Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 4 (1926)

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: 18.07.2025

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

Literarische Besprechungen.

L. Robin : La Pensée Grecque et les origines de l'esprit scientifique. N° 13 de la Bibliothèque de synthèse historique dirigée par Henri Berr (Renaissance du livre) 1923 (8°, XXXII und 480 pag.).

Was uns die Sammlung Berr unter diesem Titel bietet, ist einzig und allein eine Geschichte der griechischen Philosophie, wie man sie gewöhnlich auffaßt. Auf die Wissenschaft wird eigentlich nur im Vorwort des Herausgebers Bezug genommen. Mit dieser Bemerkung soll durchaus nicht das Werk Robins irgendwie herabgesetzt, sondern bloß dessen Gegenstand deutlicher bestimmt werden.

Übrigens ist dieses lange Vorwort gewiß lesenswert. « Es gibt ein einheitliches menschliches Denken. Durch Zeit und Raum vollzieht sich ein einziges Streben. Die Macht der Ideen ist unermeßlich, selbst die abstraktesten wirken immer irgendwie auf das Leben. Die Erforschung der Wahrheit ist eben die wesentliche Aufgabe des Menschen. Wissen, heißt sich methodisch anpassen. » (p. VIII). Dann weiter im Gegensatz zu gelegentlichen Äußerungen des Verfassers über ein primitives kollektives Denken : « Auf keiner Stufe der gesellschaftlichen und, insbesondere, der sittlichen Entwicklung sind die Leistungen, selbst wenn sie anonym erscheinen, unpersönlich. Noch weniger jene Leistungen, die zu einer systematischen Weltanschauung führen. Der Psychismus entwickelt sich zwar in der Gesellschaft, er ist aber vor der Gesellschaft, ja sogar vor der Menschheit da. Er verwirklicht sich im Gehirn des einzelnen. Die Erwerbungen und Schöpfungen des Geistes verbreiten sich, vererben sich, woraus sich dann eine gemeinsame Geistesverfassung ergeben kann. Sie werden zu festen Einrichtungen, die den Fortschritt des Denkens hemmen mögen. Sie bilden aber auch ein logisches Grundgewebe : das menschliche Denken, unpersönliche Leistung der Persönlichkeit » (p. X).

Mit einer gewissen idealistischen Selbstherrlichkeit hatte Verf. einleitend geschrieben : « Die Geschichte der Philosophie ist die Philosophie selbst ; sie bietet für den Philosophen ein ewig lebendiges Interesse .... Die Geschichte der Wissenschaft hingegen ist nicht die Wissenschaft, sondern ihre Vergangenheit, das Tote und Vergessene an ihr ; sie mag die Neugierde des Gelehrten befriedigen, aber nicht die allgemeinsten und tiefsten Bedürfnisse des Denkens » (p. 5). Da reagiert der Herausgeber mit der ganzen Wucht seiner positivistischen Überzeugung : « Nein, die Geschichte der Wissenschaft ist nicht ein totes Ding, eine Kuriosität für Gelehrte. Sie gibt die fortschreitende Anpassung des Geistes an die Dinge wieder. Sie gestattet, die Entstehung jener Methode zu verfolgen, die bestimmt ist, die Probleme zu lösen, über welche der Geist, zuerst durch die Religion, dann durch die Metaphysik, zu entscheiden vermeinte. Denn die Wissen-

schaft ist das eigentliche Organ, das Werkzeug zur Lösung der philosophischen Probleme. Die Geschichte der Wissenschaft ist für die Geschichte des Denkens unentbehrlich, weil das Werkzeug seines Fortschrittes eben die Wissenschaft selber ist. » (p. XVI)

Rühmlich bekannt durch seine Forschungen über die platonische Philosophie war Robin wie kaum ein zweiter berufen, ein Gesamtbild des griechischen Denkens von seinen tastenden Anfängen bis zu seiner letzten Entfaltung im Neuplatonismus zu entwerfen. Er hat tatsächlich ein Handbuch geschaffen, welches dem Spezialisten mehr vielleicht als dem Anfänger äußerst wertvolle Dienste leisten wird. Die im Anhang beigegebene systematische Literaturauswahl (p. 457-470) bildet schon allein ein vollständiges Arbeitsprogramm. Der Text selbst mit seiner wissenschaftlichen Knappheit ist überreich an wertvollen Winken und geistreichen Deutungen. Die analytische Methode herrscht durchwegs vor. Dabei bekundet Verf. eine Kenntnis der Quellen, einen tief eindringenden Scharfsinn, eine feinfühlige Empfindung für die subtilsten Wandlungen der Gedanken, wie man sie nicht einmal bei großen Spezialwerken immer findet. Im allgemeinen lag ihm viel weniger daran, ein abgerundetes, wohlgegliedertes Ganz- und Glanzbild der einzelnen Systeme auszumalen, als wichtige, kritische Punkte scharf herauszuarbeiten, oder die Tatsachen in ihrer unausgeglichenen Vieldeutigkeit vorzulegen. Freilich nur zu oft, wie man sehen wird, befleißt er sich dabei einer Selbständigkeit, die mit der ruhigen Objektivität des Historikers wenig zu tun hat.

Als Beispiel für diese Darstellungsweise können wir das Kapitel über Sokrates (p. 178-193) wählen. Zunächst und ausführlich werden die verschiedenen Zeugnisse über Sokrates « die sich heftig widersprechen oder doch schlecht übereinstimmen », nach Inhalt und Gewicht abgehandelt : Aristoxenos, Aristophanes, Platon, Xenophon, Aristoteles. Mit Ausnahme von Aristoxenos und von Xenophon, liefert jeder dieser Zeugen wertvolle Züge, die im Vorübergehen rasch, aber scharf angemerkt werden. So aus Aristophanes, seine Sonderlichkeit, seine Stadtbekanntheit, sein Ansehen bei der Jugend, seine Beziehungen zu den sophistischen Kreisen. Aus Platon alle positiven Angaben über seinen Lebenslauf ; dann vor allem seine Tätigkeit, richtiger sein Apostolat für sittliche Bildung und Seelenpflege, wobei eine eigentliche Lehrrichtung sich geltend macht, « so aber, daß um einen festen Kern herum die Umrisse der Lehre nach verschiedenen Seiten hin wandlungsfähig bleiben » ; dazu die kritische Tendenz seines Wirkens auf die Jugend mit dem für ihn verhängnisvollen Gegensatz zur Überlieferung ; schließlich der göttliche Daimon, auf dessen Stimme er seine Sendung zurückführt : immerhin ist dieser Sokrates, in der Absicht die platonische Auffassung des Philosophen zu versinnbilden, nicht unerheblich idealisiert (p. 181-187). Aus Aristoteles, dessen Zeugnis « une importance capitale » besitzt, seine Forschungsmethode, die darauf ausgeht, durch Induktion und Definition eine feste Grundlage für die Wissenschaft zu gewinnen und durch welche Platon den Anstoß zur Bildung der Ideenlehre erhielt (p. 188/9). Xenophon kommt nicht in Betracht. « Die *Memorabilien* sind offenkundig eine romanhafte Schöpfung,

aus welcher die Persönlichkeit, die Neigungen und die Erinnerungen ihres Verfassers stark hervortreten : ein durchtriebener Frömmler und kleinlicher Nützlichkeitskrämer, vollgepfropft mit militärischen und politischen Ansprüchen, die er nur auf dem Papier ausführen kann ; endlich ein ländlicher Großgrundbesitzer, Liebhaber von Pferden und Hunden. Die *Memorabilien* bilden ein Gegenstück zur *Kyropädie* : es wäre ebenso wahnwitzig, in ihnen den wahren Sokrates suchen zu wollen, als in letzterer den wahren Kyros. » Erst durch Anleihen bei Platon sei es ihm gelungen, « seinem Helden ein wenig Philosophie aufzukleben » (à plaquer sur son personnage un peu de philosophie). « Selbst in den rein biographischen Angaben steht sein Zeugnis dem des Platon nach » (p. 187/8). Hierauf wird in kurzen Zügen die Philosophie des Sokrates gekennzeichnet (p. 189-193), wobei ihr Zusammenhang mit der zeitgenössischen Sophistik stark unterstrichen wird und doch wieder der Gegensatz zu ihr : Ablehnung ihrer unkritischen Vielwisserei und ihres oberflächlichen Verbalismus, Befreiung des Gewissens von der Autorität jeder auch der wissenschaftlichen Überlieferung, Hinlenkung der Reflexion auf den innern, bleibenden und allgemein gültigen Gehalt des individuellen Bewußtseins : in sich schauen, um sich zu erkennen und so das Wesen des Menschen, welches sein eigentliches Gut ausmacht, in sich selbst zu entdecken : « *Erkenne dich selbst.* » Dies letztere ist offenbar der wichtige kritische Punkt, auf welchen es für Verf. vor allem ankam. Er hat sich damit begnügt, ihn scharf, tief und wohl auch gewagt auszulegen. Dem Leser bleibt es überlassen, mit Hilfe geistreicher, flüchtig angedeuteter Verknüpfungen, das zusammenfassende Gesamtbild zu vollständigen.

Auf ähnliche Weise wird die ganze Entwicklung der griechischen Philosophie vorgeführt : am eingehendsten die vorplatonische Periode, als « période de formation », mit über 200 Seiten — sehr eingehend auch Platon (fortlaufende Analyse der Dialoge in ihrer chronologischen Reihenfolge) und Aristoteles mit 170 Seiten — worauf die nacharistotelische Periode auf etwa 80 Seiten in raschem Tempo vorüberzieht. Die sogenannte alexandrinische Philosophie, d. h. die Philosophie der ersten nachchristlichen Jahrhunderte wird als « période de vieillesse, mais d'une vieillesse qui n'est pas pure décrépitude » bestimmt. Von Platon bis zu dieser Zeit hätten wir die « période de maturité ». Wir müssen es uns leider versagen, auf einzelnes hinzuweisen. Das würde uns viel zu weit führen, da bei Robin die kühne, um nicht zu sagen willkürliche Selbständigkeit der Auslegung ebenso oft zum Worte kommt als sein bereits hervorgehobener Scharfsinn.

Sein eigener philosophischer Standpunkt scheint ein intellektualistischer Pantheismus zu sein, der die Welt apriorisch vom ersten Prinzip aus abzuleiten versucht. Dies macht die Schlußbemerkung verständlich, in welcher er seine Verwerfung des aristotelischen Systems ausspricht. « Wenn es nach Aristoteles eine Wissenschaft des Seins als Sein gibt, so ist es, weil alle Wesen durch ihr gemeinsames Abhängigkeitsverhältnis gegenüber einer einzigen und ersten unabhängigen Natur einander ähnlich sind (*Met.* Γ, 2 in.). Nachdem nun diese universelle Analogie behauptet worden war, wäre es das Wichtigste gewesen, sie von ihrem Prinzip abzuleiten. » Anstatt dessen

aber habe Aristoteles den platonischen Mathematismus abgelehnt und sich dadurch jeder Möglichkeit beraubt, die Sinnesdinge anders als « dans les termes du pur empirisme » zu erklären (p. 370). Kein Wunder, wenn es dann weiter heißt : « Aristoteles ist zu viel und zu wenig Philosoph gewesen : ein geschickter und geriebener Dialektiker, der weder tief noch original ist. Seine unbestreitbarsten Erfindungen bestehen in glücklich geprägten Formeln und in bequem brauchbaren Wortunterscheidungen : er hat eine Maschine aufmontiert, deren Triebfedern, wenn einmal in Bewegung gesetzt, die Wahnvorstellung einer eindringenden Betrachtung und eines wirklichen Wissens möglich machen. Das schlimmste Unglück ist aber, daß er diese Maschine dazu verwendet hat, sowohl Demokrit wie Platon niederzureißen » (ibid.). Diese wütende Bitterkeit gegen Aristoteles läßt die Voreingenommenheit des Verfassers nur zu deutlich erkennen.

Ganz in diesem pantheistischen Sinn ist seine großzügige und beachtenswerte, wenn auch durchaus irreführende Deutung des plotinischen Systems ausgefallen (p. 440-449). « Wenn für uns die Philosophie des Plotin eine verführerische Macht ohnegleichen besitzt, so ist es nicht bloß wegen der tiefen Impulse innern Lebens, die sie beseelen, sondern weil in ihr der moderne Geist seine wesentlichen Bestrebungen wieder erkennt. Plotin erinnert beständig an Spinoza und oft an Leibniz .... Seine Lehre stellt ein neues philosophisches Problem auf, das Problem der Beziehungen zwischen dem individuellen Bewußtsein und dem universellen Geist » (p. 448). So hat Plotin das sokratische « *Erkenne dich selbst* » zu Ende gedacht und mit vorahnendem Weitblick beantwortet : « *Mein Ich ist in Wirklichkeit eine ewige Ansicht (aspect) des Einen* » (ibid.). Diese Verknüpfung mit Sokrates hat zwar Robin nicht ausgesprochen, sie liegt aber seiner Geschichte der griechischen Philosophie zu Grunde und verleiht ihr die geistige Einheit : dadurch eben wird diese Geschichte zu *einer* Philosophie, wenn nicht *zur* Philosophie. Verf. würde sich selbst nicht wenig verwundern, wenn wir sie nicht ablehnten. Das kann uns aber nicht hindern, sein reichhaltiges Werk in wissenschaftlicher Beziehung teilweise sehr hoch zu stellen.

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

E. Peterson : Was ist Theologie ? Bonn (Friedrich Cohen) 1925 (32 pag.).

Peterson, protestantischer Theologieprofessor in Bonn, hat hier eine Studie vorgelegt, die das Interesse von weiten Kreisen in Anspruch nehmen darf. Er gibt hier nicht bloß eine Begriffsbestimmung von Theologie, sondern spricht sich auch über das Wesen der Theologie und das Verhältnis von Glauben und Wissen aus. Lobend möchten wir zunächst anerkennen, daß der Verfasser mit so großer Entschiedenheit die Gottheit Christi vertritt und so energisch die zentrale Bedeutung des Dogmas von der Menschwerdung betont. Auch die Heilige Schrift betrachtet der Verfasser als inspiriert, fügt aber allerdings dieser Ausdrucksweise einmal die Anmerkung bei : « Das Wort « inspiriert » in einem ganz weiten Sinne

verstanden, ohne Rücksicht auf eine bestimmte Theorie der Inspiration » (Anmerkung 16, p. 29). Die Überzeugung des Verfassers über die grundlegende Bedeutung des Dogmas von der Menschwerdung mußte ihn natürlich zu einer entschiedenen Ablehnung der unter dem Einflusse des deutschen Idealismus stehenden rationalistischen Theologie veranlassen, und Peterson hat mit aller wünschenswerten Offenheit diese Absage vollzogen : « Damit ist dann aber auch das Urteil über alle Versuche der protestantischen Theologie des 19. Jahrhunderts gesprochen, die den Idealismus der klassischen deutschen Philosophie mit der Dogmatik in einen engen Zusammenhang zu bringen versucht haben. Alle diese Versuche sind gescheitert und sie müssen auch heute noch scheitern, wenngleich man das in unbegreiflicher Verblendung nur selten erkennt. Sie müssen scheitern, weil man, wie die Ausführung aller dieser Versuche gezeigt hat, auf einem solchen Wege bestenfalls zu einem religions-philosophischen « System der christlichen Lehre » gelangt, aber nimmermehr zu einer Theologie, für die es gerade wesentlich ist, daß sie nicht in der Form eines Systems auftritt. Nicht darum also ist der Idealismus von der Theologie fernzuhalten, weil er in einem abstrakten Sinne vielleicht theoretisch falsch wäre, sondern darum, weil er die Tatsache, daß Gott Mensch geworden ist, nicht zugeben kann, ohne sich selbst dabei aufzugeben » (p. 10). In packender Weise äußert sich Peterson zur Absolutheit des Dogmas am Schlusse seiner Ausführungen. Das christliche Dogma sei keine Konzession an die menschliche Neigung zum Dogmatisieren, wie die religionsgeschichtliche Schule lehrt, es sage vielmehr allem menschlichen Dogmatisieren den Kampf an. Eine Theologie, die nicht wesentlich vom Dogma bestimmt ist, betrachtet Peterson als Phantasterei (p. 23). Durch das Dogma erst würde die Theologie zu einer Sphäre erhoben, « in der ein *Mann* leben kann » (p. 23). Über die Teilnahmslosigkeit gegenüber der Glaubenslehre äußert sich der Verfasser in folgender Weise : « Man klagt so oft über die Interesselosigkeit weiter Kreise für die Theologie. Es gibt ein einfaches Mittel dagegen. Man habe den Mut, wieder in der Sphäre zu leben, in der das Dogma vorkommt und man kann gewiß sein, daß sich die Menschen für Theologie wieder interessieren werden, so interessieren werden, wie sich die Marktweiber in Konstantinopel für den Streit um das homousios und homoiusios interessiert haben. Die Menschen interessieren sich nicht um unsere theologischen Schulmeinungen und privaten Überzeugungen — und sie tun gut daran — aber sie interessieren sich leidenschaftlich für jedes echte Dogma und sei es auch nur, daß sie dagegen protestieren und sich darüber entrüsten » (p. 24).

Allen diesen mit wohltuender Entschiedenheit vertretenen Gedanken können wir nur zustimmen. Aber Bedenken hegen wir gegen die erkenntnistheoretische Basis. Der Verfasser steht stark im Banne der Ideen Sören Kierkegaards, ja er hat die Konsequenzen aus seines Meisters Lehre noch schroffer gezogen. Peterson ist ein ganz radikaler Fideist, dem die Philosophie für die Theologie auch gar nichts zu sagen und zu bieten hat. Er kämpft für die vollständige Loslösung der Theologie von den Geisteswissenschaften, welche die zweifelhaftesten aller Wissenschaften seien.

Vor allem macht Peterson Front gegen jede Dialektik in der Theologie: « Das ist die Nemesis, die den Dialektiker erreicht, daß er vor lauter Ernstnehmen nicht zum Ernst kommt. Möchten doch alle Leser der religiösen Reden Kierkegaards diesen Satz einmal überdenken. Alle Dialektik kann zu keinem höheren Ernst als zu dem eines möglichen Ernst*nehmens* führen. Wie die Dialektik sinnvollerweise nicht einmal zu einem realen menschlichen Ernste gelangt, so kann sie noch viel weniger gar den Ernst Gottes in ihrer Dialektik erreichen. Wie es aber zu Gott gehört, daß er über alle menschliche Dialektik erhaben ist, so gehört es auch zu dem Ernste Gottes, daß er jenseits alles dialektischen Ernst*nehmens* steht. Denn das gehört gerade zu dem Ernste Gottes, daß er konkret sichtbar und daß er ganz undialektisch da ist, da ist etwa in der Form des Gerichtes am jüngsten Tage, wie es der christliche Glaube bekennt. Und darin unterscheidet sich gerade der Ernst des Dialektikers von dem Ernste Gottes, daß während der Ernst Gottes *da* ist, der Ernst des Dialektikers doch niemals *da* ist, sondern nur in der Form des Ernstnehmens aller Möglichkeiten mythisch da ist, d. h. in einem nüchternen Sinne verstanden *niemals* da ist » (p. 7). Die Feindschaft, die der Verfasser der Dialektik geschworen zu haben scheint, treibt unter anderm auch zu sehr humorvollen Auslassungen: « Auf der Zeit von Adam bis Christus lastet das Verführerische aller dialektischen Möglichkeiten, denn das Verführerische in der Frage der Schlange lag ja nicht in dem Inhalt, sondern in der dialektischen Form der Frage » (p. 8). Und doch scheint der Verfasser nur deshalb die Dialektik zu bekämpfen, weil er selbst in den Schuhen einer manirierten Dialektik steckt. Man beachte unter anderm folgende Stelle: « Als inspirierte Schrift sagt die Bibel Gottes Wort. Und doch *sagt* sie ja nichts, denn sie ist ja Heilige *Schrift*. Das unterscheidet sie von den Propheten. Aber die Bibel *ist* nun auf der andern Seite auch nicht Gottes Wort. Denn Gottes Wort *ist* nur der Logos. Wenn die Bibel aber nicht Gottes Wort *sagt* und auch nicht Gottes Wort *ist*, dann folgt, daß die Bibel erst darin Gottes Wort sagt, daß sie gesagt wird » (p. 17). In dieselbe Kategorie manirierter Dialektik möchten wir des Verfassers Vorliebe für Paradoxalien und Geistreichelei rechnen, welche Vorliebe er wohl als Erbgut von Sören Kierkegaard erhalten hat. Der Parenthesensatz in folgender Stelle hat wohl kaum einen andern Sinn: « Das Evangelium ist ja keine frohe Botschaft, die sich « an alle » richtet — *wie unterschiede es sich da noch von dem kommunistischen Manifest?* — sondern es ist ein positiver Rechtsanspruch Gottes, der aus dem Leibe Christi heraus einen jeden von uns konkret trifft, und zwar jure divino trifft » (p. 20).

Mag man sich freuen ob des Verfassers entschiedener Stellung zur Dogmatik, so wird diese Freude gewaltig reduziert durch die Art, wie er der Relativität des Menschlichen entrinnen will. Das ist nicht mehr Auseinandersetzung, das ist ein eigentliches Entrinnen. So vermag seine Dogmatik nur dem etwas zu bieten, dem es gleichgültig ist, ob sie in den Wolken thront oder ihre Grundlage in objektiver Wirklichkeit hat. Peterson vergißt, daß die Menschwerdung zwei Gesichtspunkte hat: den göttlichen Logos und seine Menschwerdung — Gott und Mensch; gibt

er dem letzten Gedanken seine Rechte, dann steht er auf dem Boden des katholischen Dogmas. Die Arbeit Petersons ist ein sehr interessantes Zeitdokument, das wir allen Fachleuten zum Studium empfehlen.

Wolhusen. *Prof. Dr. Spieß.*

Th. Specht : Lehrbuch der Dogmatik. Dritte, verbesserte Auflage von Dr. G. L. Bauer. Regensburg (Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz). 1925 (I. Band : XI u. 528 pag. ; II. Band : VIII u. 570 pag.).

Hatte Spechts Dogmatik schon in den früheren Auflagen wegen ihrer knappen, klaren und soliden Darstellung der Glaubenslehren einen guten Namen, so hat der Herausgeber der neuen, dritten Auflage ein volles Recht, dieselbe eine verbesserte zu nennen. Nicht bloß sind die Neuerscheinungen in zweckdienlichem Umfang sorgfältig nachgetragen, sondern auch der Text selbst weist Erweiterungen auf, die wirkliche Verbesserungen sind. Dieselben betreffen teils neu aufgetauchte Probleme, wie z. B. I, 38, Schelers Intuitionismus, der ja (durch Hessen, Gründler u. a.) auch in katholische Kreise einzudringen droht und den Dr. Bauer in wohlbegründeter Weise ablehnt ; teils sind es Ergänzungen des Textes Spechts, besonders wo es sich um Kontroversfragen zwischen theologischen Schulen handelt. Specht hatte dabei gewöhnlich eine subjektiv gewiß aufrichtige Neutralitätsstellung eingenommen, bei der aber, da er in einer nichtthomistischen Begriffswelt befangen war, die thomistische Lehre unwillkürlich zu kurz kam. An solchen Stellen nun, z. B. über die Systeme der Gnadenlehre (II 69 f.), über die Prädestination (II 91 ff), die Reprobation (II 98 ff.), den freien, verdienstlichen Gehorsam Christi (I 468 ff.), die physische oder moralische Wirkungsweise der Sakramente (II 179 ff.) usw., stellte der Herausgeber das Gleichgewicht her, indem er in kundiger und wohlwollender Weise auch die Erklärungen und Beweise der Thomisten zu ihrem Recht kommen läßt, immerhin ohne persönlich Stellung zu nehmen. Nachahmenswert ist auch die vorsichtige Beurteilung der Stellung des hl. Thomas zur Frage der Unbefleckten Empfängnis (I 324 ff.).

Die mariologischen Thesen sind ansprechend behandelt, wären aber wohl besser zu einem eigenen Hauptstück zusammengefaßt worden, wie es neuestens gewöhnlich geschieht. Über die Definierbarkeit der Himmelfahrt Mariä spricht sich der Herausgeber nicht deutlich aus. Für die allgemeine Gnadenvermittlung durch Mariä Fürbitte werden die Gründe (I 427-432) gut und verhältnismäßig ausführlich dargelegt und bemerkt : « Von angesehenen Theologen wird die Meinung vertreten, die Voraussetzungen für eine endgültige Entscheidung seitens des unfehlbaren Lehramtes seien gegeben. Die Zeugnisse der Tradition seien zahlreicher und klarer als bei der Frage nach der unbefleckten Empfängnis Marias ; es habe sich außerdem nie ein bedeutender und bis ins 17. Jahrhundert gar kein Widerstand gegen unsern Satz erhoben. Andererseits kann man vielleicht doch auch nicht verkennen, daß eine tiefere Erforschung der Offenbarungsquellen und eine schärfere theologische Begründung der Wahrheit noch als wünschenswert erscheint. »

Für die Klarheit würde es vielleicht von Vorteil sein, wenn die These überall auch im Druck hervorgehoben würde. Der Druck ist übrigens sehr sorgfältig ; Band II, 91, Z. 19 von oben lies S. th. I q. 23 statt q. 230.

Das Werk ist für die Einführung in das Studium der Theologie zu empfehlen.

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

Dokumente der Religion. — Unter diesem Titel veröffentlicht der Verlag von F. Schöningh (Paderborn) eine Reihe von älteren Schriften und neueren Untersuchungen, die geeignet erscheinen, als Beweis und Muster der Religion zu dienen. Die vier ersten Bändchen sollen hiemit zur Besprechung kommen.

Die Sammlung wird sehr glücklich mit dem Enchiridion des hl. Augustin eingeleitet (*Das Handbüchlein des hl. Augustinus.* Übertragen und erläutert von *Paul Simon.* 1923, 178 S.). Die Übersetzung ist vortrefflich und leicht lesbar. Eine kurze « Einführung » und « Erläuterung » (pp. 130-178) suchen das Verständnis zu erleichtern — die « Erläuterungen » sind allerdings teilweise zu allgemein und zu subjektiv. Das « Büchlein » kann gereifteren und ernsten Lesern kaum genug empfohlen werden.

An zweiter Stelle folgt das bis vor kurzem unter dem Namen des sel. Albert d. G. bekannte Büchlein « De adhaerendo Deo », das aber nach den Untersuchungen M. Grabmanns den bayerischen Benediktiner J. von Kastel zum Verfasser hat (*Wie man Gott anhangen soll,* von *Johannes von Kastl.* Nach dem neuentdeckten vollständigen Lateintexte übertragen und eingeleitet von Univ.-Prof. Dr. W. *Oehl.* 1923, 86 S.). Auch hier ist die Übersetzung sehr gut gelungen. Die « Einführung » ist mehr historisch, bzw. literar.-historisch gehalten. Einzelne Bemerkungen, wie die über die thomistische Lehre des 22. Kapitels (p. 12), sollten in einer späteren Auflage geschmackvoller gefaßt werden.

Im 3. Bande bietet P. W. *Schmidt* S. V. D. Bericht über « *Die geheime Jugendweihe eines australischen Urstammes* » (70 S.). Angesichts der großen religionsgeschichtlichen Bedeutung der sog. Jugend-, Stammes- oder Geschlechtsweihe verfolgt man Bericht und Folgerungen mit großem Interesse.

Das 4. Bändchen bietet die Übersetzung der Schrift des hl. Vincentius Ferrerius über « Das geistliche Leben » (*Die Lehre vom geistlichen Leben von San Vincente Ferrer.* Übertragen von P. Sigismund *Brettle* O. M. C. 1923, 89 S.). Das goldene « Geistliche Leben » des hl. Vincenz Ferrerius ist leider, aus unbegreiflichen Gründen, in Deutschland fast unbekannt, trotz der guten lateinischen Ausgabe von Rousset (Directorium asceticum, Herder, 1913). Die deutsche Übersetzung von Brettle wäre um so mehr zu begrüßen, als sie die erste zu sein scheint. Auch schien Brettle durch sein Werk « San Vincente Ferrer und sein literarischer Nachlaß » (1924) wie kein anderer zur Ausgabe berufen. Indessen ist Brettles Übersetzung leider mit bedenklichen Mängeln belastet. Brettle verfügt zwar über einen guten Stil, aber die Übersetzung ist zum nicht geringen Teil einfach

unrichtig. Ich kann, um Raum zu sparen, nur einige Beispiele anführen. — Der lateinische Ausdruck « cappa » = der lange schwarze Mantel der Dominikaner, wird mit « Kapuze » übersetzt (p. 46), einmal sogar mit « Mundtuch » (p. 31). Im 10. Kapitel, das über die Mäßigkeit bei Tisch handelt, mahnt der hl. Vincenzius, nicht über die Fehler anderer zu urteilen, sondern in der Furcht Gottes zu stehen. Der Heilige fährt dann fort : « Si haec cogitaveris, firmus eris. Nam quae est causa, quod *multi* quandoque incipiunt multa in abstinentia et in aliis facere, *qui non perseverant ?* » Brettle übersetzt wie folgt : « Solche Gedanken bestärken dich in der Beharrlichkeit, denn der Grund, weshalb *viele* in der Entsagung Großes vollbringen und *andere* (!) darin nicht beharrlich sind ...., ist kein anderer als der, daß sie vom Geiste des Stolzes befallen sind » (p. 36). Der hl. Vincenz führt als Grund an : « Ex indiscretionis vitio plus facientes quam oporteret, in infirmitatem incurrunt. » Brettle übersetzt : « Weil sie aus einem Fehler mehr machen als sich geziemt, verfallen sie in den gleichen Fehler. » Der richtige Sinn ist aber folgender : Viele gehen bei Abtötungen unklugerweise zu weit und werden davon krank. — Vincenzius mahnt besonders jüngere Patres zur Ruhe bei allfälligen Fehlern im Chorgebet : « quia ad antiquum bene pertinet emendare. » Brettle übersetzt : « Dem Alter steht es gut an, daß es *sich* bessere » (p. 47). In ähnlicher Weise geht es in der Übersetzung weiter. Nur noch ein Beispiel. Der hl. Vincenzius schreibt vom Benehmen im Chore : « Pulsatis matutinis et factis veniis vel inclinationibus, psallendo sta super pedes tuos, non appodiatus .... » (c. 12). Der Sinn ist : « Hat es zur Matutin geläutet und nachdem du (beim Eintritt in den Chor und vor Beginn des heiligen Officiums) die (vorgeschriebenen) Verbeugungen und Verneigungen gemacht hast, stehe aufrecht auf den Füßen und lehne dich nicht (bequem) an. » Wie übersetzt nun Brettle ? Wie folgt : « Hat es zur Matutin geläutet und bist du durch Gnade und Gesinnung vorbereitet (factis veniis et inclinationibus !), dann erhebe dich von deinem Platze .... » (p. 43). — Die Übersetzung Brettles ist darum in ihrem wissenschaftlichen Werte stark beeinträchtigt.

Leider ist es Brettle auch vollständig entgangen, daß ein großer Teil des « Geistlichen Lebens » Schriften des sel. Venturino da Bergamo O. P. (1304–1346) beinahe wörtlich entnommen ist, wie z. B. Kap. 11-14 des zweiten Teiles. *Giuseppe Clementi* hat die ganze Frage ausführlich behandelt und mit Dokumenten belegt : *Il B. Venturino da Bergamo*, Storia e documenti, Roma 1904, p. 273 ; 370-389 ; ebenso *B. Altaner, Venturino von Bergamo*, 1911, in Kirchengeschichtl. Abh., herausg. von M. Sdralek (Breslau), Band IX, Heft 2.

Rom (Collegio Angelico). P. *Reginald M. Schultes* O. P.

K. Schmid O. S. B. : Die menschliche Willensfreiheit in ihrem Verhältnis zu den Leidenschaften nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin. Engelberg (Verlag der Stiftsschule) 1925 (VIII u. 356 pag.).

Der Verfasser behandelt sein Thema vom *theologischen* Standpunkt und gliedert den Stoff in folgender Weise : Zuerst untersucht er das Wesen

der Freiheit an ihrem Urbild *in Gott* (1-34), betrachtet dann die *menschliche* Freiheit in ihrem *Wesen* (39-63) und *Werdegang* (73-135), hierauf den Einfluß des *sinnlichen Strebens* auf den freien Willen nach der psychologischen (142-194 und moralischen (204-248) Seite, und zieht zuletzt die negativen und positiven Konsequenzen aus seinen Darlegungen (265-346).

1. Die Betrachtung der Freiheit *in Gott* führt zu zwei grundlegenden Folgerungen. Sie ist erstens im Vergleich mit der Notwendigkeit *etwas Sekundäres*. Sie findet sich in Gott nur den Geschöpfen, d. i. dem *untergeordneten* Objekt seines Willens gegenüber. *Die Größe und Kraft des Willens liegt in der notwendigen Hinordnung auf sein adäquates Objekt.* Zweitens liegt ihr Wesen in der *aktiven Indifferenz*, d. h. in der durch die Hinordnung auf das Gute in sich begründeten *Erhabenheit* des Willens über das indifferente Objekt (25). Deshalb ist die hypothetische Notwendigkeit, d. h. Unabänderlichkeit des göttlichen Willens, die nur die *passive* Indifferenz ausschließt, keine Beeinträchtigung, sondern die *integrale Vollendung* der göttlichen Freiheit.

2. Von diesem *Ideal der Freiheit* unterscheidet sich die *geschöpfliche* in mehrfacher Weise : Vor allem ist der Wille des Geschöpfes dem *Endzweck gegenüber in Potenz* (41). Da die Hinordnung auf diesen die *Vorbedingung* der Freiheit ist, muß das Geschöpf erst *frei werden* dadurch, daß sein Wille im letzten Ziel verankert wird (42). Es geschieht durch die Aktuierung des Zweckstrebens von seiten Gottes. Ferner ist der Wille in Potenz dem *konkreten* Objekt gegenüber. Dieses verhält sich ihm gegenüber als ein *Bewegendes*. Darum ist auch die Liebe des *absolut reinen* Wohlwollens, ohne jede Beimischung von Liebe des Begehrens, ein ausschließliches Vorrecht Gottes (45). Der Wille ist weiters in Potenz in Bezug *auf seinen Akt*, so daß das unmittelbare Objekt der geschöpflichen Freiheit die *Tätigkeit* ist, während sich die Freiheit Gottes direkt auf äußere *Gegenstände* bezieht (51). Die geschöpfliche Freiheit ist endlich *fehlbar* (52 ff.). — Die Wurzel der Freiheit liegt in der *Vernunft* (58). Die menschliche ist in ihrer Tätigkeit an die *Sinneswahrnehmung* gebunden, die von außen beeinflußt oder lahmgelegt werden kann und somit auch zur *Schranke* der Freiheit zu werden vermag (63). Näherhin liegt der Grund der Freiheit im sogenannten « *Reflex- oder Überlegungsurteil* » (65), denn erst in ihm ist die Herrschaft über das praktische Urteil gegeben. « *Zur Freiheit verhalten sich die Leidenschaften, so wie sie sich zum Reflexurteil verhalten* » (66).

3. Der Abschnitt über den *Werdegang* der menschlichen Freiheit enthält eine Reihe feinsinniger pädagogischer Winke. Sie sind aber nichts anderes als eine Anwendung der spekulativen Prinzipien des hl. Thomas und damit ein Erweis von deren Fruchtbarkeit. — Der unvollkommene, potentielle Einzelmensch bedarf eines aktuierenden Prinzips, und dieses ist einerseits (in ordine exercitii) *Gott*, in ordine specificationis unmittelbar die *Autorität*. « Autorität und Praemotion sind gewissermaßen die Licht- und Wärmestrahlen für unser geistiges Leben und Wachsen. » (75). « Die Autorität muß in ihrer moralischen Bewegung die Wirkungsweise der Praemotion nachahmen » (ibid.). Wie diese, soll auch jene *Selbstbestimmung*

hervorbringen, und muß daher vor allem *Beweggründe* bieten (76). Ihre Aufgabe wird sodann für die einzelnen Perioden des geistigen Wachstums genauer umschrieben. Zuerst muß das Kind durch Bildung der Phantasie, der sinnlichen Schätzungskraft und der Affekte für den Moment der ersten freien Selbstbestimmung vorbereitet werden. Diese bildet ja, da sie sachlich mit der ersten Aktuierung des Willens auf den Endzweck hin zusammenfällt, *das konkrete Fundament der Freiheit* (91). Die Beziehung dieses ersten Aktes auf das *tatsächliche* Ziel, nämlich Gott, beseitigt schon am Anfange die Schwäche und Unvollkommenheit unserer Freiheit, die in der Indifferenz gegenüber diesem gelegen ist. Eine Erziehung im Geiste Rousseaus, die den kindlichen Willen in letzterer beläßt, oder gar eine positiv-atheistische führt das Kind mit moralischer Notwendigkeit zu einem verfehlten äußern Entscheid, und versetzt der Freiheit schon bei deren Geburt eine Todeswunde, die nur zu oft nimmer heilt (92). Der erste freie Entscheid ist aber nur die erste *Grundlage* der Freiheit, die in allmählicher Entwicklung weiter ausgebaut werden muß (93). Das wesentliche Stück zu dieser hat jeder einzelne selbst beizutragen. Doch hat gerade in diesem Stadium die *Autorität* ihre wichtigste Aufgabe vor sich. Sie muß das schwache Tugendstreben *überwachen* (98), zur *Vertiefung* des Zweckstrebens durch Anleitung zu fester *Ordnung* und *Pünktlichkeit* (99) beitragen. Diese müssen *verinnerlicht*, d. h. *motiviert* werden (ibid.). Die weitere Aufgabe der Autorität ist die Entfaltung der praktischen *Urteilskraft* (101 ff.) und *Entschlußfähigkeit* (imperium ; S. 105). In der dritten Periode des Wachstums tritt die Autorität allmählich zurück ; der Schwerpunkt liegt in der eigenen *Initiative* und in dem Erwerb der Tugendhabitus, die bewirken, daß der Wille *habituell ein überlegter* wird (116). Die integrale Vollendung erlangt die Freiheit im letzten *Entscheid des Menschen*. « Hier überschaut der Mensch beim hereinbrechenden Lichte der Ewigkeit alles mit einem Blicke und mit der ganzen Kraft, die er sich während seines Lebens gesammelt, trifft er die vollkommenste freie Entscheidung seines Pilgerlebens, jene, die einigermaßen mit der Entscheidung des Engels verglichen werden kann » (119).

4. Der Mensch ist tatsächlich in die *übernatürliche* Ordnung hineingestellt. Darum untersucht nun der Verf. (120-141) die Vollendung unserer Freiheit durch die Gnade, sowie die Wunden, welche ihr durch die Erbsünde zugefügt wurden. « Die hauptsächlichste und heutzutage typische Seite des Problems : Wieweit ist die Freiheit *noch* vorhanden unter dem Einfluß der *feindlichen, zum Bösen neigenden* Leidenschaften, *und wie kann* die Freiheit gesteigert, der *Feind zum Freunde* und Bundesgenossen gemacht werden, ist .... *die Folge des Sündenfalles* und *der damit in den Menschen und die Menschheit getragenen Unordnung* » (141). Damit ist das Thema des vorliegenden Werkes präzisiert. Bevor die Lösung in Angriff genommen wird, werden nun die *psychologischen Grundlagen* gelegt, d. h. es muß die *Art und Weise* erklärt werden, wie die Leidenschaften auf die Freiheit einwirken können (ibid.).

5. Der Verf. erledigt zuerst die Vorfrage : Wie können in uns sinnliche Gefühle unabhängig von der Vernunft entstehen ? Die erste Ursache ist

die *Körperdisposition*, da ja die Leidenschaften an körperliche Organe gebunden sind, die zweite, die *Wahrnehmung*. Auf den Willen wirken die Leidenschaften nur in*direkt* ein, und zwar *in* der Ordnung der *Ausübung* vorerst nach dem psychologischen Gesetz der *Zerstreuung oder Abstraktion*, nach welchem die Steigerung der Tätigkeit des einen Vermögens die der andern herabsetzt (150). Beim Verhältnis von Affekt und Willen kommt dann als spezieller Grund dazu, daß die Leidenschaften die Kraft und *Energie des Zweckstrebens* herabsetzen und die Aufmerksamkeit des *praktischen Verstandes*, die Sehschärfe unseres moralischen Auges schwächen (151). In der Ordnung der *Spezifikation* des Aktes kommt die Einwirkung der Leidenschaften auf das letzte praktische Urteil inbetracht. Dieses befaßt sich nicht mit den Gegenständen an sich, sondern mit dem Verhältnis des Gegenstandes zum handelnden Subjekt, und zwar mit Rücksicht auf die gerade vorliegenden Umstände. Die Güte und Bekömmlichkeit ist aber etwas Relatives und hängt von beiden Seiten der Beziehung ab, von der Beschaffenheit des Gegenstandes und dem Befinden des Handelnden. Die Leidenschaften wirken somit auf die Wahlfreiheit ein, indem sie im *handelnden Subjekt*, das einer der beiden Vergleichspunkte ist, eine Veränderung hervorrufen, so daß der praktische Entscheid im Affekt anders ausfallen muß als sonst (154). Ferner beeinflussen die Leidenschaften das *sinnliche Schätzungsvermögen*. Da die Schätzung (aestimatio) einen wichtigen integrierenden Bestandteil der *Klugheit* bildet, so ergibt sich auch hieraus ein Einfluß auf die Freiheit unserer Handlungen (156 ff.). — Es wird dann (161-203) an den *einzelnen* Leidenschaften gezeigt, wie sich dieser Einfluß konkret gestaltet und in (194 ff.) einer Digression die Frage der « moral insanity » behandelt.

6. Der Verf. geht sodann über auf die Betrachtung der *moralischen* Seite der Frage, und behandelt im 5. Kapitel die Ausdehnung und den Grad der Verantwortlichkeit, der unter dem Einfluß der Leidenschaften zustande gekommenen Akte (204-248) und im sechsten *die moralische Beurteilung* der menschlichen Taten, woran sich eine Kritik des psychologischen und sozialen Determinismus anschließt (265-287). Von den Darlegungen des Verf., die ihn zu einem *gemäßigten Indeterminismus* führen, beanspruchen die Ausführungen über die « motus primo primi » unser besonderes Interesse. Sicher ist, daß der hl. Thomas stets klar und entschieden für deren Willentlichkeit eintrat (213). Vgl. II. dist. 24 q. 3 a. 2 ; de malo q. 7 a. 6 ; I-II q. 74 a. 3. Man muß hier den Unterschied machen zwischen der rein *physiologischen* Affektdisposition (motus naturales, passiones corporis), die in keiner Weise dem Willen unterliegen, und den *eigentlichen Leidenschaften*, die auf Grund einer *sinnlichen Wahrnehmung* erregt werden (214). Zu diesen gehören die motus primo primo. Sie entstehen nun allerdings unabhängig von einem Vernunftbefehl, allein jeder einzelne derselben hätte von der Vernunft verhindert werden können und sollen und ist daher *virtuell* und indirekt willentlich (216). Das selbständige Entstehen sinnlicher Regungen ist dem Menschen nicht etwa als vernünftigem Sinnenwesen natürlich, und daher nicht sündhaft. Denn die Sinnlichkeit ist kein *selbständiger* Teil des Menschen, da die eine geistige Seele Wesensform

des ganzen Menschen und damit das einzige erste Prinzip *aller* Fähigkeiten ist. Auch die Sinnenkräfte sind daher im Menschen ihrem Sein nach *vernünftig* (per participationem) und so ist eine selbständig auftretende sinnliche Regung im *Widerspruch* mit der Menschennatur. Insbesondere offenbart sie einen *Mangel*, wenn man im Lichte der Offenbarung betrachtet, wie Gott *tatsächlich* den Menschen geschaffen hat, nämlich im Stande der ursprünglichen Gerechtigkeit (219). Freilich sind diese motus primo primi unter allen läßlichen Sünden die leichtesten und geringsten (221).

7. Im letzten Kapitel zieht der Verf. die *positiven* Konsequenzen aus seinen Ausführungen, indem er unsere moralische Aufgabe gegenüber den Leidenschaften aufzeigt. Sie besteht im wesentlichen darin, die passio *antecedens* zu überwinden und unsere Affekte zu *nachfolgenden* zu machen (327).

Das ausgezeichnete Werk macht es dem Leser klar, welchen Nutzen die spekulative Behandlung der Moral im Sinne des hl. Thomas, sowohl für den Fortschritt dieser Wissenschaft, als auch für Aszese, Seelenführung und Pädagogik bringen kann.

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

P. Tischleder : Ursprung und Träger der Staatsgewalt nach der Lehre des hl. Thomas und seiner Schule. M. Gladbach (Volksvereinsverlag) 1923.

Der Schwerpunkt der vorliegenden Abhandlung liegt in dem Nachweis, daß nach der Lehre des hl. Thomas und seiner Schule das Volk der ursprüngliche naturrechtliche Träger der Staatsgewalt ist, und daß diese Lehre als logische Folge der organischen Staatsauffassung auch sachlich begründet erscheint. Damit tritt der Verfasser einer Reihe neuerer katholischer Gelehrten, wie Cathrein, Theodor Meyer, Zigliara, Schrörs u. a. entgegen, die zwar den Unterschied der scholastischen Ansicht von der Rousseau's hervorheben, im übrigen aber sich gegen sie ablehnend verhalten. Am schroffsten *Schrörs*, der behauptet, dieselbe sei in der Encyclica « Diuturnum » vom 29. Juni 1881 mitverurteilt. Die alt scholastische Ansicht unterscheidet sich, was wir, um Mißverständnissen vorzubeugen, sogleich bemerken, von der Rousseau'schen darin, daß sie den Menschen von *Natur aus* in die Gesellschaft hineingestellt sein läßt, und einen gesellschaftslosen Urzustand von vornherein ablehnt. Daraus ergibt sich, daß die *Staatsgewalt ihren Ursprung in Gott*, dem *auctor naturae* hat, und nicht, wie der französische Philosoph lehrt, im Gesellschaftsvertrag. Nur lehrt sie, im Gegensatz zu den angeführten Schriftstellern, daß der *Träger* derselben ursprünglich die *Gesamtheit* ist, welche sie dann an die eventuellen Einzelträger der Staatsgewalt vermittelt. Daher ist nach dieser Ansicht auch nicht, wie bei Rousseau, die demokratische Republik die einzig berechtigte Regierungsform, sondern es ist auch Raum gelassen für alle übrigen ; allerdings ist sie als solche auch nicht *ausgeschlossen*, wie es z. B. nach *Zigliara* (Summa phil. III, p. 231 ad 12) der Fall ist (« Multitudo seu populus *non potest* esse auctoritatis subiectum »).

Der Verfasser behandelt im ersten Teile die Lehre des hl. Thomas

(p. 13-113), im zweiten die Vertreter der Thomistenschule (p. 113-201) ; der dritte würdigt die gegen die scholastische Ansicht erhobenen Schwierigkeiten (p. 201-223). Im ersten Teile beeinträchtigt die Verquickung der exegetischen mit der sachlichen Beweisführung die Klarheit und bedingt Wiederholungen. Uns scheint die Lehre, daß die Gemeinschaft der ursprüngliche naturrechtliche Träger der Staatsgewalt ist, in der Summa theologica klar *vorausgesetzt* zu sein. (Vgl. I-II q. 90 a. 3 c.) Schwierigkeit bereitet bezüglich der Lehre des hl. Thomas nur « De regimine principum » (Vgl. I 6), indem dort nur dem Volke, welches *das Recht der Königswahl* besitzt, die Befugnis zugesprochen wird, den tyrannus regiminis abzusetzen, eine Ansicht, die mit der im Buch verteidigten schwer in Einklang zu bringen ist. Der Verf. ist geneigt, mit Endres die Autorschaft des hl. Thomas an dieser Schrift überhaupt zu bezweifeln (p. 112). Es ist in der Tat schwer daran festzuhalten, falls nicht unzweifelhafte äußere Gründe dazu zwingen. Man vergleiche z. B. die emphatische Hervorhebung der Vorzüge der Monarchie im genannten Werke (loc. cit.) mit I-II q. 105 a. 1 c., welch letztere nach Grabmann beiläufig um dieselbe Zeit abgefaßt ist.

Die sachlichen Gründe, die der Verf. gestützt auf die Summa theologica vorbringt, sind *dem Wesen nach* folgende : Nach dem hl. Thomas (I-II q. 90 a. 3) gilt der Grundsatz : « Ordinare in finem est eius, cuius est proprius ille finis. » Nun ist aber das Gemeinwohl der finis proprius der *multitudo*. Folglich kommt es von Natur aus *dieser* zu, das bonum commune zu bewirken, d. h. ursprünglich naturrechtlicher Träger der Staatsgewalt zu sein. Darum sagt der hl. Thomas : « ordinare in bonum commune est *vel totius multitudinis*, vel alicuius gerentis vicem totius multitudinis » (loc. cit.). Nur im Falle es widerspruchsvoll wäre, daß die Gesamtheit Trägerin der Autorität sei, läßt sich die gegenteilige Ansicht verfechten, wie dies ja z. B. Zigliara auch darzutun sucht. Daß es aber möglich ist, beweist das Dasein demokratischer Republiken, und hat seinen innern Grund darin, daß ja der Staat aus vernünftigen Wesen besteht. Anderseits ist es unerklärlich, wie eine Einzelperson « die doch, nach der Lehre des hl. Thomas als solche nur ein gleichwertiges Teilglied am Gesellschaftsganzen, ohne jede metaphysische oder juristische Superiorität gegenüber den andern Gliedern des Organismus ist, als die Gesamtperson des Staates gelten, und die staatliche Gemeinschaft rechtlich vertreten könne, inwiefern sie also, obwohl Einzelperson, ohne innerliche und wesentliche Beziehung zum Gemeinwohl das Recht haben soll, durch Gesetze auf dieses Gemeinwohl gebietend hinzuordnen » (p. 92), ohne daß ihr dasselbe irgendwie von der Gemeinschaft übertragen wurde, da ja eine unmittelbare Übertragung von seiten Gottes nicht nachzuweisen ist.

Eine starke Stütze für seine Lehre, sowie für seine Auffassung des hl. Thomas, findet der Verf. in *der thomistischen Schule*. Der Verfasser führt im zweiten Teile seines Werkes vor : Cajetan, Franz de Vittoria, D. Soto, Didacus de Covarruvias, B. Medina, Bannez, Ludwig de Montesino, Johannes Wigger, Gonet, Billuart, die Salmanticenser, Alexander Natalis, Concina und zuletzt Card. Manning, welche samt und sonders die Ansicht

verteidigen, daß die Volksgemeinschaft das ursprüngliche, naturrechtliche Subjekt der Staatsgewalt sei.

Die Schwierigkeiten, die gegen die altscholastische Ansicht vorgebracht werden, sind befriedigend lösbar. Der Einwand, eine *Übertragung* der Staatsgewalt lasse sich geschichtlich nicht nachweisen, übersieht, daß eine solche auch durch concludente Handlungen erfolgen kann, und keineswegs durch einen formellen Akt geschehen mußte. Auch die geschichtliche Priorität der Monarchie beweist nichts gegen sie, weil ja nach ihr für alle Staatsformen Raum gelassen ist, und selbst die Ansicht von der größern Angemessenheit der Monarchie mit ihr ganz wohl vereinbar ist. Ebensowenig vermag man mit dem Hinweis auf die Unmöglichkeit, daß die Gesamtheit die Regierungsgewalt ausübe, wie es Zigliara (loc. cit.) versucht, die These zu entkräften. Zum mindesten kann das Volk gewisse souveräne Akte selbst unmittelbar ausüben, man denke an das Referendum, das in den meisten Republiken für wichtige Gesetze vorgesehen ist. Andere werden *im Namen* der Gemeinschaft von Volksbeauftragten vollzogen, ganz so, wie dies in der Monarchie im Namen des Herrschers geschieht. Übrigens genügt es, um die These des Verfassers aufrecht zu halten, daß die Gesamtheit die Staatsgewalt « transeunter seu vialiter et instrumentaliter » als Trägerin inne hat, wie Gredt O. S. B. (Elementa phil. arist. thom. Vol. II p. 362 ff. ed. III) meint. — Ein weiterer Einwand zielt dahin, daß die scholastische Ansicht die Menschen nur in abstracto betrachte, und die Verschiedenheit derselben nicht beachte. Mit Recht antwortet der Verf. darauf, daß derlei Unterschiede durchaus der persönlichen und hausrechtlichen Sphäre angehören, aber nicht vermögen, den politischen Herrscher zu konstituieren (p. 208). — Ferner wird eingewendet, daß nach der scholastischen Theorie unerklärlich bleibt, wie diejenigen der iustitia legalis ebenfalls unterworfen sein sollen, die sich gar nicht in die Zustimmung, die Gewalt zu übertragen, miteingeschlossen haben, sondern sich ausdrücklich davon ausschließen, und wie spätere Generationen gebunden sein sollten an die Abmachungen ihrer Vorfahren (p. 210). Diese Schwierigkeit haben aber auch jene zu lösen, die dem Volke die Macht zubilligen, den *Träger* der Autorität zu bestimmen, wie es die anfangs angeführten neuern scholastischen Autoren durchwegs tun. — Dann ist zu beachten, daß ein derartiger Kontrakt, sei es ein formeller oder ein in concludenten Handlungen erfolgter, der die Staatsgewalt an bestimmte Träger übermittelt, ähnlich wie der Ehekontrakt, sui generis ist: beide begründen ein Verhältnis, das in seinen Zielen und in seinem Inhalt vom Naturrecht festgelegt und darum willkürlicher Änderung entrückt ist. — Ausführlich beschäftigt sich der Verf. mit dem Einwand *Schrörs* und Th. Meyers, die scholastische Ansicht stehe im Widerspruch mit der Encyclica Leos XIII. « Diuturnum ». Der Einwand beruht im Grunde auf einer Verwechslung der Lehre *Rousseau's* mit der scholastischen. Die Worte « designatur princeps, non conferuntur iura principatus, neque mandatur imperium, sed statuitur a quo sit gerendum » beziehen sich nach dem Zusammenhang auf eine Volksabstimmung in einem nicht erst zu gründenden, sondern schon bestehenden Staatswesen, mit einer schon festgelegten monarchischen

Verfassung, speziell auf die Bestellung der Fürsten in einer Wahlmonarchie (p. 217).

Der Verfasser schließt mit den Worten : « Die scholastische Lehre von dem Volk als dem naturrechtlichen Träger der Staatsgewalt .... ist eine logische Folge ihrer organischen Staatsauffassung überhaupt, die sich nicht als Zitat aus dem römischen Recht abtun läßt, sondern in sich tief begründet ist, und auch heute noch ernsteste Beachtung verdient .... » (p. 223). Unseres Erachtens liegt ihre Bedeutung allerdings weniger auf dem praktischen als auf dem theoretischen Gebiet, indem sie die konsequente Durchführung der Lehre vom Gemeinwohl als das die Staatsgewalt und das Staatsleben beherrschende Prinzip (p. 57) darstellt.

Graz. P. *Hyazinth Amschl* O. P.

F. Sawicki : Philosophie der Liebe. Paderborn (F. Schöningh) 1924. (130 pag.)

Der bekannte Verfasser bietet uns Vorträge, die er an der Volkshochschule zu Danzig gehalten. Für die Auswahl des Stoffes war die Rücksicht auf moderne Problemstellung und die Interessen eines weitern Zuhörerkreises bestimmend. Er behandelt Wesen und Gestalten der Liebe, Liebe und Leben ; die Liebe als Naturtrieb, als Gesetz ; den Lebenswert der Liebe, die Liebe als Urgrund der Dinge, Gott als die Liebe, die ewige Liebe und das Weltleid. Im Rahmen dieser Einteilung werden dann die heutigen Fragen über die Natur, das Gesetz der Liebe besprochen. Die Zurückweisung der gegnerischen Auffassung ist überall geglückt und überzeugend. Die schöne Sprache macht die Vorträge nur anziehender und begeistert den Leser für die wahre, erhabene Nächsten- und Gottesliebe. Dem Werke des gelehrten und wohlbekannten Verfassers wünschen wir große Verbreitung.

Graz. P. *Paul Paluscsák* O. P.

Zur Analysis fidei. — P. Ant. Straub S. J. hat gegen meine Besprechung seines Buches « Analysis fidei » im *Divus Thomas* (1924, p. 488-494) eine ausführliche Gegenkritik in der *Zeitschrift für katholische Theologie* (1925, p. 450-464) veröffentlicht, die im Interesse der Wahrheit eine Entgegnung fordert.

Er schreibt (p. 450) : « Die von mir vertretene Lösung der obschwebenden Frage liegt in der Aufstellung, im Glaubensakt werde die Autorität des offenbarenden Gottes weder wegen eines geschöpflichen Motivs, noch um ihrer selbst willen, sondern lediglich als Objekt oder Gegenstand über alles fest fürwahrgehalten. » Was er hier « Objekt oder Gegenstand » nennt, nannte er in dem von mir besprochenen Buche « Terminus » oder « merus Terminus », um damit zu sagen, im Glaubensakt werde die Autorität des offenbarenden Gottes nicht als Objekt, von dem irgend eine Bewegung auf den Verstand ausginge, mithin nicht als Objekt, das zugleich irgendwie Motiv wäre, bejaht und fürwahrgehalten, vielmehr vollziehe sich dies

Fürwahrhalten ohne jedes Verstandesmotiv lediglich auf Befehl des Willens. Das schien mir durchaus falsch und widernatürlich, der Natur des Verstandes widersprechend zu sein und veranlaßte mich gegen Schluß meiner Besprechung (p. 493) zu folgender Ablehnung und Verurteilung : « Dann wäre also der Glaube in seinem tiefsten Grunde ein rein willkürlicher Akt und stände auf einer Stufe mit dem Akt, durch den der Verstand einem Irrtum zustimmt, weil der Wille es befiehlt. Tut er das, so hat er freilich keinen wahren objektiven Grund, aber meistens [1] doch einen Scheingrund, weil es gegen seine Natur ist, ohne Grund seine Zustimmung zu geben. »

1. In seiner Begründung wendet sich Str. zuerst gegen meine Bestreitung seiner Behauptung, der Wille, der das Objekt des Verstandes nicht verstärken könne, vermöge auch den Verstand nicht so zu disponieren, daß er für den vom Objekt auf ihn ausgehenden Einfluß empfänglich werde. Seine Behauptung, so meint er (p. 450), sei zweifellos richtig. Der Wille könne zwar den Verstand zur aufmerksamen Prüfung der dargelegten Beweisgründe anhalten, aber wenn demungeachtet das einer Wahrheit eigene Licht für den Verstand nicht hinreiche, um sie einzusehen und anzunehmen, so könne der Wille den Verstand nur durch Erhöhung des geistigen Sehvermögens für das vom Objekt ausgehende Licht empfänglich machen ; eine derartige Erhöhung stehe indes nicht in der Macht des Willens. Das letztere ist allerdings richtig, aber das vorhergehende « nur » ist unrichtig und beruht auf einem Mangel an Nachdenken. Hätte Str. etwas mehr die Sache durchdacht, bevor er das allzu voreilige « nur » niederschrieb, so würde er wohl gesehen haben, daß der Wille sogar in doppelter Weise den Verstand beeinflussen und in Hinsicht auf eine von diesem zu gebende Zustimmung disponieren kann : indirekt und direkt ; indirekt durch Forträumung von Vorurteilen und andern Hindernissen, die aus dem Willen stammen und gegen die Annahme der Wahrheit durch den Verstand sich richten, der Zustimmung also im Wege stehen, direkt dadurch, daß das vom Verstande als Wahrheit Anzunehmende zugleich für den Willen ein Gut ist, oder vielmehr, dessen Annahme durch den Verstand für den Willen ein Gut ist oder wird ; direkt aber auch ganz allgemein aus dem psychologischen Grunde, daß die Akte des Verstandes bezüglich ihres Seins und Werdens der Herrschaft des Willens unterstehen. Ohne also das Sehvermögen des Verstandes zu erhöhen, vermag der Wille den Verstand in seinen Erkenntnissen und Zustimmungen mächtig zu beeinflussen. Kann er ihm eine Zustimmung sogar « befehlen », was Str. nicht bloß gelten läßt, sondern mit Nachdruck behauptet, so kann er a fortiori, so schließen wir, ihn auch für eine solche Zustimmung innerlich disponieren. Und schon aus der täglichen Erfahrung weiß jeder normale Mensch, daß bei der Erkenntnis der Wahrheit Verstand und Wille so zusammen wirken, daß einer das, dem

[1] Str. meint (p. 463), statt dieses « meistens » hätte ich « ausnahmslos » schreiben müssen. Er hat nicht bedacht, daß der Verstand auf Befehl des Willens auch gegen seine Natur sich betätigen und ausnahmsweise auch ohne allen und jeden Grund zustimmen kann, also auch ohne daß ein Scheingrund sich einzustellen brauchte. Darum habe ich auch die Meinung Str.s oben nur widernatürlich, nicht absurd genannt.

er mit dem Willen zuneigt, auch mit dem Verstande leicht annimmt, und gegen das, worin der Wille sich verstockt hat, auch die besten Argumente des Verstandes nichts ausrichten. Auf die wenig überlegte Frage : « Oder wird man im Ernst behaupten, daß es bloß am guten Willen fehle, so oft jemand nicht einsieht, was einem Scharfsinnigen klar ist ? » antworte ich : Nein, das wird kein Vernünftiger behaupten, aber ebensowenig kann Str. im Ernst bestreiten, daß das zuweilen vorkommt, und das genügt mir.

2. An zweiter Stelle sucht Str. sein verunglücktes argumentum exclusionis zu retten, indem er die bei demselben ihm unterlaufene und ihm vorgeworfene petitio principii einfach bestreitet. Das hilft ihm aber nichts, sie liegt zu deutlich vor. Sie liegt darin, daß er, nachdem er alle im Laufe der Vergangenheit vorgebrachten « Lösungen » der von ihm behandelten Frage für unrichtig erklärt hat, ihnen seine Lösung, diejenige nämlich, die er durch seine Argumente, also auch durch das argumentum exclusionis, beweisen will, beizählt und dadurch den für dieses benötigten Obersatz erhält, daß nunmehr eine von den im ganzen vorliegenden Lösungen richtig sei. Er nimmt also seine zu beweisende Lösung als bewiesen und richtig in seinen Obersatz auf. Wenn er jetzt sagt, sein Obersatz beschränke sich auf die Anführung der verschiedenen Erklärungsweisen, ohne über ihren Wert irgendwie zu urteilen, so ist das eben nicht wahr und trifft ganz offensichtlich nicht zu. Er hat sie alle im Lichte seiner zu beweisenden Lösung verurteilt und ausdrücklich als falsch verworfen, um dann nach Einbeziehung seiner zu beweisenden Lösung in die Gesamtheit der Lösungen anzunehmen, daß nunmehr unter den Lösungen eine die richtige sei und daher das Exklusionsargument angewandt werden könne. Die darin liegende petitio principii liegt so klar vor, daß jeder, der logisch denken kann und sehen will, sie sieht. Daß Str. sie nicht sieht, liegt an seinem Willen, an dem Willen, vor den Lesern der *Zeitschrift für katholische Theologie* dem Gegner gegenüber auf alle Fälle Recht zu behalten.

3. Ein weiteres Argument für seine These sah Str. in seinem Buche darin, daß der gläubige Verstand zwar Gott als Formalobjekt des Glaubens mit fester Zuversicht umfasse und bejahe, das aber nicht wegen irgend eines ihm einleuchtenden Grundes tue. Etwas Geschaffenes könne diesen Grund nicht abgeben, weil dadurch der Glaube aufhören würde, ein Akt theologischer Tugend zu sein. Aber auch Gott selbst könne dieser Grund nicht sein, weil das ja das Sichtbarwerden Gottes für den Verstand mit sich bringen würde, der dadurch mit Notwendigkeit zur Zustimmung bewegt würde, während der Glaube eine freie Zustimmung sei.

Ich hatte ihm vorgehalten, daß er hier das zwischen dem natürlichen Verstandeslicht und dem übernatürlichen Glorienlicht in der Mitte stehende gleichfalls übernatürliche Glaubenslicht übersehen habe. In diesem würde er das, was sich ihm verberge, gefunden haben, nämlich den von der veritas prima her den Verstand erleuchtend bewegenden objektiven Grund für die Bejahung des Formalobjektes des Glaubens, so daß Gott nicht bloßer Terminus, sondern Objekt und Motiv der Zustimmung sei und diese nicht blind, lediglich infolge des Machtgebots des Willens, erfolge.

Str. zeigt für diese meine Ausführungen kein Verständnis. Er meint, wenn Gott als Objekt den Verstand erleuchtend zu sich hinbewege, so könne das nur als eine Selbstoffenbarung gedacht werden, so daß Gott im Glaubensakt irgendwie geschaut würde, dann aber könne die Zustimmung des Verstandes nicht freiwillig sein, sondern müsse notwendig erfolgen. Indes von einer Selbstoffenbarung Gottes durch das Glaubenslicht hatte ich kein Wort gesagt und ein Schauen Gottes hatte ich ausdrücklich ausgeschlossen. Daß Str. auf solche abwegige Gedanken kommt, rührt daher, daß in seinem Gedankenkreise, aus dem er nicht herauskommt, nun einmal für das lumen fidei kein Platz ist. Ich sehe mich daher veranlaßt, ihm die Rolle, die es beim Werden des Glaubens spielt, kurz anzudeuten. Die praeambula fidei und motiva credibilitatis sind, solange sie im Bereiche des Natürlichen bleiben, darin bin ich mit Str. einig, nicht eigentliches Motiv, sondern nur Bedingung für den Glauben. Sie bleiben aber, wenn im Anschlusse an sie der Glaube zustande kommt, nicht im Bereiche des ausschließlich Natürlichen, sondern werden durch das von Gott gespendete übernatürliche Glaubenslicht ins Übernatürliche erhoben und sind dann nicht mehr bloße Bedingung. Gott, der das sie beleuchtende Licht in seiner Gnade spendet, gibt sich in ihnen nunmehr als die höchste Autorität, der man mit voller Zuversicht glauben darf und unbedingt glauben muß, samt der Offenbarungstatsache zu erkennen, ohne daß er irgendwie geschaut wird. Der so in dem werdenden Glauben vom Verstande erkannte Gott ist der Grund für das Formalobjekt, den Str. nicht finden konnte und so in den Irrtum fiel, das Formalobjekt des Glaubens werde ohne Grund lediglich auf Befehl des Willens bejaht. Das Glaubenslicht schließt freilich den Willen nicht aus. Es schließt ihn so wenig aus, daß es auf dessen mitwirkende Tätigkeit abzielt, und erst wenn sie erfolgt, kommt der Glaubensakt zustande. Auf dem Wege zum Glauben disponieren sich der übernatürlich erleuchtete Verstand und der von Gott übernatürlich bewegte Wille gegenseitig und sind in Hinsicht auf den Glaubensakt zusammenwirkende Teilursachen. Die schließliche Entscheidung gibt der Wille; er ist die eigentliche causa efficiens für den Glauben in der Ordnung der causae secundae, der Verstand aber ist nicht bloß das Subjekt, in welchem der Glaubensakt gewirkt wird, sondern er ist dabei auch tätig und wirkt in seiner Weise in und mit der freien Willenstätigkeit, und Gott wirkt mit als die causa prima.

Bei dem, was ich hier ausgeführt habe, hat mir die von Str. so arg mißdeutete Stelle aus der theologischen Summa des hl. Thomas (II-II q. 1 a. 4) vorgeschwebt, auf die ich unten noch zurückkommen werde.

4. Sein von mir abgelehntes 4. Argument wiederholt Str. in seiner Gegenkritik in kurzer Zusammenfassung mit folgenden Worten: «Der seiner Vernunft hinreichend mächtige Mensch, möge er im reinen Naturzustande sich befinden, oder im gegenwärtigen übernatürlichen Stande noch keine Kenntnis von der Offenbarung haben, ist durchaus verpflichtet, Gott mit einer über alles festen Zustimmung des Verstandes zu bejahen; eine solche Bejahung ist aber nur insofern möglich, als sie kein eigentliches Motiv, sondern Gott lediglich zum Objekte hat; mithin ist schon der außer-

halb der Offenbarung stehende Mensch zu einer Bejahung verpflichtet, die ohne ein eigentliches Motiv Gott rein als Objekt umfaßt. Da nun aber der Mensch auch nach Empfang der Offenbarung dem Naturgesetz unterworfen bleibt, so ergibt sich auch dann für ihn die Folgerung, er könne und müsse Gott mit einer freien, über alles festen Zustimmung bloß als Objekt bejahen ; zu diesem allgemeinen Verpflichtungsgrund tritt für den der Offenbarung teilhaften Menschen der früher aufgezeigte besondere, daß ohne eine derartige Bejahung Gottes die geoffenbarte Wahrheit nicht nach Pflicht bejahbar wäre. »

Da Str. hinzufügt, zur Bestätigung seiner Ansicht erscheine dies Argument ganz besonders wirksam, so will ich ihm nicht verschweigen, daß ich es für ganz besonders wertlos halte. Wenn er behauptet, schon der natürliche Mensch sei verpflichtet, Gottes Dasein mit einer über alles festen Zustimmung zu bejahen, so fehlt dafür die Begründung. Er gibt zu, daß die Erkenntnis, die wir mit dem Verstande aus den geschaffenen Dingen über Gott gewinnen, für eine über alles feste Bejahung nicht hinreicht, darum müsse der Wille eintreten und das « über alles fest » der Zustimmung dem Verstande befehlen. Aber wer legt denn dem Willen die Pflicht auf ? Das könnte doch nur Gott ; aber davon, daß er schon dem natürlichen Menschen eine solche Pflicht auferlegt habe, ist nichts bekannt. Wenn Str. meint, ohne eine derartige Bejahung Gottes sei die geoffenbarte Wahrheit nicht nach Pflicht bejahbar, so kann darin für den natürlichen Menschen, der ja von Offenbarung nichts wußte, keine Begründung der genannten Pflicht gefunden werden. Auch ist es logisch doch wohl nicht gestattet, das « über alles fest » in der Glaubensbejahung der Offenbarung aus der behaupteten Pflicht des natürlichen Menschen zur über alles festen Bejahung Gottes herzuleiten und diese dann wieder umgekehrt aus der Rücksicht auf die Offenbarung zu begründen. Die genannte Pflicht, die für den Willen bestehen soll, bleibt somit gänzlich unbegründet. Aber, was eigentlich noch schlimmer ist, Str. gibt durch die Behauptung, schon der natürliche Mensch sei zu einer über alles festen Bejahung Gottes verpflichtet, deutlich zu erkennen, daß ihm für das « über alles fest » in der Glaubenszustimmung das richtige Verständnis fehlt. Ein « über alles fest » in der Zustimmung oder Bejahung hat nämlich nur dort einen vernünftigen Sinn, wo der Zustimmende oder Bejahende einer Autorität, und zwar der höchsten gegenübersteht, wie es beim Glauben an Gottes Offenbarung der Fall ist, nicht aber bei der Bejahung der Existenz Gottes. Diese erkennt der natürliche Mensch mit dem Lichte seiner Vernunft und kann und soll sie daraufhin fest bejahen, aber eine über alles feste Bejahung derselben ist für ihn sinn- und grundlos.

5. Ich komme nun auf die oben schon berührte Stelle aus der Summa theol. des hl. Thomas (II-II q. 1 a. 4) zurück und auf die sonderbare Behauptung des Gegners, das « non sufficienter » des hl. Thomas sei im Sinne von « non vere » zu verstehen. Daß das unstatthaft ist, galt und gilt mir als selbstverständlich. Nicht so Str. Er gibt zu, der Wortsinn zwar von « non sufficienter » sei nicht derselbe wie der von « non vere », aber sachlich sei eine Ursache, die zur Hervorbringung einer Wirkung

nicht hinreiche, soviel wie keine Ursache. Allein der hl. Thomas, der kein Nominalist war, meinte das « non sufficienter » ohne allen Zweifel im sachlichen Sinne, und so ist eine nicht hinreichende Ursache eine Ursache, die zur Hervorbringung der beabsichtigten Wirkung einer Ergänzung oder Mithilfe von seiten einer andern Ursache bedarf, von der aber nicht behauptet werden darf, daß sie nichts wirke. Und daß Thomas so und nicht anders zu verstehen ist, sieht man daraus, daß er an der genannten Stelle ausdrücklich sagt, woher dem vom Objekte her unzureichend bewegten Verstande die Ergänzung oder Mithilfe kommen muß. Str. denkt allerdings anders, indem er (p. 461) sagt : « Ich behaupte, der hl. Thomas lehre keineswegs, der Verstand werde auch zur freien Zustimmung vom Objekt, obgleich nicht hinreichend, doch in wahrer Weise bewegt ; man könne dies auch nicht aus seinen Worten folgern, ohne ihm Ungereimtes zuzuschreiben. »

Das ist indes nicht sein letztes Wort. Zwei Seiten weiter sagt er bezüglich derselben Thomasstelle etwas ganz anderes mit folgenden Worten : « Warum aber sagt der heilige Lehrer, im zweiten Falle bewege das Objekt nicht hinreichend ? Legt er damit den Gedanken, daß bei freier Zustimmung des Meinens und Glaubens das Formalobjekt hinsichtlich seiner Annahme einigermaßen bewege, wenn er ihn auch nicht ausspricht, so doch irgendwie nahe ? Dies räume ich gerne ein ; es entspricht der in meinem Werke dargelegten Auffassung. Der Verstand kann nicht auf Willensgeheiß jedem beliebigen Objekte zustimmen ; es muß von seiten des Objekts unmittelbar oder mittelbar immer etwas vorliegen, was dem Verstand die vom Willen befohlene Zustimmung ermöglicht ; wenn das Objekt auch insofern unzureichend ist und bleibt, als es den Verstand nicht zu dem Urteile bewegen kann, um das es eigentlich sich handelt, d. i. zum Urteile, es sei wahr, so muß es ihn doch wenigstens zu dem vorausgehenden Urteile bewegen, es sei irgendwie wahrscheinlich und bejahbar, damit der Verstand auf Befehl des Willens das weitergehende Urteil fällen könne, es sei wahr. Bezüglich des vorausgehenden Urteils ist das Objekt zugleich Motiv ; auch bezüglich des folgenden kann man es Motiv nennen ; eigentlich jedoch ist es Bedingung, indem es den Verstand für dieses vom Willen hervorzurufende Urteil disponiert. So disponiert denn nicht, wie D. meint, der Wille den Verstand, auf daß er für die Einwirkung des Objekts empfänglich werde, sondern es disponiert umgekehrt das Objekt den Verstand, so daß er für den Willenseinfluß empfänglich oder dieser für ihn suffizient wird. »

Bezüglich des letzten Satzes sei bemerkt, daß daraus, daß das Objekt den Verstand disponiert, um ihn für den Willenseinfluß empfänglich zu machen, durchaus nicht folgt, daß nicht auch umgekehrt der Wille den Verstand disponiert. Es findet eben auf dem Wege zum Glauben, wie ich oben (unter 3) schon ausgeführt habe, ein gegenseitiges Disponieren des vom Objekt erleuchteten Verstandes und des Willens statt. Im übrigen ist das Gesagte im ganzen richtig, und es ist für mich hocherfreulich, daß ich dem Gegner hier die Hand reichen kann. Durchaus unrichtig ist darin nur die Behauptung, es entspreche der in seinem Werke dargelegten Auffassung. Hätte er geschrieben, es widerspreche dieser Auffassung und der Hauptthese des Werkes, Gott werde im Glaubensakt als Formalobjekt vom

Verstande ohne jedes Motiv, einzig und allein auf Befehl des Willens bejaht, so wäre das wahr und richtig gewesen. Und wenn er dann so offen und aufrichtig gewesen wäre, die genannte Hauptthese zurückzunehmen, so hätte ich ihm ein volles Lob spenden können und würde damit auch nicht zurückgehalten haben. Aber jetzt, wo er sich einzureden sucht, das von ihm Eingeräumte entspreche der in seinem Buche dargelegten Auffassung, während es dieser nach meiner Meinung schnurstracks widerspricht, kann ich ihm dieses volle Lob nicht spenden. Er darf es mir nicht übel nehmen, wenn ich sage, er suche sich das einzureden. Denn wenn er davon in seinem innersten Bewußtsein vollkommen überzeugt wäre, warum hat er denn den in seinem Buche mit Vorliebe gebrauchten Ausdruck « terminus » (auch « merus terminus ») jetzt ganz fallen gelassen, um dafür die Ausdrücke Objekt und Motiv zu gebrauchen ? Den Ausdruck « Objekt » hat er zwar zuweilen auch in seinem Buche schon gebraucht, ihn dort aber im Sinne von terminus verstanden. Terminus, merus terminus ist ein Objekt, das in keiner Weise Motiv, sondern nur Ziel oder Endpunkt ist. Jetzt ist der Ausdruck terminus ganz verschwunden ; Str. hat ihn stillschweigend unterdrückt. Das ist ja mit Freuden zu begrüßen, aber voll würde unsere Freude doch erst dann gewesen sein, wenn er ihn offen zurückgenommen und auch einige Worte zur Begründung der Zurücknahme beigefügt hätte. Wir brauchen doch das Beispiel der Heerführer nicht nachzuahmen, die, wenn sie sich zurückziehen müssen, den Rückzug möglichst verdecken und verschleiern, so daß er fast wie ein Sieg aussieht und dem Unkundigen als solcher erscheinen kann. Der Heerführer muß so handeln, weil der offen erkannte Rückzug ihm Schaden bringen würde. Uns aber, die wir Geisteskämpfe für die Wahrheit führen, geziemt es im allgemeinen mehr, etwaige Rückzüge nicht verdeckt, sondern offen zu machen, weil es mehr der Wahrheit, für die wir streiten, entspricht und die Wahrheit mehr fördert. Ich gebe zu, daß es Ausnahmefälle gibt, sehe aber nicht, daß ein solcher hier vorliegt. Zudem ist die Frage, um die es sich zwischen uns handelte, subtil und schwierig. In einer solchen ist es ja doch keine Schande, wenn dem energischen Anstreben der Wahrheit der Erfolg versagt bleibt.

Münster i. W. *Prof. Dr. Dörholt.*