Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie

Band: 14 (1900)

Buchbesprechung: Litterarische Besprechungen

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 24.08.2025

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

die bei der gegenwärtigen empiristischen, positivistischen Richtung als grofse Philosophen gepriesen werden, einen Bacon, Locke, Hume.

Wir tadeln an dieser neuesten Schrift v. Hartmanns nicht die Methode selbst, an die Systeme einen bestimmten Mafsstab anzulegen; ohne einen solchen ist eine Kritik überhaupt nicht möglich, wohl aber den Mafsstab selbst, der ein ganz individueller und in jedem Falle ein höchst problematischer ist und durchaus selbst eine Probe nicht bestanden hat. Für uns steht die Absurdität dieses Mafsstabes, d. h. der Philosophie des Unbewufsten mit ihrem Substanz- und Potenzbegriff fest. Dafs trotzdem die Lektüre des Werkes eines so genialen Schriftstellers, wie es v. Hartmann ist, für den urteilsfähigen Leser vielfach belehrend und anregend wirkt, wollen wir zum Schlusse bereitwilligst zugestehen.

LITTERARISCHE BESPRECHUNGEN.

1. *Pierre Mandonnet,* O. P.: **Siger de Brabant** et l'Averroïsme latin au XIII. siècle. Etude critique et documents inédits. (Collectanea Friburgensia. Commentationes academicae Universitatis Friburg. Helv. Fascic. VIII.) Fribourg (Suisse), librairie de l'Université, 1899.

Viele Theologen beschäftigen sich heute eifrig mit der Summa theologica des hl. Thomas von Aquin. Allein mehr als einem bleibt sie ein Buch mit sieben Siegeln. Der Grund ist meistens der Mangel gründlicher Kenntnis der aristotelisch-scholastischen Philosophie. Freilich läfst sich diese Kenntnis durch Privatstudien nicht ersetzen, sondern nur ergänzen. Aber das eine ergibt sich wohl aus der angeführten bekannten Thatsache, dafs alles, was uns den Philosophen Thomas näher verstehen lehrt, zugleich auch das Verständnis des Theologen Thomas fördert.

Was nun die historische Stellung der thomistischen Philosophie anbelangt, so wird wohl jeder, der sich mit Mandonnets Buch beschäftigt, mit dem Ref. sagen können, dafs wir bisher eigentlich sozusagen nichts gewufst haben. Denn all die längst bekannten Beziehungen des Aquinaten zu Aristoteles, den Neuplatonikern und den Arabern werden erst in das richtige Licht gerückt, wenn wir die Stellung Thomas' zu dem lateinischen Averroismus kennen lernen, einer geistigen Bewegung, bei der Thomas eine hervorragende Rolle gespielt hat. Einige Artikel Mandonnets in der Revue thomiste lüfteten bereits ein wenig den Schleier, der über diesem lateinischen Averroismus und seinem Hauptvertreter, Siger von Brabant, bisher ruhte; aber erst durch die jetzt vorliegenden, bisher unpublizierten Abhandlungen Sigers wird die dunkelste Partie der Philosophiegeschichte des 13. Jahrhunderts wie mit einem

Schlage hell und klar. Ahnend, zögernd hat sich in der letzten Zeit die Wissenschaft unserem Siger zu nähern versucht, und diesem dunklen Vorgefühle, dafs hier ein kostbarer Schatz vergraben sei, verdanken wir vor allem eine treffliche Ausgabe der Impossibilia des berühmten Averroisten; allein bezüglich der Auffassung dieses Werkes mufsten ganz eigentümliche Mifsverständnisse bestehen bleiben, bis uns Mandonnet den richtigen Pfad wies.

Auf sechs Seiten Vorwort läfst Mandonnet dreihundertzwanzig Seiten Text in Grofsfolio folgen. (Schade, dafs die Druckerei diese ganze Partie mit lateinischer Paginierung versehen hat; das macht sich beim Citieren oder Nachschlagen sehr langweilig, so dafs Mandonnet selbst im Index arabische Ziffern anwendet.) Unter der Überschrift Appendices erhalten wir nebst zwei schon bekannten Stücken des Ägydius Romanus und Alberts des Grofsen alles, was (aufser der Impossibilia) von Siger aufzutreiben war, nämlich fünf hochwichtige Schriften, deren Titel hier sofort folgen sollen:

1. Quaestiones logicales (S. 37—45).
2. Quaestio Utrum haec sit vera Homo est animal nullo homine existenti? (S. 47—54.)
3. Quaestiones naturales (S. 55—67).
4. De aeternitate mundi (S. 69—83).
5. Quaestiones de anima intellectiva (S. 83—115).

Wenn man sich gegenwärtig hält, dafs diese Schriften aus der wissenschaftlichen und litterarischen Atmosphäre der Universität Paris stammen, und dafs Thomas gleichzeitig in dieses Leben aufs nachdrücklichste mit eingegriffen hat, so mag man schon aus diesen Titeln (bes. 2, 4 und 5) schliefsen, welch neue und überraschende Gesichtspunkte sich für das Verständnis des Aquinaten aus Mandonnets Publikation ergeben.

Der Herausgeber hat selbst in — wie man sofort sieht — jahrelanger Arbeit das von ihm zugänglich gemachte Material verarbeitet; die meisten seiner Untersuchungen werden sich bestimmt als abschliefsend erweisen.

Blättern wir das Buch rasch durch.

Das erste Kapitel De l'action d'Aristote sur le mouvement intellectuel médiéval gibt auf Grund der deutschen und französischen Untersuchungen eine sehr gelungene Übersicht; die Haltung der Kirche gegenüber Aristoteles im 13. Jahrhundert ist hier zum ersten Male richtig dargestellt.

Das zweite Kapitel De l'action d'Aristote sur la formation des courants doctrinaux du XIII. siècle bot mir einen Genufs; besonders die Paragraphen l'ordre doctrinale des Frères-Prêcheurs entre dans le mouvement philosophique et rectifie Aristote, sowie die zwei folgenden: Albert le Grand le vulgarise et Thomas d'Aquin l'interprète, und Nouvelle école theologique fondée par ces deux maîtres (Th. et A.) sind wahre Kabinettstücke historischer Darstellung; Zweck und Bedeutung des Dominikanerordens in seiner Blütezeit sind meines Wissens noch nie und nirgends in ihrem innersten Wesen so geschichtlich genau erfafst und klargelegt worden, als es hier, zum Teil auf Denifles Schultern, von berufenster Seite geschieht. Was hier über Albert und Thomas weiter gesagt ist, sollte wahrhaftig reizen, auf der gegebenen festen Grundlage Einzeluntersuchungen anzustellen.

Kap. III lehnt einige auf Siger v. Brabant irrtümlich bezogene Nachrichten ab; Wilhelm von Tocco ist dabei besonders gut charakterisiert.

Kap. IV—VI und VIII behandeln Sigers lehramtliche und litterarische Thätigkeit an der Pariser Universität, sowie die damit in Verbindung stehenden Verwicklungen: einzelne Punkte aus dem Leben des heil. Thomas erfahren hierbei eine definitive Richtigstellung.

Kap. VIII ist wohl mit seinen ganz neuen Resultaten die dogmengeschichtlich wichtigste Partie des ganzen Buches. Der extreme „Augustinismus" der theologischen Fakultät auf der einen Seite, der Aristotelismus der philosophischen Fakultät auf der anderen Seite (dabei Siger als intransigenter Averroist, Thomas als gemäfsigter Aristoteliker die Mitte haltend): das alles gibt uns ein hochinteressantes Bild. Der lateinische Aristotelismus ist hier zum erstenmal näher untersucht; dabei reicht der sicher blickende Historiker dem kalt distinguierenden Metaphysiker stets die Hand, so dafs Ref. die Ansichten des Verfassers — z. B. über die Frage, ob Ibn Roschd oder Thomas den Aristoteles in den hier erörterten psychologischen Problemen besser verstanden — durchgehends teilen mufs.

Das schliefsliche Resultat des erwähnten Gegensatzes der theologischen Richtungen, welcher die philosophische Fakultät mit ihrer neuen Methode auf seiten Thomas' zeigt, wird packend im hochwichtigen IX. Kapitel Condamnation du Péripatétisme, 1277 geschildert. Nach M. ist kein Zweifel mehr, dafs der Bischof von Paris, von der theologischen Fakultät moralisch gehalten, in der bekannten Verurteilung des Aristotelismus vom 7. März 1277 (just des Todestages Th.s'!) sowohl Thomas als Siger mit einem Schlage treffen wollte; dafür hat die Geschichte über ihn und seine Geistesverwandten längst den Stab gebrochen. Immerhin ist der Blick hinter die Coulissen, den uns M. auf Grund des gegenwärtigen Standes der Wissenschaft eröffnet, sehr lohnend und lehrreich.

Während aber der Dominikanerorden sich seines grofsen Meisters energisch annahm, erging es (Kap. X und XI) dem armen Siger recht schlecht; während er heutzutage mit einem laudabiliter se subiecit davongekommen wäre, wurde er damals, trotz seiner offenbar treukirchlichen Gesinnung, als Häretiker verurteilt und scheint im Kerker jämmerlich verkommen zu sein. Dafür hat Dante ihn unsterblich gemacht, indem er ihn (darüber Kap. XII) als Vertreter der christlichen Philosophie des dreizehnten Jahrhunderts ohne weiteres dem hl. Thomas, als dem Theologen, an die Seite stellte.

Diese wenigen Andeutungen mögen genügen, um zu zeigen, wie inhaltreich das Werk M.s ist. Ich zögere nicht, zu behaupten, dafs künftig niemand, der über Thomas schreibt, wissenschaftlich ernst genommen werden wird, wenn er M.s Siger de Brabant nicht von Anfang bis zu Ende durchstudiert hat. Dem Verfasser sagt die Wissenschaft herzlichen Dank für diese reife Frucht seiner Forschung: vivat sequens!

P. Wehofer, O. P.

2. *C. M. Kaufmann:* **Die Jenseitshoffnungen der Griechen und Römer nach den Sepulcralinschriften.** Ein Beitrag zur monumentalen Eschatologie. Freiburg i. Br. 1897. 85 S.

Ein guter Titel an einem Buche ist stets ein Reizmittel, sich den Inhalt des Buches näher anzusehen. Allein der Titel mag noch so schön sein und noch so viel verheifsen — wenn der Inhalt ihm nicht entspricht, so verfehlt er nicht nur seinen Zweck, sondern er schadet vielmehr. Fast möchte ich das letztere auch auf die vorliegende Schrift anwenden. Die Frage, wie sich die Griechen und Römer des Altertums das Jenseits gedacht haben, hat für das Christentum grofse Bedeutung. Wenn wir für den Ursprung aller Religionen den Monotheismus in Anspruch nehmen —

und das müssen wir vom christlichen Standpunkt aus, weil die religio als solche nicht factititia, kein blofses Menschenwerk sein kann — so müssen auch die Jenseitsgedanken der Griechen und Römer, je älter sie sind, auch desto reiner und monotheistischer sein. Die Resultate des Verfassers, wie sie besonders S. 76—81 zusammengestellt werden, weisen freilich diesen eben angegebenen Entwicklungsgang auch in den Sepulcralinsschriften nach, aber leider zu unbestimmt, in allzu unklarer Umgrenzung. Das liegt m. Er. besonders daran, dafs der Verfasser sich nur an den äufseren Text jener Inschriften hält, es dagegen nicht genügend versucht hat, ihren inneren Sinn durch Vergleich mit der gleichzeitigen philosophischen und religiösen Entwicklungsstufe der Griechen und Römer aufzuhellen. So wären Wendungen wie z. B. *ψυχὴ ἔρχεται εἰς ἔρεβος* oder *Περσεφόνης ἔχεις θάλαμον* (S. 22) aus der Mysterienlehre der Griechen heraus näher zu erläutern. Ferner müfste man die Seelenwanderungslehre des Thales, die Lehre des dunklen Heraklit, der Dionysos mit Hades identifiziert, der da sagt, dafs das Leben der Tod sei u. s. w., zum Vergleich heranziehen. Auch kann man in der Anrede, welche der Tote selbst an den Wanderer richtet, noch mehr sehen, als den blofsen Ausdruck der Trauer (S. 11); sie deutet entschieden schon einen gewifsen Glauben an das Jenseits an. Nicht genau umgrenzt ist endlich auch der Einflufs, welchen das Christentum in der letzten Epoche des Heidentums auf die Abfassung der Sepulcralinschriften ausgeübt hat. — So kann die vorliegende Schrift wohl als ein Versuch nur bezeichnet werden, der hoffentlich in vollkommener Weise wiederholt wird.

3. *K. Andresen:* **Die Lehre von der Wiedergeburt auf theistischer Grundlage.** Ein Beitrag zur Erneuerung der christlichen Religion. 2. Aufl. Hamburg 1899. 198 S.

Es ist eine schöne Einrichtung in der Welt, dafs Leute, die nicht viel studiert haben, über alles reden und schreiben können. Ob der Verfasser des vorliegenden Buches nicht viel studiert hat, weifs ich nicht so ganz genau; aber viel reden kann er, nur schade, dafs nicht alles so vernünftig ist. Sein Zweck ist natürlich, die christliche Religion zu verbessern! Wer versucht das heutzutage nicht! — Er weifs ganz genau, dafs die Religionen aus dem Gefühl hervorgegangen sind, dafs Naturreligion — in der vulgärsten Auffassung dieses Begriffes! — ihre Grundlage gewesen ist (S. 1, 8 u. a.). Trotzdem mufste der Intellekt zum Gefühl noch erst hinzutreten, damit Religion entstände (S. 2). Gleich darauf heifst es sehr schön: „Der menschliche Intellekt und das religiöse (!) Gefühl treten in der Religion (!) in Wechselwirkung zu einander.“ Dann ist Religion wieder eigentlich Philosophie, oder: „allen geschichtlichen Religionen liegt eine aus dem Gefühl hervorgegangene, aber mit Hilfe von Philosophie aufgebaute und mehr oder weniger vervollständigte Weltanschauung zu Grunde“ (S. 2. 3). Logik ist auch für den Verfasser das wichtigste Postulat jeder Wissenschaftlichkeit (S. 5); wie er sie aber praktisch mifsbraucht, mögen nur wenige Proben beweisen! S. 15 heifst es: „Daraus, dafs alle Vorgänge, wenn sie geschehen und von dem Moment an, wo sie erscheinen, der Welt der Erscheinungen angehören, folgt nicht, dafs mit den Erscheinungen der Welt das die relative Bedingtheit derselben bedingende Unbedingte erklärt sein würde“ (!). Ferner S. 18: „Die Gesetze im Weltall sind losgelöst und liegen aufserhalb der bestimmenden Gottheit, insofern sie bestimmte, d. h. nicht mehr bestimmt werdende, nach ihrer Bestimmung unverändert bestehende sind; Gesetz bezeichnet ein Müssen des Geschehens“ (!). Endlich noch S. 29: „Nichts

ist durch Gott gemacht, sondern alles ist nach der göttlichen Vorsehung und den göttlichen Gesetzen unter den Miteinflüssen der Zufälligkeiten des Weltprozesses entstanden. Wäre der Mensch durch Gott gemacht, so würde er und die Erde überhaupt in Nullzeit gemacht worden sein." — Das ganze Buch ist eine Zusammenstellung von teils unverstandenen Brocken, welche der Verfasser aus den Werken von Paulsen und Bahnsen, von Schopenhauer und Ed. von Hartmann, von Nietzsche und ähnlichen „Geistesheroen" der Neuzeit gesammelt hat, teils aus grofsartigen Phantasieschlüssen, deren Bedeutung selbst dem Verfasser unklar geblieben sein dürften. Die eigentliche „Lehre", welche er sehr selbstbewufst aufstellt, betont, dafs der Geist und die Seele des Menschen wiedergeboren werde. Was die Seele eigentlich ist, das weifs der Verfasser nicht, wie seine Ausführungen auf S. 42 ff. beweisen. Der Zweck dieser Wiedergeburt besteht darin, dafs die Individualseele allmählich zu immer höherer Vollendung gelange. Wie wir wiedergeboren werden, das wagt der Verfasser selbst nicht genügend zu beantworten; er glaubt aber behaupten zu können, dafs die Seele nicht sich den Leib bildet, sondern sich einen von den Eltern schon gebildeten Leib als Mietswohnung aussucht. Er vergifst dabei anzugeben, welchen Kontrakt die „alte Seele" abschliefst, und ebenso, mit wem sie den Mietskontrakt abschliefst. Der Zeitpunkt für den Umzug scheint ihm dagegen wieder relativ klar zu sein: „Vielleicht findet die Wiedereinkörperung etwa um die Mitte der Zeit der Schwangerschaft statt" (S. 76)!! — Ob ein Deutscher als Japaner oder umgekehrt wiedergeboren werde, das will der Verfasser auch nicht gerade entscheiden; aber Anfragen dieser Art sind schon an ihn gestellt worden (S. 80. 81)! Ich möchte den Wunsch aussprechen, dafs sich, wenn auch nur eine mitleidige Seele fände, die an den Verfasser die Hunderte und Tausende von Fragen stellen würde, welche ich ihm gerne über sein „Buch" vorlegen möchte. Denn „Anfragen über Punkte, welche weiterer Aufklärung oder Begründung bedürftig erscheinen sollten, bin ich gern bereit, zu beantworten," so heifst es in einer dem Werke beigelegten gedruckten Selbstempfehlung! Die Adresse des neuen Orakels lautet: Karl Andresen in Blankenese!

4. *Fr. Max Müller:* **Das Pferdebürla.** Berlin 1899. 267 S.

Ein „Pferdebürla" ist ein Bube, der die Pferde auf die Weide führt und hütet. Ein Pferdebürla aus dem schlesischen Gebirge glaubt aber auch die grofsen Geheimnisse der Welt, die Welträtsel, wie man heutzutage zu sagen pflegt, mit seinem Pferdebubenverstande lösen zu können. Eine Menge „Pferdebürla" aus allen Teilen der Welt, obgleich sonst in anderer socialer Stellung, stimmen ihm im Grunde genommen zu, und kein Geringerer als Max Müller fängt erst an, so gut oder so schlecht er kann, jenes erste Pferdebürla zu widerlegen, um ihm nachher, von der Zustimmung so vieler anderer Pferdebürla eingeschüchtert, Zugeständnisse aller Art zu machen. Das ist kurz der Inhalt des vorliegenden Buches, dem eine Inhaltsangabe fehlt, und dessen einzelne Teile ich daher in Kürze zusammenstellen will: ein Artikel M. Müllers über den Sermo verus des Celsus (S. 6—52); ein Fragebrief des schlesischen „Pferdebürla" darüber (S. 56—64); eine erste Antwort M. Müllers an letzteren (S. 64—86); ein „Offenes Schreiben an Hr. Prof. F. M. Müller" von irgend einem anderen „Pferdebürla", welches sich Ignotus Agnosticus (!) nennt (S. 95—103); eine zweite Antwort M. Müllers, die eigentlich noch an die Adresse des ersten „Pferdebürla" gerichtet ist (S. 103—131);

endlich zwei kürzere Abhandlungen M. Müllers über „Sprache und Geist“ (S. 132—190) und über „Die Vernünftigkeit der Religionen“ (S. 191—267). — Wer in dem ersten Christentum mehr ein neues Leben als einen neuen Glauben sieht (S. 17) — als ob das christliche Leben ohne den christlichen Glauben möglich wäre! —, der kann mit M. Müller äufserlich Hochkirchler und innerlich Pantheist sein. Wer Goethe und seinen Dr. Faust als erklärungswürdige Speaker über die λόγος-Lehre ansieht, der kann mit M. Müller den Abderitensatz vortragen: „Erst mifsverstand man den Logos, das Wort, den Sohn Gottes, und dann griff man zur Mythologie, um das mifsverstandene Dogma begreiflich zu machen“! Wer niemals vernünftig und objektiv einen Kirchenvater gelesen hat, der mag ruhig mit M. Müller denken und aussprechen, dafs „Justin, Tatian, Theophilus, Athenagoras, Apollonius und Clemens“ gerade jenen λόγος-Glauben gehabt haben, welchen M. Müller S. 40 ff. und in der letzten Abhandlung S. 232 ff. aufstellt, und sich dabei mit M. Müller auf die für die richtige Kenntnis der Kirchenväter wahrscheinlich allein glaubwürdige deutsche Rundschau stützen (ebd.). Wer sich in seiner Erhabenheit weniger um die historische Wahrheit, als um seine eigenen Phantasieen kümmert, der kann mit M. Müller ruhig unter dem Gelächter aller Wahrheitsliebenden verkünden, dafs die römische Kirche die Vergöttlichung der Mutter und der Grofsmutter Christi proklamiert habe (S. 46). Wer für Linguistik der vedischen Sprache Talent besitzt, der mag in seinem Unverstande mit M. Müller zwischen Christus und Buddha Parallelen ziehen, die lediglich zu Ungunsten Christi ausfallen (S. 19. 20 u. s. w.), der mag noch mehr vielleicht als M. Müller seine gänzliche Unkenntnis der christlichen Lehre nachweisen (vergl. S. 23. 24. 31. 35. 36. 46. 97. 98. 201. 203. 215 u. s. w.), der mag mit M. Müller überhaupt jede Religion im menschlichen Hirn entstanden sein lassen (S. 97), der mag mit M. Müller Gut und Böse vom „höchsten“ Standpunkte aus eins sein lassen (S. 98) u. s. w. Man wird ihn doch stets nur als denjenigen betrachten, der er ist: als einen Schuster, der nicht beim Leisten geblieben ist, oder vielmehr als ein — Pferdebürla!

5. ***Johannes Jörgensen:*** **Das Reisebuch.** Licht und Dunkel in Natur und Geist. Aus dem Dänischen von Henriette Gräfin Holstein-Ledreborg. Mainz, Kirchheim, 1898. 299 S. 2,80 M.

Man kann Gegner sein und doch sich bestreben, der Meinung des Gegners gerecht zu werden; man kann Protestant sein und doch nicht von vornherein den Katholicismus verurteilen; man kann schon vor der schweren Entscheidung stehen, katholisch zu werden oder nicht, und doch diese Entscheidung auf Grund kleinlicher aber künstlich zu Principien erhobenen Nebenfragen aufschieben. Das ist die Quintessenz des vorliegenden Buches. — Wenn man — wie es bei dem Rec. der Fall ist — sowohl den Verfasser, wie auch seine Heimat kennt, so versteht man, wie die Gedanken des letzteren immer und immer von neuem von den wechselnden Bildern der Reise sehnsuchtsvoll und liebend zu den wunderbar schönen und anmutigen Buchenhainen des dänischen Reiches zurückschweifen, mag auch das mittelalterliche Nürnberg oder die sanfte Anmut der schwäbischen Lande, die starre Erhabenheit der Schweiz oder die sonnigen Abhänge der Apenninen die Sinne des Verfassers für kurze Zeit fesseln. Man versteht auch, wie er erinnerungsfroh den Stürmen lauscht, welche die umbrischen Burgen und Klöster und Städtchen umbrausen, um des frostigen und doch so trauten nordischen Sturmes zu

gedenken; wie sein Blick an den grauen, eilenden Wolken hängt, um mit ihnen auf den thränenfeuchten Flügeln des Heimwehs dem Norden wieder zuzueilen, den er verliefs, um seinen innersten Trieb nach Wahrheit, nach Klarheit, nach Sieg im seelischen Ringen zu befriedigen. So kommt er nach Nürnberg und sieht dort im Portal von S. Lorenz das Bild des Sosiosch, das Bild seines Erretters, des Erlösers aller Menschen. Die Phasen der Errettung von der Geburt an bis zum Tode am Kreuze sind zwar durch einen Künstler dargestellt, aber nicht durch einen Künstler moderner Art, sondern durch einen solchen mit kindlichem Gemüt, wie nur das kindliche Mittelalter ihn hervorbringen konnte. Das zieht den Verfasser an, das begeistert ihn sogar zu einem tiefchristlichen apologetischen Gedanken — aber er merkt noch nicht, dafs ihn gerade durch diesen Gedanken sein Sosiosch ruft! — Er eilt weiter nach Süden, nach Beuron: vieles entzückt ihn, manches stöfst ihn zurück; vieles imponiert ihm — allein, der Geist der Welt treibt ihn ruhelos fort aus dem Kloster, wo geistige Ruhe, der Frieden in Gott herrscht, treibt ihn zurück in die Natur, um dort die ersehnte Ruhe zu finden. Auch hierbei lenkt ihn der Retter: er läfst ihn nicht in die verdorbene Natur zurückkehren, deren giftige Früchte ihn etwa auf der Amalie- oder Bredgade, oder im Tivoli der Grofsstadt Kjöbenhavn anekelten, sondern in die wahre Gottesnatur der freien Berge. Es ist ein zweiter Ruf des Erretters: zurück zu dem, was du warst, bevor die Sünde dich verdarb! — Er kommt nach Luzern und beugt zum erstenmale fast widerwillig das Knie vor dem unsichtbaren Erretter in Brotsgestalt; er besprengt sich — nur unwillkürlich dem Beispiel der anderen folgend — mit geweihtem Wasser: er hat jetzt seinen Retter gesehen und dessen Kraft gefühlt! Aber die eisige Hülle des Herzens, in vielen verlorenen Jahren gefestigt, schmilzt noch immer nicht; das alte Princip des eigenen Wollens und Denkens hält ihn in Banden, bis in der umbrischen Einsamkeit ein letzter grofser Kampf beginnt. Anscheinend siegt die alte, verdorbene Natur: die Begeisterung für das Katholische macht erst einer ehrbaren Bewunderung Platz, zieht sich dann auf eine nüchterne und theoretische Beachtung zurück und droht plötzlich ganz zu entfliehen, als kleine persönliche Unbequemlichkeiten und Unleidlichkeiten das menschliche Ego anzutasten wagen. Und doch, das Fundament der Begeisterung war zu stark, die Rufe des Retters zu eindringlich und wahr gewesen: alles drängt zur siegreichen Lösung dieses schwersten Konfliktes. Der Schlufs des Buches bringt uns zwar nicht diese Lösung, aber er läfst sie so vorausahnen, wie sie wirklich kurz darauf gekommen ist: der Verfasser trat zum katholischen Glauben über. — Erfrischend an dem Buche ist das tiefe Verständnis der menschlichen Psyche; sie ist natürlich und wahr, weil sie der Selbsterkenntnis des Verfassers entspringt. Auch die Übersetzung hat nur wenige Mängel, abgesehen freilich von der manchmal mifsglückten Übertragung dänischer Poesie in deutsche Verse. Aber weder dieses, noch kleinere Unrichtigkeiten auf den Gebieten der christlichen Philosophie und Theologie (so namentlich S. 203. 204. 205) sind im stande, den Genufs zu zerstören, welchen die Lesung des „Reisebuches“ allen objektiv Denkenden zu bieten vermag.

Breslau. Prof. Dr. Fr. von Tessen-Węsierski.

6. **Zur Kirchengeschichte des XIX. Jahrhunderts.** Von Dr. ***Aug. Jos. Nürnberger,*** a. o. Professor an der Universität Breslau. I. **Papsttum und Kirchenstaat.** 1. Bd. Vom Tode Pius VI. bis zum Regierungsantritt Pius IX.

X u. 259 S. 2. Bd. Reform, Revolution und Restauration unter Pius IX. XI u. 416 S. Mainz, Kirchheim 1897—98. gr. 8⁰.

Das apologetische Interesse an diesem Buche liegt in der innigen Verbindung, die zwischen der monarchischen Verfassungsform der Kirche und ihrer unbehinderten freien Entfaltung besteht. Wie die kirchliche Monarchie auf göttlicher Einsetzung beruht, so hat auch die göttliche Vorsehung in den wechselnden Schicksalen des Kirchenstaates sich offenbar gezeigt. Die Erhabenheit des übernatürlichen Zweckes, welchen die Kirche in der Welt zu realisieren hat, verlangt die volle und freie Ausübung der monarchischen Regierung, deren Unabhängigkeit auch ein dominium temporale, das mit dem dominium spirituale verbunden ist, gebietrisch und notwendig erfordert, wie der hl. Thomas sagt: Propter quod mirabiliter ex divina providentia factum est, ut in Romana urbe, quam Deus praeviderat christiani populi principalem sedem futuram, hic mos paulatim inolesceret, ut civitatum rectores sacerdotibus subiacerent (De regimine principum lib. 1. c. 14.). Die Geschichte des Kirchenstaates bietet daher der Apologetik die wichtigsten Momente einer christlichen, auf die übernatürlichen Fügungen der Vorsehung gegründeten Geschichtsphilosophie dar. In dem mit Meisterhand ausgeführten Werke des Verf., der in der Form höchst ansprechender akademischer Vorträge die Resultate der historischen Forschung zusammenfafst, gruppiert und die besonders interessanten Einzelheiten ausführt, erblicken wir den Kampf der civitas Dei mit ihren mannigfachen Feinden im 19. Jahrhundert. So gestaltet sich das Buch des schon durch seine vieljährigen Bonifatiusforschungen rühmlichst bekannten Breslauer Forschers, der hier rein historisch in objektiver Darstellung referiert, ganz ohne Absicht zu einer wertvollen apologetischen Gabe. Wir dürfen den Abschlufs der Arbeit mit Spannung erwarten. Ernst Commer.

7. *V. Cathrein*, S. J.: **Moralphilosophie.** Eine wissenschaftliche Darlegung der sittlichen, einschliefslich der rechtlichen Ordnung. 3. verbesserte und vermehrte Auflage. 2 Bde. Freiburg i. Br., Herder, 1898.

Das Werk, dessen dritte Auflage wir besprechen, hat nicht nur katholischerseits sich der höchsten Anerkennung erfreut, sondern wurde auch von Nichtkatholiken mit Lob erwähnt. Eine dritte Auflage in acht Jahren ist bei einem Werke von solchem Umfange schon an sich ein beredtes Zeugnis für die Brauchbarkeit und Gediegenheit der Arbeit des auf socialem Gebiete rühmlichst bekannten Verfassers. Wirklich ruft eine nähere Kenntnisnahme dieser Moralphilosophie den Eindruck hervor, dafs der Lobspruch Dr. Pruners, der sie ein „monumentales Werk“ nannte, nicht übertrieben ist. Nicht blofs für Katholiken bildet sie ein wahres Arsenal zur Beurteilung und Lösung der ethischen Fragen von einst und jetzt; Nichtkatholiken wird darin zugleich in Hülle und Fülle Gelegenheit geboten, ihre Vorurteile gegen katholische Moral und katholische Wissenschaft überhaupt abzulegen und die Haltlosigkeit der sogenannten modernen und akatholischen Ethik einzusehen.

Mit Recht wurde der systematische Aufbau des Werkes selbst von akatholischen Blättern rühmend anerkannt. Dazu gesellt sich eine grofse Klarheit der Sprache, ja eine oftmals ergreifende Schönheit der Darstellung, namentlich wo der Verfasser die trostreichen ethischen Wahrheiten des „alten Glaubens“ gegenüber den hohlen Phrasen und sogenannten Be-

weisen des modernen Materialismus und Unglaubens entwickelt. In dieser Hinsicht heben wir aus dem ersten Bande die Abhandlungen hervor: „Kein geschaffenes Gut vermag den Menschen vollkommen zu beglücken“ (S. 92). — „Gott, ... der notwendige Gegenstand der menschlichen Glückseligkeit“ (S. 97); besonders auch: „Die Art und Weise der Vorbereitung auf das Jenseits“ (S. 115) und: „Das Gesetz des Todes“ (S. 120). Ein ausführlicher „Anhang“ über die sittlichen Anschauungen der wichtigsten Kultur- und Naturvölker schliefst den ersten Band auf würdige Weise (S. 508—613). — Im zweiten Bande ist besonders bemerkenswert die Abhandlung über den Socialismus (S. 121—247), welche anerkanntermafsen unter den besten und vollständigsten Arbeiten über diesen Gegenstand eine hervorragende Stelle einnimmt; ferner die Erörterungen über die Natur und den Umfang der Staatsgewalt (S. 529), über die Frauenfrage (S. 418), über die Pflichten des Staates bezüglich der Lösung der socialen Frage (S. 583), über die verschiedenen Staatsverfassungen und der Exkurs über den Liberalismus (S. 609).

P. Cathrein entwickelt die Kraft seiner Logik besonders da, wo er gegen Andersgläubige und Ungläubige das depositum rationis, wie es uns von den klassischen Autoren der katholischen Kirche und namentlich vom hl. Thomas in Anschlufs an Aristoteles überliefert ist, verteidigt und die moralischen Irrtümer des Unglaubens und der Häresie bekämpft, ganz entsprechend dem Geiste seines Ordens, der mit so vollem Rechte der malleus haereticorum (et incredulorum) genannt wird. Was die Kontroverspunkte inter domesticos fidei anbetrifft, enthält das Werk auch viel Vorzügliches. Wir verweisen nur auf die gediegene Behandlung des Ius gentium (Bd. I S. 479), die Erörterungen über das Verhältnis zwischen Staat und Schule (Bd. II S. 558), über das Recht des Staates in matrimonia infidelium (S. 412). Notwendigerweise wird jedoch eine Moralphilosophie in dieser Beziehung mehr Gelegenheit zu Bemerkungen geben: wir werden uns auf einige Hauptpunkte beschränken.

Wo der Vf. die Unveränderlichkeit des Naturgesetzes bespricht (Bd. I S. 370), scheint er unbedingt die Möglichkeit einer dispensatio proprie dicta in einem Naturgesetze zu verwerfen und alle in dieser Hinsicht denkbaren Fälle als mutatio materiae zu erklären.[1] Uns scheint eine Unterscheidung hier notwendig zu sein. Ist die Rede vom Naturgesetze im allgemeinen, ohne die besonderen Gegenstände des Gesetzes zu betrachten, so geben wir zu, dafs eine dispensatio proprie dicta absolut und immer unmöglich ist; und wenn wir sofort behaupten werden, dafs in dem einen oder anderen Punkte des Naturgesetzes eine solche dispensatio stattfinden kann, so wird sich diese Möglichkeit wiederum auf das Naturgesetz, im allgemeinen genommen, stützen. Die Frage ist jedoch diese: Ist eine dispensatio proprie dicta auch unmöglich, wo es besondere Punkte des Naturgesetzes betrifft? Und auf diese Frage mufs unseres Erachtens geantwortet werden, dafs es Fälle gibt, wo eine eigentliche dispensatio eintritt, und weder collisio legum, noch materiae mutatio als Erklärung des Falles genügt. Wir

[1] Mit dispensatio proprie dicta ist gemeint eine „solutio obligationis legis per solam voluntatem legislatoris, in casu particulari, ipsa lege permanente“. Der Gegenstand einer dispensatio proprie dicta kann also nicht ein Gut sein, welches dem Menschen einfachhin notwendig ist. Hört kraft einer solchen Notwendigkeit die Verpflichtung eines Gesetzes auf, so hat man eine legum collisio.

geben von vornherein zu, dafs dergleichen Fälle nicht diejenigen sind, wo es sich um die Verfügung über das Leben, die Freiheit oder die Güter eines Menschen handelt; solche Fälle erklären sich hinreichend mit mutatio materiae. Es gibt jedoch einige Fälle merae honestatis, in welchen solche Erklärung durchaus ungenügend erscheint, und wo der Begriff einer dispensatio proprie dicta anwendbar ist. Zur Lösung der Frage mufs man bemerken, dafs es zur Entstehung eines Naturgesetzes genügt, dafs sein Gegenstand ex se ipso der menschlichen Natur notwendig ist. Die Notwendigkeit kann jedoch eine absolute sein, oder eine nicht absolute. Absolut notwendig ist blofs dasjenige, dessen Nichtbeobachtung entweder gegen Gottes Eigenschaften oder das Wesen selbst des Menschen verstöfst; nicht absolut notwendig ist dasjenige, was eben kraft seiner Natur wegen seiner inneren Notwendigkeit zum Naturgesetze gehört, dessen Nichtbeobachtung jedoch das Wesen des Menschen oder Gottes Eigenschaften unberührt läfst. (Dazu gehört zum Beispiel: die Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe[1]); und in diesen Fällen ist eine dispensatio proprie dicta möglich, quasi miraculose, wie der hl. Thomas an der anzuführenden Stelle sich ausdrückt; weil bei Gott in jeder Sphäre all dasjenige möglich ist, was nicht absolut dem göttlichen oder menschlichen Wesen widerspricht, wie dies der Fall wäre z. B. bei der Lüge, beim Neid und dergleichen. Dico ergo, — so der hl. Thomas in I. Sent. Dist. 47 qu. 1 a. 4 —, quod quaedam peccata nominant deordinationem unius rei ad rem aliam . . . Unde si talia bonitatem illam retinere possent, quae est ex ordine ad finem ultimum, procul dubio bona essent et in ea voluntas ferri posset. Sed hoc non posset esse nisi virtute divina, per quam ordo in rebus institutus est. Sicut enim non potest fieri nisi per miraculorum operationem virtutis divinae, ut quod recipit esse a primo agente mediante aliqua causa secunda, habeat esse destructa vel substracta causa secunda, ut hoc, quod accidens sit sine subiecto, sicut in sacramento Altaris; ita etiam non potest fieri nisi per miraculum virtutis divinae, ut id, quod natum est recipere bonitatem ex ordine ad finem ultimum mediante ordine ad rem illam, habeat bonitatem substracto ordine, qui erat ad rem illam. . . . Unde in talibus nullus dispensare potest nisi Deus quasi miraculose. . . . Quaedam autem peccata sunt, quorum actus inordinatus est immediate circa finem, ut peccata quae sunt in Deum, ut odire ipsum et desperare de eo et huiusmodi: et cum actus ex obiecto speciem trahat, constat huiusmodi actus etiam secundum speciem in genere naturae malos esse; unde ab eis talis deordinatio auferri non potest.[2] — Auf die von uns angeführten Beispiele bezüglich der Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe antwortet P. Cathrein mit der Bemerkung, dafs die genannten Naturgesetze eigentlich so lauten: „Polygamie und Ehescheidung sind verboten, insofern Gott sie nicht gestattet.“ — Aus dieser Antwort

[1] Wir behaupten nicht, dafs die den Juden gestattete Polygamie und Ehescheidung wirklich kraft dispensatio proprie dicta erlaubt war; der Grund der Erlaubtheit kann ja thatsächlich auch eine collisio legum gewesen sein. Wir behaupten blofs, dafs eine solche dispensatio möglich sei, und dafs in den angegebenen Fällen keine mutatio materiae als Erklärung genügen kann.

[2] Die vom hl. Thomas angeführten Beispiele haben wir übergangen, weil sie uns nicht zutreffend schienen; es ist uns blofs um seine theoretische Lösung zu thun. Die Stellen aus der Summa theol. (I. II. qu. 100 a. 8) scheinen uns nicht entscheidend.

mufs jedoch unseres Erachtens folgen, dafs Polygamie und Ehescheidung nicht aus sich, nicht ex obiecto, also nicht intrinsece mala seien, sondern blofs vi voluntatis divinae. Damit würden aber Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe aufhören, Naturgesetze zu sein, denn was zum Naturgesetze gehört, gehört dazu nicht kraft des göttlichen Willens, sondern seinem Wesen nach.

Im ersten Bande begegnen wir noch einem anderen Punkt, dem wir unsere Aufmerksamkeit schenken. Es ist die Beweisführung über den Probabilismus. Erwartet man in dieser „völlig umgearbeiteten" Abhandlung der dritten Ausgabe die Lösung oder selbst die Besprechung jener Schwierigkeiten, welche in neuester Zeit gegen den Probabilismus erhoben wurden, erwartet man eine wirkliche Beachtung der Fortschritte dieser Kontroverse, resp. des jetzigen Standpunktes der Frage, so wird man sich getäuscht finden. Als Quellen für das Studium der betreffenden Frage citiert der Vf. u. a. den Artikel „Moralsysteme" von P. Noldin S. J. im Kirchenlexikon; die Artikel in der Zeitschrift für katholische Theologie (Jahrg. 1896) und die des Dr. Huppert im Mainzer „Katholik" (Jahrg. 1893). Es ist jedoch zu bemerken, dafs diese Artikel aequiprobabilistischerseits schon sowohl in dieser Zeitschrift (Jahrg. X u. XI), als im citierten „Katholik" (1894) ihre Entgegnung und Widerlegung gefunden haben. Daraus, dafs dem Verfasser die These De Caignys: Probabilitas proprie dicta exigit motivum relative gravius „logisch unhaltbar" scheint (S. 402), möchte man mit Recht schliefsen, dafs er den richtigen Standpunkt der Frage und den davon abhängigen Sinn des Wortes probabilitas nicht getroffen hat. Mit probabilitas proprie dicta wird hier von De Caigny offenbar nicht die Probabilität in jedwedem Sinne gemeint, sondern diejenige, welche, obgleich an sich nicht verbindend, dennoch an und für sich ein Anrecht besitzt, der weniger probablen vorgezogen zu werden bei der Wahl einer Handlungsnorm: damit wird behauptet, dafs einfachhin probabel, d. h. einfachhin annehmbar prae alia opposita sententia qualicunque blofs jene Meinung ist, welche sich dem die Wahrheit suchenden Verstande eher als der nach persönlichem Ermessen vermeintlichen Wahrheit ähnlich (= verisimile, = probabile) als von dieser Wahrheit abweichend darthut. Und so aufgefafst ist die Behauptung De Caignys nicht nur sehr logisch, sondern widerstrebt auch nicht der von P. Cathrein zum sovielten Male wiederholten These, dafs eine der wahrscheinlicheren Ansicht entgegengesetzte Meinung — d. h.: an und für sich betrachtet oder als blofs verglichen, nicht aber als kontradiktorisch opponiert, wie es das System erfordert — wahrscheinlich bleiben kann; freilich hat diese letzte These mit dem Systeme eigentlich wenig zu schaffen! Sie entscheidet blofs über den Stoff des Systems, wie schon mehrere Male betont wurde.[1] — Noch mehr mag es befremden, dafs in

[1] Damit ist auch das Urteil gefällt über die Bemerkungen des Vf.s auf S. 399 Note 1. Liest man den Kontext dieses Citates des hl. Alphonsus, so erhellt daraus, dafs der Heilige a. a. O. nicht redet über die Probabilität, welche eine Meinung an und für sich hat oder haben kann, sondern über ihre Probabilität, insofern sie einer anderen probableren Meinung kontradiktorisch ist. — Vergl. unsere Schrift: La question Liguorienne. — Réponse au R. P. X-M. Le Bachelet S. J. Galoppe. (Holland.) M. Alberts et Fils. 1899. S. 3 Note 3. Dort (S. 12) wurde von uns auch der Beweis erbracht, dafs der hl. Alfons unter dub. strictum das dub. ex aequalitate motivorum versteht.

einem Werke von so grofser Bedeutung, wie diese Moralphilosophie, angesichts der Entwicklung der Kontroverse in den letzten Jahren, der Vf. zu Gunsten seines Probabilismus genug gethan zu haben meint mit der Wiederholung des allzu veralteten Argumentes: „Ein Gesetz verpflichtet nicht, wenn es nicht genügend promulgiert ist. Nun aber ist ein Gesetz nicht genügend promulgiert, solange die Ansicht unzweifelhaft wahrscheinlich ist, dasselbe habe nie existiert und existiere nicht mehr. Also verpflichtet das Gesetz in diesem Falle nicht.“ (A. a. O. S. 400.) — Dieses Argument, dessen Ober- und Untersatz der hochw. Verfasser kurz beleuchtet, wird — wie schon bemerkt — als endgültige Demonstration des Probabilismus aufgeführt. P. Cathrein fügt ja (a. a. O. S. 402 n. 2) unmittelbar hinzu: **„Das ist das ganze Geheimnis des soviel verschrieenen Probabilismus.“** Ein bedenklicheres testimonium paupertatis konnte dem Probabilismus nicht ausgestellt werden. Denn erstens können die Aequiprobabilisten das ganze Argument annehmen, ohne ein Jota von ihrem Systeme preiszugeben; wird ja in diesem Beweise die Unterscheidung zwischen direkter und indirekter Verpflichtung, welche eben den Kernpunkt der Kontroverse bildet, völlig ignoriert. Für den Verfasser beweist das Argument also zuviel, und das objektiv Richtige, das darin liegt, kommt auch dem Aequiprobabilismus zu gute! Ferner wird der hochw. Vf. gewifs nicht in Abrede stellen, dafs die honestas immer **soviel als möglich** nach **direktem** Mafsstabe definiert werden mufs. Wir sagen: soviel als möglich! — und dieses wurde, bisher wenigstens, noch von keinem Probabilisten verneint oder angezweifelt. Bleibt man jedoch — so fragen wir — diesem „soviel als möglich nach direktem Mafsstabe“ wirklich treu, wenn man sagt: „Im Falle, dafs beim Suchen einer sicheren Gewissensnorm nach direktem Mafsstabe sich zwar keine sichere honestas directa konstatieren läfst, der Suchende aber nach Prüfung der inneren und äufseren Gründe persönlich überzeugt ist von der gröfseren Wahrscheinlichkeit der inhonestas directa, — darf er in diesem Falle diese ihm certo probabilior inhonestas directa unberücksichtigt lassen?“ — Oder wäre das nicht ein offener Widerspruch mit dem Satze: „soviel als möglich soll die honestas nach direktem Mafsstabe definiert werden“? Tritt hier das höhere reflexe Princip nicht gebietend ein: Du sollst bei der Wahl einer sittlichen Handlungsnorm nicht mit Wissen und Willen demjenigen den **Vorzug** geben, was du als der **directa** honestas eher widersprechend als mit ihr übereinstimmend betrachtest, was du in moralischer Sphäre nach sittlichem Mafsstabe eher für falsch als für wahr hältst?[1] — Und dafs der Probabilismus diese wichtigen Fragen völlig ignoriert, davon ist der hochw. Verfasser selbst Zeuge, wenn er schreibt: „Das ist das ganze Geheimnis des soviel verschrieenen Probabilismus.“

Mit Recht wurde in der letzten Zeit besonders dieser Punkt: honestas directa quantum fieri potest sectanda — von den Aequiprobabilisten scharf betont. Mit Recht, denn von allen Philosophen und Theologen wird ja das Objekt als erste Quelle der honestas anerkannt. Vor allem mufs also das Objekt berücksichtigt bleiben; wenn also nicht strictum dubium (im Sinne des hl. Thomas III Sent. D. 23 qu. 2 a. 2 sol.: Quando homo non habet rationem ad alteram partem magis quam ad alteram, . . . tunc nullo modo assentit . . . nihil habet de assensu) bezüglich der inhonestas obiecti vorhanden ist, sondern das

[1] Nebenbei sei bemerkt, dafs dieser Gedanke seine volle Anwendung findet auf die stricte dubia cessatio legis certo promulgatae.

Objekt sich dem Suchenden als certo probabilius inhonestum zeigt, so mufs dieses direkte Übergewicht zu Gunsten der lex vetans bei der Wahl einr Handlungsnorm die Entscheidung geben.[1]

Nach P. Cathrein hat es ferner den Anschein, als hätten die Aequiprobabilisten zu ihrem Gunsten nichts anderes zu sagen als dieses: Sobald eine Ansicht sicher wahrscheinlicher ist, hört die gegenseitige Ansicht auf, sicher wahrscheinlich zu sein (a. a. O. S. 401). Er unterläfst es jedoch, dabei zu bemerken, dafs der Aequiprobabilismus dieses blofs behauptet in dem oben von uns angedeuteten Sinne, nämlich insofern die weniger probable Meinung als der probableren kontradiktorisch opponiert betrachtet wird; dieses letzte erfordert aber ein Moralsystem gebietend. — Und was den hl. Alfons anbetrifft, genügt es nach dem oben Bemerkten nicht, vereinzelte oder abgerissene Sätze des Heiligen anzuführen (wie z. B. S. 401 n. 3, S. 399 n. 1); weder hiermit, noch mit der Bemerkung, dafs der hl. Lehrer die minus probabilis noch als probabel betrachtete, noch mit der Anführung des an sich sehr wahren Satzes: Omnes ad asserendum conveniunt, quod lex, ut obliget, debet esse certa ac manifesta u. s. w. (S. 400), wird der Beweis gebracht, dafs der hl. Alfons noch 1762 nicht Aequiprobabilist gewesen sei. Um zu beweisen, dafs er es wirklich war, genügt es, das Argument, dessen sich der Heilige in der achten (1779) Auflage seiner Moraltheologie einzig bedient, anzuführen. Si opinio, quae stat pro lege, videatur **certe probabilior**, ipsam omnino sectari tenemur, nec possumus tunc oppositam, quae stat pro libertate amplecti. Ratio, quia ad licite operandum debemus in rebus dubiis veritatem inquirere et sequi; at ubi veritas clare inveniri nequit, tenemur complecti saltem opinionem illam, quae propius ad veritatem accedit, qualis est opinio probabilior.[2] Man bemerke

[1] Richtig schrieb neulich P. L. M. Wouters C. SS. R. in der holländischen Monatsschrift: „De Katholiek“ (Jahrg. 1899. S. 247): „Von diesem Principe hängt alles ab; darin liegt die grofse Kraft des Aequiprobabilismus; mit diesem Principe steht oder fällt das von uns verteidigte Moralsystem; um dieses Princip mufs unseres Erachtens der Kampf sich bewegen. Das ist der Grundstein, der losgerissen, das ist der Schild, der durchbohrt und gegen den die Pfeile unserer Gegner gerichtet werden sollen, und, wie wir von Herzen wünschen, auch gerichtet sein werden.“ Vergl. die Abhandlung desselben Verfassers im Divus Thomas. 1899. vol. VI S. 661.

[2] Hier ist hervorzuheben, dafs P. Lehmkuhl S. J. in der neunten Auflage seiner Theologia moralis (S. 77 n. 1) fast wörtlich diesen Passus — als den Vindiciae Alphonsianae entnommen — citiert, doch ohne den hl. Alfons zu nennen, und mit der Bemerkung: es sei dieses eine obiectio, quae est propria Probabilioristarum!! — **Besser konnte ein Bruch zwischen dem heiligen Kirchenlehrer und dem Probabilismus nicht eingestanden werden!** Besser könnte auch nicht bewiesen werden, dafs mehrere Probabilisten den eigentlichen Grund der Frage nicht treffen. — Die Weise, wie P. Lehmkuhl das Argument des hl. Kirchenlehrers zu entkräften sucht, hat wieder die herkömmliche Lückenhaftigkeit und Zweideutigkeit der probabilistischen Beweisführung. Die ganze Antwort resumiert sich in der Behauptung: Si veritatem invenire non possumus, non debemus eam sequi. — Das ist an sich richtig: nämlich in diesem Sinne: Si veritatem nullo modo invenire possumus, etc. Es existiert jedoch eine certa veritas, ein reflexes Princip, infolge

hierbei, dafs der hl. Alfons von dieser Ausgabe schrieb: „Diese Ausgabe allein kann ich als ein fertiges, vervollkommnetes ... Werk bezeichnen“,[1] und: „Diese letzte Ausgabe [läfst] mich zufrieden sterben; gleichwie ich im Gegenteil mit Kummer gestorben wäre, wenn ich hätte sterben müssen, ohne diese Auflage zu sehen.“[2] Diese Zeugnisse gelten sozusagen nur von dem Moralsystem, nicht so sehr vom ganzen Moralwerke des Heiligen, insofern dieses die Summe aller in specieller Hinsicht besprochenen Fragen und gegebenen Entscheidungen ist, welche eigentlich nur die Materie oder das Objekt des Moralsystems bilden, und welche, mit Ausnahme der in den Quaestiones reformatae bezeichneten Änderungen, dieselbe geblieben ist und trotz der Änderung des theoretischen Systems logisch bleiben konnte, wie er sie veröffentlicht hat, als er noch als System den gewöhnlichen Probabilismus lehrte.[3] Soweit über den Probabilismus.

Was die Theorie des Privateigentums anbetrifft (Bd. II S. 290 ff.), halten wir zwar die von P. Oberhammer S. J. auf die Erörterung des Vf.s ausgeübte Kritik[4] für nicht berechtigt, meinen aber doch, dafs die Beweisführung P. Cathreins nicht vollständig ist und sich mit der des hl. Thomas nicht deckt. Der Vf. scheint mit Recht auf Privatbesitz nur

---

dessen man sicher verpflichtet ist opinionem certae veritati directae propinquiorem (si habetur) als Handlungsnorm zu wählen. Es sei uns noch gestattet, hier die Thatsache zu konstatieren, dafs P. Lehmkuhl einen von uns in diesem Jahrbuche (XI S. 461) gegen den Probabilismus erhobenen Einwurf einer Erwähnung gewürdigt hat. A. a. O. schreibt er: „Aliter dicunt: Quod minus probabile esse censeo, id censeo potius falsum esse quam verum. Atq. Id nihilominus praeeligere est contra rationem; ergo illicitum. Nam haec electio determinari nequit a bono rationis, quod est verum, non falsum.“ — Die Antwort hierauf ist bei P. L. sehr kurz: „Negari debet maior, ac proin tota argumentatio superstructa.“ — Diese Art von Widerlegung in einem so wichtigen Punkte scheint uns allzu wohlfeil. Der Vf. fügt aher doch hinzu: Neque determinor a falsitate; sed a probabili veritate, quum certam veritatem assequi nequeam, sino me inclinari, determinor voluntate. — Der Leser wird bei dieser Bemerkung P. Lehmkuhls nicht vergessen, dafs, was an sich oder blofs verglichen mit der entgegengesetzten Meinung probabilis veritas genannt werden kann, — kraft des Moralsystems hier als **der anderen Meinung kontradiktorisch opponiert betrachtet werden mufs;** und so **betrachtet** ist die opinio **certo minus** probabilis eher veritati dissimilis als veritati similis, eher abweichend von der Wahrheit, als ihr annähernd und folglich einfachhin: **probabilis falsitas.**

[1] Specielle Korrespondenz n. 318.

[2] A. a. O. n. 327. Ebenso n. 328.

[3] Diese Unterscheidung zwischen dem Moralsysteme eines Autors und seiner Abschätzung der einzelnen Meinungen in Bezug auf gröfsere oder geringere Probabilität erklärt auch, wie der hl. Alfons auctores elapsi saeculi (XVII) für auctores solidae doctrinae (nämlich was die Abschätzung der Meinungen anbetrifft) halten und dennoch ihre Lehre bezüglich des Befolgens der certo minus probabilis als lax bezeichnen konnte (Homo Apostol. tr. I n. 31). Damit fällt auch die Ausführung Lehmkuhls in seiner Theol. moralis edit. IX S. 71: Quodsi perpendo etc.

[4] Zeitschrift für katholische Theologie 1899 S. 249.

aus dessen Notwendigkeit abzuleiten. Das scheint uns zu wenig; würde daraus nicht folgen, dafs, streng genommen, einem jeden nur soviel Privatbesitz gestattet sei, als ihm selbst oder zur Aufrechthaltung der öffentlichen Ordnung notwendig ist? Der Begriff der Notwendigkeit des Privatbesitzes beweist nur, dafs in der menschlichen Gesellschaft Privateigentum existieren soll. Allerdings ist das Recht darin schon eingeschlossen, jedoch geht das Recht viel weiter als die Pflicht und stützt sich denn auch notwendigerweise auf einen anderen Grund. Bei einer „Darlegung der richtigen Eigentumstheorie" sollen also zwei Fragen unterschieden werden; man soll erst beweisen, dafs jedem das Recht zustehe, privat zu besitzen; zweitens dafs durchschnittlich von diesem Rechte auch Gebrauch gemacht werden soll. Der eigentliche Grund des einfachen Rechtes auf Privateigentum ist jedoch die Natur der körperlichen Güter selbst, welche alle geeignet sind, dem Menschen als Mittel zu dienen zu seiner Erhaltung und Vervollkommnung in jeder Hinsicht; daraus folgt für den Menschen das Recht, seine individuelle physische Aktivität (man nehme dieses Wort im weitesten Sinne, auch als blofse Ergreifung) anhaltend und unbehelligt (also mit Ausschliefsung von anderen) darauf auszuüben, solange kein höheres Gesetz entgegensteht. — Dann kommt die zweite Frage, und die bejahende Antwort wird von P. Cathrein bewiesen. — Der von uns dargelegte Gedankengang ist eben der des hl. Thomas (S. theol. II. II. qu. 66). Die Antwort auf die Frage: Utrum naturalis sit homini possessio exteriorum rerum (art. 1) begründet er mit der Bemerkung: Homo habet naturale dominium exteriorum rerum, quia per rationem et voluntatem potest uti rebus exterioribus ad suam utilitatem, quasi propter se factis; semper enim imperfectiora sunt propter perfectiora. Diese Begründung wendet er im folgenden Artikel an auf die Frage: Utrum liceat alicui rem aliquam **quasi propriam possidere?** — Respondeo dicendum quod circa rem exteriorem duo competunt homini; quorum unum est potestas procurandi et dispensandi, et quantum ad hoc **licitum est,** quod homo propria possideat. Dann fügt er aber hinzu: Est **etiam necessarium** ad humanam vitam propter tria.[1]

Wichtig sind die Erörterungen P. Cathreins über das Entstehen der Staatsgewalt in einem determinierten Subjekte (Bd. II S. 466 ff.), und gerne folgen wir ihm, wo er gegen die Verteidiger der collatio mediata Stellung nimmt. Unseres Erachtens ist jedoch die These des Verfassers besser als seine Beweisführung. Er will die collatio mediata bekämpfen, indem er den Beweis zu erbringen sucht, es könne jemand durch Notwendigkeit und Umstände als Träger der höchsten politischen Gewalt so designiert sein, dafs er sie ipso facto besitze, ohne dafs selbst ein stillschweigendes pactum vorangehe (S. 480, 481). Dieser Beweis (die Entwicklung eines Staates aus der patriarchalen Familie) scheint uns jedoch nicht zwingend zu sein. Die Bemerkungen beweisen wohl das äufserst Angemessene, das in der Anerkennung des Patriarchen als Haupt des sich bildenden Staates liegt, so dafs es seitens der Söhne und Enkel ein Verstofs gegen Pietät und Klugheit sein kann, ihn nicht als solchen anzuerkennen, resp. stillschweigend zu wählen; damit ist jedoch keineswegs der Beweis erbracht, dafs dem Patriarchen die höchste **politische** Gewalt ipso facto zukomme, ebensowenig als die schwere Verpflichtung des Reichen, dem Armen zu helfen, ein wirkliches Anrecht des Armen

[1] Die Beweise, welche der Vf. zur Begründung eines natürlichen Urheberrechtes (S. 319 ff.) anführt, sind nicht im stande, das Urheberrecht als ein ius strictum (ex iustitia commutativa) erscheinen zu lassen.

auf die Güter des Reichen beweist. P. Cathrein nennt zwar unsere Behauptung „willkürlich“ (S. 481); sie gehe von der Voraussetzung aus, „nur durch Wahl habe jemand die Staatsgewalt erlangen können“ (a. a. O). Willkürlich scheint uns jedenfalls unsere Behauptung nicht; denn sie ist eine Folgerung aus der sicheren Wahrheit, dafs der Staat eine von der Familie specifisch verschiedene Gesellschaft ist, und also der Grund des Entstehens der damit verbundenen Autorität nicht im Familienverhältnis, sondern im politischen Verhältnisse gesucht werden soll. In politischer Hinsicht sind jedoch Vater, Söhne und Enkel gleich; folglich kann keinem der Besitz der politischen Gewalt ipso facto zustehen; nur durch eine wenigstens stillschweigende, wenn auch aus anderen Gründen verpflichtende Übereinkunft kann also diese Gewalt von einem erworben werden. Es ist jedoch zu bemerken, dafs es auch dieses Beweises gar nicht bedarf, um die Unrichtigkeit der theoria collationis mediatae und die Richtigkeit der collatio immediata darzuthun. Man braucht nur den Beweis der Vertreter der ersten Ansicht zu analysieren, um seine Unstichhaltigkeit einzusehen. Sie argumentieren so: Jedes Volk hat von der Natur (= von Gott) das Recht auf eine höchste politische Gewalt. Nun wird aber weder A noch B als Träger dieser Gewalt von der Natur bezeichnet. Also sind alle zusammen (= das ganze Volk) von der Natur als Träger der höchsten Gewalt designiert. Es ist in dieser Beweisführung ein doppelter Fehler. Erstens ist der Ausdruck im Obersatze: Recht auf die höchste politische Gewalt zweideutig; er kann den Sinn haben: das Recht, zu herrschen (ius ad auctoritatem in sensu activo) und das Recht, beherrscht zu werden (ius ad autoritatem in sensu passivo). Nun gibt der Beweis des Obersatzes (nämlich: Notwendigkeit einer konkreten Autorität zur Aufrechthaltung der Ordnung) als Resultat, dafs in diesem Obersatze nur von Recht auf Autorität in passivem Sinne die Rede sein kann; denn zur Aufrechthaltung der Ordnung ist es nicht notwendig, dafs das Volk selbst herrsche, sondern dafs es beherrscht **werde.** Folglich ist auch der Untersatz nicht vollständig; dieser soll so lauten: Nun wird aber weder A, noch B, noch viele, noch alle zusammen (= das ganze Volk) von der Natur als Träger des Rechtes, um **zu herrschen** (ius ad auctoritatem in sensu activo), bezeichnet. Findet sich also doch dieses Recht thatsächlich in einem Träger, so kann er es von niemand als von Gott, der dem Staate Wesen und Attribute schenkt, empfangen haben, und folglich auch unmittelbar von Gott, wenn auch die Designation des Trägers durch menschliche Thatsachen geschieht. Das ist die Theorie der collatio immediata.[1]

[1] Mit Recht hat P. Cathrein gegenüber den Scholastikern sich der Bemerkung enthalten, als schliefse ihre Theorie einen circulus vitiosus ein, wie dieses von einigen Vertretern der collatio immediata behauptet wird. Diese sagen nämlich: Zum Wesen eines Volkes (= Staates) sei eine existierende Autorität erfordert; wenn also vom Volk behauptet wird, dafs es die Autorität einem Träger übermittle, so würde das Volk schon handelnd auftreten, bevor es existiere. — Diese Bemerkung ist nicht richtig. Denn die Autorität, die zum Wesen eines Volkes erfordert ist, ist nicht diejenige, welche sich in einem (physisch oder moralisch) individuellen menschlichen Träger befindet; — sonst würde ja beim Tode des Regenten, falls keine Mafsregeln für die Thronfolge getroffen wären, das Volk ipso facto aufhören, ein Volk zu sein —; sondern diese zum Wesen des Volkes erforderte Autorität (als **causa** formae sive

Wo der Vf. die Straftheorieen (Bd. II S. 632 ff.) bespricht, erklärt er sich für die Notwendigkeitstheorie, weil diese nach seiner Meinung das Berechtigte der anderen Theorieen zusammenfafst. Ausdrücklich erklärt er jedoch die Wiederherstellungs- oder Sühnetheorie, welche als Grund der Strafgewalt die Wiederherstellung der verletzten Ordnung anzieht, nicht zu verwerfen. Wo er jedoch seine Meinung beweist, bleibt für diese letzte Auffassung, insofern sie den Staat betrifft, sehr wenig übrig. Dieser Mangel an Konsequenz scheint uns daraus zu entstehen, dafs der hochw. Verfasser die Strafgewalt im allgemeinen mit dem Rechte, die Art und das Mafs der Strafe zu determinieren, verwirrt. Für Art und Mafs der Strafe tritt hauptsächlich die Notwendigkeitstheorie auf; und darauf bezieht sich auch der vom Verf. citierte Text des hl. Thomas C. Gent. III c. 146 (S. 639 Note) und, was die Todesstrafe insbesondere anbetrifft, die auf S. 645 in der Note citierten Texte. Wo jedoch von der staatlichen Strafgewalt im allgemeinen die Rede ist, lehrt der hl. Thomas ausdrücklich, dafs, abgesehen von jedem Nützlichkeitsgrunde, in jeder, auch in der politischen Ordnung, die Strafe postuliert wird und vom princeps ordinis auferlegt werden soll, um die verletzte Ordnung wieder herzustellen; durch die Strafe wird nämlich dem Verbrecher gegeben, was er implicite gewählt hat; durch die Strafe wird also auf ihn das angewendet, was mit seiner freien bösen That übereinstimmt — und das gehört zur Vollkommenheit der Ordnung, wie der hl. Thomas S. th. I. II. qu. 87 a. 1 mit ausdrücklicher Erwähnung der politischen Ordnung bemerkt. Quaecumque continentur sub aliquo ordine, sunt quodammodo unum in ordine ad principium ordinis, unde quidquid contra ordinem aliquem insurgit, consequens est, ut ab eo ordine et principe ordinis deprimatur ...quae quidem depressio poena est. Unde secundum tres ordines quibus subditur humana voluntas triplici poena potest homo puniri: primo quidem enim subditur humana natura ordini propriae rationis; secundo ordini exterioris hominis gubernantis, vel spiritualiter vel temporaliter, politice seu oeconomice; tertio subditur universali ordini divini regiminis. Quilibet autem horum ordinum per peccatum pervertitur, dum ille, qui peccat, agit et contra rationem et contra legem humanam et contra legem divinam. Unde triplicem poenam incurrit: unam quidem a seipso, quae est conscientiae remorsus, aliam vero ab homine, tertiam vero a Deo. — Mit Unrecht meint der Verf., es könne diese Theorie, insofern sie auf die politische Ordnung angewendet wird, mit dem Begnadigungsrechte schwer vereinigt werden (S. 638). Mit Unrecht: denn in jeder Strafe mufs ein zweifaches Element unterschieden werden; das formelle, nämlich der Urteilsspruch des Richters, wodurch die Strafe auferlegt wird, zugleich mit der Annahme der Strafe von seiten des Verbrechers; und dieser Teil mufs notwendig vorhanden sein, wenn die Ordnung, wie sie sein soll, hergestellt werden soll; zweitens aber das materielle Element, welches in der Vollziehung der Strafe, im thatsächlichen Leiden der Strafe besteht: und dieser Teil kann, salvo ordine, aus höheren Gründen unterbleiben. Der Verf. sagt: Der Staat kann die Pflicht nicht haben, die Sünde zu strafen, insofern sie eine Beleidigung Gottes ist; sonst müfste er für jede schwere Sünde die Todesstrafe verhängen; — sehr richtig —; auch nicht, so fährt er fort,

ordinis societatis civilis) ist, absolut genommen, blofs die göttliche Autorität, das ewige Gesetz, kraft dessen die societas civilis existiert. — Ein circulus vitiosus liegt also in diesem Beweise der Gegner nicht.

insofern die Sünde den einzelnen Menschen verletzt; — wiederum sehr richtig. Hier wird jedoch vom Verf. ein dritter Grund aufser acht gelassen: der Staat (die Staatsgewalt) hat nämlich die Pflicht, die Sünde zu strafen, insofern sie die politische Ordnung des Staates verletzt, insofern sie ein Verstofs ist gegen die bürgerlichen Gesetze, — auch im Falle, dafs die Nichtbestrafung gar keine dem Staate nachteiligen Folgen haben könnte. Das Princip „Abwehr von nachteiligen Folgen" kommt jedoch, wie schon gesagt, mit in Rechnung, wo es sich um die Art und das Mafs der Strafe handelt.[1] Dieses letzte Princip beleuchtet unseres Erachtens sehr treffend die Verschiedenheit der Strafpraxis in verschiedenen Zeiten und Ländern; das erste Princip zeigt jedoch auch, dafs in den absoluten Theorieen (von Kant und Hegel) ein guter Kern liegt; P. Cathrein scheint uns diese absoluten Theorieen zu unbedingt zu verwerfen.

Wir schliefsen diese Besprechung mit der Bemerkung, dafs der Wunsch des gelehrten Verfassers: „Möge es uns gelungen sein, durch unsere Bemühungen . . . etwas zum Siege der Wahrheit auf sittlichem Gebiete beizutragen" (S. XII), wohl allzu bescheiden ist; denn ohne Zweifel wird das schöne Werk nicht nur „etwas", sondern sehr viel Gutes stiften.

Wittem (Holland). J. L. Jansen, C. SS. R.

1. Die **Wissenschaft des Heils** dem christlichen Herzen als Nahrung vorgelegt von ***Dr. C. M. Schneider.*** Regensburg, Coppenrath, 1898. 12⁰. S. XXVI, 808.

Da unser Jahrbuch vor allem die Lehre des hl. Thomas von Aquin verbreiten und erklären will, dürfen wir es nicht unterlassen, die werten Leser aufmerksam zu machen auf ein ganz im Geiste des Aquinaten gehaltenes Werk unseres so überaus rührigen Mitarbeiters. So schlicht und einfach das äufsere Gewand, die prunklose Betrachtungsform, so reich und tief ist der Inhalt gleicherweise geeignet, den Geist zu erleuchten und das Herz zu erwärmen. Gott und seine Vollkommenheiten, sowie das hochheilige Geheimnis der Dreieinigkeit werden behandelt. Der Stoff der 55 Betrachtungen ist derselbe, wie der der ersten 43 Quästionen des ersten Teiles der Summa Theologica des hl. Thomas. Gott, der Dreieine, ist der letzte Zweck, der Endzweck der Seele: ihr einziges, beseligendes Gut, ihre Ruhe in Zeit und Ewigkeit. Die heilige Wissenschaft nun beschäftigt sich ausschliefslich mit Gott; und zwar nicht allein, wie Gott in sich selbst ist, in seinen unendlich kostbaren Vollkommenheiten und in den drei göttlichen Personen, sondern auch wie Gott die leitende Richtschnur und die letzte Vollendung aller Dinge ist. Jede Wissenschaft hat ja einen mafsgebenden Gesichtspunkt, unter welchem sie alles betrachtet. Die Wissenschaft des Heils steht am höchsten. Sie legt an alles den Mafsstab Gottes selber und des Heils der menschlichen Seele, das eben nur Gott ist. Wie führen die Dinge zu Gott? Wie kommen sie von Gott? Wie stehen sie in ihrer Thätigkeit unter Gott? Auf diese Fragen antwortet die heilige Wissenschaft. Alles zieht sie in ihren Kreis, was da im stande ist, „die enge Pforte und den schmalen Weg zu zeigen", welcher zu Gott hinführt. In Gott gewinnt die Seele wahre Schönheit; in Gott wird sie der göttlichen Liebe wert.

---

[1] So hat zum Beispiel der Vf. richtig nur diesen Grund angeführt, wo er speciell über die Todesstrafe spricht.

Der Zweck dieses Buches ist, der christlichen Seele die heilige Wissenschaft nahe zu bringen, um das Herz zu speisen und anzueifern, nach Gott zu begehren und alles andere in Gott und um Gottes willen zu lieben. Gott spricht in der Wissenschaft des Heils zu uns. Er allein kann wahre Schönheit verleihen. Es gibt eine Schönheit, welche die heilige Schrift trügerisch nennt und leer und eitel. Vom Begehren nach solcher Schönheit zieht die Wissenschaft des Heils ab, damit wir nicht schliefslich betrogen wären. Die Wissenschaft des Heils weist uns dagegen auf jene Schönheit, welche so grofsen Glanz hat, dafs sie der Ewige selber begehrt. Auf jene Schönheit weist sie hin, welche nimmer vergeht, wenn sie auch hier auf Erden von den Augen des Fleisches nicht gesehen wird. Ihr Äufseres hier auf Erden kann verächtlich scheinen, aber umsomehr strahlt sie in hehrem Glanze im Innern zum Wohlgefallen Gottes. Wahre Wissenschaft des Heiles, nicht das Ergebnis eigener Forschung, wird geboten, geschöpft aus den reinen Quellen der göttlichen Offenbarung gemäfs der untrüglichen Auslegung der hl. Kirche. Die Schriftstellen bilden in den Betrachtungen gleichsam das Mark. Die einzelnen Erwägungen werden stets auf klare und deutliche Stellen aus dem Worte Gottes zurückgeführt und aus denselben abgeleitet, im innigsten Anschlufs an die heil. Väter. Nach dem Beispiele des Aquinaten werden sehr häufig die überaus tiefen und herrlichen Gedanken des Apostolischen Vaters, des grofsen hl. Dionysius, des Areopagiten, angeführt; gewifs als beste Widerlegung der neueren Erfindung, nach welcher der Verfasser der Areopagitischen Schriften Schüler heidnischer, neuplatonischer Lehrer ist und tief unter diesen steht (vgl. dies. Jahrb. XII. S. 485 ff., XIII. S. 82 ff.). Anhängern letzterer Ansicht dürften wohl die Dionysius-Lektionen (9. Okt.) im Römischen Brevier ebenso reformbedürftig erscheinen, wie den Gallikanern unter Papst Urban VIII. Damals fanden unter Teilnahme der gröfsten Gelehrten lange und tiefe Verhandlungen statt behufs Änderung der genannten Lektionen. Von gallikanischer Seite wurden die Verhandlungen mit äufserster Anstrengung geführt, um die Änderung zu bewirken. Aber das Ende war: der Text blieb. Denselben Erfolg hatten später geführte Unterhandlungen. Ebenso blieb der Text im Dominikanerbrevier, welcher noch den Zusatz hat, dafs die Schriften des Areopagiten zur Zeit Ludwigs des Frommen und Hilduins viele Wunder gewirkt hätten. Der Protestant Claudius Sarravius (Senator zu Paris) schrieb im Jahre 1644 dem Protestanten Saumaise über Launoy (Gegner der Echtheit dieser Schriften): „Er ist sehr geschickt, die ausgezeichnetsten Monumente des Aberglaubens zu zerstören, indem er der Frömmigkeit der Gläubigen ihre verehrtesten Stützen entreifst.“

Die Betrachtungen sind dem Heile der Seelen gewidmet. Die menschliche Seele hungert nach Seligkeit. Einzig bei Gott ist diese zu suchen; denn nur Gott kann „lebendiges Wasser zu trinken geben“. Die Betrachtungen sollen dazu beitragen, das Herz und den Verstand von allem dem zu befreien, was der Annäherung des Heilsquelles und seinem freien Walten im Herzen hinderlich ist. Sie verdienen als gesunde Geistes- und Herzensnahrung weiteste Verbreitung.

2. ***P. Zanecchia*** O. P.: **Divina Inspiratio** Sacrarum Scripturarum ad mentem S. Thomae Aquinatis. 8⁰, pag. VIII, 248. Romae, Pustet, 1899.

Mancherlei biblische Fragen werden in unseren Tagen behandelt; aber die Grundfrage ist die von der göttlichen Inspiration der heiligen Schriften. Diese Frage nun wird verschieden besprochen zwischen Katho-

liken und Andersgläubigen und Rationalisten, sowie von den Katholiken untereinander. Zwischen den ersteren handelt es sich hauptsächlich um die Natur und Existenz der biblischen Inspiration; bei den letzteren um die Natur und Ausdehnung derselben, weil ihre Existenz in der göttlichen Offenbarung enthalten und von der hl. Kirche definiert ist. Den Vätern und Scholastikern war es mehr um die Lehre der heiligen Bücher zu thun. Zweifel über deren göttlichen Ursprung gab es damals noch nicht. Darum findet sich auch beim Aquinaten diese Frage nicht ausdrücklich behandelt. Er hat jedoch in seinen Werken die Principien hinterlegt, welche wenigstens den richtigen Weg zeigen zur rechten Lösung. Auf Grund dieser Principien behandelt der gelehrte Verfasser, früher Regens an der Minerva zu Rom, eingehend die Existenz, Natur und Ausdehnung der göttlichen Inspiration betreffs der Originalhandschriften der biblischen Verfasser. Von den späteren Ausgaben und Übersetzungen ist keine Rede. Die einschlägigen gegnerischen Meinungen werden am betreffenden Orte genau berücksichtigt und gründlich widerlegt. Die entsprechende richtige Ansicht wird dadurch in um so helleres Licht gesetzt. Nach den weiter entwickelten thomistischen Principien wird die biblische Inspiration definiert: „est influxus divinus physicus et supernaturalis elevans et movens facultates hominis, ut scripto consignentur Ecclesiae, propter bonum et utilitatem eius, ea quae Deus vult, et modo quo vult"; oder kürzer: „est supernaturalis elevatio ac motio facultatum hominis, quibus scripto consignantur Ecclesiae ea quae Deus vult, et modo quo vult". Mit den Ordenscensoren läfst sich das Urteil über das treffliche Buch kurz dahin zusammenfassen: „Nihil contra Fidem continere iudicamus: putamus vero auctorem, principiis Divi Thomae innixum, disputare sapienter pro recte intelligenda ac propugnanda, circa inspirationem sacrarum Scripturarum, catholica veritate, quae tradita iam fuerat a Conciliis Florentino, Tridentino et Vaticano, quaeque demum confirmata et explanata est a Summo Pontifice Leone XIII per suam encyclicam Litteram Providentissimus Deus."

3. **Dionysius the Areopagite** and the Alexandrine School. By Rev. John Parker, M. A. London and Oxford, James Parker and Co., 1899.

Der Verfasser der Areopagitischen Schriften soll zu Ende des 5. Jahrhunderts gelebt haben als Schüler und Abschreiber des Neuplatonikers Proklus. So will es die moderne Kritik (vgl. dieses Jahrb. XII. S 483 ff.; XIII. S. 82 ff.). Eine Behauptung ohne Beweis, vielmehr voll von Widersprüchen. Demgegenüber bringt der eifrige englische Verteidiger der Echtheit dieser Schriften den Nachweis, dafs dieselben Jahrhunderte vor Proklus in Alexandrien schon bekannt waren, sowohl bei den Häuptern der Katechetenschule, wie bei der neuplatonischen Philosophenschule. Pantänus, Titus Flavius Clemens, Origines einerseits, Ammonius Sakkas, Plotinus andererseits kennen dieselben. Parker zeigt dies an deren Schriften. Vorliegende Abhandlung bildet die Vorrede zur 2. Auflage der „Himmlischen und Kirchlichen Hierarchie", übersetzt von Parker. Die 1. Auflage erschien 1894. Die erhabenen Schriften des grofsen Dionysius des Areopagiten finden in England gläubige Aufnahme.

4. **Études Franciscaines.** Paris, Oeuvre de St. François d'Assise, 5, Rue de la Santé, 1899.

Der erste Jahrgang ist in zwei Bänden (je 680 Seiten) vollendet. Die Expedition wurde inzwischen verlegt. Der Zeitschrift Zweck und

Anlage sind uns schon bekannt (dies. Jahrb. XIV. Bd. S. 240 f.). Die verschiedenen Artikel sind durchweg sorgfältig ausgearbeitet und recht zeitgemäfs. Der Kreis der Mitarbeiter hat sich beträchtlich erweitert. Aufser den bereits erwähnten drei Kapuzinerprovinzen leisten auch die von Savoyen, Korsika, Belgien und der Schweiz tüchtige Mitarbeiterschaft. Ein überaus treffliches Urteil fällt über die Etudes der hochwürdigste Erzbischof von Chambéry, Msg. Hautin. Er schreibt (1. Dez. 1899) unter anderem an die Direktion: „Je lis avec le plus grand intérêt depuis leur apparition les Etudes Franciscaines, et je constate avec joie qu'elles sont en progrès d'un mois à l'autre. . . . Votre Revue est jeune, elle compte à peine douze mois d'existence, mais elle a choisi un patron, que six siècles révèrent, l'aimable saint d'Assise, dont elle porte le nom, et dont elle a reçu l'esprit. Quant à ses écrivains, ce qui les caractérise en général, c'est, pour le fond, l'originalité de la pensée, la nouveauté des aperçus, l'indépendance, et, si j'ose le dire, la liberté apostolique des jugements; pour la forme, l'horreur du banal et du convenu, une bonhomie de finesse, enfin une saveur toute franciscaine." Als neue (vgl. a. O.) Artikel erwähnen wir noch folgende: „Wohin führt der Determinismus?" — „Briefwechsel über die Religion (Notwendigkeit)." — „Der Atheismus und die Gesellschaft." — „Bemerkungen über Apologetik." — „Studien über den hl. Bonaventura."

Mit vollem Rechte schreibt der Verfasser des letztgenannten Artikels: „Saint Bonaventure est un de ces Docteurs qu'on loue toujours beaucoup et qu'on étudie le moins possible. Je ne crains pas de le dire: peu d'écrivains scolastiques ont été aussi négligés et, chose plus grave encore, plus mal compris et interprétés que lui. Ouvrez un manuel de philosophie ou de théologie; bien petite, la part qui lui est faite, et trop souvent, hélas! des opinions lui sont attribuées qui ne lui appartiennent nullement." Freudig ist deshalb der Zweck dieser Arbeit zu begrüfsen, welcher mit folgenden Worten ausgedrückt ist: „Nous allons essayer, dans les pages qui vont suivre, de reproduire la physionomie véritable de ce grand homme, de donner une idée exacte de sa manière; de le venger, de le délivrer une fois pour toutes, si c'est possible, des à peu près, des préjugés, des fausses accusations dont il a été l'objet ou pour mieux dire, la victime." Zu dem Zwecke nun vergleicht der Verf. zunächst den hl. Bonaventura mit dem hl. Thomas und hebt die Hauptunterschiede in der beiderseitigen Lehre hervor. Wie uns scheinen will, werden diese Unterschiede zu scharf betont, so dafs es den Eindruck machen könnte, als handle es sich um wirkliche, sachliche, wesentliche Gegensätze, als wären Thomas und Bonaventura, diese innigsten und treuesten Freunde, wissenschaftlich geradezu Gegner. Diese Absicht jedoch liegt dem Verf., wie wir sicher glauben, durchaus fern. Schreibt er doch anderswo („Sanctus Bonaventura Scholae Franciscanae Magister praecellens", auctore R. P. Evangelista a S. Beato O. M. Cap., Leipzig 1888, L. A. Kittler, pg. 68): „Certum est . . ., Bonaventuram et Thomam in substantialibus doctrinae mire concordare. Qui hoc in dubium vocaret, doctrinarum profecto utriusque Doctoris ignarum se ostenderet. Dignus est qui consulatur de hac re cl. Sanseverino, qui magno eruditionis apparatu, ambos Doctores in principalibus doctrinae capitibus convenire invicte demonstrat. Ast prae ceteris interrogandi sunt Patres nostri Capucini, qui hanc convenientiam doctrinalem Angelici et Seraphici immortalibus voluminibus suis patefecerunt" (vgl. dazu dess. Verf.s „De necessaria temporaneitate Creaturae ad mentem S. Bonav.", ebendas., Caput VII). Wir sprechen deshalb unserem lieben Mitbruder den Wunsch aus,

bei der Fortsetzung der Arbeit diese wesentliche Übereinstimmung ins hellste Licht zu setzen. — Tief dogmatisch und doch zugleich höchst praktisch, weil sehr nützlich zur besseren Erkenntnis Christi, ist die Frage nach dem Beweggrunde der Menschwerdung und dem Vorrange (Primauté) des Gottmenschen. Sie bildet den Gegenstand der vor allen ausgedehntesten und eingehendsten Arbeit und wird auch im zweiten Jahrgang noch fortgesetzt. Die drei verschiedenen theologischen Meinungen über diesen Punkt werden ausführlichst besprochen. Um weniger beengt und unabhängiger zu sein, vermeidet der Verfasser die sonst übliche Benennung der diesbezüglichen thomistischen und scotistischen Meinung. Er unterscheidet die bejahende, verneinende und mittlere Meinung: „J'appellerai donc affirmative l'opinion suivant laquelle l'Incarnation aurait eu lieu en toute hypothèse; — négative celle qui soutient que le Verbe ne se fût point incarné sans la chute d'Adam; et moyenne, ou intermediaire, ou conciliatrice, celle dont l'objet est d'accorder les deux autres et de les fondre ensemble.“ Er beginnt mit der Besprechung der negativen, der mehr allgemeinen. Bei der bejahenden Meinung lernen wir zunächst deren Anhänger kennen und unter ihnen sehr namhafte, z. B. Alexander von Hales, Albertus Magnus, Scotus, Dionysius den Kartäuser, Bernardin von Siena, Franz von Sales. In der neueren Zeit verbreitet sich diese Meinung mehr, besonders unter den mystischen Schriftstellern. Bei der Fortsetzung beabsichtigt der Verf. die Begründung des hl. Franz von Sales eigens zu bringen. Schon was das Ansehen der Vertreter betrifft, verdient diese Meinung alle Beachtung. Ein abfälliges Urteil über dieselbe wäre gewifs unrecht. Bei Besprechung von Kontroverspunkten gilt es vor allem, ohne Voreingenommenheit zu Werke zu gehen, rein sachlich zu bleiben, Gründe gegen Gründe ernstlich abzuwägen, ganz nach dem Motto unseres Jahrbuches: „Studio et verecundia“. Dem Verf. der Arbeit kann das Zeugnis ausgestellt werden, dafs er bisher durchweg in solchem Sinne die Sache behandelt hat, so wie er es auch von vornherein beabsichtigte: „Cherchant la vérité, j'essaie de la saisir là où je crois la rencontrer, sans prétendre qu'elle ne soit pas ailleurs.“ In der That sind diese beiden Meinungen nicht derart entgegengesetzt, dafs nur eine wahr sein könnte und die andere falsch. Sie können vielmehr beide zugleich wahr sein nach verschiedener Hinsicht. Der Verf. bekundet eine grofse Kenntns der einschlägigen älteren und neueren Litteratur. Wir wünschen ihm herzlich glückliche Vollendung der gründlichen Arbeit zum Lobe und zum Ruhme des menschgewordenen Gottessohnes.

P. Josephus Leonissa O. M. Cap.

Dr. Joseph Regler, Pfarrer: **Die sieben Gaben des hl. Geistes** in ihrer Bedeutung für das christliche Leben unter Zugrundelegung der Lehre des hl. Thomas v. Aquin. Regensburg, Pustet, 1899. 8⁰. IV, 399 S.

In unserer naturalistischen, vorwiegend nur mit materiellen Kräften rechnenden Zeit ist die Lehre von den sieben Gaben des göttlichen heil. Geistes ein Thema von aktuellster Bedeutung. Der Herr Verfaser hat diesen ewig schönen Gegenstand mit dem aus der Begeisterung quellenden Feifse erfafst und behandelt. Leitstern war ihm die Doktrin des Engels der Schule, der selbst mit dem Vollmafs der Gaben des Geistes Gottes ausgestattet, hierüber schön und tief geschrieben hat.

In vier Teilen stellt Dr. Regler seinen Gegenstand übersichtlich und erschöpfend dar. Im ersten Teile (S. 9—144) gibt der Verf. die Bestimmung der Gaben des hl. Geistes im allgemeinen und einzelnen. Wir

werden unterrichtet über das Wesen und die Wirksamkeit der Gaben, über ihre Fortdauer in der Seligkeit des Himmels, über ihre Gegensätzlichkeit zu den sieben Hauptsünden, wir werden bekannt gemacht mit dem inneren organischen Konnex dieser hl. Gaben. Im letzten Artikel des ersten Teiles wird das Verhältnis der Lehre von den Gaben des hl. Geistes zur Glaubensregel beleuchtet und deren dogmatischer Charakter erwiesen, wobei unter Beiziehung eines reichen exegetischen Materials auch ihre Siebenzahl begründet wird. Im zweiten Teile (144—210) werden die Gaben des hl. Geistes in ihrer Bedeutung für das christliche Leben, sowohl für die vita activa, wie auch für die vita contemplativa erörtert, und es kommt ihre Heilsnotwendigkeit zur Sprache.

Im dritten und vierten Teile wird die Stellung der Gaben des heil. Geistes im System der dem Menschen gewordenen übernatürlichen Kräfte gekennzeichnet. Es erscheinen die dona Spiritus sancti in ihrer Beziehung zu den theologischen und sittlichen Tugenden, es wird der von der Scholastik mit einer gewissen Vorliebe behandelte, vielfach komplizierte Konnex zwischen den Gaben des hl. Geistes, den acht Seligkeiten, den zwölf Früchten des hl. Geistes und den sieben Bitten des Vaterunsers mit Klarheit und Wärme dargethan. Dies ist der Inhalt der vorliegenden Schrift. Dr. Regler hat in allen Teilen seines Buches das bei St. Thomas niedergelegte Material herangezogen und dasselbe durch Citate aus der Patristik, den anderen grofsen Scholastikern und aus Hauptrepräsentanten der Spätscholastik ergänzt und noch beweiskräftiger gemacht. Mit Recht und Nutzen läfst der Verf. in der Erklärung des hl. Thomas sich von dem grofsen portugiesischen Thomisten Joannes a Sto Thoma leiten, der in der Lehre von den dona Spiritus sancti den englischen Lehrer am tiefsten verstanden hat. Von den grofsen Scholastikern des Mittelalters ist recht ausgiebig auch der hl. Bonaventura benutzt, dessen Sentenzenkommentar als Typus der damaligen, dem hl. Thomas vorliegenden doctrina communis ja höchst beachtenswert ist. H. Dr. Regler führt auch häufig eine Schrift des hl. Bonaventura „de septem donis Spiritus sancti“ an. Unseres Wissens gehen zwei hierüber handelnde Monographieen unter dem Namen des seraphischen Lehrers. Die eine (8 sermones de donis Spiritus sancti) hat der bekannte Bonaventuraforscher des vorigen Jahrhunderts P. Benedikt Bonelli von Cavalese in seinem Supplementum t. III col. 419—494 ediert; die andere ist das in der ed. Vaticana t. VI pag. 237 abgedruckte opusculum de donis Spiritus Sancti, das aber nicht dem hl. Bonaventura, sondern wahrscheinlicher dem Fr. Rodulphus de Libraco O. Min. zuzuweisen ist.

Auch von Dionysius Carthusianus hat Dr. Regler eine Schrift de donis Spiritus sancti benutzt. Aber mit ungleich mehr Nutzen hätte der Verf. das dritte Buch des grofsen Sentenzenkommentars des Doctor ecstaticus herangezogen, weil er dortselbst eine wörtliche Gegenüberstellung und kritische Vergleichung der einschlägigen Texte der älteren Scholastiker: Wilhelm v. Auxerre, Alexander v. Hales, St. Bonaventura, Albertus M., St. Thomas, Petrus v. Tarentasia, Richard v. Mediavilla u. s. w. gefunden hätte. Von besonderem Interesse ist ja die Beziehung des heil. Thomas zu seinen unmittelbaren Vorgängern: Wilhelm v. Auxerre, Präpositivus, Alex. v. Hales, Albert d. Gr. u. s. w., weil hieraus der von Thomas gemachte sachliche und methodische Fortschritt am ehesten ermefsbar und bestimmbar ist.

Aufser Joannes a S. Thoma haben in der Thomistenschule noch Javellus, der Schüler Cajetans, in seiner Philosophia christiana, Vallgornera in seiner Theologica mystica, und Vincentius Contenson in seiner

Theologia mentis et cordis u. a. über die Gaben des hl. Geistes gründlich gehandelt. Von den neueren Autoren haben aufser den von Dr. Regler aufgeführten Namen noch Barré in seinem Tractatus de virtutibus necnon de donis Spiritus sancti (Parisiis 1886) und Meynard in beiden Teilen seines vortrefflichen Traité de la vie intérieure eingehender über die dona Spiritus sancti sich verbreitet. Der Verf. hat nun die von ihm herangezogenen Quellen, in erster Linie die klaren Texte des hl. Thomas, sach- und sinngemäfs ausgewertet und dadurch seinem Buche eine reiche Inhaltlichkeit gesichert.

Wir sind mit den Darlegungen Dr. Reglers recht wohl einverstanden, nur in den nachfolgenden Stücken glauben wir anderer Ansicht sein zu können und zu müssen.

Auf S. 18 Anm. 2 polemisiert H. Dr. Regler gegen Dr. Karl Weifs: „Es ist unerfindlich, wie Karl Weifs (de VII donis Spir. S.) behaupten kann S. 38: Homo magis passive se habet in motione divina, quae est per dona Spiritus sancti, quam in infusis virtutibus, da nach Thomas die Gaben geradezu bis zur höchsten Entwicklung der menschlichen Kräfte befähigen. Oder ist die heroische Tugend eine Art von Passivität? Gewifs und sicher das Gegenteil davon."

Diese Polemik dürfte denn doch nicht ganz zutreffend und berechtigt sein. Dr. Regler scheint diese von Dr. K. Weifs hier vertretene Passivität in einem zu ausschliefslichen Sinne aufzufassen. Es ist hier unter dieser Passivität keineswegs eine quietistische Unthätigkeit zu verstehen. Auch ist dieselbe keinesfalls in dem vom Concil. Trid. sess. VI c. 5 u. can. 4 verurteilten Sinne, als verhalte sich der Mensch gegen die Gnadeneinströmungen Gottes wie ein animal quoddam inanime ohne selbsteigene Vitalität, auszulegen. Zwischen „mere passive se habere" und „magis passive se habere" ist doch ein grofser Unterschied. Dr. K. Weifs will an der angegriffenen Stelle nur sagen, dafs bei der Wirksamkeit der Gaben des hl. Geistes der menschliche Koëfficient als solcher hinter der motio divina mehr zurücktritt, als dies bei den Akten der eingegossenen Tugenden der Fall ist. Die Passivität wird ja durch ein von aufsen einwirkendes Princip bedingt und abgestuft, und dieses Einwirken von aufsen durch das göttliche Princip ist doch bei den Gaben des hl. Geistes ungleich intensiver als bei den eingegossenen theologischen und sittlichen Tugenden. Dr. K. Weifs bezeichnet deshalb mit Recht diese bei den Gaben des hl. Geistes statthabende Einwirkung des hl. Geistes als eine specialis motio Spiritus sancti und nimmt dieselbe in die Definition des donum Spiritus sancti auf (S. 35). Zur Würdigung der Auffassung des hl. Thomas von der Passivität im allgemeinen verweisen wir auch auf seine Lehre von dem passiven Verhalten des menschlichen Intellektes beim Erkennen: S. Th. I q. 50 a. 2 ad 2, S. Th. I q. 75 a. 2, in II Sent. dist. 3 q. 1 a. 1 ad 3m u. s. w.

Wir erinnern noch daran, dafs manche Thatsachen der höheren Mystik, die ja in so inniger Relation zu den Gaben des hl. Geistes stehen, in der mystischen Sprache mit dem Ausdruck „divina pati" charakterisiert werden. Vallgornera bemerkt deshalb: „Certum est animam in exercitio theologiae mysticae pati, quia recipit dona supernaturalia et virtutes supernaturales et illuminationes supernaturales et recipere est quoddam pati in doctrina D. Thomae opusc. 9 q. 38."

Wenn auch beim Empfange übernatürlicher Einwirkung mittels der Gaben des hl. Geistes der gerechtfertigte Mensch sich in höherem Mafse passiv verhält, so ist damit keineswegs ausgeschlossen, dafs durch den Empfang solch übernatürlicher göttlicher Bewegung und

nach dem Empfang derselben in der so übernatürlich angeregten Seele eine höhere übernatürliche Aktivität und Lebensenergie sich geltend macht als die fruchtbare Quelle heroischer Tugendakte.

Ein weiterer Punkt, den wir bei Dr. Regler beanstanden zu müssen glauben, ist die S. 236 gegebene Übersetzung der Stelle Hebr. 11, 1. Dr. Regler verdeutscht das paulinische: sperandarum substantia rerum [ἐλπιζομένων ὑπόστασις πραγμάτων] mit: Der Glaube ist die **Zuversicht** der zu erhoffenden Dinge u. s. w. Es ist dies die Übersetzung des Erasmus und mancher protestantischer Exegeten.

Wir verweisen auf das richtige Verständnis und auf die tiefe Auffassung dieser Schriftstelle bei St. Thomas: S. Th. 2 II q. 4 a. 1 und die hochinteressanten Darlegungen in Quaest. disp. de Verit. q. 14 a. 2. Mit dem hl. Thomas stehen in Einklang Joannes Damasc.: lib. IV de fide orthodoxa c. 10; Alex. Hal.: S. p. III q. 68 m. 5 a. 2; S. Bonaventura in III Sent. dist. 23 a. 1 q. 5 ad 1m; B. Albertus M. in III Sent. dist. 23 a. 18. Vgl. auch Dr. Kirschkamp, Gnade und Glorie in ihrem inneren Zusammenhang, Würzburg 1879, S 88—89; Derselbe, Der Geist des Katholicismus, Paderborn 1895, S. 38 ff. Allioli übersetzt im Text „substantia“ mit „fester Grund“, in einer Anmerkung aber noch genauer mit „wesentliches Vorhandensein“.

Einen Punkt hätten wir in der sonst so reichhaltigen Schrift Dr. Reglers gerne behandelt gesehen. Wir meinen eine eingehende Besprechung des Verhältnisses der Gaben des hl. Geistes, speciell der Gaben der Weisheit und des Verstandes zum gründlichen Studium der theologischen Wissenschaft. Es ist dies ein recht beherzigenswerter Gegenstand zumal in einer Zeit, wo der moderne Naturalismus und Kriticismus da und dort auch in das Heiligtum der theologischen Wissenschaft seine Schatten zu streuen droht. Dr. Matthias Scheeben hat in seinen „Mysterien des Christentums“ S. 750—753 über die Gaben des hl. Geistes als Foment der theologischen Erkenntnis treffliche Andeutungen gegeben.

Wir glaubten im Interesse der Wahrheit diese Punkte anführen zu müssen, wodurch ja dem Werte und der Bedeutung des trefflichen Buches kein Eintrag geschieht.

Auch in mehr formeller Hinsicht möchten wir noch ein paar Versehen bezw. Druckfehler notieren.

S. 66 Anm. 1 ist aufgeführt Vignier, instit. c. XII p. 413. Dieser Theologe heifst Viguier oder Viguerius, er war Dominikaner und Verfasser der Institutiones ad christianam theologiam (Antverpii 1558, Venetiis 1586).

S. 132 ist ein Kommentator des hl. Thomas, Boria, citiert. Vielleicht ist dies ein Druckfehler statt Lorca.

S. 169 findet sich folgendes Citat aus dem Corpus iuris canonici: „E. de. ren. c. Nisi cum pridem“. Die damit gemeinte Stelle ist aus den Dekretalen, 1. Buch, 9. Titel, Kap. 10 entnommen. Die von Dr. Regler mit E. gemachte Abkürzung des bei St. Thomas für die Dekretalen gebrauchten Extra (sc. decretum) ist doch etwas ungewöhnlich und könnte den Leser eher auf die Extravagantes irrtümlicherweise hinweisen. Die übliche Citationsweise der angezogenen Stelle wäre: c. 10. X. I, 9.

S. 190 ist ein Theologe Baynerius erwähnt. Es wird damit der Dominikaner Raynerius a Pisis gemeint sein, der Verfasser der mehrfach aufgelegten Pantheologia.

Als weitere Druckfehler sind noch zu bezeichnen und zu verbessern: Im ersten Teile des Buches findet sich sehr häufig die nachfolgende Thomascitation: S. Th. I q. 43 a, 3 ad 2m (S. 14). Das Komma ist auch

falsch angebracht in Citaten auf S. 50, 57, 63, 69, 82, 84, 107 u. a. In den anderen Teilen findet sich dieser Druckfehler nicht mehr.

S. 54 steht authorem statt autorem; S. 45 Anm. 1 steht tu illices statt tu illic es; S. 81 Anm. 3 steht sine ad mixtione statt sine admixtione. S. 187 steht propt. statt prop. Bei den Citaten aus neueren Autoren fehlen mehrmals die Anführungs- und Schlufszeichen, so dafs der Umfang des Citates manchmal nicht leicht erkennbar ist. S. 161 Anm. 1 ist citiert „Philippus a sss. 5 Trinit.", ein Druckfehler für Philipp. a Ss. Trinitate.

Wir schliefsen unsere kritischen Bemerkungen mit dem Wunsche, dafs der hochw. H. Verfasser auch fernerhin den einen und anderen Lehrpunkt des englischen Lehrers zum Gegenstande gründlicher Forschung und gediegener wissenschaftlicher Darstellung machen möge, und wir fügen den anderen Wunsch an, dafs vorliegende schöne Schrift beitragen möge zu immer gröfserer Erkenntnis und Liebe des göttlichen hl. Geistes, von dem der englische Lehrer schreibt: „Spiritus sanctus est amor nos in coelestia rapiens" (S. Th. III. q. 57 a. 1 ad 3m).

Neumarkt (Bayern). Martin Grabmann.

1. ***Surbled:*** **Le rêve.** Paris, ancienne maison Ch. Douniol. Deuxième édition. 1898.

In allgemein verständlicher Form und in grofsen Zügen bespricht S. die Psychologie des Traumes. Die wesentlichsten Hauptpunkte seiner Auseinandersetzungen sind etwa folgende: Der Traum dauert nicht etwa den ganzen Schlaf hindurch, sondern entsteht nur im Stadium der Somnolenz. Die Dauer der Träume ist eine kurze und oft, trotz scheinbar langer und komplizierter Handlung, eine blitzartig schnelle. Der Ursprung der Träume liegt im Gedächtnis und in der Phantasie; die Sinnesempfindung modifiziert sie höchstens, ruft sie aber nicht hervor. Nur in der Schlaftrunkenheit, die S. scharf vom Schlafe trennt, sind Sinneseindrücke für Traumbilder mafsgebend. Bezüglich der Physiologie des Traumes greift S. die ihm plausibelste Hypothese des Schlafes heraus, nämlich die Entstehung des Schlafes durch Anämie der Hirnrinde bei wahrscheinlich gleichzeitiger erhöhter Blutzufuhr zu den centralen Hirnteilen. Der Übergang zu diesen veränderten Cirkulationsverhältnissen stellt demnach auch den Übergang vom Wachen in den Schlaf dar; er ist das Stadium der Somnolenz und so nach S. die Zeit der Träume. Inwieweit diese scheinbar plausible Hypothese den Thatsachen zu entsprechen geeignet ist, läfst Ref. dahingestellt sein; die anatomischen und physiologischen Grundlagen derselben sind, nach Ansicht des Ref., zum Teil wohl nicht so erwiesen, wie S. anzunehmen geneigt ist.

2. ***Surbled:*** **Cerebrologia iuxta recentiorum inventa et hypotheses.** Placentiae. Typis „Divus Thomas". 1898.

Wie der Titel sagt, gibt S. einen kurzen Überblick über das, was die Physiologie von den Funktionen des Gehirns und seiner Teile uns zur Zeit lehrt. Er bespricht die motorischen und sensorischen Centren, streift die Neuronenlehre (die er wiederum „roman du neurone" nennt) u. s. w. Wer die von uns bisher besprochenen Schriften des Verf.s kennt, wird nach dieser Richtung hin hier wenig Neues finden. Als einer der Hauptmomente der vorliegenden Abhandlung mufs jedoch hervorgehoben werden die kritische Besprechung und Zurückweisung jener Hypothese,

welche die vier psychischen Funktionen im Gehirn zu lokalisieren sucht und sie der sog. latenten Zone (d. h. jenen Hirnteilen, welche keinen der sonstigen erkennbaren nervösen Funktionen vorzustehen scheinen) zuzuweisen geneigt ist (Flechsig).

3. ***Surbled:*** **La psycho-physiologie, son passé et son présent.** Paris, Au siège de la société. 5. Rue S. Simon, 1899.

Der Inhalt dieser Broschüre ist dem der vorstehenden ähnlich. Es wird hier aber noch für das Studium einer „vraie psycho-physiologie" das gemeinsame Arbeiten der Physiologie mit der Philosophie als wichtiges Erfordernis hervorgehoben.

Diese Aufgabe hat sich S. gestellt. In unseren bisherigen Besprechungen seiner Arbeiten sahen wir, dafs er bemüht war, den Philosophen über die wichtigsten Thatsachen der Physiologie des Nervensystems zu orientieren. In einzelnen Hypothesen vertrat er einen von dem geläufigen abweichenden Standpunkt; auch stellte er neue Hypothesen auf. All diese Punkte versuchten wir zu beleuchten, heben jedoch nochmals hervor, dafs es sich um Hypothesen, nicht um Theorieen oder voll erwiesene Thatsachen handelte. Ob es nun S. gelingen wird, die sich gestellte Aufgabe zu lösen, wagen wir nicht zu entscheiden; immerhin sind, auch vom medizinischen Standpunkte aus, seine Bestrebungen beachtenswert: nämlich die Lehren der Physiologie des Centralnervensystems mit den Grundsätzen einer gut fundierten christlichen Philosophie zu verbinden und so die materialistischen Anschauungen zurückzudrängen.

Breslau. Dr. med. A. Most.

NEUE BÜCHER UND DEREN BESPRECHUNGEN.

Angelini: Ausonio Franchi. — *Philos. Jahrb.* 12 *Schmitt.*

Arnim: Leben und Werke des Dio von Prusa. — *Allg. Litt.* 8 *Willmann.*

Bachelet: De l'apologétique traditionelle et de l'apologétique moderne. — *Litt. Rundsch.* 25 *Weber.*

Barth: Die Philosophie der Geschichte als Sociologie. I. Teil. — *Z. f. Philos. u. ph. Kr.* 114 *Vorländer.*

Basch: Essai critique sur l'esthétique de Kant. — *Kantstudien* 4 *Spitzer.*

Biedermann: Zeit- und Lebensfragen aus dem Gebiete der Moral. — *Philos. Jahrb.* 12 *Stölzle.*

Le Bon: Psychologie du socialisme. — *Revue Thom.* 7 *S.*

Braig: Vom Sein. Abrifs der Ontologie. — Vom Erkennen. Abrifs der Noetik. — *Litt. Rundsch.* 25 *Baur.*

Braunschweig: Die Lehre von der Aufmerksamkeit in der Psychologie des 18. Jahrh. — *Philos. Jahrb.* 12 *Geyser.*

Brömse: Das metaphysische Kausalproblem bei Leibnitz. — *Rev. Néo-Sco.* 6 *De Munnynck.*

Chollet: La morale stoicienne en face de la morale chretienne. — *Litt. Rundsch.* 25 *Koch.*