

Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 6 (1928)
Rubrik: Literarische Besprechungen

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 04.05.2025

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

Literarische Besprechungen.

Erkenntnistheorie.

L. Noël : Notes d'épistémologie thomiste. — Louvain, Institut supérieur de philosophie. Paris (Alcan), 1925 (242 pag.).

Das Bändchen enthält eine Reihe von erkenntniskritischen Abhandlungen, die fast alle im Verlauf von fünfzehn Jahren in verschiedenen Zeitschriften veröffentlicht wurden. Der Verfasser, Professor und seit einigen Monaten Rektor des von Kardinal Mercier gegründeten Institut supérieur de philosophie, ist gut bekannt, insbesondere auf dem Gebiete der Erkenntnislehre.

Dem aufmerksamen Leser stellt sich die erkenntniskritische Richtung des Verfassers unter folgenden Hauptpunkten dar: 1. Die metaphysischen Grundsätze der thomistischen Philosophie bieten den Untergrund zu einer gesunden Kriteriologie. Die thomistische Philosophie hat keinen Grund, vor einer erkenntniskritischen Fragestellung zurückzuschrecken. 2. Die einzig mögliche Antwort auf diese Fragestellung ist der unmittelbare Realismus, den andere natürlichen, und die Gegner naiven Realismus nennen. Jedes Abweichen von diesem natürlichen Realismus, möge es auch gering erscheinen, wie das Vorgehen der kritischen Realisten oder Illationisten, ist ein Fehltritt, der zu einer widerspruchsvollen Stellung führt. 3. Die verfallende Scholastik, die die von ihr nicht mehr verstandene Lehre der Alten verzerrte, hat die moderne Zeitphilosophie vorbereitet und sich in die Unmöglichkeit versetzt, ihr gesunde Grundsätze entgegenstellen. — Der Verfasser hat seine Abhandlungen nach Kapiteln geordnet, hat aber dabei nicht immer die Zeitordnung eingehalten, nach der sie ursprünglich veröffentlicht wurden. Betrachtet man sie aber nach dieser Ordnung, dann merkt man, daß diese dreifache These immer bestimmter und zuversichtlicher ausgesprochen wird.

Anstatt, nach Art gewisser übertriebener Dogmatisten, der erkenntniskritischen Fragestellung ängstlich auszuweichen, unternimmt Noël die Lösung dieser Aufgabe durch ein Zurückdenken auf unsere natürliche Sicherheit, das in keiner Weise diese erschüttert. Die Lösung ergibt sich ohne Mühe aus dem einmal richtig bestimmten und richtig verstandenen Wesen des Erkennens: « Das andere sein, das ist Erkennen. Wenn aber dem so ist, welche Schwierigkeit werden wir dann finden in dem logischen Übergang vom Erkannten zum Wirklichen? Da ist kein Abstand, kein Abgrund; es bedarf keiner Brücke, es ist da keinerlei Übergang zu bewerkstelligen. Vom Augenblicke an, wo wir erkennen, sind wir das andere und das andere ist eins mit uns. Dieser Stellvertreter, dieses Duplikat, dessen Vermittlung die Schwierigkeit bereitete, ist ebenso unnütz als eingebildet. Wir erkennen unmittelbar die Dinge und nicht deren Ersatz. Unnütz ist auch der Glaubenssatz in unser Vermögen, der Beschluß, der den Abgrund des Zweifels übersteigt: es ist gar kein Abgrund da,

der zu übersteigen wäre.» (75) So vereinfacht sich die kriteriologische Aufgabe außerordentlich. Die Kriteriologie ist also in keiner Weise mehr eine unbedingt notwendige Einleitung zu jeder Art von Sicherheit — so wäre überhaupt nicht mehr zur Sicherheit zu kommen — sondern sie ist einfach die erfahrungsmäßige Bestätigung unseres Erkenntnisvorganges durch das Zurückdenken unseres Verstandes auf das Licht, das er an seinem Gegenstande entdeckt. All das ist sehr gut erklärt im dritten Kapitel, das den Titel trägt: *Le Cogito*. Die diesbezügliche Methodenfrage ist im Anhang II behandelt.

Die These des unmittelbaren Realismus ist ausführlich dargelegt in Kapitel IV. Der Verfasser handelt dort vor allem über die Gegenständlichkeit der Verstandeswahrheiten und des Erkennens überhaupt. Die Vollständigkeit würde auch erkenntniskritische Darlegungen über die Sinnesempfindung erfordern. So lange ein Philosoph mit seinem Urteil über die Gegenständlichkeit der sogenannten sekundären Beschaffenheiten (der Farben, Töne usw.) zurückhält, hat er keine Sicherheit über den rein aufnehmenden Charakter des äußeren Sinnes, über dessen ausschließliche Unmittelbarkeit. Dadurch ist aber der unmittelbare Realismus überhaupt in Frage gestellt. Wenn die äußeren Sinne hervorbringend sind, dann gibt es kein Mittel mehr, über unsere Vorstellungen hinaus zu kommen. Es gäbe keine logische Wahrheit und Sicherheit mehr. Man befände sich auf der schiefen Ebene zum Skeptizismus. Der Verfasser wollte wohl, als Metaphysiker, auf psychologische Einzelheiten nicht eingehen. In seinem Kapitel über den unmittelbaren Realismus macht er folgende Bemerkung: « Werden wir also in Bausch und Bogen annehmen und als real anerkennen müssen alle dem Bewußtsein dargebotenen Gegenstände: primäre und sekundäre Beschaffenheiten, sinnfällige Erscheinungen und übersinnliche Verstandesgegenstände, Empfindungen und Vorstellungsbilder? Die Frage ist nicht leicht zu beantworten » (p. 94). Aber wir glauben keineswegs, daß man diese Worte in einem dem natürlichen Realismus nicht entsprechenden Sinne auslegen müsse; denn das erste Kapitel « *Actualité du thomisme* », das seiner Abfassungszeit nach später ist und wohl am besten die Lehre des Verfassers zusammenfaßt, lautet bestimmter. Der Verfasser warnt dort vor gewissen, aus den Erfahrungstatsachen voreilig gezogenen Schlüssen, die dahin gehen, daß die Sinne uns täuschen, und daß die Außenwelt den Sinnesbildern nicht entspreche (p. 8). Noëls Darlegung scheint übrigens ganz zugunsten des nicht hervorbringenden Charakters der äußeren Sinne und somit auch zugunsten der Gegenständlichkeit der sekundären Beschaffenheiten zu sprechen. « Die Erfahrung », so schreibt er, « ist die erste Quelle und somit die Grundlage unseres Erkennens. Sie selbst aber muß sich auf die Wirklichkeit stützen, sonst bricht alles zusammen. Wenn die Sinneserfahrung nur ein Bild erreicht, dann sind wir von den Dingen getrennt und haben wir kein Mittel mehr, sie mit Sicherheit wieder zu finden. Um unsere sicheren Erkenntnisse zu begründen, ist vonnöten, daß wir von einer Seite die Dinge berühren. Und wir berühren sie nur durch die äußeren Sinne. » (Hier folgt ein Text aus Johannes vom hl. Thomas, zu dem die angeführte

Stelle einen Kommentar bildet.) Daß Noël ganz auf dem Boden des natürlichen Realismus steht, zeigt auch die verschiedene Art und Weise, in der er gegen gewisse spätere Scholastiker vorgeht, die, wohl ohne sich dessen zu versehen, die Erkenntnislehre der Alten gefälscht haben. In demselben Kapitel ist folgendes zu lesen: « Zwei Jahrhunderte nach dem hl. Thomas wurde bei ungeschickten Erben der überlieferten Philosophie eine Erkenntnislehre geläufig, die Erkenntnisgegenstand und Erkennen auseinander riß. Wohl glaubten diese Philosophen, daß die Gegenstände dem Erkennen entsprächen; aber für sie bestand zwischen Erkennen und Gegenstand draußen keine unmittelbare Beziehung » (p. 11). Noël gibt die Namen dieser von der echten scholastischen Lehre abweichenden Philosophen, die er Vorläufer des Cartesianismus nennt, nicht an. Aber es scheint, daß man sogar Suarez hier nennen könnte, weil er das Erkennen zu einer prädikamentalen Tätigkeit macht, deren Wesen in der Ausprägung eines Bildes besteht und die thomistische Lehre von der intentionalen Identität des Erkennenden mit dem Erkannten in Abrede stellt. Sehr gut sagt Noël: « Was ich erkenne, ist ein Bild, eine Kopie, ein Zeichen der Dinge. Wohl eine genaue Kopie, ein rechtmäßiges, natürliches Zeichen, so viel man wolle. Aber welches sind seine Glaubwürdigkeitstitel? Von dem Augenblicke an, wo diese Frage sich stellen läßt, ist eine verneinende Antwort möglich. Hier die Kopie eines Meisterwerkes; man verbirgt dir eifersüchtig das Original; es wird dir erlaubt sein, an der Genauigkeit der Kopie zu zweifeln » (p. 11).

Um den Inhalt von Noël's Schrift vollständig zu kennzeichnen, müßte man den drei namhaft gemachten Hauptthesen eine vierte von mehr geschichtlicher und praktischer Bedeutung zugesellen. Im Anhang I bestrebt sich der Verfasser, als dankbarer Schüler Merciers darzutun, daß man die Lehre des Kardinals unrichtig auslege, wenn man an einigen Stellen seiner *Critériologie générale* den kritischen Realismus ausgesprochen finde. Die hierfür aufgebrachten Gründe verdienen gewiß berücksichtigt zu werden. Wir müssen jedoch gestehen, daß sie uns nicht vollständig überzeugt haben. Allein es liegt außerhalb des Rahmens einer einfachen literarischen Besprechung, darüber eine Erörterung zu eröffnen.

Die zwei letzten Kapitel der Schrift enthalten eine Studie über den Kantianismus. Trotz der recht selbständigen Ausführungen glauben wir doch nicht, daß der Verfasser damit alles gesagt habe, was er über Kant zu sagen hat, und wir hoffen, aus seiner Feder in Bälde weitere Ausführungen über diesen und andere erkenntnistheoretische Gegenstände lesen zu können.

Maredsous (Namur).

P. Oliver Rousseau O. S. B.

Fundamentaltheologie.

H. Lennerz S. J. : Natürliche Gotteserkenntnis, Stellungnahme der Kirche in den letzten hundert Jahren. Freiburg i. Br. (Herder) 1926 (VIII u. 254 SS.).

Die wichtigste und vornehmste aller natürlichen Erkenntnisse ist die des Daseins Gottes, des Schöpfers und Herrn aller Dinge. Darum ist auch

die traurigste Verirrung der modernen Philosophie die Leugnung der Möglichkeit, mit der natürlichen Vernunft aus der geschaffenen Welt das Dasein Gottes zu erkennen. Seit mehr als hundert Jahren kämpft nicht bloß die katholische Wissenschaft, sondern auch das kirchliche Lehramt gegen diese Entwertung der menschlichen Vernunft. Aber daß auch bei gebildeten Katholiken, ja leider selbst bei katholischen Theologen die klare Erkenntnis der Wahrheit in dieser Frage noch nicht Gemeingut geworden ist, zeigen viele Erscheinungen auch noch *nach* dem Modernismus. Für Deutschland sei nur auf die katholischen Kreise um Scheler hingewiesen. Eine Orientierung an der Lehre der unfehlbaren Kirche tut in dieser Frage vielen not. Sie wird sehr erleichtert durch das verdienstliche Werk von Lennerz, das hier zur Anzeige gebracht wird.

Lennerz faßt darin rein geschichtlich zusammen, was das kirchliche Lehramt über die natürliche Gotteserkenntnis auktoritativ festgestellt hat, gegen den Traditionalismus, den Rationalismus des Hermes, den Ontologismus, den gemäßigten Traditionalismus mehrerer Löwener Professoren und endlich gegen den Modernismus und seine Ausläufer. Das wichtigste Material bot das Vatikanum, aber auch die Erlasse der Päpste von Gregor XVI. bis Pius XI. bieten reiche Belehrung. Besonders sei noch hingewiesen auf den interessanten Erlaß des heiligen Offiziums vom 1. Dezember 1924 an den Bischof von Quimper, der in den A. A. S. nicht erschienen ist. Ein wertvoller Anhang bietet den Wortlaut der wichtigsten Dokumente. Möge das Werk unter den gebildeten Katholiken viele ernste Leser finden.

Stift Einsiedeln.

P. Meinrad Benz O. S. B.

W. Pohl : De vera religione quaestiones selectae. Tractatus de fundamentis religionis generatim spectatis, de religione generatim spectata, de revelatione generatim spectata. Friburgi Br. (Herder) 1928 (XIX und 338 SS.).

Mit dem vorliegenden Werk legt uns der Verfasser den ersten Teil einer Fundamentaltheologie vor, die ziemlich umfassend gedacht ist. Soll sie doch außer den drei im Titel genannten Traktaten und außer den allgemein üblichen Traktaten *De religione Christiana* und *De Ecclesia catholica* auch noch die Traktate *De revelatione primaeva* und *De revelatione Veteris Testamenti* umfassen.

Der erste Traktat bereitet durch Nachweis des Prinzips des hinreichenden Grundes und der allgemeinen Gültigkeit des Kausalitätsprinzips und durch die Lehre über die Möglichkeit und Notwendigkeit der Gottesbeweise den Weg zur Darbietung dieser Beweise, die dann in großer Anzahl von den verschiedensten Gesichtspunkten aus gegeben werden. An die Beweise schließt sich eine Widerlegung der Einwürfe Kants an, sodann eine Darstellung und Widerlegung des materialistischen und des pantheistischen Monismus.

Der zweite Teil handelt von dem Begriff, der Notwendigkeit und tatsächlichen Allgemeinheit der Religion, sowie von deren ontologischen,

psychologischen und geschichtlichen Ursprung, wobei besonders auf die Religionsgeschichte ausführlich eingegangen ist.

Der dritte Teil endlich enthält ungefähr in der gewöhnlichen und von der Natur der Sache gebotenen Anordnung die Lehre vom Begriff, der Möglichkeit, Nützlichkeit und Notwendigkeit der Offenbarung und von deren Kriterien.

Das Werk verdient ohne Zweifel empfohlen zu werden und weckt den Wunsch nach dem baldigen Erscheinen der noch in Aussicht stehenden Traktate; dann ist es eine aus der Praxis hervorgegangene, tüchtige Leistung. Der aufgenommene Stoff ist erstaunlich groß im Vergleich zum bescheidenen Umfang des Buches. Dies wurde ermöglicht durch eine äußerst gedrängte, zuweilen fast skizzenhafte Darstellung, die aber doch klar und leichtverständlich geblieben ist. Immerhin ist sowohl in der Stoffmenge als auch in der Knappheit der Darstellung für ein Lehrbuch doch vielleicht etwas zu weit gegangen. Das Werk ist insofern sehr zeitgemäß, als jene Gegner und Einwürfe besonders berücksichtigt sind, die bei den modernen Menschen von Einfluß sind. Die Begründung der Wahrheit wie die Widerlegung des Irrtums ist gründlich und überzeugend. Der Boden, auf dem der Verfasser aufbaut, ist solide scholastische Philosophie. Für Weiterstrebende ist eine reiche Literatur angegeben. Leider ist dabei eine gewisse Einseitigkeit nicht zu verkennen, da die Vertreter der strengen Thomistenschule wenig berücksichtigt sind. Und doch hätte ein Eingehen auf ihre Lehren an verschiedenen Punkten gute Dienste getan, so bezüglich der Einordnung der behandelten Traktate in das System der Theologie, bezüglich der Natur der übernatürlichen Offenbarung und ihrer Möglichkeit und bezüglich der Kriterien der Offenbarung.

Stift Einsiedeln.

P. Meinrad Benz O. S. B.

G. Rabeau : Introduction à l'étude de la théologie. Paris (Bloud et Gay) 1926 (XII und 414 SS.).

Rabeau's Werk ist für die katholische Theologie Frankreichs eine wertvolle Neuerscheinung, denn während bisher die französischen Theologen zur Einführung in ihre Wissenschaft mit einigen Einleitungsparagraphen über die Theologie und ihre Einteilung sich begnügten, die sie der allgemeinen oder der speziellen Dogmatik vorausschickten, bietet nun Rabeau seinen Landsleuten den ersten eigenen Traktat über diesen Gegenstand. Er kennt die vielen Vorgänger auf diesem Gebiet im katholischen Deutschland des XVIII. und XIX. Jahrhunderts und benutzt sie, so namentlich Kihn und Krieg, aber dennoch stellt sich sein Werk als ein durchaus selbständiges und originelles dar.

Während die genannten Auktoren in ihren Werken nur eine Formalenzyklopädie im Auge hatten, gibt Rabeau zum Teil auch eine reale Einleitung, indem er im ersten Teil seines Werkes den Gegenstand der Theologie, die Religion nach ihrem Dasein und Wesen behandelt, während der zweite Teil der Methode und der dritte den Hilfswissenschaften der Theologie gewidmet ist.

Von besonderem Interesse ist der *erste Teil*. Die Religion tritt da vor uns als ein zweifaches Problem, ein spekulatives und ein praktisches. Ein spekulatives Problem: sie ist eine geschichtliche Tatsache, die eine vernünftige Erklärung gebieterisch fordert. Weder die geschichtliche Theorie des Naturismus und Animismus, noch die soziologische eines Comte oder Durkheim, noch die psychologische eines James oder Delacroix, noch die philosophische Theorie in irgend einer ihrer Formen, kann die Tatsache der Religion, adäquat betrachtet, rein natürlich erklären. Dazu kommt das zweite, praktische Problem, so wie es vom Leben selbst gestellt wird: die Religion erscheint hier als durchaus notwendig zum Bestand der menschlichen Gesellschaft, als gefordert vom Bedürfnis der persönlichen Erziehung und Charakterbildung, vom natürlichen Verlangen nach Glück, vom menschlichen Tätigkeitsdrang. Das also ist das Doppelproblem. Betrachten wir es nach allen Seiten, so wie es sich wirklich darstellt, so gibt die einzige befriedigende Lösung nur eine übernatürliche, eine Offenbarungsreligion. Alle bekannten Religionen bieten sich als solche dar. Nur *eine* aber kann die wahre sein, und diese muß wohl solche Merkmale haben, daß sie deutlich und sicher erkennbar ist. Welche Merkmale Gott zu diesem Zwecke wählen will, steht natürlich in seiner Hand. Aber begründeter Weise dürfen wir erwarten, daß die Offenbarungsreligion 1. eine gesellschaftlich organisierte sein wird, 2. eine Religion innerer Heiligkeit und inniger Lebensgemeinschaft mit Gott, 3. ausgestattet mit übernatürlichen Tatsachen und Wundern, 4. eine Religion, die den Anspruch erhebt, unbedingte Wahrheit zu bieten. Welche Religion trägt diese Merkmale an ihrer Stirne? Bei einem die ganze Menschheitsgeschichte umfassenden Überblick können nur zwei Religionsformen in Frage kommen: entweder die katholische Kirche oder der liberale Protestantismus. Letzterer ist aber keine religiöse Gesellschaft, kein Gottesreich auf Erden, hat keine Heiligen mit ihrem weithin reichenden Einfluß, keine Wunder, erhebt nicht einmal den Anspruch auf den Besitz unbedingter Wahrheit. Er ist viel eher eine Philosophie als eine Religion. Die katholische Kirche aber hat alle jene Merkmale in vollendeter Klarheit und Deutlichkeit, was kurz, aber schön ausgeführt wird. Sie allein also erklärt die religiöse Tatsache, « sie allein erklärt sich als durchaus übernatürlich und zeigt ihren Ausweis vor, die Einführung in die Theologie ist darum die Einführung in die *katholische* Theologie » (S. 113).

Die ganze Darlegung des ersten Teils ist sehr interessant und lehrreich. Für denjenigen freilich, der scholastische Philosophie studiert hat, wird die metaphysische Religionsbegründung, die die Hinordnung des Menschen auf Gott aus dem bewiesenen Dasein Gottes, des Schöpfers und Endziels aller Dinge, dartut, bündiger und leichter erscheinen als die Begründung aus der geschichtlichen Tatsache. Wir hätten darum in einer Einleitung in das Studium der Theologie gerne auch auf diesen gebräuchlicheren Weg hingewiesen gesehen. Überhaupt kommt die Apologetik und ihre Stellung im System der Theologie nirgends ausführlich zur Sprache, abgesehen von einer kurzen Bemerkung S. 232, wo übrigens das Verhältnis der Apologetik zur eigentlichen Theologie ganz im Sinne Garrigou-Lagrange's

aufgefaßt wird. Daß Rabeau nicht von der Metaphysik, sondern von der geschichtlichen Tatsache der Religion ausging, hat seinen Grund wohl darin, daß sein Buch nicht bloß für Theologiestudierende, sondern auch für Laien, ja auch Akatholiken ein Führer und Ansporn sein will, sich mit der katholischen Theologie bekannt zu machen. Für solche Kreise dürfte der eingeschlagene Weg als der praktisch einzig gangbare erschienen sein. Auch bot gerade dieser Weg dem Verfasser Gelegenheit, die Wahrheitskörner, die in der modernen Religionswissenschaft unter vielem Schutt doch auch zu Tage gefördert werden, der katholischen Theologie zuzuführen. So ist wohl auch das (S. 90 ff.) über Blondels Aktionstheorie Gesagte aufzufassen.

Der *zweite Teil* bringt die *Methode* der Theologie zur Sprache. Die Theologie charakterisiert sich als eine Wissenschaft, die nicht im System der andern Wissenschaften unterzubringen ist, sondern alle andern übertrifft, insofern alle andern auf dem natürlichen Vernunftlicht beruhen, die Theologie aber auf dem Offenbarungslicht, das ein Abglanz des Wissens Gottes und der Seligen ist. Dieses Erkenntnisprinzip gibt auch der ganzen Theologie ihre Einheit; denn allen ihren Schlußfolgerungen stimmt sie zu auf Grund dieses höheren Lichtes. Auch die Hilfswissenschaften ordnet sie sich unter, indem sie nach ihren eigenen Erkenntnissen sie anwendet und deren Ergebnisse prüft und gebraucht.

Wichtig für die Denkweise Rabeau's ist die Abhandlung über den Ausgangspunkt, les données de la théologie (S. 144 ff.). Es ist der Glaube, oder vielmehr das ganze Glaubensleben, wie es beim einzelnen Menschen sowohl als auch in der kirchlichen Gemeinschaft der Erfahrung durch Beobachtung und Geschichte zugänglich ist, also in gewissem Sinne das religiöse Erlebnis. Doch darf dieses nach Rabeau nicht im Sinne der Modernisten verstanden werden als ein autonomes, sondern ist zu fassen als ein von der Kirche und ihrem Lehramt abhängiges und geordnetes. Was das Leben der Kirche in concreto darbietet, das hat die Theologie in wissenschaftliche Sätze zu fassen, wieder nicht als ob das Leben oder das Erlebnis das Primäre und Ursächliche, die Glaubenswahrheit das Sekundäre, das Produkt wäre, nein, die Glaubenswahrheit ist das Erste, das Ursächliche für das religiöse Leben, aber sie ist in diesem religiösen Leben oft bloß dunkel und verhüllt vorhanden, so daß sie daraus enthoben und abgezogen werden muß. Eben dies ist die Aufgabe der positiven Theologie. Die Immanenzmethode, die aus der religiösen Erfahrung das Dogma erst schaffen will, lehnt der Verfasser für die theologische Wissenschaft ab, scheint sie aber als Methode der praktischen Individualbehandlung, wenigstens innert gewissen Grenzen, für brauchbar zu halten.

Da die im Glauben aufgenommene Offenbarung der Ausgangspunkt der Theologie ist, ergibt sich als nötige charakteristische Geisteshaltung für den Theologen der Glaubensgeist, über den das 4. Kapitel dieses zweiten Teiles in tiefer und wirklich erhebender Weise handelt.

Das unentbehrliche Werkzeug der theologischen Wissenschaft ist die Spekulation, welche Begriffe, Urteile, Schlußverfahren voraussetzt. Ausführlich wird darum im 5. Kapitel von diesen Bestandteilen der Spekulation

und ihren mannigfachen Anwendungen in der theologischen Wissenschaft gesprochen, unter vielfacher Berücksichtigung moderner Logiker und Vertreter der Wissenschaftslehre.

Der *dritte Teil* enthält die eigentliche formelle Enzyklopädie der Hilfswissenschaften der Theologie. Das System der Theologie im engeren Sinn wird einfach der theologischen Summa des Aquinaten, des größten Architekten des Geisteslebens, entnommen. Das ist gewiß zu billigen, aber einige Erwägungen, die von der Weiterentwicklung der Theologie gefordert werden, hätten nicht unterlassen werden sollen. So wäre die Apologetik mit ihren Einteilungen einzuordnen gewesen, so namentlich auch der Traktat *De Ecclesia*, dessen Stellung im theologischen Lehrgebäude ja bekanntlich noch immer nicht endgültig und einstimmig fixiert ist.

Die Hilfswissenschaften werden bezeichnet als *werkzeugliche Wissenschaften* und eingeteilt in *vorbereitende Wissenschaften*, denen die Aufgabe obliegt, der eigentlichen Theologie den Stoff zu liefern und zu bereiten: heilige Philologie, heilige Geschichte, biblische Theologie mit Dogmengeschichte, — und in *ausführende Wissenschaften*, die die wissenschaftlichen Erkenntnisse für das Leben auswerten: Kirchenrecht, Liturgie und Pastoral.

Im Überblick wird jeder dieser Wissenszweige nach Aufgabe und Einteilung beschrieben. Besonders bemerkenswert ist das S. 289 ff. über die Religionspsychologie Gesagte, wo auch ein Plan für ein vom katholischen Standpunkt aus zu schaffendes Handbuch der Religionspsychologie kurz skizziert ist.

Am Schlusse folgen noch 3 Appendices. Der erste gibt eine Übersicht über die Geschichte der Theologie, wobei der Auktor aber sich etwas zu eng an Kihn angeschlossen hat, ohne die Ergebnisse neuerer Forschungen genügend zu beachten. Daß z. B. des hl. Joh. Damasc. Werk: *De fide orthodoxa*, das Vorbild für die Sentenzbücher des Lombarden gewesen sei (S. 335), dürfte kaum mehr behauptet werden können. (Vgl. De Ghellinck, *Le mouvement théologique du XII^{me} siècle*, p. 245.) S. 335 wird behauptet: « . . . la philosophie péripatéticienne domina le grand mouvement du moyen âge à partir du X^{me} siècle. » Bekanntlich ist das erst der Fall seit Anfang des XIII. Jahrhunderts. Gut (wenngleich etwas zu allgemein) ist die Bemerkung S. 357 über die neueste Zeit: « On peut dire qu'aujourd'hui les opposants au thomisme ont cessé d'élever la voix; tout au plus essaie-t-on de rejeter la tradition des commentaires de saint Thomas, et de donner, de la doctrine de celui-ci, des interprétations peut-être plus nouvelles que fidèles. »

Ein zweiter Anhang enthält eine kurze Geschichte der Einleitung in die Theologie; ein dritter spricht von der Rolle der Wunder und ähnlicher Erscheinungen bei der Deutung der Tatsachen des religiösen Bewußtseins. Die Literaturangaben am Ende sind nur als vorläufiger Notbehelf zu betrachten.

Zum Schluß ist noch hinzuweisen auf die geistvolle und gefällige Form der Darstellung und den guten, echt kirchlichen Geist, der aus dem Werke spricht. Der Auktor vereinigt in glücklicher Weise *nova et vetera*: er

hat ein offenes Auge für alle Fortschritte und die Bedürfnisse unserer Zeit, ist aber zugleich ein treuer und gelehriger Schüler des hl. Thomas. Das Werk verdient beste Empfehlung.

Stift Einsiedeln.

P. Meinrad Benz O. S. B.

Dogmatik.

L. Lercher S. J. : Institutiones Theologiae Dogmaticae in usum scholarum. Vol. I. De vera religione. De Ecclesia Christi. De traditione et Scriptura (x-658 SS.). — Vol. II. De Deo uno. De Deo trino. De Deo creante et elevante (xxvi-519 SS.). — Vol. III. De Verbo incarnato (De B. V. M. et cultu Sanctorum). De gratia Christi (611 SS.). Oeniponte (Rauch) 1924-27.

Von dem neuen Lehrbuch der Dogmatik, das wir hiemit zur Anzeige bringen, liegen obgenannte drei Bände bereits vor, ein vierter und letzter Band, der in Kürze erscheinen soll, wird die Traktate de virtutibus theologicis, de sacramentis et de novissimis enthalten.

Es ist lobend hervorzuheben, daß der Verfasser den für ein Lehrbuch der Dogmatik gegebenen und nötigen Stoff bei verhältnismäßiger Kürze doch in bemerkenswerter Vollständigkeit darbietet. Die Darstellung ist so, wie es für Studierende wünschenswert erscheint: leichtverständliches Latein, Klarheit der Gedanken, übersichtliche Anordnung des Druckes. Gewissenhafte Sorge für die Reinheit der Lehre und warme Liebe zur Kirche sind ebenfalls empfehlende Eigenschaften des Werkes.

Bezüglich der Methode spricht Lercher (II S. xx) mit Recht den Grundsatz aus, daß in der Schule mehr Gewicht auf die spekulative als auf die positive Seite der Theologie zu legen sei, und dementsprechend geht er auch vor. Immerhin dürften doch da und dort die Väter etwas ergiebiger zu Worte kommen; namentlich wäre wünschenswert, daß auch die *Lehrentwicklung* bei der Vorlegung des Väterbeweises besser zum Ausdruck käme. Diekamp's Lehrbuch erscheint darin mustergültig. — Die *homiliae spirituales* sollten doch wohl nicht mehr ohne Bedenken als Werk des hl. Makarius von Ägypten angeführt werden, wie es I 299 geschieht. — Ist Paulinus von Antiochien wirklich *schismatice ordinatus* zu nennen (I 506)?

Die spekulativen Partien zeigen ohne Zweifel Regsamkeit und Gewandtheit des Geistes und tüchtige Schulung. Es findet sich darin viel des Lehrreichen und Nützlichen auch für den, der bei anderem Vorbehalte machen muß, wie namentlich bei den bekannten Kontroversfragen. Es genüge da festzustellen, daß Lercher noch immer mit « Bannesianismus » operiert und zum Beweis dafür, daß der hl. Thomas keine *praemotio physica* und keine *decreta praedeterminantia* der zukünftigen freien Handlungen kenne, einfach auf Stufers so arg angefochtenes Werk *De Deo operante* verweist (II 130). Von diesem Mangel abgesehen, ist das Werk Lerchers zu empfehlen.

Stift Einsiedeln.

P. Meinrad Benz O. S. B.

J. Ranft : Der Vorsehungsbegriff in seiner Bedeutung für die katholische Dogmatik. Eichstätt (« Klerusblatt ») 1928 (IV u. 29 SS.).

Diese Erstlingsvorlesung hat zum Gegenstand den Vorsehungsbegriff und sein Verhältnis zu andern religiösen Grundwahrheiten und zum dogmatischen System.

Der katholische Vorsehungsbegriff besagt die liebevolle Führung Gottes, die die Freiheit des Menschen nicht aufhebt; die protestantische Auffassung, schon bei Luther, noch deutlicher aber bei Zwingli und Calvin, lehrt eine Allwirksamkeit Gottes und zerstört die menschliche Freiheit. Der Vorsehungsbegriff steht in innigstem Verhältnis zur freien Persönlichkeit Gottes, zum Schöpfungszweck und Erlösungswerk, zur Lehre von der Erbsünde und der Prädestination. Die katholische Auffassung der Vorsehung harmoniert aufs beste mit diesen Lehren, die protestantische verkehrt sie. Im dogmatischen System der katholischen Theologen hat die Lehre von der Vorsehung ihren Platz teils in der Gotteslehre, teils in der allgemeinen Schöpfungslehre, vereinzelt auch erst nach der Angelologie und der Anthropologie; immer aber bildet sie einen wesentlichen konstruktiven Teil des dogmatischen Gebäudes.

Die Abhandlung zeigt reiche Gelehrsamkeit, doch vermissen wir etwas, die durchsichtige Klarheit. Diese würde viel gewonnen haben, wenn der Verfasser die Vorsehung im engern und im weitern Sinn unterschieden hätte. Jene, die *ratio ordinis rerum in finem in divina mente praeexistens*, hat der Auktor kaum beachtet; er handelt nur von dieser, nämlich der Ausführung der Vorsehung durch Leitung, Erhaltung und Mitwirkung. Die Auseinanderhaltung dieser beiden Begriffe macht es erklärlich, daß der hl. Thomas an zwei Stellen, I q. 22 und 103 ff., von diesem Gegenstande handeln mußte.

Stift Einsiedeln.

P. Meinrad Benz O. S. B.

K. Wiederkehr : Die leibliche Aufnahme der allerseligsten Jungfrau Maria in den Himmel. Benziger & Cie. (Einsiedeln) o. J. (216 SS.).

Der Verfasser beabsichtigt nach der ganzen Anlage seines Werkes nicht, eine erschöpfende Darstellung der Frage der leiblichen Himmelfahrt Mariä zu geben, sondern will uns nur das Ergebnis seiner persönlichen, ersten Beschäftigung mit der Frage bieten.

Ein *erster Teil* behandelt verhältnismäßig ausführlich Fragen der theologischen Erkenntnislehre mit dem Ergebnis, daß hier nicht die historisch-kritische Methode am Platz ist, sondern die theologische, und daß nach dieser für den katholischen Theologen das als geoffenbarte Wahrheit zu gelten hat, was die Kirche zu irgend einer Zeit als Glaubenslehre ihren Gläubigen vorlegt. So ist die alles entscheidende Frage schließlich in unserem Falle die, ob die Kirche die leibliche Aufnahme Marias in den Himmel als Glaubenslehre je vorgelegt habe.

Die Antwort darauf gibt der *zweite Teil* mit der These: « Die leibliche Aufnahme Mariens ist eine Glaubenslehre der Kirche » (S. 87). Sie wird mit 5 Argumenten bewiesen: aus der Stellungnahme der römischen

Kirche, aus der Liturgie, der Tradition, der Übereinstimmung von Hirt und Herde und endlich aus der Lehre der Väter und Theologen. Im Lichte dieser Beweise fällt dann auch neues Licht auf die Heilige Schrift. Aus alldem ergibt sich dem Verfasser der Schluß, daß die leibliche Aufnahme Marias ohne weiteres definierbar und überdies die baldige Definition wünschbar ist.

Da der Verfasser zugibt, daß keine ausdrückliche Offenbarung unserer besprochenen Wahrheit vorliege, ergibt sich noch die Frage, inwiefern die leibliche Aufnahme Marias in den Himmel in der ausdrücklich geoffenbarten Würde und Stellung der Gottesmutter eingeschlossen sei. Darauf antwortet der *dritte Teil*, die Lösung liege in der ganz einzigen Mitwirkung Marias mit Christus zum Werke der Erlösung. Diese Mitwirkung wird betrachtet im Lichte der Tradition, der Lehre der Kirche, der Theologie und Philosophie und führt zum Schluß, daß Maria, weil Mutter des Erlösers, zwar wie dieser selbst sterben, aber auch an seinem Sieg über Tod und Grab Anteil haben mußte durch ihre leibliche Himmelfahrt.

Im großen und ganzen wird man den Ausführungen des Verfassers zustimmen und ihm für seine Arbeit Dank zollen müssen. Er hat die leibliche Himmelfahrt Marias im großen Zusammenhang der kirchlichen Lehre betrachtet und auf Gesichtspunkte hingewiesen, die in neuerer Zeit leider dann und wann zu wenig betrachtet wurden. Seine Verdienste bleiben anerkannt, wenn auch auf einige Unvollkommenheiten hingewiesen wird. Dazu gehört meines Erachtens, daß zu wenig klar gemacht wird, wie die lehrende Kirche selbst von der eingeschlossenen zur ausdrücklichen Erkenntnis dieser unserer Wahrheit gelangte, da ja die theologische Schlußfolgerung als Grund dieser Erkenntnis nicht anerkannt wird. Der Auktor beruft sich auf den Heiligen Geist als das in der Kirche lebende Entwicklungsprinzip der Glaubensüberzeugung von Hirt und Herde. Das wünschte man etwas näher erklärt zu sehen, damit nicht der Anschein einer neuen Offenbarung erweckt werde, die der Verfasser ja selbst ausdrücklich ausschließt. S. 178 f. wird gegen Scheeben der Vorwurf einer Übertreibung erhoben, m. E. ohne Grund, da Scheeben an der zitierten Stelle keineswegs Maria eine ihr natürliche Unsterblichkeit zuschreibt. Die Lehre des Viennense von der menschlichen Seele als Wesensform des Leibes wird S. 38 nicht als eigentliches Dogma anerkannt, und doch bezeichnet das Konzil die Leugner dieser Lehre ausdrücklich als Häretiker (cf. Denz.-Bannw., n. 481), was Leugnung eines Dogmas voraussetzt. S. 15, Z. 5 v. u. sollten die Worte « eine griechische Insel » ersetzt werden durch : « eine Stadt auf Cypern ». Die Druckfehler sind nicht gerade selten. Ein solcher ist wohl der Titel eines Heiligen bei Clemens von Alex. in den Anmerkungen I, Note 32. Die magere Literaturangabe S. 215 f. wäre besser weggeblieben.

Sift Einsiedeln.

P. Meinrad Benz O. S. B.

Moraltheologie.

J. Klein : Die Caritaslehre des Johannes Duns Skotus, die edelste Frucht der Liebesweisheit des franziskanischen Geistes. Franziskanische Studien, Beiheft 11. Münster i. W. (Aschendorff) 1926. (79 S.)

In der Philosophie, besonders in der deutschen, wird als erste Grundforderung der Ethik der Satz ausgesprochen: Das Gute um seiner selbst willen. Nicht selten findet man diese Forderung gegen das christliche Sittlichkeitsideal ausgespielt. Da ist es mit Freuden zu begrüßen, daß Pfarrer Klein als eine Frucht seiner langjährigen und eingehenden Duns Skotus-Studien auch eine systematische Darlegung der Caritaslehre des großen Franziskaners uns darbietet und mit derselben eine herrliche Apologie des christlichen Sittlichkeitsideals.

K. bespricht als ersten Punkt Motiv und Objekt der Caritaslehre bei Skotus. Nach Skotus vermag kein geschaffenes oder ungeschaffenes Sein den Intellekt und Willen vollkommen zur Ruhe und Befriedigung zu bringen, wenn es nicht jene Wesenheit ist, welche das Sein nach seinem Vollbegriffe und in aller Vollkommenheitsfülle enthält. Diese *unendliche Seinsvollkommenheit* oder einzigartige Gottnatur bildet die eigentliche ratio obiectiva, das Motiv und Objekt des Caritasaktes; und zwar rein um ihrer selbst willen lockt sie zur Liebe an in erster Linie (1 f.). In zweiter Linie reizt zum Lieben der Umstand, daß diese unendliche Güte mich liebt und sich mir mitteilt. Erst an dritter Stelle kommt in Betracht, daß Gott das *Beseligungsgut* für den ihn Liebenden ist. Aber dieses Motiv begründet nicht eigentlich den Akt, sondern folgt eher aus ihm, höchstens begleitet es ihn. Diejenigen, welche sagen, als Beseligungsobjekt diene Gott der Caritas zum Objekt, reden nach Skotus nur im uneigentlichen Sinne. Für die Caritas als vollkommenste Tugend muß Gott das Formalobjekt sein, und zwar unter dem denkbar vollkommensten Begriff, also nicht in seiner Beziehung zu uns. Diese Wertung der Motive durch Skotus zeigt, wie seine Caritaslehre in besonderer Weise den Vorwurf widerlegt, das Christentum setze an Stelle der selbstlosen Sittlichkeit einen egoistischen Eudämonismus.

Der zweite Punkt behandelt die Akte der Caritas. Bezüglich der erworbenen selbstlosen Gottesliebe nimmt Skotus mit dem hl. Thomas an, der Mensch, wenigstens vor der Sünde, vermag mit natürlichen Kräften Gott mehr als sein Ich zu lieben. Den Beweis hiefür stützt Skotus auf andere Gründe als Thomas. Die Vernunft lehrt, sagt Skotus, daß es ein Wesen gibt, das zuhöchst und schlechthin zu lieben ist. Denn weil es unter den Akten und unter den Objekten eine Ordnung und deshalb einen allerhöchsten Akt und ein allerhöchstes Objekt gibt, deshalb gibt es auch zum Allerhöchst- und Unendlich-Guten eine allerhöchste Liebe. Die Begründung liegt demnach hier wie bei einem zweiten Beweis aus Aristoteles auf der Idee des Unendlich-Sittlich-Guten. Sie ist frei von allen egoistisch-naturalistischen Anklängen (20). Erst recht kann der durch die Caritas übernatürlich erhobene Wille Gott über alles lieben. Der Akt des Caritas-habitus ist nicht ein Begehren des Guten als Vorteil für das liebende Ich, sondern besteht in einem Hinzielen auf *das Objekt selbst allein, und zwar auch dann*, wenn, unmöglicherweise, von dem Objekte jede Vorteilhaftigkeit für den, der es liebt, ausgeschieden würde. Die Caritas ist also die Tugend der uneigennütigen Liebe, der selbstlosen objektiven Würdigung, der durch keine Ich-Interessen beeinflussten Wertung der Objekte selber allein. Sie will, daß Gott sei, wie er ist in seiner unendlichen Sittlichkeitsgüte

sie liebt ihn um seiner selbst willen allein und erreicht ihn ; sie hat Wohlgefallen am Sein Gottes usw. (21.)

Bezüglich des Seligkeitsaktes sagt Skotus : Die Wonne gehört als *passio* nicht zur Essenz der Seligkeit. Das Wesen der Seligkeit besteht in jenem Willensakte, der den Willen mit dem Schlechthin-Besten schlechthin und endgültig verbindet, während Thomas bekanntlich das Wesen in den Intellektakt der Gottschauung verlegte und die Wonne oder das Ruhen des Willens in Gott als letztes Seligkeitsmoment annimmt. Bei Skotus steht zwischen der Gottschauung und dem Wonnegefühl als Wichtigstes der selige Akt der vollkommenen Liebe (22 f.).

Ein Sehnsuchtsakt kann mit der Caritas nur dann verbunden sein, wenn ein Gut für einen anderen ersehnt wird. Geschieht es für sich, so ist es ein Akt der Hoffnung. Der Sehnsuchtsakt der Ich-Vollendung ist ein Akt begehrllicher Liebe, kein Caritasakt (26). Ebenso ist es mit dem Begehren. Ein Akt des Begehrens kann in das Gebiet der Caritas gehören, wenn man nichts anderes als gerade die selbstlose Gottesliebe begehrt, und zwar wieder aus keinem anderen Motive, als um das Unendlich-Gute in gerechtester, Gottes würdiger Weise lieben zu können (31). Auch für den Nächsten kann ich in diesem Sinn etwas begehren, nicht für ihn, sondern damit Gott die gebührende Ehre werde. Indem ich will, daß von ihm das Unendlich-Gute geliebt werde, will ich für ihn das schlechthin Gute, das Sittlich-Rechte. So gründet Skotus die Nächstenliebe auf die Idee der reinsten, uneigennützigen Sittlichkeit (35). Beim Feind darf man den Feindschaftshabitus, das Gegenteil des Sittlich-Guten, nicht lieben, wohl aber muß ich wollen, daß er mit uns zusammen *Gott* liebe als Sittlichkeitsgut, d. h. um Gottes selbst willen und auch als Gut für sein eigenes Ich (41). So will die Caritas auch für sich selbst das Sittlich-Rechte um des Sittlich-Rechten selber willen (47).

Diesen Akt der selbstlosen Gottesliebe muß ich als das allernächste Mittel, das Unendlich-Gute recht zu würdigen, allererst im eigenen Ich zu erhalten suchen. Darum brauche ich nicht einen Heiligeren mehr zu lieben als das eigene, zwar weniger heilige, aber doch das Unendlich-Sittlich-Gute in sich tragende Ich. Es wird eben bei der Selbstliebe kein Urteil über den Wert des anderen gefällt, sondern nur das eigene Ich mit seinem Liebesakte wird als das am unmittelbarsten und nächsten sich anbietende Mittel hingeordnet auf Gott als Objekt und Schlußziel (48). Auf diese Art ist auch die Selbstliebe begründet, rein durch das Dasein des Unendlich-Sittlich-Guten.

Während nach dem Gesagten die Selbstliebe intensiver ist als die *Nächstenliebe*, muß die *Gottesliebe* nicht bloß extensiv größer sein als die Selbstliebe, d. h. man muß Gott nicht bloß über alles lieben, sondern die Gottesliebe muß auch intensiv größer sein, d. h. man muß für Gott das Wohlsein auch mit größerem Affekte wollen als für irgend etwas anderes (54). Die Unterscheidung zwischen intensiv stärkerer und intensiv glühenderer Liebe läßt Skotus gleichfalls nicht gelten, weil letztere nicht geistige Liebe sei, sondern Sinnlichkeit (56). Weil die niederen Kräfte öfter die höheren behindern, gibt Skotus zu, daß das Gebot der Gottesliebe nicht immer nach all den verlangten Umständen erfüllt werden kann (58).

Im dritten Punkt weist K. auf die Identifizierung der Caritas mit der habituellen Gnade durch Skotus hin und auf die weitere der Caritas mit dem *Donum sapientiae*. Im vierten Punkt ist die Caritas als Verdienstprinzip behandelt. Hier wird Skotus vor allem gegen den Vorwurf der Werkheiligkeit und Veräußerlichung der Sittlichkeit verteidigt. Die Wurzel jeglicher Verdienstlichkeit liegt in der Erregbarkeit des Willens für das Rechte. Das Urobjekt, das dem Verdienstakte zur ersten Grundlage dient, ist nur Gott selbst, und zwar nur in der Weise, daß man für Gott seine Existenz, sein Wohlsein, kurz seine Sittlichkeitstotalität will. Das reine, primär verdienstliche Wirken besteht in einer blanken Liebe zum Unendlich-Sittlich-Guten ohne eigennützig-creatürliche Tendenzen (62). Nach Skotus gehören fünf Erfordernisse zum Verdienst: 1. der freie Wille als objektiv wertendes Gerechtigkeitsgefühl; 2. die dieses übernatürlich vervollkommene Caritas oder Gnade; 3. als Objekt die gesamte Trinität, für welche man deren unendlich-sittliche Güte um ihrer selbst willen will; 4. von seiten Gottes eine spezielle Annahme und Hinordnung des Verdienstaktes auf das ewige Gut; 5. der *status viatoris*, der Zustand als Erdenwaller (63). Durch die von Skotus angenommene Spezialakzeption — im Unterschied zur ersten Annahme, die in dem Wollen und Billigen alles Denkbaren besteht, und zur zweiten Annahme, die sich auf alles erstreckt, was je verwirklicht wird — wird ein Vernunftwesen auf seine ewige, sittlich-selige Vollendung hingeordnet. Von Akzeptionen spricht man, weil der Wille Gottes bei seinem Wirken stets schlechthinige, nur von innen her, durch die Essenz orientierte und motivierte Initiative bleibt und nie, auch durch die Caritas nicht, von außen determiniert wird, sondern weil er akzeptiert, d. h. sich immer selber bestimmt, wie er will. Die Akzeptionen entbehren nicht der Vernunftbegründung. Weil Gott sein Wesen als das Unendlich-Sittlich-Gute liebt und deshalb auch alles, was fähig ist, ihn zu lieben und hinneigt zu dieser Liebe, deshalb liebt Gott, da ja der Caritashabitus den Willen zur Liebe Gottes hinzieht, den Träger der Caritas und akzeptiert seine Akte der Gottesliebe (63 ff.). Als Quelle des Verdienstes hat der Caritashabitus zuerst eine Beziehung zur rechten Vernunft, sodann eine besondere Beziehung zum göttlichen Willen, der ihn akzeptiert.

Um bei der Caritas als Freundschaft der Seele mit Gott den Gedanken der Nützlichkeits- und Lustfreundschaft auszuschließen, will sie Skotus als Über-Freundschaft bezeichnet wissen (67).

Die Studie schließt mit dem Hinweis, wie die Caritaslehre der Heiligen (Theresia vom Kinde Jesu, Ignatius von Loyola, Gertrud d. Große, Katharina von Siena, Augustin, Bernhard, Thomas, Bonaventura usw.) von Skotus systematisch als das katholische Ideal der theozentrisch-uneigennützig-sittlichen Sittlichkeit durchgeführt ist. —

Durch diese positive Darstellung der Caritaslehre des großen Franziskaners hat K. sich großen Dank verdient. Denn im Hinblick auf die moderne Ethik, die gegenüber dem angeblichen sittlich minderwertigen Eudämonismus der christlichen Offenbarungsmoral so gern die uneigennützig-sittliche betont, ist es wertvoll, daß schon in der mittelalterlichen Theologie die Caritaslehre systematisch unter diesem Gesichtspunkt durchgeführt ist

K. hat, wie es nahelag, mit den Gedanken und Ausführungen des Skotus den Hinweis auf den hl. Thomas verbunden. Bei aller Begeisterung, die das vieljährige Studium des Skotus für den großen Franziskaner bei K. erweckt hat, will K. dem hl. Thomas gerecht werden. Nach K. können in der Caritaslehre auch bei Thomas Stellen im Sinne selbstloser Liebe gedeutet werden, so wenn der Aquinate zur Caritas die Geistesfreude über das Göttlich-Gute zähle, wenn er lehre, die Caritas zielen auf das Endziel hin gerade unter dem Begriffe des Endzieles, die Selbstliebe sei begründet wegen der durch die Caritas begründeten Hinordnung auf Gott, ebenso die Nächstenliebe (9 f.). Vor allem findet K. drei Gedanken in ähnlicher Weise wie bei Skotus vom hl. Thomas ausgesprochen, nämlich: das eigentliche *eine* Hauptmotiv der Caritas sei die *Gottesgüte*, die sittliche Vollkommenheit Gottes; ferner: die Geistesfreude über das Göttlich-Gute in seinem blanken Für-sich-sein sei besser als jene Freude, die wir haben, weil wir an dieser Güte teilhaben; schließlich: höher als die begehrliebe Liebe nach dem Gottesgenuß sei die Freundschaftslove (11 f., vgl. 29). Unter diesem *höheren* Gesichtspunkt der uneigennütigen Sittlichkeit und selbstlosesten, vollkommensten Gottesliebe sei, so meint K., die Caritaslehre von Skotus dargestellt, der hl. Thomas dagegen habe sie in der Mitteilung des Seligkeitsgutes verankert, und so sei sie offenbar von einer *egoistischen* Färbung durchtränkt (8). Durch die starke Betonung der Verbundenheit von Gott und Geschöpf bei Thomas bekomme die Begründung einer selbstlosen Liebe zu Gott einen *stark egoistischen* Einschlag; es bleibe wegen der großen Wesensverwandtschaft, wegen der Einheit der Interessen und des Bewußtseins der Abhängigkeit alles auf einem *egoistischen*, fast *naturalistischen* Niveau, wenigstens solange die Essenz nicht geschaut wird (14 f.). Weil bei Thomas auch die Freundschaft der Seele mit Gott auf der *Gewährung des Sittlichkeitsgutes* fuße, sei seine eigene Forderung nicht folgerichtig durchgeführt (30 f.).

Für diese Wertung der Caritaslehre des hl. Thomas wird K. wohl nicht allgemeine Zustimmung erwarten können. Es ist kein Zweifel, daß die Betrachtungsweise des hl. Thomas von der des Skotus sich unterscheidet. Die Lehre des Skotus ist abstrakt, theoretisch; Thomas geht von den konkreten Tatsachen der übernatürlichen Ordnung aus. Die Verbundenheit von Gott und Mensch, aus deren starken Betonung nach K. der egoistische Einschlag bei Thomas folgt, ist nach der Offenbarung in der natürlichen wie übernatürlichen Ordnung tatsächlich gegeben. Die Betonung des Seligkeitsgutes wäre eine Beeinträchtigung der Caritas nur dann, wenn die Seligkeit des Menschen als letztes Ziel ohne Gott gesucht würde. Nach Thomas strebt der Mensch in der Caritas in diesem Gut Gott selber als Endziel an, und zwar weil es so der Wille des absolut höchsten Gutes ist und weil er nur so dem allseitigen Willen Gottes entsprechen kann. Der Gedankengang des hl. Thomas bleibt vor jedem in's Naturalistische grenzenden Beigeschmack schon dadurch frei, daß nach ihm die eingegossene Tugend der Caritas mit der Gnade der Rechtfertigung nicht identisch ist, weder begrifflich noch real, sondern diese übernatürliche Erhöhung des Menschen schon zu ihrer Voraussetzung hat. Durch diese

gottgewirkte Gotteskindschaft, Gottesfreundschaft und Anteilnahme des Menschen an der göttlichen Natur ist für die Caritas letztlich immer und nur Gott ausschlaggebend, auch dort, wo noch viele Akte der unvollkommenen oder begehrliehen Liebe gesetzt werden. Die Möglichkeit solcher Akte des Begehrens neben der Caritas kann nicht bestritten werden, selbst für den möglichst vollkommenen Zustand der Liebe nicht, falls man nicht des Irrtums des Molinos bzw. des frommen Fénelon sich schuldig machen will. Skotus ist diesem doppelten Irrtum entgangen, einesteils, indem er lehrt, daß der Mensch nur in Gott seine Seligkeit sucht und begehrt, andererseits, indem er, obwohl das Ersehnen der Seligkeit nach ihm der Tugend der Hoffnung zuzuteilen ist, beim Beweggrund der Caritas Gott als Seligkeitsgut, wenn auch erst an letzter Stelle und nicht im Vollsinne, aufzählt und selbstverständlich auch als Objekt unserer Beseligung, wie K. mit Recht hervorhebt (68 und 6). Da Gott selber in der von ihm begründeten und von uns im Glauben erkannten Heilsordnung unser Seligkeitsgut sein will, braucht die Caritas von dieser göttlichen Vollkommenheit nicht abzusehen, ja sie kann dies nicht einmal. Nach dem hl. Thomas können zwar verschiedene Arten von Freundschaft angenommen werden, die *amicitia utilis*, *delectabilis*, *honesti* wegen des Zieles; die der Blutsverwandten, Mitbürger usw. wegen der Verschiedenheit der Verbindung, auf der die Freundschaft fußt. Durch keine dieser Arten aber kann die Caritas in mehrere species gespalten werden. Sie hat nämlich nur ein einziges Ziel, nämlich die göttliche Güte; sie gründet nur auf der einzigen Verbindung mit der *beatitudo aeterna*. Deshalb ist die Caritas *una* virtus, nicht in mehrere Arten gegliedert. In ihr ist Gott und der Nächste nicht *ex aequo* Objekt, sondern Gott ist ihr *obiectum principale*, der Nebenmensch wird *ex caritate* geliebt Gottes wegen. In der Caritas wird Gott geliebt wegen seiner selbst; deshalb ist die Caritas grundsätzlich auf den einzigen Grund der Liebe hingerichtet, nämlich auf die göttliche Güte nach dem Wort des Psalmes 105, 1: *Confitemini Domino, quoniam bonus*. Die anderen Gründe, die zur Liebe führen oder eine Liebespflicht begründen, sind nur sekundär und erst Folge aus jenem ersten Grund. So der hl. Thomas S. th. II-II q. 23 a. 5. Damit ist durch ihn, auch wenn die Freundschaft zwischen Gott und der Seele auf der Gewährung des Seligkeitsgutes fußt, doch kein egoistisches Moment in die Caritas hineingetragen, sondern ganz grundsätzlich von der Caritas die Lust- und Nützlichkeitsfreundschaft ausgeschlossen. Die Caritas als Verbindung der *beatitudo aeterna* mit dem Menschen hat ganz und gar in Gott wie ihren Ursprung so auch ihr Ziel. Der Gedankengang des Skotus mag vielleicht beim ersten Blick, namentlich auf rein philosophisch eingestellte Vertreter der selbstlosen Sittlichkeit, einen unmittelbaren oder tieferen Eindruck machen als die ganz nach den Tatsachen des göttlichen Heilswerkes formulierte und zutiefst nur vom Glaubensstandpunkt aus verständliche Lehre des Aquinaten. Als weniger hoch und folgerichtig kann die Theorie des hl. Thomas Skotus gegenüber nach dem Gesagten sicherlich nicht bezeichnet werden.

Dillingen (Donau).

Prof. Dr. Georg Lorenz Bauer.