Literarische Besprechungen

Objekttyp: **BookReview**

Zeitschrift: **Divus Thomas**

Band (Jahr): **1 (1914)**

PDF erstellt am: **08.06.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

ausbilden zu lassen, unseren Charakter, unsere religiöse Überzeugung und sittlichen Grundsätze zu festigen. Der hl. Thomas hat also recht, wenn er sagt: „Nächst Gott und den Eltern ist das Vaterland unser größter Wohltäter[1]. Denn durch tausend Fäden sind wir mit dem Vaterland verknüpft; in ihm sind wir gleichsam festgewurzelt. Und es ist ein wahres Wort, das der Dichter jedem Menschen zuruft:

Ans Vaterland, ans teure, schließ dich an;
Das halte fest mit deinem ganzen Herzen!
Hier sind die starken Wurzeln deiner Kraft[2].

HEIMAT oder das „engere Vaterland" besagt die Zugehörigkeit zu einer Gemeinde. Durch Eltern und Voreltern, durch Geschwister und Gespielen, durch Freunde und Nachbarn sind wir mit dieser Gemeinde und den dortigen Menschen in Liebe und Dankbarkeit verknüpft. Die Erinnerungen an Freud und Leid, an Spiel und Traum der Kindheit, an Hoffen und Sehnen der Jugend sind verschlungen mit der „heimischen Erde" und dem „heimischen Himmel". Die „heimische Art" ist vom „heimischen Land" nicht abtrennbar.

LITERARISCHE BESPRECHUNGEN

1. **M. F. Meixner: Reflexionen, Grundstriche zu einer realen Philosophie.** 1. Bd. Wien u. Leipzig, Frick 1912.

Nach eigener Aussage übergibt Verfasser seine Reflexionen der philosophischen Leserwelt „als genetisch-intellektuelle Selbstbiographie" (VI). Das verleiht der Sache einen Reiz für solche, die „philosophische" Dinge nur „lesen", nicht denken. Den Reflexionen, die ihren Ausgang genommen haben von „dem Denken über Gegenstände, die (dem Verfasser) zufällig untergekommen waren", liegt „nur ein Gedanke, nur ein Prinzip" zugrunde: Der Trieb. „Der Trieb liegt als Bewegungstrieb allem Sein und Werden, allen Erscheinungen, sowohl auf anorganischem als auch auf organischem, sowohl auf physischem als auch auf psychischem Gebiete zugrunde. Alle Arten von Erscheinungen, Betätigungen und Handlungen ohne Unterschied lassen sich auf den Trieb zurückführen; dieser selbst läßt sich aber auf nichts anderes zurückführen" (XIV). „Mein Prinzip geht unmittelbar aus den metaphysischen Prinzipien Leibniz', Herbarts, Schopenhauers und Nietzsches

---

[1] homo efficitur diversimode aliis debitor ... secundario vero nostri esse et gubernationis principia sunt parentes et patria ... 2, 2 q. 101 a. 4.

[2] F. Schiller, Wilhelm Tell, 2. Aufzug, 1. Szene.

hervor, bzw. ergänzt dieselben" (XIII). Nicht weniger als 155 kleinere Abhandlungen aus allen Gebieten der Philosophie, mit einer souveränen, selbstbewußten Sicherheit und einer oft ans Unglaubliche grenzenden Manie, zu behaupten. Philosophie des reinsten, willkürlichsten rücksichtslosesten Subjektivismus nach dem Prinzip: „Der Mensch ist nur befriedigt durch das, was aus ihm kommt, was subjektiv ist." „Religion ist subjektives Gefühl (184), die Kategorien sind subjektiven Ursprungs (233), die Annahme einer ersten, absoluten, schöpferischen Ursache ist die mißbräuchliche Anwendung einer Kategorie, die dem Gemütsbedürfnis und dem Bedürfnis nach abgeschlossener Einheit entspringt" (233). Der Gott der Religion, „der Veredlung und Vervollkommnung" ist „das menschliche Ideal, der reine, vollkommene, möglichst untierische oder tierfreie Mensch" (185), denn der Mensch stammt vom Affen ab (240), ja steht wesentlich auf der gleichen Seinsstufe wie die „anderen Tiere" (244). Moral ist Entwicklung des Schamtriebes (214). „Der Schamtrieb bildet die innere Stimme des Menschen, seine allgemeine moralische Vernunft, die ihn vor dem Unpassenden, Unrechten warnt, von dem Bösen, Schlechten zurückhält" (246). Der Schamtrieb, obwohl subjektiv und veränderlich (387), ist trotzdem allgemein gültige Norm der Moral (243), ja das Wesen aller Moral, aller Tugenden, währenddem diese selbst „nur Phänomen sind". Verfasser ist zugleich auch Theologe, weiß von Erbsünde und Erlösung, von Gnade und Sündhaftigkeit. „Soll die Erlösung einen Sinn haben, so muß sie ebenso generell und ausnahmslos sein wie die Sünde. Jesus hat in dieser Richtung eine schwankende Auffassung gehabt" (125). „Die Sünden haben ihren Grund in abnormen physischen Trieben, in unzweckmäßiger Erziehung, in schlechten, ungerechten sozialen Einrichtungen, die dem einzelnen die Existenz erschweren oder unmöglich machen. Sünde ist die rücksichtslose Befriedigung der eigenen Bedürfnisse auf Kosten eines oder mehrerer Glieder der menschlichen Gesellschaft... Die Theokratie hat das größte Interesse an der Erhaltung der Sündhaftigkeit der Menschen (127). — Doch genug!

Was wollen wir vom „Philosophen" des Triebes anders erwarten? Stellt er ja den Satz auf: „Die philosophische Wissenschaft ist ebenso wenig echte Wissenschaft, wie die wissenschaftliche Philosophie echte Philosophie ist. Die Philosophie darf ihre Probleme ebensowenig direkt den Wissenschaften entnehmen, als sie dieselben wissenschaftlich behandeln darf. Sie muß dieselben aus ihrem eigenen kritisch-philosophischen Geist hervorholen und rein philosophisch behandeln" (198). Die Philosophie „des Triebes" ist eine Frucht der modernen Philosophie, geboren aus dem gleichen Geiste, wie diese der Tod der Philosophie ebenso wie der Religion, der natürlichen wie der übernatürlichen.

Rom, Collegio Greco. *P. Benedikt Baur, O. S. B.*

2. **Dr. Seb. Reinstadler: Elementa philosophiae scholasticae.** Ed. VII. et VIII. ab auctore recognita. Friburgi, Brisg., Herder.

Die rasch aufeinander folgenden Auflagen des vorzüglichen Lehrbuches legen das beste Zeugnis für seine praktische Brauchbarkeit ab. Vergleichen wir die vorliegenden Auflagen mit den früheren, so sehen wir, daß der Verfasser ernstlich bestrebt ist, alle die Mängel zu beseitigen, die er oder seine Kritiker im Buche entdeckt haben. Durch die Bemerkungen über den Transformismus und Pragmatismus hat

das Buch für den Studierenden an Wert entschieden gewonnen. Da die im Text gegebene Charakteristik des Pragmatismus erst durch die Anmerkung verständlich wird, so wäre es ratsam die Definition von James (Pragmatismus, 2. Vorlesung) selbst in den Text hineinzufügen, um die Erfassung des Grundgedankens dieses Systems für den Studenten zu erleichtern.

Nicht nur in den neuen Fragen hat der Verfasser sein Buch vervollkommnet, sondern auch in den alten. Das Studium des monumentalen Werkes des P. del Prado hat die Frage über die Wesenheit und das Dasein mit einigen kurzen, aber wertvollen Zusätzen bereichert. Wir hoffen, daß der Verfasser in diesem Punkte noch weitergehen wird und z. B. Bd. I, p. 291, aus der zweiten Anmerkung dasjenige wegläßt, was im Anführungszeichen steht. Diese Meinung P. Lepidis kann nach dem Werke del Prados zu den Antiquitäten gerechnet werden.

In den Gottesbeweisen des Verfassers vermissen wir die entschiedene Betonung des Unterschiedes zwischen den per se und per accidens untergeordneten Ursachenreihen. Dieselbe würde nicht nur zur Klarheit beitragen, sondern auch die Beweiskraft des Argumentes aus der Bewegung in ein ganz anderes Licht stellen.

Aus dem „effectus primarius“ und „secundarius“ irgend einer prädikamentalen Bestimmung kann man oft Argumente von einer magischen Beweiskraft schmieden. Es schadet aber durchaus nicht, den jungen Studierenden auf den oft zweifelhaften Wert derselben aufmerksam zu machen. Den Text des hl. Thomas z. B., worin er die Möglichkeit der Bilokation leugnet (I, p. 408), kann das Argument durchaus nicht entkräften, welches der Verfasser aus seinen Gewährsmännern anführt. Die Aufhebung der aktuellen Ausdehnung widerspricht weder dem Begriffe der Quantität noch dem der Ausdehnung. Infolgedessen kann die Ausdehnung, falls sie aufgehoben wird, der Vervielfältigung des numerisch gleichen Körpers nicht hindernd in den Weg treten. Handelt es sich aber um die örtliche Begrenzung, so ist eben jener Faktor zu Rate zu ziehen, durch den der Körper diese Begrenzung erhält, nämlich die Ausdehnung. Widerspricht es also ihrem Begriffe, mehrere Orte einzunehmen, so hilft uns gar nichts, daß sie nur ein effectus secundarius der Quantität ist. Die primäre Wirkung muß in jenen Fällen, wo die sekundäre zugegen ist, sich nach der letzteren richten, d. h. sie kann die formelle Wirkung derselben nur in der Weise erhalten, wie deren Begriff es zuläßt. Nun aber beschränkt die Ausdehnung laut des Beweises des hl. Thomas, kraft ihres Begriffes den Körper derart auf einen Ort, daß ihre Vervielfältigung auch die des Körpers und die der primären Wirkung der Quantität mit sich bringt, so daß wir weder die numerisch gleiche Ausdehnung, noch den numerisch gleichen Körper vor uns hätten. Dieses Bedenken hebt weder das Argument noch die Unterscheidung des Verfassers auf und es bleibt uns nichts anderes übrig, als die bekannten geschichtlichen Tatsachen anders zu erklären.

Die Vorzüge des Lehrbuches können wir uns nicht verhehlen. Man wird sich gewiß in vielen Fragen zu einer anderen Meinung bekennen, und in manchen Punkten einen anderen Weg einschlagen, als der Verfasser, aber man wird von seinen Argumenten, von der knappen klaren Darstellung, die ihm die Verhüllung der Wahrheit

in einen mehr physischen oder geschichtlichen Nebel nicht gestattet, nur mit Hochachtung reden. Er verwendet gewiß nicht immer die tiefsten Argumente, aber er meidet sie auch nicht grundsätzlich: dies ist vielleicht der richtige Mittelweg, den ein Lehrbuch einzuschlagen hat. Die Kenntnis des hl. Thomas und der modernen Philosophie kommt dem Verfasser oft vorteilhaft zu Hilfe. Seinen Gewährsmännern zeigt er sich aber noch immer sehr zugetan, wodurch manche heterogene Elemente in seinem Buche Platz finden.

Graz. *Dr. Alexander Horváth, O. P.*

3. **B. Boedder S. J.: Theologia naturalis sive philosophia de Deo, in usum scholarum.** Ed. 3. aucta et emendata. Friburgi, Brisg., Herder 1911.

Verschiedene Teile des cursus philosophicus der Patres Jesuiten wurden in diesem Jahrbuch schon besprochen, u. a. auch die psychologia rationalis von Boedder (Bd. X, 368 ff., Bd. XXII, 214 ff.). Der gleiche Geist, von dem die psychologia getragen ist, beherrscht auch die theologia naturalis, den fünften Teil des cursus philosophicus; Boedder vertritt die Ansicht des Suarez und sucht mit allen Mitteln darzutun, daß St. Thomas nicht Thomist, sondern Suaresianer ist. Suarez ist Thomist, die Thomisten sind „Bannesianer". Anzuerkennen ist, daß die Polemik gegen die „Bannesianer" maßvoll ist; ja, es ist nicht zu verkennen, daß Verfasser sich redlich Mühe gibt, die „bannesianische Lehre" getreu darzustellen (vgl. nr. 330).

Das Werk umfaßt drei Teile: Liber I de existentia Dei; II de essentia et proprietatibus Dei sive de attributis Dei absolutis quae dici solent; III de Dei in res ab ipso diversas actione. Daran schließen sich drei appendices: Quid S. Thomas (de pot. q. 3 a. 7) de divina praemotione docuerit, ad captum tironum exponitur; refutantur aliquot errores, quos H. Spencer, ad Agnosticismum fulciendum, a Mansel mutuatus est; argumenta, quibus Spinoza, Hume, Frid. Schultze teleologicam existentiae Dei demonstrationem oppugnarunt, ad formam scholasticam rediguntur et refutantur. Die Sprache ist nicht selten wenig gefällig, manche Wendungen sind schwer verständlich. Indes davon läßt sich ja leicht absehen.

Wichtiger ist die vorgetragene Lehre selbst. Es seien einige Bemerkungen gestattet. Ungenügend erscheint dem Rezensenten die positive Darlegung der natürlichen Beweisbarkeit der Existenz Gottes (vgl. Kleutgen, Phil. d. Vorzeit, II, 696, Theol. d. Vorzeit, II, 46). Das teleologische Argument läßt zu wünschen übrig (nr. 84 ff.), trotzdem Verfasser es überarbeitet hat. Vermißt wird eine genauere Darlegung des Verhältnisses der Quinque viae der summa theol. des hl. Thomas, ihrer Einheit und Beweiskraft, wenn sie miteinander zusammen betrachtet werden. Verfasser sagt nur: „Differunt hae viae inter se, quatenus praedicata divina praedicatis creaturarum opposita, quibus Ens a se per singulas vias se nobis manifestat, sunt diversa." Etenim *a*) ex motu ... concluditur ad Ens immobile ... *b*) ex efficientia rerum novarum ... concluditur ad causam primam non factam usf. Vermißt wird eine gründliche Darlegung des Grades der Gewißheit und Evidenz oder Nichtevidenz unserer Gottesbeweise. Die Bedeutung und Beteiligung des Willens im Prozeß der natürlichen Gotteserkenntnis (p. 105) wird zu kurz abgetan.

Mit der Frage nach der essentia Dei metaphysica treten wir der Frage, ob Thomismus, ob Molinismus, schon etwas näher. Verfasser stellt die These auf: „Esse a se est essentia Dei" (metaphysica nr. 158*a*). Leider ist die für die Gotteslehre doch nicht gar so bedeutungslose Frage wenig eingehend behandelt. Die Lösung ist unseres Erachtens verfehlt, die Argumentation kann nicht überzeugen; mit der Antwort ad obi. I: „Dei autem essentia non est definienda secundum quod distinguatur ab aliis essentiis divinis ... est igitur definienda secundum quod ab essentiis rerum finitarum distinguitur" verläßt Verfasser seine Definition über essentia metaphysica (nr. 158) und den status quaestionis, wohl aus Furcht vor einer Konsequenz. Die Berufung auf St. Thomas kann nicht verfangen: Der Sinn des doctor angelicus muß eruiert werden nicht aus einer isolierten Äußerung, sondern aus dem Zusammenhang mit dem betreffenden Text und aus der Gesamtlehre. Das ist die einzig zulässige Interpretationsregel.

Auffallend ist, warum Verfasser, die wohlbegründete und sicher logische Anordnung des hl. Thomas verlassend, als erstes Attribut Gottes die unitas Dei behandelt. St. Thomas leitet die unitas aus der simplicitas ab und mit Recht: im Sinne des hl. Thomas begründet die Gott eigentümliche simplicitas mit absoluter Notwendigkeit die unitas Dei. Der Beweis für die Einheit Gottes wird durch den Rekurs auf die Einfachheit Gottes im Sinne des hl. Thomas ungeheuer klar und überzeugend. Freilich verliert der Gedanke und der Beweisgang des summa theol. p. I q. 11. a. 3 an Tiefe und Kraft, wenn man die Stelle mit dem Verfasser also interpretiert: „Per aliud Socrates est homo, per aliud Socrates. Est enim homo, i. e. aliquod exemplum reale typi idealis humanitatis eo quod secundum eum typum per causas esse ipsius actuatus est; est autem Socrates, i. e. hic potius quam alius homo individuus eo, quod praeter typum idealem humanitatis ideam obiectivam huius potius quam alius individualitatis humanae existentia sua actuali exprimit sive verificat." Nun die Anwendung: „Sed natura divina non potest recte concipi ut typus idealis per causam aliquam in pluribus exemplis actuabilis; sed necessario concipienda est ut natura actualis et consequenter ut haec natura divina sive ut natura divina singularis haec et nulla alia. Itaque cum Deus sit Deus eo quod in ipso actualiter est natura divina neque possit natura divina alio modo actualiter esse nisi uno modo ei qua essentiae proprio, cum S. Thoma dicendum nobis est: Deus secundum idem est Deus et hic Deus" (nr. 168). Diese Interpretation trifft den Gedanken des hl. Thomas nicht. Die Lehre vom bloß virtuellen Unterschied zwischen essentia und esse in re creata ist dem Verfasser klare Lehre des hl. Thomas (nr. 178*a*). Die These über die Einheit und den Unterschied der Attribute Gottes läßt eine genaue, präzise Erklärung über die Art und das Wesen der distinctio zu wünschen übrig. Die Definition von immensitas und omnipraesentia ist wenig exakt. Von dem großen Gedanken des hl. Thomas über die immensitas und omnipraesentia: Deus „est in omnibus rebus ut dans eis esse et virtutem et operationem" (S. theol. p. I q. 8 a. 2 c.) sieht Verfasser fast gänzlich ab. Die Deutung, die Verfasser den Worten des hl. Thomas (ibid. a 3: „quia substantia sua adest omnibus ut causa essendi) gibt, befriedigt wenig (nr. 244). In der Frage nach dem göttlichen Wissen folgt Verfasser der Ansicht des Suarez. Die Darstellung nr. 322 ist zum

mindesten mißverständlich. Der Thomist zweifelt nicht an der Wahrheit der maior: er hat nur auszustellen den Mangel eines Grundes und einer Begründung des unde haec veritas obiectiva habet suam obiectivitatem? Die Lösung der Objektionen nr. 323 genügt dem Thomisten nicht. Wenn Verfasser zur Stütze seiner Lehre: „Libera conditionate futura qua talia a Deo cognoscuntur absque ullo medio obiectivo" sich auf St. Thomas (p. I q. 14 a. 13 c: „quia eius intuitus fertur ab aeterno super omnia prout sunt in sua praesentialitate") beruft, so hat er den ganzen großen Gedanken des hl. Thomas über die Ewigkeit Gottes und deren Bedeutung für die Wahrheit und Unveränderlichkeit des göttlichen Vorauswissens, wie wir sagen, nicht erreicht (vgl. Salmanticenses tract. III, disp. 8, dub. 4). Der einzige Text II, dist. 39 q. 1 zusammen mit der wirklich schwierigen Stelle p. I q. 14. a. 13 kann als solcher, isoliert von Zusammenhang und Gesamtlehre, nicht herangezogen werden als Confirmatur dafür, daß St. Thomas die Lehre des Suarez hat; ja, eine solche Berufung auf St. Thomas kann angehende Philosophen in der Frage nach der Lehre des hl. Thomas nur allzu leicht verwirren. Schon aus pädagogischen Gründen will dem Rezensenten der appendix I: Quid S. Thomas (Qq. disp. de pot. q. 3 a. 7) de divina praemotione docuerit, ad captum tironum exponitur nicht gefallen, vom Inhalt ganz zu schweigen. Vermißt wird eine präzise Erklärung über das obiectum formale scientiae Dei: so käme mehr Einheit und Klarheit in die Frage. Ebenso eine eingehende Darstellung von dem Verhältnis zwischen libertas und immutabilitas Dei.

Rom, Collegio Greco. *P. Benedikt Baur, O. S. B.*

4. **Carolus Frick S. J.: Ontologia sive Metaphysica generalis in usum scholarum.** Frib., Brisg. Herder 1911. Ed. IV. aucta et emendata[1]. X, 236 S.

Vor einigen Jahren hat mich ein Professor der spekulativen Moral auf die „Ontogenesis" und „Phylogenesis" der probablen Meinungen aufmerksam gemacht. Man beginnt mit einer bescheidenen Note, worin auf die Erlaubtheit einer Handlung nur schüchtern und zweifelnd aufmerksam gemacht wird. Der folgende Autor bringt die Note in den Text seines Buches, und die Meinung ist dadurch „satis probabilis" geworden. Auf Grund der zwei Autoritäten wird sie beim dritten Autor schon „solide probabilis", beim vierten eventuell „unice probabilis", beim fünften endlich „moraliter certa". — Er hat mich auch versichert, daß ein solches Avancement nicht auf der Zunahme der intrinseca probabilitas beruht. Die auctoritas tot et tantorum theologorum muß ja genügen.

Dieser gute „Einfall" hat mir damals einige heitere Augenblicke bereitet, ich habe aber damals gar nicht daran gedacht, daß der gute Professor hierin die bittersten Erfahrungen seiner Praxis ausgesprochen

[1] Über die allgemeine Charakteristik des Buches vgl. Jahrg. X dieses Jahrbuches, p. 103.

hat. Darauf mußten mich meine eigenen Erfahrungen — allerdings auf einem anderen Gebiete — aufmerksam machen. Die Ontologie des P. Frick liefert für diesen sonderbaren Entwicklungsprozeß ein eklatantes Beispiel.

Daß ich cap. II, art. II, § 2 dieses Lehrbuches für die gegenwärtige Besprechung nicht näher berücksichtigen wollte, wird man leicht einsehen. Den Vorsatz einzuhalten war mir unterdessen unmöglich geworden. Ganz zufällig fällt mein Blick auf die Obi. 3 (p. 63), wo folgendes zu lesen ist: „Resp. Dist. I. part. mai. Res creatae habent esse receptum ab aliqua causa, conc. mai., in aliquo subiecto, subdist. mai.: vere ac physice, nego mai., „secundum intentionem" mentis, i. e. secundum modum nostrum concipiendi et „analogice" (ut S. Thomas loquitur; cf. l. c. nr. 86), quatenus essentia intelligibilis existentiam inter suas notas non continet, conc. mai." Damit war ich natürlich gezwungen, über diese sonnenklare Redeweise des Aquinaten mich zu orientieren. An der Stelle, auf welche mich der Verfasser hingewiesen hat, steht folgendes zu lesen: „Concedit tamen alibi esse et quidditatem posse considerari per modum talis potentiae et actus, attamen „secundum intentionem tantum, prout in omnibus invenitur potentia et actus, analogice tamen, ut in XII. Metaph. dicitur, text. 26" (p. 59). Der Ausspruch des Aquinaten war sonnenklar, nur die Verblendung derjenigen war mir unverständlich, die sich für Thomisten ausgeben, obwohl sie eine ganz andere Meinung vortragen, als jene, für die Thomas hier eintritt. Meine Überraschung war also sehr groß, sie wurde aber noch größer, als ich II. Dist. 3. qu. 1. a. 1. ad 2. durchlas. Die Worte des hl. Thomas standen tatsächlich vor mir, so wie P. Frick sie anführt. „Utrum angelus sit compositus ex materia et forma" frägt der Aquinate und macht sich folgende Schwierigkeit: „Quaecumque sunt in aliquo genere uno, communicant uniformiter principia illius generis. Sed principia generis substantiae sunt materia et forma. Cum ergo corpora, quae sunt in genere substantiae, communicent ista principia, ita quod ex eis componuntur, videtur, quod etiam angelus, qui est in eodem genere, ex materia et forma componantur." Seine Antwort lautet folgendermaßen: „Ad secundum dicendum, quod aliqua sunt unius generis, logice loquendo, quae naturaliter non sunt unius generis, sicut illa, quae communicant in intentione generis, quam logicus inspicit et habent diversum modum essendi: unde in X. Metaph. dicitur, quod de corruptibilibus et incorruptibilibus nihil commune dicitur, nisi communitate nominis; et ideo non oportet angelos cum corporalibus eadem principia communicare, nisi secundum intentionem tantum, prout in omnibus invenitur potentia et actus, analogice tamen, ut in XII. Metaph. dicitur."

Der Sinn des von P. Frick angeführten Textes wurde mir somit ebenso klar, wie er nunmehr dem Leser ohne weitere Kommentare klar ist. Nur eines habe ich nicht begriffen, wie man diese Worte in einem solchen Zusammenhange dem hl. Thomas in den Mund legen kann, wie P. Frick es tut, und wie man dieselben für einen Beweis der „vera et clara doctrina S. Thomae" (vgl. p. 58) ansehen kann. Ein näheres Studium des corpus articuli, das Vergleichen der Parallelstellen brachte keine Erleuchtung, und als ich den Rat weiserer Männer einholte, wurde die Unklarheit nur noch größer. Diese treue

Anlehnung an die geschichtlichen Tatsachen war ihnen allerdings wohlbekannt, über den Grund der Kühnheit des Verfassers aber konnten sie mich nicht aufklären. Dies tat endlich sein Gewährsmann — P. Felchlin.

Im Jahre 1892 veröffentlichte P. Felchlin S. J. in der Zeitschrift für kathol. Theologie (XVI) unter dem Titel „Der reale Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein nach St. Thomas" einige Artikel. Indem er jenen wichtigen Punkt bespricht, in welchem Sinne bei Thomas die Zusammensetzung der geschöpflichen Dinge aus Wesenheit und Dasein für eine Zusammensetzung aus Potenz und Akt anzusehen sei, kommt er auf Grund eines schüchternen Schlusses zum Resultat, daß eine metaphysische Zusammensetzung genüge, und daß wir an eine physische zu denken nicht genötigt seien. Auch er beruft sich auf die angezogene Stelle des Sentenzenkommentars, will aber dieselbe nicht in einem anderen Sinne und in einem anderen Zusammenhang verwerten, als sie eben bei Thomas fungiert. Die Gegner konnten ihm infolgedessen noch die Werke des hl. Thomas in die Hand drücken und sagen: Ja, gewiß, Thomas „findet in der Wesenheit der subsistenten Formen, die physisch einfach sind, eine metaphysische Zusammensetzung aus Gattung und Art und nennt sie eine Zusammensetzung aus Potenz und Akt" (vgl. den angeführten Artikel, p. 93). Wenn also der Verfasser frägt: „Warum soll nun gerade sie (die Zusammensetzung aus Wesenheit und Dasein) als eine physische betrachtet werden?", so konnte man ihm noch antworten: Es geschieht dies vielleicht aus Gründen, die der Verfasser eigens untersuchen und ihre Nichtigkeit aus dem hl. Thomas selbst nachweisen muß. Solange dies nicht geschehen ist, konnten die Gegner ihre Meinung ruhig weiter vortragen; der sonnenklare Ausspruch stand ihnen nicht hindernd im Wege und die schüchterne Frage und der weitere Schluß des P. Felchlin in bezug auf die Wesenheit und das Dasein ist eben seine Meinung geblieben; weder ihm, noch weniger aber seinen Gegnern ist es eingefallen, die Stelle für die „vera et clara doctrina S. Thomae" in bezug auf Wesenheit und Dasein in Anspruch zu nehmen.

Auf Grund der wissenschaftlichen Ontogenesis hielt sich nun P. Frick berechtigt, die schüchterne und auf Grundlage des hl. Thomas noch anfechtbare Frage des P. Felchlin dem hl. Thomas in der Form eines dogmatischen und allen gegnerischen Einwand autoritativ vernichtenden Satzes in den Mund zu legen. Wie viele Grade der Entwicklung er dadurch übersprungen hat, braucht nicht eigens gesagt zu werden. Nach den allgemeinen Gesetzen sollte der Satz jedenfalls eine andere Qualifikation erhalten: „vera et clara doctrina" sollten erst beim fünften Autor zu lesen sein, wir lesen es aber schon beim zweiten. Die Vorarbeiten des P. Frick sind für seine Nachfolger wirklich vortrefflich. Wie er nur einige Worte aus dem Zitate des P. Felchlin weggelassen hat, aus denen man die eigentliche Beweiskraft des Textes noch entnehmen konnte, so braucht die Nachwelt aus dem Zitat des P. Frick nur die Worte „secundum intentionem" beizubehalten und der Zweck ist schon erreicht. Ob aber dieses Verfahren auf die geschichtliche Forschung und auf die geschichtlichen Argumente unserer Philosophie ein günstiges Licht werfen wird, das mögen andere beurteilen.

Graz. *Dr. A. Horváth, O. P.*

5. **Neudrucke seltener philosophischer Werke.** Herausgegeben von der Kantgesellschaft.
I. Bd.: Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie von Gottlob Ernst Schulze. Besorgt von Dr. Arthur Liebert. 351 S.
II. Bd.: Kant und die Epigonen. Eine kritische Abhandlung von Otto Liebmann. Besorgt von Bruno Bauch. 239 S. Berlin, Reuther & Reichard 1911/12.

Die Kantgesellschaft erweitert mit der Veröffentlichung von „Neudrucken seltener philosophischer Werke" wiederum den Kreis ihrer Aufgaben und literarischen Untersuchungen. Sie hat nicht notwendig, die Berechtigung dieser Veranstaltung des weiteren darzulegen. Abgesehen von ihrem Wert für die Philosophie selbst, besitzen diese Neudrucke außerdem einen bedeutenden kulturgeschichtlichen Reiz und sind als wortgetreue Abdrücke der Originale auch für die Sprachforschung noch von Belang.

Wenn auch die Philosophie Kants in der Auswahl der neu aufzulegenden Werke eine besondere Berücksichtigung finden soll, so wird doch jede Einseitigkeit dabei vermieden werden.

Gleich der erste Band dieser Neudrucke ist für die Entwicklung der Kantischen Lehre von größter Bedeutung. Wir gewinnen daselbst einen unmittelbaren Einblick in die geistige Reaktion, die Kants bedeutendste Schrift in den ersten Jahren nach ihrem Erscheinen (1787) hervorgerufen hat.

Kant hat, wie jede epochemachende Persönlichkeit, von Anfang an seine Verteidiger und Kritiker gefunden. Zu letzteren gehörte der zweifelsohne scharfsinnige Gottlob Ernst Schulze. In seinem „Aenesidemus" (1792) hat er eine durchaus berechtigte und wohlgelungene Kritik geübt an den Hauptpunkten der „Kritik der reinen Vernunft" selbst, wie an deren Verteidigung und versuchten Weiterentwicklung durch den Jenaer Professor Karl Leonhart Reinhold. In mehreren um das Jahr 1790 verfaßten Schriften und besonders in der Abhandlung „Über das Fundament des philosophischen Wissens" aus dem Jahre 1791 unternimmt es Reinhold, eine Elementar-Philosophie zu konstruieren, d. h. „das einzig mögliche System der Prinzipien, auf welche sowohl theoretische als praktische, sowohl formale als materiale Philosophie gebaut werden muß" (p. 37).

Der offenbare Dualismus von Sinnlichkeit und Verstand in Kants Lehre hatte bei manchen Zeitgenossen Anstoß erregt. Auch Reinhold glaubte hier eine verbesserungswürdige Seite des Systems entdeckt zu haben, der seine Elementar-Philosophie Rechnung tragen sollte. Er stellte sich die Aufgabe, eine neue, gemeinsame Basis für beide Prinzipien zu gewinnen, einen höchsten, „absolut ersten Grundsatz", der die alleinige Quelle aller philosophischen Erkenntnisse ist. „Dieser absolut erste und allgemein geltende Grundsatz kann aber, als ein solcher, nur ein Faktum ausdrücken", gleichsam eine Urtatsache, in der sich die verschiedenen Vermögen und Prinzipien des Erkennens bei Kant zur vollkommenen Einheit erheben. Als solche betrachtet Reinhold das Bewußtsein, das Vermögen aller Vorstellungstätigkeit überhaupt. Der allgemein gültige Fundamentalsatz aber, der an kein „Raisonnement gebunden sein darf", sondern durch bloße Reflexion über die

Tatsache des Bewußtseins einleuchten muß, heißt: „Im Bewußtsein wird die Vorstellung durch das Subjekt vom Subjekt und Objekt unterschieden und auf beide bezogen“ (p. 44). Auf Grund dieses Satzes soll unsere Vorstellung mit ihrem realen Objekt übereinstimmen und damit die Gültigkeit der synthetischen Urteile Kants auf anderem Wege erwiesen sein.

Gerade an diesem Punkte setzt die Kritik Schulzes mit allem Nachdruck ein. ... Selbst Anhänger des Humes'schen Skeptizismus, läßt er seinen Aenesidemus mit trefflichen Gründen gegen den angeführten Grundsatz des Bewußtseins opponieren, der in keiner Weise die geforderten Merkmale eines absolut ersten, durch sich selbst einleuchtenden, allgemein geltenden Fundamentalsatzes hat. Dann auf „das Ding an sich“ von Kant selbst zurückgreifend, deckt er meisterhaft den Widerspruch auf, den dieser Begriff in den Kritizismus hineinträgt, und zeigt, daß Kant durch seine „Kritik der reinen Vernunft“ den Skeptizismus Humes' keineswegs überwunden hat. Will Kant die reine Apriorität der Erkenntnis festhalten, muß das unerkennbare „Ding an sich“ einfach weichen. Dann aber bleibt ihm konsequenterweise nur noch die Wahl zwischen dem Skeptizismus des Aenesidemus oder dem absoluten Idealismus Fichtes, dem Schulze übrigens in späteren Jahren beipflichtete.

Es bleibt das unbestreitbare Verdienst Schulzes, als erster mit dem Kantischen „Ding an sich“ aufgeräumt zu haben, und sein Aenesidemus bleibt für alle Zeiten von Bedeutung, insoferne er die kantische Philosophie auf eine neue Grundlage stellte und damit die Veranlassung gab zu der vollständigen Umbildung, die das System von Kants Epigonen erhalten hat.

Der Neudruck von Schulzes „Aenesidemus“ findet unseren ungeteilten Beifall.

Über „Kant und die Epigonen“ handelt im engsten Anschluß an den ersten Band eine kritische Abhandlung von Otto Liebmann, die an zweiter Stelle den „Neudrucken“ der Kantgesellschaft eingefügt ist. Bemerkenswert ist vor allem daran, daß Verfasser die Hauptlehre und den Hauptfehler Kants scharf und zutreffend hervorgehoben hat. „Unser Intellekt erkennt nur die in Raum und Zeit gegebenen Elemente der Erfahrung, verknüpft von den Kategorien, als Objekt. Alles, was in Raum und Zeit gegeben ist, also alles, worauf die Kategorien anwendbar sind, hat nur in Beziehung auf den Intellekt Gültigkeit und ist daher, unabhängig von demselben, nichts“ (p. 21f.). In diesen Worten ist wirklich die Quintessenz der Kritik der reinen Vernunft wiedergegeben, wie in dem „Ding an sich“ jene „unglückliche Inkonsequenz“ liegt, „welche bereits in den ersten Akkorden des Kritizismus störend mitklingt, im weiteren Verlaufe bis zur schreienden, unerträglichen Dissonanz schwillt, so daß sie den an sich großen, erhabenen Eindruck des Ganzen geradezu vernichtet“ (p. 23).

Die Epigonen Kants ordnet Verfasser nach ihrer verschiedenen Auffassung des Kritizismus in vier Hauptrichtungen, die er „vorläufig“ als die „idealistische“ (Fichte, Schelling, Hegel), die „realistische“ (Herbart), die „empirische“ (Fries), die „transzendente“ (Schopenhauer) bezeichnet. Die Vertreter sämtlicher vier Richtungen waren zwar bemüht, den Fehler, den Aenesidemus so scharf an Kant gerügt

hatte, zu vermeiden; trotzdem ist es keinem gelungen, sich gänzlich von dem verhängnisvollen „Ding an sich“ loszumachen.

Liebmann sieht sich darum genötigt, seine Zeitgenossen und Leser vor allen nachkantischen Systemen zu warnen und aufs nachdrücklichste die Losung: „Zurück zu Kant!“ aufzustellen. Sein Ruf ist nicht ungehört verhallt. Seit über 40 Jahren ist Kant wiederum der Philosoph des Tages, so daß Professor Külpe mit Recht von einer „Kantrenaissance“ sprechen kann, die in den verschiedensten Zweigen der modernen Wissenschaft sich anzubahnen und vielfach schon machtvoll sich durchzusetzen begonnen hat.

Im übrigen verrät Liebmanns Erstlingsschrift naturgemäß an manchen Stellen den jugendlichen 25jährigen Verfasser. Von so bedeutenden Lehrern, wie Kuno Fischer und Heinrich v. Treitschke, eben erst in die wissenschaftliche Bewegung der Gegenwart eingeführt, begreifen wir leicht den jugendlichen, übertriebenen Enthusiasmus, in dem er Kant den „bedeutendsten Denker der christlichen Menschheit“ nennt und nach einigen allzu phrasenhaft klingenden Lobeserhebungen desselben, durch die mächtige Wahrheit seiner Gedanken so innig ergriffen wird, daß der Musensohn, bisweilen seine Lektüre unterbrechend, in ein stilles, sinnendes Staunen versinkt über die wahrhaft erhabene Tiefe dieses Geistes (p. 9).

Auf Rechnung des noch nicht gereiften Urteils dürfte es zu setzen sein, wenn der Verfasser Kant „gründliche scholastische Gelehrsamkeit“ zuschreibt und diese selbst anscheinend in „pedantischem Formel- und Wortkram“ in einer „Menge von unwesentlichem Außenwerk“ aufgehen läßt. Wenigstens finden sich in seinen späteren Werken manche Stellen, die dergleichen Äußerungen einfach hinfällig machen.

Düsseldorf. *P. Maurus M. Niehues, O. P.*

6. **Dr. theol. Clemens Kopp: Die Philosophie des Hermes, besonders in ihren Beziehungen zu Kant und Fichte.** Köln, Bachem 1912. 8°. 140 S.

Das Tragische im Leben Hermes' ist zugleich das Lehrreichste. — Dies dürfte der kürzeste und prägnanteste Ausdruck des Leitmotivs sein, das dem Verfasser bei Abfassung obiger Studie beständig vor Augen geschwebt und den instruktiven Wert derselben bedeutend erhöht hat.

Von Anfang bis zu Ende bemüht sich der Verfasser, immer wieder zu zeigen, wie Hermes aus den edelsten Motiven gegen Kant und Fichte in die Schranken tritt; aber ebenso muß er feststellen, daß die Kritik „unzulänglich“ und „unglücklich“, die Gegenbeweise „lückenhaft und unbefriedigend“ sind. Von Jugend an mit den Schriften der neueren deutschen Philosophen bekannt, wurden schon früh in dem fleißigen, strebsamen Jüngling Bedenken und Zweifel bezüglich seines Glaubens geweckt. Er hatte nicht das Glück, im rechten Moment den geeigneten Lehrer zu finden, der seiner zweifelsüchtigen Seele klar und entschieden den einzigen Weg der Wahrheit gewiesen hätte. Was er vergebens in den Hörsälen der Philosophie und Theologie gesucht hatte, darüber wollte er nun sich selbst eine befriedigende, endgültige Lösung erarbeiten. Er fing an, zu studieren mit dem Vorsatz, alles, was er wußte, nur insofern als Wissen gelten zu lassen, als er es von nun an selbst finden würde, und nichts als gefunden gelten zu lassen, als was er nicht leugnen könnte.

In diesem absoluten, positiven Zweifel, der nach seiner Meinung allein Ausgangspunkt und oberstes Prinzip jeder natürlichen wie übernatürlichen Gewißheit des Glaubens sein kann, offenbart sich schon zur Genüge der verderbliche Einfluß der kritischen Philosophie. Derselbe tritt noch deutlicher zutage in den drei Grundfragen, die ihn vor allem quälten und die mit der Zeit ein ganzes Heer ungelöster Fragen hervorriefen. Die Fragen nach der Wahrheitsfähigkeit des menschlichen Geistes, der Existenz Gottes und Unsterblichkeit der Seele und endlich noch der Möglichkeit einer göttlichen Offenbarung tragen zu augenscheinlich das Siegel Kantischer Herkunft an sich.

In ausführlicher, übersichtlicher Weise sucht Verfasser nach diesem dreifachen Gesichtspunkte das Hermes'sche System vorzuführen. Dabei werden die Unterscheidungs- und Berührungspunkte mit Kant-Fichteschen Lehren immer scharf hervorgehoben. Mit großer Entschiedenheit greift Hermes den von Kant verschmähten Wahrheitsbegriff der Scholastik wieder auf, bleibt aber gleichwohl stecken in den Kantischen Erkenntnisformen a priori. Während bei Kant die Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit in sich bloß notwendige Fiktionen des menschlichen Geistes und nur als regulative Prinzipien für uns von Wert sind, läßt Hermes dieselben auch als konstitutive Wahrheit durch die theoretische Vernunft halten und annehmen. — Gleichwohl findet er in Gott nicht den letzten hinreichenden Beweggrund für seinen Glauben, der ihm vielmehr ein rein menschliches Vernunftprodukt ist, „ein in uns vorhandener Zustand der Entschiedenheit oder der Überzeugung über die Wirklichkeit eines erkannten Etwas, in welchen wir durch ein notwendiges Halten der theoretischen oder durch ein notwendiges Annehmen der verpflichtenden Vernunft versetzt werden". In gleicher Weise löst Hermes auch das Sittengesetz von Gott los und läßt es unabhängig a priori aus der Vernunft allgemein verpflichtend hervorgehen.

In der Frage nach der Möglichkeit einer Offenbarung Gottes und deren Annahme von seiten der Menschen sucht Hermes nicht weniger seine beiden Gewährsmänner Kant und Fichte zu rektifizieren, räumt aber doch wieder zuviel ein, wenn er die rein natürliche Moral als das unentbehrliche Anknüpfungsmittel für irgendwelche göttliche Offenbarung bezeichnet.

Mit Recht bemerkt Verfasser darum, daß die philosophische und theologische Erkenntnis der Moralprinzipien sich bei Hermes nicht in lebendiger Einheit durchdringen. Wie hier übt Verfasser an manch anderen Stellen durchaus gerechte Kritik an der Hermes'schen Lehre, wobei er die philosophischen und theologischen Entgleisungen sowohl wie die Wahrheitselemente allenthalben gewissenhaft hervorhebt. „Das, was an der Philosophie des Hermes brauchbar und gewinnend ist — sind scholastische Gedanken." Das Verkehrteste daran verdankt er Kant und Fichte, denen in Hermes kein ernstlicher Feind erstanden ist.

Düsseldorf. *P. Maurus M. Niehues, O. P.*

7. **Dr. Karl Fahrion: Philosophie und Weltanschauung.** Stuttgart Max Kielmann 1911. 8°. 94 S. Mk. 1.80.

„Die neuere Philosophie ist nach Ausgangspunkt und Zweck von der alten völlig verschieden." — Dafür bringt obiges Schriftchen jedem Kenner der scholastischen Methode den vollgültigen Beweis. Unter

Vermeidung jedweden äußeren gelehrten, wissenschaftlichen Apparates wendet es sich in der „Sprache des gemeinen Menschenverstandes und der sachlichen Überlegung" an weitere Kreise. Es belehrt seine Leser zunächst darüber, daß in unserer Zeit es nicht mehr die Aufgabe der Philosophie sein könne, eine Weltanschauung im Sinne einer Welterklärung oder eines einheitlichen Weltbildes zu liefern. Höchstens vermag sie im negativen Sinne eine Weltanschauung zu bieten, indem sie nachweist, wie das Verlangen nach einer Erklärung der Erscheinungen entstanden, und warum eine solche nicht möglich ist. Der ernste Zweifel an der Möglichkeit einer Erkenntnis und die Festlegung der Grenzen unseres Wissens sind Anfangs- und Endpunkt dieser neuzeitlichen Philosophie.

Nach einem kurzen geschichtlichen Überblick trägt der Verfasser seine Gedanken über das Verhältnis von Denken und Sein, von Geist und Körper, über den Ursprung der Erkenntnis und das Wesen des Seins vor, und zwar in nominalistisch-subjektivischem Geiste.

Im Verlaufe der ganzen Untersuchung kehrt die bekannte Unterscheidung zwischen der naiven und philosophischen Betrachtungsweise immer wieder, die aber beide in ihrer näheren Begründung und dem weiteren Ausbau gleich unphilosophisch sind. Anscheinend einander ausschließend, führt die eine doch wieder zur anderen zurück, hebt diese jene wieder auf.

Den Eindruck, daß die Grenzen unseres Wissens nicht sehr groß sind, und eine einheitliche widerspruchslose Welterklärung oder Weltanschauung von der modernen Philosophie nicht zu erwarten ist, wird jeder Leser aus der Lektüre dieser Abhandlung mit sich nehmen.

Düsseldorf. *P. Maurus M. Niehues, O. P.*

8. **Dr. Matth. Joseph Scheeben: Die Mysterien des Christentums.** Nach Wesen, Bedeutung und Zusammenhang bearbeitet von Dr. Arnold Rademacher. 3. Aufl. Freiburg, Herder 1912. 8°. XXIV u. 692 S.

Nach einem halben Jahrhundert erlebt das geistvolle, einzigartige Werk des scharfsinnigen Kölner Seminarprofessors erst die dritte Auflage. Die Strömung der Zeit verfolgt offenbar eine andere Richtung. Die rasche Entwicklung der dogmengeschichtlichen Studien nimmt viele Kräfte in Anspruch; an die Apologeten stellt der immer heftiger tobende Streit um die Voraussetzungen des Glaubens stets neue Forderungen. Es fehlt die Zeit, sich den spekulativen Fragen zu widmen, sich in die geheimnisvolle Welt der Mysterien des Christentums zu versenken. Und doch in jener Welt war Scheeben heimisch, dorthin wollte er den Leser führen. Von den zahlreichen Schriften des gründlichen Theologen, die alle denselben Zweck verfolgen, dem Übernatürlichen die ihm gebührende Wertung zu sichern, offenbart vorliegende Scheebens Eigenart am schärfsten. Es ist nicht sein erstes, auch nicht sein umfangreichstes, doch wohl sein liebstes Werk gewesen. Ein genialer Versuch, die christlichen Geheimnisse in ihren inneren Zusammenhängen als einheitliches System darzulegen. Scheeben bekundet dabei eine erstaunliche Sicherheit und dazu das seltene Geschick, stets seinem hohen Gegenstand entsprechend, eine, wenn auch mitunter dunkle, so doch treffende Form zu prägen. Er ist ein zuverlässiger Führer, der den sich ihm Anvertrauenden sicher über

die steilen Pfade der Hochgebirge geleitet, manchen Fernblick eröffnend, manchen jedoch auch den wundervollen Reiz der dunklen Ahnung lassend. — Doch von dem dauernden Wert des Werkes sind alle, für die es geschrieben, voll überzeugt. Weiterer Empfehlungen bedarf es wahrhaftig nicht. Möchten nur mehr Leute die Zeit finden, die eine solche Lektüre erheischt, und zu der Selbstüberwindung bereit sein, ohne die ein solches Studium nicht möglich. Wer den Aufstieg nicht scheut, wird bald inne, wie leicht es sich atmet in der Höhenluft der Scheebenschen Werke.

Die neue Ausgabe zeichnet sich durch die Wiederherstellung des ursprünglichen Textes aus. Es betrifft diese Änderung die eigenartige Auffassung Scheebens von der Formalursache der Gotteskindschaft. An einzelnen Stellen, wo der tiefsinnige Mystiker zu sehr dem Zuge seines Herzens gefolgt war, hatte der Herausgeber der zweiten Auflage aus Rücksicht auf die Allgemeinheit der Gegenmeinung die Stellen durch verallgemeinende Zusätze ihrer Schärfe entkleidet. Der Herausgeber der dritten Auflage hat die Zusätze fortgelassen, und nur auf Seite 149 in einer längeren Anmerkung die Gegenmeinung dargelegt. Dieses Verfahren entspricht gewiß mehr den Absichten Scheebens und wahrt dem Werk seinen ursprünglichen Charakter. Wenn auch Scheeben in seiner Ansicht vereinsamt geblieben, so hat sie doch dazu gedient, die Stellung des hl. Geistes im Erlösungswerk näher zu untersuchen und besser zu werten, wie dies vorzüglich geschah von P. Froget in seinem Werke De l'habitation du Saint-Esprit dans les ames justes.

Düsseldorf. *P. Hieronymus Wilms, O. P.*

9. **Regin. Beaudouin O. P.: Tractatus de conscientia — cura et studio R. P. Gardeil eiusdem ordinis editus.** Tornaci Nervorum 1911. XIX u. 146 S.

P. Gardeil hat aus der reichen Hinterlassenschaft seines gelehrten Meisters den Tractatus de conscientia der Öffentlichkeit übergeben. P. Beaudouin war unter den Seinigen als ein ernster Moralist bekannt, „qui subtili quadam et nervosa arte placita casuistarum ad firmam Divi Thomae sententiam revocabat" (p. IX). Nach dieser Notiz aus seiner Lebensbeschreibung erwarten wir von ihm mit Recht wertvolle Aufklärungen über die Stellungnahme des Aquinaten über diese Frage.

Der Verfasser enthält sich grundsätzlich jeder kasuistischen Ausführung; er will nur die spekulative Seite der Frage betrachten. Nach einer Begriffsbestimmung des Gewissens untersucht er dasselbe nach seinen Beziehungen zum Objekt (I. quaestio) und zum Subjekt (von seiten der Zustimmung II. quaestio), wobei er die verschiedenen Arten des Gewissens, ihre bindende Kraft usw. bespricht. Weitere Fragen knüpft er an die conscientia dubia (III. quaestio) und probabilis an (IV. quaestio). Bei der Besprechung der heute gangbaren Moralsysteme entscheidet sich der Verfasser für den Aequiprobabilismus.

Seine Führer sind der hl. Thomas und der hl. Alfons. Das Buch legt tatsächlich ein sprechendes Zeugnis für seine Vertrautheit mit dem Aquinaten ab, was schon daraus hervorgeht, daß er den hl. Thomas nicht in der Weise für das eine oder andere Moralsystem beansprucht, wie dies bei anderen Autoren gewöhnlich der Fall ist.

Es ist kein Bestreben so lobenswert, als die Prinzipien des hl. Thomas in der Moral zum Durchbruch bringen zu wollen. Dazu ist es aber durchaus nicht genügend, einzelne Texte und Prinzipien des Heiligen einfach anzuführen, man muß sie in ihrer Gesamtheit, in ihrem Zusammenhang mit dem ganzen System des Aquinaten untersuchen. Dabei kommt man allerdings zu jenem unerwarteten Resultat, daß der hl. Thomas, den man mit Lugo, Sanchez, Gury etc. in einem Zuge zu nennen pflegt, mit diesen und mit dem ganzen Probabilismus gar nichts gemein hat, sondern daß dessen Grundgedanken denen des Probabilismus schnurstracks entgegengesetzt sind.

P. Beaudouin liefert uns in dieser Beziehung wertvolle Andeutungen, doch spricht sein Werk hierin noch nicht das letzte Wort. Wenn man den Probabilismus mit den gewöhnlichen Mitteln des Aequiprobabilismus widerlegen will, so unternimmt man eine sehr undankbare Arbeit. Ist der Grundsatz, praktische Fälle durch die bekannten Reflexprinzipien zu lösen, adoptiert, so ist nur ein System möglich und logisch: der Probabilismus — ein anderes kann die Konsequenzen nicht tragen. Eine Widerlegung des Probabilismus auf dieser Grundlage ist dem Verfasser ebensowenig gelungen, wie anderen Moralisten.

Viel glücklicher griffen die Schüler des P. Beaudouin, P. Mandonnet und P. Gardeil[1] selbst ein. Obwohl letzterer nicht direkt ein Moralsystem vor Augen hat, führen doch seine streng thomistischen Auseinandersetzungen dazu, daß der hl. Thomas mit dem Probabilismus nichts gemein haben kann. Eine sehr tüchtige Arbeit liegt uns auch in Mondinos „Studio storico — critico sul sistema morale di S. Alfonso M. de Liguori"[2] vor, worin mit Recht betont wird, daß beim hl. Thomas die Lösung eines praktischen Zweifels nicht von den probabilistischen Reflexprinzipien, sondern von der Leitung der prudentia zu erwarten ist. Diese prudentia ist aber für Thomas nicht eine rein intellektuelle Tugend, die mit einem stoischen Stolz auf die eigenen Prinzipien allein vertraut, sondern eine moralische, d. h. in bezug auf die Rechtheit und Gerechtigkeit vom Willen abhängige Tugend. Als solche erhält sie das Hauptsächlichste — die praktische Sicherheit in der Leitung der menschlichen Handlungen — nicht von intellektuellen Prinzipien allein, sondern vom wohlgeordneten Willen, wodurch sie zu jener unfehlbaren Lenkerin des praktischen Lebens wird, ohne welche wir keinen Schritt machen können und dürfen.

Auch in bezug auf den hl. Alfons enthält die Abhandlung Mondinos interessante Aufschlüsse. Die eigentliche Größe des hochgeschätzten Kirchenlehrers dürfen wir demnach nicht in der spekulativen Begründung seines Systems suchen, sondern in jener sicheren Führung, die er durch die Auflösung der verwickeltsten Fälle uns zuteil werden ließ. Der Heilige stand ferner dem hl. Thomas durchaus nicht feindlich gegenüber. Im Gegenteil, es war — neben seiner juristischen Bildung und neben den übrigen bei Mondino aufgezählten Um-

---

[1] P. Gardeil: La certitude probable. Revue des sciences philosophiques et théologiques. 1911. nr. 2—3.

[2] Monza. 1911. (Doktordissertation, Freiburg i. d. Schweiz.)

ständen — eben ein von ihm nicht ganz richtig verstandener Satz des hl. Thomas[1] schuld daran, daß er sein System in dem Sinne formulierte, wie wir es bei ihm vorfinden. Sonst aber zeigen eben seine praktischen Lösungen, daß ein System neben dem Probabilismus noch möglich ist, und daß die Lehre des hl. Thomas von der prudentia in der Praxis sich sehr gut verwerten läßt.

Mit Freude begrüßen wir die auf thomistischer Grundlage aufgebauten Ausführungen des P. Beaudouin, und wenn wir auch die thomistischen Prinzipien nicht in der Weise und auf der ganzen Linie durchgeführt finden, wie es wünschenswert wäre, können wir auf Grund der sehr tüchtigen Arbeiten seiner Schüler und anderer ernsten Thomisten doch hoffen, daß der hl. Thomas mit der Zeit auch in dieser Hinsicht zur Geltung kommt.

Graz. *Dr. A. Horváth, O. P.*

10. **Dr. Heinrich Straubinger: Grundprobleme der christlichen Weltanschauung.** Freiburg i. Br., Herder 1911. 8°. VIII u. 142 S.

Acht Vorträge: Gott und die Welt, Gott und der Mensch, Gott in den Religionen der Heiden, Gott in der Religion der Bibel, Gott und Christus, Christus und die Kirche, Christentum und Persönlichkeit, Religiöse Wahrheit und katholisches Dogma. Die Vorträge, zu verschiedenen Zeiten und aus verschiedenen Anlässen gehalten, hat der Verfasser gesammelt und der Öffentlichkeit übergeben, um „die großen und allgemeinen Gesichtspunkte des menschlichen Denkens und Lebens lebendig hervortreten und zur Geltung kommen zu lassen" (Vorwort). Dank der überzeugenden Argumentation, der strengen Logik, der klaren und übersichtlichen Fassung des überaus reichen apologetischen Materials, das hier geboten wird, hat Verfasser diesen seinen Zweck vollauf erreicht. „Der erste und zweite Vortrag lehnen sich ziemlich stark an Schell an" (Vorwort). Trotz des Bestrebens des Verfassers, die Schellschen Gedanken „von allem zu reinigen, was sich nicht mit der strengen Kirchenlehre verträgt und ihnen einen bestimmten, leichter faßlichen Ausdruck zu geben" (Vorwort), wird der Theologe im Vortrag manche Ausstellungen zu machen haben. So z. B. Seite 35 über Gott als „reine Tätigkeit": „Sein (Gottes) ganzes Sein und Wesen ist durchleuchtet von seinem Denken und getragen von seinem Wollen". Mißverständlich ist die Fassung: „In Gott fallen Sein, Wesen, Denken und Wollen zeitlich und inhaltlich zusammen." Die Unterscheidung von Person und Persönlichkeit (p. 36) ist in dieser Absolutheit unzulässig. In der Anwendung der Boethianischen Definition der Person vermeidet es die gesunde Scholastik gewissenhaft, von einer „Vernünftigkeit" (p. 37) Gottes zu reden.

Rom. *P. Benedikt Baur, O. S. B.*

---

[1] Nullus ligatur per praeceptum aliquod, nisi mediante scientia illius praecepti. De Ver. qu. 17 a. 3.

11. **Julius Bessmer, S. J.: Philosophie und Theologie des Modernismus.** Eine Erklärung des Lehrgehaltes der Enzyklika Pascendi, des Dekretes Lamentabili und des Eides wider den Modernismus. Freiburg i. Br., Herder 1912.

Verfasser hatte in den Stimmen aus Maria Laach in den Jahren 1907, 1908 und 1911 eine Erklärung des neuen Syllabus und des Modernisteneides gegeben. Diese Abhandlungen sind im vorliegenden Werk gesammelt, vielfach erweitert, vervollständigt, oft ganz neu gearbeitet. Der erste Abschnitt behandelt, nach einer kurzen Einführung in die Anfänge und die Entwicklung des Modernismus, die Enzyklika Pascendi. Hier kommen insbesondere zur Sprache das System Loisys sowie die Grundlagen des Modernismus: Agnostizismus, Immanentismus, Evolutionismus. Der zweite Abschnitt: „Das Dekret Lamentabili sane exitu" bildet den Hauptteil der Arbeit. Hier tut Verfasser ein Doppeltes: er zeigt, daß die modernistischen Lehrsätze unkatholisch sind und widerlegt die „Beweisversuche" der Modernisten „vom Standpunkt solider und gegründeter historischer Tatsachen und vom Boden des gesunden Menschenverstandes aus, ohne erst für alles Beweise herbeizuschleppen, was jenen (den Modernisten) grundlos zu leugnen beliebt" (Vorwort VI). Der Schlußabschnitt über den Modernisteneid behandelt den Weg zum Glauben und die Glaubenszustimmung sowie die historisch-theologische Wissenschaft nach der Eidesformel Sacrorum Antistitum.

Das Verdienst der Arbeit liegt in dem Nachweis, daß Pius X. mit Syllabus und Enzyklika ein wirklich bestehendes System, nicht eine bloß eingebildete Gefahr bekämpft, sowie in der Gegenüberstellung der katholischen Lehre und der modernistischen Irrtümer. Verfasser bietet eine sehr empfehlenswerte Erklärung der päpstlichen Kundgebungen gegen den Modernismus. Zu bedauern ist, daß die Methode sowie das überreiche Material es dem Verfasser nicht möglich machen, eine allseitige, gründliche Widerlegung des Modernismus zu liefern und vielfache, störende Wiederholungen zu vermeiden. Zu wünschen wäre eine genauere Erklärung und tiefere Begründung einzelner der vorgetragenen Prinzipien, z. B. kirchliche Lehrauktorität (p. 147), natürliche Wissenschaften im Dienste der Theologie und des Dogmas (p. 261), soll das Werk auch dem gebildeten Laien dienen und den vielen Unklarheiten und Mißverständnissen begegnen.

Rom. *P. Benedikt Baur, O. S. B.*

12. **Dr. N. Margraff: Der Mensch und sein Seelenleben in den Autos sacramentales des Don Pedro Calderon de la Barca.** Inaug. Dissert. der phil. Fakultät zu Bonn. Aachen, Schweitzer 1912. 8°. 115 S.

Seit Jahren ist es vielen einsichtigen Literaturkennern ein Herzensbedürfnis gewesen, unsere Zeit wieder hinzuweisen auf die erhebenden Gedanken, von denen die Werke des großen spanischen Dichters Don Pedro Calderon de la Barca getragen sind, besonders seine geistlichen Festspiele, die jahrzehntelang dazu dienten, die gläubige Bevölkerung durch anschauliche Darstellung der höchsten Glaubensgeheimnisse zu erbauen und die Tage der Fronleichnamsfeier

festlich zu gestalten. Eichendorff, Baumstark, Baumgartner sprachen diesbezüglich begeisternde Worte und gaben verständige Winke zu rechter Würdigung. Galt es doch, die Werke dessen wieder bekannt zu machen, von dem Friedrich v. Schlegel schreibt: „In Calderon, als dem letzten Nachklang, wie im strahlenden Abendrot des katholischen Mittelalters haben eben jene Wiedergeburt und christliche Verklärung der Phantasie, welche den Geist und die Poesie desselben überhaupt charakterisiert, den vollen Gipfel ihrer Verherrlichung erreicht."

Eine Folge dieser Aufmunterung sind die Bestrebungen, die Stücke selbst uns wieder auf der Bühne vorzuführen, wie dies die Calderon-Gesellschaft zu Berlin mit wechselndem Glück unternimmt. Als fernere Folge können die Untersuchungen über den philosophischen Gehalt der Dichtungen angesehen werden.

Bei derartigen Versuchen muß freilich von vornherein feststehen, daß Calderon bei Abfassung seiner geistlichen Festspiele nichts weniger beabsichtigte, als eine vollständige Philosophie zu schreiben. Man würde Calderon unrecht tun, wollte man bei ihm nur jene philosophischen Kenntnisse voraussetzen, deren Spuren sich in den Autos finden. Dennoch läßt sich ein Kern herausschälen, weil vieles, das auf den ersten Blick Phantasiegebilde zu sein scheint, sich bei näherer Betrachtung als poetische Einkleidung einer philosophischen Wahrheit erweist.

Nachdem die Versuche Ortiz' als mangelhaft und die Wolfgangs als nicht viel glücklicher abgetan worden, geht Margraff daran, die von Abert eröffnete Bahn weiter zu verfolgen, und den spezifisch katholischen Dichter von katholischem Standpunkt aus zu untersuchen. Die Absicht des Verfassers zielt darauf, die Ansichten Calderons, die sich auf Grund seiner geistlichen Festspiele für seine Seelenlehre feststellen lassen, systematisch zusammenzustellen. Der Hauptteil der Schrift nimmt sich aus wie eine feine Mosaikarbeit. Stelle wurde an Stelle gereiht, um des Dichters Anschauung vom Sitz der Seele, den Sinnen, dem Geistesvermögen im allgemeinen, und im besonderen von Verstand, Gedächtnis, Willen und Gefühlsleben darzulegen. Eine außerordentliche Geduldprobe hat diese Zusammenstellung erfordert; dafür tritt der Gedanke fast immer klar hervor, und als Resultat springt auf Grund der Dreiteilung der Seelenkräfte in die Augen, daß Calderon nicht, wie bisher vielfach angenommen wurde, Anhänger der streng thomistischen, sondern der augustinischen Richtung war. Diese Feststellung sucht Verfasser weiter dadurch zu erhärten, daß er den Bildungsgang Calderons und die Stellung, die die Augustiner-Eremiten zu ihm nahmen, darlegt.

Wenn betont wird, daß die Augustiner besonderen Nachdruck auf die Gottesebenbildlichkeit der Seele legten, so wäre, um Mißverständnissen vorzubeugen, vielleicht besser gesagt worden, daß der Angelpunkt ihres Systems die Gottesebenbildlichkeit ist, insofern sie in den Ternaren zum Ausdruck kommt. — Seite 3 muß für hl. Julia wohl selige Juliana, und Seite 19 für maneant vespere wohl mane aut vespere stehen. — Spanien kann kaum als Heimat des Dominikanerordens bezeichnet werden, wenn es auch die Heimat des Stifters ist. Der Orden trat in Südfrankreich ins Leben.

Düsseldorf. *P. Hieronymus Wilms, O. P.*

13. **Erik Ziese: Wachstum und Entwicklung. Gedanken über „das All, die Welt und das Ich“.** St. Petersburg, 1912. (Verlag von P. Ackt, Elbing.)

Wes Geisteskind wir in diesem Buche vor uns haben, deuten zur Genüge die Eingangsworte an: „Der vollkommene Mensch wäre nicht nur in sich selbst ausgeglichen, sondern er wäre es auch im ganzen seiner Welt gegenüber und müßte daher zur absoluten Ruhe — völligen Taten- und Gedankenlosigkeit — verurteilt sein. Nur ein noch nicht vollkommenes Wesen kann als Welterschaffer auftreten. So ist der unvollkommenste Mensch Gott als Welterschaffer.“

Die weiteren Ausführungen dieser modernen Wachstums- und Entwicklungslehre gehen aus von der alten Parodie: „Im Anfange war der Unsinn und der Unsinn war bei Gott! und Gott war der Unsinn“ (p. 33) und endigen schließlich mit dem „Künstler oder Vollmenschen“, der in sich „die unpersönliche Persönlichkeit, die vergessende Erinnerung, die freie Ordnung, die unvernünftige Vernunft, den verständigen Gefühlsglauben“ zugleich in sich vereinigt (p. 162). So ist allerdings „der Fall Gottes unsere Entwicklung“ (p. 17).

Wir haben es hier weniger mit einem Geistesprodukt, als lediglich mit der Ausgeburt einer krankhaften, verwirrten Phantasie zu tun.

Düsseldorf. *P. Maurus M. Niehues, O. P.*

14. **Vinzenz Zapletal, O. P.: Das Buch Kohelet.** Kritisch und metrisch untersucht, übersetzt und erklärt. 2. verb. Aufl. Freiburg, Herder 1911.

Dem verdienstvollen Kommentar von P. Zapletal über das Buch des Predigers ist schon nach sechs Jahren eine Neuauflage beschieden gewesen. Es bedeutet das einen Erfolg, der für den inneren Wert des Buches ein schönes Zeugnis ablegt und geeignet ist, dem Werke neue Freunde zu gewinnen. Verfasser wollte dem Werke das ursprüngliche Gepräge erhalten wissen. (Siehe die Anzeige der 1. Auflage, Jahrb. 1907, p. 123.) Aus diesem Grunde hat er an dem Werke selbst und seinen Hauptergebnissen nichts geändert. Dagegen hat er die seitdem erschienene Literatur sorgfältig verwertet, so daß das Werk dem jetzigen Stande der Forschung entspricht. Die Ausführungen über die Metrik des Buches wurden abgekürzt mit Rücksicht auf des Verfassers inzwischen erschienene Schrift „De Poesi Hebraeorum in Veteri Testamento conservata“. Die Leser dieser Zeitschrift seien noch besonders hingewiesen auf die sorgfältige Untersuchung über die vermeintlichen heraklitischen, aristotelischen, epikuräischen und stoischen Einflüsse, die Pfleiderer und andere in dem Buche zu entdecken glaubten. Zapletal lehnt mit Recht jede direkte Abhängigkeit Kohelets von der griechischen Philosophie ab und begründet im einzelnen, daß alle diese sogenannten Entlehnungen ebensogut „allgemein menschliche Reflexionen“ sein können. Nicht minder entschieden werden die angeblichen Irrtümer Kohelets zurückgewiesen und gezeigt, daß weder Pessimismus, noch Determinismus, noch Materialismus und Skeptizismus und Epikuräismus dem Verfasser zum Vorwurf gemacht werden können.

Kohelet ist ein Buch, das viele Rätsel aufgibt, und sie sind noch lange nicht alle gelöst. Schon aus diesem Grunde ist die Neuauflage dieses Kommentars freudigst zu begrüßen. Es ist ein wertvolles Hilfs-

mittel zur Lösung dieser Rätsel wie zum Verständnis des ganzen Buches, das nicht bloß Rätsel, sondern auch hohe Schönheiten in sich birgt.

Düsseldorf. *P. Meinrad M. Schumpp, O. P.*

15. **Dr. Johannes Döller: Die Messiaserwartung im Alten Testament.** Bibl. Zeitfragen. 4. Folge, Heft 6/7. Münster, Aschendorff 1911.

Ein Unternehmen, das die „biblischen Zeitfragen" erörtern will, darf die messianischen Weissagungen nicht unberücksichtigt lassen, die, wie Christus selbst, immer im Vordergrund des religiösen Interesses stehen. Döller, der die Behandlung dieses wichtigen Themas übernommen, hat sich seiner Aufgabe mit großem Geschick entledigt. In sieben Abschnitten führt er des Messias menschliche Abstammung, Zeit und Ort der Geburt, des Messias göttliche Würde, des Messias Beruf und Wirken, des Messias Leiden und Verherrlichung und endlich das messianische Reich vor. Durch geschickte Gruppierung der alttestamentlichen Stellen hat er es verstanden, herrliche lebensvolle Bilder unseres Erlösers zu zeichnen. Nur die Texte selbst läßt er reden und vermeidet es, deren Wirkung durch rednerisches Beiwerk erhöhen zu wollen. Dagegen hat er in ziemlich ausgedehntem Maße sachliche Erklärungen beigegeben und, um das Schriftchen noch zeitgemäßer zu machen, reichlich Kritik geübt an den von Wunderscheu eingegebenen Aufstellungen der Rationalisten. Es wäre gewiß leicht, bei der Behandlung solch schwieriger Partien, wie es die Weissagungen zumeist sind, auch Ausstellungen zu machen und Wünsche zu äußern; aber nach der Lektüre des Büchleins dominiert nur der Wunsch, es möchten es recht viele lesen und ihm neue Liebe und Begeisterung entnehmen.

Düsseldorf. *P. Meinrad M. Schumpp, O. P.*

16. **Batiffol: Urkirche und Katholizismus.** Übersetzt von Seppelt. Kempten, Kösel 1910. XXIX u. 420 S.

Der deutsche Übersetzer nimmt in der Einleitung gegen Schnitzer Stellung, in dem er schreibt (p. IX): „Und man wird urteilen dürfen, daß das hier behandelte Thema, wie die Verhältnisse in Deutschland liegen, besonderem Interesse begegnen wird. Die Fragen: ‚Hat Jesus eine Kirche gestiftet?' — ‚Hat die römisch-katholische Kirche ein Recht auf den Anspruch, die von Jesus gestiftete Kirche zu sein?' drängen sich heute mehr denn je einem jeden auf, der Religion und Kirche nicht gleichgültig gegenüber steht." Und (p. X): „Hat Jesus das Papsttum gestiftet?" Diese Frage beantwortet Schnitzer in einer eben erschienenen dogmengeschichtlichen Untersuchung mit einem glatten „Nein". Die Arbeit hat ein gewisses Aufsehen erregt. Nicht aus Gründen sachlicher Art. Die Resultate, zu denen sie kommt, und die Wege, auf denen sie erzielt werden, sind nicht neu. Daß die Eschatologie Jesu „bittere, echt evangelische Wahrheit" sei (p. 30), hat man immer noch gutes Recht zu bezweifeln, und damit, daß Matth. 16, 17 ff. erst gegen 180—190 in den Evangelientext eingeschoben sein soll, wird Schnitzer bei keinem Textkritiker Glauben finden. — „Paul Monceaux hat eine Abhandlung geschrieben, in der die methodischen Bemerkungen über den Wert des — auch von Schnitzer aufs ausgiebigste verwerteten — Argumentum ex silentio und die Bewertung des ersten literarischen Auftauchens einer Nach-

richt der Beachtung und Beherzigung wert sind.“ Schnitzer hat nun durch eine Besprechung dieser Übersetzung Batiffols folgendermaßen geantwortet:

„P. Batiffol, gleich Alfred Loisy ein Schüler des berühmten französichen Kirchenhistorikers Duchesne, ist der wissenschaftlichen Welt als vorzüglicher Kenner der altchristlichen Literatur längst vorteilhaft bekannt. Eine Zeitlang schien es sogar, als solle er das Geschick Loisys teilen: Rektor des katholischen Instituts von Toulouse, sah er sich in seiner kirchlichen Orthodoxie verdächtigt und auf Betreiben Roms seiner Stelle enthoben. Wohl unterließ er nichts, um seine ‚Kirchlichkeit‘ ins rechte Licht zu setzen. Er brachte es über sich, die heftigsten Angriffe wider Loisy zu richten. Es half ihm nichts. Neuerdings ward er vom römischen Verdikt betroffen, ob einer allzu unvorsichtigen Abhandlung über die hl. Eucharistie kam er auf den Index. Und so sitzt er denn zwischen zwei Stühlen, — den Orthodoxen nicht orthodox und den Kritikern nicht kritisch genug.

Und eben dieses Doppelgesicht weist auch sein Buch ‚L'Eglise naissante‘ auf, das unter obigem Titel soeben in einer vom Breslauer Privatdozenten Seppelt besorgten deutschen Übersetzung erscheint. Das Werk ward, kaum veröffentlicht, von der katholischen Presse überschwenglich gepriesen, selbst Harnack spendete ihm reichlichen Weihrauch. Und doch erfüllt es die Erwartungen keineswegs, die es erweckt, da es dem kundigen Leser nur zu bald verrät, daß hier nicht so fast der wissenschaftliche Forscher, denn vielmehr der kirchliche Apologet die Feder führt. Denn was Batiffol in seinem Buche beweisen will, daß nämlich der heutige Katholizismus als legitimer Erbe der Urkirche die unmittelbare, absichtliche und bewußte Schöpfung Christi sei, das vermag er entfernt nicht zu beweisen: was er aber wirklich beweist, daß der Katholizismus von heutzutage irgendwie schon auf die Urkirche und auf Christus zurückgehe, das bestreitet kein Mensch. Auf Einzelheiten einzugehen, ist hier nicht der Platz. Ob eine deutsche Übersetzung des Buches einem dringenden Bedürfnisse entsprach, möchten wir billig bezweifeln. Denn eine populäre Schrift ist Batiffols gelehrtes Werk nun einmal sicherlich nicht: Gebildete und Fachgelehrte, die sich mit ihm beschäftigen wollen. werden aber jedenfalls lieber zum eleganten französischen Original, denn zur mühsamen deutschen Übersetzung greifen. Sehr bemerkenswert ist das Vorwort, in dem der Übersetzer über die Rückständigkeit der katholisch-theologischen Literatur Deutschlands gegenüber Frankreich ein wehmütiges Klagelied anstimmt, das der Freiburger Privatdozent Krebs im „Hochland“ kräftig nachsingt. Also nach dem eigenen Zeugnis akademischer katholischer Theologen Rückständigkeit der deutschen katholischen Theologie — trotz unserer vielgerühmten theologischen Fakultäten — dagegen mächtiges Aufblühen derselben Theologie in Frankreich, wo es solche Fakultäten längst nicht mehr gibt! Ein wertvoller Beitrag zu der eben jetzt so viel erörterten Fakultätenfrage.“

Hat Schnitzer mit dieser temperamentvollen Kritik recht? Zuerst ist zu erwähnen, daß die Übersetzung Batiffols von Seppelt „mit bischöflicher Druckerlaubnis“ erschienen sei. Schade, daß nicht nach kirchlicher Vorschrift auch gesagt wurde, wo, wann und von welchem Bischof die Druckerlaubnis erteilt wurde.

I. Was Schnitzers Urteil über Batiffol selber angeht, so ist die beste Antwort vielleicht schon von Seppelt, Einleitung, p. VIII, gegeben: „Sonder Zweifel ist es am schwierigsten, auf dem Gebiete der Dogmengeschichte sich vor dem Abgleiten auf falsche Bahnen zu bewahren; das liegt weniger in dieser Disziplin selbst begründet, als vielmehr daran, daß sie überwiegend die Domäne protestantisch-rationalistischer Forschung geworden ist, die hier hervorragende Leistungen aufzuweisen hat. Da ist es aller Beachtung wert, daß gerade französischerseits die möglichen und wirklichen Gefahren, die sich hier auftun, wenn die Bewunderung dieser Leistungen zum Unterlassen sorgsamster kritischer Nachprüfung verleitet, erkannt und bekämpft worden sind. Nur ‚mit Reserve' will man sich darum des Ausdruckes Dogmengeschichte bedienen, weil er zu einer Art Glaubensbekenntnis geworden ist, des Inhalts, daß die Dogmen durch Zufall bedingte Bildungen (de formation contingente, accidentelle) sind. Und von Toulouse her, von wo der Forschung mehr als eine ausgezeichnete dogmengeschichtliche Arbeit zugekommen ist, hat man hingewiesen auf die Enge des Gesichtskreises der protestantischen Dogmengeschichtsschreibung, die alles unter dem Gesichtswinkel der Protestanten des 16. Jahrhunderts betrachte und die spezifisch katholische Dogmen in ihren Arbeiten vernachlässige, und mit Nachdruck ist die Forderung erhoben worden, die Disziplin der Dogmengeschichte müsse deprotestantisiert werden. Es leuchtet ein — wo solche Klarheit und Selbständigkeit des Urteils in leitenden Kreisen vorhanden, wo derart das katholische Selbstbewußtsein entwickelt ist, da werden auch schwere Krisen überwunden."

II. Ob das Werk, kaum veröffentlicht, von der katholischen Presse überschwenglich gepriesen sei, kann ich leider nicht beurteilen. Schnitzer gibt leider nichts Näheres an. — „Selbst Harnack spendete ihm reichlichen Weihrauch." — Dieser „Weihrauch" ist im „Vorworte zur dritten Aufgabe" ganz abgedruckt (p. XVIII). Mir kommt es vor, daß die scharfen Krallen tiefer gehen, nachdem die Samtpfote erst die Hand behaglich schmeichelte. Der Schluß lautet bei Harnack: „Die Augen dieses Forschers, der Mut und Ehrlichkeit reichlich bewahrt hat, sind eben ‚gehalten', so daß er nicht sieht, was zu sehen ist." Übrigens ist es für Batiffol besser, wenn Harnacks Weihrauch nicht zu reichlich gestreut ist, denn auch Batiffol wird wohl einverstanden sein mit dem Worte seines großen Landsmannes de Maistre: „Il y a une règle sûre pour juger les livres comme les hommes, même sans le connaître, il suffit de savoir par qui ils sont aimés et par qui ils sont haïs. Cette règle ne trompe jamais."

III. Schnitzer schreibt: „Ob eine deutsche Übersetzung einem dringenden Bedürfnisse entsprach, möchten wir billig bezweifeln." — Ich zweifle keinen Augenblick, die angegebene Begründung als leider keineswegs stichhältig zu bezeichnen.

Wenn Schnitzer weiter die Übersetzung als eine mühsame tadelt, so glaube ich diesem Tadel ebenfalls nicht ganz beistimmen zu können. Seppelts Sprache ist im allgemeinen nicht das mühsame Professorendeutsch. Sein Buch, auf gutem Papier und mit schönen Lettern gedruckt, hat wenig Schreib- oder Druckfehler, es liest sich im großen Ganzen angenehm und fließend. Einzelne Teile allerdings

verdienen dieses Lob nicht. Sogar in der Einleitung, wo Seppelt nicht übersetzt, sind Stellen, die den Leser an die Zeiten des „großen Fritz" denken lassen. Zum Beispiel Seite VI: „Dieser ‚renouvellement intellectuel du clergé de France' hängt aufs engste zusammen mit der Gründung von katholischen Universitäten in den letzten Dezennien. Diese Instituts catholiques, dazu die ‚Ecole biblique' in Jerusalem, sind die Hauptherde dieser großartigen Bewegung geworden. Von ihnen ausgegangen und mit ihnen steht in Verbindung jene lange Reihe von glänzenden Gelehrten, auf die das katholische Frankreich der Gegenwart mit Stolz als seine Theologen hinweisen kann. Welche Fülle frisch sich regender Kraft drängt sich da empor, welche Summe von Geist und methodischer Arbeit offenbart sich da wieder. Und diese zahlreichen gediegenen Leistungen erringen buchhändlerische Erfolge: La religion se vend bien. Dadurch beginnt der katholische Gedanke wieder eine öffentliche Macht zu werden, man kann ihn nicht ignorieren. Es ist eine große Täuschung zu glauben, man könne die Gewalt über die Seelen, über die Herzen und Willen der Menschen behalten, wenn man die über die Geister verloren hat. . . . Wenn man von dem renouvellement intellectuel du clergé français spricht, so spricht man mit gleichem Recht von der crise intellectuelle dans le clergé français. Der eben kurz skizzierte Aufschwung erfolgte als die Ergebnisse der deutschen rationalistischen Theologie propagiert und popularisiert wurde. . . ."

Auch ist die Übersetzung nicht selten unklar. Zum Beispiel Seite 34: „Man lese das ganze schöne Kapitel (Harnacks), eines der abgerundetsten und besten in dem Werk, das mehr als eine überraschende Behauptung aufstellt und verwunderliche Lücken aufweist." Ist vielleicht hier ein Wort wie jedoch ausgefallen? — Seite 412: „Wenn wir den Ausdruck der Philologie entnehmen dürfen, der nach allem nur ein Anklang an Cyprian ist, so könnten wir sagen, das Christentum sei von Anfang an eine ‚religion agglutinante' gewesen. Der Individualismus hatte niemals in ihm Geltung."

Das Buch Batiffols ist eine höchst wertvolle Schrift. Man liest es gerne und legt es nach der ersten Lesung nicht beiseite, sondern eine zweite, dritte Lesung bietet immer wieder neuen Stoff zum Nachdenken. Deswegen keine überschwengliche Lobpreisung, sondern eine ernste Besprechung.

Schon der Titel gefällt mir nicht. Batiffol gibt weniger ein geschlossenes Ganze als eine Reihe von bedeutsamen Artikeln und Exkursen. Lasse ich Urkirche noch gelten, das Wort Katholizismus ist mir in der Seele verhaßt. Es gibt Tausende und aber Tausende ismen: Atheismus, Pantheismus, Modernismus, Monismus, Protestantismus usw. Allein kein Katholizismus, sondern nur eine heilige, katholische Kirche. Matri Ecclesiae hat Batiffol sein Buch gewidmet.

Auf der ersten Seite streiche ich schon sogleich das „Zur Begründung dessen" und das „bezüglich der Gegenwart" an. Ich kann den Kanzleistil nicht leiden. Seite XIII: „Außerhald der Kirche gibt es kein Heil, ausgenommen nur die Seelen, die . . ." — „Dieses Lehramt ist von den Aposteln auf die Gesamtheit ber Bischöfe, namentlich wenn sie auf einem allgemeinen Konzil versammelt sind,

übergegangen." Seite XV: „Die Entdeckung der Didache hat wie eine Offenbarung gewirkt und den Anlaß gegeben, so manche Annahmen zu korrigieren. Vom Zufall ist es abhängig, welche Quellen uns erhalten sind."

Die Didache ist nicht katholischen Ursprungs und hat bei weitem die Bedeutung nicht, welche dieser Schrift vielfach gegeben wird. — Das erste Kapitel behandelt „die jüdische Diaspora und das Christentum". Der Verfasser wendet sich zuerst gegen einen „der Grundgedanken in dem glänzenden Buch Boussets" und sagt, „daß es wahr bleibt, daß sich das Christentum vom Judentum loslöste". Seite 9 spricht er von „den uralten und tiefreligiösen Gedanken, daß Barmherzigkeit besser sei als Opfer". — „Der Rabbinismus war nicht ohne eine imponierende Autorität, die Beachtung erheischte und der sich niemand zu entziehen gedachte, so schwer es dem Ungebildeten fallen mochte." Mir unverständlich. Seite 11: „Kinder Noahs". Der Verfasser weicht hier und an vielen anderen Stellen von der bei uns gebräuchlichen Schreibweise der biblischen Eigennamen ab und folgt der protestantischen. Hat er damit recht? Keineswegs. Die Septuaginta und Vulgata haben sehr gut gewußt, warum sie so schrieben. Hieronymus hat seine hebräischen Studien nicht ohne Beihilfe jüdischer Gelehrten gemacht. Die richtige Aussprache des Hebräischen ist uns nicht mehr mit Sicherheit bekannt, die Juden selber sprechen ganz verschieden. Dazu kommt, daß man dem masorethischen Text kein zu großes Gewicht beilegen darf, denn die heutige Vokalschrift datiert erst aus späterer Zeit. Wollte man diese als verbindlich anerkennen, so müßte man z. B. auf den Psalmtext: „Sie haben meine Hände und Füße durchbohrt" verzichten und übersetzen: „Sie haben wie ein Löwe meine Hände und Füße belagert." Wie lächerlich würde ich mich machen, wenn ich im Italienischen oder Englischen die Worte aussprechen würde nach dem Klang von Konsonanten und Vokalen in der deutschen oder holländischen Sprache. Denken wir im Englischen an die verschiedene Aussprache und dadurch verschiedene Bedeutung eines und desselben Wortes, z. B. Jones. Lassen wir also dem Lutheraner die seinem Religionsstifter zulieb beibehaltene Aussprache, folgen wir ihm aber nicht nach! Denn die unsere ist besser in der Ueberlieferung begründet, auch konsequenter. Denn wer Obadja schreibt, muß mit demselben Rechte Joschuah und Mirjam sagen und auf Jesus und Maria verzichten. — Seite 18 kann ich mich nicht mit der Geringschätzung des Tacitus befreunden; er bleibt mir mit Bossuet „le plus grave des historiens". Auch mit der Übersetzung der berühmten Stelle, resp. mit der Einschaltung der Worte: „unter Nero, um das Jahr 64" gebe ich mich nicht zufrieden, also auch nicht mit dem daraus gefolgerten Schluß. — Seite 33: „Das Christentum hat vom Judentum die religiöse Wertung des Almosens gelernt. Die Erzählung von der Tabitha in der Apostelgeschichte scheint eine Art christlichen Gegenstückes zu sein zur Geschichte des Tobia(s) und ein Kommentar zu dem Wort: Almosen rettet vom Tode. In diesem Geist des Almosengebens fehlt jede leise Spur (auch die leiseste Spur) von Kommunismus." Vielleicht besser gemeint als ausgedrückt. — Seite 35: „ehe der monarchische Episkopat sich überall durchgesetzt hat".

Im 2. Kap. „Die Entstehung der Kirche" spricht der Verfasser in mehreren Abschnitten zuerst über die Bedeutung des Wortes

Apostel. Auch hier ist vieles zu bemerken. Eusebius erzählt, daß jüdische Apostel mit Briefen eilten, um die Lehre Christi überall anzuschwärzen. Seite 40: „Die Behauptung des Eusebius, die ‚den Schriften der Alten' entstammt, scheint dem hl. Justinus entnommen ... Wahrscheinlich ist diese Erzählung Justinus eine Annahme, die ihm durch die Erzählung des Verhaltens der Hohenpriester vor Pilatus nahegelegt wurde. Die Erzählung Justins kann also nicht den Anspruch auf Tatsächlichkeit erheben." Und nach dieser glänzenden Probe von Hyperkritik erzählt Batiffol selber, daß Saulus vom Hohenpriester Briefe erbat usw. — Seite 41: Paulus schreibt den Korinthern: „Unserer Brüder halber, die Apostel der Gemeinden sind." Das Wort Apostel scheint nicht über die Bedeutung von Bote oder Diener hinauszugehen. In diesem Sinne legt der hl. Johannes dem Herrn das Wort in den Mund: „Der Knecht ist nicht größer als sein Herr, noch ein Apostel größer als der, der ihn sendet." Seite 50: „Der Ausdruck des hl. Paulus läßt keinen Zweifel, daß Jakobus zur Zahl der Apostel gehörte. Man beachte, daß dieser Jakobus der ‚Bruder des Herrn' nicht der Sohn des Zebedäus und der Bruder des Johannes ist. Vielleicht ist er nicht einmal des Alphäus Sohn, der, wie der Sohn des Zebedäus, zu den Zwölfen gehörte, die Jesus erwählte. Aber zur Zeit, da die beiden Besuche Pauli in Jerusalem stattfinden, ist dieser Jakobus eine Person ersten Ranges wie Petrus, und er verdankt diese Stellung dem Umstand, daß der auferstandene Jesus ihm allein erschienen ist wie dem Petrus." — Es wird zwar von einigen behauptet, es habe einen dritten Jakobus gegeben, er wäre ein größerer als die Apostel, eine Art Erbe der messianischen Souveränität dem Fleische nach. Denn dieser Jakobus sei ein leiblicher Bruder des Herrn von Seite der Mutter. Diese ekelhafte Blasphemie hat Batiffol natürlich nicht ausgesprochen. Allein die ganze Hypothese eines dritten Jakobus steht auf sehr schwachen Füßen. Wer nicht mit geschlossenen Augen in der hl. Schrift etwas anderes sehen will, als das, was die katholische Überlieferung darin sieht, wird diesen dritten Jakobus nicht finden.

Seite 53: „Stephan, einer von den Sieben, wird zu früh getötet, als daß er Missionär hätte werden können." — Dagegen erzählt die Apostelgeschichte, daß Stephan gerade wegen der großen Erfolge seiner Missionstätigkeit von den Juden gesteinigt wurde. Seite 64: „Der Text (Ap. 15, 23—29) selbst ist geändert worden, um ihn mit der kirchlichen Praxis in Einklang zu setzen." Seite 76: „... die Gesamtzahl der Gläubigen, die über die Erde zerstreut sind, also die unsichtbare Ekklesia..."

Heutzutage ist fast jedermann, wie er glaubt, dazu berufen, daß er Probleme löst. Alles, auch die einfachste Sache der Welt, wird ein Problem, dessen Lösung versucht werden muß. Wie einfach ist z. B. das Problem der Zwölfzahl der Apostel, wenn man erwägt, daß auch die zwölf Stämme Israels eigentlich dreizehn sind durch die zwei Söhne Josephs, Benjamin und Manasse. — Wie einfach ist die Lösung des Wortes ecclesia. Auch wir sprechen noch heutzutage 1. von einer Kirche als Gebäude, 2. von einer Kirche als Gemeinde, z. B. Antonius ecclesiae Ratisb. epus, 3. von der ganzen katholischen Kirche, z. B. der Papst das Haupt der Kirche. Ebenso mit dem Reiche Gottes. 1. Die Kirche, 2. der Stand der heiligmachenden Gnade, 3. das Himmelreich. Setzt man nun diese einfache Lösung voraus, wie deutlich

wird denn nicht vieles von dem was Batiffol nun weiter bespricht: „Erster Exkurs. Die Kirche im Evangelium. — Die Bedeutung von Matth. 16, 18—19.“ Seite 80: „Der Begriff des Gottesreiches, wie er uns im Evangelium entgegentritt, ist verschieden vom Begriff der Kirche.“ Seite 81: „Die Herde ist etwas vom Gottesreich Verschiedenes. in dieser Herde haben wir offenbar, so scheint es, den Anfang der Kirche.“ „Bei Matth. 18, 15—17 bezeichnet das Wort ecclesia nicht notwendig die christliche Gemeinde... also hier die Gesamtheit der Bewohner einer Stadt...“ Seite 99: „Es ist richtig, daß die Predigt Jesu selbst sich auf Galiläa und Jerusalem beschränkte.“ Waren die Samariter denn Israeliten, Juden? Seite 102: „... Man wird sagen müssen, daß die hierarchische Gliederung in Philippi weiter fortgeschritten erscheint als anderswo.“ Von Eph. 2, 11—22 heißt es Seite 120: „Dieser schwerfällige Satz...“ Seite 123: „Die Sendschreiben (des Johannes) an die sieben Kirchen zeigen, daß jede derselben autonom ist.“ Gerade das Gegenteil. Seite 126: „Diotrephes ist also der erste monarchische Bischof...“ Seite 132: „Im Urchristentum ringen zwei entgegengesetzte Auffassungen miteinander. Einmal die Auffassung, wie sie in der Johannesapokalypse zutage tritt, die im römischen Reich die Manifestation des Antichristes sieht, anderseits die dem Kaiser geben will, was des Kaisers ist.“ Seite 134: „Wenn die durch den Aufruhr der Korinther vertriebenen Presbyter sich nach Rom gewandt hatten, so tat wohl Klemens besser, davon zu schweigen.“ Seite 188: „Dem Verfasser des zweiten Klemensbriefes... Wird man Christ durch die Taufe, das Siegel, das man rein und unversehrt bewahren muß. Wer es nicht bewahrt, dem ist das Feuer bestimmt, das nicht erlischt. Die Gemeinde der Gläubigen ist so eine Gemeinde der Reinen. Ein rigoristischer, enkratischer Hauch durchzuckt den zweiten Klemensbrief, und das verknüpft ihn mit den das zweite christliche Jahrhundert beherrschenden Moralanschauungen.“

„Dieser Gedanke ist nicht mit der Exegese verwandt, die auf die Kirche anwandte, was vom Paradies in der Genesis gesagt ist; er behauptet die Präexistenz der Kirche als ein der Präexistenz Christi analoges Dogma. Etwas Ähnliches waren die Spekulationen der Juden über das himmlische Jerusalem, das der Verfasser der Apokalypse vom Himmel hernieder von Gott her herabkommen sieht in der Herrlichkeit Gottes.“

Seite 412: „Wir unterscheiden das Reich der Kirche und die Kirche der Erlösung.“ Seite 419: „So ist der Katholizismus gewachsen wie ein Baum — der Vergleich geht auf den hl. Paulus zurück.“ Besser auf Christus selber.

Der letzte Teil des Buches ist unstreitig der interessanteste. Am besten ist wohl das Kapitel „Über die Wandlungen Tertullians“. Das Kapitel über Cyprian hat eine ganze Literatur hervorgerufen: Koch, Adam, Seitz usw. „Das Cyprian-Problem“ verlangt also eine eigene Besprechung.

Regensburg. *Dr. Vermeulen.*

17. **Lic. Dr. Walther Glawe: Die Hellenisierung des Christentums in der Geschichte der Theologie von Luther bis auf die Gegenwart.** Berlin, Trowitzsch & Sohn, 1912. 340 S.

Der Titel des Werkes sollte eigentlich lauten: „Geschichte der Behauptung der Hellenisierung des Christentums." Von der Ansicht ausgehend, der Hellenisierungsgedanke sei erst im Protestantismus durch den Kampf gegen die Scholastik möglich geworden, untersucht Glawe die Stellung der Theologen zu der Hellenisierungsfrage. Diese selbst formuliert er folgendermaßen: „Sind uns die Wahrheiten des Evangeliums Jesu Christi in ihrer ursprünglichen, unverfälschten, reinen Gestalt überliefert worden oder besitzen wir sie in der Form, in welcher sie uns das Medium des griechischen Geistes, der griechischen Kultur weitergegeben hat? Das, was heute Christentum genannt wird, steht oder fällt mit der Antwort auf diese Frage" (p. 11). Die Antworten der protestantischen Theologen stellen eine sehr einfache Entwicklungsreihe vor. Erasmus, Melanchthon und Luther führen noch ganz wie die Scholastiker die Entstehung der Häresien auf den Einfluß der Philosophie zurück (p. 16 ff). Der eigentliche Hellenisierungsgedanke ist also nachlutherisch. Es ist ein Kind der trinitarischen Streitigkeiten des 17. Jahrhunderts. „Die schärfste Waffe", welche die Sozinianer in ihrer Rüstkammer gegen die Trinitarier fanden, war eben die Behauptung, die Trinitätslehre finde sich nicht in der Schrift, sei vielmehr nur ein Produkt des heidnischen, polytheistischen Einflusses in den ersten Jahrhunderten des Christentums (Zwicker, Sandius, Nucleus), ja Le Clerc behauptet dies schon für die Zeit der Apostel. Auf dem Wege der allegorischen Schriftauslegung, dieser „bequemen Brücke", hätten die hellenistischen Elemente ihren Einzug in das Christentum gehalten und es so mundgerecht gemacht (p. 30—60). Die protestantischen Verteidiger der Trinität leisteten nur schwachen Widerstand, indem sie teils die angeblich aus Platon übernommenen Lehren auf Entlehnungen aus Moses zurückführten (Peter Alix), teils wie Jurieu und Daillé der Philosophie nur einen Einfluß auf die Erklärung und Illustrierung des Glaubens einräumten, also die Trennung von Glaubenslehre und „Theologie" einführten. Wenn auch auf verschiedenen Wegen kamen so doch Trinitarier und Antitrinitarier zum gleichen Ziele, daß nämlich die spätere Formulierung der Trinitätslehre eine Frucht hellenistischer Einflüsse sei (p. 60—114). Beide Gruppen sind aber darüber einig, daß die katholischen Gebräuche, wie Fasten, Zölibat, Mystik, Zeremonien usw., aus dem Hellenismus stammen — am weitesten ist hierin wohl der Engländer Theoph. Gale gegangen (p. 98 ff.), wenn auch der Umfang seiner Behauptungen mit der Kraft seiner Beweise in umgekehrtem Verhältnisse steht. Am Ende des 17. Jahrhunderts war also bereits die Behauptung des dogmatischen und praktischen Verderbnisses des Evangeliums durch das Heidentum und die Philosophie des Hellenismus im Prinzip aufgestellt; es handelte sich nun nur noch darum, sie wissenschaftlich zu formulieren und mundgerecht zu machen. Es ist aber eine beachtenswerte Tatsache, daß die Hellenisierungsbehauptung ihr Dasein den innerprotestantischen trinitarischen Streitigkeiten und dem Kampf gegen die katholische Kirche verdankt, nicht aber aus wissenschaftlichen Gründen hervorgegangen ist.

Das 18. Jahrhundert bedeutet nach Glawe den quantitativen und qualitativen Höhepunkt der Hellenisierungsbehauptung (p. 115ff.). An der Spitze steht der Franzose Souverain mit seinem Werke: Le Platonisme devoilé (1700), der die Trinitäts- und Logoslehre als Produkt der platonischen Philosophie hinstellt, die Trinitätslehre besonders als Hypostasierung der drei Eigenschaften des platonischen Gottes: bonus, sapiens, potens (p. 115—132). Glawe anerkennt auch bei Souverain als Motiv „Antipathie gegen das christliche Trinitätsdogma" (p. 128) und wirft ihm überdies „tendenziöse Wahl von Belegstellen", „vergewaltigende Exegese", „durch Quellenforschung ungetrübte Darstellung" der Lehre Platons vor (p. 129) usw. Mosheim, „der Vater der modernen Kirchengeschichte", hüllte die radikale Behauptung Souverains in ein historisches Kleid, weshalb Glawe dessen Darstellung als qualitativen Höhepunkt bezeichnet. Sie ist eine „offenkundige Anklage der Kirchenväter wegen Entstellung der christlichen Lehre" (p. 253), besonders seit der Zeit Marc Aurels. Allegorische Schriftauslegung, die Lehre über die Freiheit und den Zustand nach dem Tode, die Engellehre, Fasten, Mystik, Zeremonien, Verdunklung und Entstellung der Lehren über die Trinität usw. seien die bemerkenswertesten Folgen. Die simplicitas christiana primorum temporum sei geschwunden (p. 168ff.). Zugleich taucht nun die Behauptung auf, das Christentum sei schon zur Zeit der Apostel mit heidnischer Philosophie durchsetzt worden, ja schon das vorchristliche Judentum (Semler, p. 260ff.).

Die Späteren folgten mehr oder weniger den Spuren Mosheims, ja Glawe sagt vom 19. Jahrhundert und der Gegenwart, daß sie nicht „über die Gesichtspunkte, Gedanken und sachlichen Resultate, die uns in der Forschung (!) der vergangenen Jahrhunderte begegneten, herausgekommen" seien (p. 285); dafür wurde die Anschauung, daß eine Hellenisierung des Christentums stattgefunden, zum Gemeingut der protestantischen Theologie des 19. Jahrhunderts und der Gegenwart (p. 287). Nur betrachtet man nun das Eindringen des Hellenismus ins Christentum eher als eine natürliche Entwicklung, die historisch gegebene Lehre als Resultat konvergierender Entwicklungslinien (Wendland). In der Beurteilung desselben müsse man aber die „kirchliche Verkehrtheit" meiden, welche jene eingedrungenen Lehren nicht als theologische Meinungen (Gieseler) oder als bloße „Theologie" (Rosenmüller, Harnack), sondern als Dogmen auffaßt. Anderseits unterscheidet man zwischen einer Hellenisierung des Dogmas in formaler Hinsicht und dem Inhalt der Dogmen, sofern unter diesem die aus der Verkündigung des Wortes resultierenden Grunderkenntnisse der Christenheit verstanden werden. Letztere, das „Wesen des Christentums", seien kein Produkt der Hellenisierung, wie umgekehrt „z. B. der Komplex der für die katholische Kirche geltenden Lehren" (p. 322).

Glawe stellt also die Behauptung der Hellenisierung des historischen Christentums in den ersten Jahrhunderten seines Bestandes als ein Resultat historischer Forschung dar, als eine Errungenschaft des Protestantismus. Er muß es aber selbst gestehen, wie wir zum Teil bereits referiert haben, daß vielfach nicht wissenschaftliche Gründe bei der Aufstellung der Behauptung maßgebend waren. Er hat es aber auch in seiner weiteren Darstellung versäumt,

zu untersuchen, ob die jeweiligen Darstellungen den Tatsachen entsprechen — die Verschiedenheit derselben spricht eher für das Gegenteil. Das Urteil über die Hellenisierung des Christentums hängt überdies von verschiedenen Voraussetzungen ab, besonders von der Art der Interpretation der hl. Schrift, von den religionsphilosophischen Ansichten und natürlich von der dogmengeschichtlichen Auffassung und Darstellung der Kirchenväter. Glawe hat den Einfluß all dieser Voraussetzungen fast gar nicht gewürdigt; ihm erscheint darum die Behauptung der Hellenisierung des Christentums einfach als ein historisch sicheres Besultat. Bezüglich der Sozinianer gibt er allerdings zu, daß eine eigenartige Schriftauslegung der Ausgangspunkt ihrer Behauptung gewesen sei. War aber der Rationalismus des 18. Jahrhunderts von geringerem Einfluß? Und erst die philosophischen und religionsgeschichtlichen Theorien des 19. Jahrhunderts und der Gegenwart? Ein Problem von dem Umfang und der Tiefe der Hellenisierung des Christentums kann eben nicht unabhängig von der Überzeugung des einzelnen behandelt werden; darum muß aber auch eine Geschichte desselben auf den Einfluß dieses Faktors eingehen. Daß Glawe dies nicht getan, ist wohl der schwerste Fehler seiner Darstellung. Aus diesem Fehler erklärt sich auch seine mangelhafte Beurteilung der Anschauungen des 19. Jahrhunderts. Oberflächlich betrachtet, scheinen dieselben allerdings sich mit denen des 17. und 18. Jahrhunderts zu decken. Wer aber nur ein wenig zusieht, muß sofort konstatieren, daß in der neueren Zeit wesentlich verschiedene Grundauffassungen auftreten. Während man im 17. Jahrhundert die christliche Lehre noch als geoffenbarte Wahrheit anerkannte, betrachten heute die meisten Dogmenhistoriker sie nur mehr als Produkt der menschlichen religiösen Anlage. Selbstverständlich gewinnt auf dem Boden dieser Anschauung die Behauptung der Hellenisierung einen wesentlich verschiedenen Sinn. Wie sehr dies Glawe verkennt, zeigt schon der Umstand, daß er nicht einmal ein Wort über den Modernismus hat!

Aus dem gleichen Fehler entspringt sein abschließendes Werturteil über das Christentum. Der eigentliche Inhalt der Dogmen, d. h. der Verkündigung des Wortes, soll durch den Hellenismus nicht verändert worden sein, dieser spiegele sich nur im Komplex der katholischen Dogmen und Lehren wieder (p. 322). Man muß also folgerichtig vom Christentum alles abstreifen, was „katholische Lehre" ist, um so zu dessen „Grunderkenntnissen" zu gelangen. Fragen wir aber: Welche Grunderkenntnisse bleiben dann noch übrig? Welche formale Bedeutung hat ferner dieses auf seinen Grund reduzierte Christentum noch? Das Endurteil Glawes hat also keinen bestimmten Sinn und darum keinen Wert.

Glawe führt als Grund seines Urteils an: „Die objektiven Wahrheiten der Erlösungsreligion und des Hellenismus waren in ihrem innersten Wesen zwei so disharmonische, heterogene Größen ohne jegliche Affinität, daß sie von vornherein einen Synkretismus ihrer höchsten Werte als ein permanentes Produkt ausgeschlossen erscheinen lassen mußten" (p. 322). Dies soll wohl besagen, daß entweder im Hellenismus keine religiösen Wahrheitselemente enthalten waren, oder „die Wahrheiten" des Christentums nur moralisch-psychische, „religiöse" Bedeutung besitzen und so ihren Einfluß auf Gemüt und

Leben trotz aller falschen Doktrin bewahrt haben. Die Bestreitung der Hellenisierung geschieht somit unter Preisgabe des objektiv rationellen Charakters der Erlösungsreligion, unter Trennung von Religion und Vernunft. Im Grunde genommen bedeutet dieser Standpunkt schlechthin die Negierung der Hellenisierungsfrage und prinzipielle Preisgabe des objektiven Wertes des positiven Christentums.

Glawe berücksichtigt gelegentlich auch die Stellung einiger katholischer Theologen zur Hellenisierungsbehauptung, so z. B. von Petavius, Ceilier und der „Histoire critique de l'Eclecticisme ou des nouveaux Platoniciens" (1766). Ein tieferes Verständnis, ja auch nur eine Würdigung der historischen Stellungnahme der katholischen Kirche zum Hellenismus sucht man dagegen vergeblich. Glawe hat kaum ein Wort über den historisch evident nachweisbaren Kampf der Kirche gegen das Eindringen „hellenistischer" Anschauungen; bei ihm ist es ausgemachte Tatsache, daß nicht die alten Häresien, sondern die alten dogmatischen Definitionen Produkte hellenistischen Denkens seien. Im Grunde genommen ist aber die Hellenisierungsbehauptung nichts anderes als eine Umkehrung der katholischen Anschauung. Wie diese die nichtkatholischen Lehren auf außerchristliche Einflüsse zurückführt, so betrachtet der Protestantismus die ihm als „Häresie" erscheinende katholische Lehre als fremde Verunstaltung des ursprünglichen Christentums.

Gerade die katholische Lehre ermöglicht es aber, das historisch gegebene Verhältnis von Offenbarung und Hellenismus richtig zu beurteilen, besonders die katholische Lehre vom Verhältnis von Vernunft und Glaube, von natürlicher und übernatürlicher Wahrheit. Die katholische Theologie ist einig in der Anerkennung der historischen Tatsache, daß die Lehren des Evangeliums unter Benützung der hellenistischen Terminologie und Begriffswelt dogmatisch formuliert wurden, daß ferner die dogmengeschichtliche Entwicklung durch die von der hellenistischen Kultur geschaffenen Verhältnisse und Bedürfnisse bedingt war. Sie unterscheidet aber genau zwischen der rein formalen Beeinflussung, d. h. der Bestimmung evangelischer Lehren mittels griechisch-römischer Kunstausdrücke, und der materiellen Beeinflussung im Sinne einer Veränderung oder Erweiterung der Lehre. Ferner unterscheidet sie zwischen dem Bedürfnisse als *Anlaß zur Formulierung* und Feststellung der geoffenbarten Lehre und dem Bedürfnisse als bildende *Ursache von Lehren oder Veränderungen.* Die protestantische Dogmengeschichte hat aber den Beweis nicht erbracht, daß der Hellenismus die ursprüngliche Glaubenslehre verändert oder mit eigenen Gedanken durchsetzt habe.

Damit soll nicht gesagt sein, daß die Kirche nicht bedeutende Elemente aus dem hellenistischen Ideenkreise und Leben als richtig anerkannt und verwendet habe, so daß auch hierin die kirchliche Lehre und das kirchliche Leben durch die antike Kulturwelt bedingt ist. Aber auch hier ist zu unterscheiden zwischen formell heidnischen und rationell unanfechtbaren Elementen, ganz abgesehen von den Überresten früherer Offenbarung. Die protestantische Dogmengeschichte wirft aber beides in einen Topf. So konnte das Christentum ohne Bedenken und Gefahr antike Kult- und Lebensformen nach Reinigung von jedem heidnischen Beiwerk akzeptieren und mit christlichem Gehalte füllen, zumal es sich dabei nur um rein äußerliche, akzidentelle

Formen handelt, deren Substanz sich bereits im Evangelium findet, z. B. Fasten, Zölibat, Mystik usw. Die katholische Lehre steht eben nicht auf dem Standpunkt, daß zwischen Christentum und Hellenismus „jegliche Affinität" fehle; sie anerkennt vielmehr auch im Hellenismus objektiv richtige Lehr- und Lebenselemente, deren Verschmelzbarkeit mit dem Christentum kein Hindernis im Wege steht, die im Gegenteil dazu bestimmt sind, da Natur und Gnade, Vernunft und Offenbarung einander nicht ausschließen, sondern ergänzen. So konnte die Kirche der Antike eine weite Einflußsphäre einräumen. Sie befand und befindet sich dabei auch in vollem Einklang mit dem Evangelium. Ein weiteres zu berücksichtigendes Moment ist die Fähigkeit der Vernunft, die einmal gegebene Offenbarung durch eigene Tätigkeit nicht zwar begreifen oder bereichern, wohl aber immer besser und tiefer und weiter erfassen zu könnnen. Auch hier wirkt natürlich die geistige Anlage und Verfassung als maßgebender Faktor mit. Endlich tritt noch die theoretische und praktische Anwendung der Offenbarungslehre mittels des eigenen Ratiocinium auf Lehre, Leben und Verhältnisse einer gegebenen Zeit und Kultur hinzu, was wiederum einen materiellen Einfluß derselben auf die wissenschaftliche, praktische und dogmengeschichtliche Entwicklung der Kirche mit sich bringt.

Die Frage der Hellenisierung des Christentums ist darum auch keine so einfache wie es scheint. Die protestantische Dogmen- und Kirchengeschichte ist auch hier, wie in so vielen anderen Fällen, in der denkbar einseitigsten Weise vorgegangen und hat dadurch die historische Forschung auf ein falsches Geleise geführt. Sie fragt nur das eine, ob das ursprüngliche Christentum unverändert die ersten Jahrhunderte seines Bestandes überdauert hat. Bei dieser Frage dient überdies ein oft sehr arbiträr bestimmtes Bild des „Urchristentums" als Maßstab der Beurteilung. Dadurch wird eine objektive Forschung unmöglich, wie uns die modernen Dogmengeschichten auch in der Tat zeigen.

Die katholische Theologie hat die Frage immer vielseitiger in Angriff genommen. Wie wir bereits oben sahen, unterscheidet sie folgende Einflüsse der antiken Kulturwelt auf das Christentum: Einfluß auf die Formulierung der Glaubenswahrheiten, Übernahme alter Kultformen und Lebenseinrichtungen, Reinigung derselben von heidnischem Beiwerk und Füllung mit christlichen Ideen, Motiven und Zwecken; Auslösung der Wahrheitselemente aus dem Ganzen der Antike; Verarbeitung des Glaubensinhaltes mit Hilfe der antiken Bildungsmittel und -Elemente; Verwirklichung und Anwendung der christlichen Prinzipien innerhalb der gegebenen hellenistischen Kulturwelt.

Die protestantische Fragestellung ist aber auch noch in einer anderen Richtung verfehlt und irreführend. Angesichts der notorischen Tatsache, daß durch das Christentum die römisch-griechische Antike eine radikale Umgestaltung erfahren hat, muß die historische Fragestellung naturgemäß lauten: Durch welche Faktoren hat das Christentum das Heidentum überwunden? Welche Gedankenkomplexe und Lebensformen hat es dem Hellenismus gegenüber durchzusetzen vermocht? In welchem Maße und in welcher Weise hat es akzeptable Elemente der hellenistischen Kultur sich assimiliert? In welcher Art war die Entwicklung des Christentums in den ersten Jahrhunderten

durch die hellenistische Kultur bedingt? Erst auf Grund dieser Untersuchungen kann dann auch die Eventualfrage beantwortet werden: Hat das Christentum in diesem Umgestaltungsprozesse nicht auch selbst eine Veränderung seines ursprünglichen Inhaltes erlitten? Die Beantwortung dieser Frage wird dann auch nicht schwer fallen — allerdings wird es nicht die der protestantischen Dogmengeschichte sein. Sie wird mit dem 4. Satz des Antimodernisteneides lauten: fidei doctrinam ab Apostolis per orthodoxos Patres eodem sensu eademque semper sententia ad nos usque transmissam sincere recipio. Den letzten Grund dieser Überzeugung bietet uns allerdings die der Kirche von Christus verheißene und zugesicherte Unfehlbarkeit in der Bewahrung und Übermittlung der Glaubenslehre, aber auch eine objektive Geschichtsforschung führt zu dem Resultate, daß nicht der Hellenismus das Christentum, sondern das Christentum den Hellenismus überwunden hat, allerdings nur jenes Christentum, das von Anfang an seinen Bestand in der katholischen Kirche hatte.

Rom, Collegio Angelico. *P. Reginald M. Schultes O. P.*

18. **Dr. Thomas Specht: Lehrbuch der Dogmatik.** Regensburg, Manz, 2. Aufl. 1912. 2 Bde.

Es ist ein erfreuliches Zeichen, daß neben der historischen Erforschung des Offenbarungsinhaltes dessen systematische Behandlung in den Lehrbüchern der Dogmatik zum Ausdrucke kommt. Darum müssen wir jedes Handbuch der Dogmatik mit Freude begrüßen. Das Bestreben Spechts in seinem zweibändigen Lehrbuch der Dogmatik, welches in kurzer Zeit in zweiter Auflage erschienen ist, geht dahin, „den dogmatischen Stoff klar zum Ausdruck zu bringen und übersichtlich zu ordnen". Dieses Ziel hat der Autor vollständig erreicht. Im I. Bande wird die Lehre von Gott in der Einheit der Natur, von der Dreifaltigkeit, von der Schöpfung (Engel und Mensch) und von der Erlösung behandelt. Im II. Bande ist die Lehre von der Gnade und den Gnadenmitteln (von den Sakramenten) und von den letzten Dingen enthalten. Die Methode Spechts ist nachahmenswert. Regelmäßig werden zuerst die zur Lösung der Frage nötigen historischen und begrifflichen Erklärungen gegeben, worauf die theologische Begründung und Entwicklung des Dogmas folgt. Die Behandlung des Stoffes ist durchwegs klar und verständlich. Man fühlt unwillkürlich heraus, daß der Autor selbst in den schwierigsten Kontroversfragen sich einer objektiven Ruhe befleißen will. Die einzelnen Gebiete werden ihrer Natur entsprechend kürzer oder eingehender behandelt. Kurz: Wir können dieses Lehrbuch der Dogmatik als Grundlage für akademische Vorlesungen bestens empfehlen.

Dem Geiste dieses Jahrbuches entsprechend, wollen wir auf einige Punkte hinweisen, durch deren Beachtung der Wert dieses Handbuches nur gewinnen kann. In der Einleitung wäre nach unserer Ansicht vor allem die Natur der Theologie im allgemeinen, ihr Gegenstand, ihre Gewißheit zu behandeln, da, zumal in unseren Tagen, gerade der übernatürliche Charakter der Glaubenswissenschaft sowie auch ihre sog. Bestandteile viel zu wenig betont werden. Hätte man in den verschiedenen Zweigen der Theologie die alte Lehre vom objectum formale quod und quo immer vor Augen gehabt, so wären

manche Verirrungen der letzteren Jahre ausgeblieben. Wir wissen zwar, daß der Verfasser in seiner inzwischen erschienenen Apologetik die Frage nach der Natur der Theologie berührt. Es will uns indessen scheinen, daß die Apologetik eher die Fundamente der Theologie, nämlich die Möglichkeit und die Glaubwürdigkeit der Offenbarung zu begründen hat. Die Natur der Theologie als einer einheitlichen Wissenschaft kann nur auf Grund der theologischen Prinzipien richtig bestimmt werden. Sobald einmal die Natur, der Gegenstand der Theologie, sichergestellt erscheint, so wird auch jede Unklarheit über den Unterschied zwischen Theologie und Glaube von selbst verschwinden.

Mit Recht verweist der Verfasser in der Lehre von der Existenz Gottes auf den Antimodernismuseid, worin die dogmatische Entscheidung des Vaticanums „per ea quae facta sunt naturali rationis lumine cognosci posse", durch die Worte „adeoque demonstrari posse" ergänzt wird. Hier liegt aber der Nachdruck auf den vom Verfasser nicht angeführten Worten „tamquam causam per effectus". Damit ist die Beweisbarkeit Gottes a posteriori als Glaubenslehre ausgesprochen. — Anstatt des minder glücklich gewählten Terminus „Aseität", zur Bezeichnung des konstitutiven Prinzips des göttlichen Wesens möchten wir den viel entsprechenderen Ausdruck „Fülle des Seins", „plenitudo essendi", „Esse subsistens", „ipsum Esse", wie der hl. Thomas stets Gottes Wesen bezeichnet, vorschlagen.

Wir konstatieren mit Freude, daß der Verfasser in den Kontraversfragen zwischen den Molinisten und der Schule des hl. Thomas sich einer Ruhe und Objektivität befleißt, die nachahmenswert wären. Bei der Scientia media möchten wir indessen auf deren wahren Kern hinweisen, welcher darin besteht, daß nach Molina Gott die sog. Futuribilia sicher erkennt, bevor er durch seinen Willensakt über die rein möglichen Dinge etwas definiert. Es gibt also eine Hinordnung zur Wirklichkeit, zum Dasein ohne Gottes positiven Willensakt, unabhängig von Gott, die von der Entscheidung der Geschöpfe bedingt ist. Darin liegt die ganze Unhaltbarkeit und der offene Widerspruch im Systeme der Molinisten, welche hierüber selbstverständlich das tiefste Schweigen zu beobachten pflegen. Vergleiche übrigens über die Erkenntnis der Futuribilia neuestens Gredt, Elementa Philos. Arist. Thomist. [2] II, p. 274 ff. — Bei der Bestimmung der voluntas antecedens und consequens geht der Verfasser von einer irrigen Voraussetzung aus. Er meint, der Unterschied zwischen beiden sei darauf zurückzuführen, ob Gott etwas vor jeder Entscheidung der Geschöpfe wolle, wie das Heil aller Menschen, oder mit Rücksicht auf deren Entscheidung, wie die ewige Belohnung der Guten und die ewige Bestrafung der Bösen. Der eine Wille entspricht der göttlichen Güte, der andere der göttlichen Gerechtigkeit! (p. 86, [2] 88.) Diese Auffassung ist nach unserer Ansicht ungenau. Gottes Wille kann nicht nach der Willensentscheidung der Geschöpfe unterschieden werden. Vielmehr richtet sich der göttliche Wille nach der Art und Weise, wie Gottes Erkenntnis etwas betrachtet. Vgl. hierzu Gonet, Clypeus, De voluntate Dei, disp. IV. a. 1.

Seite 172 ([2] 179) meint der Verfasser, die Mehrzahl der Theologen und Philosophen lehre, die Vernunft könne die Unmöglichkeit einer ewigen Schöpfung beweisen. Diese Behauptung dürfte nur insoferne richtig sein, als, wie Janssens (tom. VI, p. 202) sagt, bei den neueren Autoren diese Ansicht vorherrschend ist. Indessen, wenn man

die Frage mit der Restriktion des hl. Thomas faßt, „nos intendimus universaliter, an aliqua creatura fuerit ab aeterno“ (I. p. qu. 46 a. 2, ad 8), so glauben wir Gredt rechtgeben zu müssen, der die Möglichkeit der ewigen Schöpfung in die Worte kleidet: „non repugnare absolute mundum in statu quietis ab aeterno fuisse“ (t. I. [2] p. 302 ff.). — Wenn es auch wahr wäre, daß in der Frage des concursus divinus (I. 191, [2] 197) keine kirchliche formelle Entscheidung vorläge, so ist der sog. concursus mediatus doch unvereinbar mit der klaren Lehre der Offenbarung und der Vernunft über die Allursächlichkeit Gottes. Wir finden übrigens die kurze Zeichnung des molinistischen Concursus (I. 194, [2] 200) zutreffend. Sie genügt, um die Unhaltbarkeit des molinistischen Gedankens schon in seinem Keime zu erkennen. — Cajetan hat allerdings die ihm imputierte Lehre (p. 208, [2] 214) über die Beschaffenheit der Engel als eine Hypothese, als eine Möglichkeit in seinem Kommentar zu dem Briefe ad Ephes. c. 2 ausgesprochen (crediderim ego . . .). Da er aber in seinem Kommentar zur Summa genau die Lehre des hl. Thomas vertritt, so muß man annehmen, daß er jene Sonderansicht fallen gelassen habe. — In der Frage nach dem Grunde, warum die Dämonen keine moralisch guten Werke ausüben können, schließt sich der Verfasser der Ansicht des Suarez, Tournely u. a. an, nach denen diese Unfähigkeit aus dem überaus traurigen Zustande der bösen Engel abgeleitet wird (p. 220, [2] 277). Dieser Grund ist ungenügend und löst die Frage keineswegs. Denn zu sagen, die Dämonen seien deshalb verstockt, weil sie ihrer traurigen Lage bewußt sind, heißt einfach einen moralischen Zustand konstatieren, nicht aber den Grund desselben angeben. Es frägt sich doch in erster Linie um den psychologischen, inneren Grund der Verstocktheit. Und diesen findet der hl. Thomas in der Natur der Erkenntnis des Engels und in der Abhängigkeit seines Willens von derselben. Dadurch sind wir bei dem unmittelbaren, formellen Grund der Verstocktheit angelangt. Seite 230, [2] 237 scheint der Verfasser die in einer Rezension im „Österreichischen Literaturblatt“ vertretene Ansicht nicht zu mißbilligen, wonach die Abstammung des menschlichen Organismus vom tierischen als möglich und zulässig erscheinen könnte. Nach unserer Ansicht ist der wörtliche Sinn des biblischen Berichtes derart das Gemeingut der Kirche, der hl. Väter geworden, daß wir eine solche Konnivenz gegenüber den hypothetischen Resultaten der Naturwissenschaften nicht billigen können. Vgl. übrigens Scheeben, Dogmatik, II, p. 141 ff.

Die Bestimmung des Übernatürlichen (p. 248, [2] 256) ist leider zu kurz ausgefallen. Dies ist um so mehr zu bedauern, als gerade die genaue Begriffsbestimmung des Übernatürlichen im Unterschiede zum ordo naturalis sowie das gegenseitige Verhältnis beider der grundlegendste Teil der gesamten Theologie ist und erst durch die klare Feststellung dieser beiden Gebiete das Christentum und die Kirche allseitig erfaßt werden können. — Bei der Frage, wie die erste Sünde Adams jedem Menschen zugerechnet werden könne und somit unsere Sünde werde (p. 284, [2] 293), lehnt der Verfasser mit Recht ein sog. pactum formale zwischen Gott und Adam ab. Indessen glauben wir als eine unumstößliche Lehre betonen zu müssen, daß Adam genau gewußt hat, er handle als Repräsentant des Menschengeschlechtes, da er sonst für seine Tat und für ihre Folgen nicht verantwortlich gewesen wäre. Mit anderen Worten, die einfache persönliche Sünde

Adams und die fleischliche Abstammung von ihm kann die Sünde in uns nicht erklären.

Wir freuen uns, daß der Verfasser so entschieden die Lehre des hl. Thomas über den Zweck der Menschwerdung festhält (p. 314, [2] 322). In der Tat, die entgegengesetzte Ansicht huldigt, wenn auch bei manchen unbewußt, einer Art Optimismus in den Werken Gottes. Es handelt sich nicht darum, was Gott hätte tun können oder nach unseren schwachen Begriffen hätte tun sollen, sondern es handelt sich allein um den positiven Willen Gottes. Dieser hat aber die Menschwerdung nicht a priori als Zweck gewollt, sondern deren Existenz von der Sünde Adams abhängig gemacht. Gerade darin offenbart sich die unendliche Weisheit und Barmherzigkeit Gottes. Die gegenteilige Ansicht zerstört gerade die Krone der Werke Gottes, nämlich seine Barmherzigkeit, und läßt die von der Schrift so sehr betonte Gerechtigkeit Gottes in den Hintergrund treten. — Das tiefere Verständnis des Dogmas von der unio personalis in Christus (p. 372, [2] 280) setzt die näheren philosophischen Begriffe über die Natur und Subsistenz sowie über das Wesen und Dasein voraus. Da Suarez hierin eine von der thomistischen Auffassung verschiedene Lehre festhält, so ist seine Ansicht über den Unterschied zwischen Subsistenz und Natur mit der diesbezüglichen Lehre der Thomisten nicht identisch. Diese nehmen einen realen Unterschied zwischen der natura individualis und der Subsistenz einerseits und der Existenz anderseits an. Wenn einzelne neuere Autoren diese Lehre als ein „Figmentum Cajetans" bezeichnen, so beweisen sie dadurch, wie wenig sie diese tiefe Lehre des großen Kommentators und der Thomistenschule überhaupt erfassen. — Seite 417, [2] 425 meint der Verfasser, die göttliche Person in Christus könne nicht zulassen, daß die von ihr in die persönliche Einheit aufgenommene Menschheit (= menschliche Natur) sündige und darum ist die hypostatische Union wenn auch nicht der physische, so doch der moralische Grund, welcher in Christus die Sünde unmöglich macht, und zwar metaphysisch oder absolut. Diese Ausdrucksweise ist nicht genau. Ein moralischer Grund kann nicht die Ursache einer metaphysischen Unmöglichkeit sein. Christus ist nicht deshalb einer Sünde unfähig, weil die göttliche Person dieselbe nicht zulassen kann, sondern durch die hypostatische Union ist eo ipso die metaphysische Unmöglichkeit gegeben, in der vom Verbum angenommenen menschlichen Natur eine persönliche ungeordnete Handlung anzunehmen.

Das Wesen der aktuellen Gnade, zumal der sog. gratia operans und praeveniens kann ohne Zuhilfenahme einer wirklichen göttlichen Bewegung im Willen der Menschen, also ohne die thomistische Auffassung nicht allseitig beruhigend erklärt werden. Der Verfasser ist (II. Bd., p. 17, [2] 17) sichtlich bemüht, beiden Richtungen gerecht zu werden, d. h. er entscheidet sich, so wie in vielen anderen Fragen, weder für die eine, noch für die andere Meinung. — Bei der Frage nach dem Grunde der Prädestination zur ewigen Seligkeit entscheidet sich der Verfasser (p. 83, [2] 87) für die bedingte Prädestination, d. h. für die praedestinatio post praevisa merita. Er meint, es läßt sich schwer annehmen, daß Gott bloß aus dem Bereiche des Möglichen heraus, sozusagen aufs Geratewohl, einen Teil der Menschen zur Seligkeit bestimmt hat und in der Zeit durch die wirksame Gnade unfehlbar zu ihrem Ziele führt, während der andere Teil nur die hin-

reichende Gnade erhält und verloren geht. Abgesehen davon, daß die nämliche Schwierigkeit in jedem Systeme vorliegt, müßte dieser Argumentation zufolge die Realisierung der ganzen übernatürlichen Ordnung, die Bestimmung zur Gnade wie zur Glorie dem freien Ermessen der Menschen überlassen werden, um ja Gott nicht ungerecht erscheinen zu lassen. Das ist aber eine ungenügende Würdigung der wahren Gottesidee und eine Verkennung der absoluten Freiheit Gottes. „O homo, tu quis es, qui respondeas Deo?", frägt schon der Apostel (ad Rom. 9, 20), indem er auf die Schwierigkeit des Verfassers antwortet: „An non habet potestatem figulus luti ex eadem massa facere aliud quidem vas in honorem, aliud vero in contumeliam?" Dasselbe sagt der hl. Thomas: „Quare hos elegit in gloriam, et illos reprobavit, non habet rationem nisi divinam voluntatem . . . sicut ex simplici voluntate artificis dependet, quod ille lapis est in ista parte parietis et ille in alia" (I. p. qu. 23, a. 5, ad 3). Oder könnte uns jemand einen Grund angeben, warum Gott gerade diese und nicht eine andere Welt, diese und nicht eine andere Seele aus dem Bereiche des Möglichen heraus, sozusagen aufs Geratewohl, von Ewigkeit her zur Existenz bestimmt hat? Nun muß aber die Souveränität Gottes in der Ordnung der Gnade nicht weniger gewahrt werden, als in der Ordnung der Natur. Die Praedestinatio ante praevisa merita trägt vor allem dieser absoluten Oberhoheit Gottes Rechnung; die angebliche Härte jener Ansicht ist in unserer mangelhaften Auffassung der Allmacht und der Liebe Gottes zu suchen. Der Verfasser scheint indessen bei einzelnen, denen Gott eine besondere Aufgabe in seinem Reiche zugewiesen hat, eine absolute Prädestination zuzugestehen, — denn, so heißt es, hier muß Gott des Erfolges sicher sein. Muß denn Gott im System der Molinisten, falls er überhaupt prädestiniert, nicht ebenfalls des Erfolges sicher sein? Gestehen wir es offen: die Schwierigkeiten bleiben in beiden Systemen so ziemlich die gleichen. Die molinistische Ansicht sucht die angeblichen Rechte des freien Willens zu schützen, die thomistische hingegen will die Rechte Gottes vor allem betont wissen.

In der Sakramentenlehre steht der Verfasser der Ansicht über die physische Wirksamkeit der Sakramente nicht unsympathisch gegenüber. Wir glauben, die Frage wird davon abhängen, ob man bei den Sakramenten von einer moralischen Wirksamkeit überhaupt reden könne, d. h. ob die moralische Wirksamkeit eine wirkliche und reale Ursächlichkeit genannt werden könne. — In der Reuelehre vertritt der Verfasser den Standpunkt, daß die unvollkommene Reue, welche die Rechtfertigung bewirkt, bereits den Anfang der Caritas, den sog. amor initialis in sich haben müsse (p. 326, [2] 345). Das ist bekanntlich jene Lehre, welche von den Attritionisten scharf bekämpft wurde, die aber notwendig erscheint, um die Rechtfertigung in entsprechender Weise erklären zu können.

Merkwürdigerweise ist die herrliche Lehre von der visio beatifica äußerst kurz ausgefallen (p. 415, [2] 438). Und doch gehört gerade diese Frage zu den schönsten und anziehendsten der Theologie. Hier konzentriert sich die ganze Frage über die übernatürliche Ordnung, von hier aus übersieht man, wie vom höchsten Gipfel unseres Glaubens aus, das ganze Gebiet der Natur und der Gnade.

Bezüglich der Natur des Feuers in der Hölle hält der Verfasser dessen körperliche Beschaffenheit aufrecht. Auf den Einwand der

Gegner, die Worte der hl. Schrift könnten auch anders erklärt werden, erwidert der Verfasser mit Recht: „In einer Frage, in welcher die Offenbarung sich nicht bestimmt ausdrückt, ist nicht der Sinn maßgebend, den möglicherweise die in Frage kommenden Stellen haben, sondern der Sinn, in welchem diese Stellen von der kirchlichen Tradition immer verstanden wurden. Nun hat aber die weit überwiegende Mehrzahl der Väter und Theologen die einschlägigen Bibelstellen stets im eigentlichen Sinne aufgefaßt und darum das höllische Feuer als ein wahres und wirkliches Feuer angesehen" (p. 432, [2] 455).

Aus dem ganzen Werke weht uns eine zielbewußte warme Liebe zur hl. Kirche, eine ernste Hochachtung der Tradition und der großen Theologen entgegen. Die Studierenden der Theologie, welche dieses Lehrbuch benützen, werden sich unwillkürlich zu einer immer größeren Liebe zur Glaubenswissenschaft und zur Treue gegen ihren hl. Beruf angeregt fühlen.

Rom, Collegio Angelico. *P. S. Szabó, O. P.*

19. **Michael Waldhäuser: Die Kenose und die moderne protestantische Christologie.** Gekrönte Preisschrift. Mainz, Kirchheim, 1912, XIV u. 268 S.

Die Schrift ist aus der Bearbeitung einer von der theologischen Fakultät Würzburg 1906 gestellten Preisaufgabe hervorgegangen. Die Preisaufgabe wollte die Beziehungen der Kenosislehre zur christologischen Frage der Gegenwart behandelt wissen. Waldhäuser bietet in diesem Sinne eine „Geschichte und Kritik der protestantischen Lehre von der Selbstentäußerung Christi (Phil. 2) und deren Anteil an der christologischen Frage der Gegenwart" (Untertitel).

Der erste Teil der Schrift ist darum der Darstellung der protestantischen Kenosislehre gewidmet. Verfasser zeigt, wie, von der Christologie Luthers ausgehend, die protestantische Theologie im Interesse der Wahrung der wahren Menschheit Christi immer mehr den Logos sich seiner göttlichen Eigenschaften entäußern läßt, zuerst der intertrinitarischen Herrlichkeit (Zinzendorf), dann des Gebrauches der göttlichen Eigenschaften (Gaup), dann der Gottheit (Thomasius), endlich selbst seines göttlichen Selbstbewußtseins (Geß), bis bei den Neueren nur mehr ein Mensch mit bloß menschlichem Bewußtsein und Entwicklungsgange übrigblieb (p. 1—59). Ein zweiter Teil bringt die Kritik dieser Lehre (p. 60—212); der dritte behandelt ihren Einfluß auf die moderne Christuslehre (p. 213—264).

Beim zweiten Teil interessiert uns besonders die dogmengeschichtliche und spekulative Partie. Sie sind wohl der schwächste Teil der Schrift. In dogmengeschichtlicher Hinsicht hat Waldhäuser die Kenosislehre der Väter einigermaßen angedeutet, die der Scholastiker und neueren katholischen Theologen beinahe vollständig übergangen. Mit Recht wurde dagegen schon von anderer Seite lebhafter Protest eingelegt. Nichtsdestoweniger erhebt Waldhäuser eine dreifache Klage gegen die Scholastik und katholische Theologie (p. 100 u. 155): Erstens, daß die Scholastik „einigermaßen" „zur extremen (in der lutherischen Kirche vertretenen) Lehre von der realen communicatio idiomatum an die menschliche Natur" führte; zweitens, daß

sie keinen Ausgleich ihrer Lehre mit dem Christusbild der Evangelien biete; drittens, daß sie erfahren mußte, „daß man nicht ungestraft die göttliche Natur mindern dürfe“ (p. 155). Da der Verfasser keine Belege oder Quellen für seine Behauptung anführt, können wir dieselbe nur der völligen Unkenntnis des Verfassers über die Lehre der Scholastik zuschreiben. Nicht besser ist der spekulative Teil über Wesen und Möglichkeit der Menschwerdung im katholischen Sinne. Waldhäuser folgt dabei Schell und zitiert nebenbei Scheeben, doch so, daß sich beide dagegen sträuben würden, wenn sie noch lebten. Was Waldhäuser als hypostatische Union hinstellt, ist eine bloß psychisch-dynamische Vereinigung des Logos mit der Menschheit Christi (p. 88ff.), keineswegs aber eine entitative, metaphysische, wie sie das Dogma lehrt. Was Waldhäuser lehrt, ist nicht mehr als ein psycho-dynamischer Nestorianismus, so oft er auch von der persönlichen Einheit Christi sprechen mag. So z. B.: „Die Einigung ist eine rein hypostatische, der menschliche Geist wird vom göttlichen angeeignet und in vollkommen eigenen Besitz genommen“ (p. 89, Origenes!). Die menschliche Seele Christi hat, „hineingestellt in das Sein des Logos, in ihm den Grund und die Kraftquelle und das ewige Vorbild“ (p. 93). Nur „der König der Geister allein“ kann „den endlichen Geist so durchdringen und mit der sanftesten Gewalt, die nur zur höchsten Entfaltung der Kräfte durch Mitteilung des eigenen Seins (!) führt, denselben beherrschen, daß dessen Kraft und Tätigkeit in Wahrheit persönliches Eigentum des göttlichen Geistes ist“ (p. 90). Gott nimmt eine geistige Natur an, „weil Gott durch deren Bewußtsein denkend und handelnd als Person auftreten kann“ (p. 90). Außerdem identifiziert Waldhäuser Person mit Selbstbewußtsein. So „erkennt sich (Christus) als Person bestehend durch den ewigen Akt des Gottesgedankens“ (p. 92), seine „göttliche Persönlichkeit“ ist „nichts als Erkennen“ (p. 93) „und indem die Seele Christi die Tätigkeit in menschlicher Weise nachahmt, offenbart sie die hypostatische Eigentümlichkeit ihrer göttlichen Logospersönlichkeit“ (p. 93). „Der Vorwurf des Nestorianismus läßt sich wenigstens insoweit widerlegen, daß die Einheit von göttlichem und menschlichem Selbstbewußtsein möglich erscheint“ (p. 96). Dazu kommt noch, daß der Logos der menschlichen Natur Christi eine „virtuell menschliche Persönlichkeit“ verleiht (p. 97 ff.). Es ist eben „Denken=Sein als Person“ (p. 94), die persönliche Einheit also die Einheit im Denken, im Bewußtsein.

Ein zweiter Irrtum des Verfassers besteht darin, daß er annimmt und lehrt, die Seele Christi erkenne durch eine „menschliche Erkenntnis“, „weil mit den Kräften eben dieser Seele vollzogen“ (p. 96), durch „Reflexion auf ihre Seelentätigkeiten“, daß der Träger derselben „kein menschliches Ich ist“ (p. 94). Das Selbstbewußtsein Christi von seiner Gottheit wäre also das Objekt der natürlichen Selbsterkenntnis Christi! Doch Waldhäuser geht noch weiter: „Die Seele Christi reflektiert auf das eigene Ich und erkennt dadurch das Wesen des Logos“ und weil der Logos nicht ohne den Vater erkennbar ist, „so ist es richtig, zu sagen, die Seele Christi erkenne den Vater, wenn sie auf ihr göttliches Wesen reflektiert“ (p. 95); folgerichtig auch den hl. Geist (l. c.). Es braucht wohl kaum bemerkt zu werden, daß eine derartige Anschauung dogmatisch unhaltbar ist. Eine sichere Erkenntnis seiner göttlichen

Persönlichkeit, zusammen mit dem Geheimnis der Menschwerdung und der Trinität ist auch der Seele Christi nur möglich, entweder im Glauben an eine Offenbarung oder durch ein Schauen in der Visio beata. Waldhäuser überträgt hier einfach die Analogie eines rein menschlichen Selbstbewußtseins auf die Selbsterkenntnis Christi, ohne den wesentlichen Unterschied des Erkenntnisobjektes zu berücksichtigen. Er betont zwar richtig, daß Christus von Anfang an das Bewußtsein seiner Gottheit besitzen mußte (p. 167 ff.), aber daraus folgt nicht ein natürliches Gottesbewußtsein, es ist dies vielmehr ein Argument für die Notwendigkeit der Visio beata in Christus, für die der Verfasser nur Autoritätsgründe auzuführen weiß (p. 170 ff.).

Der falsche Unionsbegriff des Verfassers wirkt auch auf die Interpretation der Kenosisstelle Phil. 2. Waldhäuser deutet die Selbstentäußerung des Logos als Verzicht auf die ihm auch in seiner menschlichen Erscheinung gebührenden Doxa oder Herrlichkeit (p. 102 ff.). Offenbar erscheint ihm die Menschwerdung selbst nicht als eine exinanitio des Logos. Wenn die Unio nur in einer dynamischen Einwirkung auf eine menschliche Natur bestehen würde, dann wäre mit der Menschwerdung allerdings keine exinanitio gegeben. Wenn aber Gott sich entitativ mit einer menschlichen Natur vereinigt, dann ist damit eine Herablassung, eine Selbstentäußerung, eine exinanitio sondergleichen gegeben. Damit ist auch die Antwort auf den Einwand des Verfassers gegeben, als ob das „exinanivit" in der Lehre der Väter — auf den *λόγος ἄσαρκος* bezogen — kein Objekt hätte: Gott hat sich eben durch die Menschwerdung erniedrigt, zu uns herabgelassen. Waldhäuser hat übersehen, daß die protestantische Deutung der Kenosisstelle die protestantische Unionstheorie voraussetzt. Seine Kritik der Väterlehre fußt darum auf irrigen Voraussetzungen, die ein eingehenderes Studium der katholischen Lehre leicht behoben hätte.

Gut dargestellt ist der Einfluß der protestantischen Kenosislehre auf die moderne liberale und ungläubige Christuslehre.

Rom. *P. Reginald M. Schultes, O. P.*