

Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 26 (1948)
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: 02.02.2025

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

Literarische Besprechungen

Fundamentaltheologie.

M. Grabmann : Die theologische Erkenntnis- und Einleitungslehre des hl. Thomas von Aquin auf Grund seiner Schrift « In Boethium de Trinitate » im Zusammenhang der Scholastik des 13. und beginnenden 14. Jahrhundert dargestellt. (Thomistische Studien IV.) — Freiburg, Paulusverlag. 1948. xvi-392 SS.

Jedes neue Buch von Prof. Mgr. Grabmann ist ein Fest für alle Forscher und Freunde der Scholastik. Bietet der hochverehrte Altmeister der Scholastik doch jedesmal ein so reiches inediertes Textmaterial, das er im Lauf von nahezu fünfzig Jahren unermüdlicher Forschertätigkeit aus ungezählten Handschriften in Bibliotheken aller Länder gesammelt hat. Das gilt in ganz hervorragendem Maße von dem vorliegenden Werk, das eines der grundlegendsten Probleme des 13. Jahrhunderts und der Scholastik überhaupt behandelt.

Das Buch verfolgt einen doppelten Zweck. Erstens, einen systematischen : die theologische Wissenschaftslehre des hl. Thomas von Aquin an Hand seines Opuskels In Boethium de Trinitate darzustellen ; zweitens, einen historischen : dieselbe Lehre des hl. Thomas in ihren geschichtlichen Zusammenhängen vom Beginn des 13. bis zum Beginn des 14. Jahrhunderts zu beleuchten.

Die systematische Darstellung der Theologie als Wissenschaft, die G. im ersten Teil des Werkes in gewohnter, meisterhafter Weise bietet, hat heute mehr denn je Gegenwartsbedeutung. Wohl nie waren die Themata des Theologiebegriffes, des theologischen Wissenschaftscharakters usw. so aktuell wie gerade in unseren Tagen. Es sei bloß hingewiesen auf die einschlägigen Referate mit anschließender, oft sehr belebter Diskussion, die in der römischen Thomasakademie in den Jahren 1944-45 vorgetragen wurden. G. lehnt seine Darstellung an die beiden ersten Quästionen des Opusculum In Boethium de Trinitate an, das Thomas während seiner ersten Pariser Magistertätigkeit (1256-59) verfaßte, und in dem er bekanntlich diese Probleme am ausführlichsten und unter erstmaliger konsequenter Verwertung der aristotelischen Philosophie erörterte. Dazu werden Paralleltexte aus anderen Thomas-Schriften, besonders aus den beiden Summen, ausgiebig herangezogen. Auch kommen die heutigen Thomasausleger, besonders Chenu, Congar, Deman, Gagnebet, Gilson u. a. ausführlich zu Wort. Besonders Interesse bieten die Gedankengänge des Bernard von Trilia († 1292), der in zwei seiner Quästionen De cognitione animae corpori coniunctae, wie G. feststellen konnte, sich so eng an Thomas anlehnt, daß diese als Kommentar der thomistischen Erkenntnispsychologie angesehen werden

dürfen. G. bietet uns hier eine ergebnisreiche Interpretation und Würdigung der thomistischen Lehre, wie sie nur in jahrzehntelangem, eingehendem Studium des Textes des heiligen Lehrers herausgearbeitet werden konnte.

Im zweiten Teil, der mehr als die Hälfte des Buches umfaßt (186-384), bietet G. den imposanten Rahmen, in welchem die thomistische Lehre auflebte. Zuerst spricht er von den Magistern, die die « vorwiegend augustinisch gerichtete Auffassung » vertreten, unter gleichzeitiger gelegentlicher und mehr eklektisch gehaltener Aristotelesverwertung. Es sind dies nicht bloß die Vorgänger des hl. Thomas im Weltklerus, im Franziskaner- und Dominikanerorden, sondern auch Zeitgenossen, wie Bonaventura, Robert Kilwardby, Albert der Große und Ulrich von Straßburg. Dann folgt eine Reihe von Dominikanertheologen aus der unmittelbaren Nähe des heiligen Thomas, die seine Gedankengänge, hie und da sogar unter wörtlicher Anlehnung an seinen Text, benützt haben. Schließlich kommt die Stellungnahme zur Lehre des hl. Thomas zu Wort: von gegnerischer Seite die hervorragendsten Theologen aus dem Franziskanerorden bis auf Skotus, aus dem Weltklerus vor allem Heinrich von Gent und Gottfried von Fontaine; auf thomistischer Seite die unmittelbaren Thomasschüler und die von diesen ausgebildeten Theologen des beginnenden 14. Jahrhunderts. Dieser ältesten Thomistenschule kommt eine ganz besondere Bedeutung zu, nicht bloß der zeitlichen Nähe wegen, in der ihre Vertreter zu Thomas standen, sondern vor allem, weil wir bei diesen Autoren genau dieselbe Fragestellung finden wie bei Thomas, die sich bei späteren Kommentatoren oft etwas verschoben hat. Im Kampf um die Lehre des hl. Thomas spontan entstanden, vereinigte die ehrliche Überzeugung der in vielfacher Hinsicht neuen Lehre diese Schule, und, durch die gegnerischen Angriffe angespornt, mußte sie dieselbe vertiefen und gelegentlich auf neue Beziehungen weiterführen.

Das ganze Buch ist mit neuem handschriftlichem Material durchschossen, das für weitere Verwendung in dankenswerter Weise hier geboten wird. Erstaunlich ist es, wie G. auch die allerneueste Literatur genau kennt und überall angibt und verwertet.

Diesem Band soll ein zweiter folgen, der die philosophische Wissenschaftslehre im Anschluß an die beiden letzten Quästionen des Opuskels *In Boethium de Trinitate*, von denen eben P. Wyser O. P. eine muster-gültige Ausgabe veranstaltet hat, darstellen soll. Die beiden Bände zusammen werden eine vorzügliche Ergänzung bilden zu G.s Geschichte der scholastischen Methode. Möge inzwischen der vorliegende Band einer weiten Verbreitung sich erfreuen.

Rom, S. Anselmo.

J. Müller O. S. B.

G. K. Chesterton: Das Abenteuer des Glaubens. Orthodoxie. Übersetzt von P. Rüb, mit einer Einführung von P. Schifferli. — Olten. O. Walter o. J. 266 SS.

Das vorliegende Buch wird als das reichste und originellste Werk des englischen Autors gerühmt. Das Buch ist im Inhalt tief, in der Darstellung

strotzend von Witz und Geist. Mancher Leser mag sich vielleicht ärgern, wenn Chesterton ins Heiligste einen sarkastischen Witz einflcht. Aber gerade das beabsichtigt Chesterton, er will buchstäblich aufhetzen, und er ist sich bewußt, daß er nur jene Geister empfindlich sticht, die nicht hören wollen, während er des guten Erfolges sicher ist bei denen, die guten Willens sind. Denen, welche die Erbsünde, d. h. die vom ersten Menschen her ererbte Spaltung der menschlichen Natur leugnen wollen, hält er entgegen, daß ihnen die Sünde doch auf allen Straßen in die Augen springe. Um dies zu demonstrieren, sucht er ein Beispiel, das durch seinen Witz reizt: « Wenn es wahr ist — und es ist unleugbar wahr — daß ein Mensch ein ausgesuchtes Vergnügen daran finden kann, eine Katze zu schinden, so bleibt dem Religionsphilosophen von zwei Schlußfolgerungen nur die eine: Entweder muß er das Dasein Gottes leugnen, wie alle Atheisten es tun, oder er muß die gegenwärtige Einung zwischen Gott und Mensch leugnen, wie alle Christen es tun. Den neueren Theologen scheint es vernünftiger, die Katze zu leugnen » (25). Chesterton scheucht alle auf, die, in Skeptizismus und Menschlichkeit verstrickt, den lebendigen, ja revolutionären Sinn des Glaubens nicht begreifen wollen. Die Orthodoxie ist ein Abenteuer des Lebens, in das man sich hineinstürzen muß, um es zu begreifen. Nicht schulmäßige theologische Gedankengänge beherrschen Chestertons Gedankenfluß. Und doch ist es die tiefe Weisheit des Glaubens, die jedem ernstesten und auch dreist witzigen Satz den Geist einhaucht.

Die Übersetzung ist übrigens treffend und vollendet. Die Aufmachung des Buches entspricht dem inneren Gehalt.

Freiburg.

A. F. Utz O. P.

E. Bieri: Gotteswerk und menschliche Verantwortung im Glauben. Ein Beitrag zum Problem des Verhältnisses von Freiheit und Gnade, untersucht hauptsächlich an den Dogmatiken von Richard Rothe, Albrecht Ritschl und August Friedrich Christian Vilmar. — Zürich, Zwingli-Verlag. 1947. 211 SS.

Wie lassen sich die beiden Feststellungen vereinen: der Glaube ist eine geforderte, daher frei erfüllbare menschliche Betätigung und doch zugleich reines göttliches Gnadengeschenk? Das ist die Frage, die sich diese von der Zürcher Theologischen Fakultät angenommene, ganz im Sinne Emil Brunners verfaßte Dissertation stellt. Die unverrückbare Grundlage aller theologischen Besinnung bietet in dieser Frage Paulus an die Phil. 2, 12-13. Nach dieser « prägnanten Stelle » muß immer beides gesagt werden: « Daß das Handeln Gottes absolut und allein entscheidend ist », daß man deshalb aber nicht dem Menschen die Betätigung seines Willens absprechen darf. Wer « aus monistischem Drang » die Allmacht Gottes oder den Kampf des Menschen ausschaltet oder abschwächt, geht wie jeder der zahlreichen Vermittlungsversuche in die Irre (9). Wie erklärt nun der Verfasser diese *grundlegende These* im einzelnen?

Das *Wirken Gottes* wird von vornherein falsch gedeutet, wenn Gott

nicht « im Glauben » zum persönlichen Du, zum lebendigen Gegenüber geworden, sondern ein philosophisches Absolutum, ein rational beschreibbarer Gegenstand des natürlichen Wissens oder eines intellektuellen Glaubens bleibt (36-37). Aber der eigentliche Irrtum ist hier die Prädestinationslehre. Bieri klagt vor allem die Reformation an, die im heftigen Kampf gegen die katholische Werkgerechtigkeit das « Sola gratia » auf die Spitze trieb: « Die Reformation ging bis zum äußersten Punkt der Prädestinationslehre. Die Unwürdigkeit des Menschen vor Gott implizierte seine totale Unfähigkeit, sich selber zu bekehren. Die Ambivalenz [des göttlichen *und* menschlichen Tuns] war zugunsten der absoluten Gnadenwirksamkeit aufgelöst » (10). Das Prinzip des « sola gratia muß daher neu bestimmt werden, wenn es der Weiterentwicklung des Denkens Rechnung tragen soll, und zwar so, daß es keineswegs den Schatten der Prädestinationslehre wirft » (11, vgl. hierzu auch 21-22). Gottes Wirken darf nicht zur All- oder Alleinwirksamkeit werden. Sobald « die bestimmende Einwirkung Gottes auf den gesamten Bereich des menschlichen Lebens ausgedehnt wird, ist nicht einzusehen, wie die Konsequenz umgangen werden soll, daß Gott auch der Urheber des Bösen ist ». Aber nicht nur die Ausdehnung, sondern auch das Wie des göttlichen Wirkens muß recht verstanden werden. Es gibt hier keinen « *mechanisch-gesetzlichen* » Ablauf des Geschehens, keinen « *magisch-wunderhaften* » Eingriff in das menschliche Leben oder eine « *realistisch-physische* Auffassung vom Heiligen Geist ». Gott handelt am Menschen « nicht physisch, sondern geistig », nicht nach dem Schema der Kausalität, sondern durch personhaft in Anspruch nehmenden Anruf (besonders 39-40).

Was tut nun der *Mensch* im Glauben ? Er ist nicht nur passiv. Zweifel an sich, Reue, Buße, die ganze Umkehr des Menschen zu Gott, was alles zum Wesen des Glaubens gehört, ist « geboten ». « Der Mensch wird von Gott auch als natürlicher und sündiger ethisch in Anspruch genommen, nicht nur in der Forderung des Gesetzes, in der Moral, sondern auch im *Imperativ* der *Bekehrung* und der *Buße*. Im Protestantismus entzog man sich durch das 'sola gratia' leider diesem Imperativ . . . » (41). Die der ethischen Pflicht entsprechende menschliche Aktivität betätigt sich in voller Freiheit, der Freiheitsakt aber in der entscheidungsgeladenen Verantwortlichkeit. Diese Verantwortlichkeit ist getragen von der Liebe, die als reines Gottesgeschenk im Glauben dargeboten und eröffnet wird. — Ethische Pflicht, Freiheit, Verantwortlichkeit, Liebe scheinen hier deutlich die reiche Wirksamkeit des Menschen im Glauben gleichsam analytisch aufzuzeigen.

Die ethische Pflicht ist eine Tatsache. Diese Pflicht setzt aber eine wirkliche Freiheit voraus. Bieri liegt viel daran, sie richtig zu verstehen und zu verteidigen, auch gegen die Reformatoren. « Seitdem Luther das Stichwort vom 'servum arbitrium' in die Diskussion warf, wollte der Streit zwischen den Verteidigern und den Verächtern der Freiheit gegenüber Gott nicht mehr verstummen, und nicht mit Unrecht bezeichnete die Pariser Fakultät 1527/28 die Leugnung des freien Willens als Kern des Gegensatzes und als Sitz der 'neuen Häresie'. Die katholische Auflösung des menschlichen Tuns in Werkgerechtigkeit machte die Behauptung der

'sola gratia' zur Notwendigkeit ; ihre Vertreter wurden leider dazu verleitet, die 'sola gratia' zum *Kausalnexus* des allmächtigen Gottes auszubauen und in maiorem Dei gloriam den Menschen in geistlichen Dingen als truncus, lapis statua vita carens, als durus lapis, rudus truncus, fera indomita darzustellen » [Formula Concordiae II, 2, 19-20] (23).

Selbstverständlich geht es hier nicht nur um die « Freiheit als Verpflichtung », sondern vor allem um die « Freiheit als Verantwortung ». Erst in der Verantwortlichkeit offenbart sich das Wesen unserer eigentlichen Freiheit. « Im christlichen Glauben erreicht die Freiheit ihre tiefste Bedeutung, vielmehr wird diese Bedeutung erst in ihm erschlossen : Daß *Freiheit gleich Verantwortlichkeit* ist, Verantwortlichkeit gegenüber dem lebendigen Gott, Ausdruck und Inhalt des Ich-Du-Verhältnisses » (34). Das aber wird im Vollzug des Glaubens verwirklicht, der « das ganze menschliche Tun unter die agape, die Liebe stellt » (49-50).

Aus dem Gesagten läßt sich ersehen, daß in dem Problem « Gotteswerk und menschliche Verantwortung im Glauben » dem dritten Begriff, dem Glauben, grundlegende Bedeutung zukommt. Mit dem Glaubensbegriff setzt denn auch die Untersuchung Bieris ein, aus ihm heraus entwickelt er das vorliegende Problem. Es liegt ja geradezu im Wesen des Glaubens, das Wirken der « beiden Pole » : Gott und Mensch zu vereinen ! Glaube ist nämlich personhafte Antwort, also die freie, alle sich auf Gott beziehenden Akte einschließende, vollmenschliche Tat. Diese Antwort steht aber in Wesensbeziehung und innerer Abhängigkeit zu einem ersten personhaften Wort, der Anrede Gottes. « Wir verstehen hier unter Glaube den Zentralakt des Menschen, dessen Inhalt die *persönliche Begegnung* des Menschen mit Gott, wie er sich in Jesus Christus kundmacht, ist » (16). Bieris Glaubensbegriff deckt sich ganz mit dem Glaubensverständnis Emil Brunners.

Vom Standpunkt dieser Lehren aus unternimmt der Verf. in einem zweiten Teil eine « dogmenhistorische Untersuchung » bei typischen Vertretern einiger wichtigen Richtungen im Protestantismus des 19. Jahrhunderts (Rothe, A. Ritschl, Vilmar, nebenbei auch der Erlanger Frank, Dorner, Diekman und Troeltsch). Keiner hat eine « ausreichende Lösung » gefunden. « Weil keiner die Ebene des ethischen Tuns übersteigt, sehen sie nur die beiden Möglichkeiten 'Verdienstlichkeit' und 'Zwangshandlung' im Glauben. Erst der Begriff der Verantwortung als der persönlichen Begegnung ... ist imstande, die *vollste psychische Aktivität* des Menschen zu behaupten, ohne die Gefahr der meritorischen Leistung heraufzubeschwören, weil das Antworten des Menschen *sachlich* den *Verzicht* auf schöpferisches oder verdienstliches Tun bedeutet » (208). Was Bieri grundsätzlich und nachdrücklich betont, nämlich : die « Ambivalenz » des allmächtig wirkenden Gottes *und* des freien Kampfes des Menschen, das erscheint vielen Protestanten, auch heute noch, nicht selbstverständlich. Diese seine *grundlegende These* gründet unmittelbar auf der Bibel und weist auf einen erfreulichen Fortschritt der protestantischen Theologie hin. Leider gibt es aber in der Deutung dieser These Elemente, die, wie mir scheint, die These selbst — so wie sie Bieri nach Paulus formuliert — in Frage stellen.

Was das *Wirken Gottes* anbetrifft, lautet die These : Gottes Handeln ist « absolut und allein entscheidend » (9) und « von höchster entscheidender Wirksamkeit » (208). In der Deutung der These wird aber nicht zugegeben, daß das ganze menschliche Leben in das Gnadenhandeln Gottes eingebettet werde (25). Offenbar ist hier das Handeln Gottes nicht mehr « absolut und allein entscheidend ». Warum schränkt Bieri hier die « Ausdehnung » des bestimmenden göttlichen Handelns ein (38-39) ? Weil er die Konsequenz fürchtet, Gott zum Urheber des Bösen zu machen und unbedingt wissen will, warum im gegebenen Falle die « gratia universalis » bei dem einen zum Ziele führt und beim andern nicht. Erliegt hier Bieri nicht selbst « einem monistischen Drange », wenn er wegen den « unbegreiflichen » Konsequenzen, zu denen notwendig ein Glied seiner These führt, schließlich den in diesem Gliede ausgesprochenen, als biblisch anerkannten Offenbarungsgehalt hintendrein teilweise aufgibt ? Wenn man bedenkt, daß der Einfluß Gottes, sogar ein bestimmender Einfluß, doch *nicht alles tut* — sonst wäre er mehr als nur Einfluß —, daß es also ein diesen Einfluß empfangendes Tatzentrum gibt und daß hierin irgendein Versagen genügt, um das Jawort des Glaubens zu vereiteln, so mag die Unbegreiflichkeit der Konsequenz weniger hart erscheinen. « Bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu », sagt die Schule. Und wenn etwas Unbegreifliches bleibt, so wissen wir warum : Da wir das Handeln Gottes nicht innerlich erkennen, wie wollen wir da den Anspruch erheben, sein Verhältnis zum menschlichen Tun allseitig begreiflich zu deuten ?

Daß Bieris Lösung unserer Frage auch inbezug auf die *menschliche* Betätigung im Glauben nicht « ausreichend » ist, ergibt sich schon daraus, daß der Glaube immer auch ein Akt der vollen Entscheidung ist. Wenn man die Offenbarung nicht in ihrem geheimnisvollen Dunkel annehmen will, so erkläre man, wie trotz des « absolut und allein entscheidenden » Handeln Gottes das menschliche Ja des Glaubens nicht zur Scheinentcheidung wird. Das erklärt uns auch der Begriff der *Verantwortung* nicht, der vom Verf. in die Mitte unseres Problems gerückt wird.

Dieser Begriff erweist sich in mancher Hinsicht als fruchtbar. Hier macht er im besondern verständlich, wie unsere Freiheit, obwohl sie echt und die einzig wahre für uns ist, sich doch nicht unbedingt selbst setzt, sondern als Gottes Gabe auf Gott bezogen bleibt. Freiheit ruht und lebt hier in der Verantwortung. Das heißt aber nicht, « daß Freiheit gleich Verantwortlichkeit ist » (34). Die Freiheit findet sich freilich anders im Gläubigen als im Philosophen oder Psychologen, und man mag insofern von einem « neuen » Freiheitsbegriff reden ; aber diese Freiheit hat immer noch etwas Wesenhaftes mit jeder andern Freiheit gemein, z. B. die Abwesenheit von Zwang. Wenn das Neue Testament von Freiheit spricht, so spricht es nicht von Verantwortung und auch nicht zweideutig. Die Behauptung : « Der Begriff der Freiheit muß (!) durch denjenigen der *Verantwortung* ersetzt werden » (28) und das spezifisch Neue seines von E. Brunner übernommenen Glaubensbegriffes ist nicht in der Bibel begründet, sondern in den Postulaten einer « Ich-Du Philosophie », nach der alles wirkliche Sein gleich der im « Wort » verwirklichten Beziehung

oder Person ist, die also in ihrer Existenz von einem personhaften Gegenüber, einem Du abhängt. Eine ausführliche Darstellung und Kritik dieser Gedankengänge bietet: L. Volken, *Der Glaube bei Emil Brunner* (Freiburg 1947).

Zum Schluß ein Wort über Bieris Beurteilung der katholischen Lehre. Es fehlt im vorliegenden Buche nicht an Beweisen für den Willen einer gerechten Beurteilung. Aber tatsächlich stößt man fast jedesmal, wo das Wort: Katholisch oder Katholizismus erscheint, auf ein Mißverständnis, auf eine Verzeichnung der katholischen Lehre. Woher das? Bieri zeichnet mit Vorliebe in gewaltsamen Verkürzungen, und auch von ihm gilt, was einst Karl Barth von E. Brunner (in: *Zwischen den Zeiten*, 1924, S. 54) sagte, daß er seiner Darlegung « den Charakter der Rede eines scharfsinnigen, alles genau wissenden und alles bestimmt sagenkönnenden Staatsanwaltes » gebe. Wichtiger ist der folgende Grund: Bieri hat nicht die katholische Lehre in Bezug auf sein Problem im Zusammenhang eingehender studiert, sondern bietet im großen und ganzen die katholische Auffassung, wie sie durchwegs von den führenden protestantischen Theologen gelehrt wird. Die gleichen einseitigen Belegstellen kehren denn auch fast überall wieder.

Es sei auf ein unscheinbares Beispiel dieser unkritischen und (gewiß unbewußt) tendenziösen Darstellung hingewiesen. Das einzige Mal, wo bei Bieri Thomas angeführt wird, lesen wir: « Vgl. Thomas von Aquin, Summa q. 112, art. 2 und q. 113, art. 4: Der Akt des freien Willens, durch den man sich das Gnadengeschenk aneignet — der Glaube —, kann selbst nur auf die Bewegung durch Gott zurückgeführt werden » (38). An der entscheidenden Stelle des Thomas-Textes steht folgendes: *ipse bonus motus liberi arbitrii, quo quis praeparatur ad donum gratiae suscipiendum, est actus liberi arbitrii moti a Deo.* « Praeparatur » wird mit dem Wort « *aneignen* » wiedergegeben, das protestantische Theologen in der Darstellung der katholischen Lehre über die Gnade mit Vorliebe gebrauchen! Bieri vergißt hier auch, den Teil der Summa th. anzugeben, in dem diese Fragen stehen. Es handelt sich um die erste Hälfte des zweiten Teiles: I-II. Der protestantische Theologe, der sich hier zufällig nicht auskennt, wird vergeblich die betreffenden Thomasstellen suchen.

Bieri unterscheidet nicht zwischen der nicht allzu umfangreich verbindlichen Lehre der Kirche und der Fülle der freien theologischen Meinungen. Nicht jedes theologische Handbuch trägt auf jeder Seite *die* katholische Auffassung vor. Überhaupt ist in der katholischen Kirche nicht alles so starr und dogmatisch bestimmt, wie es sich Außenstehende oft vorstellen. Sie hat Schulen mit bedeutenden Gegensätzen, die sich z. B. auch in Bezug auf die wichtige vorliegende Frage von Gnade und Freiheit auf dem weiten Felde, das zwischen dem Semirationalismus und dem strengen Prädestinarianismus liegt, frei bewegen.

Die Kirche hat schon Jahrhunderte vor der Reformation an den « beiden Polen », des frei schenkenden allmächtigen Gottes einerseits und des frei sich entscheidenden Menschen andererseits, festgehalten. Wie man das Wirken Gottes und des Menschen aufeinander abstimmen kann, das zu

erklären überläßt sie den Theologen¹. Und hierauf bezieht sich auch hauptsächlich Bieris Kritik der katholischen Auffassung. In dieser Kritik fallen zwei Beschwerden vor allem auf: das Abgleiten vom Personhaften ins Abstrakte, Sächliche, Dingliche und das Festhalten an der Werkgerechtigkeit, an der verdienstlichen Leistung. Zur ersten Beschwerde vgl. *Divus Thomas* 24 (1946) 447-451. Die abstrakten, neutrumhaften Ausdrücke — auch Wörter wie: Natur, physisch, Ursache — sind, auf Gott angewandt, ganz analog zu verstehen, auf alle Fälle nicht in dem Sinne, wie sie heute in Wissenschaft und gewissen Philosophien und erst recht nicht von einem theologischen Personalismus verstanden werden. Dieser scheint in seinem « monistischen Drange » ganz zu übersehen, daß auch das Neue Testament und die Reformatoren grundsätzlich ab und zu, wenn auch weniger häufig, neutrumhaft und in abstrakten Ausdrücken von Gott reden.

In Bezug auf die Verdienstlichkeit schreibt Bieri: « Heute nach einem nicht zu übersehenden Regenerationsprozeß oder wenigstens Akkomodationsprozeß innerhalb des Katholizismus, ist die Behauptung, man könne sich durch verdienstliche Werke die Zuneigung und Liebe Gottes erwerben, nicht mehr der einzige, vielleicht nicht einmal mehr der Hauptgegner der christlichen Lehre » (10). Auch in diesem sichtlichen Versuch eines bessern Verständnisses liegt ein Mißverständnis. Es gab sehr bedauernswerte Mißstände bezüglich der « Verdienstlichkeit » in der Lebensführung einzelner Glieder und Gliedergruppen der Kirche und viele — Nichtkatholiken in ihrer Weise ebensogut wie Katholiken — werden immer wieder der so naheliegenden Gefahr der falschen Verdienstlichkeit unterliegen. Aber mit der allgemein verbindlichen *Lehre* der katholischen Kirche steht es wirklich anders als Bieri annimmt. Was die Kirche schon 1000 Jahre vor der Reformation z. B. im Konzil von Karthago (418) und besonders im zweiten Konzil von Orange (529) feierlich und ausdrücklich erklärt und nie widerrufen hat, steht im Gegensatz zur vermeintlich katholischen Lehre, man könne sich Gottes Zuneigung durch verdienstliche Werke « erwerben ». (Vgl. H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum* [1937], nn. 104-105; 175-199, 200: « Credimus, quod in omni opere bono nos non incipimus, et postea per Dei misericordiam adjuvamus, sed ipse nobis nullis praecedentibus bonis meritis et fide et amore prius inspirat »; siehe auch 131, 134, 141.)

Dem von Gott *begnadeten* Menschen aber jedes wahre Verdienst wenigstens in einem weitern Sinne des Wortes abzusprechen, ist ein aus Reaktionshaltung und monistischem Drange entstandenes, noch nicht überwundenes protestantisches Vorurteil. Wenn Bieri Luthers Leugnung der Freiheit — in *De servo arbitrio* — als Irrtum ablehnt und zugibt, daß Katholiken diese Leugnung « nicht mit Unrecht » als den Sitz der protestantischen « neuen Häresie » bezeichneten (23), so ist nicht einzusehen, warum mit der als biblisch anerkannten Lehre der Freiheit nicht auch die ihr entsprechende

¹ Vgl. R. GARRIGOU-LAGRANGE, « La Prédestination des saints et la grâce » (1931). Für einen Umriß und die Bibliographie des Problems vgl. z. B. H. RONDET, « Prédestination, grâce et liberté » in: *Nouvelle Revue théologique* (Louvain 1947), S. 449-474.

andere biblische Lehre vom « Lohne » (μισθός) und der Vergeltung der gottgefälligen Taten wiederum als solche anerkannt werde. (Vgl. gegenüber Lk. 17, 7-10 und manchen ähnlichen Stellen z. B. Lk. 6, 23 u. 35 u. 38 ; 12, 33 ; Mt. 16, 27 ; 5, 12 ; 19, 27-29 ; Mk. 10, 21 ; Röm. 2, 5-8 ; I Kor. 3, 8 u. 14 ; Apkl. 11, 18.) Der Lohn ist in der Freiheit und die Freiheit mit dem Lohn in der Gabe des souverän schenkenden Gottes begründet.

Tournai (Belgien).

L. Volken M. S.

Ethik

A. Vonlanthen : Die völkerrechtliche Selbstbehauptung des Staates. — Freiburg i. d. Schweiz. Paulusverlag. 1944. xxiv-255 SS.

Die Unmasse flagranter Völkerrechtsverletzungen, die die Menschheit im vergangenen Jahrzehnt über sich ergehen lassen mußte, verleihen dem Buche eine sehr aktuelle Bedeutung und einen ganz besonderen Reiz.

Der Behandlung des eigentlichen Themas schickt V. in einer kurzen Einleitung und im ganzen ersten Kapitel ein Exposé über die staatlichen Grundrechte im Völkerrecht voraus. Eines dieser Grundrechte ist das Recht der Selbstbehauptung oder -erhaltung. Begründung, Wesen und Eigenart dieses Selbsterhaltungsrechtes bringt das zweite Kapitel, dem wir folgende Definition entnehmen (83) : « Das Selbsterhaltungsrecht des Staates ist jenes völkerrechtliche Grundrecht, das den Staat zur Bewahrung, Entwicklung und Vervollkommnung seines eigenen Bestandes im Rahmen des Völkerrechtes legimitiert. » Daß es ein solches Recht gibt, nimmt V. nicht wie so viele andere Völkerrechtler als eine reine Selbstverständlichkeit hin. Er liefert im Gegenteil eine doppelte naturrechtliche Begründung : der Selbsterhaltungstrieb ist die natürlichste Neigung jedes Seins ; nun ist aber der Staat keine bloße Fiktion, sondern er hat ein extramentales, tatsächliches Sein. Infolgedessen ist er auch berechtigt, sich zu erhalten, denn auch hier folgt das Recht den natürlichen Neigungen. Außerdem ergibt sich das Selbsterhaltungsrecht auch aus der naturrechtlichen Verpflichtung der Menschheit zum Staat. Wenn der Mensch naturrechtlich zum Leben im Staat verpflichtet ist, so muß er auch im Rahmen des *bonum commune* befugt sein, diese Institution zu erhalten. Könnte nun aber ein zu Recht bestehender Staat jederzeit zerstört werden, so hinge jene naturrechtliche Verpflichtung in der Luft, und der Anarchismus hielte jeder Dialektik stand. In den folgenden Kapiteln handelt V. von der mit dem Selbsterhaltungsrecht in nahem Zusammenhang stehenden Intervention und von der staatlichen Notwehr, die ihrerseits nicht ganz unabhängig ist vom Expansionsbedürfnis. In einem letzten Kapitel wird die Klausel « *rebus sic stantibus* » im Lichte des Selbsterhaltungsrechtes geprüft.

In einem kurzen Schlußwort hebt V. als Hauptergebnisse seiner Arbeit folgendes hervor : Wie auf allen Gebieten, so hat auch im Völkerrecht der Positivismus versagt. Es ist deshalb zur Lösung der brennenden Fragen des Völkerrechtes eine Rückkehr zu einem naturrechtlich orientierten Völker-

recht unumgänglich notwendig. Dieses Völkernaturrecht wird zu manchem Entscheidendes beisteuern können, und vor allem zur richtigen Klärung einiger Grundbegriffe. Zu diesen gehört einmal der Begriff der Völkergemeinschaft, die V. definiert als « jene im staatlichen Wesen begründete natürliche Vereinigung der Staaten der Welt unter gemeinsamer Autorität zur Wahrung des Völkergemeinschaftswohles » (253). Letzteres wird umschrieben als « die Gesamtheit der zwischenstaatlichen Beziehungen, durch die der Staat seinen Bürgern die *sufficiencia vitae* schaffen kann » (250). Von der politischen Autorität innerhalb der Völkergemeinschaft handelnd, glaubt V., das Papsttum dürfte wohl berufen sein, diese Autorität auszuüben, und daß die Völker sie nicht erwählt haben, sei ihnen zum Verhängnis geworden (265). Soll diese Auffassung vom Papsttum nicht dessen wahre Sendung verkennen? Die politische Autorität hat ihrer Natur nach nur die *beatitudo naturalis* im Auge zu behalten, wohingegen das Papsttum wesentlich der *beatitudo supernaturalis* zu dienen hat.

Die ganze Arbeit verrät viel Kompetenz und Scharfsinn. Obschon der hl. Thomas nur wenig zitiert wird, ist sie durch und durch thomistisch. Sie zeugt ebenfalls von größter Belesenheit; es wirkt darum etwas überraschend, daß im Literaturverzeichnis der *Code de morale internationale*, herausgegeben von der *Union internationale d'études sociales*, nicht vermerkt ist, obschon er den Grundrechten im allgemeinen und ganz besonders dem Selbsterhaltungsrecht ein langes Kapitel widmet. Wohltuend wie Schweizer Alpenluft wirkt die Aufrichtigkeit und Objektivität, mit denen internationale Ereignisse der näheren und entfernteren Vergangenheit im Lichte der Völkerrechtsnormen geprüft und beurteilt werden. V. hat nicht nur die sich gestellte Aufgabe gelöst, er hat eine *förmliche Grundlegung des Völkerrechts* geliefert.

Rom, S. Anselmo.

L. Thiry O. S. B.

A. Truyol-Serra : Die Grundsätze des Staats- und Völkerrechts bei Francisco de Vitoria. Auswahl der Texte, Einführung und Anmerkungen. — Zürich, Thomasverlag. 1947. 115 SS.

Das vorliegende Buch ist eine von Carl J. Keller-Senn besorgte Übersetzung aus dem Spanischen (*Les principios Del Derecho Publico En Francisco de Vitoria*, Madrid 1946). Die Übersetzung ist sorgfältig gearbeitet. Der Zweck des Buches ist verwirklicht, nämlich eine kurze Zusammenfassung von Vitorias Rechtsphilosophie durch eine Auswahl von Texten zu geben, denen jeweils gut brauchbare Erklärungen beigefügt sind.

In Anlehnung an die Forschungen von Beltrán de Heredia wird ebenfalls eine kurze, gute und sowohl den Fachmann wie auch den Laien interessierende Biographie geboten. Die Anthologie hat gegenüber den andern, bisher erschienenen auch noch Kapitel über die politische Gewalt und die Beziehungen zwischen Kirche und Staat. Die Texte sind so ausgewählt, daß der eigentliche Vitoria in seinen eigenen Meinungen zu Wort kommt.

Die Anthologie hat natürlich wie jede andere ihre inneren Schwierigkeiten. Es wird z. B. manchmal unvermeidlich sein, daß der Leser nicht in den Zusammenhang der vom Autor vertretenen Ansicht hineinkommt. Diese Schwierigkeit stellt sich auch hier ein. Z. B. heißt es auf S. 80 in Nr. 85 «Erstens» (als Übersetzung für den Ausdruck bei Vitoria «prima propositio»). Umsonst sucht man das «zweitens», also die Übersetzung der «secunda propositio». Es wäre hier eine kleine Anmerkung angebracht, welche den sinngemäßen Zusammenhang irgendwie herstellt und erklärt. Außerdem beweist Vitoria in seiner prima propositio durch mehrere, aneinander gereihete Argumente seine aufgestellte These. Der Ausdruck «probatum» gilt dabei als Einleitung zu den verschiedenen Beweisen. Jedes weitere Argument, das sich bei ihm anreihet, beginnt wie ähnlich bei Thomas in der Summa contra Gentiles mit «item». In der Übersetzung (wohl auch in der spanischen) ist aber diese von Vitoria ausdrücklich gewollte Unterscheidung der einzelnen Argumente nicht sichtbar. Es wird vielmehr der Eindruck erweckt, als ob alle Argumente einen einzigen Beweis darstellen würden.

Doch diese Ausstellung sei nur am Rande bemerkt. Die Auswahl der Texte bietet immerhin dem eilig studierenden Leser einen gewissen Einblick in den Ideenreichtum Vitorias. Sie vermitteln ihm eine ganz leise Ahnung von der wahren Größe Vitorias, seinem Einfluß auf das internationale Recht. In dem Rechtsphilosophen, der sich bis heute noch nicht mit Vitoria beschäftigt hat, wird vielleicht der Wunsch aufsteigen, einmal nach dem gesamten Text auszulangen. Er wird in der gut gelungenen Einführung und Bibliographie einen Fingerzeig finden auf der Suche nach den Werken Vitorias.

Freiburg.

A. F. Utz O. P.

L.-J. Lebreton, H. Paissac, M. Labourdette, E. Marmy, M. J. Gerlaud, J. Macqueron, R. Aubenas, J. Dauvillier, A. Murat : *Propriété et Communautés*. — Paris, Economie et Humanisme. 1947 (2. Aufl.). 205 SS.

Das vorliegende Buch ist eine Sammlung von Referaten, welche auf einer Studienwoche der Economie et Humanisme 1942 gehalten wurden. In einer geistvollen Einleitung versucht LEBRET den Sinn des Werkes und die einheitliche Tendenz aller Beiträge klarzustellen. Lebreton wiederholt zu öfteren Malen — und zwar mit Recht —, daß jegliches Eigentum Verpflichtung gegenüber der Gemeinschaft mit sich bringt. Vielleicht ist aber die Ausdrucksweise (S. 5), daß das Eigentumsrecht (ob der einzelnen Person oder auch einer Gemeinschaft) immer nur auszuüben sei «im Dienste der menschlichen Gemeinschaft», etwas ungenau. Das «Eigentum» steht zunächst im Dienste des Eigentümers, selbstredend mit Verpflichtungen gegenüber der menschlichen Gemeinschaft, und zwar dies letztere deswegen, weil die «Güter» bereits vor ihrer Aneignung durch einen einzelnen im Dienste der Menschen überhaupt stehen. Der Unterschied zwischen den materiellen Gütern an sich (vor der Aneignung) und den zum

Eigentum gewordenen Gütern wird offenbar nicht beachtet. Ein Mangel, der übrigens auch in dem Artikel von Paissac auftaucht. Lebret entwickelt auf den wenigen, aber inhaltsvollen Seiten seiner Einleitung mit viel Geschick das Programm der « Economie et Humanisme »: Rückkehr zum Boden, Dezentralisation der Industrie, Gliederung des Eigentums in privatrechtliches, gemeinrechtliches und öffentlichrechtliches (übrigens entsprechend der berufsständischen Gesellschaftsordnung und dem Subsidiaritätsprinzip).

Im ersten Artikel « Person und Eigentum » versucht PAISSAC den privaten Charakter des Eigentums aufzuzeigen. Der Autor beruft sich ausdrücklich auf Thomas von Aquin. Doch scheint uns Paissac's Darlegung weder dem Sinn des hl. Thomas noch vor allem der Lehre von Rerum Nov. und Quadr. Anno zu entsprechen. Ist es denn wirklich wahr, daß Thomas das *Recht* auf Privateigentum von der Sünde herleitet? Wenn ja, dann müssen wir heute sagen, daß die Lehre des hl. Thomas mit der der beiden genannten Enzykliken nicht mehr in Einklang gebracht werden kann. Wir beabsichtigen durchaus nicht, eine nachträgliche Korrektur nach der Lehre der Päpste an den Texten des hl. Thomas zu machen. Wir leugnen aber, daß Thomas das Recht auf Privateigentum als eine Folge der Sünde angesehen hat. Im Bulletin Thomiste 1946 (Besprechung zu dem Buch von E. WELTY « Entscheidung in die Zukunft ») haben wir einen Hinweis zur Erklärung von II-II 62, 1 u. 2 gegeben mit Beziehung auf die Enzykliken Rerum Nov. und Quadr. Anno. Thomas hat auf jeden Fall das Recht auf Privateigentum und die Notwendigkeit der privaten Eigentumsordnung nicht durcheinander geworfen. Sachlich aber leugnen wir (im Einklang mit der Lehre der Päpste) rundweg das, was Paissac auf S. 19 sagt, das Recht, die Güter privat zu verwalten, sei streng gesprochen *kein* Naturrecht. Wenn Paissac auf S. 21 f. aus der Tatsache, daß alle Menschen zum einen Ziel, nämlich dem Gott der Offenbarung, berufen seien, schließen will, daß wir alle die Güter dieser Erde gemeinsam « gebrauchen » müssen, dann ist das (wenngleich sachlich in der Consequentia richtig) ein etwas voreiliger theologischer Schluß. Hier hat die *natura rei*, nicht die theologische Finalität das Wort!

So verwirrend der Artikel von H. Paissac ist, so beruhigend wirkt der folgende von M. LABOURDETTE: « Das Eigentum und die Gemeinschaft im göttlichen Plan. » Es ist ein Genuß, die tief metaphysischen Darlegungen Labourdettes über die soziale Natur des Menschen zu lesen (vgl. bes. S. 44). Als einzige kleine Ausstellung möchten wir den Wunsch äußern, Labourdette möge die menschliche Arbeit mit ihrem personalen Anspruch auf Eigentum mehr hervor heben.

In seinem interessanten Artikel « Skizze einer Synthese des Eigentums » bietet E. MARMY die Stufenleiter der verschiedenen Güter (des Geistes), des menschlichen Leibes der (äußeren materiellen Güter) unter dem Gesichtspunkt ihres privaten oder gemeinschaftlichen Charakters. Marmy unterstreicht für die äußeren Güter die Gemeinsamkeit. Und zwar mit Recht. Allerdings übersieht er auch etwas den Unterschied zwischen dem *Recht* auf Privateigentum und *der Notwendigkeit der privaten Eigentumsordnung*.

Es entspricht der Lehre der Päpste nicht, was Marmy (S. 70) sagt: « Le travail ne fonde pas la propriété privée *individuelle*, mais l'appropriation en général, qu'elle soit collective ou individuelle. » Im selben Sinne unrichtig ist (S. 75): « En soi, le travail est indifférent à une propriété collective ou à une propriété privée. » Sollte etwa das Privateigentum als *Recht* einzig ein minus malum als Folge der Sünde sein? (vgl. S. 75 f.). Selbstredend möchten wir damit die soziale Verpflichtung des Privateigentums, also die rechtliche Bindung an die Gemeinschaft keineswegs unterdrücken oder abschwächen.

Reiches Textmaterial aus den Schreiben der Päpste bringt M. GERLAUD in seinem Artikel: « Christliche Stellungnahme zum Eigentum. » Gerlaud hebt (S. 94) im Sinne der Päpste hervor, daß auch die Arbeit zu den ursprünglichen Titeln des Eigentumserwerbes gehört. Und wir fügen hinzu, daß damit nur das Privateigentum gemeint sein kann. Dieser und auch der andere Gedanke Gerlauds, daß das (Privat-)Eigentum zur Sicherung der Familie notwendig gehört, hätte eigentlich die Gedanken von Paissac beeinflussen und ihm sagen müssen, daß *seine* Auffassung vom Eigentumserwerb durch die Arbeit eine den Päpsten fern liegende Ideologie sei. Für den Text von Papst Pius' XII. auf S. 95 hätte Gerlaud dem unkundigen Leser genauere Angaben machen dürfen. Überhaupt wäre wünschenswert gewesen, wenn der Autor stets, wie er es einige Male getan hat, die Seitenzahl aus den Acta Ap. Sed. beigefügt und nicht nur ganz allgemein das Rundschreiben angegeben hätte.

Aus reichem Wissen stammt der mit willkommenen Literaturhinweisen versehene geschichtliche Artikel von J. MACQUERON: « Die Entwicklung des Eigentums in Rom. »

Im selben Sinne verdient hohe Anerkennung der interessante Artikel von R. AUBENAS: « Die Auffassung vom Eigentum seit der german. Invasion bis zur Revolution » (10.-17. Jahrh.).

A. MURAT weist in seinem Beitrag « Die modernen Formen des Eigentums in und seit dem Code civil » auf die verschiedenen Abwandlungen hin, die der Eigentumsbegriff durchgemacht hat durch die Entwicklung des Kapitalismus. Er beschäftigt sich eingehend mit der Anwendung des Eigentumsbegriffes auf das Unternehmen, wobei er sich auf die Arbeit von Roubier stützt. Bedeutende Anregungen hat Murat, wie er sagt, von Gabolde (Prof. in Toulouse) empfangen. Es ist gewiß etwas Wahres daran, daß — historisch gesehen! — der ursprüngliche Sinn des Eigentums vom Eigentum auf Grund und Boden gilt. Andererseits scheint es uns etwas weit zu gehen, wenn z. B. Gerlaud (S. 91), sich dabei auf Murat - Gabolde berufend, den Rechtsanspruch auf Kapital nur noch *analog* (im Sinne von uneigentlich!) als Eigentum bezeichnen will. Es besteht zwischen kapitalistischem Eigentum und Eigentum an Boden keine *analogia attributionis* in dem Sinne, als ob dem kapitalistischen Eigentum das Wesen des Eigentums innerlich abginge. Es mag zwar sein, daß aller Besitz im Grunde vom Bodenbesitz abhängt. Dennoch ist auch in dem kapitalistischen Eigentum das Wesen des Eigentums verwirklicht, nämlich ein Rechtsanspruch auf lebensgestaltende materielle Werte zu sein. Eine metaphysische Sicht sollte das

Analogon des Eigentumsbegriffes herausfinden müssen und nicht in die historische Entwicklung ableiten. Übrigens hat bereits Mounier, den Paissac zitiert, darauf hingewiesen, daß man « Eigentum » nicht verwechsle mit irgend einem materiell greifbaren Ding.

Den Abschluß des Werkes bildet eine von einem unbekanntem Autor (A. R.) aus tüchtiger Kenntnis des serbischen Rechtes verfaßte Darstellung der ZADRUGA, der Familiengemeinschaft in Serbien.

Ohne Zweifel geht durch alle Beiträge ein einheitlicher Gedanke, der im Titel ausgesprochen ist. Lebret hat darum nicht ganz Unrecht, wenn er (S. 4) meint, daß eine Einheit der Lehre sich in allen Beiträgen kundtue, obwohl die Autoren sich vorher gegenseitig nicht besprochen haben. Andererseits mag aus dem bereits Gesagten ebenfalls hervorgehen, daß die Einheit nicht absolut ist! Gerade vom Philosophen, der hier durch Paissac vertreten ist, hätte man z. B. auch erwarten müssen, daß er sich mit den von Murat vorgetragenen Ideen auseinandersetze, um die alten Begriffe auf die neuen Verhältnisse anzupassen.

Drucktechnisch sind verschiedene Fehler unterlaufen (z. B. SS. 13, 72, 83, 117, 159, 204).

Die verschiedenen Ausstellungen, die wir an einzelnen Artikeln gemacht haben, sollen aber durchaus nicht den Wert dieses überaus brauchbaren und hochwertigen Werkes herabsetzen. Trotz aller Kritik rechnen wir das vorliegende Buch zu den reichhaltigsten modernen Veröffentlichungen über die problemschwangere Frage des Eigentums.

Freiburg (Schweiz).

A. F. Utz O. P.

J. Leclercq : Les grandes lignes de la Philosophie Morale. Bibliothèque philosophique de Louvain IV. — Louvain. Institut Supérieur de Philosophie. 1947. 456 SS.

Der durch verschiedene moraltheologische Arbeiten, besonders aber durch seine « Leçons de droit naturel » bekannte Autor bietet hier einen kurzen Abriß der Moralphilosophie.

Im ersten Teil behandelt er das Phänomen des Sittlichen, worunter er zugleich auch das des Religiösen begreift. Der Autor hebt besonders den Einfluß des Religiösen auf das sittliche Verhalten hervor. In einem eigenen Kapitel wird das Verhältnis zwischen Moralphilosophie und christlicher Theologie besprochen. Hier zeigt sich ganz besonders, wie stark der Autor sein Werk unter den Einfluß des christlichen Glaubens gestellt hat, so daß man versucht ist, das Buch einen Abriß der « christlichen » Moralphilosophie zu nennen.

Der zweite Teil bietet einen geschichtlichen Überblick über die verschiedenen Moralphilosophien: Relativismus, Utilitarismus, altruistische Ethik (Smith, Bourgois), Ethik nach Art einer Lebensphilosophie (Diderot, Guyau, Nietzsche), Pflichtethik Kants, monistische Ethik Spinozas, Hegels, des Buddhismus, Schopenhauers, stoische Ethik, Neuplatonismus. Am Schluß des historischen Teiles steht die Darstellung der christlichen Ethik

mit ihren kennzeichnenden Merkmalen. Die Beschäftigung mit den verschiedenen geschichtlich feststellbaren Systemen der Ethik drängt dem Autor die Frage auf, welchen Sinn und welchen Wert eine Philosophie des Sittlichen haben könne. In der Rückbesinnung auf die *Synderesis* der griechischen Philosophie findet er den richtigen Ansatzpunkt einer gesunden Moralphilosophie.

Mit dem dritten Teil, der den Grundlagen der Ethik gewidmet ist, beginnt die spekulative Behandlung des Stoffes: Begriff und Realität des Guten, das Gute und die *Eudaimonie*, Freiheit und Moral, Moral und Pflicht, inhaltliche Bestimmung des höchsten Gutes, Sanktion der sittlichen Pflicht. Der Autor erklärt sich mit dem System der Ethik, wie es die christliche Tradition, vor allem Thomas von Aquin herausgearbeitet hat, einig. Darum auch verteidigt er die *Eudaimonie* als einen wahren ethischen Wert.

Der vierte Teil beschäftigt sich mit der Entfaltung des ethischen Lebens im persönlichen Bereich und, allerdings nur andeutungsweise besprochen, im Zusammensein mit dem Mitmenschen. In diesem Teil kommt unter anderem die schwerwiegende Frage der Entsagung und Abtötung zur Sprache. Der Autor verteidigt die Ascese als natürliche Notwendigkeit zur Erreichung des Gleichgewichts der Leidenschaften und Kräfte im Menschen.

Zum Ganzen des Buches ist zu sagen, daß der Inhalt voll und ganz dem entspricht, was der Autor mit dem Titel ankündigt: Die Grundzüge der Moralphilosophie, wiewohl man vielleicht entsprechend der Darstellungsweise und der ganzen Sicht, wie gesagt, von einer christlichen Moralphilosophie sprechen müßte. Die Überfülle des Stoffes ist vortrefflich geordnet und leicht verständlich gemacht für den Leser, der sich mit den Fragen der Ethik zu befassen beginnt. Wie stark die christliche Schauweise durchdringt, kann vielleicht folgendes Beispiel erläutern. Unter Hinweis auf das doppelte Gebot Christi, daß wir zunächst Gott lieben sollen und dann den Nächsten, daß diese aber zusammen *ein* festgefügtes Gebot ergeben, gibt Leclercq eine Erklärung des Materialismus des 17. und 18. Jahrhunderts. Nach der Negation des ersten Teiles des Gebotes Christi sei nur noch der zweite zurückgeblieben, dem sich dann die altruistischen Moralphilosophien gewidmet haben, wobei sie die Pflicht nicht mehr aus einem Gesetz Gottes, sondern aus irgendeinem höchsten Gesetz entnommen hätten. Diese Sicht der Geistesentwicklung ist ohne Zweifel geistreich. Und es mag auch wahr sein, was der Autor (S. 113) sagt: « Il faut avoir ce texte à l'esprit pour comprendre les morales altruistes. Ce sont des morales modernes, nées en terre chrétienne et nées du christianisme; mais ce sont des bâtards du christianisme. » Dennoch ist der Standpunkt solcher Schau von vornherein nur christlich begreiflich, während es in einer rein philosophischen Darstellung darauf ankommt, den Boden einer rein rationalen Auseinandersetzung zu gewinnen. Damit wollen wir allerdings nicht leugnen, daß de facto der Materialismus in der Ethik einen Abfall vom Christentum bedeutet. Aber der Philosoph hat, streng genommen, nicht vom Abfall vom Christentum, als vielmehr vom Abfall von der menschlichen Vernunft zu sprechen. Doch hat andererseits die Darstellungsweise unseres Autors jenen gewaltigen

Vorteil, daß sie dem christlichen Leser einen Einblick in die Vernünftigkeit der christlichen Moral gewährt. Gerade darum ist das Buch von Leclercq den christlichen Studenten zu empfehlen, die sich mit den ethischen Fragen philosophisch beschäftigen wollen. Einem nicht-christlichen Leser würde das eine oder andere allerdings zu stark als Apologetik vorkommen. Im übrigen sei dem Verfasser volle Anerkennung gezollt, daß er ein Werk geschaffen hat, das man jedem christlichen Philosophiestudenten in die Hand geben kann als Wegführer durch die Geschichte der Ethik und auch als Einführung in eine vom christlichen Geiste geleitete Moralphilosophie.

Freiburg (Schweiz).

A. F. Utz O. P.

O. Weinberger : Die Wirtschaftsphilosophie des Alten Testaments. — Wien, Springer-Verlag. 1948. xviii-141 SS.

Weinberger unternimmt es, in der vorliegenden Schrift eine Gesamtübersicht der alttestamentlichen Wirtschaftslehre zu geben. Nach den vielen Vorarbeiten der letzten Jahrzehnte ist ein solcher Versuch möglich und begrüßenswert. W. geht an die Probleme mit Recht nicht nur als Wirtschaftstheoretiker, sondern als Theologe heran. Er zeigt eine große Ehrfurcht vor dem geoffenbarten Gotteswort der Bibel und beruft sich immer wieder auf die göttliche Autorität des biblischen Wortes. So wird die Absicht des Buches zu einem theologischen Anliegen und man kann mit Recht bezweifeln, ob man bei dieser Methode von einer Wirtschaftsphilosophie sprechen darf.

Im ersten Teil (S. 1-35) weist die Schrift die Berechtigung einer Wirtschaftsphilosophie im allgemeinen nach und setzt sich vor allem mit den Wirtschaftsauffassungen Paretos auseinander. Der zweite Teil ist der Wirtschaftslehre des Alten Testaments gewidmet (S. 36-135). Zuerst wird die Berechtigung aufgezeigt, die Wirtschaftslehre des A. T. getrennt zu behandeln (S. 36-62). Dabei untersucht W. das Verhältnis von Altem und Neuem Testament nach der Lehre des hl. Thomas und des Suarez und setzt sich mit der Idee einer israelitischen Eidgenossenschaft auseinander, wie sie vor allem von Max Weber vertreten wurde. Danach kommt W. zum eigentlichen Thema seiner Arbeit und gibt eine Übersicht über die alttestamentliche Wirtschaftslehre (S. 62-117). Im einzelnen behandelt er das Boden- und Besitzproblem, Kapitalproblem, Arbeitsproblem, Ehe- und Familienproblem, Erbprobleme, Armenfürsorge und das Verbot der gewerblichen Unzucht. Den Schlußteil seines Buches verwendet W. dazu, die modernen Angriffe gegen das Alte Testament im allgemeinen abzuwehren.

Diese Inhaltsübersicht zeigt schon die stark apologetische Tendenz, die diese Schrift beherrscht. Nur so versteht man die Auseinandersetzungen mit Pareto und Weber, sowie die Widerlegung der allgemeinen Angriffe gegen das Alte Testament, wie sie von Harnack, Nietzsche, Chamberlain, Rosenberg, Sombart usw. ausgingen. Ihre Behandlung steht nicht in unmittelbarem Zusammenhang mit dem gestellten Thema und nimmt diesem viel Raum fort. Andererseits fehlt in einer Studie über die Wirtschaftslehre

des Alten Testaments die Möglichkeit, sich eingehender mit diesen Fragen auseinanderzusetzen. Doch gibt W. auch der Behandlung des eigentlich biblischen Themas eine stark apologetische Note, wodurch die positive Durchdringung und Darlegung des Stoffes weiter beeinträchtigt wird. Bedauerlicherweise gestattet sich der Verf. häufige Diskussionen, die mit dem biblischen Stoff keine direkte Beziehung haben. So setzt er sich mit dem österreichischen Eigentumsrecht auseinander (78-80), erörtert das Spannungsverhältnis von Kommunismus und Kapitalismus (84-86), die Frage des Familienlohnes (101-103), das Recht auf Arbeit (103-104), die Behandlung der gewerblichen Unzucht im modernen Staatswesen (114-115) usw. Dadurch schränkt der Verf. die Darstellung seines biblischen Themas noch weiter ein, da er die aufgeworfenen Fragen losgelöst vom Alten Testament behandelt.

So wird dem eigentlichen Anliegen des Buches ein zu kurzer Raum gewährt. Die eigentlich biblischen Wirtschaftsfragen werden zudem öfter sachlich ungenügend besprochen. Im allgemeinen begnügt sich der Verf. mit der Anführung biblischer Stellen, ohne die textlichen und sachlichen Schwierigkeiten zu behandeln. Vor allem die biblische Gesetzgebung und ihre wirtschaftlich-soziale Bedeutung wird nicht genügend ausgeschöpft, noch auch die den einzelnen Gesetzen zugrunde liegende sittliche Haltung herausgearbeitet. Die einzelnen Gesetzesbestimmungen werden einfach aufgezählt (S. 76-78, 88-91, 105-109). — Der soziale Kampf der Propheten wird fast ganz übergangen (S. 80-83). Statt dessen wird ihr Kampf gegen den Baalskult erwähnt, ohne freilich die sozialpolitische Seite des Ringens im Rahmen des gestellten Themas darzulegen. — Noch stärker vermißt man die Darstellung der besondern geographischen, kulturellen und wirtschaftlichen Verhältnisse, aus denen die alttestamentlichen Gesetze hervorgegangen sind, und die die sozialen Spannungen bedingten. Dadurch hätten die Ausführungen des Verf. eine Vertiefung erfahren können. — So begreift man es auch, daß die Verknüpfung der wirtschaftlichen Forderungen mit den religiösen Ideen des Alten Testaments sehr stark zurücktritt. Dadurch verschließt sich der Verf. selbst das rechte Verständnis der alttestamentlichen Wirtschaftslehre. So fehlt die theologische Schau von Armut und Reichtum, ihre Verknüpfung mit der Idee des allwirkenden Gottes und der alttestamentlichen Vergeltungslehre. Damit hätte sich der Verf. eine theologische Basis geschaffen zum Aufbau einer alttestamentlichen Wirtschaftslehre. Denn den alttestamentlichen Gesetzen und den Mahnungen der Propheten geht es um das rechte Verhältnis und Verständnis von Armut und Reichtum im Volke Israel.

Die Anlage der Arbeit macht es schwer, in eine Diskussion der Einzelheiten einzutreten, da sie zu wenig untersucht werden. Es geht sicher zu weit, wenn der Verf. im Anschluß an Gn. 2, 15 folgert, die menschliche Arbeit sei Pflicht und Recht des Menschen und deshalb verdienstlich, wenn sie im Stand der Gnade verrichtet werde. Auch die Verbindung von Arbeit und Erbsünde wird behauptet, ohne aber aus dem biblischen Text aufgezeigt zu werden (S. 70). Das Obereigentum Gottes über die ganze Schöpfung wird zwar behauptet, aber nicht jene weitreichenden Folge-

rungen der Bibel dargelegt, wodurch das Eigentumsrecht des Menschen so sehr eingeschränkt wird (S. 71 f.). Bei Behandlung des Verbotes der gewerblichen Unzucht (S. 114-115) erwähnt der Verf. nicht den Kampf der alttestamentlichen Propheten gegen das Dirnentum, weist überhaupt nur auf Dt. 23, 18 hin und ergeht sich statt dessen in lebhafter Weise gegen die Zulassung der Prostitution in den modernen Staaten.

So muß man es bedauern, daß W. in seiner Studie die Erforschung der alttestamentlichen Wirtschaftsprobleme über den bisherigen Stand der Forschung nicht weiterführt, noch auch die bisher erzielten Ergebnisse genügend berücksichtigt.

Geistingen.

Hermann Bückers C. Ss. R.

Geschichte

A. Masново : Da Guglielmo d'Auvergne a S. Tommaso d'Aquino. Vol. I : Guglielmo d'Auvergne e l'ascesa verso Dio. 2. Auflage. — Milano, « Vita e Pensiero ». 1945. VIII-192 pp. — Vol. II : L'origine delle cose da Dio in Guglielmo d'Auvergne. 2. Auflage. — Ebenda, 1946. 144 pp. — Vol. III : L'uomo. — Ebenda, 1945. VIII-212 pp. (Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, Nuova Serie, VIII, IX, X.)

Mit dem 1945 erschienenen dritten Band ist das große Werk Mgr. Masnovos abgeschlossen. Die beiden ersten Bände, die 1934 zuerst veröffentlicht wurden und inzwischen vergriffen waren, wurden neugedruckt (es handelt sich, so weit ich sehe, um einen unveränderten Neudruck der ersten Auflage), so daß das gesamte Werk jetzt vorliegt. Wir haben es hier mit einer groß angelegten Arbeit zu tun, deren Bedeutung für die Kenntnis der philosophischen Strömungen im beginnenden 13. Jahrhundert nicht hoch genug geschätzt werden kann.

Der Haupttitel dürfte vielleicht irreführen. Es handelt sich nicht, wie man daraus schließen könnte, um eine Darstellung der Lehrentwicklung von Wilhelm von Auvergne bis Thomas von Aquin — nur gelegentlich wird ein Hinweis gegeben, wie die Ideen Wilhelms bei Thomas weiterentwickelt werden —, sondern um eine gründliche Auseinandersetzung der Philosophie des Wilhelm von Auvergne. Darin sehen wir gerade das Hauptverdienst des Werkes. In den meisten geschichtlichen Darstellungen der mittelalterlichen Philosophie wird Wilhelm von Auvergne nur wenig Beachtung geschenkt. Es sieht so aus, als ob sein Stern von den großen Leuchten, Bonaventura, Thomas usw., die einige Jahre später auftauchten, verdunkelt worden sei. Und doch kommt gerade diesem Manne, der in jener Zeit, als die neue philosophische Literatur die Pariser Universität überflutete, an verantwortlicher Stelle als Magister und später als Bischof von Paris wirkte, nicht wenig Bedeutung zu. M. unterzog sich der nicht leichten Aufgabe, das große Schriftwerk Wilhelms, so weit es in den gedruckten (und oft fehlerhaften) Ausgaben zugänglich ist, zu untersuchen und seine Philosophie systematisch darzustellen. Ungedrucktes Material wurde nicht

herangezogen, auch dann nicht, wenn die alten Druckausgaben offenbar fehlerhaft sind. Der Verf. untersucht in tiefschürfender Weise, wie Wilhelm über seine christlichen Vorgänger hinausdringt, was er den « heidnischen » Philosophen verdankt und vor allem — das ist das Hauptresultat der Arbeit — wie er diese grundsätzlich ablehnt.

Im 1. Band behandelt der Verf. den « Aufstieg zu Gott », also die Gottesbeweise, die Wilhelm aufstellt. Das Nichtheranziehen des aristotelischen Gedankens vom unbewegten Bewegten deutet M. als Ablehnung desselben, da Wilhelm Aristoteles' Physik VIII und Metaphysik XII gekannt und trotzdem für seinen Gottesbeweis nicht ausgewertet hat. Im 2. Band sind die großen kosmologischen Probleme, Welterschaffung, Ewigkeit der Welt usw. gewürdigt, bei welchen vor allem die anti-avicennistische Haltung Wilhelms ganz offen zu Tage tritt. Dieselbe Haltung kommt auch im 3. Band zum Ausdruck, der der Wissenschaft vom Menschen gewidmet ist: Ablehnung der subsistierenden Substanzen zwischen Gott und Welt, Ablehnung jedes, auch des immanenten Intellectus agens usw.

Wilhelm von Auvergne erscheint also bei M. als Hauptgegner der neuen philosophischen Strömungen, die sich in Paris während der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts breit machen. Schon in den beiden ersten Kapiteln des 1. Bandes kommt diese These Ms. klar zum Ausdruck. Der Verf. behandelt dort die Universitätskrise von 1229-31, der er nicht bloß eine disziplinäre, sondern vor allem eine doktrinäre, durch das Eindringen der verbotenen Aristoteles-Schriften hervorgerufene Bedeutung zuschreibt. In demselben Gedankengang kommt M. auf der letzten Seite des 3. Bandes auf die Schrift « De erroribus philosophorum » zu sprechen. Er schreibt sie nicht direkt Wilhelm von Auvergne zu, er weigert sich sogar, irgend einen Verfassernamen vorzuschlagen, aber er möchte sie in die Zeit Wilhelms, also in die erste Hälfte des 13. Jahrhunderts verlegen. Sie sei ein Versuch, die von Gregor IX. 1231 anbefohlene Aristoteles-Bereinigung durchzuführen. Das ist allerdings zu weit gegangen. M. hat die kritische Ausgabe dieser Schrift, die Josef Koch und John O. Riedl inzwischen veröffentlicht haben (Giles of Rome, *Errores Philosophorum*. Milwaukee Wisc., Marquette University Press, 1944) nicht gekannt, in der dieselbe aus guten Gründen Aegidius von Rom zugeschrieben und um 1270 angesetzt wird.

Leider ist das Werk in einem allzu rhetorischen Stil geschrieben. Die Titel der einzelnen Kapitel fassen durchwegs den behandelten Stoff ungenügend zusammen, z. B. Band I, Kap. 3: « Oltre l'ontologismo anselmiano » (Der Gottesbeweis Wilhelms kann nicht im Sinn des Proslogion-Beweises des hl. Anselm gedeutet werden), Kap. 4: « Oltre il realismo esagerato » (In Wilhelms Gottesbeweis ist keine Spur von übertriebenem Realismus vorhanden, wie er nach M. in den Monologion-Beweisen Anselms sich findet) usw. Auch im Text finden sich Stilblüten, die wohl in ein ernstes philosophiegeschichtliches Werk nicht passen. Wir bedauern sodann auch, daß M. bei den zahlreichen Korrekturen des fehlerhaften gedruckten Textes sich nur auf Konjekturen beschränkt, die, wenn auch geschickt durchgeführt, nicht unser ganzes Vertrauen gewinnen. Viel zuverlässiger wäre

es gewesen, in diesen Fällen die handschriftliche Überlieferung heranzuziehen. Bedauerlich ist auch, daß bei der Neuauflage der beiden ersten Bände die neuere einschlägige Literatur nicht verwertet wurde.

Rom, S. Anselmo.

J. Müller O. S. B.

1. **E. Bettoni O. F. M.: Vent'anni di studi scotisti (1920-1940).** Saggio bibliografico. — Milano, Quaderni della Rivista di Filosofia Neoscolastica. 1943. iv-106 pp.

2. **E. Bettoni O. F. M.: L'ascesa a Dio in Duns Scoto.** (Pubblicazioni dell'Università Cattolica del S. Cuore, Serie I, Scienze filosofiche, vol. XXVII). — Milano, « Vita e Pensiero ». 1943. viii-122 pp.

1. In der ersten Studie faßt B. die Ergebnisse der Skotus-Forschung während zwanzig Jahren (1920-1940) kurz zusammen und gliedert sie in vier Teile: Leben, Schriften, philosophische und theologische Lehre. Das Buch bietet eigentlich mehr als einen bloßen « bibliographischen » Versuch, denn der Inhalt der aufgeführten Schriften (Bücher und Artikel) wird jedesmal objektiv referiert mit den darauf gefolgten etwaigen Angriffen und Verteidigungen, die in Gegenschriften und Rezensionen veröffentlicht wurden. Wir gewinnen also hier einen guten Einblick in den Kampf um Skotus in neuester Zeit, wo dank objektiver historischer Methode die Leidenschaften und Vorurteile auf beiden Seiten, für und wider, sich etwas gelegt haben.

2. In der zweiten Studie behandelt B. nach strikter historischer Methode die Gottesbeweise des Duns Skotus. Zwei Irrtümer sind vor allem bei der Skotus-Interpretation begangen worden: die einen suchten Skotus soviel wie möglich dem hl. Thomas zu nähern durch eine oft gewaltsame thomistische Auslegung seiner Lehre; andere dagegen suchten seine ganze Lehre aus einer vermeintlichen gewollten Opposition gegen Thomas zu erklären. B. sucht beide Übertreibungen zu meiden und Skotus zu erklären, so daß seine eigene wissenschaftliche Persönlichkeit hervortrete. Vor allem ist es interessant, wie er aus der skotistischen Erkenntnistheorie zu erklären sucht, weshalb Skotus zu diesen Gottesbeweisen kam. Die Textschwierigkeiten des Opus Oxoniense sucht B. dahin zu lösen, daß er die einschlägigen Quästionen dieser Werkes durch Entgegenkommen der von P. Balić geleiteten Skotus-Kommission auf Grund der besten Hs. korrigiert und mit der Lectura prima (erster Sentenzenvortrag in Oxford) und der Reportatio magna verglichen hat. In einem abschließenden Kapitel werden die Theoremata, ein Werk, dessen Authentizität noch unentschieden ist, zum Vergleich herangezogen. B. kommt zu dem Schluß, daß ein innerer Zusammenhang zwischen diesem Werk und den echten Skotusschriften nicht bestehen kann. Ein Vergleich der zitierten Skotus-Stellen wäre sehr zu begrüßen gewesen.

Rom, S. Anselmo.

J. Müller O. S. B.