

Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 16 (1902)

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: 07.02.2026

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

LITTERARISCHE BESPRECHUNGEN.

1. **Immanuel Kant: Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft.** Neu herausgegeben mit einem Nachwort: Studien zur gegenwärtigen Philosophie der Mechanik von Alois Höfler. Leipzig, Pfeffer. 1900.
2. Vorreden und Einleitungen zu klassischen Werken der Mechanik: Galilei, Newton, d'Alembert, Lagrange, Kirchoff, Hertz, Helmholtz. Übersetzt und herausgegeben von Mitgliedern der Phil. Gesellschaft an der Universität zu Wien. Leipzig, Pfeffer. 1899.

Beide hervorragende Werke beschäftigen sich mit den philosophischen Grundlagen der Mechanik. Trotz der grossen Gelehrsamkeit und tiefen Forschungskraft ihrer Verfasser ist das sichere positive Ergebnis sehr gering. Höfler scheint derselben Meinung zu sein, denn er schreibt am Schlusse der Vorrede: „Newton sagt: Die Geometrie ist stolz darauf, dass sie mit wenigem, was sie anderwärts hernimmt, so viel zu leisten vermag. Von der Metaphysik aber könnte man sagen: Sie steht bestürzt, dass sie mit so vielem, was ihr die reine Mathematik darbietet, doch nur so wenig ausrichten kann.“ Der Grund für die geringe Befriedigung, den die Metaphysik dem Forscher gewährt, liegt eben darin, dass man die Mathematik als einzige wahre Wissenschaft ansieht, bei der die Metaphysik Anleihen machen muss, während eher das Gegenteil der Fall sein sollte. Wollten die Koryphäen der heutigen modernen Philosophie bei den Grundsätzen der Alten Anleihen machen, anstatt dass sie alles neu konstruieren möchten, so würde das Ergebnis ihres Denkens trostreicher sein. Nehmen wir ein Beispiel. Höfler definiert die Bewegung als die Veränderung der äusseren Verhältnisse eines Dinges zu einem gegebenen Raum. Das ist ganz unklar. Der Schwamm, der ins Wasser getaucht war und nun in der Sonne das Wasser ausdunstet, verändert seine äusseren Verhältnisse mit Rücksicht auf den Raum, der ihn umgibt; er ist aber nicht in Bewegung, sondern liegt ruhig da. Aristoteles unterschied die örtliche Bewegung von der Veränderung des Dinges in seinen Eigenschaften oder in seinem Umfange. (Vgl. Phys VIII und Thomas v. Aquin, Commentar. ad libros physicorum lect. 14.) Die örtliche Bewegung ist danach die Ursache der beiden andern. Und weil das Licht die örtliche Bewegung durch seine Kraft verursacht, nennt Arist. das Licht die erste sichtbare bewegende Kraft in der Welt. Da haben wir die erste sichere Quelle aller hier auf Erden wirkenden mechanischen Kräfte vor uns, die in der modernen Zeit durch die Erfahrung alle Tage neue Bekräftigung erhält. Das Licht wirkt in der Elektrizität wie auch im Magnetismus, und keine stoffliche Gewalt vermag am Ende der Kraft des Lichtes Widerstand zu leisten. Dies stellte Aristoteles durch metaphysische Gründe, unterstützt durch die Erfahrung, fest. Die damals geltenden Grundsätze der Metaphysik waren fruchtbar und beherrschten das ganze menschliche Wissensgebiet, wie sie dies noch heute thun würden, wenn man ihnen folgte. Aristoteles führt seine Definition von der Bewegung überall durch und erzielt damit die vorzüglichsten Resultate: Motus est actus existentis in potentia, in quantum hujusmodi; oder: Motus proprie significat actum imperfectum mobilis. Alle die verschiedenen Arten der Bewegung sind darin inbegriffen. (Vgl. unsre Preischrift: „Natur, Vernunft, Gott“, Manz, Regensburg.) Wir

könnten ebenso auf die Ungenauigkeit und darum Unfruchtbarkeit der Definitionen hinweisen, die vom Stoffe oder vom Raume gegeben werden. So hoch diese Verfasser als Gelehrte dastehen, sie werden in der Metaphysik nie zu einem festen Resultat kommen, wenn sie sich nicht an die Hauptprincipien anschliesen, die von den Grössen der Vorzeit aufgestellt worden sind und viele Jahrhundert hindurch ein fruchtreiches Denken ermöglicht haben.

3. ***Surbled: La vie affective.*** Paris, Amat. Lyon, Vitte. 1900. 220 S.

4. ***Surbled: La raison.*** Paris, Vaugirard. Arras, 10 rue de Balance. 20 S.

Der Verf. dieser beiden Schriften ist Arzt, ein aufrichtiger Verehrer des hl. Thomas. In dem ersten der zwei angezeigten Werkchen behandelt er vom psychophysiologischen Standpunkt aus einen höchst interessanten, in der Philosophie leider recht vernachlässigten Gegenstand: Die menschlichen Leidenschaften. S. verlegt den Sitz der Leidenschaften in das kleine Gehirn und meint, damit in Gegensatz zum hl. Thomas zu stehen, der das Herz als den Sitz der Leidenschaften betrachte. Wir glauben, es besteht da kein Gegensatz. Auch Thomas legt in seiner Lehre von den Leidenschaften groses Gewicht auf das Gehirn. Die bestimmte Richtung der Leidenschaft, ihr Maß oder ihr Grad, wir können sagen, die innere Form derselben hängt von der sinnlichen Auffassung ab, deren Organ das Gehirn ist; dagegen ist die Kraft, mit der die Leidenschaft auftritt, ihr Ungestüm, das leicht zur Regellosigkeit wird, vom Herzen abzuleiten. S. selbst bestätigt dies gewissermassen, wenn er sagt, das Kleinhirn sei mehr als das Grosshirn von Blut durchdrungen. Auch das Experiment, welches er erwähnt, wonach ein Tier, dem man das Gehirn nimmt, jede bestimmte Empfindlichkeit verliert, nicht aber die Empfindlichkeit überhaupt, bekräftigt diese Art Verbindung von Gehirn und Herz bei der Leidenschaft. Dass Thomas die delectatio dem Sinne zuschreibt, das gaudium aber dem vernünftigen Geist, ist kein Fehler des Kopisten, wie S. meint. Thomas selbst gibt ja die angemessenste Erklärung: Er versteht unter gaudium jene Freude der Sinne, die und soweit sie von der Vernunft geregelt ist. Damit bleibt bestehen, dass, wie auch S. schreibt, es im Menschen keine Freude gibt, an der nicht auch der sinnliche Teil beteiligt ist. Die Leidenschaft gehört, auch nach Thomas, dem compositum, d. h. dem Leibe und der vernünftigen Seele zu. — Bei der Untersuchung über „Die Vernunft“ wäre S. zu einem bestimmteren Ergebnisse gekommen, wenn er die ratio particularis, die im sinnlichen Teile ist und an die Stelle des tierischen Instinktes beim Menschen tritt, berücksichtigt hätte. Sie löst, wie Thomas dieselbe auffasst und lehrt, viele Schwierigkeiten. Thomas schreibt über sie (S. th. I qu. 78, art. 4; Übers. Bd. III. S. 343): *Alia animalia percipiunt hujusmodi intentiones* (die nämlich nicht von den äufseren Sinnen kommen, wie z. B. das Lamm den Wolf flieht, nicht wegen der Farbe oder Figur, sondern tanquam inimicum naturae oder wie der Vogel Strohhalme sucht, nicht weil der äußere Sinn sich daran ergötzt, sondern wegen des Nutzens beim Nestbau) *solum naturali quodam instinetu*, homo autem per collationem. *Et ideo quae in aliis animalibus dicitur aestimativa naturalis*, in homine dicitur cogitativa, *quae per collationem quandam hujusmodi intentiones adinvenit*. Unde etiam dicitur *ratio particularis*, cui medici assignant determinatum organum, scilicet medium partem capit.

5. **Emilia Gallo:** P. Amos Comenio nella sua **Magna Didactica.** Girgenti, Formica und Gaglio. 1900. 23 S.
6. **Leonh. Veeh:** Die Pädagogik des Pessimismus. Leipzig, Haecke. 1900. 468 S.
7. **Wilh. Stern:** Die allgemeinen Principien der Ethik auf naturwissenschaftlicher Basis. Berlin, Dümmler. 1901. 22 S.

Diese drei Schriften wollen die moralische Erziehung auf rein naturalistischer Grundlage aufbauen. Sie konstruieren sich einen Menschen, wie er nach ihrer auf die bloße Vernunft sich stützenden Ansicht sein müfste, und meinen dann: So ist der Mensch in der That. Was speciell Nr. 1 betrifft, so sollte man doch den alten Comenius einmal ruhen lassen. Seine begeisterten Anhänger selbst gestehen zu, dass nur einige Sätze in seinen Schriften heute noch aktuellen Wert haben. Nun, diese Sätze findet man besser und bestimmter in den alten Philosophen, im Aristoteles, Plato, und, auf die christlichen Völker angewendet, im Thomas. Was Comenius emphieilt, das ward im 15. Jahrhundert und früher bereits praktisch geübt. (Vgl. Janssen, Gesch. des deutschen Volkes.) Durch die sog. Reformation fiel das Schulwesen in beklagenswerter Weise herab; die gesunde, auf der Natur und dem Glauben fußende Pädagogik verschwand mehr und mehr, um dem jämmerlichsten Subjektivismus Platz zu machen. Comenius hat für jene Zeit das Verdienst, die Pädagogik wieder auf eine breitere, objektive Grundlage zurückgeführt zu haben. Die Gegenwart hat ihn weit überholt. — In Nr. 2 versucht der Verf., den Pessimismus Hartmanns zur Richtschnur der Pädagogik zu machen. Wir gestehen ihm gern zu, dass, wenn unsre Natur, in sich allein abgeschlossen, betrachtet wird, der Pessimismus gerechtfertigt werden kann. Sie hat Hunger nach Unermesslichem und keine Kräfte in ihrem natürlichen Bereiche, um ihn zu befriedigen. Sie muss, sich allein überlassen, verzweifeln. „Zwei Blutegel saugen“, so sagt der Prophet, „am menschlichen Herzen; sie heissen: Immer mehr, immer mehr.“ Aber daraus entquillt kein moralischer Aufbau im Menschen. Es klingt dies sehr schön, der Mensch müsse im Ganzen aufgehen, für das allgemeine Beste arbeiten; in Wahrheit sind die Herren selber, die, wie Hartmann, es „als ein durch die individuelle Selbstsucht eingeblasenes Vorurteil betrachten, wenn jemand meint, die Glückseligkeit und das Wohl der Individuen könne objektiver Zweck sein“ (Hartmann), für ihre eigene Person wenig geneigt, auf ihr Vermögen und ihre Bequemlichkeiten zu gunsten anderer zu verzichten. Auf dem Papier lesen sich solche Theorien von „Altruismus“, vom „Eingehen ins Absolute“ sehr schön; die Wirklichkeit entspricht ihnen auch bei denen nicht, die sie vortragen. Die christliche Religion hat mit der „indischen“ Ascese nichts, gar nichts gemein. Jene will nicht „gegen das Natürliche abstumpfen“, sie verwirft entschieden die „Empfindungslosigkeit“. Zu den großen Sünden zählt Paulus (II. Tim. 3, 3) die Menschen sine affectione, die moralisch Empfindungslosen. Die christliche Ascese will nichts andres wie die Sinne bis zu dem Grade abtötten, dass sie nicht den Frieden und die Freude des Geistes stören. Sie sagt: „Der Geist des Gerechten ist ein beständiges Gastmahl“, nicht Trauer und Qual, nicht Heulen und Zähneknirschen, nicht Pessimismus oder das Nirvana. Was der Verf. von dem theistischen Zweck sagt, um dessentwillen Gott die Welt schuf, ist ein Zeugnis dafür, dass er vom Theismus nicht das Mindeste versteht. Die Herren sollten doch, ehe sie solcher offenkundigen Irrtümer und

Verkehrtheiten sich schuldig machen, die Schriften der Gegner zuerst lesen. — Die an dritter Stelle genannte Schrift steht auf dem Standpunkte des sog. „kritischen Positivismus“ des Franzosen A. Comte. Eine Ethik ohne persönliche Freiheit ist ein Unding. Wenn man sieht, welchen Illusionen sich alle diese Autoren hingeben, die auf bloßer Vernunft eine Moral aufbauen wollen, so fühlt man erst recht, wie einzig fruchtbar für das menschliche Handeln der christliche Glaube ist. Schöne Moralregeln aufzustellen, ist das Leichteste von der Welt; aber die Kraft zu verleihen, ihnen zu folgen, darin liegt die Schwierigkeit. Solche Kraft verleiht nur Christus durch die Gnade. Gewifs ist die menschliche Natur dem Unfrieden und der Qual überantwortet; aber dies kommt nicht von ihrem Schöpfer, sondern von der Sünde. Das Wort des Apostels ist die einzige und völlig genügende Erklärung des Übels in der Welt und es wird durch jede moderne Theorie immer von neuem bestätigt: „Durch einen Menschen ist die Sünde in die Welt gekommen und durch die Sünde der Tod, und so ist der Tod über alle gekommen, weil alle in einem gesündigt haben“, denn alle haben ihre Natur vom ersten Stammvater. Dieser hat sie mit grosser Schuld belastet. Also erben alle Adamskinder vom Stammvater die mit Schuld belastete Natur, wie Kinder mit dem Hause des Vaters auch die darauf lastende Hypothek erben. Christus allein gibt aus reiner Liebe den Menschen die Kraft oder das Vermögen, um die auf der Natur lastende Hypothek zu tilgen, ihre Natur zu heilen und zu vollenden. Jede andre Theorie führt zum wissenschaftlichen Zusammenbruch, d. h. zum inneren Widerspruch und vermehrt das menschliche Verderben.

8. *Msgr. Spalding: L'éducation supérieure des femmes, ouvrage traduit de l'anglais par l'abbé Klein.* Paris, Bloud et Barral. 1900. 63 S.

Auch diese kleine Schrift ist der Erziehung gewidmet und zwar der höheren Erziehung des weiblichen Geschlechts. Christliche Principien sind zu Grunde gelegt und deshalb sind auch die Ergebnisse trostreich und besonders praktisch. Der Verf. schreibt am Schluss: „Das beste Mittel, um glücklich zu werden, besteht darin, dass man sich Gott überlässt, der stete Sorge für uns trägt, und dass man zugleich dem Leben alle Freuden entnimmt, die es den reinen Herzen und dem aufs Erhabene gerichteten Geiste bietet. Wir müssen mit Vergnügen alles annehmen, was in Wirklichkeit und nicht bloß dem Scheine nach gut ist, und wir müssen uns ein für allemal sagen, dass die äusseren Dinge niemals in unsren vollen wirklichen Besitz übergehen und somit zu unsrem Glück nicht notwendig sind. Der Erfolg wird demjenigen nicht mangeln, der sich von Herzen gern und mit möglichster Anstrengung seiner Kräfte dem Berufe widmet, zu welchem er in sich die Fähigkeit hat, mag es was immer für ein Beruf sein. Dabei vergessen wir nie, es gibt viele Gelehrte, viele Geschäftsleute; aber grosse, schöne Charaktere sind selten.“ Das klingt anders wie das Phrasengeklingel philosophischer Theorieen. Spalding ist ganz und gar für mögliche Ausdehnung des höheren Unterrichts, aber von einer Ausdehnung des politischen Wahlrechts auf das weibliche Geschlecht will er mit Recht nichts wissen.

Ernestus Dubois, Congr. S. S. Red.: **De Exemplarismo divino . . .** Romae, ex typographia della Pace., Phil. Cugiani 1899. Tom, II et III.

Exemplarismus ist der vom Verfasser gewählte neue Name für die Lehre von der dreifachen Ordnung aller Dinge nach Art von Princip, Medium und Finis, wie dieselbe in der heiligsten Dreifaltigkeit vorbildlich enthalten und in den Geschöpfen teils nachgebildet, teils noch nachzubilden ist. Von den vier Bänden, in welchen sie nach allen Seiten entwickelt wird, ist der erste, der die Principien darlegt und begründet, bereits im letzten Julihefte dieser Zeitschrift recensiert worden. Uns liegen die beiden folgenden vor.

Der zweite Band, welcher die spekulative Seite des Exemplarismus vollständig entfalten soll, gestaltet sich zu einer grofsartigen, wenn auch, wie bei der Fülle der Materien nicht anders möglich ist, nur kompendiarischen Synthese der natürlichen und übernatürlichen Wahrheit, und diese Synthese würde sich noch grofsartiger ausnehmen, wenn nur die Lehrsätze des zweiten Teiles des ersten Bandes, auf die hin und wieder verwiesen wird, organisch damit verbunden worden wären. Nach einer angemessenen Ergänzung in dieser Richtung könnte der zweite Band auch den weiten Kreisen des Seelsorgklerus unbedingt empfohlen werden, die keine Zeit finden, das ganze, so umfangreiche Werk zu studieren.

Nur in grofsen Zügen können wir den Inhalt und den Gang der Darstellung skizzieren; denn die Reichhaltigkeit ist derart, dass schon die einfachen Inhaltsverzeichnisse sechsundzwanzig Seiten einnehmen. Von den drei Teilen, in welche dieser Band zerfällt, ist der erste der Darlegung der vollendeten dreifachen Ordnung der universalen Exemplarursache, d. i. des dreieinigen Gottes gewidmet. Unter ausdrücklicher Bezugnahme auf die Ausführungen des ersten Bandes über die Existenz Gottes als erster wirkenden, exemplaren und finalen Ursache der Welt, sowie über die Einfachheit und unendliche Vollkommenheit der göttlichen Natur, werden hier zunächst die virtuell unterschiedenen einzelnen Attribute nach ihrer Beziehung zu dem göttlichen Sein, Intellekt und Willen, worauf schliefslich die dreifache Ordnung in Gott und Welt zurückzuführen ist, erörtert.

Sodann werden unter stillschweigender Voraussetzung der im ersten Bande behandelten Lehrpunkte über die heiligste Dreifaltigkeit die den einzelnen göttlichen Personen zukommenden Prädikate und zuletzt die denselben appropriierten Attribute auseinandergesetzt. Hier am Schlusse wäre dann noch die passende Stelle zu einer organischen Einreihung der Ausführungen über die dreifache Ordnung der Exemplare in mente divini artificis, nämlich der *ideae aeternae*, der *lex aeterna* und der *praedestinatio aeterna*. So wie er vorliegt, erscheint uns der erste Teil des zweiten Bandes, der übrigens nur circa hundert Seiten ausfüllt, nicht, wie der Titel uns erwarten ließ, als eine abgerundete vollständige Entwicklung der dreifachen Ordnung in Gott, sondern nur als eine teilweise Ergänzung zu dem zweiten Teile des ersten Bandes.

Der nun folgende Teil behandelt in drei Büchern die im Makrokosmos nachgebildete dreifache Ordnung nebst ihrer übernatürlichen Erhebung in der Kirche.

Das erste Buch handelt von der ursprünglichen Herstellung der Welt durch Gott und von ihrer Entstellung durch die Sünde und zwar; zunächst von der ersten Hervorbringung aller Dinge (*Hexaemeron*); dann von der ersten Einrichtung aller Dinge (Ordnung der Natur und

der Gnade in den reinen Geistern, der Natur in den reinkörperlichen Wesen, der Natur und der Gnade in den geistig-sinnlichen Kreaturen); endlich von der Hinbewegung aller Dinge zu ihrem Ziele hin und von dem Abfall eines Teiles derselben von ihrer besonderen Bestimmung, wobei insbesondere von der Thätigkeit der guten und der bösen Engel, von dem Einflusse der Himmelskörper auf die irdischen Körper, von der physischen Einwirkung der Seele auf ihren Leib und durch dessen Vermittlung auf andere Körper die Rede ist. Das Buch schliesst mit der Erörterung der Frage, weshalb der Fall der Menschen, nicht aber der Engel Remedur zulasse.

Das zweite Buch hat zum Gegenstande die Wiederherstellung der Welt durch die Gnade der Erlösung und bespricht:

1. Die Vorbereitung der Erlösung, wobei Entstehung, Entwicklung und Ziel der patriarchalen und mosaischen Kirche, sowie der vier vorchristlichen Weltreiche, die Prophezeiungen und Vorbilder und die anticipierte Zuwendung der Heilsgnade zur Darstellung kommen; weiterhin

2. die historische Ausführung der Erlösung durch Christus; deren Anfang: von der Empfängnis Jesu bis zu seiner Darstellung im Tempel; deren mittleren Verlauf: bis zur Grablegung und deren Abschluss: Christi Auferstehung, Himmelfahrt und Sendung des Heiligen Geistes; schliesslich

3. das Resultat der Erlösung in der Gründung der katholischen Kirche als Universalheilmittel zur Wiederaufrichtung der Menschheit, wobei auf die Ausführungen des ersten Bandes über die Hierarchie verwiesen wird und dann des weiteren von der sichtbaren Gemeinschaft, den Gnadenmitteln, der Disciplin und Schönheit der Kirche, sowie von der in ihr allein zu erlangenden allseitigen individuellen und sozialen Vollkommenheit die Rede ist.

Das dritte Buch mit dem allgemeinen Titel: „Umbildung der Welt in der Kirche durch die Benutzung der Gnade und die ewige Glorie“ zerfällt in drei Kapitel:

1. Der thatsächliche Gebrauch und Missbrauch der Gnade Christi in der Welt (Fort- und Rückschritte in der Ausbreitung der Kirche, in der Entfaltung ihrer äusseren Vollkommenheit — Hierarchie, Ausübung der Kirchengewalt, Verwaltung der Sakramente — äusserer Kultus — und in der Entfaltung ihrer inneren Vollkommenheit — Verteidigung des Glaubens, Sittlichkeit, Ordensleben, Wissenschaft, Litteratur und Kunst, Staat und Familie);

2. das Weltgericht (Vorzeichen, allgemeine Auferstehung, Richter und Beisitzer, die zu richtenden, Offenbarung der Gewissen und Richterspruch);

3. die ewige Vergeltung (die Stadt des Teufels, Umschaffung von Himmel und Erde, die triumphierende Kirche).

Der dritte und letzte Teil des zweiten Bandes ist der speciellen Darlegung der im Mikrokosmos nachgebildeten dreifachen Ordnung gewidmet, welche in Christo infolge der hypostatischen Union ihren übernatürlichen Höhepunkt erreicht.

Das erste Buch behandelt in drei Kapiteln die dreifache Ordnung der Vollendung des Menschen im allgemeinen. Ausgangspunkt dieser Vollendung ist die gefallene menschliche Natur, in der der Mensch durch das Sein, die Fähigkeit das Wahre zu erkennen und das Vermögen das Gute frei zu wollen noch ein natürliches Bild seines Schöpfers bleibt. Demgemäß werden im ersten Kapitel die menschliche Natur und ihre Vermögen erörtert.

Gegenstand des folgenden ist die Wiederaufrichtung des gefallenen Menschen oder die Wiederherstellung des übernatürlichen Ebenbildes Gottes in ihm durch die heiligmachende Gnade und die übernatürlichen Habitus (Tugenden und Gaben des hl. Geistes), denen die schlechten Habitus, die zu überwinden sind, gegenüber gestellt werden.

Im dritten Kapitel endlich sehen wir durch einen Wald von Detailausführungen hindurch, wie der Mensch in diesem Leben von der ersten Rechtfertigung durch die aktuelle Gnade, die mit Hilfe derselben gesetzten guten Akte (Seligkeiten und Früchte des hl. Geistes) sowie die Meidung der Sünden zu einer höheren Vollkommenheit und, nach Eintritt des Todes wie des besonderen Gerichts, zu seiner schlieflichen Vollendung im Himmel gelangt, auf welche die Reinigung im Fegfeuer hingeordnet ist, und zu welcher der Zustand der Verworfenen in der Hölle den Gegensatz bildet.

Das zweite und letzte Buch des dritten Teiles führt uns insbesondere die Vollendung der drei vollkommensten Menschen vor, welche gemei hin die Trinität auf Erden genannt werden und nach dem Verfasser, wegen ihrer Wechselbeziehungen, die dreifache Ordnung der hypostatischen Union darstellen. Es entwickelt nach allen Seiten zunächst die höchste physische, intellektuelle und moralische Vollkommenheit, die Schönheit und die Exemplarität (Mustergültigkeit) Christi, sodann die Vorbereitung, Würde und Verherrlichung, die Schönheit und Exemplarität der Gottesmutter und schliefslich in ähnlicher Weise die Vollendung des hl. Joseph. Ein Anhang mit drei bildlichen Darstellungen dient zur Veranschaulichung der Entwicklung des Exemplarismus und bringt den 726 Seiten starken Band zum Abschluss.

Die praktische Seite des Exemplarismus besteht darin, dass die Exemplarursache der Welt zugleich das höchste Vorbild für die freie Thätigkeit des Menschen ist, indem notwendig alle Wissenschaft, Kunst und Tugend auf Gott als höchste Wahrheit, Schönheit und Güte hingeordnet ist, und der Mensch nach dieser dreifachen Richtung hin nur dadurch zur Vollendung gelangt, dass er Gott nachahmt, insofern er das Wahre erkennt, das Schöne in seinen Werken darstellt und das Gute vollbringt.

Der dritte, 960 Seiten starke Band befasst sich lediglich mit der Anwendung des Exemplarismus auf die Wissenschaften. Die Ordnung der Vollendung des menschlichen Geistes in der Wissenschaft umfasst drei Stufen: Reinigung vom Irrtum, Aufklärung der Schwierigkeiten, Nachahmung der Universalität der göttlichen Weisheit.

Demgemäß zerlegt sich dieser Band in drei Teile.

Der erste (circa 100 Seiten) enthält die Widerlegung der hauptsächlichsten Irrtümer über Gott und Welt in der Reihenfolge, die sich aus der Entwicklung der dreifachen Ordnung im zweiten Bande ergibt.

Der zweite Teil, an 700 Seiten stark, gibt in derselben Reihenfolge eine Darlegung der wichtigeren Kontroverspunkte, wobei stets zunächst der Stand der Frage klar gestellt und dann die verschiedenen Ansichten mit objektiver Angabe der dafür geltend gemachten Gründe erörtert werden. Bei der Lösung der Probleme folgt der Verfasser dem heil. Alfons, wo nur dieser eine eigene Meinung vertreten hat, so in der Annahme einer stets zu Gebote stehenden ausreichenden Gnade zum Gebete, in der Lehre von der Prädestination, in der Theorie des Äquiprobabilismus. Im übrigen steht er durchweg auf thomistischem Standpunkt, den er besonders ganz entschieden in der Kosmologie gegen die moderne Wissenschaft verteidigt, und wenn er ihn auch in einzelnen

Punkten (wie in der Bestimmung der metaphysischen Essenz Gottes, in der Lehre von der *praemotio physica* und in der Erklärung des göttlichen Vorherwissens der freien Willensakte) verlässt, so meint er doch häufig nur die Neuthomisten, nicht aber den hl. Thomas gegen sich zu haben. Dieser in Schwung gekommene Ausdruck Neuthomist mit seinem Beigeschmack von einem Gegensatze zu Thomas, den man in dem natürlichen Ausdrucke „neuere Thomisten“ nicht finden würde, hat nach unserer Meinung eine ähnliche Bewandtnis und ebensowenig Berechtigung wie die vor dreissig Jahren von den Gegnern der Infallibilität aufgebrachte Bezeichnung Neukatholiken. Wir fügen bloß noch hinzu, daß die Schrift des Kardinals Pecci über die Zusammenwirkung der göttlichen Gnade mit dem freien menschlichen Willen, welcher der Verfasser in allen Stücken zustimmt, in diesem Jahrbuche eine eingehende Kritik erfahren hat, und daß ebendaselbst auch die „Rechtfertigung Schneemanns durch Frins“ von P. Feldner gründlich widerlegt worden ist.

Der Schlussteil des dritten Bandes behandelt hauptsächlich den Ursprung, die Entwicklung, die Vernichtung und die Wiederherstellung der christlichen Encyklopädie, d. i. der dem Geiste des Christentums entsprechenden systematischen Vereinigung aller Wissenschaften, welcher der Verfasser das Wort redet. Dabei empfiehlt dieser den Gebrauch der lateinischen Sprache, welche sich durch ihre Stabilität und Universalität für die Behandlung der Theologie und Philosophie besonders eignet, und gibt zuletzt sein Schema zu einer Encyklopädie der Wissenschaften, die er in Bezug auf die subjektive Vollendung des Menschen ein teilt in:

Scientia videndorum (*Physica*, *Mathesis*, *Philosophia speculativa*);

Scientia credendorum (*acquisita testimonio humano, angelico et divino*, also Geschichte, Wissenschaft von den Mitteilungen der guten und der bösen Engel, Dogmatik); und

Scientia agendorum (*Ethik*, *Naturrecht*, *Staatsrecht*, — *Moraltheologie*, *Ascetik*, *Mystik*, *Kirchenrecht* und *Liturgie*).

Trotzdem wir die Ansichten des Verfassers nicht überall teilen und in seinen Ausführungen manches uns weniger gefällt, so stehen wir doch nicht an, sein Werk, soweit es uns vorgelegen hat, als eins von bleibendem Werte zu bezeichnen und allen zu empfehlen, denen es um ihre allgemein wissenschaftliche Fortbildung zu thun ist. Es ist wohl bemerkt weder bestimmt noch geeignet, die besonderen Handbücher zu den einschlägigen Disciplinen zu ersetzen, aber es bietet zu allen eine schätzenswerte Ergänzung. Hier ist wohl so ziemlich alles zusammengetragen und geordnet, was je die Vorzeit über die höchste Exemplarursache und im Lichte derselben geschrieben hat, und indem alles unter diese Beleuchtung, d. i. unter den Gesichtspunkt des Exemplarismus gestellt wird, ist es unausbleiblich, daß manches hervortritt, das sonst im Schatten bleibt. So bietet dieses Werk nicht bloß einen allgemeinen Überblick über die verschiedenen Gebiete der Wahrheit; es ist zudem geeignet, auch im einzelnen zu einem klareren, tieferen und vollständigeren Verständnis zu führen. Zu den bereits vom ersten Referenten hervorgehobenen methodischen Vorzügen des Werkes fügen wir noch rühmend hinzu die Sorgfalt, mit welcher alle vorkommenden Termini erklärt und die Citate, wo es not thut, durch ergänzende oder erläuternde stets als solche erkennbare Einschaltungen dem Verständnis näher gebracht werden.

Dr. Franz Meffert: Der heilige Alfons von Liguori, der Kirchenlehrer und Apologet des XVIII. Jahrhunderts.

— Von der theologischen Fakultät der Universität Würzburg approbierte Preisschrift. Mainz, F. Kirchheim 1901. XVI, 280. S.

Mit Freude wurde von vielen das Erscheinen dieses Werkes begrüßt und dasselbe mit hoher Erwartung zur Hand genommen. Nun macht zwar die Lesung den Eindruck, daß der Verfasser von wirklicher Pietät gegen den hl. Kirchenlehrer beseelt ist und sich bemüht hat, neben vielen Mängeln auch einige Vorzüge von Alfons' litterarischer Arbeit hervorzuheben; die ganze Leistung entspricht jedoch dem Titel des Buches nicht und muß sowohl in materieller wie in formeller Hinsicht als verfehlt bezeichnet werden. Ist es ja dem hochwürdigen Verfasser nicht immer gelungen die Meinung des Heiligen, selbst in den wichtigsten Punkten seiner Lehre, objektiv zu erfassen; und vermisst man in seiner Darlegung sowohl eine Vertiefung in das Wesen und Auftreten eines Kirchenlehrers überhaupt als in den eigentümlichen Charakter von Alfons' schriftstellerischer Thätigkeit.¹ Zudem führt eine oberflächliche Betrachtung von Alfons' Schriften nicht nur zur Unvollständigkeit in der Darlegung und Würdigung der Verdienste des Heiligen (wie denn auch Dr. M. an mehrere wichtige Thesen Alfons' stillschweigend vorbeigegangen ist), sondern schadet geradezu seinem Namen.

Das Buch zerfällt in zwei Teile. Der erste Teil umfaßt die moral-theologischen Schriften, der zweite die apologetischen, dogmatischen und ascetischen.

Merkwürdigerweise ist der ganze erste Teil in eine Polemik zu Gunsten des Probabilismus entartet, worin der Verfasser den Schein erweckt, als sei Alfons' hohe Bedeutung in der Moral auf die Entwicklung und Vervollkommnung des Moralsystems beschränkt, und worin er den Heiligen gerade das Gegenteil von dem sagen läßt, was er wirklich sagt.

Wir müssen also erstens darauf hinweisen, daß Alfons' Bedeutung als Kirchenlehrer, wie diese durch die Lobeserhebungen der Päpste und besonders durch die Dekrete Pius' IX. ausgesprochen ist, nicht nur in der Entwicklung des Moralsystems, sondern auch und vielleicht noch mehr in der heroischen Klugheit liegt, womit er über äußerst wichtige Seiten des ethischen Lebens und der Seelsorge die Principien aufgestellt und über fast alle Fragen der Kasuistik seine Meinung mit solchem nachhaltigen Einfluß geäußert hat, daß nach den Worten eines durch allzu große Pietät gegen den heiligen Lehrer gewiß nicht verdächtigten Theologen: „*Moralis hodierna dici queat Alfonsiana*“ (Bouquillon, Theol. mor. fund. Introd. n. 137.); daß ferner Kardinal Parocchi öffentlich dieses wichtige Zeugnis ausgesprochen hat: „*Siccome i dissenzienti dall' Angelico ris chiarono di rovinar dalla fede, così gli avversari d' Alfonso pericolarono di naufragare circa la sentenza morale*“ (Nel. Sec. cent. di S. Alf. p. 10); Kardinal Capecelatro: „*A quel modo che San Tommaso è diventato quasi la sola guida di tutti gli studi seguiti dopo di lui, così è avvenuto di S. Alfonso negli studi morali*“ (Vita. L. II. c. II. p. 426.); und Kardinal Manning: „*The works of S. A. are,*

¹ Auch in der Litteraturangabe wird mehreres Wichtiges vermisst. Die Druckfehler sind zahlreich und sehr störend.

J may say, a summary of moral theology, as the great work of S. Thomas is of Dogmatic." (The mission of S. A. sermons. V. II. p. 209).

Was nun die Behandlung des Moralsystems betrifft, wird es jeden, der den heutigen Stand der Kontroverse kennt, äußerst befreunden, auf S. 23. 24, wo die verschiedenen Moralsysteme aufgezählt werden, den Äquiprobabilismus ganz zu vermissen. Man liest sogar S. 121 den erstaunlichen Satz: „Wenn eine Meinung vere et solide probabilis ist, kann die entgegenstehende nur mehr aeque probabilis sein, höchstens paulo probabilior, aber nicht certe et notabiliter probabilior.“ Mit diesem Satze wird der Status quaestionis völlig ignoriert, reicht der Verfasser, trotz aller Polemik gegen den Äquiprobabilismus, ihm schließlich die Hand, verkennt er jedoch zugleich die Principien der Ethik und Noetik, welche in dieser Frage maßgebend sind. Diese Mifsgriffe vorausgesetzt, ist man weniger verwundert, wenn es S. 26 heißt: „Die Freiheit [ist] so lange im Besitze ihrer Stellung, bis durch strikten Beweis die Existenz des Gesetzes erwiesen [ist];“ wenn S. 34 gesagt wird, dass das probabilistische Princip schon endgültig gesiegt hat und in der Erhebung des hl. A. zum Kirchenlehrer kirchlich anerkannt worden ist; wenn S. 54. 55 die von uns schon als irrig erwiesene Ansicht ausgesprochen wird, dass beim Systemwechsel auch notwendig eine Änderung der Terminologie in der Kasuistik des Heiligen hätte eintreten sollen.¹ Besonders wird S. 59. 60 die schon so oft betonte Verwirrung der Probabilisten bezüglich Alfons' Argumentation wiederholt und die ausdrückliche Erklärung des Heiligen in seiner Editio VII. übersehen, wo er als eigentlichen Grund des Äquiprobabilismus den Satz aufstellt: „Ad licite operandum debemus in rebus dubiis veritatem inquirere et sequi; at ubi veritas clare inveniri nequit, tenemur amplecti saltem opinionem illam, quae proprius ad veritatem accedit.“ (Auctoris Monitum.)² Wo bleibt denn die Kraft der „erschöpfenden Darstellung Ballerinis, der mit erdrückendem Material die Identität der certo probabilior und der moraliter certa in der alfonsianischen Terminologie nachgewiesen haben soll (S. 61)? eine Darstellung, welche nur jenen imponieren kann, die den Kern der Frage weder in Alfons' Erörterungen noch in den ethischen Principien richtig fassen. Daher auch bei Dr. Meffert die Meinung (S. 87), Alfons' Erklärung an Blasucci, wobei er sich als Probabilioristen bezeichnet, sei bloß eine Ausflucht; zwischen der Dichiarazione von 1774, in äquiprobabilistischem Sinne aufgefasst, und den früheren Darlegungen des Heiligen (nach 1762)

¹ Vergl. unsere Abhandlung in diesem Jahrbuch 1896 S. 488—489: „Das Moralwerk des Heiligen als solches gibt eigentlich die notae propositionum (probabel, probabler, gleich probabel) an; das System entscheidet, wie man sich bezüglich der Wahl jener gekennzeichneten Meinungen verhalten soll.“ Vergl. etendas. 1897 S. 467; und in der Tübinger Theologischen Quartalschrift 1897 die Abhandlung von Dr. Koch S. 126.

² Es ist zu bemerken, dass, wenn auch die von Dr. Meffert S. 89 citierten Worte: „hoc procedit etiamsi opinio illa tutior non sit magno excessu probabilior; sufficit enim ipsam esse uno tantum gradu probabiliorum“ in den späteren Ausgaben ausgefallen sind, der heilige Lehrer den oben citierten Satz immer beibehalten hat: und dieser Satz ist die Hauptsache und ist für den Äquiprobabilismus entscheidend.

bestehe ein Widerspruch (S. 96); daher auch die Thatsache, daß er S. 115. 116 Alfons' Argumentation geradezu auf den Kopf stellt. Während A. sich auf die Abwesenheit des *dubium strictum* beruft, und den Überschuss der Kenntnis zu Gunsten der *certo probabilior* als eine genügende (indirekt verpflichtende) Promulgation bezeichnet, so daß die *certo minus probabilis* — obgleich sie an sich noch probabel bleiben kann — nicht mehr ethisch probabel, nicht mehr für die Praxis verwendbar ist, nicht mehr anstatt der *certo probabilior* als Handlungsnorm gewählt werden darf, — behauptet der Verfasser, als *opinio certo probabilior* sei bei Alfons bloß jene gemeint, welche an und für sich moraliter *certa* sei; eine Behauptung, die nicht nur dem oben von uns aus der *editio VII.* citierten Argumente, sondern auch dem Wortlaut der *Dissertatio* von 1762 widerspricht, wo der Heilige als eigentlichen Grund seiner Entscheidung schreibt: „*Saltem dici nequit amplius stricte dubia: cum pro se certum habeat fundamentum quod ipsa sit vera*“; d. h.: weil sie für ihre Wahrheit einen Grund gewifs mehr hat als die entgegenstehende; wodurch sie zur *certo probabilior* wird.

Ganz besonders müssen wir aber den Satz hervorheben, den der Verfasser S. 89 über das Monitum von 1773 aufgestellt hat. Erst schreibt er so: „Hiermit [d. h. mit den Worten Alfons']: *Dixi mox supra quod si opinio tutior apparet certe probabilior tenemur eam amplecti; advertendum quod hoc procedit etiamsi opinio illa tutior non sit magno excessu probabilior; sufficit enim ipsam esse uno gradu probabiliorem*] soll der hl. Alfons ausgesprochen haben, daß die *certo probabilior* gleichbedeutend mit der unico gradu *probabilior* [sei], d. h. die Äquiprobabilisten haben recht, wenn sie sagen, die von A. als ausschlaggebend erachtete größere Probabilität ist mit einer unico gradu *probabilior* gegeben;“ — dann fügt Dr. Meffert buchstäblich hinzu: „*parum pro nihilo reputatur: also = aeque probabilis.*“ Dieser Zusatz von Dr. M. ist so erstaunlich, ja so widersinnig, daß er das Vermuten weckt, er habe den Sinn der Kontroverse gar nicht gefaßt. Gaudè, den er bei diesem Zusatz als Gewährsmann citiert, sagt gerade das Gegenteil.

Was die Durchführung des Princips „*melior est conditio possidentis*“ anbetrifft, so begegnen wir bei Dr. M. von S. 100 bis in den zweiten Abschnitt hinein einem Missgriff über Priorität von Gesetz oder Freiheit. In seinen diesbezüglichen Erörterungen (S. 166 ff.) verwechselt er die physische Freiheit (= Vermögen) mit der moralischen (= Recht); die physische Freiheit ist immer prior lege; die moralische jedoch — und davon ist in einem Moralsysteme die Rede — setzt den Begriff eines allgemeinen Gesetzes, als *obligatio tendendi in finem ultimum juxta normam Legis divinae, voraus*; nur bezüglich der besonderen Gesetze kann, weil sie nicht alle sofort jedem einleuchten oder auch wohl nie mit genügender Sicherheit erkannt werden, eine *prioritas libertatis* existieren. Diese Verwechslung des Verfassers veranlaßt seine Polemik gegen den hl. Alfons über das *dubium circa cessationem legis* (S. 128), veranlaßt auch seine Äußerung, daß „mit Sicherstellung des Princips von der Priorität der Freiheit vor dem Gesetze“ beim hl. Alfons „der Probabilismus in nuce gegeben“ war (S. 134). Hat doch der Heilige diese Priorität nicht in absolutem Sinne verteidigt. Daher auch bei Dr. Meffert die durchaus unrichtige Übersetzung dieses Passus des heiligen Kirchenlehrers: „*Nos vero dicimus aliquando possidere legem, aliquando libertatem; nempe cum lex non est adhuc promulgata*“. Dr. Meffert übersetzt einfach diese letzten

Worte so: „Nämlich dann, wenn das Gesetz nicht genügend promulgirt ist.“ Es soll heißen: Wenn das Gesetz noch nicht promulgirt ist: damit wird ja die eventuelle Posteriorität der Kenntnis der besonderen Gesetze in Bezug auf die Konstatierung des Nichtgebundenseins angedeutet.¹

Was den zweiten Teil dieser Arbeit betrifft, is folgendes zu bemerken. Bei der Besprechung der apologetischen Werke von Alfons führt Dr. Meffert aus der *Breve dissertatione contra gli errori dei moderni increduli* einen Passus an, worin der Heilige die Voraussetzung der angebornen Gottesidee mache (S. 145. 176. 177.); Alfons' Worten eine Interpretation zu geben, wie man sie gewöhnlich den Kirchenvätern gibt, sei bei dem ganzen Kontext wohl nicht möglich. (S. 176.) — Wir bemerken, dafs, um dieses richtig zu beurteilen, der Kernpunkt von Alfons' Argumentation ins Auge zu fassen ist. Nun läfst der Heilige dem dritten Kapitel, wo sich der citierte Passus befindet, den eigentlichen Gottesbeweis aus dem Kausalitätsprincip vorangehen: er wiederholt ihn kurz im Anfange des Kapitels und fährt dann so fort: „Zu dem Allen kommt noch das von der Natur selbst den Menschen eingepflanzte innere Licht, wodurch uns das Dasein Gottes geoffenbart wird. Man beweist aber, dafs es solch ein natürliches Licht gibt, durch die Thatsache, dafs alle Völker eine höchste Gottheit anerkannt und angebetet haben.“ Dann werden als ungenügende Erklärungen dieser That-sache zurückgewiesen die Sinnenlust, die Furcht, die Erziehung, die Politik der Fürsten. Also hat die Natur selbst die Gottesidee in das Herz des Menschen eingeprägt. „Und willst du den Beweis, dass diese Übereinstimmung der Menschen nicht irrtümlich ist, so betrachte das Weltgebäude, mittels dessen Gott uns sein Dasein offenbart.“ Das ist Alfons' Gedankengang, wie jeder Leser in der Turiner Ausgabe² sich davon überzeugen kann; und mit diesen Erörterungen des Heiligen läfst sich die den diesbezüglichen Äußerungen der Kirchenväter gegebene Interpretation nicht nur sehr gut vereinbaren, sondern wird geradezu erfordert.³

Über Alfons' Gnadenlehre spricht der Verfasser das folgende Verdikt aus: „Dieses synkretistische System mit seinem Hinken nach beiden Seiten [ist] unhaltbar“ (S. 202); dieser Vermittlungsversuch ist „gescheitert“ (S. 202), „verfehlt“ (S. 204); er will ihn nur vom Standpunkte der praktischen Seelsorge gelten lassen. (A. a. O.)

Und der Beweis dieser Unhaltbarkeit? Schon der erste Satz dieses Beweises leidet stark an einer ignoratio elenchi. Dr. Meffert schreibt (S. 202): „Das System reducirt die zahllos möglichen Fälle der Be-rührung der göttlichen Gnadenwirkung mit der menschlichen Freiheit auf den einzelnen Fall des Gebetes.“ Meint denn Dr. Meffert wirklich, dafs nach dem heiligen Kirchenlehrer bloß die *gratia sufficiens* die

¹ An anderen Ungenauigkeiten im ersten Teile gehen wir stillschweigend vorbei; z. B. S. 27, wo der Satz: *lex dubia non obligat*, ohne nähere Unterscheidung als allgemein gültig bezeichnet wird; ist ja der Sinn dieses Grundsatzes gerade Gegenstand der Kontroverse; S. 33, wo Amort, den selbst d'Annibale zum Äquiprobabilisten stempelt, als einfacher Probabilist angeführt wird.

² Die deutsche Übersetzung ist nicht ganz genau.

³ Was das von Alfons widerlegte Buch: *De la prédication* anbetrifft, gibt Dr. M. irrtümlich Voltaire als dessen Verfasser an. Das Buch ist von dem längst vergessenen abbé de Coyer.

menschliche Freiheit berühre? oder dass nach Alfons die gr. suff. bloß das Gebet (in jenen Fällen, wo es ein opus facile ist) hervorrufe und nicht auch alle andern opera facilia? Alfons behauptet ausdrücklich das gerade Gegenteil.

Dann will der Verf. den Heiligen des Widerspruches zeihen, weil die „zum Gebete gegebene gratia suff. zur efficax wird durch die freie Willensbethäigung der Menschen“ und A. somit in den Fehler zurückfällt, den er als besonders schwerwiegend gegen den Molinismus geltend macht. (S. 203.) In der Aufnahme der Distinktion zwischen opera facilia und difficilia scheint Dr. Meffert nur einen Versuch zu sehen, um das Kausalitätsgesetz zu umgehen. (S. 203.) Jener Widerspruch liegt jedoch nur in Dr. Mefferts verkehrter Auffassung, und seine Beurteilung der erwähnten Distinktion in ungenügender Kenntnis des Kontroverspunktes. Nach dem heiligen Kirchenlehrer verhält sich die Sache so: Die Gnade, so oft sie einen Erfolg im menschlichen Willen erreicht, erreicht ihn durch eigene Kraft: sie ist efficax ab intrinseco; weil jedoch wirkend in sphaera moralitatis, worin die vernünftige Natur als wesentliches Mittelglied zwischen dem eventuellen moralischen Effekt und Gottes entsprechender (also nicht physischer) Kausalität, und zwar als causa instrumentalis gestellt ist, bleibt es immer möglich, dass der Effekt (= die sittliche Guttheit) nicht erreicht wird. Der Heilige nimmt jedoch mit vielen anderen Theologen an, dass die sittliche Kraft des Menschen durch die Erbsünde verwundet ist, und seine Natur sich folglich auf verschiedene Weise zu den verschiedenen sittlichen Handlungen, welche von ihm zur Erlangung der Seligkeit erfordert sind, verhält. Hat diese gefallene Natur für einige dieser Handlungen eine proportionierte Kraft behalten, so übersteigen andere Handlungen diese sittliche Kraft; die ersten werden „leichte“, die anderen „schwierige“ genannt. Um diese letzteren zu erfüllen, wird also eine Hilfe erfordert, welche, ohne die Freiheit zu beeinträchtigen, dennoch unbedingt allen möglichen Widerstand besiegt; denn bezüglich dieser schwierigen Werke ist die Schwachheit des gefallenen Menschen so groß, dass sein Wille keine sittlich gute Wahl treffen wird, wenn nicht Gottes Hilfe jeden gegenständigen Einfluss neutralisiert. So erfordert denn diese doppelte Art von Handlungen eine zweifache Art von Gnade; jene, welche wir an letzter Stelle beschrieben haben, und welche ihren Effekt auf absolute Weise erreicht; und eine andere, welche die opera facilia erzielt, nicht aber auf absolute, unfehlbare Weise, sondern indem sie jenen Einflüssen, welche die Wirkung der Gnade hemmen können, freien Lauf lässt, so dass der Effekt nicht immer erreicht wird. Diese letztere Gnade ist die gr. sufficiens des hl. Alfons. Für das Verhältnis zwischen dieser und der Erlangung der gratia absolute efficax beruft der Heilige sich auf die Worte des Konzils von Trient Sess. VI. c. XI: Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet et facere, quod possis (= opera facilia), et petere (auch facile), quod non possis (= difficilia). Der Unterschied zwischen der sufficiens und efficax in Alfons' Lehre liegt somit nicht darin, dass die erste etwa efficax ab extrinseco, die andere ab intrinseco sei; sondern dass die „sufficiens“ non absolute, die „efficax“ dagegen absolute efficax ist.¹ Nun mag es bei oberflächlicher Betrachtung

¹ Darum kann das System des hl. Alfons der scientia media gänzlich entbehren, und konnte A. folgerichtig schreiben: „Non sono favorevole alla dottrina scolastica de' Gesuiti, che defendono mordicus la scienza media, ma di proposito io l'oppugno.“ (Lettere p. 370.) Es ist also ein

den Anschein haben, als sei dieser Unterschied in Gottes auswirkender Gnadenkraft ein Verstoß gegen das Kausalitätsprincip: es wäre dies der Fall, wenn es sich um die *causalitas efficiens* handelte. Darum handelt es sich jedoch nicht. Denn der von der Gnadenwirkung Gottes erzielte Effekt ist die (übernatürliche) sittliche Gutheit der Handlung; und weil die Art der Kausalität der Natur des Effektes entspricht, kommt hier nicht die *physica efficiens causalitas Dei* in Betracht, sondern die *causalitas ordinans*, welche sich der menschlichen Natur (= Verstand und Wille) als einer *causa vere intermedia* bedient, woraus die Thatsache erklärt wird, dass der Einfluss Gottes nicht immer, in dieser Sphäre, seinen bezweckten Erfolg erreicht. Die *determinatio*, welche nach dem hl. Alfons die Gnade auf das Hervorbringen der sittlich guten menschlichen Handlungen ausübt, ist also nicht eine *praedeterminatio physica*, wie diese die Thomisten verteidigen; und so ist Alfons in seinem *Gnadensysteme* durchaus nicht Molinist, aber auch nicht Thomist.¹

Die Darlegung Dr. Mefferts ist, was diese Frage anbetrifft (S. 210. 211), vollkommen irrtümlich und schliesst für den heiligen Kirchenlehrer in einem Hauptpunkte seiner Lehre den Vorwurf des Widerspruchs und der Unwissenheit ein. Dieser Vorwurf muss aber notwendig auf den Verf. zurückfallen. Und man erwäge hierbei, dass sechshundertsechzig Bischöfe aus allen Teilen der Welt in ihren Gesuchsschriften zur Erhebung Alfons' zur Kirchenlehrerwürde gerade sein Gnadensystem mit Lob und als Grund seiner Erhebung betont haben. Ein solches Zeugnis so vieler *judices fidei* hat gewifs einen Wert, der verkehrte Darlegungen aufwiegt.²

Und mit welchem Rechte wagt Dr. Meffert es zu behaupten, dass die Hauptfrage, nämlich: „wie denn diese Gnade den menschlichen Willen determiniere zur Setzung eines Aktes“ bei Alfons „ganz und gar nicht berührt werde“ (S. 203)? Sagt denn der Heilige nicht ausdrücklich: „*Diciamo anchora che questa grazia efficace per lo più opera e fa operare per la dilettazione vittrice, ma alle volte ci determina ad operare anche per altri motivi, come di speranza, di timore ece.*“ (Append. ad. Conc. Trid. n. 141.) Und meint man vielleicht, diese Antwort sei nicht „wissenschaftlich“, so bemerke man, dass der hl. Alfons hier nichts

Irrtum Dr. Mefferts, wenn er schreibt, das System Tournelys und auch des hl. A. könne der Annahme der *scientia media* nicht entgehen. (S. 206.) Ebenso irrtümlich wird Tournely von Dr. M. als ein Verteidiger der *scientia media* bezeichnet (S. 206. 208). Hätte Dr. M. den Tournely selbst gelesen, so würde er, glauben wir, diese Behauptung nicht machen. Tournely hat bezüglich der *scientia media* bloß das Für und Wider angegeben, ohne selbst Stellung zu nehmen. Der hl. Alfons hat sich aber besonders des von Montagne verfassten Kompendiums Tournelys bedient, wo ex professo gelehrt wird: *Admittenda est gratia per se et ab intrinseco efficax.* Dass Billuart Tournely als einen Molinisten bezeichnet hat, ist hier gleichgültig.

¹ Was die *mera resultantia physica volitionum ex voluntate* betrifft, so lässt sich diesbezüglich eine *praedeterminatio physica Dei* mit den Auffassungen des heiligen Kirchenlehrers vereinbaren. Übrigens sagt derselbe niemals, die *gratia sufficiens* sei bloß ab *extrinseco efficax*.

² Cfr. *Acta concessionis Tituli Doctoris Ecclesiae*, p. 2, 11, 125; p. 25, 29, 130.

anderes sagt als der hl. Thomas: „Sicut influere causae efficientis est agere, ita influere causae finalis (und darum handelt es sich in der Sphäre der Moralität) est appeti aut desiderari.“ (De Ver. qu. 22. a. 2.) Die „dilettazione vittrice“, die „altri motivi“ des hl. Alfons sind nichts als Nuancen des „appeti et desiderari“ des hl. Thomas, oder mit anderen Worten der Liebe, so dass jene Autoren, welche die Lehre des hl. Thomas in diesem Punkte erörtern, einfachhin die These aufstellen: Causalitas finis est amor seu desiderium sui, quod inspirat finis voluntati. (Goudin, Phil. P. I. qu. 5. art. 3. Joannes a S. Thoma, Cursus Phil. nat. P. I. qu. 13. art. 2. Cosmas Alamannus S. J., Summa Phil. P. I. Qu. XII. art. IV.) Das mag nun allerdings etwas befremden, ist aber doch sehr wissenschaftlich!

Dr. Meffert unterlässt es, einen wichtigen Punkt von Alfons' dogmatischer Lehre zu besprechen, nämlich die Lehre von der Prädestination, welche A. ausführlich behandelt und worin er eine sehr markierte Stellung einnimmt. Kein Wort auch über Alfons' Meinung in mehreren, jetzt noch andauernden Kontroversen, wie über das Wesen des heiligen Messopfers, über das Wesen des sacramentum Ordinis, Poenitentiae, Confirmationis, über die Möglichkeit einer anfangslosen Schöpfung, über das Los der ungetauften Kinder; über obduratio und die mensura peccatorum, über das fundamentum spei christiana, über den eigentlichen Gegenstand der Verehrung des Herzens Jesu, worin damals schon der heilige Lehrer gegen P. Gallifet die richtige Auffassung vertrat.

Wir treten jetzt an die Mariologie des hl. Alfons' heran. Bei der Würdigung dieses Werkes hebt Dr. M. stark Alfons' „arge Leichtgläubigkeit und Kritiklosigkeit“ (S. 215) hervor, womit er so viele Erzählungen über die wunderbare Macht der Gottesmutter aufgenommen hat; selbst wenn man zu seiner Verteidigung auf den Charakter des neapolitanischen Volkes hinweist, „bleibt noch ein großes Maß von Kritiklosigkeit und Leichtgläubigkeit“ (S. 216).

Die Ehre des hl. Alfons und die Liebe zur Wahrheit zwingen uns, diesen Behauptungen gegenüber Stellung zu nehmen.

Zum richtigen Verständnis geben wir jedoch vorab ausdrücklich zu, dass mehrere vom hl. Alfons angeführte Beispiele dem Geschmacke der nordischen Völker überhaupt nicht entsprechen. „Das mag“, so bemerkt der gelehrte Bischof von Chersones, Th. Laurent (in seiner Vorrede zur deutschen Übersetzung dieses Werkes), „grossenteils aus der Verschmähung aller Kunst in der Darstellung, aus der Kürze und Abgerissenheit der Erzählung selbst, aus dem gar schllichten und einfältigen Ausdruck herrühren. Allein Wundererfolge sind keine Geschmacksachen, und Wundererzählungen keine Kunsterzeugnisse. Es gibt, — so fährt Laurent fort —, auch in der hl. Schrift solche Wundergeschichten, die, wenn sie anderswo erzählt, und besonders wenn sie bruchstückhaft außer ihrem Zusammenhange genommen würden, oder auch wie sie da stehen, manchem abgeschmackt vorkämen: Man denke an den sprechenden Esel des Balaam, an die Vertreibung des Teufels von den jungen Eheleuten Tobias und Sara durch den Dampf der gerösteten Fischleber, sowie an die Erwürgung der sieben früheren Männer der Sara durch den Teufel, an den geharnischten Reiter im Heiligtum zu Jerusalem und die Geißelung des Heliodor; ja an die Legion Teufel, die, von Christo aus den Besessenen getrieben, auf seine Einwilligung in die Herde Schweine fuhren und sie in den See stürzten. Wie viele Wunder aus dem Leben der Heiligen bieten nicht so auffallende Umstände dar, als diese aus der

biblischen Geschichte? An dergleichen Umstände soll man sich also nicht stossen, sondern eher erforschen, wie sie in die weisesten Absichten Gottes bei diesen Wunderthaten gehören; und wenn sich dies auch nicht immer ermitteln lässt, so sollen wir nichtsdestoweniger den Finger Gottes anbeten.“

Diesen Bemerkungen des hochw. Bischofs Laurent, der bekanntermassen in dieser Hinsicht ein unverdächtiger Zeuge ist, kann man eine doppelte Einwendung entgegenhalten.

Erstens: Wenn mehrere dieser Beispiele für unseren Geschmack störend sind, ist es dann noch zweckmäßig, sie als Erbauungsmittel in die deutschen Übersetzungen der „Herrlichkeiten Mariens“ immer und wieder hineinzutragen?

Wir antworten, dass man diesbezüglich verschiedener Ansicht sein kann, und dass jede Ansicht ihre Gründe hat; dass also, wenn auch Dr. Meffert das Recht unverkürzt gelassen wird, einer gesichteten Ausgabe den Vorzug zu geben, andere der Meinung sind, dass das, übrigens sehr relative, Abstosende in einigen Erzählungen, in der Autorität des Erzählenden, als eines Heiligen und Kirchenlehrers, zugleich auch in der Salbung der Lehre, in dem frischen Liebesbauch, der das ganze Buch durchweht, sein Korrektiv findet und trotz aller litterarischen Mängel noch zu nützlich ist, um ausgemerzt zu werden; dass jedenfalls die Aufnahme dieser Beispiele „die gesunde Andachtsübung“ (S. 214) zur Mutter Gottes nicht gefährden wird, und dass es jedenfalls auch nicht angeht, auf die Beispiele der „Herrlichkeiten Mariens“ die Worte des Bischofs Ullathorne anzuwenden (S. 216. 217), ohne die Gefahr, den Protestanten könnten irrtümliche Auffassungen über die katholische Lehre bezüglich der Gottesmutter eingeflößt werden, ungeheuer zu übertrieben; dass schliesslich, was die heilige Kirche ohne Vorbehalt gelobt und dem ganzen christlichen Volke anempfohlen hat, nicht schädlich wirken kann, die christliche Frömmigkeit nicht gefährden und dem Aberglauben Thür und Thor nicht öffnen wird, wie es der Verf. a. A. O. insinuiert, sondern im Gegenteil — besondere Fälle natürlich ausgenommen — notwendig dem geistlichen Leben der Völker nützlich sein muss. Wir wiederholen jedoch: Die von Dr. M. vertretene Ansicht über Auslassung des Störenden in Alfons' Beispielen wollen wir nicht bestreiten und anerkennen, dass sie ihre Gründe hat. Aber auch nur dieses anerkennen wir, teilen jedoch nicht die Befürchtungen des Verf., halten diese vielmehr durch die Anerkennung, welche sowohl die Päpste als das christliche Volk dieser Schrift Alfons' gezollt haben, für ausgeschlossen.¹

Die zweite Einwendung ist diese: Sind die vom hl. Alfons angeführten Beispiele wahr oder wahrscheinlich, oder kann man ihn in dieser Hinsicht einer „argen Leichtgläubigkeit und Kritiklosigkeit“ (S. 215) zeihen?

Als Antwort auf diese Frage diene an erster Stelle die Bemerkung, dass die heilige Kirche feierlich erklärt hat, der hl. Alfons habe die Tugend der Klugheit standhaft im heroischen Grade geübt. Mit diesem feierlichen Urteile der Kirche lässt sich die Anklage Dr. Mefferts, eine Anklage, welche er auch aufrecht hält in Bezug auf die Zeit, worin Alfons gelebt (S. 215), nicht leicht vereinbaren. Wenigstens hätte

¹ Man bemerke, dass wir uns für die historische Wahrheit der Erzählungen Alfonsens nicht auf die seinen Werken erteilte Approbation der Kirche berufen.

Dr. Meffert einen Beweis liefern sollen, woraus diese „arge Leichtgläubigkeit und Kritiklosigkeit“ erhellte. Die zwei Beispiele, welche er S. 214 und 215 anführt, beweisen gar nicht. Denn die Vision des Br. Leo hat an sich nichts Unglaubliches, und für die Erzählung einer Vision, deren Inhalt sich jedem als bloß symbolisch deutlich erkennbar macht, dürfte ein Hinweis auf die Franziskanerchronik als Quelle durchaus genügen. Die Erzählung Pelbarts über das Leichengerippe ist zwar mehr auffallend; zugleich ist aber gerade diese Erzählung unter allen von Alfons angeführten eine von den am besten erwiesenen. Denn Pelbart gibt diese wunderbare Thatsache als zu seiner Zeit vorgefallen, und zwar vorgefallen in der Gegenwart des Kaisers Sigismund und vieler Reichsgroßen. Er erzählt es in einem Buch, das er dem Papste Sixtus IV. gewidmet hat, zu einer Zeit, als viele Augenzeugen noch am Leben waren. Was ferner die Worte betrifft, womit der Heilige diese Erzählung einleitet, so bemängelt Dr. M. stark die Weise, wie A. den hl. Thomas für sich citiert. Der Heilige sagt nämlich so: „Es ist die Meinung vieler Theologen und speciell des hl. Thomas, dass Maria vielen Personen, die in der Todsünde starben, von Gott die Aufschiebung des Richterspruches und die Rückkehr in das Leben, um Buße zu thun, erlangt habe.“ Dr. Meffert (S. 214) sagt, dass der hl. Alfons sich wohl mit Unrecht auf den hl. Thomas beruft; dass Thomas a. a. O. (III. suppl. qu. 71. art. 5.) nur von einem Fall, nämlich von der angeblichen Befreiung Trajans redet. Dem ist aber nicht so. Hat doch der heil. Thomas a. a. O. folgenden Satz: *Ad 5^m dicendum quod de facto Traiani hoc modo potest probabiliter aestimari, quod precibus B. Gregorii ad vitam fuerit revocatus et ita gratiam consecutus sit, per quam remissionem peccatorum habuit et per consequens immunitatem a poena; sicut etiam apparet in omnibus illis, qui fuerunt miraculose a mortuis suscitati, quorum plures constat idololatras et damnatos fuisse. De omnibus talibus enim similiter dici oportet, quod non erant in inferno finaliter deputati, sed secundum praesentem proprietatum meritorum iustitiam; secundum autem superiores causas, quibus praevidebantur ad vitam revocandi, erat aliter de eis disponendum. Vel dicendum secundum quosdam, quod anima Traiani non fuit simpliciter a reatu poenae aeternae absoluta, sed eius poena fuit suspensa ad tempus, sc. usque ad diem iudicii. Nec tamen oportet, quod hoc fiat communiter per suffragia; quia alia sunt, quae lege communis accident, et alia, quae singulariter ex privilegiis aliquibus conceduntur; sicut alii sunt humanarum limites rerum, alia divinarum, signa virtutum, ut Augustinus dicit. Das einzig Unrichtige also, was sich in dieser Citation Alfons' vorfindet, ist, dass er den hl. Thomas diese außerordentliche Befreiung von den Höllenstrafen der Vermittlung Mariens zuschreiben lässt. Da der hl. Alfons aber in der Einleitung seines Buches mit Recht den hl. Thomas für die Ansicht citiert, dass Maria die allgemeine Vermittlerin aller Gnaden ist (Opusc. Explic. Salut. Angel.) und im ersten Kapitel die Worte des hl. Thomas anführt: [Maria] dimidiam partem regni Dei impetravit, ut ipsa sit regina misericordiae, ut Christus est rex iustitiae (Introd. in ep. canonicas.), so war der hl. Alfons auch berechtigt, den hl. Thomas diese außerordentliche Gnadenspendungen der Gottesmutter zuschreiben zu lassen.*

Zweitens möge hier als Zeuge gegen die Anklage Dr. Mefferts der schon genannte Bischof Laurent auftreten, ein Prälat, welcher der Leichtgläubigkeit und des Mangels an Kritik am wenigsten verdächtig

sie kann. Er schreibt in der schon citierten Vorrede zur deutschen Übersetzung der Herrlichkeiten Mariens: „Es ist wahr, dass eine solche Menge von Wundergeschichten, so nahe zusammengedrängt und so kurz und schlicht erzählt, ohne alle wissenschaftliche (physiologische oder psychologische) Begründung und Erläuterung, wie sie in diesem Buch enthalten, wohl eine starke Zumutung sind an unsere so ungläubige Zeit, die eben ihres Unglaubens wegen so wenige Wunder mehr geschehen sieht, wie ja der Heiland selbst in seiner Vaterstadt außer einigen Krankenheilungen kein Wunder thun konnte . . . wegen ihrer Ungläubigkeit.“ Dann, nach Erwähnung der außerordentlich vielen, und doch genügend bestätigten Wunder einiger Heiligen aus späterer Zeit und nach der Bemerkung, dass viele von den von Alfons angeführten Wundern von dem apostolischen Stuhl anerkannt waren, fährt er so fort: „Nun hat aber der hl. Alfons in diesem Buche keine Wundergeschichte aufgeführt, — falls er sie nicht aus seiner eigenen durchaus sicheren Erfahrung geschöpft —, ohne den Autor, dem er dieselbe entnommen, anzugeben; und schon die Anführung einer Erzählung und Benutzung eines Autoren von einem so weisen, gelehrten, erleuchteten und frommen Manne, zumal in Verbindung mit der vom Oberhaupt der Kirche geschehenen Gutheissung seiner Schriften und Kanonisation seines Namens, bürgt uns dafür, was sich auch anders nachweisen lässt, dass diese Autoren keine lügenhafte, leichtgläubige, verdächtige, dass sie vielmehr zuverlässige und unverwerfliche Zeugen sind.“ Soweit Laurent.

Was Caesarius anbetrifft, haben selbst protestantische Autoren dessen Zuverlässigkeit anerkannt. Die Erzählungen von Alanus a Rupe waren zu Alfons Zeiten so allgemein in Italien verbreitet und von so vielen namhaften Autoren in gutem Glauben aufgenommen, dass man wegen ihre Benutzung dem Heiligen nicht den Vorwurf der Leichtgläubigkeit machen kann; die meisten, wenn nicht alle, Erzählungen hat Alfons Schriftstellern entnommen aus der Gesellschaft Jesu, deren Zuverlässigkeit damals über allen Verdacht erhaben war, z. B. Nieremberg, Rho, Lyraeus, Auriemma, Bovio. Haben sich diese Autoren in der Anführung oder Würdigung ihrer Quellen einige Male geirrt, so ist am wenigsten dem hl. Alfons' ein Vorwurf daraus zu machen.¹

Übrigens erklärt der Heilige selbst, wie ernst er bei Anführung von geschichtlichen Thatsachen seine Pflicht als Schriftsteller aufgefasst hat. In der Einleitung zu seinem Buche „die Siege der Martyrer“ schreibt er: „Man wundere sich nicht, wenn man hier nicht alle Umstände angegeben findet, die in anderen Büchern aufgezeichnet sind. Ich habe nur solche Thatsachen geben wollen, die ganz sicher und aus zuverlässigen Schriftstellern genommen sind, und habe deshalb manches übergangen, was ich zwar nicht als falsch verwerfe, aber was mir doch zweifelhaft und aus unsichern und verdächtigen Akten gezogen zu sein scheint. Kardinal Baronius schreibt in seinen Annalen (a. 307. n. 23), es sei besser, in dem Leben der Heiligen Weniges und Sichereres als Vieles und Ungewisses zu erzählen; denn das Wenige, wenn es getreu ist, befriedigt den Leser, der daraus Nutzen ziehen kann; wenn aber im Gegen teil Wahres mit Zweifelhaftem gemischt erscheint, dann hat man auch das Wahre in Verdacht. Deshalb lasse ich verdächtige Thatsachen beiseite,

¹ Dieses gilt besonders von der Erzählung über den Jüngling Ernest, wobei der Heilige sich wahrscheinlich auf Bovio verlassen hat, der als Quelle Vincenz von Beauvais anführt, in dessen *Speculum historiale* jedoch dieses Beispiel nicht vorhanden ist.

im Falle indes der Verdacht nicht etwa aus der Luft gegriffen ist, sondern auf einem vernünftigen Grunde beruht. Denn wenn ein Schriftsteller nicht im allgemeinen als unglaubwürdig angesehen wird und als ein solcher, der alles übertreibt, sondern wenn er als treu, gewissenhaft, gelehrt und fleissig anerkannt wird, und kein positiver Grund vorhanden ist, dass die Akten der Martyrer falsch seien, dann ist es nicht billig, die Thatsachen, die er erzählt, zu verwerfen.“ Nun hatte gewifs Alfons zu seiner Zeit das Recht, die von ihm benutzten Autoren zu der Zahl dieser zuverlässigen Quellen zu rechnen; und so bleibt das von Dr. Meffert beanstandete Urteil Dilgskrons¹ (S. 215) bestehen. Dass Dr. M. einige dieser Erzählungen unwahrscheinlich erachtet, thut nichts zur Sache; der hl. Alfons hielt sie für wahrscheinlich, und in dieser Hinsicht ist dem Urteile eines Kirchenlehrers, dessen Schriften von der Kirche ohne Vorbehalt dem Volke anempfohlen sind, mehr zu trauen als den subjektiven Auffassungen des einen oder anderen Kritikers. Gewifs sollte sich aber Dr. Meffert für verpflichtet halten, seine gegen den Heiligen erhobene Anklage der „argen Leichtgläubigkeit und Kritiklosigkeit“ zurückzunehmen.

Bei der Behandlung der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis der Mutter Gottes (S. 217 ff.) unterlässt Dr. M. zu bemerken, was Alfons über das *debitum proximum contrahendi peccatum originale* bei Maria gelehrt hat.

Dass der hl. Alfons sich mit Unrecht auf den hl. Bernard beruft, kann vielleicht² nach den neuesten Untersuchungen zugegeben werden; was jedoch den hl. Thomas betrifft, so können wir die Bemerkungen des Verf. nicht so leichten Kaufes hinnehmen. Die neuesten Erörterungen über diesen Punkt, auch in dieser Zeitschrift, haben wenigstens dargethan, dass die Frage, ob der hl. Thomas die Unbefleckte Empfängnis verneint hat, noch gar nicht entschieden ist, und Alfons' Berufung auf I. Sent. d. 44. qu. 1. a. 3. ad 3 kann nicht der Unrichtigkeit überwiesen werden.

In Bezug auf die Universalität der himmlischen Mittlerschaft Marias und auf Alfons' These: „Kein Gebet finde Erhörung ohne ihre Intercession,“ bemerkt Dr. M. (S. 234), dass der Sinn dieser These entweder ist: „Jeder muss expresse Maria anrufen, um erhört zu werden“; oder „Nur der positive Ausschluss der Intercession der Mutter Gottes gefährdet die Erhörung des Gebetes.“ Mit Dr. M. erkennen wir, dass die erste Interpretation unrichtig ist, die zweite unanfechtbar. Es gibt jedoch noch eine dritte Interpretation, welche etwas mehr sagt als die zweite, und welche aus den Erörterungen des hl. Kirchenlehrers sich als die richtige ergibt. Nach dieser Auffassung ist die Mittlerschaft und Fürbitte Marias wirklich „eine allgemeine und pflichtmässige Bedingung

¹ „Liguori entnahm diese Beispiele Schriftstellern, die damals als Autoritäten galten. Manche dieser Erzählungen werden jetzt die Lauge einer auch billigen Kritik nicht bestehen können; zur Zeit des Heiligen hatten sie noch alle Zeichen der Wahrscheinlichkeit für sich, und er konnte mit Recht vor Hyperkritik in Hinsicht auf sie warnen.“ (I, S. 363.) — Wie wenig Alfons von Leichtgläubigkeit besaß, mag auch noch aus der Thatsache erhellen, dass er das bekannte Wort Alberts des Grossen an Thomas von Aquin: *Opus triginta annorum confregisti mihi* und die damit verbundene Erzählung nur als zweifelhaft erwähnt. Vergl. Predigten, 23. Pr.

² Es scheint ja noch nicht ausgemacht, ob der Heilige die *conceptio passiva formalis* für *maculata* gehalten hat.

der Gnadenpendung“ (um uns der von Dr. M. angeführten Worte Schells zu bedienen, der dieses verneint S. 235). Mag das auch nicht ausdrücklich in der heiligen Schrift stehen, — so gibt es ja noch eine andere Weise, eine Lehre als theologisch richtige Lehre darzuthun, wenn auch nicht mit jener Sicherheit, welche eine Lehre zur Glaubenslehre stempelt und deren Verneinung zum *peccatum contra fidem* macht, sondern mit einer solchen Gewissheit, die dem frommen, vom hl. Geiste erleuchteten Sinne des christkatholischen Volkes (wozu auch die Gelehrten sich zählen sollen) zur Annahme einer Lehre genügt. Nun hat der hl. Alfons diese Lehre aus den Zeugnissen der hl. Schrift über Maria und aus der Lehre vieler Heiligen und Theologen gefolgert; mit Kraft weist er die Meinung zurück, als wäre diese Meinung der gesunden Theologie nicht entsprechend (*Einleitung. An den Leser*); er betrachtet sie als einen Hauptpunkt seiner Lehre, und somit teilt sie gewiss auf besondere Weise die Gutheissung und Anempfehlung, welche das höchste kirchliche Lehramt seiner Lehre aangedeihen ließ. Es mutet aber einen Katholiken sonderbar an, wenn diese selbe Lehre von Dr. Schell (dem sich Dr. M. anzuschliessen scheint a. a. O.) als eine „Überschwenglichkeit“ bezeichnet wird. Und was das oben angeführte Dilemma Dr. Mefferts anbetrifft, so ist zu bemerken, dass man aus dieser Alfonianischen These nicht folgern kann, ein jeder sei verpflichtet, bei jedem Gebet Maria *expresse* anzurufen; auch nicht, dass es genüge, Marias Fürbitte nicht positiv auszuschliessen. Nein, aus dieser These folgt nur, aber folgt auch gewiss, dass ein jeder, der Erhörung bei Gott finden will, in *re aut in voto*, explicite oder implicite sich auf Marias Fürbitte berufen soll, wie dieses auch bezüglich des Mittlertums Christi und bezüglich der Taufe bei den Erwachsenen genügt; was aber Christus ist durch Recht, ist Maria durch die gnadenvolle Bestimmung Gottes, der so sehr die Mutter seines eingeborenen Sohnes ehren will, dass man alles, was man ohne Verletzung der kirchlichen Lehre Maria zuschreiben kann, ihr auch zuschreiben soll. Nun ist es aber theologisch gewiss, dass Alfons' Lehre die kirchliche Lehre nicht verletzt.

Was aber viel mehr ist, wir können in Bezug auf diese These Alfons' das Zeugnis des jetzt regierenden Papstes anführen, der in seiner an alle Bischöfe gerichteten *Encyklika* vom 22. September 1891 schreibt: „*Vere proprieque affirmare licet, nihil prorsus de permagno illo omnis gratiae thesauro, quem attulit Dominus, si quidem gratia et veritas per Jesum Christum facta est, nihil nobis nisi per Mariam, Deo sic volente, impertiri, ut quo modo ad Summum Patrem, nisi per Filium nemo potest accedere, ita fere, nisi per Matrem, accedere nemo posset ad Christum. — Quantum in hoc Dei consilio et sapientiae et misericordiae elucet!*“¹ — Nun wäre es aber allzu lächerlich, diese hehren

¹ Man bemerke noch, wie der Papst a. a. O. weiter sagt: „*Tam carae misericordiae consilium in Maria divinitus institutum et Christi testamento ratum inde ab initio sancti Apostoli priscique fideles summa cum laetitia senserunt; senserunt item et docuerunt venerabiles Ecclesiae Patres, omnesque in omni aetate christiani unanimi consensere; idque ipsum vel memoria omni litterisque silentibus vox quaedam e cuiusque christiani hominis pectore erumpens loquitur disertissima. Non aliunde est sane quam ex divina fide, quod nos praepotenti quodam impulsu agimus blandissimeque rapimur ad Mariam . . . Quarum veritate et suavitate rerum quantam animus capit consolationem, tanta eos aegritudine dolet, qui divina fide carentes Mariam neque salutant neque habent*

Worte in dem Satze zu verflüchtigen: „Wir werden keine Gnade von Gott bekommen, wenn wir diese Vermittlung Marias positiv ausschliessen!“ Muß dieses ja von dem positiven Ausschlus der Vermittlung eines jeden Heiligen gesagt werden; ganz besonders aber, wenn man zudem diesen Ausschlus — mit Dr. Meffert S. 234 — betrachtet als „gleichbedeutend mit Missachtung und Hohn“.

Bei der Besprechung der asketischen Werke des Heiligen hätte Dr. M., falls seine Arbeit eine Würdigung der litterarischen Thätigkeit des Kirchenlehrers sein soll, wie doch Titel und Vorwort es bezeugen, nicht nur die einzelnen asketischen Schriften behandeln, sondern auch die Gesamtlehre des Heiligen über das Ideal des christlichen Lebens, wie es sich in der ganzen Alfonsianischen Litteratur mit sehr markierten Zügen ausprägt, hervorheben müssen. Vergebens sucht man darnach.

Auch hat der Verf. es gänzlich unterlassen, die dem Heiligen eigentümliche Methode des inneren Gebetes darzulegen. Dazu genügt es freilich nicht, die kurze Methode, die der Heilige an einigen Stellen seiner Werke gibt, zu verwerten, vielmehr ist dazu ein eingehendes Studium seiner sämtlichen asketischen Schriften erforderlich. Dafs Dr. M. sich dieser Aufgabe nicht unterzogen hat, mag auch wohl daraus erhellen, dafs er Alfons' Abhandlungen über die Menschwerdung des ewigen Wortes nur mit einem Worte erwähnt, ohne den Reichtum und die Tiefe der Gedanken, welche der hl. Kirchenlehrer in diesem Werke niedergelegt hat, des näheren zu würdigen.

Bei der Besprechung von Alfons' Lehre über die geistliche Beredsamkeit wäre es wohl angezeigt gewesen, hervorzuheben, dafs das ausführliche Dekret der Congregatio Episcoporum et Regul. vom 31. Juli 1894 über das Predigtamt die Auffassungen des hl. Alfons nicht nur was den Sinn betrifft, sondern oft fast buchstäblich wiedergegeben hat. Über diesen Stoff sowohl als über die poëtischen Leistungen des Heiligen hätte der Verf. im Leben Alfons' von Kardinal Capecelatro sehr wahre und nützliche Bemerkungen finden können. Jedenfalls gehört die Besprechung dieser Punkte allerdings zur Vollständigkeit der Arbeit, welche Dr. M. auf sich genommen hatte.

Wir müssen schließlich noch eine Ungenauigkeit hervorheben. Nicht dafs sie an und für sich so wichtig ist, sondern weil sie dazu Veranlassung geben kann, sich für eine Meinung, welche in letzter Zeit über die Dauer der Volksmissionen von einigen Geistlichen vertreten wurde, mit Unrecht auf die Autorität des hl. Kirchenlehrers, der zugleich einer der erfahrensten Missionäre seiner Zeit war, zu berufen. Dr. M. läßt den hl. Alfons (S. 265) sagen: Alle drei Jahre sollte in jedem Orte der Diözese eine Mission abgehalten werden und zwar sollte dieselbe acht Tage lang dauern. — Ein jeder, der diese Worte liest, würde den hl. Alfons für einen Patron der achttägigen Missionen halten. Liest man jedoch die citierte Stelle in ihrem Zusammenhang, nämlich in § 5 des 2. Kapitels der *Reflectioni utili ai Vescovi*, so sieht man, dafs der Heilige die entgegengesetzte Ansicht vertritt. Um die Bischöfe von den sogenannten Centralmissionen abzuhalten (nämlich von jenen, wobei für mehrere Ortschaften zugleich in einer Kirche die Exercitien gehalten werden), bittet er sie, an jedem noch so kleinen Orte

matrem; eorumque amplius dolet miseriam, qui fidei sanctae quum sint participes, bonos tamen nimii in Mariam profusique cultus audent arguere: qua re pietatem, quae liberorum est, magnopere laedunt.“

wenigstens acht Tage lang besondere Exercitien abhalten zu lassen. Dann fährt er jedoch weiter fort und sagt, dass man als Maßstab für die Dauer der Mission die vollkommne Beruhigung des Gewissens aller Gläubigen nehmen soll, mit Rücksicht auf den Predigtkursus, der oft zu begründeter Unruhe Veranlassung gibt. Von diesem doppelten Gesichtspunkt aus sei er der Meinung, dass auch in kleinen Ortschaften die Mission wenigstens zehn Tage dauern soll, in den größeren selbst bis an 20 und 30 Tage. Noch deutlicher spricht er sich darüber aus in seiner *Selva di materie predicabili*, wo er im 3. Teile Kapitel 10 n. V., ausdrücklich sagt: „Die Mission dauert gewöhnlich zwölf Tage... In den kleinen Ortschaften dauert sie wenigstens zehn Tage... Doch in den stärker bevölkerten Orten, z. B. wo es viertausend Seelen oder mehr gibt, muss die Mission fortgesetzt werden, solange es nötig ist... damit alle Gläubigen die Zeit gehabt haben zu beichten.“ —

Wir müssen uns auf diese Bemerkungen beschränken. Sie scheinen uns mehr als genügend darzuthun, dass ein Buch, welches mit Recht den Titel trägt: „Der hl. Alfons von Liguori, der Kirchenlehrer und Apologet des 18. Jahrhunderts“ noch zu schreiben ist, und dass fast alle von Dr. Meffert an der litterarischen Thätigkeit des Heiligen gemachten Aussetzungen unbegründet sind.

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

Dr. Otto Willmann: Philosophische Propädeutik.

1. Teil: Logik. Freiburg i. B. u. Wien, Herder 1901.
gr. 8. 132 S. — 2 Kr. 20 h.

Hofrat Willmann, der berühmte Pädagoge und Geschichtschreiber des Idealismus, hat vor einigen Monaten ein Lehrbuch der Logik veröffentlicht, das als Leitfaden für den Logikunterricht an Gymnasien gedacht ist. Unterm 15. Juli 1901 (Zahl 13 726) hat dasselbe die Approbation des österreichischen Unterrichtsministeriums erhalten.¹ Im Lehrplan des österreichischen Gymnasiums² sind der „philosophischen Propädeutik“ in der VII. und VIII. Klasse je zwei Wochenstunden zugewiesen. Die Aufgabe des propädeutischen Unterrichtes wird daselbst kurz folgendermaßen skizziert: „Ergänzung der Erfahrungserkenntnisse von der Außenwelt durch erfahrungsmäßige Auffassung des Seelenlebens; zusammenhängende Kenntnis der allgemeinsten Gedankenformen als Abschluss des bisherigen und als Vorbereitung des bevorstehenden strengeren wissenschaftlichen Unterrichtes.“ In der VII. Klasse wird „Logik“, in der VIII. „Empirische Psychologie“ gelehrt.

Die Instruktionen für den Unterricht an den (österreichischen) Gymnasien geben dem Lehrer folgende Winke³ für die Belebung des Logikunterrichtes:

„Unermüdlich muss der Lehrer darauf bedacht sein, möglichst lebensvolle Beispiele, am besten aus der Praxis der Schüler selbst, beizubringen und beibringen zu lassen.“ Aufser diesen kann der Lehrer „typische Schulbeispiele (Paradigmen), Schemen (alle A sind B u. dgl.), wohl auch die graphische Darstellung durch Kreise und Gerade“

¹ „Verordnungsblatt“ des k. k. Ministeriums f. Kultus und Unterricht, Jahrgang 1901, Stück XIX.

² Lehrplan und Instruktionen für den Unterricht an den Gymnasien in Österreich. Pichlers Ww. u. Sohn, Wien 1900 S. 21.

³ Ebenda S. 317 f.

verwenden, um die Lehrsätze der Logik dem Verständnisse der Schüler näher zu bringen.

„Speciell in der Begriffslehre ist das stete Heranziehen der Sprache, beziehungsweise der Grammatik, der klare Hinweis auf die mangelhafte Schärfe der Wortbedeutung, das Gegenüberstellen des logisch strengen Begriffsinhaltes und der mehr oder minder lockeren und schwankenden Alltagsbedeutung eines Wortes, dann wieder der letzteren gegenüber dem etymologischen Gehalte des Wortes, jederzeit eine anregende und fruchtbare Übung; ebenso in der Urteilslehre die logische Würdigung der verschiedenen Satzformen, insbesondere der hypothetischen, kausalen und konzessiven Sätze, wobei durch Heranziehung der lateinischen und griechischen Ausdrucksmittel die Selbständigkeit des logischen Gehaltes gegenüber dem sprachlichen Ausdrucke besonders klar gezeigt werden kann.“

Bei Behandlung der Induktion in der Schlusslehre ist eine enge Berühring mit der Methode des naturwissenschaftlichen Unterrichtes durch die Sache selbst geboten.“

Alle diese Winke der offiziellen „Instruktionen“ finden in Willmanns Lehrbuch vollste Berücksichtigung. Das Anknüpfen an das dem Septimaner zu Gebote stehende Gedankenmaterial, an seine philologischen und stilistischen Kenntnisse, wie es in diesem neuen Lehrbuche geübt wird, muß jeden, der für Methode des Gymnasialunterrichtes Sinn und Verständnis hat, geradezu entzücken.

Nachdem Willmann anknüpfend an die Bedeutungen, die das Wort „denken“ im gewöhnlichen Sprachgebrauch besitzt, den Schüler angeleitet hat, einen aufmerksamen Blick auf das buntwechselnde Bild der eigenen Gedankenwelt zu werfen, zeigt er ihm, welche Bedeutung die Schulung des Denkens, welchen Wert die Anweisung zur Technik des Denkens, „die Logik“, hat.

An der Hand der Aufsatzlehre, die dem Logik-Tiro bereits durchaus geläufig ist, gibt er ihm einen Vorblick über die Materien, die in der Logik zur Sprache kommen sollen. Dieser dritte Abschnitt der Einleitung, der sich betitelt: „Die Materien der Logik, von der Aufsatzlehre aus angesehen“, ist ein didaktisches Meisterstück.

Daran schließen sich einige historische Notizen über den „Ursprung unserer Logik“. Auch der „Scholastiker des Mittelalters“ wird da gedacht, „von denen unsere logischen Kunstausdrücke unmittelbar herstammen, die aber zudem vielfach die aristotelischen Bestimmungen ergänzen.“

Das Lehrbuch selbst umfasst (abgesehen von der bereits erwähnten Einleitung) vier größere Abschnitte; der erste derselben bietet psychologische Belehrungen über „die Denkthätigkeiten“, ganz entsprechend einem Winke der österreichischen Gymnasial-Instruktionen. Der zweite Abschnitt führt uns „die Denkformen“ vor, indem er die Lehre vom Begriffe, Urteile und Schlusse in den HauptumrisSEN hervortreten läßt und uns zugleich Einblick in die Art und Weise gewährt, wie diese Formen im natürlichen Denken gebildet werden.

Ein dritter Abschnitt, der sich betitelt „Die Denkgesetze“, beschäftigt sich mit den obersten Denkprincipien: dem Identitätsgesetz und dem Satz vom Widerspruch; mit dem Begriff des Systems, das ein Postulat des Identitätsgesetzes, und der Methode, die ein Postulat des Satzes vom Widerspruch ist.

Als (vierter) abschließender und zusammenschließender Teil tritt die Behandlung der „Denkoperationen“ hinzu: der Induktion, der Definition, der Einteilung und des Beweises.

Was die Durchführung im einzelnen betrifft, glauben wir folgende Charakteristika des Willmannschen Buches hervorheben zu sollen:

1. Hervortreten des historischen Gesichtspunktes
2. Anknüpfung an die Selbsterfahrung und den Wissensfonds des Schülers, vorab an seine philologischen und stilistischen Kenntnisse.

Das historische Moment tritt nicht bloß in gelegentlichen Notizen zur Geschichte der Logik hervor, sondern besonders darin, daß der Schüler durch passend gewählte Citate aus den Originalwerken der großen alten und mittelalterlichen Philosophen mit den geistigen Errungenschaften der Vorzeit in lebendigen Kontakt gesetzt wird. Er lernt Originalstellen aus Platon und Aristoteles, aus Ciceros philosophischen Schriften, aus Augustinus und Thomas von Aquino kennen, sieht also selbst die Auktoren ein, denen wir die noch heute gültige Terminologie verdanken.

Willmanns Lehrbuch knüpft, wie wir weiter sagten, an die Selbsterfahrung und den Wissensfonds des Schülers an: das, was der Schüler früher gelernt, was er selbst gesehen, was er selbst erfahren hat, wird herangezogen. Diese Anknüpfung an Bekanntes ist aufserordentlich anregend, dieses ruhige Weiterbauen auf festem Grund zeigt dem Schüler, daß er bereits einen gesicherten Kenntnisstand hat, der erweiterungsfähig ist; dadurch wird aber die Selbstbethätigung des Schülers geweckt, es wird ihm Mut gemacht, selbst mitzuarbeiten an der eigenen geistigen Ausbildung.

Wie Willmann an die stilistischen Kenntnisse seines Zöglings appelliert, um ihm von der bereits erstiegenen Warte der Aufsatzlehre aus in großen Zügen das weite Gebiet der Logik zu zeigen, in dem er nun ein volles Jahr sinnend herumwandeln soll, wurde bereits gesagt. Besonders interessant wird für den Gymnasiasten das Heranziehen des philologischen und sprachpsychologischen Momentes sein. Das Vergnügen, die jugendliche Kraft an aristotelischen Citaten zu erproben, ist kein geringes; die etymologische Zergliederung der Termini, der stete Vergleich der entsprechenden griechischen, lateinischen und deutschen Ausdrücke in ihrer feinen Nuancierung ist äußerst bildend, der Hinweis auf die zarten begrifflichen Abstufungen, die wir in sinn- und stammverwandte Worte legen, das alles regt zum Nachdenken an; zum „Nachdenken“ auch in dem Sinne, daß wir den jahrhundertealten Gedankengängen nachgehen, die im „Sprachgebrauch“ niedergelegt sind.

Jede Seite der Willmannschen „Logik“ zeigt uns deutlich, daß sie nicht nur von einem Professor der Philosophie, sondern auch von einem Professor der Pädagogik verfaßt ist, von einem Meister auf dem Gebiete der Gymnasial-Didaktik¹, vom Leiter eines blühenden akademisch-pädagogischen Seminars.²

Wien.

Subrektor Dr. Seydl.

¹ Es sei hier an O. Willmanns zweibändige „Didaktik als Bildungslehre“ erinnert (Braunschweig, Vieweg 1894 f.).

² Über „das Prager pädagogische Universitätsseminar in dem ersten Vierteljahrhundert seines Bestehens“ erschien vor kurzem aus Hofrat Willmanns Feder (Herder, Freiburg i. B. 1901) eine kleine Schrift, die über die Tendenzen und Erfolge des genannten Prager Institutes, in dem neben theoretischer Unterweisung auch praktische Übung gepflegt wird, lichtvoll orientiert.