Zeitschrift: Divus Thomas

Band: 3 (1916)

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: 17.07.2025

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

nur dies Eigene, daß der Träger dieser Qualität bloß verschwommen und undeutlich dem Bewußtsein vorgeführt wird; darin liegt ebensowenig etwas Merkwürdiges wie darin, daß, je mehr ein Körper vom Gesichtssinn abgerückt wird, die körperliche Substanz um so weniger noch im Bewußtsein haftet; es ist die Qualität der Ausdehnung, die auf den Sinn primär Einfluß ausübt. Also trifft es auch beim Gehör zu, daß von dem Sinn unmittelbar eine Qualität als objektiv gegeben und als an irgend etwas konkret haftend genügend wahrgenommen wird. Folglich hat alles Gesagte auch zugunsten des Gehirns seine volle Berechtigung.

Das also war zu sagen, falls man die moderne Hypothese erledigen will, wie sie ohne Inanspruchnahme eines kausalen Denkens ihre Aufstellung rechtfertigen will.

Aber dieses Denken ist nicht zu umgehen, will der Gegner logisch folgern; das hat überzeugend Lehmen a. a. O., p. 87 ff., nachgewiesen. Auf ihn sei hier verwiesen!

LITERARISCHE BESPRECHUNGEN

1. **Dr. phil. Theodor Steinbüchel:** Der Zweckgedanke in der Philosophie des Thomas von Aquino nach den Quellen dargestellt. — Münster i. W., Aschendorff 1912. XIV u. 154 Seiten.

Die Schrift bildet einen Bestandteil der von Klemens Bäumker herausgegebenen „Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters". Nach einem einleitenden Teil über den Begriff von Ziel und Zweck behandelt sie in ihrem ersten Abschnitt den Zweckgedanken in der thomistischen Naturphilosophie und Psychologie (die zielstrebige Betätigung der einzelnen Wesen); der zweite Abschnitt behandelt den Zweckgedanken in der thomistischen Ethik und Gesellschaftslehre (den Menschheitszweck); der dritte Abschnitt den Zweckgedanken in der thomistischen Metaphysik (den Weltzweck und seine metaphysische Begründung). Steinbüchel will nicht nur die Lehre des hl. Thomas darstellen, sondern auch beständig hinweisen auf die Beziehungen dieser Lehre zu den früheren Denkern: zu Platon, Aristoteles, Augustinus und Dionysius Ps.-Areopagita. Die Arbeit ist gewissenhaft ausgeführt. Jedoch merkt man, daß sich der Verfasser ohne vorhergehende tiefere Kenntnis des ganzen thomistischen Lehrgebäudes an seine Aufgabe gemacht hat. Hieraus mußten sich notwendig einige Mißverständnisse und schiefe Beurteilungen ergeben.

So beanstandet Steinbüchel (p. 9) in etwa die Weise, wie der hl. Thomas S. th. I q. 2 a. 3 das Kausalgesetz (alles, was bewegt wird, wird von einem andern bewegt) analytisch aus dem Satz des Widerspruches ableitet. Man könne einwenden, daß hier eine Voraussetzung gemacht werde, die nicht bewiesen sei, die Voraussetzung nämlich, daß alles Werden ein Gewirktwerden sei. Allein

jedes Werden ist seinem eigensten Begriff nach ein Gewirktwerden, und das absolute Werden wäre ein absolutes Gewirktwerden, ein Durch-sich-selbst-gewirktwerden. Ein Durch-sich-selbst-gewirktwerden schließt aber einen Widerspruch ein. — Die Lehre des Johannes vom hl. Thomas über die Ursächlichkeit der Zweckursache wird von Steinbüchel (p. 21 ff.) nicht richtig dargestellt als ein vor der Willenstätigkeit im Willen durch den Gegenstand des Strebens bewirkter passiver Eindruck. Nach Johannes vom hl. Thomas besteht diese Ursächlichkeit im Begehrungsakte selbst, genauer: in der ursprünglichen Liebe zum Ziele, insofern sie vom Ziele abhängt. In diesem einen Willensakte der Liebe zum Ziele unterscheidet aber Johannes zwei Beziehungen, die eine zum Willen, aus dem die Liebe hervorgeht, die andere zum Ziele, von dem sie in ihrem Hervorgang abhängt. Und nach dieser letzten Beziehung ist der Liebesakt (logisch) früher als nach der ersten, da er ja in seinem Hervorgang selbst vom geliebten Ziele abhängt — und in der Liebe, nach dieser letzten Beziehung betrachtet, besteht die Ursächlichkeit des Zieles („Primus amor finis, ut passive pendens ab appetibili, non ut active elicitus a voluntate." Philos. nat. I q. 13 a. 2 § Sit unica conclusio). Daß solches die Lehre des Johannes vom hl. Thomas sei, ergibt sich aus den von Steinbüchel selbst angeführten Stellen, daß dies aber auch die Lehre des hl. Thomas sei, ergibt sich aus De veritate q. 22 a. 2; S. c. gent. I. cap. 75, 5; S. th. I. II. q. 28 a. 6. — P. 42 bemerkt Steinbüchel: „Die ganze Theorie des natürlichen Strebens ist nichts als eine Analogie mit dem menschlichen Willensleben, über deren Berechtigung sich weder Aristoteles noch Thomas Rechenschaft gegeben haben. Die erkenntnistheoretische Reflexion über den Ursprung des Begriffes der Kraft, der im eigenen Willensleben seine Quelle hat, war eben noch nicht eingetreten." Diese Bemerkung wäre besser unterblieben. Zuerst hat der Begriff des natürlichen Strebens (appetitus naturalis) wenigstens unmittelbar nichts zu tun mit dem Kraftbegriff und dem Begriff der Wirksamkeit, da das natürliche Streben an und für sich nichts bedeutet als eine in dem Ding selbst liegende Hinordnung (dies ergibt sich aus den Ausführungen unseres Verfassers selbst und den von ihm angeführten Stellen aus St. Thomas); weiterhin bedeutet dann wohl das Naturstreben auch die Neigung des Dinges, vermittels seiner Kräfte der eigenen Natur entsprechend zu wirken. Allein die Wirksamkeit ist ein Begriff, dessen objektive Gültigkeit jedem Menschen, der zum Vernunftsgebrauch kommt, ganz notwendig klar wird. Man brauchte also diesbezüglich nicht auf die Errungenschaften der modernen Philosophie zu warten. Unrichtig ist die p. 45 f. dargelegte Auffassung der Lehre von Materie und Form, als schließe sie notwendig jede Entwicklungslehre bezüglich der Lebewesen aus. Freilich ist die natürliche Art etwas ganz Unveränderliches, ebenso wie die substantielle Form, in der sie begründet ist. Aber das schließt gar nicht aus, daß innerhalb der natürlichen Arten Veränderungen eintreten, die jedoch das Eigentümliche der natürlichen Arten nicht zerstören. Diese im Laufe der Zeiten innerhalb der natürlichen Arten auftretenden Veränderungen können auch eine relative Festigkeit und Beständigkeit erlangen und so zu systematischen Arten werden. Ungenügend und verwirrend ist die Darstellung der Willensfreiheit (p. 59 ff.). Die Freiheit der Selbstbestimmung scheint Steinbüchel als „Selbstursächlich-

keit" zu fassen. „Doch (bei Thomas) erleidet die Begriffsbestimmung des freien Wollens als Selbstursächlichkeit eine bedeutsame Einschränkung", weil der Wille von Gott bewegt wird. Die Begründung der Freiheit beim hl. Thomas sei lückenhaft, insbesondere sei die psychologische Betrachtung der Willensfreiheit vernachlässigt. Dann heißt es wiederum, daß die Psychologie eigentlich das Problem der Willensfreiheit nicht lösen könne. Denn „sie sucht nach einer kausalen Verknüpfung alles psychischen Geschehens, mit einer Kausalität aus Freiheit kann sie nicht operieren". Schließlich wird das „Problem" an die Ethik verwiesen. „Denn Lebenswerte — und solche sind in der thomistischen Ethik zweifellos gegeben! — sind doch imstande, dem psychischen Geschehen eine bestimmte Richtung zu geben." Wir sind überzeugt, daß der hl. Thomas die Willensfreiheit nicht lückenhaft, sondern sehr allseitig behandelt hat, zweifeln aber daran, ob Steinbüchel von der Willensfreiheit eine richtige Vorstellung habe. — Auch die Lehre über das letzte Ziel des Menschen ist nicht entsprechend dargestellt. P. 85 heißt es, das letzte natürliche Ziel des Menschen sei die Pflege der vernünftigen Menschennatur, die vernünftige Menschennatur soll zur vollen und höchsten Entfaltung gebracht werden. Später heißt es dann (p. 111 ff.), das letzte übernatürliche Ziel sei die übernatürliche Erkenntnis Gottes und jenes sei diesem untergeordnet. Das alles ist mißverständlich und verwirrend. Nach dem hl. Thomas ist das letzte Ziel, die Glückseligkeit, in doppelter Weise zu fassen: 1. objektiv, als der Gegenstand, auf den der Mensch als auf sein letztes Ziel hingeordnet ist, 2. subjektiv, als der Besitz dieses Gegenstandes und die Vollkommenheit, die dem Menschen aus diesem Besitz erwächst. Im ersten Sinne ist das letzte Ziel des Menschen Gott. Im zweiten Sinne ist es der Besitz Gottes und die daraus erwachsende Vollkommenheit. Gott ist sowohl natürliches als übernatürliches letztes Ziel. Er ist natürliches Ziel, insofern er in rein natürlicher Weise, übernatürliches Ziel, insofern er in übernatürlicher Weise erkannt und angestrebt wird; vgl. S. theol. I. II. q. 2 u. 3. Nimmt man nun das letzte Ziel im zweiten, subjektiven Sinne, so mag man sagen, es bestehe in jener höchsten Entfaltung, die der vernünftigen Natur durch die Erkenntnis und Liebe Gottes zuteil wird. — Die aristotelisch-thomistische Erkenntnislehre ist dem Verfasser nicht recht klar geworden, sonst hätte er folgendes nicht schreiben können (p. 115 f): „Es ist interessant zu sehen, wie Thomas ringt, um das theologische Dogma (von der beseligenden Anschauung Gottes) mit der aristotelischen Erkenntnistheorie in Einklang zu bringen. Beides will er festhalten .... Wie sucht nun aber Thomas die christliche Glaubenslehre von der Schauung („visio") des Wesens Gottes mit den Prinzipien der aristotelischen Erkenntnislehre zu vereinigen? Er denkt sie sich so, daß Gott selbst die Form wird, welche die Seele informiert. Die aristotelische Grundanschauung des Erkennens durch eine Form ist mithin gewahrt. Die Art und Weise, wie die Schauung vor sich geht, ist ein Geheimnis." — Als einen lapsus calami wollen wir es hinnehmen, wenn es p. 122 heißt: „Allen Dingen liegt das qualitätslose, ganz unvorstellbare Etwas der ersten Materie als Substrat zugrunde." (Allen Dingen anstatt: allen materiellen Dingen.) — P. 131 faßt Steinbüchel den Text des hl. Thomas S. c. gen. III. 20 folgendermaßen zusammen: „Die einfachen Substanzen, die ganz ‚Wirklichkeit'

sind, ahmen Gott am vollkommensten nach; die zusammengesetzten sind entweder ganz ‚Wirklichkeit', so daß also ihre ‚Materie' ganz von der Form erfüllt ist, wie die Himmelskörper, oder sie tragen noch Potentialität in sich" usw. So ist dieser Text aber sicher nicht richtig wiedergeben. Nur Gott ist reine Wirklichkeit nach dem hl. Thomas. Es handelt sich aber hier um Geschöpfe, und zwar um nicht in den Stoff aufgenommene substantielle Formen (Engel) oder um Formen, die zwar in den Stoff aufgenommen sind, die aber des Stoffes Möglichkeit vollständig entwickeln (Himmelskörper) oder aber wiederum um in den Stoff aufgenommene Formen, die des Stoffes Möglichkeit nicht erschöpfen (irdische, vergängliche Körper). — Ebenfalls nicht glücklich drückt Steinbüchel die Lehre des hl. Thomas aus, wenn er sagt (p. 144): „Diese welterhaltende Tätigkeit erstreckt sich aber nicht auf alle Dinge unmittelbar." Denn es ist die beständige Lehre des hl. Thomas, daß alle Geschöpfe in ihrem Sein und in ihrem Tätigsein unmittelbar von Gott abhängen. Gott gibt den Geschöpfen das Sein und das Tätigsein und so hängt eine und dieselbe Wirkung unmittelbar von Gott ab und vom Geschöpfe; vgl. S. c. g. III, 66, 67, 70; Qu. disp. de pot. q. 3. a 7; S. th. I. q. 105. a 5. Auch in dem vom Verfasser angezogenen Artikel der S. th. I. q. 104 a 2: „Utrum Deus immediate omnem creaturam conservet" heißt es nicht einfachhin: Deus non omnia immediate conservat in esse (in gewissen Ausgaben ist solches als „conclusio" zum Text des hl. Thomas hinzugefügt), sondern nur „Principaliter quidem prima causa est effectus conservativa, secundario vero omnes mediae causae" — Noch unrichtiger heißt es p. 145: Gott sei Formalursache aller Dinge, weil er die Formen schafft und erhält und so durch die immanenten Seinsformen in allen Dingen handelt. An der angezogenen Stelle S. th. I. q. 105 a 5 sagt der hl. Thomas keineswegs, daß Gott Formalursache der Dinge sei, was ja pantheistisch klingen würde, sondern nur: „Non solum est causa actionum inquantum dat formam, quae est principium actionis ..... sed etiam sicut conservans formas et virtutes rerum" (die in den Ausgaben angefügte „conclusio" sagt freilich, ebenfalls nicht sehr zutreffend: „Operatur in quolibet finaliter, effective et formaliter"). — Bezüglich der in der Schrift mehrfach auftauchenden falschen Beurteilung des aristotelischen Gottes verweisen wir auf Fr. Brentano, Aristoteles' Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes, 1911. Vgl. auch „Divus Thomas", I. Bd., 3. Heft, p. 368 ff. Daß der aristotelische Gott die Welt nur als Zweckursache, nicht als Wirkursache bewegen soll, ist unmöglich. P 136 sagt der Verfasser selbst (nach dem hl. Thomas): „Wenn die Naturdinge auf Grund eines natürlichen Strebens bestimmte Ziele verwirklichen, so ist dies nur erklärlich, wenn sie von einer letzten intelligenten Ursache zu diesen Zielen hingeordnet werden."

Z. Z. Seckau. *P. Josef Gredt, O. S. B.*

2. **Prof. Dr. O. Bardenhewer: Geschichte der altkirchlichen Literatur.** II. Bd. Vom Ende des zweiten Jahrhunderts bis zum Beginn des vierten Jahrhunderts. 2. Aufl. Freiburg i. Br., Herder 1914. Groß-8°. XIV u. 729 p. — III. Bd. Das vierte Jahrhundert mit Ausschluß der Schriftsteller syrischer Zunge. 1912. X u. 666 p.

Bardenhewers patristische Literaturgeschichte ist ein auch für die Geschichte der altchristlichen Philosophie hochbedeutsames und

unentbehrliches Werk. Es zeigt an der Hand der noch erhaltenen Literatur, wie seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts der Anschluß der geoffenbarten christlichen Glaubenswahrheiten an die antike Philosophie gesucht und trotz mancher Schwankungen und Irrungen auch gefunden wurde. Ebenso läßt sich noch deutlich nachempfinden, welch ungeheure philosophische Denkarbeit mehrerer Generationen nötig war, um in den schwierigen Kontroversen über Trinität und Christologie den rechten Weg zu finden, die genauen metaphysischen Unterschiede zwischen den Begriffen von Essenz, Substanz, Natur, Person, Relation etc. endgültig klarzustellen, einheitlich zu definieren und den ganzen Inhalt der christlichen Offenbarung wo möglich in ein System zu bringen. In all dem lag auch gegenüber der antiken Philosophie ein sehr wesentlicher Fortschritt.

Die Fülle von Stoff und Literatur, die der Autor in seinem großangelegten Werk verarbeitet hat, muß geradezu Staunen erregen. Man hat das Gefühl, von einem Führer durch den literarischen Urwald des patristischen Altertums geleitet zu sein, der mit klarem Blick und sicherem, überlegtem Urteil dem Leser den Weg bahnt, und dessen Aufmerksamkeit und Umsicht nichts von Bedeutung entgangen ist.

Wenn wir in dieser Hinsicht noch einen Wunsch aussprechen sollten, so wäre es hauptsächlich der, daß in der griechischen patristischen Literatur weniger die Geographie das unterscheidende Kriterium zwischen den einzelnen Schriftstellern gegeben hätte, als vielmehr die Zugehörigkeit zur selben theologischen Schule. So hätten sich meines Erachtens fast sämtliche griechischen Schriftsteller des dritten bis fünften Jahrhunderts in zwei übersichtliche Heerlager scheiden lassen: Origenisten und Antiorigenisten oder Alexandriner und Antiochener. Nur wenige Neutrale oder Ausnahmen hätten dabei als Nachzügler zu rangieren brauchen.

An sachlichen Ergänzungen wäre zu bemerken, daß (Bd. II, 591) die Homilie in Lazarum quatriduanum in P. G. 62 steht. — Zu III, 237: Eustathius de Melchisedeco wäre zu berücksichtigen: Revue d'histoire eccles. VIII (1907) 330 - 331. — Zu III, 344: Der griechische Text der Homilie ad Neophytos wurde schon im Jahre 1909 von Papadopulos Kerameus herausgegeben in seinen Varia graeca sacra (Petersburg) p. 176 ff. — Über die Unechtheit der von Batareikh edierten Predigt in Petri Vincula (III, 341) vgl. Revue d'hist. eccl. XI (1910) 84 - 85. — Zu III, 620 = Hieronymus graecus, vgl. Revue Bénédictine 24 (1907) 110—111. — Daß Theodor v. Mopsuestia hier wie auch in der Patrologie vor dem älteren Chrysostomus behandelt wird, erscheint chronologisch und sachlich nicht ganz gerechtfertigt. — Für die Beibehaltung von Meletius statt des „wissenschaftlich" richtigeren Melitius spräche der Umstand, daß die bisherige doch schon längst das Bürgerrecht erworben hat, so gut wie Basilius statt Basileios, Moses statt Moyses, Isaias statt Jeshaia usw.

Möchte dieses Werk, das eine Riesenleistung an Fleiß und Wissen darstellt und der katholischen Wissenschaft in jeder Hinsicht Ehre macht, in keiner theologischen Arbeitsstätte fehlen.

Graz. *P. Chrysostomus Baur, O. S. B.*

3. **Dr. Stephan Schiwietz: Das morgenländische Mönchtum.** II. Bd. Das Mönchtum auf Sinai und in Palästina im vierten Jahrhundert. Mainz, Kirchheim & Co., 1913. 8°. VIII u. 192 p.

Fast 10 Jahre nach Erscheinen des ersten Bandes tritt der Verfasser mit seiner Fortsetzung an die Öffentlichkeit. „Amtliche Beschäftigung und Entfernung von Bibliotheken" haben die Verzögerung verursacht, die aber meist zum Nutzen des Werkes ausgeschlagen sein dürfte. Gründliche Beherrschung des Stoffes und ruhiges, wohlabgewogenes Urteil zeichnen diesen zweiten Band fast in noch höherem Maße aus, als den ersten, an den er sich übrigens in Anlage und Stoffbehandlung aufs engste anschließt. Es handelt sich hier wie dort weniger um eine geschlossene und übersichtlich fortschreitende historische Darstellung des werdenden Mönchtums, als um eine Aneinanderreihung von wissenschaftlichen, durchwegs gediegenen und wertvollen Einzeluntersuchungen über historische und vor allem literarische Fragen des palästinensischen Mönchtums. So ist auch der zweite Band immerhin ein sehr schätzenswerter Beitrag zur Geschichte des Mönchtums in Palästina, das in seiner Gesamtheit noch keine so umfassende Behandlung aufzuweisen hatte.

Derselbe zerfällt in zwei Teile. Der erste (p. 1—85) behandelt die Geschichte der ersten Einsiedeleien und Mönchskolonien auf dem Sinai und derer von Raithu, wobei der hl. Nilus und seine Schrift über die acht Geister der Bosheit besonders ausführlich besprochen, letztere sogar in deutscher Übersetzung geboten wird. Der zweite Teil (p. 85—192) bietet die Quellen und die Geschichte des Mönchtums im eigentlichen Palästina: Die Mönchskolonien des hl. Hilarion, die Lauren des hl. Chariton, besonders berühmte Einsiedler oder Mönche, wie St. Porphyrius von Gaza, Cassian und Posidomias und schließt mit der Darstellung der Einsiedeleien auf dem Ölberg und der lateinischen Klöster, die von der hl. Melania und Rufinus, der hl. Paula und vor allem vom hl. Hieronymus ins Leben gerufen worden waren.

Daß der Verfasser den merkwürdigen Einfall Wittigs, die Identifizierung des Mönches Innozenz vom Ölberg mit dem späteren Papst Innozenz I., entschieden ablehnt, ist zu begrüßen. Auffallend dagegen ist die p. 29, Note 3, ausgesprochene Behauptung, das Einsiedlertum sei erst nach 306 aufgekommen. Das kann in seiner Allgemeinheit unmöglich richtig sein, da ja Paulus schon ca. 250 in die thebaische Wüste ging, und der hl. Antonius sich doch bereits um 286 in „die tiefe Wüste" zurückzog. Speziell für Palästina, resp. Raithu läßt sich eine genaue Jahresangabe für den Beginn des Einsiedlerlebens überhaupt nicht machen, weil die Quellen versagen. — Alles in allem ist aber auch dieser zweite Band eine treffliche Leistung und mit Interesse darf man dem Schluß- und Registerband entgegensehen, der das älteste Mönchtum in Syrien, Kleinasien und Mesopotamien behandeln soll.

Graz. *P. Chrysostomus Baur, O. S. B.*

4. **Albert von Ruville: Der Goldgrund der Weltgeschichte.** Zur Wiedergeburt katholischer Geschichtschreibung. Freiburg i. Br., Herder 1912. 8°. XIII u. 236 p.

Ein auch für den Philosophen bemerkenswertes Buch! Es ist zugleich eine Apologie der katholischen Kirche, resp. des katholischen Glaubens, wie die einer Theologie der Geschichte.

Der Verfasser zeigt, daß der christlich-katholische Glaube nicht nur äußerlich ein historischer Faktor ersten Ranges ist, der viele historische Tatsachen schuf, sondern auch innerlich sachlich der notwendige und einzig zulässige, weil einzig wahre, also auch einzig objektive Gesichtspunkt, unter welchem der Historiker die weltgeschichtlichen Ereignisse und Schicksale der Menschheit betrachten muß und verstehen kann. Denn der katholische Glaube beruht auf historisch wirklicher Offenbarung Gottes, die durch die „Goldadern" (I. Kap.) der natürlichen Erkenntnis, der Urüberlieferung und der positiven Offenbarung des Alten und Neuen Testamentes uns vermittelt wird, die im „Goldtempel" (II. Kap.) der katholischen Kirche in ihrem ganzen Reichtum sich entfaltet und auch in den „Nachbildungen" (III. Kap) nichtkatholischer christlicher Sekten teilweise zu erkennen ist. Die „Goldbrücke" (IV. Kap.) zu ihrer Erkenntnis bildet die mit Liebe gepaarte Einsicht in ihrer Glaubwürdigkeit. Sie bildet dann das „Goldgerüste" (V. Kap.) der Geschichte für den katholischen Forscher, den goldenen Hintergrund, auf dem manche „Verzeichnungen" (VI. Kap.) bei Protestanten und Katholiken vorkommen, der aber gleichwohl allein und ausschließlich das wahre und richtige „Malen im Goldnetz" (VII. Kap.) ermöglicht.

Der streng logisch entwickelte und doch in gewählte, fast poetische Sprachform gekleidete Essay verdient die ernste Beachtung eines jeden Historikers und Geschichtsphilosophen.

Graz. *P. Chrysostomus Baur, O. S. B.*

5. **P. Franz Zimmermann, C. p. Op.: Die Abendmesse in Geschichte und Gegenwart.** [Studien und Mitteilungen aus dem kirchengeschichtlichen Seminare der theolog. Fakultät der k. k. Universität in Wien, Heft 15.] Wien, Mayer & Cie. 1914. 8°. XX u. 267 p.

Der Zweck dieses Buches ist ein seelsorglich-praktischer; er ist im II. Teile: Abendmessen in der Gegenwart dargelegt. — Der Verfasser will einer Einführung von Abendmessen, besonders in den Großstädten das Wort reden und macht hiefür eine Reihe von seelsorglichen Gründen geltend, auf die in den letzten Jahren schon von mehrfacher Seite und in verschiedenen Ländern hingewiesen wurde, und die es in der Tat nicht gestatten, den Gedanken einer Feier der Messliturgie „auch" in den Abendstunden von vorneherein abzuweisen. Dogmatische Rücksichten kommen nach Ansicht des Verfassers hiebei nicht in Frage; dafür um so mehr disziplinäre sowie Gründe der Tradition. Über die disziplinären Bedenken werden die Bischöfe und der Hl. Stuhl entscheiden. Was die kirchliche Tradition angeht, so suchte der Verfasser den Beweis zu erbringen, daß es sich bei den Abendmessen nicht um eine Neu-Einführung handelte, sondern nur um die Wieder-Einführung von etwas, was in stets schwindendem Maße sich doch tatsächlich seit Beginn der Kirche durch alle Jahrhunderte erhalten hat. Dieser Beweis ist auch wirklich erbracht.

In Nachahmung des ersten eucharistischen „Abendmahles" wurde die hl. Eucharistie in der allerersten Zeit nach dem gemeinsamen Liebesmahl (Agape) am Abend gefeiert. Bald aber, vielleicht schon in der apostolischen Zeit, wurden indes Eucharistie und Agape getrennt, infolge von Unzukömmlichkeiten, die bei der stets wachsenden

Zahl der Christen wohl schwer zu vermeiden waren. Die Eucharistie wurde an den Morgengottesdienst angeschlossen. Doch bestand die älteste Übung in einzelnen Ländern noch bis ins 3. und 4. Jahrhundert. Am Abend wurde dann vom ca. 4. bis zum 16. Jahrhundert die Liturgie nur noch gefeiert an Fasttagen und bestimmten Vigilien und Reste dieser alten Tradition haben sich auch in der lateinischen Kirche an einzelnen Orten bis auf den heutigen Tag erhalten.

Die historische Darlegung ist nicht in allen Partien gleich gut. Am unvollständigsten ist wohl das Zeitalter der Väter behandelt. So hätte unter anderem wohl auch für das 4. Jahrhundert die Stelle bei Chrysostomus, Sermo 4, 3 in Genesim (P. G. 54, 597) erwähnt werden dürfen, sowie Palladius, Dialogus nr. II, V u. IX. (P. G. 47, 10, 20 und 33). Auf die syrische Liturgie ist überhaupt keine Rücksicht genommen und von den zahllosen liturgischen Arbeiten des Dr. Baumstark ist im Literaturverzeichnis keine einzige erwähnt. Auch müßte in einer historischen Abhandlung auf die chronologische Reihenfolge der zitierten Autoren mehr geachtet werden, was p. 83, 88 und 94 nicht geschehen ist. — An sonstigen Korrekturen wäre nur anzuführen, daß Bardenhewers Patrologie längst in dritter verbesserter Auflage erschienen ist, und daß die Konzilien heutzutage meist nach Mansi zitiert werden. Zur Literatur über das lateinische Mittelalter hätte M. Manitius, Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters, München 1911, gute Dienste geleistet. Über den verunglückten Zonaras (nicht Zanoras, wie p. 69 und im Index) wäre des mehreren nachzulesen gewesen bei Ehrhard-Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Literatur (2. Aufl., München 1897) p. 370 ff. — P. 28 muß es heißen *ἀσπάσασθε* und p. 88: *λυχνικοῦ*. — Die zwei französischen Zitate, p. 14 und p. 240, sowie das englische, p. 44, bedürfen der Nachkorrektur. — P. Morin (p. XVIII) heißt mit dem Vornamen nicht George, sondern Germain. Das alte Liftina (p. 147) ist nicht „Villa" (!) in Belgien, sondern das heutige Leftines bei Cambray, und mit Lambeth (p. 117) ist die Bibliothek des sog. Lambeth-Palais des Erzbischofs von Canterbury in London gemeint.

All diese Bemerkungen mögen dem Autor nur dazu dienen, das vorliegende Buch in voraussichtlicher Neuauflage vermehrt und um einige Kleinigkeiten verbessert herausgeben zu können.

Graz. *P. Chrysostomus Baur, O. S. B.*

6. **Gustav Richter: Die Bewegung, die vierte Dimension.** Philosophische Grundlagen der Naturwissenschaft. Ein Versuch. Wien und Leipzig, Braumüller, 1912. 8°, XII u. 140 p.

„Es gehört zum Wesen der Wissenschaft," so erfahren wir in dieser „Grundlage der Naturwissenschaft" auf p. 138, „daß sie an Stelle der Welt, wie sie sich uns unseren Augen darbietet, eine andere Welt setzt, die so beschaffen ist, daß wir sie beherrschen können. Und dies tut sie, indem sie Unbekannte, d. h. Formen einführt, die nirgends anders als in unserem Kopfe existieren, in die wir nun alles hineinpressen . . . Indem ich alle Erscheinungen," so fährt der Verfasser auf derselben Seite fort, „auf nur drei Unbekannte, Raum, Bewegung und Ruhe, die als die drei Grundbegriffe der Welt gelten können, und diese wieder auf die Ausdehnungen zurückführe, indem ich dem

Raum drei Ausdehnungen gebe, die Bewegung als vierte und die Ruhe als die fünfte Ausdehnung ansehe, habe ich der Idee der Einheitlichkeit der Welt Genüge geleistet." Man darf sich allerdings nicht an dem Wort Ausdehnung oder Dimension stoßen, „daß das Wort ‚Dimension' nur im Sinne einer räumlichen Ausdehnung gebraucht zu werden pflegt" (p. 44). „Ich selbst", erwidert der Verfasser, „habe früher an diese Einwendung nie gedacht, da ich von Kindheit an mit dem Worte ‚Dimension' in der Regel etwas Außerräumliches verband. Früher mag das Wort ‚Dimension' wirklich nur so viel wie räumliche Ausdehnung bedeutet haben, jedoch ist der Sinn des Wortes jetzt in Umwandlung begriffen . . . Der erste, der von einer außerräumlichen Dimension gesprochen hat, war im gewissen Sinne ein Genie, indem er damit ein Bild geschaffen hat, das von äußerster Lebensfähigkeit ist und zu großem Wachstum bestimmt war. Die älteste Schranke des Menschengeschlechtes war damit gebrochen, der Grundstein zu einer neuen Welterklärung, zu einer neuen Philosophie gelegt" (p. 45).

Was ist also eine Dimension? Antwort: „Eine Dimension läßt sich erkenntnis-theoretisch nicht weiter erklären, weil sie nur zur Erklärung erfunden wurde; logisch läßt sie sich aber nicht weiter erklären, weil sie eine höhere Art Wirklichkeit besitzt, weil von ihr alles ausgeht, weil sie absolut zwingend ist. Und was zwingt, das verzichtet auf alles Erklärtwerden" (p. 44).

„Ob ich mit der Aufstellung der Bewegung als der vierten Dimension das Richtige getroffen habe," sagt der Verfasser weiter, „lasse ich dahingestellt. Aber der Gedanke wird nicht mehr vergehen, bestimmte Begriffe, die sich nicht weiter erklären lassen, als Dimensionen zu postulieren, denn dadurch haben wir nach Analogie der Geometrie auch die Körperwelt unter bestimmte Gesetze gebracht, die uns a priori einleuchten. Trotzdem oder gerade deswegen, weil in Wirklichkeit die Dimensionen nirgendwo anders existieren als in uns selbst, ist ihre Anwendung so fruchtbar und duldet keine Ausnahme. Dimensionen bilden die Grenzen, in denen sich die Welt tummeln kann, die sie aber selbst nie überschreiten kann. Sie sind Scheidewände, die wir willkürlich durch und in die Welt hineinlegen" (p. 44). Die Entstehung der Materie läßt sich nun nach dem Gesagten folgendermaßen erklären: „Man muß sich ursprünglich den Raum von chaotischen Bewegungen erfüllt denken. Man kann sich dann vorstellen, daß sich gewisse Bewegungsrichtungen allmählich durchsetzen, d. h. geradlinige Bewegungen entstehen, welche andere Bewegungen überwinden. Dieser Kampf der Bewegungen hat die Entstehung der Materie zur Folge" (p. 123) oder wie es auf p. 114 heißt, die Bewegung „massiert" sich, d. h. wird zur Masse. Nachdem der Verfasser dann noch im IX. Kapitel von der „Bewegung als Subjekt der Bewegungen", von der „Ethik der Zeit" (p. 134) und im XI. Kapitel von der „Ruhe der Bewegungen" gesprochen, schließt er mit den Worten Kants: „Widerlegt zu werden, ist hier keine Gefahr, aber nicht verstanden zu werden."

Soweit ich nun an den tollen Ausführungen Richters etwas verstehen konnte, pflichte ich ihm gewiß voll und ganz bei, wenn er im Vorwort (p. IX) gesteht: „Ich bin mir wohl bewußt, daß dieses Buch im einzelnen an erheblichen Mängeln leidet, indem es sich über sehr

komplizierte Fragen leichthin hinwegsetzt und vielleicht manchmal gar mit den bisherigen Erfahrungen selbst in Widerspruch zu kommen scheint . . . Dieses Buch ist daher mehr ein Postulat als ein Resultat." — Ich möchte nur noch hinzufügen, daß die Zeit der Hegelschen „Naturphilosophie" doch schon längst vorbei ist.

Z. Z. Abtei Seckau. *P. Damasus Schacherl, O. S. B.*

7. **Dominicus M. Prümmer, O. P.: Manuale Theologiae Moralis secundum principia S. Thomae Aquinatis.** Friburgi Brisgoviae, B. Herder 1915. Tom. I—III.

Ein gutes Handbuch der Moraltheologie muß so vielen Anforderungen gerecht werden, daß es nicht gerade zu den alltäglichen Leistungen gehört. In den spekulativen Ausführungen, die das eiserne Rückgrat des Ganzen bilden sollen, muß es Kürze und Faßlichkeit der Darstellung mit Tiefe und Gründlichkeit der Lehre verbinden. In den praktischen Partien, die naturgemäß weit umfangreicher sein werden, müssen die einschlägigen Fragen und Probleme in möglichster Vollständigkeit behandelt werden unter steter Rücksichtnahme auf die Verhältnisse und Bedürfnisse der Gegenwart und über all diese Fragen und Probleme muß dem Leser und dem Studierenden ein sorgfältig abgewogenes, besonnenes und zuverlässiges Urteil geboten werden. Es gereicht uns nicht zu geringer Freude, gleich feststellen zu können, daß die vorliegende Theologia Moralis Thomistica, wie sie ihr Verfasser in seinem Prologus mit vollem Rechte nennt, all den erwähnten Anforderungen in vollem Maße entspricht. Dazu gesellen sich zwei recht schätzenswerte Eigenschaften, die ihr von vornherein die weiteste Verbreitung sichern. Erstens ihre große Brauchbarkeit für die Zwecke des theologischen Schulbetriebes. Sie ist ja die reife Frucht einer mehrjährigen Lehrtätigkeit an der katholischen Universität von Freiburg in der Schweiz. Sodann das, was ich ihre ungewöhnliche Lesbarkeit nennen möchte. Dank der Klarheit und lebendigen Frische der Darstellung lebt man sich derart in die Gedanken des Verfassers hinein, daß man das regste Interesse für alles empfindet und mit einer gewissen Spannung eine Seite nach der anderen durchnimmt. Die Moraltheologie des P. Prümmer wird sich viele Freunde erwerben.

Es sei gestattet, einiges besonders hervorzuheben. Als Motto stehen auf der ersten Seite die Worte Pius X. gedruckt: Aquinatem sequi tutissima est via ad profundam divinarum rerum cognitionem. Diesem Grundsatz verdankt das Werk wie seine Eigenart so auch viele seiner Vorzüge, vor allem jene seltsame Verbindung von Klarheit und Gründlichkeit, von der oben die Rede war, jene clara, firma, celsa sententia, die S. Thomas und seine Schule kennzeichnet. Damit stehen auch in Verbindung die vielen Hinweise auf den Aquinaten, wie sie so zahlreich wohl in keinem anderen Werke der Moraltheologie vorkommen dürften. Neben Thomas ist der hl. Alfons von Liguori am häufigsten zitiert. Selbstverständlich kommen die modernen Autoren reichlich zum Worte. Aber auch ältere Namen wie Hugo von S. Viktor, Raymond von Peñafort, Albertus der Große, Bonaventura, der heilige Antonin werden im Gegensatz zum sonstigen Gebrauch öfter erwähnt. Unter den Thomisten wird Billuart, dessen Bedeutung auf dem Gebiete der Moraltheologie noch immer zu wenig beachtet wird, am

meisten und ausgiebigsten herangezogen. Einen Codex penatorum nach Art mancher ehemaligen Kanonisten aufzustellen, lag dem Verfasser ferne. Sein Hauptbestreben ging dahin, die solida principia der Moral, die herrliche Tugendlehre der Kirche, so wie sie uns in den Werken des Aquinaten überliefert sind, mit Treue und Sorgfalt zu begründen und darzulegen. Hierin stimmt er der Hauptsache nach mit allen modernen Moraltheologen überein.

Um einzelnes anzuführen, so ist der Abschnitt über die pathologischen Abnormitäten der Willensbetätigung mit den besonders eingehenden Ausführungen über die Hysterie sehr schätzenswert (I, p. 54 ff.). Der kleine dogmatische Exkurs über die Analysis und Genesis des Glaubensaktes wird vielen recht willkommen sein (I, p. 306 ff.). Sehr zu loben ist in den entsprechenden Partien des Traktats de justitia die erschöpfende Heranziehung der modernen Zivilgesetzgebung. Es werden dabei die Gesetze Deutschlands, Österreichs, Frankreichs, Englands, Italiens, Spaniens und Nordamerikas berücksichtigt (II, von p. 2 an). Sehr angesprochen hat uns die Ansicht des Verfassers in der Frage nach der Notwendigkeit der attentio beim Gebet (II, p. 288 ff.). Ebenfalls unterschreiben wir gerne, was er über die Behandlung der Fragen de impudicitia in manchen Moralwerken sagt, und wir geben ihm vollkommen recht, wenn er behauptet: „Cognitio omnium istarum rerum minutiosa pro confessario non est necessaria ... Aliqua principia clara et quaedam regulae practicae plane sufficiunt ad omnes casus solvendos“ (II, p. 520).

Am meisten gespannt ist man auf die Stellungnahme des Verfassers zu den Problemen der conscientia dubia, mit anderen Worten zu der Frage nach dem Moralsystem. Hier wie auch sonst oft ist er bestrebt, sich von allen Extremen fernzuhalten. Das Reflexprinzip „Lex dubia non obligat“ läßt er nur gelten, si agitur de vero et serio dubio de existentia legis (I, p. 196). Als höchstes und allgemeinstes Reflexprinzip gilt ihm das folgende: „In dubio standum est, pro quo stat praesumptio.“ Gegen die drei Hauptsysteme: Probabiliorismus, Aequiprobabilismus und Probabilismus verhält er sich mehr referierend. Objektiv und übersichtlich führt er Gründe und Gegengründe an, ohne zu einer rechten Entscheidung zu kommen. Theoretisch neigt er offenkundig dem Probabiliorismus zu. Aber in Anbetracht der praktischen Schwierigkeiten gibt er schließlich einem vierten System den Vorzug, dem systema compensationis seu rationis sufficientis. Die Hauptgedanken dieses Systems sind ungefähr folgende: Die lex dubia verpflichtet zwar, aber modo imperfecto. Das peccatum materiale nämlich ist ein malum, das man an sich meiden muß. Infolgedessen muß man an sich die lex dubia beobachten. Anderseits aber können entsprechend wichtige Gründe von dieser Verpflichtung befreien, ähnlich wie in den Fällen cooperatio materialis. Diese Gründe müssen um so wichtiger sein, je wahrscheinlicher und je bedeutender das Gesetz ist. Man könnte dieses System, dem einige Berechtigung gewiß nicht abzusprechen ist, einen Probabiliorismus mitigatus nennen (I, p. 194—213). Wir hätten die Erwähnung einer noch weiteren Ansicht erwartet, die dem Verfasser kaum unbekannt sein dürfte. Nach dieser Ansicht hat in allen zweifelhaften Fällen die intentio recta den Ausschlag zu geben. Nach der Lehre des hl. Thomas ist nämlich die prudentia Leiterin des ganzen menschlichen Tuns; in der prudentia aber wirkt

als maß- und richtunggebendes Element die recta intentio finis, welche somit auch hier entscheidet. Jedenfalls macht die objektive Darstellung des Verfassers es einem jeden möglich, sich in dieser berühmten und schließlich nicht ganz unwichtigen Frage selbständig zu orientieren.

Nun hätten wir aber doch einige Wünsche. Zunächst können wir uns schwerlich damit befreunden, daß der Traktat de peccatis in genere dem Traktat de virtutibus in genere vorangestellt wird. Wäre es nicht besser gewesen, hier am Plan des hl. Thomas festzuhalten? Sodann hätten wir im Traktat de caritate einen noch engeren Anschluß an den Aquinaten gern gesehen. Je mehr wir darüber nachdenken, desto mehr wird in uns die Überzeugung bestärkt, daß die Definition der caritas so wie sie in der Sum. Theol. (I. II. q. 23. art. 1, vgl. 16. q. 24 art. 2) gegeben ist, allen anderen vorzuziehen ist. Caritas est quaedam amicitia hominis ad Deum fundata super communicatione beatitudinis aeternae. Sie ist der Schlüssel zur Lösung vieler wichtiger und schwieriger Fragen. Sehr zu wünschen wäre es endlich, daß der Verfasser einen Abschnitt über die theologia mystica seinem Werke einverleibe. Er könnte leicht etwa nach dem Abschnitt über die dona S. Spiritus eingeschaltet werden. Über diesen wichtigen Gegenstand haben die meisten Priesterkandidaten gar zu mangelhafte Vorstellungen. Der Brevis catalogus auctorum moralistarum, den der Verfasser seinem Werke vorangestellt hat (I, p. XIII—XL), wurde hie und da bemängelt. Gewiß bedarf er noch mancher Ergänzung. Aber so wie er vorliegt, stellt er einen sehr dankenswerten Versuch dar und wird große Dienste leisten. Nur wäre er besser am Platz, will es uns scheinen, nach dem Abschnitt über die Geschichte der Moral.

Wir tragen all diese Wünsche um so freimütiger vor, als sie nur nebensächliche Dinge betreffen. Der Wert dieser ausgezeichneten Theologia moralis thomistica wird dadurch in keiner Weise berührt. Wir können den hochverehrten Herrn Verfasser nur beglückwünschen zu seinem Werke, wir hätten beinahe gesagt, zu seinem Erfolg.

Graz. *P. Meinrad M. Morard, O. P.*

8. **Franz M. Schindler: Lehrbuch der Moraltheologie.** 1. u. 3. Bd. 2. vielfach umgearbeitete Aufl. Wien, Opitz Nf. 1913 u. 1914.

Die erste Auflage dieses ausgezeichneten Werkes (1907) leitete Verfasser durch folgende programmatische Sätze ein: „Es ist selbstverständlich, daß ich mich in meiner Behandlung der christlichen Moral vorbehaltlos auf den Boden der katholischen Kirchenlehre stelle; als ebenso selbstverständlich erachte ich es, in der katholischen Moraltheologie pietätvoll den Anschluß an die wissenschaftliche Überlieferung der Vorzeit zu suchen, nicht um längst Gewußtes und längst Gesagtes abermals vorzubringen, sondern um im erprobten Geist der Alten den ewig neuen Inhalt der christlichen Moralgesetze darzulegen und sie auf das Neue zwar neu, aber ohne Verletzung ihres allzeit gleichen Wesens anzuwenden. Dabei suche ich ebenso das gut begründete Neue der philosophisch-theologischen Spekulation über sittliche Fragen in die Moralbehandlung aufzunehmen und zu verwerten. Besondere Beachtung wende ich in der allgemeinen Moraltheologie der Begründung und Erklärung ihrer moralphilosophischen Grund-

lagen zu . . ." In der bald notwendig gewordenen Neuauflage, die wir hiermit zur Anzeige bringen, „war ich bemüht," sagt der Verfasser, „mein Hauptbestreben, den christlichen Moralgrundsätzen eine gute spekulative Begründung beizufügen, noch mehr zur Geltung kommen zu lassen." Diesem Programm und diesem Bestreben entspricht das Werk aufs Beste. Mit seinen anerkannten Eigenschaften der Klarheit, Übersichtlichkeit und Gründlichkeit ist es und bleibt es ein Hilfsmittel zum Studium der Moraltheologie, dessen sich das theologische Publikum deutscher Zunge stets mit Genuß und Gewinn bedienen wird. Es möge genügen, auf einige Thesen hinzuweisen, welche die Stellungnahme des Verfassers innerhalb der katholischen Richtungen kennzeichen. In der Frage nach dem Wesen der übernatürlichen Seligkeit schließt er sich der thomistischen Ansicht an, die er die gewöhnlichere nennt (I, p. 55). Die Natur des Menschen ist nächste allgemeine Sittennorm. Wenn Thomas die Vernunft selbst als die nächste sittliche Regel des Handelns bezeichnet, so meint er die Vernunft als nächste subjektive Norm, sofern durch sie als Leiterin des Willens die objektive Norm, die vernünftige Natur sich ausspricht über das Geziemende und Nichtgeziemende. Vernunft kann ja nicht willkürlich, sondern nur auf Grund einer objektiven Norm Gutes und Böses unterscheiden (I, p. 98). Gottes Wesenheit ist absolut höchste Norm der Sittlichkeit (ib. p. 101). Der oberste Grund der Verpflichtung zu sittlich guten Handlungen ist das ewige Gesetz (ib. p. 103). In der Frage nach dem Moralsystem bekennt sich der Verfasser, nach besonderer Nachprüfung für die zweite Auflage, wieder zum einfachen Probabilismus, der sich für ihn durch seine vollendete logische Konsequenz und durch die größere Leichtigkeit seiner praktischen Anwendung empfiehlt (I, p. 242). Es ist als ein durchaus unberechtigtes Vorurteil zu bezeichnen, wenn der einfache Probabilismus als eine Gefahr für die Sittlichkeit hingestellt wird (ib. p. 246). Sehr gut sind die Ausführungen über die Wahrhaftigkeit (III, p. 589 ff.). In den sozialen Fragen bewährt sich die bekannte Vertrautheit des Verfassers mit denselben aufs Neue. Auch auf die Abschnitte über die Staatsgewalt und ihre Pflichten und Aufgaben sei besonders hingewiesen (III, p. 755 ff.). Zweifellos verdient das Werk des Wiener Universitätsprofessors einen Ehrenplatz in der theologischen Literatur der Gegenwart und eine diesem Ehrenplatze entsprechende Beachtung und Verbreitung.

Graz. *P. Meinrad M. Morard, O. P.*

9. **Max Wundt: Goethes Wilhelm Meister und die Entwicklung des modernen Lebensideals.** Berlin und Leipzig, 1913.

Wilhelm Meister, neben Faust eines der Lebenswerke Goethes, besitzt nach dem Verfasser als Bekenntnis Goethes von seinem Leben und Denken eine fast noch höhere Bedeutung als das genannte Gedicht. Als Historiker will nun der Verfasser nicht bloß den Dichter in seinem Werke, sondern in dem Dichter seine Zeit wiederfinden. Und da die Wendung des gesamten Lebens und Denkens vom 18. zum 19. Jahrhundert die eigentliche Grundlage unserer Gegenwart bildet, so soll das Lebensideal, welches sich in der Goetheschen Dichtung verkörpert, die Entstehung des modernen Lebensideals in hervorragender Weise illustrieren. Darin liege die geschichtliche Be-

deutung dieses Romanes. Von diesem bezeichnenden Standpunkt aus widmet der Verfasser dem umfangreichen Werke Goethes eine ausführliche Analyse, die für die Kenntnis des großen Dichters, seiner Zeit und auch gewisser Bestrebungen unserer Gegenwart nicht gerade ohne Nutzen sein wird und infolgedessen ein gewisses Interesse für sich in Anspruch nehmen mag. Uns will scheinen, daß sie sich etwas gar viel aufs einzelne einläßt.

Graz. *P. Meinrad M. Morard, O. P.*