Zeitschrift: Divus Thomas

Band: 2 (1915)

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: 16.07.2025

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

und Gewissensfragen". — Das Buch vom Liberalismus. — Das Siegel auf die Lebensarbeit. — Abschied von der Lebensarbeit.

Als Nutzanwendung sei denn tief in Geist und Herz die Überzeugung eingepflanzt, daß es Pflicht ist, sich dem Übernatürlichen zu unterwerfen und nach dem übernatürlichen Ziele zu streben, und zwar nicht bloß für jeden Menschen persönlich, sondern für jede Menschengemeinschaft und jede menschliche Leistung. Alles, Mensch, Menschheit, Staat, Wissenschaft, Kultur, Kunst, Erwerbsleben muß auf das eine letzte Ziel bezogen werden und von diesem aus beurteilt werden. Darin liegt die untrügliche Richtschnur für unser eigenes Leben und für alle menschliche Tätigkeit auf Erden sowie der richtige Maßstab zur Abschätzung der menschlichen Kulturaufgabe und aller ihrer Ergebnisse. Und dann ist keine Gefahr, daß uns die Geschichte mit ihren Verwicklungen verwirre, daß die glänzenden Leistungen des menschlichen Geistes unseren Glauben schwächen, daß uns die Macht der Welt blende oder schrecke und so in unserem Denken und Handeln irre oder schwankend mache. Vom Christentum darf man sich nicht Annehmlichkeiten, Ehre, Stellung und Vergnügen versprechen. Die Zeit verlangt Männer, ganze Männer, starke Männer, Heldenseelen, Opferseelen. Der inzwischen ausgebrochene Welt- und Völkerkrieg liefert dafür den handgreiflichsten Beweis.

LITERARISCHE BESPRECHUNGEN

1. **Dr. Matthias Meier: Die Lehre des Thomas von Aquino De passionibus animae** in quellenanalytischer Darstellung (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, herausgeg. von Cl. Bäumker, Bd. XI, Heft 2), Münster i. W. 1912, Aschendorffsche Verlagshandlung. XVI u. 160 S. Mk. 5.50.

M. Meier liefert in vorliegender Arbeit einen äußerst wertvollen Beitrag nicht nur zur Geschichte der Psychologie des Mittelalters, sondern auch zur Geschichte der scholastischen Methode. Der Autor bietet eine umfassende Darstellung der thomistischen Lehre von den passiones unter dem Gesichtspunkte der Quellenanalyse. Zu diesem Zwecke hat er ein großes Material mit anerkennenswertem Forscherfleiß zusammengetragen und verarbeitet. Letzteres verdient, betont zu werden. Die Vergleichung der Lehre des Aquinaten mit der Lehre, nicht bloß mit abgerissenen Zitaten seiner Gewährsmänner aus der Vorzeit, besonders des Weisen von Stagira, bedeutet eine erkleckliche

Arbeitsleistung, von der aber der Wert des Buches zum größten Teile abhängig war. Nur so ist uns ein Einblick in den geschichtlichen Werdegang der Theorie über die Passionen, die Arbeitsweise des Aquinaten und die Grundsätze seiner Methode ermöglicht. Was letzteren Punkt betrifft, so hätte nach unserer Ansicht die Arbeit an Interesse noch gewonnen, wenn die eigentlichen Resultate eines mühevollen Forschens und Sammelns und einer breit angelegten Untersuchung etwas besser herausgestellt worden wären. Eine abschließende Hervorhebung des empirischen Elementes in der Passionenlehre des hl. Thomas z. B. hätte sich um so besser in den Rahmen der Arbeit gefügt, als der Empiriker Thomas schon in der Einleitung des Buches gefeiert wird. Auch der Wert und Erfolg dessen, was Verfasser die dialektische Behandlung des psychologischen Stoffes nennt, wäre einer mehr grundsätzlichen Würdigung wert gewesen. Gelegentliche Hinweise auf die Behandlungsweise und Resultate der modernen Psychologie, etwa in Form von Anmerkungen, hätten außerordentlich dazu beigetragen, das Eigenartige und Wertvolle der scholastischen Behandlung erkennen zu lassen, hie und da auch eine überraschende Übereinstimmung ans Licht zu fördern, wo man schier unendliche Gegensätze zu sehen gewohnt ist. Wie nahe berühren sich z. B. die grundsätzlichen Methoden bei William James und Thomas in einem bei Thomas so oft angegriffenen Punkte, wenn ersterer schreibt: „Als innere, psychische Zustände sind die Gemütsbewegungen gänzlich unbeschreibbar. Zudem wäre eine Beschreibung überflüssig, denn der Leser kennt sie bereits aus eigener Erfahrung. Alles, was man über sie in einem Buche niederlegen kann, sind ihre Beziehungen zu den Objekten, durch die sie erregt werden, und zu den Reaktionen, die sie veranlassen" (Psychologie, übers. von M. Dürr, Leipzig 1912, p. 374). Es hätte einiger, für den Umfang des Werkes kaum in Betracht kommender Erweiterung in genannter Richtung keineswegs die Tendenz zugrunde gelegt werden müssen, die Scholastik zu rechtfertigen; der rein wissenschaftliche und historische Standpunkt hätte durch diese Beleuchtung bedeutend gewonnen. Wer daran zweifelt, der lese desselben Verfassers ausgezeichnete Studie: Descartes' Stellung zu den Alten in seinem Traktat „Les passions de l'âme", in der philosophischen Festschrift zum 70. Geburtstage des Freiherrn v. Hertling (Freiburg 1913, p. 183—209). Vergleiche, wie der Verfasser sie hier im großen anstellt, erzielen eigentlich erst ein sichereres und abschließendes Urteil über Wert und Unwert einer historischen Erscheinung.

Im folgenden möchten wir auf einige unserer mehr sachlichen Bedenken hinweisen, die uns bei der Lesung des Werkes aufgefallen sind. Dem Autor scheint (p. 32, Anm. 2) gegen Stöckl der Schluß von den Passionen als gemeinsamen Tätigkeiten des Leibes und der Seele auf die wesenhafte Einheit der beiden zu weit zu gehen. Die Lehre des Aquinaten lasse ihn nicht zu. Bei der passio animae sei die Seele beteiligt in quantum est corporis motor. „Das ist ein Verhältnis der Seele zum Leibe, das nicht im Wesen, sondern in den Kräften der Seele radiziert." Es ist hier nicht der Ort, auf das Stöcklsche Argument näher einzugehen. Aber mit seiner Meinungsäußerung hat der Verfasser einen Punkt der thomistischen Passionenlehre berührt, welcher der Schwierigkeit nicht entbehrt. Er scheint an dieser Stelle die Ansicht ausgesprochen zu haben, die seelische Kraft des sinnlichen

Begehrens bewirke nachträglich die körperliche Bewegung, in welcher die passio im eigentlichen Sinne besteht. Sinnliches Begehren und körperliche Alteration wären also zwei Dinge für sich, von denen das eine das andere als Folge nach sich zieht. Wirklich könnte dies der Sinn des Aquinaten sein, wenn er sagt: „Huiusmodi (sc. ira, timor, etc.) per apprehensionem et appetitum animae peraguntur, ad quae sequitur corporis transmutatio" (De verit. q. 26 a. 2). Anderswo (S. th. I, II q. 22 a. 2 ad 3) vergleicht er die körperliche Veränderung als Folge des Sehens mit der körperlichen Veränderung als Folge des sinnlichen Strebens. Den Unterschied findet er darin, daß die körperliche Alteration bei der Erkenntnis nur per accidens eintritt: „Puta, cum oculus fatigatur ex forti intuitu vel dissolvitur ex vehementia visibilis"; auf das sinnliche Streben hin aber ist eine solche körperliche Alteration per se geordnet. Und deshalb wird in der Definition der Bewegung des sinnlichen Strebevermögens als Materie die naturalis transmutatio organi gesetzt. Aber gerade letzterer Ausdruck macht die genannte Auffassung des Verhältnisses von Streben und körperlicher Alteration bei Thomas schwer verständlich. Das Herz ist Organ des sinnlichen Strebevermögens und das Strebevermögen ist virtus alicuius organi (ib. a. 3 c.). Wenn dem so ist, dann kann es keinen sinnlichen Strebeakt geben, welcher unabhängig vom Organ vor sich ginge, und weil es keine Mitwirkung eines Organes gibt ohne körperliche, natürliche Veränderung, so ist mit jedem sinnlichen Strebeakt durchaus wesentlich eine organische, körperliche, natürliche Veränderung verknüpft. Nur deswegen ist mit dem Akt des appetitus intellectivus keine körperliche Alteration notwendig verbunden (requiritur), „quia huiusmodi appetitus non est virtus alicuius organi". Nehmen wir also das „peraguntur" in der obigen Stelle im strengen Sinne von in sich abgeschlossenen psychischen Tätigkeiten und verstehen wir das „sequitur" von einer Aufeinanderfolge vermöge wirkursächlicher, dynamischer Abhängigkeit, indem die Seelenkraft im Körper die Veränderung bewirkt, so müssen wir eine doppelte organische, körperliche Alteration annehmen: die erste, welche dem Strebeakt als organischem Akt wesentlich und absolut notwendig ist, und die zweite, welche von dem in sich vollendeten Strebeakt im Körper hervorgerufen würde, worin dann die passio bestünde. Der dritte Artikel der genannten quaestio legt eher die andere Ansicht nahe: Die passio (im Körper) selber ist eben jene organische Veränderung, welche mit dem Strebeakt wesentlich und innerlich verbunden ist; es gibt vor ihr keine andere organische Veränderung. Das „peraguntur" ist nicht zu pressen und die „Nachfolge" der körperlichen Alteration ist dahin zu deuten, daß der ganze Prozeß von psychischen Vorgängen ausgeht: vom Erkennen, welches unmittelbar das Strebevermögen als psychische Kraft beeinflußt, so jedoch, daß den Strebeakt von Anfang an organische Vorgänge begleiten. Dann könnte man das Argument Stöckls nicht mehr aus dem Grunde ablehnen, weil die Seele bei der passio nicht als forma corporis, sondern als motor corporis beteiligt sei. Denn auch motor wäre die Seele nur in ihrer Eigenschaft als Körperform, nicht als „id quod", sondern als „id quo": nicht die Strebekraft regt das Organ an, sondern die Seele ist Prinzip der gemeinsamen Tätigkeit, welche überdies von einem psychischen Vorgange (dem Erkennen) veranlaßt wird. Eine nähere

Untersuchung in dieser Beziehung hätte das in der Passionenlehre des hl. Thomas liegende Problem des Verhältnisses von Leib und Seele etwas näher beleuchten müssen, ein Problem, das an und für sich und wieder als Grundlage der Passionenlehre auf das größte Interesse Anspruch erheben darf.

Meier findet einen Gegensatz zwischen Thomas und Aristoteles in der Frage, ob die Lust eine in der Zeit verlaufende Bewegung sei. Aristoteles verneine es schlechthin, Thomas aber weiche im Bemühen, den schroffen Gegensatz zwischen Aristoteles und Plato in dieser Frage zu schwächen und in etwas auszugleichen, von der streng aristotelischen Auffassung ab (p. 86 f.). Ich kann nicht diese Überzeugung gewinnen. Die Erklärung, welche wir I, II q. 31 a. 2 zum Satze des Stagiriten lesen, macht nicht den Eindruck einer versuchten Aussöhnung zwischen aristotelischer und platonischer Auffassung. Es ist doch so offenbar, daß die menschliche Lust irgendwie in der Zeit verläuft, daß Thomas notwendig die These, die Lust sei keine in der Zeit verlaufende Bewegung, erklären mußte, und seine Erklärung entspricht so sehr nicht nur seiner und der aristotelischen Philosophie, sondern auch der Natur der Sache, daß Aristoteles vernünftigerweise keine andere Ansicht haben konnte als Thomas. Thomas unterscheidet: Die Lust wird nicht ausgemacht durch eine Aufeinanderfolge von verschiedenen Momenten, sondern ist begrifflich oder dem Wesen nach vollkommen in jedem Augenblick. Wohl aber ist sie per accidens der Zeit unterworfen, sofern die Lust abhängig ist vom Besitze eines Gutes, welch letzterer veränderlich sein kann. Liest man die einschlägigen Stellen der Nikomachischen Ethik, so kann man nirgends einen anderen Sinn finden, als den: Die Lust ist dem Wesen nach nicht in der Zeit; daß sie auch per accidens nicht in der Zeit sei, wird nirgends angedeutet, sondern das Gegenteil offenbar als selbstverständlich vorausgesetzt. Die von Meier zitierte Stelle bei Siebeck hebt ausdrücklich hervor, daß die Lust nach Aristoteles dem Wesen nach keinen Zuwachs erhält. Auch bei Ritter, auf den gleichfalls verwiesen wird, kann ich trotz allen Nachforschens nichts Gegenteiliges finden. Thomas hat Aristoteles erklärt, er ist nicht von ihm abgewichen.

Mit der Konstruktion dieses Gegensatzes zwischen den beiden Koryphäen der Philosophie hängt es zusammen, daß Meier dem heiligen Thomas ein eigentliches Mißverständnis in bezug auf die Wesensbestimmung der geistigen und körperlichen Lust bei Aristoteles vorwirft. Thomas würde in der Meinung, aristotelisch zu denken, „unvermerkt trotz der einander ausschließenden Gegensätze der Ansichten in rein platonisches Fahrwasser geraten“ sein (p. 92). „Das sinnliche Ergötzen, sagt er (Thomas, I, II q. 31 a. 5) in echt platonischer Weise, ist Tätigkeit des an sich Unvollendeten und daher nie ein Abgeschlossenes, nur die geistige Freude ist die eigentliche Lust, die durch den Charakter des „ganz zugleich ausgezeichnet ist“ (ib.). Daß nur die geistige Freude die Lust im eigentlichen Sinne sei, hat Thomas nirgends ausgesprochen, hätte es aber — dafür spricht mehr als nur eine starke Präsumption — sicherlich ausgesprochen, wenn es seine Ansicht gewesen wäre. Und es hätte seine Ansicht sein müssen, wenn er die sinnliche Lust als schlechthin der Zeit unterworfen betrachten würde, da er doch in Artikel 2 derselben quaestio ganz all-

gemein von der Lust ausgeführt hatte, sie sei nicht per se in der Zeit, sondern nur per accidens. Die Wahrheit ist, daß Thomas im fünften Artikel anwendet, was er im zweiten grundsätzlich niedergelegt: „Sed si illud bonum adeptum transmutationi subiacet, erit delectatio per accidens in tempore: si autem sit omnino intransmutabile, delectatio non erit in tempore, nec per se, nec per accidens.“ In Anwendung dieses Grundsatzes auf die geistige und sinnliche Freude heißt es nun: Die Vereinigung zwischen Sinn und sinnlichem Gegenstand (das bonum adeptum als solches der sinnlichen Erkenntnis) ist nicht vollkommen, sie ist infolge der Beschaffenheit des Sinnes und seines Objektes beständiger Veränderung unterworfen, weswegen auch die sinnliche Lust, sc. per accidens, in der Zeit ist. Im Gegensatz dazu ist die Vereinigung zwischen geistigem Gegenstand und geistiger Erkenntniskraft vollkommener, weil der geistige Gegenstand nicht der Bewegung unterworfen ist. Deswegen gibt es hier eine Lust, die weder per se noch per accidens in der Zeit ist. Daß Thomas seinen Philosophen mißverstanden hat, kann ich nicht einsehen; auch für den Aquinaten ist die Lust ein allgemeiner Begriff, welcher der sinnlichen wie der geistigen Freude im wahren Sinne zukommt.

Der Verfasser konstruiert, wenn ich ihn recht verstanden habe, noch einen weiteren Gegensatz zwischen Thomas und Aristoteles: Nach Thomas bestehe das höchste Gut in einer Lust, für Aristoteles dagegen sei das Höchste die vernunftgemäße Tätigkeit, aus welcher sich die Lust bloß als Folge ergebe; das sei der Sinn des Stagiriten, wenn er einmal die Lust das Beste nenne (p. 102f.). Letzteres ist wahr, aber vom Sinn des Aristoteles unterscheidet sich der seines Schülers nicht. Wie dieser seinen Satz, das höchste Gut bestehe in der Lust, versteht, deutet Thomas in seinem Passionentraktat unverkennbar an: „Beatitudo est optimum, sed beatitudo non est sine delectatione“ (S. th. I, II q. 24 a. 3 c). Seine Erwägungen abschließend sagt er wieder nicht einfach: Ultimus finis hominis est delectatio, sondern: „Ultimus finis hominis dici potest... fruitio ipsius (sc. Dei), quae importat delectationem quandam in ultimo fine.“ Anderwo sagt er ganz deutlich, worin das Wesen jener Glückseligkeit, die er das Beste genannt und die nicht ohne Lust ist, besteht: „.... cuiuslibet intellectualis naturae creatae beatitudo consistit in intelligendo“ (S. th. I q. 26 a. 2 c. und ähnlich öfter). Auch nach Thomas ist das Höchste und Beste die (geistige) Tätigkeit, welche alsdann die Lust mit sich bringt.

Die Reihe der thomistischen Mißverständnisse ist noch nicht abgeschlossen. Wie Aristoteles, so hat auch Thomas die Lust in die sinnliche und geistige oder körperliche und seelische unterschieden. Thomas begründet diese Unterscheidung durch den Hinweis auf die doppelte Art von Begierde, die sinnliche und geistige, deren Stillung die Freude zum Inhalt hat (S. th. I, II q. 31 a. 3). In dieser Begründung der Unterscheidung hätte nun Thomas seinen Lehrer nicht verstanden (p. 88). Dazu ist zweierlei zu bemerken: 1. Thomas weist wohl auf die Unterscheidung der Lust und Begierde bei Aristoteles hin, sagt aber nicht direkt, daß auch bei Aristoteles die eine Unterscheidung die andere begründe. 2. Wenn Thomas jene Begründung für aristotelisch hielte, so würde er sich von der Lehre des Stagiriten trotzdem nicht entfernen. Das will nun Meier nicht gelten

lassen. Bei Aristoteles sei die geistige Freude niemals Stillung eines Verlangens und könne somit nicht dem geistigen Verlangen entsprechen. Leider wird zum Beweise nicht Aristoteles selber zitiert, sondern Siebeck. Letzterer ist mir nicht zur Hand und ich kann deswegen im Augenblick weder den Sinn der zitierten Stelle noch ihre Berechtigung nachprüfen. Der Autor unseres Buches scheint einer Übertreibung zum Opfer gefallen zu sein. Es ist ja richtig, Aristoteles betont Plato gegenüber, daß den geistigen Freuden kein Schmerz, kein Bedürfnis, kein Mangel vorausgeht (Eth. N. X, 3). Übertreibung aber ist es, gleich auch alles Verlangen nach dem Objekt der geistigen Freude in Abrede zu stellen, denn es gibt doch auch ein Verlangen, das nicht in einem körperlichen Zuständen analogen Schmerz, Mangel, Bedürfnis besteht. Es wäre doch wunderbar, wenn Aristoteles das nicht gewußt hätte und nicht erfahren hätte, er, von dem die klassische Definition des Guten stammt, des geistigen wie des körperlichen: „*οὗ πάντ' ἐφίεται*" (Eth. N. I., 1). Ist es nötig, Belege anzuführen, wie man nach dem Objekt der geistigen Freude verlangen kann, so nennt Aristoteles als Beispiel geistiger Lust gerade die Ruhmsucht (Eth. N. III, 10) und weiß dabei sehr wohl, daß man *φιλότιμος* sein kann im guten und schlimmen Sinne, d. h. in rechter und übertriebener Weise nach Ruhm verlangen kann (Eth. N. IV, 4). P. 90 behandelt der Verfasser selber die aristotelischen Gründe dafür, daß die körperlichen Lüste „mehr begehrt und angestrebt" werden als die geistigen. Daß aber das Verlangen nach geistigen Genüssen ein anderes ist, als das Bedürfnis und der Mangel, der uns nach körperlichen Lüsten trachten läßt, und daß die geistige Freude nicht wie die sinnliche einen konträren Gegensatz in einem Schmerz haben muß, führt auch der Aquinate aus (S. th. I, II q. 35 a. 3—5).

Die Abhandlung über die Furcht deckt uns weitere „Schwächen" des Aquinaten auf, die seine geistige Größe nicht eben im besten Lichte erscheinen lassen. „Von Augustin benützt Thomas den Satz: Wir fürchten nichts, außer daß wir verlieren, was wir lieben, als Einwand (q. 42 a. 1 obi. 1) dagegen, daß das Übel Objekt der Furcht sei, da nach Augustinus die Furcht das Gute, d. i. das, was wir lieben, zum Gegenstande habe und in einem anderen Artikel (q. 43 a. 1 s. c.), der die Liebe als Ursache der Furcht behandelt, dient dieselbe Stelle sogar als Hauptautorität für diese Thesis, wiewohl Augustinus deutlich sagt und Thomas ebenso zitiert, daß wir das Verlieren dessen, was wir lieben, also die Privation des Guten, mit anderen Worten das Übel — freilich nur um des Guten willen — fürchten" (p. 128). Das wird angeführt zum Beweise dafür, daß Thomas sich bisweilen mit Unrecht eines Zitates bedient und die Zitate nicht immer im Sinne seines Autors faßt. Letztere Behauptung in ihrer Allgemeinheit will ich nicht antasten, noch viel weniger die selbstverständliche Tatsache, daß der Aquinate öfter zum Zwecke einer Objektion auf eine Autorität ein falsches, nicht im Sinne des Autors gelegenes Argument aufbaut, um es nachher, oft im Sinne des Autors, zu korrigieren. Hier aber soll, das will doch Meier allem Anscheine nach sagen, das Versehen oder die bewußte Ungenauigkeit unterlaufen sein, daß Thomas in einem Zitate das Verlieren des Guten mit dem Guten selber verwechselt, aus einem Autor genau das Gegenteil von dem herausliest, was er ganz deutlich sagt und sogar eine

These beweist mit einem Satze, der genau ihr Gegenteil behauptet. Das sind doch Dinge, für die man jeden Anfänger in der Interpretation oder der Logik strafen müßte. Dem aufmerksamen Leser des ersten Artikels der quaestio 42 und 43 ist aber der Trost gewährt, daß es mit Thomas noch nicht so weit gekommen ist. Aus dem augustinischen Satze, wir fürchten zu verlieren, was wir lieben, kann man ohne alle Verwechslung herauslesen, daß sich die Furcht irgendwie auf das, was wir lieben, bezieht, daß also das Gute Objekt der Furcht ist. Das ergibt sich aus der von Augustin ausgesprochenen Tatsache so unwiderleglich, daß Thomas es nicht einfachhin ablehnen, sondern im corpus articuli nur näher bestimmen kann, wie das der Fall ist: Die Furcht bezieht sich nach Augustin auf das Gute, sofern wir es bei der Furcht vor dem gefürchteten Übel schließlich auf den Besitz des Guten abgesehen haben. Vollends unfaßbar ist mir die Unrichtigkeit, welche darin stecken soll, daß Thomas im ersten Artikel der quaestio 43 aus dem genannten Satze Augustins die Folgerung zieht: „Omnis ergo timor causatur ex hoc, quod aliquid amamus; amor igitur est causa timoris.“ Wenn wir doch nach Augustin nur fürchten, das zu verlieren, was wir lieben, so ist wahrlich damit unzweideutig gesagt, die Liebe sei Voraussetzung und Ursache der Furcht. Im corpus articuli wird wieder mit bewunderungswürdiger Klarheit ausgeführt, in welchem Sinne die Liebe Ursache der ~~Liebe~~ Furcht ist: Per modum dispositionis materialis.

Nach so vielen Unrichtigkeiten von seiten des Fürsten der Schule ist es psychologisch einigermaßen begreiflich, daß sein Kritiker ihn allmählich leichter nimmt. Im vierten Artikel der 42. quaestio behandelt Thomas die Frage, ob die Furcht selber auch wieder gefürchtet werden könne. Die Objektionen entnimmt er aus Augustin (De divers. quaest. 33), der behauptet, die Furcht werde nicht gefürchtet. Seine eigene Antwort lautet: Die Furcht kann gefürchtet werden, sofern sie uns von außen durch das Hereinbrechen eines Übels aufgedrängt wird, verliert aber ihre Furchtbarkeit, sofern sie als passio dem Willen unterworfen und so überwunden werden kann. Meier findet nun, daß diese Unterscheidung Augustin nicht gerecht werde und wohl auch an sich keinen Wert habe (p. 134). Er analysiert die Argumente bei Augustin und deckt bei diesem zwei Trugschlüsse auf, veranlaßt durch die verschiedene Supposition des Wortes „Furcht“ im Antezedens und Konsequens. Auch Thomas löst alle drei Objektionen aus Augustin durch den Hinweis auf die doppelte Furcht, welche in jenen Objektionen nicht auseinandergehalten wird, eine Lösung übrigens, die jeder mittelmäßige Schüler nach einem Vierteljahr Logik finden könnte. Daß Thomas und Meier die Lösung gefunden, ist nicht zu verwundern. Frappierend aber ist der Kommentar, den letzterer zur Distinktion des Aquinaten gibt: Daß Augustin „die Furcht vor dem Übel ... alsogleich mit der Furcht vor der Furcht identifiziert, scheint der Aquinate zu merken“ (p. 135). Es sei eine kurze Untersuchung darüber gestattet, welcher der beiden Autoren, Thomas oder Meier, tiefer und richtiger in den augustinischen Text und die Sache selbst hineingeblickt. Augustin argumentiert an der genannten Stelle: Wer die Furchtlosigkeit (das non metuere) liebt und besitzt, der kann keine Furcht haben, sie zu verlieren. Man kann wohl durch die Furcht manches schützen, was man liebt, gewiß aber nicht die Furchtlosigkeit; denn

eo ipso, daß einer fürchtet, hat er die Furchtlosigkeit preisgegeben. Und ebensowenig darf (oportet), wer erst furchtlos zu werden wünscht, sich fürchten, es könnte ihm dies nicht gelingen. Augustin fügt noch bei: Der Fürchtende würde sich ja gerade vor der Furcht fürchten, d. h. die Furcht würde vor der Furcht fliehen. Aber kein Ding flieht vor sich selbst. Der Gedanke ist: Wenn einer doch sich fürchten will (nämlich vor der Furcht), so braucht er nicht vor der Furcht Scheu zu haben und zu fliehen. Um einem Einwand wegen der Personifizierung der Furcht (die Furcht flieht vor sich selbst) zu entgehen, führt Augustin den Gedanken seines Argumentes weiter aus: Wer sich vor der Furcht fürchtet, ist wahrlich der Dümmste. Durch seine Furcht, d. h. sein Fliehen, zeigt er an, daß er die Furcht als drohendes Übel betrachtet; aber gerade durch sein Fürchten und Fliehen, ist er in das Übel gefallen, das er flieht. Wer die Furcht fürchtet, umfaßt gerade, was er verabscheut. Der hl. Lehrer will also keineswegs den Tatsachen zum Trotz die metaphysische Unmöglichkeit beweisen, daß sich jemand vor der Furcht fürchte. Sein Argument versucht er nicht auf die metaphysische Unmöglichkeit zu gründen, daß ein individueller Akt der Furcht vor sich selber fliehen kann, oder daß wir einen und denselben Akt der Furcht mit Liebe umfassen und zugleich lieben können. Seine Voraussetzung ist vom Anfang bis zum Ende die, daß jemand das non metuere, die Furchtlosigkeit, liebe, d. h. alle Furcht als Übel betrachte. Von diesem Standpunkte aus ist seine Argumentation durchaus unanfechtbar. Wer die Furcht fürchtet, der tut, was er nicht tun sollte (non eum oportet metuere), der ist der Dümmste; Augustin deutet nicht an, er tue Unmögliches, denn das kann auch der Dümmste nicht. Thomas faßt den Lehrer von Hippo vollständig richtig auf und geht durchaus auf seinen Grundgedanken ein. Augustin stellt sich auf den Standpunkt dessen, der die Furchtlosigkeit liebt, erstrebt und mit allen Mitteln verfolgt. Er macht somit von vorneherein die Voraussetzung, daß die Furcht überwunden werden kann. Wenn er dann weiter sagt, es sei ein absurdes Mittel zu diesem Zwecke, die Furcht zu fürchten, so fußt er wieder auf jener Voraussetzung, die Furcht könne überwunden werden. Es ist wahr, sein Argument stützt sich nicht unmittelbar auf die Macht des Willens, welche die Furchtbarkeit aufhebt, setzt jene Macht aber voraus; er stellt eine Forderung an den Willen, welche die Macht des Willens über die Furcht zur selbstverständlichen Grundlage hat. Thomas, der die ganze Frage von Anfang an auf eine allgemeinere, grundsätzlichere Basis stellt und sich fragt: Ist es überhaupt möglich, daß einer sich vor der Furcht fürchtet, mußte notwendig, und das um Augustin gerecht zu werden, jene Voraussetzung ausdrücklich begründen: Der Mensch kann die Furcht überwinden, weil sie dem Willen unterworfen ist; so verliert sie die ratio terribilis und hört auf, Gegenstand der Furcht zu sein. Augustin sagt: Der ist der Dümmste, der die Furcht fürchtet. Thomas sagt philosophischer und gelassener: Es braucht niemand die Furcht zu fürchten, es liegt ja in seiner Hand, sie zuzulassen oder nicht. Er begründet psychologisch die Erfüllbarkeit jener Forderung, welche Augustin gestellt, um einem logischen Absurdum zu entgehen, wobei ihre Erfüllbarkeit als selbstverständlich vorausgesetzt wurde. Thomas fügt am Ende seiner Abhandlung und Erklärung Augustins die Bemerkung hinzu, es möchte vielleicht jemand

die von Augustin angeführten Gründe zum Nachweis benutzen wollen, die Furcht könne in keiner Weise gefürchtet werden, und so sei auf jene Gründe, d. h. auf die falsch aufgefaßten Argumente Augustins, zu antworten. Diese falsche Auffassung besteht darin, daß man glaubt, der hl. Augustin habe die metaphysische Unmöglichkeit der Furcht vor der Furcht durch die Unmöglichkeit beweisen wollen, daß ein Ding (in individuo) vor sich selber flieht oder von jemand zugleich geliebt und verabscheut werde. Gerade diese Auffassung hat Meier. Er vermag deshalb nicht einzusehen, daß Thomas seinem Autor gerecht geworden ist, und das um so weniger, als er im fraglichen Artikel nur die versuchte Erklärung der Stelle bei Augustin zu sehen scheint und zu wenig den Standpunkt des Scholastikers betrachtet, der, von einer Autorität ausgehend, die Sache selbst mit einer gewissen Selbständigkeit spekulativ durchdringt. Lessing hatte nicht ganz unrecht, als er meinte, diejenigen, welche sich auf den Spruch des Horaz verlassen: „Aliquando bonus dormitat et Homerus", schlafen gewöhnlich selbst. Nur so ist mir verständlich, wie ein Mann, der mit solchem Scharfsinn und so liebevoller Hingabe die scheinbar nicht ganz korrekte Definition der Freude bei Aristoteles und Thomas zu untersuchen verstand (p. 81ff.), bei einem Augustin so unverzeihliche logische Schnitzer findet, wo keine sind, und dem Fürsten der mittelalterlichen Philosophie das zweifelhafte Lob spendet, er scheine jene handgreiflichen Verstöße gemerkt zu haben.

Man nehme uns die Bemerkung nicht übel; aber wenn man die Genialität des Aquinaten rühmt, so sollte man nicht leicht geneigt sein, auftauchende Schwierigkeiten gleich mit einem Versehen oder einer gewissen geistigen Beschränktheit des zu erklärenden Autors zu lösen. Man könnte sonst leicht den an sich gewiß nicht gerechtfertigten Argwohn erwecken, es sei mehr ein konventionelles als ein überzeugtes Lob, das man dem Fürsten der Schule spendet. Er braucht ersteres nicht. Man kann von einer eigentlichen Erfahrungswahrheit reden, daß der Aquinate gewöhnlich später wieder recht bekommt, wenn man einmal in gewissen Punkten von ihm abweichen zu müssen glaubte.

Zum Schlusse gestatte uns der Autor die Bitte, die zwar häufig gebräuchliche Zitation: a. a. O. nicht anzuwenden in Fällen, wo man den angeführten Ort durch Rückwärtsblättern mühsam suchen muß, zumal wenn einem Buche kein eigentliches Literaturverzeichnis beigegeben ist. Die Zitation p. 123, Anm. 4, ist ungenügend und rein unverständlich. Thomas verweist nicht auf die Schrift Mat. 1, 1, sondern auf die Glossa interl. ad Mat. 1, 1. Im übrigen habe ich es mir nicht zur Pflicht gemacht, die Zitationen nachzuprüfen.

Engelberg (Schweiz). *Dr. P. Sigisbert Cavelti, O. S. B.*

2. **Dr. C. Schlunke: Heinrich Rickerts Lehre vom Bewußtsein.** Eine Kritik. Leipzig, Quelle und Meyer 1912. IV u. 122 p. 4 Mk.

Die Arbeit ist Professor Rehmke gewidmet und von der philosophischen Fakultät der königlichen Universität Greifswald als Dissertation angenommen. Schlunke übt an der „neuen" Erkenntnistheorie Rickerts eine durchaus vernichtende, aber siegreiche Kritik, gegen die in wesentlichen Punkten nicht aufzukommen sein wird. Die Taktik des Verfassers geht darauf aus, den Gegner mit dessen eigenen Aus-

sprüchen zu schlagen, indem er deren inneren Widersprüche und Haltlosigkeit aufdeckt. Sehen wir von der Klarlegung einiger weniger Begriffe und der gelegentlichen Ablehnung des erkenntnistheoretischen Realismus ab, so treten des Autors eigene positive Anschauungen vollständig zurück. Um so wuchtiger treffen seine Schläge. Mit jedem Worte des Gegners wird voller Ernst gemacht und auch da, wo eine milde Beurteilung vielleicht nur Unklarheiten oder Ungenauigkeit des Ausdrucks konstatiert hätte, stellt unser Kritiker unbarmherzig den eigentlichen Sinn der Worte heraus, um daraus den unvermeidlichen Widerspruch aufzuzeigen. Klarheit und Verstandesschärfe machen einem die Lektüre der Schrift zum Genuß.

Engelberg (Schweiz). *Dr. P. Sigisbert Cavelti, O. S. B.*

3. **Dr. Joh. Ude: Ethik, Leitfaden der natürlich-vernünftigen Sittenlehre.** Freiburg, Herder 1912. XIX u. 164 p.

Das Büchlein gibt in knapper, scholastischer Form und in enger Anlehnung an den hl. Thomas das Wesentliche der natürlichen Sittenlehre in 61 Thesen wieder Zum Selbststudium wäre der Leitfaden zu dürftig; er soll auch nach den Worten der Vorrede nur ein „Studienbehelf" sein, der den Vortrag des Lehrers nicht ersetzen kann. In diesem Sinne verdient er auch empfohlen zu werden. Der hochwürdige Verfasser wird es wohl selbst empfunden haben, daß durch die Knappheit der Darstellung eine große sachliche und sprachliche Genauigkeit bedingt ist, die er nicht immer erreicht hat. Nach mancher Hinsicht wären auch ergänzende Abschnitte wie z. B. über die passiones animae unabweisbar notwendig, weil durch sie das Verständnis anderer Lehrpunkte erst recht möglich wird. Fast in jedem größeren Abschnitte findet man Wendungen, die nicht deutlich genug den Sinn, welchen der Verfasser damit verbinden will, offenbaren. So kann z. B. den Satz, p. 101: Das ausübende Subjekt dieser Zwangsbefugnis des Rechtsgesetzes ist die Gesamtheit bzw. die rechtmäßige Obrigkeit, auch ein Anhänger der Prinzipien von 1789 unterschreiben. Warum manchmal (z. B. p. 26, wo von der Unwissenheit die Rede ist) die dem Theologen so notwendigen lateinischen Termini fehlen, während sie sonst reichlich beigegeben sind, ist nicht ersichtlich. Sprachlich ist vieles in dem Buche härter und schwerfälliger, als es durch die Knappheit der Darstellung geboten wäre. Man vergleiche z. B. die Fassung der 17. These, oder auf der gleichen Seite (57) den Satz: „Denn sie (die Schlechtheit) ist ein Mangel, der unter wesentlich verschiedenen Rücksichten mangelhaft sein kann"; oder die Definition des Rechtes p. 99, oder Wendungen wie p. 138: „Im zweiten Falle, deren einleuchtendster die Unfruchtbarkeit ist", Wörter wie „beinhaltet" p. 143. Darstellung, Beweis und namentlich auch die kurzen Widerlegungen irrtümlicher Systeme leiden sichtlich unter dem Mangel der zu wenig gefeilten Ausdrucksweise.

Bliesdahlheim (Pfalz). *Dr. Ludwig Hugo.*

4. **Friedrich Jaskowsky: Philosophie des Vegetarismus.** Eine philosophische Grundlegung und eine philosophische Betrachtung des Vegetarismus und seiner Probleme in Natur, Ethik, Religion und Kunst. Berlin, Otto Salle.

Mit den tiefen Problemen, welchen die alte und ewige Philosophie ihre Kräfte weiht, hat das Buch herzlich wenig zu tun. Der Verfasser

bemüht sich, mit viel Witz und Fleiß in möglichst umfangreicher Weise die Vorteile des Vegetarismus nach seiner philosophischen und hygienischen Seite hervorzuheben und das Ganze dann zu einer Art von interkonfessioneller Ethik und Religion auszugestalten. „Der ethische Vegetarismus ist Übergang zu feiner hoher Religion“ (p. 282). „Im ethischen Vegetarismus bahnt sich gleichsam die neue Johannes-Stufe an“ (p. 194). Es ist dem Verfasser nicht zum Bewußtsein gekommen, in welch oberflächlicher Weise er Anklänge an philosophische Axiome und an Worte sogar der Hl. Schrift benützt, um sie nach Entleerung ihres Inhaltes für seine Zwecke auszubeuten. Natürlich fallen alle diese „philosophischen“ Kulturredereien so aus, daß sie einem katholischen Leser verletzend und im höchsten Grade abstoßend sein müssen. Seine Abhandlung über das Christentum in seinem Verhältnis zum Vegetarismus ist eine Verballhornung dessen, was das Christentum lehrt. Die katholische Kirche besitzt nach ihm die Religion der naiven Stufe, sie hat kein Verhältnis zu den Tieren gefunden; in ihr entspricht der Laie der „tierischen Persönlichkeit, der anima bruta“ (p. 179) u. dgl. Der hl. Paulus muß sich sagen lassen: „Was Paulus angeht, so müssen seine zahlreichen, sich auf die Ernährung beziehenden Aussprüche, die zum Teil einer sehr gewagten, wohl nur aus der Einstellung eines Briefschreibers, der „jedermann allerlei“ sein wollte, erklärlichen Moral huldigen (z. B. Römer XIV, 15 und 22), aus dem Geist der damaligen Zeit verstanden werden.“ Der religiöse Ernst dieses Vegetarismus verflüchtigt sich zu einer Art rationalistisch-pantheistischer Sentimentalität, die sich in Proben von modernen Tischgebeten oder Bedenkungen vor Tisch nicht gerade in empfehlenswerter Weise zeigt. Die Höhe dieser poetischen Neureligion kennzeichnet z. B. eine solche Bedenkung, p. 271, schon in der rührenden Einleitung:

Hunger ist Unruh in Gedärm und Magen,
Ein langweilig Zittern, ein leis hoffend Zagen etc.

Dr. Ludwig Hugo.

5. **Dr. Otto Braun: Grundriß einer Philosophie des Schaffens als Kulturphilosophie,** Einführung in die Philosophie als Weltanschauungslehre. Leipzig, Göschen 1912. 262 p.

Das Buch enthält die Grundlinien einer Art „Weltanschauung“, wie sie sich im Geiste des Verfassers darstellt. Wenn Cartesius das Prinzip aufstellte: cogito, ergo sum, so möchte man die Grundidee (das Grunderlebnis, sagt Braun) des Verfassers in die Worte legen: ago, ergo sum. Das Schaffen ist das Geheimnis und das Ziel des Lebens. Es ist eine Art von Voluntarismus im Sinne Ed. v. Hartmanns, der hier vorgelegt wird. Wenn auch der Verfasser nicht historisch, sondern nach seiner Auffassung spekulativ auf induktiver Grundlage vorgeht, so ist doch bezeichnend, daß von Heraklit und Epikur der geschichtliche Ausblick auf Leibnitz, Schleiermacher, Ed. v. Hartmann und andere neuzeitliche Philosophen überspringt. Von den modernen Franzosen haben Boutroux und Bergson, „der bedeutendste französische Philosoph der Gegenwart“ am meisten das Vertrauen des Verfassers gewonnen. Nicht nur die Scholastiker, die ja als Vertreter des „mittelalterlichen Mönchtums“ einer Kulturphilosophie des Schaffens nicht günstig waren, sondern auch Aristoteles und manche bedeutenderen

Philosophen des Altertums verdienen bei ihm kaum Erwähnung. Am meisten verdammenswert ist an ihnen, daß sie eine Philosophie des Seins und nicht eine Philosophie des Schaffens, der Tätigkeit konstruierten und den Begriff der Entwicklung nicht erfaßten. „Kein Dogma und keine Formel, sondern Leben und Bewegung" ist das Programm Brauns. Was er aber sagt über die Lehre von der Bewegung in der Philosophie des Aristoteles beweist nicht, daß er diese Lehre erfaßt hat. Trotz allen Hinauswachsens über Kant steht er fest gebannt im Kantschen Subjektivismus, erkennt an, daß die Grundlage seiner Philosophie Hypothese ist, tröstet sich aber damit, daß „das Suchen der Wahrheit besser ist als deren Besitz" und daß es sich frägt, „ob überhaupt auf dem Wege der Reflexion Weltanschauung entstehen kann", und verlegt dieses Entstehen in die Region des Erlebens, ohne zu merken, daß damit die Philosophie als Wissenschaft abgetan ist. Die ganze Philosophie ist beherrscht vom historischen Relativismus, „die alte rationale Metaphysik mit dem Anspruch absoluter Gültigkeit" wird abgelehnt, die Lehren von der Unsterblichkeit der Seele und dem Abschluß der Welt tragen phantasiemäßiges Gepräge, Gott lebt nur in der Welt, die aus ihm hervorgegangen ist und in welcher er als der Schaffende oder das Schaffende tätig ist. Manchmal, wenn von dem Schaffenden in uns die Rede ist, möchte man meinen, es fehle nur wenig, um den ersten Beweis des hl. Thomas für das Dasein Gottes zu haben, aber alles verflüchtigt sich wieder im Pantheismus. In der Ethik herrscht dieselbe Begriffsverwirrung. Mit dem Hauptaxiom: „Das Rechte an rechter Stelle getan", läßt sich keine einzige der ethischen Fragen entwirren. Bei allem optimistischen Klang der Worte gähnt hinter dieser Philosophie des Schaffens der Abgrund der Vernichtung, dem keine pantheistische „Weltanschauung" entgeht. „Der Ausgleich aller Gegensätze", dem die Kulturentwicklung zustrebt, „bedeutet physischen und geistigen Tod". An anderer Stelle freilich kommt es dem Verfasser zum Bewußtsein, daß das physische Gesetz der Ausgleichung der Energie für das geistige Gebiet, er spricht vom Gebiete des Wollens, nicht gilt (nicht Entropie, sondern Ektropie, wie er sagt); aber diese Erkenntnis bleibt für ihn ohne Konsequenzen für die höchsten Fragen. Überhaupt stehen oft so schneidende Gegensätze nebeneinander, daß man darüber verblüfft ist, wie der Verfasser nicht zu sehen scheint, was ein Blinder sehen müßte. Die Verirrungen auf dem Gebiete der Theologie über Erlösung, Schuld, Sühne, Reue sind haarsträubend, aber schließlich begreiflich. Wenn Gott nichts ist als ein „absoluter, unbewußter Geist", dann kann man zu dem horrenden Satz kommen, daß nicht Gott den Menschen erlöst, sondern der Mensch diesen Gott erlösen muß. Die Geschichte ist dieser Spekulation ebenbürtig: der traditionelle Kirchenglaube vom Protestantismus zerstört, die Weltflucht der christlichen Religion durch Luther überwunden, Napoleon I. als devoter Schildknappe der römischen Kurie, Goethe und Richard Wagner als Propheten der höchsten Weltanschauung usw. Genug. Es scheint hier der methodische Grundsatz einer echten Philosophie, das Dunkle durch das Klare aufzuhellen, in sein Gegenteil verkehrt zu sein: alle Klarheit zu verdunkeln; dann kann man aus den Worten und Begriffen machen, was man will. Denn „das Wollen unseres eigenen Selbst macht uns die Welt begreiflich".

Dr. Ludwig Hugo.

6. **La Vocación científica de los Seminarios.** Discurso inaugural del año académico de 1913—1914 en el Seminario de Granada, por **Alberto Gómez Izquierdo**. Granada, tip. Guevara 1913. 12°. 132 p.

Gibt es einen Beruf zur Wissenschaft? Ist er mit dem Priesterberufe vereinbar? Darf, soll, muß ein Seminarist nach der Wissenschaft streben? Dies ist der passende und besonders für die spanischen Seminaristen höchst wichtige Gegenstand vorliegender akademischer Rede.

Der Verfasser, sich auf Plato, Aristoteles und den hl. Thomas berufend, erklärt, was unter Beruf zur Wissenschaft zu verstehen sei und schließt darin fast alle Pflichten eines Theologiestudierenden ein, weist dann die Erhabenheit dieses Berufes über viele andere nach und löst schließlich die drei vorgelegten Fragen im bejahenden Sinne, indem er mit triftigen Gründen einerseits darlegt, daß der Wissensdrang tief im Menschengeiste wurzelt und daß anderseits der geistliche und wissenschaftliche Beruf, weit entfernt, einander entgegengesetzt zu sein, sich gewissermaßen ergänzen und folglich jeder Seminarist und jeder Priester, der dieses Namens würdig sein will, namentlich in unseren Tagen, nach den ihm von Gott verliehenen Kräften nach Wissenschaft — die Tugend selbstverständlich vorausgesetzt — streben soll.

Wien. *P. Vinzenz M. Caicedo, O. P.*

7. **Erich Westermann: Kurze Skizze der Wahrheiten des Menschen.** Leipzig, Tobies 1911. VIII und 403 p.

„In schematischen Strichen" will der Verfasser ein Weltbild darstellen, will zur klareren „Erfassung der Wahrheit beitragen und der argen Verwirrung, die heute im Geistesleben vieler Menschen herrscht, nach Möglichkeit steuern". Er setzt den Monismus als einzig berechtigte Weltanschauung voraus; zwischen ihm und wahrster Religion will er eine Versöhnung herstellen, wie er im Untertitel des Buches sagt. „Zu eins können diese beiden ihrem Wesen nach nicht werden, meint Westermann, doch wie zwei Freunde, die von Natur aus anders denken und fühlen müssen, gut miteinander auskommen" (Vorwort VI). Das mag der Verfasser mit seinem Buche wohl auch erreicht haben. Der Monismus und seine wahrste Religion, die sich der Verfasser zusammenkonstruiert, harmonieren großartig. Für ihn gibt es keinen persönlichen Gott, keine unsterbliche substantielle Seele, keine Willensfreiheit, keine Sünde, kein persönliches Fortleben nach dem Tode, keine Übernatur, keine Offenbarung, keinen Gottmensch Jesus Christus. Religion und Moral sind zwei vollständig zu trennende Gebiete. Daß sich eine solche „wahrste Religion" sehr wohl mit dem Monismus verträgt, ist leicht einzusehen. Ob aber der Verfasser durch dieses sein Buch wirklich „der argen Verwirrung im heutigen Geistesleben" gesteuert habe, darf wohl mit Recht bestritten werden; im Gegenteil vermehrt er diese Verwirrung, da er die Begriffe Gott, Seele, Erlöser, Freiheit, Sünde, Gnade usw. im pantheistisch-nationalistischen Sinne anwendet. Dabei ist der Verfasser nicht klar und deutlich im Entwickeln seiner Ideen. Man muß tatsächlich viel zwischen den Zeilen lesen, um ihn zu verstehen. Er behandelt den Menschen nach

drei Seiten (Dimensionen nennt er sie), im Naturzustande, unter dem Sittengesetze und in jener Geistesverfassung, da der Mensch das Metaphysische zu ahnen beginnt; der Leser muß sich aber durch einen Wust unklarer Worte, Vorstellungen und Begriffe, Verwechslungen und Mißverständnisse hindurcharbeiten, um endlich auf p. 369 ff. zu erfahren, was der Verfasser mit seinen Dimensionen will. Speziell ist es die dritte Dimension, d. h. jener Zustand, da der Mensch das Metaphysische zu ahnen beginnt, eine Art Gnadenzustand (etwas so Heiliges, das man, ohne es zu vermenschlichen, gar nicht aussprechen darf, p. 311), die an krankhafter Unklarheit leidet, von der der Verfasser mehr als 40 Seiten sprechen kann, ohne dem Leser zu sagen, was sie ist.

Olmütz. *P. Wilhelm Schlössinger, O. P.*

8. **Rosarius Jansen, O. P.: Die Quodlibeta des hl. Thomas von Aquin.** Ein Beitrag zu ihrer Würdigung und eine Beurteilung ihrer Ausgaben. Bonn, Haustein 1912. 111 p.

Angriffe gegen katholische Lehren, Angriffe gegen die Mendikanten, namentlich gegen die Dominikaner, veranlaßten den hl. Thomas, besonders bei den halbjährigen Schulübungen, den „disputationes quodlibeticae", die gewöhnlich zu Weihnachten und Ostern stattfanden, auf derartige Fragen einzugehen. So bieten uns dieselben manchen erwünschten Einblick in „brennende Fragen" und in „wissenschaftliche Fragen" jener Zeit; unter letzteren verdienen hervorgehoben zu werden die damalige Stellung des Augustinismus und Averroismus. Das Studium dieser klaren Schrift ist daher recht empfehlenswert und wird besonders dazu beitragen, das Verständnis mancher philosophischer Fragen jener Zeit zu erleichtern und wird auch als überaus nützliches Vorstudium der Quodlibeta selbst dienen, von denen P. Jansen mit Recht eine Neuausgabe wünscht.

Abtei Marienstatt. *Dr. P. Augustin Steiger, S. O. Cist.*

9. **Dr. B. C. Kuhlmann, O. P.: Der Gesetzesbegriff beim hl. Thomas von Aquin im Lichte des Rechtsstudiums seiner Zeit.** Bonn, Haustein 1912. XI u. 185 p.

Ausgehend von der „großen, noch in den letzten Zeiten anerkannten Bedeutung, welche die Lehre des hl. Thomas für die verschiedenen Zweige der Rechtswissenschaft hat", zeigt uns der in seiner Materie sehr belesene Verfasser zunächst die nötigen Grundlagen, auf denen diese juridische Bedeutung steht und aus denen sie erwachsen ist. So führt uns das erste Kapitel allgemein in das Rechtsstudium im 12. und 13. Jahrhundert ein und zeigt uns das Verhältnis des Klerus zu demselben; im zweiten Kapitel lernen wir das Rechtsstudium im Dominikanerorden kennen und dann im dritten Kapitel wird uns der hl. Thomas in rechtswissenschaftlicher Beleuchtung gezeigt. Das alles ist eigentlich nur Vorarbeit, aber nötige Vorarbeit, um uns dann im vierten Kapitel den eigentlichen Zweck dieser Arbeit vorzuführen: den Gesetzesbegriff beim hl. Thomas. „Das ewige und das natürliche Gesetz bestehen tatsächlich und sind für das menschliche Gesetz richtunggebend." — Wir lernen in dieser klaren, eingehenden Darstellung auch viel Geschichtliches, da sowohl zeitgenössische Rechts-

gelehrte als auch neuere Juristen im Verhältnis zum hl. Thomas berücksichtigt werden.

Abtei Marienstatt. *Dr. P. Augustin Steiger, S. O. Cist.*

10. **Dr. Karl Böckenhoff: Reformehe und christliche Ehe.** Köln, Bachem 1912. 124 p.

Mehr als je steht heute das Eheproblem im Vordergrund, nicht zum wenigsten deshalb, weil gerade diese in sich so heilige und unwandelbare Institution soviel angefeindet wird von der sogenannten Ehereformbewegung. „Da es beliebte, menschliches Recht an die Stelle des natürlichen und göttlichen zu setzen, fing die erhabene Idee der Ehe allmählich an zu schwinden. Hier ist die Quelle, aus der so vielfaches Unheil geflossen.“ Leo XIII. cf. p. 13. Über diese verderbliche Ehereformbewegung und ihre Hauptvertreter sowohl im eigenen Vaterland als auch im Ausland orientiert uns Böckenhoff in ausgezeichneter Weise und zeigt uns die überaus traurigen Konsequenzen aus den Ideen und Ratschlägen dieser Reformer. Meisterhaft versteht er es, aus dem vielen vorliegenden Material der Anhänger der verschiedenen Reformvereinigungen, wie „Mutterschutz“, „Eherechtsreform“, „Umwertungsgesellschaft“ und wie sie alle heißen, das uns vorzuführen, was uns einen genügenden Einblick gewähren kann in die tiefe Geistesverirrung dieser Leute und die sich nur allzusehr geltendmachenden praktischen Folgerungen aus diesen Lehren. Aber ebenso meisterhaft ist auch seine positive Arbeit: himmelhoch über diesen von sinnlicher Leidenschaft und Verkehrtheit hervorgebrachten Irrtümern in betreff der Ehe erheben sich die herrlichen Lichtseiten der schönen, klaren Ausführungen Böckenhoffs über „Ursprung, Zweck, Wesen der Ehe“, Ausführungen, die sich auf den nie alternden Lehren des Glaubens und der gesunden Sittlichkeit aufbauen. Mögen sie überall beachtet werden und darum diese Schrift recht große Verbreitung finden!

Abtei Marienstatt. *Dr. P. Augustin Steiger, S. O. Cist.*

11. **Joh. Dillinger: Kirchliche und staatliche Armenpflege.** Mainz, Kirchheim 1912. 48 p.

Dillinger will untersuchen, ob die Kirche oder der Staat in erster Linie das Recht der Armenpflege hat. Deshalb bringt er im ersten Abschnitt die Beweisgründe zugunsten der Kirche, im zweiten diejenigen zugunsten des Staates und zieht im dritten Abschnitt die Schlußfolgerung.

Bei den Beweisgründen zugunsten der Kirche wird zunächst hervorgehoben, daß der tiefste Grund der Verarmung in den meisten Fällen auf sittlichem Gebiete liegt; nun ist es aber die Kirche, welche die zu dieser Heilung so nötigen Mittel gewähren kann und sie tut es mit einer Liebe und einem Herabsteigen, die auf den Armen so wohltuend und ersprießlich wirken.

Sie ist sodann Mutter und Förderin der Privatarmenpflege geworden, sie schafft hierzu die besten Organe, sie hat sich hierin also ein historisches Recht erworben, das der Einblick in das Altertum und Mittelalter bestätigt.

Ihrer Armenpflege haften so viele Fehler und Mängel der staatlichen Armenpflege nicht an. Hier bezeichnet Dillinger besonders als „wunden Punkt“ der letzteren, daß ihr der einzelne Arme nur als bloße Nummer gilt in der Liste der Armen, sowohl der verschuldete wie der unverschuldete Arme, p. 19. — Die Zwangssteuer für die Armen wird auch gestreift und darauf hingewiesen, daß dadurch der Arme gleichsam ermächtigt werde, das Almosen mit Gewalt zu fordern — ohne Dank — so wird der Trieb zur Arbeitsamkeit gemindert, der Sinn für sittlich-wirtschaftliche Verantwortlichkeit geschwächt, cf. p. 24. Hingegen spricht zugunsten des Staates das naturrechtliche Verhältnis zwischen ihm und seinen Bürgern, seine Pflicht, für das soziale Wohl tätig zu sein und der Nutzen, den er dann daraus zieht, z. B. auch Erhöhung der Wehrkraft, je mehr die Armut schwindet. Der Verfasser zieht die Schlußfolgerung: die staatliche Armenpflege soll nur subsidiär sein, nur dann eingreifen, wenn die Privatwohltätigkeit (kirchliche) nicht alles bewältigen kann. So wird sie aber immerhin in weitem Umfang nötig sein. — Die Schrift ist insoferne empfehlenswert, als sie unter reichlicher Benützung der einschlägigen Literatur die Grundlinien aufstellt, auf denen eine sachgemäße Beurteilung der Berechtigung der kirchlichen und staatlichen Armenpflege möglich ist.

Abtei Marienstatt. *Dr. P. Augustin Steiger, S. O. Cist.*