

**Zeitschrift:** Divus Thomas  
**Band:** 7 (1929)

## **Rubrik**

### **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:** 13.03.2025

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

# Literarische Besprechungen.

## Philosophie.

**Béla v. Brandenstein : Grundlegung der Philosophie.** Halle (Niemeyer). I. Band : Dinglehre-Ontologie ; Gehaltlehre-Totik ; Formenlehre-Logik. 1926 (XXII-600 S.). — III. Band : Wirklichkeitslehre-Metaphysik. I. Buch. 1927 (XXVIII-632 S.).

**Peter Wust : Die Dialektik des Geistes.** Augsburg (Benno Filser) 1928 (XV-752 S.).

1. « Den Grund zu einer die alte Tradition und auch die neuesten Errungenschaften beachtenden, alle Gebiete der Philosophie umfassenden und einheitlich systematisch darstellenden Philosophie zu legen, die zu einem sicheren und weiten wissenschaftlichen Unterbau für die gesamte Wissenschaft und die ganze, geistig unerwartet hoch aufblühende Kultur der Zukunft dienen kann » (III, S. VII), dies ist der Plan dieser neuen « Grundlegung der Philosophie » eines ungarischen, katholischen Philosophen. Von den in Aussicht gestellten fünf Bänden sind der erste und dritte erschienen und schon aus ihnen ergibt sich, wie sehr der Verfasser sich bemüht hat, diesem hochgesteckten Ziele zu entsprechen. B. geht aus von einer Dinglehre oder Ontologie, die das Ding (scholastisch das ens) nach seinen vorwirklichen Bestimmungen oder Urgründen untersucht. Als solche findet er drei einander durchdringende : Gehalt (= das Was des Dinges, sein Inhalt, seine Gefülltheit und Einzelheit), Form (= das Wie des Dinges, sein Zusammenhang mit sich und andern, seine Allgemeinheit), Gestaltung (= die Einheit oder Vielheit des Dinges, alles irgendwie Quantitative). Die Dinge sind jedoch nicht in gleicher Weise Verbindungen dieser drei korrelaten Urbestimmungen, sondern es lassen sich Klassen aussondern, je nachdem eine von ihnen im Ding eigentümlich und die andern nur uneigentümlich vorhanden sind. So sondert sich auch die Ontologie in drei Unterwissenschaften : Gehaltlehre oder Totik (die Wissenschaft des τὸδὲ τι, des konkret Einzelnen), die Formenlehre oder Logik, die Gestaltungslehre oder Mathematik. Sind so die « Vorbestimmungen » des Wirklichen untersucht, so läßt sich an die Untersuchung der Wirklichkeit selbst herantreten. Diese geht aus von der Urerfahrung des Bewußtseins und kommt durch Analyse des Bewegungsmomentes, das sich unmittelbar im Bewußtsein darbietet, zur Unterscheidung von drei Wirklichkeitsrängen : Gott als unbewegter Beweger, Geist als bewegtes und bewegendes Geschöpf, Masse und Ideen als selbst nicht mehr aktive Wirkungen. Die Wirklichkeitslehre oder Metaphysik, die sich mit ihnen beschäftigt, bedarf noch einer Ergänzung durch drei nachmetaphysische Wissenschaften ; denn in jedem wirklichen Dinge ist eine von den Urbestimmungen eigen-

artig entwickelt: es gibt Tatwirkungen, in welchen der Gehalt dominiert, Gedankenwirkungen, in denen die Form, Kunstwirkungen, in denen die Gestaltung die Oberhand haben. Sie werden in Tat-, Wissenschafts- und Kunstlehre eigens behandelt. Den Abschluß endlich des Systems bildet die Ethik mit Kultur-, Religions-, und Geschichtsphilosophie.

Es ist im engen Rahmen einer Besprechung natürlich unmöglich, auf alle Einzelheiten auch nur dieser beiden Bände, die jetzt vorliegen, näher einzugehen. Es sei nur im allgemeinen der Charakter von B.s Philosophie aufgezeigt. Einige Kernpunkte seines Systems mögen dann kritisch näher geprüft werden.

Wie sich schon aus dem kurzen Aufriß zeigt, ist B.s Philosophie durch und durch objektivistisch. In den zahlreich eingestreuten Bemerkungen kämpft er oft mit scharfen Worten gegen den Kritizismus, gegen den Materialismus, den Monismus. Für die Scholastik, besonders Thomas von Aquin, findet er begeisterte Worte, wengleich er auch oft gegen Thomas Stellung nimmt (gegen die Auffassung der Logik als Organon, gegen die Möglichkeit einer anfangslosen Weltschöpfung, gegen die Materie als principium individuationis, gegen die Realunterscheidung von Dasein und Wesenheit, gegen die Möglichkeit einer Annihilation der geistigen Substanzen, einer inneren Einwirkung Gottes auf den freien Willen, gegen die reine Potentialität der materia prima, wie überhaupt gegen die Materie-Formlehre). Besonders in der Metaphysik zeigt sich seine Lehre verwandt mit neuplatonisch-augustinischem Denken. Mit den großen deutschen idealistischen Systemen berührt er sich nur äußerlich im Dreierschritt seiner Deduktionen, während er Akòs de Pauler auch inhaltlich näher steht. Erkenntnistheoretisch ist er den natürlichen Realisten beizuzählen (vgl. I S. 136, 145 ff., III S. 159 ff.), bekennt sich aber zu einem echt platonischen Ultrarealismus in der Auffassung des Allgemeinen. Infolge seiner Gehaltlehre kommt er zu einem eigenartigen Voluntarismus, insofern er den Gehalt im ersten und zweiten Rang mit dem Willen gleichsetzt, aus dem dann der Verstand als die dem Willen eigentümliche Form entspringt. Die Gestaltung wird in den höheren Rängen zum Gefühl; so kommt er dazu, auch Gott Gefühl zuzuschreiben (III S. 431). Von besonderer Bedeutung für seine Metaphysik ist der versuchte Nachweis der Unmöglichkeit einer mechanischen transeunten Kausalität. Ursache fällt ihm mit Willen, freisetzendem Kraftwesen zusammen. Er ist daher zu einem partiellen Okkasionalismus gezwungen. Die Wirkungen in der Natur von der Bewegung der Elektronen bis zur einheitlich zweckmäßigen Handlung des kompliziertesten Tierorganismus werden nicht von den Dingen inwohnenden, substantiell verbundenen Wirkprinzipien vollführt, sondern von reinen Geistwesen, denen von Gott die an sich qualitätslose Masse gegeben wurde, damit sie durch Einschaffung von Ideen in dieselbe miteinander in geistigen Verkehr treten können. Die Menschenseele steht auf gleicher Stufe mit diesen Geistwesen, nur daß sie durch eine « übernatürliche Zwangseinwirkung Gottes » infolge einer « strafweise eingetretenen und als Last vererbten Bestimmung » (III S. 334) an einen Leib gebunden wurde. Die strenge Naturgesetzlichkeit sucht B. auf dem launenlosen freien

Wirken der Naturgeister zu begründen, deren ursprüngliches, sittliches Ungefestigtsein sich in der Betrachtung vergangener Perioden der Weltentwicklung noch erkennen lasse. Ziel der geistigen Geschöpfe ist: sich endlos weiter zu entfalten in der Richtung auf Gott hin, immer intensiver, stärker, besser, wahrer, schöner zu werden, ihren Bewußtseinsinhalt dem aktual Unendlichen anzunähern. B. scheut sich nicht, die übernatürliche Weltordnung in seine Untersuchungen einzubeziehen, was allerdings insofern von verhängnisvollem Nachteil ist, als die Grenzen von Glaube und Wissen, Natur und Gnade nicht scharf gezeichnet und gelegentlich auch überschritten werden. So wird das desiderium naturale als exigentia hingestellt. (« Wenn Gott bewußte Wesen erschafft, die ihn erkennen, lieben, nach ihm streben und ihn nie erlangen, erschafft er eine immer unvollkommene und sogar im Falle der nach Gott strebenden guten Geschöpfe unfrei, ja gegen ihr freies Bestimmen unglückliche Welt », III S. 582.) Die Dreipersonlichkeit Gottes wird als philosophisches Problem behandelt (III S. 414, 495), was allerdings schon in der auf trinitologischen Untersuchungen der Väter fußenden Unterscheidung der Urgründe grundgelegt ist. Ebenso wird von Erbsünde, Gnade, Auferstehung, Weltgericht gesprochen, ohne Betonung ihres Charakters als übernatürlicher, wesentlich unerkennbarer Mysterien. Damit mag zusammenhängen, daß B. das Wesen der « Gott-erfüllung », der übernatürlichen Beseligung im Jenseits wieder zu niedrig faßt; er benennt sie zwar unmittelbare Gotteserkenntnis (III S. 581), aber sie besteht in der immer vollkommeneren Aktualisierung des Innersten im Ich in endlosem Wachstum (III S. 585).

Wollen wir zu Brandensteins Philosophie kritisch Stellung nehmen, so sind vor allem zwei Thesen zu prüfen: 1. die Bestimmung der Urgründe als Gehalt, Form, Gestaltung, und 2. die Leugnung der mechanischen Kausalität. Was die erste These betrifft, so können wir sie in der Form, wie sie B. aufstellt, nicht anerkennen. Wir können die Form, die B. selbst mit der aristotelischen Kategorie des  $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \tau\iota$  in Verbindung bringt, nicht als dieses Leere haben, wie B. will. Entweder ist die Form allgemeiner Begriff, logische Relation, und dann ist sie als solche nicht in den Dingen, sondern höchstens in ihnen fundiert, gehört also nicht zu den Bestimmungen des Dinges, oder sie ist reale Relation, und dann ist sie « gefüllt ». B. hat den Fehler begangen, das ens rationis mit dem ens reale auf gleiche Stufe zu stellen und konfundiert so die logische Ordnung mit der ontologischen. Schuld daran war sein Ultrarealismus in der Universalienfrage und dieser hat wieder seinen Grund in einer mangelhaften Psychologie der menschlichen Natur. Auch der Gestaltungsbegriff ist nicht einwandfrei. Auch hier beachtet B. einen Unterschied nicht genau: den zwischen der transzendentalen Quantität und der prädikamentalen. Die Einheit, die von Gott ausgesagt wird, ist grundverschieden von einer mathematischen Einheit. Darum ist auch Vorsicht am Platze bezüglich der Anwendung mathematischer Wahrheiten auf die Seinsverhältnisse im allgemeinen. Gerade die Gleichsetzung der Urbestimmungen im ersten und zweiten Rang mit Wille, Verstand, Gefühl zeigt, wie konstruiert ihre Zusammenordnung ist. Was hat an sich der Wille mit dem Gehalt zu tun? B. geht

davon aus, daß der Gehalt « gesetzt » werden müsse ; damit verschiebt sich aber das für den Gehalt charakteristische « Was » auf das « Daß », nicht das Inhaltsmoment, sondern das Wirklichkeitsmoment kommt für den Willen in Frage. Will nun B. darauf hinweisen, daß der Wille « freiauswählend » sei, so fragen wir, woher denn dem Willen die Möglichkeit der Wahlfreiheit komme. Diese liegt im Verstand begründet, und so ist es letztlich doch der Verstand, der die Spezifikation der Dinge, das Gehaltshafte in ihnen bewirkt, während der Wille nur ihre Wirklichkeit setzt. Wir sind uns bewußt, daß B. hier den Einwand machen wird, auch das reale Sosein der Dinge sei vom Willen gesetzt. Dies ist richtig ; indes übersieht B. die Ursächlichkeit des Verstandes als *causa formalis extrinseca*, und diese ist hier, wo es sich um Inhaltliches handelt, ausschlaggebender als die Wirkursache. Daher spricht die Scholastik von einer *veritas causans*, die im Intellekt Gottes begründet liegt und jedem Ding seine Sinnhaftigkeit mitteilt. Diese ist aber nicht etwas bloß Abstraktes, wie *unser* Verstand sie aus den Dingen *herausliest*, sondern, falls das Ding existiert, das konkrete « gefüllte » Ding nach all seinen Bestimmtheitsmomenten. Was B. unter Gefühl versteht und inwiefern es im dritten Rang mit Gestaltung gleichzusetzen ist, wird er uns vielleicht in den noch ausstehenden Bänden begreiflich machen. Nach B. besteht der Geist aus der gegenseitigen Durchdringung von Wille, Verstand und Gefühl. Gegen diese Auffassung muß, soweit sie den geschöpflichen Geist betrifft, alles gesagt werden, was gegen eine Gleichsetzung der geschöpflichen Substanz mit ihren Vermögen und ihrer Tätigkeit einzuwenden ist.

Gehen wir nur noch kurz auf seine Begründung der Bestimmung der Ursache als freiwirkender geistiger Kraft ein. Hat B. die Unmöglichkeit einer mechanischen Kausalität erwiesen ? Er geht aus von der Unmöglichkeit einer anfangslosen Wechselreihe. Geben wir dies zu, obwohl angesehene Gelehrte diese Unmöglichkeit nicht annehmen. Wenn nun, sagt B., die Möglichkeit bestände, daß ein Glied der Wechselreihe aus einem vorangegangenen entsteht, also von ihm verursacht wäre, so wäre dies bei jedem Glied der Reihe möglich. Damit wäre jedes Glied als Wirkung eines früheren Gliedes möglich und auch das angeblich erste Glied besäße in sich eine Hinordnung auf ein mögliches vorausgehendes Reihenglied als Ursache, widerspräche also geradezu seinem Wesen nach der Notwendigkeit einer *ersten* Ursache, forderte wesentlich eine aktual unendliche Reihe, welche nach unserm Zugeständnis unmöglich ist. Aber aus diesem Beweis folgt nur, daß in keinem Glied der Reihe die Notwendigkeit begründet liegt, das erste zu sein, sofern jedes, auch das tatsächlich erste, von einem vorausgehenden Glied begründet werden *kann*. Der erste Mensch brauchte nicht innerlich notwendig durch einen schöpferischen Akt Gottes gebildet zu werden ; seine Natur besaß nichts (wir abstrahieren hier von der in jedem Fall notwendigen Erschaffung der Seele), was er nicht auch durch Zeugung von einem vorausgehenden Menschen hätte empfangen können. Steht nun die Unmöglichkeit einer aktual unendlichen Reihe überhaupt fest, so gilt diese Unmöglichkeit natürlich auch für die Kausalreihe. Unser Denken verlangt also, daß wir

nur eine endliche Kausalreihe annehmen, und eine erste Ursache, die wesentlich *über* den Gliedern der Reihe steht, ohne daß es rationell zu erfassen vermöchte, warum die Reihe tatsächlich gerade bei diesem Glied begann, bei dem sie begann. Das erste Glied mag auf ein mögliches Glied als Ursache hinweisen, aber es sind viele Möglichkeiten im Ding, die nie verwirklicht werden. Es *fordert* daher das tatsächlich erste Glied nicht ein vorausgehendes Reihenglied als Ursache, sondern nur überhaupt eine Ursache. Die Unrichtigkeit des Schlusses, den B. ziehen will, ergibt sich auch aus den falschen metaphysischen Konsequenzen: er verlegt die Ursachen in hinter den Dingen stehende freie geistige Ursachen, je eine für jede einheitliche Naturkraft. Weder Augustinus noch Thomas, auf die er hinweist, haben durch die Annahme eines Einwirkens der Engel auf die körperliche Schöpfung die natürlichen Ursachen zu ersetzen gesucht, nie haben sie sich die reinen Geistwesen so anthropomorph und niedrig vorgestellt, daß sie der Materie bedürften, um miteinander in Verkehr treten zu können; für sie war dieses Wirken lediglich eine Teilnahme an der göttlichen Weltregierung und beschränkte sich auf eine Stufe der Engelhierarchie. Nach ihrer Annahme war das Schicksal der Engel schon entschieden, vor die Welt ins Dasein trat. Mag die Darstellung B.s eines großen Zuges nicht entbehren, so müssen wir seine Theorie doch ins Reich der Mythologie verweisen.

Müssen wir so B.s Philosophie in wesentlichen Punkten auch ablehnen, so möchten wir doch nicht verkennen, daß sie sehr viel Wahres und echt philosophisch Erfasstes enthält; gerade das Zurückgreifen auf die alte Tradition hat sich als äußerst fruchtbar erwiesen. Die Bände sind reich an Anregungen. Die Sprache ist klar und fließend, die Terminologie, wenn auch eigens geprägt, so doch geradezu musterhaft exakt; leider ziehen vielfache Wiederholungen die Ausführungen arg in die Breite und stören die Übersicht über das in den allgemeinen Linien mit großer synthetischer Kraft entwickelte System. Man darf den weiteren Bänden mit Interesse entgegensehen.

2. In etwa verwandt mit Brandensteins Geistesrichtung, legt *Peter Wust* in seiner « Dialektik des Geistes » ein schönes Werk vor. Mit phänomenologischer Methode, unter Benützung alter scholastischer Erbweisheit, versucht er eine Vorfrage der Geschichtsphilosophie zu lösen, die Frage nach dem Grund der Wesensunruhe des Menschen und der Menschheit im Vergleich zur Ruhe des göttlichen Lebens und zur Unbewegtheit des Naturgeschehens. « Dialektik » nennt er das metaphysische Phänomen des « Umschlags », der « Umgebrochenheit der Lebenskurve », des Schwankens zwischen zwei Polen, und sein Ergebnis ist, daß die Dialektik des menschlichen Geistes in der Komposition der menschlichen Natur ihren tiefsten Grund hat, sofern er dadurch an zwei Welten teil hat, an der Gebundenheit der Natur und an der Freiheit des reinen Geistes. Die Dialektik des Einzellebens wie der Geschichte von Völkern und der Universalgeschichte entstammt einer kontinuierlichen Schwerpunktsverlagerung zwischen beiden Sphären im Menschen. So zeigt das Bewegungsschema der Geschichte

weder die Form einer ansteigenden Linie, wie die Evolutionisten wollen, noch die einer absteigenden Linie, wie die Kulturpessimisten meinen, sondern die Form einer Wellenbewegung, einer periodischen, wenn auch niemals gleichen Wiederkehr, und innerhalb jeder Welle Berg und Tal. Wust setzt sich besonders mit Hegel auseinander, dessen « Dialektik » die unberechtigte Ausdehnung eines rein geistesmetaphysischen Phänomens auf die ganze Seinssphäre darstelle, ferner mit Kant, Spinoza, Spranger, Bergson usw. Der Aufbau des Werkes vollzieht sich in drei Stufen. Im ersten Buch werden Natur und Geist einander gegenüber gestellt und ihre Besonderheiten aufgezeigt. Hier wird die Grundlage gelegt: die Mittelstellung des menschlichen Geistes zwischen Natur und Gott. Im zweiten Buch versenkt sich Wust in die Betrachtung der menschlichen Person. In ständiger Bezugnahme auf die beiden Extreme: Natur — Gott wird der menschliche Wesenskern enthüllt. Ausgehend von einem bewußt dynamischen Begriff des Seins (als Position gegen die Gefahr des Nichts), kommt er zu einer etwas voluntaristischen Auffassung vom Wesen der Person, die im tiefsten vom Liebesurtrieb konstituiert wird. Dem Begriff der memoria wird die alte augustinische Weite wiedergegeben im Sinne von Ichbewußtsein. Als Uraffekte werden mit feiner Psychologie das Staunen und die Ehrfurcht dargelegt. Die Vernunft als Intuitionskraft wird vom Verstand geschieden. Mit besonderer Wärme wird die Schöpferkraft des menschlichen Willens dargelegt und seine Freiheit, wobei gerade hier die scholastische Willenspsychologie glücklich verwertet wird. Ist die Dialektik schon in der menschlichen Einzelpersönlichkeit fühlbar (in der Diskursivität des Denkens und Handelns), so tritt sie doch ganz besonders in der Kollektivbewegung des Geistes in der Menschheitsgeschichte zutage. Ihr ist das dritte Buch gewidmet. Hier wird die averroistische Theorie des intellectus universalis, die in anderer Form auch von Hegel vertreten wurde, abgewiesen und statt einer Substanzeinheit der Geister eine Koessenz- und Kooperationseinheit statuiert, die freilich im Wesen des Menschen begründet liegt. Die universale Seins- und Tateinheit (nexus animarum), die erst am Ende der Weltgeschichte vollkommen realisiert werden kann, duldet neben sich auch besondere Solidaritäten, wobei als Bindungsfaktoren Raum-, Zeit- oder Bluteinheit eine Rolle spielen (sehr gut begründet Wust hier die psychologische Geschlechterdifferenzierung mit dem Natur-Geist-Gegensatz), Sinn, Ausdruck und deren objektiver Niederschlag vermittelt zwischen Geist und Geist. In der Untersuchung über die positive und negative Bedeutung des objektiven Geistes (Tradition-Fortschritthemmung), wie überhaupt auch in den folgenden Kapiteln über die Differenzierung der Lebensformen (wo eine treffende Kritik Sprangers gegeben wird) und die Bedeutung der Lebensformen leuchtet soviel philosophisch fundierte Lebensweisheit hervor, daß sie zu dem Besten gehören, was darüber geschrieben wurde. Eingehend zeichnet Wust die gegensätzlichen Richtungen von Realismus-Idealismus, Macht-Form, Subjektivismus-Objektivismus, aktive und kontemplative Naturen, Glaube-Wissen usw. (wobei er sich an Guardinis Gegensatzlehre anlehnt). Schließlich betrachtet er die Ausschwingungsweite des menschlichen Eidos zwischen

Natur und Geist und findet in der « Mesotes » einen geheimen Regulator der Exzessivbewegungen, der der Menschheitsgeschichte das Bewegungsschema der Wellenlinie verleiht. Damit ist eine Metaphysik der Geschichte in ihrem Querschnitt gegeben. Wust kann es sich indes nicht versagen, einen Ausblick auch auf eine mögliche Philosophie der Universalgeschichte in ihrem Längsschnitt zu zeigen, und hier ist es, wo sein gläubiges Gemüt Christus als den Gestaltmittelpunkt der Weltgeschichte andeutet. Ein kurzes Schlußwort über das Wesen der historischen Erkenntnis, deren Objektivität und Reinheit er zwar für möglich, aber doch für sehr schwer erreichbar hält, beschließt den umfangreichen Band.

Wir freuen uns, daß P. Wust auf dem einmal eingeschlagenen Weg unbeirrt weitergeschritten ist und Zeit und Mühe nicht gescheut hat, sich in die großen scholastischen Werke des XVI. und XVII. Jahrhunderts zu versenken, bei denen, wie er schreibt, die von den Wissenschaften vertriebene Königin der Wissenschaften (die Metaphysik) ihr sicheres Asyl, und zwar nicht gerade ein « asyllum ignorantiae » gefunden hat (S. 333). Man wird der Hauptthese Wust's ohne weiteres zustimmen, daß die metaphysische Struktur des Menschen sich in einer universalen Diskursivität bei all seinem Leben, Handeln und Schaffen äußert. Die Sprache des Buches ist edel und vornehm, oft freilich etwas zu kompliziert. Auch hätte der Umfang des Werkes sich wohl etwas vermindern lassen.

Bei der Fülle des Inhaltes ist es nicht verwunderlich, daß sich manches darin findet, worin wir nicht zustimmen können. S. 37 wird die Möglichkeit des absoluten Nichts mit *possibilitas non existendi* bezeichnet. Eine solche ist aber Unmöglichkeit des Seins, weil auch die bloße Möglichkeit des Seins schon das absolute Nichts aufhebt. Also müßte es *impossibilitas existendi* heißen. Ähnlich wird S. 84 die Unsündbarkeit Gottes eine *posse non peccare* genannt; diese ist aber ein *non posse peccare*; denn ersteres kommt auch der Kreatur zu. — Bei der augustinischen Orientierung Wust's ist es nicht erstaunlich, daß er keinen Unterschied zu kennen scheint zwischen der Seele und ihren Potenzen. Eine betont metaphysische Untersuchung kann daran nicht vorbeikommen. Auch vermögen wir den zum Voluntarismus neigenden Ausführungen des Verfassers nicht zu folgen. Wust denkt zu sehr vom Leben her, vom Kräftespiel im Menschen. So kommt es auch, daß er die Gegensatzseiten fast gleichwertig beurteilt. Auch die rein philosophische Betrachtungsweise kennt Spannungen, aber zwischen Akt und Potenz, Vollkommenem und Unvollkommenem, wo das Niedere stets auf das Höhere hingebunden ist. So kann sie auch Prioritäten aufstellen, die dem Eidologen des Lebens Einseitigkeiten zu sein scheinen. Der *intellectus rationalis* ist dem Willen gegenüber eine solche Priorität, mag der Wille sich im Leben auch viel stärker auswirken. S. 272 tritt Wust in Opposition « gegen eine gewisse philosophische Richtung, die den Abstraktionsgedanken bis in das letzte Extrem verfolgt und auf diese Weise der pelagianistischen Tendenz in der modernen Philosophie (Loslösung des Geschöpfes vom Schöpfer) zum mindesten, wenn auch unbewußt, Vorschub leistet. Sie übersteigert den Mittelbarkeitscharakter unseres Erkennens in einem solchen Maße, daß dadurch das tief-mystische

Geheimnis des geistigen Seelengrundes in der Tiefe der menschlichen Natur rationalistisch hinweggedeutelt wird ». Damit ist offenbar die thomistisch-scholastische Erkenntnistheorie gemeint. Aber eine pelagianistische Tendenz kann doch wohl einer Erkenntnislehre nicht zukommen, die mit aller Entschiedenheit den Gedanken vertritt, daß zu jeder Erkenntnis eine *motio divina* notwendig ist (vgl. I-II, 109, 1). Den hl. Thomas zu der scharfen Auffassung des Ursprungs jeder geistigen Erkenntnis aus der Abstraktion in Gegensatz zu bringen (S. 273), dürfte vergeblich sein. Der *intellectus agens* ist zwar eine Teilnahme am Lichte der göttlichen Erkenntnis, aber seine Bedeutung für die menschliche Erkenntnis beschränkt sich auch nach Thomas auf die Vermittlung zwischen sinnlichem und intellektuellem Erkennen. Eher könnten wir Wust pelagianistische Tendenzen zum Vorwurf machen bei seiner Überbetonung der « Aseität » (S. 335) und « Schöpferkraft » (S. 353) des menschlichen Willens. Gerade hier zeigt sich die Überlegenheit der thomistischen Prämotionslehre über die Konkurslehre Molinas, dessen « *Concordia* » Wust besonders studiert zu haben scheint (S. 265, 333 ff., 377), daß sie den Menschen innerlichst von Gott erfaßt und geleitet sein läßt. Das Problem Gnade und Freiheit ist zwar theologisch (S. 377), aber es wird auf philosophischer Grundlage entschieden. Das Verhältnis zwischen göttlichem und menschlichem Willen hat Wust nicht näher behandelt; es läßt sich auch nur behandeln auf seinsmetaphysischer Basis, die Wust mit der Hochscholastik nicht zu teilen scheint. Gut hingegen sind seine sonstigen Ausführungen über die Willensfreiheit, wengleich auch hier tiefere Untersuchungen über das Willensobjekt fehlen. S. 259 f. scheint uns die Vitalhingerissenheit des Tieres übertrieben. Auch das Tier hat Perzeptionen, die nicht im Dienste seiner Vitalität stehen (Gesichts- und Gehörsempfindungen etc., die vorhanden sind, das Tier indes uninteressiert lassen). Die Scholastik nimmt einen eigenen Sinn an, mit dem das Tier das *bonum sibi* erfaßt, ohne daß dieser bei jeder Perzeption in Akt zu sein brauchte. Eine gewisse Distanzierung zwischen Subjekt und Objekt muß in jeder *cognitio* gewahrt sein; denn sonst wäre sie keine solche.

Der Verlag, der das Werk vorzüglich ausgestattet hat, kündigt bereits zwei weitere Werke des Verfassers an über « Weisheit und Heiligkeit » und « Metaphysik der Bosheit ». Wir sehen beiden mit Interesse entgegen.

Freiburg.

P. Thomas Aq. Graf O. S. B.

**J. Maréchal S. J. : Le point de départ de la métaphysique.** Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance. — Cahier I : De l'antiquité à la fin du moyen âge : La critique ancienne de la connaissance<sup>2</sup>. Louvain-Paris (Museum Lessianum) 1927 (218 pag.).

Metaphysische Tendenzen im Lager Kants und Inangriffnahme moderner Fragestellungen vom Standpunkt der thomistischen Philosophie aus haben es mit sich gebracht, daß man in neuester Zeit die Beziehungen, die da zwischen Thomas und Kant obwalten, aufzudecken und klarzustellen

sich bemüht. Auch das umfassende, auf sechs Bände geplante Werk M.s (Band 4 und 6 sind noch in Vorbereitung) hat sich diese überaus dankbare Aufgabe gestellt. M. sucht das Einende und das Unterscheidende der beiden großen Männer klar herauszustellen und dann Kant durch Thomas zu ergänzen.

Der erste Band, der eine entferntere Einführung ins moderne Erkenntnisproblem bildet, liegt nun in zweiter Auflage vor. Gegen die erste ist diese Auflage insofern geändert, als die Arbeiten Longpré's berücksichtigt sind, die die Unechtheit der bisher Duns Skotus zugeschriebenen Schriften « De rerum principio » und « Theoremata » außer Zweifel gestellt haben. Der Gedankengang erleidet jedoch dadurch keine Veränderung.

Der erste Band führt den Leser ins Quellgebiet der modernen Erkenntnisprobleme. Er lehrt, daß die alte Philosophie nicht den Namen eines « Dogmatismus » verdient; sie kannte sehr wohl Erkenntniskritik, nur hält sich diese — im Gegensatz zur transzendentalen Kritik Kants — mehr im Rahmen der Metaphysik: metaphysische Kritik des Erkenntnisgegenstandes. Durch ihre Metaphysik hatten Aristoteles und Thomas die Berechtigung des Kontradiktionsprinzips dargetan und das Erkenntnisproblem gelöst, durch den Abfall von der alten Metaphysik bereiten sich die Fragen der modernen Transzendentalphilosophie vor. Es sind vor allem zwei metaphysische Thesen, die eine befriedigende Lösung des Problems gewährleisten: Die These von der Materie als Individuationsprinzip und von der analogia entis. Ihre Unkenntnis hatte die älteste Philosophie (Heraklit und Parmenides) zwischen zwei Extremen schwanken lassen, hatte die Sophistik gezeitigt, der Abfall von ihnen macht eine Lösung unmöglich. Die Hauptklippe nämlich, an der sich der denkende Verstand von jeher gestoßen hat, ist die Antinomie, die sich aufzutun scheint, wenn der Verstand die Vielheit der sinnlichen Gegebenheiten auf allgemeine Begriffe und dann die allgemeinen Begriffe (als relative Einheiten) auf die absolute Einheit des Seins zurückführt. Diese doppelte Kluft zwischen Sinneserkenntnis und Verstand, zwischen Verstand und Vernunft (im Sinne Kants als Fähigkeit des transzendenten Seins gefaßt) findet sich überbrückt durch die beiden obgenannten Thesen. Der menschliche Allgemeinbegriff enthält vollständig das, was in den Einzeldingen intelligibel ist, infolgedessen einzig und allein das, was in den Dingen ein und dasselbe ist: die allen gemeinsame, distributiv verteilte Wesenheit. Der Anteil des Objektes und des Subjektes am Begriff tritt durch diese Lehre zutage. Andererseits erfaßt der menschliche Verstand die allgemeine Wesenheit als *eine* Seinsweise und hat so die Brücke zu den ihm nicht direkt zugänglichen Seinswesen, ja zum transzendenten Sein schlechthin. Der Allgemeinbegriff enthält also eine doppelte Beziehung, einmal zur absoluten Vielheit, zum Stoff, zum Reich der Zahl, sodann zur absoluten Einheit, zum Sein schlechthin. Das « universale abstractum » umfaßt somit und verbindet die beiden äußersten Grenzen des Wirklichen: die reine Vielheit und die reine Einheit. Zwischen diesen beiden Polen ist der Allgemeinbegriff als Zwischen- und Bindeglied eingespannt. Das Formalobjekt des menschlichen Intellektes ist die abgezogene Wesenheit

der stofflichen Dinge; aber durch ebendieselbe ist ihm — wegen der *analogia entis* — das Sein in seinem ganzen Umfange zugänglich.

Gibt man diese beiden Thesen auf und stellt an ihre Stelle die skotistischen von der Individuation der materiellen Dinge durch eine letzte Formalunterscheidung — *haecceitas* — (oder, was dasselbe ist, von der unmittelbaren Erkennbarkeit der Einzeldinge durch den Verstand) und die von der Eindeutigkeit des Seinsbegriffes, so ergibt sich ein Doppeltes: Erstens wird die « *abstraction naturelle et primitive* », durch die der Verstand die Einzeldinge auf allgemeine Wesenheiten zurückführt, zu einer « *abstraction réfléchie* », die nur die Ähnlichkeiten mehrerer in sich wesentlich verschiedener Dinge in einem Begriff zusammenfaßt. Es ergibt sich zweitens die Unmöglichkeit, vom eindeutigen Sein aus die Kenntnis eines transzendenten Wesens zu gewinnen. Am Ende einer solchen Lehrentwicklung stehen agnostizistische Thesen, wie diese Sätze aus den « *Theoremata* »: « *Non potest probari quod (Deus) est ... actus purus; non potest probari animam esse immortalem etc.* » Skotus glaubte durch seinen Satz « *primum objectum intellectus nostri naturale est ens in quantum ens (Oxon. Prol. q. 1 n. 1)* » den Intellekt von drückenden Schranken befreit zu haben, in Wirklichkeit hat er ihn eingepfercht. Die Folgen sind verhängnisvoll. Zwar können sie vorübergehend durch einen ungenügend begründeten, schwer verständlichen, das Einzelwesen zerstückelnden extremen Realismus verdeckt werden. Nur das Genie eines Skotus konnte diese Lehre glaubhaft machen. Lehnt sich dann aber der Geist dagegen auf, ohne doch zu den thomistischen Thesen zurückzufinden, so ist der Nominalismus die Folge, genauer der Terminismus, der die allgemeinen Wesenheiten verkennt und den Allgemeinbegriff als subjektive Denkform zu einer Etikette für mehrere sich ähnliche Dinge macht: Occam. Occam kann man bezeichnen als Skotus ohne das Postulat des extremen Realismus. Der Agnostizismus ist auch hier das Endergebnis: « *Non potest sciri evidenter, quod Deus est (Quodl. I q. 1) etc.* » Von den mehr sekundären Folgen ist besonders bemerkenswert, daß von nun an die Antinomie zwischen Sinneserkenntnis und Verstand den Charakter eines Konfliktes zwischen Rationalismus und Empirismus annimmt. Ferner wird das Verhältnis von Leib und Seele unklar, das Formalobjekt des Verstandes nicht mehr scharf von dem der Sinne unterschieden, da es hier wie dort das konkrete Einzelding ist.

Es übernimmt somit die moderne Philosophie vom Mittelalter ein verhängnisvolles Vermächtnis: den Nominalismus, die bloße Koordination von Sinnes- und Verstandeserkenntnis, die Verwischung der Grenzen zwischen diesen beiden Fähigkeiten. Dadurch erscheint eine von beiden überflüssig: Die Philosophie klafft unrettbar auseinander in Empirismus und Rationalismus auf dem erkenntnistheoretischen Gebiete, in Spiritualismus und Materialismus auf dem Gebiete der Psychologie. Kant scheint nun den einzig möglichen Ausweg zu finden.

Diesen Ausführungen folgt der Leser mit höchster Spannung. Die fesselnde Darstellung, der knappe Ausdruck, die oft wunderbar anschauliche und plastische Sprache lassen ihn nicht ermüden. M. urteilt aus

hoher Warte, als gründlicher Kenner der alten und der neuen Philosophie. Man wird mit Freuden dem Hauptgedankengang dieses Bandes beipflichten. Freilich wünschte man auch manchmal noch größere Klarheit, Einfachheit und Schlichtheit im Ausdruck. U. E. liegt in der völlig gleichartigen Behandlung des Verhältnisses von Sinneserkenntnis und Verstand, wie dessen von Verstand und Vernunft eine Quelle von Mißverständnissen, von Unklarheiten, an denen unsere moderne Philosophie krankt. M. leugnet ferner die Instrumentalursächlichkeit des Phantasiebildes bei Bildung unserer Ideen. (S. 134 und anderswo.) Er beruft sich auf de Ver. 26, 2. c. : « Proprie accipiendo passionem, impossibile est (aliquid) incorporeum pati » (S. 129). Und doch ist hier — ganz im Sinne des Aristoteles (cf. de anima, lib. III, c. 4 : Com. S. Thomae, lect. 7) — nur der motus a contrario in contrarium ausgeschlossen, wie deutlich aus dem vorhergehenden Artikel erhellt. Diese Lehre spielt jedoch in dem vorliegenden ersten Bande nur eine sehr untergeordnete Rolle und stört nicht die Entwicklung (anders im fünften Bande ; vgl. die Besprechung von Gredt im « Divus Thomas », 1927. 362-364).

Das gesamte großangelegte Werk M.s ist, wenn man auch seine Hauptthese mit Gredt ablehnen muß, besonders deswegen zu begrüßen, weil hier der Weg beschritten ist, der eine gedeihliche Entwicklung unserer Philosophie ermöglicht : M. erkennt die Berechtigung moderner Fragestellungen an und sucht sie aus dem noch lange nicht ganz erschlossenen Schatze der alten Weisheit zu beantworten. Er redet die Sprache jener, die er überzeugen will, stellt sich gleichsam auf ihren eigenen Boden und macht auf diese Weise die alte Lehre dem modernen Menschen mundgerecht. Dadurch leistet der Verfasser nicht nur die Arbeit eines Gelehrten, sondern in erster Linie die eines Wohltäters der Menschheit, eines Priesters. Hier ist M. wegweisend.

St. Joseph-Gerleve b. Coesfeld i. W.

P. Leo von Rudloff O. S. B.

**Bolzano : Philosophie der Mathematik oder Beiträge zu einer begründeteren Darstellung der Mathematik.** — Neu herausgegeben mit Einleitung und Anmerkungen von Dr. *Heinrich Fels*. Paderborn (Ferdinand Schöningh) 1926. 88 SS.

Der Herausgeber hat es in verdienstvoller Weise unternommen, Bolzano der Gegenwart näher zu bringen. Es ist richtig, wenn er in seiner Einleitung bemerkt (S. 6) : « Wer also die ‚Beiträge‘ aufmerksam studiert hat, weiß, wer Bolzano ist, und wenn er auch sonst keines seiner großen Werke lesen würde. »

Bolzano handelt im ersten Teile über den Begriff der Mathematik und ihre Einteilung, im zweiten Teile über die mathematische Methode. In einem Anhang nimmt er Stellung zur « Kantischen Lehre von der Konstruktion der Begriffe durch Anschauungen ». Nach Bolzano ist die Mathematik die Wissenschaft, « die von den allgemeinen Gesetzen (Formen) handelt, nach welcher sich die Dinge in ihrem Dasein richten müssen » (S. 7), wobei er unter dem Begriff « Dinge » alles zusammenfaßt, « was

überhaupt ein Gegenstand unseres Vorstellungsvermögens werden kann.» Bolzano erklärt seine Definition dahin: «Sage ich ferner, die Mathematik handle von den Gesetzen, nach welchen sich diese Dinge in ihrem Dasein richten, so zeigt dies an, daß unsere Wissenschaft sich nicht mit dem Beweise des Daseins dieser Dinge, sondern nur ganz allein mit den Bedingungen ihrer Möglichkeit beschäftige.» Nach diesen Ausführungen ist Bolzanos Definition der Mathematik in zweifacher Hinsicht zu weit. Erstens: Wenn er von der Mathematik sagt, daß sie sich nicht mit dem Dasein der Dinge, sondern nur ganz allein mit den Bedingungen ihrer Möglichkeit beschäftige, so gibt er damit die jeder Wissenschaft eigentümliche Abstraktion an, wonach sie vom Dasein der Dinge absieht. Wenn er aber weiter (S. 18) Mathematik und Metaphysik dahin unterscheidet, daß die Mathematik «von der hypothetischen, die Metaphysik von der absoluten Notwendigkeit» handle und von der Metaphysik sagt, daß sie die Aufgabe habe, «die Wirklichkeit gewisser Gegenstände (als etwa die Freiheit Gottes und der Unsterblichkeit der Seele) a priori zu beweisen», so schwebt ihm wohl die der Mathematik eigentümliche Abstraktion vor, wonach diese Wissenschaft bei der Betrachtung ihres unmittelbaren Gegenstandes absieht von der Realität und Nicht-Realität desselben. Diese Erkenntnis wäre wohl geeignet, die Grundlage zu geben für einen richtigen Aufbau der philosophischen Mathematik. — Zweitens ist die Definition der Mathematik von Bolzano zu weit bezüglich des unmittelbaren Gegenstandes, insofern Bolzano unter Quantität alles zusammenfaßt, «was überhaupt ein Gegenstand unseres Vorstellungsvermögens werden kann». Es fehlt in dieser Definition dem Gegenstande gerade der entscheidende Gesichtspunkt, unter dem die Mathematik ihn betrachtet, nämlich die Zählbarkeit und Meßbarkeit. Seiner Definition entsprechend ist auch die (S. 29-30) gegebene Einteilung der Mathematik, wo Teile der Metaphysik, Logik, Naturphilosophie und der Naturwissenschaften aufscheinen. Konsequent behandelt er demnach auch in der mathematischen Methode Fragen der Logik und Erkenntnistheorie. So ist es dann auch verständlich, warum man in den Beiträgen, in denen man dem Titel entsprechend eigentlich Philosophie der Mathematik erwartet, mehr logische und erkenntnistheoretische Fragen behandelt findet. Mögen auch die diesbezüglichen Ausführungen Bolzanos nicht volle Zustimmung finden können, so sind sie doch wertvoll, um seine Einstellung gegen Kant deutlich erscheinen zu lassen.

Rom (S. Anselmo).

Dr. Hieronymus Gaßner O. S. B.

**J. Assenmacher: Die Geschichte des Individuationsprinzips in der Scholastik.** Forschungen zur Geschichte der Philosophie und der Pädagogik, herausgegeben von Artur Schneider und Wilhelm Kahl. I. Bd., 4. Heft. Leipzig (Felix Meiner) 1926. (IX-100 SS.).

Der Verfasser gibt «eine historisch-systematische Erörterung des Gegenstandes» (S. 2) und nimmt selber keine kritische Stellung zu den Problemen. Trotzdem läßt sich seine Sympathie für die thomistische Lösung nicht

verkennen. Nach kurzen Vorbemerkungen und dem ersten Abschnitt, in dem er eine «begriffliche Erläuterung des Individuationsproblems» gibt und die «innere Abhängigkeit unseres Problems von der Universalienfrage» skizziert, führt er im Hauptteil den Leser durch ein gut Stück Philosophiegeschichte hindurch. Von Plato und Aristoteles geht es über die Neuplatoniker, die Frühscholastik, die Nominalisten des XI. und XII. Jahrhunderts, die Platoniker von Chartres und die Araber zu den Franziskaner- und Dominikanerschulen des Mittelalters, wo Albertus Magnus und Thomas von Aquin als Höhepunkte in der Spekulation über das Individuationsprinzip bezeichnet werden. Im Anschluß an sie wird die Aufnahme und Weiterentwicklung der aristotelisch-thomistischen Lehre geschildert, wie auch ihre Bekämpfung, namentlich durch die Franziskaner. Ausführlich wird Duns Scotus unter Berücksichtigung der neuesten Forschungen behandelt, sodann auf die Individuationsauffassung des jüngern Nominalismus und des Suarez eingegangen. Mit einigen Bemerkungen über Leibniz schließt die Abhandlung.

Der Verfasser beherrscht den Stoff und führt mit viel Geschick und Umsicht durch das weite Gebiet. Alles Wesentliche ist zusammengetragen, mit charakteristischen Stellen belegt; und in einfacher Sprache ist die große Entwicklungslinie des Problems aufgewiesen. Zuerst ist es mehr ein Ringen um das Individuum als solches, als um das Individuationsprinzip, das in die Erscheinung tritt. Die Ideenlehre Platons hatte das Allgemeine zu stark betont. Sie blieb, obgleich schon Aristoteles dem Individuum Rechnung getragen und bereits auf die Materie als auf den Grund der numerischen Verschiedenheit der Individuen hingewiesen hatte, bis ins Mittelalter von maßgebendem Einfluß. Erst als das Individuum anerkannt wurde, konnte auch das Problem der Individuation sich einstellen. Auch jetzt bleibt die Auffassung bezüglich der Allgemeinbegriffe weiterhin richtunggebend. Nominalismus, Konzeptualismus und Realismus haben, wie hinsichtlich der Universalia, so auch bezüglich des Individuums und seiner Begründung verschiedene Meinungen. Sobald die Philosophen wieder an Aristoteles anknüpfen, tritt die Materie als das Individuationsprinzip in den Vordergrund. Und nun erreicht auch der Streit um das Problem seinen Höhepunkt. Thomas von Aquin führt «als sein Eigentum» (S. 40) die *materia quantitate signata* in die Spekulation ein. Seine Schüler bauen die Lehre ihres Meisters weiter aus, während andere, die Materie ablehnend oder die *materia quantitate signata* mißverstehend, Materie und Form (Bonaventura) oder die Form allein oder die *haecceitas* (Scotus), die ganze *entitas* (Suarez) und anderes für den Grund der Individuation halten. Auch innerhalb der Thomistenschule wurde die *materia quantitate signata* anfänglich in verschiedener Weise aufgefaßt, bis die Lehre Cajetans und des Johannes vom hl. Thomas den Sieg davon trug. Diese läßt die *materia prima* nicht durch die Quantität, die dem Individuum aktuell anhftet, signiert sein, sondern durch die Quantität, zu der die *materia prima* in Kraft der *dispositiones praeviae* eine transzendente Beziehung hat.

Die begriffliche Erläuterung, die der Verfasser seiner Abhandlung

voranschickt, hätte ich mir etwas sorgfältiger ausgearbeitet gewünscht. Wenn bei *einem* Problem in der scholastischen Philosophie, dann muß bei dem des Individuationsprinzips, auch wenn es nur historisch dargestellt wird, genau gesagt werden, worum es sich handelt. Sonst fischt man leicht im Trüben. Wird deutlich angegeben, was in letzter Linie unter dem Begriff des Individuationsprinzips verstanden und von allen gesucht wird, dann ist der Leser auch gleich instand gesetzt, zu erkennen, wieweit die einzelnen Ansichten in die Irre gehen oder sich der Wahrheit nähern bzw. sie erreichen. Und es zeigt sich sozusagen von selber, daß das Problem doch nicht so verwickelt und unlösbar ist, wie selbst der Verf. im Anschluß an manche Pessimisten zu meinen scheint (S. 58). Allerdings wird man Suarez nicht leicht zustimmen, der behauptet, ihm sei die Individuationsfrage von allen die klarste (S. 88). Wenn in der Geschichte des Problems Männer wie Thomas von Aquin, Cajetan und Johannes vom hl. Thomas genannt werden, dann kann man annehmen, daß auch eine prinzipielle Lösung der Frage gegeben ist. Freilich findet der scholastische Grundsatz: *qui bene distinguit, bene philosophatur* hier seine volle Anwendung. Weil er vielfach nicht angewendet worden ist, kam es zu den vielen Ansichten. Selbst der *Doctor subtilis* war hier nicht subtil genug, sonst wäre er nicht bei der *Haecceitas* stehen geblieben bzw. bei dem « Sein der Dinge », das nach dem Verf., der sich an *Minges* anschließt, das skotistische Individuationsprinzip sein soll (S. 94).

Wie die Darstellung zeigt, wird sozusagen alles, was sich am Individuum findet, für seine Individuation verantwortlich gemacht: die ganze Entität, die Materie, die Form, Materie und Form zusammen, die Existenz, die *Haecceitas* oder die Individuation, die Akzidenzien. In der Tat sind alle diese Seinsheiten an der Individuation beteiligt. Und es kommt nur darauf an, jeder derselben ihre eigentümliche Funktion zuzuweisen und unter allen die eigentliche und letzte *ratio distinctionis* oder *individuationis* herauszufinden. Welche ist nun diese? Das sei hier kurz angedeutet.

Zunächst ist zu unterscheiden zwischen Individuum, Individuation und Individuationsprinzip. Das Einzelding oder Individuum ist dasjenige, dessen Individuationsgrund gesucht wird, der *terminus individuationis*. (Der Verf. läßt S. 3 die Scholastiker die Subsistenz als den *terminus individuationis* bezeichnen. Die Subsistenz hat aber im scholastischen Sprachgebrauch eine andere Bedeutung als der Verf. ihr hier gibt.) Die Individuation ist jene Bestimmtheit, durch die das Einzelding formell individuiert ist. Sie ist bei den körperlichen Einzeldingen eine positive Vollkommenheit, die zur Wesenheit hinzukommt, aber doch nach den Thomisten (gegen des Verf. Angabe, S. 93) mit der Einzelwesenheit *rea* identisch ist.<sup>1</sup> Durch sie hat das Individuum zwei charakteristische Bestimmungen (die der Verf. S. 3 ungenau umschrieben hat). Es ist durch

<sup>1</sup> Sie ist das transzendente Hingeordnetsein des einen körperlichen Individuums zum artgleichen andern auf Grund ihres Außereinander- und Nebeneinanderstehens und durch eine *distinctio virtualis* oder *rationis ratiocinatae cum fundamento in re* von der Einzelwesenheit verschieden.

die Individuation erstens *in sich geschlossen*, d. h. nicht mehr an ein weiteres Subjekt, das es aufnimmt, mitteilbar. Zweitens ist es *abgeschlossen nach außen*, d. h. geschieden und unterschieden von jedem andern körperlichen Einzelding. Diese Individuation, auch *differentia numerica* genannt, sozusagen der letzte gradus metaphysicus, ist dem körperlichen Einzelding nicht unmittelbar durch seine Wesenheit gegeben. Wäre dies der Fall, besäße die körperliche Wesenheit ohne eine hinzukommende Vollkommenheit die positive Eigenschaft, in sich geschlossen und nach außen abgeschlossen zu sein, dann gäbe es unter den Individuen nur mehr wesentliche Unterschiede, aber keine numerisch verschiedenen Individuen derselben Art. Aus welchem Prinzip kommt also diese positive Vollkommenheit der Natur? Die vorhergehenden metaphysischen Grade (z. B. das Substanzsein, Lebewesen = Sinnenwesen = Menschsein) kommen alle von der Form als von ihrer letzten Wurzel und Ursache. Woher kommt dieser letzte metaphysische Grad, das Sokratessein? Diese letzte Vollkommenheit ist das principium *formale* des Individuiertseins, welches ist das principium *radicale* individuationis? Das ist die Frage.

Die Thomisten antworten, und das mit Recht, die *Materie*, die *materia quantitate signata*. Die zwei Bestimmungen, die die Individuation dem körperlichen Einzelding gibt, sind es, die sie dazu führen. Durch die *materia prima*, die diesem bestimmten Individuum zukommt, ist es in sich geschlossen. Denn dadurch, daß es Materie hat, kann es nicht mehr von einem weitem Subjekt aufgenommen werden. Als reine Potenz ist die Materie das letzte aufnehmende Subjekt. Die erste Bestimmung gibt also die Materie durch sich und an sich. Die zweite Bestimmung kann sie nicht durch sich allein geben. Wenn sie auch als reine Potenz das letzte Subjekt ist, das aufnimmt, so ist sie doch wieder, insofern sie *materia prima* ist, allen körperlichen Individuen gemeinsam. Nun ist aber die *Quantität*, die das erste Akzidenz ist, das der Körper durch die Materie besitzt, dasjenige Prinzip, das seiner Natur nach die numerische Individuation in sich trägt. Sie setzt ja die Teile, den einen außerhalb des andern, neben den andern, wodurch diese der Lage nach, *secundum positionem*, geschieden und unterschieden, d. h. individuiert werden. Insofern also die Materie eine transzendente Beziehung zur Quantität hat, ist sie (die Materie) auch imstande, sich selbst von jeder andern Materie zu unterscheiden und dadurch Individuationsprinzip der ganzen körperlichen Einzelsubstanz zu sein. Wie ist aber diese transzendente Beziehung der Materie zur Quantität aufzufassen? Um diese Frage zu beantworten, muß man bis zum instans des Werdens der körperlichen Substanz zurückgehen. In diesem instans entsteht sie ja als Individuum, in ihm vollzieht sich also auch ihre Individuierung.

In diesem instans ist die *materia prima* inkraft der *dispositiones praeviae*, die durch die *actio alterativa* des Erzeugers des neuen Individuums in die alte Substanz eingeführt werden, zur neuen Form und zu den dieser entsprechenden Akzidenzien und zuvörderst zur Quantität hingeeordnet. Oder anders ausgedrückt: inkraft der *dispositiones praeviae*, die den Untergang der alten und damit die Entstehung der neuen Substanz herbei-

führen — *corruptio unius est generatio alterius* —, verlangt die *materia prima*, die aus der alten Substanz stammt, von dieser bestimmten substanziellen Form und diesen bestimmten Akzidenzien (oder akzidentellen Formen) und nicht von andern informiert zu werden. Und zwar verlangt sie zuerst (*prioritate naturae*) von der neuen Quantität und durch diese von den anderen Akzidenzien und schließlich von der neuen substanziellen Form informiert zu werden, oder, was dasselbe ist, sie ist zuerst — inkraft der *dispositiones praeviae* — auf die neue Quantität hingebordnet. Der Grund dafür ist folgender. In dem instans, in dem das neue Individuum entsteht, besitzt die *materia prima* zwar bereits die neue Form (*generatio substantiae fit in instanti*; in demselben instans, in dem die Materie die alte Form verliert, erhält sie die neue). Und mit der neuen Form sind auch die neuen Akzidenzien und die neue Quantität da. Und als *causa formalis* geht die neue Form auch (*prioritate naturae*) diesen Akzidenzien, also auch der Quantität, voraus. In der Ordnung der *causalitas materialis dispositiva* dagegen sind die neuen Akzidenzien und unter ihnen zuerst die Quantität *prioritate naturae* (d. h. *secundum diversum genus causae*, St. Thomas, *De veritate*, q. 28 a. 7) *früher* als die neue Form, weshalb sie auch *dispositiones proximae* (scilicet *formae novae substantialis*) genannt werden. Diese Priorität und Posteriorität der kausalen Abhängigkeit findet sich regelmäßig bei innern Ursachen, die sich gegenseitig Ursachen sind. Deswegen aber ist die Quantität, auf die es uns ja hauptsächlich ankommt, dasjenige, auf das die Materie zuerst hingebordnet ist, weil sie ihrer Bestimmung gemäß vor allem der Materie zu dienen hat. Denn die körperliche Substanz, die durch die Materie Körper, d. h. ausgedehnte Substanz ist, hat nur durch die Quantität ihre Teile auseinander (also Ausdehnung ihrer Teile). Ohne die Quantität wäre sie gänzlich unausgedehnt. Deshalb ist auch die Materie nur deswegen zu dieser numerisch bestimmten Form disponiert, weil sie zu dieser bestimmten Quantität disponiert ist.

Infolgedessen ist denn auch die *materia prima* auf Grund dieser Priorität der Quantität, inkraft der *dispositiones praeviae*, auf die Quantität hinbezogen, *ehe* diese noch tatsächlich vorhanden ist, ja bevor noch die neue Form da ist. Und durch diese transzendente Beziehung zur Quantität ist die *materia prima* auch schon geschieden und unterschieden von jeder andern Materie, ehe dieses noch durch die ihr tatsächlich anhaftende Quantität geschieht. Infolgedessen ist auch der *terminus ad quem* dieser Beziehung die Quantität, nicht insofern sie der Materie tatsächlich anhaftet, also eine bestimmte Gestalt und Größe hat (*quantitas terminata* ist) — als solche setzt sie die Individuation ja schon voraus —, sondern lediglich insofern sie sich ihrer Natur nach durch sich selber, durch das Auseinanderstellen ihrer Teile, von jeder andern Quantität unterscheidet. Zu dieser *quantitas interminata*, wie die Thomisten sie nennen, hat auch die Materie eine transzendente, wesentliche Beziehung, nicht zu der *quantitas terminata*, die ständig wechselt. Und insofern die *materia prima* mit der *quantitas interminata* « signiert » ist, ist sie auch fähig, sich von jeder andern Materie zu unterscheiden.

Mit Hilfe der Priorität und Posteriorität wird also in dasselbe reale Instans, in dem das neue Individuum entsteht, und in dem schon gedanklich (cum fundamento in re) sozusagen zwei Teilmomente unterschieden sind, eines, in dem die materia prima die alte Form aufgibt, und das andere, in dem sie die neue Form aufnimmt, noch ein drittes, mittleres Teilmoment hineingetragen, in dem die materia prima als die neue Form und die neue Quantität noch nicht besitzend, wohl aber zu ihr hinbezogen und sie konnotierend betrachtet wird. Und gerade die Aufstellung dieses Momentes, in Verbindung mit der Unterscheidung des doppelten Gesichtspunktes, unter dem die neue Quantität betrachtet wird, ist von ausschlaggebender Bedeutung, sowohl für die Lösung der Streitfrage innerhalb des Thomistenkreises selber, als auch überhaupt für die Zulassung der Materie als Individuationsprinzip.

Nach diesen Auseinandersetzungen, die an einem konkreten Beispiel zeigen, wie die thomistische Philosophie die Probleme zu lösen sucht, leuchtet ohne weitere Schwierigkeit ein, inwiefern die materia prima quantitate signata das gesuchte Individuationsprinzip ist. Durch die transzendente Beziehung zur Quantität, durch die die Materie imstande ist, sich selbst von jeder andern Materie zu unterscheiden, ist sie der Grund für die numerische Verschiedenheit der substantiellen Form, die sich nach der Materie richtet, und des ganzen Individuums. Die Quantität als solche ist dieses Prinzip nicht, denn sie ist ein Akzidens, die substantiellen Individuen unterscheiden sich aber substantiell voneinander. Aber auch die Materie, insofern sie die transzendente Beziehung zur Quantität hat, ist nicht aktives Individuationsprinzip. Den actus distinctionis gibt die *Form* als erster substantieller Akt. Aber in ihrer Beziehung zur Quantität *verlangt* die Materie, daß die Form actu die numerische Unterscheidung gebe. Sie ist also — ihrer rein potenziellen Natur entsprechend — principium materiale und potentiale (exigitivum) individuationis. Es wird also auch nicht mehr von ihr verlangt, als was sie leisten kann. Die Form ihrerseits kann den actus distinctionis nicht geben, wenn sie nicht mit der *Existenz* verbunden ist. Und so sind tatsächlich alle Seinsheiten, die bei dem Individuum infrage kommen, an der Individuation beteiligt. Aber in verschiedener Weise. Und diese läßt sich jetzt leicht bestimmen. Das eigentliche principium intrinsecum substantiale, radicale et ultimum individuationis ist — daran kann nicht gezweifelt werden — die Materie (die materia prima quantitate signata). Die Quantität ist nur conditio sine qua non für die Materie. Die substantielle Form ist principium activum distinctionis und setzt die Materie als principium radicale individuationis voraus. Die Existenz ist die conditio für die Wirksamkeit der Form und der Materie. Da also Materie und Form, jede in ihrer Weise, bei der Individuation als Prinzipien beteiligt sind und beide die wesentlichen Bestandteile des körperlichen Individuums bilden, so kann man auch in einem gewissen Sinn mit verschiedenen Nichtthomisten sagen, daß « die ganze Entität » das principium individuationis bilde. Aber damit hat man freilich nicht alles und nicht das letzte gesagt. Jedenfalls handelt es sich nicht um äußere, sondern um *innere* und substantielle Prinzipien, die die

Individuation geben. Und Materie und Form sind, wie die inneren substantziellen Wesenskonstitutive der körperlichen Einzelsubstanzen, so auch deren innere substantziellen Individuationsprinzipien.

Wer « die Geschichte des Individuationsprinzips in der Scholastik » schreibt, braucht natürlich nicht all das Gesagte in der Einleitung oder sonstwo auszuführen. Aber auch der historische Darsteller *scholastischer* Probleme muß erkennen lassen, daß er ihnen bis in ihre Tiefen nachgegangen ist. Erst dann wird er denen, die sie zu lösen suchen bzw. lösen, voll und ganz gerecht. Nun noch einige kurze Bemerkungen.

S. 9, 10 und auch sonst, habe ich den Eindruck, als ob der Verfasser nicht immer gegenwärtig gehabt hätte, daß die Einheitlichkeit, Allgemeinheit, Unveränderlichkeit und ähnliche Prädikate der Wesenheit und der Form nur zukommen, insofern sie Gegenstand unseres Denkens sind, also abstrakt betrachtet werden. Vielleicht liegt es auch nur an der Formulierung. Real existierend, ist die Wesenheit, ist die Form singulär, veränderlich, nicht mitteilbar. Darum kann z. B. auf S. 10, wo gesagt wird, daß nach Aristoteles « dieselbe Form mit mehreren Teilen der Materie in Beziehung trete und so eine Mehrheit von Individuen entstehe », unter der Form nicht die physische Form verstanden werden. Sicher macht Aristoteles, wie S. 11 gesagt wird, den Unterschied zwischen physischer und begrifflicher (metaphysischer) Wesenheit und Form. Und dieser Unterschied wäre gerade an der Stelle S. 10 und anderen zu machen. Aber doch wohl nicht an der S. 11 aus Aristoteles angeführten Stelle. Hier unterscheidet dieser vielmehr bei den körperlichen (im Gegensatz zu den geistigen) Substanzen zwischen Wesen und Individuum. Bei den körperlichen Substanzen ist nämlich die Individuation, wie oben gesagt wurde, eine positive Vollkommenheit, die zum Wesen (von innen heraus) hinzukommt. Und darum ist « etwas anderes das Wasser und etwas anderes das Wesen des Wassers » (Aristoteles). Bei den geistigen Substanzen (den Sphäregeistern) dagegen ist die Individuation nur etwas Negatives, darum fallen Wesen und Individuum zusammen: « bei einigen ist Wesen des Fleisches und Fleisch dasselbe » (Aristoteles). « Eine kühne Redeweise » (Rolfes). — S. 68 führt der Verf. verschiedene Autoren an, die den Skotus ob seiner Betonung des Einzelwesens, seiner « feineren Nähe (haecceitas) zum realen Leben » (Heidegger) feiern. Namentlich Przywara preist ihn in hohen Tönen, weil er « zuerst in schöpferischer Weiterarbeit an die Stelle der alten Entwertung des Individuellen die neue positive Wertung setzte, indem er das Individuelle aus seiner Verbannung in die Materie erlöste ». Tatsache ist aber doch, daß schon Aristoteles und im Anschluß an ihn Albertus Magnus und Thomas von Aquin, wie der Verf. zeigt, gerade durch Aufweisung der Materie als des Prinzips, durch das allein körperliche Individuen derselben Art vervielfältigt werden können, das Individuum in seiner Eigenrealität den von Plato sich herleitenden Realisierungsbestrebungen des Allgemeinen gegenüber kräftig herausgestellt haben.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Vergl. auch G. M. Manser, Das Wesen des Thomismus, im « Divus Thomas » 1928, S. 391 ff.

Warum also diese Lobeserhebungen jener, die anerkannter Maßen des Guten zuviel getan haben? Sonst lobt man doch nicht die, die in irgend etwas zu weit gegangen sind, sondern jene, die den « goldenen Mittelweg » einschlagen. Ich glaube indessen nicht, daß der Verf. in den Chorus mit-einstimmt. Er zitiert nämlich nur. — Wenn, wie es S. 94, 95 heißt, Johannes von Neapel nach Feststellungen Grabmanns « eine sehr an Suarez gemahnende Auffassung vom Individuationsprinzip vertrat » und « obgleich Thomist » die « entitas realis » als dieses Prinzip ansah, so mag dieser Johannes wohl mit Suarez hinsichtlich unseres Problems gleicher Auffassung sein, es braucht aber deswegen noch nicht « das Verhältnis des Suarez zu Thomas in der Lehre vom Individuationsprinzip in etwas neuer Beleuchtung » zu erscheinen (Grabmann). So zwangsläufig ist doch der Konnex zwischen Schüler und Meister nicht, daß ersterer nicht eine Ansicht haben könnte, die letzterer nicht hat, oder die ersterer vielleicht deswegen hat, weil er die Ansicht seines Meisters noch nicht verstanden hat. — So sind es der Probleme mehrere, die zum Nachdenken und zur Stellungnahme anregen. Überhaupt enthält die Schrift auf ihren hundert Seiten ein gerütteltes Maß wertvoller Erkenntnisse scholastischer Geschichte und Philosophie. Und das umfangreiche Namenregister ist ein Beleg für die Umsicht und den Fleiß, mit denen die Autoren benutzt worden sind.

Maria Laach.

P. Petrus Wintrath.

### Moraltheologie.

**O. Schilling : Lehrbuch der Moraltheologie.** München (Max Hueber) 1928. I (XIII-387 SS.) II (VII-692 SS.).

**Marc Cl.-Gestermann F. X. : Institutiones morales Alphonsianae.** Editio decima octava recognita a J. B. Raus C. SS. R. 2 vol., Lugduni (E. Vitte) 1928 (XXIV-878 u. 901 SS.).

**J. Aertnys-C. A. Damen : Theologia moralis secundum doctrinam S. Alfonsi de Ligorio, Doctoris Ecclesiae.** Editio undecima. Taurinorum Augustae (Marietti) 1928. 2 vol. (XX-763 u. 824 SS.).

**P. Jedzink : Das Gesetz Christi nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin.** Braunsberg 1925 (34 S.).

1. Obschon an Lehrbüchern der Moraltheologie in allen Ländern wahrhaftig kein Mangel herrscht, so hat das vorliegende neue Werk des vorteilhaft bekannten Tübinger Professors dennoch seine volle Daseinsberechtigung. Die meisten Lehrbücher der Moraltheologie sind hauptsächlich für die Beichtstuhlpraxis geschrieben und enthalten daher auch aus dem Kirchenrecht alles, was für den Beichtvater zu wissen notwendig ist. Hingegen ist in Schillings Moraltheologie den *sozialethischen* Fragen besondere Beachtung geschenkt, hauptsächlich in Rücksicht auf den heute grassierenden Sozialismus. Allbekannt ist Schillings *Meisterschaft* auf sozialethischem und politischethischem Gebiet, das er durch verschiedene Spezialschriften,

wie z. B. « Christliche Gesellschaftslehre » (Herder), « Christliche Staatslehre und Politik » (Volksvereinsverlag), emsig bebaut hat. (Vgl. Einleitung S. 47.) Das vorliegende Lehrbuch ist eine Erweiterung des früher vom Verfasser herausgegebenen, mehr für Examenzwecke dienenden « Grundrisses der Moraltheologie », gleichsam ein Kommentar zu diesem Grundriß, dessen Stoffeinteilung daher auch hier beibehalten wurde. Ich stehe nicht an, Schillings Lehrbuch als das beste von allen mir bekannten zu bezeichnen auf sozialem und sozialpolitischem Gebiete.

Einige Kapitel des *ersten* Bandes sind geradezu Meisterstücke, wie z. B. « Verbindlichkeit des menschlichen Gesetzes » (S. 129-141), « Wesen, Bedeutung, Existenz und Ursprung des Gewissens » (S. 151-158). Freilich ist zum vollen Verständnis der vorgetragenen Lehre eine recht aufmerksame Lektüre notwendig, weil der Verf. einen knappen und prägnanten, aber doch auch klaren Stil hat. Die vorgetragene Doktrin ist durchaus solid. Der Aquinate wird sehr oft als Gewährsmann angeführt, daneben aber auch eine große Zahl anderer bewährter Autoren sowohl aus der patristischen, wie scholastischen, wie neueren Zeit. Dabei wahrt sich der Verfasser ein selbständiges, kluges Urteil und begnügt sich nicht mit bloßen Zitaten.

Auf S. 45 wird unter den Vertretern der eigentlichen kasuistischen Moral, die Erwähnung verdienen, auch Banny angeführt. Mir scheint, dieser Autor verdiene keine besondere Erwähnung, da verschiedene seiner Moralwerke auf dem Index stehen. S. 221 wird die bekannte Definition der Klugheit: *recta ratio agibilium* wiedergegeben « als das rechte Verständnis für die Handlungen ». Das Wort *ratio* sagt mehr als Verständnis, da die Klugheit zur praktischen Vernunft gehört.

Im *zweiten*, erheblich umfangreicheren Bande behandelt der Verfasser die spezielle Moraltheologie und teilt den ganzen großen Stoff in drei Abschnitte ein: 1. die Pflichten hinsichtlich der eigenen Persönlichkeit; 2. die Pflichten des religiösen Lebens; 3. die Pflichten des sozialen Lebens. Jeder dieser Abschnitte wird dann wieder in zwei Kapitel unterabgeteilt. Wenn man die Moraltheologie hauptsächlich als *Pflichtenlehre* auffaßt, ist diese Einteilung recht logisch und übersichtlich. Aber so ist der Verfasser gezwungen, zuweilen Sachen zusammenzufügen, die wenig homogen sind, andererseits aber auch Sachen auseinanderzureißen, die wesentlich zueinander gehören. So z. B. bespricht der Verf. zugleich in § 60, wo er über *die Pflichten hinsichtlich der Leibespflege* handelt, die Mode, die Wohnung, die Spiele, die Tänze, die Kunst, das Theater, das Kino, den Rundfunk, die Schmutzliteratur, den Luxus, die Benützung der Tierwelt usw. usw. Ob das alles zusammengehört? — Andererseits behandelt er im zweiten Abschnitt die Gottesliebe (§ 75 u. 76), hingegen die Nächstenliebe, die doch theologisch zur Gottesliebe gehört, im dritten Abschnitte, § 87-90. Wer mit dem hl. Thomas die spezielle Moraltheologie nicht als Pflichtenkodex, sondern als Tugendlehre auffaßt, wird den ganzen Stoff leicht und logisch unter die einzelnen theologischen und moralischen Tugenden gruppieren nach Art der *Summa theol.* II-II. — Auch in diesem zweiten Band befließigt sich Schilling einer knappen Darstellung. Einige Parteien sind ausführlicher

und wirklich meisterhaft ausgefallen, so z. B. § 65, die Arbeitspflicht, § 67, das Eigentum, § 68-72, der theologische Glaube, § 78, das Gebet und § 105, der Vertrag. Die vom Verf. vertretenen Ansichten sind durchweg klar und wohlbegründet.

Auf einige weniger glückliche Meinungen oder wenigstens Redewendungen sei hier aufmerksam gemacht. S. 30: « Man müßte im Interesse der Gerechtigkeit sich selbst zur Rettung eines Unschuldigen als schuldig bekennen, wenn dieser nur so zu retten wäre. » Dies ist gegen die *sententia communis*. — Zwar stellt der Verfasser an die Spitze seiner Abhandlung über die göttliche Liebe den markanten, tiefsinnigen Satz des hl. Thomas: « Die Caritas ist eine Art Freundesverhältnis Gott gegenüber », meint dann aber, eine strenge Realdefinition der Caritas ließe sich nicht geben, und die üblichen Definitionen seien im wesentlichen Tautologien. — S. 198 heißt es: « Dem Papste sind zur Dispensation vorbehalten die öffentlichen Gelübde, wie sie in den Orden und den ordensähnlichen, durch den Papst bestätigten, religiösen Genossenschaften abgelegt werden. » Das stimmt nicht ganz mit can. 648. — S. 335 heißt es: « Todsünde kann die Lüge an sich sein »; auf der folgenden Seite heißt es dann, und zwar richtig: « Die Lüge ist demgemäß an sich läßliche Sünde. »

Diese und ähnliche Unebenheiten dürften fast unvermeidlich sein in der Erstauflage eines großen Moralwerkes, dessen Wert dadurch nicht wesentlich geschmälert wird. Schilling's Lehrbuch der Moraltheologie gehört, was Reichhaltigkeit des Stoffes und was klare und gründliche Doktrin angeht, zu den vorzüglichsten.

2. Wenn ein Handbuch der Moraltheologie 18 Auflagen erlebt, bedarf es keiner Empfehlung mehr. Nach dem Tode von P. Gestermann ist die neue Auflage von *Marc's Institutiones morales* von P. Raus besorgt worden. P. Raus ist bereits wohl bekannt durch mehrere beachtenswerte Publikationen, z. B. « *De sacrae obedientiae virtute et voto* », *Institutiones canonicae* usw. Es war daher zu erwarten, daß der neue Herausgeber den alten Marc immer mehr verjüngen und vervollkommen werde. Wenn ich da einige Desiderata aussprechen dürfte, so wären es z. B. folgende: Einige Traktate müßten wissenschaftlicher gehalten werden. So ist der Traktat *De oratione* auf ganzen 2  $\frac{1}{2}$  Seiten wirklich ungenügend (Bd. I, S. 349-351). Hingegen wird in der Pars IV *De hominum statuum praeceptis particularibus* der Traktat *De statu religioso* auf 64 und der Traktat *De statu clericali* auf 49 Großoktavseiten behandelt. Das dürfte doch viel zu viel sein für ein Moralhandbuch. Gar vieles Kanonistische könnte da wegbleiben. Sonst aber sind die in der Neuauflage angebrachten Verbesserungen wirklich erheblich. Auch die neueste Fachliteratur ist reichlich angeführt. Selbstverständlich sind alle neuen Entscheidungen der römischen Kurie berücksichtigt. Der alphabetische Sachindex ist ebenfalls vervollständigt, so daß man sich leicht über jeden Punkt orientieren kann. Die äußere Druckausstattung der neuen Auflage ist gefällig und übersichtlich. Dazu ist dieses ausführliche Handbuch der Moral wohl im Preise das billigste von allen übrigen. Beträgt doch der

Preis der beiden dicken Bände zusammen bloß 80 französische Franken. Alles in allem genommen, ist die vorliegende Neuauflage von Marc sehr zu empfehlen und wird voraussichtlich eine sehr freundliche Aufnahme bei allen Moralisten finden.

3. Die Neuauflage des bekannten Werkes von *Jos. Aertnys* weist nicht bloß äußere Veränderungen in Umfang und Druck, sondern auch große, innere Zusätze auf. Gleich zu Anfang hat Damen die « *materiae praecipuae in hac editione XI aut primum tractatae aut novo modo redactae* » zusammengestellt. An sehr vielen Stellen kann man die Hand des neuen Herausgebers merken, auch außer den von ihm selbst anfangs angegebenen. So z. B. schreibt Aertnys: *Utrum meretrices permitti possint? Controvertitur. Sententia probabilis affirmat cum S. Augustino et D. Thoma. . . . Sententia practice probabilior negat.* Damen ändert dies I, n. 603: *Controvertitur. Prima sententia olim saltem probabilis affirmat cum S. Thoma. . . . Secunda sententia practice probabilior negat.* Damen meint also, die erste Meinung, die des hl. Thomas, wäre *olim* probabel gewesen, gibt also zu verstehen, als wenn sie es heute nicht mehr wäre. Ich, meinesteils, glaube, daß diese Meinung auch heute noch solide probabilis ist, und daß in großen Städten kein katholischer Magistrat weder verpflichtet ist noch auch nur versuchen würde, die Prostitution vollständig abzuschaffen. Aertnys und Damen sprechen nur von *lupanaria*, also von kasernierter Prostitution. Heute ist diese Prostitutionsform vielfach aufgehoben; aber ob die freie Prostitution ein geringeres Übel ist, bleibt noch eine offene Frage. — Betreffs der vom Priester im Notfalle vorzunehmenden *sectio caesarea* gibt Damen mit Recht die affirmative Ansicht Aertnys' auf, II, n. 57 q. 2; jedoch sollte er m. E. in der Fußnote nicht doch noch eine Anleitung zum Kaiserschnitt für den Priester geben. Das Verbot des heiligen Offiziums vom 13. Dez. 1899 ist doch kategorisch genug. — Sehr fleißig hat Damen für die Neuausgabe nicht bloß alle einschlägigen römischen Entscheidungen, sondern auch die neueste Literatur benutzt. Bei weitem die Mehrzahl der *canones* des *Codex jur. can.* sind in dem Werke verarbeitet worden, wie der ausführliche Index am Schlusse beweist. (*Index canonum qui in opere afferuntur.*) Sehr häufig werden Artikel aus theologischen Zeitschriften angeführt, die einzelne moralische Fragen ausführlich behandelt haben, besonders aus N. K. S. (Niederlandsche Katholieke Stemmen.) Freilich wird diese Zeitschriftenliteratur den meisten Lesern unzugänglich sein.

Im großen und ganzen hat Damen wirklich, wie man zu sagen pflegt, eine *verbesserte und vermehrte Auflage* von Aertnys' Moraltheologie geliefert, die dem Redemptoristen-Orden Ehre macht und die jedem Theologiestudierenden wie jedem Beichtvater sehr gute Dienste leisten wird. Nicht geringes Lob verdient auch die klare, leicht verständliche und typographisch gefällige und übersichtliche Darstellungsweise.

4. Die Abhandlung von *P. Jedzink* ist erschienen in dem Verzeichnis der Vorlesungen an der staatlichen Akademie zu Braunsberg im Winter 1925–1926. Der Verfasser beabsichtigt nicht eine vollständige Bearbeitung des bedeutsamen Themas. Es kommt ihm zunächst nur darauf an, Begriff und

Wesensgehalt des christlichen Gesetzes ausführlicher und eindringlicher darzustellen, als es in den Lehrbüchern der Moraltheologie und wohl auch in der praktischen Moralunterweisung meist zu geschehen pflegt. Diese Einschränkung des Themas ist zu bedauern, weil so der Beweis für die Existenz eines wahren christlichen Gesetzes, das von vielen Aftermystikern, von den Lollarden und Begharten und von vielen Reformatoren bestritten wurde, übergangen ist. Aber auch so wie die Abhandlung vorliegt, ist sie ein willkommener Kommentar zu Thomas' Summa theologica I-II q. 106-108. Bekanntlich haben die alten großen Thomas-Kommentatoren, wie Cajetan Sylvius, Billuart, fast gar nichts über diese drei Quästionen geschrieben. In der neueren Zeit wendet man diesen Quästionen wieder mehr Aufmerksamkeit zu, selbst in Handbüchern der Moral, wie z. B. von J. Mausbach und Otto Schilling, (I, n. 65). Mit Recht hebt der Verfasser die gedankenreiche Definition hervor, die der Aquinate im Anschluß an Paulus und Augustinus vom neuen Gesetze gibt: «Principalitas legis novae est gratia Spiritus sancti quae manifestatur in fide per dilectionem» (das angeführte Zitat dafür (S. 14) ist freilich unkorrekt, weil die Quästio 108 gar keinen sechsten Artikel hat, wie zitiert wird). Schön sind auch die Beweise für die These: Das neue Gesetz ist das vollkommene Gesetz *der Freiheit* (S. 17, 21, 30). Weniger gut ist die Schwierigkeit gelöst, daß, wenn das christliche Gesetz die heiligmachende Gnade ist, es doch nicht mehr Gesetz im wesentlichen Sinne sein kann, denn Gesetz und Gnade sind zwei verschiedene Dinge. Gesetz ist nämlich wesentlich ein Vernunftakt und die heiligmachende Gnade ist wesentlich ein habitus entitativus. Möge der Verfasser seine echt thomistische Abhandlung über das Gesetz Christi weiter ausarbeiten und auch die Irrtümer über diesen bedeutsamen Gegenstand entschieden widerlegen.

Freiburg (Schweiz).

P. D. Prümmer O. P.

### Kirchenrecht.

**P. Matthaeus a Conte Coronata O. M. C. : Institutiones Juris Canonici ad usum utriusque cleri et scholarum.** — Vol. I. Normae generales — De clericis — De religiosis — De laicis. — Taurini (M. Marietti) 1928 (VIII-954 SS.).

In zwei stattlichen Bänden will der Verfasser den Theologie-Studenten ein gutes Handbuch für das Studium des Kirchenrechtes bieten. Bisher erschien der erste Band; er bildet einen Kommentar zu den ersten zwei Büchern des Cod. jur. can., dessen systematische Anordnung genau befolgt wird, obwohl der Verfasser nur selten die einzelnen Canones wirklich zitiert und bloß in den Anmerkungen auf die diesbezüglichen Kanonnummern hinweist.

Der grundlegende Lehrteil, den die Studenten während des Schuljahres zu lernen haben, wird durch fette Lettern hervorgehoben. Der Kleindruck und die Fußnoten bieten ausführlichere Darlegungen und nützliche Kommentare des allgemeinen Lehrinhaltes, verbunden mit nützlichen geschichtlichen Hinweisen auf die Wandlung und Entwicklung

der kirchlichen Gesetzgebung im Laufe der Jahrhunderte. Ebenso bietet der Verfasser eine Darstellung und Wertung von Auslegungen wichtiger Kanonvorschriften, wie sie von heutigen Kanonisten geboten werden.

In Anbetracht des Zieles, das sich der Verfasser gesetzt hat, wundern wir uns nur, daß er es unterließ, einen allgemeinen einführenden Teil vorzuschicken, um zum allermindesten zu bestimmen, was man unter Kirchenrecht zu verstehen habe, warum die neue Kodifikation stattgefunden habe, wie sich das neue Kirchenrecht zur früheren Gesetzgebung und Gewohnheiten verhalte, ferner zu den liturgischen Vorschriften, Konkordaten, zu den zur Zeit der Promulgation des Kodex geltenden Indulgenzen und Privilegien, endlich seine Bedeutung für die Katholiken des orientalischen Ritus. Gewisse Lehrpunkte würden eine genauere Darstellung verlangen. So behauptet der Verfasser auf S. 15, wenn es sich um Strafgesetze handle, könne man das Pubertätsalter sowohl für das männliche wie für das weibliche Geschlecht auf 16 Jahre ansetzen. Auf Seite 121 wird behauptet, man müsse 60 Jahre *vollendet* haben, um als Greis betrachtet zu werden und vom kirchlichen Fastengesetz exempt zu sein. Trotz der Bestimmung der Congregatio de Religiosis in ihrer Instruktion vom 6. Februar 1924, behauptet der Verfasser auf S. 687, die Erlaubnis des Ordinarius sei nicht notwendig, um Postulantinnen in Klöster mit päpstlicher Klausur aufzunehmen und einzuführen. Stellenweise spricht der Verfasser vom alten Recht, als ob es noch Geltung hätte. So spricht er z. B. auf S. 374 und 375 vom Amt des Cardinalis Vicecancellarius und sagt, die Diaconia S. Lorenzo in Damaso « assignatur in commendam Episcopo suburbicario qui forte Vicecancellarius fiat ». Auf S. 656 behauptet er, da die exempten Ordensleute dem Gesetz der dem Diözesanbischof reservierten Fälle nicht unterstehen, könnten sie von jedem beliebigen, vom betreffenden Ordinarius approbierten Beichtvater absolviert werden, obwohl er die Fakultät von den oben genannten reservierten Fällen zu absolvieren nicht besitze, weil die Beichtväter a jure seu a Romano Pontifice die Jurisdiktion erhalten, um die exempten Ordensleute absolvieren zu können.

Die Beweisführung für die Begründung einiger mehr oder weniger wahrscheinlichen und persönlichen Ansichten ist nicht immer überzeugend. So kann z. B. auf S. 661-663 die Ansicht des Verfassers bezüglich des Confessor occasionalis der Ordensschwwestern keineswegs aufrecht erhalten werden nach den Entscheidungen der päpstlichen Kommission für die authentische Auslegung des Codex vom 28. Dezember 1927.

Diese kleinen Mängel, die in einer weiteren Auflage leicht verbessert werden können, tun jedoch dem allgemeinen Wert des Buches keinen Eintrag, und wir möchten P. Conte nur ermuntern, seine Arbeit weiterzuführen und uns bald den zweiten Band zu schenken. Die Studenten werden so ein Handbuch des Kirchenrechtes von großem praktischem Wert haben, besonders wegen der gut methodischen, leicht verständlichen und ziemlich vollständigen Darlegung der juristischen Doktrin und der geltenden kirchlichen Gesetze. Auch die typographische Ausstattung ist korrekt und anziehend.

**A. Cipollini : De censuris latae sententiae juxta Codicem juris canonici.** Taurini (Marietti) 1925 (8° ; VIII-261 SS.).

In der Einleitung macht der Verfasser die etwas sonderbare Bemerkung : « Consulto abstinui ab aliorum laboribus scrutandis eoque magis usufruendis . . . ideo paucas omnino invenies veterum citationes, eorum scil. qui ante editum Codicem juris canonici scripserunt, nullas hodiernorum auctorum. » Der Verfasser will also einen durchaus selbständigen Kommentar zu dem Zensurenrecht des neuen Kodex geben und keinen einzigen anderen modernen Kommentator lesen oder zitieren, damit er nicht durch deren Ansichten in seinen eigenen Ansichten und Erklärungen beeinflusst werde. Man kann füglich über diesen modus procedendi geteilter Ansicht sein und meinen, daß das Studium in andern Fachschriften, die denselben Gegenstand behandelt haben, einem gereiften Verstande nicht nachträglich, sondern nützlich ist. Wie leicht kann man z. B. etwas übersehen oder eine Erklärung wählen, gegen die doch ernstliche Gegen Gründe bestehen. Indes glaube ich, daß Cipollini einen zuverlässigen und brauchbaren Kommentar zum Zensurenrecht geliefert hat. In seinen Erklärungen weiß er die rechte Mitte zwischen engherziger Strenge und allzugroßer, kasuistischer Milde einzuhalten. Seine Meinungen sind im allgemeinen auch probabel ; freilich werden sie nicht immer ungeteilten Beifall finden. So z. B. lehren die meisten Kanonisten das Gegenteil von dem, was er bezüglich der procuratio abortus sagt (S. 175) : « Ex dictis constat veram abortus procuracionem non haberi, nisi opere physice efficaci, ex quo scil. juxta leges naturae physicae mors sequatur. Ideo non comprehenduntur qui moraliter tantum, v. g. mandato, consilio, favore etc. ad abortum concurrunt : nam isti non sunt stricte procurantes, sed potius mandantes, consulentes etc. procurari. » Daß die mandantes abortum nicht der Zensur verfallen sollen, wird communissime geleugnet und scheint im direkten Widerspruch zu stehen mit C. 2209 § 3. und 2231. « Si plures ad delictum perpetrandum concurrerint, licet unus tantum in lege nominetur, ii quoque, de quibus in C. 2209 §§ 1-3 tenentur, nisi lex aliud expresse caverit, eadem poena. » — Im großen und ganzen aber trifft Cipollini die richtige Erklärung und kann sein Werk empfohlen werden. Für eine Neuauflage wäre auch ein Sachindex wünschenswert, weil derselbe das Auffinden der einzelnen sich bietenden Fragen sehr erleichtert.

**F. Cappello S. J. : Tractatus Canonico-moralis de censuris juxta Codicem juris canonici.** Editio altera ex integro reconcinnata. Taurinorum Augustae (Marietti) 1925 (8° ; VI-508 SS.).

Diese zweite, durchaus umgearbeitete Ausgabe vom Cappello's Traktat über die kirchlichen Zensuren ist eines der besten und ausführlichsten Werke, die über diesen Gegenstand in den letzten Jahren erschienen sind. Besonders wertvoll ist die reiche Literaturangabe bei den einzelnen, behandelten Fragen, sowie die Vergleichung des neuen mit dem alten Recht. Was Ausführlichkeit angeht, bin ich bei sorgfältiger Lektüre auf keine einzige Frage gestoßen, die von Cappello übergangen wäre. Und

das will doch viel heißen bei den zahllosen Fragen, die durch den neuen Kodex im Zensurenrecht entstanden sind. Daß in diesen zahllosen Fragen große Meinungsverschiedenheiten unter den verschiedenen Auktoren bestehen, ist durchaus begreiflich. Cappello's Meinungen sind im großen und ganzen annehmbar; meistens neigen sie eher zur Milde als zur Strenge. Und das ist im kirchlichen Strafrecht sehr vernünftig. Unangenehm ist es mir indes oft aufgefallen, daß Cappello zu *kategorisch* seine Ansichten aufstellt, dieselben als wahr, ja sicher darstellt, wo die gegenteilige Ansicht ohne Zweifel ebensogut vertreten werden kann und auch tatsächlich vertreten wird von gewiegten Kanonisten. So z. B. sagt Cappello n. 53 (3): « Ignorantia graviter culpabilis, licet non eximat a poenis vindicativis, *semper* tamen eximit a censuris latae sententiae (c. 2229, § 3, 1<sup>o</sup> junct. c. 2218, § 2). Quod plures interpretes Codicis non satis perspectum habent. » Diese ganze Behauptung stützt sich auf das, was n. 51 gesagt wird: « hodie ex legis praescripto certo constat, ignorantiam *graviter* culpabilem distingui ab ignorantia crassa et supina. » Daß in *materia censurarum* die ignorantia graviter culpabilis von der ignorantia crassa verschieden sein soll, mag eine opinio probabilis sein, aber daß dies « hodie ex legis praescripto certo constat », ist eine durchaus unbewiesene Behauptung. — N. 61 wird die von alten und neueren Kanonisten vertretene Ansicht, daß die schwere Furcht nicht von der Zensur entschuldige, wenn der sündhafte Akt schon *naturrechtlich* schwer sündhaft ist, z. B. eine unter dem Einflusse schwerer Furcht gemachte procuratio abortus ziehe trotz schwerer Furcht dennoch die Zensur nach sich, mit folgenden Worten abgetan: « Haec opinio, uti olim, ita hodie sustineri nequit. » Unter all den illegitimen Schwangerschaften, die durch procuratio abortus unterbrochen werden, sind es wohl 95 %, bei denen schwere Furcht den sündhaften Eingriff veranlaßt hat. Also tritt die excommunicatio propter procuratum abortum ungefähr nie ein! — Cappello's Ansicht mag probabel sein, aber nichts mehr; und sollte nicht so kategorisch geäußert werden. Ähnliches kommt in dem vorliegenden Werke noch öfters vor. So z. B. Nr. 113 die Ansicht, wenn error communis vorliegt; Nr. 319 die Behauptung, daß gemäß dem neuen Recht diejenigen, die Kinder in die strenge Klosterklausur hineinbringen, sicher keine Zensur inkurrieren. Die allzu kategorischen Behauptungen Cappello's sind übrigens auch seinem Mitbruder und Mitprofessor an der Gregoriana, dem P. Vidal, aufgefallen. (De matr. n. 367, nota 48.) Die n. 345 vertretene Ansicht, daß das duellum academicum nur die Zensur nach sich ziehe: « dummodo arma per se letalia adhibeantur », ist überholt durch die entgegengesetzte Entscheidung der Konzilskongregation vom 20. Januar 1925.

Trotz dieser Ausstellungen, die ja mehr die Form als die Sache betreffen, ist Cappello's Werk eins der besten und ausführlichsten, die über das Zensurenrecht nach Erscheinen des Kodex erschienen sind, wie ich bereits oben sagte. Daher empfehle ich dasselbe auf das angelegentlichste.