

Literarische Besprechungen

Objekttyp: **BookReview**

Zeitschrift: **Divus Thomas**

Band (Jahr): **5 (1918)**

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Nutzungsbedingungen

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

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

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

Haftungsausschluss

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

LITERARISCHE BESPRECHUNGEN

1. Dr. Bernhard Bartmann: *Lehrbuch der Dogmatik*. 3. vermehrte und verbesserte Aufl. I. Band. Freiburg i. Br., Herder 1917. gr.-8° (XII, 452 p.).

Von den zwei Bänden, in welche die dritte Auflage dieses vorzüglichen Lehrbuches der Dogmatik geteilt wurde, liegt der erste vor. Verfasser verbindet den streng kirchlichen mit dem echt wissenschaftlichen Standpunkt. Seine Beweisführung ist sachlich. Sowohl der positive Teil als auch die Spekulation kommen zum gebührenden Rechte. Das Wichtige ist vom weniger Wichtigen durch den Druck unterschieden. Die Literatur ist mit relativer Vollständigkeit verzeichnet und gut verwertet. Die Einwände der Protestanten und Modernisten werden ruhig, aber entschieden abgewiesen. Manche Paragrafen, z. B. der lange § 102, wären besser geteilt worden. Aus pädagogischen Gründen wäre eine Numerierung der Absätze empfehlenswert.

Der λόγος πνευματικός (p. 10) ist aus der Stoa entlehnt. — Träger der kirchlichen Lehrgewalt ist nach Bartmann der mit dem Primate in Verbindung stehende Gesamtepiskopat: „Die Lehrgewalt kulminiert im römischen Papst, jedoch geht sie deshalb nicht ganz im Primat auf. Auch die Bischöfe sind in ihrer organischen Verbindung mit dem Papste wahrhaft Träger dieser Gewalt, nur nicht selbständig“ (35 f.). Aus dem Vatikanischen Konzil geht aber hervor, daß nur der Papst der Träger der Lehrgewalt ist, während die Bischöfe nur Teilnehmer an derselben sind. Fels der Kirche, ihr oberster Lehrer ist nur der Nachfolger Petri. Alle anderen in der Kirche sind auf ihm gebaut und werden von ihm gelehrt. Der Papst allein ist der Träger des Primates. Die Lehrgewalt aber ist ein Teil des Primates: . . . „*primatu . . . supremam quoque magisterii potestatem comprehendendi* . . . (Denzinger 1832). Also ist auch der Papst der Träger der Lehrgewalt, wie er der Träger des Primates ist. Die Definitionen des Papstes sind darum aus sich unfehlbar (Denz. 1839), während sogar die Konzilsdefinitionen erst durch die Zustimmung des Papstes unfehlbar werden. Die Bischöfe sind eben auch im Lehren Untergebene (Denz. 1827) des Papstes. Darum müssen die Bischöfe mit dem Papste in „organischer Verbindung“ stehen. Warum sind sie nicht selbständig? Weil sie nicht Träger sind. „Wahrhaft Träger“ und „nicht selbständig“ sind Widersprüche. Gewiß nehmen die Bischöfe „als gottgesandte Lehrer der Kirche rechtlich und pflichtgemäß Anteil an der Aufgabe des kirchlichen Lehramtes“ (36), aber eben nur Anteil. Das gleiche gilt von der Unfehlbarkeit. Sie eignet nur dem Papste als Träger, dessen Definitionen darum, wie gesagt, „aus sich“ unfehlbar sind; dem übrigen Lehrkörper aber nur durch Teilnahme, so daß „der Gesamtepiskopat nur in seiner Einheit mit dem Primatinhaber sich derselben erfreut“ (36). Es kann deshalb nicht gesagt werden (a. a. O.), daß der Papst „auch“ für sich allein dieses Charisma besitzt. Der Ausdruck *ea infallibilitate pollere* (36) des Vatikanums bezieht sich nach dem Zusammenhange auf den Umfang, nicht auf den Träger der Unfehlbarkeit. Mit Recht wird gesagt, „daß es nur eine Unfehlbarkeit gibt“ (36). Der Zusatz: „wenn sie auch mehrfach hervortreten kann“, ist bezüglich des Trägers der Unfehlbarkeit zu verneinen, bezüglich der Ausübung der Unfehlbarkeit zu bejahen, insofern es eine mehrfache Teilnahme an derselben

gibt. Darum sagt Kard. Zigliara (*Propaedeutica*³, Romae 1890, p. 447):
... in Christo et consequenter in eius Vicario vitalitas (infallibilitatis) per se est, et ab Ecclesia, corpore, independens; in Ecclesia autem, corpore, est ex Christo et quatenus Christi Vicario unitur. Si praescindas a Christo eiusque in terris Vicario, habes corpus ab anima, i. e. capite separatum, corpus mortuum, in quo vitalitas vera Christi nulla est; non habes nempe Ecclesiam, et consequenter neque in ipsa infallibilitatem magisterii. Ähnlich Kard. Billot (*Tractatus de Ecclesia Christi*², 1903, 720, 721): *... consilium oecumenicum et Pontifex non sunt duo subiecta neque supremae potestatis neque etiam activae infallibilitatis. Non supremae potestatis, quia concilium eam non habet, nisi ratione Summi Pontificis, cuius auctoritas informat definitiones communi consensu conciliariter edictas ad unitatis Ecclesiae manifestationem. Neque etiam activae infallibilitatis, quia haec infallibilitas annectitur supremae potestati velut inseparabilis eius praerogativa.* — Bei der Kanonisation herrscht zwar Unfehlbarkeit, aber nur eine sekundäre, kirchliche, weshalb für dieselbe keine Glaubensgewißheit erforderlich ist. Damit lösen sich alle dagegen vorgebrachten Schwierigkeiten (39 f.). — Daß der aristotelische Gott nichts vom Weltgeschehen wisse (105), ist zwar die gewöhnliche Ansicht, dürfte aber trotzdem nicht richtig sein. Aristoteles will nur Gottes Unabhängigkeit von der Welt hervorheben; vgl. Brentano, Rolfes. — Die „definitive“ Gegenwart ist kein Gegensatz zur „zirkumskriptiven“, sondern nur die „räumliche“ zur „nicht räumlichen“. — Der Skeptizismus (144) bezüglich des göttlichen Wissens des Freizukünftigen ist unangebracht, weil der hl. Thomas und seine Schule diese schwierige Frage genügend aufgeheilt haben. Nach Thomas ist die Wurzel aller Kontingenz, also auch aller Freiheit, der göttliche Wille (S. th. I, 19, 8; 3 cg, 94; *Periherm.* I, I c. 9 lect. 14, nr. 22). Gott weiß aber, was er will. Also kann es für ihn nicht die geringste Schwierigkeit für das Wissen des Freizukünftigen geben. Bedauerlicherweise leugnet Molina und seine Schule das erwähnte Prinzip des hl. Thomas und betrachtet es als „Widerspruch“. Daher alles Dunkel und alle Verwirrung, die künstlich in diese Frage hineingebracht worden ist. Der hl. Thomas bekämpft ausdrücklich (S. th. I, 14, 8¹) den Satz, daß Gott unsere freien Handlungen darum vorauswisse, „weil sie zukünftig geschehen werden“ (138), und mit Recht: weil er dadurch „von den Kreaturen in Abhängigkeit gebracht“ würde (139). Es ist dies auch nicht die „Formel der Väter“, wie behauptet wird. Origenes und Augustinus sagen an den p. 139 angeführten Stellen nur, daß das Vorherwissen Gottes die Natur des freien Aktes nicht ändere. Hieronymus hat zwar die Formel, aber auch nur zur Beleuchtung der Freiheit. Wenn man sie mit Thomas (S. th. I, 14, 8¹) als *causa consequentiae* erklärt, kann sie einen richtigen Sinn haben: „Es folgt nämlich, wenn etwas zukünftig ist, daß Gott es vorher gewußt habe; nicht aber sind die zukünftigen Dinge die Ursache, daß Gott sie weiß“. — Der Gründer des Thomismus ist nicht Bañez (142), sondern der hl. Thomas. Bañez hat nur die Angriffe auf die Lehre des hl. Thomas abgewehrt und dabei die thomistischen Prinzipien angewendet (vgl. Dummermuth gegen Schneemann und Frins). Wie sich die Thomisten bei der Lehre vom göttlichen Einfluß „durchaus auf Thomas berufen“ können (249), so können sie es auch bei der Ablehnung des mittleren Wissens, das zur Beseitigung dieser Lehre des hl. Thomas erfunden wurde. — Kirchliche „Reaktion“

(178 u. ö.) klingt nicht gut. Ebenso ist der Ausdruck von einem „subjektiv-legendarischen Boden der Vision“ (368) bezüglich der Herz-Jesu-Andacht unzeit. Die Bestätigung der Kirche und die herrlichen Früchte dieser Andacht zeigen, daß es eine objektiv-reale Vision war. — Reformation (178) besser mit Anführungszeichen. — *Generationem eius quis enarrabit?* Is. 53, 8 (p. 200), die oft mißleutete Stelle, gilt nicht von der ewigen Zeugung des Sohnes. Das hebräische *dor* bedeutet „Generation“ im Sinne von „Zeitgenossen“. Der Sinn ist: Wer wird die Schlechtigkeit der Zeitgenossen des Messias beschreiben, die ihn zu töten wagen? (cf. Knabenbauer, Isaias II, 310). — Da die „nachtridentinische“, richtiger molinistische Erklärung der „Verwundung“ der Natur durch die Erbsünde als „Unverletztheit“ offenbar gezwungen ist und von der alten Auffassung abweicht (307), wird eben an der letzteren festzuhalten sein. Die tägliche Erfahrung zeigt nur zu sehr, wie schwach die Natur ist. Das ist aber keine unverletzte Natur. — Nimmt man mit Suarez u. a. zwei Sein in Christus an (356), so gefährdet man dadurch die hypostatische Vereinigung. Hier zeigt es sich, wie wichtig die Lehre des hl. Thomas vom realen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein für die Theologie ist. — Thomas ist sicher im Jahre 1225 geboren (vgl. 77). Das *Supplementum* zur *Summa theologiae* verfaßte Reginald von Piperno, der Vertraute des hl. Thomas (vgl. 78).

Graz

A. Michelitsch

2. Dr. Carl Johann Jellouschek O. S. B.: **Johannes von Neapel** (O. P.) und seine Lehre vom Verhältnisse zwischen Gott und Welt. Ein Beitrag zur Geschichte der ältesten Thomistenschule. Wien, Mayer & Co, 1918, 8° (XVI, 128 pp.).

Vom Leben Johannes' de Regina, O. P., aus Neapel, wissen wir nur, daß er 1315–17 Lehrer der Theologie in Paris war, diese seine Tätigkeit in Neapel fortsetzte, Zeuge beim Informationsprozeß über die Heiligsprechung Thomas' von Aquin und bei dessen Kanonisation 1323 in Avignon zugegen war, 1324 beim Generalkapitel in Bordeaux erschien, und 1336 noch lebte. Er gehört der zweiten Generation der Schüler des hl. Thomas an. Von seinen Schriften sind erhalten: 1. Die *Quodlibeta* (Bibliothek von Toulouse, Ms. 744; Leipzig U. B., Ms. 512, fol. 135–189). — 2. Die *Quaestiones disputatae*, welche auf Veranlassung von Dominicus Gravina O. P. zu Neapel 1618 gedruckt wurden. Eine bibliographische Beschreibung dieses Werkes, auf dem Jellouscheks Arbeit aufgebaut ist — er benützte ein Exemplar der Seminarbibliothek zu Eichstätt —, wäre erwünscht gewesen. In seiner Lehre schloß sich Johannes im allgemeinen an Thomas an, zu dessen ältesten Erklärern er zu rechnen ist. Johannes wird u. a. zitiert von Capreolus, Turrecremata, hl. Antonin, Nigri, Bandellus, Prierias, Cajetan, Medina. Darin, daß er Christus zwei Existenzen zuschreibt, weicht er von Thomas ab, weshalb er von Capreolus, Cajetan und Medina getadelt wird. Dagegen hält er in der Lehre vom Verhältnis Gottes zur Welt — dem Gegenstande vorliegender Schrift — vollständig mit Thomas. Wie Esser und Rohner treffend sagen, stand Thomas in der Frage nach der Möglichkeit einer ewigen Welt, auf rein kritischem Standpunkte. Johannes fragt in der *quaestio* 23: *Utrum Deus potuerit creaturam aliquam producere ab aeterno*. Er wagt sich weiter vor als

Thomas, vermag aber die seiner bejahenden Lösung entgegenstehenden Schwierigkeiten, besonders die von der unendlichen Zahl herkommen- den, ebensowenig befriedigend zu lösen, als in unserer Zeit Isenkrahe. Durch den Entropiesatz sind wir übrigens jetzt der Mühe von Spekulationen über den anfangslosen Ursprung der gegenwärtigen Welt enthoben. Über den göttlichen Einfluß auf die geschöpfliche Tätigkeit lehrt Johannes das gleiche, wie sein großer Landsmann. Die quaestio 15 lautet bei ihm: *Utrum Deus operetur in omni operante*. Johannes stellt die These auf: *Dicendum est simpliciter, Deum operari in omni agente creato, non solum naturali, sed etiam voluntario* (p. 129 b, B). Beim Beweis geht er vom Grundgedanken der vollständigen Abhängigkeit der Geschöpfe von Gott aus; sie sind, wie in ihrem Sein, so in ihrem Tätigsein vollständig auf Gott angewiesen: *omne ens creatum quantum ad totum suum esse est in continua dependentia a primo ente . . . Ergo et omne agens creatum quantum ad omne et totum suum agere continue dependet a primo agente et per consequens primum agens agit in omni agente creato* (129 b, B). Weil ferner das Sein nur der allgemeinsten Ursache entströmen kann, das Geschöpf aber Sein hervorbringt, muß Gott in jedem Geschöpfe wirken: *Cum . . . effectus actionis cuiuscunque sit ens seu esse, patet, quod Deus est causa actionis cuiuscunque entis creati quantum ad actionis terminum seu effectum* (120 a, C—b, A). Gott ist, sagt er zusammenfassend, die Ursache jeder geschöpflichen Tätigkeit als Geber und Erhalter ihrer Kräfte, als Ursache des Seins, und als Auslöser und Beweger aller Tätigkeit: *Deus est causa omnis actionis creatae seu agit in omni agente creato quantum ad actionis principium, scilicet sicut dans et conservans virtutes omnium rerum, quae sunt eis principium actionum. Et quantum ad actionis terminum seu effectum, quia scilicet omnis effectus creatus in ratione qua ens est Dei effectus. Et quantum ad actionis modum seu medium, quia scilicet applicat seu movet causas omnes ad suos effectus* (130 b, B). Bei diesem allseitigen Einfluß wahrt Gott die Willensfreiheit, hält vom Willen jeglichen Zwang fern, weil er dem Willen seiner Neigung entsprechend, *secundum propriam inclinationem*, bewegt: *voluntas ergo semper movetur a Deo et tamen numquam cogitur* (131 b, B). Auch bezüglich der Sünde sagt Johannes dasselbe wie Thomas, nämlich daß die Sünde als Handlung von Gott, als Sünde vom Geschöpfe stamme: *Deus est causa principalis actionis peccati in ratione, qua actio, et ad talem actionem in ratione, qua actio, movet liberum arbitrium, nec tamen movet ipsum ad talem actionem in ratione, qua est peccatum, sicut nec est causa talis actionis, in quantum est peccatum* (Ad 4, 131 a, C). Quétif-Echard (I, 567) und Dummermuth (S. Thomas et doctrina praemotionis physicae, 418) sagen mit vollem Recht, daß Johannes von Neapel in der Frage nach dem göttlichen Einfluß den hl. Thomas nicht anders kommentiert habe, als Bañez und die späteren Thomisten (101). Jellouschek hat durch seine vorzügliche Arbeit einen wertvollen Beitrag zur Geschichte des Thomismus geliefert.

Graz

A. Michelitsch

3. H. Lesêtre: *Der katholische Glaube*. Nach der 14. Auflage aus dem Französischen übersetzt von Emil Schäfer, Rottenburg a. N. W. Bader 1914 (467 p.).

Lesêtre-Bader bieten unter dem Titel: „Der katholische Glaube“ eine Darstellung des Inhaltes des katholischen Glaubens, eine kurze Dogmatik. Die Art der Darstellung ist gefällig, aphoristisch, mit apologetischem Einschlag. Es werden die Hauptglaubenslehren ziemlich eingehend und vollständig, wenn auch kurz dargestellt, meist mit den Worten der kirchlichen Entscheidungen, mit Anführung einer Schriftstelle und mit einem Vernunftbeweise. Die Übersetzung ist im ganzen trefflich gelungen, nur selten verraten Gallizismen, im ganzen nur das Kolorit den französischen Ursprung. Die Lehre ist korrekt, in den Kontroversfragen folgt sie der Jesuitenschule. Fehler, Mängel oder Unklarheiten haben wir folgende notiert: P. IV wird ein Wort Pascals zitiert, daß „es unmöglich ist, daß die, welche Gott nicht lieben, von der Kirche überzeugt sind“ — das ist ein jansenistischer Gedanke. P. 20—23 wird die Beweisführung für die Wahrheit des Glaubens mittels der Beglaubigung der Kirche als „praktische Methode“ der „wissenschaftlichen“ oder „persönlichen“ (?) entgegengesetzt, aber auch die erste ist eine wissenschaftliche. P. 134 f. wird nur die Übertragung der Strafe Adams, aber nicht die der Sünde Adams erklärt. P. 292 f. sind die verurteilten Sätze Quesnels falsch gedeutet, die Verurteilung wollte nicht ausschließen, daß Gott durch seine Gnade die guten Akte bewirke, sondern nur besagen, daß er sie nicht ohne Mitwirkung und freie Zustimmung des Menschen bewirke, so daß der Wille widerstreben kann. P. 217 wird die Sichtbarkeit der Kirche mit Unrecht daraus abgeleitet, daß sie der mystische Leib Christi ist. P. 350 wird die Gegenwart Christi in der Eucharistie nach Art der Gegenwart der verklärten Körper erklärt, das ist eine ungenügende Erklärung, da sie weder die Gegenwart an verschiedenen Orten noch die Gegenwart des ganzen Christus in jedem Teile der Hostie erklärt. Der Opfercharakter der heiligen Messe wird p. 360 damit erklärt, daß sie „die genaue Darstellung dessen ist, was Christus nach seinem Tode am Kreuze war“, das Meßopfer muß aber eine Erneuerung des Todes Christi selbst sein. P. 363 könnte es scheinen, daß denen, für welche die heilige Messe gelesen wird, nur die Frucht des Gebetes Christi zugewendet werde. P. 382, 383 werden die Motive der unvollkommenen Reue nicht richtig „selbstsüchtig“ und die Reue selbst „eigennützig“ genannt, die Atrition entspricht der Selbstliebe, die berechtigt sein kann und darum nicht selbstsüchtig und eigennützig genannt zu werden verdient. P. 398 heißt es, daß das Diakonat durch Vermittlung der Apostel eingesetzt worden sei. Die Vorherbestimmung (P. 440 f.) wird sehr ungenau und mangelhaft erklärt, so hat Gott nicht nur „zum voraus gesehen“, sondern „vorhergesehen“, wie sich der Mensch verhalten werde. Falsch ist es, daß der Wille Gottes nur auf die Handlungen gehe, „bei denen die Freiheit des Menschen unberührt bleibt“ (was soll das übrigens heißen?), „nämlich nur auf die Gnaden, durch die Gott dem Willen zuvorkommt und auf die Vergeltung, die er nach dem Verhalten des Menschen einrichtet“, der vorherbestimmende Wille Gottes geht doch offenbar auch auf die freie Tat des Menschen selbst, allerdings unbeschadet der freien Entschließung des Menschen. Ein wenig mehr Einschlag aus den Ideen des hl. Thomas würde überhaupt der Darstellung sehr zum Vorteil gereichen. Von diesen Mängeln abgesehen verdiente das Buch weiteste Verbreitung, besonders in mehr oder weniger gebildeten Laienkreisen.

Ettal

P. Reginald M. Schultes O. P.

