Zeitschrift: Divus Thomas

Band: 21 (1943)

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: 15.07.2025

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

Literarische Besprechungen.

Dogmatik.

K. Barth : Die kirchliche Dogmatik. II. Band, in 2 Halbbänden : *Die Lehre von Gott.* — Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag. 1940-1942. 787 ; x-898 SS.

Im Jahrgang 1939, S. 99-113, dieser Zeitschrift, hat Dr. J. Fehr den ersten Band dieser Dogmatik besprochen, der ebenfalls aus zwei Halbbänden von zusammen 1561 Seiten bestand. Angekündigt werden drei weitere Doppelbände über die Lehre von der Schöpfung, von der Versöhnung und von der Erlösung. Daß kein eigener Traktat über die Trinität in Aussicht genommen zu sein scheint, fällt auf, zumal nach der Ansicht Barths die Voranstellung der Lehre von Gott vor der der Trinität « eine seltsam allgemeine Gedankenlosigkeit » (I. Halbband, S. 292) sein soll. Gelangt das Werk im vorgesehenen Umfang zur Ausführung, so wird ihm an Zahl der Bände in deutscher Sprache auf katholischer Seite nur die Dogmatik des Mainzer Domdekans Dr. J. B. Heinrich, fortgesetzt von Konstantin Gutberlet, mit ihren 10 Bänden an die Seite gestellt werden können.

Unser zweiter Band ist der dogmatischen Lehre von Gott gewidmet, und zwar handelt er im ersten Halbband von der Erkenntnis Gottes und von seiner Wirklichkeit, d. h. von seinem Sein und seinen Vollkommenheiten. Gottes Sein wird wieder betrachtet als Tat, als Liebe und als Freiheit. Seine Vollkommenheiten werden dargestellt als solche der Liebe (Gnade und Heiligkeit, Barmherzigkeit und Gerechtigkeit, Geduld und Weisheit) und als solche der Freiheit (Einheit und Allgegenwart, Beständigkeit und Allmacht, Ewigkeit und Herrlichkeit). Dem zweiten Halbband fällt zu die Lehre von Gottes Gnadenwohl (Prädestinationslehre) und von Gottes Gericht (d. h. von den dogmatischen Grundfragen der Moral).

In der eingangs genannten Besprechung des ersten Bandes, der Prolegomena, drückt der tüchtige Barthkenner Dr. Fehr seine Verwunderung aus über den ungewohnten Umfang der Verhandlungen über die Fragen der Gotteserkenntnis. Aber zu den dortigen 1561 Seiten benötigt Barth auch in diesem Bande nochmals fast 300 Seiten (I. 1-287), und zwar mit reichlichem Kleindruck, für den gleichen Gegenstand : ein Zeichen wohl, daß diese Fragen ihn nicht in Ruhe lassen. Da aber die hier vertretenen Ansichten nicht von jenen der Prolegomena verschieden sind, die Dr. Fehr im obigen Referat trefflich charakterisiert hat, verweisen wir für diesen Abschnitt auf jene Ausführungen und begnügen uns mit dem Hinweis auf wenige, die theologische Beurteilung sehr interessierende Punkte.

Einmal offenbart uns Barth hier den tieferen Grund seiner leidenschaftlichen Gegnerschaft gegen jede natürliche Theologie und Ethik und

gegen die analogia entis insbesondere und erklärt uns die ganze Richtung seiner theologischen Tätigkeit. Führt man die Neuerungen des 16. Jahrh. auf zwei Grundprinzipien zurück, das formale, die Heilige Schrift als einzige Glaubensquelle, und das materielle, die Solafideslehre, so findet Barth (I. 140 f.), der Protestantismus habe das letztere nur halb verstanden und gewahrt, daß nämlich der Glaube allein die Rechtfertigung in Christus ergreife ; daß aber der Mensch auch alle wahre *Erkenntnis* Gottes nur durch den Glauben allein ergreife und die gefallene Menschennatur auch in Bezug auf die Vernunfterkenntnis nur Finsternis und Lüge sei, das sei schon von den Reformatoren nicht klar und folgerichtig genug betont worden. Bei den lutherischen und reformierten Dogmatikern des 17. und 18. Jahrh. sei dann unter dem Einfluß der Scholastik und des Humanismus die Erkenntnis dieser Verderbnis vergessen und eine natürliche Theologie neben der geoffenbarten gelehrt worden, ja der Rationalismus sei bis zur Leugnung der Offenbarung fortgeschritten. Zuletzt kam noch der nationalsozialistische Staat mit dem Anspruch, die letzte und höchste Entwicklung der Religion sei die Religion der Rasse, des Volkes und seines Führers und damit die Zumutung, dieser neuen Offenbarung zulieb die evangelische Kirche umzuwandeln « in den Tempel des deutschen Natur- und Geschichtsmythus » (I. 194 f., Barmersynode von 1934). Barth hält diese Entwicklung für eine auf dem Boden der natürlichen Theologie logisch zwangsmäßige. « Der Logik der Sache gemäß müßte es überall da, wo man der natürlichen Theologie auch nur den kleinen Finger gibt, zur Leugnung der Offenbarung Gottes in Jesus Christus kommen » (I. 195). Von dieser Entwicklung gewarnt, beschloß Barth, der falschen Weichenstellung des 17. Jahrh. gegenüber « Remedur zu schaffen » (I. 274) durch strengste Durchführung der Solafideslehre, durch Leugnung aller natürlichen wahren Gotteserkenntnis und der Analogie des Seins.

Eine zweite Beobachtung, die sich aufdrängt, bezieht sich auf Barths Beurteilung der Beweise, die *für* die Berechtigung und Notwendigkeit der natürlichen Theologie und Seinsanalogie zu Gebote stehen, und jener, die er selber *gegen* sie vorzubringen hat.

Was er *gegen* die im Sinn der katholischen Theologen verstandenen analogia entis einzuwenden hat, betrachtet er für so wichtig, daß er sie für eine Erfindung des Antichrist hält (I. 90). Warum ? Einmal deshalb, weil die Lehre von der Seinsanalogie das Sein Gottes und das Sein des Geschöpfes auf « eine Ebene » stelle (I. 90, 656 u. der Sache nach öfter), was aber durch die richtig verstandene Analogielehre gerade ausgeschlossen wird. Ferner soll der aus der Analogie des Seins erkannte Gott nur eine Abstraktion sein (I. 91). Das ist unverständlich : denn so konkret und wirklich die Schöpfung, so konkret und wirklich muß doch auch in seiner Weise der sein, zu dessen Kenntnis die Schöpfung nach dem Gesetze der Kausalität führt. Eine weitere Schwierigkeit : die Seinsanalogie soll zu einer « wenigstens vorläufigen Teilung Gottes des Schöpfers und Gottes des Erlösers führen » (I. 87). Allein, richtig betrachtet, findet ja die « Teilung » gar nicht in Gott statt, sondern in der Erkenntnis des Menschen, der zu Gott aufsteigt durch die Werke Gottes. Gott hat die natürliche Welt-

ordnung geschaffen, aus deren Betrachtung der Mensch mit seiner natürlichen Vernunft Gott als den Schöpfer dieser Ordnung erkennen kann. Nicht ein anderer, sondern der gleiche Gott hat aber auch den Menschen in eine übernatürliche Ordnung der Gnade und Gotteskindschaft, der Erlösung und Beseligung erhoben, die wir aber einzig und allein durch die übernatürliche Offenbarung und ihre Annahme im Glauben erkennen können. Von diesem Unterschied einer natürlichen und übernatürlichen Ordnung scheint Barth keine Kenntnis zu haben, und da dürfte die Wurzel aller seiner Angriffe gegen die katholische Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis und der analogia entis zu finden sein. Schon von Luther bezeugt der gründliche Lutherforscher Denifle O. P. (Luther und Luthertum, 1905, S. 601, Anm. 2): « Vom *Übernatürlichen* hatte eben Luther zeit seines Lebens *nie* einen Begriff ». Darum war für ihn die Verderbnis der Erbsünde nicht bloß der Verlust außer- und übernatürlicher Gaben, sondern die Verderbnis des ganzen Menschen. In gleicher Unkenntnis betont nun auch Barth besonders die totale Verderbnis des Menschen auf dem Gebiet seiner Vernunfterkenntnis. So verstehen wir auch den Vorwurf Barths gegen die katholische Lehre von der Erbsünde, sie verkenne wegen ihrer Lehre vom Verbleiben nach der Erbsünde eines guten Restes, des liberum arbitrium usw., den Ernst der Erbsünde. Sie sehe ob ihrer Seinsmetaphysik an der Gnade Gottes in Jesus Christus vorbei (II. 590). Der Irrtum liegt bei Barth, der wegen seinem falschen Ausgangspunkt, der Solafideslehre und Verkennung des Unterschiedes der natürlichen und der übernatürlichen Ordnung, an der Wahrheit der Offenbarung vorbeisieht. Unrichtig ist endlich auch die Behauptung, die natürliche Theologie führe mit logischer Notwendigkeit zur Leugnung der Offenbarung (I. 152, 195 usw.). Die Seinsanalogie führt zur Erkenntnis des Schöpfergottes, aber auch zur bescheidenen Erkenntnis, daß wir auf diesem Wege nur eine analoge Erkenntnis der göttlichen Vollkommenheiten erlangen können, die Gott in seinen Geschöpfen offenbart, nicht aber eine Erkenntnis des innergöttlichen Wesens und Lebens in sich und dessen Mitteilbarkeit und Mitteilung nach außen, worüber wir ganz angewiesen sind auf seine gnädige Offenbarung, aber, falls sie gegeben wird, auch verpflichtet sind zu ihrer Annahme. Siehe darüber z. B. *Garrigou-Lagrange*, De revel. 3ª ed. p. 170 ss. Wenn also die Rationalisten und liberalen Theologen von der natürlichen Theologie und der analogia entis abgeglitten sind bis zur Leugnung der christlichen Offenbarung, ja jeder Religion, so ist das eine unlogische, nicht aus der Natur der Sache, sondern aus menschlicher Vermessenheit erfolgte irrige Entwicklung. Das hätte Barth auch erfahren können aus der Geschichte der katholischen Theologie, in der die natürliche Gotteserkenntnis und die Seinsanalogie von jeher gelehrt wurde und gelehrt wird, ohne daß jenes Abgleiten je festzustellen gewesen wäre und ohne daß die Kirche je in Versuchung gekommen wäre, die Religion der Rasse oder des Blutes anzuerkennen. Bei dieser Lage der Dinge muß der katholische Theologe es als einen Rückfall in die Redeweise des 16. Jahrh. empfinden, wenn Barth den Gott der katholischen Theologie einen Götzen nennt, wie z. B. I. 92 oder sich Auslassungen erlaubt wie II. 591: « Aber eben ihn (den in Jesus

Christus erkannten Gott) will ja die römische Theologie unter der Vokabel 'Gott' tatsächlich nicht verstanden wissen, sondern an seiner Stelle steht dort das Gottesbild des Seins, der Gottesbegriff der antiken Philosophie. Wir sagen: Dieses Gottesbild mag, wie es solchen Dämonengestalten zusteht, Vieles können. Es kann aber nicht eigentlich gebieten ».

Sind die von Barth gegen die Möglichkeit der natürlichen Gotteserkenntnis vorgebrachten Gründe nicht wirksam, so ist ebenso unhaltbar, was er gegen die Beweise *für* diese Möglichkeit vorbringt. Er nimmt es damit sehr leicht. « So imponierend sind die Leistungen der natürlichen Theologie in keiner ihrer Gestalten, daß wir unter dem Druck dieser Leistungen nun etwa konstatieren müßten: Gott, der wirkliche Gott *ist* natürlich erkennbar » (I. 95). Über die so klaren Zeugnisse des A. und N. Testamentes hilft er sich hinweg mit der Unterscheidung einer Hauptlinie (Sola Fides) und einer Nebenlinie (natürliche Erkenntnis), die sich jener anzugleichen hat (I. 112 ff.). Einen consensus ecclesiae für die natürliche Gotteserkenntnis von den Zeiten der Apostel und der Martyrer an — er hätte auch die alttestamentliche Synagoge dazu nehmen können, für deren Glauben Weisheit Kap. 13 ein so glänzendes Zeugnis ablegt —, über Augustinus, Thomas, die Scholastik und die verschiedenen altprotestantischen Denominationen gibt Barth zu (I. 140 f.), erklärt aber die Beständigkeit dieser Lehre mit den Worten: «Die Vitalität der natürlichen Theologie ist die Vitalität des Menschen als solchen » (I. 185), d. h. in Barth'scher Sprache: des Menschen in Finsternis und Lüge. Die Gottesbeweise aus der natürlichen Vernunft und der Schöpfung, die z. B. der hl. Thomas und seine Kommentatoren in dessen fünf Wegen (S. Th. I q. 2 a. 3) so überzeugend darlegen, scheint Barth nicht zu kennen oder jedenfalls in ihrer Kraft nicht würdigen zu können.

An dritter Stelle scheint sehr bemerkenswert, wie Barth, trotz seiner Ablehnung der analogia entis, sie doch benötigt und wie er sie in eine analogia fidei, eine ganz auf dem Glauben beruhende Analogie umwandeln will. Will auch die dialektische Theologie überhaupt über Gott reden, so muß sie es eben in Begriffen tun, die durch die menschliche Sprache ihr geboten werden. Diese können aber von Gott nicht im gleichen und nicht im ganz ungleichen Sinn angewendet werden, sondern nur in einem ähnlichen, analogen. So ist Barth « keine andere Wahl gelassen, als zunächst zu diesen Begriffen zu greifen » (I. 254). Sie müssen aber von der Gefahr, die in der Analogie lauert, befreit werden (ibid.). Das geschieht dadurch, daß Gott sie anzuwenden erlaubt und befiehlt und so ihnen von sich aus die Wahrheit mitteilt, die ihnen selber nicht eigen ist (I. 254 ff.). « Es bleibt dabei, daß unsere Anschauungsbilder, Begriffsbilder und Wortbilder keine Bilder Gottes sind und auch nicht sein können als solche. *Sie werden es. Sie werden wahr* » (I. 218). Wie kommt nun mit diesen Begriffen die Erkenntnis Gottes in den menschlichen Verstand hinein? « In Jesus Christus », antwortet Barth (I. 167): « Also ist Jesus Christus die Erkennbarkeit Gottes von uns her, wie er die Gnade Gottes selber ist und also auch Gottes Erkennbarkeit von Gott her ». Aber wiederum: « Inwiefern sind wir, wir selber in Jesus Christus und nicht draußen, sondern

drinnen bei Gott ? ... Wir sind drinnen kraft dessen, daß Jesus Christus in Ewigkeit für uns ist. Wir sind drinnen im Heiligen Geist. Wir sind drinnen im Glauben, ... dreimal dieselbe Antwort » (I. 179). Viele Worte, aber alle, im Sinne Barths genommen, bringen keine Einsicht, auch wenn mit Barth die Kirche noch mitgenannt wird. Denn die Gnade ist nach Barth « im Gegensatz zum römisch-katholischen Gnadenbegriff » (I. 397 ff.) nicht eine Gabe Gottes, die das Sein und die Kräfte der Seele in die Übernatur erhebt, sondern sie ist Gott selber. Unsere Glaubenserkenntnis ist nicht etwa, wie nach katholischer Lehre, eine Betätigung des eigenen Erkenntnisvermögens unter der Anregung der göttlichen Gnade — fides est assensus intellectus ad divinam revelationem ex imperio voluntatis motae per gratiam (vgl. S. Th. II-II q. 2 a. 1, 2 etc.) — nein, Barth schließt (I. 218) ausdrücklich aus, daß etwa der Mensch in den analogen Begriffen « ein eigenes Vermögen » — vielleicht ein durch die Offenbarung und den Glauben erwecktes und aktualisiertes Vermögen — für Gott besitze. Der Glaube sei (I. 177, 218) ein Werk des Heiligen Geistes, eine neue Geburt aus Gott, ein Sein im Sohne Gottes. Wie soll das verstanden werden ? Eine innere Umwandlung des menschlichen Seins, wie nach katholischer Lehre die heiligmachende Gnade sie bewirkt, ist nach Barth (I. 397 ff.) mit der Ablehnung der katholischen Lehre ausgeschlossen. Unser Sein bleibt unser Sein. Aber: «Das Sein, das wir als unser eigenes in uns selber finden, wird immer das Sein in der Feindschaft Gottes sein. Eben dieses Sein aber ist Lüge » (I. 177) und Finsternis. « Auch der wiedergeborene Mensch muß sich selbst immer wieder als den Nichtwiedergeborenen erkennen » (I. 161, 166 ff.). Das neue Sein und die neue Erkenntnis können nicht gnadenvoll zu eigen gegebenes Sein und Erkennen des Menschen, sondern nur das dem Menschen « imputierte » Sein und Erkennen Jesu Christi sein. Das Wort meidet Barth, die Sache ist da. Der gläubige Mensch ist nicht nur gerechtfertigt durch die zugerechnete Gerechtigkeit Jesu Christi, sondern erkennt auch die Wahrheit nur durch die zugerechnete Erkenntnis Jesu Christi.

Bei dieser ganzen Barth'schen Erkenntnislehre ist es schwer, einen sichern Ausgangspunkt für eine theologische Wissenschaft zu ersehen. Die menschlichen Begriffe sind nur wahr in dem Sinne und Maß, als sie vom Werke Gottes erlaubt und geboten sind. Das Wort Gottes in der Bibel ist von Menschen verfaßt und darum behaftet mit der menschlichen Irrtumsfähigkeit. Die Kirche, nach Barth, die Gemeinde derer, die an ihre Auserwählung in Christus glauben und damit auserwählt sind, ist als solche notwendig unsichtbar, mag Barth sie noch so sehr als sichtbar bezeichnen ; überdies ist sie in ihrer Verkündigung des Wortes Gottes, weil aus Menschen bestehend, auch selbst fehlbar und muß von den Theologen überwacht und kontrolliert werden (II. 1 f.) ; diese hinwiederum sind auch fehlbare Menschen und auch auf den sensus communis, den Glauben der frommen Gemeinde als Norm angewiesen, die selbst wieder fehlbar ist (II. 580 f.). Bei einer solchen Auffassung ist nach dem Begriff, den die katholische Theologie von einer Wissenschaft hat, eine *Wissenschaft* der Dogmatik, überhaupt nicht möglich. Eine solche hat die in der Offen-

barung, in Schrift und Tradition enthaltenen und von der unfehlbaren Kirche gelehrten Wahrheiten im Glauben aufzunehmen, in wissenschaftliche Begriffe zu fassen, in ein einheitliches System zu ordnen, aus den Offenbarungsquellen gegen die Häretiker und aus der Vernunft gegen die Ungläubigen zu verteidigen, durch ihre spekulative Durchdringung zu erklären, zu entwickeln und dem Verstehen einigermaßen nahezubringen. All das ist bei den erkenntnistheoretischen Grundsätzen Barths unmöglich. So ist also vom Standpunkt der katholischen Theologie zum vorneherein über Barths Dogmatik als Ganzes kein anderes als ein ablehnendes Urteil zu erwarten. Volle Zustimmung kann sie aussprechen zur Ablehnung alles Rationalismus und Liberalismus, alles Pantheismus und Materialismus, aller Ethiksysteme ohne Gott, wenn auch nicht zu den Begründungen dieser Ablehnung. Wo aber die positive Aufrichtung des Lehrgebäudes beginnt, da muß auch unsere Ablehnung beginnen. Der Rezensent hält es aber für unmöglich, auf alle Einzelheiten einzugehen, wo eine abweichende Ansicht anzumerken wäre und muß sich auf weniges Charakteristisches beschränken.

Infolge seiner Ablehnung der natürlichen Theologie fehlt dem Barth'schen Dogmatikgebäude die Vorhalle, die Apologetik, gegen die er sich wiederholt ausspricht (I. 6 f., 102 ff. ; II. 575 ff.). Damit geht aber auch die Einsicht in die *Vernünftigkeit* und die sittliche Würde und Güte des Glaubensaktes verloren. Denn damit der Mensch kluger- und sittlicherweise seinen Verstand der Offenbarungswahrheit unterwerfen, d. h. glauben kann, muß er zuerst wissen, daß Gott existiert und sich sicher geoffenbart hat. « Qui credit cito, levis corde est » (Eccli. 19, 4). Selbst der Heiland hätte die ungläubigen Juden von Sünde freigesprochen, wenn er seine Sendung nicht durch Wunder glaubwürdig gemacht hätte (Joh. 15, 24). Das Vatikanum hat in seiner Definition auf die von der Offenbarung selbst (I. Petr. 3, 15 ; Rom. 12, 1) geforderte Voraussetzung des Glaubensaktes ausdrücklich hingewiesen : « Ut nihilomines fides nostra obsequium rationi consentaneum (Rom. 12, 1) esset, voluit Deus cum internis Spiritus Sancti auxiliis externa iungi revelationis suae *argumenta*, ... imprimis miracula et prophetias » (Denz. 1790). Es ist schwer begreiflich, daß Barth in den zwei dicken Bänden, in denen er so oft auf die natürliche Theologie und die analogia entis unter schwerster Verurteilung der katholischen Lehre zu sprechen kommt, nie irgendwelches Verständnis zeigt für diese Sorge der katholischen Lehre, die dem Sinne der Offenbarung und der Würde des übernatürlichen Glaubens so viel besser entspricht, als der Ausspruch Barths vom Glauben als einem Wissen, « welches man ... nur entweder haben oder eben nicht haben kann » (II. 576).

Eine natürliche Folge der verfehlten Auffassung von der Bedeutung der menschlichen Begriffe und der natürlichen Verstandestätigkeit für die Theologie ist wohl auch die große Willkür und Sorglosigkeit Barths in der Behandlung dieser Begriffe und in der lockeren Form der Beweisführung. Die Begriffe scheinen sich zu wenden und zu drehen nach Bedarf und Wunsch. Vergleiche z. B. wie vielerlei die Freiheit Gottes zu bedeuten hat (II. 338 ff.) : Herr sein, durch sich selbst begründet, bestimmt und

bewegt sein, mit sich selbst anfangen, auch des eigenen Seins nicht bedürfen um zu sein usw. Besonders ungern vermißt man eine strengere logische Beweisführung. Barth würde es vielleicht als einen Rückfall ins Mittelalter oder gar ins Heidentum betrachten, wenn man ihn an das aristotelische: Ἐπίδειξιν δὲ λέγω τὸν ἐπιστημονικὸν συλλογισμόν (I. Anal. post. l. 4 n. 9) erinnern wollte; allein das Grundgesetz wissenschaftlicher Beweisführung ist doch darin ausgedrückt. Freilich ist es leichter, seinen Redestrom in den Wellen verschwommener Begriffe sanft oder nach Bedarf auch affektvoll erregt zu seinem Ziel, der Zustimmung der Leser, dahingleiten zu lassen. Aber der ernste Leser findet sich ob dem Kunststück enttäuscht. Er will überzeugt, nicht überredet sein. Bei Barth verbindet sich der Mangel einer streng wissenschaftlichen Form zugleich mit einer unendlichen Weitschweifigkeit und zahllosen Wiederholungen der Lieblingsideen, so daß die Lesung eine wahre Mühsal darstellt. Bei einer strengeren logischen Form und schärferen Bestimmung der Begriffe hätte der Inhalt des ganzen zweiten Bandes zum Vorteil des Verständnisses des Lesers leicht auf die Hälfte des jetzigen Raumes beschränkt werden können.

Suchen wir zunächst einen Überblick zu gewinnen über Barths Lehre von Gottes Sein und Gottes Vollkommenheiten (erster Halbband), mit Anführung der uns besonders auffallenden Aufstellungen. 1. *Gottes Sein ist Tat*, Ereignis, freies Leben, in dem aber Zorn, Reue usw. *nicht* bildlich zu verstehen sind (I. 296). Auch ist Gott nicht « reiner Geist », sondern « Einheit von Geist und Natur » (I. 300). « Wenn Gott nämlich keine Natur hat, wenn er jener chemisch gereinigte, absolute Geist ist, dann tut er auch nichts, dann kann er sogar nichts tun » (I. 299). Diese « Einheit von Geist und Natur » ist « das Sein als Person », « das Ich, das um sich selber weiß, das sich selber will », sich selber setzt und unterscheidet und eben in diesem Akte seiner Machtvollkommenheit in vollem Genügen sich selber ist » (I. 300). Dieses Sein ist ein « in sich bewegtes » und « durch sich selbst bewegtes » und « so bewegendes Sein » (I. 301). Diese Selbstbewegung Gottes ist seine « *eigene, bewußte, gewollte, vollbrachte Entscheidung* » (I. 304). 2. Ähnlich wird durchgeführt: « *Gottes Sein als der Liebende* », wo die Liebe als das Personbildende erscheint (I. 318 ff.). « Der Mensch *ist* nicht Person, sondern er *wird* es auf Grund dessen, daß er von Gott geliebt wird und Gott wieder lieben darf » (I. 319). Folgt eine lange Auseinandersetzung über die Persönlichkeit Gottes mit der Scholastik, mit Hegel, Strauß, Ritschl, Feuerbach u. a. (I. 323-334). 3. Das Wesen Gottes wird endlich bestimmt als *Gottes Sein in der Freiheit*. I. 343: « Eben diese Freiheit zu existieren, die er in seiner Offenbarung ausübt, ist dieselbe, die ihm auch in sich selber ... eigen ist ». Anschließend (I. 345 f.) findet sich eine vollständig unbegründete Polemik gegen Diekamp und die katholische Dogmatik, gegen die auch I. 349 Einspruch erhoben wird, als ob sie, im Widerspruch zu Thomas von Aquin's Grundsatz: Deus non est in genere, « bei jeder Gelegenheit auf den Gott und das, was nicht Gott ist, umfassenden Begriff des Seins » zurückgreife usw. Nach I. 353 (u. 532, 555) ist in Gott selber eine ganze Fülle der *Bewegung*, in dieser Bewegung unterscheidet er sich von einem Götzen als der Freibewegte.

Nach I. 355 gibt es im Sein und Willen Gottes *selbst* eine Verschiedenheit, die die Einheit nicht aufhebt, sondern als *göttliche* bestätigt. « Es würde Vergötzung Gottes bedeuten, das *nicht* festzustellen, da es in Gottes Offenbarung unzweideutig so festgestellt ist ».

Über Gottes Vollkommenheiten im allgemeinen wird I. 362 der « Leitsatz » aufgestellt : « Gott lebt sein vollkommenes Wesen in der Fülle vieler, einzelner und unterschiedener Vollkommenheiten, deren jede für sich und mit allen andern zusammen darin vollkommen ist, daß sie, sei es als eine Gestalt der Liebe, in der Gott frei ist, sei es als eine Gestalt der Freiheit, in der Gott liebt, nichts anderes als Gott selber, sein eines, einfaches, ihm eigenes Wesen ist ». Sind damit die Vollkommenheiten Gottes als *in Gott selbst* unterschieden behauptet, unterschieden auch *vor* der Tätigkeit des menschlichen Verstandes und unabhängig von ihm, oder ist die Unterscheidung erst von unserem Verstande gemacht ? Ist die Unterscheidung eine distinctio realis oder eine distinctio rationis cum fundamento in re imperfecto ? Der Leitsatz gibt darüber keine Klarheit, die folgenden 30 Seiten ebensowenig. Auf eine reale Unterscheidung bei Barth scheint aber hinzuweisen, daß der hl. Thomas, der S. Th. I q. 3 a. 3 ad 1 ; q. 13 a. 12 c ; C. G. I 35, eine distinctio rationis cum fundamento in re imperfecto lehrt, unter die *Seminominalisten* gerechnet wird ! (I. 369). I. 503 ; I. 374 wird gefordert, daß anerkannt werde, « daß Gottes Wesen *über* dem Gegensatz von simplicitas und multiplicitas steht und beide in sich schließt und vereinigt ». Siehe auch I. 377, 384. In vollem Gegensatz dazu steht (I. 422) : « Eben als Gerechter erbarmt sich Gott, indem die Gerechtigkeit Gottes selber Gottes Barmherzigkeit ist ».

Die einzelnen Vollkommenheiten Gottes werden eingeteilt in die der göttlichen Liebe und die der göttlichen Freiheit und besprochen nach den beiden Leitsätzen : « Die Göttlichkeit der Liebe Gottes besteht und bewährt sich darin, daß Gott in sich selber und in allen seinen Werken gnädig, barmherzig und geduldig und eben damit auch heilig und gerecht und weise ist » (I. 394-495) ; und « Die Göttlichkeit der Freiheit Gottes besteht und bewährt sich darin, daß Gott in sich selber und in allen seinen Werken Einer, beständig und ewig und eben damit auch allgegenwärtig, allmächtig und herrlich ist » (I. 495-764). Überall zieht sich die Unklarheit hindurch, ob eigentlich von den göttlichen Eigenschaften, wie sie sich in unseren Begriffen unterscheiden, oder von denselben, wie sie in Gott eins sind, gesprochen ist. Tiefer zu hängen ist unbedingt die Behauptung (I. 500), es sei gegenüber dem kirchlichen Altertum und Mittelalter erst die Reformation des 16. Jahrh. und hier insbesondere die calvinische Reformation gewesen, die die Einzigkeit Gottes ernstlich und allumfassend in das praktische Leben der Kirche eingeführt habe. Etwa durch die Bekämpfung der Heiligenverehrung und den Bildersturm ? Eigentümliche Begriffe setzen folgende Sätze voraus (I. 527) : « Der christliche Gottesbegriff jedenfalls wird gesprengt und aufgelöst, wenn Gott absolute Raumlosigkeit zugeschrieben wird. Raumlosigkeit heißt Distanzlosigkeit und Distanzlosigkeit heißt Identität. Die Allgegenwart Gottes im christlichen Sinn des Begriffes bedeutet im Gegensatz dazu gerade das, daß Gott als der

Eine einen Raum, seinen eigenen Raum hat und gerade kraft dieser seiner Räumlichkeit der Dreieinige und der Herr aller anderen und *so* der Eine in Allen und über Allem sein kann ». Siehe auch I. 529, 535. S. 585 ff. scheint im Wesen Gottes selbst eine Sukzession von Akten gefordert zu werden, « damit nicht der Tod Gott und also Gott tot sei ». I. 587 : « Eben als der Eine ist er allgegenwärtig. Eben als der Beständige ist er allmächtig ». Nach I. 600 ff. soll Thomas von Aquin protestantische Theologen auf falsche Fährte geführt haben durch seine Aufstellung, Gott sei allmächtig, « quia potest omnia possibilia absoluta » (S. Th. I q. 25 a. 3). « Darin ist Gott der Allmächtige, daß er und *er allein* und *endgiltig* darüber... verfügt und entscheidet, was ihm selbst, eben damit aber auch darüber, was überhaupt möglich und unmöglich ist » (I. 601).

In der Besprechung des göttlichen Wissens ist verhältnismäßig ausführlich (I. 640-661) die Kontroverse über die scientia media samt ihrem Widerhall in der lutherischen und calvinischen Theologie besprochen. Die Standpunkte werden mit anerkennenswerter Objektivität nach Diekamp, Bartmann und Pohle dargelegt ; den Thomisten wird das Zeugnis ausgestellt, « daß die Sache der evangelischen Gnadenlehre, *in diesem Punkte in der katholischen Theologie besser verteidigt worden ist*, als es sogar die Opposition (gegen den Molinismus) unter unseren Orthodoxen (von den andern und von den späteren nicht zu reden) getan hat » (I. 651 f.). Dennoch findet er einen endgiltigen und grundsätzlichen Sieg des Thomismus auf dem Boden der katholischen Theologie ausgeschlossen. Das Hindernis ist die dem Thomismus und Molinismus gemeinsame analogia entis. « Denn eine effektive Überwindung des Molinismus ist nur dann möglich, wenn das Denken in einem Gott-Kreatur-System, das Denken im Rahmen der analogia entis grundsätzlich aufgegeben wird » (I. 657). Dieser Akt der Zusammenstellung Gottes und der Kreatur auf der einen Ebene des Seins « ist die Grundanschauung des ganzen römisch-katholischen Systems bis in alle seine Einzelheiten. Dieser Akt ist der Grundakt seiner Gnadenlehre, seiner Sakramentenlehre, seiner Lehre von der Kirche, von Schrift und Tradition, vom römischen Primat und von der Unfehlbarkeit des Papstes, der Grundakt von seiner Marienlehre vor allem » (ibid.). Groß in der Tat ist in den Augen Barths der Schuldkonto der analogia entis und dabei steht fest, daß er sie falsch auffaßt. Dazu sind die Thomisten noch die Hauptschuldigen. « Gerade für die große Truglehre von der analogia entis als Grundschema katholischen Denkens und Lehrens hat die thomistische Schule ja viel mehr getan als ihre Gegner. Gerade dieses Grundschema ist nirgends so sicher begründet wie bei Thomas von Aquin selber » (ibid.). I. 688 ff. wird polemisiert gegen den katholischen Begriff von der Ewigkeit Gottes und I. 693 (u. 721) auch in Gott ein *Vorher* und *Nachher*, ja sogar in der Trinität, postuliert und I. 701 von einer Zeit in Gott geredet vor der Schöpfung. Dort findet sich auch folgender Begriff der Kirche : « In dieser Zeit hat er die Kirche beschlossen als die Gemeinschaft derer, die durch seinen Heiligen Geist zum Glauben an sein Wort erweckt und in diesem Glauben erhalten werden sollten und eben damit schon das Ziel alles seines Wollens : die Errettung aller Glaubenden und ihre Seligkeit

in seinem eigenen ewigen Nachher ». Wie diese Kirche I. 762 ff. als *sichtbare* gefeiert werden kann, anders als im « dialektischen Sinn », d. h. sichtbar für Gott, unsichtbar für uns Menschen, ist nicht einzusehen.

In der Lehre über die Prädestination (II. 1-563) beschäftigt sich Barth besonders mit den verschiedenen Auffassungen der Calviner, der Supra- und Infralapsarier, Gomaristen und Arminianer etc., die für uns weniger Interesse haben. Die Wichtigkeit der Prädestination in seinem System drückt Barth aus mit den Worten (II. 86), sie sei « die Bestimmung der Entscheidung, in welcher Gott Gott ist ! Er bedauert im Vorwort (II. S. VII), in der Prädestinationslehre von Calvin abweichen zu müssen, aber er stellt diese Abweichungen nirgends kurz und klar zusammen. Wenn der Rezensent richtig verstanden hat, so würde sie darin bestehen, daß Calvin in signo priore rationis (um mit den Scholastikern zu reden) den einen Teil der Menschheit zur Seligkeit, den andern zur Verdammnis bestimmt hätte ; in signo altero hätte er dann in Jesus Christus die ersteren zur Rechtfertigung durch den Glauben, nicht zwar cogendo, aber necessitando, determiniert, die letzteren ebenso zum Unglauben und zum Beharren darin. Nach Barth hat der Dreieinige in signo priore Jesus Christus prädestiniert als das Sühnopfer für alle Menschen, in signo posteriore hat er ante praevisa merita die einen zum Glauben und zur Seligkeit wirksam non cogendo (nec necessitando ?) berufen, die andern permittendo ihrem Unglauben und der Verdammnis überlassen. II. 110 : « Das Prädestinationsdogma besteht also in seiner einfachsten und umfassendsten Form in dem Satze : die göttliche Prädestination ist die Erwählung Jesu Christi ». Und II. 171 : « Im Anfang bei Gott, d. h. in Gottes Ratschluß, der der Existenz, der der Möglichkeit und Wirklichkeit aller seiner Kreatur vorangeht, ist als Erstes der Beschluß, dessen Ausführung Jesus Christus heißt und ist ». Vorausgesetzt, unsere Auffassung treffe wesentlich die Lehre Barths richtig, so ist seine Abweichung von Calvin eine sehr bedeutende. Wie weit seine Lehre aber auch von der katholischen abweicht, zeigt seine Zustimmung zur calvinischen Lehre, « daß wir uns im Glauben daran zu halten haben und halten dürfen, daß wir erwählt und also nicht verworfen seien » (II. 183). So kommt es auch zur widersinnigen Behauptung (II. 563) : « Er (Gott) will, daß der Verworfene glaube und als Glaubender ein *erwählter* Verworfener sei ».

Nur ein kurzer Blick sei bei der großen Ausdehnung, die unsere Besprechung schon gewonnen hat, auf den Schlußabschnitt geworfen, der den Titel : « Gottes Gebot » führt und die Grundprinzipien der Moral behandelt, einen Gegenstand also, ser seit der Teilung der theologischen Disziplinen in das Gebiet der Moral fällt. Barth hat ihn wohl deshalb in seine Dogmatik einbezogen, um seine Solafideslehre auch in ihrer Ausdehnung auf die Erkenntnis der Sittenlehre zu betonen und einzuschärfen. Auch hier können wir ihm beistimmen in seiner Verwerfung aller Systeme, die eine Sittenlehre ohne Begründung und Sanktion in einem persönlichen Gott aufzubauen versuchen. Er geht aber auch hier in die Irre, wenn er eine natürliche Sittenlehre, die auf Gott, den Schöpfer aller Dinge, sich gründet und der übernatürlichen Offenbarung sich unterordnet, schroff

zurückweist, wie er es gegenüber der katholischen Lehre tut. Er skizziert diese nach J. Mausbach (Chr. kath. Ethik, in Kultur der Gegenwart I. 4, S. 540) und lehnt sie ab. Warum ? Weil sie « auf der Grundanschauung von der im Begriff des Seins hergestellten Harmonie ... von Mensch und Gott » beruht (II. 588 ff.). Also wieder die mißverstandene, « gefährliche » Analogie des Seins ! Die Verwerfung « gilt aber von der Moraltheologie ebenso wie von der Moralphilosophie der katholischen Lehre, von ihrer aristotelischen ebenso wie von ihrer paulinischen Tugendlehre. Denn von jenem Unterbau her zieht sich die entscheidende Verkennung Gottes und des Menschen durch das ganze Gebäude dieser Sittenlehre ... Sie hat das Christliche entleert zum Zwecke dieses Mit- und Nebeneinander » (II. 592). Es ist wohl nicht näher einzugehen auf die Theorie Barths, wie ausschließlich der Glaube an Jesus Christus die einzige Quelle wahrer sittlicher Erkenntnis, Verpflichtung und Vergeltung sei und welche Folgen sich daraus ergaben, z. B. für alle Werke der Ungläubigen usw.

Im Gesamteindruck dieses ganzen zweiten Bandes erscheint Barths dogmatische Lehre als ein energischer Versuch zur strengsten Durchführung der Losung : Sola fides. Diese Parole hat im 15. Jahrh. die Einheit der Kirche Christi im Abendland zerrissen und nicht vermocht, ihre Anhänger unter sich in der Einheit zusammenzuhalten. Schisma enim est unitas ipsa (Tert. De praescript. c. 42). Wird die Schar derer, die heute der verschärften Losung Barths folgen, einen größeren Einigungserfolg haben ? Jedenfalls zu einer Einigung mit der Mutterkirche wird Barths Werk nach menschlicher Voraussicht kaum etwas beitragen. Aber wo der Menschen Macht versagt, versagt nicht die Allmacht Gottes, von der wir die Erfüllung der Verheißung : Et fiet unum ovile et unus pastor (Joh. 10, 16) erhoffen und erflehen. In diesem Sinn verständen wir so gern und wenden wir an die drei Schlußworte Barths : Veni Creator Spiritus.

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

Moraltheologie.

Die deutsche Thomas-Ausgabe. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa theologica, Bd. 11 : *Grundlagen der menschlichen Handlung.* (I-II 49-70). — Salzburg, A. Pustet. 1940. [19]-693 SS.

Mit diesem Bande eröffnet die deutsche Thomasausgabe die stattliche Reihe von 16 Bänden, die der Pars Secunda, dem moraltheologischen Teile der Summa gewidmet sind. Der Titel dieses 11. Bandes ist in etwa irreführend ; denn Grundlagen des menschlichen Handelns sind nicht nur die sog. Gehaben, Tugenden und Laster, sondern ebenso, wenn auch in einem andern Sinne, Gesetz und Gnade, von denen aber erst in den folgenden Bänden die Rede ist. Außerdem sind auch diese Grundlagen des sittlichen Handelns hier nur ganz im allgemeinen behandelt, während die II-II der Summa diese Tugenden und Laster im einzelnen zum Gegenstande hat.

Die *Übersetzung* von P. *Heinrich Christmann* und P. *Fridolin Utz* O. P. ist auch in diesem Bande wiederum sehr sorgfältig, genau und gefällig. Ein Vergleich mit früheren Bänden läßt das lobenswerte Bestreben der Herausgeber erkennen, die Übertragung der lateinischen Fachtermini bei aller Stabilität einer steten Nachprüfung zu unterziehen, um auf diese Weise eine möglichst gute Übersetzung zu erreichen. Die Schwierigkeiten eines solchen Unternehmens sind ganz beträchtliche ; denn eine deutsche Fachsprache für thomistische Philosophie und Theologie muß ja erst noch erarbeitet werden. Die deutsche Thomasausgabe dürfte nun mit ihrer einfach schlichten, aber wahrhaft deutsch gedachten Übersetzung einen schon ganz wesentlichen Beitrag zu diesem Ziele geschaffen haben. Hier fehlt jede unnatürliche, erzwungene und erkünstelte Wortschöpfung und Satzbildung, die bei anderen neuesten Unternehmungen ähnlicher Art die Lektüre des Thomastextes geradezu zu einer Qual machen ! Wo aber bestimmte Termini erst gebildet werden müssen, wie z. B. in diesem Bande der Grundbegriff des « Gehabens », geschieht dies mit vorbildlicher Zurückhaltung und Nüchternheit. Ein dringendes Bedürfnis wäre bei einer allfälligen Neuauflage lediglich die durchgehende Vereinheitlichung der wichtigeren philosophischen und theologischen Fachausdrücke des deutschen Textes ; denn die schon erwähnte fortlaufende Verbesserung der Übersetzung bedingt natürlich eine teilweise Unbeständigkeit in der deutschen Terminologie, die selbstverständlich die Benützung des deutschen Textes erschweren muß. Weniger verständlich muß hingegen jedes sachlich nicht gerechtfertigte Hin- und Herschwanken in der Terminologie innerhalb desselben Bandes erscheinen. Auch dieser Band ist nicht ganz frei von diesem Fehler. Auf den ersten 20 Seiten begegnen wir z. B. nicht weniger als fünf verschiedenen Wendungen, die den lateinischen Begriff der « potentia » in seiner stets gleichbleibenden weitesten, metaphysischen Bedeutung wiedergeben sollen : Empfänglichkeit, Empfangsbereitschaft, Wesensanlage, Bestimmbarkeit, offen sein. Ebenso wird der Begriff des « actus » im Sinne einer Tätigkeit bald mit Akt, bald mit Tätigkeit oder gar Betätigung übersetzt, wobei die sehr häufige Verwendung des Fremdwortes « Akt » außerdem dem sonst streng gewahrten Grundsatze widerspricht, nach Möglichkeit Fremdwörter durch gute deutsche Ausdrücke zu ersetzen. Wer immer sich in der Sprache des Aquinaten auskennt, weiß, daß nicht zuletzt seine terminologische Beständigkeit seine viel gerühmte Klarheit und Einfachheit bedingt. Dieses Ideal hat selbstverständlich auch eine Thomasübersetzung zu verwirklichen, soweit dies die Sprache der Übersetzung überhaupt zuläßt. Der Gerechtigkeit halber sei aber hier hervorgehoben, daß die deutsche Thomasausgabe im allgemeinen diese Forderung in bemerkenswertem Maße erfüllt. Es sei hier nur an die Begriffe Gehaben, Vermögen, Tüchtigkeit, Tugend, Verstand und Vernunft, Strebevermögen, Willen usw. erinnert, die alle kaum je durch andere Ausdrücke ersetzt werden. Es ist klar, daß nur auf diesem Wege eine feste und eindeutige deutsche theologisch-philosophische Fachsprache erzielt werden kann.

Der *Kommentar* und die *Anmerkungen* dieses Bandes sind das Werk von P. *Fr. Utz*. Auch in diesem Bande ist die prinzipielle Frage immer

noch nicht gelöst, was eigentlich in die Anmerkungen gehört und was ausschließlich Sache des Kommentars ist. Vieles, was hier im Kommentar steht, könnte jedenfalls mit viel mehr Recht den Anmerkungen zugeteilt werden. Anderseits sind aber mehrere Anmerkungen ohne die ausführlichen Erörterungen des Kommentars nicht verständlich. Und schließlich scheint mir diese Art der Kommentierung die Zweckmäßigkeit einer eigenen Abteilung von Anmerkungen in Frage zu stellen. Man gewinnt den Eindruck, daß die verhältnismäßig wenigen Anmerkungen (56) lediglich ein schon bestehendes Schema auszufüllen haben. Sicher ist das Problem Anmerkungen-Kommentar noch nicht befriedigend gelöst.

Der Kommentar selber verdient aber hohes Lob. Rein theologisch-wissenschaftlich gesehen dürfte er wohl als der bisher beste Kommentar der deutschen Thomasausgabe angesprochen werden. Utz begnügt sich nicht damit, die traditionelle Habitus- und Tugendlehre der thomistischen Schule darzustellen, sondern wird dem Thomastexte auch als geschichtlichem Gebilde gerecht. Das ist beste Thomasinterpretation ! Wenn auch manches, selbst wichtiges und wesentliches, angesichts der Stoffülle einerseits und des beschränkten Raumes anderseits, nicht mit der gleichen Gründlichkeit und Tiefe behandelt werden konnte, dürfte dieser Kommentar vor allem den Fachtheologen interessieren und ihm wertvollste Anregungen bieten. Sollte diese Art der Kommentierung für die zukünftigen Bände richtunggebend sein, darf man füglich von einer eigentlichen Neuorientierung der deutschen Thomasausgabe sprechen, und zwar im Sinne einer ganz wesentlichen Annäherung an die theologische Fachliteratur. Aber gerade diese Tatsache wird einige Bedenken aufkommen lassen. Es dürfte sehr fraglich sein, ob die überwiegende Zahl von Abonnenten, denen vor allem eine philosophische Vorbildung abgeht, den teilweise recht schwierigen Gedankengängen des Kommentators überhaupt zu folgen vermögen. Von diesem Gesichtspunkte aus gesehen wäre ein einfacherer und leicht faßlicher Kommentar jedenfalls zweckmäßiger, wogegen dann die Anmerkungen eine ganz andere Bedeutung erhielten : ihnen wäre die eigentlich wissenschaftlich-theologische Arbeit des Kommentators zuzuweisen. Freilich wäre dann auch eine innerlich zusammenhängende, mehr wissenschaftliche Erklärung des Thomastextes, wie sie Utz in diesem Bande geboten hat, und die dem Fachtheologen zweifellos willkommener sein wird, ausgeschlossen. Die Frage ist nur, welchen Leser die deutsche Thomasausgabe in erster Linie zu berücksichtigen hat, ob den philosophischen und theologischen Laien oder den Theologen. Die Antwort ergibt sich ohne weiteres aus dem Vorwort zum 1. Bande, wo als « vornehmste Aufgabe » dieser Thomasausgabe die Einführung des « gebildeten Laien » in die thomistische Theologie aufgestellt worden ist (S. [8]).

Den verhältnismäßig größten Teil seines Kommentars widmet Utz m. R. der allgemeinen Gehabenlehre ; denn hier ist wirklich die ganze thomistische Tugendlehre zugrunde gelegt. Es ist dies auch fraglos der schwerere Teil. Folgende kritische Bemerkungen beziehen sich denn auch ausschließlich auf diese ersten Quästionen (49-54). Eine erste Schwierig-

keit liegt in der Einteilung der Prinzipien der menschlichen Handlung in innere und äußere (vgl. Prolog zu q. 49). Utz (S. 451) führt diese Unterscheidung auf den unmittelbaren Ursprung der Tätigkeitsprinzipien zurück: die inneren, nämlich die Tugenden, entspringen entweder der Tätigkeit der Seelenvermögen, oder aber der heiligmachenden Gnade, der sie unmittelbar entfließen. Die äußeren Prinzipien, Gnade und Gesetz, haben ihren unmittelbaren Ursprung in etwas, das außerhalb des Menschen liegt; denn der Mensch erhält sie unmittelbar von Gott. Schon rein objektiv betrachtet ist diese Erklärung nicht restlos befriedigend; denn weil die eingegossenen Tugenden aus der von außen kommenden gratia habitualis fließen, sind sie nicht weniger als diese selber principia extrinseca sowohl wie extrinseca: intrinseca, weil sie, wie die Gnade, dem Menschen innerlich anhaften, extrinseca, weil sie *mit* der Gnade eingegossen werden und gerade deshalb « eingegossene » Tugenden heißen. Man könnte die eingegossenen Tugenden nur dann principia intrinseca im Gegensatz zur gratia habitualis nennen, wenn die heiligmachende Gnade unmittelbare Wirkursache der übernatürlichen Tugenden wären. Das ist aber im strengen Sinne nicht der Fall; denn die gratia habitualis verhält sich nach thomistischer Auffassung zu den virtutes infusae wie die Wesenheit zu den Eigenschaften, die aus jener wohl resultieren, nicht aber von ihr wirkursächlich hervorgebracht werden, sondern vielmehr mit ihr von derselben Wirkursache hervorgebracht werden (comproducuntur). Eine ähnliche Schwierigkeit besteht sodann bezüglich des Gesetzes. Es ist nur dann Prinzip des menschlichen Handelns, wenn es etwas in der Vernunft liegendes ist, die ordinatio rationis, die allerdings immer irgendwie auf einen äußeren Gesetzgeber zurückzuführen ist, keineswegs aber in jedem Fall auf äußerer Mitteilung beruht; denn das Naturgesetz erkennt die menschliche Vernunft aus sich selber, auf ganz natürliche Weise, ohne äußere Mitteilung, und darum ist es ja auch innere Regel des sittlichen Handelns, also principium intrinsecum, wenn auch nur in Abhängigkeit von der äußeren Regel des ewigen göttlichen Gesetzes, dessen naturhafte participatio es ist. Aber auch der Thomastext rechtfertigt die Erklärung des Verfassers nicht. Der in Frage stehende Prolog zur q. 49 ist nur zu verstehen, wenn er mit dem Prolog der q. 90 verglichen wird. Hier beginnt die Betrachtung der äußeren Prinzipien des menschlichen Handelns: « Consequenter considerandum est de principiis exterioribus actum ». Was versteht nun aber hier Thomas unter diesen principia exteriora? « Principium autem exterius ad malum inclinans est diabolus, de cuius tentatione in Primo (I q. 114) dictum est; principium autem exterius movens ad bonum est Deus, qui et nos instruit per legem et iuvat per gratiam. Unde primo de lege, secundo de gratia dicendum est ». Daraus folgt mit aller Deutlichkeit, daß Thomas in erster Linie unter den äußeren Prinzipien des menschlichen Handelns, im Gegensatz zu Tugend und Laster, und in vollkommenem Parallelismus zu diesen, Gott und den Teufel versteht, die schlechthin äußere Prinzipien sind. Dagegen sind die guten und schlechten Habitus, auch die guten eingegossenen, etwas dem Menschen wesentlich Inhärierendes, etwas rein Inner-

liches. Da nun aber von der Versuchung des Teufels schon in der Prima Pars die Rede war, bleibt hier einzig Gott zu betrachten, insofern er durch Gesetz und Gnade den Menschen zum guten Handeln führt bzw. dazu befähigt. Will man aber den Gegensatz von Habitus und Gnade-Gesetz herausstellen, dann ist vorerst der Unterschied von natürlichen und übernatürlichen Prinzipien außeracht zu lassen; denn in beiden Gliedern dieses Gegensatzes sind natürliche und übernatürliche Prinzipien enthalten : natürliche und übernatürliche Tugenden sowohl wie das natürliche und übernatürliche Gesetz Gottes. Als eigentliche Kraftquellen menschlicher Handlung sind sodann die Tugenden so gut wie die Gnade und das Gesetz ein dem sittlichen Menschen inneres Prinzip. Dagegen sind sehr wohl die Tugenden unmittelbare Tätigkeitsprinzipien, Gesetz und Gnade dagegen sind nur mittelbare, wofern man wenigstens unter Gnade nur die gratia habitualis versteht, die in der Wesenheit der Seele ruht, und wofern man erwägt, daß das Gesetz primär im Gesetzgeber ist, vor allem in Gott, und nur sekundär und abgeleitet, durch Mitteilung, im Handelnden. Eine solche Einteilung ist aber keineswegs im Thomastext selber zugrunde gelegt. Seine Einteilung ist viel einfacher, wie wir gesehen haben, aber auch wohl weniger systematisch und spekulativ. Hier und an manchen andern Stellen der Werke des hl. Thomas wird deshalb eine objektive Textinterpretation nicht a priori nach einem streng logischen Einteilungsprinzip zu suchen haben, sondern muß sich mit der Einteilung begnügen, die eben Thomas selber tatsächlich aufgestellt hat!

Besonders eingehend und ausführlich behandelt Utz die q. 49, in der die Natur des Gehabens bestimmt wird. Die ganze thomistische Tugend- und Gnadenlehre hängt von dieser Wesensbestimmung ab. Der Habitus ist nach Aristoteles und Thomas zunächst eine Qualität. Utz widmet der Wesensbestimmung dieses allerwichtigsten Grundbegriffes der thomistischen Habituslehre kaum drei Seiten seines Kommentars (S. 457-460). Seine Darstellung enthält aber ganz bedeutende Schwierigkeiten, auf die ich angesichts der großen Wichtigkeit, die diesem Seinsmodus auch außerhalb der Tugendlehre zukommt, in einem andern Zusammenhange zurückgreifen möchte.

Die aristotelische Einteilung des Qualitätsbegriffes in vier Arten hat von jeher viel Kopfzerbrechen verursacht! Die diesbezüglichen Ausführungen des vorliegenden Kommentars enthalten zweifellos sehr viel Gutes und Richtiges. Doch dürfte auch hier noch manches unklar geblieben sein, so insbesondere die qualitativen Merkmale des Bewegtseins und des Gut- und Schlechtseins. — Dagegen ist die Darstellung des Gehabens selber und seiner Einteilung in beständige und unbeständige Gehaben (S. 463-474) vorzüglich. Utz konnte sich in dieser zentralen Frage auf die ausgezeichnete Abhandlung seines Lehrers J. Ramirez O. P. (Doctrina S. Thomae de distinctione inter habitum et dispositionem, Studia Anselmiana, 7-8, Rom 1938, 121-142) stützen.

Zur Einteilung des Gehabens in Tätigkeits- und Seinsgehaben (S. 474 ff.) sei kurz bemerkt, daß Utz nicht erklärt, warum die Natur, welche Subjekt des Gehabens ist, nur ein zweifaches sein kann, nämlich die Substanz

und das Vermögen. Dies ist jedenfalls nicht selbstverständlich. Auf Grund der vorausgehenden Erörterung ist lediglich klar, daß das Gehaben jene Qualität ist, die die Substanz in sich bestimmt in Hinordnung auf ihre Natur. Thomas fügt aber im 3. Artikel der 49. q. hinzu: « Sed natura rei quae est finis generationis, ulterius etiam ordinatur ad alium finem, qui est vel operatio vel aliquid operatum, ad quod quis pervenit per operationem ». Daraus folgt also, daß das Gehaben nicht nur Hinordnung auf die Natur eines Dinges besagt, sondern in der Folge auch auf die Tätigkeit. Im Lichte des Prinzips: omnis res est propter suam operationem (vgl. 2 De caelo et mundo, lect. 4; 3 C. Gentes 113, I-II 3, 2, usw.), oder: cuiuslibet rei finis est sua perfectissima operatio, wird es also ohne weiteres klar, daß die habituelle Seinsvervollkommnung der geschaffenen Substanz sowohl sie selber in sich als auch ihre Tätigkeit und nur diese beiden betreffen kann. Erst auf dieser Grundlage ist sodann mit Utz die metaphysische Wahrheit heranzuziehen, daß die geschaffene Substanz zu ihrem Tätigsein eine akzidentelle Vervollkommnung, nämlich das Vermögen, benötigt, woraus dann ohne weiteres folgt, daß das Gehaben ein zweifaches sein kann, ein Seins- und Tätigkeitsgehaben, letztes als Vervollkommnung eben der Natur des Vermögens.

Bezüglich der Frage, wie das Tätigkeitsvermögen und das Tätigkeitsgehaben auf die Tätigkeit bezogen ist, hätte die Beiziehung der instrumentalen Ursächlichkeit nicht unwesentlich zur Klarheit verhelfen können (S. 475 f.). Es bleibt eben doch der Satz des Aquinaten bestehen: « sunt quidam habitus qui etiam ex parte subiecti in quo sunt, primo et principaliter important ordinem ad actum » (q. 49, a. 3). Es genügt nun nicht, zu betonen, daß dies nicht in dem Sinne wahr ist, in dem das Vermögen unmittelbar auf die Tätigkeit bezogen ist. Der Begriff der Instrumentalursache hingegen erklärt auch positiv, daß das Tätigkeitsgehaben zwar ebenso unmittelbar wie die Potenz auf die Tätigkeit bezogen ist, aber durch Teilnahme, in instrumentaler Unterordnung unter das Vermögen, mit dem es ein einziges zusammengesetztes Tätigkeitsprinzip bildet. Dann erst versteht man auch, daß und in welchem Sinne es richtig ist, zu sagen, das Vermögen sei mittels des Habitus operativus tätig. — Wenn Utz sodann (S. 476, Anm. 1) behauptet, Suarez lehre die potentia obedientialis des natürlichen Vermögens bezüglich der übernatürlichen Ordnung, wäre immerhin die Bemerkung notwendig gewesen, daß er diese potentia obedientialis wesentlich aktiv versteht und sie deshalb eigentlich wieder aufhebt.

Diese Aussetzungen, die sich auf den mehr philosophischen Teil des Kommentars beschränken, können und sollen selbstverständlich den hohen Wert des Kommentars in keiner Weise in Frage ziehen. Sie bedeuten wenig im Vergleich zu dem vielen Ausgezeichneten und Vorzüglichen, das Utz uns hier geboten hat, und das um so höher anzuschlagen ist, als die Stoffülle und die bedeutenden Schwierigkeiten, die dieser Band enthält, sehr große Anforderungen an den Kommentator stellen. Zum Schluß sei noch kurz verwiesen auf die qq. 65 und 68, die Utz mit besonderer Sorgfalt und Ausführlichkeit behandelt hat. In der Frage von der Ver-

knüpfung der Tugenden (q. 65) konnte er seine eigene Spezialuntersuchung: « De connexione virtutum moralium inter se sec. doctrinam S. Thomae » (Vechta 1937), reichlich verwerten. Es wäre sehr zu wünschen, daß solche Arbeiten, die eine Einzelfrage der Summa theologica historisch-spekulativ behandeln, in vermehrtem Maße veröffentlicht würden; denn durch sie wird das Thomasstudium auf hervorragende Weise gefördert.

Freiburg (Schweiz). *P. Wyser* O. P.

M. Picard : Die unerschütterliche Ehe. — Erlenbach-Zürich. 1942. 263 S.

In der reichen Eheliteratur dürfte dieses Buch kaum seinesgleichen haben. Um seine Eigenart kurz zu bestimmen, kann man wohl sagen, es gebe das Weltbild eines Menschen wieder, dessen ganze Denk- und Erlebnisweise vom Idealbild der wahren Ehe beeinflußt ist. Denn nach Picard erfaßt das Phänomen der Ehe, wie keine andere Verbindung, « das ganze Wesen des Menschen » (81). Daher kann es nicht ausbleiben, daß der Mensch in der Ehe und durch die Ehe eine besondere Lebens- und Weltanschauung erhält. Gegenüber allen subjektivistischen Theorien über das Wesen der Ehe betont Verfasser mit Nachdruck, daß die Ehe eine objektive Gegebenheit sei und mehr als die Summe von Mann, Frau und Kindern. Die Ehe hat einen Sinn, den ihr nicht erst ihre Subjekte geben ». « Das Subjekt des Mannes und das Subjekt der Frau ist der Ehe untergeordnet » (39). « Mann und Frau können vom Phänomen der Ehe verworfen werden, nicht aber können sie die Ehe verwerfen » (39). Die Ehe ist ein « Bild ». « Das charakterisiert ein Bild und auch das Bild der Ehe : man kann es nicht mit dem Verstande analysieren ; sein Wesen läßt sich nur ahnen » (30). « Das, was die Ahnung erreichen will, ist das Sakramentale. Zu ihm strebt alles im Phänomen der Ehe hin » (31). Der Abschnitt : « Die Ehe, eine objektive Gegebenheit », legt die Vermutung nahe, daß der Verfasser sich das Verhältnis der Ehe zu Mann und Frau nach Art einer platonischen Idee vorstellt. Eine solche Wesensbestimmung befriedigt nicht ganz. Dessenungeachtet folgt man Picards Ausführungen über: « Die Struktur der Ehe », « Die Autorität des Mannes in der Ehe », « Der Einzelne in der Ehe und in der Gemeinschaft », « Ehe und Liebe », « Ehe und Sexualität », « Die kleinen Dinge im Hause der Ehe », « Die Natur im Hause der Ehe », « Die Krisis in der Ehe », und über vieles andere mit großem Interesse. Denn er bietet nicht nur eine reiche Fülle von Gedanken, sondern er weiß diese auch mit der Meisterschaft eines Dichters auszudrücken. Sein Buch kann viel Gutes stiften.

Rom (S. Anselmo). *M. Thiel* O. S. B.

Philosophie.

C. Hubatka O. M. Cap. : Die materialistische Geschichtsauffassung, ihr Recht und Unrecht im Lichte der Scholastik. Dissertation der päpstlichen Gregorianischen Universität. — Rorschach, Cavelti-Hubatka. 1942. 111 S.

Der Kapuzinerphilosoph hat uns eine nach ihrer methodischen und spekulativen Seite glänzende Untersuchung vorgelegt. Die materialistische Geschichtsauffassung ist ein so vielseitiges Phänomen im Geistesleben des Abendlandes, daß ihre kritische Analyse außergewöhnliche Anforderungen stellt. Gewiß wird viel über den Marxismus gesprochen und geschrieben, aber gerade deswegen ist seine Erfassung um so verschwommener und problematischer. In der mächtigen Publikationsflut über die marxistische Geschichtsauffassung wird sich die Arbeit unseres Autors durch ihre Klarheit und Sicherheit in der Weise des Vorgehens, in der vorzüglichen Heraushebung der Grundfrage und der überlegenen Sachlichkeit der Beurteilung auszeichnen. In einem einleitenden Kapitel über « die gedanklichen Voraussetzungen der materialistischen Geschichtsauffassung » sondiert der Verfasser die Elemente und löst die marxistische Geschichtstheorie in ihre geistesgeschichtlichen Komponenten auf. Dabei ist allerdings das weitausgreifende und weit verzweigte Wurzelwerk der Ursprünge materialistischer Ideenentwicklung etwas zu kurz gekommen. Wir werden diesen Punkt später noch einmal berühren. Die systematische Darstellung « des Geschichtsbildes der materialistischen Geschichtsauffassung » ist mit wohltuender Klarheit gegeben, aber leider mit 12 Seiten doch etwas zu knapp geraten. Eine Arbeit, die sich mit dem historischen Marxismus ex professo befaßt, darf in der Darbietung der zu beurteilenden Lehre schon etwas breiter werden.

Das Meisterwerk der Arbeit Hubatkas ist die philosophische Würdigung der materialistischen Geschichtsauffassung. Dieses Kapitel überrascht durch die sachliche Beurteilung und die objektive Würdigung der Wahrheitselemente des Marxismus. Schon im Eingang dieser philosophischen Kritik wird die Frage aufgeworfen nach dem Wert des historischen Materialismus als heuristisches Prinzip. Der Autor geht hier den verschiedenen Versuchen nach und kommt zum Ergebnis : « Wir stehen also vor einer unleugbaren Tatsache : Die MG — als heuristisches Prinzip aufgefaßt und gewertet — ist für die moderne Ethnologie und die Geschichte überhaupt ein kostbares Werkzeug und gestaltet sich in den Händen jener Forscher, die sich von der historischen Methode leiten lassen, sehr fruchtbar, aber nur unter der Bedingung, daß man das Prinzip von der Widerspiegelung des Materiellen auf das Geistige nicht vereinseitigt und übertreibt » (S. 57). Ich glaube, daß es heute kaum einen Geschichtsphilosophen und wahrscheinlich auch keinen Philosophen gibt, der diesen Satz nicht unterstreichen würde. Im analytischen Vorgehen, das den geschulten Metaphysiker verrät, führt der Autor die ganze Kritik auf die Grundfrage zurück : « Wie ist der Anteil des Materiellen gegenüber den geistigen Faktoren

beschaffen ? » In streng scholastischer Form führt Hubatka in wunderbarer Entfaltung und Darbietung den Nachweis, daß die materiellen Faktoren *konstituierend* das geschichtliche Geschehen bedingen und daß sie als « Concausa » die geschichtliche Entwicklung mitkonstituieren.

Wir möchten den gelehrten Verfasser zu seiner Arbeit beglückwünschen, können aber ein leises Bedauern doch nicht unterdrücken. Die Arbeit hat leider mannigfache geistesgeschichtliche Beziehungen und kritische Stellungnahmen bedeutender Denker so gut wie nicht berücksichtigt. Offengestanden, ich kann es nicht verstehen, daß ein so wichtiges Werk keine Beachtung fand, wie Masaryk, Die philosophischen und soziologischen Grundlagen des Marxismus. Auch Emil Hammacher, Das philosophisch-ökonomische System des Marxismus ; Stammler, Recht und Wirtschaft der materialistischen Geschichtsauffassung (ein Standardbuch !), und Paul Barth, Die Philosophie der Geschichte als Soziologie 1. Band, — ein äußerst reichhaltiges Buch — sie alle hätten zum mindesten erwähnt werden müssen. Troeltsch's Ausführungen über den Marxismus in einer seiner wichtigsten geschichtsphilosophischen Arbeiten « Über den Begriff einer historischen Dialektik » (Hist. Zeitschrift 1919) hätten unbedingt beigezogen werden müssen. Schon wegen der Stellungnahme des liberalen Protestantismus zum Marxismus ! Gute Dienste leistet auch die knappe kritische Einführung in das Wesen der materialistischen Geschichtsauffassung von Brandenburg, die auch die Wandlungen des Marxismus beleuchtet. Eine vorzügliche Orientierung gibt der berühmte Artikel « Volkswirtschaftslehre » von Gustav Schmoller im 8. Bande des Handbuches für Staatswissenschaften. Auch die einschlägigen Ausführungen in Othmar Spann, Der wahre Staat, verdienen gelesen zu werden. Die Schriften aus Karl Lamprechts erster Schaffensperiode hätten gezeigt, daß der historische Materialismus auch als heuristisches Prinzip versagen kann, wenn nicht die vom Verfasser bezeichneten Kautelen angewendet werden. Ein außerordentlich lehrreiches und allseitig orientierendes Buch, das unserem Autor wichtige Aufschlüsse hätte vermitteln können, hat Dr. Gertrud Bäumer geschrieben : « Die soziale Idee in den Weltanschauungen des 19. Jahrhunderts ».

Von Spezialarbeiten und kleineren Abhandlungen möchten wir aus der Fülle des nicht berücksichtigten Schrifttums erwähnen die schöne Arbeit von Froehlich, « Freiheit und Notwendigkeit als Elemente einer einheitlichen Weltanschauung », sodann Klein, « Individualethik und Sozialethik in ihren gegenseitigen Beziehungen », und Biermann « Die Weltanschauung des Marxismus ».

Etwas verzeichnet ist die Darstellung Hubatkas über die Anfänge der materialistischen Geschichtsauffassung. Ihre geistesgeschichtlichen Bezüge gehen weiter zurück als unser Autor annimmt. Sie reicht über Condorcet ins 18. Jahrhundert hinein. Von Klassenreligion und Klassenmoral reden schon vor und in der Zeit der französischen Revolution Helvetius, Babeuf, Adelung, Mably, Ferguson, Rousseau. Bei Babeuf erscheint die Religion sogar schon als Mittel zur Niederhaltung und Einschläferung der Massen. Raynal, Barnave, Lueder und Mably haben zum Teil schon im 18. Jahr-

hundert die Lehre vom Klassenkampf und der dialektischen Entwicklung der Geschichte vertreten. Daß Saint Simon zur Ausbildung der marxistischen Geschichtsauffassung den entscheidenden Anstoß gegeben hat, hätte von seiten unseres Autors größere Aufmerksamkeit verdient. Das alles und noch mehr hätte er erfahren, wenn er die interessante Arbeit von Sulzbach, Die Anfänge der materialistischen Geschichtsauffassung gelesen hätte. Auch würde ein Artikel des Schreibenden in der « Schweiz. Rundschau » 1928-29 einige Aufschlüsse nach dieser Hinsicht vermittelt haben. Die vorzügliche Arbeit von Niedlich über « Condorcets Esquisse d'un tableau historique und seine Stellung in der Geschichtsphilosophie » müßte unbedingt in die Studien über die Anfänge des historischen Materialismus einbezogen werden.

Schade, daß der Mangel in der Benützung der einschlägigen Literatur der Bedeutung dieser nach ihrer systematischen Seite ausgezeichneten Arbeit Eintrag tut. Das Verzeichnis der benützten Schriften weist auch tatsächlich neben den marxistischen Quellenwerken in überwiegender Mehrzahl katholische Literatur auf, darunter auch Arbeiten recht ephemerer Art. Der Autor möchte uns gegenüber vielleicht zur Entschuldigung auf den Untertitel hinweisen : « Ihr Recht und Unrecht im Lichte der Scholastik ». Aber das entschuldigt in keiner Weise. Denn jedes System und jede Lehre muß nicht nur aus sich selbst und vom Standpunkt des Kritisierenden aus beurteilt, sondern auch in das *Licht der Gesamtbeurteilung* der verschiedensten Richtungen gerückt werden. Die Gesamtbeurteilung ist ein integrierender Bestandteil der Bedeutung und Auswirkung eines Systems. Die Kritik eines Systems, ohne Berücksichtigung der verschiedenartigen Stellungnahmen zu ihm, ist von höchst relativem Wert. Ich habe diesen einzigen größeren Mangel gerügt aus einem zweifachen Grund:

1. weil eine umfassende katholische Darstellung der marxistischen Geschichtsauffassung eine unbedingte Notwendigkeit ist,

2. weil wir der Arbeit von Hubatka eine zweite Auflage umfangreicherer Art wünschen, denn die vorliegende Studie hat dafür die verheißungsvollsten Voraussetzungen.

Wenn der Verfasser in der zweiten Auflage unschöne Druckfehler austilgt, die stilistisch häßliche Abkürzung MG, die offiziell für «Maschinengewehr » legitimiert ist, vermeidet und uns zum erweiterten Werk noch ein Register schenkt, wird seine Arbeit nach jeder Seite vollkommen sein. Zuhanden der Gregorianischen Universität wagen wir den Wunsch auszusprechen, bei Dissertationen doch jene Zuverlässigkeit der Literaturberücksichtigung zu fordern, die an den Arbeiten der deutschen Universitäten so wohltuend auffällt.

Schwyz. Dr. *Emil Spiess.*