt ihn doch an diesem Maßstab und sieht nicht, daß Fr. Schlegel, auf Herders Schultern stehend, einer der frühesten « Geistesgeschichtler » im modernen Sinn ist. Bezeichnend, daß Herders Name keinmal in dem ganzen Buch fällt. Ebenso bezeichnend, daß bei Berührung des Verhältnisses Schlegel-Hegel der ungewöhnlich heftige Angriff in Hegels « Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte » unerwähnt bleibt. Bezeichnend vor allem, daß Schlegels Bemühungen um die geschichtliche Welt stets als « Geschichtsphilosophie » bezeichnet werden. Das ist mit Schlegels eigener Terminologie nicht zu rechtfertigen. Denn Schlegel fand allerdings noch keinen andern Ausdruck, was er aber wirklich trieb, war der Versuch einer Grundlegung der Geistesgeschichte im Licht der kirchlichen Glaubenslehre. Und gerade darin besteht die *außerordentliche grundsätzliche Bedeutung Fr. Schlegels für die Gegenwart.*

Man weiß, daß die gegenwärtige Neuorientierung der sämtlichen historischen Einzelwissenschaften im Durchbruch einer geistesgeschichtlichen Grundhaltung besteht. Es ist auch sattsam bekannt, wie diese Wendung vielerorts eine weitgehende Aufgeschlossenheit für katholische Erscheinungen der Geschichte heraufgeführt hat. Aber diese Aufgeschlossenheit bleibt einigermaßen illusorisch. Denn die neue Wendung ist im wesentlichen eine Hegel-Renaissance innerhalb der Einzelwissenschaften ; d. h. eine umbildende Hegel-Renaissance, hervorgerufen in erster Linie durch Dilthey. Die jüngst erschienene Rezension von Diltheys « Schriften, Bd. VII », in der Deutschen Literaturzeitung (Sp. 2143/51), die auch die einschlagenden Fäden der Phänomenologie berücksichtigt (auch Spranger wäre zu erwähnen gewesen), gibt ein gutes Bild von der tatsächlichen Lage. Und das Erscheinen dieser Dilthey-Bände ist keine fachphilosophische Angelegenheit mehr, sondern ein Ereignis für sämtliche Geisteswissenschaftler. Symptomatisch ist denn auch die Neubegründung des « Philosophischen Anzeigers » « für Zusammenarbeit von Philosophie und Einzelwissenschaften », in dem u. a. die Fragen historischer Begriffsbildung lebhaft erörtert werden.

Im Zusammenhang dieser Bewegungen, deren Auswirkung auf die Einzelwissenschaften und damit auf die Gestaltung des gesamten Geisteslebens noch gar nicht abzusehen sind, muß Fr. Schlegel als der einsame Antipode Hegels gewürdigt werden. Aus der gleichen geistigen Situation heraus, wie Hegel, hat er um das Verständnis des geschichtlichen Bereichs gerungen, aber anders als jener strebte er, die kritizistisch konstruktiven Denkformen zu überwinden und der Objektivität der göttlichen Schöpfung, der Offenbarung und Erlösung dabei gerecht zu werden. Daß der einsame Sucher schon Vollendetes geleistet habe, soll keineswegs behauptet werden ; was er zu überwinden hatte, geht u. a. aus den historischen Partien von K. Eschweilers « Zwei Wege der neueren Theologie » hervor. Aber daß sich bei ihm bedeutsame Ansätze finden lassen, ist unleugbar, und man

braucht wohl nicht einmal selbst Historiker zu sein, um die praktische Gegenwartsbedeutung dieser Tatsache gebührend zu würdigen.

Das alles hat Imle anscheinend gar nicht bemerkt. Sie hat sich überdies die umfassende neue Grundlage nicht zunutze gemacht, die der heutige Führer der Schlegelforschung, Josef Körner, für alle künftige Arbeit auf diesem Gebiet erstellt hat in seiner kommentierten Ausgabe der « Briefe von und an Friedrich und Dorothea Schlegel » (1926). Auch Körners wichtiges Buch « Romantiker und Klassiker », Die Brüder Schlegel in ihren Beziehungen zu Schiller und Goethe (1924), sowie seine reich kommentierte Ausgabe « A. W. und Fr. Schlegel im Briefwechsel mit Goethe » (1925) sind von ihr nicht einmal in der Literaturübersicht berücksichtigt. So hat sie die Größe ihrer Aufgabe verfehlt. Denn schließlich läge wissenschaftlich nicht allzuviel daran, daß die Entwicklung eines geistreichen Konvertiten um 1800 erschlossen würde. Von erheblichem, wissenschaftlichem Belang wäre es dagegen, Fr. Schlegels Lebenswerk als Anbahnung einer katholischen Geistesgeschichte zu erforschen. Drei Aufgabenreihen wären da vornehmlich zu lösen. Einmal müßte — was Imle gar nicht erreicht hat — die geistige Struktur des jungen Schlegels in ihrer merkwürdigen Schichtung rationalistischer, irrationalistischer, affektiver Bestände aufgedeckt und auf ihre Keimkraft für die spätere Entwicklung bestimmt werden. Dann wäre mit völliger Beherrschung der geistigen Strömungen um 1800 — wie sie Imle abgeht — die für die Zeit ja geradezu symptomatische Erschließung der übernatürlichen Wirklichkeit zu verfolgen, soweit sie sich in den natürlichen Geschehniszusammenhängen fassen läßt, wobei Raum zu lassen wäre für die Gnadenführung dieses Lebens — denn sowohl die Absicht einer erschöpfenden natürlich-kausalen Erklärung, als auch thetische Aussagen über übernatürliche Einwirkungen wären hier methodisch verfehlt. — Endlich wäre der geistesgeschichtliche Ertrag von Schlegels Lebenswerk als Gegenseite seines jugendlichen Eklektizismus geschlossen herauszustellen, in Beziehung zur gegenwärtigen Lage der Geisteswissenschaften zu setzen und kritisch zu würdigen.

Das vorliegende Buch hat sich diese Aufgabe nicht gestellt, und seine Verdienste wurden bereits anerkannt. Daß es die Möglichkeit dieser Aufgabe nicht einmal gesehen hat, mußte in einer wissenschaftlichen Besprechung nachdrücklich hervorgehoben werden. Denn gerade dies erste zusammenfassende Buch beschwört durch seine ganze Anlage die Gefahr herauf, daß der « Fall Schlegel » wieder auf ein wissenschaftlich totes Geleise geschoben wird. Es darf aber gerade heute nicht verschleiert werden, daß « Schlegels Entwicklung von Kant zum Katholizismus » das materielle Problem einer Geistesgeschichte des XIX. Jahrhunderts in sich trägt und das methodische Problem des Verhältnisses zwischen Katholizismus und Geisteswissenschaften in der Gegenwart. Der Ernst namentlich dieses zweiten Problems vermag, so hoffe ich wenigstens, Umfang und Maßstab der Besprechung zu rechtfertigen.

Freiburg (Schweiz). *Günther Müller.*

Religionsgeschichtliche Literatur.

Ch. F. Jean : Le péché chez les Babyloniens et les Assyriens. Paris (Paul Geuthner) 1925 (176 p.).

L. Dürr : Wollen und Wirken der alttestamentlichen Propheten. Düsseldorf (Schwann) 1926 (VII und 176 S.).

H. Haas : Bilderatlas zur Religionsgeschichte. 7.-11. Lieferung. Erlangen und Leipzig (Deichertsche Verlagsbuchhandlung) 1925–1926.

Bertholet : Die gegenwärtige Gestalt des Islams. Tübingen (J. C. B. Mohr) 1926 (39 S.).

R. Tschudi : Das Chalifat. Tübingen (J. C. B. Mohr) 1926. (29 S.)

R. Wilhelm : Lao-Tse und der Taoismus. Stuttgart (Frommans Verlag) 1925 (172 S.).

P. Karge : Rephaim. Die vorgeschichtliche Kultur Palästinas und Phöniziens. Archäologische und religionsgeschichtliche Studien. 2. Aufl. mit 67 Abbildungen und einer Karte. Paderborn (Schöningh) 1925 (755 S.).

E. Vatter : Religiöse Plastik der Naturvölker. Frankfurt a. M. (Frankfurter Verlagsanstalt A.-G.) 1926 (193 S.).

In seiner Arbeit « The doctrine of sin in the Babylonien religion » hatte Morgenstern die Theorie aufgestellt, daß am Anfang die Religion als ein Verhältnis zwischen Gott und Menschen aufgefaßt wurde, das in der Pflicht bestand, den Göttern ein Opfer darzubringen, um sich ihrer Gunst zu erfreuen. Weil aber nach dieser primitiven Religion die Götter sich nicht um die Beziehungen von Mensch zu Mensch interessierten, so hätte sich die Moral erst spät mit der Religion verbunden. Dieser Hypothese gegenüber führt *Jean* mit glänzendem Erfolg den Nachweis, daß die Sünde nach der Auffassung der Assyrer und Babylonier in einer *moralischen* Unordnung besteht. Jean legt uns zuerst die Auffassung der babylonischen Religion vom Zustand des Sünders dar ; dann verbreitet er sich einläßlich über die Dämonenlehre. Ein weiterer Abschnitt ist der interessanten Frage der Stellung zu Krankheit und Leiden gewidmet, die bei den Babyloniern in die engste Beziehung zur Sünde gebracht werden. Dann werden uns an Hand wichtiger Texte die verschiedenen Gattungen der Sünde in der babylonischen Lehre vor Augen geführt : Sünden gegen die Götter, Sünden gegen die Menschen, Sünden in Vernachlässigung der Familienpflichten, Sünden durch Versäumnis sozialer Aufgaben, Sünden gegen die Selbstachtung. Der zweite Teil der Untersuchung ist der Frage der Befreiung von der Sünde gewidmet ; er behandelt die Bußakte des Sünders und die Stellung des Priesters im Ritus der Sündentilgung. Die gewissenhafte und genaue Untersuchung von Jean hat nicht bloß für die Assyrologie, sondern auch für die Religionsgeschichte im allgemeinen und vor allem für die Apologetik eine große Bedeutung rücksichtlich der Entstehung des menschlichen Sündenbegriffs und der damit zusammenhängenden Frage nach dem Ursprung des menschlichen Gewissens.

Eine gleich gediegene Arbeit hat uns *Dürr* aus dem Gebiete der alttestamentlichen Religionsgeschichte geschenkt, der in seiner prächtigen Monographie über « das Wollen und Wirken der alttestamentlichen Propheten » die geistesgeschichtliche Bedeutung des jüdischen Prophetentums behandelt. Zunächst legt der Autor das Wesen und die Aufgaben der Propheten im allgemeinen dar, erklärt dann gut und klar die Stellung der Prophetie in der israelitischen und in der allgemeinen Religionsgeschichte. Die Einzigartigkeit des alttestamentlichen Prophetentums wird vortrefflich aufgezeigt, die Stellung zum ekstatischen Prophetentum wird erörtert und auch die Frage nach der Eigenart der prophetischen Individualität berücksichtigt. In der Darlegung der historischen Aufgaben der Propheten unterscheidet der Verfasser naturgemäß die vorexilische und die nachexilische Prophetie. Die vorexilischen Propheten erscheinen als Erneuerer und Reformatoren des Volkes ; sie haben das Volk zur Treue im Bunde mit Jahwe zu ermahnen ; darum gilt ihr Kampf den fremden Göttern und dem kanaanitischen Synkretismus. Weil aber der Bund mit Jahwe zugleich ein sittlich verpflichtender war, deshalb hatten die Propheten auch eine *moralische* Aufgabe. Zugleich aber trat das jüdische Volk mit seinen Nachbarvölkern in eine politische Beziehung und die Bündnisse mit auswärtigen Mächten brachten die Gefahr des Synkretismus, gegen welchen die Propheten mit aller Kraft anzukämpfen hatten. Daher mußten die Propheten notwendigerweise auch eine bedeutsame politische Stellung erlangen. Mit der Darstellung der Psychologie des vorexilischen und des nachexilischen Prophetentums schließt der erste allgemeine Teil ab. Der zweite Teil, der unter dem Titel « Leuchtende Einzelgestalten » das Wirken der klassischen Propheten im einzelnen behandelt, bietet nicht bloß dem Exegeten und Religionshistoriker viele Anregungen, sondern ist vor allem auch dem Seelsorgsklerus zum Studium und zur Vorbereitung von Predigten über die Propheten zu empfehlen.

Ein prächtiges Hilfsmittel für den Unterricht wie für die private Ausbildung in der Religionsgeschichte ist uns gegeben in dem « *Bilderatlas zur Religionsgeschichte* », den der Leipziger Religionshistoriker *Hans Haas* herausgibt. Jeder Bildsammlung eines geschlossenen Religionskomplexes geht eine gute kulturhistorische und religionsgeschichtliche Einführung voraus, die das vorgeführte Bildmaterial erklärt. In der 7. Lieferung führt uns *Georg Karo* in die Religion des ägäischen Kreises ein und macht uns bekannt mit den Kultstätten und Kultgegenständen des neolithischen und des minoisch-mykenischen Zeitalters. Lehrreich ist vor allem die 8. Lieferung, wo uns *Hans Haas* ein glänzend kommentiertes Bildmaterial über die Religion der Ainu gibt. Großes Interesse verdient auch die 9.-11. Lieferung, wo *Johannes Leipoldt* mit vorzüglichem Illustrationsmaterial und einer gediegenen Einführung sich über die Religionen in der Umwelt des Urchristentums verbreitet. Leider ist die Wiedergabe der Bilder meist nicht von der wünschbaren Klarheit, Deutlichkeit und Schärfe, und wenn die wertvolle Sammlung ihrem Zweck gerecht werden will, muß der Verlag hier unbedingt eine Verbesserung erstreben.

Bertholet geht den Neugestaltungen des Islams nach, indem er an

Hand dieser Umformungen zeigen will, daß im Mohammedanismus wieder frisch pulsierendes Leben strömt, das ihm wieder einen neuen Impuls zur Weltreligion zu geben vermöge. Die Arbeit vermag in dieser Hinsicht in keiner Weise zu überzeugen und hat ihren Zweck nicht erreicht. Die Umformungen von denen der Verfasser spricht, sind teilweise schon uralt oder sind ganz örtlich beschränkt. Daß der Islam solche Variationen nach Zeit und Ort erfahren hat, ist eine Binsenwahrheit. Von der modernen Krisis des Mohammedanismus auf dem Gebiete des Geisteslebens weiß der Verfasser nichts zu berichten.

Rudolf Tschudi versucht in einem kurzen Abriß die Institution des Chalifates durch die ganze islamische Geschichte zu verfolgen. Nach einem Überblick über die Entwicklung des Chalifenreiches in den ersten Jahrhunderten bespricht der Verfasser die staatsrechtliche Lehre von der Stellvertretung des Gesandten Gottes in der politischen Leitung der mohammedanischen Gemeinde. Die Machtlosigkeit der späteren Bagdader Chalifen hat die Bildung von Gegenchalifaten begünstigt und zugleich zu einer Vergeistlichung des Chalifates geführt, die aber von der Theorie stets abgelehnt wurde. Alsdann befaßt sich der Verfasser mit den grundlegenden Forschungen des Russen Barthold über die Umwandlung der Chalifatsvorstellung in der Mongolenzeit, die Entstehung des osmannischen Chalifates und dessen Umwertung in der zweiten Hälfte des XVIII. Jahrhunderts. Mit der Darlegung der Gründe, die im März 1924 zur Abschaffung des Chalifates führten, der Frage der Wiederaufrichtung und der Möglichkeit der Fortdauer des Islams ohne Chalifat schließt der Verfasser seine lehrreiche Darstellung ab.

Ein vorzügliches Buch hat uns wieder der berühmte Sinologe *Wilhelm* über Lao-Tse geschenkt. Kung-futse und Lao-Tse sind die beiden Pole chinesischen Denkens. Während Kung-futse mit seiner Nützlichkeitsethik den beherrschenden Einfluß gewonnen hat, darf der weniger bekannte Lao-Tse mit seiner Naturmystik den Ruhm der größeren geistigen Tiefe für sich beanspruchen. Die Monographie Wilhelms ist die beste, die uns bis jetzt über Lao-Tse geboten wurde. Lao-Tses Werk und seine geistesgeschichtliche Bedeutung ist ausgezeichnet zusammengefaßt und charakterisiert. Vielleicht hat der Verfasser Lao-Tse und die späteren Taoisten in eine allzu enge Beziehung gebracht. Die späteren Taoisten haben oft mit dem Geiste Lao-Tses nicht mehr viel gemein und Lao-Tses Naturmystik ist doch prinzipiell verschieden vom geomantischen Aberglauben neuerer Richtungen.

Das monumentale Werk *Paul Karges* über die vorgeschichtliche Kultur Palästinas ist nicht bloß deshalb von weittragendster Bedeutung, weil es ein bisher verstreut liegendes, weitschichtiges Material gesammelt hat, sondern vor allem auch persönliche Forschungen verwertet. Der Verfasser erschöpft seinen Stoff in zehn Kapiteln. Das erste einführende Kapitel bespricht die Reminiszenzen an die Steinzeit, die uns im Alten Testament begegnen und referiert sehr gediegen über die Geschichte der steinzeitlichen Forschung in Palästina. Kapitel II erörtert die geologischen Vorbedingungen für das Auftreten des Menschen in Palästina. Weil das

Buch für Theologen und nicht nur für Fachleute der Archäologie geschrieben ist, finden wir es ganz am Platze, daß die Darbietung des Stoffes in einer ausführlichen und breiten Weise erfolgt. Das III. Kapitel eröffnet die systematische Darstellung mit der Behandlung des Altpaläolithikums in Palästina und Phönizien. Kapitel IV befaßt sich mit dem Jungpaläolithikum, das in Palästina einige vorzügliche Fundstellen aufzuweisen hat. Im Kap. V versucht der Verfasser die Fragen zu lösen, warum Palästina mit Nordafrika und Italien kein Solutréen und vor allem kein Magdalénien kennt. Er sieht den Grund dieses Ausfalles darin, daß ein günstiges Klima in der letzten Eiszeit eine raschere Kulturentwicklung und einen schnelleren kulturellen Aufstieg ermöglichte. Während Kap. VI und VII vom bisher Gebotenen das Ergebnis resumieren, bietet uns Kap. VIII einen höchst wertvollen und interessanten Überblick über die palästinensische Keramik des Neolithikums und der frühen Bronzezeit. Das Kap. IX verbreitet sich über die archäologische Topographie des Westufers des Genesarethsees, wo der Verfasser die Höhlen und megalithischen Bauwerke, vor allem die Dolmen, gründlich untersucht hat. Das weitschichtige X. Kap. behandelt die palästinensische Megalithkultur. Dieses ungeheuer reichhaltige Kapitel bietet vor allem im 5. Abschnitt lehrreiche Gesichtspunkte, wo die Bedeutung der palästinensischen Dolmen besprochen wird. Der Verfasser erklärt die Dolmen als Totenhaus und erörtert mit reichem ethnographischem Material einläßlich den religionsgeschichtlichen Grund der Schalenvertiefungen in den Dolmen, die auf die Auffassung zurückzuführen sind, daß die Toten großen Durst leiden und durch Trinkspenden erquickt werden müssen. Schließlich kommt der Verfasser auf die Frage nach den Erbauern der palästinensischen Dolmen zu sprechen. Die Palästinenser wiesen diese megalithischen Bauten den Rephaim, einem Riesengeschlechte zu. Die tatsächlichen Dolmenerbauer sieht Karge in halbansässigen Hirtenvölkern des Ostjordanlandes. Das Studium des glänzenden Werkes von Paul Karge wird mit voller geistiger Befriedigung und einer bedeutenden Erweiterung des wissenschaftlichen Gesichtskreises belohnt.

Ernst Vatter's « Religiöse Plastik der Naturvölker » muß als sehr gediegene wissenschaftliche Leistung beurteilt werden. Eine vorzügliche Einführung macht uns mit der Forschungsgeschichte der primitiven Plastik bekannt. Vor allem aber sei auf das interessante einleitende Kapitel aufmerksam gemacht, das sich über den Begriff Naturvolk, Primitivität und Kulturtypus verbreitet. Gegenüber früheren Forschungen, die in oberflächlicher Weise sofort bei der Hand waren, absolute Grenzen zwischen Naturvölkern und Kulturvölkern zu finden, zeichnet sich der Verfasser durch eine wohltuende Zurückhaltung und sachliche Abwägung aus. So möchten wir allem folgendes Geständnis des Verfassers hervorheben : « Den Glauben an einen Gott, die monogame Ehe, zwei Kulturelemente, in denen wir lange Zeit den krönenden Abschluß religiöser und sozialer Entwicklung sehen zu dürfen glaubten, finden wir schon bei sehr primitiven Völkern. In der bildenden Kunst der nordwest-amerikanischen Indianer, die keinerlei Bodenbau treiben, bloße Fischer, Jäger und Sammler sind, werden wir einen Höhepunkt der Monumentalplastik kennen lernen. Oder ein anderes

Beispiel : die Feuerländer der Südspitze Südamerikas galten seit Darwin als eines der tiefststehenden Völker, als völlig religionslos und jeder geistigen Regung unfähig. In der Tat ist ihre Wirtschaft und Lebensführung außerordentlich armselig, « primitiv », aber wie die jüngsten Forschungen Gusindes und Koppers' gezeigt haben, ist ihre Religion ein unverkennbarer originaler Monotheismus, und das Wörterbuch, das der Missionär Bridges beim Stamm der Yagan zusammengestellt hat, umfaßt nicht weniger als 32,000 Wörter ! Was besagt angesichts einer solchen Diskrepanz zwischen der materiellen und geistigen Kultur eines Volkes seine Kennzeichnung als « primitiv » ? » (S. 17.)

Vatter scheint dann die Unterscheidung von Danzel zwischen homo divinans und homo faber annehmen zu wollen. Aber auch diese Unterscheidung ist durchaus unzureichend ; eine absolute Scheidung läßt sich nun einmal nicht vollziehen, und es wird das fragliche Problem weit besser gelöst, wenn übereinander sich erhebende Kulturkreise mit jeweilen relativen Kulturwerten unterschieden werden. Bemerkenswert ist die Feststellung des Verfassers, daß die Polarität zweier Kulturtypen der primitiven Welt, des vaterrechtlichen und des mutterrechtlichen Typs sich auch in der Kunst wiederspiegle. Die figürliche Plastik gehöre überwiegend den mutterrechtlichen Kulturen an und diese Plastik ist eindeutig religiös bestimmt. Die vaterrechtliche Kultur ist ärmer an plastischen Erzeugnissen, und wo auf diesem Boden religiöse Plastik entstanden ist, war die totemistische Basis ausschlaggebend. Unbefriedigend sind die Aufstellungen des Verfassers über die psychischen Grundlagen der religiösen Plastik bei den Primitiven. Mit der Aufstellung einer prälogischen Denkungsart hat er sehr wenig erklärt. Er scheint auch das Verhältnis von Gefühl und Verstand gar nicht klar zu erfassen. Wir möchten bei dieser Gelegenheit auf die sehr interessanten Ausführungen von P. Lindworski « Die Primitiven und das kausale Denken » aufmerksam machen, wo Lindworski zeigt, daß die logische Struktur des primitiven Denkens dieselbe ist wie die des Kulturmenschen : « .... Wie ich aus meiner experimentellen Erfahrung versichern kann, ist er selbst bei dem akademisch Gebildeten, ja bei dem philosophisch geschulten Universitätslehrer im praktischen Leben so primitiv, wie er primitiver nicht gedacht werden kann. Ich glaube, kein Ethnologe wird Bedenken tragen, solch primitive Gedankenführung auch einem Urmenschen zuzutrauen .... » (S. 67). « Wir kommen sonach zu unserem Hauptergebnis : Das kausale Denken des Primitiven ist rückständig wie das der Kinder, und es ist eigenartig, insbesondere ist es mystisch. Rückständigkeit und Eigenart erklärt sich im Hinblick auf die Ergebnisse der experimentellen Denkforschung vollständig aus zwei Faktoren, nämlich aus der Veranlagung zu einem völlig korrekten Denken einerseits, aus der großen Unkenntnis der im Naturgeschehen wirksamen zahllosen Bedingungen anderseits. » (Lindworski, a. a. O. S. 72, Internationale Woche für Religions-Ethnologie, IV. Tagung, Mailand, 17.–25. Sept. 1925. Paris 1926, Verlag Geuthner.) Wenn wir uns mit der psychologischen Grundlegung des Verfassers nicht einverstanden erklären können, müssen wir seinen Ausführungen über den primitiven Künstler, über Material, Werkzeug und Technik uneingeschränkte

Anerkennung zollen. Der Hauptwert der Arbeit aber liegt in dem materiellen Teil, wo die plastischen Erzeugnisse, von denen vortreffliche Illustrationen uns Proben geben, in ihrer religiösen Bedeutung kritisch erläutert werden. In lobenswerter Weise hat der Verfasser auch versucht, Stilprovinzen feststellen zu können; wenn es sich dabei natürlich nur um einen Versuch handeln kann, so ist ein solcher Vorstoß doch mit Freuden zu begrüßen.

Dr. *Spieß.*

Ethik.

O. Renz: Die Lösung der Arbeiterfrage durch die Macht des Rechts. Luzern (Räber), 1927.

Unter diesem etwas zu weiten Titel gibt der Verfasser einen Lösungsversuch der *Lohnfrage*. Dieser liegt wesentlich in der Unterscheidung folgender zweier Fragen: Was ist dem (unselbständigen) Arbeiter auf Grund des Arbeits-(Lohn-Dienst-)*vertrages* geschuldet, und was gebührt ihm auf Grund des Dienst*verhältnisses*, das zwar eine Wirkung des Vertrages ist, dessen Eigenart aber durch das Naturrecht bestimmt wird? (S. 78).

Der Verf. untersucht daher zuerst die Natur des *Arbeitsvertrages*. Das, was der Arbeiter in demselben offeriert, ist nicht seine *Person*, auch nicht seine *Arbeitskraft*, die von der Person untrennbar ist, noch das *Arbeitsprodukt*, da wir in diesem Falle ja einen *Werkvertrag* hätten, bei dem der Arbeiter selbständiger Produzent bleibt, sondern das, was der Arbeiter zur Verfügung stellt, ist seine *Tätigkeit*, seine *Arbeit* (S.31). Mit Recht betont der Verf. die eigenatrige Natur des Arbeitsvertrages und tadelt es, daß viele Moralisten in zu starker Anlehnung an das römische Recht den Arbeitsvertrag unter den Oberbegriff der *Miete* subsumieren (S. 33).

Der Lohn, auf den nun der Arbeiter auf Grund des Vertrages ein Forderungsrecht hat, bestimmt sich nach seinem *Tauschwert*. Dieser wird wesentlich durch die allgemeine *Schätzung* bestimmt. Der Verf. zeigt nun, daß ein *genügender* Tauschlohn, d. h. ein solcher zur Erhaltung des Arbeiters und seiner eventuellen Familie, sich praktisch nicht erzielen läßt (S. 40-62). Er bekämpft hier (S. 40-42) den gesetzlichen *Minimallohn*. Kein einziger Staat hat den *Weltmarkt der Arbeit* und die allgemeine *Schätzung* derselben in seiner Gewalt, so daß er die Arbeitspreise hochhalten könnte, ohne daß sie auf indirektem Wege (infolge einsetzender Teuerung) illusorisch gemacht werden könnten. Ferner weist der Verfasser den sogenannten absoluten Familienlohn zurück, d. h. einen solchen, der für die Erhaltung einer *normalen* oder *gewöhnlichen* Familie (2-4 Kinder) hinreicht. Er bezeichnet es als einen großen Irrtum, einen derartigen Lohn als ein Forderungsrecht des Arbeiters zu bezeichnen. In der Tat, da das Natur*recht* (im Unterschied vom Natur*gesetz*) immer konkret und partikuliär ist und daher einen wechselnden Charakter hat, ist nicht einzusehen, warum wohl der Arbeiter mit vier und nicht derjenige mit sechs Kindern einen Anspruch auf einen genügenden Familienunterhalt besitzt, und der *kinderlose* Arbeiter gegenüber dem verheirateten mit Familie so sehr im Vorteile sein soll. Der absolute Familienlohn bietet gerade den

kinderreichen Familien keine Hilfe (S. 47), fordert von diesen Frauen- und Kinderarbeit (S. 48), kann der allgemeinen Wertschätzung der Arbeit widersprechen und ungerecht werden, und führt, da es sich ja um ein *Forderungsrecht* handeln soll, zu unmöglichen Forderungen in bezug auf die Restitution (S. 48-52). Der Verf. kommt schließlich zur Folgerung, daß die Lohnfrage im Forderungsrecht ihre vollkommene Lösung *nicht* finde (S. 59-62).

Zu einer solchen gelangen wir nach dem Verf. erst, wenn wir das *Dienstverhältnis*, in das der Arbeiter durch den Vertrag eintritt, ins Auge fassen.

Der Arbeiter stellt durch den Arbeitsvertrag seine Arbeit dem Vertragsgegner dauernd zur Verfügung. Die Arbeit ist jedoch mit den Persönlichkeitsrechten desselben enge und vielfach untrennbar verknüpft. Der Arbeiter kann durch die Arbeit und bei der Arbeit seine Persönlichkeitsrechte nicht mehr selbst hinreichend realisieren. Der Gegenkontrahent muß also für die Persönlichkeitsrechte des Arbeiters sorgen ; er muß ihn zum notwendigen Lebensziel führen. So bildet sich also *neben dem Vertragsverhältnis* aus der Natur der Sache, selbst zwischen dem Gegenkontrahenten und dem Arbeiter, ein Verhältnis der Fürsorge und Autorität (S. 77 ff.). Diese erstreckt sich auch auf den genügenden Arbeitslohn. Dieser aus der Fürsorge des Herrn für den Arbeiter (nicht für die *Familie* des Arbeiters) fließende Lohn heißt *Fürsorgelohn* (S. 120). Der Arbeiter hat auf ihn ein Persönlichkeits-, aber kein Forderungs- oder Obligationenrecht, da er ja vom Vertrag und vom Willen der Vertragschließenden unabhängig ist. Deshalb entsteht aus der Nichtzahlung desselben auch keine *Restitutionspflicht* von seiten des Herrn, soweit nicht ein dadurch entstandener Schaden gutzumachen ist. Ebenso kann aus dem nämlichen Grunde der Fürsorgelohn durch den *Richter* erzwungen werden. Damit aber der Arbeiter in seinem Persönlichkeitsrecht nicht verletzt werde, sollten unbedingt durch den Staat die höheren Instanzen der Fürsorge geschaffen werden, wie sie ja in dem Rundschreiben « Rerum novarum » angeregt werden.

Damit glauben wir die Ansicht des Verf. im Umriß skizziert zu haben. Wir wagen es nicht, in dieser so schwierigen Frage ein definitives Urteil abzugeben. Im negativen Teil seiner Ausführungen, besonders in der Widerlegung der Theorie vom « absoluten Familienlohn », glauben wir dem Verf. Recht geben zu sollen. Daß der positiven Begründung Schwierigkeiten entgegenstehen, dürfte sich der Verf. selbst nicht verhehlen. Bekanntlich hat eine Reihe von katholischen Soziologen, wie P. Albert Weiß, von Vogelsang, Ratzinger, W. Klopp u. a., die hier verteidigte Auffassung des Arbeitsvertrages abgelehnt, und denselben nach Art eines Gesellschaftsvertrages zwischen Unternehmer und Arbeiter aufgefaßt, sodaß dem Arbeiter, der ja Mitursache des Produktes ist, ein aliquoter Teil am Reingewinn zukommt. P. Weiß sucht in seiner Schrift « Die Gesetze für Berechnung von Kapitalzins und Arbeitslohn » (Herder, 1884) die mathematischen Formeln ausfindig zu machen, nach welchen der den Arbeitern gebührende Gewinnsteil errechnet werden kann. Es ist schade, daß der Verf. sich mit dieser Ansicht nicht auseinandersetzt. Praktisch dürfte vor allem die Anerkennung des Autoritäts- und Fürsorgeverhältnisses des Unternehmers zum Arbeiter auf den Widerstand des letzteren stoßen,

der darin eine Bevormundung erblicken wird, die ihm bei der heutigen geistigen Einstellung der meisten Arbeiter unerträglich erscheint. Trotzdem ist es ein Verdienst des Verf., das so schwierige Lohnproblem wieder mit Ernst in Angriff genommen, und vor allem durch Hinweis auf wissenschaftlich unhaltbare Aufstellungen gefördert zu haben.

Graz. P. *Hyacinth Amschl* O. P.

O. Schilling: Die Staats- und Soziallehre des Papstes Leo XIII. Köln (Bachem) 1925 (188 SS.).

Das neueste Buch Schillings reiht sich würdig an seine früheren glänzenden sozialwissenschaftlichen Arbeiten. Mit gründlicher Quellenkenntnis verbindet der Verfasser die Ordnung und Darstellung einer übersichtlichen und gediegenen Systematik. Im ersten Abschnitt stellt er Leos XIII. Lehre vom Gesetz dar; der zweite Abschnitt bringt die Lehre von der Ehe und der Familie; der dritte Abschnitt verbreitet sich in einer sehr tiefen Abhandlung über Leos Staatslehre, während der vierte uns eingehend mit dessen Soziallehre vertraut macht. Schilling bemüht sich aber nicht nur um eine genaue Darstellung der Lehre des sozialen Papstes, sondern er knüpft auch die geistigen Verbindungsfäden, die von Leo XIII. zu Thomas von Aquin und Augustinus zurückgehen. Einen Mangel hat das prächtige Buch: es fehlt ihm die Inhaltsangabe. Schillings Arbeiten haben für die katholische Wissenschaft eine ganz entscheidende Bedeutung; es sind solide Bausteine für ein Gebäude, das noch zu bauen ist. Schon vieles ist geleistet. Die Sozialtheorie Antonin's von Florenz wartet noch auf einen Bearbeiter; dann könnte ein Sozialwissenschaftler allmählich daran gehen, das Gegenstück zu Troeltsch's Soziallehren der christlichen Kirchen, die Geschichte der Soziallehre der katholischen Kirche zu schaffen.

Prof. Dr. *Spieß.*

Neue Wege der Theologie.

1. **J. Haring: Das Lehramt der katholischen Theologie.** Festschrift der Grazer Universität für 1926. Graz (Moser) 1926 (163 S.).

2. **J. Engert: Studien zur theologischen Erkenntnislehre.** Regensburg (Manz) 1926 (621 S.).

3. **J. Braun S. J.: Handlexikon der katholischen Dogmatik.** Die dogmatischen Begriffe des katholischen Lehrgehaltes in kurzgefaßter sinndarlegender Form. Freiburg (Herder) 1926 (536 S.).

4. **Chr. Pesch S. J.: Gott der eine und dreieine.** Dogmatische Darlegungen. Herausgegeben von *H. Dieckmann* S. J. Düsseldorf (Schwann) 1926 (166 S.).

5. **A. Sartori: Propedeutica alla storia del dogma.** Torino (Marietti) 1926 (90 p.).

6. **A. Ehrhard: Urchristentum und Katholizismus.** Drei Vorträge. Luzern (Räber) 1926 (153 S.).

7. **P. Batiffol : Catholicisme et papauté.** Les difficultés anglicanes et russes. 2me éd., Paris (Lecoffre) 126 pp.

1. « *Das Lehramt der katholischen Theologie* » von Prof. *J. Haring* kann als eine Art Fortsetzung der « Einführung in das Studium der Theologie » desselben Verfassers bezeichnet werden, nur daß diese zweite Schrift weniger für den Studenten als für den Lehrer selbst bestimmt und angelegt ist. Nach einer mehr summarischen Darstellung der Geschichte des theologischen Unterrichtes, handelt der zweite Teil über den akademischen Lehrer der Theologie in Vergangenheit und Gegenwart, während ein letzter Teil die Methode des theologischen Unterrichtes bespricht. Die Schrift ist zwar mehr positiv und historisch gehalten, aber voll reicher Belehrung und Anregung. Das Urteil ist durchwegs zutreffend. Hauptsächlich kommen allerdings die deutschen und (alt)-österreichischen Verhältnisse zutage. Für die südlichen Länder, Rom einbegriffen, war der Verf. fast ausschließlich auf Programme angewiesen, die nicht immer ein vollständiges Bild geben. Ohne aufdringlich zu werden, zeigt der Verf., wie vieles am theologischen Unterricht noch zu verbessern wäre, deckt allerdings auch die entgegenstehenden äußeren Hindernisse auf. Geht man den aufgeworfenen Fragen auf den Grund nach, verwickeln sie sich allerdings noch mehr. Die Zusammenfassung von Haring wird den Berufenen unentbehrlich sein.

2. Unter dem Titel « *Studien zur theologischen Erkenntnislehre* » bietet *J. Engert* eine Zusammenstellung von zum Teil bereits veröffentlichten Aufsätzen aus dem Gebiet der Religionsphilosophie. Sie zerfallen in drei Gruppen : erstens Darstellung der Lehre des hl. Thomas über Glauben und Glaubenswissenschaft, zweitens das Problem der Gottesbeweise und der Theologie bei Kant und anderen, drittens das religiöse Problem, d. h. das Problem der Realität des Objektes der Religion, wobei die Untersuchung der Lehre Scheelers einen großen Raum beansprucht. In diesem Sinne ist also auch der Titel des Werkes zu verstehen. Die Methode ist die rein religionsgeschichtliche (im modernen Sinne des Wortes), d. h. der Verf. geht von den psychologisch-historisch gegebenen Tatsachen aus und sucht durch Analyse derselben mit Hilfe der philosophisch-historischen Methode zur Erkenntnis der realen Grundlagen der Religion zu gelangen.

Daß indessen auf diesem Wege keine endgültige Lösung des « Problems » erreichbar ist, steht außer Zweifel. Auch der Verf. bekennt dies. Der innere Grund ist aber ein zweifacher. Erstens ist bei der übernatürlichen Religion — diese kommt ja hauptsächlich in Frage — zwar ein Teil ihrer grundlegenden Tatsachen historisch erreichbar, nämlich Wunder und Prophezeiungen ; ferner sind die übrigen übernatürlichen Erscheinungen vielleicht unter einem gewissen äußeren Gesichtspunkt historisch-empirisch festzustellen, aber die Sache selbst, das Wesen der Religion, das Wesen des Glaubens, das Wesen der religiösen Kräfte, ihr ganzes Innere, ist der rein natürlichen Forschung entzogen, d. h. kann von ihr nicht einmal als gegebene Tatsache genügend festgestellt werden. Somit fehlt der rein religionsgeschichtlichen Methode ein richtiger Ausgangspunkt. Engert

beruft sich zwar auf Empirie und Erlebnis, aber damit ist die Schwierigkeit nicht gelöst. Zweitens reichen die rein natürlichen Prinzipien der religionshistorischen Methode keineswegs aus, um den Kausalzusammenhang der religiösen Tatsachen zu bestimmen. Im besten Falle bringen wir es zu einer möglichst genauen Beschreibung gewisser äußerer Erscheinungen und zu einer geordneten Darstellung der religiösen Ansichten. Darüber ist schließlich auch der Verf. nicht herausgekommen. — Obwohl wir die Absicht des Verf. lobenswert finden und auch die katholische Tendenz des Werkes anerkennen, wird doch, nicht zuletzt durch die oft verschwommene und ungenaue Sprache, ein abschließendes Urteil über dasselbe sehr erschwert. Immerhin wären die Untersuchungen Engerts geeignet, die moderne katholische Apologetik in der Ausarbeitung ihrer Beweisführung zu unterstützen.

Besonderes Interesse bietet für uns die Untersuchung Engerts über die Lehre des hl. Thomas. Auch hier finden sich gute und brauchbare Bemerkungen, indes vermischt mit vielen Ungenauigkeiten bezw. Unrichtigkeiten. So soll Thomas die Glaubenswissenschaft, die Theologie, « neben » die natürlichen Wissenschaften setzen, aus dem Grunde nämlich, weil alle Wissenschaft durch logische Deduktion aus feststehenden Prinzipien zustande kommt (2. 15. 20. 63). Aber Thomas hätte ihn S. Th., I q. 1 a. 8 ad 2 eines anderen belehren können. Wenn er sagt : « oportet quod naturalis ratio subserviat fidei », spricht er doch wohl nicht von einer « Neben »-stellung der Theologie mit den übrigen Wissenschaften. Ebenso ist es nicht richtig, daß nach Thomas es Aufgabe der Philosophie ist, « die Widerspruchslosigkeit der Glaubenssätze und die Grundlosigkeit der gegnerischen Einwürfe » aufzuzeigen (57) : das ist Aufgabe der Theologie, wobei diese allerdings die Philosophie als Hilfsmittel benützen kann und soll. Ferner haben nach Thomas Theologie und Philosophie keineswegs « die gleiche Methode » (60), außer insofern als beide beweisend vorgehen. Weiters hat Engert Thomas mißverstanden, wenn er ihm die Ansicht zuschiebt, daß zur Theologie die gratia gratis data der « scientia » notwendig sei (63 f.). Auch die Ausführungen über die sapientia (a. a. O.) sind nicht zutreffend. Nach Thomas ist die Theologie selbst sapientia, als sie von den höchsten Prinzipien aus die gesamte Wirklichkeit beurteilt (I q. 1 a. 6) ; die Gabe der sapientia aber besagt ein übernatürliches Hilfsmittel « per modum inclinationis » (l. c., ad 3) und « per quandam connaturalitatem (II-II q. 45 a. 2), die scientia als eine gratia gratis data ist übernatürliche Hilfe zur wirksamen Geltungmachung der Glaubenswahrheit bzw. zur Überführung der Gegner (II-II q. 9 a. 1 ad 2). Unrichtig ist ferner, daß « das diskursive Denken wesentlich zum Glaubensakt » gehört (68). Engert unterscheidet nicht immer genügend zwischen Glauben und Glaubenswissenschaft, wie übrigens auch zwischen der Theologie als Glaubenswissenschaft und der natürlichen Theologie bzw. der Religion selbst.

Dies kommt auch zur Geltung in der Frage, die Engert hauptsächlich beschäftigt, in der Frage der Evidenz. Auch die Glaubensgewißheit soll nach Thomas ein « Evidenzerlebnis » sein (65) ; umsomehr verlange die Glaubenswissenschaft Evidenz, wenn auch nur mittelbare.

Engert drückt seinen Gedanken in dem « Grundsatz » aus : « Ohne voraufgegangene Empirie keine Wesenserkenntnis eines Daseienden » (561) . Nun ist es aber doch eine feststehende Tatsache, daß Thomas den Glaubensakt nicht als « Evidenzerlebnis » auffaßt. Er drückt dies in der Form aus, daß der Glaube weder ein Schauen (videre) noch ein Wissen (scire) sei, daß ein und der gleiche Gegenstand nicht einmal zugleich geglaubt und geschaut bzw. gewußt werden könne. Vergleiche darüber unsere Schrift « Fides implicita » I, 105-119.

Für die Glaubenswissenschaft soll nach Engert Thomas eine « mittelbare » Evidenz gelehrt haben, was aber nach dem Gesagten ausgeschlossen ist. Für die Glaubenswissenschaft besteht nur diese Evidenz, daß eine bestimmte Lehre in einer anderen enthalten, daß ein Sachverhalt innerlich mit einem anderen, durch den Glauben verbürgten, verbunden ist. Dies besagt aber noch keine innere Einsicht in den Sachverhalt selbst. Engert glaubt, an dieser Stelle weiter als der Aquinate selbst gehen zu müssen. Mit Berufung auf einen Gewährsmann meint er, daß nach Thomas « alle Wissenschaft und deren Evidenz nur in der formal-logischen, syllogistischen und notwendigen Verknüpfung der Folgesätze mit den Prinzipien bestehe » (610). Dies ist aber wieder nicht zutreffend. Nach Thomas ist allerdings die Wissenschaft eine vermittelte Erkenntnis, aber nicht rein formal-logisch. Bei der eigentlichen Ableitung aus Prinzipien, bei der demonstratio, führt diese vielmehr dazu, daß die Folgerung in den Prinzipien eingesehen wird, führt also indirekt zu einem Schauen, einer Evidenz. « De ratione scientiae est quod habeat firmam inhaesionem cum visione intellectiva ; habet enim certitudinem procedentem ex intellectu principiorum » (I-II q. 67 a. 3). Die eigentliche demonstratio, die allein ein Wissen im strengen Sinne gibt, bewirkt also, daß die Folgerung im Prinzip eingesehen wird. Entweder ist nun das Prinzip auch für uns per se notum — dann haben wir im Wissen eigentliche, wenn auch vermittelte, Evidenz. Sind aber die Prinzipien, von denen der Beweis ausgeht, uns nicht evident, wie die Glaubenslehren, so werden uns auch die Folgesätze nicht innerlich evident, ohne daß aber deswegen, wie bereits gesagt, nur der bloß formal-logische Zusammenhang mit den Glaubenssätzen erkannt würde. Beim Glauben selbst aber kommt Evidenz nur insoweit in Frage, als die Voraussetzungen des Glaubens mittelbar oder unmittelbar evident sind, nicht aber die Glaubenslehre selbst.

3. Die Herausgabe des « *Handlexikon der katholischen Dogmatik* (Die dogmatischen Begriffe des katholischen Lehrgehaltes in kurzgefaßter sinndarlegender Form) » war ein sehr glücklicher Gedanke. Der Herausgeber, J. Braun, bemerkt im Vorwort sehr richtig : « Nichts ist bei dem absoluten Selbstbewußtsein, mit dem heute von den Gegnern der Kirche ihre der Offenbarungslehre zuwiderlaufenden Lehrsätze in buntestem Wechsel vorgetragen werden, so gefährlich und verhängnisvoll, als Unklarheit und Unsicherheit in dogmatischen Fragen. Daß es aber in dieser Hinsicht an Klarheit und Sicherheit nur zu oft fehlt, kann demjenigen, der die geistigen Strömungen unserer Zeit in populären wie wissenschaftlichen Veröffentlichungen aufmerksam verfolgt, nicht unbemerkt bleiben ; und

wäre es zu viel behauptet, wenn man sagte, so verhalte es sich nicht nur bei Nichtkatholiken, sondern zuweilen auch bei Katholiken ? »

Die Arbeit war auf sieben Mitarbeiter verteilt : Braun, Brust, Dieckmann, Deneffe, Hürth, Lange, Lennerz, — entsprechend den Materien. Selbstverständlich spiegelt sich überall die Eigenart der einzelnen Mitarbeiter wieder, bald in mehr, bald in weniger empfehlender Weise. In den Kontroversfragen vertreten die Verfasser, wie zu erwarten war, ihren besonderen Standpunkt. Dagegen wäre ja nichts zu machen. Dagegen ist schon von anderer Seite mit gutem Recht darauf aufmerksam gemacht worden, daß auch die entgegengesetzte Anschauung hätte vermerkt werden sollen (Divus Thomas, Piacenza 1927, p. 389). So wie die Sache dargestellt wird, gewinnt ein unerfahrener Leser den Eindruck, als gehöre auch all das Gebotene zum « katholischen » Lehrgehalt. Wir können nicht umhin, dies als eine Art von Irreführung zu bezeichnen, umsomehr als dort, wo die thomistische Lehre zur Frage kommt, diese nicht richtig dargestellt und beurteilt wird. Ich will nur zwei Beispiele anführen.

So wird die Lehre der Thomisten über die « physische Vorausbewegung » sehr unvollständig dargestellt. Es hätten unbedingt zwei Sachen ergänzend beigefügt werden müssen. Vorerst wäre zu bemerken gewesen, daß nach den Thomisten Gott nicht unmittelbar den *Akt* des Willens bewirkt (wie die Molinisten und Suarezianer es bezüglich des Konkurses lehren), sondern eine Aktuation des Willens, eine Aktuation nicht in der Form einer toten Qualität, die beim Willen ja überhaupt undenkbar ist, sondern in der Form der Schaffung einer Willensstimmung oder Willensneigung — inclinatio nennt dies Thomas. Sodann wäre zu unterscheiden gewesen, besonders in bezug auf die Gnadenlehre, zwischen dem sogenannten ersten Akt, z. B. dem Willen zur Bekehrung beim Sünder, also einem freien Akte, der ganz und allein ein Werk der Gnade (gratia operans) ist, und zwischen jenen Akten, die auch auf Grund und in Kraft eines früheren Aktes gesetzt werden, wie z. B. wenn jemand auf Grund und in Kraft eines vorhergegangenen Liebesaktes gute Werke verrichtet (gratia cooperans). Hätte Lennerz dies — um nur diese zwei Punkte zu erwähnen, beachtet, so wäre auch sein Urteil weniger hart ausgefallen und wäre auf jeden Fall die Darstellung objektiver und wahrheitsgetreuer gewesen.

Lange behandelt den Thomismus kurzweg unter dem Schlagwort : Bañesianismus. Wenn in einem historischen Werke der Versuch gemacht wird, die thomistische Lehre auf Bañez zurückzuführen, kann man dies noch einigermaßen, wenn auch nicht entschuldigen, so doch begreifen : in einem « Handlexikon der katholischen Dogmatik » muß dagegen ein solches Vorgehen als Verstoß erscheinen. Nicht besser ist die Begründung. Lange bemerkt, daß die Benennung (Bañesianismus) « von den Vertretern des Systems abgelehnt wird, da sie überzeugt sind, die Lehre des hl. Thomas von Aquin zu bieten, und die sich deswegen Thomisten nennen ». Dies ist doch wahrlich etwas stark gesagt. Lange wird doch nicht behaupten wollen, daß die Thomisten *nur deswegen Thomisten* heißen, weil sie glauben, Thomas zu folgen ? Etwas mehr ist denn doch auf jeden Fall vorhanden ! Übrigens nennen nicht nur die Thomisten selbst sich so, sondern auch

andere. Darstellung und Kritik des Systems sind tendenziös. So ist es z. B. irreführend, wenn gesagt wird : « Paul V. und Benedikt XIV. haben den Bañesianismus neben anderen Systemen zugelassen. » Wenn schließlich Lange schreibt : « Auf die Frage, wie die Freiheit unter der physisch vorausbestimmenden wirksamen Gnade gewahrt bleibe, ist ihr letztes Wort : das ist ein unbegreifliches Glaubensgeheimnis », so lautet die Antwort der Thomisten bekanntermaßen mit Thomas (S. Th. I q. 19 a. 8 etc.) ganz anders und positiv, daß nämlich das Gnadenwirken Gottes nicht nur den guten Akt, sondern auch dessen Freiheit, also den freien Akt zur Folge habe. Das « letzte Wort » haben allerdings Offenbarung und Glaube. Auch Lange wird ja nicht bestreiten, sondern behaupten, daß die übernatürliche Gnade in ihrem Sein und Wesen und Wirken ein Geheimnis des Glaubens ist ! Anders verhält es sich bei der Mitwirkung Gottes in der natürlichen Ordnung : diese ist kein eigentliches Geheimnis. Doch möge Lange ein System nennen, das die natürliche Einwirkung Gottes auf die Geschöpfe restlos erklärt !

Im gleichen Sinne spricht sich auch die « *Benediktinische Monatsschrift* », 1927, 223-225, aus. Sie schreibt : « Ein theologisch Ungeschulter wird aus diesen Darlegungen wohl schwerlich ein richtiges Bild bekommen oder sich ein unparteiisches Urteil über die beiden Auffassungen bilden können. .... Von den Schwierigkeiten, die das molinistische System beschweren, erfährt man fast nichts. .... Keines der beiden Systeme vermag das Geheimnis der göttlichen Gnadenwahl aufzuhellen ; deshalb wäre eine gemäßigtere Sprache und objektivere Zusammenstellung auf diesem dunklen Gebiete angebracht. » Die Darstellung wird vom Verfasser als « keine sachliche, unparteiische Orientierung » bezeichnet (224).

Die eben gemachten Bemerkungen waren notwendig zum Zwecke der Klarheit. Im übrigen hoffen wir, daß das Handlexikon recht viele gute Früchte bringe, bei Laien und Geistlichen.

4. H. Dieckmann schreibt im Vorwort zur Herausgabe von *Ch. Pesch*, « *Gott der eine und dreieine* » : « Es macht sich ein Sehnen bemerkbar nach dem Erbgute unseres heiligen Glaubens, nach den unter dem Beistand des Heiligen Geistes von der heiligen Kirche festgesetzten Dogmen, nach dem in harter Arbeit bereitgestellten Lehrgut der heiligen Wissenschaft. » Damit ist die Begründung dieses neuen Weges der Theologie ausgesprochen. Jedenfalls sind besonders letzte Schriften eines großen Theologen immer von Bedeutung. Wir zweifeln auch nicht, daß diese, wenn auch nur teilweise Übersetzung der lateinischen Theologie von Pesch viel Gutes wirken wird. Die Darstellung verrät überall die Hand eines Meisters. Auch der sprachliche Ausdruck ist gleichzeitig gewählt und verständlich. Auf Einzelheiten wollen wir, da es sich nur um eine Übersetzung handelt, nicht eingehen. Selbstverständlich kommen auch die Eigenlehren von Pesch zum Ausdruck, wie z. B. S. 90, 93. Interessant ist ein Vergleich mit *L. Post* O. P., Die katholische Wahrheit. Pesch und Post ergänzen sich gegenseitig.

5. *A. Sartori* nennt seine Schrift « *Propedeutica alla storia del dogma* » bescheiden « un saggio isagogico ». Indessen ist diese « Kurze Einleitung zur Dogmengeschichte » eine ganz gediegene Leistung. Der Verf. zitiert

zwar meine « Introductio in historiam dogmatum », hat diese aber wohl erst nachträglich zu Gesicht bekommen. Umsomehr freut es mich, die Übereinstimmung in den Ideen und in der Behandlungsweise feststellen zu können.

Sartori geht vom Dogmenbegriff aus. Auf anderem Wege ist auch eine richtige Erkenntnis der Dogmenentwicklung und der Dogmengeschichte nicht möglich. Und zwar wird die Untersuchung über Dogmenentwicklung um so fruchtbarer sein, je genauer der Dogmenbegriff untersucht und bestimmt wird. Das ist wohl auch der Grund, warum verschiedene neuere Darstellungen über Dogmenentwicklung nicht die gewünschte Klärung bringen, weil ihnen aus Mangel an einem festen Dogmenbegriffe ein solides Fundament und ein richtiges Kriterium fehlt. Auch genügt es nicht, von dem noch weniger entwickelten Dogmenbegriff des Mittelalters, auch des hl. Thomas, auszugehen. Der Dogmenbegriff ist im Verlaufe und unter dem Drucke der Reformation und des Jansenismus immer schärfer bestimmt worden, bis er endlich im Kampfe mit dem Rationalismus vom Vatikanischen Konzil in bewundernswerter Klarheit definiert wurde, wenn auch ohne das Wort Dogma zu verwenden. Die eine Definition haben wir in der Bestimmung dessen, was fide divina et catholica geglaubt werden müsse : « Fide divina et catholica ea omnia credenda sunt quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia sive sollemni iudicio sive ordinario et universali magisterio tanquam divinitus revelata credenda proponuntur » (Denz. 1792). Die andere Definition haben wir in der Erklärung der Unfehlbarkeit des Papstes : « Romanum Pontificem, cum ex cathedra loquitur, i. e. cum omnium christianorum pastoris et doctoris munere fungens pro suprema sua apostolica auctoritate doctrinam de fide vel moribus ab universa Ecclesia tenendam definit, ... infallibilitate pollere » (Denz 1839). Damit haben wir einen ganz genauen und bestimmten Dogmenbegriff : geoffenbarte Lehre bezw. Lehre, die in der Heiligen Schrift und göttlichen Tradition enthalten ist, und die *als geoffenbarte Lehre* zum Glauben vorgelegt bezw. als solche definiert wird. Gegenüber dieser dogmatischen Definition des Konzils geht es nicht an, weniger genaue und unbestimmtere Redeweisen des Mittelalters zu mißbrauchen. Solche sind vielmehr der späteren und genaueren Definition des Konzils anzugleichen, an der Hand derselben richtig zu erklären. Wenn z. B. der hl. Thomas, dem Sprachgebrauch seiner Zeit folgend, lehrt, daß etwas in zweifacher Weise Gegenstand des Glaubens sein könne, direkt und indirekt, oder daß jemand direkt oder indirekt Häretiker sein könne, so ist dieser Sprachgebrauch zu beachten. Nach unserem Sprachgebrauch, der nun formell durch den C. J .C. sanktioniert ist (can. 1325, § 2), wird nur derjenige Häretiker genannt, der direkt eine direkte Glaubenslehre bestreitet ; ebenso bezeichnen wir nur mehr geoffenbarte und als solche von der Kirche definierte Lehren als Glaubenslehren bezw. als Dogmen. Ein solcher Fortschritt, eine solche Klärung ist nur zu begrüßen. Wie ganz anders wäre die Entwicklung der Inquisition ausgefallen, wenn die Unterscheidung von direkten und indirekten Glaubenslehren bezw. von direkter und indirekter Häresie nicht mitgewirkt hätte, wenn z. B. der can. 1323, § 3, schon früher bestanden hätte : « Declarata seu definita dogmatice res

nulla intelligitur, nisi id manifeste constiterit. » Sartori hat darum gut daran getan, im ersten Teil seiner Schrift die Natur, die Eigenschaften und Grundlagen des Dogmas zu bestimmen.

Im zweiten Teile untersucht Sartori die Dogmenentwicklung selbst. Während weite katholische Kreise immer noch mit einem gewissen Bangen von einer Dogmenentwicklung oder auch nur von neuen Dogmen sprechen, ergibt sich die Lehre von der Dogmenentwicklung wie von selbst aus dem Dogmenbegriff. Als geoffenbare Lehre ist das Dogma keiner Entwicklung mehr unterworfen, da die Offenbarung abgeschlossen ist ; von Seiten der Vorlage durch die Kirche, seitens unserer Erkenntnis des Offenbarungsinhaltes aber besteht notwendig und tatsächlich eine höchst komplizierte Entwicklung, indem bestimmte Offenbarungslehren im Verlaufe der Zeit besser erkannt, genauer formuliert und endlich von der Kirche als Glaubenslehre erklärt und zum Glauben vorgelegt werden.

Auch dieser Teil der Schrift von Sartori ist gut, aber teilweise zu wenig eingehend. So betont Sartori zwar, daß die Unterscheidung von explicite und implicite die Grundlage bilde für die Erklärung der Dogmenentwicklung. Der terminus technicus für Dogmenentwicklung heißt ja bei den Scholastikern : explicatio fidei, also das gleiche Wort wie : Dogmenentwicklung. Wie ich in meiner Introductio bemerkt und ausführlich gezeigt habe, besteht aber leider bei den Scholastikern ein großer Wirrwarr in bezug auf die genauere Bestimmung von explicite und implicite. Sartori schließt sich jenen an, die zuerst zwischen explicite und implicite unterscheiden, und dann weiter drei Arten von implicite : allgemein, virtuell und formell implicite. Nach Sartori besteht die Dogmenentwicklung in der Explikation des formell implicite. Nun bestimmt er dieses folgendermaßen : « La verità che dicesi formalmente implicita in un altra, è quella che non ha bisogno di alcuna verità nota per svilupparsi, ma ha carattere di parte, in confronto del tutto, di particolare in confronto dell' universale, che può essere soggetto adunque di amplificazione del contenuto logico della verità contenente, rimanendo sempre in eodem sensu eademque sententia » (43). Was hier gesagt wird, ist gut, aber nicht erschöpfend. Die Dogmenentwicklung besteht tatsächlich in Auflösung eines Gedankens in seine Teile, in Zerlegung eines Ganzen in seine Bestandteile, in logischer Analyse, aber darüber hinaus, und zwar hauptsächlich auch in der Ausprägung des Offenbarungsinhaltes mit Hilfe genauer, wissenschaftlicher Begriffe. Man denke nur daran, wie das Nizaenum die Dreifaltigkeit im Dogma von der Wesensgleichheit von Vater und Sohn bestimmt hat, wie die Eucharistielehre im Dogma von der Transsubstantiation zum Ausdrucke kommt, wie das Vatikanum die Bilder vom Felsenmann und Hirten in die quasi juristischen Ausdrücke von der obersten, vollen und unmittelbaren Jurisdiktionsgewalt des Papstes umgegossen hat. Sodann muß gegen Sartori bemerkt werden, daß die Dogmenentwicklung durchaus und regelmäßig mit Hilfe von anderen Erkenntnissen, also in der Form von Folgerungen zustande kommt. Allerdings ist dabei zu beachten, daß zwei Arten von Folgerungen zu unterscheiden sind : Folgerungen, die wirklich und objektiv *nur* Folgerungen aus der Offenbarung sind (conclusiones

quoad se), und Folgerungen, die an sich und objektiv Lehren der Offenbarung sind, die aber von unserer Seite auf dem Wege und in der Form von Folgerungen erkannt werden (conclusiones quoad nos tantum). Diese zweite Art von Folgerungen bildet denn auch den Gegenstand der Dogmenentwicklung und eben darum ist diese durch den Geistesstand der Zeit bedingt und beeinflußt. Weil aber die syllogistische Tätigkeit nur unsere Erkenntnisweise betrifft, nicht aber den Inhalt der Lehre selbst, der eben an sich geoffenbart ist, ändert die Dogmenentwicklung auch keineswegs den Inhalt des Glaubens, sondern entwickelt ihn nur.

Den Schluß bildet die Lehre von der Dogmengeschichte, deren Begriff wiederum mit Leichtigkeit aus dem Begriff und Wesen der Dogmenentwicklung abgeleitet wird. Wie es eine wahre und wirkliche Dogmenentwicklung gibt, so auch eine wirkliche und wahre Geschichte des Dogmas im eigentlichen Sinne der Geschichte.

Seite 73 werden die dogmatischen Formeln « espressioni sensibili » genannt. Das stimmt höchstens vom sprachlichen Ausdruck derselben, nicht aber von ihrem Wesen, das vielmehr in einer begrifflichen Fassung der Glaubenslehren besteht. Im ganzen wird bei den Ausführungen oft nicht genügend klar zwischen dem Gegenstand der Glaubenslehren und den Lehren selbst unterschieden. Ebenso hätte der Unterschied zwischen Entwicklung der Theologie und der eigentlichen Dogmenentwicklung schärfer herausgestellt werden können. Das Werk von Marin-Sola scheint dem Verf. noch unbekannt gewesen zu sein.

Im Vorwort spricht der Verf. die Hoffnung aus, daß man in Italien einmal « aus diesem Zustand der Kulturinferiorität herauskomme, die uns zwinge, die Wissenschaft bei der einen oder anderen fremden Nation betteln zu müssen ». Möchten aber die Katholiken überhaupt in der Frage der Dogmenentwicklung und -Geschichte sich ihrer eigenen herrlichen und in der Substanz vom Vatikanischen Konzil definierten Lehre über Dogma, Dogmenentwicklung und -Geschichte erinnern, statt bei Außenstehenden betteln zu gehen.

6. An letzter Stelle wollen wir noch zwei historische Schriften wenigstens kurz besprechen. Wir zählen sie insofern zu den neuen Wegen der Theologie, als zwei Historiker von Bedeutung im Namen ihrer Wissenschaft das Gebiet der Apologetik betreten. *A. Ehrhard* entwirft in « *Urchristentum und Katholizismus* » ein anschauliches Bild der ersten Entwicklungszeit der katholischen Kirche, unter ausdrücklicher Korrektur gegenteiliger Geschichtskonstruktion. Unter Urchristentum versteht Ehrhard die Apostelkirche von Jerusalem, unter Katholizismus die die katholische Kirche von allen übrigen Formen des Christentums unterscheidenden Elemente. Die Entwicklung knüpft sich an drei Namen an : Petrus, Paulus, Johannes. « Sie stehen in einer aufsteigenden Linie. Petrus begründete das Urchristentum im engen Rahmen des Judentums. .... Paulus steht eine Stufe höher : er führte das werdende Christentum hinaus in die weite Heidenwelt und befreite es zugleich von den beengenden Fesseln des mosaischen Gesetzes. .... Am höchsten steht Johannes : er gab dem Urchristentum seine innere Vollendung » (145), d. h. den

Universalismus. « Diese Vollendung des Urchristentums ist nun aber gleichbedeutend mit der Grundlegung des Katholizismus » (a. a. O.).

In bekannt gewandter Weise läßt Ehrhard so das Bild der ersten Zeiten der Kirche vorübergehen. Ein Theologe bezw. Apologet hätte sich wohl manchmal anderer Ausdrücke bedient bezw. sich genauer ausgedrückt, wie ja das ganze von Ehrhard verwendete Material auch in besseren Apologetiken zur Sprache kommt, wie z. B. bei Dieckmann, wenn auch mit kräftigerer Betonung der apologetischen Beweiselemente. Aber auch Historiker und Exegeten werden Ehrhard nicht in allem zustimmen. So gibt der neueste und vollständigste Kommentar zur Apostelgeschichte von E. Jacquier, Les Actes des Apôtres (Paris, Gabalda, 1926, CCCVIII und 823 p.) vielfach andere Züge als Ehrhard ; auch P. Lagrange O. P. stimmt in seinem « Evangile selon saint Jean » (Paris, 1925 CXCV und 535 p., vierte Auflage im Drucke) nicht immer mit Ehrhard überein. Ehrhard schließt sich wohl etwas zu eng an das bereits veraltete oder veraltende und ungenaue Schema der Tübinger Schule an : Judenchristentum, Heidenchristentum, Katholizismus. Einerseits sind die Bezeichnungen von Juden- und Heidenchristentum zu vag und unbestimmt — Judenchristen = christlich gewordene Juden, christliche Juden, die das Gesetz beobachten, christliche Juden, die die Beobachtung des Gesetzes als verpflichtend verlangen, und zwar wiederum entweder nur für die Juden oder auch für die Heiden, endlich solche, die das Heil nicht in Christus, sondern im Gesetze sehen, wobei noch die verschiedene Lage vor und nach dem Apostelkonzil zu beachten bezw. zwischen innerhalb und außerhalb der Kirche stehenden Judenchristen zu unterscheiden ist. Anderseits ist bei aller historischen Verschiedenheit der Kirche von Jerusalem und der paulinischen Kirchen der innere, um mich so auszudrücken, dogmatische Unterschied nicht vorhanden, wie übrigens auch Ehrhard mehr als einmal betont. Das gleiche gilt wohl von der Idee des Katholizismus, d. h. der Universalität des Christentums bezw. der Kirche. Daß diese aber bei Paulus stärker hervortritt und erst recht bei Johannes, ist selbstverständlich unbestreitbar. Im Nachweis der äußeren Faktoren der von Anfang an gegebenen Überzeugung von der universellen Sendung des Christentums und der katholischen Kirche besteht das ebenso unbestreitbare Verdienst von Ehrhard.

7. Die kleine Schrift von *P. Batiffol*, « *Catholicisme et Papauté* » (Les difficultés anglicanes et russes) bietet die Auseinandersetzung Batiffols mit Bischof Gore, mit Kattenbusch, Puller, Glubokovsky über die historische und exegetische Begründung des Primates des Papstes, und zwar nach rein historischer Methode, wenn auch mit der bei Batiffol gewohnten feinen Art. Es zeigt sich auch hier wieder, wie stark außerhalb der katholischen Kirche jahrhunderte alte Vorurteile wirken, die eine gerechte Würdigung auch der historischen Tatsachen erschweren. Batiffol hat diese Widersprüche mit feinem Humor aufgedeckt.

Rom, Collegium Angelicum. P. *Reginald M. Schultes* O. P.