

Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 8 (1930)

Buchbesprechung: Literarische Besprechungen

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 05.05.2025

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

Literarische Besprechungen.

Philosophie.

Joannes a Sancto Thoma O. P. : Cursus philosophicus thomisticus.
Nova editio a P. *Beato Reiser* O. S. B. in collegio internationali sancti Anselmi de Urbe, philosophiae professore exarata. — Tomus primus : Ars logica seu de forma et materia ratiocinandi. Taurini-Romae (Marietti) 1930 (xxviii-839 S.).

Johannes vom hl. Thomas (1589–1644) schrieb einen Cursus philosophicus und einen Cursus theologicus. Beide Werke sind zuletzt erschienen in Paris bei L. Vivès, der Cursus philosophicus 1883 in drei Bänden, der Cursus theologicus 1888 in zehn Bänden. Diese Ausgaben beider Werke sind aber schon seit Jahren vergriffen, und beide Werke sind hochgeschätzt und sehr gesucht. Die Neuausgabe des Cursus philosophicus entspricht daher einem dringenden Bedürfnis, und es wäre erwünscht, daß alsbald auch der Cursus theologicus neu herausgegeben würde.

Johannes vom hl. Thomas zeigt sich in seinen beiden Werken als überaus treuer Schüler des hl. Thomas, der das von seinen Vorgängern in der Thomistenschule, von Capreolus, Cajetan, Ferrariensis und anderen, übernommene Erbgut in vorzüglicher Weise geklärt und fortentwickelt hat. Besondere Bedeutung hat er für uns dadurch, daß er die thomistische Lehre gegen Vasquez und vor allem gegen Suraez verteidigt. Jedoch ist die Polemik immer rein sachlich und ohne jegliche Bitterkeit. Wohltuend ist bei Johannes vom hl. Thomas die Genauigkeit seiner Darlegungen. Man merkt es, wie sehr es ihm am Herzen liegt, den ganzen Gehalt der Lehre des hl. Thomas in volles Licht zu stellen und die Beweisgründe möglichst überzeugend zu gestalten. Daraus erklärt sich auch eine gewisse Weiterschweifigkeit, die uns hie und da begegnet.

Der Cursus philosophicus, über dessen Neuausgabe hier berichtet wird, enthält eine ausführliche Logik und Naturphilosophie (einschließlich Psychologie). Metaphysik und Ethik finden als solche keine Behandlung. Jedoch ist in der Logik und Naturphilosophie, wie sie in unserem Cursus philosophicus ausgeführt werden, ein großer Teil jenes Stoffes enthalten, den die Neueren unter dem Namen Ontologie zu bringen pflegen, und die Grundfragen der Erkenntnislehre finden ihre Behandlung in der Naturphilosophie, die ja die Psychologie einschließt. Im übrigen ist des Verfassers Metaphysik und Ethik in seinem Cursus theologicus enthalten. Diese Neuausgabe des Cursus philosophicus wird, wie die 1883 bei Vivès erschienene Ausgabe, drei Bände umfassen von gleicher Größe wie die Vivès-Ausgabe. Sie wird, nach dem vorliegenden ersten Bande zu urteilen, mit einer Sorgfalt hergestellt, wie das bei solchen Ausgaben wohl selten zu geschehen pflegt. Auf Manuskripte zurückzugehen, war überflüssig, da Johannes vom hl. Thomas selbst eine Drucklegung seines philosophischen Cursus besorgt

und einzelne Teile desselben sogar mehrere Male im Druck herausgegeben hat. P. Reiser gibt in seiner Vorrede eingehend Bericht über die verschiedenen Ausgaben, die der *Cursus philosophicus* bis auf unsere Zeit erfahren hat. Diese Ausgaben werden, ihrem Werte entsprechend, genau berücksichtigt. Der Herausgeber hat sich die Mühe gegeben, alle aus anderen Auktoren angeführten Stellen auf ihre Richtigkeit zu prüfen, eine äußerst mühevollen Arbeit, die aber um so notwendiger geworden war, als die diesbezüglichen vielen Ungenauigkeiten bisher aus einer Ausgabe in die nachfolgende unbeanstandet übergewandert sind. Die Verschiedenheit des Druckes läßt den in den einzelnen Abschnitten behandelten Gegenstand und den Bau der Behandlung alsogleich hervortreten. Laut Vorwort soll dem letzten Bande nicht nur ein alphabetisches Namen- und Sachverzeichnis, sondern auch ein Verzeichnis der aus der Heiligen Schrift, aus Aristoteles und St. Thomas angeführten Stellen beigegeben werden. — Der Druck der Ausgabe liest sich sehr angenehm. Die Ausstattung macht dem Verlag Marietti alle Ehre.

Rom (S. Anselm).

P. Jos. Gredt O. S. B.

A. Spesz : Summarium Philosophiae Christianae. In usum cursus philosophici unius anni necnon plurium annorum ad modum repetitorii. Taurini, Marietti. 1928. VIII-371 SS.

Aus dem Prooemium : « ... propter necessitatem temporum ... etiam apud nos, cum venia S. Sedis biennium » (Can. 1365 : in philosophiam ... alumni per integrum saltem biennium incumbant) « reductum est ad unum annum. ... Pro hoc scopo etiam brevissima compendia philosophiae scholasticae conscripta nimis ampla inveniebantur. ... Quaedam quaestiones difficiliore praesertim ex ontologia potius assertive quam explicative tractantur ... debebam stylum simplicissimum eligere praesertim in nostris regionibus, ubi alumni vix elementis linguae latinae callent quando studium philosophiae aggrediuntur. »

In der Ausführung folgen einander : Logica, 33 S. ; Critica, 28 S. ; Ontologia, 20 S. ; Cosmologia, 39 S. ; Psychologia, 88 S. ; Theodicea, 50 S. ; Ethica, 66 S.

Für den genannten Zweck, die scholastische Philosophie in einem Jahre durchzunehmen, — der Autor wird selbst bedauern, dies tun zu müssen — ist das Werkchen nicht ohne Geschick in leichter Sprache geschrieben. Als Repetitorium eines größeren, mehrjährigen Philosophiekurses (Untertitel) wird es wohl nicht dienen können. Dafür müßte es die kurze Zusammenfassung eines vorliegenden größeren Lehrbuches sein.

Wenn man gezwungen ist, in einem scholastischen Handbuche viele Fragen nur « assertive » und durch Hinweise auf andere Autoren zu erledigen, so ist es für unsere Zwecke das Gegebene, sich möglichst viel auf den Doctor communis Ecclesiae zu berufen. Das Büchlein hätte sehr gewonnen, wenn viel mehr, als geschehen ist, mit den Worten des englischen Lehrers gesagt und viel häufiger auf ihn verwiesen worden wäre. In der

Ontologie ist beispielsweise der hl. Thomas selbst überhaupt nicht zitiert. Nur S. 95 wird er mit wenig Glück erwähnt: « Num haec sententia (distinctionis realis inter essentiam et existentiam) fuerit de facto s. Thomae, non est adhuc decum. » — Vgl. demgegenüber die Sätze III, V, VII der als « germana s. Thomae doctrina » bezeichneten Thesen, Acta Ap. S. VI, p. 383; VIII, p. 157, und beim hl. Thomas selbst Ver. 27. 1. 8. In Boet. de hebdom. le. 2. — Wie nahe lag es, die Definitionen von Substanz, Akzidenz u. ähnl. mit den Worten des Aquinaten zu geben. So wäre z. B. auch die Ungenauigkeit vermieden worden: « Recte definitur substantia, ens in se (98). Dagegen S. th. III 77. 1. 2: « Non est ergo definitio substantiae, ens per (= in) se sine subjecto ... sed quidditati seu essentiae substantiae competit habere esse non in subjecto. » Sehr oft werden Zitate aus zweiter Hand vorgelegt, meist aus den Kompendien Donats, der überhaupt in den Fußnoten wohl am häufigsten genannt ist.

Im einzelnen möchte ich noch auf folgende Punkte hinweisen: Im Beginn der Logik sind *idea* und *simplex apprehensio* ohne weiteres identifiziert. Der objektive Begriff wird nicht eigens genannt, obwohl das objektive und subjektive Element des Begriffes unterschieden werden; das objektive sei die *similitudo rei*, quae repraesentatur. Diese Begriffslehre ist nicht recht klar. — In der Darstellung der Analogie, S. 14 f., ist das bedeutsamste Glied, die *analogia proportionalitatis propriae* unbeachtet geblieben. — S. 21 war es ratsamer, die Äquipollenz lieber ganz zu übergehen, und dafür die wichtigere *conversio propositionum* vollständiger zu geben. Statt der entbehrlichen besonderen Regeln der Schlußfiguren (27) konnte wenigstens gesagt werden, was man unter *modus* versteht.

Die Bedeutung der Kriteriologie ist S. 41 überschätzt. Sie ist auch nicht die unerläßliche « *praeparatio ad omnes reliquas partes philosophiae* ». Vielmehr gehört sie als Teil in die Metaphysik. « *Metaphysica disputat contra negantem sua principia* », S. th. I 1. 8. — Teile der Metaphysik sind aber nicht Kosmologie und Psychologie (S. 3). Vgl. Gredt, *Elem. Phil.* ¹, Friburgi 1926, N. 614.

In der Frage der Transsubjektivität der Sinnesobjekte wird der Standpunkt des Verfassers niemanden befriedigen. Er stellt auf (59 f.), daß wahrscheinlich Licht und Farbe formell in den Dingen seien, jedoch Ton, Geruch usw. wohl identisch mit dem subjektiven Akt.

In der Ontologie dürfte eine kurze Erklärung der *proprietates entis*: *unum*, *verum*, *bonum* nicht fehlen. Sie sind zwar später genannt in der Theodizee, S. 263 und 270 (vgl. auch 82, Kriter.), aber, außer *unum*, nicht erklärt. — Ebenso vermißt man eine allgemeine Erklärung und Einteilung von *Potenz* und *Akt*. Vgl. in etwa 135, Kosmol., wo *actus* aber auch nicht genannt ist. — In bezug auf *Wesenheit* und *Dasein*, deren realen Unterschied Sp. als wahrscheinlich verteidigt (96), bemerkt er treffend, daß die Schwierigkeit der Auffassung in der Phantasie ihren Grund habe, die beide Teile als komplette Dinge vorstelle. — Über *suppositum*, *persona* (*subsistentia*), *causa finalis* findet man in der Ontologie nichts. Wie viel wichtiger war es, diese Begriffe zu vermitteln, als z. B. in der Ethik in einem eigenen Paragraphen (332 f.) über *restrictio mentalis* zu handeln?

Der Theologe sagt wohl, daß die *quantitas de facto* trennbar ist (zu S. 112). — Die S. 135 gegebene Antwort auf die Frage, ob erste Materie absolut genommen ohne Form existieren könne, enthält ein größeres Mißverständnis. Wenn zwischen Wesenheit und Dasein nur gedanklicher Unterschied bestehe, soll die Trennung der Materie von aller Form unmöglich sein, bei realem Unterschied dagegen nicht. Es verhält sich gerade umgekehrt. Wer den sachlichen Unterschied von Wesenheit und Dasein leugnet, sieht jedes reale Seiende, also auch die *materia prima*, als identisch mit dem Akt der Existenz an und kann deshalb auch zugeben, daß absolut genommen die Materie ohne die Form existieren könne. Nicht so, wer den realen Unterschied annimmt. Dieser sieht nämlich die erste Materie als gänzlich reine Potenz an, die den Akt des Daseins nur durch die Form erhält. Und so sagt er mit dem englischen Lehrer: *dicere, quod materia sit in actu sine forma, est dicere contradictoria esse simul. Quodl. III a. 1.* — Dort steht übrigens auch der beide Fragen so sehr klärende Satz: *Omne quod est actu, vel est ipse actus vel est potentia participans actum.*

Man kann nicht allgemein sagen, daß die Alten die der Aufnahme der *species sensibilis impressa* folgende Tätigkeit als *species expressa* bezeichnet hätten (181), und daß die Sinnestätigkeit immer eine *similitudo objecti* auspräge (182). Da unterstellt man, daß die Erkenntnis in ihrem eigentlichen Wesen die Ausprägung einer Ähnlichkeit sei, was nicht aufrecht erhalten werden kann. Vgl. Gredt, *Xenia Thom. I, Romae 1924, p. 303 ff.*, und Wintrath, *«Divus Thomas», 1929, 61 ff.*

Die Anordnung der Thesen über die Verstandeserkenntnis wäre wohl logischer, wenn zuerst über das Objekt des Verstandes und dann über den Ursprung der Begriffe gehandelt würde. — Über das sinnliche Streben enthält die Psychologie fast nichts, vgl. S. 200. In der Ethik wird aber die Anwendung gemacht: *De impedimentis actus humani, p. 298 ff.* Auch hier ist der *Terminus passio* nicht genannt. — Bei dem Beweise der Willensfreiheit, 204 f., dürfte der eigentliche innere Beweisgrund aus der intellektuellen Erkenntnis des Guten überhaupt (S. Th. I 59. 3 ; 83. 1) nicht fehlen.

Warum die Lehre der Thomisten über die Einheit der Wesensform im Menschen so große Schwierigkeit finden soll in der Erklärung des Kadavers, ist doch nicht einzusehen (217). Eine *forma cadaverica* wird gar nicht verlangt. Vgl. z. B. Gredt, *Elem.* ⁴, N. 532, 2 b u. 408, 3. Sp. hebt übrigens gut hervor, daß nur die Ansicht des hl. Thomas die Einheit des Menschen wahrt.

Für das *infinitum privative* ist ein noch nicht fertig gestelltes Haus wohl kein glückliches Beispiel, 259. Vgl. S. th. III 10. 3. 1. Das *infinitum potentia* kann man nicht als Unterglied des *infinitum negative* aufstellen. — *Generatio* und *corruptio* sind *mutationes* in durchaus eigentlichem Sinne, die mit *creatio*, *annihilatio* nicht auf eine Stufe zu stellen sind (264).

In der Ethik findet speziell die These über die *regula moralitatis* unseren Beifall: *regula formalis proxima, ratio recta, formalis suprema lex aeterna* (302).

R. Kynast : Ein Weg zur Metaphysik. Ein Versuch über ihre Möglichkeit. Leipzig, F. Meiner. 1927. XIV-355 SS.

In der Einleitung stellt der Verfasser Wissen und Glauben einander gegenüber. Im I. Teil : « Die Problematik der Metaphysik als Wissenschaft » analysiert er die Begriffe Gültigkeit, Gegenständlichkeit, Wirklichkeit, Wert und Wissenschaft, teilt die Philosophie ein in Logik, Gegenstandspsychologie, Erkenntnistheorie, Wertethik und schließt Metaphysik aus vom Bereich der Philosophie als Wissenschaft. Im letzten Kapitel des ersten Teiles übt er Kritik an den verschiedenen Methoden der Metaphysik, spricht auch über Thomas von Aquin und die Scholastik, im besonderen über « die dialektische Methode Hegels » und « die Wesenserschauung Husserls ». Im II. Teile behandelt er « Die Möglichkeit der Metaphysik. » Im einzelnen finden sich Kapitel wie « Metaphysik ist Gestalt », « Das ichhaft-erlebnismäßige Gefüge der Metaphysik », dann Gott, Freiheit, die Seele und ihre Unsterblichkeit, das Antinomienproblem ; zum Schluß gibt er seine « Metaphysische Methode ».

Es ist schwer, vom Standpunkt einer nüchternen Philosophie mit festen Begriffen ein ganz modernes philosophisches System wie das vorliegende zu beurteilen, das noch dazu in einem überaus schweren, ermüdenden Stil dargestellt ist, wie schon von anderer Seite hervorgehoben wurde. (J. Ternes S. J. in Philos. Jahrb. 1929, S. 263.) Im Folgenden wollen wir einige Punkte dieses Weges beleuchten.

Wissen und Glauben : Der Verf. hebt hervor, daß der Glaube nicht « bloß psychische Tatsache » sei, sondern « von einer logischen Affinität zum Wissen getragen sei », wenn ihm auch nicht der gleiche « Gültigkeitsgrad » zukomme. — Was der Verf. damit sagen will, ist nicht neu. Neu aber ist, wenn er als das Reich des Glaubens, das nach ihm seinen Gültigkeitsgrad zwischen dem Wissen der Wissenschaft und dem religiösen Glauben hat, die Metaphysik bezeichnet. Nach ihm ist « die Metaphysik der eine große Träger des Systemzusammenhanges, also der logischen Zusammengehörigkeit von Wissen und Glauben ». (S. 7). Wenn der Verfasser unter dem Begriff des Glaubens, den er der Metaphysik zuschreibt, eigentlich Erkenntnis der ersten philosophischen Prinzipien durch unmittelbare Evidenz meinen würde, könnte man sich mit ihm noch irgendwie einigen. Für uns steht eine solche Evidenz aber über, nicht unter der mittelbaren Evidenz.

Philosophie und Wissenschaft : « Philosophie ist das entfaltete System der Grundformen der Gegenständlichkeit. » « Um die Gegenständlichkeit gruppieren sich die Prinzipienwissenschaften der Philosophie : die allgemeine Logik, die Gegenstandspsychologie, die Erkenntnistheorie und die allgemeine Werttheorie. » (S. 68)

Logik : Das Prinzip der Logik ist für Kynast das Prinzip der Identität. « Im Begriff der Identität also konstituiert sich der Gegenstand sowohl, wie auch das Urteil. In der Identität wird erst das Urteil » (S. 20). Da er an anderer Stelle sagt : « Gegenstand sein ist Erkenntnis », so stimmen wir gerne bei, wenn er damit sagen will, daß der Verstand erst durch das Urteil im Besitz der Wahrheit ist. Als erstes Urteil nehmen wir aber nicht

das Identitätsurteil an, so weit es uns tautologisch scheint. (Wohl scheint er an anderer Stelle (S. 22) dem Identitätsprinzip die Bedeutung des Satzes vom Widerspruch beizulegen.) Außerdem sind diese Fragen für uns Gegenstand der Metaphysik und nicht der Logik.

Gegenstandspsychologie : In der Gegenstandspsychologie hat das Ich Prinzipiencharakter, wie in der Logik die Identität. Damit ist aber nicht gemeint, daß das Ich in diesem Sinne Gegenstand eines Urteils sei. « Das Ich würde dann in Abhängigkeit von der allgemeinen Logik stehen. ... In Wahrheit aber ist es als Prinzip koordiniert der Logik, oder vielmehr, es steht in Korrelation mit ihr als das Prinzip des auch nicht Gültigen » (S. 81). In dieser Auffassung zeigen sich die Zusammenhänge mit der « Konstruktionsphilosophie ».

Erkenntnistheorie : « Erkennen bedeutet die kontinuierliche — kontinuierlich im Sinne der mehrgliederigen — Annäherung an den Gegenstand in seiner Bestimmtheit durch die Identität » (S. 97). « Erkenntnistheorie ist daher Entfaltung der Möglichkeit, wie zeitlos Gültiges in eindeutiger Beziehung zur Bedeutung und ihrem zeitlosen Erlebnis stehen kann. » — Mit der Terminologie des Verfassers gemessen, könnte man vielleicht diese Definition richtig deuten.

Wertethik : « Wert ist gewollte Ordnung, ist Ordnung insofern sie gewollt ist » (S. 149). « Das Verhältnis aber dieser subjektiv-objektiven Wertrangordnung zum theoretisch-wissenschaftlichen System der unbedingt gültigen Werte nach wissenschaftlicher Methode zu bestimmen, ist die Aufgabe der Ethik. » — Der Autor selbst zitiert dazu eine ähnliche Definition Kants (S. 209).

Metaphysik : « Metaphysik ist Wertrangordnung, aber nicht Wertrangordnung schlechthin, sondern in primärer Bewertung das Gestalterlebnisses der Wertrangordnung » (S. 230). « Nicht ist darunter die abstrakte Wahrheit, Sittlichkeit, Schönheit und Heiligkeit zu verstehen, sondern diese Begriffe genommen in der Fülle der unter sie befaßten Einzelordnungen. Das Einzelne ist in ihnen mitgemeint » (S. 231). « Metaphysische Erkenntnis bedeutet daher nichts anderes als urteilsmäßige Fixierung des Gestalterlebnisses der Wertrangordnung und zugleich damit der Wertrangordnung selbst » (S. 233). « Metaphysik faßt die Welt wie sie durch die wissenschaftlichen Ordnungen in Ausschnitten bestimmt wird, zur wertgefügtten Ganzheit zusammen. » — Diese Sätze zeigen zur Genüge, was der Verfasser unter Metaphysik eigentlich versteht: den Komplex aller wissenschaftlichen und historischen Wahrheiten, die einheitliche Erkenntnis aller Dinge in ihrer Individualität — ein Wissen, das die scholastische Philosophie Gott zuschreibt.

Gott : « Es gibt mindestens eine Substanz, die zugleich persönlich ist. Diese personale Struktur kann aber nur von der ganzen Wertrangordnung gelten. ... Mithin gibt es nur eine personale Substanz; sie besteht in der Ganzheit der Wertrangordnung ... und dieses höchste Gut ist der existierende, persönliche Gott » (S. 26). — Wenn man diese Sätze liest, möchte man meinen, der Verf. setze Welt und Gott einander gleich. Andere Stellen sprechen aber wieder eine gewisse Unterscheidung aus: « Die Welt ist die

Substantialität Gottes, ohne doch selbst mit Gott zusammenzufallen » (S. 267). « Die Welt ist daher ... die Wertverwirklichung. In Gott ist die Wertverwirklichung erreicht. Die wirklich bestehende Welt ist daher der zeitliche Prozeß der Entfaltung Gottes und Gott ist auf diese Weise Ursache der Welt » (S. 269). — Unter diesen Sätzen sind nicht üble Gedanken verborgen. Aber die ganz unmögliche Terminologie verleidet einem im besonderen hier die Lektüre dieses Buches. Denn gleich wieder scheinen Gott und Welt in eine Einheit zusammenzufließen: « Die Welt ist potentielle Substanz Gottes » (S. 269). « Das Ziel der Welt ist Gott in der Fülle der Ordnungen » (S. 284). — Verf. schreibt auch, die Theologie habe Gott mit menschlichen Eigenschaften ausgerüstet und betont, die Allgüte « liege in einem ganz andern Gebiete als die menschliche Güte » (S. 280). Nun hat aber die Theologie immer die analoge Gotteserkenntnis betont, wie in jedem Handbuch zu finden ist. Wenn der Verfasser sagt: « Das göttliche Ich steht nicht unter der Bedingung des Wissen-könnens, denn alle Potentialität ist in ihm in Aktualität übergeführt » (S. 282), — so spricht er damit eine der einfachsten Wahrheiten in scholastischer Form aus.

Freiheit: « Freiheit ist daher die Beziehung, vermöge derer das empirische Ich sich gemäß der metaphysischen Wertrangordnung auswirkt, vermöge deren es sich zur personalen Wertrangordnung emporzubilden sucht » (S. 299).

Seele: « Seele ist eine Form und ein Inhalt des Erlebnisses, nicht eine Form des Seins » (S. 301). « Die Seele ist unsterblich, insofern ihre eigene Ganzheitsfunktion mit Einschluß der von ihr umspannten Inhalte überzeitlich gültigen Gehalt besitzt ... » (S. 312). — Als Kritik mag die Anführung dieser Stellen selbst genügen.

Wenn wir ein letztes Urteil abgeben sollen, so können wir dem Verfasser den guten Willen nicht absprechen und bedauern nur, daß seine Begabung für Metaphysik den Weg zum Innern der echten Metaphysik noch nicht gefunden hat.

Dieser « Weg zur Metaphysik » ist eines der Werke unserer Zeit, die « die große Synthese » suchen. Auf Seite VII des Vorwortes sagt der Verf.: « Ein System der Metaphysik bauen, hieße mit dem Weltenauge Hegels, das die innere Wertmannigfaltigkeit seiner damaligen Kultur zu übersehen vermochte, die Gesamtheit der Kulturprobleme der verwickelten Gegenwart zu einer theoretischen Einheit zusammenschauen. » Wenn er auch später (S. 180) « die dialektische Methode Hegels » als überwunden beiseite legt, so zeigt sich doch in einem Denken überall der Geist Hegels, der nun wieder da und dort in verschiedenen Formen auflebt.

Rom (S. Anselmo).

P. Hieronymus Gassner O. S. B.

G. Rabreau : Réalité et relativité. Etudes sur le relativisme contemporain. Paris, Marcel Rivière. 1927. VIII-284 SS.

Rabeau stellt sich zur Aufgabe, den Relativismus in seiner logischen Entwicklung von den ersten Verneinungen bis zur letzten Konsequenz

darzustellen. Diese logische Entwicklung hat der Relativismus in der Geschichte durchgemacht. Zuerst wurde das metaphysische Absolute, die Substanz, geleugnet. Naturgemäß folgte dann die Leugnung des gedanklichen Ausdruckes der Substanz, des Begriffes, des logischen Absoluten. Dabei dachte man noch nicht daran, das empirische Absolute, das Faktum zu leugnen. Der Positivismus hielt im Gegenteil noch sehr fest an dieser letzten Scholle, die von allem objektiven übrig blieb. Doch die zerstörende Kritik schreckte nicht davon ab, die letzte Konsequenz aus ihrem Vorgang zu ziehen. Das empirische Absolute wurde aufgelöst. Das Faktum besteht nach ihr nur mehr in der subjektiven Tätigkeit des Geistes. So bleibt also gar nichts von dem übrig, was die Philosophie des natürlichen Bewußtseins (la phil. du sens commun) immer als objektive Wirklichkeit betrachtet hat.

Das Werk R.s will aber nicht historisch sein, sondern kritisch und konstruktiv. Reichlich zitiert werden die Vertreter des Relativismus, besonders E. Cassirer, L. Brunschvicg, E. Goblot, E. Le Roy, B. Croce. Dadurch bekommt der Leser ein getreues Bild dieser Lehre. Das Buch ist eingeteilt in 5 Kapitel: 1. Substanz und Funktion; 2. Begriff und Urteil; 3. Faktum und Intuition; 4. Das Faktum und die Wesenheit; 5. Die intellektuelle Tätigkeit und die Relationen.

Im ersten Kapitel wird das System Cassirers auseinandergesetzt. Der Substanzbegriff wird einfach ersetzt durch den Funktionsbegriff, also durch eine Beziehung, die wesentlich von etwas anderem abhängt. Das Fundament der Funktion ist nicht etwas Sachliches, etwas Absolutes, etwa das objektive Sein — so hätte man nur den Substanzbegriff weiter hinausgeschoben — sondern eine andere Funktion; diese stützt sich auf eine dritte usw. ins Unendliche, so daß jede objektive Wirklichkeit ausgeschlossen bleibt. Ja, nach Cassirer hat man sich nicht einmal die Frage nach dieser Wirklichkeit zu stellen. R. weist nach, daß diese Funktion nur eine *relatio rationis* ist. Die Frage nach der objektiven Wirklichkeit muß gestellt werden und kann nur beantwortet werden durch ein absolutes Objekt, wenn man nicht in den reinen Nihilismus fallen will.

Das zweite Kapitel befaßt sich mit dem Begriff. Wie die Substanz in Funktionen, so wird der Begriff in Urteile aufgelöst, deren Begriffselemente in weitere Urteile zerlegt werden, wieder ins Unendliche. Die Theorie, welche den absoluten Begriff verurteilt, beruht auf einer Reihe von Postulaten. Hier setzt die konstruktive Kritik R.s ein. An Hand der thomistischen Prinzipien und Texte beweist er, daß die Postulate unbegründet und falsch sind; daß auch in der Theorie des Primates des Urteils dem Urteil eine objektive, universelle Wirklichkeit zu Grunde liegen muß — das Sein, erstes Objekt der Vernunft; daß der Beweis nicht nur eine Beziehung der Tätigkeiten des Geistes zueinander enthält, sondern auch eine solche zu den Objekten dieser Tätigkeiten.

Die zwei folgenden Kapitel: *Fait et intuition* und *le fait et l'essence*, scheinen uns der beste Teil des ganzen Werkes zu sein. Wie wurden die verschiedenen Fakta aufgelöst? Die Antwort auf diese Frage läßt R. die modernen Denker selbst geben. Wo diese aber stehen bleiben, geht er in ihrer Denkweise weiter, um so die letzte Konsequenz ziehen zu können.

Von dem Komplexen ausgehend, führt er zunächst das soziologische und soziale Faktum an. Leicht werden Fakta dieser Art in einfachere Bestandteile zerlegt. Die Positivisten betrachteten sie als etwas an sich Bestehendes, das zwar die Gesellschaft als solche betrifft, nicht aber den einzelnen Menschen. Da aber das soziale Faktum nur dadurch sozial ist, daß es die Beziehungen des Individuums zur Gesamtheit der Menschen ausdrückt oder die Beziehungen der Gesellschaft zu den einzelnen, so ist diese Ansicht falsch. Mit Recht behauptet also die Kritik, das soziale Faktum bestehe in einer Beziehung, oder besser in einer Gesamtheit von Beziehungen. Die Elemente dieser Beziehungen finden wir in den Fakta, die im folgenden behandelt werden, in den physischen, historischen und, vor allem, in den psychologischen Fakta.

Ein physisches Faktum ist die Manifestation der quantitativen Eigenschaften eines Körpers. Das physische Faktum wird vom Physiker hervorgebracht und in seinem Wesen bestimmt. Wenn es auch provisorisch als etwas Absolutes angesehen wird, so ist es doch nicht das objektive Moment des Faktums, das die Wissenschaft angeht, sondern das subjektive, das künstliche. Was absoluten Wert hat, sind die Gesetze; die Fakta dienen bloß, um die Gesetze zu bestätigen. Das einzige Objektive im Faktum ist die Intuition: der Geist ergreift in einem einfachen Blick die Fakta mit ihren Beziehungen und Abbildungen. Er sieht «une âme logique dans le corps imaginable des notations qualitatives» (Le Roy). Der Geist sieht also nur abstrakte Beziehungen, m. a. W., es bleibt gar kein objektives Element im physischen Faktum. Die einzige Determination, die dem Faktum noch von außen zukommen kann, ist sein Platz in der geschichtlichen Entwicklung. So werden wir zum geschichtlichen Faktum geführt.

Da das historische Faktum, nach Croce, nur dann entsteht, wenn es gedacht wird, besteht es in einer gegenwärtigen Intuition der Vergangenheit. Der Geist selbst ist die Geschichte dadurch, daß er die fließende Existenz denkt. Die Gesamtheit der Ereignisse, die früher diesen oder jenen Menschen bestimmt hat, bestimmt sich jetzt als meine Person, die jenen Menschen wiederbelebt. So begründet die historische Intuition die historische Wahrheit, welche nichts anders ist, als der Verstand, der seine eigene Gegenwart ergreift. Daß die pantheistische Auffassung so gut wie nichts erklärt, sagt Croce nicht: Ebensowenig geht er darauf ein, daß dieses Verfahren praktisch unmöglich ist, da doch der Historiker eine begrenzte Persönlichkeit hat, die mit ihren Mitteln arbeitet und von vielen Umständen geleitet wird, bestimmte Ereignisse aus der Geschichte herauszugreifen.

Das psychologische Faktum soll also der letzte Grund sein für die übrigen Fakta. Das Leben der Seele wird heute aufgefaßt als eine voranschreitende Dauer. Die psychologischen Fakta sind gleichsam der Rhythmus dieser Dauer. Ein psychologisches Faktum ist also das Resultat einer Zerlegung der Dauer, die für das praktische Leben gemacht wird. Die einzige richtige Kenntnis ist die Intuition. Doch die reine Intuition, die frei ist von jedem praktischen Bedürfnis, ist unerreichbar. Das Absolute erreicht man nur dadurch, daß man es lebt. — Alle Fakta sind also bloß

subjektive Ergebnisse, die sich in Verstandeselemente auflösen. Das Objektive steht nur am Schluß da als undurchdringliche Grenze (*une limite opaque*).

R. analysiert nun die Fakta, um zu sehen, ob sie nicht doch als objektive Einheiten dastehen. Der Reihe nach setzt er auseinander die Natur der Fakta, die intellektuelle Intuition und die Relationen, um dann auf die einzelnen Fakta zu sprechen zu kommen. Bei dieser Besprechung ist die vornehme Kritik R.s bemerkenswert. Er will nicht einfach umstoßen, sondern er sucht mehr nach dem, was vereint, als nach dem, was trennt. So fragt er sich, ob die Prinzipien der Relativisten sich nicht mit der realistischen Lehre vereinigen können. Denn schließlich müssen auch die Relativisten doch eine Begegnung von Objekt und Subjekt zugeben, sie müssen auch etwas wahrnehmen, was außerhalb des Denkenden liegt, was dieser erkennt und nicht schafft.

Zwei Schwierigkeiten halten besonders die modernen Denker auf, die objektive Wirklichkeit der Außenwelt zu bekennen: 1. die Geistigkeit des Verstandes, und besonders 2. der Umstand, daß die sachlichen Beziehungen nicht in der Wirklichkeit gesehen werden, sondern in ihrem abstrakten, mathematischen Ausdruck. Durch die thomistische Erkenntnislehre löst R. diese Schwierigkeiten auf. Hierbei greift er sehr weit aus. Doch ist das Vorgehen nur zu loben, da man nur so einen klaren Blick in dieses schwierige Problem gewinnen kann. Wo die modernen Philosophen bei der subjektiven Tätigkeit des Geistes, als der letzten Quelle unseres Wissens stehen bleiben, geht unsere Lehre weiter bis zur objektiven Quelle alles Wissens, zur Idee des Seienden. Diese ist nicht ein praktisches Postulat, sondern etwas Wirkliches, Gegebenes, das in den Individuen enthalten ist. Es ist das Fundament aller Erkenntnis.

Mit dieser Lehre untersucht nun R. die Fakta. In der Diskontinuität der psychologischen Fakta erkennt der Verstand sich selbst. Er sieht eine geistige Natur, die für sich selbst besteht. Sodann sieht er gleich ein « Nicht-ich », etwas Außenstehendes, welches die inneren Fakta bestimmt. Das psychologische Faktum offenbart so die Existenz des physischen Faktums. Jenes ist die Wirkung, die von diesem als Ursache bestimmt wird. Wenn die Kausalität auch nur eine Beziehung wäre, so ist sie doch eine wirkliche Beziehung, da ihre Termini wirklich gegeben sind und in der Intuition als solche erkannt werden. Das historische Faktum ist und bleibt in der Vergangenheit. Ob es nun als psychologisches Faktum an äußere Fakta gebunden war, oder als eine Gesamtheit psychologischer und physischer Fakta sich darstellt, der Historiker schafft es nicht, sondern er ruft es wieder hervor, um zu zeigen, was diese Fakta in einzelnen Seelen waren. Das soziologische Faktum hat wieder seine Basis in dem einfachen psychologischen Faktum. Durch meine innere Erfahrung kann ich also auch dieses wahrnehmen, sei es nun völker-psychologisches oder soziales Faktum; es berührt mich, und durch mich die übrigen Menschen.

In einem letzten Kapitel nimmt R. die Lehre des hl. Thomas synthetisch zusammen, um speziell zu zeigen, daß sie nicht nur Lehre des Erkannten ist, sondern auch in hohem Grade Lehre des Erkennens.

Bei all dem Guten, das dieses Buch enthält, ist nur zu bedauern, daß es nicht als Ganzes verarbeitet worden ist. Es sticht zu sehr hervor, daß es eine Sammlung einzelner Artikel ist, die zu unabhängig nebeneinander stehen. Es wird angegeben, daß das letzte Kapitel ein Referat des internationalen Philosophie-Kongresses in Neapel ist (Atti del 5. Congr. int. di Fil. p. 1018-1028). Es wird jedoch nicht gesagt, daß die vier übrigen Kapitel ein einfacher Abdruck von Artikeln der Rev. des sc. phil. et théol. 1920-1923 sind. Die Wiedergabe ist so getreu, daß sogar ein sinnstörender Druckfehler einfach wiederholt wurde (S. 202, Z. 20 lies *physique* statt *historique*).

Clerf (Luxemburg.)

J. P. Müller O. S. B.

L. Urbano O. P. : Einstein y Santo Tomás. Estudio critico de las teorías relativistas. Madrid (« La Ciencia tomista ») 1927. XXXI-235 p.

P. Urbanos Buch erscheint als erstes Heft des zweiten Bandes der Bibliothek der spanischen Thomisten (Biblioteca de Tomistas Españoles). Es behandelt Raum, Zeit und Bewegung. Ein zweites Heft über Weltall und Gravitation, Naturgesetze und Wunder, Zusammensetzung des Stoffes und Hylomorphismus, soll folgen.

P. Urbano will die Relativitätstheorie in Einklang bringen mit der Lehre des hl. Thomas. Der Verfasser zeigt sich sehr bewandert in den physikalischen und mathematischen Wissenschaften. Seite 209 schreibt er: « Wir wiederholen noch einmal, daß die Relativitätstheorie nicht darum so benannt wird, weil sie behauptet, es sei alles relativ und so die Grundbegriffe der Wissenschaft und des praktischen Lebens zerstört. Es handelt sich um den Wert der Gleichungen und gebräuchlichen mathematischen Formeln, die aufgestellt werden rücksichtlich eines unbeweglichen oder gleichförmig geradlinig bewegten Bezugssystemes. » Wenn das der Fall wäre, wenn die Relativitätstheorie einzig auf das mathematische Gebiet beschränkt bliebe, dann hätte der Philosoph sich überhaupt nicht damit zu befassen. Allein die Relativitätstheorie, wie sie von P. Urbano dargestellt wird, greift über auf das physikalische und philosophische Gebiet. S. 120 und S. 209 widerspricht P. Urbano meinen Darlegungen über das Verhältnis der Relativitätstheorie zur thomistischen Philosophie. Er bezieht sich dabei auf meine vom thomistischen Kongreß in Rom 1925 veröffentlichte Mitteilung, Series tertia N. 6. Diese Mitteilung deckt sich im wesentlichen mit meinem im « Divus Thomas » 1924, Heft 4, veröffentlichten Aufsatz, auf den ich hier verweise, da ich keinen Grund habe, meine dort geäußerten Ansichten zu ändern.

Rom (S. Anselm).

P. Jos. Gredt O. S. B.

M. Thiel O. S. B. : Die thomistische Philosophie und die Erkennbarkeit des Einzelmenschen. Prinzipien zu einer philosophischen Charakterlehre. Freiburg Br., Herder. 1929. xiv-84 SS.

Die Schrift ist eine Zusammenfassung von Aufsätzen aus dem Jahrgang 1928 des «Divus Thomas» (Freiburg i. d. Schweiz), die jetzt mit einigen Veränderungen in Buchform herausgegeben werden. — Drei Dinge sind zu unterscheiden: die Individuation, der angeborene Charakter und der erworbene Charakter. Es gibt eine philosophische Charakterlehre als strenge Wissenschaft über den erworbenen Charakter, nicht aber über den angeborenen. Denn den angeborenen Charakter können wir nur mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit rein induktiv aus dem Benehmen des Menschen erkennen. Über den erworbenen Charakter aber können wir aus den Zielen eines Menschen manches mit Sicherheit und auch deduktiv feststellen. So kommen wir zu einer philosophischen Charakterlehre, die der Pädagogik gute Dienste leisten kann. Aber diese philosophische Charakterlehre ist keine Individualphilosophie. Es gibt überhaupt keine Individualphilosophie im Sinne einer Ableitung der individuellen Eigenschaften aus dem individuellen Wesen. Die wesenhafte Erkenntnis des Individuums liegt außerhalb der Grenzen des menschlichen Erkennens. Und überdies sind die individuellen Eigenschaften mit dem individuellen Wesen nur rein tatsächlich verknüpft, so daß sie sich aus diesem Wesen in keiner Weise ableiten lassen. Allein es gibt wohl eine Philosophie über das Individuum in dem Sinne, daß das Individuum und dessen individuelle Eigenschaften *im allgemeinen* aus ihren Ursachen erkannt und abgeleitet werden. Und diese Philosophie bietet uns hier der Verfasser im engen Anschluß an den hl. Thomas, aber mit voller Berücksichtigung der neueren Biologie. Der Verfasser hat mit großem Fleiße diese Ergebnisse zusammengestellt und gedanklich verarbeitet. Es zeigt sich dabei, daß diese Ergebnisse nicht nur der thomistischen Philosophie keine Schwierigkeiten bereiten, sondern daß sie eine Grundlage bilden, auf der sich die thomistische Lehre über Individuum und individuelle Eigenschaften in lebensvoller Weise aufbauen läßt. Nach dem Untertitel der Schrift soll die in ihr gebotene Philosophie über das Individuum die Prinzipien zu einer philosophischen Charakterlehre bieten, die der Verfasser demnächst veröffentlichen will. Allein die Schrift hat ihren Wert an und für sich, besonders in unserer Zeit, in der man den in ihr behandelten Fragen so großes Interesse entgegenbringt: «In welchem Verhältnis stehen Individualität und Charakter zueinander? Wird der Charakter eines Menschen angeboren oder erst nachträglich erworben? Erschafft Gott alle Seelen gleich vollkommen? Erstreckt sich das Gesetz der Vererbung auch auf die geistige Seele des Menschen? usw.» Die Philosophie des hl. Thomas gibt auf alle diese Fragen eine befriedigende Antwort. Mit Unrecht hat man noch neuerdings dem hl. Thomas den Vorwurf gemacht, er habe dem Individuum nicht die gebührende Aufmerksamkeit geschenkt, vielmehr sei bei ihm noch die «antike Entwertung der konkreten Welt des Individuellen» wahrzunehmen (E. Przywara, Gottgeheimnis der Welt, S. 107 ff. und Philos. Jahrb. der

Görresgesellschaft, Bd. 41, S. 51). Wenn auch nach der aristotelisch-thomistischen Philosophie der Gegenstand, auf den sich unser Verstand geradeswegs bezieht, das allgemeine, nicht das konkrete Einzelding ist, so ist dennoch nach dieser Philosophie in der Allgemeinerkenntnis das Einzelding immer nebenbei miterfaßt. Die Verstandeserkenntnis des Allgemeinen bleibt in der engsten Verbindung mit den konkreten Einzeldingen, da der Allgemeinbegriff in sich eine wesentliche Beziehung zum Einzeldinge trägt, in dem er verwirklicht ist.

Rom (S. Anselm).

P. Jos. Gredt O. S. B.

M. Sternberg : Die Bedeutung der scholastischen Philosophie für das heutige medizinische Denken. Eine historische und methodologische Studie. Berlin (Borntraeger), 1926. (22 pag.)

An vier « allbekannten, altüberlieferten medizinischen Regeln » zeigt Sternberg die Bedeutung der scholastischen Philosophie für das heutige medizinische Denken. Die erste Regel: *Nihil frustra facit natura*, spricht den Zweckgedanken aus. Mittels dieses Satzes schloß W. Harvey auf den Kreislauf des Blutes, und der Zweckgedanke beherrscht auch noch die ganze heutige Medizin. Die zweite Regel ist das Prinzip der Einfachheit: *Principia non temere esse multiplicanda*. Die dritte Regel: *Denominatio fit a potiori*, kommt zur Verwendung, wenn es sich darum handelt, die Hauptkrankheit festzustellen. Die vierte Regel: *Cessante causa cessat effectus* ist die Richtschnur für « kausale Behandlung » der Krankheiten.

Es wäre hervorzuheben gewesen, daß alle diese Sätze sich auf die Ursächlichkeit beziehen: der erste auf die Zweckursache, die anderen auf die Ursächlichkeit überhaupt. Viel hätte die Darlegung des Verfassers gewonnen, wenn er sich etwas mehr in die aristotelisch-thomistische Lehre über die Ursächlichkeit vertieft und von diesem Standpunkte aus seine Erklärung gegeben hätte. Sagt er doch selbst gegen F. A. Lange, daß man die Scholastik jetzt « nicht mehr als ein unerträgliches Joch » betrachte.

Rom (S. Anselm).

P. Jos. Gredt O. S. B.

M. Barbado O. P. : Introducción a la Psicología experimental. Madrid, Editorial Voluntad S. A. 1928. 712 S.

Après quelques chapitres généraux sur l'objet de la psychologie, sa méthode, ses relations avec les sciences limitrophes, le R. P. Barbado inspecte, sur cette base, l'histoire des doctrines, systèmes, méthodes qu'a engendrés le concept de psychologie, ou qui aussi, par ricochet, ont contribué à développer ce concept.

C'est un long effort consacré à l'histoire de la psychologie, une documentation étendue, et qui veut même être organique: puisque le P. Barbado n'omet pas de donner des points de centralisation des idées et essaie la filiation des systèmes.

Mais dès le commencement, des titres indiquent l'aspect sous lequel tout cela est principalement vu : « ... la préhistoire de la psychologie expérimentale » ; puis : « Aristote père de la psychologie empirique. »

On ne saurait trop insister ici, on ne saurait trop bien poser en marge de la discussion qu'il existe, chez Aristote et dans la philosophia perennis, une psychologie spéculative, qui est radicalement distincte du type de « science empirique » qu'on trouve aujourd'hui dans la physique, la physiologie, etc. Il appartient à cette psychologie spéculative de prononcer sur la nature du principe vital, de l'intelligence... : car elle a pour elle des voies déductives, des considérations sur les causes ultimes, auxquelles, par principe, la science empirique moderne reste étrangère.

Maintenant, y a-t-il, ou peut-il y avoir, à côté de cette psychologie spéculative, une psychologie expérimentale répondant à ce type moderne de science qui, telle la physique, entend décrire des faits et les relier en lois, en se servant simplement de l'observation, de l'expérimentation, des principes du bon sens et de principes de démonstration *propres* à cette science, donc inférieurs à ceux de la métaphysique ? C'est là une autre question qu'agite l'auteur.

Ensuite : jusqu'à quel point peut-on trouver dans les philosophes du passé, en particulier chez Aristote et saint Thomas, puis, chez de moins anciens, les fondements théoriques ou pratiques d'une pareille psychologie expérimentale ? C'est encore une question qui occupe le P. Barbado. On lui concédera facilement qu'une base solide d'observation et d'estimation des faits, dans la psychologie d'un Aristote ou d'un Thomas d'Aquin, puisse fournir à la psychologie expérimentale des orientations précieuses. Mais ceux qui considèrent la psychologie expérimentale comme caractérisée par tout ce que cette science emprunte ou veut emprunter au raffinement moderne de la technique scientifique, à tout l'appareil de laboratoire et d'institut, à cette marche descriptive et délibérément inductive, qui est vraiment dominatrice dans les autres sciences modernes, seront étonnés — non sans raison — d'entendre le P. Barbado proposer, par exemple, de relever les germes d'une psychologie expérimentale chez l'Aquinate. Toutefois, il s'agit ici de se comprendre.

Dans une dernière partie de l'ouvrage, on trouvera des aperçus sur l'extension actuelle du terrain de la recherche psychologique expérimentale. Ce terrain se ramifie en branches déjà nombreuses, que l'on range sous des titres comme : « Psychologie expérimentale générale », et : « Psychologie expérimentale appliquée. »

Tout cela, au point de vue des statistiques des livres, mémoires, instituts... semble aller fort vite.

Il y a donc, pour la psychologie expérimentale, à côté de la question de droit, une certaine question de fait. Mais parler de la façon dont le P. Barbado met en rapport cette question de fait avec la question de droit, nous entraînerait trop loin.

J. Feldmann : Okkulte Philosophie. Paderborn (Schöningh). 1927 (223 SS.).

Das Werk, welches der Verfasser kurz vor seinem frühen Tode vollendete, behandelt in der Einleitung die Versuche gewisser Kreise, den Spiritismus als neue Religion hinzustellen, sowie die Anstrengungen der neuzeitlichen Theosophie und Anthroposophie.

Im Hauptteil gliedert die Arbeit den Stoff in vier Teile. Der erste Teil (S. 10-48) führt die prinzipielle Stellungnahme der Wissenschaft zum Okkultismus und Spiritismus aus, indem der Begriff des Okkulten, die Einteilung desselben, die Theorien des Okkulten, der Spiritismus als Theorie des Okkulten, Geisterphotographien und die Experimente physikalischer Phänomene : Materialisation, Telekinese, Levitation und Apport behandelt wird. Der zweite Teil (S. 49-119) erörtert die Telepathie, und zwar zunächst die Tatsachen und dann die Philosophie der Telepathie, wie sie auftrat : im alten Orient und der Antike, im Mittelalter, in der Neuzeit (Jung-Stilling, Aufklärungszeit, Schopenhauer), der ältere, reine Animismus, die Stellung E. v. Hartmanns und J. G. Fichtes. Darauf folgt die Schilderung der Strömungen der Gegenwart : die Theosophie als Theorie des Okkulten, der ältere und der neuere Okkultismus, der neueste Monismus, der psychische Animismus und die psycho-physische Theorie. Der dritte Teil (S. 120-185) untersucht das Hellsehen und die Geschichte desselben bei den Griechen, Stoa, Augustinus, im Mittelalter und in der Neuzeit. Der vierte Teil (S. 186-223) erörtert die Spuck- und Geistererscheinungen in der Geschichte der Philosophie, sowie das Wesen des Spuckes.

F. macht den Versuch, in historisch-systematischer Darstellung die okkulten Phänomene zu ergründen und dadurch ein wissenschaftlich begründetes Urteil über Erscheinungen zu gewinnen, denen die Masse des Volkes von jeher ein großes Interesse entgegenbrachte und die seit dem Weltkriege in verstärktem Maße Beachtung und Anerkennung auch in wissenschaftlichen Kreisen fordern.

Anerkennenswert sind vor allem die geschichtlichen Ausführungen über die genannten Phänomene. Darin wird man den Hauptwert des Feldmann'schen Werkes erblicken. Dazu kommen noch beachtenswerte Ausführungen wissenschaftlicher Wertung der wahren oder vermeintlichen Tatsachen, die den Kreis des Okkulten umschreiben. Die Stellungnahme F.s zu all den « Tatsachen » zeugt durchweg von einem vorsichtigen und berechtigt nüchternen Blick, der die Erscheinungen sachlich zu sehen und darzustellen bestrebt ist. Hie und da sind indes die wissenschaftlichen Sicherungen und Bedingungen nicht in wünschenswerter Weise berücksichtigt worden. So sind die Erzählungen namentlich im Kapitel der Spuckerscheinungen doch, wie es scheint, etwas leichtgläubig und ungerechtfertigt von den Teilnehmern des Seminars hingenommen worden. Der gute Wille allein schützt in manchen Situationen nicht vor Täuschungen, wenn nicht alle Vorsichtsmaßregeln angewandt werden. Dies beweist gerade die Geschichte des Okkultismus in deutlichster Form. Trotzdem

verdient die Arbeit im übrigen hohe Anerkennung und dürfte als ein guter Führer vielen willkommen sein auf einem Gebiete, dessen Literatur von Tag zu Tag wächst.

Bonn-Siegburg.

Dr. *Hubert Kießler* S. V. D.

Wilh. Götzmann : Die Unsterblichkeitsbeweise in der Väterzeit und Scholastik bis zum Ende des dreizehnten Jahrhunderts. Karlsruhe (F. Gutsch) 1927 (247 SS.).

An erschöpfenden Monographien herrscht in der Philosophie sowohl nach der systematischen wie auch der historischen Seite hin kein Reichtum. Darum ist es sehr zu begrüßen, daß G. der umfangreichen und mühevollen Aufgabe sich unterzogen hat, der Unsterblichkeitsfrage in der Patristik und Scholastik nachzugehen.

In der richtigen Erkenntnis, daß die Patristik in philosophischer Hinsicht manches dem Gedankengute des alten Hellas und seinen Erben verdankt, geht G. einleitend dem Unsterblichkeitsproblem nach, wie es Platon, Aristoteles, Cicero, Seneka, Plotinos und Makrobius zu lösen versuchten.

Im Hauptteil behandelt er: Justinus Martyr, Tatian, Athenagoras, Irenäus, Tertullian, Origenes, Laktantius, Firmianus, Athanasius, Gregor von Nyssa, Ambrosius, Nemesius und Augustinus. Ferner werden erörtert: Claudianus Mamertus, Aeneas von Gaza, Boethius, Cassiodor, Gregorius Magnus, Maximus Confessor und J. Damascenus. Daran schließen sich die Ausführungen über Alkuin, Anselm, Hugo von St. Viktor, Joh. Saresberiensis, Alanus ab Insulis, Dominikus Gundissalinus, Wilh. von Auvergne, Alexander von Hales, Bartholomäus Anglikus, Joh. de Rupella, Robert Grosseteste, Bonaventura, Joh. Pecham, Richard de Mediavilla, Moneta Cremonensis, Vinzenz von Beauvais, Petrus von Tarantasia, Albertus Magnus, Thomas de Aquino und Aegidius Romanus.

In methodischer Hinsicht wird G. den Anforderungen gerecht. Die Quellenbelege werden bei jedem der genannten Denker in den Fußnoten beigelegt. Außerdem ist eine große Menge einschlägiger Literatur herangezogen worden. Die Darstellung ist übersichtlich. Ein Sach- und Personenregister wäre indes dringend zu wünschen.

Inhaltlich ist das Werk sehr reich an Einsichten und Anregungen. Die geistige Höhenlage der genannten Zeiten in ihrer Abhängigkeit von der Vorzeit und in ihrer Selbständigkeit kraft eigenen Erwerbes tritt dem Leser vor Augen. Die Geisteskraft der genannten Denker, ihre Art zu argumentieren, die Ausgangspunkte und Grundlagen, die Tragkraft und die Verwendung ihrer Beweisversuche, ihre individuelle Richtung, ihre verschiedene Stellungnahme im Für und Wider bei demselben Argumente und ihr Wachstum an eindringender Erkenntnis, die immer stärker um die Ausgestaltung einzelner Beweisgänge ringt, kann man deutlich verfolgen. Darum können wir das Werk bestens empfehlen.

Siegburg bei Bonn.

Dr. *Hubert Kiessler* S. V. D.

Moraltheologie.

Thomas Molina : Das Leiden im Weltplan. Lösung tiefster Menschheitsfragen. Innsbruck-Wien-München, Tyrolia O. J. 570 SS.

Der Titel dieses Werkes offenbart kühnes Selbstvertrauen und verspricht Großes. Der Verfasser traut sich zu, wie der gewählte Decknamen andeutet, Thomas und Molina in einer Person zu sein und verheißt nicht bloß einen Versuch der Lösung tiefster Menschheitsfragen, sondern einfach deren Lösung selbst. Auf dem Umschlag werden als solche Fragen ausdrücklich genannt: « Durchdringung der Probleme über Freiheit, Sünde und Erbschuld — das Verhältnis von Gnade und Freiheit — die Stellung Christi im Weltall — das Rätsel des Leidens — die wichtigsten Fragen der Philosophie und Religion. » Alle diese Fragen kommen wirklich zur Behandlung, in den Mittelpunkt aber ist mit trefflichem Blick das Problem des Leidens gestellt. Woher das Leiden? Wozu die namenlos vielen Leiden? Das sind alte und immer wieder neue Menschheitsfragen, Fragen, die besonders auf der heutigen Menschheit der Nachkriegszeit mit ihrer sozialen Zerrissenheit und wirtschaftlichen Bedrängnis schwer lasten. Der Verfasser bemüht sich, diese Fragen im Zusammenhang mit jenen « wichtigsten Fragen der Philosophie und Religion » zu lösen, indem er in 27 Kapiteln vom Leiden im allgemeinen und in weiteren 20 Kapiteln vom Leiden Christi nach Haupt und Gliedern handelt.

Das Leiden wird im weitesten Sinne gefaßt als « Entbehrung wunschlosen Glückes » (S. 8). Wozu das Leiden? « Leiden sühnen Sünden. » Gewiß, aber Leiden gab es vor der Sünde, Sünden ohne Leiden sind undenkbar, also ist der Sühnezweck nicht der wesentliche. Nein, sondern Leiden helfen Gott verherrlichen, und Leiden begründen letztlich ganz die Möglichkeit des Verdienstes. Denn die Erklärung dafür, daß die so mangelhaften guten Werke der Gerechten auf Erden verdienstlich sind für den Himmel, die so vollkommenen Werke der seligen Himmelsbewohner aber nicht, sieht er einzig darin, daß letztere ohne Leiden, erstere aber trotz Leiden geübt werden. (Warum bei dieser Auffassung die armen Seelen im Fegfeuer nicht verdienen können, hat der Verf. nicht erklärt!)

Leiden, Mangel wunschlosen Glückes ist auch der tiefste Grund des Anreizes zur Sünde und Unvollkommenheit. « Alle Sünden wie Unvollkommenheiten aus Leiden » (S. 27). Die Freiheit zum Bösen hinwiederum läßt Gott zu, weil diese fehlbare Freiheit zum verdienstlichen Freiheitsgebrauch nötig ist. Also: « Die Leiden erst vollenden die Willensfreiheit zur Freiheit zum Bösen, ohne die es keine Freiheit zum Guten gäbe. Denn wer nichts Böses tun kann, der tut das Gute nicht frei » (S. 39). Solche Geschöpfe, die frei sind, auch zu sagen: « Ich diene nicht! », sind die Krone der Schöpfung (S. 36).

Ausführlich wird von S. 40 an über die Willensfreiheit gehandelt. « Die Willensfreiheit ist die Erektionskraft des Willens. Das wäre noch besser als: die Willensfreiheit ist die Selbstbestimmungskraft des Willens » (S. 48).

Die nächste Wurzel der Willensfreiheit ist die Indifferenz des Willens gegenüber einem Teilgut, die tiefste Wurzel aber die Indifferenz des Verstandes über das Teilgut (S. 53). Doch scheint nach des Verfassers Ansicht, — und hier berühren wir eine seiner Hauptideen — die Betätigung der Freiheit in etwas rein Negativem zu liegen. «Die freien, und zwar zum Bösen freien Geschöpfe könnten es (das Gute), kraft eben ihrer Freiheit zum Bösen, hindern. Sie tun es nicht, enthalten sich also des Gebrauches ihrer Freiheit zum Bösen und werden durch diese rein negative Enthaltung vom Gebrauch ihrer Freiheit zum Bösen ebenso rein negative Quellen des Guten, das Gott durch sie positiv wirkt (S. 60). «Das eigentlich und formell Freiheit Bewirkende, Entscheidende, Richtung Gebende in oder an dem Akte muß durchaus von uns selbst ausgehen» (S. 91). «Jeder freie Akt ohne Ausnahme wird eigentlich und formell frei durch die rein negative Enthaltung vom Gegenteil, das ebendeshalb unbedingt ebenfalls zur Wahl stehen muß (S. 91). «So sicher das Geschöpf frei ist, und so sicher als das eigentlich und formell Freiheit Bewirkende vom Geschöpf allein ausgehen muß, und so sicher nur Negatives vom Geschöpf allein ausgehen kann: so sicher, also mit absoluter Sicherheit muß das eigentlich und formell Freiheit Bewirkende etwas Negatives sein» (S. 94). «Unsere freien guten Akte, durch welche Gott das gute Werk ausführt, unterscheiden sich von unseren unfreien Akten, mittels deren (er) es anregt, durch nichts anderes als durch unsere rein negative Enthaltung vom Gebrauche unserer Freiheit zum Bösen» (S. 98).

Damit hat Thomas Molina sich den Weg gebahnt zur Klarlegung des Verhältnisses von Gnade und Freiheit, zur Versöhnung oder vielmehr Überwindung von Thomismus und Molinismus; denn beide haben Unrecht, da sie das formell Freiheit Gebende in etwas Positives verlegen. «Gibt man dies Positive Gott allein» — wie es nach dem Verf. die Thomisten tun —, «dann ist es um die Freiheit des Geschöpfes geschehen. Gibt man dies Positive auch nur zum kleinsten Teil dem Geschöpf allein» — wie nach demselben Verf. die Molinisten tun —, «dann ist es um die Allursächlichkeit Gottes geschehen. Also Scylla oder Charybdis war die unvermeidliche Folge des positiven Zustimmungsaktes. Eine mittlere Lösung ist undenkbar, so lange ein positiver Zustimmungsaktes das formell Freiheit Begründende sein soll» (S. 108). «Wenn Gott sich im geringsten in das eigentlich und formell Freiheit Begründende einmischt, dann ist im ganzen alles wahr, was der Molinismus dem Thomismus zum Vorwurf macht, er vernichte die Freiheit, die er erklären wolle» (S. 111). «Thomas, der große heilige Meister, nach dem sie sich benennen, ist selber sicher nicht Thomist gewesen» (S. 112). Freilich, die *praemotio physica*, die «Vorwirkung» der Thomisten, ist an sich eine selbstverständliche Sache, aber falsch ist ihre Anwendung auf die freien Akte. Umgekehrt ist der *concursum simultaneum* der Molinisten «greifbar falsch», gar keine «gleichzeitige Mitwirkung», sondern eine nachfolgende (S. 122). Vor Scylla und Charybdis bewahrt nur die Verlegung des die Freiheit formell Begründenden in eine rein negative Enthaltung. Denn damit ist Gott die Allursächlichkeit gewahrt und doch alle Einmischung in die Willensfreiheit abgewehrt.

Der Umfang einer Rezension würde allzuweit ausgedehnt, wenn auch noch näher eingegangen werden sollte auf die Ausführungen über das Wesen, die Häßlichkeit und Bosheit der Todsünde, das Sühneleiden, Hölle, Fegfeuer und Himmel. Auch für den ganzen zweiten Teil, das Leiden Christi nach Haupt und Gliedern, muß auf das Buch selber verwiesen werden. Kurz gesagt, erscheint das Leiden als Quelle der größten Verherrlichung Gottes und höchsten Erhöhung Christi und aller, die mit ihm und in ihm Kreuzträger sind.

Möge es nun gestattet sein, zu einzelnen Aufstellungen des Verf. sich zu äußern, und zwar zu solchen, die anfechtbar erscheinen. Er wird das um so weniger übel nehmen, als auch er für sich der Autorität der Schule gegenüber große Selbständigkeit beansprucht, ja allzu große nach Ansicht des Rez. Denn diese Autorität kann nur sehr segensreich sein, wenn sie nicht als Ersatz, sondern als Kontrolle des eigenen Denkens benützt wird.

Eine ausgesprochene Neigung zeigt der Verfasser, eindrucksvolle, überraschende Dinge zu sagen, die aber dann durch Klauseln wieder mehr oder weniger zurückgenommen werden müssen. Besonders leistet ihm da der Ausdruck « in etwa » große Dienste. So übertrifft Gott im Geschöpf « in etwa » sich selbst (S. 70), selbst auch auf moralischem Gebiete (S. 75); er überragt in unserer « labilen Heiligkeit » « in etwa » seine eigene Heiligkeit (S. 85); ja, die erworbene Heiligkeit der menschlichen Natur Christi übertrifft « in etwa » selbst die göttliche Heiligkeit, und zwar unendlich (S. 281). Das tönt ja alles sehr überraschend und neu, aber ist es auch wirklich wahr? Ist die Heiligkeit, die vom fehlbaren Menschen durch Gottes Gnade geübt wird, wirklich « in etwa » vollkommener als die wesentliche Heiligkeit Gottes? Da alle geschöpfliche Vollkommenheit nach allen Richtungen nur eine unvollkommene Anteilnahme an der göttlichen Vollkommenheit ist, scheint die Bejahung dieser Frage gänzlich ausgeschlossen, außer man verstehe unter jenem « in etwa » ein « dem Scheine nach. » So hat man denn auch bei den weiten Ausführungen über diese durch das Leiden in den Geschöpfen « in etwa » übertroffenen Vollkommenheiten Gottes das Gefühl, in uneigentlichen Redeweisen befangen zu sein. Auch der Satz: « Alle Sünden wie Unvollkommenheiten aus Leiden » (S. 27), auf dem so viel aufgebaut ist, erscheint als eine uneigentliche Redeweise, indem Leiden zu verstehen ist als « Mangel wunschlosen Glückes », also schließlich als der beseligenden Anschauung Gottes. Der weitgehenden Liebe zum Paradoxen entstammt doch wohl auch der Satz: « Eigentlichster Ort der Barmherzigkeit ist der Ort, wo sie ihre tiefsten Register spielen läßt: die Hölle » (S. 199).

Von weittragender Bedeutung für das System des Thomas Molina ist der Satz, das in den geschöpflichen Handlungen formell Freiheit Begründende sei etwas rein Negatives, die rein negative Enthaltung vom Gegenteil (S. 91 ff.). Das will doch wohl besagen: wenn der Mensch z. B. vor ein göttliches Gebot gestellt wird, so übt er die Freiheit in seiner Beobachtung nicht dadurch aus, daß er diese Beobachtung wählt, sondern nur durch die Unterlassung der Übertretung. Daß das eine von allen bisherigen katholischen Schulen abweichende Auffassung ist, dürfte offenkundig sein. Denn alle sind da mit dem hl. Thomas einverstanden: « Ex hoc liberi

arbitrii esse dicimur, quod possumus unum recipere, altero recusato, quod est eligere (I q. 83 a. 3). Die positive Wahl des einen ist ebenso Sache des Willens wie die Unterlassung des andern. Der Verfasser ist sich dieses Gegensatzes seiner Auffassung zur allgemeinen Lehre wohl bewußt, nicht aber des Widerspruches, in den er mit sich selbst gerät, da er S. 53 f. für die Willensfreiheit Indifferenz, und zwar offenbar aktive Indifferenz des Begehrungsvermögens verlangt, die es selber brechen müsse, um von seiner Erektionskraft Gebrauch zu machen und selbsteigen das Objekt zu ergreifen. Schlimmer noch ist es für die neue Auffassung, daß sie schwerlich mit der definierten Kirchenlehre in Einklang zu bringen sein dürfte. Nach dem Konzil von Trient (S. VI, can. 4, Denz. 814) wirkt der freie Wille durch Zustimmung mit der aufweckenden und rufenden Gnade Gottes mit und verhält sich nicht rein untätig und passiv. Ebenso sagt das Vaticanum vom Glaubensakt: « Quo homo liberam praestat ipsi Deo oboedientiam, gratiae eius, cui resistere posset, consentiendo et cooperando » (S. III, cap. 3, Denz. 1791). An beiden Stellen ist doch klar die Betätigung der Freiheit in eine positive Zustimmung, nicht in ein rein negatives Verhalten gelegt. Bei diesem Sachverhalt wird der Verfasser sich wenig Hoffnung machen dürfen, Thomisten und Molinisten versöhnt in sein System einlenken zu sehen. Dazu ist der Ausgangspunkt seiner ganzen Beweisführung zu weit vom hl. Thomas entfernt. Dies ist der Satz: « Das eigentlich und formell Freiheit Bewirkende muß vom Geschöpf allein ausgehen. » Das ist durch nichts bewiesen und durch nichts beweisbar, das wäre eine Freiheit, wie sie dem Schöpfer zukommt, nicht aber dem Geschöpfe. Der hl. Thomas sagt: « Cum aliquid movet seipsum, non excluditur, quin ab alio moveatur, a quo habet hoc ipsum, quod seipsum movet: et sic non repugnat libertati, quod Deus est causa actus liberi arbitrii » (De Malo, q. 3 a. 2 ad 4; cf., S. Th. I q. 83 a. 1 ad 3). Thomas Molina kann da klar erkennen, daß er in dieser Frage (wie übrigens auch anderwärts) im Grunde viel näher bei Ludwig Molina als bei Thomas von Aquin steht und doch wohl etwas zu zuversichtlich behauptet hat: « Thomas, der große, heilige Meister ... ist selber sicher nicht Thomist gewesen. »

Den communis consensus doctorum verläßt der Autor auch im Kapitel über Christi menschliche Freiheit (S. 244 ff.). « Wer nichts Böses tun kann, der tut das Gute nicht frei » und nicht verdienstlich, sagt der Verfasser, und so nimmt er folgerichtig auch für den menschlichen Willen Christi die Freiheit zum Bösen (oder, minder folgerichtig, zum minder Vollkommenen) in Anspruch. « Das Vollmaß menschlicher Freiheit zum Bösen innerhalb, das Vollmaß göttlicher Unfreiheit zum Bösen außerhalb der menschlichen Natur Christi » (S. 245). « Innerhalb hat diese Natur ... die volle Freiheit des Menschen zum Bösen behalten. Außerhalb dagegen ist die menschliche Natur mit der gottpersönlichen Trägerin zu einem Wesen vereinigt » und darum absolut unfähig, zu sündigen. So kann ein kleines Kind im Gehversuch jeden Augenblick fallen, fällt aber nie und nimmer, weil der Vater hinterhergeht und jeden Fall verhütet.

Diese Ansicht erscheint als unannehmbar schon deshalb, weil die Voraussetzung, daß ohne Freiheit zum Bösen kein Verdienst möglich sei,

weder durch innere noch äußere Gründe bewiesen ist. Sodann ist sie für Christus weniger ehrenvoll, als die allgemeine Lehre. Freilich beabsichtigt der Autor das Gegenteil. Er glaubt, so die menschliche Heiligkeit Christi um so mehr ins Licht zu stellen, die, weil zum Bösen fähig und des Bösen doch nie schuldig, « in etwa » unendlich über Gottes Heiligkeit emporgetragen werde. Tatsächlich wird jedoch Christus ein wirklicher Mangel zugeschrieben, um ihm dafür einen scheinbaren Ruhmestitel beilegen zu können. Zur Begründung seiner Ansicht weist Th. Molina auch auf die Schwierigkeit hin, bei deren Ablehnung die (innere) Unfähigkeit Christi, zu sündigen, mit der zum Verdienst notwendigen Freiheit in Einklang zu bringen. Wenn er hiebei die Lösungsversuche einiger Theologen — Christus habe kein *Gebot*, sondern nur einen *Wunsch* des Vaters, oder höchstens ein dispensables Gebot zu erfüllen gehabt — als ungenügende Ausflüchte ablehnt, so wird er Recht haben. Es gibt aber auch tiefer gehende Lösungen, die er bei thomistischen Dogmatikern hätte finden können, mit deren Werken er sich aber nicht näher beschäftigt zu haben scheint. Die größte Schwierigkeit gegen die innere Freiheit zum Bösen in Christus, die in seiner unmittelbaren Anschauung Gottes liegt, hat der Verf. zu leicht genommen, wenn er sie mit dem Hinweis zu entkräften glaubt, daß diese Gottschauung auch die physischen Leiden nicht gehindert habe. Da gilt, wenn je, *das nego paritatem*. Daß das verklärende Überfließen der *visio beata* auf die niederen Seelenkräfte und den Leib von Gottes Allmacht hintangehalten werde, schließt keinen ersichtlichen Widerspruch ein, wohl aber das Zusammenbestehen der Freiheit zum Bösen mit der Anschauung Gottes. Denn damit diese Möglichkeit vorläge, müßte der vernünftige, überlegende Wille (*voluntas ut ratio*, nicht bloß *voluntas ut natura* oder *v. sensualitatis*, cf. S. Th. III q. 18 a. 5, 6) in Gott oder einer göttlichen Anordnung ein Übel sehen können; das ist aber für den Gott Schauenden innerlich unmöglich, da Gott die wesenhafte Güte ist, von der niemand sich abwenden kann, da nach der Natur des Willens nichts geliebt und ersehnt werden kann, als unter dem Begriff des Guten, das vom Gott Schauenden schatten- und lückenlos erfaßt wird. Also gibt es für ihn keine Möglichkeit, sich von Gott zur Sünde oder Unvollkommenheit abzuwenden. Damit erscheinen auch die innerlichen Versuchungen in Christus, die der Verf. (S. 249 ff.) in den grellsten Farben schildert, tatsächlich als ausgeschlossen.

Eine dem Autor eigentümliche Idee ist auch die von der geringen Gnade des Beistandes, die dem Heiland gewährt gewesen sei, damit seine Eigentätigkeit um so mehr hervortrete. « Kein Mensch war ärmer an Gnaden des Beistandes als der Gottmensch. . . . Denn je größer der fremde Beistand, um so geringer die eigene Leistung » (S. 259). Auch diese Ansicht erscheint als unannehmbar. Ist denn die Gnade des Beistandes eine Ursache der Minderung der Eigenleistung und nicht vielmehr Ermöglichung und Bewirkung derselben? Haben Christi menschlicher Natur nicht auch alle Tugenden und Gaben des Heiligen Geistes innegewohnt? Sind nicht alle menschlichen Handlungen des Heilandes Betätigungen dieser Tugenden und Gaben gewesen? Dazu brauchte es aber jedesmal die aktuelle Gnade, die Gnade des Beistandes. Denn « *quantumcumque natura aliqua corporalis*

vel spiritualis ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere, nisi moveatur a Deo » (S. Th. I-II q. 109 a. 1 in c.).

« Konnte Gott der gefallenen Menschheit ohne Sühnung durch Christus verzeihen ? » (S. 338). Bekanntlich lautet die Antwort der Väter und der Theologen auf diese Frage fast einstimmig bejahend. Thomas Molina weiß das ; aber Väter und Theologen, so sagt er sich, berufen sich hiebei nicht auf die Offenbarung, sondern auf bloße Vernunftgründe, solche jedoch, und zwar von durchschlagender Kraft, glaubt er *gegen* die allgemeine Ansicht gefunden zu haben. Zum Suchen hatte ihn eine Bemerkung von Katharina Emmerich veranlaßt, deren Gesichte er auch sonst mehr herbeizieht, als es in einem theologischen Werk nach der Natur der Sache wünschenswert wäre. Seine Begründung lautet aber also : der primäre Zweck der Schöpfung, der um keines andern Zweckes willen zurückgestellt werden darf, ist die Ehre des Schöpfers ; nun aber würde durch eine Todsünde, die ohne unendliche Sühne bliebe, dieser Hauptzweck der Schöpfung nicht nur gefährdet, ja nicht einmal bloß vernichtet, sondern ins Gegenteil verkehrt ; also ist entweder die ewige Strafe des Todsünders, oder die unendliche Sühne durch Christus durchaus unerläßlich.

Allein in diesem Beweis ist wohl die Ehre Gottes als primärer Schöpfungszweck nicht ganz richtig aufgefaßt. Sie wird wohl wie ein äußeres Gut verstanden, das die Geschöpfe zum Besten Gottes zu produzieren haben. Damit stimmt überein die Ansicht, die S. 549 geäußert wird, daß nämlich bei der Schöpfung *finis operantis* und *finis operis* sich nicht decken. Aber das kann nicht richtig sein, denn damit würde nicht mehr Gott selbst, sondern ein von ihm verschiedenes Gut das letzte Ziel der Schöpfung sein. Die Schöpfung hat vielmehr in dem Sinn Gottes Ehre zum letzten Zweck, daß sie seine Vollkommenheiten abbildet und darstellt, wie der hl. Thomas es so klar ausdrückt : « *Totum universum cum singulis suis partibus ordinatur in Deum sicut in finem, in quantum in eis per quamdam imitationem divina bonitas repraesentatur ad gloriam Dei : quamvis creaturae rationales speciali quodam modo supra hoc habeant finem Deum, quem attingere possunt sua operatione, cognoscendo et amando. Et sic patet, quod divina bonitas est finis omnium corporalium* » (I q. 65 a. 2). Kurz faßt Cajetan in h. l. den Gedanken des heiligen Lehrers zusammen : « *Universum est ad imitandam et repraesentandam divinam bonitatem : quod est ad eius gloriam ordinari.* » Im Lichte dieser Lehre ist der Zweck des Werkmeisters, die Mitteilung seiner Vollkommenheit, sachlich identisch mit dem Zwecke des Werkes, der Teilnahme und Darstellung dieser Vollkommenheit ; hier ist also wirklich Gott selber das letzte Ziel der Geschöpfe. Hier leuchtet auch ein, daß Gott das gefallene Menschengeschlecht auch ohne Sühne oder auf bloß endliche Sühne hin begnadigen konnte, also ohne Menschwerdung einer göttlichen Person. Das gerettete Geschlecht wäre eine Offenbarung der freigebigen Barmherzigkeit Gottes gewesen, ohne eine Verletzung seiner Gerechtigkeit zu sein, da ja niemandens Recht verletzt worden wäre. Freilich offenbart die Erlösung durch den menschengewordenen Gottessohn die göttliche Vollkommenheit in viel höherem Grade, da sie ein Werk unendlicher Barm-

herzigkeit und strengster Gerechtigkeit zugleich ist. Aber Gott ist frei, in welchem Grade er seine Vollkommenheit offenbaren will.

Sehr befremdend ist endlich auch die Art und Weise, wie das Wesen der Erbsünde erklärt wird. Sie ist nicht die vom Haupte des Menschengeschlechtes verschuldete Beraubung der heiligmachenden Gnade. Auch die Einschließung der einzelnen im Stammvater, vermöge der alle Menschen die Sünde Adams mitbegangen hätten, gefällt dem Autor nicht, sofern die Willensfreiheit nicht eine neue Erklärung finde; denn nach der bisherigen gebe es keine Möglichkeit einer solchen Einschließung. «Denn mochte der Stammvater uns alle noch so vollständig nach Leib und Seele einschließen, eines schloß er bestimmt nicht ein: unsere jetzige Art der Freiheit» (S. 383). So sucht denn der Verfasser für den vorsündlichen Zustand der Menschheit neben der «vollpersönlichen Freiheit» für alle rein persönlichen, die Gemeinschaft als solche nicht berührenden Willensentscheidungen noch eine andere Art von Freiheit nachzuweisen, die bis auf den Begriff verloren gegangen war und erst durch den Verfasser wieder erschlossen worden ist: die Gemeinschaftsfreiheit für alle die Gemeinschaften, klein oder groß, betreffenden Entscheidungen. Darnach waren vor dem Sündenfall die doch so starken Willen in Gemeinschaftsfragen naturmäßig eng aneinander gebunden; die einzelnen Glieder der Familie, Gemeinde, Gesellschaft waren nie gewillt oder auch nur fähig, anders als mittels des Gemeinschaftsverbandes oder -willens Gemeinschaftsentschlüsse oder -taten zu fassen oder auszuführen. Dieser Gemeinschaftsverband und -wille bildete sich durch gegenseitige Belehrungen, Vorstellungen, Bitten und geheimnisvolle Beeinflussungen unfehlbar aus dem Verstand und Willen der Einzelnen. Die Frage der Sünde, der Entscheidung für oder wider Gott war nun aber eine Gemeinschaftsfrage, eine gemeinsame Menschheitsentscheidung. Hätte Adam bei der Prüfung sich bewährt, so wären auch die Kinder von Geschlecht zu Geschlecht durch den Einfluß der Eltern und die Masse anderer umgebender Einflüsse in ihrer Freiheit so unbedingt in der gemeinsamen guten Richtung bestimmt worden, daß es wohl noch ein mehr oder weniger angespanntes Mittun hätte geben können, daß aber ein Schwimmen gegen den Strom, d. h. eine Abwendung von Gott oder eine Todsünde ausgeschlossen gewesen wäre (S. 390). Da nun Adam sündigte, erfolgte die Bestimmung in umgekehrter Richtung. Da Adam sündigte, sündigten unvermeidlich alle in ihm. «Wie er, so hätten wir alle gewählt. Sünder, wie es die Stammeltern waren, hätten sie uns alle zu ebenfalls Sündern erzogen, die im besten Fall ebenso gewählt hätten, wie sie» (S. 396).

Gegen diese Erklärung des Wesens der Erbsünde erheben sich die größten Schwierigkeiten. Schon das ist bedenklich, daß die Definition der Erbsünde als eine Beraubung der heiligmachenden Gnade, die das Stammeshaupt Adam durch seine Sünde für sich und seine Nachkommenschaft verloren hat, mit einer auch gar so leichten Handbewegung abgelehnt wird. Das Schema, das dem Konzil vom Vatikan vorlag und das über die Leugnung, daß die Beraubung der heiligmachenden Gnade zum Wesen der Erbsünde gehöre, das Anathem aussprach (Granderath, *Acta et Decreta ss. Concil. Vat. col. 566*), ist ja noch keine bindende Entscheidung, aber

doch ein sehr beachtenswertes Zeugnis der allgemeinen Lehrüberlieferung und des katholischen Sinnes. Da möchte man für eine gegenteilige Aufstellung doch etwas bessere Gründe sehen, als der Autor, wie wir zeigen werden, anführen kann.

Nicht weniger bedenklich ist, daß auf dem eingeschlagenen Wege die Erklärung der Erbsünde, die gesucht wird, vielmehr unmöglich gemacht wird. Die Erbsünde soll ja erklärt werden aus der Gemeinschaftsfreiheit, die aller Nachkommen Willen unfehlbar nach dem Willen des Stammvaters bestimmt hätte; das hätte diese Freiheit, von allem andern abgesehen, aber doch nur tun können, wenn sie fortbestanden hätte; sie ist aber nach dem Autor eben durch die Sünde Adams zerstört und durch die Individualfreiheit ersetzt worden. Tatsächlich also ist der Wille der Nachkommen nicht mehr vom Willen Adams bestimmt, folglich sollte dessen Sünde sie auch nicht mehr berühren. Sonst müßten sie ja eine Verantwortung tragen für etwas, das sie nur unter einer irrationalen Bedingung getan *hätten*, wirklich aber *nie* getan *haben*, was doch offensichtlich ungerecht wäre.

Übrigens scheint die versuchte Erklärung der Lehre des Tridentinum geradezu zu widersprechen. Den S. v, can. 3, sagt das Konzil von der Erbsünde ausdrücklich: «quod origine unum est et *propagatione*, non *imitatione* transfusum omnibus inest unicuique proprium.» Nach Thomas Molinas' Erklärung wäre es nicht einfach die Abstammung von Adam, sondern die eigene Nachahmung seiner Gesinnung — «wie er, so hätten wir alle gewählt» —, die die Sünde auf alle übertrüge.

Dazu kommt, daß die angezogene «Gemeinschaftsfreiheit» einer befriedigenden Begründung entbehrt. Eine Stütze in den Offenbarungsquellen zu finden ist, mit Grund, gar nicht versucht worden. Die vom Autor angeführten Beweise sind alle spekulativ, und die Spekulation ruht dabei auf unsicherer Grundlage. Beim ersten Beweis (S. 387) bildet den Ausgangspunkt der Satz, «daß die vollkommene Willensfreiheit nicht Selbständigkeit neu zu bringen, sondern die bereits vorhandene bloß zu aktualisieren hat.» Nun ist aber der Einzelmensch der Gesellschaft gegenüber nur Teil, nicht selbständig; also konnte in der Vollkommenheit des Paradieseszustandes die Willensfreiheit in Gemeinschaftsfragen auch keine vollpersönliche, sondern nur eine gemeinschaftliche sein. Bei diesem Argument fragt es sich doch sehr, in welchem Sinne der Mensch der Gesellschaft gegenüber ein Teil sei: ist er nur ein physischer, willenloser Teil, wie die Hand ein Teil des Menschen ist, oder aber ein mit Verstand und freiem Willen begabter Teil, der durch eigene Erkenntnis und Wahl den gesellschaftlichen Pflichten nachkommen soll oder sie verletzen kann? Thomas Molina setzt das erstere voraus, aber unter einer *petitio principii* und ohne Berechtigung in der Natur der Dinge; denn die vernünftige Natur des Menschen fordert die letztere Auffassung. Der Mensch hätte auch im Paradies seine gesellschaftlichen Pflichten mit seiner Vernunft zu erkennen und mit freier Wahl zu erfüllen gehabt; bei seinem hohen Wissen und seiner Freiheit von der Begierlichkeit wäre ihm das leicht gewesen; aber die Unmöglichkeit der Verletzung seiner gesellschaftlichen Pflichten läßt sich durch nichts beweisen.

Der zweite Beweis (S. 389) beruht auf der Annahme, daß alle Zwietracht unter den Menschen im Paradies sicher ausgeschlossen gewesen wäre : eine ebenfalls kaum beweisbare Annahme. Wenn Adam, trotz seiner erhabenen Vorzüge, in Feindschaft zu Gott treten konnte, warum hätten seine Nachkommen nicht auch in die Feindschaft unter sich geraten können ?

Ein dritter Beweis (S. 389) fußt auf der angeblichen Tatsache, daß es seit dem Sündenfall Sünden-Schuld gebe, auch wo es keine Sünde gibt. « Die Kinder erben seitdem von den Eltern Sündenschulden, ohne die Sünde zu erben. » Diese Tatsache besteht aber doch kaum in Wirklichkeit. Die Kinder können von den Eltern Vermögen und dgl. erben, das durch deren Sünden mit Schulden belastet ist, aber das sind doch keine Sündenschulden. Würde der zitierte Satz auf die Erbschuld angewendet, so wäre er gegen die Lehre des Tridentinum, nach der die Kinder nicht bloß Sündenschulden, sondern die Sünde erben, *peccatum originale . . . unicuique proprium* (S. v, can. 3).

Noch ein vierter Grund soll die « rekonstruierte Gemeinschaftsfreiheit » verlangen, nämlich die Beharrlichkeit der Nachkommen Adams im Stande der Gnade, falls Adam nicht gefallen wäre (S. 390). « Hätte doch nach der Ansicht wohl aller Theologen kein einziger mehr sein ewiges Ziel durch eine Todsünde gefährden können. » Allein hier zeigt Thomas Molina eine auffällige Lücke in seiner sonst lobenswerten Kenntnis der Theologie, oder wenigstens einer Richtung innerhalb derselben. Faktisch lehrt der hl. Thomas (z. B. S. Th. I q. 100 a. 2), die Nachkommen Adams wären nicht von der Geburt an in der Gnade befestigt gewesen, sondern hätten sündigen und verdammt werden können. Ebenso die Thomisten. Aber auch Pesch, dem er sonst vertraut, hätte ihm bezeugt : « *Communius admittitur, eos potuisse peccare et salutem amittere* » (Pesch, Prael. dogm. III, n. 220). Die Berufung auf den *consensus doctorum* beruht also auf einem Irrtum.

Damit sind die wichtigsten Punkte genannt, in denen der Rez. mit dem Verfasser nicht einig gehen kann. Einiges weniger Wichtige sei übergegangen. Es wäre aber ungerecht, das viele Schöne und Gute, Tiefe und Wahre, das sich im Buche findet, nicht auch anzuerkennen, und es ist mir nur leid, bei der schon allzu großen Ausdehnung des Referates es nicht eingehender tun zu können. Über die Sünde, die Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes, über das Leiden Christi und der schmerzhaften Gottesmutter, die Würde und den Wert des Leidens des Christen in und mit Christus, die großartige Vollendung des ganzen Schöpfungswerkes, zu dem die Leiden von Gott hingeordnet werden, hat Thomas Molina treffliche Ausführungen. Ja, manche Partien sind von erhabener und erhabender Schönheit. Denn er verfügt über eine glänzende Darstellungsgabe und hinreißender Beredsamkeit. Bei seiner außergewöhnlichen spekulativen Begabung weiß er auch bei oft behandelten Fragen auf ganz neue Seiten und Zusammenhänge aufmerksam zu machen. Wenn er dabei in der Freude an den eigenen Spekulationen die nötige Selbstkritik an denselben da und dort zu sehr vergißt, so fesselt doch immer sein ernstes, geistiges Ringen und erzwingt Hochachtung. Lesern, die an tiefsten religiösen Fragen Interesse haben und imstande sind, auch mit großer Überredungskunst

vorgetragene Gedanken zu prüfen und das Wahre von dem weniger Haltbaren zu unterscheiden, sei das Werk des Thomas Molina angelegentlich empfohlen.

Stift Einsiedeln.

P. Meinrad Benz O. S. B.

W. C. Scherer : Der Gehorsam nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin dargestellt. Paderborn, Schöningh, 1926. XIV-260 SS.

So viel wird geredet und geschrieben von Autorität und Freiheit. Manchen erscheint Autorität gleichbedeutend mit Tyrannei, Freiheit gleich Ungebundenheit. Selbstherrlichkeit, Autonomie, ungehemmtes Sich-Entwickeln der eigenen Persönlichkeit bezeichnen die Seelenverfassung weiter Kreise vor allem seit den Umwälzungen des letzten Krieges. Dem gegenüber ist es ein großes Verdienst, daß der Verfasser dieser Arbeit auf Grund der Lehren des hl. Thomas von Aquin klare, feste Begriffe uns bietet. Das tut er besonders in der «Grundlegung». Dann behandelt er in vier Hauptteilen die Gehorsamslehre des Aquinaten: 1. allgemeine Gehorsamslehre; 2. Lehre von der übernatürlichen Tugend des Gehorsams; 3. Lehre vom Gelübde des Gehorsams; 4. Lehre vom Ungehorsam.

In Gott liegt der Urquell der Autorität, in ihm liegt auch Wirkung und Wert des Gehorsams. Gerade durch die gottgewollte und auf Gott bezogene Unter- und Überordnung wird die Vollkommenheit des Ganzen, auch die Vollkommenheit und echte Freiheit des einzelnen bewirkt. Besonders aktuell sind die Darlegungen über den Gehorsam gegen die Kirche, in der Familie: unter den Ehegatten, Kindern gegen die Eltern, Dienstboten gegen die Herrschaft; sodann Gehorsam in der Schule, staatsbürgerlicher Gehorsam. — Sehr zu begrüßen sind für Ordensleute und Leiter von Ordensgenossenschaften die Ausführungen über Wesen und Verpflichtung des Gehorsamsgelübdes. Die knappen, inhaltstiefen Zusammenfassungen am Schlusse einzelner Ausführungen sind feste Richtlinien, z. B. über das Wesen des Gehorsamsgelübdes, S. 228.

St. Thomas stellt, De Veritate, q. 17 a. 5, die Frage: Ob das Gewissen in indifferenten Dingen mehr oder weniger verpflichtet als das Gebot des Obern. — Das Gewissen ist die in uns lebende Stimme Gottes. Das Gewissen verpflichtet also gegen ein Gebot des Obern. Wenn nun auch das irrige Gewissen in indifferenten Dingen gegen ein solches Gebot verpflichtet, so scheint mir, müsse man sagen: der Religiöse begeht dann keine Sünde, wenn er seinem Gewissen folgt und nicht dem Befehle des Obern. Der Satz ist schwer zu verstehen: «In diesem Falle sündigt der Untergebene, mag er die Handlung unterlassen, da er dann gegen sein Gewissen handelt; mag er sie setzen, da er dann dem Obern ungehorsam ist.» — Könnte man denn nicht so sagen: bei solchen Gewissenskollisionen soll der Untergebene sein Gewissen derart informieren, daß er sich sagt: wenn ich mein Urteil dem Urteile meines Obern unterwerfe und dementsprechend handle, begehe ich keine Sünde. Zu einem solchen Vorgehen werden ja auch die Skrupulanten von den Lehrern und Führern im geistlichen Leben angehalten. — Es würde auch das dem Grundsatz des Aquinaten entsprechen: «Jeder Mensch muß vernunftgemäß handeln.» 1 c. ad 4.

Diese Arbeit ist ein neuer Beleg dafür, daß St. Thomas trotz der oft aus seiner Zeit genommenen Vergleiche in einem gewissen Sinne über zeitlich ist. Seine grundsätzlichen Darlegungen bieten immer wieder auch in den zuweilen verwickelten Verhältnissen unserer Zeit sicher leuchtende Richtlinien für den denkenden und strebenden Menschen.

Baldegg (Luzern).

Dr. K. Müller.

Van Roey J. E. (Cardinalis Archiepiscopus Mechliniensis) : **De virtute Caritatis quaestiones selectae.** Mechliniae, H. Dessain. 1929. II-368 SS.

« Ducibus praeclaris Theologiae luminibus, nominatim S. Augustino et S. Thoma Aquinate, aliisque insignibus doctoribus et magistris », Eminentissimus Auctor quinque quaestiones selectas de Caritate tractandas aggreditur, de praestantia nempe caritatis, de caritate forma virtutum, de caritate radice meriti, de obiecto formali caritatis fraternae ac de ordine caritatis : putat enim has quaestiones « vel praecipuas vel a modernis auctoribus praetermissas aut incomplete expositas » esse (Praef. I).

Duae ultimae quaestiones iam pridem in lucem exierant sub titulo : *De natura et ordine caritatis erga proximum ad mentem Doctoris Angelici* (Lovanii 1912) ; magna etiam pars secundae quaestionis prodierat apud Ephem. theol. lovanienses, I (1924), 43-65 : integrum tamen opus vere novum dici debet, quia pleraque libri capita nunc primum in lucem eduntur, « toto ceteroquin rerum complexu adamussim redacto ac ordinato » (ibid.).

Inter has tamen quaestiones potissimum locum tenere videntur secunda et tertia (de caritate forma virtutum et radice meriti), quas etiam Eminentissimus Praesul longius et profundius versat.

In illis, praeter multa ex Augustino congesta, doctrinam S. Thomae diligentissime perscrutatur eamque clare et profunde exponit. An vero semper mentem eius attigerit, merito dubitari potest. Sic, verbi gratia, tenet virtutes utcumque formatas dici posse « tum ex connotatione habitus caritatis in eodem subiecto, tum ex eo quod in actibus suis ordinantur a caritate » (p. 51). Anne melius et profundius explicaretur haec passiva formatio per doctrinam S. Thomae (I-II q. 61 a. 4 ad 1 ; De Virt. Cardinalibus, art. 1 ad 1) de refluencia vel redundantia unius virtutis in aliam ?

Forte etiam melius fuisset exponere doctrinam S. Thomae secundum ordinem chronologicum, et accuratius distinguere et definire diversos modos quibus aliqua virtus formari potest, ut hoc pacto clarius appareret *proprius* modus quo caritati convenit esse forma virtutum.

Circa aliam quaestionem de caritate radice meriti, utiliter Bañezius (Comment. in II-II q. 24 a. 6) consultus fuisset, qui eosdem ac plures alios textus S. Thomae, quos doctissimus Praesul adhibet, crisi et examini accuratiori subiicit et a minus rectis interpretationibus vindicat.

Praeclarum hoc Opus Eminentissimi Cardinalis claritate, profunditate, soliditate doctrinae conspicuum, omnibus Theologiae studiosis libenter commendamus.

Friburgi.

J.-M. Ramírez O. P.

D. M. Prümmer O. P. : Manuale Theologiae Moralis secundum principia S. Thomae Aquinatis. In usum scholarum, 3 tom. Ed. 4. et 5. aucta et secundum novissimas decisiones recognita. Friburgi Br., Herder. XXXVIII-462 ; X-550 ; XII-698 SS.

Es ist ein dankbares und gesegnetes Arbeiten, an der Hand des hl. Thomas von Aquin andern Führer für das religiös-sittliche Leben zu werden. Gott in seiner Wesenheit, Weisheit und Macht ist das Urbild ; der Mensch mit seiner Unsterblichkeit, seinem Verstande und freien Willen ist das Abbild (Prologus in I-II). Die Moraltheologie will den Menschen lehren, sein Leben und Streben nach den ewigen Grundsätzen einzurichten und zu bemessen und zu bewerten. Wer in die Lehre des hl. Thomas einzudringen sucht, staunt ob der Tiefe seiner Ausführungen und der Sicherheit seiner Führung.

P. Prümmer behandelt im ersten Band das Endziel des Menschen, die Gesetze, das Gewissen, die Sünde im allgemeinen, die Tugenden im allgemeinen, dann die theologischen Tugenden und die Tugend der Klugheit mit den ihnen entgegengesetzten Fehlern ; im zweiten Band das weite Gebiet der Gerechtigkeit und die zwei letzten Kardinaltugenden : Starkmut und Mäßigkeit ; im dritten Band wird die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen und besonders dargestellt. — Der Verfasser hat in seiner Moral ein gediegenes Werk geschaffen. Es ist nicht nur zum « Gebrauch der Schulen », sondern auch zur Benützung im Leben und Lehren und Leiten des praktischen Seelsorgers. Gebildete Laien : Ärzte, Juristen, Staatsmänner können darin über wichtige Fragen, die auch ihr Gebiet angehen, Aufschluß finden, um die richtigen Grundsätze der Kirche kennen zu lernen. — Die Modernen lieben es, immer wieder « Probleme » aufzuwerfen. Es ist öfters etwas Gesuchtes und Ungesundes dabei. Allerdings treten immer wieder Fragen im Leben des einzelnen und der Gesellschaft auf, die Antwort heischen. « *Ite ad Thomam !* » hat Pius XI. in seiner Encyklika « *Studiorum ducem* » vom 29. Juni 1923 gesagt. Weil die Kirche auch durch die letzten Päpste und ihr Rechtsbuch das Studium des hl. Thomas einschärft, ist eine Moraltheologie nach den Grundsätzen dieses heiligen Lehrers eine gesegnete Arbeit. Knappheit und Klarheit, Reichtum der Belege und Ruhe in der Behandlung abweichender Meinungen werden die neue Auflage von P. Prümmers Werk in weite, neue Kreise bringen. — In einem *Catalogus brevis auctorum* findet sich eine reichhaltige Bibliographie der Moralwerke alter und neuer Zeit samt einer ganz kurzen Biographie der Autoren : Nation, Lebenszeit und knappe Beurteilung ihres Schaffens. — Große Dienste leistet der Index am Schlusse des dritten Bandes ; die einschlägige Literatur, die Moralfragen berührt : Psychologie, Psychiatrie, Medizin, Rechtswissenschaft macht das Werk modern und praktisch.

Eine ausdrückliche, grundsätzliche Behandlung der sogenannten Gemeinschafts- und Strandbäder wäre gewiß manchen willkommen ob der immer aktueller werdenden Bedeutung.

Baldegg (Luzern).

Dr. K. Müller.