Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 23 (1909)

Buchbesprechung: Literarische Besprechungen

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

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

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

Download PDF: 15.07.2025

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

LITERARISCHE BESPRECHUNGEN.

1. *Joseph Holtzmann:* Moderne Sittlichkeitstheorien und christliches Lebensideal. (Aus: Wissenschaft und Religion. Sammlung bedeutender Zeitfragen.) Straßburg i. E., Le Roux u. Co. kl. 8⁰. 164 S.

Dr. Holtzmann hat mit vorliegender Arbeit die Sammlung „Wissenschaft und Religion" um ein wertvolles Bändchen bereichert. Zunächst stellt der Verf. die Tatsachen des Sittlichen in sehr klarer, treffender und, weil sie jedem durch das Selbstbewußtsein bekannt sind, überzeugender Weise dar. Das Eigentümliche der sittlichen Erscheinungen wird in seinem Gegensatze zu anderen Tatsachen der Erfahrung scharf hervorgehoben. So ist der Ausgangspunkt für die folgenden Untersuchungen sehr glücklich und zeitgemäß gewählt, da ja gerade die modernen Sittlichkeitstheorien empirisch vorgehen wollen und allein der Erfahrung zu entsprechen behaupten. Weiterhin prüft nun der Verf., ob die modernen Sittlichkeitstheorien theoretisch dem vorliegenden Tatbestand, wie er uns durch das sittliche Bewußtsein bezeugt wird, gerecht werden, und ob sie praktisch eine Bedeutung für die Lebensführung nicht nur einzelner, sondern der Massen beanspruchen können, ob sie somit einen Ersatz bieten können für die christliche Sittenlehre, von der man sich so gerne lossagen möchte (S. 9). Es werden nun der Reihe nach die Sittlichkeitstheorien des materialistischen Utilitarismus, der darwinistischen Entwicklungstheorie, der Naturphilosophen (gemeint ist die immanent-positive Ethik besonders der Franzosen M. Berthelot, J. Troulet, Guyau u. a.), des pantheistischen Pessimismus und Kants mit Bezug auf die beiden erwähnten Punkte behandelt. Bei aller Einfachheit der Darstellung ist doch die Behandlung gründlich. Bei jeder Richtung wird der springende Punkt aufgedeckt, wo die betreffende Theorie die Erfahrung oder das Denken im Stiche läßt und sich mithin als ungenügend erweist, und es wird ferner gezeigt, daß die christliche Ethik nicht nur die gleichen Vorzüge besitzt, welche die einzelnen Theorien haben, sondern daß sie auch deren Mängel glücklich überwindet und die offen gebliebenen Probleme ihrer letzten Lösung entgegenführt. Bei der Behandlung der Diesseitsmoral hebt daher der Verf. sehr richtig hervor (S. 85), „daß selbst für das Irdisch-Zeitliche die christliche Sittenlehre wirksamer ist als jene, die nur auf das Irdisch-Zeitliche Rücksicht nehmen will, und daß die christliche Sittenlehre auch für die möglichste irdische Wohlfahrt unentbehrlich ist". Wer einen Blick tut in den sittlichen Tiefstand, in den die Anhänger der Diesseitsmoral notwendig geraten und dem ganz besonders die auf diesen Grundsätzen erzogene Jugend verfällt, der muß diesem Satze voll beistimmen. Im Schlußkapitel wird nun das Wesentliche der christlichen Sittenlehre noch einmal kurz zusammengefaßt und gewürdigt. Hier hätten wir freilich eine größere Ausführlichkeit gewünscht; jedoch ist dies von untergeordneter Bedeutung und dem Belieben des Verf.s anheimzustellen. Im ganzen halten wir die Arbeit für eine für weitere Kreise sehr lesenswerte Schrift, welche wohl geeignet ist, in dem Wirrwar der modernen Theorien auch den Fernerstehenden gut zu unterrichten und gegen verschiedene Scheineinwände von seiten der positiven Moral sicherzustellen.

Krakau. Friedrich Klimke S. J.

2. *Dr. Otto Kirn:* Sittliche Lebensanschauungen der Gegenwart. (Aus Natur und Geisteswelt. 177. Bändchen.) Leipzig, Teubner 1907. 122 S.

Die Teubnersche Verlagshandlung hat in ihre Sammlung „Aus Natur und Geisteswelt" in letzter Zeit eine Reihe von Bändchen aufgenommen, welche die Leipziger Volkshochschulkurse in abgerundeter und überarbeiteter Gestalt wiedergeben. Darunter befinden sich leider einige Bändchen, welche eine ausgesprochene Abneigung, ja Mißachtung des Christentums zur Schau tragen. Wir erwähnen nur R. Richters „Einführung in die Philosophie" 1907. 155. Bändchen, das eine vollständige Unkenntnis der christlichen Welt- und insbesondere Gottesauffassung verrät.

Um so wohltuender ist der Eindruck, den vorliegendes Bändchen auf uns gemacht hat. Der Verf. zeigt hier nicht nur eine genaue Kenntnis der verschiedenen Richtungen, sondern auch ein eindringendes, umsichtiges Urteil, einen vornehmen Geist, der es versteht, die guten Seiten überall ins rechte Licht zu stellen und die Kritik mit ruhiger, maßvoller Objektivität vorzubringen. Kirn entwickelt nach einigen allgemeinen Bemerkungen über den Sinn des Wortes „Lebensanschauung" die Hauptsysteme der Ethik in ihren hervorragendsten Vertretern und leitenden Hauptgedanken in aufsteigender Reihenfolge, vom Naturalismus angefangen, durch den Utilitarismus, Evolutionismus, Ästhetizismus und sittlichen Idealismus bis zur Lebensanschauung des Christentums. Wie die Auswahl der Vertreter der einzelnen Richtungen mäßig, aber sehr sorgfältig ist, so ist auch die Kritik trotz ihres mäßigen Umfanges dennoch in die Tiefe dringend, gut durchdacht und feinsinnig durchgeführt. Im allgemeinen bietet das Buch trotz seines knappen Umfanges einen großen Reichtum, der jedoch nicht schwerfällig zusammengedrängt ist, sondern durch eine planvolle, geradezu plastische Anordnung sehr angenehm wirkt. Wie in einer Gemäldegalerie weniger bedeutende Bilder um die großen Meisterwerke kunstvoll gruppiert werden, so daß die letzteren aus ihrer Umgebung um so wirkungsvoller hervortreten, so sind auch hier Licht und Schatten, Wichtiges und weniger Bedeutendes verständnisvoll verteilt. Eine ungezwungene, sich aus der Natur des Gegenstandes selbst ergebende Abwechslung von historischer Darstellung, logischer Analyse und sachlicher Kritik, sei es einzelner Systeme, sei es ganzer Richtungen, trägt dazu bei, den Eindruck des Gefälligen, Angenehmen und Interessanten noch bedeutend zu erhöhen, so daß wir nicht umhin können, dem Buche nicht nur in sachlicher, sondern auch in formeller Hinsicht unser volles Lob zu spenden. Auch das letzte Kapitel über die christliche Lebensanschauung ist sehr gut, originell und fein durchgeführt; aufgefallen ist uns jedoch, daß das Verhältnis Jesu zu Gott, überhaupt die Frage der Existenz Gottes etwas verhüllt oder unklar erscheint.

Den Kerngedanken des Buches kann man in den Sätzen zusammenfassen, die wir S. 99 lesen: „Die Natur tut vieles für uns, die Geschichte vielleicht noch mehr; aber eine sittliche Persönlichkeit muß jeder für sich selbst werden. Dazu bedarf es eines inneren Aufschwungs und Umschwungs. Und wo wir zu diesem den Mut und die Kraft finden sollen, ist eben das Problem, mit dem wir uns beschäftigen."

Krakau. Friedrich Klimke S. J.

3. *Rudolf Eucken:* Der Sinn und Wert des Lebens. Leipzig, Quelle u. Meyer 1908. 8⁰. 162 S.

Eucken ist unermüdlich tätig, unsere Zeit zu einer tieferen Auffassung des Lebens und seiner Aufgaben zu führen, sie auf die Haltlosigkeit des bloßen Kulturstrebens aufmerksam zu machen und idealeren, ewigen Zielen entgegenzuführen. Alle bisherigen Lebensanschauungen sind seiner Ansicht nach untauglich, den Sinn und Wert des Lebens voll zu erfassen und konsequent zu verwirklichen. Sowohl die verschiedenen Formen der Religion mit ihren Jenseitsgedanken und die Weltanschauung des immanenten Idealismus, als auch die Bestrebungen der modernen Arbeits- und Menschenkultur sind an den tiefsten Aufgaben des Menschenlebens gescheitert. „Das nächste Ergebnis der bisherigen Untersuchung ist die Erkenntnis einer schweren Enttäuschung der modernen Menschheit. An der Wahrheit und an der Gegenwart einer überlegenen Welt irre geworden, wandte sie den Hauptzug ihres Strebens zum unmittelbaren Dasein in der freudigen Zuversicht, hier einen unerschütterlichen Standort zu finden und hier das Leben seiner ganzen Ausdehnung nach ungestört entwickeln zu können; jenes Dasein galt dabei als eine sonnenklare und eindeutige Größe. Nun hat sich bei näherem Zusehen ergeben, daß die Sache völlig anders, ja gerade umgekehrt liegt: wir können das unmittelbare Dasein zu einem Ganzen nicht verbinden, für seine Mannigfaltigkeit eine Synthese nicht erstreben, ohne daß einander schroff widerstreitende Bewegungen erscheinen und das Leben nach entgegengesetzter Richtung ziehen; da jede dieser Bewegungen sich bei sich selbst noch weiter spaltet, so führt jene Wendung uns in ein Gewirr von Gegensätzen, in eine Unruhe und Unsicherheit, wie sie frühere Zeiten nicht kannten. Statt die gehoffte Sicherheit zu finden, sehen wir den Boden unter unseren Füßen weichen; was handgreiflich dünkte, das entgleitet uns und rückt in eine immer weitere Ferne, sobald wir es zu unserem geistigen Standort erheben möchten; zugleich löst das Leben, das wir in seiner ganzen Ausbreitung uns aneignen wollten, sich in verschiedene Ströme auf und wird zu einem Kriege aller gegen alle. So scheinen wir das Gegenteil unserer Absicht zu erreichen und viel zu verlieren, wo wir sicher zu gewinnen hofften.“ (S. 63, 64).

So wird die Lage der Gegenwart gewiß schwer, fast verzweiflungsvoll — wenn tatsächlich alle bisherigen Versuche der Menschheit, das Rätsel unseres Lebens zu lösen, mißglückt sind, wenn erst ein neuer Weg gesucht werden muß, auf dem man zum Ziele gelangen könnte. Und es läßt sich nicht leugnen, daß die Arbeitskultur, das Industriewesen der Neuzeit, auf das man so große Hoffnungen setzte, die Menschheit vollständig im Stiche gelassen hat. Die Kritik, die der Verf. hier übt, ist durchaus zutreffend und in die Tiefe dringend. „Glück im Sinne bloß menschlichen Behagens bringt eine echte Kultur keineswegs; sie verwickelt in viel zu viel Probleme und Konflikte, sie fordert viel zu viel Arbeit und Entsagung, um nicht das Leben vielmehr schwerer als leichter zu machen. Ist ein sorgenfreier und behaglicher Stand nicht in einfacheren Verhältnissen weit eher erreichbar als auf der Höhe der Kultur? Kennt daher ihre Bewegung kein höheres Ziel als das der menschlichen Wohlfahrt, so ist sie eine verderbliche Irrung, ein Widerspruch in sich selbst.“ (S. 51, 52.) Auch die Lebensanschauung des immanenten Idealismus ist den Aufgaben nicht gewachsen. Bis hierher sind wir mit Eucken durchaus einverstanden. Aber wo es sich um die Kritik der Religion handelt, da müssen wir hervorheben, daß ihr die Behandlungsweise des Verfassers nicht gerecht wird. Seine Kritik wäre nur dann berechtigt, wenn die Lebensanschauung der Religion mit den

übrigen Lebensrichtungen vollständig auf gleiche Stufe gestellt werden könnte. Das ist aber nicht der Fall. Denn der immanente Idealismus, die bloße Daseinskultur mit ihrer naturalistischen und intellektualistischen Lösung des Lebensproblems tragen in sich selbst den Grund ihrer Mangelhaftigkeit, Unvollkommenheit und Einseitigkeit; das Ungenügende der religiösen Lebensauffassung hingegen liegt nicht in ihr selbst, sondern in anderen äußeren Umständen. Nicht darum wandte man sich von der religiösen Lebensanschauung den diesseitigen Aufgaben zu, weil jene nicht imstande war, die höchsten Aufgaben des Lebens in befriedigender Weise zu lösen, sondern umgekehrt: man verlor das tiefste Verständnis für die religiöse Lebensauffassung, weil man sich mit einer geradezu blinden Leidenschaftlichkeit den Aufgaben der bloß menschlichen Kultur zuwandte. Dann konnte allerdings die religiöse Lebensanschauung nicht mehr ihre alte Kraft ausüben, wo man sie nur noch als idealen Hintergrund, als poetische Umrahmung des Lebens gelten ließ. Den religiösen Aufgaben muß die ganze Kraft, das volle Zutrauen selbst inmitten der Kulturarbeit gewidmet werden, sollen sie anders dem Menschen ihre veredelnde, erhebende Wirkung zeigen.

Auf welchem Wege glaubt nun der Verfasser die Lösung des Lebensrätsels finden zu können? Wer Euckens Weltanschauung bereits kennt, kann hierüber auch nicht einen Augenblick im unklaren sein. Es ist ein über allen Menschen stehendes, aber doch im Innersten eines jeden wurzelndes Geistesleben, das uns nach Euckens Ansicht wieder voll umfassen und durchdringen soll. Es kommt darauf an, „zu einem Leben vorzudringen, das eine Zweiheit der Ausgangspunkte begreiflich macht, zu einem Leben, das der Überwelt eine volle Sicherheit und Ruhe gibt und das zugleich die Bedeutung des unmittelbaren Daseins wahrt“ (S. 79). Wir bedürfen 1. eines festen Standortes, 2. einer Selbsttätigkeit, 3. einer Erhebung über die kleinmenschliche Art, wenn sich ein Sinn und Wert unseres Lebens finden soll (S. 97); nur die Anerkennung einer selbständigen Geisteswelt in uns vermag diese Forderungen zu erfüllen. Das ist Euckens These, die er in dem zweiten, aufbauenden Teile seines Buches zu beweisen sucht.

Diese positiven Ausführungen enthalten gewiß eine reiche Fülle der treffendsten Erwägungen und Ratschläge für die Gegenwart und Zukunft. Nichts destoweniger glauben wir, daß Euckens Lösungsversuch im Prinzip verfehlt ist. Mag er sich auch noch so sehr gegen jede monistische und pantheistische Deutung seiner Lehre sträuben: sie ist im Grunde doch monistisch. Soll das alle überragende und umfassende Geistesleben nicht nur ein abstraktes Ideal, sondern eine reale Macht, ein wirklicher Daseinsgrund sein, so ist es nicht anders denn als das Leben eines absoluten, geistigen Wesens zu denken. Soll das Geistesleben anderseits unser eigenstes, tiefstes Wesen bilden, so müssen wir alle Wesensbestandteile dieses einen, absoluten Geistes sein. Damit ist aber ein spiritualistischer Monismus gegeben. Im Monismus verliert die persönliche Freiheit und individuelle Selbsttätigkeit allen Sinn und Wert. Wir haben in dieser Zeitschrift (Bd. XXI: „Die Philosophie des Monismus“) das Unhaltbare derartiger Ansichten nachgewiesen.

Immerhin ist gebildeten, denkenden Lesern das Buch aufs wärmste zu empfehlen. Es ist ein ernstes Werk, das wohl erwogen und geprüft sein will, dessen Probleme voll erlebt sein wollen, damit sich ein wahres Bedürfnis nach besserem, tieferem, edlerem, menschenwürdigerem Leben wecke. Es ist ein lauter Mahnruf an die im Diesseits aufgehende Menschheit, die Stimme des Gewissens in der Hast und Unruhe des modernen

Kulturstrebens. Möge es viele zu tieferem Nachdenken über den Sinn und Wert des Lebens anregen.

Krakau. Friedrich Klimke S. J.

4. *Hermann Franke:* **Christlicher Monismus.** Ein Versuch. Dresden, Ungelenk, 1908. 8⁰. 58 S.

Das Schriftchen ist unserer Ansicht nach ein mißglückter Versuch, den Monismus mit dem Christentum zu vereinigen. Bei der immer mehr sich ausdehnenden monistischen Bewegung muß allerdings dem denkenden Menschen die Frage nach dem Verhältnis zwischen Monismus und Christentum auftauchen. Es ist jedoch durchaus verfehlt, durch Verwischen der Unterschiede und Gegensätze eine Versöhnung und gegenseitiges Verständnis erreichen zu wollen. Und noch mehr verfehlt ist der Versuch, wesentliche Momente des Christentums aufzugeben, um einem Monismus huldigen zu können. Die vorliegende Schrift ist ein deutlicher Beweis hierfür. Zwar definiert der Verfasser den Monismus gleich am Anfang so, daß auch die christliche Weltanschauung unter diese Definition aufgenommen werden kann, nämlich als „die Auffassung von der Einheitlichkeit alles Seins und Geschehens, die Überzeugung, daß unsere Erscheinungswelt nicht das Ergebnis miteinander ringender, feindlicher Gewalten, sondern die Schöpfung einer in sich geschlossenen, einigen und einheitlichen Macht sei" (S. 9), aber im weiteren Verlaufe verwandelt sich doch das angebliche Christentum des Verfassers immer mehr in einen Spinozistischen Pantheismus. Der Verf. führt ausdrücklich Spinoza, Fechner und Goethe als seine Gewährsmänner an. Die Umbiegung in den Monismus zeigt sich besonders deutlich darin, daß die ganze Welt als ein Gott vollständig immanentes Sein, mit ihm eins und von ihm untrennbar aufgefaßt wird. Damit geht die christliche Lehre von der Allgegenwart Gottes und seiner Immanenz in der Welt in die Lehre der pantheistischen Immanenz über. Der Verf. will den Monismus zum Christentum heraufziehen, zieht aber umgekehrt das Christentum zum Monismus hinab.

Dazu kommt eine den Leser im höchsten Grade peinlich berührende Unklarheit der Ausführungen. Die Begriffe zerrinnen wie Öltropfen zwischen den Fingern, entwinden sich der Analyse wie ein Aal, schillern in allen Farben wie Seifenblasen. So die Ausführungen über Natürlich und Übernatürlich, Stoff und Geist usw. usw. Mit derartigen unklaren Elaboraten kann man nicht zur Klärung der Begriffe beitragen, sondern die Verwirrung nur noch steigern. Und doch täte es endlich einmal not, der immer mehr zunehmenden Unklarheit energisch Einhalt zu gebieten.

Krakau. Friedrich Klimke S. J.

5. *Arthur Erich Haas:* **Die Physik und das kosmologische Problem.** Sonderabdruck aus dem Archiv für systematische Philosophie. XIII. Bd. 4. Heft 1907. 15 S.

Der Verf. bietet hier eine kurze, aber sehr interessante Untersuchung über die Probleme der Ewigkeit oder Zeitlichkeit des Weltprozesses vom mathematisch-physikalischen Standpunkte aus. „Neben der Frage nach der Zweckmäßigkeit in der unbelebten Natur ist es besonders eine zweite, die mit dem Gottesproblem auf das engste verknüpft ist und zu der Stellung

zu nehmen die Physik auf Grund ihres Fortschrittes im letzten Jahrhundert in der Lage ist. Es ist die Frage nach der Ewigkeit des Weltprozesses. Gelingt es zu zeigen, daß eine bejahende Antwort auf diese Frage unter allen Eventualitäten mit den Gesetzen der Physik unvereinbar ist, falls man Vorgänge ausschließt, die den Gesetzen der Physik nicht unterliegen, so erscheint die materialistische und überhaupt jede monistische Weltanschauung, die nicht spiritualistisch ist, durch die Folgerungen aus ihren eigenen Prämissen widerlegt. Sie erscheint als ein sich selbst widersprechendes System, das eine einheitliche Erklärung des Weltbildes zu liefern nicht imstande ist." Haas gelangt zu einer positiven Antwort auf diese Frage, daß nämlich ein anfangsloses Geschehen in einem abgeschlossenen System, wie es das Weltall ist, unmöglich ist. Da die Arbeit tiefere Kenntnisse aus der Physik und höheren Mathematik voraussetzt, so ist sie jedoch nicht für jedermann zugänglich. Auch setzt sie zu ihrem Verständnis eine andere Arbeit des Verf. in den „Annalen der Naturphilosophie" Bd. 6. 1907 S. 20—30 voraus. Es wäre vielleicht eine lohnende Aufgabe, wenn der Verf. das Thema als Ganzes in einer größeren Arbeit ausführlicher und zugänglicher behandeln wollte.

Krakau. Friedrich Klimke S. J.

6. *Theodor Kappstein:* **Eduard von Hartmann. Einführung in seine Gedankenwelt.** Mit Porträt und Faksimile. Gotha, Perthes 1907. 8.⁰ VIII u. 178 S.

Der Verf. bietet in dem vorliegenden Buche einen Zyklus von Vorlesungen, den er im Wintersemester 1906/7 an der Freien Hochschule in Berlin gehalten hat. Er will durch diese Vorlesungen Eduard von Hartmanns Gedankenwelt weiteren Kreisen zugänglich machen. Zu diesem Zwecke wurden verschiedene recht schwer verständliche Lehren Hartmanns einfacher dargestellt, ganz besonders schwierige Partien ausgelassen. „Denn ich bin der Meinung", sagt der Verf. S. VII, „es sei wichtiger, willige Freunde der Bildung überhaupt zu Hartmanns Gedanken in seinen Werken zu führen, als den Zugang zu seinen ungehobenen Schätzen von neuem zu verrammeln. Wer diesen königlich reichen Geist erst kennen gelernt hat, der wird vom Hellen auch zu dem Schwierigeren von selbst fortschreiten".

So richtig diese Worte sind, so glauben wir doch, daß der Verf. nicht den richtigen Weg gefunden hat, um den Leser, der Hartmanns Philosophie noch nicht kennt, in dieselbe einzuführen. Der Verf. hat sich nämlich darauf beschränkt, in den einzelnen Kapiteln die verschiedenen philosophischen Lehren, wie sie von E. von Hartmann vertreten werden, aufzuzählen. So behandelt je ein Kapitel Hartmanns Metaphysik, Ethik, Axiologie (Pessimismus), Ästhetik, Religionsphilosophie, Psychologie und Naturphilosophie. In der Darstellung fehlt jedoch durchgängig jede Systematik, was man schon aus der hier angeführten Reihenfolge der Kapitel ersehen kann. Und doch ist gerade die systematische Darstellung von ungeheurem Wert, wenn es sich darum handelt, einen Denker dem Publikum vorzuführen. Es genügt nicht, wenn der Leser erfährt, was E. von Hartmann gelehrt und geschrieben hat; er soll auch erfahren, auf welchen Wegen er zu diesen Lehren gelangt ist, welches ihre Grundlagen, welches ihre Beweise sind. Bei der Lektüre der Kappsteinschen Vorlesungen hat man jedoch den Eindruck, als wenn man in ein Kaleidoskop hineinschauen würde: man sieht verschiedene aufeinander folgende Figuren und Bilder, ohne

jedoch ihren inneren Zusammenhang in sich selbst und untereinander zu begreifen.

Aber noch aus einem anderen Grunde ist eine durchsichtige, systematische Darstellung durchaus erfordert; nur sie kann nämlich den Leser instand setzen, das Dargebotene kritisch aufzunehmen und für seine eigene Persönlichkeit zu verwerten. Nur wenn die Gründe angegeben werden, auf die sich der Philosoph stützt, kann sich der Leser fragen, ob sie auch wirklich stichhaltig sind; nur wenn er den inneren Zusammenhang der verschiedenen Lehren durchschaut, vermag er es, die Geistesarbeit eines solchen Denkers entsprechend zu würdigen. Dies alles ist aber hier nicht geboten. Und da noch dazu auch die Kritik des Verf.s selbst fehlt, so bleibt dem Leser nichts übrig als das Geschriebene sich rein mechanisch anzueignen, wobei er immer noch, und zwar mit Grund, befürchten muß, daß auch die so erworbene Kenntnis bald verwittert, da sie keine inneren Kristallisationspunkte hat. Eine solche Lektüre bildet aber nicht, sondern verbildet höchstens. Unsere Zeit leidet schon viel zu viel an einer hochgradigen intellektuellen Passivität und Apathie, an einer rein mechanischen Aufnahme fremder Gedanken, die bei passender oder unpassender Gelegenheit als Frucht eigener Geistesarbeit anderen aufgedrungen werden. Man veröffentliche also nicht solche Bücher, die nur geeignet sind, diese geistige Trägheit noch zu steigern. Unsere Bücher sollen die Leserwelt zu selbsteigner Tätigkeit anregen, sollen sie zu kritischer, bewußter Aufnahme fremder Ansichten befähigen und anleiten. Nicht darum handelt es sich bei der Vorführung der Hartmannschen Philosophie, ein Objekt aus der Naturgeschichte der Philosophie zu rein passiver Betrachtung darzubieten, sondern den Leser innerlich zu bereichern, zu kräftigen und auf idealere Höhen zu erheben. Das können aber nach unserer Ansicht Kappsteins Vorlesungen nicht leisten.

Krakau. Friedrich Klimke S. J.

7. *Dr. Otto Siebert:* **Arthur Schopenhauer. Sein philosophisches System nach dem Hauptwerk: „Die Welt als Wille und Vorstellung" vorgeführt.** Erstes bis fünftes Tausend. (Aus: Bücher der Weisheit und Schönheit, herausgeg. von Jeannot Emil Freiherr von Grotthuß.) Stuttgart, Greiner u. Pfeiffer.

Obiger Titel, der sich auf dem Titelblatt befindet, ist richtiger und nicht so irreführend, wie der Titel auf dem Einband, wo es heißt: „Auswahl aus seinen Schriften." Tatsächlich ist nämlich nur Schopenhauers Hauptwerk berücksichtigt. Dieser Mißbrauch, demselben Buche zwei verschiedene Titel zu geben, sollte doch endlich einmal abgeschafft werden, denn er führt nicht selten zu Mißverständnissen und erschwert nur die Arbeit für bibliographische Zeitschriften und Kataloge.

Das Hauptwerk: „Die Welt als Wille und Vorstellung" ist hier in einer geschickten Abkürzung zur Darstellung gelangt. Alle literarischen, philologischen u. dgl. Exkurse, sowie die zahlreichen Zitate, deren sich Schopenhauer bedient, sind ausgelassen, damit der Kern des Werkes in seinen Hauptzügen um so klarer hervortreten könne. Dadurch ist diese Ausgabe in der Tat sehr geeignet, den Leser in die Weltanschauung Schopenhauers einzuführen. Es wäre jedoch vorteilhaft gewesen, auch die Arbeit: „Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde"

wenigstens in einem kurzen Auszuge zu bringen, da sich das Hauptwerk gerade in sehr wichtigen Ausführungen auf diese Promotionsschrift stützt.

Krakau. Friedrich Klimke S. J.

8. *Gustav Schneider:* **Platos Philosophie in ihren wesentlichsten Zügen durch ausgewählte Abschnitte aus seinen Schriften dargestellt.** (Aus: Bücher der Weisheit und Schönheit.) Erstes bis fünftes Tausend. Stuttgart, Greiner und Pfeiffer.

Plato gehört ohne Zweifel zu den größten Denkern der Menschheit. Und seine Bedeutung liegt nicht nur darin, daß er der Entwicklung der griechischen Philosophie einen mächtigen Impuls gegeben hat, sie erstreckt sich auch bis auf unsere Tage. Seine ideale Gesinnung, seine Stellung zu den metaphysischen Problemen, insbesondere zum Gottesproblem, waren der Grund, warum er von der christlichen Philosophie mit solcher Sympathie aufgenommen wurde. Anderseits ist Plato der erste gewesen, der das erkenntniskritische Problem in seiner ganzen Tiefe und Bedeutung erfaßt hat. Dadurch ist er wiederum der neueren Philosophie nahe getreten. Es ist daher eine sehr zeitgemäße Aufgabe, der sich Gustav Schneider unterzogen hat, „durch ausgewählte Abschnitte aus den Werken Platos eine zusammenhängende Kenntnis seiner Lehre zu vermitteln". Da Plato in einen schroffen Gegensatz zur Sophistik trat, so wird zum besseren Verständnis dieses Gegensatzes in einer Einleitung ein kurzer, aber klarer Überblick über die vorsokratische Philosophie der Griechen, über die Sophistik selbst und über Sokrates als den eigentlichen Vorläufer Platos gegeben. Eine knappe Darstellung von Platos Leben und Lehre soll alsdann dazu dienen, das bisher gewonnene Bild zu ergänzen und das Verständnis der folgenden Auszüge zu erleichtern. Diese Auszüge selbst behandeln in drei Hauptabschnitten Platos Stellung zur Sophistik, Platos eigene Welt- und Lebensanschauung, insbesondere die Ideenlehre und Gotteslehre, endlich das Menschheitsideal, das Plato seinem Volke in seines geliebten Lehrers Sokrates Leben und Sterben zur Nachahmung vorhält. Diese wohlgelungene Auswahl, sowie die schöne, fließende Übersetzung und die geschmackvolle Buchausstattung machen das Werkchen durchaus geeignet, auch unter den weiteren Kreisen unserer gebildeten Welt Plato zahlreiche Verehrer und Freunde zu gewinnen.

Krakau. Friedrich Klimke S. J.

9. *Kirchners* **Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe.** 5. Auflage. Neubearbeitung von **Dr. Carl Michaëlis.** (Philosophische Bibliothek Bd. 67.) Leipzig, Dürr 1907. VIII 708 S.

Daß das Kirchnersche Wörterbuch einem Bedürfnisse unter den Studierenden entgegenkommt, beweist schon der Umstand, daß es die fünfte Auflage erlebt hat. In der Tat ist es besonders für Anfänger in der Philosophie wie für diejenigen, welche sich mit der Philosophie nicht fachmäßig beschäftigen, geeigneter als das große zweibändige Wörterbuch von Rudolf Eisler, das für Philosophen von Fach und philosophische Schriftsteller berechnet ist. Kirchners Wörterbuch zeichnet sich durch klare Definitionen und übersichtliche, sachliche Darstellung aus, die es dem Leser vollständig

ermöglicht, sich von dem betreffenden Gegenstande eine genaue Vorstellung zu bilden. Um jedoch den Wert dieses Buches für eine eventuelle Neuauflage zu erhöhen, erlaube ich mir auf einige Punkte aufmerksam zu machen.

Einen wesentlichen Mangel sehe ich in der am Schluß der einzelnen Artikel angegebenen Literatur. Diese ist nur an sehr wenigen Stellen bis auf die Neuzeit ergänzt; im allgemeinen reicht sie nur bis zum Jahre 1880. Und doch haben die letzten dreißig Jahre Gewaltiges geschaffen und auf manche Ansichten modifizierend eingewirkt. So wird bei „Atom" nur Fechner angegeben; die Literatur bei „Biologie" reicht nur bis Darwin, bei „Conceptualismus" nur bis Locke; ebenso ist die Literatur bei „Darwinismus", „Evolution", „Idealismus", „Instinkt", „Leben", „Parallelismus" usw. unbedingt zu mangelhaft. Bei theologischen Begriffen wird fast durchgängig nur Schleiermachers Lehre dargestellt. Dadurch kommt die protestantische Theologie nicht zu ihrem Rechte, um von der katholischen Ansicht ganz zu schweigen, die fast gar nicht berücksichtigt wird. Und doch wäre dies schon allein der Objektivität und Wissenschaftlichkeit halber durchaus notwendig, sowie auch deswegen, weil ebenso katholische wie protestantische Studenten das Wörterbuch gebrauchen. Zu dem Zwecke könnte der Herausgeber ev. einen katholischen Mitarbeiter heranziehen. Einige für die Gegenwart besonders wichtige Begriffe, wie z. B. „Modernismus", „Pragmatismus" u. a. müßten unbedingt neu aufgenommen, andere Stichwörter, wie z. B. „Monismus", „Tierpsychologie" u. a. wegen der zunehmenden Bedeutung ausführlicher berücksichtigt werden. Die Gefahr, daß dadurch der Band allzusehr anschwellen würde, ließe sich durch Streichen älterer, minder wichtiger Literatur sowie nicht streng philosophischer oder überhaupt selten gebrauchter Ausdrücke, wie z. B. „Abgunst", „Adamiten", „Anöa", „animós", „Eukolie", „Enkrasie", „Hedyspathie", „Hemerose" usw. sehr leicht beseitigen.

Im Art. „Aberglaube" wird gesagt: „Der aus dem Altertum und Mittelalter ererbte Aberglaube ist durch die Tätigkeit der Reformation und der Aufklärung wesentlich beschränkt . . . worden". Die Geschichte bezeugt im Gegenteil, daß gerade zur Zeit der Reformation der Aberglaube unter dem Volke in schreckenerregender Weise zunahm. Eher läßt sich von der Aufklärung und noch mehr von der Verbreitung naturwissenschaftlicher Kenntnisse sagen, daß durch sie der Aberglaube wesentlich beschränkt worden ist.

„Abiogenesis." Hier wird behauptet, die Abiogenesis oder Urzeugung sei „für die Anhänger der Kant-Laplaceschen Hypothese . . . ein kosmologisches Postulat". Diese Behauptung ist durchaus irrtümlich, es sei denn, daß sich die Kant-Laplacesche Hypothese mit einem monistischen oder materialistischen Evolutionismus verbindet.

„a maiori ad minus." Darstellung ungenau. Vielleicht wäre es gut, ein passendes Beispiel zur Erläuterung zu bringen.

Bei „angemessen" kommt das Wort „Instanz" vor, ohne im Wörterbuch erklärt zu sein.

„Asëität" müßte unbedingt genauer bestimmt werden. Die Aseität bedeutet nicht so sehr die vollständige Unabhängigkeit Gottes von allen Dingen außer ihm selbst, als vielmehr, daß Gott in sich selbst den vollständigen und zureichenden Grund seiner Existenz hat. Jene Unabhängigkeit drückt nur eine negative Bestimmung aus, die sich erst aus der positiven ergibt.

Bei „Determinismus" ist die Literatur zu ergänzen sowie Wundts Gr. d. phys. Psych. in der neuesten (fünften) Auflage zu zitieren.

„Entwicklung“ und „Evolution“ ist angesichts der großen Bedeutung, welche heute die Entwicklungslehre hat, ausführlicher zu behandeln.

Bei „Erkenntnis“ müssen die verschiedenen Erkenntnistheorien zur Sprache kommen. Vgl. z. B. R. Eislers „Einführung in die Erkenntnistheorie“. Leipzig 1907.

Bei „Form“ ist die für das Verständnis der mittelalterlichen Philosophie überaus wichtige Lehre der Scholastiker darzustellen.

Bei „Gott“ ist der Beweis a consensu gentium mangelhaft dargestellt; in dieser Form hat er allerdings „geringen Wert“. Im kosmologischen Beweis ist der Schluß auf eine „letzte“ Ursache keineswegs „eine im Grunde eigenmächtige Bescheidung und Grenzsetzung“, wie der Verf. meint. Jedes katholische Lehrbuch der Theodizee behandelt diesen Einwand in gründlicher Weise; vgl. auch unser Buch: „Der Mensch“ Graz 1908. S. 163 ff., wo dieser Einwand zurückgewiesen wird. Auch der Moralbeweis ist sehr ungenau dargestellt. Es ist überdies sehr fraglich, ob es in einem Wörterbuch der philosophischen Begriffe angebracht sei, an den Gottesbeweisen Kritik zu üben. Die Natur der Sache bringt es mit sich, daß eine Kritik hier nicht gründlich sein kann, sondern sich auf dogmatische Behauptungen beschränken muß. Es ist besser, gar keine, als eine oberflächliche Kritik zu bieten, die unerfahrene Geister nur verwirren kann.

Bei „Idealismus“ muß die Geschichte unbedingt über Schopenhauer hinaus bis auf unsere Zeit ergänzt werden. Das gleiche gilt von „Identitätsphilosophie“, deren neueste Phasen gar nicht berücksichtigt sind.

„Monismus“ verdiente wegen seiner heutigen Bedeutung ausführlicher behandelt zu werden. Vgl. unsere systematische Darstellung der monistischen Richtungen der Gegenwart im 21. Bande dieses Jahrbuchs unter dem Titel: „Die Philosophie des Monismus“.

Bei „Parallelismus“ ist der methodische vom metaphysischen Parallelismus genau zu scheiden und die Literatur zu ergänzen; vgl. Busse, Eisler, Erdmann u. a.

Bei „Realismus“ ist vom kritischen Realismus, der doch heute immer mehr Anhänger gewinnt, nicht die Rede.

Bei „Religionsphilosophie“ wären auch die katholischen Werke anzuführen.

Bei „Scholastik“ fehlt eine Bemerkung über die Neuscholastik, denn das, was unter „Katholizismus und Philosophie“ über den Neuthomismus gesagt ist, deckt sich nicht vollständig mit dem Begriffe der Neuscholastik.

„Teleologie“ ist durch neuere Untersuchungen zu ergänzen.

Bei einigen Artikeln ist uns eine Disproportionalität des zugewiesenen Raumes aufgefallen. So beträgt der Artikel „Psychologie“ 7 Seiten, der Artikel „Raum und Zeit“ über 10 Seiten, „Seele“ über 13 Seiten, während andere nicht minder wichtige Begriffe nur sehr kurz behandelt werden. Bei einer Neuauflage wäre daher darauf zu achten, daß alle wichtigeren Begriffe einen ungefähr gleichen Raum erhalten.

Wir brauchen nicht eigens hervorzuheben, daß unsere Bemerkungen keineswegs eine vollständige und erschöpfende Kritik bieten wollen. Es sind nur kleine Stichproben, die wir gemacht haben. Jedoch dürfte das Gesagte genügen, um die Richtung klar zu kennzeichnen, in welcher wir eine Verbesserung des sonst sehr brauchbaren Wörterbuches wünschen. Eine allseitige und erschöpfende Vollständigkeit kann selbstverständlich nicht verlangt werden; manches muß hier der Auffassungsweise des Herausgebers anheimgestellt werden.

Krakau. Friedrich Klimke S. J.

1. *Fr. N. Del Prado, O. P.:* **De gratia et libero arbitrio.** Friburgi Helvetiorum, ex typis Consociationis S. Pauli 1907. Pars I. In qua explanantur sex quaestiones de gratia Dei ex D. Thomae Summa Theologica, p. LXXXIV, 757. Pars II. Concordia liberi arbitrii cum divina motione iuxta S. Augustinum et D. Thomam, p. 404. Pars III. Concordia liberi arbitrii cum divina motione iuxta doctrinam Molinae, p. 595.

Endlich einmal ein neues großes thomistisches Werk über die Gnade und noch dazu aus der Feder eines erstklassigen Thomaskenners. Es war nachgerade höchste Zeit geworden, daß der Flut molinistischer Lehrbücher und Einzelarbeiten ein Damm entgegengesetzt werde und die aurea S. Thomae sapientia frei von jeder Mißdeutung und Entstellung dargelegt werde. Es scheint zwar ein eigenes Mißgeschick über der Frage nach dem Verhältnis von göttlicher Gnade und menschlicher Willensfreiheit zu schweben. Nicht genug, daß die Frage schon an und für sich zu den verwickeltsten und schwierigsten der ganzen Theologie gehört, ist sie auch im Laufe der Zeiten mit anderen wissenschaftlichen Streitfragen verquickt worden, ja nicht einmal vom Einfluß menschlicher Leidenschaften verschont geblieben. Der gegenwärtige Stand der Frage kann denn auch ruhig als Wirrwar bezeichnet werden. Wir haben zwar — Gott sei Dank — eine bedeutende Anzahl päpstlicher Entscheidungen, welche die großen Grundlinien festlegen, aber selbst über diese, resp. ihren Sinn, ihre Auslegung bestehen Kontroversen, während ihre systematische Verarbeitung vieles, wenn nicht das meiste zu wünschen übrig läßt. Und dies alles nach der Arbeit so vieler Jahrhunderte, nach den Leistungen eines hl. Augustinus, des Lehrers der Gnade, nach den systematischen Ausführungen eines hl. Thomas und —, der Congregatio de auxiliis! Wer dies alles erwägt, wird sich der Einsicht nicht verschließen können, daß wir hier die Ursache nicht allein in der Schwierigkeit der Sache, sondern auch in der Art der Behandlung zu suchen haben. Jedenfalls liegt der eine Fehler offen zutage, daß man, anstatt ausschließlich von sicheren Prinzipien auszugehen und dann zu versuchen, die Folgerungen zu vereinbaren, verschiedene fragliche Anschauungen hineinzieht und — was dann das Unheil stiftet — die grundlegenden Gedanken nach diesen mehr oder weniger verfehlten Anschauungen umdeutet. Dieses Verfahren muß um so verhängnisvoller werden, wenn es auch auf die Deutung und Interpretation der Autoritäten in dieser Frage seine Anwendung findet. Wir können es uns wenigstens nur auf diese Weise erklären, daß grundlegende Stellen der Hl. Schrift keine einheitliche Auslegung finden können, daß der hl. Augustin so verschiedenartig aufgefaßt wird, daß endlich überhaupt noch eine Kontroverse über den Sinn der Lehre des hl. Thomas von Aquin bestehen kann. Man modelt eben alles nach bestimmten Voraussetzungen um. So kommt es denn auch, daß in der Kontroverse selbst das Gemeinsame statt vorangestellt zurückgestellt und nur das Trennende in den Vordergrund geschoben wird. Da ist dann freilich Unfruchtbarkeit die notwendige Folge oder Strafe. Eine Besserung mit Erfolg kann hier nur eintreten, wenn man zu einem vorurteilslosen Studium der Quellen, hier des hl. Augustin und des hl. Thomas, zurückkehrt und die Quellen aus sich selbst erklärt. Dieses versucht zu haben, und auch in großem Umfang mit Glück und Erfolg, betrachten wir als ein Verdienst des Werkes

von P. Del Prado: De gratia et libero arbitrio, auf dessen Besprechung wir nun eingehen.

Del Prado bietet in seinem ersten Bande nach einer programmatischen Einleitung, auf die wir noch zurückkommen werden, eine Erklärung (explanatio) der unübertroffenen q. 109—114 der I—II, in welchen der hl. Thomas die Gnadenlehre behandelt. Der zweite Band behandelt die Unterscheidung von gratia sufficiens und efficax, die Art des Wirkens der gratia efficax resp. der praemotio physica sowie die „concordia" dieser Wirksamkeit mit dem freien Willen. Der dritte Band geht mit der Concordia Molinas zu Gericht. Del Prado bietet damit, wenn auch von einem bestimmten Gesichtspunkte aus, eine ganze Gnadenlehre.

Ohne in die Kontroverse eigentlich einzugehen, wollen wir nur einige Hauptgedanken herausheben, die uns von besonderer Bedeutung erscheinen, da wir es uns leider versagen müssen, alle Einzelheiten zu besprechen.

In der Einleitung betont Del Prado, daß bei der Frage über das Verhältnis von Gnade und Willensfreiheit drei Punkte zu wahren seien: 1. bei Gott die ratio primi motoris, 2. die volle Freiheit des menschlichen Willens, aber auch 3. die notwendige Unterordnung der geschaffenen Ursachen unter die erste Ursache. Diese drei Punkte seien so eng miteinander verbunden, daß der eine ohne den anderen nicht gewahrt werden könne (p. XXVII). Besonders der dritte Punkt sei von Bedeutung, da es sich eben in unserer Frage um das Verhältnis des freien Willens zu Gott handelt. Del Prado bemerkt denn auch, daß die meisten Irrtümer gerade daraus resultieren, daß das Prinzip der causa prima von seiten Gottes und der causa secunda von seiten des Willens nicht konsequent durchgeführt werde (p. XXX sq.). Hierin geben wir dem Verf. vollkommen recht. Es handelt sich hier um das erste grundlegende Prinzip, das zwar theoretisch von allen anerkannt wird, aber im Verlaufe der Kontroverse abgeschwächt wird, weswegen der Verf. auch immer wieder darauf zurückkommt. Im Zusammenhang mit dieser methodischen Klarlegung des Fragepunktes stellt der Verf. beim hl. Thomas drei Gedankenreihen fest: 1. der menschliche Wille ist frei, 2. Gott bewegt den Willen wirksam zum freien Akt, 3. der freie Willensakt ist mit dem wirksamen Einflusse Gottes auf den Willen vereinbar (p. XLIV). Die Gegner bestreiten den wirksamen Einfluß Gottes auf den Willen des Menschen. Dies habe seinen Grund im Mangel an Verständnis der causalitas prima Gottes. Darum lehnten Suarez und Molina zum Teil die Gottesbeweise des hl. Thomas ab; es sei dann nur eine Folge, daß sie seine Motionslehre nicht verständen (I, 72), wie Molina letzteres ausdrücklich gestehe (I, 315). Deshalb kommt auch Del Prado immer und immer wieder auf die Gottesbeweise des hl. Thomas zurück, weil eben deren Resultat der einzige Ausgangspunkt für eine systematische Gotteslehre ist.

Die auf die Einleitung folgende Erklärung von q. 109—114 muß als ein Muster von Klarheit bezeichnet werden. Hier wird der hl. Thomas aus sich selbst erklärt, aus dem ganzen Text, nicht aus abgelegenen Responsiones auf irgendeine fremde Objektion. Besonders heben wir hervor die Erklärung zur viel zitierten und fast nirgends verstandenen responsio ad 3um der q. 9 a. 6 aus der I. II. (I, 72—82, I, 250 sq., II, 209 sqq. etc.). Meisterhaft wird die Lehre des Aquinaten von der gratia operans im Unterschied zur cooperans erklärt (I, 192 sqq.). Del Prado zählt vier Irrtümer inbezug auf das Verhältnis des Willens zur gratia operans auf, nämlich 1. daß der von der Gnade bewegte Wille selbst nicht tätig sei und sich rein passiv verhalte, Kalvinismus, 2. daß der freie Wille dem Einfluß der Gnade nicht widerstehen könne, auch wenn er wollte, Jansenismus, 3. daß der freie Wille den Anfang zur (übernatürlich guten) Willensregung macht,

Pelagianismus, 4. daß der Wille vorerst zu übernatürlichen, undeliberierten Akten bewegt werde, die im Willen, velit, nolit, eintreten, und daß dann erst der Wille selbst zu deliberieren beginne und diese undeliberierten Akte annehme, Molina (I, 213). Del Prado erklärt, daß die gratia operans im Unterschied zur cooperans allein die causa efficiens sei, daß der Wille wolle, während unter dem Einfluß der gratia cooperans auch der Wille selbst mitwirkende Ursache ist, daß er einen weiteren Akt setze (I, 219). Das ist auch der schlichte Sinn des hl. Thomas, wenn er sagt, daß gegenüber der gratia operans der Wille nur bewegt werde und nicht bewege. Nie und nimmer will der hl. Thomas und der Thomismus damit sagen, daß der von der gratia operans bewirkte Akt kein wirklicher Willensakt sei, daß der Wille nicht wirklich wolle, im Gegenteil ist es ständige Lehre des hl. Thomas und der Thomisten, daß der Wille unter dem Einfluß der gratia operans sogar frei will (I, 215). Der Wille setzt als Potenz selbst den Akt (elicitive), insofern handelt auch er und bewegt sich auch selbst, aber daß er will und handelt und einen bestimmten übernatürlichen Akt setzt, das ist Wirkung der gratia operans, nicht aber eines früheren Willensaktes. Das sei auch der Sinn des Wortes, daß diese Akte gesetzt werden — sine nobis agentibus, sed non sine nobis consentientibus (I, 234 sqq.). Darum lehnt auch Del Prado die sog. actus indeliberati ab; sie würden beim hl. Thomas nicht einmal genannt (I, 231). Dieser spreche ausdrücklich immer von freien, bestimmten Willensakten, wie credere, diligere, poenitere etc. Man könne die unter dem Einfluß der gratia operans gesetzten Willensakte nur insofern „indeliberierte" nennen, als sie nicht einen anderen vorausgehenden Willensakt zur Ursache haben, aber nicht insofern sie nicht auf eigenes Urteil und objektive Indifferenz sich stützten (I, 232). Ist dagegen einmal unter dem Einfluß der gratia operans ein solcher Willensakt zustande gekommen, dann entschließt sich der Wille kraft eben dieses Willensaktes und unter Mitwirkung der gratia cooperans zu weiteren Akten, worüber der Verf. eine feine psychologische Analyse gibt (I, 195 sqq.). Man vergleiche einmal mit den klaren Ausführungen des Verf. die gewundenen Erklärungen der meisten modernen Lehrbücher, und es wird kein Zweifel übrig bleiben, wo eine folgerichtige Anwendung der Prinzipien vorliegt. Welch horrenden Entstellungen der thomistischen Auffassung begegnet man dort nicht auch! Man könnte meinen, die Thomisten betrachteten die gratia operans als einen Schraubenstock.

Trefflich sind auch die Ausführungen über die gratia actualis. Immer wieder muß man hören, diese sei nach thomistischer Auffassung eine qualitas „mortua". Del Prado erklärt, daß sie zwar kein actus secundus, keine actio, keine Willenshandlung sei, wie die Molinisten meinen, wohl aber Prinzip einer Willenshandlung und darum keine tote Entität (I, 148 sqq.). Wer ferner noch einen Zweifel über die Art und Weise, wie Thomas und Augustin das: Facienti quod est in se, Deus non denegat gratiam verstehen, lese I, 293, 326 sqq. Molinas Hypothese bezüglich des pactum Dei cum Christo erfährt dabei eine scharfe Zurückweisung. Nach diesen grundlegenden Untersuchungen begreift man die prächtige Darstellung des Prozesses der Rechtfertigung (I, 446—505), wie auch die Erklärung des Verdienstes (I, 533—679). Während erstere ihrem Wesen nach ein Werk der gratia operans ist (I, 463), erscheint letzteres als Frucht der gratia cooperans. Damit ist einerseits die Mitwirkung des Willens gewahrt, aber anderseits auch das Prinzip durchgeführt, daß die heiligmachende Gnade das Prinzip der Verdienstlichkeit unserer Werke sei, vgl. I, 580—594. Da die Frage über die Verdienstlichkeit unserer Werke gegenüber dem Protestantismus jedenfalls von ebensogroßer und aktueller Bedeutung ist als die Frage

nach der Willensfreiheit, so gewinnt die konsequente Betonung des einzig maßgebenden Einflusses der Gnade für die Setzung verdienstlicher Willensakte auch erhöhtes Interesse. Wir stehen hier auf dem Höhepunkt des Liedes von der Kraft der Gnade Gottes. Mit der Lehre vom Verdienst (q. 114) und einem zusammenfassenden Epilog schließt der erste Band. Del Prado faßt die Ausführungen desselben selbst in die Worte zusammen: Omnes ac singulae quaestiones (des hl. Thomas) de Gratia Dei ad hoc unum simul conspirant, nimirum ut perfectio causae primae demonstretur; totusque quaestionum atque articulorum logicus processus ad hoc praesertim videtur tendere ac manifesto concludere, videlicet, quod Deus in opere iustificationis ita perfecte agit, quod habitus supernaturalium virtutum inducat in potentiis animae simul cum sua operatione; quod Spiritus Sanctus sic virtuose movet ad credendum . . ., quod etiam imprimat in anima virtutes fidei . . ., quod Deus ut auctor gratiae est, sic applicat liberum hominis arbitrium ad eliciendos fidei, spei . . . actus, ut per actionem Dei moventis et ipse homo disponatur et voluntas eius immutetur et gratia sanctificans cum virtutibus infundatur (I, 723). In der Gnadenordnung kommt alle Kraft des Willens zur Setzung übernatürlicher Akte von der Gnade Gottes: das ist der Grundgedanke des ersten Bandes.

Der zweite Band behandelt vorerst, wie gesagt, die berühmte Unterscheidung von gratia sufficiens und efficax. Gleich einleitend bemerkt Del Prado, daß wir den technischen Sinn der beiden Ausdrücke nicht so sehr in der Grammatik zu suchen, als aus dem Sprachgebrauche der Theologen abzuleiten haben (II, 5), wie er denn auch später das boshafte Witzwort Pascals von der genügenden Gnade, die aber nicht genüge, gebührend kritisiert (II, 28, cf. III, 422[1]). Mit Recht meint P. Del Prado auch, schon der Ursprung dieser hämischen Bemerkung sollte die Gegner der gratia ab intrinseco efficax abhalten, sie gedankenlos zu wiederholen. Die Erklärung der gratia sufficiens zerstreut denn auch alle Bedenken. Del Prado erklärt sie als potestas (posse) faciendi opus salutare. Weil aber zum opus salutare verschiedene Akte hinführen, so umfaßt die gratia sufficiens wie übrigens auch die efficax verschiedene Kategorien, so die Fähigkeit, übernatürlicher zu erkennen, Gott über alles zu lieben, Sünden zu vermeiden, Verdienste zu erwerben usw. (II, 15). Darum zerfällt auch sowohl die gratia actualis wie die praemotio physica in eine sufficiens und eine efficax.

Gegen den Einwand, die gratia sufficiens habe keinen Effekt, bemerkt Del Prado sehr richtig, daß, wenn sie eine gratia actualis sei, sie auch immer eine Wirkung habe, aber nicht die letzte, d. h. nicht vollkommen zur Rechtfertigung, zum Verdienst, zur Erlangung der Seligkeit, also zum opus salutare führe. Insofern die gratia actualis eine Wirkung setze, sei sie efficax; insofern sie aber noch eine weitere Gnadenwirksamkeit verlange, sei sie nur sufficiens. So bewirkt eine Gnade z. B. unvollkommene Reue und ist insofern efficax; weil aber die unvollkommene Reue zur Rechtfertigung noch nicht genügt, sondern noch eine weitere Gnade zur Erweckung der vollkommenen Reue verlangt, bleibt die erste Gnade nur eine sufficiens (II, 20 sqq.). Der Sinn von sufficiens ist also nach dem Sprachgebrauch der Theologie nicht der, daß eine gratia sufficiens für sich allein schon genüge und nichts anderes mehr zum Handeln erforderlich sei (II, 27), sondern daß sie die Fähigkeit zu übernatürlichem Handeln gebe, während die gratia efficax das übernatürliche, heilsame Handeln selbst bewirke. Damit ist nun ein solides Fundament gelegt für die weitere Untersuchung und besonders für die Frage nach der realen Unterscheidung von gratia sufficiens und efficax. Der Beweis für das Dasein einer gratia sufficiens im gegebenen Sinne ist rasch gegeben. Um so ausführlicher führt Del

Prado den Beweis für die Wirklichkeit von Gnaden, die nicht nur die Fähigkeiten zum Handeln gaben, sondern deren Wirkung die actio salutaris selbst ist (II, 57—141). Dieser Beweis ist schon eine Leistung für sich, besonders die Partie aus Augustin (II, 67—81) und aus den Gottesbeweisen des hl. Thomas (II, 109 ff.). Wie der Verf. den Beweis führt und das Resultat zieht, wird ihm auch jedermann beistimmen, daß das Dasein einer eigenen gratia efficax eine doctrina catholica sei. Auch hier bewährt sich die Methode Del Prados. Die theologische Spekulation muß von der kirchlichen Lehre ausgehen, daß es Gnaden gibt, welche den freien Heilsakt zu ihrer Wirkung haben. Es kann aber nicht Aufgabe der Theologie sein, diesen Grundsatz abzuschwächen oder umzudeuten, sondern vielmehr nur zu erklären, wie dies geschehen mag, und die Folgerungen daraus zu ziehen. Damit wäre dann auch für die Kontroverse ein fester Standpunkt gewonnen, da beide katholische Parteien im obigen Prinzip übereinkommen. In diesem Sinne geht auch Del Prado vor in den nun folgenden Kapiteln 4—7, indem er mit der gratia efficax zugleich die praemotio physica in der natürlichen Ordnung behandelt. Er stellt dabei folgende Thesen auf, deren Auseinanderhaltung von größter Wichtigkeit ist: 1. die Einwirkung Gottes ist eine unmittelbare Einwirkung Gottes (immediatione suppositi) auf die Kraft des freien Willens (II, 147 sqq.); dies ergibt sich unmittelbar aus dem obigen Prinzip; 2. die Einwirkung Gottes ist eine unmittelbare Einwirkung auf den Akt des freien Willens, aber nicht immediatione suppositi, sondern immediatione virtutis (II, 155), d. h. Gott verleiht unmittelbar dem freien Willen die Kraft und Aktualität zum Setzen eines natürlichen oder übernatürlichen Aktes, und hierin ist er allein wirksam. Mittels dieser mitgeteilten Kraft und Aktualität setzt nun der Wille seinen Akt, so daß hier der Mensch allein als Suppositum wirkt. Allein Gott muß die Kraft, die er dem Willen mitgeteilt hat, erhalten, und so wirkt Gott auch beim freien Akte mit. Da ferner der Wille eben in Kraft des göttlichen Einflusses wirkt und tätig ist, besonders in der übernatürlichen Ordnung, so ist Gott weit mehr Ursache der freien Willenshandlung, wenn auch mittels einer von ihm mitgeteilten und gestützten Kraft, als der Wille selbst.

Damit lehnt Del Prado freilich die Ansicht ab, als ob der unmittelbare Erfolg der Gnade der actus secundus wäre, aber nur, indem er die berechtigten Elemente dieser Lehre festhält und die fremde Beimischung ausschaltet. Berechtigt ist ja die Forderung, daß Gott die Ursache des actus secundus sei und dieses wird von Del Prado in schärfster Form gelehrt. Unberechtigte Beimischung ist aber die Anschauung, daß der Wille nicht auch selbst von Gott zum vollen und ganzen Prinzip dieses Aktes erhoben werden könne und müsse. Die kirchliche Lehre stellt ja gerade fest, daß die Gnade bewirkt, daß wir wollen und zwar dies oder jenes, also z. B. Gott lieben oder unsere Sünden bereuen oder daß überhaupt der Sünder sich bekehre, wie Del Prado weiter ausführt. In diesem Sinne ist ja auch die freie Bekehrung des Sünders eine unfehlbare Folge des Gnadenwirkens Gottes.

Auf Grund dieses ersten Resultates kann die weitere Frage aufgeworfen werden, ob die gratia efficax eine reale Entität im Willen setze, im Unterschiede zur eigenen Willenstätigkeit. Del Prado geht auf diese Frage II, 178 sqq. ein. Vorausgesetzt, daß das Gnadenwirken Gottes den Willen zur Setzung eines übernatürlichen Aktes befähigt und aktuiert, ergibt sich die Folgerung mit evidenter Notwendigkeit. Denn diese Befähigung und Aktuierung des Willens muß etwas Wirkliches sein, mit anderen Worten, es muß dem Willen eine neue Fähigkeit und Aktualität

verliehen werden. Diese kann einerseits nur von Gott stammen, muß aber auch dem eigenen Willensakte der Natur nach vorausgehen (II, 185 sqq.). Die nähere Erklärung dieser Erhebung und Aktuierung des Willens mag ja im einzelnen Schwierigkeiten bieten, wir sind eben bereits tief in die Frage eingedrungen, aber das kann uns doch auf keinen Fall berechtigen, deswegen die bereits gewonnenen Resultate preiszugeben. Übrigens gibt uns der hl. Thomas eine vollauf befriedigende Antwort und liegt der Schlüssel zur Lösung der Frage in einem richtigen Begriff vom motus. Thomas und Aristoteles haben uns diesen geboten (II, 190 sqq.). Schon diese Erklärung der praemotio physica wird den Schrecken vor derselben beheben. Del Prado analysiert sie aber noch weiter nach ihren verschiedenen Graden (II, 201 sqq.) und Unterschieden (II, 231 sqq.) und löst, immer im engen Anschluß an den Text des hl. Thomas, die Schwierigkeiten, die man vom Standpunkt der Willensfreiheit dagegen vorbringt (II, 259—299). Wer wieder einmal den Vorwurf der Leugnung oder Zerstörung der Willensfreiheit gegen die Thomisten erheben will, möge vorerst erwägen, daß alle bis jetzt vorgebrachten Argumente, wenigstens dem Sinne und der Substanz nach — und darauf kommt es doch an —, sich bereits beim hl. Thomas angeführt und — gelöst vorfinden. Dafür ist Del Prados Zusammenstellung ein eklatanter Beweis. Der Kampf gegen die Thomisten entpuppt sich dabei klar und evident als ein Kampf gegen Thomas.

Zum Schlusse des zweiten Bandes erklärt Del Prado in traditioneller Weise die Vereinbarkeit von Willensfreiheit und göttlichem Gnadenwirken aus der unbedingten Macht des Willens Gottes, die jede Kreatur zu dem ihr entsprechenden Akt bewegen kann, also auch den freien Willen zum freien Akt. Wer daran zweifeln wollte, dem fehlte eine richtige Idee der Allmacht Gottes und der causa prima (II, 299 sqq.). Interessant ist auch die geistreiche Ableitung der Notwendigkeit der praemotio physica aus dem „Fundamentalsatz der christlichen Philosophie", daß nur in Gott Wesenheit und Sein identisch sind (II, 336 sqq.).

Mit dem zweiten Bande schließt der thetische Teil des Werkes. Den Sinn der These haben wir genügend hervorgehoben, aber auch die Beweisreihen. Del Prado geht überall direkt auf Augustin und Thomas zurück, ohne indes die spätere Literatur über beide zu vernachlässigen. Aber diese ist ihm doch mehr Hilfsmittel als Quelle. Er erklärt besonders Thomas aus sich selber, aus dem Kontext, nicht durch lange Deduktionen und Rückschlüsse. Darum meint man auch mehr Thomas zu hören, der Verf. tritt scheinbar fast zurück; in den Vordergrund rückt er nur, wenn es gilt, andere Anschauungen mit derjenigen des hl. Thomas zu vergleichen. Wer ohne Vorurteil die aus Thomas angeführten Texte und die Interpretation derselben durchgeht, wird nicht mehr im Zweifel sein können, welches die Lehre des hl. Thomas sei. In dieser Hinsicht wird Del Prados Werk ein willkommenes Arsenal bilden für jeden, der die echte Lehre des Aquinaten kennen lernen will, um so willkommener, als für viele das unmittelbare Studium des hl. Thomas große Schwierigkeiten bietet und die alten großen Werke oft nur schwer zu beschaffen sind und zudem mit vielem, in jener Zeit zwar notwendigem, heute aber überflüssigem und störendem Ballast beladen sind. In dieser Hinsicht wäre auch bei Del Prado größere Kürze und Knappheit zu wünschen gewesen. Was der thomistischen Lehre bisher gefehlt und ihrer Verbreitung so großen Eintrag getan hat, war ja nicht zuletzt der Mangel an einem klar und für die heutigen Verhältnisse berechneten Kompendium, in welchem ohne zu starke Berücksichtigung des Molinismus die thomistische Lehre direkt und positiv dargestellt wird. Es

wäre wohl eine sehr dankenswerte Arbeit, gerade auf Grund des Werkes von Del Prado in Form eines Auszuges eine solche Darstellung zu besorgen.

Über den dritten Band wollen wir uns kürzer fassen. Molinas Concordia wird einer strengen, aber auch rein sachlichen Kritik unterzogen, vorerst ihre grundlegenden Prinzipien (III, 9—34), ihre Abweichung vom hl. Thomas (III, 34—58), dann ihr eigentlicher Inhalt (III, 58—256). Zum Schluß untersucht Del Prado, ob die Concordia wirklich Willensfreiheit und göttliches Wirken vereine (III, 261—301). Del Prado bietet damit eine Beurteilung Molinas, wie sie in diesem Umfange und mit dieser Gründlichkeit noch nie geboten wurde. Seiner Methode getreu geht Del Prado überall auf die grundlegenden Prinzipien zurück, um an diesen wie an einer festen Regel die Versuche Molinas zu prüfen und zu beurteilen. Weitere Kapitel untersuchen, ob der Kongruismus von Bellarmin, Suarez und Tournely sich wesentlich vom Molinismus unterscheide. Die Antwort ist negativ (III, 339—427), der Kongruismus beruhe logisch auf dem Molinismus. Wichtig sind für die Gegenwart drei andere Kapitel. In einem derselben bespricht Del Prado die Vorläufer des Molinismus. Er präzisiert sein Resultat dahin, daß die Lehre Molinas über den concursus simultaneus schon von Origenes, Scotus und Ambrosius Catharinus vertreten wurde (III, 303 ff.), daß schon die Arianer und Pelagianer sich auf eine Art scientia media berufen haben (III, 312 sqq.). Auch die Lehre Molinas über die gratia actualis stimme mit Anschauungen früherer Theologen, ja mit solchen Calvins und der Pelagianer überein (III, 318 sqq.). Weiter führe die Prädestinationslehre Molinas außer auf die oben genannten auch auf Heinrich von Gent zurück (III, 330 sq.). Dieses Kapitel hätte wohl eine bedeutend bessere Beweisführung verdient, Material dazu liegt ja in Fülle vor; aber das Historische ist nicht die starke Seite von Del Prado. Und doch würde eine echt historische Untersuchung, nicht wie Schneemann es getan, viel beitragen zur Klärung der Frage. Es wird niemand bestreiten können, daß im sog. Augustinismus des Mittelalters, in dessen Verkörperung durch den Scotismus und besonders in den Lehren, welche um die Wende des 16. Jahrhunderts (Javellus!) vertreten waren, die Keime des Molinismus liegen, wenn auch Molina diesen Gedanken sein eigenes Gepräge gegeben hat.

Besser führt Del Prado den Beweis, daß die Bezeichnung der Prämotionslehre als Bannezianismus eine „Komödie“ sei (III, 427 sqq). Da Del Prado diese Lehre als eine der kostbarsten Perlen des Systems des hl. Thomas betrachtet, möge man ihm diesen Ausdruck des Unmutes verzeihen. Den Beweis dafür, daß die Prämotionslehre vor Bannez vorhanden war, führt Del Prado folgendermaßen: Molina kennt sie als thomistisch, indem er bekennt, daß es ihm sehr schwer verständlich sei, daß Gott, wie der hl. Thomas lehre, die Geschöpfe zu ihren Aktionen bewege und appliziere (III, 430 sq.). Bezüglich der Lehre des Ferrariensis im Sinne der praemotio physica erklärt Molina kurzweg, daß sie „commentitium plane, nulla ratione fulcitur et res frustra multiplicat“ (III, 431). Suarez helfe sich einfach mit der Annahme, daß der hl. Thomas seine frühere Ansicht stillschweigend retraktiert habe (III, 431). Auch Bellarmin kennt die Lehre des hl. Thomas (III, 432 sq.). Noch wichtiger ist der Hinweis, daß die Argumente, welche Molinisten und Kongruisten gegen die Prämotionslehre vorbringen, sich schon bei Scotus als gegen die Lehre des hl. Thomas gerichtet vorfinden (III, 437 sqq.). Darum verteidigen auch Capreolus und Franz de Sylvestris eben diese Lehre gegen Scotus und Heinrich von Gent (III, 441 sqq.). Bezüglich des Capreolus verweist Del Prado triumphierend auf das Urteil von Dr. Ude (III, 457). (Vgl. dieses Jahrbuch XIX, 493 ff.)

Die eigene Lehre des Capreolus, Ferrariensis und Cajetan erhält noch eine besondere Darstellung (III, 452 sqq.). Sie alle lehren die praemotio physica, wenn auch in verschiedener Ausdrucksweise. Hier handelt es sich aber nicht um Worte, sondern um die Sache. Übrigens hätte Del Prado gut getan, das Verdienst hervorzuheben, das sich Bannez erworben hat durch den Mut und das Geschick, mit welchem er diese Lehre verteidigte. Der Thomismus ist eben keine bloße Rezitation des hl. Thomas, sondern innere, lebendige und konsequente Fortentwicklung der Lehre des Aquinaten. So auch die Prämotionslehre in ihrer gegenwärtigen Form. Die Wahrheit liegt auch hier in der Mitte.

In einem dritten Kapitel (Utrum detur via media inter Molinam et D. Thomam sive inter scientiam mediam et physicam praemotionem) III, 468 sqq. beschäftigt sich Del Prado mit den neuen Vermittlern. Sein Urteil geht dahin, daß diese entweder in das Lager der Molinisten resp. der scientia media gehören oder den eigentlichen Thomismus mißverstehen. Auch die sog. neucajetanische Schule berufe sich mit Unrecht auf Cajetan. Es gereicht uns zur Genugtuung, daß auch Del Prado gegen Janssens die Möglichkeit einer via media kategorisch bestreitet. Vgl. unsere Besprechung von Janssens II. B. in diesem Jahrbuch XVI S. 493 ff. Den Schluß des umfangreichen Werkes bildet ein Nachweis, daß nur unter Annahme der praemotio physica bei Gott die ratio causae primae gewahrt bleibt. Im Anhang folgen 3 bisher unedierte Dokumente, enthaltend das Urteil, das sieben Theologen aus dem Dominikanerorden nach dem Erscheinen der Concordia fällten, sowie ein Bericht an die spanische Inquisition.

Wenn wir auf den Gang der gesamten Darstellung einen Rückblick werfen, müssen wir anerkennen, daß Del Prado mit meisterhafter Kunst und Kraft den Gedanken der primären Wirksamkeit Gottes auch inbezug auf unsere Willensakte und besonders auf dem Gebiet des übernatürlichen Lebens durchgeführt hat. Vieles davon ist ja schon oft gesagt und geschrieben worden, aber Del Prado hat es doch verstanden, der Frage neue Seiten abzugewinnen und der ganzen Darstellung den Stempel seiner Persönlichkeit aufzudrücken. Die meisten Leser werden freilich eine reichlichere Herbeiziehung der Literatur wünschenswert finden, doch geht Del Prado dafür überall direkt auf die ersten Quellen zurück. Öftere Wiederholungen verfolgen offenbar den Zweck, den Sinn und Text des hl. Thomas immer deutlicher ins Licht zu rücken.

Darin scheint uns auch die Hauptbedeutung des vorliegenden Werkes zu liegen und sein zu erhoffender Erfolg: Klarstellung des Gedankens des hl. Thomas und seiner Schule. Das übrige wird sich dann beinahe von selbst ergeben. Del Prado hat sich mit seinem Werke in würdiger Weise an die glänzende Schar der Defensores gratiae angeschlossen.

Graz. P. Reginald M. Schultes O. P.

11. *Dr. Seb. Reinstadler:* Elementa Philosophiae Scholasticae. 2 Vol. ed. 3. Herder, Freiburg 1907.

Daß das bereits in diesem Jahrbuche (XVII, 346 f. besprochene Lehrbuch der Philosophie (I. Aufl.) von Dr. Reinstadler so rasch die dritte Auflage erreicht hat, scheint uns seinen Grund zu haben in der ruhig vornehmen Objektivität des Verf. wie in den unbestreitbaren, didaktischen Vorzügen des Werkes. Zu den letzteren rechnen wir auch die starke Betonung der Hauptfragen unter Zurückstellung der Nebenfragen. Die etwaigen Mängel der Methode hängen mit der vertretenen Lehre zusammen, die in

der dritten Auflage, von einigen Verbesserungen abgesehen, die gleiche geblieben ist.

Entschieden verfehlt ist die bereits in der Besprechung der ersten Auflage gerügte Auffassung des intellectus agens. Der Verf. hält die logische Abstraktion nicht genügend von der psychologischen auseinander. Eine Vertiefung der Erkenntnislehre würde überhaupt dem Werke nur zum Vorteil gereichen. Ein Gleiches müssen wir bezüglich der Gottesbeweise bemerken. Die Beweise ex contingentia und ex gradibus rerum fallen in der Fassung von Reinstadler eigentlich mit dem Beweis ex efficientia rerum zusammen (II, 221 ff.). Nur bemerken wollen wir, daß der hl. Thomas vom ordo der causae efficientes ausgeht. Wir begreifen, daß der Verf. von seiner Auffassung der Gottesbeweise aus keine entschiedene Stellung zu den thomistisch-molinistischen Kontroversfragen nehmen will. Vermißt haben wir auch manche sehr naheliegende Literaturangaben. So hätte gewiß bei den Gottesbeweisen dem Werke von Rolfes über die Gottesbeweise des hl. Thomas eine Ehrenstelle gebührt, wie auch bei der Frage über die Willensfreiheit und dem göttlichen Einfluß auf dieselbe das Werk von Gundisalv Feldner eine Erwähnung verdient hätte. Vielleicht findet in einer weiteren Auflage überhaupt die thomistische Literatur größere Berücksichtigung.

Graz. P. Reginald M. Schultes O. P.

12. *D. Mercier:* **Psychologie.** Aus dem Französischen übersetzt v. L. Habrich. 2 Bände. Kempten und München, Kösel 1907.

Mit größter Freude begrüßen wir die deutsche Übersetzung der Psychologie von D. Mercier, des einstigen Meisters der Löwener Schule und nunmehrigem Kardinals und Erzbischofs von Mecheln. Die Übersetzung muß als eine vortreffliche bezeichnet werden. Möge sie dazu beitragen, die Gedanken und besonders die Methode des großen Philosophen im deutschen Sprachgebiet noch mehr bekannt zu machen und zu verbreiten. Der Übersetzer behandelt in einer Einleitung: „Die neuscholastische Philosophie der Löwener Schule“ eingehend den Standpunkt Merciers. Er hebt besonders zwei Charaktermerkmale der Löwener Schule hervor, einmal, daß sie die Philosophie um der Philosophie willen pflege, nicht mehr bloß als ein vorbereitendes Studium für die Theologie, darum auch ohne unmittelbaren apologetischen Zweck. Wenn dann weiterhin eine Übereinstimmung zwischen Religion und Philosophie erstrebt werde, so sei diese Richtung auch anderen Philosophien gemeinsam. Das zweite Merkmal sei die Abstreifung des besonderen mittelalterlichen Charakters der Scholastik und die Anpassung des Standpunktes an die Neuzeit. Darum könne keine Rede davon sein, die alte Scholastik in ihrem Gesamtinhalt wieder aufzunehmen. Die aristotelisch-scholastische Philosophie solle vielmehr nur die Unterlage sein, auf der das wissenschaftliche Gebäude errichtet, der erweiterungsfähige Rahmen, in welchem die Einzelergebnisse der modernen Wissenschaften gesammelt, der Standpunkt, dessen Grundsätze durch kontradiktorische Prüfung gesichert und nach welchem die Fortschritte der Wissenschaften gedeutet werden sollen. Dieser Neoscholastik stellt dann der Übersetzer einen „Paläothomismus“ gegenüber „einen Thomismus, welcher zu einseitig in der Vergangenheit wurzelt und auf die Wissenschaft der neueren Zeit den Blick nur hinlenkt, um sie zu bekämpfen, nicht aber, um an ihren Aufgaben mitzuarbeiten, um ihre haltbaren Ergebnisse in sich aufzunehmen.“

Der Übersetzer meint, es gebe in der Tat einen solchen Thomismus, doch ist er darin nur unbedacht seinem Gewährsmanne Cl. Besse gefolgt. Wir wären sehr gespannt zu erfahren, wo denn jener Thomismus existiert, der auf die Wissenschaft der neueren Zeit den Blick nur hinlenkt, um sie zu bekämpfen. Wenn wir auch gerne zugeben, daß die Löwener Schule sich durch eine intensive Verarbeitung der Resultate moderner Wissenschaft auszeichnet, so liegt ihr wesentliches Merkmal doch in den von Mercier neu zur Anwendung gebrachten modernen Methoden. Darin allein liegt die Bedeutung der Schule, und diesem Umstande verdankt sie auch ihre prächtigen Erfolge. Das Verdienst Merciers kann in dieser Hinsicht kaum überschätzt werden, auch steht er in dieser Beziehung in keinem Gegensatze zum „Paläothomismus". Wie bei jeder philosophischen oder theologischen Richtung gibt es eben auch im Thomismus, resp. in der Scholastik eine zweifache Aufgabe: Erhaltung und Ausbau des Systems. Die Erhaltung beruht auf einem immer tiefer eindringenden Verständnis des Systems unter gleichzeitiger Ausschaltung entgegengesetzter Lehren. Von diesem Zwecke aus ist eine peinlich genaue Kritik, aber nicht Bekämpfung neuer Ideen notwendig. Sollte diese Kritik zur Anerkennung neuer Gedanken führen, so tritt dann die zweite Aufgabe heran, den neuen Gedanken der eigenen Lehre einzuverleiben. Dementsprechend haben wir denn auch zwei Arbeitsweisen: die kritische und die positiv ausbauende, die beide notwendig sind und in deren Vereinigung die Vollkommenheit bestünde, von denen aber bei einzelnen Gruppen immer die eine oder die andere die Vorderhand gewinnen wird. Gegenüber der Sturmflut der modernen Zeitirrtümer wird die Scholastik die Kritik derselben nicht vermissen können, ohne sich selbst aufzugeben. Sie wird aber auch eine so intensiv positive Arbeit wie Merciers nicht nur nicht als Gegensatz empfinden, sondern als Fleisch von ihrem Fleische.

Graz. P. Reginald M. Schultes O. P.

13. *Dr. Heinrich Krug:* Die Häresie in der Reuelehre der Jesuiten Lehmkuhl und Noldin. Theologische Abhandlung mit einem Nachwort an Kardinal Kopp. Braunschweig 1908. 136 S.

Die Häresie, welche der Verf. in der Reuelehre der P. P. Lehmkuhl und Noldin gefunden haben will, besteht darin, daß jene die unvollkommene Reue, die attritio als genügend zum gültigen Empfange des Bußsakramentes bezeichnen. Der Verf. fordert vollkommene Reue und versucht einen doppelten Beweis. Erstens aus der Hl. Schrift, den Vätern und Konzilien. Der Verf. scheint aber nicht zu ahnen, daß „contritio" im alten Sprachgebrauche einfach Reue heißt. Zweitens aus dem Wesen der Reue. Nach Krug ist die Reue aus Furcht usw. überhaupt keine wahre Reue. Wir verweisen ihn auf dieses Jahrbuch XXI, 72–87; 143–162; 285. Siehe auch unsere eingehende Besprechung im „Katholik": Die Reuefrage in neuester Beleuchtung. 3. Heft. 1908.

Graz. P. Reginald M. Schultes O. P.