**Zeitschrift:** Divus Thomas
**Band:** 23 (1945)

**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:** 12.07.2025

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

# Literarische Besprechungen

## Ethik

**M. Wittmann : Die moderne Wertethik, historisch untersucht und kritisch geprüft.** Ein Beitrag zur Geschichte und zur Würdigung der deutschen Philosophie seit Kant. — Münster i. W., Aschendorff. VIII-361 SS.

Der durch seine ethischen Forschungen rühmlichst bekannte Verfasser gibt hier einen Überblick über die kritische Wertethik. Er reiht jedoch nicht einfach System an System ; er bietet vielmehr eine gründliche geschichtliche Untersuchung, sowohl bezüglich der Abhängigkeit der einzelnen untereinander, als auch von den philosophischen Lehren der Vergangenheit. Er prüft auch nicht bloß den Gehalt am Abschluß der gesamten Darstellung ; er beleuchtet vielmehr die Lehre eines jeden sofort, nachdem sie dargestellt wurde. Er hat somit voll und ganz zur Ausführung gebracht, was er ankündigte.

Von Kant geht Verf. aus, weil dieser in dreifacher Hinsicht dem ethischen Denken neue Bahnen wies, wo er aufstellte, daß die sittliche Ordnung nicht Natur- und Seinsordnung, nicht göttliches Gebot, und das Gute nicht das Beseligende sei. Kants Formalismus, Autonomie und Rigorismus kehren in der kritischen Wertethik in der verschiedensten Schattierung wieder. Um den inhaltlosen Gesetzesbegriff auszufüllen, rückt Lotze den Wertgedanken in den Mittelpunkt der philosophischen Erörterung. Doch nicht Lotze, sondern Windelband gilt als der Begründer der modernen Wertethik. Als Ethiker treu in den Fußspuren der kritischen Methode wandelnd, erhebt er die formale Pflicht zum Prinzip der Sittlichkeit. Doch soll die moralische Funktion stets auch sozialer Natur sein. Rickert macht das transzendente Sollen, die reine Geltung zum Prinzip. Wenn er jedoch zur Stützung seines Begriffes vom reinen Wert auf Plato und Aristoteles zurückgeht, so trägt er moderne Gedanken in die Alten hinein. Bei Bauch ist das Bestreben bemerkbar, den Formalismus zu überwinden und das Subjektive mit dem Objektiven zu verbinden. Doch gelingt es ihm nicht, das sittliche Bewußtsein der allgemeinen Geltung befriedigend der objektiven Ordnung zu einen. Der Übergang zu kulturellen Wertgehalten führt auch nicht zum Ziel. Scheler kämpft gegen den Formalismus der kritischen Wertethik. Er erstrebt eine materiale Wertethik ; er bleibt jedoch, da er den Wert vom Sein loslöst, dem Dualismus verhaftet. Hildebrand arbeitet im Sinne Schelers weiter. Er widersetzt sich jeder subjektivistischen Hineintragung der Werte in die Wirklichkeit. Er betont dabei die objektiv gegebenen Werte derart, daß die sittliche Betätigung zukurz kommt ; sie wird zu einer bloßen « Antwort » auf die Werte. Tritt v. Hildebrand damit in diametralen Gegensatz zu Kant, so bleibt er doch dessen Formalismus treu mit dem Pflichtgedanken, der von jedem Gesetzgeber unabhängig sein

soll. Hessen macht sich nicht ganz frei vom Dualismus der kritischen Wertethik, wo er an den Dingen außer Sosein und Dasein noch ein Wertsein unterscheidet. Dazu verkennt er den Charakter des sittlichen Sollens, wenn er es den Werten immanent erklärt. Hartmann wendet sich von der formalistischen Wertethik ab und geht den wahren Lebenswerten nach. Er will jedoch nicht von Kant fort, sondern dessen Lehre zur vollen Entfaltung bringen. Er trennt Sein und Wert und läßt den Charakter des Guten über der Handlung schweben. Zu einer Einigung des subjektiven und objektiven Faktors der sittlichen Handlung kommt es nicht. Scheler und Hartmann verfallen dem Rigorismus, mit der Forderung, in jedem Fall den höheren Wert zu ergreifen. Messer trennt gleichfalls Sein und Wert ; doch nicht darauf liegt bei ihm der Nachdruck, sondern auf der Autonomie der Sittlichkeit und deren Unabhängigkeit von der Religion. Der Pflichtcharakter sittlicher Wahrheiten sei ein vollkommen in sich selbst ruhender Sachverhalt.

Mit Recht hebt Verf. all diesen Systemen gegenüber hervor : « Daß es kein inhaltsloses Gesetz und kein leeres Pflichtbewußtsein, kein inhaltsloses Sollen, keine reine Geltung und kein 'absolutes' Maß gibt, daß alle diese Begriffe entsprechende Inhalte fordern, hätte nicht übersehen werden sollen. Das Gleiche gilt vom Wertbegriff ; auch Werte gibt es nicht ohne etwas Wertvolles, d. h. ohne ein wertvolles Sein » (S. 355). Er macht für diesen Formalismus berechtigter Weise die kritische Philosophie verantwortlich, die es an ausreichender Zergliederung der Tatbestände und Bewußtseinsinhalte fehlen läßt. Mangelhaft nennt er die Methode der modernen Wertethik auch insofern, als von einem historisch-kritischen Verfahren nur ein unzulänglicher Gebrauch gemacht wird. Diese und viele andere Ausstellungen des Verf. sind voll und ganz berechtigt. Daß Verf. in der Hitze des Gefechtes das ein oder andere Mal etwas übers Ziel hinausgeht, ist entschuldbar. S. 174 heißt es : « Für das Menschheitsleben eine Ordnung zu begründen, die nicht davon herrührt, ist aussichtslos. » Die übernatürliche Ordnung rührt aber nicht davon her ; sie stammt einzig von Gott. S. 175 sagt er : « Werte . . . werden durch Leben erst hervorgebracht. » Gott, der höchste Wert, wird aber nicht hervorgebracht. Doch das sind Ungenauigkeiten, die dem Werke nichts von seiner Bedeutung nehmen. Zum Schluß sei noch bemerkt, daß Verf. nur gegen die kritische Wertethik, die vom Formalismus Kants nicht loskommt, kämpft, daß er aber damit einer echten Wertethik, die zugleich Pflicht- und Zweckethik sein muß, dienen möchte. Das hat er mit diesem Werk gewiß erreicht.

Trills. *H. Wilms* O. P.

**R. Hofmann : Die Gewissenslehre des Walter von Brügge O. F. M. und die Entwicklung der Gewissenslehre in der Hochscholastik** (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Band XXXVI, Heft 5-6). — Münster, Aschendorff. 1941. XII-228 SS.

Forschungen über das Gewissen haben aktuelles Interesse, da die herkömmliche Lehre vielen nicht genügt. Verf. bemerkt mit Recht, daß hier

nicht abfällige Urteile über die Scholastik nützen, sondern vertieftes Studium derselben. Er beweist das an Walter von Brügge. Nach einem interessanten Lebensabriß dieses heiligmäßigen Bischofs von Poitiers, folgt ein Bericht über seine Werke. Von den 34 Quaestiones disputatae handeln 13 über das Gewissen. Darauf gründet Verf. seine Studie. Als Franziskaner stand Walter unter dem Einfluß Bonaventuras; er folgte jedoch auch andern Meinungen, wo diese ihm besser begründet scheinen.

In dem Überblick über die Vorgeschichte der Gewissenslehre kommt die Stelle des Hieronymuskommentars zu Ezechiel l. 1, c. 1, zur Sprache, die die Worte synteresis und conscientia enthält. Aus den daran anknüpfenden Erklärungen ergaben sich zwei Richtungen: die voluntaristische Bonaventuras, der unter conscientia die gesamte Verstandesausstattung, die zum praktischen sittlichen Urteil führt, zusammenfaßt, der Synteresis die Anlage des Willens auf das Gute zuweist; sodann die intellektualistische des Thomas, bei dem Synteresis gleich ist dem Habitus der obersten Grundsätze des sittlichen Handelns, conscientia das entscheidende Urteil in dieser Ordnung besagt. Verf. sieht Walters Bedeutung darin, daß er das Gute der beiden Auffassungen zu vereinen sucht. Er nimmt nämlich conscientia wie Thomas, läßt jedoch aus den wiederholten Akten einen besondern Habitus entstehen, der dienen könnte zur Erklärung der heute viel besprochenen Gewissensbildung. Verf. muß aber zugestehen, daß Walter seinen Conscientiabegriff später erweiterte, ja, er glaubt, er habe ihn einmal fast seines Begriffes entleert (S. 216). Die Synteresisauffassung des Thomas sucht Walter zu erweitern, indem er eine inclinatio damit verbinden und so das affektive Element des Gewissens, das die Franziskaner so stark betonten, wieder aufnimmt.

In der ethischen Bewertung des Gewissens weicht Walter insofern von Thomas ab, als dieser im Gewissen den Verkünder einer Verpflichtung sieht. Walter will in ihm eine eigene ethische Norm erblicken. In den Untersuchungen über Gewissensirrtum und Stellung des Gewissens zum Gehorsam folgt Walter nicht den von Thomas gewiesenen Richtlinien, sondern fällt in die alten Auffassungen und damit in uns befremdende, rigoristische Folgerungen zurück.

Die Bedeutung Walters liegt in seinem Ringen um einen vollen, aller Erfahrung gerecht werdenden Begriff des Gewissens. Er erkennt das Gute in der Lehre des hl. Thomas an, hält diese aber für zu intellektualistisch, weil er sie nicht im Zusammenhang des gesamten thomistischen Systems betrachtet. Wie er diesem Mangel abzuhelfen suchte durch Zuziehung der affektiven Elemente der franziskanischen Auffassung, so könnte man, streng im Rahmen der thomistischen Lehre bleibend, diesem auch abhelfen durch Betonung der Verbindung, die zwischen dem Gewissen und der natürlichen Anlage des Willens zum Guten besteht.

Das Werk ist auf jeden Fall ein beachtenswerter Beitrag zur Gewissenslehre. Seine Lesung wäre jedoch angenehmer, wenn manches knapper und präziser gefaßt und die einzelnen Autoren, die zur Besprechung kommen, in getrennten Abschnitten wären behandelt worden.

Trills. *H. Wilms* O. P.

**H. Hering O. P. : De justitia legali.** — Friburgi Helv., Paulusdruckerei. 1944. 68 p.

Das schmucke, schlanke Heft handelt von der justitia legalis in ihrer Beziehung zur justitia commutativa und distributiva. Zu Eingang der knappen Abhandlung wird der Eindruck erweckt, als handele es sich bloß um die verschiedenartige Einteilung der Gerechtigkeit, ja um die Stellung des Wörtchens cardinalis in dem Schema. Dem ist jedoch nicht so, denn Verf. müht sich, die Auffassung, die Aristoteles vom Wesen der justitia legalis hatte, herauszustellen, wobei er jedoch über die Kürze und Unbestimmtheit mancher Texte klagen muß. Thomas folgt streng dem Griechen, und wenn seine Darlegung auch weiter ist, auch bei ihm ist es nicht immer leicht, den Sinn der justitia legalis eindeutig zu bestimmen. Kein Wunder, daß sich verschiedene Auffassungen bildeten. An der Aufstellung, die im 16. Jahrhundert aufkam, die dann von den großen Jesuiten Gregorius de Valentia und Suarez und von den strengen Thomisten Báñez, Johannes a S. Thoma und Billuart gehalten wurde und durch die Salmanticenses Morales und den hl. Alfons in die praktische Moral überging, so daß sie dort heute allgemein vertreten wird, braucht nicht mangelhafte Thomaskenntnis schuld zu sein ; es kann auch eine andere, nicht weniger berechtigte Auffassung der justitia legalis vorliegen ; denn die Annahme, daß Thomas in einer solch nebensächlichen Frage das letzte Wort gesprochen habe, werden doch gewiß viele nicht zugeben. Das Verdienst der mit offenbarer Begeisterung geschriebenen Arbeit liegt darin, daß die Anschauung, die Thomas in treuer Gefolgschaft des Aristoteles von der justitia legalis vertritt, klar herausgearbeitet ist. Ob die zweimal ausgesprochene Mahnung, die Herren Professoren der praktischen Moral möchten ihre Lehrbücher daraufhin einer Korrektur unterziehen, Erfolg haben wird, ist abzuwarten.

Trills. *H. Wilms* O. P.

**P. Hirt : Das Wesen der Liebe.** — Immensee, Calendaria. 1943. XVI-248 SS.

Verfasser bestimmt seiner Arbeit als Ziel « die metaphysische Wesensaufhellung der Liebe ». Dafür will er ihrem Ursprung im Sein sorgfältig nachgehen, um dann zum letzten Sinn ihrer Rechtfertigung aus der metaphysischen Wesensschau vorzustoßen. Er hebt ihre Bedeutung mit den Worten hervor S. X : « Es handelt sich hier um das letzte Wort der dynamischen Metaphysik des Seins, nämlich der fortschreitenden Seinsteilhabe um der tiefsten Erfüllung der Dinge willen und zugleich um die Frage nach dem metaphysischen Warum der Integrationstendenz aller Dinge ». Er grenzt das Thema ab in der Erklärung, daß die Liebe als Gegenstand der bestimmten Einzelerfahrung außerhalb des Untersuchungsbereiches liege. Bei der natürlichen oder sinnlichen Liebe komme nur die artliche Seinsweise in Betracht, nicht die Erscheinungsform im täglichen Leben. Bei der menschlichen Liebe bleiben unberücksichtigt Dauer, Innigkeit und Tiefe der Verwurzelung im Träger, Festgefügtheit und sachliche Ausdehnungsmöglichkeit. Somit seien ausgeschlossen alle Probleme rein phänomeno-

logischer, psychologischer, ethischer, religiöser, kultureller und historisch-empirischer Natur (S. XII). Die Schrift umfaßt 3 Teile, deren erster wieder in 3 Kapitel zerfällt, von denen das erste handelt über Wesen und Formen der Liebe. Da wird, nachdem Wortbedeutung und Wortgebrauch dargelegt sind, versucht, den Begriff der Liebe aus dem Objekt und der Subjektbezogenheit herauszuarbeiten, wobei der Formalgrund und der Formalgegenstand besonders herausgestellt werden. Hier kommen auch die Wesenseigentümlichkeiten der Liebe zur Sprache : Eins-, Ziel- und Ganzheitsbewegung. Abschließend wird ein Bild von der Liebe im Weltall entworfen. Kapitel 2 behandelt als Formen der Liebe die natürliche, die sinnliche und die geistige. Letztere wird speziell betrachtet als physische Liebe oder Liebe zu den Dingen und als ekstatische Liebe oder solche zu Personen. Der erstern eignet Relativitäts-, Immanenz- und Eigennützigkeitscharakter. Letztere ist ausgezeichnet durch Transzendenz-, Absolutheits- und Geschenkcharakter. Kapitel 3 bietet den Hervorgang der Liebe im Geiste, wobei das Verhältnis von Fremdliebe und Selbstliebe zur Sprache kommt. Der 2. Teil behandelt im 1. Kapitel die subjektiven Ursachen der Liebe, wo der Nachdruck liegt auf dem reinen Wertwillen als menschlicher Naturanlage. Das 2. Kapitel handelt von den objektiven Ursachen, wo die Ähnlichkeit in ihrem Wesen und ihren Formen dargelegt wird. Der 3. Teil spricht von Sinn und Aufgabe der Liebe in der Schöpfung.

V. hat wahr gemacht, was er in der Einleitung sagt: « Die hingebungsvoll aufgeschlossene Versenkung in die unendliche Verflochtenheit eines so weltumspannenden schwierigen Problems wie die Liebe verlangt vom fragenden Geiste im hohen Maße die Liebe » (S. VII). Das Buch ist mit Liebe geschrieben. Das ist sein Vorzug ; es verleiht der Arbeit Schwung und Begeisterung ; es ist aber auch sein Nachteil, denn die Klarheit der nüchtern, wissenschaftlichen Darlegung, die präzise Fassung des Ausdrucks, leiden darunter. Man möchte manche Sätze beanstanden und läßt sie doch wieder durchgehen, weil sie zum Ganzen passen. Zwei Ergebnisse seiner Forschung glaubt Verf. buchen zu können ; erstens, die Selbstlosigkeit der Freundesliebe aufgehellt zu haben. Was Aristoteles nicht gelang, weil er sich einseitig an eine größenartige Gleichheit hielt, was Plato nicht vermochte, weil er bloß mit der Teilhabe arbeitete, das soll die Verbindung beider Elemente ermöglichen, den Einblick in die volle Selbstlosigkeit. Hier mag wohl der eine oder andere Aristoteles- und Platoforscher Einspruch erheben. Und vielen wird die Erklärung der selbstlosen Freundesliebe aus dem höheren Ich als Formganzheit, die unstofflicher, geistiger und darum gottähnlicher als die vereinzelte Teilhabe, wie sie in den Personen der Freunde verwirklicht ist, aus dem Ideal-Ich als Gemeingut der Freundschaft (S. 117) als zu gesucht und geklügelt erscheinen, um eine so alltägliche Erscheinung, wie die selbstlose Liebe ist, aufzuhellen. Das zweite Ergebnis ist die Schilderung des Kreislaufes der Liebe. Dabei entfaltete Verf. seine poetische Darstellungskraft, wo er schreibt (S. 231), daß das Hervortreten der göttlichen Liebe Offenbarung der göttlichen Wesensherrlichkeit im farbenreichen Abglanz der geschaffenen Dinge bedeute, daß alle Dinge als Wertträger gleichsam zahllose Fragmente der göttlichen Wesensgüte seien, und die geschaffene

Welt zeitliches Antlitz des ewigen, inneren Antlitzes Gottes wäre. Das Gute als solches im Vollkommenen und Schönen ist Urgrund der Liebe in absteigender Linie. Das Wertbedürftige, Wertoffene, Unvollkommene ist Grund der aufsteigenden Liebesbewegung, deren Ziel Wiedervereinigung der geschaffenen Wertteilhabeformen mit dem göttlichen Urlicht vermittels des geschaffenen Erkenntnislichtes. Dieser Gedanke ist schön ; aber mit dem Erkanntwerden durch den Menschen ist nicht die Bedeutung der Dinge für den Kreislauf der Liebe erschöpft, denn sie sollen dem Menschen in erster Linie dienen, in geordneter Selbstliebe sein Leben zu erhalten, sodann in Nächstenliebe die Werke der Barmherzigkeit zu üben.

Trills. *H. Wilms* O. P.

**A. de Quervain : Die Heiligung.** Ethik. Erster Teil. — Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag. 1942. 471 SS.

Das Buch ist nach Angabe des Verf. entstanden aus Vorlesungen an der Universität Basel und an der theologischen Schule in Elberfeld. Es will dem, der nach dem Gesetze Gottes, den Geboten fragt, der nachdenkt über ethische Fragen, über unsere Heiligung, die Antwort aus der Heiligen Schrift geben. Insofern will es eine theologische Ethik sein. Da aber die Schrift nicht immer klar und genau auf jede Frage antwortet, da zudem Verschiedene sie verschieden auslegen, so ist Verf. genötigt, Autoritäten heranzuziehen. Das sind für ihn, den Protestanten, die Reformatoren, und da er strenggläubiger Reformierter der bekennenden Kirche ist, hauptsächlich Calvin. Doch wird auch Luther sehr oft und ausgiebig zitiert. Von den spätern Evangelischen erfreut sich Fr. H. Kohlbrügge einer Bevorzugung. Der hl. Augustinus kommt auch zu Wort. Thomas wird verschiedene Male angeführt. Von neuern katholischen Schriftstellern sind erwähnt Jacques Maritain, P. Lagrange, P. Gardeil, P. Allo, Erwin Roderich. Dabei will Verf. sorgfältig vermeiden, sich von einer wissenschaftlichen Spekulation oder einer Weltanschauung beeinflussen zu lassen. Das gilt ihm als Zerstörung der theologischen Ethik.

Das Buch zerfällt in vier an Ausdehnung sehr verschiedene Teile. Der erste handelt von der Heiligung in Christus, und zwar zuerst von der Begründung des christlichen Lebens in dem prophetischen, priesterlichen und königlichen Amte des Christen ; sodann vom Heiligen Geiste, der die Heiligung des Menschen bewirkt. Der zweite Teil handelt vom Leben des Christen im Zeichen von Kreuz und Auferstehung, und zwar zuerst vom Freisein von der Herrschaft der Sünde, und von dem neuen Leben ; dann vom Wandel nach dem Geist in Freiheit, Hoffnung, in Anfechtung und Leiden. Letzteres wird in 11 Abschnitten des näheren erläutert. Der dritte Teil befaßt sich mit dem Gesetze Gottes, und zwar zuerst mit dem Verhältnis von Evangelium und Gesetz ; sodann mit der dreifachen Gabe der Gebote. Der vierte und ausgedehnteste Teil erklärt in 8 Abschnitten, die wieder in mehrere Unterabteilungen zerfallen, die Gebote. Verf. folgt der Philonischen Einteilung, wonach das erste Gebot der Augustinischen Zählung

in zwei zerfällt ; dafür die beiden letzten dieser Zählung als eins genommen werden. Gebot zwei und zehn der Philonischen Zählung sind nicht behandelt.

Das Buch enthält viele schöne Stellen, die der Katholik nur freudig begrüßen und unterstreichen kann. Und doch ist es in bewußtem Gegensatz geschrieben zum römischen Katholizismus und zu den verschiedenen Bewegungen im modernen Protestantismus. Darauf wird des öftern klar hingewiesen. Dem Katholizismus wird dabei vorgeworfen, er stütze sich nicht auf die Schrift allein, sondern auch auf Natur und Vernunft, in letzter Linie auf den Papst. Die neuern protestantischen Richtungen werden getadelt, weil sie in irgend einer Weltanschauung gründeten. Bei all dem käme Christus zu kurz. Verf. sieht nicht, daß die Offenbarung, die nicht bloß in der Schrift, sondern auch in der Überlieferung enthalten ist, die Vernunft voraussetzt ; sie wendet sich ja an vernünftige Menschen. Er beachtet nicht, daß die Gnade die verwundete Natur heilt, vervollkommnet und in die übernatürliche Ordnung erhebt. Zudem ist Verf. selbst offenbar in einer Weltanschauung befangen, und zwar in der Calvins, bei dem die Natur total verdorben ist und die Schrift allein entscheiden soll. Praktisch entschied damals Calvins Auffassung von der Schrift, und sie entscheidet auch in diesem Buch. Das ist offenbar an dem Begriff der Heiligung. Während nach der Schrift, der Überlieferung, den Vätern und den Konzilien die Heiligung geschieht durch Eingießung der heiligmachenden Gnade, die die Tilgung der Sünde bewirkt und den Menschen vor Gott heilig und gerecht macht, hören wir vom Verf., daß die Rechtfertigung, die Heiligung des Menschen die ihm zugerechnete Gerechtigkeit Christi sei (60) ; daß diesem bestimmten Menschen die Gnade Christi zugesprochen, daß er ganz, wie er leibt und lebt, in die Gnade Christi hineingestellt werde (232) ; daß er darin trotz seiner Sünden, in seinen Sünden Gott wert sei (139). Die volle Heiligung ist ihm ein Stand (12), wo sich zur zugerechneten Gerechtigkeit das entsprechende Tun des Menschen, das Leben im Dienste der Gerechtigkeit (107) gesellt. Von diesem Tun spricht auch die katholische Lehre ; es ist ihr ein freies Handeln des Menschen, das aus seinen natürlich guten Fähigkeiten in Verbindung mit der Gnade und den eingegossenen Tugenden hervorgeht und zu dem die aktuelle Gnade erleuchtend, antreibend und begleitend mitwirkt. Beim Verf. ist dies Tun ein Bekennen des Namens Gottes, ein Lobpreis der Gnade Christi (34). Das darf uns nicht wundern, denn er dehnt es auf die gesamte Betätigung aus, so daß es unser : « Alles meinem Gott zu Ehren » darstellt. Allein er nennt es einmal ein Wunder der Gnade (220) ; dann betont er anderseits, daß es keine eigene Güte habe (115) ; ja, es soll kein Zusammenwirken von Menschengeist und Heiligem Geiste sein (38). Das kann doch nur soviel heißen, daß der Mensch sich entweder rein passiv unter dem Wirken des Heiligen Geistes verhalte, oder daß das schlechte Tun des Menschen vom guten Handeln des Heiligen Geistes verdeckt und umkleidet werde. Diese zwei calvinischen Ideen von der Heiligung und dem Bekennen = Preisen durchziehen das ganze Buch und machen es trotz der oben erwähnten vielen, schönen Stellen für den Katholiken unbrauchbar.

Trills. *H. Wilms* O. P.

## Dogmatik.

**A. M. Horváth O. P.: Der thomistische Gottesbegriff.** — Freiburg i. d. Schweiz, Verlag des « Divus Thomas ». 1941. 180 SS. und 4 Tafeln.

Wie Verf. in der Einleitung sagt, war bei Abfassung dieser Abhandlungen, die zum großen Teil zuerst im Divus Thomas 1940 erschienen, der Gesichtspunkt maßgebend, den Erkenntnisgrund der thomistischen Theologie nach seiner vollen Bedeutung und Tragweite herauszustellen. Diesen allumfassenden Erkenntnisgrund findet er in dem Gottesbegriff. Ja, er schreibt S. 19: « Ohne die Einsicht in die Stellung des Gottesbegriffes in der Theologie des hl. Thomas ist dieselbe nur stückweise verständlich. » Die vielen Mißverständnisse hinsichtlich der Gedanken des Aquinaten führt er auf das Nichtbeachten dieser Zentralstellung des Gottesbegriffes zurück. Damit wird nicht die Möglichkeit einer christozentrischen Theologie in Frage gestellt, noch die Bedeutung einer Sakramenten- oder eschatologischen Theologie bestritten. Weil jedoch die Eignung und Fruchtbarkeit zu einer wissenschaftlichen Analyse und Zergliederung sich nirgends so allumfassend findet wie im Gottesbegriff, deshalb wählte Thomas ihn zum Mittelpunkt seiner Synthese.

Die Bildung des Gottesbegriffes ist für Thomas eine künstlerische Tätigkeit, bei der er alle Züge aus den Gegebenheiten der Sinnenwelt nimmt (via causalitatis) und durch die negative Abstraktion (via negationis) zunächst künstlerisch, dann durch Bejahung (via eminentiae) gotteswürdig gestaltet. Da es sich hier nicht um den natürlichen, sondern um den geoffenbarten Gottesbegriff handelt, nimmt Thomas aus den zerstreuten Angaben der Offenbarung alle Züge, die die natürliche Erkenntnis nicht bietet, oder die zur Bekräftigung solcher Ergebnisse dienen. So ersteht im Gottesbegriff ein Kunstwerk vor uns, in dem das ganze Können und Vermögen der menschlichen Leistungsfähigkeit zum Ausdruck gelangt. Thomas geht dabei vor wie bei der Bildung eines natürlichen Begriffes. Als Resultat der Gottesbeweise erhielt er den Begriff eines transzendenten, überweltlichen Seins, das nicht bloß möglich, sondern wirklich ist. Diesen verschwommenen, scheinbar leeren Begriff füllt er in 233 Artikeln aus, indem er die Eigenschaften Gottes — es werden proprietates in sensu latissimo, in sensu lato und in sensu stricto unterschieden — alle an Hand der Schöpfung und Offenbarung aufweist und gleichsam in den noch bestimmbaren Begriff hineinstellt. In einer eigenen Tafel macht Verf. dies seinen Lesern anschaulich, nachdem er sich auf 90 Seiten um die wissenschaftliche Erklärung gemüht hat. Nachdem so die Synthese beendet ist, geht Verf. im zweiten Teil zur Analyse über und zeigt die Bedeutung des Gottesbegriffes als Erkenntnisgrund der Hervorgänge (ex quo omnia), der Sittenlehre (in quo omnia) und der Begnadigung (per quem omnia). Besonderes Licht fällt dadurch auf die verschiedenartige Bedeutung der Gottesbeweise für die Theodizee und die Theologie; es ist damit auch gerechtfertigt die Aufnahme der naturwissenschaftlichen, philosophischen und juristischen Partien, die von vielen als Fremdkörper in der Summa

empfunden werden. Durch die Zentralstellung des Gottesbegriffes wird erst der Charakter der Theologie als Weisheit klar. Ein sehr schönes Kapitel behandelt die einzelnen Arten der Theologie in ihrem Verhältnis zum Gottesbegriff; darin sei noch besonders auf die Ausführungen über die Theologia perennis hingewiesen.

Die Schrift ist eine reife Frucht magistraler Gelehrsamkeit; sie bietet Erleichterung und weckt Begeisterung für das Studium des hl. Thomas. Freilich, die Lesung der Schrift selbst ist nicht immer leicht; das liegt teilweise am Stoff, das liegt aber auch an der Ausdrucksweise des gelehrten und verehrten Verfassers.

*H. Wilms* O. P.

**Bayerschmidt P.: Die Seins- und Formmethaphysik des Heinrich von Gent in ihrer Anwendung auf die Christologie.** Eine Philosophie- und Dogmengeschichtliche Studie. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Band XXXVI, Heft 3-4.) — Münster, Aschendorff. 1941. XVI-347 SS.

Nachdem die sagenumwobene Persönlichkeit des Heinrich von Gent durch Ehrle und Delahaye ihres phantastischen Schmuckes entkleidet und in ihrer nüchternen Wirklichkeit uns gezeigt wurde, nachdem Glorieux in seinem Répertoire des maîtres en théologie de Paris dessen Werke übersichtlich zusammengestellt hat, verbleibt der Forschung nur noch, die Lehre zu untersuchen. Wie Jean Paulus sich der Philosophie des Genter Meisters zugewandt hat, so Bayerschmidt auf Anregung Grabmanns der Theologie. Er legt in dieser Schrift einen Teil seiner Forschungen vor, von dem er glaubt, daß er allgemeines Interesse finden werde. Das gilt gewiß von allen, die sich eingehender mit der scholastischen Theologie beschäftigen. Heinrich wird uns in § 2 vorgeführt als Scholastiker, der, von der Einheit zwischen Philosophie und Theologie überzeugt, bestrebt war, mit Hilfe der letztern die Wahrheiten des Glaubens zu beleuchten. Er hat leider seine Anschauungen nicht in einem systematischen Werk zusammengefaßt, sondern nur versucht, durch Einzelforschungen die von Bonaventura und Thomas vorgezeichneten Linien in bestimmten Richtungen nachzuprüfen, zu korrigieren oder weiterzuführen. Er hat 15 Quodlibeta, worin er zu solchen Fragen, nachdem sie in öffentlicher Disputation behandelt worden waren, abschließend Stellung nimmt, hinterlassen. Diese 15 Quodlibeta lassen sich der Zeit nach ziemlich genau bestimmen und verteilen sich auf die 17 Jahre, die Heinrich als Professor der Theologie in Paris lehrte. Sie gewähren Einblick in die Geisteskämpfe jener Zeit. Darin nimmt Heinrich Stellung zu den Anschauungen seiner Vorgänger und setzt sich mit seinen Zeitgenossen auseinander.

Verf. bietet auf Grund dieser Quodlibeta nicht bloß eine systematische Darstellung der Lehre des Doctor solemnis, er zeigt auch das historische Werden; er bringt jeweils kurz die Vorgeschichte des Problems, wie dies sich findet bei Alexander von Hales, Bonaventura, Albert und Thomas; er berücksichtigt die Zeitgenossen: Ägidius von Rom und Gottfried von Fontaines; desgleichen zeigt er die Kritik, die die Franziskaner von Richard

von Mediavilla bis Duns Skotus, die Dominikaner von Robert von Colletorto bis Herveus Natalis daran übten.

Bei Untersuchung der Frage nach dem Sein in Christus wird Albert vorgeführt als der, der das Problem aufrollte, Thomas als der, der die erste geniale Lösung gab, insofern er unterschied zwischen dem esse suppositi, dem eigentlichen existere, und dem esse quo, dem uneigentlichen Sein der Natur. Ersteres ist in Christus nur eins, das andere ist zweifach. Damit war das Problem nicht abgetan, sondern erst recht in den Mittelpunkt der Forschung gerückt. Wie Ägidius von Rom und Gottfried von Fontaines, so versuchte sich auch Heinrich daran. Im Gegensatz zu Thomas läßt er Wesenheit und Dasein nicht reell, sondern nur intentional verschieden sein. Dann unterscheidet er ein dreifaches esse : das esse essentiae, das esse existentiae und das esse subsistentiae (S. 69). Dazu bemerkt Verf. (S. 76) : « Das war eine nicht hoch genug zu schätzende geistige Tat. » In der Anwendung auf Christus kommt Heinrich nach kurzer Schwankung zu dem abschließenden Resultat : « daß in ihm zwei esse essentiae simpliciter sind, nämlich das Sein der Wesenheit der menschlichen und der göttlichen Natur. Weiterhin sind in Christus auch zwei esse existentiae simpliciter, nämlich das Sein der Existenz der menschlichen und der göttlichen Natur. In Christus ist ein einziges esse subsistentiae, welches das göttliche Suppositum darbietet. Dieses esse subsistentiae ist jedoch kein absolutes, sondern ein respektives, ein esse ad aliquid » (95). Mit dem esse ad aliquid hatte Heinrich kein Glück ; da folgte ihm niemand. Die Dreiteilung des esse fand jedoch vielfach Annahme, desgleichen erfreute sich die Aufstellung des esse creatum neben dem esse increatum lange Zeit großer Sympathie. Erst Capreolus arbeitete die streng thomistische Auffassung wieder heraus und drängte damit Heinrichs Anschauung zurück. Verf. macht darauf aufmerksam, daß es sich in diesem Streit oft nicht um wirkliche Gegensätze handelte, sondern um verschiedenartige Betrachtung der vielen Seiten eines unerforschlichen Geheimnisses.

Eng verbunden mit der Frage nach dem Sein in Christus ist die Frage nach der Form, denn diese gibt das Sein. Bezüglich der Form hatte Thomas, den aristotelischen Gedanken von der Einheit konsequent durchführend, gelehrt, daß in jedem Ding nicht mehr als eine substanzielle Form sei. Auf Christus angewandt, besagte das, daß die Seele Christi die einzige Wesensform der angenommenen Menschheit wäre. Daraus ergab sich die Frage, ob dann der Körper Christi im Leben und im Tode derselbe sei. Thomas antwortete darauf, daß zwar eine Artverschiedenheit vorliege, daß diese jedoch von der numerischen Einheit des Suppositums aufgewogen werde, so daß man sagen könne, es sei derselbe Leib Christi. Dagegen erhob sich alsbald großer Widerspruch. Heinrich fand drei Meinungen vor : eine von der Mehrheit der Formen, eine andere von der Materie ohne Form. Beide glaubten, die Univozität des Leibes Christi retten zu können. Die dritte hält an der Einheit der Form fest, gibt damit die Univozität auf und begnügt sich mit der numerischen Einheit (198). Heinrich hält die Formeinheit in allen Dingen fest ; beim Menschen aber nimmt er, weil die Seele geschaffen wird, eine Form der Körperlichkeit an als Unterlage der Seele. Dadurch

glaubte er, die Univozität retten zu können. Er sucht seine Ansicht philosophisch zu unterbauen und theologisch zu begründen. Dabei benutzt er einen Vergleich des Hugo von St. Victor, daß nämlich, wie die beiden Naturen in Christus in der Person der einen von diesen, der göttlichen, substanziell geeint sind, so auch im Menschen die beiden Naturen, Fleisch und Seele, in der personalen Einheit, die vorzüglicher von der Seele stammt, vereint seien (215). Heinrich nahm auch hier wieder eine vermittelnde Stellung ein ; er kam der Mehrheitsthese durch Annahme der forma corporeitatis entgegen ; er gab der Einheitstheorie zu, daß an und für sich eine Auflösung bis zur ersten Materie hätte eintreten müssen. Er fordert für das Verbleiben der forma corporeitatis ein wunderbares Eingreifen Gottes. In dieser Frage zensurierten die englischen Bischöfe verschiedene Sätze, wodurch auch Heinrich in seiner Mittelstellung getroffen schien. Er rettete sich durch die Erklärung, daß die Zensur nur der Einheit der Form gelte. Heinrich hatte mit seiner Lehre insofern Erfolg, als die Franziskaner sich in der Folge gewöhnlich mit der forma corporeitatis begnügten. Die Notwendigkeit eines Wunders für deren Verbleib lehnten sie jedoch ab. Die Thomisten wollten von der von Heinrich postulierten Form nichts wissen, wenn auch Robert von Colletorto mit Rücksicht auf die englischen Artikel von einer forma partis spricht. Seit Bernard von Auvergne fand die forma cadaveris bei ihnen immer mehr Anklang. Von einem nennenswerten Erfolg kann auch in dieser Frage, was Heinrich angeht, nicht gesprochen werden. Trotzdem folgt der Leser gern Verf. bei seinen gründlichen und klaren Darlegungen und versteht es auch, wenn Heinrich abschließend von ihm gewürdigt wird als selbständiger Denker und großer Theologe, der bewandert war in den Schriften der Väter und den Werken der alten Philosophen, der vertraut war mit den wissenschaftlichen Strömungen seiner Tage, der sich zu einer selbständigen Auffassung durchrang und den Mut hatte, dabei zu beharren, auch wo er die « positiones solemniores und communiores geschlossener Phalanx » gegen sich sah. Wenn dies Lob hie und da auch vielleicht etwas voll ertönt — es zeugt vielleicht für den historischen Sinn Heinrichs, wenn er dem Aristoteles des Averroës den Vorzug vor dem des Thomas gibt ; für seine philosophische Begabung zeugt es nicht. Das esse ad aliud war auch gewiß eine kleine Schwäche des « großen Theologen » — wenn also das Lob hie und da auch etwas voll ertönt, so möge man bedenken, daß es geschrieben ist von einem Forscher, der sich in jahrelanger Arbeit mühte mit diesen gewiß nicht leichten Problemen, und der in Heinrich einen erhabenen und seltenen Geist, getragen von lauterer Klarheit, erkannte. Unter diesem Gesichtspunkte hätte die Arbeit noch weiter für das persönliche Bild des Menschen Heinrich ausgenützt werden können. Es berührt sehr sympathisch, daß er in seinem Edelmut keinen Gegner schmäht, daß er in Freimut sich seine eigne Meinung bildet, und daß er in seiner Demut die Anschauungen aller, sowohl der Alten wie der Neuern, berücksichtigt und allen in einer vermittelnden Stellung gerecht zu werden sucht. Dabei mußte er freilich die traurige Erfahrung machen, daß der Satz : « In medio tutissimus ibis » Ausnahmen zuläßt. Er fand überall Widerspruch und blieb im Leben und Lehre ein Einsamer.

*H. Wilms* O. P.