

Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 19 (1905)

Buchbesprechung: Literarische 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: 04.07.2025

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

LITERARISCHE BESPRECHUNGEN.

1. **Johann Stufler S. J.:** Die Heiligkeit Gottes und der ewige Tod. Eschatologische Untersuchungen mit besonderer Berücksichtigung der Lehre des Prof. Herm. Schell. Innsbruck, Rauch 1903. IV. 430 S.

Der Verfasser dieses Werkes hat sich die Aufgabe gestellt, die Ewigkeit des Todes, der Verwerfung durch Gott mit Bezug auf jene vernünftigen Geschöpfe darzutun, die im Zustande der schweren Sünde an ihrem Endziele angelangt sind. Dieser Beweis ist dem Vf. vollkommen gelungen. Aus der Hl. Schrift und Tradition, unter vielfältiger und reichlicher Benutzung der lateinischen wie griechischen Väter, wie nicht minder der Lehre der Theologen stellt der Vf. außer allen Zweifel, daß dieser geistige Tod, unbeschadet der Heiligkeit Gottes, ein ewiger Tod ist. — Das Buch zerfällt in drei Teile. Im ersten Teile S. 6—39 werden grundlegende Voruntersuchungen gepflogen. I. Begriffsbestimmung der Verstocktheit S. 6. II. Katholische Lehre über die Verstocktheit der Verdammten S. 9. III. Verstocktheit der Verdammten nach den Offenbarungsquellen: 1. Allgemeine Bemerkungen S. 14. 2. Lehre der Heil. Schrift S. 17. 3. Lehre der hl. Väter S. 39. — Der zweite Teil handelt von der spekulativen Erklärung der Verstocktheit der Verdammten in der scholastischen Theologie. I. Kritik der von den Theologen aufgestellten Theorien. 1. Allgemeine Bemerkungen S. 94. 2. Der hl. Thomas und die thomistische Schule S. 96. 3. Agideus Columna und Scotus S. 117. 4. Petrus de Palude, Marsilius von Inghen, Vasquez und Molina S. 125. 5. Die Nominalisten S. 131. 6. Gregor von Rimini und Suarez S. 136. 7. P. Christian Pesch S. 143. II. Versuch einer Lösung des Problems S. 150. — Im dritten Teil wird das Problem des ewigen Todes bei Schell besprochen. I. Darstellung der Lehre Schells S. 184. II. Schells Verhärtungstheorie und die Offenbarung S. 194. III. Widersprüche der neuen Theorie S. 200. IV. Eine neue Verdiensttheorie S. 223. V. Das besondere Gericht, Fegfeuer und Ablass S. 232. VI. Sünden wider den Hl. Geist und Todsünden S. 248. VII. Schells Anklagen gegen die katholische Moral S. 290. VIII. Die Dauer der Höllenstrafen S. 313. IX. Die grundlegenden Prinzipien der Eschatologie Schells S. 332. — 1. Die Allwirksamkeit Gottes hinsichtlich des Bösen S. 333. 2. Der Schöpfungszweck S. 352. 3. Der vorausgehende und nachfolgende Wille Gottes; der Wille des Zeichens und Wohlgefallens; die Erlösung S. 357. 4. Gnadenwahl, Prädestination und Reprobation; der Fatalismus in der Theologie S. 395. — Schlußwort S. 428.

In der Einleitung bemerkt der Verfasser, Prof. Schell habe gegen die Scholastik den Vorwurf erhoben, daß sie sich von Platos Auffassung der Materie als eines widergöttlichen Prinzips und des Urgrundes der Wirklichkeit nicht ganz freizumachen verstanden habe. Daraus, so meint Prof. Schell, habe sich die Unfähigkeit ergeben, der Würde und Bedeutung des Hl. Geistes durch die theologische Erklärung gerecht zu werden, ferner die Unfähigkeit des theologischen Gottesbegriffes und die Theodicee durchzuführen. Die Vernachlässigung des Hl. Geistes in der theologischen Wissenschaft sei demnach nicht bloß der Grund, warum die Trinitätslehre praktisch unfruchtbar und ein Bruchstück blieb, sondern auch dafür, daß der dualistische Gegensatz in keiner Richtung und innerlich überwunden wurde, am wenigsten aber in der Eschatologie und in der Theodicee. Ganz besonders sei es die Lehre von der ewigen Verstocktheit

der Verdammten, wo sich die Mängel des alten Gottesbegriffes am meisten fühlbar machen sollen. Die alte Schule vernichte die Sittlichkeit des Gottesbegriffes, andererseits leugne sie die Freiheit des geschaffenen Geistes, die Anlage für das Wahre und Gute, die Fähigkeit der Sinnesänderung und Bekehrung. Die Lehre der alten Schule sei übertriebener, fatalistischer Rigorismus und Pharisäismus S. 1—2. — Diese Vorwürfe, erklärt der Vf., begründen die Zeitgemäßheit einer neuen eingehenden Behandlung der Frage über das Verhältnis der Heiligkeit Gottes zum ewigen Tode eines großen Teils der Menschheit. Zugleich sei dieser Gegenstand von eminenter Bedeutung für das richtige Verständnis der Todssünde. Noch mehr Bedeutung aber habe diese Frage in der Theodicee, d. h. für den Nachweis, daß Gott in allen seinen Werken heilig und gerecht ist. S. 3—5. — Gehen wir nun auf den Inhalt des Werkes näher ein. Die Begriffsbestimmung der Verstocktheit durch den Vf. ist nicht richtig, und deren Begründung ist ebenfalls nicht richtig (S. 6). Weder bei den Profanschriftstellern, noch in der Kirchensprache und Theologie bedeutet das Wort „obstinatio“ nur das „einfache Beharren des Willens“, sondern es schließt stets und überall zugleich den Begriff der Hartnäckigkeit, der Halsstarrigkeit ein. Ein Blick in ein beliebiges Handwörterbuch der lateinischen Sprache, oder etwa Ducange IV. 688 genügt, um uns davon zu überzeugen. Hätte der Vf. im hl. Thomas, der doch von der Kirchensprache und Theologie etwas versteht, sich umgesehen, so wäre er auf folgenden Satz gestoßen: *Etiamsi homo nunquam reparatus esset, non tamen propter hoc obstinatus esset, ut patet in infidelibus, qui reparationis beneficium non consequuntur, quorum non omnes actus peccata sunt. Et ita, etiamsi casus daemonis sit irreparabilis, non ex hoc sequitur obstinatio voluntatis in malo, qualis in ipso est.* Sent. d. 2. 9. 7. a. 2. — Ebenso unrichtig ist der weitere Satz des Vf., die Verstocktheit könne ihren nächsten Grund in etwas dem Willen Äußerlichen haben, wodurch derselbe gehindert wird, sich vom Bösen ab- und dem Guten zuzuwenden. Wird der Wille selber je derart gehindert, so haben wir nicht eine einfache Beharrung im Bösen, auch nicht eine Verstocktheit, sondern eine Zwangslage vor uns. Allerdings besagt das einen Widerspruch, denn selbst Gott kann den Willen nicht zwingen. Summa th. 1. 2. g. 4. a. 4. Die vollkommene Verstocktheit besteht in der gänzlichen Unfähigkeit der Verdammten, ihre Sünden in fruchtbringender d. h. Verzeihung wirkender Weise zu bereuen (S. 7). Das stimmt nicht überein mit der Begriffsbestimmung, der gemäß der Wille gehindert wird. Man kann eine freiwillige eigentliche und unfreiwillige uneigentliche Verstocktheit unterscheiden. Die erste besteht darin, daß jemand sich nicht bekehren will. Die eigentliche Verstocktheit hat also ihren Grund einzig und allein im Willen des Geschöpfes. Da aber Gott in seiner Allmacht Mittel besitzt, auch den verhärtetsten Willen zu beugen und zur Buße zu bewegen, so kann die freiwillige Verstocktheit nie eine absolute oder vollkommene sein. Die unfreiwillige Verstocktheit hat ihren nächsten Grund in dem Mangel jener Mittel, welche erforderlich sind, um zur Verzeihung seiner Sünden zu gelangen. Diese Beharrung in der Sünde wegen Mangels an Gnade kann man mit Recht unfreiwillige Verstocktheit nennen. Aus dem bisher Gesagten ergibt sich von selbst, daß die vollkommene Verstocktheit nur dann eintreten kann, wenn Gott dem Sünder seine Gnade völlig entzieht (S. 7 u. 8). Das ist aber doch alles nicht richtig und widerspricht zudem der früheren Darlegung des Vfs. Der Vf. hat uns nämlich, den Begriff der „unfreiwilligen Verstocktheit“ bestimmend, ausdrücklich gesagt, zu dieser gehöre, daß die

äußere Ursache, also in unserm Falle Gott, den Willen hindere, sich vom Bösen ab- und dem Guten zuzuwenden. Allein die bloße Entziehung der Gnade, und sei sie auch eine „völlige“ Entziehung derselben, hindert doch den Willen nicht. Unter dem Begriff: „hindern“ versteht man etwas ganz anderes, nämlich ein positives Entgegenwirken. Der Vf. scheint den hl. Thomas selber nicht gelesen zu haben, obgleich er den Artikel desselben später zitiert. Dort hätte er ohne große Mühe gefunden, was die vollkommene Verstocktheit ist. Vgl. QQ. disput. de veritate q. 24. a. 11.; und daß zu dieser drei Dinge gehören, nicht der Mangel der Gnade allein: vgl. a. a. O. art. 10. — Auch handelt es sich bei der Verstocktheit, wie bei vielen anderen Dingen, gar nicht um die „Allmacht“ Gottes, sondern um die Prinzipien der vernünftigen Geschöpfe selber. *Creaturae denominantur aliquales ex eo quod competit eis secundum proprias causas, non autem ex eo quod convenit eis secundum causas primarias et universales; sicut dicimus aliquem morbum esse incurabilem, non quia non potest curari a Deo, sed quia per propria principia curari non potest. Sic igitur dicitur aliqua creatura non esse assumptibilis, non ad subtrahendum aliquid potentiae divinae, sed ad ostendendum conditionem creaturae, quae ad hoc aptitudinem non habet.* Summ. th. 3. p. q. 4. a. 1 a. 1. Dieser Mangel der aptitudo ad hoc in den Verdammten, nämlich für Reue und Bekehrung, wird nun von S. Thomas in vielen Stellen nachgewiesen. Darum befinden sie sich in der „vollkommenen Verstocktheit“. Nach P. Suarez ist es katholische Lehre, daß die Teufel und verdammten Menschen so in der begangenen Sünde, derentwegen sie verdammt wurden, verhärtet sind, daß sie in Ewigkeit nicht mehr Verzeihung derselben erlangen können. Die Sünde der gefallenen Engel war so groß, daß ihr ewige Strafe gebührte. . . . Die Unfähigkeit zur Buße nennt man die Verstocktheit in der Sünde (S. 9 u. 10). — Nein, diese Unfähigkeit für sich allein nennt man nicht Verstocktheit in der Sünde. Dazu gehören nach S. Thomas drei Dinge, nicht der Mangel der Gnade allein. Vgl. QQ. disput. de veritate. q. 24. a. 11. — Die Verdammten haben nie und können nie eine Reue haben, zu der Gott mit seiner Gnade mitwirkt. Daraus folgt freilich noch nicht unmittelbar, daß sie auch keine rein natürliche Reue haben oder haben können, sondern die Unfähigkeit zu einer solchen Reue muß durch Vernunftschlüsse aus dem Dogma von der Ewigkeit der Höllenstrafen gefolgert werden (S. 11). — Das dürfte schwer gelingen. Denn besteht die „vollkommene“ oder „unvollkommene“ Verstocktheit einzig und allein nur in der völligen Entziehung der Gnade, so wird der Vf. ewig nie daraus auch den Mangel einer rein natürlichen Reue folgern dürfen. Gemäß der Ansicht des P. Suarez ist es allgemeine Lehre der Theologen, daß der Grund, warum die Verdammten in Ewigkeit nicht mehr die zur Sündennachlassung notwendige Disposition haben werden, im gerechten Willen Gottes liegt, den Verdammten jede übernatürliche Gnadenhilfe zu verweigern (S. 12). — Gewiß ist das richtig, so oft von der übernatürlichen Disposition die Rede geht. Allein daraus folgt nicht, wie wir gesehen, daß er deshalb „vollkommen verstockt“ sei. Dazu ist die Hartnäckigkeit oder Halsstarrigkeit des Willens erforderlich, die *confirmatio in malo*, wie S. Thomas bemerkt und ausführlich dartut. Zu dem kommt noch, daß der Vf. die Frage offen gelassen hat, warum die Verdammten nie eine Reue haben, nie eine haben können, zu der Gott mit seiner Gnade mitwirkt. Der Grund dafür kann offenbar in dieser „Nichtmitwirkung“ nicht liegen, denn wir hätten dann ein ganz sonderbares Satzgefüge, das weder deutsch, noch philosophisch richtig genannt werden kann. — Es könnte scheinen, als ob

der hl. Thomas mit seiner Schule dieser Lehre widerspreche, da er als nächsten Grund, warum die Verdammten ihre Sünden nicht bereuen, den angibt, daß sie dem während der Prüfungszeit erwählten, sündhaften Endziel unbeweglich und notwendig anhängen. Doch will der englische Lehrer damit nicht eine absolute Unerlösbarkeit der Verdammten behaupten. . . . Daraus ersieht man, daß der hl. Thomas eine Erlösbarkeit der Teufel durch die Gnade an sich für möglich hielt und demgemäß die absolute Verstocktheit derselben in letzter Linie gleichfalls auf den Willensentschluß Gottes zurückführte, ihnen keine weitere Gnade mehr zu gewähren (S. 12). Der Vf. hat hier wieder alles durcheinander geworfen. Zunächst muß bemerkt werden, daß der hl. Thomas in dem vom Vf. angezogenen Artikel nicht den „nächsten Grund“ angibt, warum die Verdammten „ihre Sünden nicht bereuen“, sondern warum sie starrsinnig, hartnäckig und halsstarrig, mit einem Worte „verstockt“ sind: *confirmati in malo*. Ferner sagt uns der Vf. nicht, was er unter einer absoluten Unerlösbarkeit versteht. Aus den letzten Worten scheint hervorzugehen, daß er damit die absolute oder vollkommene Verstocktheit meint. Nun hat uns aber der Vf. S. 7 versichert, daß Gottes Allmacht jeden Sünder beugen könne. Das steht ja gar nicht in Frage, weil es selbstverständlich ist. Wie also S. Thomas und seine Schule dem widersprechen sollten, das begreife, wer es vermag. Der Vf. versteht einfach den hl. Thomas und seine Schule nicht. Doch davon später mehr. — Warum entzieht Gott den Verdammten seine Gnade? Weil er überhaupt beschlossen hat, jenen, die am Ende der Prüfungszeit im Stande der Sünde sich befinden, keine Gnade mehr zu gewähren, auch wenn sie im Falle der Gnadengewährung an sich noch einer Besserung und Bekehrung fähig wären. Nur diese Ansicht entspricht der Lehre der Hl. Schrift und der Tradition der Väter (S. 15 u. 16). Es wäre ungerecht, den Scholastikern vorzuwerfen, sie hätten gar keine Rücksicht auf die Offenbarungsquellen selbst genommen, aber dies ist nicht im hinreichenden Maße geschehen. Darüber kann kein Zweifel bestehen, daß nach der Hl. Schrift die Verstocktheit nicht als ein freiwilliges Verharren im Ungehorsam gegen Gott zu denken sei (S. 16 u. 17). — Was für ein Verharren ist nun das? Nicht ein „freiwilliges“? Oder ein „unfreiwilliges“? Wir werden das letztere annehmen müssen, denn der Vf. spricht an früheren Stellen fortwährend von einer „unfreiwilligen“ Verstocktheit, ebenso hat er diese dahin bestimmt, daß bei ihr der Wille gehindert wird, sich vom Bösen ab- und dem Guten zuzuwenden. „Unfreiwillig“ nennen wir aber nach philosophischem Begriff alles das, was gegen die Neigung des Willens, dieser Neigung entgegengesetzt ist. Dasselbe bedeuten die Worte „gehindert“ werden. Somit sagt uns der Vf. klipp und klar: die Verdammten wollen Gott gehorsam sein, aber sie werden von der äußeren Ursache, also von Gott, daran gehindert. Das ist aber Zwang. — Die Verdammten sind von einer freiwilligen Unbußfertigkeit und Verharrung im Bösen so weit entfernt, daß sie vom ersten Augenblicke ihrer Verurteilung an bittere, wenn auch nutzlose und vergebliche Reue empfinden. Die Verstocktheit der Verdammten ist also nicht zu denken als eine freiwillige, in alle Ewigkeit fortgesetzte Anhänglichkeit ihres Willens an die Sünde, sondern als die Folge der klaren Einsicht, daß jede freiwillige Reue ihnen nichts mehr nütze (S. 22). Wir fragen: was für eine bittere Reue, und was für eine „klare Finsicht“ ist denn das? Eine übernatürliche vielleicht? Die hat ja der Vf. S. 11 geleugnet. Oder eine natürliche? Die hat er abermals bestritten

durch Vernunftschlüsse aus der Ewigkeit der Höllenstrafen. Also was für eine bittere Reue und klare Einsicht wird von der Hl. Schrift mit aller Bestimmtheit gelehrt? Unsere zweite Frage lautet: bildet diese „bittere Reue“ und „klare Einsicht“ auch eine wirkliche Reue über die Sünden? Lehrt die Hl. Schrift eine wirkliche Reue der Sünden von Seite der Verdammten? Der Vf. scheint es zu glauben, denn, bemerkt er, der Ausdruck *poenitentiam agere* hat fast immer im profanen, ohne Ausnahme aber im kirchlichen Sprachgebrauch die Bedeutung: seine Gesinnung ändern, Reue über seine Tat empfinden (S. 23). — Allein bei der wirklichen Reue über die Sünden kommt es doch wesentlich auf das Motiv an. Welches Motiv zu ihrer Reue haben nun die Verdammten? Nach der Hl. Schrift, antwortet der Vf., die Selbstliebe. Ist das aber dann eine wirkliche Reue? Und beweist diese Selbstliebe, daß die Verdammten weit entfernt sind von einer „freiwilligen“ Unbußfertigkeit und Verharrung im Bösen? Beweist diese Reue aus Selbstliebe, daß die Verdammten keine „Anhänglichkeit ihres Willens an die Sünde haben“? Wenngleich das Motiv der Reue nur die Selbstliebe bildet, so sei doch der Trotz gegen Gott in der Hölle gründlich gebrochen (S. 24). Wer diese Widersprüche alle versteht, ist ein glücklicher Mann. Unser Vf. bringt es zustande. Er versteht auch, was eine „unfreiwillige Verstocktheit“ ist. Die Verdammten empfinden Reue über ihre Tat, aber nicht aus Liebe zu Gott, sondern aus Selbstliebe. Somit ist ihr Trotz gründlich gebrochen. Sie wären im Jenseits gerne bereit, das auf Erden Versäumte nachzuholen und sich zu bekehren, aber Gott ist es, der nichts mehr von ihnen wissen will (S. 24). Sie sind also bereit, aus Selbstliebe sich zu bekehren. Ja, wieso sind sie dann überhaupt in die Hölle gekommen? Sie haben doch wohl schon in der Prüfungszeit alles aus Selbstliebe getan? Also waren sie ohne Zweifel von jeher schon bekehrt. Somit brauchen sie auch gar nichts „Versäumtes nachzuholen“. — Die Teufel werden in der Hl. Schrift geschildert als voll des grimmigsten Hasses gegen Gott. — Aus Bereitwilligkeit, sich zu bekehren? Nein. Aus Trotz? Auch nicht, der ist gründlich gebrochen. Dann sicher aus Liebe zu Gott. Daß der Teufel in allen seinen Akten sündige und so verdorben sei, daß er niemals einen guten Akt setzen könne, berichtet uns die Hl. Schrift nicht (S. 25). Was ist es dann mit den vom Vf. früher erwähnten Vernunftschlüssen aus der Ewigkeit der Höllenstrafen? Zudem dürfte es schwer halten, bei dem grimmigsten Hasse gegen Gott an einen guten Akt jemals zu denken. — Aus S. Hilarius: sobald wir nämlich aus diesem Leben scheiden, verlieren wir auch das Recht unseres Willens, d. i. die Fähigkeit der Bekehrung und Willensänderung. . . . Est ist also die Freiheit des Willens aufgehoben, weil es für die Verstorbenen kein Sündenbekenntnis mehr gibt (S. 42). — Das ist bei der unfreiwilligen Verstocktheit gar nicht möglich, den nach unserem Vf. wollen die Verdammten sich bekehren, was ohne Freiheit des Willens niemals geschehen kann. Also hat S. Hilarius ganz entschieden unrecht. Die Verdammten haben ihre Gesinnung geändert, versichert uns der Vf., folglich kann die Freiheit des Willens nicht aufgehoben sein. — Nach der Lehre des hl. Leo des Großen gibt es in der Hölle keine Besserung und kein Heilmittel der Genugtuung, da dort die Tätigkeit des Willens aufhört (S. 48). — Wie ist das aber möglich, wenn die Verdammten wahrhaft bereuen und sich bekehren wollen? — Im pseudoklementinischen Korintherbrief lesen wir: „sind wir einmal aus dieser Welt geschieden, so können wir im Jenseits unsere

Sünden nicht mehr bekennen und bereuen“ (S. 54). — Unser Vf. dagegen spricht fortwährend von der Reue der Verdammten. — Dort ist keine Gelegenheit mehr zur Buße, alle Bitten sind ausgeschlossen; niemand wird um Hilfe bitten. — Nun, ist die Geneigtheit, das Versäumte nachzuholen, der Wille, sich zu bekehren, keine Bitte? — Der Grund der Unmöglichkeit, nach dem Tode Buße zu tun, ist nach den hl. Vätern kein innerer, im freien Willen der Verdammten liegender, sondern er besteht darin, daß Gott der unbußfertig Verstorbenen sich nicht mehr erbarmen will und sie ewig von seiner Gnade ausschließt (S. 59). — Diese Behauptung des Vf. ist durch nichts bewiesen. Die hl. Väter haben einen inneren Grund nirgends ausgeschlossen. Nach der Lehre des hl. Johannes Chrysostomus zweifelt man in der Hölle an jeder Reue (S. 67). Die Verdammten werden von bitterer, aber nutzloser Reue gequält (S. 68). Nach dem hl. Fulgentius ist das Motiv der Reue die Selbstliebe (S. 71). Gemäß der Lehre des hl. Johannes Chrysostomus geht diese Reue nicht hervor aus dem freien Willen, sondern ist nur eine notwendige Folge der Umstände (S. 76). Die Verdammten sind unfähig, irgend einen moralisch guten Akt zu setzen, gleichwohl begehen sie keine formellen Sünden mehr (S. 78). Das ist ganz entschieden falsch. Denn ist die ganze Verstocktheit eine „unfreiwillige“, besteht sie einzig und allein nur in der „völligen Entziehung der Gnade“, so ist diese These des Vf. ein für allemal falsch. Die Verdammten haben wahre Reue über ihre Sünden, sie möchten das „Versäumte nachholen“, sie wollen sich bekehren usw. Das alles sollen nun keine „moralisch guten Akte“ sein? Daß die Verdammten nicht mehr imstande sind, irgend etwas Gutes zu wollen, lehren die hl. Väter in den meisten unter N. 31—33 mitgeteilten Stellen (S. 78). Ganz richtig. Damit ist aber haarklein bewiesen, daß die ganze Theorie des Vf. in diesem Buche grundfalsch ist. Im Jenseits gibt es keine Besserung des Willens mehr. Sie werden niemals die Gerechtigkeit lieben und begehren können. Der Wille kann nie das Gute lieben. Sie können niemals mehr etwas Gutes wollen (S. 78, 79). Warum denn nicht? Sie haben ja „ihre Gesinnung geändert“, sie „empfinden Reue über ihre Tat“, sie „wollen das Versäumte nachholen und sich bekehren“, wie der Vf. in einemfort behauptet. Die Verdammten verharren nicht „freiwillig“ in der Sünde (S. 80), wie sie es im Diesseits getan haben. Die hl. Väter bestimmen die Verstocktheit dahin, daß sie nicht aus einem den Verdammten „innerlichen“ Grunde abzuleiten sei. Als Beweggrund der Reue bezeichnen die hl. Väter nicht die Liebe zu Gott, noch auch die Häßlichkeit der Sünde an sich, sondern die Selbstliebe (S. 81). Nun, bildet die Selbstliebe keinen „inneren“ Grund? Ist die früher erwähnte „klare Einsicht“ kein „innerer“ Grund? Diese Reue ist eine notwendige Folge der bitteren Erfahrung. Diese Reue ist auch nicht ein moralisch guter Akt, denn es fehlt die Grundbedingung aller Moralität, die Freiheit. Die Verdammten sind sogar unfähig, mit freier Selbstbestimmung einen sittlich guten Akt zu setzen (S. 82)? Und das alles bewirkt einzig und allein nur der „äußere“ Grund, die völlige Entziehung jeder Gnade?? Und das lehren die hl. Väter?? Das ist Zug um Zug der Hl. Schrift entnommen (S. 82). Steht auch in der Hl. Schrift, daß Gott die Verdammten hindert? — Der hl. Thomas. Gleich dem hl. Johannes von Damaskus stellt auch der hl. Thomas als obersten Grundsatz auf: die Strafe der Verdammten wäre nicht ewig, wenn sie einer Veränderung zum Bessern fähig wären;

denn es wäre ungerecht von Gott, sie ewig zu strafen, wenn sie guten Willen hätten. Summ. contr. gent. lib. 4. cap. 93. (S. 98.) Der heil. Thomas stellt im genannten Kapitel einfach die Thatsache fest, daß der Wille der Bösen nach dem Tode unabänderlich im Bösen befestigt ist. Gründe dafür werden hier keine angegeben, sondern auf cap. 95. verschoben. Im ersten Beweise des gegenwärtigen Kapitels schließt der hl. Thomas aus der Ewigkeit der Höllenstrafen auf die Verstocktheit des Willens im Bösen. Ostensum est enim in tertio, quod peccato mortali debetur poena perpetua animarum. Der englische Lehrer tut also hier ganz dasselbe, wie unser Verfasser, wenn er sagt, durch Vernunftschlüsse aus dem Dagma von der Ewigkeit der Höllenstrafen müsse gefolgert werden, daß die Verdammten auch keine rein natürliche Reue haben. Der hl. Thomas tut dasselbe wie P. Suarez, der aus dem Glaubenssatz von der Ewigkeit der Strafe mit derselben Evidenz und mit derselben Gewißheit schließt, daß auch die Sünden hinsichtlich der Schuld und Makel ewig dauern werden; ferner mit derselben Gewißheit, daß sie die Sünden niemals wahrhaft bereuen werden (S. 10). Wieso kommt nun der Vf. dazu, den hl. Thomas sagen zu lassen, „die Strafe der Verdammten wäre nicht ewig, wenn sie einer Veränderung zum Bessern fähig wären“? Warum zieht der Vf. nicht denselben Schluß aus seinem eigenen Argumente, und dem des P. Suarez? Gleiches Recht für alle. Der hl. Thomas macht die Ewigkeit der Strafe keineswegs von der „Besserungsfähigkeit“ abhängig, sondern von der Todsünde hier: dictum est enim in tertio usw. Allerdings hat der Vf. diesen Satz im Argumente des hl. Thomas weggelassen. Aber der hl. Thomas sagt doch, es wäre ungerecht von Gott, sie ewig zu strafen, wenn sie einen guten Willen hätten. Gewiß sagt er das, und zwar mit Grund. Oder ist vielleicht der Vf. der Ansicht, Gott müsse den „guten Willen“ ewig strafen? Dann hat er keine richtige Kenntnis vom Begriff und Wesen einer Strafe. Nach dem hl. Thomas straft Gott selbst den bösen Willen der Verdammten nicht weiter, weil sie bereits extra viam, in termino angelangt sind. Summ. th. 2. 2. q. 13. a. 4 ad 2. Daraus ergibt sich von selber, was wir von der Ansicht des Vf. zu halten haben, wenn er ferner schreibt: „nach thomistischer Ansicht sind also die Verdammten zunächst nicht deswegen im Bösen verstockt und jeder Bekehrung unfähig, weil sie von Gottes Barmherzigkeit ausgeschlossen und zu ewiger Strafe verurteilt sind, sondern umgekehrt, deswegen erhalten sie keine Gnade mehr und werden auf ewig gestraft, weil sie auf ewig im Bösen verhärtet sind, daß sie das Gute nicht mehr lieben können. Ihre Unfähigkeit, sich zu bekehren, hat demnach ihren Grund in ihnen selbst, nicht in einer äußeren Anordnung Gottes.“ — Man traut seinen eigenen Augen nicht, wenn man das liest. Der Vf. ist und bleibt das ganze Buch hindurch überzeugt, daß die einfache Beharrung im Bösen eins und dasselbe ausmache mit der Verstocktheit, während der hl. Thomas unter der Verstocktheit im eigentlichen Sinne etwas ganz anderes versteht, das einfache Beharren und die Verstocktheit überall strenge auseinanderhält. Dieser Vorwurf gegen den hl. Thomas ist darum so ungerecht wie nur möglich. Aber nicht bloß ungerecht ist er, sondern durchaus unwahr, um nicht einen andern Ausdruck zu gebrauchen, aus dem einfachen Grunde, weil der Vf. Stellen aus S. Thomas anführt, denselben also gelesen haben muß. Sehen wir uns denn diese Stellen etwas genauer an. In dem vom Vf. angeführten Kapitel der Summa contra gent. lautet das dritte Argument, deren erstes der Vf. oben angerufen hat: voluntatem a peccato mutari in bonum non contingit nisi per gratiam Dei, ut patet ex his quae

in tertio libro cap. 156 dicta sunt. Sicut autem bonorum animae admittuntur ad perfectam participationem divinae bonitatis, ita damnatorum animae a gratia totaliter excluduntur. Non igitur poterunt animae damnatae in melius mutare voluntatem. Ist denn an dieser Stelle nicht ausdrücklich gesagt, daß die Verdammten deswegen im Bösen verstockt und jeder Bekehrung unfähig sind, weil sie von der Gnade völlig ausgeschlossen werden? Ferner lesen wir: causa confirmationis in malo partim quidem accipienda est ex Deo, non sicut faciente vel conservante malitiam, sed sicut non largiente gratiam. Quod quidem ejus justitia deprecatur. Justum est enim, ut qui bene velle, dum possent, noluerunt, ad hanc miseriam deducantur, ut bene velle omnino non possint. QQ. disput. de veritate. q. 24. a. 10. Wo steht hier auch nur ein einziges Wort davon, daß die Verdammten deswegen keine Gnade mehr erhalten und ewig gestraft werden, weil sie im Bösen auf ewig so verhärtet sind, daß sie das Gute nicht mehr lieben können? In der Antwort auf den vierten Einwurf daselbst heißt es: Ista necessitas permanendi in peccato reducitur in Deum sicut in causam dupliciter: uno modo ex parte justitiae ejus, in quantum scilicet non apponit gratiam sanantem. Also wiederum nichts von der Verhärtung im Bösen als Ursache der verweigerten Gnade. Anderswo beruft sich der hl. Thomas mehrmals darauf, daß die Verdammten nicht mehr auf dem Wege, sondern bereits am Ziele sind, daher die Guten durch Gottes Gnade nicht mehr im Guten zunehmen, die Bösen aber auch nicht in der Bosheit wachsen können. Demnach ist auch hier nicht die Rede davon, daß Gott ihnen wegen ihrer Verhärtung oder Verstocktheit keine Gnade mehr gibt. Removeri autem habitum non est possibile, nisi in eo, qui est in statu viae et mutabilitatis. Sent. 2. d. 7. q. 1. a. 2. — Sed velle non possunt, quia habitus malitiae ab ejus voluntate removeri non potest, quia jam in statu viae non est. Ad 1. — Quidam dicunt quod earum culpa poena crescere potest usque ad diem judicii. Sed hoc non videtur verum, quia, cum non sint in statu viae, sicut non in bonum, ita non in pejus mutari possunt. Ad 5. — Obstinati in inferno tenentur conformare voluntatem suam voluntati divinae. Unde non conformando peccant, quamvis forte non demerentur, eo quod non sunt viatores. QQ. disput. de veritate q. 23. a. 7. ad 6. Vgl. Sent. 1. d. 48. q. 1. a. 3. ad 2. — An einer weiteren Stelle spricht der hl. Thomas abermals von der Weisheit Gottes, die den Endpunkt der Prüfung und Gnadenzeit ein für allemal festgesetzt hat. Ex parte vero extrinseca immutabiles sunt vel in bono, vel in malo post primam electionem, quia tunc finitur in eis status viatoris. Unde non pertinet ad rationem divinae sapientiae, ut ulterius daemonibus gratia infundatur, per quam revocentur a malo primae aversionis, in qua immobiliter perseverant. QQ. disput. de malo. q. 16. a. 5. Wir hören also auch hier nichts davon, daß die Verstocktheit den Grund bilde, warum Gott keine Gnade mehr gewährt. Deus est causa status angelorum, in quo sunt obstinati in malo, non quidem sicut causando vel conservando malitiam, sed sicut non impartiendo gratiam: sicut enim dicitur aliquos inducere secundum illud Rom. 9. 18. cujus vult miseretur, et quem vult indurat. Daselbst ad 3. — Der Vf. selbst gesteht S. 99, der erste und hauptsächlichste Grund, daß die Teufel die Fähigkeit verloren haben, durch Reue sich wieder zu Gott zu erheben, sei nach dem hl. Thomas die göttliche Gerechtigkeit. Wie kann aber dann der Vf. „der thomistischen Ansicht“ das gerade Gegenteil unterstellen, und dieselbe den Grundsatz verteidigen lassen: die Verdammten erhielten deswegen keine Gnade mehr, weil sie im Bösen auf ewig verhärtet sind? Wie läßt sich

ein derartiges Vorgehen rechtfertigen? Mit welchem Recht behauptet der Vf., die Gnadenentziehung Gottes setze den „inneren“ Grund, die Verstocktheit, schon voraus? Da wären ja die Heiden, von denen der hl. Thomas in dem vom Vf. selber angeführten Artikel: Sent. 2. d. 7. q. 1. a. 2 spricht, bereits verstockt, und Gott gäbe ihnen deshalb keine Gnade, was der englische Lehrer entschieden bestreitet. Die Beweisführung des Vf. richtet sich also selber. Wer die Lehre des hl. Thomas über die Prädestination und Reprobation kennt, wer seinen Kommentar zu Roman. 9, 18 gelesen hat, der weiß, welche verkehrte Anschauung unser Vf. dem englischen Lehrer zumutet. —

Kritik der Lehre des hl. Thomas. In der thomistischen Auffassung kann von einer Reue der Verdammten inbezug auf die Wahl des verkehrten Endzieles keine Rede sein (S. 105). — O doch, die Reue aus Selbstliebe, nicht aus Liebe zu Gott, noch auch aus der Häßlichkeit der Sünde an sich, S. 81, aus der Häßlichkeit dieser Selbstliebe, ist auch nach S. Thomas stets vorhanden. Compend. theol. cap. 175 — Sent. 4. d. 50. q. 2. a. 1. — Auf den ersten Blick sieht man, daß die Erklärung, welche in der thomistischen Schule von der Verstocktheit der Verdammten gegeben wird, nicht aus der Offenbarung selbst geschöpft, sondern vielmehr das Produkt bloßer philosophischer Spekulation ist. . . . Ist nach Schrift und Tradition die Verstocktheit der Verdammten als ein unbewegliches und unveränderliches Festhalten ihres Willens an dem im Prüfungszustand erwählten Endziele zu denken? Die Antwort kann nach dem im ersten Teil Gesagten nicht mehr zweifelhaft sein (S. 107). Sowohl nach der Hl. Schrift, als besonders nach der Tradition bereuen die Verdammten jene Sünden, derentwegen sie verworfen wurden auf ewig, mit einer äußerst bitteren Reue. Alle diese Aussprüche der Hl. Schrift und der Väter stehen in direktem Gegensatze zu der thomistischen Auffassung von der Verstocktheit der Verdammten (S. 107 u. 108). — Da haben wir's. Der hl. Thomas trägt eine Lehre vor, welche der Hl. Schrift und Tradition „direkt widerspricht“. Kein Wunder, denn er hat auf die Hl. Schrift „nicht genügend“ Rücksicht genommen. Die Verdammten z. B. haben eine bittere Reue, eine Reue, „zu der Gott mit seiner Gnade nicht mitwirkt“ S. 10, durch die sie ununterbrochen sündigen, weil die Verdammten nicht einen einzigen moralisch guten Akt setzen können, erklärt unser Verfasser. Das Motiv dieser Reue ist die Selbstliebe. Nach den Thomisten entzieht Gott seine Gnade deswegen, weil sie wegen der Unbeweglichkeit ihres Willens ohne außerordentliches Eingreifen Gottes nicht mehr imstande sind, mit derselben mitzuwirken (S. 109). Auf diese offenkundige Unrichtigkeit wurde früher geantwortet. Vgl. Summ. th. 2. 2. q. 13. a. 4. ad 2. In der thomistischen Hypothese können die Verdammten keinen Schmerz empfinden über den Verlust Gottes und den Ausschluß der ewigen Seligkeit (S. 111). Merkwürdig, der hl. Thomas kennt diese Schwierigkeit nicht. *Maxima ergo afflictio erit damnatorum ex eo, quod a Deo separabuntur. QQ. disp. de anima. a. 21 in fine.* — *Etiam in damnatis manet naturalis inclinatio ad virtutem, alioquin in eis non esset remorsus conscientiae. Sed quod non reducatur in actum contingit, quia deest gratia secundum divinam justitiam.* Summ. th. 1. 2. q. 85. a. 2. ad 3. — Doch vom remorsus conscientiae nach dem hl. Thomas weiß unser Vf. natürlich nichts. Die wunderlichste Ansicht lesen wir doch auf Seite 112. Von der macula und dem reatus culpaе, von der Anhänglichkeit des Willens an die Sünde im Sünder, der die Sünde bloß aus nachteiligen zeitlichen Folgen, oder aus rein natürlichen Beweggründen bereut, hat unser Vf.

wie es scheint, nicht die geringste Kenntnis, und so fragt er denn ganz naiv: wenn nun solche Menschen plötzlich sterben, dann werden sie dieser Sünde wegen verdammt, obgleich ihr Wille sich von derselben schon längst losgemacht hat, wie ist nun die Verstocktheit zu erklären? Soll nach dem Tode auf einmal wieder die sündhafte Neigung erwachen, die schon längst abgestorben war? Also aus zeitlichen nachteiligen Folgen und natürlichen Beweggründen stirbt die Neigung zur Sünde ab, sagt sich der Wille von der Sünde los? Weiter geht es wirklich nimmer in der verkehrten Auffassung. Mit Bezug auf den Fall, daß jemand mit der bloßen attritio stirbt usw., möge der Vf. in Quodlibet 9. a. 8 des heil. Thomas nachlesen. Vielleicht geht ihm dann ein Licht auf. Doch nein, wir lernen den Vf. auch als Philosophen kennen. Ein unbewegliches Festhalten des Willens an den begangenen Sünden ist eine psychologische Unmöglichkeit. Es widerstrebt der geistigen Natur der Seele, daß sie in rein sinnlichen Vergnügungen, wie in Wollust und Unmäßigkeit, ein für sie begehrenswertes Gut erblicke (S. 113, 114). — Hat der Vf. in seinem Leben noch niemals gehört, welches Endziel in einer jeden Sünde liegt? Es ist die Selbstliebe: amor sui usque ad contemptum Dei. Der Vf. hat also wieder die Hl. Schrift und die Väter vergessen. — Der Zustand der meisten Verdamnten wäre ferner der eines vollendeten Wahnsinnes (S. 114). Je nachdem, etwas Wahnsinn ist in jeder schweren Sünde schon hier auf Erden. Vom eigentlichen Wahnsinn kann weder hier noch dort die Rede sein. Ein Zwiespalt zwischen Verstand und Wille, daß der Wille nicht lieben kann, was der Verstand ihm mit voller Evidenz als sein höchstes Gut vorstellt, ist allerdings absurd, aber eben deswegen auch nicht zu behaupten (S. 114). Von welcher Evidenz spricht denn der Verfasser? Wird sie eine übernatürliche sein? Aber Gott verweigert ja doch eine jede Gnade. Ist diese Evidenz, daß Gott das höchste Gut in der Übernatur ausmache, eine natürliche? Dann stehen wir mit beiden Füßen im Sumpfe des Pelagianismus. Also welche Erkenntnis haben die Verdamnten von Gott? Die Antwort findet sich im Compend. Theol. cap. 174 des heil. Thomas, welches der Vf. selber zitiert. Übrigens scheint der Vf. von der Seelsorge nicht gar besonders viel zu wissen. Die habituati würden ihm sonst manches gelehrt haben. O diese Stubengelehrten! Wie läßt es sich im trauten Zimmer gut philosophieren und Bücher schreiben! — Ist nun aber der Zustand der Verdamnten ein derartiger, daß selbst die klarste und evidenteste Einsicht auf sie keinen Eindruck machen kann, dann sind sie auch nicht zu verabscheuen, sondern zu bemitleiden (S. 115). Keinen Eindruck? Doch. Es macht einen solchen Eindruck, daß sie alle ihre Sünden aus Selbstliebe bereuen und sich bekehren möchten. Ob diese Selbstliebe eher Mitleid verdient, wird der Vf. besser wissen. Wenn der Vf. nur uns Nichtphilosophen sagen wollte, warum diese evidente Einsicht auf sie keinen Eindruck machen kann, daß sie die Sünde aus Liebe zu Gott bereuen, oder wegen der Häßlichkeit der Sünde an sich, so daß sie ihre Selbstliebe ablegen? Sodann ist gar nicht einzusehen, warum der reine Geist sofort nach der ersten freien Wahl des Endziels und die Menschenseele nach dem Tode die Wahlfreiheit zwischen Gut und Böse verlieren sollte (S. 115). Das schreibt der Vf. hier S. 115 gegen S. Thomas? Was hat er uns denn früher gesagt? IV. These. Die Verdamnten sind unfähig, irgend einen moralisch guten Akt zu setzen (S. 78). Die Reue ist auch nicht ein moralisch guter Akt, weil ihr die Grundbedingung der Moralität, die Freiheit, fehlt. Die Verdamnten sind sogar unfähig, mit

freier Selbstbestimmung einen sittlich guten Akt zu setzen, aber gerade deswegen, weil ihnen die Bestätigung der sittlichen Freiheit unmöglich ist, gibt es bei ihnen auch keinen eigentlichen Zuwachs der Sünde mehr (S. 85). Also wer leugnet alle und jede Wahlfreiheit zwischen Gut und Böse: der hl. Thomas oder der Verfasser? Doch genug. —

Die Absicht und der Fleiß des Vf. müssen voll anerkannt werden. Die Ausführung dagegen muß als eine mißlungene bezeichnet werden. Das Material bedarf durchaus einer durchsichtigeren und besseren Bearbeitung. Den hl. Thomas und seine Schule kennt der Vf. einfach nicht genau, oder er will sie nicht näher kennen. Der hl. Thomas lehrt die Unfreiheit des Willens der Verdammten nur in bezug auf die Selbstliebe, in welcher sie ihre Glückseligkeit schon im Diesseits suchten und fanden, und dies ebenso im Jenseits fortsetzen. In allen übrigen Dingen sind sie frei. Sie sündigen auch stets, und zwar formell, aber sie haben keine neue Schuld, weil der Termin für Schuld und Verdienst der Guten wie Bösen abgelaufen ist mit dem Abschluß des Diesseits. Aus diesem Grunde will Gott keine Gnade mehr geben. Wollte er dies aber auch, so würde die Gnade der gewöhnlichen Ordnung, de potentia ordinaria, gar nicht genügen, weil sie nicht mehr mitwirken können. Der Vf. stößt aber auch fortwährend seine eigenen Grundsätze um, wirft die einfache Beharrung im Bösen aus Mangel an Gnade mit der Verstocktheit zusammen usw., was jede Verständigung unmöglich macht. Will also der Vf. das Streitroß besteigen und gegen S. Thomas, sowie die anderen Autoren ins Feld ziehen, so muß er doch etwas fester im Sattel sitzen, als es tatsächlich der Fall ist.

Wien.

P. Fr. Gundisalv Feldner, O. P.

2. Otto Bardenhewer: Geschichte der altkirchlichen Literatur. Zweiter Band. Vom Ende des 2. Jahrhunderts bis zum Beginn des 4. Jahrhunderts. Freiburg i. B. Herder 1903. 8°. 665 S.

Die kirchliche Literatur tritt im 3. Jahrhundert in ein neues Stadium. Ein reges Bestreben zeigt sich überall, den Inhalt der Lehrverkündigung der Kirche wissenschaftlich zu bearbeiten, historisch-exegetisch sicher zu stellen und philosophisch zu begründen. Die Kirche sah die Notwendigkeit ein, den Inhalt der göttlichen Offenbarung zu einem einheitlichen Ganzen zusammenzufassen und womöglich mit anderen Erkenntnissen zu vergleichen, zu vermitteln und auszusöhnen. Der orientalischen Kirche fiel auch hier die führende Rolle zu; die lateinische Kirche hatte überhaupt noch nicht reden gelernt; eine christlich-theologische Terminologie war ihr völlig fremd. Erst Tertullian, der gewaltige Presbyter von Karthago, schuf diese Sprache. — Die griechische Philosophie hatte schon den Apologeten eine mehr oder weniger fertige Terminologie dargeboten. Gerade dort begannen die Keime kirchlicher Wissenschaft zu sprossen, wo profane Wissenschaft in voller Blüte stand. Leben erzeugt Leben, und Beispiel weckt Nachahmung.

Die Initiative gehört den Griechen; deshalb aber soll den Lateinern nicht Unselbständigkeit oder Untätigkeit vorgeworfen werden. Die okzidentalische Literatur, einmal geschaffen, hat sich kraftvoll entfaltet und ihre eigenen Wege eingeschlagen. Zwischen orientalischer und okzidentalischer Literatur besteht ein großer Unterschied: die Hellenen bleiben Idealisten, die Lateiner Realisten.

Die Kirchenschriftsteller des 3. Jahrhunderts werden richtig in Orientalen und Okzidentalern eingeteilt, nicht in Griechen und Lateiner, weil auch Lateiner in diesem Jahrhundert noch griechisch schrieben. Die Schriftsteller des Orients sind so gruppiert: 1. Alexandriner von S. 13 bis 218, 2. Syro-Palästinenser von S. 219 bis 268, 3. Kleinasiaten von S. 269 bis 320; und die Schriftsteller des Okzidents sind gruppiert: 1. Afrikaner von S. 332 bis 495, 2. Römer von S. 496 bis 583, 3. die übrigen Okzidentalern von S. 584 bis 610.

Alexandrien ist die Wiege der kirchlichen Literatur im Orient, von da geht sie nach Palästina und endlich nach Kleinasien. Die Anfänge der Katechetenschule in Alexandrien sind in Dunkel gehüllt; um 180, als Pantänus an ihrer Spitze stand, tritt sie in das Licht der Geschichte; sie war aber damals ein schon längst vorhandenes Institut, Pantänus ward durch Klemens, Klemens durch Origenes, Origenes durch Heraklas im Vorsteheramte abgelöst. Unter Origenes erreichte die Schule ihren höchsten Glanz. Klemens hat deutlich gefühlt, daß die Kirche, wenn sie anders ihrer Aufgabe gegenüber der gesamten Menschheit gerecht werden solle, nicht umhin könne, auch auf dem Gebiete der Wissenschaft und der Literatur den Wettstreit mit dem Heidentume aufzunehmen. Das kühne Unternehmen, den christlichen Glauben mit der griechischen Philosophie in Einklang zu bringen, war nicht ohne Gefahr; Klemens ist bedeutend von der Kirchenlehre abgewichen. Diese Gefahr zeigt sich noch deutlicher bei Origenes, ohne Zweifel der größte Gelehrte, welchen die Kirche in den drei ersten Jahrhunderten besessen hat. Er hat sozusagen alle Gebiete der Theologie selbst schon ausgemessen. Origenes überragte Klemens an dialektischer Schärfe sowohl wie an spekulativer Tiefe. Erst er hat die Idee einer Verschmelzung der hellenischen Wissenschaft mit dem positiven Christentum in großem Stil zur Durchführung gebracht und ein durch Einheit und Geschlossenheit imponierendes philosophisch-theologisches System geschaffen. Darin vor allem gründet seine Bedeutung für die Dogmengeschichte; daraus erklärt sich sein gewaltiger Einfluß auf die Mitwelt wie die Folgezeit. Lob und Tadel, Freunde und Feinde haben von Anfang an einander gegenübergestanden. Die Feinde gewannen die Oberhand, Origenes wollte streng kirchlicher Theologe bleiben, er ist aber bis zu einem gewissen Grade Platoniker und Gnostiker geworden. Er erlag der Gefahr wissenschaftlichen Übermutes, der Überschätzung der Gnosis auf Kosten der Pistis, der Verflüchtigung des kirchlichen Positivismus durch nebelhaften Idealismus. Nachdem Origenes Alexandrien hatte verlassen müssen, gründete er zu Cäsarea in Palästina eine neue christliche Philosophenschule, worin Logik, Dialektik, Physik, Mathematik, Astronomie, Ethik, Theologie oder Erklärung der Hl. Schrift vorgetragen wurde.

Weitere Alexandriner sind Dionysius, Theognostus, Pierius, Petrus. Dionysius beschäftigte sich in seinen Schriften mehr mit praktischen Fragen; Theognostus, Pierius und Petrus befaßten sich mit wissenschaftlicher Theologie. Theognostus und Pierius waren Anhänger von Origenes; Petrus dagegen kritisierte stark dessen Lehrsystem.

In der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts finden wir in Palästina den Priester Pamphilus an der Spitze der Schule zu Cäsarea. Die dortige Bibliothek, angelegt durch Origenes, wurde bedeutend vergrößert durch Pamphilus. In Jerusalem hat Alexander eine theologische Bibliothek gestiftet, die aber meist nur Briefe enthielt.

Firmilian, Bischof von Cäsarea in Kappadozien, schätzte Origenes sehr hoch. Gregor der Wundertäter, Bischof von Neocäsarea in Pontus,

war voll der glühendsten Begeisterung für den alexandrinischen Meister. Der namhafteste Schriftsteller Kleinasiens im 3. Jahrhundert ist Bischof Methodius von Olympus in Lykien geworden und er hat in leuchtenden Lettern den Kampf gegen den Origenismus auf seine Fahne geschrieben.

Die Schriftsteller des Okzidents. Im 3. Jahrhundert nimmt die kirchliche Literatur auch im Okzident einen bedeutsamen Aufschwung. Aus Afrika gehen die meisten Schriftsteller hervor: Tertullian, Cyprian, Arnobius, Laktantius. Die Ausprägung eines Kirchen- oder Theologen-Lateins war den Afrikanern vorbehalten, vor allem dem genialen Tertullian. Seite 337 finden wir über denselben folgendes gelungene Bild: Verschwenderisch überschüttet mit den glänzendsten Geistesgaben, schien er zum Höchsten befähigt und berufen zu sein; aber ohne harmonische Durchbildung des Charakters, ohne Selbstbeherrschung und Mäßigung, ohne Ruhe und Besonnenheit, beschloß er seine Laufbahn als verbitterter Sektierer an der Spitze eines Häufleins toller Schwärmer. In kirchlichen Kreisen hatte Tertullian sein Ansehen verscherzt.

Cyprian, der große Bischof von Karthago, ist eine wesentlich anders geartete Persönlichkeit als Tertullian, kein Genie, kein Mann der Spekulation, aber ein klarer Kopf, ein reifer und edler Charakter und vor allem ein ebenso weitblickender wie warmfühlender Kirchenfürst. Das Wort „*Da magistrum*“: kennzeichnet treffend das Verhältnis Cyprians als Schriftsteller zu Tertullian.

Rom hat im 3. Jahrhundert nur zwei bedeutendere Schriftsteller hervorgebracht: Hippolytus, der nur griechisch, und Novatian, der nur lateinisch geschrieben hat. Beide waren Gegenpäpste. Gallien weist nur einen Schriftsteller auf: Reticus von Autun; das Süddonauland gleichfalls einen: Victorinus, Bischof von Petabio, dem heutigen Pettau in Steiermark.

Wenn wir nun die Orientalen mit den Okzidentalern vergleichen, so finden wir, daß sie sozusagen eine einzige Gelehrten-Republik bilden.

Klemens von Alexandrien wird nicht müde, die griechische Philosophie zu feiern als ein Werk göttlicher Vorsehung, als eine den Griechen verliehene Gabe Gottes, als die Erzieherin der griechischen Nation zu Christus hin. — Tertullian dagegen erklärt, die Philosophie sei leere Verführung, eine Nachäfferin und Verfälscherin der Wahrheit, die Mutter und Ausrüsterin der Häresien. Plato ist, nach Tertullian, der Gewürzkrämer aller Häretiker geworden, und der arme Aristoteles hat die Gnostiker Dialektik lehren müssen.

Auf Klemens folgt Origenes, auf Tertullian Cyprian. Das Streben des Klemens war die Verschmelzung des Ertrages der griechischen Philosophie mit den Lehren des Christentums; dieses Streben hat Origenes durchgesetzt. — Cyprian ist der Philosophie völlig fremd gegenübergestanden, weit kühler und kälter noch als Tertullian. Tertullian, dieser Feind der Philosophen, ist selbst Philosoph. Seine Schrift „*De anima*“ ist die erste christliche Psychologie. Cyprian ist ganz und gar ein Mann der Praxis und des Lebens.

Dem Okzidentalern fehlt im allgemeinen der ideale Flug des hellenischen Genius, die Beweglichkeit und Vielseitigkeit des Geistes, die Gabe der Abstraktion und die Fruchtbarkeit der Phantasie. Er hat aber dafür eine kluge Verständigkeit, welche die zweckmäßigsten Mittel auswählt, ein nüchternes, aber scharfes Denken.

Hippolytus erinnert an Origenes, er übertrifft an Fülle des Wissens und Vielseitigkeit des Schaffens alle anderen Abendländer des 3. Jahrhunderts.

Der zweite Band schließt mit einem Nachtrag der ältesten Märtyrerakten von der Mitte des 2. Jahrhunderts bis zum Beginn des 4. Jahrhunderts und mit einem Anhang jüdischer und heidnischer Schriften, welche von den Christen übernommen und überarbeitet worden sind.

Vorliegende Besprechung, fast wörtlich dem Vf. entliehen, gibt nur eine schwache Andeutung von dem reichen Inhalt dieses Bandes. Er verdient volle Anerkennung. Derselbe katholische Geist, dieselbe warme Liebe zu den Vätern beherrscht auch hier die ganze Darstellung. Dieser Band ist modern im besten Sinne des Wortes. Möge nur recht bald die Fortsetzung folgen und uns auf immer von der Dogmengeschichte Harnacks befreien. Möge dieser Band nur recht viele Leser finden; sie werden nicht ohne reichen Gewinn aus dieser Quelle schöpfen.

Düsseldorf.

P. Ceslaus Dier O. P.

3. **B. W. Switalsky: Des Chalcidius Kommentar zu Platos Timäus.** Eine historisch-kritische Untersuchung. 1902. VI. 114 S. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Herausgegeben von Baeumker und Frhr. v. Hertling. Münster, Aschendorff. III. Bd. 6. Heft.)

Der Vf., ein Schüler von v. Hertling und Baumgartner, hatte sich ursprünglich auf Anregung seiner Lehrer vorgenommen, den Einfluß des Chalcidius auf die Philosophie des Mittelalters darzustellen, und was er uns wirklich bietet, die Untersuchung der Quellen, aus dem denen Chalcidius geschöpft haben mag, sollte zu dieser Darstellung nur als Einleitung dienen. Indessen förderte die Quellenanalyse so viel Material zutage, daß er glaubte, sich einstweilen mit deren Veröffentlichung begnügen zu sollen. S. V.

Chalcidius hat nicht den ganzen Timäus kommentiert, sondern nur die erste Hälfte desselben, bis 53 C, und ebendiesen Teil hat er auch lateinisch übersetzt. Er erklärt im Proömium, auch die Fortsetzung der Arbeit liefern zu wollen, wenn sie den Beifall dessen fände, es sei ein gewisser Osius, auf dessen Wunsch er sie begonnen habe. Sonstige Arbeiten von ihm besitzen wir nicht, und auch von ihm selbst wissen wir nichts außer dem, was wir etwa aus seiner Schrift entnehmen können. Der Kommentar ist verhältnismäßig umfangreich. Den 65 Seiten der lateinischen Übersetzung nach der Ausgabe von Wrobel, Leipzig, Teubner 1876, entsprechen 410 Seiten des Kommentars, wobei noch inbetracht kommt, daß der einleitende Teil des Timäus, der bis 27 D reicht, nicht miterklärt ist, so daß der erläuterte Text sich auf 46 Seiten beschränkt. Chalcidius hat nun seine, als Kommentar zum ganzen Timäus gedachte, Arbeit so eingerichtet, daß er sie in 27 Kapitel einteilt, von denen jedes ein besonderes Thema behandelt. Diese Themen sind dem Texte des Timäus in der Weise entnommen, daß sie auch in ihrer Reihenfolge sich so ziemlich an ihn anschließen. „Quorum omnium“, sagt Chalcidius nach Angabe der Kapitel oder Abhandlungen S. 74, Wrobel, „singillatim secundum ordinem libri expositio fiet.“ Der vorliegende Kommentar behandelt nur die ersten 13 Themata, also fast genau die Hälfte der ganzen Anzahl. Die Auslegung des Textes selbst, der Sätze und der Worte, erfolgt zwar zum Teil, doch erblickte Chalcidius seine eigentliche Aufgabe darin, die Lehre des Plato in selbständigen Exkursen vorzulegen und zu begründen. Einzelne Sätze des Textes dienen ihm zum Ausgangspunkte, andere finden sich hier und da mit ihrer Exegese unter die Erörterungen verstreut, und nur zuweilen nimmt er auch die Miene des Paraphrasten an oder macht

einen Anlauf zu förmlicher Kommentierung. Die von ihm vorgetragene Lehre sucht er nach Möglichkeit aus den Schriften Platos zu begründen

Was nun die Entstehungsweise seiner Arbeit betrifft, so hat zuerst im Jahre 1849 ein französischer Gelehrter, Heinrich Martin, in einer Schrift: *Theonis Smyrnaei Platonici liber de Astronomia* auf die große, meist wörtliche Übereinstimmung hingewiesen, die zwischen Chalcidius in den Kapiteln 59—91 nach Wr. und einigen Abschnitten des viel früheren Theo besteht. Theo lebte im zweiten, Chalcidius frühestens zu Anfang des vierten christlichen Jahrhunderts, und Martin meint, daß Chalcidius das Gros seiner astronomischen Lehren aus Theo entlehnt und seine Quellen lediglich übersetzt habe. Nun beruft sich aber Theo seinerseits wieder auf Adrast, einen wohl nicht viel früheren peripatetischen Philosophen und Mathematiker, als auf seinen Gewährsmann. Es ist also an sich zweifelhaft, ob Chalcidius aus Adrast oder aus Theo geschöpft hat. Während nun Martin sich für das letztere entscheidet, hat ein anderer Gelehrter, E. Hiller, sich für das erstere ausgesprochen (Rhein. Museum. Neue Folge 26. 1871. *De Adrasti Peripatetici in Platonis Timaeum commentario*). Er behauptet, daß Chalcidius unmittelbar aus einem von Adrast zu Timäus geschriebenen Kommentar geschöpft hat, und Switalsky urteilt wohl zutreffend, daß man ihm hierin gegenüber Martin recht geben müsse.

Hier setzt nun die selbständige Quellenanalyse Switalskys ein. Er glaubt zunächst annehmen zu sollen, daß auch die Kapitel 92—118 dem Inhalte nach aus Adrast sind. Bezüglich der Kapitel 109—112, in welchen von dem Lauf der Venus und des Merkur gehandelt wird, hatte schon Martin die Möglichkeit der Entlehnung aus einem Werke Adrasts angenommen. Aber Switalsky führt noch mehr Partien aus Chalcidius auf Adrast zurück. Diese Teile ermittelt er durch Vergleichung des Chalcidius und des Theo. Da er nämlich auf der Annahme steht, daß Chalcidius den Theo nicht benutzt hat, so schließt er jedesmal, wo beide übereinstimmen, auf Entlehnung aus Adrast. So glaubt er feststellen zu können, daß Kp. 44—50 aus Adrast genommen sind. Auch wo hier Abweichungen zwischen Chalcidius und Theo vorkommen, zeigt sich vielfach eine Übereinstimmung zwischen Chalcidius und Plutarch, dessen, freilich jüngerer, Zeitgenosse Adrast war, und so sieht man, daß Chalcidius auch hier nicht selbständig ist, sondern aus Adrast geschöpft hat. Auf Grund der Übereinstimmung mit Plutarch und Theo oder auch anderer Indizien wird ebenso gefolgert, daß Kp. 40—43 und ebenso die Kp. 32—39 auf Adrast zurückzuführen sind. Hier hat es aber mit den Kapiteln 35—39 — sie handeln von der Symbolik der Zahlen — eine besondere Bewandnis. Chalcidius hat sie mit Theo gemeinsam, aber wie Schmekel, Philosophie der mittl. Stoa, überzeugend nachwies, hat Theo sie nicht aus Adrast, sondern aus Thrasyll (er lebte zur Zeit des Tiberius) entlehnt. Da man nun bei einem so unselbständigen Schriftsteller wie Chalcidius nicht wohl annehmen kann, daß er in ein und derselben Materie — denn die betreffenden Kapitel bei Chalcidius sind inhaltlich mit ihrer Umgebung verwandt — zwei Autoren zu Rate gezogen habe, so ist zu vermuten, daß Thrasyll und Adrast aus einer älteren gemeinsamen Quelle geschöpft haben, und Schmekel vermag als solche den Timäus-Kommentar des Stoikers Posidonius, des Lehrers Ciceros, nachzuweisen. Posidonius ist also die Urquelle, aus der die Kapitel 35—39 geflossen sind, und Adrast ist nur ihre nächste Quelle. Nun glaubt Switalsky, den von Schmekel gewiesenen Spuren folgend, auch von den Kapiteln 8—22, die den Anfang des chalcidianischen Kommentars bilden, annehmen zu dürfen, daß sie

aus Posidonius sind, und dann tut er S. 88 den weiteren, großen Schritt und erklärt, eine einheitliche Auffassung des ganzen Abschnittes, der sich durch die Kapitel 8—113 bzw. 118 erstreckt, führe leicht zu der Annahme, daß derselbe mit Einschluß des großen astronomischen Teils, dessen Kern die schon angeführten Kapitel 59—91 bilden, im Grunde auf Posidonius basiere. Man mußte also, so heben wir hervor, auch annehmen, daß Adrast in ähnlicher Weise aus Posidonius geschöpft hat, wie Chalcidius aus ihm.

Indessen sieht sich Switalsky hier zu einer wichtigen einschränkenden Bemerkung genötigt. Eine Reihe von Gründen, auf welche wir uns in diesem kurzen Berichte nicht näher einlassen können, verbietet ihm, auch die Kapitel 23—31 und 51—58 auf Posidonius zurückzuführen (S. 89 f.). Man kann vermuten, daß diese Kapitel teils unmittelbar aus Adrast, teils aus einem späteren Griechen, der auch Numenius (200 n. Chr.) benutzte, geflossen sind. Es sei nämlich wahrscheinlicher, sagt Switalsky S. 91, daß ein Grieche, als daß ein unselbständiger Lateiner verschiedene griechische Quellen kompiliert habe.

So glaubt denn der Vf. nachgewiesen zu haben, daß zum mindesten der weitaus größte Teil des Abschnittes von 8—118 direkt oder indirekt aus Adrast und letzthin aus Posidonius stammt.

Die Kapitel 141—190 handeln vom Fatum. Auch bezüglich dieses Abschnitts wird die Quellenanalyse durch die Vorarbeit eines anderen erleichtert. Gercke hat nämlich in der Abhandlung: Eine platonische Quelle des Neuplatonismus (Rh. Mus. 41. 1886) darauf hingewiesen, daß der Abschnitt mit der Schrift Pseudo-Plutarchs *περὶ εἰμαρομένης* eine Übereinstimmung zeigt, die vielfach diejenige des wörtlichen Abschreibens ist. Gleichwohl kann man nach Gercke nicht schließen, daß Chalcidius die kleine pseudoplutarchische Schrift aufgenommen hat, weil der Kommentar des Chalcidius viel reicher und besser geordnet ist. Gercke meint, daß die gemeinsame Quelle das Werk eines eklektischen Platonikers aus der Zeit des Trajan ist (S. 91).

Für die übrigen Partien des Chalcidius mit selbständigen lehrhaften Erörterungen — der Kommentar umfaßt im ganzen 355 Kapitel — meint der Vf. den Albinus als Quelle annehmen zu dürfen. Man weiß, daß im 6. Bande der Ausgabe Platos von Hermann S. 153—189 der *διδασκαλικός* des Alkinous, eine Einführung in die Lehren Platos, sich abgedruckt findet. Hinter diesem Alkinous verbirgt sich nach Freudenthal: Der Platoniker Albinos und der falsche Alkinoos, Berlin 1879, Albinus. Switalsky sucht nun eine Menge von Übereinstimmungen zwischen Chalcidius und dem *διδασκαλικός* nachzuweisen, aus welchen dann nach ihm die Abhängigkeit des ersteren von dem letzteren folgen soll, und da er überdies, gestützt auf Zeller, dem freilich Freudenthal widerspricht, der Ansicht zuneigt, daß Albinus einen Kommentar zum Timäus geschrieben hat, so vermutet er, daß Chalcidius diesen Kommentar, als dessen Auszug er den *διδασκαλικός* ansieht, benutzt hat (S. 97—106).

Sein Endurteil ist dann folgendes: Die Urquelle für den chalcidianischen Kommentar sei wahrscheinlich der Timäus-Kommentar des Posidonius. Auch Albinus werde wohl gleich Adrast daraus geschöpft haben, so daß diese beiden bloß als Zwischenglieder erschienen. Wahrscheinlich sei indessen, daß ein späterer Grieche, der auch Numenius benutzt habe, einen einheitlichen Kommentar geschaffen, den Chalcidius bloß zu übersetzen brauchte (S. 113).

Wir geben der Arbeit S.s. gerne das Zeugnis, daß sie mit Fleiß und Erudition verfertigt ist und auch eine schöne Probe seines Talentes

darstellt. Sachlich ist auch, was die Herkunft der Partien von Kapitel 8—118 und von 141—190, d. h. ihre teilweise Abhängigkeit von Adrast und einem Platoniker der trajanischen Zeit und letztthin von Posidonius betrifft, die Darstellung S.s. nicht zu beanstanden. Was der Vf. dagegen von der Abhängigkeit des Chalcidius von Albinus sagt, scheint uns nicht überzeugend begründet zu sein. Denn teils ist die Übereinstimmung zwischen beiden nicht so vorhanden, wie der Vf. es glaubhaft machen möchte, teils erklärt sich dieselbe einfach daraus, daß beide denselben Autor kommentieren, beziehungsweise exzerpieren, teils mögen sie auch einmal einen anderen Autor gemeinsam wiedergegeben haben. Auch das ungünstige Urteil über Chalcidius oder seine griechische Vorlage, aus der er übersetzt hatte, scheint uns zu streng. War Chalcidius bloß Übersetzer, so muß er doch ein arger unverschämter Schwindler gewesen sein. Wie konnte er sonst dem Osius, einem doch wohl angesehenen Mann, schreiben: *primas partes Timaei Platonis non solum transtuli, sed etiam partis eiusdem commentarium feci?* (S. 4.) Ein solcher Schwindel ist aber aus mehr als einem Grunde nicht leicht von ihm anzunehmen. War er aber Verfasser, so muß der Tadel, mit dem seine Unbedeutendheit und Unselbständigkeit bedacht wird, zum guten Teil jenen „Griechen“ treffen, der doch als Schöpfer des einheitlichen Kommentars immerhin eine achtungswerte Leistung zu wege gebracht hat. Wir könnten leicht zeigen, daß eine Anzahl sachlicher Ausstellungen S.s. an Chalcidius teils unberechtigt, teils von zweifelhafter Berechtigung sind. Daß aber in astronomischen und mathematischen Erörterungen Vorlagen benutzt wurden, kann in Anbetracht des technischen Charakters der Materie nicht besonders anstößig sein, und in der wichtigen und praktischen Frage vom *Fatum* mögen auch so manche Aussprüche von früheren vorhanden gewesen sein, wie z. B. über das Verhältnis zwischen göttlicher Vorherbestimmung und menschlicher Freiheit, daß ein Anschluß oder eine Anleihe daraus nahe lag. Wir halten übrigens selbst den Chalcidius für keinen Mann von beträchtlicher spekulativer Begabung; daß er das nicht war, zeigen z. B. seine Ausführungen und Auslegungen betreffs der platonischen Materie, ebenso seine Ausführungen über den aristotelischen Begriff der Seele als Entelechie, den er absolut nicht versteht, und seine Kommentierung der aristotelischen Stelle *Phys. I. 9* über die Materie. Indessen ist seine Arbeit immerhin für das Verständnis Platons wertvoll, was aber auch von Switalsky anscheinend nicht bestritten wird.

Dottendorf b. Bonn.

Rolfes.

4. **Engelbert Krebs: Studien über Meister Dietrich, genannt von Freiburg.** Freiburg i. B. 1903. VI, 79 S.

Vorliegende Schrift ist ein als Dissertation eingereichter und gedruckter Teil eines umfassenden Werkes: „Studien über Meister Dietrich, genannt von Freiburg“, welches der Vf. mit einem Anhang von Editionen und Exzerpten veröffentlichen wird. Über Meister Dietrich ist bis jetzt meist in mehr sporadischer und gelegentlicher Weise gehandelt worden von Quétif-Echard (I., 510 ff.), Denifle (*Chartul. II.*, 143, 148: *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte d. M.-A. II.*, 210, 228, 240, 421, 528 und 647), Hauréau (*Histoire littéraire de la France XXVII.*, 74—79), Feret (*La faculté de théologie de Paris III.*, 449 f.), Hurter (*Nomenclator IV.*, 387, Anm. 2), Michael (*Gesch. d. deutschen Volkes III.*, 124, 146, 424) usw. Eine eingehende Untersuchung der Lebensverhältnisse Dietrichs von Freiburg, eine Analyse und Würdigung und ausgewählte Edition seiner bisher ungedruckten Schriften und eine Charakterisierung seiner

wissenschaftlichen Eigenart im Rahmen gleichzeitiger Geistesgeschichte ist in hohem Maße zu begrüßen. Es gehört zudem die an Albert d. Gr. sich anschließende deutsche Dominikanerschule (Ulrich von Straßburg, Dietrich von Freiburg, Johannes Lektor von Freiburg, Johannes von Lichtenberg usw.) zu den beachtenswertesten, aber bis zur Stunde am wenigsten erforschten Richtungen der Scholastik. Es ist dieser Schule ein Zug ins Mystische eigen (Eckhart, Tauler, Seuse, Johannes v. Tambach haben diese Richtung weiter ausgebildet), desgleichen eine große Vorliebe für naturwissenschaftliche Studien. Die Methode dieser unmittelbaren und mittelbaren Schüler Alberts d. Gr. bewegt sich in einer gewissen Unabhängigkeit von dialektischer Gesetzmäßigkeit. In der Vorrede zu seiner Dissertation kündigt der Verfasser hinsichtlich der biographischen Verhältnisse Dietrichs neue Resultate an, wonach z. B. aus einem Dietrich von Freiburg im Breisgau ein Dietrich von Freiburg in Sachsen wird.

Hier bietet Dr. Krebs kritische Studien zur Philosophie Dietrichs, er behandelt seine Kosmologie, seine Lehre vom Intellekt, er bespricht Dietrichs Stellung zu den Hauptproblemen der Zeitphilosophie und charakterisiert die Persönlichkeit dieses nicht bloß wissenschaftlich hervorragenden, sondern auch im praktischen Leben als Ordensprovinzial usw. energisch und segensreich wirkenden Scholastikers. Der Vf. findet in der Philosophie Dietrichs einen Synkretismus von Aristotelismus, Augustinismus und besonders Neuplatonismus, er weist auch auf den öfteren Gegensatz Dietrichs zum hl. Thomas von Aquin hin, ein Gegensatz, der bei einem Dominikanerprovinzial in Hinblick auf die strengen Bestimmungen der Generalkapitel des Ordens (vgl. Reichert, *Acta Capitulorum generalium*. vol. I. pag. 199, 204, 235) auffallend sein dürfte.

Einige Ausführungen des Vf. dürften etwas klarer gefaßt sein, so z. B. S. 30 die Erörterung über Augustins Lehre vom *abditum mentis* und der Gottebenbildlichkeit, die auch nicht durch Augustinuszitate belegt ist und wenigstens in dieser Formulierung nicht ganz richtig sein dürfte. Auch die Darlegungen S. 51 über das Erkennen der Wahrheiten im Lichte der *prima veritas* geben leicht schiefer Auffassung Raum. Die Auffassungen Augustins, Bonaventuras und seiner Schule (bes. Matteo d'Acquasparta) und des Aquinaten (vgl. S. Th. I. q. 84. a. S.) laufen hier in eins zusammen. Referent hofft diesbezüglich in Bälde eingehende Studien namentlich über Acquasparta bieten zu können.

Als Anhang seiner Dissertation fügt Vf. in höchst dankenswerter Weise einen systematischen Katalog der erhaltenen und nicht erhaltenen Werke des Meisters Dietrich, die sich auf Ordensangelegenheiten, Naturwissenschaften, Philosophie und Theologie verteilen. Die bedeutendsten und umfassendsten Handschriften der Werke Dietrichs sind Cod. Vat. Lat. 2183 und Cod. Erf. Ampl. F. 72. Letzterem Codex hat Vf. die Belege für seine Darstellung des philosophischen Systems Dietrichs entnommen.

Wir scheiden von dieser inhaltreichen Dissertation mit der gespanntesten Erwartung auf des Vfs. größeres Werk über Dietrich, das außer der Philosophie auch die Lebensgeschichte und besonders die naturwissenschaftliche Bedeutung dieses Scholastikers (Optik, Astronomie und Chemie) behandeln wird.

An Druckfehlern fielen uns auf: S. 10 Anm. 5: Sighard stat Sighart, *ibid.* Anm. 6: Schmidt statt Schmid. S. 28 Anm. 5: Albert statt Abert. S. 63 Z. 8 v. u. ist zitiert Antonius Siensis *Biblioth. ord. fr. Praed.* Es ist hier Antonius Senensis gemeint, der ein Portugiese (A. de Sena-Senensis) war und mit der Stadt Siena nichts zu tun hat.

Eichstätt.

Dr. M. Grabmann.

5. **Joseph Clemens Kreibitz: Psychologische Grundlegung eines Systems der Wert-Theorie.** VIII., 204 S. Wien, Hölder 1902.

Der Vf. vorliegender Schrift stellt sich die Aufgabe, auf rein induktivem Wege „die psychologischen Merkmale und die Relationen der Werterscheinung nachzuweisen und hierauf zu zeigen, in welcher Weise sich aus dieser deskriptiven Grundlage ein philosophisches System der Werttheorie ergibt“ (S. III).

Die acht Teile, in welche das Werk gegliedert ist, lassen sich in drei Gruppen zusammenfassen. Zunächst behandelt der Verfasser die „Werterscheinungen“, ihre Merkmale und Gesetze im allgemeinen in drei Teilen: 1. „Einleitung und Vorblick auf die Werterscheinungen“, 2. „Psychologie der Wertgefühle und allgemeine Wertgesetze“, 3. „werttheoretische wichtige Grundlehren und Begriffe der Willenspsychologie“. Die psychischen Erlebnisse werden auf vier „Grundseiten“ zurückgeführt: Empfinden, Denken, Fühlen, Wollen, und das Gefühl als psychologisches Fundament alles Wertens hingestellt. Die Analyse der Werterscheinungen führt zu folgender Definition: „Unter Wert im allgemeinen verstehen wir die Bedeutung, welche ein Empfindungs- oder Denkinhalt vermöge des mit ihm unmittelbar oder associativ verbundenen aktuellen oder dispositionellen Gefühles für ein Subjekt hat“ (S. 12). Ein Objekt wird gewertet, insofern es eine Lust- oder Unlustreaktion auslöst, die sich psychologisch aus einer Förderung oder Hemmung der psychischen Tätigkeit ergibt. Höchstes, d. h. wertvollstes Gut schlechthin ist daher „die möglichst reiche Entfaltung und Betätigung der geistigen und leiblichen Kräfte des Menschen“ (S. 18). Der Wille „ist auf die Verwirklichung von Werten gerichtet“, „wird durch Wertgefühle determiniert“ und „im Falle eines Motivenkonfliktes durch das mächtigste Wertgefühl determiniert“ (S. 80, 81). — Im IV., V. und VI. Teil werden die einzelnen Wertgebiete behandelt, welche durch spezielle Determinationen des allgemeinen Wertkriteriums und des allgemeinen Wertfundamentes begrenzt werden. Der Gegensatz von „gut“ und „schlecht“ im Sinne von „lustauslösend“ und „unlustauslösend“ wird bezogen auf das Subjekt des Wertenden oder auf ein fremdes Subjekt, oder er sieht bei einer Hingabe an das Objekt von aller Beziehung auf das eigene oder fremde Subjekt ab; so unterscheiden sich das autopathische, heteropathische, ergopathische Wertgebiet. Das psychische Fundament der Autopathik, deren Hauptteil die Hygienik bildet, ist das „an eigen-lustauslösende und eigen-unlustauslösende Inhalte“ geknüpfte Wertgefühl, ungenau bezeichnet „Selbstliebe“. Den bedeutsamsten Teil der Heteropathik und überhaupt der ganzen Timologie bildet die Ethik; ihr eigenes Objekt ist die Gesinnung, d. i. die dauernde feste Willensrichtung. Die Gesinnung ist ethisch gut, wenn sie fremde Lust zu wecken oder fremde Unlust zu hemmen strebt; sie ist ethisch böse, wenn sie fremde Unlust auszulösen oder fremde Lust zu unterdrücken geneigt ist. Die Ergopathik wertet nach den Gegensätzen „schön“ und „häßlich“ und umfaßt hauptsächlich die Ästhetik. — Im VII. Teil, „Wertformeln“, werden die gewonnenen Resultate auf mathematische Formeln gebracht. Der VIII. Teil fügt „einige Bemerkungen zur timologischen Grundlegung der Pädagogik“ an. Neben der psychologischen Erklärung der Werterscheinungen sucht der Vf. auch die entwicklungstheoretische Seite der Phänomene zur Geltung zu bringen. Das letzte Ziel seiner Arbeit sieht der Vf. im Nachweis „daß die Ableitung der timologischen Reaktionen aus aktueller oder

dispositioneller Lust und Unlust des Einzelsubjektes weder zum Hedonismus noch zum psychologischen Endämonismus, am wenigsten aber zum Panegoismus führe, sondern notwendig eine energetische Lebensauffassung bedinge“ (S. III), die auf allseitige Entfaltung der Anlagen geht.

Trotz unseres prinzipiell verschiedenen Standpunktes können wir dank der wissenschaftlichen Genauigkeit, welche der Vf. in Feststellung der tatsächlich gegebenen psychischen „Erlebnisse“ anstrebt, vielfach mit seinen Resultaten einverstanden sein. Die Wurzel aller Differenzen liegt auf dem Gebiete der Erkenntnistheorie. Während der Vf. in dieser Hinsicht „möglichste Indifferenz“ beobachten möchte, stellt er sich tatsächlich oft genug auf den idealistischen Standpunkt, der gerade der ursprünglichsten Empirie widerspricht. Eine Indifferenz auf diesem für jede wissenschaftliche Untersuchung grundlegenden Gebiet ist einfach nicht möglich. Nicht das „Gefühl“, sondern der Wille bildet das psychologische Fundament der „Welterscheinung“. Die Tatsache, daß alles Wollen auf Verwirklichung von Werten gerichtet ist, zeigt klar, daß Lust und Unlust nicht Äußerungen einer eigenen „Grundseite“ sind, sondern im Willen wurzeln, der selbst dem sinnlichen und intellektuellen „Erkenntniselement“ entsprechend zwei sich harmonisch verhaltende „Grundseiten“, eine sinnliche und eine intellektuelle, darstellt. Ein „Empfindungs“- oder „Denkinhalt“ motiviert den Willen nur insofern, als der Wille selbst, bewußt oder unbewußt, ein Streben auf das vorgestellte Objekt äußert und ihm so eine „Gefühlsbedeutung“ verleiht; durch Verwirklichung des Wertes geht das Streben naturgemäß in Lust über. Der Wert ist aber deshalb kein „subjektives Phänomen“, sondern etwas Relatives, vom Subjekt und Objekt Bedingtes. Die Trennung der Timologie und Ethik, sowie die widerspruchsvolle altruistische Auffassung der Ethik gehen aus dem falschen Standpunkt, den der Vf. einnimmt, hervor. Dieser macht es ihm unmöglich, Metaphysik von Ethik zu scheiden und die den Individuen gemeinsame Natur als Grundlage der Ethik aufzufassen; mit seinem Wertbegriff betritt er indes doch den ängstlich gemiedenen Boden der Metaphysik. — Ungeachtet dieser prinzipiellen Gegensätze heben wir anerkennend hervor, daß vorliegende Schrift durch ihren streng sachlichen Ton und reichen Gehalt an empirischem Material sehr anregend ist für die Untersuchung des Wertproblems.

Rom (S. Anselmo).

P. Laurentius Zeller O. S. B.

6. Immanuel Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Herausgegeben und mit einer Einleitung sowie einem Personen- und Sachregister versehen von Karl Vorländer. 3. Aufl. XCVI, 260 S. Leipzig, Dürr 1903.

Der kundige Herausgeber der „Kritik der reinen Vernunft“ (O. Hendel 1899), und der „Kritik der Urteilskraft“ (Dürr 1902) bietet hier in dritter Auflage Kants „philosophische Religionslehre“. Dem Texte ist die zweite Original-Ausgabe zugrunde gelegt, die Abweichungen von der ersten und die Varianten der übrigen Ausgaben sind notiert, die vom Herausgeber selbst mit Recht vorgenommenen Textänderungen sind in einem besonderen Verzeichnis zusammengestellt (S. LXXVIII statt 102⁸⁴ sollte es heißen 85⁸³). Den die Schrift selbst betreffenden einleitenden Ausführungen ist eine klare Darstellung über den religiösen Entwicklungsgang Kants vorausgeschickt. — Wenn der Herausgeber meint, es sei Kant nicht gelungen, eine „dauerhafte und endgültige Grundlage der Religion zu

schaffen“ (S. XLVI), so teilen wir seine Ansicht, finden aber den Grund nicht darin, daß die Religion eine Gefühlserscheinung ist, sondern darin, daß Kant ihre metaphysischen Voraussetzungen und damit jede feste Ordnung und jede Wissenschaft prinzipiell aufgehoben hat; mit Schlagwörtern kann man sich über die Tatsachen, in welchen sich die Prinzipien der neuen Philosophie auswirken, nicht hinwegtäuschen. Hier hat wohl Hegel recht, wenn er in seiner Geschichte der Philosophie schreibt (II. Bd., S. 314): „Würde es Ernst mit der Philosophie, so wäre nichts würdiger, als über Aristoteles Vorlesungen zu halten.“

Rom (S. Anselmo).

P. Laurentius Zeller O. S. B.

7. **Alfred Wolf**: „Seele?“ Die Moral- und Kraftfrage der Gegenwart, zur Vereinigung der Lehre Jesu mit der Philosophie. 54 S. Leipzig, Fiedler 1902.

Der Vf. nimmt eine „im Weltraume fein verteilte geistige (!) Urmaterie“ (S. 8) an und glaubt, anknüpfend an die Kant-Laplacesche Theorie, die Bildung der Planetensysteme, die Entstehung der Lebewesen, die Entwicklung der Menschheit seien gleichartige Regungen des lebendigen All. Allen Wesen wohnt daher eine doppelte Neigung inne, „ein Trieb zum eigenen Bewegen, zum Entteilen“, „ein Getragen- und Gehaltenseinwollen vom zentralen Kraftpunkt“, von dem sie ausgingen. „Seele ist das beharrende Streben nach vollständiger und unter dieser Voraussetzung möglichst intensiver Teilnahme an den Riesenprozessen des magnetischen Weltzentrums. Alle Lebewesen sind nur Erscheinungsformen dieses Strebens. Durchdringend leuchtet diese Universalidee in den ganzen Kreis unserer Erfahrung hinein“ ... und „die allbeglückende Moral und Religionslehre Jesu geht als unmittelbare, tatsächliche Wahrheit aus ihr hervor“ (S. 53). —

Wir können den phantasievollen „Betrachtungen“ des Vf. keine wissenschaftliche Bedeutung beimessen und müssen die Verquickung dieses Monismus mit „der Lehre Jesu“ als Mißbrauch der Religion ansehen.

Rom (S. Anselmo).

P. Laurentius Zeller O. S. B.

8. **Kurt Geisler**: Die Grundsätze und das Wesen des Unendlichen in der Mathematik und der Philosophie. Leipzig, Teubner. VIII, 417 S.

Der Vf. versucht eine Wesenserklärung des Mathematisch-Unendlichen aufzustellen, die als möglich gelten kann. Er will nicht behaupten, sie sei die einzig richtige Lehre. Seine Arbeit besteht aus drei Teilen. Erstens haben wir eine Reihe von mathematischen Betrachtungen, die im Licht der Weitenbehauptungstheorie des Autors angestellt werden und dazu dienen sollen, uns die tatsächliche Anwendung des Unendlichen in der Mathematik zu veranschaulichen. Diese mathematischen Darstellungen füllen den größten Teil des Buches aus (bis S. 297). Ihnen schließt sich ein historischer Überblick über die Unendlichkeitstheorie an (S. 297—335). Im dritten Teil finden wir plutarchische Auseinandersetzungen über die Weitenbehauptungslehre des Verfassers und Versuche, dieselbe für nicht mathematische Gebiete fruchtbar zu machen.

Der mathematische Teil hat viele Vorzüge. Darin offenbaren sich die ausgedehnten Kenntnisse und die ausgezeichnete exegetische Gabe des Autors. Der Inhalt aber befriedigt uns weniger. Vergleichen wir das Geißlersche Werk mit Couturats gründlicher und eleganter Abhandlung „De l'infini mathématique“ (Paris 1896), so finden wir, daß der

deutsche Gelehrte die wichtigste moderne Anwendung des Begriffes des Unendlichen in der Mathematik übersehen hat. Erst im historischen Teil (S. 325—332) wird Georg Cantor mit seiner Lehre vom Transfiniten überhaupt erwähnt, während Couturat die grundlegenden Arbeiten dieses genialen Forschers überall zu würdigen versteht. Es kann nicht in Abrede gestellt werden, daß Geißler die Verdienste und Bedeutung Cantors durchaus verkannt hat.

Andererseits finden wir auch die Betonung der Notwendigkeit des Unendlich-Kleinen für die mathematische Forschung, die bei Geißler überall hervortritt, für unberechtigt. Tatsächlich ist das Unendlich-Kleine nach dem Urteil vieler hervorragender Mathematiker von gar geringer Bedeutung für ihre Wissenschaft. Zur Lösung der meisten Probleme, die Geißler im mathematischen Teile seines Werkes behandelt, genügt der richtige Grenzbegriff vollständig. Dabei haben wir wirklich nur mit dem Endlichen zu tun. Unser Vf. scheint aber besonders in seiner Kritik über Newton (vgl. S. 304 ff.) — kein tieferes Verständnis für diesen Begriff zu haben. Wir möchten ihn nur auf die Kapitel 39 und 40 von Russell „The Principles of Mathematics“ Vol. I (Cambridge 1903) hinweisen. Uns bleibt die Überzeugung, daß sämtliche mathematischen Tatsachen, die von Geißler angeführt werden, sich durch die alte aristotelische Distinktion zwischen dem potenziellen und aktuellen Unendlichen vollständig erklären lassen. Die viel wichtigere und interessantere Frage, wie das Mathematisch-Transfinites philosophisch zu begründen ist, wird leider gar nicht berührt.

Bezüglich des historischen Teiles des Werkes möchten wir nur unser Bedauern darüber aussprechen, daß die großen nachtridentinischen Scholastiker dem Vf. unbekannt sind. Sie hätten ihm gute Dienste leisten können. Den hl. Thomas selbst scheint Geißler nicht gelesen zu haben, sonst könnte er nicht behaupten (S. 301), daß nach ihm die Beziehung „negativ unendlich“ für Gott passe.

Endlich, um die Philosophie unseres Autors zu berühren, müssen wir bekennen, daß der Thomist viel Anregung in diesem Werke finden wird. Den Scharfsinn und die spekulative Begabung seines Vfs. wird er bewundern. Es wird ihm aber leid tun, daß Geißler niemals Gelegenheit gehabt hat, eine gründliche aristotelisch-thomistische Schulung zu genießen. Dadurch wäre ein solcher Mann sicherlich instand gesetzt worden, einen Beitrag von dauerndem Wert zur Lösung des Unendlichkeitsproblems in der Mathematik zu liefern.

Eine Kritik des Geißlerschen „metaphysischen Relativismus“, wie es in diesem Werk angedeutet wird, können wir hier nicht geben. Zum Schluß möchten wir nur noch bemerken, Seite 13 und sonst werden der Vorstellung Eigenschaften zuerkannt, die wenigstens nach peripatetischer Auffassung nur dem Begriff zukommen. Viele Irrtümer des Vfs. wären vermieden worden, wenn er zu einer rechten Einsicht in den Unterschied zwischen der *relatio secundum dici* und *secundum esse* gelangt wäre.

Maria-Laach.

P. Augustinus Daniels O. S. B.

9. *Lázár Róth: Schelling und Spencer. Eine logische Kontinuität.* (Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte. Bd. XXIX.) Bern, Sturzenegger 1901. 63 S.

Der Vf. dieses schwungvoll geschriebenen Schriftchens will „eine begriffliche Analogie zwischen der deutschen Naturphilosophie und Spencer“ nachweisen. „Es soll dies die logische Kontinuität der Gedanken zeigen, wie die Macht der inneren Idee bei aller Verschiedenheit des Ausgangspunktes,

des Charakters und der kulturellen Entwicklungen, zum gleichen Ziele hinstrebt“ (S. 7). Im ersten Kapitel wird die Entwicklungslehre im allgemeinen kurz besprochen. Das zweite Kapitel bringt eine Darstellung der Naturphilosophie Schellings. Im dritten Kapitel wird die Philosophie Spencers skizziert. Am Schluß desselben werden sieben Punkte der Kongruenz zwischen Spencer und Schelling konstatiert. Der idealistisch-monistische Standpunkt des Verfassers ist durchaus zu verwerfen; seine Arbeit bezeugt eine große Belesenheit.

Maria-Laach.

P. Augustinus Daniels O. S. B.

10. **Rudolf Eisler: Wörterbuch der philosophischen Begriffe.** Historisch-quellenmässig bearbeitet. Zweite, völlig neu bearbeitete Aufl. 1. Lief. Berlin, Mittler u. Sohn. 1904.

Eislers Unternehmen, eine Geschichte der Begriffe zu geben, wurde mit Beifall aufgenommen. Wir wollen nicht den philosophischen Standpunkt des Verfassers kritisieren, sondern nur die Behandlung der Scholastik ins Auge fassen. Dieselbe kann uns nicht befriedigen, auch wenn wir die Schwierigkeit der Darstellung von seiten eines Außenstehenden würdigen. Unter den Speziallexika ist angeführt das Thomaslexikon von L. Schütz (gedruckt ist Schulze) 1895. Es hätten benutzt werden können G. Reeb, Thesaurus Philosophorum, letzte Ausgabe bei Lethielleux, Paris 1891, und Zama-Mellini, Lexicon Scholasticorum Verborum, zuerst gedruckt zu Lüttich 1836. Sylvester Maurus Quaestiones philosophicae (Lemans 1875) und Zigliaras Summa philosophica haben gute Indices. Wir haben im ersten Hefte folgendes angemerkt. Unter „Absicht“ heißt es: Nach den Scholastikern ist die Absicht (intentio) ein virtutis appetitivae actus, actus voluntatis. Es gibt intentio absoluta, actualis, habitualis, animalis, bona, mentalis. Die termini sind nach Schütz aufgezählt. Aber eine solche bloß alphabetische Aufzählung dient zu nichts. Dasselbe gilt von dem Satze (Seite 2 unter Abhängigkeit): Die Scholastiker unterscheiden eine dependentia essentialiter und accidentaliter, causalis, relativa, personalis. Dabei wird auf Goelen Lex. phil. verwiesen. Seite 3 steht: „Als absolut wird Gott übrigens schon von Thomas (Absolutum secundum quod in se est. Sum. theol. I. qu. 85, 3) bezeichnet.“ Im genannten Artikel ad 3 heißt es aber: „Pars aliqua dupliciter potest cognosci, uno modo absolute, secundum quod in se est . . . alio modo secundum quod sunt partes huius totius.“ Unter Abstraktion sind viele gute Stellen aus den Scholastikern zitiert; ebenso sind die Begriffe actus et potentia richtig entwickelt. Von den elf Affekten, die Thomas unterscheidet, sind nur vier angeführt. An dem zitierten Orte (I. II. qu. 26 ff.) hätten auch die übrigen gefunden werden können.

Seite 36 ist zu lesen: „Als „ewige Wahrheiten“ sind die Begriffe Gottes u. a. angeboren, das lehren die Scholastiker allgemein.“ Ebenso Seite 117: Den Scholastikern gelten die Axiome als uns angeborene „ewige Wahrheiten“. Hier ist dem Lexikon eine Verwechslung begegnet. Die Axiome sind nicht ewig im menschlichen Geiste, der ja selbst nicht ewig ist, sondern im Geiste Gottes, oder objektiv, da sie niemals falsch sein können. Die angeborenen Ideen sind der Scholastik fremd. Als Gewährsmann für die scholastische Philosophie wird am meisten K. Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande, benutzt. Dieser Autor hat aber, wohl aus Geringschätzung, sich öfter nicht die Mühe genommen, in den Sinn der behandelten Lehren einzudringen. Wie leichtfertig er urteilt, beweist u. a. folgendes. Band III, 246 sagt er: „Die kurze Abhandlung De

intellectu et intelligibili zeigt uns neben dem gewöhnlichen thomistischen Dualismus zwischen Singulärem und Allgemeinem eine entschiedene Bezugnahme auf Scotus, indem als Gegenstand der Wortbedeutung nur die subjektiv-begriffliche Auffassung, nicht aber die species intelligibilis bezeichnet wird. *Vox exterior neque significat ipsum intellectum, neque speciem intelligibilem neque actum intellectus, sed conceptionem qua mediante refertur ad rem.*“ Nun ist aber das genannte Opusculum eine Zusammenstellung von Texten des hl. Thomas, und die angeführte Stelle findet sich De pot. qu. 9. a. 5 c., ist also zu einer Zeit geschrieben, da Scotus kaum geboren war. Wenn der Vf. noch Zeit findet, für die Scholastik bessere Quellen zu benutzen, so wird sein Werk auch unseits empfohlen werden können.

Linz.

Dr. Ignaz Wild.

11. **Maximilian Lewels: John Stuart Mill.** Die Stellung eines Empiristen zur Religion. Inauguraldissertation. 8°. 100 S. Münster 1902.

Die vorliegende Dissertation setzt es sich zur Aufgabe, die Wendung näher zu untersuchen, die sich bei Mill (1806—1873) bezüglich seiner Auffassung des religiösen Problems vollzog. Anfangs purer Empirist im positivistischen Sinne, sah Mill in seinem späteren Leben ein, daß der Empirismus mit Notwendigkeit über sich selbst hinausweise, ja, am Schlusse seines Lebens begann er die Metaphysik mit freundlicherem Auge zu betrachten und machte sogar den Versuch, auf empirischer Basis eine Religion aufzubauen. Ist auch das Resultat, zu dem er gelangte, wertlos,¹ das Ringen nach Religion bei einem Denker, den seine ganze Geistesrichtung von der Religion abziehen sollte, bleibt immerhin beachtenswert und ist nicht ohne apologetisches Interesse.

Wien.

Prof. Dr. E. Seydl.

12. Nietzscheana.

- 1) **Albert Lang: Nietzsche und die deutsche Kultur.** 2. verm. Aufl. Köln, Bachem 1903. gr. 8°. 59 S.
- 2) **Raoul Richter: Friedrich Nietzsche.** Sein Leben und sein Werk. Leipzig, Dürr 1903. gr. 8°. VI u. 288 S.
- 3) **Arthur Drews: Nietzsches Philosophie.** Heidelberg, Winter 1904. gr. 8°. X u. 561 S.

1) Langs Arbeit umfaßt in ihrer erweiterten Gestalt zwei beachtenswerte Abhandlungen. Die erste, „Das Kulturproblem“ betitelt, behandelt die Frage: Wie urteilte Nietzsche in seiner „romantischen“ Periode, da er unter dem Einflusse Schopenhauers und Wagners stand, über die moderne deutsche Kultur, und welches Kulturideal stellt er selbst auf. Die zweite Abhandlung untersucht den Zusammenhang, der zwischen „Darwin und Nietzsche“ besteht. Es stellt sich heraus, daß Nietzsches Lehre vom Übermenschen, und was damit zusammenhängt, sich sehr leicht als logische Schlußfolgerung aus den darwinistischen Prinzipien deduzieren läßt, wenn man letztere auf das Gebiet des ethisch sozialen Lebens überträgt.

¹ Vgl. dazu Ueberweg-Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie IV^o. (Berlin 1902) S. 431 f.

2) Richters Werk ist eine Sammlung von 15 Vorlesungen über Nietzsche, die der genannte Leipziger Universitätslehrer im Winter 1902—1903 vor Hörern verschiedener Fakultäten gehalten hat. Friedrich Nietzsches Lebensgang wird vorgeführt (1.—3. Vorl.), seine Persönlichkeit charakterisiert (4. Vorl.), sein philosophischer Entwicklungsgang dargestellt (5.—9. Vorl.) und ein Abriß der Lehre Nietzsches geboten (10.—13. Vorl.). Den Abschluß bildet eine kritische Würdigung seiner Doktrin (14. u. 15. Vorl.). Richters Nietzschebuch ist als gehaltreich zu bezeichnen.

3) Drews hat durch seine bekannte Darstellung der Philosophie Eduard von Hartmanns (1902) gezeigt, daß er besonders befähigt ist, fremden Gedankengängen mit anempfindender Hingabe zu folgen. Dieses Talent läßt ihn berufen erscheinen, den Versuch einer Gesamtdarstellung von „Nietzsches Philosophie“ zu wagen. Drews stellt sich in seinem neuesten, umfangreichen Werk die Aufgabe, die Grundgedanken sämtlicher Schriften Nietzsches herauszuheben, ihren Zusammenhang sowohl untereinander, wie mit der Persönlichkeit des Denkers und dessen Erlebnissen aufzuzeigen und dadurch ein tieferes Verständnis der Philosophie Nietzsches zu vermitteln. Referent hat Drews' Schrift mit großem Interesse und gewiß nicht ohne Nutzen gelesen. Über die immer wieder durchschillernde Grundansicht Hartmannscher Couleur ist Referent ebensowenig entzückt, wie über die diversen Anrempelungen von Theologie, Kirche und Christentum, die sich der Verfasser „leistet“, dankbar ist er aber für die Konstatierung, daß Nietzsche „recht eigentlich das enfant terrible des Kantianismus“ und sein Subjektivismus „tatsächlich nur eine Konsequenz des Kantischen Idealismus“ ist (S. 404).

Wien.

Prof. Dr. E. Seydl.

13. **A. Guesnon: Raison pure et Méthaphysique.** Sonderabdruck aus dem Archiv für systematische Philosophie. VIII. 3. (1902.) gr. 8°. 10 S.

Der vorliegende Artikel Guesnons bietet eine Übersicht über die philosophischen Arbeiten F. Evellins und seine Grundanschauungen. Evellin findet, „que la multiplicité apparente des systèmes philosophiques peut se ramener à deux grandes doctrines, et que celles-ci s'expliquent à leur tour par un dualisme plus profond, inhérent à la constitution même de l'esprit, celui de la pensée sensible et de la pensée pure, ou de l'imagination et de la raison“; er findet weiter „que les antinomies Kantianes ne sont qu'apparentes; qu'elles résultent, en leur forme dramatique, de la lutte, non de la raison contre elle-même, mais de deux pouvoirs intellectuels diversement orientés, et que, de ces deux pouvoirs, un seul a droit de cité en métaphysique.“

Wien.

Prof. Dr. E. Seydl.

14. **Viktor Cathrein S. J.: Glauben und Wissen.** Eine Orientierung in mehreren religiösen Grundproblemen der Gegenwart für alle Gebildeten. 2. u. 3. unveränderte Aufl. VI, 245 S. Freiburg i. Br., Herder 1902.

Was ist Wissen? Was ist Glauben? Wie verhalten sie sich zueinander? das sind Fragen, an denen kein denkender Mensch vorübergehen kann. In klarer, durchsichtiger Sprache behandelt der durch seine philosophischen Werke rühmlichst bekannte Verfasser vorliegender Schrift

in drei Kapiteln diese religiösen Grundprobleme der Gegenwart. Sie finden hier ihre, freilich nicht neue, aber einzig befriedigende und durch Widerlegung der heutigen gegnerischen Ansichten aufs neue beleuchtete Antwort. Nicht bloß theoretisch, sondern auch praktisch weist P. Cathrein die Freiheit der gläubigen, nur an Gottes Wort gebundenen Wissenschaft nach; denn unbehindert von menschlichen Rücksichten deckt er die Schwächen der ungläubigen Wissenschaft auf, die ihre Blöße mit Schlagwörtern zu verhüllen sucht, und oft genug sich zur Magd niedriger Interessen hergibt. — Das Büchlein kann „allen Gebildeten, die sich über das hochwichtige Problem von Glauben und Wissen Rechenschaft geben wollen“ (S. 3), aufs beste empfohlen werden.

Rom (S. Anselmo).

P. Laurentius Zeller O. S. B.

15. **Leonhard Atzberger: Handbuch der katholischen Dogmatik.** (Von M. Jos. Scheeben.) IV. Bd. 2. Abteilg. Freiburg i. Br., Herder.

Endlich hat Scheebens Unternehmen, eine neue eigenartige Darstellung der katholischen Dogmatik in großem Umfange zu bieten, ihren Abschluß gefunden. Die Zeit hat jedem Bande ihre eigene Signatur aufgeprägt. So vorteilhaft sich der zweite vom ersten unterscheidet, so stark der dritte nicht selten mit dem ersten und zweiten in Konflikt gerät, ebenso sehr unterscheidet sich der vierte von allen früheren.

Unsere Abteilung bietet die Sakramentenlehre bis zum Bußsakrament. Gegenüber der breiten, originellen, oft subjektiven Untersuchung des verewigten Scheeben fällt in der Darstellung von Dr. Atzberger vor allem die kurze, fast nur Resultate bietende Darstellung auf. Wer sich rasch und sicher orientieren will, wird dem Vf. dafür gerne Dank sagen und werden die Atzbergerschen Abteilungen ihres Erfolges sicher sein. Daß der eigentliche Dogmatiker aber gerade bei den betreffenden Materien nur ungern die Fortsetzung des Scheebenschen Gedankens vermißt, wird der Vf. gerne verzeihen,

Die Lehre Scheebens ist, soweit sie bereits anderswo fixiert wurde, beibehalten, mit Ausnahme der Opfertheorie; der Vf. folgt in bezug auf das Meßopfer Billot und Gühr. Ohne auf die Kontroverse näher eingehen zu wollen, glauben wir doch bemerken zu sollen, daß dieser Standpunkt, wenigstens im Sinne der Erklärung und Formulierung, sich aus keinem dogmatischen Prinzip ergibt, sondern nur ein neuer Sproß auf der Wurzel alter Hypothesen ist und schließlich den Grundgedanken derselben festhält. Renz hat es versucht, auf Grund positiven Materials diese Frage zu lösen und dabei jedenfalls bessere Resultate erzielt, als es die bisherigen Hypothesen sind.

In der Frage nach der Wirkungsweise der Sakramente beruft sich der Vf. kurz auf Scheeben; die thomistische Anschauung scheint ihm zu viele und zu schwer lösbare Schwierigkeiten zu bieten (sic). In vielen Fragen kommt aber der thomistische Standpunkt in anerkannter Weise zur Behandlung; besonders sind es Billuart, Gonet und die Salmanticenses, die im Gegensatz zu anderen Darstellungen ihr wohlverdientes Recht erlangen. In bezug auf die Lehre des hl. Thomas hätten wir z. B. in der Transsubstantiationsfrage ein tieferes Verständnis erwartet. Die ungewöhnliche Fülle an positivem Material ist zwar sehr dankenswert, ersetzt aber die sachliche Tiefe nicht.

Graz.

P. Reginald M. Schultes O. P.

16. **Arnold Rademacher: Die übernatürliche Lebensordnung nach der Paulinischen und Johanneischen Theologie.** Eine dramatisch-biblische Studie. (VI. Bd., 1. u. 2. Heft der Straßburger Theologischen Studien. Herausg. von Ehrhard und Müller, Freiburg i. Br., Herder 1903.) VI, 256 S.

Der Vf. tritt mit dieser Arbeit, wie es scheint, zum erstenmal vor die Öffentlichkeit. Er hat den erhabenen Gegenstand, welchen er sich gewählt hat, mit Liebe behandelt. Besonders ist die Hl. Schrift sehr ausgiebig benutzt. Auch das spekulative Moment tritt vielfach hervor, in einer Weise, daß auf die Schulung und Begabung des Vfs. ein vorteilhaftes Licht fällt. Etwas Neues zu bieten, war nicht seine Absicht; es konnte ihm genügen, daß er seinen umfassenden und schwierigen Stoff in korrekter Weise behandelt hat.

Der Inhalt des Buches ist zweckmäßig disponiert. Die Einleitung gibt eine Übersicht der einschlägigen Literatur, eine Erörterung über den Begriff des Übernatürlichen und die Motivierung der Einteilung. Das folgende erste Kapitel behandelt die Geburt oder die Wiedergeburt aus Gott als Anfang des übernatürlichen Lebens, das zweite die Gnade und Rechtfertigung, das dritte die Teilnahme an der göttlichen Natur, das vierte die Kindschaft Gottes und das Anrecht auf den Himmel, das fünfte und sechste das übernatürliche Leben, seine Kräfte, seine Tätigkeiten und die Verdienstlichkeit der guten Werke, das siebte und achte die übernatürliche Lebensgemeinschaft mit dem dreieinigen Gott und die der Menschen untereinander, das neunte und letzte die selige Anschauung als Ziel und Vollendung des übernatürlichen Lebens.

Der Vf. hat mit dieser Arbeit einen guten und vielverheißenden Anfang gemacht. Einige Kleinigkeiten, die auszusetzen wären, lassen wir unerwähnt. Doch möge uns der Vf. gestatten, zwei Ausstellungen zu machen, mit denen wir nicht gerne zurückhalten möchten. Einmal nämlich erscheint der Ausdruck Paulinische und Johanneische Theologie weniger angemessen; es klingt so, als hätten die beiden Apostel eine eigene Theologie gehabt. Dann kommt uns das Buch zu substanziös, zu gedrängt vor; mancher schöne Gedanke, manche treffende und sinnreiche Auslegung eines Schrifttextes würde u. E. mehr Eindruck machen, wenn nicht der Stoff gar zu sehr gehäuft wäre.

Dottendorf b. Bonn.

E. Rolfes.

17. **Oskar Streinz: Wichtige Streitfragen im Lichte thomistischer Philosophie.** Sechs Vorträge. Graz, Styria 1903. 12°. 156 S.

Die Vorträge behandeln als wichtige Zeitfragen: Staatsverfassung und Volksvertretung; zwei sozialpolitische Fragen: 1. Wird die österreichische Sozialdemokratie sozial-revolutionär bleiben, oder wird sie sozial-reformatorisch werden? 2. Warum hat sich die Sozialdemokratie so stark entwickelt? —; Theodor Mommsen und die voraussetzungslose Wissenschaft; Kultur und Zivilisation; Recht und Moral; das Wesen der Kunst. Das Licht aristotelisch-thomistischer Philosophie ist vorteilhaft verwertet. Warme Begeisterung für diese Philosophie, die echte philosophia perennis, durchweht das Schriftchen, so recht im Geiste des unsterblichen Rundschreibens „Aeterni Patris“ v. 4. August 1879. Diese edle, tatkräftige Begeisterung möchte der Vf. den gebildeten Kreisen, jung und alt, mit-

teilen. „Die jungen Leute sollen diese Vorträge lesen zur Aufmunterung; die Männer der Regierung, und zwar Beamte sowohl als Abgeordnete und Schulmänner, sollen sie lesen zum Schrecken über das, was sie, die berufen waren zur Leitung, vernachlässigt haben.“ Daß der Staat früher sein muß als der Mensch (S. 102), hätte einer näheren Erklärung bedurft. Es gilt dies nur der Absicht der Natur, nicht deren Ausführung nach (vgl. Schneider, sozialist. Staatsidee, Paderborn 1894, Bonifacius-Druckerei, S. 18 f.). Fremdwörter wären möglichst zu meiden. Bei seinem schwierigen Berufe als Mediziner wünschen wir dem Vf. noch manche Mußestunde, um ähnliche wichtige Zeitfragen im Lichte aristotelisch-thomistischer Philosophie zu beantworten, gewiß zum Besten seiner dankbaren Zuhörer und Leser.

P. J. a Leonissa O. M. Cap.

ZEITSCHRIFTENSCHAU.

Divus Thomas. IV. 3—6. 1903. *Neveu*: De concursu divino iuxta s. Thomam, Bannez et Molina. *Malchiodi*: De iure canonico „constituendo“. *Vinati*: Controversiae biblicae: de magisterio Ecclesiae exegetico. *Pancotti*: Genesis productionis oeconomicae. *Cilento*: De sacra doctrina. Comment in I. q. I. a. 9 et 10. *De Holtum*: Inquisitio de tenore litterali argumenti ex motu, Dei existentiam demonstrantis. *Gregori*: Mechanismus et teleologismus. *Ricciardelli*: De Passionibus. § 5. Thomistica passionum classificatio cum novis comparatur et in se examinatur. *Martani*: Pro quaestione sociali. Art. V. Quid agendum? *Vespignani*: In Liberalismum universum trutina. Art. IX. *Granelli*: De effectibus Inspirationis. *Del Prado*: Concordia liberi arbitrii cum divina motione iuxta D. Th. et S. Aug. II. *Pancotti*: De capitali in re oeconomica. *Ricciardelli*: Franciscus Macry-Correae. *Fargues*: De Deo Uno. Sectio XXVI. De erroribus Monotheismo oppositis. *Pancotti*: De mutuis inter capitale et operam relationibus. *Vinati*: Synopsis introductionis biblicae generalis. — V, 1—3. 1904. *Neveu*: De causalitate sacramentorum iuxta D. Thomam et quendam recentem Theologum. *Ricciardelli*: De communionem sanctorum. *Granelli*: De mendacio. *Leonardini*: De scientifica miraculorum certitudine animadversiones. *Pancotti*: De legitimo interventu potestatis politicae contractui operae. *Del Prado*: Concordia liberi arbitrii cum divina motione iuxta D. Th. et S. Aug. III. *Fonviel*: De principiis quibus inniti videtur A. Loisy. *Billot*: In articulum E. Neveu circa causalitatem sacramentorum animadversiones. *Surbled*: Sententia Prof. Grasset circa cerebrum. *Cilento*: De cognitione Dei. Comment. in I. q. XII. *Vinati*: Animadversiones in nonnullos scriptores rerum biblicarum. *Ricciardelli*: De Passionibus. De bono et malo in animae passionibus. *Pancotti*: Genesis, evolutio ac obiectum formale permutationis seu cambii in re oeconomica. *Neveu*: De causalitate Sacramentorum. Responsum animadversionibus R. P. Billot S. J. — *Revue thomiste*. XI, 1—6. 1903. *Gardeil*: La réforme de la Théologie catholique. *Guillermin*: De la Grâce suffisante. *Mercier*: Le surnaturel. *Legeay*: L'Ange et les Théophanies dans l'Écriture Sainte, d'après la doctrine des Pères. *Folghera*: Le libre arbitre. *Mercier*: Le fait du surnaturel dans l'humanité. *Hugon*: Mater divinae gratiae. *Sertillanges*: L'idée de sanction peut-elle servir à prouver Dieu? *Jansen*: La thèse probabilioriste de Saint Alphonse et les préférences doctrinales du Saint-Siège. *Kirwan*: Un rameau oublié du Cartésianisme. *Blanche*: Sur l'usage de l'Evidenze comme