

Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 17 (1903)

Buchbesprechung: 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: 29.11.2024

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

LITERARISCHE BESPRECHUNGEN.

1. **Dr. Paul Schwartzkopff:** Beweis für das Dasein Gottes. Den Gebildeten unter den Zweiflern gewidmet. Halle a. S. u. Bremen, C. Ed. Müller, 1901. VIII u. 118 S.

Das vorliegende Schriftchen behandelt eine der brennendsten Fragen, welche Herz und Geist des Menschen bewegen. Die aufrichtige und ernste Liebe zur Wahrheit, welche dasselbe — „das Ergebnis langjährigen Nachdenkens“ (S. III) — durchweht, berührt den Leser sehr angenehm. Der Herr Verfasser will ein „Gegengift“ bieten „gegen so viele Beweise für die Nichtexistenz Gottes, die man — zumal in unserer Zeit — Gebildeten und Ungebildeten predigt“ (S. IV); er will „den Glauben an den persönlichen Gott mit den Mitteln reiner Wissenschaft verteidigen“, um diejenigen im Glauben zu stärken, welche durch so viele Scheinbeweise für das Nichtdasein Gottes ins Schwanken und Zweifeln geraten sind.

Der erste Abschnitt behandelt den kosmologischen Beweis; er bildet den Kern des Schriftchens, denn die Gedanken über den teleologischen, moralischen und christologischen Beweis, welche im II., III. und IV. Abschnitt entwickelt werden, dienen nur „dem weiteren Ausbau dieser Grundlage“ (S. 2) und sind dem Verfasser „weniger wesentlich“ (S. 46). Zunächst gilt es gegen „die berechtigten Angriffe Kants die Grundlage des kosmologischen Beweises zu sichern, der von der äußeren Erfahrung ausgehen muß, um von ihr aus durch einen Rückschluß („mittelbar“) zum Welturheber zu gelangen. Der Herr Verfasser sucht daher nachzuweisen, daß „in den Erscheinungen dieser Welt“, welche den Gegenstand unserer äußeren Erfahrung bilden, „Dinge an sich erscheinen (wenn auch nicht durchaus so, wie sie an sich sind), und sich eben diese in den Wirkungen der Welt als ihre Ursachen auswirken“ (S. 104). Nachdem so „den wirklichen Dingen und ihren Beziehungen“ die Ursächlichkeit zurückgegeben ist, „ist der schwerste Teil der Aufgabe gelöst“, „das Mittel, um auf dem Wege des Denkens zum Dasein des Welturhebers vordringen zu können“ (S. 36), ist beschafft. Die Welt stellt sich nämlich jetzt dar als eine einheitliche Reihe von Wirkenden und ihren gegenseitigen Wirkungen und fordert, weil „jedes Aufeinanderwirken der Dinge nur unter der Voraussetzung einer gemeinschaftlichen Ursache begreiflich“, eine der Gesamtheit der Wirkenden entsprechende gemeinschaftliche Ursache. Diese „Gesamt- oder Allursache“ (S. 42) kann, insofern sie das „den äußeren Wirkungen zugrunde liegende Innere“ ist, als „Weltseele“ bezeichnet werden. Da in ihr, als in der Allursache, auch „der zureichende Grund für die bewußten und selbstbewußten, d. h. im eigentlichen Sinne geistigen Wirkungen“ enthalten sein muß (S. 43), erweist sich die Weltseele zugleich als „der persönliche Weltgeist“, der nicht bloß „im All mächtig“ und daher allgegenwärtig, sondern auch allwissend ist. Er „ist zwar der Welt immanent, sofern er (als Allursache) allen Einzelursachen und Wirkungen innewohnt. Als über ihren Wirkungen erhaben führt er aber ein selbständiges Leben. So muß er auch als transzendent der Welt gegenüber anerkannt werden“ (S. 46).

Dies ist in Kürze der Gang des kosmologischen Beweises. Es ginge zu weit, wollten wir denselben Schritt für Schritt verfolgen. Wenn der Herr Verfasser als Grundlage für den kosmologischen Beweis die den Dingen an sich zukommende Ursächlichkeit aufstellt, so wissen wir

„diese seine Abweichung von Kant“ vollauf zu würdigen und sehen darin einen bedeutsamen Schritt auf dem Wege zur Wahrheit. „Der drohende Schatten des großen Kant“ (S. 5), „des Vaters der seit hundert Jahren herrschenden (!) Philosophie“ (S. 6), hält den Herrn Verfasser leider vor einem weiteren, sicheren Schritte zurück. Nur schüchtern mit der Befürchtung, „von den meisten ungehört verurteilt zu werden“ (S. 6), wagt er es, „die Grundlage seiner (Kants) Erkenntnislehre“ zu kritisieren (S. 6) und den Dingen an sich Ursächlichkeit und Zeitlichkeit zuzuschreiben. Nur die klar erkannten Konsequenzen der Kantschen Anschauungen, die „zum Buddhismus und Nihilismus führen“ (S. 8), zwingen ihn, „die Gedanken eines der gewaltigsten Denker unseres Geschlechtes anzufechten“ (S. 6). Wenn S. Thomas sich solcher Verehrung bei seinen Jüngern erfreute! Ist denn dem Vater des Kritizismus gegenüber die Kritik wirklich „pietätlos“? Soll man ihm nicht mit dem eigenen Maße messen? Hätte der Herr Verfasser den erkenntnistheoretischen Anschauungen Kants nur kühner mit der Kritik zugesetzt, so würde er gewiß der Wahrheit noch näher gekommen sein, er würde Kants Kritik nicht mehr für „bahnbrechend“ halten, sondern für den Ausgangspunkt des absoluten Skeptizismus. Denn die eigenen Erkenntniskräfte, an deren Wahrheitsvermittlung zweifelnd, kritisieren, heißt das Mittel der Kritik selbst aufheben und sich in einen endlosen Kreislauf versetzen, dem nicht mehr zu enttrinnen ist, da die einzige den Kreis durchbrechende Kraft aufgegeben ist. Wir können daher den mühevollen Weg, auf welchem der Herr Verfasser zur Existenz einer „außer und neben dem Ich“ bestehenden Außenwelt gelangt, nicht folgen, so aner kennenswert das Resultat auch ist. Die gleiche Stellung müssen wir dem Schlusse von der Außenwelt zu ihrem Urheber gegenüber einnehmen, denn auch hier macht sich der nicht völlig überwundene Subjektivismus geltend.

Der zweite Abschnitt enthält sehr ansprechende Gedanken über die Zweckmäßigkeit der Welt im allgemeinen und weist im besonderen nach, daß selbst Schmerz und Tod keineswegs als unzweckmäßig anzusehen sind. Der teleologische Beweis „bestätigt nicht nur das Dasein Gottes, sondern stellt auch seine Allweisheit ins hellste Licht“ (S. 109). „Wenn sich“ aber „Gott nur als der allmächtige und allwissende Urheber der Welt zu erkennen gäbe, so könnte er dabei noch — wenigstens in abstracto — der Teufel sein. Erst die sittliche Gesinnung der Liebe macht den persönlichen Gott wahrhaft zu Gott. Was uns an Gott wertvoll ist, ist nicht in erster Linie, daß er der letzte Grund und Urheber unseres Daseins ist. Nein! Sondern daß er unser höchstes Gut ist“ (S. 87). Deshalb muß der moralische und christologische Beweis die Lücken des kosmologischen und teleologischen ergänzen und „aus der sittlichen Beschaffenheit der menschlichen die entsprechende der göttlichen Persönlichkeit — deren Dasein bereits festgestellt ist — als des Urhebers erschließen“ (S. 80). Am vollkommensten aber hat Gott sich als das Prinzip der wahren Liebe in Jesu Christo geoffenbart. „Unser Heiland, der durch seine sittliche Beschaffenheit der Abglanz der Güte und Barmherzigkeit Gottes ist, schlägt alle scheinbaren Gegenbeweise gegen die Liebe Gottes durch die geschichtliche Tatsache seiner Persönlichkeit nieder. . . . So ruht die abschließende Bürgschaft für das Dasein Gottes in unserem Heiland“ (S. 109 ff.).

Auch diese Abschnitte zeigen an manchen Punkten, welchen Stofs die Weisheit des „Königsberger Philosophen“ der frohen Wahrheitszuversicht seiner „kritischen“ Jünger versetzt hat; sonst wüßte der Herr Verfasser gewiß das Resultat seines kosmologischen Beweises besser zu

verwerten und würde den anderen Beweisen eine etwas größere Selbstständigkeit beimessen. Doch diejenigen, „welche die Kammern des Herzens und Kopfes ohne wechselseitige Verbindung miteinander zu belassen imstande sind“, würden am Glauben an Gott wohl auch festhalten, „wenn man wirklich einmal mit dem Rüstzeuge der Wissenschaft bewiese, daß es keinen Gott geben könne“ (S. IV). Der christologische Beweis allein „hat ja seine Zugkraft“ und „überzeugt unmittelbar Herz und Gewissen des sittlich-normalen Menschen, welcher vor Christi ideal-menschlichem Bilde steht“ (S. 110).

Das vorliegende Schriftchen ist für uns ein neuer Beweis, daß die von den Errungenschaften der Vorzeit losgelöste Wissenschaft ihrer eigenen Schwäche immer mehr bewußt wird; der Zauber des Neuen verliert sich eben mit der Zeit. Wenn wir daher auch nicht glauben, daß dasselbe geeignet ist, in Schwankenden und Zweiflern die wissenschaftliche Überzeugung vom Dasein Gottes hervorzurufen, so wird dasselbe doch manchen auf den wahren Weg, seinen Zweifeln zu entrinnen, hinweisen und ihn zu weiterem ernsten Ringen nach dem frohen Lichte der mit Gewißheit umfaßten Wahrheit anregen.

Rom.

P. Laurentius Zeller O. S. B.

2. D. Dr. A. Dorner: Zur Geschichte des sittlichen Denkens und Lebens. Neun Vorträge. Hamburg und Leipzig, Vofs. 1901. XII u. 199 S.

Der Herr Verfasser zeichnet in der Vorrede Inhalt und Charakter seines Buches selbst mit den Worten: „Die Vorträge zur Geschichte der Ethik, welche ich hiermit einem mehrfach an mich ergangenen Wunsche gemäß der Öffentlichkeit übergebe, sind eine Ergänzung meiner systematischen Behandlung der philosophischen Ethik (Das menschliche Handeln. Philos. Ethik. Berlin 1895. Siehe ds. Jahrbuch Bd. X (1896), Seite 500) durch historische Betrachtungen. Zunächst wird in allgemeinen Umrissen die Entwicklung der ethischen Intelligenz und der ethischen Ideale dargestellt. Sodann habe ich versucht, zu zeigen, wie sich die ethische Aufgabe immer komplizierter gestaltet, indem sich einerseits Ethik und Religion mehr oder weniger voneinander lösen, ebenso aber Recht, Politik, soziales Leben, Wissenschaft und Kunst selbständig gegen die Ethik stellen, durch Hervortreten der Persönlichkeit, Individualität, Berufsstände die Ethik an Mannigfaltigkeit gewinnt, anderseits durch die Ausdehnung des ethischen Ideales auf die ganze Menschheit und ihre Tendenz auf konzentrierte Einheit die Ethik doch das ganze Leben umspannen will. Indem die Gegensätze sich in ihrer Tiefe auftun, müssen immer umfassendere Einigungsversuche gemacht werden. Schließlich wird noch die Frage nach der Absolutheit und Unbedingtheit des Sittlichen im Verhältnis zu seinen relativen Erscheinungsformen beleuchtet. — Der Art von Vorträgen entsprechend, die vor einem weiteren Kreise von gebildeten Frauen und Männern gehalten wurden, habe ich mich hier auf die Resultate historischer Forschungen beschränkt, die ich im Laufe der Jahre in den besprochenen Gebieten gemacht habe. Das Beweismaterial in extenso zu geben, würde den mehr populären Charakter der Vorträge verwischen.“ — Durch geschichtliche Orientierung über die Entwicklung der ethischen Theorie und des sittlichen Lebens will der Herr Verfasser die Einsicht in das Wesen des Sittlichen, besonders auch in Laienkreisen fördern und verbreiten.

Nach dieser kurzen Zeichnung der Schrift wollen wir uns zwei Fragen stellen. Hat sich erstens das sittliche Denken und Leben der Völker von einst und jetzt wirklich in jener Weise entwickelt, wie es uns in den Vorträgen entrollt wird? Wird zweitens diese Schrift dem ihr vorgesteckten Zwecke dienen? Das Streben nach Objektivität wird dem Herrn Verfasser nicht abgesprochen werden, auch werden seine Resultate in vielen Punkten Beifall finden. In mancher Beziehung aber werden seine Ausführungen mit Recht teils auf Widerspruch stoßen, teils zum wenigsten angezweifelt werden. Bei derartigen, gewiß sehr anziehenden Studien ist die Gefahr, den objektiven Sachverhalt und den Gang der historischen Entwicklung teils zu modifizieren, teils durch subjektive Ergänzungen auszugestalten, zu groß, um ihr nicht manchmal zum Opfer zu fallen. Daß manche Resultate, die dem Herrn Verfasser gewiß selbst nicht sicher feststehen, mit großer Entschiedenheit aufgestellt werden, wird der Charakter der Schrift entschuldigen. Die Anschauungen des Herrn Verfassers über das Wesen des Christentums, über die mittelalterliche Ethik, über das besonders von den Jesuiten ausgebildete Moralsystem machen dem Historiker, dessen Aufgabe es ist, „das oberflächliche Räsonnieren und die eingewurzelten Vorurteile zu beseitigen“ (S. VI), wenig Ehre. In mancher Beziehung müssen wir dieselben geradezu naiv nennen (z. B. die Sätze: „Manche meinen, es genüge, Gott alle Jahre nur einmal zu lieben“ S. 154. — „Auf dem Wege der Beichte wird die staatliche Jurisdiktion überall lahm gelegt“ S. 156. — „Inhaltlich kann das Gesetz (nach den Jesuiten) nicht durch das Gewissen, sondern nur durch die Autorität des Beichtvaters gewußt werden.“ S. 154). Hätte der Herr Verfasser die kirchliche Ethik des Mittelalters und der Jesuiten eingehend und im Zusammenhang mit den entsprechenden dogmatischen Voraussetzungen studiert, so würde er finden, daß kein anderes System den von ihm gestellten Forderungen (S. 11 bis 13) an eine „ins Feine ausgebildete“ ethische Erkenntnis besser entspricht. Ein System, an dem Jahrhunderte gearbeitet haben, das von Männern, gleich ausgezeichnet durch Wissen und sittliche Größe, vertreten und gepflegt wurde, lernt man durch einige flüchtige Blicke in ein Moralbuch nicht kennen. — Um das Bild Luthers und seiner Ethik zu entwerfen, sind dem Herrn Verfasser wohl kaum die eigenen Schriften des Reformators, wenigstens nicht alle, als Quelle vorgelegen. Woher die besondere „Vorliebe“ des Herrn Verfassers für die Moral der Jesuiten stammt (S. 24, 117, 154, 156), wissen wir nicht anzugeben, jedenfalls nicht aus dem Studium ihrer Werke. — Was die zweite oben gestellte Frage betrifft, so können wir auch diese nicht mit einem entschiedenen „Ja“ beantworten. Es wird diese Schrift gewiß manchen zu tieferem Eindringen in die sittlichen religiösen Fragen anregen; aber die Einsicht in das wahre Wesen des Sittlichen werden die historischen Betrachtungen positiv wenig fördern. Wenn die ethische Idee in einer Weise, wie in diesen Vorträgen, von allen relativen, zeitgeschichtlichen und „völkerpsychologischen“ Zutaten befreit wird und ihr bleibender, wesentlicher, absoluter Gehalt so naturalistisch wie hier gefaßt wird, dann wird „die sich immer mehr erweiternde Macht der ethischen Idee“ allerdings „überall befreiend wirken“, aber ob sie zur wahren Freiheit führt, nach der das Menschenherz sich sehnt, das bleibt ein dunkles Rätsel. Wir glauben es nicht.

Rom.

P. Laurentius Zeller O. S. B.

3. Alfred Kührtmann: Maine de Biran. Ein Beitrag zur Geschichte der Metaphysik und der Psychologie des Willens. Bremen 1901. 8^o VIII, 195 S.

Die vorliegende Studie findet ihre hauptsächlichste Bedeutung in der Tatsache, daß Maine de Biran einer der Vorläufer oder Begründer der Willensphilosophie ist. „Daß Maine de Biran zu den modernen Philosophen gehört, welche das Wollen als Kern der Persönlichkeit und als das allein Beharrende und Unveränderliche im Bewußtsein erkannt haben, wird ihm einen dauernden Platz in der Geschichte der Philosophie sichern.“ (p. 171, 172.) Der Autor ist darauf bedacht, dieses große Prinzip hervortreten zu lassen, das auch er als Basis jeglicher Metaphysik betrachtet, und er tut klar dar, daß dies der Grundgedanke Birans ist, wie es auch später das Prinzip der Schopenhauerschen und Wundtschen Philosophie wurde. Aber er weicht von dem französischen Idealisten ab, wo dieser, um den traditionellen Spiritualismus in Sicherheit zu stellen, einen Unterschied macht zwischen dem Selbstbewußtsein, das dem Menschen ausschließlich eigen ist, und dem Bewußtsein schlechthin, das auch den Tieren zukommt. Er stellt die unklaren Schlußfolgerungen dar, in denen sich Biran bewegt, um ein psychologisches und moralisches System auf den „effort voulu“ zu gründen, und deckt deren wunde Stelle auf.

Die Kritik Kührtmanns ist begründet. Wenn man von Birans Prinzip ausgeht, gelangt man logisch zum absoluten Voluntarismus und zum metaphysischen Skeptizismus, den der Verfasser im letzten Kapitel als seine persönliche Philosophie bezeichnet. Wir, die wir auf ganz anderen Grundlagen fußen, finden in der metaphysischen und psychologischen Theorie des Autors eine Widerlegung und Kritik des Grunddogmas der voluntaristischen Philosophie.

Übrigens stellen wir keineswegs die Verdienste der uns vorliegenden Arbeit in Abrede. Dank einer methodischen und originellen Disposition sind Birans Grundlehren, die man aus dessen verschiedenen ziemlich umfangreichen Werken nicht ohne Mühe herausfinden muß, klar dargelegt. Das der Biographie gewidmete Kapitel zeigt dann die accidentellen Veränderungen welche die Grundsätze in den verschiedenen Schriften und zu den verschiedenen Zeiten erfahren haben. Besonders sorgfältig ist der historische Zusammenhang Birans mit seinen Vorgängern und seinen Zeitgenossen und sein Verhältnis zu Schopenhauer und Wundt dargestellt. Die Literatur hat Kührtmann selbständig studiert und einer ernsten Kritik unterzogen. — Das Werk hätte an Übersichtlichkeit gewonnen, wenn die im deutschen Text vorkommenden französischen Zitate durch die Typen ausgezeichnet worden wären. Auch läßt die Korrektur des Textes zu wünschen übrig.

Rom.

P. Raphael Proost O. S. B.

4. Fr. Überweg: Grundriss der Geschichte der Philosophie. 4. Teil. Das neunzehnte Jahrhundert. 9. Aufl. herausgeg. von Dr. Max Heinze. Berlin 1902.

Die neue Herausgabe eines Philosophie-Geschichtswerkes ist besonders dann von Wichtigkeit, wenn es sich um die zeitgenössische Geschichte handelt: es sind neue Elemente einzufügen, betreffs deren es oft unmöglich ist, ein definitives Urteil zu fällen; man muß Systeme anführen, die noch in Entwicklung begriffen sind; ferner muß man auch die neuen

Werke und Arbeiten in Betracht ziehen, welche die bereits bekannten Doktrinen zu ihrem Gegenstande haben.

Der Grundriß von Überweg ist seit 40 Jahren als das vollständigste Repertorium für Philosophiegeschichte und dorthine einschlägige Bibliographie bekannt. Im vorliegenden Bande haben Max Heinze und seine Mitarbeiter alles getan, um sich auf dem Laufenden der philosophischen Entwicklung zu halten. Dies beweist schon der bedeutendere Umfang des Bandes: während die 7. Auflage nur 527 Seiten zählte, erreicht die gegenwärtige 625. In erster Linie haben zu diesem Zuwachs die neu aufgenommenen Systeme beigetragen. Aber auch die Darstellung der bereits in den früheren Ausgaben enthaltenen Doktrinen wurde neu durchgesehen und vervollkommen. Wir machen unter anderen auf die Seiten 86—90 aufmerksam, welche der romantischen Schule gewidmet sind. Ebenso wurde der Zusammenhang der einzelnen Lehren unter sich mit größerer Sorgfalt hervorgehoben.

Aber trotz seiner Verdienste ist das Werk von Überweg-Heinze nicht frei von einigen Unvollkommenheiten. Während z. B. die moderne deutsche Philosophie mit der größten Sorgfalt und Ausführlichkeit behandelt wird, ist die der übrigen Länder mehr im Abriss wiedergegeben. Es gibt im Auslande Philosophen, die einen Schleiermacher, Beneke übertreffen, die aber trotzdem bei weitem nicht mit derselben Ausführlichkeit behandelt wurden wie diese. Die Artikel, welche die einzelnen Länder behandeln, stehen nicht immer im Verhältnis zur Bedeutung derselben für die Philosophie. Belgien besonders wurde sehr stiefmütterlich behandelt, indem es bloß als Anhängsel an Frankreich eine Stelle fand. Die katholische Philosophie beginnt aus der Vergessenheit hervorzutreten, in welche sie bis jetzt gebannt war. Nichtsdestoweniger könnte sie sich auch jetzt noch beklagen, daß sie die ihr gebührende Stelle noch nicht erhalten hat: Der Neuthomismus wird allzu flüchtig abgetan; zudem tritt in dessen Beurteilung ein Widerspruch zu Tage, indem er vom Standpunkt der deutschen Philosophie aus eher günstig (p. 210), vom Standpunkt der italienischen ungünstig beurteilt wird. (p. 561.) — Die Anerkennung, welche unserem „Jahrbuch für Philosophie u. spekulative Theologie“ (p. 210) zuteil wird, verdient unsern Dank. Aber weshalb wird die Aufzählung der thomistischen Philosophen mit der Bemerkung eingeleitet: „... ohne daß hier, ebensowenig wie oben, irgend welche Vollständigkeit der Namen, noch auch der Werke der angeführten beabsichtigt ist“? Es wäre keine große Mühe gewesen, auch hier dieselbe Vollständigkeit wie in den übrigen Teilen des Werkes zu erzielen. Mit Bedauern bemerken wir in dem die neuere italienische Philosophie behandelnden Paragraphen einige Ausdrücke, welche nach Parteigeist riechen. Ausdrücke wie: Scheitern des Giordano Bruno, Jesuitenherrschaft (p. 523, 541) bilden einen schroffen Gegensatz zu dem im allgemeinen objektiven und unparteiischen Charakter, der eines der Hauptverdienste des Überwegschen Grundrisses bildet.

Rom.

P. Raphael Proost O. S. B.

5. Dr. Seb. Reinstadler: Elementa Philosophiae Scholasticae. Vol. I. et II. Frib. Brisgoviae, Herder 1901.

Der Herr Verf. hat, wie er im Vorworte sagt, das vorliegende Compendium der scholastischen Philosophie für den Schulgebrauch geschrieben. Deshalb bietet dasselbe meist nur eine kurze übersichtliche Zusammenstellung des zu behandelnden Stoffes; während die weitere Erklärung und

Entwicklung dem mündlichen Unterricht überlassen bleibt. (Prooem.) Behält man diesen Gesichtspunkt im Auge, so erweist sich das Buch als ein brauchbares Hilfsmittel für den philosophischen Unterricht, welches Kürze und Klarheit mit relativer Vollständigkeit vereinigt. Ein Vorzug des Werkes ist die stetige Rücksichtnahme auf die modernen Fragen.

In der Einteilung der Philosophie folgt der Herr Verf. der heute auch in scholastischen Lehrbüchern üblichen Weise, über deren Berechtigung sich allerdings streiten liefse. Die Logik zerfällt demnach in Dialektik, Kriteriologie und Methodologie, die Metaphysik in die allgemeine und besondere, welche letztere die Kosmologie, Anthropologie und natürliche Theologie umfaßt.

Als vorzüglichste Hilfswerke werden im Vorworte bezeichnet vor allem die *Philosophia Lacensis*, die Lehrbücher von Mercier, und die Schriften und Vorlesungen des P. Lepidi Ord. Praed. Damit ist auch der Standpunkt des Werkes beiläufig gekennzeichnet. Derselbe ist zwar im allgemeinen der thomistische, in jenen Fragen jedoch, welche innerhalb der Scholastik selbst kontrovers sind, bleibt der Herr Verf. meist unentschieden und überläßt es dem Leser, sich für die eine oder andere Partei zu entscheiden, obwohl er fast immer die thomistische Ansicht als die wahrscheinlichere und besser begründete erklärt. Wir vermögen diese Unentschiedenheit nicht zu billigen, da sie bei den Lesern resp. Schülern unwillkürlich den Anschein erweckt, als sei in diesen Fragen das Pro und Contra so ziemlich gleichgültig. Und doch sind unter diesen Streitfragen einige, von deren verschiedener Beantwortung die verschiedene Gestaltung des Systems abhängt, vorausgesetzt, daß dabei logisch und konsequent verfahren wird. Wir nennen hier vor allem die Lehre vom Verhältnis zwischen Wesenheit und Dasein und die thomistisch-molinistische Kontroverse. Jede tiefergehende Philosophie muß zu diesen Fragen in dem einen oder anderen Sinne Stellung nehmen, und deshalb sollte auch dem Anfänger die Bedeutung derselben zum Bewußtsein gebracht werden. Im einzelnen möchten wir folgendes hervorheben.

Nach der Darstellung auf Seite 238 vol. I. scheint es, als ob die Thomisten den realen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein nur verteidigten, um manche ihrer Schulmeinungen oder auch manche Glaubenswahrheiten besser erklären zu können. In der Tat gibt es für diese Lehre auch gewichtige direkte Gründe, die sich in *Summa C. G. II. c. 52.* kurz zusammengestellt finden.

Das „*suppositum*“ wird (pag. 271. vol. I.) definiert als „*substantia individua completa, sui iuris, sed ratione carens*“. Die letztere Bestimmung ist nach unserer Ansicht unnötig, weil dadurch der Genusbegriff „*suppositum*“ zu einem spezifischen eingeschränkt wird.

In der wichtigen Frage über den Ursprung der Ideen hat der Herr Verf. die Lehre des hl. Thomas leider ganz verlassen. Dies zeigt sich bereits in der Begriffsbestimmung des *intellectus agens* und *possibilis*. „*Intellectus autem quatenus est in potentia ad intellegendum dicitur intellectus possibilis, quatenus vero abstrahendo percipit obiectum suum, similitudinem eius in se exprimendo dicitur intellectus agens.*“ (vol. II. p. 64.) Dagegen sagt der hl. Thomas: „*Intellectus possibilis est, quo intelligit anima.*“ (C. G. I. II. c. 73.) Dem *intellectus agens* kommt hingegen nach dem hl. Thomas überhaupt keine erkennende Tätigkeit zu; seine Aufgabe ist es vielmehr, die sinnfälligen Dinge, die an und für sich für den Intellekt nur in Potenz erkennbar sind, aktuell intelligibel zu machen. „*Nihil autem reducitur de potentia in actum, nisi per aliquod ens actu: sicut sensus fit in actu, per aliquod sensibile in actu.* Oportebat

igitur ponere aliquam virtutem ex parte intellectus, quae faciat intelligibilia in actu, per abstractionem a conditionibus materialibus. Et haec est necessitas ponendi intellectum agentem.“ (I. qu. 79. a. 3.) Die Abstraktion, die dem intellectus agens zukommt, ist demnach nicht, wie der Herr Verf. (loc. cit.) anzunehmen scheint, jene Erkenntnistätigkeit, durch welche unser Intellekt in der Betrachtung der Sinnendinge von allen individuellen Bedingungen absieht und nur das reine Wesen der Sache betrachtet. Diese abstractio (considerativa) kommt nach dem hl. Thomas vielmehr dem intellectus possibilis zu. Die Abstraktion des intellectus agens ist eine effektive und besteht in der Beleuchtung des Phantasmas, wodurch das intelligible Element in demselben für den Geist gleichsam sichtbar hervortritt. Wie nun diese Beleuchtung aufzufassen ist, ob als eine formale oder objektive, darüber gehen allerdings die Meinungen auch der Thomisten auseinander.

Ein zweifache Abweichung des Herrn Verf. von der Lehre des heil. Thomas besteht in der Identifizierung der idea mit der simplex apprehensio. Bereits in der Logik finden wir Ausdrücke: „terminus signum est alterius mentis operationis, quae dicitur idea“, „de prima mentis operatione sive de idea“. (pag. 13. vol. I.) Und in der Psychologie heisst es: „Intellectus deinde ab obiecto suo ad agendum determinatus ipsum percipit exprimendo similitudinem eius in seipso. Quae perceptio vel actio exprimens, dicitur species expressa vel idea, vel notio, vel verbum mentis.“ (pag. 64. vol. II.)

Nach dem hl. Thomas besteht erstens ein realer Unterschied zwischen Idee und Erkenntnistätigkeit, und wird zweitens ein verbum nicht nur in der simplex apprehensio, sondern auf viel vollkommenere Weise auch im Urteil und Ratiocinium gebildet. Beides ist in folgender Stelle ausgesprochen: „Differt autem (verbum mentis) ab actione intellectus: quia praedicta conceptio consideratur ut terminus actionis, et quasi quoddam per ipsum constitutum. Intellectus enim sua actione format rei definitionem vel etiam propositionem affirmativam seu negativam. Haec autem conceptio intellectus in nobis proprie verbum dicitur.“ (De pot. qu. 8. a. I.)

In der thomistisch-molinistischen Kontroverse hält sich der Herr Verf., wie bereits angedeutet, unentschieden. Der Grundgedanke des Thomismus, daß nämlich auch die Selbstbestimmung des geschöpflichen Willens auf Gott als erste physische d. i. reale Ursache zurückzuführen sei, scheint uns jedoch stringent bewiesen werden zu können.

Die „Härte“, die man in der thomistischen Ansicht finden will, besteht nicht. Zum mindesten hat der Gedanke der allseitigen Abhängigkeit von Gott ebensoviel Tröstliches in sich als das Bewußtsein, in letzter Linie eigentlich sich selbst überlassen zu sein, was der Grundgedanke des Molinismus ist.

Die angedeuteten Mängel erklären sich unseres Erachtens daraus, daß der Herr Verf. von seinen oben genannten Gewährsmännern etwas zu viel abhängig ist. Das gewiß verdienstvolle Werk würde eine bedeutende Vervollkommnung erfahren, wenn in der nächsten Auflage der hl. Thomas selbst etwas mehr zu Worte kommen würde. Die Schüler, die ja doch angehende Theologen sind, würden so durch den Gebrauch des Werkes von selbst in die Ausdrucksweise, das Verständnis und die Lektüre des englischen Lehrers eingeführt, ein Vorteil, der für das theologische Studium keineswegs zu verachten ist.

Leitmeritz (Böhmen).

Fr. Hyacinth Amschl Ord. Praed.

6. **Alfons Lehmen S. J.: Lehrbuch der Philosophie** auf aristotelisch-scholastischer Grundlage zum Gebrauche an höheren Lehranstalten und zum Selbstunterricht. 2. Band. gr. 8°, S. XXIV, 778. Freiburg i. Br. 1901, Herder.

Logik, Kritik, Ontologie sind der Gegenstand des 1. Bandes. Der neue Band behandelt Kosmologie, Psychologie, Theodicee. Der Standpunkt ist wesentlich derselbe wie der des *Cursus philosophicus* und der *Philosophia Lacensis* desselben Verlages. In mancher Hinsicht trifft deshalb auch die in den früheren Jahrgängen dieses Jahrbuchs gebrachte Kritik der einschlägigen Bände der beiden genannten philosophischen Werke auf die entsprechenden Teile dieses Lehrbuchs zu, insbesondere auch gerade des 2. Bandes. Der Titel schon kennzeichnet deutlich den Standpunkt als aristotelisch-scholastisch im Unterschied von aristotelisch-thomistisch. Zum Gebrauche an höheren Lehranstalten und zum Selbstunterrichte wird das Lehrbuch der Wiedereinführung der aristotelischen Philosophie gute Dienste leisten. Es ist recht klar und verständlich geschrieben und übersichtlich eingeteilt. Die Hauptpunkte sind in Thesenform behandelt. Die meisten dieser Thesen auch kurz und bündig gehalten. Die übrigen ließen sich leicht abkürzen oder in mehrere zerlegen und würden so nur gewinnen. Erklärungen eingeleitet mit „d. h. oder dgl.“ gehören nicht in die Thesen, sondern in den sogenannten *status quaestionis*. Den Zeitbedürfnissen wird bestens Rechnung getragen, den modernen Fragen eigene Aufmerksamkeit geschenkt und insbesondere auch die neueren und neuesten Gegner berücksichtigt und schlagend widerlegt. Was sich bei ihnen als Wahrheitsgehalt findet, wird rückhaltlos anerkannt. Vielfach wird der eigene Wortlaut der Gegner angeführt und die Antwort an diesen genau angelehnt, was zur Belebung und zur Hebung des Verständnisses viel beiträgt.

Gehen wir etwas näher auf die Einzelheiten ein und beginnen wir mit der Kosmologie. Unter den Berichtigungen (S. XV) fehlt der Druckfehler in der Einleitung (S. 3, Z. 8): „allgemeine“ statt „besondere Metaphysik“. Das richtige Verhältnis von Naturwissenschaft und Naturphilosophie (S. 4 f.) wird der scholastischen Philosophie gemäß dahin erklärt, daß die Naturwissenschaft die Grundlage der Naturphilosophie und letztere die notwendige Ergänzung jener ist. Die Naturwissenschaft kann nicht durch die Naturphilosophie, aber ebensowenig kann diese durch jene ersetzt werden. Mit Aristoteles und St. Thomas wird (S. 21 ff.) gegen Suarez u. a. festgehalten, daß das stetig Ausgedehnte nur mögliche Teile habe. Als erste Formalwirkung der Ausdehnung wird die innere Ausdehnung angenommen (S. 35 f.). Bei der Ausdehnung als Raum (S. 36 ff.) ist einiges mitgeteilt zur Geschichte des Raumbegriffes; die auf diesen Begriff bezüglichen Irrtümer werden widerlegt; der Raumbegriff wird positiv bestimmt, und es folgt die Gegenwart der Dinge im Raume. Die objektive Realität der spezifischen Sinnesqualitäten auch ihrem Inhalte nach wird näher bewiesen (S. 58 ff.). Die Selbsttätigkeit der Körper wird eingehend begründet (S. 68 ff.). Die Unmöglichkeit der unvermittelten Fernwirkung wird vor allem den Dynamisten gegenüber dargetan (S. 72 ff.). Die teleologische Naturerklärung wird insbesondere gegen die Darwinisten trefflich begründet (S. 85 ff.) und die gegnerischen Einwürfe geschickt zurückgewiesen (S. 93 ff.). Die Naturgesetze (S. 100 ff.) werden besprochen nach Existenz und bedingter Notwendigkeit. Bei der Zeit (S. 105 ff.) ist Rede von der Dauer im allgemeinen und von der Zeitdauer nebst einigen Folgerungen.

Betreffs des Wesens der Körper (S. 121 ff.) sind zunächst die verschiedenen Ansichten und Lösungsversuche sachlich geprüft und insbesondere dem mechanischen und dynamischen gegenüber das hylo-morphische System nach Erklärung seiner Voraussetzungen (S. 142 ff.) näher begründet (S. 149 ff.), sowie die Einwürfe zurückgewiesen (S. 157 ff.).

Die Psychologie (S. 169—526) wird dem Zuge der Zeit, aber auch der Wichtigkeit des Gegenstandes entsprechend der modernen empirischen Wissenschaft gegenüber am ausführlichsten behandelt. Aufser dem höheren Interesse für die Lebewesen überhaupt ist es von ganz besonderem Interesse für uns, über unser eigenes Leben und innerstes Wesen Aufschluß zu erhalten, unser Erkennen und Wollen näher zu untersuchen, uns von unserer Wahlfreiheit zu überzeugen und die Geistigkeit, Unsterblichkeit und den Ursprung, Wert und Adel unserer Seele kennen zu lernen. Im 1. Teil kommt zur Sprache die Pflanzen- und Tierpsychologie, sowie der Ursprung des Lebens in der Natur. Der 2. Teil bringt die Psychologie des Menschen: Erkennen, Begehren, Menschenseele an sich und in ihrem Verhältnis zum Leibe. Die zweckdienlichen sicheren naturwissenschaftlichen, insbesondere physiologischen Forschungen sind durchweg trefflich verwertet. Vorab ist untersucht, worin das Leben besteht und welches seine Grade sind (S. 172 ff.). Die *vis aestimativa* der Tiere wird ganz nach St. Thomas erklärt; und die andere Auffassung, welche die Rücksicht auf die sinnliche Annehmlichkeit vorwalten läßt, abgewiesen (S. 201 ff.). Mit dem Aquinaten wird auch der Instinkt dem Schätzungsvermögen gleichgeachtet und die Instinkthandlung als das *iudicium naturale* dieser *vis aestim.* gefaßt (S. 210 ff.). Gründlich wird erwiesen die Sinneserkenntnis als organische Tätigkeit (S. 212 ff.) und gegenüber der sogenannten „Tierintelligenz“ die Vernunftlosigkeit der Tiere (S. 220 ff.). Mit Aristoteles und St. Thomas wird gegen die scotistische Lehre von der *forma corporeitatis* die Einheit der Wesensform im Tiere begründet (S. 247 ff.). Gegen St. Thomas und viele andere wird mit Scotus und Suarez u. a. die Teilbarkeit aller Tierseelen angenommen (S. 254 f.). Bei der Frage nach dem Ursprung der ersten Lebewesen (S. 256 ff.) wird der modernen Wissenschaft gegenüber die Unmöglichkeit der Urzeugung (S. 259 ff.) erhärtet. Bei der Frage nach dem Ursprung der jetzt bestehenden Arten lebender Naturwesen (S. 263 ff.) werden insbesondere die Deszendenztheorien genau geprüft und als durchaus unbegründet zurückgewiesen (S. 270 ff.). Die einzige in den Tatsachen begründete Annahme ist die, daß die Vielheit und Verschiedenheit der Arten eine ursprüngliche ist.

Betreffs der Vorstellung als Mittel der Erkenntnis wird gegenüber der thomistischen Ansicht (Mittel, worin) die scotistische (Mittel, wodurch) festgehalten (S. 297 ff.). Recht zeitgemäß wird näher der Hypnotismus behandelt (S. 314 ff.). Die Wirklichkeit eines geistigen Erkenntnisvermögens im Menschen wird eingehend erwiesen (S. 323 ff.) und die materialistischen Gegen Gründe (S. 329 ff.) als falsch verworfen. Mit Scotus und Suarez u. a. werden nur die in sich sinnfälligen Accidenzen als nächstes und eigentümliches Objekt des menschlichen Verstandes betrachtet (S. 341 ff.). Beim Ursprung der Begriffe werden die Erklärungsversuche zuerst geschichtlich vorgeführt (S. 345 ff.), dann die falschen (Empirismus, angeborene Ideen, Traditionalismus, Ontologismus) näher geprüft und abgewiesen (S. 355 ff.), endlich die aristotelisch-scholastische (auch -thomistische) Erkenntnistheorie begründet (S. 365 ff.) und die gegnerischen Einwendungen zurückgewiesen (S. 371 ff.). Bei der

Frage, wie die Phantasievorstellung zur Erzeugung der intelligiblen Erkenntnisform beitrage (S. 379 ff.), wird der meist verbreiteten thomistischen Ansicht, welche der sinnlichen Vorstellung unter Leitung des intellectus agens als Hauptursache eine instrumentale Tätigkeit zuschreibt, der Vorzug gegeben vor der Ansicht des Suarez u. a., welche den intellectus agens als die ausschliesslich bewirkende Ursache der Erkenntnisform betrachtet. Mit vollem Rechte wird die Willensfreiheit so eingehend behandelt (S. 420 ff.), weil diese Lehre schon an und für sich eine der wichtigsten Fragen der ganzen Philosophie ist, ihre Bedeutsamkeit aber für uns dadurch noch erhöht wird, daß sie wohl zu keiner Zeit hartnäckiger geleugnet und heftiger bekämpft wurde als gerade in unseren Tagen. Die Willensfreiheit wird gründlich erwiesen (S. 427 ff.), die Einwendungen der Deterministen genau geprüft und abgewiesen (S. 434 ff.). Bei der Natur der Willensfreiheit (S. 445 ff.) wird das Wesen der Freiheit in die subjektive Indifferenz des Willens gesetzt und zum freien Handeln die aktive Indifferenz gefordert. Bannez soll behaupten, die „objektive Indifferenz“ genüge zum freien Willensakte und mache das eigentliche Wesen der Freiheit aus. Neuthomisten sollen den Althomisten gegenüberstehen. Eine längst öfter widerlegte geschichtliche Fabel wird wieder vorgetragen und dadurch die Schüler und Leser irregeführt. Dagegen ist durchaus geschichtliche Wahrheit, daß bei beiden Teilen in dieser Lehre die vollste Übereinstimmung herrscht. Von einer Spaltung der thomistischen Schule am Ende des 16. Jahrhunderts kann ein Kenner der wirklichen Verhältnisse nicht reden (S. 446 ff.). Wie die alte Schule fordern auch die Thomisten seit Bannez zur Freiheit die aktive Indifferenz des Willens und zwar auch unter dem Einflusse der göttlichen praemotio (vgl. zur Übereinstimmung der alten und neuen Schule dies. Jahrb. VIII, S. 407 ff.; Dummermuth, contra Schneemann „S. Thomas et doctrina praemotionis physicae“, Parisii 1886 und dess. Verf. contra Frins „Defensio doctrinae S. Thomae etc.“, Parisii 1895; Schüzler, Neue Untersuchungen usw., Mainz 1867, S. 92 ff., S. 99 ff., S. 209 ff.). Die Unverträglichkeit der praemotio physica mit der menschlichen Freiheit gilt den Gegnern von vornherein für eine ausgemachte Sache, und von dieser Voraussetzung aus bekämpfen sie dieselbe! Ripalda S. J., den Thomisten gewiß nicht wohlwollend, aber darum ein um so zuverlässigerer Zeuge, erklärt ausdrücklich die Bezeichnung der thomistischen Lehre als einer freiheitsfeindlichen für eine ingens iniuria (vgl. Schüzler a. O. S. 95 f.). Daß das Willensvermögen mitten im Akte seine volle Indifferenz behält sowohl bezüglich des Nicht-Handelns als bezüglich des Wirkens vom Gegenteil, dies kommt eben vom tatsächlichen unmittelbaren Einwirken Gottes, d. i. von der praemotio physica. Unter dieser bleibt die Indifferenz nicht mehr eine bloß mögliche (indifferentia passiva), sondern wird im wirklichen Akte eine wirkliche (indifferentia activa). Es kann gar nicht anders sein; denn der erste Grund ist nur und reine Wirklichkeit. Er schließt keinerlei Möglichkeit in sich ein. Also kann auch von Gott nichts unmittelbar ausgehen, was die geschöpfliche Indifferenz vermindert, wohl aber, was dieselbe betätigt und erweitert.

Der Mensch handelt frei, weil Gott in ihm den freien Akt als freien, dem Menschen tatsächlich wie nichts anderes zugehörigen wirkt. Offenbar wird es doch dort heller, wohin das Licht in höherem Grade dringt. In jenem Zimmer wird es wärmer, welches mehr unter dem wirkenden Einflusse des Feuers steht. Ebenso wird auch jenes Geschöpf Gott ähnlicher, in welchem Gott als unmittelbar wirkende Ursache nicht nur

Sein und Leben und Erkennen wirkt, sondern das er auch von den Banden der Notwendigkeit, d. h. von der natürlich notwendigen Verbindung mit dem Einflusse anderer Geschöpfe, soweit es dessen Natur erlaubt, loslöst und zu sich allein, der Quelle aller Freiheit, hinwendet. Gott wäre wesentlich Sein und könnte deshalb wirkliches Sein verursachen; er wäre wesentlich Leben und könnte deshalb wahrhaft Leben wirken; und Gott, die Freiheit selber, „der Freie inmitten des Todes inter mortuos liber“, könnte nicht den tatsächlich freien Akt als solchen im Geschöpfe verursachen! Gerade das Einwirken Gottes in den geschöpflichen Willen, lehren die Thomisten, bewirkt dessen Selbstbestimmung. St. Thomas ist auch in vorliegender Frage bei weitem entschiedener und schärfer in seinem Ausdrucke als irgend ein Thomist. Als der Meister hat er eben tiefer geschaut als irgend einer seiner Schüler. Der Thomist sagt, Gott bestimme den Willen, auf daß dieser kraft solcher Bestimmung sich selbst bestimmen könne. Und St. Thomas (1. 2 qu. 5 a. 4 ad 1^{um}) sagt: „*Illud quod movetur ab altero dicitur cogi, si moveatur contra inclinationem propriam; sed si moveatur ab alio quod sibi dat inclinationem propriam, non dicitur cogi. Sic igitur Deus movendo voluntatem non cogit eam, quia dat ei inclinationem propriam.*“ Gott gibt die eigene Neigung, damit der Wille aus eigener Neigung, also mit Freiheit tätig sein kann (vgl. dies. Jahrb. XVI, S. 498; XVII, S. 61 ff., insbes. S. 70–91).

Daß auch St. Thomas die *praemotio physica* gelehrt habe, gestehen offen die alten berühmteren Molinisten selber ein, z. B. Toletus, Molina, Bellarminus, Suarez, die *Conimbricenses*, die Verfasser der *Ratio studiorum* (vgl. Dummermuth a. O.; zur genannten *indifferentia activa* als von allen Thomisten gelehrt vgl. Zigliara, *Psychol. L. 5 C. 2 a. 3 ad VIII*, ed. 8^a Parisiis 1891; Lottini, *Compendium Philos. Schol. Vol. 2. Anthropol. Cap. 13. Parisiis 1900*; Gredt, *Elementa Philosophiae arist.-thomist. Vol. 2. Psychologia, P. 1 Cap. 4 § 2 Thesis XIX. Romae 1901*; Commer, *System der Philosophie, 3. Buch, Psychologie, 5. Kap. § 5 S. 236 unter 3*). Die ganze Schwierigkeit besteht darin, daß manche Gelehrte nicht verstehen können, wie Gott ohne Nachteil der Freiheit die tatsächliche Selbstbestimmung verursachen könne. Sie übersehen, daß nicht nur das Willensvermögen von Gott kommt, sondern auch das wirkliche Wollen. Die Ursächlichkeit Gottes erstreckt sich nicht nur auf das Willensvermögen, sondern auch auf den Willensakt (siehe *Summa c. Gent. 3 cap. 59*). Im Innern des Willens kann kein geschaffenes Wesen wirken, sondern nur Gott, welcher allein die bewirkende und erhaltende Ursache des Willens ist. Von Gott allein also kann die Selbstbestimmung verursacht werden. „*A solo Deo igitur potest motus voluntarius causari. . . . Solus Deus potest movere voluntatem per modum agentis absque violentia*“ (a. O. cap. 88). Gott kommt der Einfluß auf die freien Handlungen zu, so daß von Gott die erste Bestimmung in dieselben fließt, kraft welcher der Mensch sich selbst bestimmt (a. O. cap. 113). Zum Wesen der Willensfreiheit gehört es nicht, daß der Wille aus sich wirke und sich selbst bestimme als erste, von einer höheren unabhängigen Ursache, sondern als nächste, vom ersten Beweger angeregte Ursache (*causa proxima a primo motore applicata*). Bei dieser Frage handelt es sich nicht um eine bloß wissenschaftliche Kontroverse. Es handelt sich hier vielmehr um eine Lebensfrage für das persönliche Heil und für das Wohl der menschlichen Gesellschaft. Gottes des Dreieinigen Kraft ist für das vernünftige Geschöpf keine sogenannte indifferente, welche da erst durch das Geschöpf die Bestimmtheit im einzelnen erhält. Keineswegs steht ein unbestimmtes pantheistisches Vermögen an der Spitze des

Weltalls, aus welchem erst durch die geschöpfliche Vernunft oder durch den Stoff etwas Bestimmtes wird. Gott ist vielmehr seinem Wesen nach die reinste Tatsächlichkeit und Bestimmtheit. Demnach wird auch das, was im Geschöpflichen höhere Tatsächlichkeit und Bestimmtheit hat, von Gott im höheren Grade verursacht. — Am Schlusse der Lehre vom Willen als geistigem Begehrungsvermögen ist noch Rede vom Gemüt (S. 464 ff.). Das sinnliche Begehrungsvermögen wird als der eigentliche Träger der Gemütsbewegungen betrachtet. Letztere sind gefaßt als Betätigungen des sinnlichen Begehrungsvermögens, welche aus der geistigen Erkenntnis mittelbar hervorgehen und naturgemäfs von Betätigungen des Willens begleitet sind. Das Gemüt ist demnach die dauernde Fähigkeit zu solchen Gemütsbewegungen. Mit Recht wird die Annahme eines besondern Gemüts- oder Gefühlsvermögens als wissenschaftlich nicht gerechtfertigt abgelehnt.

Bei der Menschenseele an und für sich werden eingehender behandelt ihre Substantialität (S. 470 ff.), Geistigkeit (S. 478 ff.) und besonders Unsterblichkeit (S. 482 ff.); näher ist da auch Rede von der Wirklichkeit eines jenseitigen Lebens der Seele (S. 490 ff.) und zwar als eines ewig glücklichen (S. 495 ff.) oder ewig unglücklichen (S. 500 ff.). In ihrem Verhältnis zum Leibe wird näher besprochen: die Einheit der Seele im Menschen (S. 503 ff.); die Seele Wesensform des Menschen (S. 507 ff.); der Sitz der Seele (S. 510 ff.) und ihr Ursprung (S. 513 ff.). Der Kreatianismus wird erwiesen (S. 514 ff.) und einige Bedenken gegen die Erschaffung der Seele beantwortet (S. 517 ff.). Die Natur oder das Wesen der Erbsünde (S. 520) ist der Mangel der *iustitia originalis*, welcher letztere durchaus nicht gleichbedeutend ist mit der heiligmachenden Gnade. Die Erbsünde ist wesentlich Natursünde. Der Mangel der heiligmachenden Gnade ist Folge der Natursünde für die Person (vgl. Schneider, Die unbefleckte Empfängnis und die Erbsünde, Regensburg 1892). Der Anhang: „Ursprung des menschlichen Leibes“ (S. 521 ff.) bringt den Deszendenztheoretikern gegenüber zur Sprache die wirklichen grofsen Unterschiede des Menschen vom Gorilla. Sodann werden die Versuche, durch „Zwischenformen“ eine genealogische Einheit zwischen Mensch und Tier herzustellen, kurz zurückgewiesen.

Die Theodicee, d. i. die natürliche Theologie, bezeichnet die wissenschaftliche Darstellung aller jener Wahrheiten, welche die menschliche Vernunft bezüglich der Existenz, der Wesenheit, der Eigenschaften und Werke Gottes aus sich selbst zu erkennen vermag. Ihr Studium ist in unserer Zeit von besonderer Wichtigkeit, da eine materialistische und pantheistische Wissenschaft durch unmittelbare oder mittelbare Leugnung Gottes der Offenbarung und jeder Religion den Boden zu entziehen sucht. Der Abhandlung vom Dasein Gottes werden Voruntersuchungen vorausgeschickt (S. 531 ff.). Zuerst wird der Gottesbegriff erklärt (*ens a se*). Darauf werden einige Fragen über Notwendigkeit, Wert und Form des Gottesbeweises beantwortet. Das Dasein Gottes ist nicht unmittelbar evident, sondern wird erst durch Nachdenken gewifs. Es läfst sich durch Vernunftgründe beweisen und kann aus der Vernunft erkannt werden, in Unabhängigkeit von der göttlichen Offenbarung und ohne Voraussetzung einer ursprünglichen, angeborenen Gottesidee. Der „ontologische Gottesbeweis“ in all seinen Formen ist als Fehlschluß zu betrachten, weil er unvermittelt von der idealen Ordnung auf die reale schliefst. Einige geschichtliche Notizen über Theismus und Atheismus sind beigefügt. Die Gottesbeweise (S. 551 ff.) werden in drei Gruppen unterschieden: metaphysische (aus der Abhängigkeit,

Veränderlichkeit, Möglichkeit und Einheit der Welt), physische (aus dem, was der materiellen Welt als solcher eigen ist, wie die mechanische Bewegung, das organische Leben, das sinnfällige Wunder), moralische (aus Gründen der sittlichen Ordnung im Menschen, wie Glückseligkeitsdrang, Pflichtgefühl, die übereinstimmende Überzeugung der Menschheit). Von diesen werden als hauptsächlichste näher vorgebracht: der kosmologische mit noch besonderer Berücksichtigung der Einwendungen, der kinesiologicalische, ideologische, henologische, teleologische (nebst besonderer Antwort auf die Einwendungen), deontologische, eudämonologische, ethnologische. Der negative Atheismus wird als unmöglich (S. 607 ff.), ein zeitweiliger positiver als möglich (S. 610 ff.) erwiesen.

Gottes Wesenheit wird zunächst als Sein betrachtet (S. 612 ff.). Wie sein Dasein, so ist auch seine Wesenheit unbedingt notwendig. Dasein und Wesen können in Gott durchaus nicht unterschieden werden; sie sind in ihm dasselbe. Gott ist *actus purissimus*, das lautere, in sich selbst bestimmte, nicht durch etwas anderes bestimmbare Sein. Von Gott und den endlichen Dingen wird das Sein nur in analogem Sinne ausgesagt. Gottes Wesenheit ist auch Vollkommenheit (S. 620 ff.). Gott ist unendlich vollkommen. Darum ist er auch absolut, d. h. physisch und metaphysisch einfach (S. 629 ff.). Beides wird näher erwiesen und die Einwendungen widerlegt. Daraus folgt notwendig, daß Gott auch einzig ist (S. 640 ff.). Der Dualismus wird als widersinnig abgewiesen. Weiter folgt, daß Gott absolut unveränderlich (S. 647 ff.), ewig (S. 651 ff.), unermefslich (S. 653 ff.), vollkommenst lebend, intelligent (S. 655 ff.), weil das Leben selber, und persönlich ist (S. 658 ff.). Als metaphysische Wesenheit Gottes wird die Aseität aufgestellt (S. 660 ff.). Ob diese Ansicht auch die „am besten begründete“, möchten wir sehr bezweifeln. Als 4. Ansicht hätte wohlbegründet die angeführt werden können, welche als Grundvollkommenheit in Gott die Ewigkeit faßt (vgl. Schneider, „Natur, Vernunft, Gott“, Regensburg 1883, S. 311 ff.; Schneider, Wissen Gottes, 3. Band, S. 81 ff.). Zwischen Wesenheit und Vollkommenheiten Gottes und zwischen seinen einzelnen Vollkommenheiten besteht nur ein virtueller Unterschied. Der Pantheismus (S. 668 ff.) wird mit Recht sehr eingehend behandelt, zuerst im geschichtlichen Überblick. Im besonderen werden dann widerlegt: der Pantheismus in seiner allgemeinsten Form (S. 677 ff.), die pantheistische Emanationslehre (S. 680 ff.), die pantheistische Immanenzlehre (S. 682 ff.), der Pantheismus Spinozas (S. 684 ff.) und Hegels (S. 689 ff.).

Beim Leben Gottes ist näher Rede von Gottes Wissen (S. 698 ff.) und Wollen (S. 722 ff.). Das göttliche Wissen wird betrachtet von seiner subjektiven Seite und nach seinem Gegenstande (S. 700 ff.). Besonders wird behandelt die Frage, wie Gott die freien, insbesondere die bedingt zukünftigen freien Handlungen der Menschen erkenne (S. 711 ff.). Dann ist noch Rede vom Mittel und der Einteilung des göttlichen Wissens (S. 719 ff.). Bei der Besprechung der *praedeterminatio physica* gilt Bannez ständig als deren Erfinder und deren Verteidiger als Bannesianer, welche Fabel wir schon oben bei der Willensfreiheit erwähnten. Um für den „Erfinder“ der *praedeterminatio physica* gelten zu können, müßte ihr Gedanke des Bannez Schöpfung sein. Dieser aber ist echt thomistisch, dasselbe wie *praemotio physica*. Selbst die Urheber-schaft des Wortes kann Bannez nur in beschränktem Maße zuerkannt werden (vgl. z. B. Schüzler, a. O. S. 210 ff.). Der Sache nach ist die

göttliche Vorausbewegung aufzufassen als Vorausbewegung zur Selbstbestimmung des geschöpflichen Willens. Diese Auffassung wird erschwert durch den Ausdruck „*praedeterminatio*, Vorausbestimmung“. Grade dieser Schwierigkeit wegen haben sonst hochverdiente Theologen im vermeintlichen Interesse der menschlichen Freiheit auf die thomistische Idee verzichtet. Lassen wir also den Ausdruck „*praedeterminatio physica*“ als Stein des Anstosses fahren, und bleiben wir beim alten „*praemotio physica*“! Suo modo gilt von dieser Vorausbewegung, was von der wirklichen Gnade. Der berühmteste Vertreter der molinistischen Auffassung aber, Suarez, steht nicht an einzuräumen (*de concursu* l. 3. c. 7. n. 1), die wirksame Gnade werde dem Willen nicht bloß dazu verliehen, daß er dem göttlichen Rufe folgen könne, sondern damit er ihm wirklich folge, und zwar mit dem bestimmten Akte, wozu ihn die Gnade bewegt; ihre Wirksamkeit bestehe daher darin, daß sie den Willen zum wirklichen Wollen zu bestimmen vermöge. Das ist nun durchaus der thomistische Gedanke. Die Polemik des Suarez trifft daher bloß dessen Fassung, wie er selber sagt (vgl. Schüzler a. O. S. 212). Das stimmt ganz zu der oben bereits angeführten ausdrücklichen Erklärung Ripaldas, die Bezeichnung der thomistischen Lehre als einer freiheitsfeindlichen sei eine *ingens iniuria*. Beim Wollen Gottes kommt vor allem seine Freiheit zur Sprache, welche auf die endlichen Dinge sich richtet. Sie steht durchaus nicht im Widerspruch mit seiner Unveränderlichkeit (S. 722 ff.).

Der letzte Teil „Gott und die Welt“ betrachtet zunächst Gott als Schöpfer der Welt (S. 727 ff.) in seiner Allmacht und Schöpfungsmacht, sowie die Weltdauer. Darauf folgt der Zweck des Schöpfers und der Schöpfung (S. 739 ff.). Gott bezieht die Glückseligkeit der Geschöpfe auf seine Verherrlichung, welche er will aus Liebe zu seiner unendlichen Vollkommenheit. Gott ist weiter Erhalter der Welt (S. 745 ff.). Bei der Mitwirkung Gottes mit den Tätigkeiten der Geschöpfe wird behandelt die Notwendigkeit der unmittelbaren Mitwirkung, die Unzulässigkeit der physisch präterminierenden göttlichen Beihilfe und die Zulänglichkeit der gleichzeitigen Beihilfe. Demgegenüber betonen die Thomisten die Notwendigkeit der *praemotio physica* und die Unzulänglichkeit der gleichzeitigen Beihilfe. Die *praemotio* ist ebensowenig gegen die Heiligkeit Gottes, wie gegen die menschliche Freiheit. Gott ist keineswegs Urheber der Sünde d. i. als Mangel, als Abfall von der rechten Ordnung: Die Thomisten sagen mit ihrem Meister (z. B. 1. 2. qu. 79. a. 2.), Gott sei Urheber dessen, was bei der Sünde ist an Sein und Wirken, was also an sich gut ist („*actus peccati et est ens et est actus*“), nicht aber des sittlichen Übels, des Bösen, des Mangels an der schuldigen Vollkommenheit; letzteres kommt auf Rechnung des verkehrten menschlichen Willens („*Deus est causa actus peccati; non tamen est causa peccati, quia non est causa huius quod actus sit cum defectu*“). Der *concursum simultaneum* hängt innigst zusammen mit der *scientia media*. Beide machen irgendwie Gottes Willen vom geschöpflichen abhängig. Gegen die *scientia media* wenden sich mit den Thomisten auch die Scotisten gemäß der Lehre des Doctor Subtilis (1. dist. 38. n. 2., dist. 41. n. 10). Sie stützen sich dabei auf das Ansehen des hl. Augustinus, sowie auf viele theologische Gründe (vgl. Frassen, Scotus Academicus, Tom. 2. Romae, ex Typographia Sallustiana, 1900, pp. 86—104). Ein Hauptverteidiger der thomistischen Lehre ist auch Bossuet in seinem „*Traité du libre arbitre*“. Übrigens erscheint auch den eigenen Anhängern die *scientia media* in immer dichterem Dunkel gehüllt; und

gegen den *concursum simultaneum* macht sich seit einiger Zeit unter den Molinisten selbst eine bemerkenswerte Gegenströmung geltend (vgl. *Revue Thomiste*, Nr. 1, Mars 1902, p. 70).

Zum Schlusse wird behandelt „die Vorsehung Gottes“ (S. 758 ff.). Dieser ist nicht entgegen die Zulassung der sittlichen Übel. Mit ihr stehen auch nicht in Widerspruch die natürlichen Mängel, selbst nicht die Leiden und Widerwärtigkeiten, welche mit dem menschlichen Leben verbunden sind. Als ein Mittel, um dem Menschen gegenüber seine besondere Vorsehung zu betätigen, gebraucht Gott das Wunder, welches an sich möglich und auch dem Menschen als Wunder erkennbar ist. Eine gute Beigabe zum praktischen Gebrauche des in so mancher Hinsicht vortrefflichen Lehrbuches ist das Namen- und Sachregister. Unsere Ausstellungen sollen in aller Liebe nur der Wahrheit dienen, gemäß dem Worte des Propheten (Zachar. 8, 19): „*veritatem tantum et pacem diligite*.“

P. Jos. a Leonissa O. M. Cap.

7. Dr. J. B. Heinrich: dogmatische Theologie. Fortgesetzt durch Dr. C. Gutberlet. 9. Band. 2. Abteilung. (Bogen 18—56.) Mainz, Kirchheim 1901.

Der vorliegende Teil des großen dogmatischen Werkes von Heinrich-Gutberlet behandelt die hl. Sakramente der Taufe, Firmung und Eucharistie.

Über die Eigenart der Darstellung Dr. Gutberlets brauchen wir uns nicht mehr auszusprechen, und bemerken wir, daß sie sich gerade in diesem Traktate von ihrer vorzüglichen Seite zeigt. Wir erstaunen oft, in welcher leicht faßlicher Weise schwierige Fragen zum Verständnis gebracht werden.

In der Lehre hält sich der Verf. auch hier durchweg an die ersten Theologen und trifft eine angemessene Auswahl unter abweichenden Ansichten. Doch treffen wir auch eine ganze Reihe von neu aufgeworfenen Fragen, zu deren Lösung der Verf. sehr achtungswerte Gründe anführt.

Der hl. Thomas wird stets als Kronzeuge angerufen und tritt seine Lehre besonders in den schwierigen Fragen über die Eucharistie stark in den Vordergrund.

Als besonders vortrefflich müssen wir die positiven Ausführungen bezeichnen, welche über den sakramentalen Ritus der Firmung (§ 516), über die Spendung der Firmung durch einfache Priester (§ 519), über die reale Gegenwart des Leibes Christi in der hl. Eucharistie (§ 523—532), sowie über die Epiklese (§ 546) handeln.

In der Frage über die Ketzertaufe hätten die Untersuchungen von Dr. Johann Ernst Berücksichtigung verdient. Leider erschien dessen abschließende Arbeit erst nach dem Erscheinen dieses Werkes.

Lebhaften Zweifel rief in uns die Lehre hervor, daß eine Kompenetration des Leibes Christi mit der Ausdehnung der Species der heil. Eucharistie erfordert sei. Dr. Gutberlet schreibt: „Der Leib des Herrn nimmt zwar nicht diesen Ort (der Species) durch seine Ausdehnung ein, aber er muß doch die Ausdehnung des Brotes durchdringen; er ist ausgedehnt an jedem Punkte der Ausdehnung des Brotes. Die gegenseitige Durchdringung zweier Körper ist nicht schon mit der Identität des Platzes, den sie einnehmen, vollzogen; es muß auch der eine mit seiner Ausdehnung in die Ausdehnung des anderen eindringen.“

Dies tut der Leib des Herrn.“ S. 653. Wir glauben diese Folgerung gerade aus dem Grunde ablehnen zu müssen, weil der Leib des Herrn nicht kraft seiner Ausdehnung innerhalb der Ausdehnung des Brotes gegenwärtig ist. Immerhin meinen wir, daß es sich hier mehr um ein unglücklich gewähltes Wort handelt. Ebenso dürfte auch die Lehre, daß der Leib Christi in der Eucharistie nach Art der Geister gegenwärtig sei, nur den Wert einer Analogie besitzen. Im übrigen ist der § 540 reich an neuen Gesichtspunkten.

Die ganze Darstellung, selbst bei schwierigen Partien ist so klar, daß selbst gebildete Laien sich mit großem Nutzen darin vertiefen könnten. Das reiche positive Material, sowie die gediegene Entwicklung reiht auch diesen Band in würdiger Weise an die früheren an.

P. Reginald M. Schultes O. P.

8. J. B. Heinrich: Lehrbuch der katholischen Dogmatik. Bearbeitet und herausgegeben von Dr. Philipp Huppert. 2. Halbband. 1. Abteilung. Mainz, Kirchheim.

Schon der Name Heinrich hätte zwar genügt zur Empfehlung der Dogmatik, von welcher ein Teil uns vorliegt. Indessen hat Dr. Huppert noch ein gutes Stück zu den bereits allgemein anerkannten Vorzügen derselben beitragen.

Der vorliegende Teil behandelt die Menschwerdung, die Kirche und die Gnade.

Über die Lehre selbst brauchen wir uns nicht auszusprechen, da sie sich selbstverständlich mit den Gedanken Heinrichs deckt. Am Kopfe der einzelnen §§ wird außer auf Gutberlet vorzüglich auf einschlägige Partien von Palmieri (*De summo Pontifice*) und Mazzella (*De gratia Christi*) verwiesen.

Zwei Bemerkungen möchten wir hier beifügen. S. 530 wird bemerkt, daß der hl. Thomas und seine Schule mehr die Wirksamkeit der Gnade hervorheben, dagegen Scotus und seine Schüler mehr die Mitwirkung der Freiheit betonen. Es ist dies zwar schon oft gesagt worden. Indessen will doch gewiß keine Schule auch nur irgendwie die Wirksamkeit der Gnade abschwächen, und ebenso wird jeder Thomist gegen eine Schmälerung der Freiheit Verwehr einlegen. Hier kann somit der Unterschied nicht liegen. Vielmehr betont der hl. Thomas mehr die metaphysische Seite des Gnadenwirkens Gottes, während andere mehr den psychologischen Verlauf des Gnadenlebens der Menschen hervorheben.

Eine zweite Bemerkung gilt der Disposition des Traktates über die Gnade. Seit dem 16. Jahrhundert beginnen die meisten Dogmatiker ihre Gnadenlehre mit der Untersuchung über die aktuelle Gnade. Diese Methode hatte im 16. Jahrhundert ihre guten Gründe. In unseren Tagen dürfte es aber für das theologische Verständnis weit vorteilhafter sein, wieder von der heiligmachenden oder habituellen Gnade auszugehen. Sehr bezeichnend ist gerade, daß auch in unserem Werke das Wesen der heiligmachenden Gnade sehr kurz behandelt wird, während doch gerade diese nicht nur sachlich das Zentrum des Gnadenlebens bildet, sondern allein auch die Lehre über dieselbe ein fruchtbares Prinzip für die theologische Entwicklung bietet.

Übrigens gebührt gerade dem Lehrbuche Heinrich-Hupperts das Verdienst eines großen Fortschrittes in der Gnadenlehre.

P. Reginald M. Schultes O. P.

9. **Jos. Bautz:** Grundzüge der katholischen Dogmatik.
3. Teil. 2. Aufl. gr. 8^o, S. VII, 187. Mainz 1901,
Kirchheim.

Das dritte Bändchen behandelt die Lehre von der Gnade und von den Sakramenten im allgemeinen und zwar den früheren entsprechend kurz, klar, übersichtlich. Es schließt sich den zahlreichen anderen Arbeiten des fleißigen Verfassers würdig an. Die 2. Auflage ist vielfach verbessert. Neben den vielen kleineren Veränderungen und Zusätzen erhielten die Abschnitte von der Notwendigkeit der aktuellen Gnade für die Gerechten, von der Heilswirkung der Ungläubigen, von den heilsnotwendigen Glaubensstücken und dem Beweggrunde der *opera meritoria* etwas eingehendere Erweiterungen. Veranlassung waren vorzugsweise theologische Untersuchungen neueren Datums. Ganz ruhig und sachgemäß sind durchweg die einschlägigen Kontroversen behandelt. Trotz sorgfältiger Prüfung konnte gewissen schwierigen Fragen gegenüber eine bestimmte Stellungnahme nicht bewirkt werden. Darum wird in diesen Fällen bloß objektiv über die Lage der Dinge referiert; und sind die Ansichten der Theologen parteilos nebeneinander gestellt. Das eifrige Bestreben, tiefer in die Sache einzudringen, ist gewiß anerkennenswert und auch von sichtlichem Erfolge gekrönt.

Ohne irgendwie die Vorzüge dieser Dogmatik zu schmälern, erlauben wir uns einzelne Bemerkungen. Die *visio beatifica* als Bestimmung des vernünftigen Geschöpfes kann zwar von diesem durchaus nicht beansprucht werden, entspricht aber ganz und gar dessen natürlichen Bedürfnissen, seinem *desiderium naturale* nach der *prima veritas* und dem *summum bonum*, welches Verlangen nur durch Anschauung und Besitz Gottes seinem Wesen nach gestillt und befriedigt wird (S. 2). St. Thomas kennt nur einen einzigen *finitis ultimus* des Menschen, welcher aber bloß mit Hilfe der Gnade erreicht werden kann. In dieser Meinung stimmt er vollständig überein insbesondere mit St. Augustinus und seinen eigenen großen Zeitgenossen (vgl. dies. Jahrbuch XVI, S. 116 ff., S. 155 ff.; S. 502 f.). Der damaligen Ansicht gibt beispielsweise zuverlässiges Zeugnis Fr. David ab Augusta O. F. M. († 1272) in seinem ausgezeichneten Werke: „*De exterioris et interioris hominis Compositione etc.*“, neu herausgegeben von den PP. Collegii S. Bonaventurae (Quaracchi 1899). Da (Lib. 2, Cap. 10) heißt es unter anderm: „*Cum facta esset anima, ut capax esset summae beatitudinis, in qua haberet summam gloriam et summam delectationem in Deo, qui est vera et summa beatitudo; datus fuit animae duplex appetitus naturalis ad hoc, ut ista desideraret et studeret obtinere, et cum obtinuisset tanto iucundius possideret, quanto ardentius concupisset. Datus fuit ei appetitus gloriae talis, ut nulla sufficeret ei praeter summam gloriam, et appetitus delectationis talis, ut non satiaret eam aliqua nisi summa delectatio; et utraque est in solo Deo, et ita nihil sufficit animae praeter Deum.*“

Von der Theorie der Thomisten wird (S. 42) gesprochen als derjenigen der Schule des Bannez: „der Thomisten d. h. des Dominikaners Bannez († 1604) und seiner Schule.“ Es scheint, daß jüngst die Autoren wieder Gefallen finden an der längst zur vollsten Genüge widerlegten Fabel von den Bannesianern (vgl. z. B. dies. Jahrb. VIII, S. 407 ff., Schätzler, Neue Untersuchungen, Mainz 1867, S. 210 ff.). Dagegen gesteht lobenswerterweise Gutberlet-Heinrich (Dogmatik, 8. Bd. S. 470) ausdrücklich ein, daß auch St. Thomas die *praemotio physica* gelehrt hat.

Am Schlusse der Note (S. 43) sollte noch beigefügt sein: „Dagegen schrieb wieder (nämlich contra Frins) Dummermuth das Werk „*Defensio doctrinae S. Thomae etc.*“ (Parisiis 1895, Lethielleux). Bemerkenswert heisst es (S. 50) von der thomistischen Lösung: „Die Beweisführung aus der hl. Schrift erscheint gewichtig, mit gutem Grunde beruft sie sich auf den hl. Augustin und insbesondere auf den hl. Thomas (damit steht allerdings im Widerspruch die obige Bannesianische Fabel!). Sie ist auch recht geeignet, Gott in seiner Macht und Oberherrlichkeit zu zeigen und den Menschen zur tiefsten Demut, wie zur vertrauensvollen Hingabe an Gottes Barmherzigkeit anzuleiten. Die göttliche Präscienz der freien Handlungen endlich bringt der Thomismus dem Verständnis nah genug.“ Auch wird eingestanden (a. O.): „Aus der Art und Weise, wie die Thomisten sich den göttlichen Konkurs zu den sündhaften Handlungen der Geschöpfe denken, dürfte ein wesentlicher Anstand gerade gegen ihr System sich nicht ergeben.“ Wie die menschliche Freiheit ungeschmälert fortbestehe bei der *praemotio physica*, ergibt sich näher aus der göttlichen Vorausbewegung des geschöpflichen Willens zu seiner Selbstbestimmung (vgl. Schüzler a. O. S. 183 ff.; Buonpensiere, *Commentaria in I. qq. 1—23*, Romae et Ratisbonae 1902, Pustet, S. 629 ff.; S. 661 ff. u. öfter; dies. Jahrb. XVII, S. 61—91). Die „gewisse Schwierigkeit, vielleicht auch eine gewisse Härte . . in der thomistischen Lehre . .“ (S. 51 f.) beruht auf einem mangelhaften Verständnis der thomistischen *gratia sufficiens* und *efficax*. Diese *gratia sufficiens* zieht, wenn es die eigene Schuld des Willens nicht verhindert, auch die *gratia efficax* nach sich als die übernatürlich zubereitete *potentia* in den übernatürlichen *actus* führendes *complementum* (vgl. Schüzler a. O. S. 110 ff., S. 177 ff.; *Revue Thomiste*, 9. et 10. añ 1901/02 „de la grâce suffisante“). Betreff der Gnadenlehre sagt Bossuet (*Revue Bossuet* 1. añ. 1900, p. 161): „La saine doctrine est égalemens opposée à Jansénius et à Molina: et la grâce molinistique, c'est-à-dire la grâce d'équilibre et versatile, est manifestement rejetable comme contraire à saint Augustin et à la vérité.“ Suarez selbst gesteht, es werde die wirksame Gnade dem Willen nicht blofs dazu verliehen, dafs er dem göttlichen Ruf folgen könne, sondern damit er ihm wirklich folge, und zwar mit dem bestimmten Akte, wozu ihn die Gnade bewegt; ihre Wirksamkeit bestehe daher darin, dafs sie den Willen zum wirklichen Wollen zu bestimmen vermöge (siehe: Schüzler a. O. S. 212). Zur Lehre von der Prädestination und Reprobation (S. 65 ff.) verweisen wir insbesondere auf den ausgezeichneten Kommentar (de Deo Uno) von Buonpensiere (*Solutio Thomistarum* pp. 869 sqq.). Die negative Reprobation (S. 74 f.) wird von St. Thomas genannt *voluntas de contradictorio*: „importat solum terminum a quo, videlicet exclusionem quorundam filiorum praevaricationis Adae a regno coelorum tamquam beneficio non amplius iis debito: et nihil ultra“ (Buonpensiere l. c. p. 821 ad A). Bezüglich der Zahl der Auserwählten (S. 77 f.) hält Buonpensiere es für wahrscheinlich, dafs allgemein genommen mehr Menschen verloren gehen, als auserwählt sind; von den Getauften, ohne Unterschied ob katholisch oder andersgläubig, meint er, werde sicherlich der gröfsere Teil gerettet; von den katholischen Erwachsenen hält er auch für wahrscheinlich, dafs der gröfsere Teil gerettet werde (l. c. pp. 928 sqq.). Die gemachten Anmerkungen mögen, um nicht zu weitläufig zu werden, genügen. Aufrichtig wünschen wir den „Grundzügen“ baldige gute Vollendung.

P. Josephus a Leonissa O. M. C.

10. **Guilhelmus Capitaine: De Origenis Ethica.** Monasterii, G. Aschendorff.

Der Verfasser bezeichnet vorliegende Arbeit als literarische Erstlingsfrucht, die er über Anraten seines Lehrers, Prof. Mausbach, bei Gelegenheit seiner Promotion dem Publikum entbiete. Jedenfalls hat sich der Verfasser in sehr empfehlender Weise eingeführt.

Die Untersuchung wird in acht Abschnitten durchgeführt: I. De hominis natura. II. De fine hominis. III. De notione boni. IV. De lege. V. De conscientia, libero arbitrio, gratia. VI. De variis agendi motivis et gradibus perfectionis. VII. De virtute. VIII. De peccatis, peccatorum fontibus et remediis.

Zum Beginne der Untersuchung stimmt Capitaine der Auffassung von Denis zu, daß die abweichenden Ansichten Origenes' weniger Folgerungen eines vorher eingenommenen philosophischen Standpunktes seien, als vielmehr die Folge des Bestrebens, die zeitgenössischen Fragen und Ideen, zumal christlicher Kreise, mit den Dogmen zu vereinbaren. Darum unterscheidet Origenes genau zwischen den Dogmen, die er unentwegt im Glauben festhalten will, und seinen eigenen Aufstellungen, die er nur als Hypothesen behandelt. Der Verf. begründet dies noch mit der Tatsache, daß Origenes, wo er zum Volke spricht, sich genau an die Glaubenslehre hält, so z. B. die Ewigkeit der Höllestrafe lehrt.

Gegen Vincenzi weist aber der Verf. in zwei Appendices überzeugend nach, daß Origenes in seinen gelehrten Schriften sowohl die Praeexistenz der menschlichen Seelen, als auch die Apokatastasis gelehrt habe.

Die Ethik Origenes, sagt der Verfasser, sei weit einwandfreier als die dogmatischen resp. philosophischen Lehren.

Für die bekannten Irrtümer macht Cupitaine den Origenischen Begriff der Freiheit verantwortlich. Origenes faßt die Freiheit des Menschen wesentlich als Wahlfähigkeit zwischen sittlich gut und böse auf. So bleibt dann selbst dem Guten im Himmelreiche die Möglichkeit zur Sünde, ja wird bei den meisten früher oder später der Fall in die Sünde zur Tatsache werden; andererseits wird sogar der Teufel sich einstens beharren.

Dies sind nur wenig Punkte aus dem reichen Material, das uns der Verf. bietet. Der Theologe kann nicht umhin, den Dank für diesen wertvollen Beitrag zu entbieten, mit dem Wunsche, daß recht viele solcher Arbeiten die dunkeln Gebiete altchristlicher Denkarbeit uns erschließen möchten.

P. Reginald M. Schultes O. P.

11. **Dr. Wilhelm Schneider**, Bischof von Paderborn, **Das andere Leben.** Ernst und Trost der christlichen Welt- und Lebensanschauung. 5. verb. und verm. Aufl. Paderborn, F. Schöningh 1901.

In kurzer Zeit hat das Werk des hochwürdigsten Verf. seine 5. Aufl. erreicht. Wenn auch schon der Gegenstand jedem Menschen lebhaftes Interesse einflößt, so muß die rasche Verbreitung und die überaus günstige Aufnahme der Schrift zum großen Teil der glücklichen Darstellung des würdigen Oberhirten zugeschrieben werden. Wir schließen uns gerne dem Wunsche des Verf. an, daß der Segen Gottes auch diese

neue Auflage begleite, auf daß sie in vielen Familien Eingang finde. Möchten nur recht viele ähnliche Fragen in ebenso gediegener wie populärer Form und ebenso kluger Mäßigung ihre Darsteller finden.

P. Reginald M. Schultes O. P.

12. Jos. Mausbach: Die katholische Moral, ihre Methoden, Grundsätze und Aufgaben. gr. 8^o, S. 158. Köln, Bachem, 1901.

Nach der Ansicht vieler protestantischer Theologen lehrt die katholische Kirche nicht bloß im Dogma, sondern auch in der Moral Widerchristliches, mit echter und innerlicher Sittlichkeit Unvereinbares. Um daher allmählich eine gerechtere Würdigung unserer Moral zu erzielen, müssen wir Katholiken unsere literarische Abwehr an die Vertreter der protestantischen Wissenschaft selbst richten. Dies geschieht nun in vorliegender Schrift. Veranlaßt wurde diese näher durch den Angriff des Marburger Professors W. Herrmann in der Broschüre „Römische und evangelische Sittlichkeit“, und wird mit der da entwickelten Auffassung eine ernstliche Auseinandersetzung geboten. Die katholische Wissenschaft kann durch lichtvolle Darstellung der großen Ideen der katholischen Moral auch dem Außenstehenden ein vollkommeneres Verständnis ihres Geistes, als es leider jetzt so häufig herrscht, vermitteln. Im Lichte des Ganzen erfährt auch das Einzelne, welches bisher befremdete, eine gerechtere Beurteilung. Darum ist der Hauptteil dieser Schrift den allgemeinen Grundsätzen der katholischen Moral im Anschluß an die Haupt Einwände der protestantischen Theologie gewidmet.

Die ungünstige Stimmung gegenüber der katholischen Moral rührt vor allem her von deren kasuistischer Behandlung. Deshalb wird zunächst die Stellung der Kasuistik, ihre sachliche und historische Bedeutung klargelegt. Dabei wird der Blick auch auf andere Methoden und Formen der kirchlichen Sittenlehre hingelenkt. So ist denn das erste Kapitel gleichsam eine Quellenkunde, welche der eigentlichen Untersuchung vorgeht. Zugleich wird manches Fremdartige in der Kasuistik selbstverständlicher, manches Anstößige beseitigt oder gemildert. Dieser Gewinn kommt der unbefangenen Würdigung des zweiten Kapitels, des Hauptteiles, zugute. Nebenbei aber ist er auch vom praktischem Werte für die Abwehr der gewöhnlichen Angriffe niederer Art. Die augenblicklichen Anfeindungen und Kämpfe werden nur dem Fortschritte und Siege der Wahrheit dienen, insbesondere auch der Weiterbildung der wissenschaftlichen Moral. Daß darüber gewisse Auswüchse und Einseitigkeiten der Kasuistik zu Falle kommen, wird keineswegs zu bedauern sein. Gewiß brauchen wir nicht alles, was die Jahrhunderte des Zopfes dem System der Moral gebracht haben, als heiliges Erbstück zu verehren. Beim Streben nach dem Neuen findet sich auch herrliches Altes, eigene, nicht fremde Vorbilder einer Moralwissenschaft, welche dem heutigen Denken und Fühlen entspricht und dennoch echt katholisch ist.

Bei der Stellung der Kasuistik in der Moral kommen näher zur Sprache: Kirchliche Lehre und kirchliche Lehrer; asketische und spekulative Behandlung der Moral neben der kasuistischen Methode; Kasuistik und Leben — Vernunft- und Gefühlsmoral; kasuistische Einzelfragen — Mißverständnisse und Übertreibungen. Die kirchliche Lehre ist wohl zu unterscheiden von den kirchlichen Lehrern, so hoch auch deren Ansehen

in der Kirche gelten mag. Um so weniger ist sie zu verwechseln mit der probabilistischen Kasuistik. Was die hl. Kirche selbst über das Wesen und die Gestaltung der Sittlichkeit lehrt, das sagen uns die Beschlüsse der Konzilien und die ex cathedra erlassenen Urteile der Päpste. Aus der kirchlichen Empfehlung darf nicht geschlossen werden, die Moral des betreffenden Kirchenlehrers sei die Moralwissenschaft der Kirche. Wenn es (S. 23) heisst: „Neben Thomas von Aquin wird die Bibel als Quelle der christlichen Wissenschaft, auch der Moral, bezeichnet,“ so ist bei aller Hochachtung des hl. Thomas dieser Satz zu beanstanden. Seine Werke stehen keineswegs auf derselben Stufe wie die hl. Schrift. Sie enthalten wahrhaft christliche Wissenschaft, geschöpft aus der hl. Schrift und Überlieferung als deren Quellen. Innerhalb der Entwicklung der theologischen Literatur gibt es drei Arten der Moralbehandlung; die spekulative, eigentlich wissenschaftliche; die asketisch-mystische und die kasuistische. Die katholische Moralwissenschaft stand stets und steht auch noch heutzutage in der engsten Berührung mit dem wirklichen Leben. In Fragen des Gewissens entscheidet nicht unmittelbar das sittliche Gefühl, so dass eine wissenschaftliche Untersuchung überflüssig wird. Die Gefühlsmoral ist ebenso prinzipiell unrichtig wie praktisch irreführend. Über die unklaren Eingebungen des Gefühls hinaus ist vor allem die Klärung der Begriffe nötig, selbst auf dem heiklen sexuellen Gebiete. Bei sehr vielen protestantischen Anklagen gegen katholische Dogmen, scholastische Moral und dergl. zeigt sich eine erstaunliche Ungeniertheit im Wiederholen alter, längst widerlegter Vorwürfe, sowie offenes Verdrehen katholischer Lehren und Einrichtungen (vgl. dagegen K. Jentschs unparteiisches Urteil S. 69 f.).

Die gegnerische Polemik sucht auch die Grundlagen, die tiefsten Ideen der katholischen Moral als irrig und verderblich nachzuweisen, den ganzen Geist der katholischen Lebensauffassung als unchristlich oder kulturfeindlich hinzustellen. Eine Widerlegung dieser Art von Vorwürfen ist hier in erster Linie nicht beabsichtigt; dazu wird auf die trefflichen neueren moralphilosophischen Werke kathol. Verfasser verwiesen. Eine andere Klasse von Vorwürfen trägt mehr theologisches Gepräge. Bei näherer historisch-philosophischer Beleuchtung dieser Vorwürfe erscheint jedoch die katholische Moral glänzend gerechtfertigt, und die Ankläger werden vielmehr selbst verurteilt. Dies zeigt sich deutlich bei der eingehenden Widerlegung der geläufigsten dieser Einwände in bezug auf: Gott und Gewissen; Gesetz und Freiheit; Gesinnung und Werk; Gebot und Rat — Weltarbeit und Weltflucht; Natur und Übernatur; kirchlichen Gehorsam und religiöse Selbständigkeit. So tritt denn die katholische Gesamtauffassung der Sittlichkeit gegenüber dem Protestantismus in ein vorteilhaftes Licht (2. Kapitel). Nach katholischer Auffassung ist das Gewissen einerseits Ausdruck der eigenen sittlichen Einsicht und insofern der Vervollkommenung und Entwicklung fähig, da es wesentlich die Vernunft selber ist; andererseits aber wahrhaft „Stimme Gottes“, absolut und unveränderlich, da seine Grundlage von Gott unverwüstlich in die Tiefen der Seele eingesenkt ist. Der infolge der Wiedergeburt zu einem höheren Leben herrschende Geist der Liebe schüttelt nicht die Last des Gesetzes ab, macht jedoch, dass die Last, welche früher drückte, hebt und erleichtert: „mein Joch ist süß und meine Bürde leicht.“ Da die Liebe das Wesen der christlichen Heiligkeit bestimmt, so richtet sich nach ihrer Lauterkeit und Vollkommenheit der volle sittliche Wert des Menschen und seine wesentliche Seligkeit im Himmel, nicht aber nach der Grösse der Werke. Die evangelischen Räte sind besonders geeignete

Werkzeuge eines vollkommenen Liebeslebens und zugleich spontane Wirkungen und Äußerungen vollkommener Gottes- und Nächstenliebe, welche als wahre „Nachfolge Christi“ zugleich Lossagung von aller sündhaften Weltlust und Selbstsucht ist.

Je reicher die Gnade ist, desto höher der Regel nach auch die Selbsttätigkeit, welche sie vom Menschen verlangt. Gerade so zeigt sich die Gnade als das Prinzip des Lebens und der Vervollkommenung. Das Gute ist ganz Werk der Gnade und ganz Werk der Menschen. Daher sagt eine goldene Regel der mittelalterlichen Aszese: Vertraue auf Gott, aber so, als ob der ganze Erfolg von dir, nicht von Gott abhinge; verlege deine ganze Kraft auf die Arbeit, aber so, als ob du nichts, Gott alles tun würde. Die kirchliche Autorität hat zu allen Zeiten für die Schöpfungen des christlichen Denkens und für die Großtaten der christlichen Liebe wohl den fruchtbaren Boden bereitet, ihren Schutz und Segen gesendet, der Anstoß aber ist meist von erleuchteten Geistern im Schoße der Kirche ausgegangen. Wie die Kirche im Kampfe zwischen Weltlust und Welthabs das Schwierigste, die goldene Mitte, anstrebt, so tut sie es auch im Widerstreit zwischen blindem Autoritätsglauben und schrankenloser Denkfreiheit — in beiden Fällen zum Besten der Menschheit. Noch viel weniger als die lehramtliche will die hirtenamtliche Tätigkeit des Papstes den Christen zur „toten Maschine“ machen. Dem Staate gegenüber entfaltet die Kirche keineswegs ein „souveränes“ Machtbewußtsein. Die Feststellung disziplinärer Normen erklärt sich vor allem aus der Rücksicht auf das christliche Gemeinschaftsleben. Die Innigkeit des kirchlichen Zusammenhangs weckt mächtig den sozialen Gemeinsinn. Bei all ihrem Streben nach Einheitlichkeit verbindet die Kirche eine weitgehende Anpassung an die Bedürfnisse der Zeiten und Völker.

Die Achtung, welche die katholische Theologie den Leistungen der Vorzeit entgegenbringt, soll kein Hindernis für sie sein, mit lebendigem Verständnis den wissenschaftlichen und praktischen Bedürfnissen der Gegenwart Rechnung zu tragen. Dies gilt auch von der katholischen Moral als Zweig der theologischen Wissenschaft. Es ist ein hohes und schwieriges, aber gerade darum so mächtig anziehendes Ziel, das System der Moralthologie nach der historisch-positiven, der spekulativ-apologetischen und der praktisch-sozialen Seite so auszubauen, daß der ideale Gehalt der katholischen Sittenlehre in seiner vollen Schönheit zur Darstellung kommt und die „großen Fragen“ und „typischen Erscheinungen“ des heutigen Kulturlebens durch sie beleuchtet werden. Neben dieser wissenschaftlichen Aufgabe wird aber die katholische Moral nie der unscheinbaren und oft verkannten Sorge sich entschlagen, der irrenden und kranken Menschheit in ihren Gewissensnöten sich anzunehmen und dazu auf ihre „kleinlichen“ Fragen und Klagen die rechte Antwort zu suchen. Damit schließt denn die inhaltreiche Schrift. Sie zeugt von großer Sachkenntnis und tiefem Verständnis für die Bedürfnisse unserer Zeit. Ihr Ton ist ein warmer, überzeugungsvoller. Bei aller Entschiedenheit in Wahrung des echt kirchlichen Standpunktes ist sie durchaus frei von aller konfessionellen Gehässigkeit, des Stoffes ganz würdig.

P. Josephus a Leonissa O. M. C.

13. **B. Poertner: Das biblische Paradies.** Eine exegetische Studie. Mainz, Kirchheim 1901. 36 S.

Vorliegende Studie, lesen wir im Vorwort, ist aus einem im „Bildungsverein Düsseldorf“ gehaltenen Vortrage über das biblische Paradies erwachsen.

Damit ist schon der Zweck dieser Schrift gekennzeichnet: Gebildete Laienkreise über eine Frage zu orientieren, die vom religiösen wie wissenschaftlichen Standpunkte gleich großes Interesse beansprucht.

Inhalt: 1. Notwendige Voraussetzungen für die Frage. „Die Untersuchung des biblischen Paradies-Berichtes setzt die Annahme voraus, daß Moses eine richtige Vorstellung von der Lage des ihm geschilderten Gan Eden gehabt habe. Es müssen also ausgeschlossen werden Vorstellungen, wie sie ein Alexander der Große an seine Mutter Olympia schrieb, er habe in Indien die Quelle des Nil entdeckt. Absicht des biblischen Autors: er will geographische Situationen schildern, die ihm selbst bekannt sind und auch seinen Lesern bekannt sein können. 2. Wichtigste bisherige Hypothesen über die Lage des Paradieses und deren Würdigung. 3. Erklärung des biblischen Berichtes. Der Verfasser verlegt das Paradies in die Gegend von Bosra. 4. Bestätigung des biblischen Berichtes durch Keilinschrift und Sprachwissenschaft.

Ist nicht die traditionelle Meinung noch vorzuziehen? Der Autor bringt sie S. 7. „Die altchristliche (Eusebius, Ambrosius, Augustinus, Hieronymus) und teilweise auch die jüdisch-talmudische Anschauung folgt der Meinung des jüdischen Geschichtschreibers Flavius Josephus (Antiq. I. 1. 3.), wonach unter dem Pison der Ganges und unter Chawilah — Indien, unter Gichon — der Nil und endlich unter Kusch — nur Äthiopien zu verstehen sei.“ Warum will der katholische Exeget jetzt diese traditionelle Meinung aufgeben? Weil der Ganges und der Nil zu weit entfernt sind vom Euphrat und Tigris. Aber haben denn der Euphrat und Tigris eine gemeinsame Quelle? P. Hummelauer sagt ganz richtig S. 135 in Genesim: „Facile invenies flumina plura diversis fontibus nata in unum aliquem amnem confluere: at quomodo ex uno amne quatuor fluminum fontes derivabis? Monstrum id est geographicum.“

Wo ist nachher die Größe des Paradieses angegeben? Die angeführten Gründe scheinen uns nicht genügend, um die traditionelle Meinung aufzugeben.

Die Arbeit von Poertner verdient Berücksichtigung; die Ausführung ist klar und wissenschaftlich dokumentiert.

Graz.

Fr. Ceslaus Dier O. P.

14. **Dr. Johann Ernst: Die Ketzertaufangelegenheit in der altchristlichen Kirche nach Cyprian.** Mit besonderer Berücksichtigung der Konzilien von Arles und Nicäa. (Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte. II. Bd. 4. Heft.) gr. 8°. VIII. 94 S. Mainz, Kirchheim 1901.

„Nachstehende Studie, so lesen wir im Vorwort, ist eine Fortführung und Ergänzung der Untersuchungen, welche der Verfasser seit dem Jahre 1893 über die Ketzertauffrage in der altchristlichen Kirche veröffentlicht hat.“ S. VI. (Zeitschr. für kath. Theol. 1900 S. 282–325). „Hier versuchten wir den Nachweis, daß weder das erste Konzil von Arles noch die erste ökumenische Synode von Nicäa das von Augustin gemeinte Plenarkonzil sein kann, daß der hl. Kirchenlehrer überhaupt ein bestimmtes Konzil nicht im Auge hatte. Gegenüber diesem negativen Resultate erheischt die Frage eine Beantwortung: Was bestimmten in Wirklichkeit die beiden genannten Konzilien über die Ketzertaufe? Der ursprünglich beabsichtigte Titel lautete darum: „Die Ketzertaufe auf den

Konzilien von Arles und Nicäa.“ Da jedoch zur gründlichen Lösung dieses Problems die Theorie und Praxis in der altchristlichen, nach-cyprianischen Kirche hinsichtlich der Ketzertaufe herangezogen werden mußten, so schien es angezeigt, dem ursprünglichen Titel, welcher nicht den vollen Begriff von dem weiten Umfang der Untersuchungen geben konnte, den gegenwärtig unserer Abhandlung vorgesetzten zu substituieren.“

Die Abhandlung zerfällt in zwei Abschnitte. I. Stellung der altchristlichen Kirche zur Schismatikertaufe. II. Stellung der altchristlichen Kirche zur eigentlichen Häretikertaufe. Cyprian und seine Gesinnungsgenossen haben sich gegen die Gültigkeit jeder aufserkirchlichen Taufe ausgesprochen. Dieser so allgemeine Standpunkt wurde weder von Basilius noch vom Konzil von Nicäa angenommen. Das Konzil läßt die Frage offen. Größern Erfolg hatte Cyprian mit seiner Beweisführung gegen die eigentliche Ketzertaufe. „Schon Tertullian, sagt der Verfasser § 11, hatte die Häretikertaufe aus dem Grunde beanstandet, weil die Häretiker nicht denselben Gott haben wie wir und auch nicht denselben Christus, daß darum auch ihre Taufe nicht die eine, weil nicht die nämliche ist. Zur ordentlich (rite) gespendeten Taufe gehört, daß sie auf den wahren Gott und den wahren Christus ausgespendet wird, und wenn die Häretiker auch dieselben Worte in der Taufformel gebrauchen, so wird die Taufe doch im Namen eines anderen Gottes und eines anderen Christus gespendet, da sie unter denselben Worten etwas anderes, einen anderen Gott und einen anderen Christus verstehen als die Katholiken.“ — Das ist das Argument, welches Cyprianus gegen die Gültigkeit der Häretikertaufe brachte. Ganz dieselbe Anschauung finden wir bei Athanasius, Basilius, Cyrillus von Jerusalem, Optatus von Mileve, dem großen Gegner des Donatismus. Die apostolischen Canones und Constitutiones nehmen die ganze Meinung von Cyprian wieder auf. S. 35.

S. 52. kommt endlich der Verfasser auf den 8. Kanon des ersten Konzils von Arles (314) betreffend die Ketzertaufe. Er lautet: „De Afris, quod propria lege utuntur, ut rebaptizent, placuit, ut, si ad ecclesiam aliquis de haeresi venerit, interrogent eum symbolum: et si perviderint eum in Patre et Filio et Spiritu Sancto baptizatum, manus ei tantum imponatur, ut accipiat Spiritum Sanctum. Quod si interrogatus non responderit hanc Trinitatem, baptizetur.“

Der Verfasser sieht in diesem Kanon eine Konzession an die Afrikaner und legt sie aus im Sinne des Athanasius, Basilius, Optatus. Symbolum ist hier nicht gleich mit Taufformel, wie fast allgemein erklärt wird. Es wird also nach dem Glaubensbekenntnis geforscht, „welches die zum Eintritt in die Kirche sich meldenden Häretiker abgelegt haben, um also zu eruieren, ob sie wirklich auf die wahre göttliche Trinität, im Glauben an die göttlichen Personen getauft worden sind, widrigenfalls sie nochmals zu taufen sind.“

S. 58. Auch das erste allgemeine Konzil zu Nicäa (im 19. Kanon) hat der damals in der Kirche viel vertretenen Anschauung, daß der Trinitätsglaube, nicht bloß die Anwendung der Trinitätsformel, ein wesentliches Erfordernis zur Gültigkeit des Taufsakramentes sei, Rechnung getragen. Der Kanon lautet: „Περὶ τῶν Παυλιανισάντων, εἴτα προσφύγοντων τῇ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ ὅρος ἐκτέθειται, ἀναβαπτίζεσθαι αὐτοὺς ἐξάπαντος· εἰ δέ τινες ἐν τῷ παρεληλυθότι χρόνῳ ἐν τῷ κλήρῳ ἐξητάσθωσαν, εἰ μὲν ἄμεμπτοι καὶ ἀνεπίληπτοι φανεῖν, ἀναβαπτισθέντες χειροτονείσθωσαν ὑπὸ τοῦ τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας ἐπισκόπου.“ „Bezüglich derjenigen, welche paulinianiisierten, sodann zur hatholischen

Kirche ihre Zuflucht nehmen, besteht eine Verordnung zu Recht, daß dieselben durchaus wieder getauft werden; wenn aber einige zum Klerus gerechnet wurden, so sollen sie, wenn sie als tadellos und ohne Ausstellung erscheinen, nach Wiederempfang der Taufe vom Bischofe der katholischen Kirche ordiniert werden.“ Der Verfasser behauptet S. 61. „Die ökumenische Synode hat die Wiedertaufe der *Παυλιανίσαντες* angeordnet, nicht weil die nach Paul von Samosata bekannte Sekte den Wortlaut der Taufformel änderte, sondern wegen ihrer antitrinitarischen Lehre.“

Diese Erklärung scheint richtig zu sein. Der hl. Thomas sagt. III P. qu. 60. art. 7. ad Im. „Sicut Aug. dicit super Joannem, verbum operatur in sacramentis non quia dicitur, i. e. non secundum exteriorem sonum vocis, sed quia creditur, i. e. secundum sensum verborum, qui fide tenetur. — Dieselbe Lehre hat das Conc. Tridentinum Sess. VII. Can. 4. Si quis dixerit baptismum, qui etiam datur ab haereticis in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti cum intentione faciendi, quod facit ecclesia, non esse verum baptismum, a. s. — Der Taufende braucht also den Glauben an die göttliche Trinität nicht selbst zu besitzen, er muß aber die Absicht haben, die christliche Taufe zu spenden, zu tun, was die Kirche tut, bemerkt ganz richtig der Verfasser S. 89. 90.

Dr. Johann Ernst liefert im 4. Hefte des II. B. der Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte eine schöne Arbeit. Sie bildet einen würdigen Abschluß des Bandes.

Graz.

Fr. Ceslaus Dier O. P.

15. **Das Entwicklungsgesetz und das Kirchendogma** nebst kritischem Ausblick in die Zukunft. Dresden und Leipzig, Pierson.
16. **Karl Andresen: Ideen zu einer jesuzentrischen Weltreligion**, Leipzig, Lotus-Verlag 1902.
17. **Konstantin von Kügelgen: Schleiermachers Reden und Kants Predigten**. Leipzig, Wöpke 1901.
18. **Edmund von Hagen: Freie Gedanken über die innere Verknüpfung zwischen Gerechtigkeit und Glück**, Berlin, Selbstverlag d. Verf. 1902.

Wir glauben, die vorgenannten Schriften in Kürze besprechen zu sollen.

Der an erster Stelle genannte Anonymus verlangt, daß die Kirche die Dogmen fallen lasse, weil sie als Menschenwerk dem Entwicklungsgesetz unterstehen und überhaupt (II. Teil) unhaltbar seien. Die Schrift strotzt von falschen Auffassungen der (wenigstens der katholischen) Kirchenlehre. — Während der Anonymus es nicht für möglich hält, schon jetzt die Grundzüge der einstigen Weltreligion zu entwerfen, will Andresen „unbekümmert um Jesus von Nazareth“, der „keine Religion gestiftet und auch keine hat stiften wollen“, „das Bild einer Weltanschauung entwerfen, wie es sich auf Grund unserer heutigen wissenschaftlichen Erkenntnisse ... darbietet.“ Die „jesuzentrische Weltreligion“ besteht in der Nachahmung der idealen Persönlichkeit resp. der Lebens und der Lehre Jesu, nur muß Jesu Lehre „von aller jüdischen Mythologie und allen christl. Dogmen“ gereinigt werden — nur die Idee des Gottallvaters bleibe. — Als Schluß folgt ein Bekenntnisentwurf in drei

Artikeln. — K ü g e l g e n glaubt zwar Schleiermachers „romantisch gefärbten Pantheismus“ ablehnen zu müssen, hebt aber als Sch.s Verdienst hervor, der Religion durch seine Reden eine neue Provinz, die des Gemütes, erobert zu haben. Kant fordert nach ihm, daß die Predigt vor allem paraenetisch sei; aber in dem Sinne, daß die Predigt die Kunst sei „zu überreden“, „die Zuhörer zu beschwätzen, die Beflissenheit, andere zu täuschen.“ — Hagen erwartet eine neue, bessere Gerechtigkeit und so ein besseres Glück auf Grund seiner Theorie der absoluten Unschädlichkeit.

R. Reginald M. Schultes O. P.

19. **Dr. Jos. Schnitzer: Hieronymus Savonarola.** Etliche beschauliche Betrachtungen des bitteren Leidens Jesu etc. Neu herausgegeben. Augsburg, Liter. Institut 1902. 8°. S. XVI, 87.

Der eifrige Savonarola-Forscher und mannhafte -Verteidiger bietet uns hier in etwas neuem Gewande einen altdeutschen Auszug aus des Predigermönches Büchlein von der Liebe zu Jesu (*Operetta del amore di Jesu*) möglichst mit seinem anmutigen, unbeschreiblichen Schmelz und seiner so eigenartig schlichten, einfachen Treuherzigkeit. Die längst verschollenen Betrachtungen offenbaren eine Innigkeit und Weichheit der Empfindung, eine Zartheit und Tiefe des Gemütes, welche geradezu widerspricht der heutzutage vielfach verbreiteten Ansicht von Savonarola als maßlos heftigem, leidenschaftlichem und fanatischem Eiferer. So wird denn das traute Büchlein ganz von selbst die beste Rechtfertigung des als so hart und schroff verschrienen Mannes, welcher in all seinen Schriften und Predigten, in seinem ganzen Leben und Wirken tatsächlich nichts öfter und angelegentlicher empfahl als das Studium im Buche des Gekreuzigten.

P. Josephus a Leonissa O. M. C.

20. **Études Franciscaines.** Tome VII. gr. 8°. 683 p. Paris, Oeuvre de St.-François, 5 Rue de la Santé, XIII^e Arr. 1902.

Der neue stattliche Band enthält auch wieder manch treffliche Arbeit philosophisch-theologischen Inhalts. Der Artikles „Les motifs de l'Incarnation“ bringt im Anschluß an das schon früher erwähnte fleißige Werk: „Essai sur la Primauté de N. S. Jésus-Christ et sur le motif de l'Incarnation par le P. Jean-Bapt., Paris 1900, Oeuvre de St. François“ die neue Lösung des alten Problems. Diese, die sogenannte mittlere, verbindet die negative (thomistische) mit der affirmativen (scotistische) und läßt sich in der These zusammenfassen: Christus ist von Gott vor aller Kreatur gewollt worden als Erlöser. — Über den apostolischen Ursprung der Kirchen Frankreichs folgen hier noch 2 Artikel, welche ebenso entschieden wie geschickt für die uralte christliche Überlieferung eintreten. — Die „Philosophie des Sozialismus“ zeigt sich als „philosophie sentimentale, matérialiste, humanitaire, déterministe et, depuis 1848, entièrement athée“ durchaus verwerflich vor Vernunft und Glauben. — „Saint Bonaventure et Duns Scot“ als Repräsentanten der Franziskanerschule sind beide ebenso eifrige Pfleger echt seraphischer Wissenschaft wie der seraphischen Tugenden, ganz im Geiste ihres heil. Vaters Franziskus von Assisi. Leider gilt Scotus vielfach als prinzipieller Gegner des Doctor

angelicus, des „Patrones aller katholischen philosophischen und theologischen Schulen“ (4. Aug. 1879 „Aeterni Patris“). Aber schon Papst Sixtus IV. betont, daß die Verschiedenheit dieser beiden mehr im Wortlaut, als in der Sache bestehe. Ganz entsprechend seinem schottischen Nationalcharakter ist Scotus Kritiker, aber kein maßloser, leidenschaftlicher, sondern vielmehr bescheiden, demütig, liebevoll, uns allen ein durchaus nachahmenswertes Beispiel. — Zur Reform der theologischen Studien fordert der Artikel: „De quelques lacunes de l'enseignement ecclésiastique moderne“ mit Recht mehr Universalität, mehr Wärme des Herzens, tiefere Erfassung des Übernatürlichen. Grade durch Vergleichung der Lehre des hl. Thomas von Aquin mit der Lehre der früheren, gleichzeitigen und späteren großen Theologen erstrahlt jene in um so hellerem Lichte. Wir finden deshalb auch bei den größten älteren und neueren Thomisten die genaue Anwendung dieser vergleichenden Methode. Den Thomisten gelten nur die Gründe des Aquinaten. Unter den Thomisten finden sich beispielsweise die begeisterten Lobredner der Lehre des hl. Bonaventura, ja selbst der des Doctor subtilis; für Scotus erinnern wir nur an das Konzil von Basel und von Trient. Wenn es von St. Thomas (S. 346) heißt: „ses vues sur la conception immaculée de la sainte Vierge montrent assez, qu'il était, comme les autres docteurs, sujet à l'erreur“, so müssen wir diese Worte als das Echo einer zwar sehr verbreiteten, aber durchaus irrigen Ansicht bezeichnen (vgl. dies. Jahrbuch XV, S. 227 ff.). St. Thomas, St. Bonaventura, B. Albertus Magnus, Alexander Alensis wie früher schon St. Bernardus bekämpfen freilich die conceptio immaculata, aber nicht im Sinne des Dogmas, sondern jene häretische Lehre von der conceptio immaculata, welche zur Zeit des hl. Bernardus Petrus Comestor u. a. aufstellten. Nach dieser Ansicht war Maria keine Tochter Adams, sondern wunderbar aus einem andern Stoffe gebildet, und demnach nicht erlösungsbedürftig. Dagegen lehrten die genannten hl. Kirchenlehrer usw., Maria sei wahrhaft Tochter Adams und erlösungsbedürftig, dasselbe, was die dogmatische Bulle „Ineffabilis“ ausdrückt mit den Worten „intuitu meritorum Christi“. (dies. Jahrb. XVI, S. 341 f.). Petrus Aureolus, der Schüler des Scotus, sagt in seiner Schrift „De conceptione Mariae Virg.“ (cap. VI) ausdrücklich, daß die „Auctoritates, quae contradicunt, solo de iure contractionis peccati originalis loquuntur, aut in alio sensu verba ‚peccatum originale‘ et ‚conceptio‘ interpretantur“. Von 3 distinctiones de conceptione sowie de peccato originali redet er (cap. II). Da heißt es auch von Maria: „potest etiam dici, quod contrahat peccatum originale ex necessitate naturae.“ — 2 Artikel „Le Père François Titelmans“ lehren uns etwas näher kennen diesen tüchtigen Philosophen und Theologen in seinem Leben und in seinen Werken. — Zur Bewegung für die Umgestaltung des höheren philosophisch-theologischen Unterrichts haben auch mehrere Bischöfe Frankreichs Stellung genommen in eigenen Pastoralen schreiben. Diese nun, sowie das neuere Werk „Les Études du Clergé“ von M. Hogan, Direktor des großen Seminars zu Boston, berücksichtigen näher die beiden Artikel „Des Études ecclésiastiques“. Mit durchaus berechtigtem Eifer wird gewarnt vor dem Verlassen der scholastischen Theologie und Philosophie, wie solche gepflegt wurden, fern von allen unnützen Spitzfindigkeiten, in deren Blütezeit: „Nous voulons absolument que notre enseignement demeure fidèle à la philosophie et à la théologie scolastiques, à leur méthode, à leur doctrine. Nous n'admettons pas la valeur des raisons qu'on met en avant pour les supprimer ou pour diminuer sérieusement leur place“ (S. 519). Dabei soll jedoch besondere

Aufmerksamkeit den aktuellen Fragen geschenkt werden und der Widerlegung der modernen Irrtümer. Die fortschrittliche Seite der Theologie scheint uns etwas übertrieben betont zu werden. Von einem Fortschritt in der dogmatischen Theologie der Tiefe nach kann nicht geredet werden es gibt einen solchen nur der Breite nach. Die theologische Forschung muß die sichern Fortschritte einer besonnenen und gerechten Kritik anerkennen und benutzen, keineswegs aber die haltlosen Behauptungen der vielfach rationalistischen modernen Kritik. Zu solchen leeren, unbewiesenen und unbeweisbaren Behauptungen rechnen wir beispielsweise die vom pseudepigraphischen Charakter der Areopagitischen Schriften (dies. Jahrbuch XVI: „St. Dionysius Areopagita, nicht Pseudodionysius“). Sobald diese Schriften zu Anfang des 6. Jahrhunderts öffentlich bekannt werden, gelten sie allgemein, bei Recht- und Irrgläubigen, als Schriften des Apostolischen Vaters, des großen hl. Dionysius Areopagita. Nicht die geringste Spur findet sich in der damaligen Literatur davon, daß dieselben Ende des 5. oder Anfang des 6. Jahrhunderts verfaßt worden sind, wie uns die moderne Kritik glauben machen will. Die besten Kritiker der damaligen Zeit, wie z. B. Leontius von Byzanz (485—543), treten entschieden für die Echtheit dieser Schriften ein. Die moderne Kritik (dies. Jahrb. XVI, S. 286) gesteht selbst ein, daß die Schriften nur ins Apostolische Jahrhundert passen, wenn sie nicht um Anfang des 6. Jahrhunderts entstanden sind. Nach dem allgemeinen Zeugnisse der Zeitgenossen nun sind sie damals nicht entstanden, also sind sie die echten Schriften des hl. Dionysius Areopagita. Dank der modernen Kritik für dies ihr Zugeständnis. Mit vollem Rechte (dies. Jahrb. XVI, S. 98) „ruhte gerade auf Proklus, dem letzten Neuplatoniker von Bedeutung (410—485), in alter und neuer Zeit der Verdacht, die Dionysischen Schriften in ergiebiger Weise benützt zu haben“. Auch in diesem Punkte gilt, was ein bedeutender moderner Kritiker eingesteht: „wir sind in einer rückläufigen Bewegung zur uralten christlichen Überlieferung.“ Grade die Areopagitischen Schriften bieten die schärfsten Waffen gegen den modernen Naturalismus und Rationalismus.

P. Josephus a Leonissa O. M. C.

