

Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 5 (1891)

Buchbesprechung: Litterarische 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: 29.12.2025

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

Merkwürdigerweise werden die ästhetischen Erscheinungen zu der Idee der Freiheit gerechnet, unseres Erachtens wäre das ästhetische Gefühl richtiger vor den Ideen überhaupt zur Sprache gekommen, auf diese Weise wäre die eigentümlich ästhetische Darstellung der Ethik besser vorbereitet gewesen. Daran würde sich die Idee der Freiheit naturgemäß anschliessen, denn diese selbst besteht im Herbartschen Sinne nicht etwa in künstlerischer Übung und ästhetischer Bethätigung, sondern setzt das ästhetische Urteil schon voraus. Allerdings ist der Gedanke sinnvoll, dass die ästhetische Übung eine gewisse geistige Befreiung bewirkt; in der sinnlich schönen Darstellung erfreuender und bedrückender Gefühle, erhebender und schmerzlicher Gedanken befreit sich das Innere und wird über sich selbst klar, es ist ein Stück der Selbsterkenntnis, die F., sei es mit Recht oder Unrecht, in das Gebiet der sittlichen Freiheit verweist.

(Fortsetzung folgt.)



LITTERARISCHE BESPRECHUNGEN.

„*Judex damnatur cum nocens absolvitur.*“
Publius Syrus.

Katholische Dogmatik in sechs Büchern von Dr. Herman Schell. I. Band. Paderborn, Ferdinand Schöningh 1889.

Die hochgespannten Erwartungen, mit welchen Kenner und Freunde der Schellschen Schrift vom Wirken des dreieinen Gottes an eine derselben Feder entflossene Darstellung der katholischen Dogmatik herantreten werden, finden sich, wie wir wohl sagen dürfen, in dem uns vorliegenden ersten Bande erfüllt; denn dieselben Merkmale zeichnen ihn aus: verständnis- und liebevolles Sichversenken in die verschlungenen Wege der göttlichen Offenbarungen, tiefe, nicht selten kühne Spekulation, eine eigentümliche, geist- und gemütvolle, wenn auch nicht den Bedürfnissen der Schule angepasste, immer kräftige und gedrungene, bisweilen zu farbiger Pracht und dichterischem Schwung sich erhebende Sprache.

Der Verf. hat den anerkennenswerten Mut, sich offen als Neuscholastiker zu bekennen, wahrt sich aber zugleich die Freiheit, nicht einer einzelnen theologischen Denkweise als der ausschliesslich scholastischen zu folgen (S. XV) — eine Freiheit, die ihn wohl gelegentlich über den Kreis scholastischer Denkweise hinausführt, die wir ihm aber um so weniger missgönnen wollen, als er sich seine Arbeit nicht leicht

macht und vor keiner Anstrengung des Denkens — dem *sacrificium intellectus*, wie er in neuer Applikation des bekannten Wortes sich ausdrückt, zurückschreckt.

Den Inhalt dieses ersten Bandes bilden die Quellen der Offenbarung (Erstes Buch) und das Dasein und Wesen Gottes (Zweites Buch). In der vorausgehenden Erörterung über den Begriff der Dogmatik legt der Verf. mit Recht Gewicht auf die harmonische Verbindung der die geoffenbarte Wahrheit konstituierenden Elemente und ersieht hierin eine gewisse Katholizität der Lehre. Im Anschluß an die kirchlich-dogmatische Norm kann der Gesichtspunkt der harmonisch zu verbindenden scheinbaren Gegensätze als Princip theologischer Beurteilung gelten; von ihr losgetrennt aber (wie Beispiele — Günthers — Kuhns — lehren) kann er auch zur Quelle tiefgreifender Irrtümer werden; denn wirkliche Gegensätze in Einheit gedacht werden zum Widerspruch. Die Gegensätze der Ordenstheologieen bilden daher kein Hindernis, daß nicht doch der eine von ihnen den treueren und angemesseneren Ausdruck der geoffenbarten Wahrheit enthielte. Diese Bemerkung glaubten wir mit Rücksicht auf das S. 8 Gesagte machen zu müssen.

Das erste Buch (von den Quellen der Offenbarung) ist in drei „Themat“ geteilt: Offenbarung des göttlichen Heilsratschlusses — Schrift — Tradition. Im ersten „Thema“ wird das Wesen der Offenbarung nach Inhalt und Form dargestellt. Den Inhalt der Offenbarung führt Verf. in geistvoller Weise durch 1. als Gesetz der Weisheit und Kraft, 2. als Bund des Lebens und der Versöhnung, 3. als Reich der Wahrheit und Gnade. Die Form, in welcher die Offenbarung sowohl hinsichtlich ihres Inhalts wie ihrer Gewifsheit dargeboten wird, ist eine objektive theokratische Vermittlung (S. 24). In dieser Bestimmung liegt die notwendige Ergänzung für die Erklärung der kirchlichen Heilsanstalt durch die Objektivität der Wahrheit und Gnade (S. 19). — Das Reich der Wahrheit und Gnade umfaßt alle Zeiten, auch die vorsündflutliche Periode, und das allgemeine Strafgericht schließt nicht die Rettung im einzelnen aus, wie 1 Pet. 3, 18 f. zeigt (S. 22), eine Stelle, die übrigens nicht von einer Bekehrung nach dem Tode zu verstehen ist und wohl auch vom Verf. nicht in diesem Sinne verstanden wird.

An die Darstellung des Inhalts und der Form der Offenbarung schließt sich ein auf sechs Gründe gestützter Beweis für Schrift und „lebendige Tradition“ als Glaubensquellen (S. 29 ff.). Die in diesem Teile gegebene Darstellung der alttestamentlichen Heilsökonomie rechnen wir zu den gelungensten Partieen des Buches. Für das Hohepriestertum als Organ der lebendigen Überlieferung konnte auch Joh. 11, 51 angeführt werden. — In treffender Weise wird die Dualität der Offenbarungsquellen durch den Rechtssatz: *in ore duorum (aut trium) testium stat omne verbum* illustriert. Der Verf., der es liebt, die umfassendsten Gesichtspunkte aufzusuchen, stellt der Auffassung schriftlicher Denkmale Tradition im Sinne lebendiger Wirksamkeit gegenüber: was nicht ohne logische Bedenken zu sein scheint, indem infolge hiervon Tradition bald in einem weiteren analogischen, bald in dem engeren, eigentlichen Sinne genommen wird. Die S. 43 (vgl. S. 74) geübte Polemik halten wir für unbegründet, denn wenn es auch richtig ist, daß selbst die Inquisition den häretischen Widerstand nicht zu brechen vermugt, so bleibt wahr, daß nicht das tote Schriftwort, sondern nur die lebendige Lehrautorität den Kontroversen ein Ziel zu setzen vermag, selbstverständlich für solche, welche diese Autorität anerkennen. Nur wenn die Tradition im Sinne der Jansenisten und der Altkatholiken verstanden würde, liefse sich

sagen, dass sie in jener Beziehung vor dem Schriftwort nichts voraushabe.

Die vom Verf. angeführten sechs Beweisgründe sind nicht alle von der gleichen Überzeugungskraft; es finden sich darin Erwägungen, die mehr die hohe Angemessenheit als die Notwendigkeit einer zweifachen Glaubensquelle darzuthun scheinen, soweit es sich um die schriftliche Quelle handelt. Was sich strenge beweisen lässt, und was der Verf. selbst in der That mit Geist und Scharfsinn bewiesen hat, ist, dass Gott mit der hl. Schrift der Kirche und der Menschheit eine Gabe von unschätzbarem Werte verliehen hat, ein Kleinod, das zu ihrem *εὐελπίᾳ*, nicht aber geradezu zu ihrem *εἰρήνῃ* notwendig ist. Die Behauptung, die Tradition bereichere uns um kein einziges Wort und Werk des Herrn (S. 74, vgl. S. 178) dürfte wohl zu weit gehen, auch wenn ein evidenter Gegenbeweis nicht geführt werden könnte. — Der Vergleich der heil. Schrift mit dem Kosmos wird vom Verf. benutzt, um die erstere als erhabenes Mysterium darzustellen, das zu immer neuem Nachdenken reize und in menschlicher Analyse nicht aufgehe. Der Vergleich würde noch zu einer Reflexion anderer Art Veranlassung bieten. Der Kosmos nämlich enthält eine *thatsächliche*, die hl. Schrift eine *ideale* Offenbarung. Diese stellt die Wahrheit nicht gleichsam in materieller Verhüllung, sondern in ihrer reinen Idealität dar (Vgl. Schäzler, *Introductio* p. 62, 65.). Dieser Umstand dürfte zu beachten sein, wenn theologische Lehrbücher und Summen mit Naturalienkabinettten verglichen werden (S. 95). — Nach der Äusserung S. 94 zu schliesen, spricht der Verf. den niederen Weihen die sakramentale Qualität ab; wir glauben dieselbe auch jetzt noch mit Rücksicht auf die Erklärungen des Konzils von Trient aufrecht halten zu können.

In den folgenden Abschnitten von den Glaubensquellen im einzelnen wird zuerst die Würde und Erhabenheit der hl. Schrift in helles Licht gesetzt. Die Theorie der Inspiration hebt das Zusammenbestehen göttlicher Einwirkung und menschlicher Selbstthätigkeit hervor. Der Ausdruck, der menschliche Verfasser sei *auctor ministerialis*, müsse in einem edleren Sinne als „gewöhnlich“ verstanden werden: „er ist es, aber mehr und weniger als der Diener eines Menschen, mehr, weil er in seinem Thun ganz Gottes ist, weniger, weil er mit höchster Initiative will, denkt und schreibt.“ (S. 106). — Den Glauben fasst der Verf. mit den Thomisten und Suarez als freien, von der Gnade getragenen Aufschwung der Seele zu göttlicher Gewissheit durch unmittelbaren Anschluss an das göttliche Zeugnis, wie es von seiner empirischen Vermittlung abgesehen Glauben fordert und verdient. (S. 122.) Wir konstatieren mit Freuden, dass diese tiefere Auffassung an Anhängern gewinnt. — Der Ausdruck „produktive Tradition“ ist kaum als ein glücklicher zu bezeichnen (S. 159 f.). Auch der Bestreitung des steten Gottschauens der Seele Christi vermögen wir nicht zuzustimmen; denn die biblischen Redewendungen von der Todesangst, der Gottverlassenheit Christi dürfen nicht zu sehr urgert werden, wenn man nicht beim Standpunkt Luthers von einer Ertragung der Höllenqualen durch Christus anlangen will. (S. 166.)

Unter den Zeugen der Tradition wird mit Recht die Autorität der Schule aufgeführt; doch ist nicht abzusehen, warum Gelöbnisse und eidliche Verpflichtungen an die Autorität eines grossen Kirchenlehrers die autoritative Bedeutung eines grossen Theologen mindern sollen (a. a. O.), da ein Gelöbnis einerseits nicht gegen die Wahrheit und bessere Einsicht verpflichten kann, während es andererseits einen wirksamen Schutz bietet gegen die in theologischen Dingen so gefährliche Sucht, durch

Originalität zu glänzen, und davor bewahrt, die geistige Kraft auf ungängbaren Pfaden aufzureiben.

Im zweiten Buche vom Dasein und Wesen Gottes befolgt der Verf. eine von der gewöhnlichen abweichende Methode, indem er die Lehre von den göttlichen Attributen mit den Beweisen für Gottes Dasein verbindet. Da alle Beweise aposteriorisch von der breiten Basis der Erfahrungsthatsachen aus geführt werden, so gewinnt dadurch die Darstellung an Fülle und Lebendigkeit. Dieser Vorteil aber scheint uns durch die geringere wissenschaftliche Strenge, die teils in der Verbindung methodisch auseinander zu haltender Fragen, teils in der Ableitung der moralischen Eigenschaften Gottes auf aposteriorischem Wege aus den Manifestationen der göttlichen Güte und Gerechtigkeit an Stelle der sonst von den Theologen vorgezogenen apriorischen aus der göttlichen Unendlichkeit und Allvollkommenheit gelegen ist, mehr als aufgewogen zu werden.

Gegen die Aufnahme der Beweise für Gottes Dasein in die Dogmatik dürfte sich kein begründeter Einwand erheben lassen; mit der vom Verf. gegebenen Motivierung dieser Aufnahme aber vermögen wir uns nicht zu befreunden. Wir begegnen nämlich dem Satze: „Diese Verteilung der Erkenntnis, daß Gott ist und wie Gott ist, an die drei Stufen der Gotteswissenschaft, Vernunft, Glauben, Schauen, ist zwar üblich und scheinbar, aber durchaus falsch.“ (S. 198.) Der Verf. verwahrt sich zwar gegen die Kuhnsche Annahme einer angeborenen Gotteserkenntnis, stimmt aber dem Tübinger Dogmatiker gleichwohl darin bei, daß die Fragen nach Gottes Dasein und Wesen nicht getrennt werden dürfen. „Die Vollkommenheit unserer Erkenntnis vom Dasein Gottes ist genau so vollkommen (sic), wie die entsprechende Erkenntnis von seinem Wesen.“ (A. a. O.) Dieser Satz hätte einen Schein von Berechtigung, wenn statt: Wesen gesagt würde: Beschaffenheit; denn es ist klar, daß das Dasein eines Erkenntnisgegenstandes ohne irgendwelche Erkenntnis seiner Beschaffenheit unmöglich ist. Man wird vielleicht entgegnen: Erkenntnis der Beschaffenheit Gottes ist eben Wesenserkenntnis; denn jedes Gott zukommende Merkmal drückt sein Wesen aus. Die Sache liegt indes nicht so einfach; vielmehr stehen in dieser Frage vitale theologische Interessen auf dem Spiele. Die Vernunft nämlich vermag Gott nur auf analoge Weise, durch analogische Vorstellungen zu erkennen, und nur wenn Gott, wie die Pantheisten annehmen, zu den Geschöpfen wie das Wesen zu den Erscheinungen sich verhalten würde, könnte von einer natürlichen, aus den geschaffenen Dingen geschöpften Erkenntnis des göttlichen Wesens geredet werden. In der theologischen Unterscheidung der physischen von der metaphysischen Wesenheit Gottes ist dies ausdrücklich anerkannt; denn unter der letzteren wird nicht eine eigentliche Definition, sondern jenes Attribut verstanden, das eine solche zu ersetzen und als Ausgangspunkt zur Ableitung der übrigen Attribute am geeignetsten zu sein scheint. Dafs aber unsere attributale Gotteserkenntnis nicht Wesenserkenntnis sei, erhellt schon daraus, daß die göttlichen Vollkommenheiten nicht in der Weise (für unser Denken) zu einer wesenhaften Einheit sich zusammenschließen, wie es logisches Gesetz für eine eigentliche Definition ist. Die Polemik des Verf. gegen die angeführte Unterscheidung gründet indes tiefer, wie sich uns aus der dem Attribut der Aseität in der spekulativen Gotteslehre des Verf. zugeteilten Rolle alsbald ergeben wird.

Die Unterscheidung der Daseins- und Wesenserkenntnis in dem vorbesagten Sinne ist nicht nur theologisch, sondern biblisch und eine Grund-

wahrheit des Christentums; denn Gottes Wesen (*sicuti est*) kann nach biblischer Lehre nur durch Anschauung erkannt werden, die den Seligen vorbehalten ist. Selbst der mohammedanische Dichter singt: „Die ganze Welt fühlt seine Macht mit Beben, doch was er ist, wird ewig ihr nicht klar.“ (Saadis Bustan, Einleit.)

Wir sprechen von einer scheinbaren Berechtigung der Behauptung, die Vollkommenheit der Daseinserkenntnis laufe durchaus der der Erkenntnis der Beschaffenheit parallel; es kann aber selbst dieser Satz nicht zugegeben werden; denn das Dasein ist vollkommen erkannt, wenn ein Wesen nach der durch seinen Namen bezeichneten Eigentümlichkeit erkannt ist, also Gott sub ratione deitatis, sowie er Gegenstand religiöser Verehrung ist: widrigenfalls die aus den Resultaten des Beweises, resp. der Beweise gezogenen Folgerungen in Absicht auf die göttliche Beschaffenheit die Kraft des Beweises verstärken müßten, was offenbar unlogisch ist, oder ohne sicheren Halt in der Luft schweben würden.

Die Argumente, durch welche der Verf. seine Behauptung zu erhärten sucht, beruhen auf einer Verwechslung des Daseins in dem prägnanten Sinne, in welchem es in Gott identisch mit seinem Wesen ist, mit dem Dasein in dem Sinne, in welchem jeder Existenzialsatz dasselbe ausdrückt (S. Th. 1 qu. 3 art. 4 ad 2); nicht in jenem, sondern nur in diesem Sinne erkennen wir das Dasein Gottes, nicht unmittelbar, sondern inwiefern wir es mit voller Gewissheit aus seinen Wirkungen erschließen. Diese Verwechslung ist bei Kuhn, schwerer bei dem Verf. begreiflich; denn jener kennt wie Kant keine andere Daseinserkenntnis als die unmittelbare, durch Erfahrung, und betrachtet den menschlichen Geist als einen unmittelbaren Reflex des göttlichen Wesens, weshalb er auch die Trinität vom Standpunkt der Vernunft erkennbar hält.

Der vom Verf. wiederholt gebrauchte Ausdruck einer göttlichen Selbstverwirklichung enthält eine Akkommodation an einen modernen Sprachgebrauch, dem ein tiefer Irrtum zu Grunde liegt und den der Verf. nur infolge einer Auffassung der Aseität acceptieren konnte, die, wie uns scheint, eine Folge seiner Auffassung des Verhältnisses von Dasein und Wesen ist und auf der nach unserer Ansicht unvollziehbaren Forderung beruht, an die Stelle der uns allein erreichbaren Erkenntnis Gottes *quomodo est* vel *potius quomodo non est* eine Art von positiver Erkenntnis des göttlichen *quid est* zu setzen. Wir berühren hiermit den charakteristischen Gedanken der spekulativen Gotteslehre des Verf., der — um das bekannte Bild zu gebrauchen — wie ein roter Faden durch alle einzelnen Erörterungen sich hindurchzieht. Es ist der positiv-gefaßte Aseitätsbegriff, der Gedanke einer Art freier Selbstsetzung des göttlichen Seins, einer Selbstverwirklichung Gottes. Zwar soll jeder Gedanke an eine Potenzialität, an ein Werden in Gott ausgeschlossen sein; ja nicht einmal ein begriffliches Prius von Wesenheit und Thätigkeit dürfe in Gott gedacht werden. Wolle man aber die geschöpfliche Analogie anwenden und das Wesen als Prius der Thätigkeit denken, so müsse dieser Vorstellung eine andere, nämlich des durch freie geistige Thätigkeit bedingten Daseins und Wesens ergänzend zur Seite gesetzt werden. Wir begegnen daher Wendungen wie: Gott ersinne, schaffe sein eigenes Sein, bethätige in der Setzung desselben seine Allmacht, Güte. Der Verf. glaubt in diesem Gedanken ein Mittel zu haben, um die Freiheit der Schöpfung zu verteidigen, denn auch ohne Weltschöpfung sei Gott ideal und real schaffend thätig, nämlich in der Setzung seines eigenen Seins. (S. 268 ff.)

Was ist von dieser Spekulation zu halten? Leicht ersichtlich und anerkennenswert ist die Absicht des Verf., das Wesen Gottes als ein durchaus geistiges, von jeder blinden Naturnotwendigkeit wie von jeder Art Zufälligkeit freies zur Geltung zu bringen. Der Art und Weise aber, wie dies geschieht, können wir uns nicht anschliessen. Der Gedanke einer göttlichen Selbstverwirklichung ist nach unserer Ansicht ein wesentlich pantheistischer und theosophischer, der sich dem Pantheismus ebensowenig als die Keule dem Herkules entreissen, und dem Baue des Theismus nicht harmonisch einfügen lässt. Für die Freiheit der Schöpfung leistet er nicht das Geringste; denn da eine göttliche Selbstverwirklichung ohne theogonischen Prozess nicht gedacht werden kann, der theogonische aber den kosmogonischen unmittelbar, sei es als eigentliches Ziel (Naturalismus) oder als Nebenergebnis (Theosophismus) einschließt, so ist gerade auf diesem Standpunkt die Freiheit der Schöpfung nicht mehr aufrecht zu erhalten.

Sehr richtig bemerkt der Verf. (S. 225), dass das Wesen Gottes nach keiner von allen Kategorien des empirischen Seins gedacht werden dürfe, weder räumlich noch zeitlich, weder durch Thun noch durch Leiden veränderlich, weder im Denken und Wollen durch eine Naturbeschaffenheit, noch im Wesen durch irgend eine Voraussetzung bedingt. Nur betonen wir das empirisch in den „Kategorien des empirischen Seins.“ Das göttliche Sein ist nicht ein prädikamentales, da es ja sonst dem Werden, der Entwicklung unterworfen wäre. Gleichwohl werden wir — soll nicht unsere Gotteserkenntnis zu einer rein negativen sich gestalten — jene Prädikamente auf Gott anwenden, die als reine Vollkommenheiten gedacht werden können; diese sind: Substanz und Relation, sofern von dieser das Moment der Accidentalität entfernt wird. Die Theologen nehmen daher an, dass zwei Prädikationsweisen auf Gott Anwendung finden, die substanzielle (essenzielle) und die relative. Hieraus entsteht die Forderung, Beschaffenheit und Thätigkeit in Gott als ein Wesenhaftes, Substanzielles, Subsistierendes zu fassen. Da wir nun aber für diesen Begriff eine entsprechende Vorstellung nicht besitzen, so werden wir entweder bei der Negation stehen bleiben, oder wenn wir uns der Analogie geschöpflicher Thätigkeit bedienen und so eine positive Vorstellung bilden wollen, die göttliche Thätigkeit als bedingt durch das Wesen Gottes denken müssen. Wollen wir aber weiter gehen und mit dem Verf. diese untergeordnete und ihrem Gegenstande allerdings unangemessene Vorstellung durch eine andere, nämlich die eines durch Thätigkeit gesetzten Wesens ergänzen, so verlässt uns jede Analogie und wir verfallen, indem wir das nur negativ uns Erkennbare positiv erkennen wollen, dem Widerspruch; denn der Gedanke eines sich durch Selbstthätigkeit setzenden Wesens ist in sich widersprechend. Gerade in dieser unserer Unfähigkeit, dem Begriffe der Aseität eine positive Gestaltung zu geben, erkennen wir eine Bestätigung für die Lehre von der natürlichen Unerkennbarkeit des göttlichen Wesens trotz der zweifellosen Erkenntnis des Daseins Gottes.

Wenn jene Thomisten, auf welche der Verf. sich beruft, das metaphysische Wesen Gottes in der Aktualität des Erkennens bestehen lassen, so unterlassen sie nicht, sich ausdrücklich dagegen zu verwahren, dass das Wesen Gottes in einer Thätigkeit bestehe oder darin gründe, indem sie erklären, das Erkennen sei *essentia metaphysica* nicht *sub actualitate operationis*, sondern *sub conceptu formali ultimae actualitatis completae et per se subsistentis*. (Gonet Clyp. Thom. Tract. I. Disp. II. art. 1. § 5. n. 21. Joh. a S. Thom. In I. qu. 14. disp. 16.

art. 2. n. 10.) Nach der Ansicht der Thomisten und des hl. Thomas selbst müssen wir, wenn wir das Verhältnis der göttlichen Erkenntnistätigkeit zum göttlichen Wesen, positiv und nach menschlicher Weise, zu denken, bestimmen wollen, das Wesen als Princip des Erkennens fassen (Gonet l. c.); denn das entgegengesetzte Verhältnis ist undenkbar, die Verbindung beider aber enthält einen Widerspruch, die über diesen Gegensatz erhabene wirkliche Weise, in der Thätigkeit und Wesen in Gott eins sind, endlich ist für uns unfaßbar.

Wir haben uns mit diesem principiellen Punkte länger aufgehalten und müssen daher über manche Einzelheiten, die zu Bemerkungen Anlaß böten, hinweggehen. Wenn (S. 270) der Vergleich mit der Lahmheit des Beines beanstandet wird, so scheint uns der Verf. gegen eine selbstgeschaffene Fiktion zu kämpfen; der wahre Sinn ist, daß aus der Endlichkeit und Materialität der Geschöpfe sich mögliche oder wirkliche Folgen ergeben, die von Gott nicht unmittelbar und direkt, sondern nur mittelbar und indirekt gewollt sind, sofern ohne sie aufsergöttliche Wesen überhaupt nicht hätten gewollt werden können. Eine Beeinträchtigung der absoluten göttlichen Kausalität kann hierin nicht gefunden werden, denn Ursache des Bösen und des Übels zu sein, ist keine Vollkommenheit, nicht Efficienz, sondern Deficienz. Alle Schwierigkeit würde allerdings wegfallen, wenn sich sagen ließe, daß es vom Standpunkt Gottes weder Übel noch Böses gebe. (S. 290.) Wo bleiben aber dann die moralischen Eigenschaften Gottes, seine Heiligkeit und Gerechtigkeit?

So scharfsinnig manche Bemerkungen des Verf. über die Ewigkeit scheinen, so dürfte doch die Zurückführung dieses Attributs auf das göttliche Ursachverhältnis zur Zeit das Richtige kaum treffen. (S. 283 ff.) — Die Annahme einer freien Konzeption des Weltgedankens erinnert an Kuhn und kann nicht mehr befremden, wenn wir vernehmen, daß das erste Sein von sich selbst nicht nur gedacht, sondern erdacht, ideal gestaltet sein müsse. (S. 307.) Der Satz: „Gott erkennt die Welt in ihrer Geistigkeit und Vernünftigkeit als ein System von Gesetzen, in dem was ihren Stoff bildet, und in dem was an diesem Stoff vorgeht“ (S. 306) deutet auf eine von der scholastischen verschiedene Auffassung des Stoffes hin, was auch anderwärts sich bestätigt. — Inwiefern von Aristoteles und der Scholastik die angebliche Schwäche der platonischen Philosophie, in der Materie das Princip der Individuation und der Realisierung des Idealen zu ersehen, nicht völlig überwunden werde, wird nicht näher gezeigt. (S. 310.) Der wahre Grund für dieses Urteil dürfte sich übrigens unschwer aus den bisherigen Anführungen erkennen lassen.

In der Frage des göttlichen Vorherwissens stellt sich der Verf. auf die Seite der Thomisten und erklärt bündig und treffend: es gibt keine zukünftige Wahrheit unabhängig von Gottes allumfassender Kausalität. Dagegen wäre über die Erklärung von Mtth. 11, 21 u. ähnlichen Stellen eine Bemerkung zu gunsten der Thomisten zu machen, was wir uns versagen müssen.

Über die Methode, den teleologischen Beweisgang unmittelbar auf das Ziel des höchsten unendlichen Gutes zu richten, haben wir uns andeutungsweise ausgesprochen. Wie uns scheint, berechtigt zwar die Teleologie zu dem Schlusse auf eine bewußte, zwecksetzende, überweltliche Intelligenz, die Unendlichkeit derselben aber erkennen wir auf anderem Wege, um dann von da auf die Harmonie des Alls, von der wir nur Bruchstücke zu erkennen vermögen, zurückzuschließen. — Unverständlich ist uns der peremptorische Satz: „Man darf nicht von

einem Zweck des Schöpfers, sondern nur der Schöpfung sprechen.“ (S. 330.) Auf den englischen Lehrer kann man sich für diese Behauptung nicht berufen, denn 1 S. Th. qu. 19 art. 5 wird nicht in Abrede gestellt, dass Gott Zwecke wolle, sondern dass er durch das Wollen des Zweckes zum Wollen der Mittel bestimmt werde, also einen kausalen Einfluss durch das Wollen des Zweckes erleide, mit anderen Worten: Der hl. Thomas stellt nur die Diskursivität des göttlichen Wollens von Zwecken und Mitteln in Abrede.

Die vielfache Polemik gegen hergebrachte Unterscheidungen des göttlichen Willens scheinen teils auf Missverständnissen, teils auf einer Überspannung des Begriffs der absoluten Kausalität zu beruhen. — Aus dem Abschnitt über die ideologische Gotteserkenntnis heben wir die Auffassung der sinnlichen Empfindung als gestaltende Kunst hervor, derzufolge die Seele nach Konzeptionen und Kategorieen, die sie in sich selbst vorgefunden, malt, wozu die neuere Ansicht führe, dass der Kosmos ein wunderbar angeordnetes System von farb- und klanglosen Punkten und Bewegungen sei. (S. 346.) Diese Auffassung der „neueren Wissenschaft“ scheint uns ohne Pantheismus oder wenigstens Occasionalismus nicht durchführbar. Nach biblischer Lehre ist das Licht eine Schöpfung Gottes, nicht der Seele, auch nicht in der Seele, denn es war vor der Seele. Die Welt als ein System von Punkten und Bewegungen, philosophisch genommen, halten wir für eine der schlechtesten Abstraktionen wissenschaftlicher Einseitigkeit.

Die gegen den Aseitätsbegriff des Verf. geltend gemachten Bedenken erheben sich auch gegen die Annahme, die physische Heiligkeit Gottes sei als Werk freier Willenstat zu fassen, damit wir Gott sittliche Achtung entgegen bringen können. Sollte sich in dieser Rücksicht nicht ein ungerechtfertigter Anthropomorphismus verbergen? Überdies scheint jene Annahme das Geforderte nicht zu leisten; denn legt man einmal den menschlichen Maßstab sittlicher Heiligkeit an, so müfste in Gott auch eine wahlfreie Entscheidung zwischen Gut und Böse, also eine Möglichkeit des Bösen angenommen werden. Verdient aber selbst der Mensch unsere sittliche Achtung wegen des an sich Guten, das er zur Richtschnur seines Handelns macht, so wird doch Gott in um so höherem Grade unsere Achtung verdienen, dem das Wollen des Guten wesenhaft, der das an sich Gute selbst ist.

Das aus dem mystischen Gemütsbedürfnis für das Dasein Gottes und seine moralischen Eigenschaften abgeleitete Argument ist sicherlich geeignet, einen tiefen Eindruck hervorzubringen. Gleichwohl glauben wir das gewöhnliche Verfahren der natürlichen Theologie — von dem dogmatischen der *theologia supernaturalis* abgesehen, vorziehen zu sollen: die vorsehende Liebe und Barmherzigkeit aus der unendlichen Vollkommenheit und Güte Gottes abzuleiten, um dann im Lichte dieser Wahrheit die Thatsachen in Erfahrung und Geschichte zu betrachten, da andernfalls diese letzteren in ihrer anscheinenden Verworrenheit leichter von Gott abführen, als zu einem strengen und überzeugenden Gottesbeweis die Grundlage abgeben könnten. Dahin weist gerade das Buch Hiob, dessen erhabenen Ideengang der Verf. in der treffendsten Weise darlegt, in welchem alle Redner im Glauben an die unantastbare Vollkommenheit und Gerechtigkeit Gottes einig sind trotz der Rätsel, welche die Thatsachen ihnen aufzugeben scheinen, in welche aber der Glaube an die Vorsehung und die Hoffnung eines unsterblichen Lebens einen versöhnenden Lichtstrahl fallen lässt.

Wenn wir im vorstehenden Referat unsere abweichenden Ansichten überall kund gaben, wo wir für den kühnen Flug der Spekulation des gerade in spekulativer Hinsicht eminent begabten Verfassers Gefahr befürchteten, so sind wir weit entfernt, die Eingangs ausgesprochene Anerkennung der wissenschaftlichen Bedeutung des vorliegenden Bandes zurückzunehmen. Umsoweniger ist dies der Fall, als wir uns mit dem Verf. in dem Bestreben, die Lehren des hl. Thomas und seiner Schule, das ewig Gültige festhaltend, in zeitgemäßser Weise zu erneuern, eins wissen.

Dr. M. Glossner.

In Summam Theologicam Divi Thomae Aquinatis de Operationibus Divinis. Praelectiones habitae in Pontificio Seminario et Collegio Romano a Profess. Satolli. Romae 1885.

In diesem Werk setzt der Autor die Kommentierung des ersten Teiles der Summa fort. Der Traktat über die Trinität wird in einem speciellen Bande behandelt, der philosophische Teil ist weggeblieben. Das Werk selbst zerfällt in acht Disputationen und jede derselben in mehrere Lektionen. Von der Kommentierung jedes einzelnen Artikels wurde Umgang genommen. Disputatio I. spricht über Gottes Weisheit; II. über den göttlichen Willen; III. über Gottes Macht und Wirken nach außen, über den Ursprung und Unterschied der Dinge; IV. über die Vorsehung und Regierung Gottes; V. über die Vorschung und Regierung Gottes hinsichtlich der vernünftigen Geschöpfe im besondern; VI. über die Vorherbestimmung und das Buch des Lebens; VII. über die Erhöhung des Menschen auf den Standpunkt der Übernatur und des Menschen Abfall; VIII. über die Engel.

Wir können über den reichen Inhalt dieses Werkes selbstverständlich nicht erschöpfend referieren. Manche Partieen, z. B. die Lehre über die Erbsünde, von den Engeln etc. sind sehr gut ausgefallen. Andere dagegen befriedigen durchaus nicht. Was der Autor über die Einheit und das Sein des Erkennenden mit dem Erkannten sagt (S. 6), dürfte leicht zu Missverständnissen führen. Das Erkennende besitzt nicht numerisch ein und dasselbe Sein mit dem Erkannten. Das Erkennende hat sein eigenes Sein. Das Gleiche gilt vom Erkannten. Dagegen hat weder der Stoff, noch die Form ein eigenes Sein, sondern beide besitzen numerisch ein und dasselbe Sein. Man kann also nicht schlechthin sagen, Stoff und Form seien weniger eins (quoad esse et unitatem) als das Erkennende und Erkannte. In dieser Weise eins sind das Erkennende und Erkannte bloß in Gott. In den Geschöpfen besteht zwar eine Ähnlichkeit der Natur oder Wesenheit nach, aber durchaus keine numerische Einheit im Sein wie zwischen Stoff und Form. Der nämlichen Ungenauigkeit begegnen wir auf Seite 24. Cum intellectus in actu et intellectum in actu sint unum; τὸ esse ideae in aliquo intellectu est ipsum intelligi et intelligere intelligentis. Hier wird das Sein, also die Existenz des Gedankenbildes, der species expressa sachlich identifiziert mit dem Erkanntsein des Objektes, und mit dem Erkenntnisakte des Erkennenden. S. Thomas weiß nichts von einer solchen realen Identität des Seins, lehrt vielmehr das gerade Gegenteil bezüglich der Geschöpfe. In Gott allerdings ist diese reale Einheit des Seins vorhanden. Dadurch unterscheidet er sich von den Kreaturen. Diese Unklarheit des Autors wiederholt sich noch mehrmals.

Wodurch erkennt nun Gott alles? Der Autor antwortet (S. 50), durch seine Wesenheit. Die göttliche Wesenheit bildet den Grund des Erkennens als Princip, und ebenso den Grund als Objekt. Wie verhält es sich nun mit der Erkenntnis Gottes hinsichtlich des contingent Zukünftigen? Der Autor gibt uns zunächst eine Definition über das Kontingente. Wenn er meint (S. 52), die Kontingenz bilde den substantiellen Unterschied des Seienden, so ist das abermals ziemlich ungenau. Die Kontingenz eines Dinges hat mit der Substanz desselben gar nichts zu thun, sondern betrifft ausschließlich das Sein oder die Existenz des Dinges. Der Autor selber erklärt auf der nämlichen Seite, die Natur eines Dinges ändere sich nicht, sondern bleibe die gleiche, möge sie sich in der Potenz, oder in der Wirklichkeit, in actu befinden. Eine unveränderliche Natur aber kann nicht contingent sein, somit auch nicht einen substantiellen Unterschied bilden. Seite 138 sagt der Autor, der Wahrheit entsprechend, notwendig und contingent seien zwei Seinsmodi. Die Kontingenz bezieht sich folglich auf das Sein, auf die Art und Weise, wie einem Wesen die Existenz zukommt. Allerdings, zwischen Gott und den Kreaturen bildet die Kontingenz einen substantiellen Unterschied, weil Gott in diesem Sinne ein notwendig, jede Kreatur hingegen ein contingent Seiendes ist. S. Thomas nennt im 5. Buche der Metaphysik ein notwendig Seiendes dasjenige, was sich nur so und nicht anders verhalten kann. Somit wird contingent dasjenige sein, was sich auch anders verhalten kann. Das Sein oder die Existenz eines Dinges hat aber Beziehung zu den Ursachen. Die richtige Definition des Kontingenten, von dem wir hier sprechen, wird folglich lauten müssen: „contingent ist jenes Ding, welches ein Sein in der Ursache hat, die aber von einem innern, oder von einem äußern Agens gehindert werden kann. Contingens a necessario differt; secundum quod unumquodque in sua causa est. Contingens enim sic in sua causa est, ut non esse ex ea possit et esse. Necessarium autem ex sua causa non potest non esse. l. c. G. c. 67. n. 2. Betrachten wir also das Kontingente als Seiendes oder ens, so ist contingent alles das, was in Anbetracht seiner Natur, gemäß dem innersten Wesen fehlen kann. Das Kontingente dieser Art hat in sich das Princip nicht zu sein. Diese Kontingenz kommt jedem Geschöpfe, und zwar wesentlich zu. Das Kontingente kann aber auch als Ursache und Wirkung aufgefasst werden. Wir nennen dann jene Ursache contingent, welche entweder nicht zu Einem bestimmt ist, oder auch trotz dieser Bestimmung zu Einem von einem äußern Agens in ihrem Wirken gehindert werden kann. Dasselbe gilt von dem dieser Ursache entsprechenden Effekte. Wenn darum der Autor auf der nämlichen Seite die Kontingenz bloß von der Nichtbestimmung herleitet, so können wir das nicht unterschreiben. Dafs die Kontingenz einer Ursache auch auf die Behinderung durch ein anderes Agens Rücksicht nehmen müsse, geht aus der soeben citirten Stelle des hl. Thomas hervor. Daselbst bemerkt der englische Lehrer n. 3: Gott erkenne nicht bloß die Ursachen der kontingenten Effekte, sondern auch all das, wodurch diese Ursachen gehindert werden können. In n. 5 bringt er eigens das Beispiel von der Pflanze und bemerkt, dieselbe zeigte nicht notwendig Früchte, weil der Einfluss des Sonnenlichtes und der Sonnenwärme durch kontingente Mittelursachen aufgehalten werden könne.

Ungenau ist auch, was der Autor auf Seite 54 bezüglich des contingent Zukünftigen sagt. Er bemerkt daselbst, die Ursachen seien entweder unbestimmt einen zukünftigen Effekt, z. B. mein Sitzen am

morgigen Tage hervorzubringen, oder dessen Gegenteil zu setzen; oder sie seien bestimmt mehr den genannten Effekt zu wirken als das Gegenteil, mit Ausschlus des Gegenteils. Im erstern Falle seien die zukünftigen Dinge nicht als zukünftige, sondern als zukünftige durchaus kontingente zu betrachten. Wir vermögen nicht zu begreifen, wie so ein zukünftiges Ding nicht als zukünftig, sondern als zukünftiges durchaus kontingentes aufgefaßt werden könne. Das ist doch wohl ein Zukünftiges, das nicht zukünftig ist. Dem Autor scheint der richtige Begriff des Zukünftigen zu fehlen. Ein Zukünftiges, das in keiner seiner Ursachen bestimmt ist, darf niemals zukünftig, sondern muß stets möglich genannt werden. In sich selber ist das nicht bestimmt, sonst wäre es gegenwärtig. In den Ursachen ist es ebenfalls nicht bestimmt, weil ja nach dem Autor diese selbst nicht bestimmt sind. Welches Sein kann es dann in den Ursachen haben? Offenbar kein anderes als ein mögliches. Demnach sind möglich und zukünftig real eins und dasselbe. Das Zukünftige ist bestimmt, nicht in sich, wohl aber in einer seiner Ursachen. So lange mein Wille morgen zu schreiben oder nicht zu schreiben heute unbestimmt sich verhält, ist das Schreiben oder Nichtschreiben für morgen möglich, aber nicht zukünftig. Soll das Schreiben wirklich morgen stattfinden, also zukünftig sein, so muß mein Wille sich heute dazu bestimmen. Die nächste Ursache, meine Hand ist heute unbestimmt, allein die höhere Ursache muß eine Bestimmung haben, damit ein Effekt zukünftig sei. Auf eine andere Weise läßt sich der Unterschied zwischen dem Möglichen und Zukünftigen nicht feststellen. Dafs aber ein wirklicher Unterschied bestehe, kann nicht gelehnt werden. Hört aber dann dieses in seiner Ursache bestimmte Zukünftige nicht auf, kontingenzt zu sein? Keineswegs, denn diese bestimmte Ursache kann durch ein inneres oder äußeres Agens gehindert werden. Wenn also der Autor sagt (S. 55), das kontingenzt Zukünftige als Zukünftiges aus nicht bestimmten Ursachen, werde weder von Gott noch von jemand andern erkannt, so geben wir das zu, bestreiten aber, dafs es überhaupt ein Zukünftiges dieser Art geben könne. Gesteht ja doch der Autor selbst, ein in dieser Weise Zukünftiges sei kein ens, weder in actu, noch in der Potenz. Was ist es aber dann? Ein Mögliches und weiter nichts. Ein Zukünftiges kann es unter keiner Bedingung sein. Dafs wir uns im Rechte befinden, und der Autor bezüglich der nicht bestimmten Ursachen sich selber widerspricht, beweist folgende Stelle auf Seite 56. „Die göttlichen Ideen repräsentieren manches, z. B. die Wesenheiten der Dinge rein natürlich. Anderes dagegen, z. B. die Existenz und kontingenzen Verbindungen der Dinge natürlich unter Voraussetzung des freien Willens. Die Wesenheiten repräsentieren sie vor jedem Akte des göttlichen Willens; die Existenz dagegen unter Voraussetzung der freien Bestimmung des göttlichen Willens zu dem einen der kontradiktorisch entgegengesetzten Teile. Daraus folgt, dafs diese Ideen sich anders verhalten zu dem Zukünftigen und anders zu dem Nichtzukünftigen, anders zu dieser und anders zu jener Zeit. Sie sind bezüglich des Zukünftigen bestimmt durch den göttlichen Willen und gehören der praktischen Erkenntnis an.“ Das Zukünftige ist also bestimmt und zwar in seiner ersten Ursache. Ohne Bestimmung dieser Ursache gibt es eben nichts Zukünftiges, sondern nur Mögliches. Die erste Ursache bestimmt dann alle andern untergeordneten zu einer notwendigen oder kontingenzen Thätigkeit. *Divina cognitio est causa rerum cognitarum.* 1. c. G. c. 67. n. 4.

Was der Autor auf Seite 57 ff. sagt, verstehen wir schlechterdings nicht. Es handelt sich um die Erklärung des Satzes: „die subalterne Ursache wirke, insofern sie von der ersten notwendigen bewegt worden ist.“ Der Autor schreibt: „das kann doppelt aufgefasst werden. Entweder präzise, und dann schliesst es einen Widerspruch in sich. Denn ist die subalterne Ursache wirklich Ursache, so bewegt sie nicht präzise, weil sie bewegt worden ist, sondern sie trägt aus sich etwas dazu bei. Oder der Satz: *in quantum mota causa secunda a prima* bezeichnet die Hauptmitursache. In diesem Sinne ist es richtig, dass die subalterne Ursache notwendig bewegt wird, und trotzdem nicht notwendig bewegt oder thätig ist.“ — Also die subalterne Ursache bewegt nicht präzise, insofern sie bewegt worden ist. Welcher ist denn der Zweck des Bewegtwerdens der subalternen Ursache? Keine anderer, antwortet S. Thomas immer und überall, als dass die subalterne Ursache wirkliche Ursache werde. Durch diese Bewegung wird aus einem der Potenz nach Thätigen ein Thätiges in actu. Das Thätige in actu aber ist präzise Ursache seiner Thätigkeit, weil jedes insofern bewegt oder wirkt, als es in actu oder wirkliche Ursache ist. Der Satz: „*causa secunda agit in quantum est mota a causa prima, a qua necessario movetur*“ bedeutet also nichts anderes als: *causa secunda agit, in quantum est causa*. Und sie ist *causa*, präzise *in quantum est mota*. Worin liegt nun der Widerspruch, wenn behauptet wird, die subalterne Ursache sei thätig präzise insofern sie von der ersten bewegt worden ist? Sollte vielleicht eine mögliche Ursache, ein Agens in potentia jemals thätig sein? Oder sollte etwa eine Ursache nicht präzise insofern sie Ursache ist thätig sein? Der Widerspruch findet sich auf Seite des Autors in dem Satze: „*si causa secunda est causa, non praecise movet quia est mota*.“ Dieser Satz heifst auf gut deutsch: die Ursache ist nicht präzise insofern thätig, als sie Ursache ist. Ursache ist sie, wie gesagt, präzise *quia est mota*. Gebrauchte S. Thomas jemals das Wort: „*dum movetur*,“ dann wäre die Sache vollkommen richtig. Man kann niemals sagen, die subalterne Ursache sei präzise insofern thätig, als sie bewegt wird. Allein der englische Meister bedient sich stets des Wortes: *in quantum est mota*. Wir haben also jedesmal die vergangene Zeit vor uns. Und warum? Weil das Bewegtwerden ein Leiden bedeutet. Keine Ursache aber ist thätig präzise insofern sie leidet. Leiden und Thätigsein gehören zwei real unterschiedenen Kategorieen an. Während ein Ding leidet, kann es nicht thätig sein. Das Leiden der subalternen Ursache geht demnach der Thätigkeit derselben voraus. Darum sagt S. Thomas, die zweite Ursache wirke, nachdem sie bewegt worden oder *in quantum est mota*. Dem Autor ist allerdings hier, wie im Traktate über die Gnade, Bewegtwerden und Thätigsein sachlich eins und dasselbe. Aber die Philosophie weifs davon nichts.

Weiter schreibt der Autor, die subalterne Ursache werde von der ersten notwendig bewegt, bewege oder wirke jedoch selber nicht notwendig. Der Autor unterscheidet zwischen *schechthin notwendig*, was sich in keiner Weise anders verhalten kann, und unveränderlich notwendig oder unfehlbar. Das Wissen und der Wille Gottes sind nach dem Autor auf die zweite Art notwendige Ursachen des Zukünftigen. Gott wirkt somit den zukünftigen Effekt unfehlbar. Mit dieser Ansicht stimmt der hl. Thomas vollkommen überein. Gott bewegt den Willen unfehlbar, das ist ständige Lehre des englischen Meisters. Nun stellt aber unser Autor die Thätigkeit des Willens, oder der zweiten Ursache in den Gegensatz zu der unfehlbaren Bewegung der ersten Ursache.

Die erste Ursache bewegt die subalternen unfehlbar notwendig, allein diese letztern sind nicht unfehlbar notwendig thätig. Was bedeutet dieses nicht unfehlbar notwendig? Offenbar, dass die zweiten Ursachen unter der Bewegung Gottes indifferent bleiben für die Thätigkeit oder Unthätigkeit. Es kann und wird eine Thätigkeit erfolgen, oder auch nicht. Einen andern Gegensatz zu unfehlbar notwendig kann es nicht geben. Allein das ist ein heller Widerspruch. Wie kann das Wissen und der Wille Gottes unfehlbare Ursache des Zukünftigen sein, wenn dieses letztere indifferent bleibt für die Existenz, oder für die Nichtexistenz? Ja, wie kann Gott überhaupt Ursache des Zukünftigen sein? Ist denn das Zukünftige indifferent für Sein und Nichtsein? Durchaus nicht, sonst wäre es nicht zukünftig, sondern möglich. *Si Deus movet voluntatem ad aliquid, incompossibile est huic positioni, quod voluntas ad illud non moveatur. Non autem est incompossibile simpliciter. Unde non sequitur, quod voluntas a Deo ex necessitate moveatur.* 1. 2. q. 10. a. 4. ad 3. Diese Stelle des hl. Thomas beweist, wie sehr der Autor im Unrecht ist. Bewegt Gott als erste Ursache eine subalterne unfehlbar zu einer Thätigkeit, so übt dieselbe ebenso unfehlbar eine Thätigkeit aus. Allerdings wird die Bewegung der ersten Ursache durch die Aufnahme in der zweiten kontingenten modifiziert, wie der Autor ganz zutreffend bemerkt. Allein das beweist nur, dass die subalterne nicht mit absoluter Notwendigkeit, die der Autor Notwendigkeit schlechthin nennt, in eine Thätigkeit übergeht. Allein sie wird unfehlbar eine Thätigkeit setzen. Ist die zweite Ursache eine notwendige, so wird auch ihr Effekt ein notwendiger sein. Verhält sie sich dagegen kontingent, so muss dasselbe vom Effekte ausgesagt werden. Eine Thätigkeit indessen, sei es der ersten, oder sei es der zweiten Art, erfolgt auf jeden Fall. Es wäre in der That auch sonderbar, verhielte sich die Sache anders. Zu welchem Zwecke bewegt Gott die zweiten Ursachen, wenn diese letztern trotzdem dabei unthätig bleiben können? Und herrschen nicht die subalternen Ursachen über die erste, resp. deren Zweck und Thätigkeit, wenn sie ihre eigene Thätigkeit vollziehen oder nicht vollziehen können? Der Zweck der göttlichen Bewegung ist offenbar der, dass die Kreaturen in Thätigkeit übergehen. Darum bewegt er sie zu einer Thätigkeit. Nun liegt es aber nach dem Autor im Belieben der kontingenten Ursache, die Bewegung Gottes derart zu modifizieren, dass sie in Gegensatz tritt zur unfehlbaren Notwendigkeit, somit erfolgen, oder nicht erfolgen kann. Eine solche Theorie darf nicht unterschrieben werden, weil sie Gott zum Untergebenen macht.

Auf Seite 58 bestreitet der Autor, dass die Bewegung der ersten Ursache früher sei als die eigene Thätigkeit der subalternen Ursachen. Einige Zeilen vorher aber schreibt er: „die Bewegung der fröhern Ursache wird von der zweiten modifiziert gemäfs der Natur der zweiten Ursache selbst. Obgleich daher die subalterne Ursache von der ersten mit Netwendigkeit bewegt wird, so wird doch diese in der zweiten kontingenten aufgenommene Bewegung der ersten von der Kontingenz der aufnehmenden zweiten modifiziert. Und weil diese Bewegung der ersten der Natur nach früher modifiziert wird, als sie zum Bewegen oder zur Thätigkeit anregt, deshalb wird diese modifizierte Bewegung die kontingente zweite Ursache nicht notwendig, sondern kontingent bewegen.“ — Also die Bewegung Gottes, der ersten Ursache, ist nicht der Natur nach früher als die Thätigkeit der bewegten subalternen — ein früher der Zeit nach verteidigt niemand — aber

eben diese Bewegung der ersten Ursache wird der Natur nach früher von der zweiten modifiziert, als sie zur Thätigkeit anregt. Welcher Widerspruch in kaum 6 Zeilen! Wenn sie früher modifiziert wird, muß sie doch offenbar früher sein? Oder kann ein Nichtseiendes modifiziert werden? Kann ein Nichtexistierendes früher modifiziert werden, als es zur Thätigkeit anregt (*impellit*)? Es kommt aber noch schöner. „Es ist wahr,“ schreibt der Autor, „daß die erste Ursache im gewissen Sinne früher (*prioritate quadam*) das Bewegte oder die Thätigkeit der zweiten Ursache berührt (*attingit*). Allein man muß besonders festhalten (*maxime notetur*), daß dieses früher im allgemeinen nicht der Natur nach früher ist (*secundum aliquam quasi durationem naturae*), so daß in einem Instans der Natur der Effekt von der ersten, und in einem andern Instans der Natur von der zweiten Ursache berührt würde.“

Von einem ersten, zweiten etc. Instans der Natur nach hören wir heute zum erstenmale etwas. Bisher haben wir stets vernommen, das Instans beziehe sich auf die Zeitenfolge. Daß es auch Anwendung finde auf das früher oder später der Natur nach, haben wir bis jetzt nirgend gelesen. Wir kennen, offen gestanden, bloß ein Instans der Natur nach. Ferner hat uns der Autor soeben gesagt, die Bewegung der ersten Ursache werde der Natur nach früher modifiziert, und als modifizierte rege sie die subalternen Ursachen zur Thätigkeit an. Trotzdem gibt es kein früher der Natur nach! Das Eine muß der Autor, will er nicht fortgesetzt sich selber widersprechen, unbedingt zugeben, nämlich, daß die Bewegung Gottes in der zweiten Ursache aufgenommen wird. Wir sagen in der zweiten Ursache, nicht im Effekte der zweiten Ursache. Das bestreitet übrigens der Autor auch gar nicht, denn er spricht ja von einer aufgenommenen und modifizierten Bewegung der ersten Ursache. Wie es aber dann noch möglich ist, die *praemotio physica* und die Thomisten zu bekämpfen, das dürfte allerdings ein Geheimnis bleiben. Die *praemotio physica* besteht eben darin, daß Gott den Kreaturen eine Form oder Kraft mitteilt, wodurch sie Ursachen werden und eine wirkliche Thätigkeit setzen. Diese Form oder Kraft ist das *principium quo* die Kreatur ein *Agens in actu* ist, und *quo* die faktische Thätigkeit zustande kommt. Der Autor selber erklärt, die erste Ursache erreiche durch ihre Kraft (*immediatione virtutis*) früher den Effekt als die subalternen. Aber eine *praemotio physica* darf nach seiner Meinung unter keinen Umständen angenommen werden. Da ist eine Verständigung ein für allemal ausgeschlossen. Läßt man die Denkgesetze und philosophischen Prinzipien nicht mehr zum Worte kommen, so muß man auf die Lösung irgendeiner Frage im vornhinein verzichten.

Auf Seite 60 lesen wir, daß das Contingens in seiner Eigenschaft als ein Zukünftiges nicht Objekt einer sichern Erkenntnis sein könne (*futurum in sua conditione futuri non est objectum capax certi intuitus*). Fünf Zeilen später heißt es: „*futurum contingens potest certo et infallibiliter cognosci.*“ Seite 59 ist die Proposition: „*Deus scit aliquid fore*“ kontingen; Seite 60 dagegen ist das: „*scitum esse*“ wiederum absolut notwendig. Seite 61 ff. führt der Autor eine herrliche Stelle aus S. Thomas an (*Perihermen. l. 1. c. 13. 14. 15*) über die Erkenntnis Gottes hinsichtlich des Zukünftigen. Wir citieren daraus nur folgenden Passus, wie er auf Seite 63 steht: „*tertio, potissimum attendatur, quod contingentiae hujusmodi et praesimalis determinationis nec unica, nec prima causa est creatura vel humana*

voluntas, sed ipsam et scientia Dei et voluntas divina.“ Auf Seite 58 aber bestreitet der Autor auf das entschiedenste, daß Gott die subalternen Ursachen determiniere. In diesem Falle wäre sie nach der Ansicht des Autors notwendig thätig. Allein das stimmt wiederum nicht überein mit der Behauptung auf S. 58, derzufolge Gottes Wille so wirksam (adeo efficax) ist, daß auf seinen Befehl sowohl die notwendigen wie die kontingenten Dinge hervorgebracht werden. Es stimmt aber auch nicht zu der Lehre des hl. Thomas auf Seite 65. Daselbst heißt es: „ex eadem causa dependet effectus, et omnia quae sunt per se accidentia illius effectus. . . . Sicut autem dictum est, ens in quantum ens est habet causam ipsum Deum. Unde sicut divinae providentiae subditur ipsum ens, ita etiam omnia accidentia entis in quantum ens est, inter quae sunt necessarium et contingens. Ad divinam igitur providentiam pertinet, non solum quod faciat hoc ens, sed quod det ei contingentiam, vel necessitatem. Secundum enim quod unicuique dare voluit contingentiam, vel necessitatem praeparavit ei causas medias ex quibus de necessitate sequatur, vel contingenter“ (l. Th. in 6. Metaph. l. 3.). Wenn es also von Gott abhängt, ob die zweiten Ursachen kontingen, oder notwendig sind, und in dieser zweifachen Weise einen Effekt hervorbringen, so wird es ohne Zweifel auch von ihm abhängen, ob die Determinierung der subalternen Ursachen zu ihrer Thätigkeit eine notwendige, oder aber eine kontingente d. h. freie bleibt. Allerdings, wenn man die Determinierung überhaupt beständig mit der Determinierung zu Einem identifiziert, dann erklärt sich die Sache von selber. — Seite 67 verwirft der Autor das absolute Dekret und die Vorherdeterminierung unserer Gedanken und Willensthätigkeiten in Gott, citiert aber auf der nächsten Seite folgende Stellen aus S. Thomas: „sicut esse divinum est primum et per hoc omnis esse causa; ita suum intelligere est primum, et per hoc omnis intellectualis operationis causa. Sicut igitur Deus cognoscendo suum esse, vel intelligendo cognoscit esse cuiuslibet rei; ita cognoscendo suum intelligere et velle cognoscit omnem cogitationem et voluntatem.“ 1. c. G. c. 68. Wie kann nun Gott ohne absolutes Dekret und ohne Vorherbestimmung (praefinitio) Ursache eines Dinges sein? An der angeführten Stelle n. 4 vergleicht S. Thomas Gott mit einem Künstler. Hat der Künstler kein absolutes Dekret und keinen bestimmten Entwurf (praefinitio), wenn er etwas ausführen will? Gibt ja der Autor selber zu, daß die Verteidiger der scientia media, um ihr System aufrecht erhalten zu können, eigentlich die faktische Möglichkeit der Determinierung des freien Willens vor jedem Akte des göttlichen Wissens und Willens beweisen müßten. Ist diese Determinierung faktisch nicht möglich, und erfordert sie einen Akt Gottes, so muß das Dekret doch ein absolutes, und eine wahre Praefinitio sein.

Dass dadurch der Verstand und Wille zu Einem bestimmt werde, wie der Autor wiederholt behauptet, ist durch nichts begründet, und widerspricht direkt der Lehre des hl. Thomas: „Illud autem bonum, quod est naturae humanae proportionatum potest homo per liberum arbitrium explere. Unde dicit Augustinus, quod homo per liberum arbitrium potest agros colere, domos aedificare, et alia plura bona facere sine gratia gratum faciente. Non tamen potest ea facere sine Deo, cum nulla res possit in naturalem operationem exire, nisi virtute divina; quia causa secunda non agit, nisi per virtutem causae primae. Et hoc verum est, tam in naturalibus agentibus, quam in voluntariis. Tamen alio modo habet necessitatem in utrisque. Operationis enim naturalis

Deus est causa, inquantum dat et conservat id, quod est principium naturalis operationis in re, ex quo de necessitate determinata operatio sequitur, sicut dum conservat gravitatem in terra, quae est principium motus deorum. Sed voluntas hominis non est determinata ad aliquam unam operationem, sed se habet indifferenter ad multas, et sic quodammodo est in potentia, nisi mota per aliquid activum, vel quod ei exterius reprezentatur vel quod in ea interius operatur, sicut est ipse Deus ut Augustinus dicit, ostendens multipliciter Deum operari in cordibus hominum.“ *de veritate q. 24. a. 14.* Diese Stelle gibt uns allen wünschenswerten Aufschluss. Gott determiniert die Geschöpfe, denn auf den Einfluss Gottes hin erfolgt eine bestimmte Thätigkeit (operatio determinata). Gott bestimmt die Kreaturen dadurch, dass er ihnen das Principe der Thätigkeit mitteilt und erhält. Diese Determinierung ist bei den Naturdingen eine notwendige, weil die bestimmte Thätigkeit mit Notwendigkeit gesetzt wird. Bei den geistigen Wesen ist diese Determinierung nicht eine notwendige, denn sie sind nicht zu einer Thätigkeit bestimmt (non determinata ad aliquam unam operationem); und sie sind an und für sich überhaupt nicht thätig, wenn sie nicht jedesmal von Gott dazu bewegt werden (voluntas quodammodo est in potentia, nisi mota per aliquid activum). Und selbst wenn sie zu irgend einer Thätigkeit von Gott, ihrem ersten Aktiven, bestimmt werden, so sind sie doch nicht zu dieser einen bestimmt, sondern noch in der Potenz zu allen andern, was bei den Naturdingen nicht der Fall ist. Die Determinierung durch Gott lässt sich demnach gar nicht bestreiten. Falsch ist nur, dass Gott die geistigen Wesen zu Einem determiniere, was kein Thomist lehrt, obgleich der Autor es behauptet: *notent faventes praemotioni!* S. 68.

Der Autor lehrt zwar auf der soeben angegebenen Seite, dass man den Einfluss der höhern Ursache, von welcher die subalternen das Sein und die Thätigkeit empfangen, nicht ausschliessen dürfe. Die Kausalität der ersten Ursache Gottes bleibe hinsichtlich der Willensbewegungen gewahrt. Wie denkt sich nun der Autor die Sache? Nach seiner zum öftern ausgesprochenen Ansicht wirkt Gott innerlich mit, Gott ist die Hauptmitursache. Die Geschöpfe bilden somit ebenfalls eine Ursache, und zwar unabhängig von Gott. Sie haben das Mitursachesein nicht von Gott. Es sind vielmehr zwei unterschiedene wirkliche Ursachen, die einen gemeinsamen Effekt, die Thätigkeit hervorbringen. Wie verhalten sich nun diese beiden Ursachen zu einander? Etwa wie das *quo agit*, oder mit andern Worten: wie das Suppositum, welches, und die Kraft, wodurch dieses Suppositum thätig ist? Nein, das wäre ja thomistisch und forderte eine *praemotio physica*. Ferner: wie kommt die Kreatur dazu, Mitursache zu sein? Durch Gott? Nein, dann wäre abermals die *praemotio physica* notwendig. Wirkliche Ursache, agens in actu ist das Geschöpf durch sich selber. Das Ursachesein hat sie demnach nicht von Gott. Allein das steht im Widerspruch mit der Lehre des Autors, dass die Bewegung durch Gott in den zweiten Ursachen aufgenommen werde. Das verträgt sich aber auch nicht mit der Theorie auf Seite 134. Dasselbst heisst es: „wir dürfen uns nicht einbilden, es gäbe in den Dingen, seien es notwendige, oder contingente, irgend etwas Gutes, das nicht von Gott, als der ersten Ursache früher gewollt worden wäre (quin *praesupponatur tanquam prima causa* Dei voluntas). Ursachesein, wenn auch nicht für den Effekt vollends ausreichend, muss doch gewiss etwas Gutes

genannt werden. Setzt nun dieses Gut den Willen Gottes als seine erste Ursache voraus, so muss offenbar eben dieser Wille Gottes das Geschöpf zur Ursache oder Mitursache machen. Der Wille Gottes muss den Kreaturen etwas mitteilen, wodurch sie Mitursachen werden. Dadurch ist der Begriff einer Mitursache im Sinne der Gegner des hl. Thomas einfach unmöglich gemacht. Nach der Theorie der Gegner wirkt Gott nicht das Mitursachesein, Ursache sind die Kreaturen durch sich selber. Sie haben folglich etwas, besitzen ein Gut, welches nicht von Gott stammt. Ursache ist somit das Geschöpf unabhängig von Gott, bloß den Effekt haben beide gemeinsam. Der Autor sagt ja selber (S. 140), dass Gott nicht die einzelnen Ursachen zur Thätigkeit (ad agendum) bestimmt. Bloß die Bewegungen und Thätigkeiten werden von Gott in der Weise bestimmt, dass sie aus freien und kontingenten Ursachen hervorgehen.

Von einer Prädeterminierung ist nirgends die Rede, sondern von der absoluten Allmacht Gottes. Zumal beruft sich S. Augustin auf die allermächtigste Kraft Gottes (omnipotentissimam potestatem Dei), nicht aber auf die Determinierung des menschlichen Willens. Nichts ist evidenter als die Thatsache, dass S. Thomas weder die Voraussicht der Zustimmung des Willens, noch die Determinierung gelehrt hat. So der Autor S. 142, 143. Nichtsdestoweniger bringt die subalterne Ursache ihre Thätigkeit nur in der Kraft Gottes hervor. Die Bewegung Gottes wird bei der Aufnahme in der zweiten Ursache modifiziert. Gott determiniert den Willen nicht, dieser determiniert sich ausschließlich selber. Trotzdem aber sieht Gott diese Selbstbestimmung des Willens nicht im Willen, sondern in sich selber, d. h. in seiner eigenen Wesenheit, denn Gott ist die erste Ursache alles Seienden, alles Guten. Gott determiniert ein jedes Ding (determinans unumquodque (S. 187.) Alles was überhaupt existiert, ist von Gott. (S. 211.) Gott ist absolut die Ursache alles dessen, was dem Seienden gehört. (S. 213.) Wie verhält sich dann die Sache mit der Selbstbestimmung des Willens? Ist sie kein Seiendes, kein ens? Das Instrument ist in der Kraft der ersten Ursache thätig, d. h. es wirkt unter dem Hauptagens. (S. 217.) Jedes ens per participationem, sowie überhaupt alles Gute in den Dingen ist von einem Andern verursacht. (S. 263.) Ist die Selbstbestimmung des Willens nicht ebenfalls ein Gut, ein bonum? Alle untergeordneten Agentien teilen das Sein, substantielles wie accidentelles, nur insofern mit, als sie in der göttlichen Kraft thätig sind. Denn keine Ursache vermag, insofern sie von einem Andern abhängig ist, etwas zu wirken, außer in der Kraft dieses Andern. Kein Ding kann somit ein Sein verleihen, außer insofern es actu ist. Folglich verleiht nichts einem Andern das Sein, außer in der Kraft desjenigen, von dem es das Sein in actu hat. Dieses Sein aber hat jedes Ding von Gott. (S. 277, 288.) Das was vom Agens gewirkt wird, muss in der aktiven Potenz des Agens enthalten sein. (S. 195, 252.) Die aktive Potenz aber ist nicht bloß Princip des Effektes, sondern auch Princip der Thätigkeit. (S. 551.) Gott wirkt in allen Dingen. (S. 279.) Woher hat dann der Wille sein esse in actu? Durch wen wird er aktive Potenz? Von wem hat er dieses accidentelle Sein? Er muss es offenbar von Gott haben. Jede Neigung eines Dinges, sei es ein Naturwesen, oder ein freies Geschöpf, ist nichts anderes als eine gewisse Einprägung (impressio quaedam) von Gott, dem ersten Agens. (S. 288.) Gott bildet die Ursache, dass jedes Ding existiert, thätig ist und zu einem Ziele hinbewegt wird. (S. 289.)

Worin besteht nun diese gewisse Einprägung? was ist sie? Ist es die Thätigkeit des Willens? Nein, diese kann es nicht sein, denn sie käme dann von außen und zu dem Willen hinzu. Sie würde vom Willen aufgenommen. Die Thätigkeit aber muß aus dem Willen hervorgehen, denn der Wille bildet das Princip für die Thätigkeit und sie muß, wie der Autor sagt, im Willen, in der aktiven Potenz enthalten sein. Oder ist der Wille schon an und für sich aktive Potenz? Hat ihn Gott schon als potentia in actu geschaffen. Keineswegs, denn der Autor erklärt wiederholt, der Wille sei eine passive Potenz, also nicht immer in actu. Der Autor betont stets, der Wille bedürfe der Bewegung, der Herausführung aus der Potenz und der Überführung in den Akt durch Gott. Also was ist diese quaedam impressio von Gott? Die Thätigkeit des Willens kann es nicht sein, weil diese als Effekt des Willens in actu der Natur nach später ist als seine Ursache, als das Princip, aus welchem der Effekt hervorgeht. Die Erschaffung des Willens kann es ebenfalls nicht sein, weil der Wille nicht immer in actu, folglich nicht immer Ursache, Princip seiner Thätigkeit ist. Der Autor bekämpft die Thomisten, welche lehren, diese quaedam impressio sei eine vorübergehend mitgeteilte Form oder Kraft. (S. 291.) Sonderbar! Der Autor selber gesteht, die Bewegung Gottes werde in den zweiten Ursachen aufgenommen. Verhält sich denn das Aufgenommene zum Aufnehmenden nicht wie die Form zum Stoffe? Ist es keine Formalität, so muß es eine Materialität sein, d. h. diese Bewegung muß sich wie der Stoff verhalten. Ein Drittes gibt es nicht. Nun verhält sich aber der Wille im passiven Zustande (in potentia) ebenfalls wie der Stoff. Wie ist es dann möglich, daß der Wille durch diese Bewegung, also durch diese Stofflichkeit aktive Potenz werde? Stoffliches zu Stofflichem gefügt gibt eben nur wieder Stoffliches. Der Wille bleibt somit trotz der Bewegung durch Gott passiv, agens in potentia. Die passive Potenz muß vervollkommen werden, damit sie Ursache, Princip ihrer Thätigkeit sein könne. Diese Vollkommenheit fehlt ihr gerade, sonst wäre sie nicht passiv, sondern aktiv, in actu. Das Vervollkommnende aber verhält sich jeder Zeit formell zu demjenigen, was vervollkommen wird. Es ist somit eine Formalität. Der Autor selber bemerkt (S. 322), die subalterne Ursache vermöge ihrer insofern einen Einfluß auf ihren Effekt auszuüben, als sie die Kraft der ersten Ursache aufnehme. Das zweite Agens wirke demnach nur durch die Kraft des ersten, welche im zweiten existiere. Nun denn, ist die Kraft nicht eine Form, eine Formalität? Ist sie vielleicht Stoff oder Materialität? Auf Seite 549 sagt der Autor selber: *semper est sicut formale id, quod se tenet ex parte agentis et moventis.* Zugeben, daß der Wille von Gott bewegt werde, daß diese Bewegung eine gewisse impressio sei, und vom Bewegten aufgenommen werde (S. 297), aber dennoch für das Bewegte keine Formalität bilde, das heißt den Widerspruch zum Princip erheben. Ganz dasselbe gilt von der Behauptung, diese Bewegung werde im Willen aufgenommen und derselbe werde trotzdem nicht determiniert. Eine Form oder Kraft, die ihr Subjekt zu nichts determiniert, ist eben ein Widersinn. Sie macht die passive Kraft zu einer aktiven und läßt sie passiv bleiben. Der Wille ist folglich durch diese Bewegung Princip und Nichtprincip, Ursache und Nichtursache zugleich.

Wir können dem Autor auf diesem Gebiete nicht weiter folgen. Wir kämen zu keinem Ende. Bemerken müssen wir indessen noch, daß der Autor S. 291 ausdrücklich erklärt, infallibel sei nicht gleich-

bedeutend mit notwendig. Früher haben wir bekanntlich das Gegenteil davon gehört. Das thut aber nichts. Seite 504 identifiziert der Autor die ursprüngliche Gerechtigkeit mit der Gnade, was wir nicht billigen können. In Betreff der Anzahl der gefallenen Engel glauben wir, dass der Autor nicht in Übereinstimmung ist mit dem Grundsätze des hl. Thomas. S. Thomas meint, in supernaturalibus sei der defectus in majori parte, in naturalibus dagegen in minori parte.

Aus dem ganzen Werke des Autors leuchtet hervor, wie schwer es hält, eine Vermittlerrolle zu übernehmen in der bekannten Kontroversfrage. Überall gebricht es diesbezüglich dem Autor an der nötigen Klarheit, und wir stossen nicht selten auf Widersprüche. Einige von den vielen, die wir beim Durchlesen des Werkes notiert, haben wir hier angegeben. Besonders lobend hervorgehoben zu werden verdient die noble Art und Weise, mit welcher der Autor seine Gegner behandelt. Das sticht ganz vorteilhaft ab von dem Tone, welcher in neuerer Zeit sehr häufig angeschlagen wird. In einer bekannten Zeitschrift schwirren Ausdrücke wie: „alberne Behauptung“, „banal“, „unverfroren“ etc. nur so in der Luft herum und fallen mit Wucht über den Gegner her. Auf solche Argumente lässt sich natürlich nichts mehr antworten. Nicht alle Schriftsteller haben das Talent, und noch weniger die Lust, den erhabenen Stil der: „Neuen freien Presse“ und stammverwandter Blätter nachzuahmen.

Graz.

Fr. Gundisalv Feldner,
Ord. Praed.

Kunststudien von Hasse, o. ö. Professor der Anatomie an der Universität Breslau. 3. Heft: Die Verklärung Christi von Raphael. Eine Tafel in Lichtdruck. Breslau. Verlag v. C. I. Wiskott.

Diese Kunstudie besteht aus einer Widmung, einem Vorwort, einer historischen Einleitung und einer Deutung der Raphaelschen Darstellung der Verklärung Christi. Aus der Widmung, welche an die Kinder des Autors gerichtet ist, lässt sich ersehen, dass derselbe gläubiger Protestant ist und von diesem Standpunkt aus Raphaels Gemälde beurteilt und deutet. Im Vorwort wird bemerkt, dass der Autor das in Rom befindliche Original selber allerdings niemals gesehen, weshalb er sich hinsichtlich der Farbengebung eigenen Urteils enthalte. Es sei jedoch „der Geist, der Gedanke, welcher in einem Gemälde zum Ausdruck kommt, immer die Hauptsache, nicht aber das Geschick in der Farbengebung.“ Hieran schliesst sich die ganz zutreffende Bemerkung, dass, wenn Menschen und menschliche Handlungen zur Darstellung gelangen, jenes Vorherrschen der Farben, wie es in den Werken eines Makart, Böcklin u. a. sich findet, ein ebenso großer Verstoß gegen den Geist der Kunst sei wie die Farblosigkeit und das ausschliessliche Herrschen des Gedankens bei Cornelius. In der historischen Einleitung wird zuerst mitgeteilt, dass Raphael dieses Gemälde im Auftrage des Kardinals Giulio de Medici und zwar für den Altar einer Kirche begonnen, aber nicht ganz ausgeführt habe, sodann wird über einige frühere Beurteilungen und Deutungen des Gemäldes, insbesondere von Göthe, Passavant, Veit Valentin referiert. Hasse selbst stellt an die Spitze seiner Deutung diesen Satz: „Der Grundgedanke in diesem letzten Werke Raphaels ist: Nur im Glauben an den einzigen Gott ist Heil. Der Glaube beginnt in

der untern Gruppe, er ist vollendet in der obern und gipfelt in der verklärten Gestalt des Heilandes.“

Bei der Begründung dieser Deutung stellt der Autor die obere Gruppe voran und beginnt mit Bemerkungen über die Gestalt des verklärten Heilandes, indem er von ihm sagt: „dessen Blick sei gläubig und innig nach oben, dem Unsichtbaren entgegengekehrt. Raphael habe ihn als die reinste Inkarnation des Gottesglaubens dargestellt. Die vollkommne Reinheit des Glaubens in der Person des Heilandes habe Raphael dadurch, dafs seine Gestalt in weissem Lichte strahlt, ausgedrückt.“ Diese Sätze zeigen, dafs nach der Deutung unseres Autors der verklärte Christus nicht als einer, an den geglaubt werden soll, sondern als einer, der glaubt, dargestellt wäre.

Diese Deutung nun muss Referent für verfehlt erklären. Sie widerstreitet der Dogmatik und der Bibel und lässt sich auch vom Standpunkt der Kunst durchaus nicht rechtfertigen. Was die Dogmatik betrifft, so ist es ein dogmatischer Irrtum, bei der Person des Herrn von Glauben in dem Sinne, dafs er selbst des Glaubens bedurft hätte, zu sprechen, denn er war nicht bloß als Gott, sondern auch als Mensch, stets im Besitze der Anschauung Gottes, welche den Glauben ausschließt. (Vgl. Thomas v. Aq. Summa theolog. III. q. VII. a. 3.) Bei unserem Autor ist freilich die dogmatische Inkorrekttheit, dafs er Christus zu den Glaubenden zählt, insofern verzeihlich, weil er nicht Theolog, sondern Anatom und Protestant ist.

Aber auch die einschlägigen Texte der hl. Schrift, die der Autor als Protestant gewifs kennt, hätten ihn von dieser Deutung zurückhalten sollen, denn aus allem, was die Schrift über jenes Faktum berichtet, besonders aber aus dem Zeugnis, das der himmlische Vater seinem Sohne gab, geht hervor, dafs bei jenem feierlichen Akte Christus nicht als gläubiges Subjekt, sondern als Gegenstand des Glaubens, als der, an welchen geglaubt werden soll, erscheint. Zu diesem Zweck gab der Vater dem Sohne jenes feierliche Zeugnis durch die Stimme aus der Wolke, zu diesem Zwecke erschienen auch Moses und Elias, um jenes hörbare Zeugnis durch ihre sichtbare Erscheinung noch zu bekräftigen. Dafs der Gegenstand dieser Bezeugung der verklärte Christus ist, darüber kann kein Zweifel sein; nun aber bezweckt die Bezeugung den Glauben und folglich ist der, welcher Gegenstand der Bezeugung ist, auch der Gegenstand des Glaubens. Wir sehen also, dafs Dogmatik und Bibel gegen die von Hasse gegebene Deutung der Gestalt des Herrn sind. Da nun Raphael als gläubiger Katholik gewifs nicht einen der Dogmatik und Bibel widerstrebenden Gedanken in seinem Gemälde ausdrücken wollte, so ist jene Deutung auch vom Standpunkt der Kunst nicht haltbar. Wir müssen jetzt nochmal auf den an die Spitze der Deutung gestellten Satz: „Nur im Glauben an den einzigen Gott ist Heil“ zurückkommen. Wenn wir es genau nehmen, so hat es sich bei dem Akte der Verklärung Christi eigentlich nicht um den Glauben an den einen Gott, sondern um den Glauben an den eingeborenen Sohn Gottes gehandelt. Der Glaube an den einen wahren Gott war bei allen menschlichen Personen, die auf dem Bilde dargestellt sind, ohnehin schon zureichend vorhanden. Aber der Glaube an Christus als den eingeborenen Sohn Gottes sollte in den drei mitgenommenen Jüngern durch das Zeugnis Gottes, des Moses und Elias befestigt werden. Darin, dafs in diesem Bilde alles eine Beziehung auf den Glauben hat, ist Referent mit dem Autor, welcher den einheitlichen Charakter des Gemäldes gut verteidigt, einverstanden, aber als Objekt dieses Glaubens, um den es sich handelt, muss aus den

schon angegebenen Gründen, Christus als Gottessohn und Erlöser betrachtet werden. Seine Gottessohnschaft verkündet die aus der Wolke tönende Stimme des Vaters; als Erlöser aber wird er an dem Besessenen durch Austreibung des bösen Geistes sich selbst erweisen. Der Maler hat diesen Gedanken, daß der auf dem Berge verklärte Gottessohn zugleich der Erlöser der Menschen aus der Macht des Satans sei, dadurch ausgedrückt, daß einer von den Jüngern, die unten am Berge stehen, mit emporgestreckter Hand zu der Gestalt des Verklärten emporzeigt, als wollte er sagen: Dort ist der, welcher diesen unglücklichen Jüngling aus der Gewalt Satans befreien kann. Dieser Jüngling repräsentiert hierbei das ganze Menschengeschlecht in seinem erlösungsbedürftigen Zustande.

Von diesem Gesichtspunkt aus, wenn nämlich beachtet wird, daß Christus Gottessohn und Erlöser zugleich ist, zeigt sich erst, wie sehr auch die untere Partie des Gemäldes motiviert ist und welches innige Band sie mit der oberen verknüpft. Würde die untere Partie fehlen, so wäre Christus zwar als der eingeborene Gottessohn, aber nicht ausdrücklich zugleich als Erlöser dargestellt. So aber ist beides, die Gottessohnschaft in der oberen Gruppe und sein Erlöseramt (indirekt) in der untern Gruppe zum Ausdruck gebracht. Referent möchte daher den einheitlichen Grundgedanken des Gemäldes in den Satz fassen: Christus, der eingeborene Gottessohn, ist zugleich auch der Welterlöser; oder, sofern man mit Hasse den Glauben betonen will, müßte der obige Satz die Form erhalten: Nur im Glauben an Christus, den Gottessohn und Welterlöser, ist Heil. Gegen den von Hasse an die Spitze seiner Deutung gestellten Satz ist noch zu bemerken, daß in der hl. Schrift (vgl. Act. 4, 12), als Grundbedingung des Heils nicht der Glaube an einen Gott, den auch Juden und Muhammedaner haben, sondern der Glaube an Christus, den Sohn Gottes, hingestellt ist. Erst der Glaube an den Sohn Gottes, der freilich den Glauben an Gott selbst voraussetzt, ist specifisch christlicher und heilbringender Glaube.

Die Bemerkungen unseres Autors über einzelne Figuren sowohl der oberen als untern Gruppe, sind meistens zutreffend und zeugen von einem tiefeindringenden Studium und anatomischer Beobachtung; doch kann Referent nicht ganz einverstanden sein mit der Deutung des Ausdruckes des Schreckens im Gesichte des Vaters des Besessenen. Hasse meint nämlich, das gramdurchfurchte Gesicht jenes Mannes drücke einen seelischen Schreck aus über den Hinweis auf eine andere unsichtbare Hilfe. Der Hinweis auf Hilfe (ausgedrückt in dem Jünger, der nach oben zeigt) ist ja vielmehr geeignet, Schrecken zu vertreiben oder doch zu mildern, als solchen hervorzurufen.

Zwei Gestalten in dem Raphaelschen Gemälde bieten der Deutung besondere Schwierigkeiten, nämlich die zwei Figuren am linken Rande unterhalb der Gestalt des Elias. Veit Valentin und Hasse sind der Meinung, daß in diesen Figuren die hl. Diakone Julius und Laurentius dargestellt seien. Sie sollen ein Zeichen der Huldigung sein für den Besteller des Gemäldes, Giulio de Medici, und Hasse bezeichnet (mit Veit) dieselben als Vertreter der durch Christus an Gott glaubenden Kirche. Gegen die Annahme, daß in jenen zwei Gestalten die genannten Diakonen dargestellt seien, erhebt sich das Bedenken, daß Raphael damit einen starken Anachronismus sich erlaubt hätte, weil ja zur Zeit, als die Verklärung Christi stattfand, jene Diakonen noch nich existierten. Dafs sie aber Repräsentanten der an Christus glaubenden Kirche sein sollen, ist aus dem Grunde nicht wahrscheinlich, weil die Kirche schon durch

die Apostel, insbesondere durch Petrus, Johannes und Jakobus, repräsentiert ist. Referent ist eher geneigt, in jenen zwei Gestalten Engel zu sehen, wogegen der Umstand, dass sie keine Flügel haben, kein absolutes Hindernis ist, da Engel allerdings bisweilen auch ohne Flügel dargestellt sind. Es verdient Beachtung, dass jene zwei Gestalten zu dem verklärten Heiland unverhüllten Angesichtes emporschauen, was jene drei Apostel nicht thun. Jene können den Verklärungsglanz ertragen, diese nicht. Wenn die ersten Engel sind, ist ihr freier Blick erklärliech.

Übrigens möchte Referent diese Deutung keineswegs als ganz sicher, sondern nur als probabel hinstellen.

Hasse gibt auch von den neun Jüngergestalten am Fusse des Berges eine Deutung, indem er die Identität mit bestimmten biblischen Persönlichkeiten nachzuweisen sucht. Die Gestalt, welche mit emporgestrecktem Arm nach oben weist, wird auf den Apostel Paulus bezogen, was Referent für gewagt hält. Raphael hat gerade so viel Jünger, als es zur Zeit der Verklärung waren, oben drei, unten neun, dargestellt; dass er nun irgend eine andere Persönlichkeit, als solche, die damals zum Apostelkreise gehörten, unter der Zahl der Jünger habe darstellen wollen, ist sehr unwahrscheinlich.

Zum Schlusse sei noch bemerkt, dass die Zweckbeziehung der Verklärung Christi auf den Glauben, welche Hasse in seiner Studie so betont, allerdings auch von der katholischen Kirche in der Messe des Festes von der Verklärung hervorgehoben wird, denn im Beginn der Oration jenes Festes ist gesagt, dass Gott in der glorreichen Transfiguration seines Eingebornen die Geheimnisse des Glaubens durch das Zeugnis der Väter (Moses und Elias) bestätigt habe. In dieser Beziehung stimmt also die Deutung von Hasse mit der Deutung der katholischen Kirche überein.

Dillingen.

Dr. Xav. Pfeifer.

Unserer Lieben Frauen Rosenkranz erklärt von Fr. Thomas Esser, Prediger-Ordens. Paderborn, Ferdinand Schöningh. 1889.

Wie der Herr Verfasser in der Einleitung hervorhebt, sollte das vorliegende Buch eine möglichst vollständige Belehrung über den Rosenkranz nach seiner aszetischen und kanonistischen Seite hin erstreben. Dieses Ziel ist unseres Erachtens vom Verfasser erreicht. Alle Fragen, die nach der oben genannten doppelten Seite hin über den Rosenkranz gestellt werden können, sind in edler Sprache behandelt worden. Das Buch verbreitet sich über das Wesen, die innere Einrichtung und äußere Anordnung des hl. Rosenkranzes, beleuchtet den Namen, klärt uns auf über den Ursprung und Geist des Rosenkranzes. Auch die Bedeutung des Rosenkranzes für das menschliche Leben und die Anleitung, dieses Gebet privatim oder gemeinschaftlich gut zu verrichten, finden ihre Behandlung. Daran schliesst sich eine Erörterung über die Bruderschaft und die Ablässe des Rosenkranzes und die besonderen Formen der Verrichtung, nämlich den lebendigen und ewigen Rosenkranz. Diese angegebenen Teile erfreuen sich in dem Buche einer vollständigen Behandlung; das wird schon durch die reichen Litteraturangaben bezeugt. Man würde sich nun sehr irren, wenn man das vorliegende Buch nur als ein gewöhnliches praktisches Belehrungs- und Erbauungsbuch erachten wollte, dessen Lesung den sog. frommen Seelen zu überlassen sei. Gewifs,

ein Erbauungsbuch ist es auch, aber der Verfasser zählt uns nicht dürr und trocken die Bestandteile des Rosenkranzes auf oder wendet sich mit salbungsvollen Worten an unser Herz; vielmehr ist er spekulativ thätig, er dringt zuerst tief in das Wesen und den Organismus des Rosenkranzes und seine Bedeutung im Gottesleben der Kirche ein, und nachdem er so die innere Schönheit erschlossen hat, geht er über zu den mehr praktischen Fragen, auch diese mit tiefer Auffassung behandelnd. Gerade in der Darstellung des Wesens und des Organismus finden wir den wertvollsten Teil dieses Buches. Der Rosenkranz tritt uns als ständiger Psalter der Kirche zu Ehren Unserer Lieben Frau entgegen, dessen Gegenstück, soweit ein Vergleich gestattet ist, in dem beständigen Gebete der Kirche zur Anbetung Gottes, dem Davidischen Psalter zu suchen. Für den ganzen, aus sichtbarem und unsichtbarem Bestandteile zusammengesetzten Menschen ist der Rosenkranz wie geschaffen, da er aus mündlichem und innerlichem Gebete sich zusammenfügt. Ein herrliches Theater, auf welchem die wechselvollen Schicksale im Leben Unserer Lieben Frau und ihres göttlichen Sohnes lebensvoll uns entgegentreten, wirkt der Rosenkranz auf das Gemüt des Menschen, stimmt es in manigfältigster Weise, bald zur Höhe der Freude es emporhebend, bald auf Zwischenstufen in die Tiefe des Leidens versenkend. Darum erscheint der Rosenkranz als ein mächtiges Mittel, gerade diese Seite des Menschen auszubilden. Doch das Gemütsleben des Menschen ist es nicht allein, das im Rosenkranz seine Entwicklung findet; auch der intellektuellen Kraft des Menschen bietet der Rosenkranz ein Mittel gedeihlicher Entwicklung, indem die Phantasie, die sinnliche Seite des Erkennens bereichert und der Verstand zugleich in die tiefsten Wahrheiten eingeführt wird. Die Geheimnisse des Rosenkranzes sind ein treffliches Kompendium der ganzen Theologie, in schlichter unscheinbarer Form geboten und doch den reichsten unerschöpflichen Inhalt umschließend. Wer mit dem Verfasser in diese Gebetsform sich wahrhaft vertieft, sieht mit ihm die Schaltheit der Einwände, welche gegen den Rosenkranz erhoben werden. Bei all der Begeisterung für den Rosenkranz fehlt es dem Verfasser nicht an Unbefangenheit im Urteile den Auswüchsen gegenüber, die sich besonders in der Häufung der kleinen Andachten leider vorfinden. Wir unterschreiben vollständig sein Urteil, welches S. 173 in folgenden Worten ausgesprochen wird: „Damit berühren wir einen unserer Ansicht nach wunden Punkt der heutzutage üblichen Auffassung von Frömmigkeit. . . Es möchte scheinen, als sei die krankhafte, industrielle, geschäftige Tagewerkerei, die jetzt auf dem äufseren Markt des Lebens herrscht, auch einigermaßen in das Heiligtum des innern Lebens eingedrungen.“

Um auch der Ausstattung des Buches ein Wort zu widmen, so darf in Bezug hierauf der Verlagshandlung alles Lob gezollt werden. Ein reichhaltiges Register erleichtert den Gebrauch des Buches.

Paderborn.

Otten.

J. H. Witte, Sinnen und Denken. Gesammelte Abhandlungen und Vorträge aus dem Gebiete der Litteratur, Philosophie und Pädagogik. Halle, Pfeffer 1889.

Witte bietet uns hier eine Reihe anregend und gemeinverständlich durchgeföhrter Betrachtungen und Darstellungen von allgemeiner Wichtigkeit und Bedeutung. Leider fühlen wir aber, sobald wir versuchen, ein bestimmtes Urteil zu fällen, einen schmerzlichen Mangel, es fehlt

uns völlig der gemeinsame Boden, auf dem noch eine Verständigung möglich wäre. Wir fühlen dies um so schmerzlicher, als einige Themata, die uns hier vorgeführt werden, unmittelbar die höchsten Güter berühren, die es für uns geben kann.

Die katholische Philosophie ist durch eine grosse Kluft von der modernen, leider fast überall außerhalb des engen Glaubensgebietes herrschenden Philosophie getrennt und alle Versuche, diese Kluft zu überbrücken, müssen scheitern. Wie schön wäre es, wenn die modernen Philosophen doch wenigstens noch auf christlichem Boden ständen, doch was sage ich! wenn nur wenigstens echter Gottesglaube eine gemeinsame Voraussetzung wäre!

Wie leicht wäre es dann, sich z. B. über den Pessimismus zu verständigen, mit dem sich die erste Abhandlung Wittes beschäftigt! Kein Problem ist für den Christen leichter zu lösen, als diese Frage, er kann mit Gutberlet zugeben, dass „wenn bloß das gegenwärtige Leben berücksichtigt wird, das Leid vorwiegend ist und dass unter dieser Rücksicht das Leben so wertlos ist, dass es besser wäre, nicht zu leben.“ In viel höherem Grade, als ein moderner Philosoph kann er die Forderung aufstellen, das Leid und das Leiden durch Sittlichkeit zu überwinden.

1. Die Ausführungen W.s haben den Weltschmerz in der Dichtung zum Gegenstand und es wird in vergleichender Darstellung der pessimistische Charakter der Dichtungen Byrons, Heines und Leopardis geschildert, wobei uns nur die Abschätzung der Schuld bei jedem dieser Männer (S. 11) als unzutreffend erscheint. Weder Byron noch Leopardi litt unschuldig, dies würde selbst einer pantheistischen Weltvernunft widersprechen. Abgesehen von sittlichen Verirrungen ist der Trotz und der Ingrimm Schuld genug, wie er sich bei Leopardi und in wahrhaft gotteslästerlicher Weise bei Byron ausspricht. Es ist originell, wie gegenüber diesen Dichtern der Faust Goethes als wirkliche Lösung des Problems dargestellt wird. Faust erhebt sich über die Verzweiflung, die ihn dem Mammon und der Mäfsigkeit, der Hoffnung und dem Glauben fluchen lässt und dem Selbstmorde nahe bringt, indem er sich einem thätigen Leben ergibt und als letzte Weisheit erkennt, nur der verdiene die Freiheit und das Leben, der täglich sie erobern muss. In der Konsequenz dieser Auffassung, noch mehr aber im Sinne der überschwänglichen Goetheverehrung der Gegenwart liegt es, wenn er dem zweiten Teil des Faust im Sinne K. Fischers und des von ihm übersehnen Köstlin eine Rechtfertigung angedeihen lässt. In den Anmerkungen wird hierbei eines Aufsatzes Pfeiffers in diesem Jahrbuche rühmend gedacht.

2. Die zweite Abhandlung konstruiert mit den Begriffen Kants und Fichtes jenen abenteuerlichen Staatsbegriff der Neuzeit, in dem alles aufgeht, Kunst, Wissenschaft und Religion. Dabei ist es um so auffällender, einen solchen alles umfassenden und vermögenden Staat zu finden, als W. gerade von Voraussetzungen ausgeht, die ebenso leicht zu dem Staatsbegriff eines Humboldt oder Stuart Mill führen könnten, wie denn auch Kant und Fichte selbst in seiner ersten Zeit nur einen Rechtsstaat kannte. Eine ausreichendere Grundlage hätte die historische Betrachtung oder der anthropologische Standpunkt Trendelenburgs gewährt. Wenn man den Staat als den Menschen im grossen betrachtet und Recht, Sittlichkeit und selbst die Wahrheit (Hegel) nur in historischer Entwicklung des Staates begründet sieht, hat es einen Sinn, dem Staate jene umfassende Bedeutung beizulegen, so aber genügt es nicht, um den absoluten Staat zu gewinnen, zu den Voraussetzungen Kants die That-sache beizufügen, dass nur innerhalb eines durch Sprachgemeinschaft

geeinten Volkes mit eigenartigem Geistesleben erfolgreiche sittliche und vernünftige Thätigkeit möglich sei. Auch mutet es uns besonders auf Kantschem Boden sonderbar an, wenn der Bestand der Naturgesetze uns dazu anleiten soll, in die gesellschaftliche Welt Vernunftgesetze einzuführen (S. 42). Beide Gebiete sind völlig heterogen. Wir vermissen in der Abhandlung überhaupt die Klarheit, die wir z. B. in Meyer, *institutiones philosophiae naturalis* über diesen Punkt finden.

In der folgenden Abhandlung über Fichte wird das angeschlagene Thema weiter fortgesetzt. Dabei bekommen die bösen Ultramontanen einen Hieb. Wie wenig indessen, trotz aller Versicherung, Ultramontanismus und Katholicismus, ja das Christentum überhaupt verschieden ist, sehen wir bei dieser Gelegenheit ganz handgreiflich. W. schreibt nämlich: „Was als sehr zeitgemäßs der Behauptung derer gegenüber zu stellen sein möchte, die ihren Mängel an Patriotismus unter der Maske angeblicher Religiösität zu verdecken suchen, ist das, was Fichte in folgender Stelle derselben Reden (an die deutsche Nation) sagt: Wer zwar vielleicht sein unsichtbares Leben als ewig erblickt, der mag einen Himmel haben und in diesem sein Vaterland; aber hienieden hat er kein Vaterland, denn auch dieses wird nur unter dem Bilde der Ewigkeit und zwar der sichtbaren Ewigkeit erblickt, und er vermag daher auch nicht sein Vaterland zu lieben. In der That, fügt W. hinzu, wir bedürfen keiner anderen sichtbaren Ewigkeit als der des Vaterlandes, keiner wenigstens, die sich nicht mit letzterm zu vertragen gewillt ist. . . . Jeder Wetteifer dessen, der eine andere an Stelle dieser oder auch nur neben sie mit Verletzung ihrer Interessen zu setzen strebt, erscheint vermessener, er ist frevelhaft und gottlos und wäre auch, was an Stelle des Vaterlandes oder über dasselbe gesetzt werden sollte, eine unfehlbare Kirche.“ Eine unfehlbare Kirche muss auch der gläubige Protestant annehmen, wenn ihm die Worte Jesu wirklich Leben und Wahrheit sind. Denn der Kirche ist der hl. Geist verheissen, der alle Wahrheit lehren wird. Wittere Vorwurf trifft nicht bloß die Ultramontanen, nicht bloß die Katholiken, sondern auch gläubige Protestanten.

Wir wollen von W. nicht verlangen, daß er eine „unfehlbare Kirche“ als sichtbare „ins Irdische verflößte“ Ewigkeit betrachte, wir möchten ihn aber bitten, einmal die Eventualität ins Auge zu fassen, daß der Staat, in dem er sich befindet, einen katholischen Charakter hätte, d. h. daß die Minister und die Volksvertretungen in „ultramontanem“ Geiste die Politik führen würden. Denn worin anders wird uns der Staat sichtbar, als in diesen die Regierung bestimmenden Mächten? Dafs einmal ein solcher Umschwung möglich, wird W. füglich nicht bestreiten können. Was in Belgien möglich ist, könnte auch einmal in andern überwiegend katholischen Staaten eintreten, in Österreich, Frankreich, Baden und Bayern. Wäre dann W. auch noch geneigt, durch den Staat Kunst, Wissenschaft und Religion bestimmen zu lassen und den Satz aufrecht zu erhalten, „der nationale Kulturstaat sei die einzige natürliche Organisation der gemeinsamen geistigen Interessen“?

3. Der Aufsatz über die sociale Krisis in den höhern Ständen und die Organisation unseres Bildungsganges enthält äußerst beachtenswerte Gedanken. Man kann hier mit allem einverstanden sein, was W. ausführt. Es gibt ein wirklich trübes Gemälde, wenn man alle Erscheinungen in höheren Ständen zusammenfaßt, die Unzufriedenheit mit dem Beruf, die Überschätzung der intellektuellen vor der praktischen, sittlichen und gemütlichen Thätigkeit, der ungemessene Zudrang zu allen Lebensberufen und die schrankenlose Konkurrenz. Der Kampf ums Dasein ist die

gemeinsame Quelle dieser Missstände. Die Lernzeit nimmt gegenüber der Zeit praktischer Ausführung dessen, was man sich angeeignet hat, eine viel zu grosse Länge ein. In den Wettbewerb mit der Männerarbeit tritt die Frauenarbeit, die, „auf dem Boden regerer und weniger verkümmter Phantasie entsprungen“, mehr „Selbständigkeit und Originalität“ zeigen als jene. Während die höhere Erziehung der Männer unter der Schablone uniformierender Lehrpläne die Selbständigkeit verkümmert, herrscht in der Frauenerziehung noch eine grössere Freiheit.

Als Heilmittel schlägt W. unter anderm vor, der Unterrichtszeit dadurch eine grössere Kürze zu geben, dass nur Latein gelehrt wird und schon in höheren Klassen die Fachbildung beginnt. Es soll ferner ein Reichsbildungsamt geschaffen werden, welches die Unterrichtsgestaltung bestimmen und dem litterarischen Leben Ordnung und Gerechtigkeit wahren soll.

4. Der Gröfse Friedrichs II. bringt in der Regel jeder bedeutende preussische oder wenigstens in Berlin angestellte Gelehrte seinen Tribut dar. So besitzen wir denn eine Reihe von Vorträgen und Aufsätzen so hervorragender Männer, wie Trendelenburg, Böckh, Du Bois-Reymond, J. B. Meyer, Zeller u. s. w. Namentlich bieten die Jahressitzungen der Akademie der Wissenschaften regelmässig Gelegenheit zu solchen Vorträgen, und die Verherrlichung nimmt kein Ende. So finden wir auch bei W. einen Vortrag über die Verdienste um die Erziehung, es freut uns aber konstatieren zu können, dass er für seinen Helden nicht blinde Voreingenommenheit besitzt und seine Fehler wenigstens in Anmerkungen darlegt. Da W. so ehrlich ist, wollen wir ihm gerne zugeben, dass Friedrich um den höheren Unterricht namentlich deshalb grosse Verdienste hat, weil er mit Ablehnung des um sich greifenden einseitigen Realismus auf lateinischen und griechischen Unterricht und sittliche Erziehung groszen Wert legt. Auch hat er trotz seiner Vorliebe fürs Französische der Pflege der deutschen Muttersprache zuerst in den höheren Schulen Eingang verschafft.

5. Witte hat vollkommen recht, wenn er in folgendem Vortrage behauptet, unsere Wissenschaft sei viel zu wenig volkstümlich, sie verschließe sich zunftmässig in den Kreisen der Berufsgelehrten und selbst die gebildeten Stände zeigen wenig Anteil. So sei es auch nicht zu verwundern, dass selten ein bedeutenderes Werk von nicht zunftmässigen Gelehrten verfasst wird, früher sei das anders gewesen und W. führt unter den Beispielen, die er hier angibt, besonders dasjenige Defoes, Franklins, Mendelssohns weiter aus. An Stelle des Letzteren hätten wir als Vertreter Deutschlands lieber einen Friedrich Perthes gesehen. Auffallend erschien es uns, das Bestreben Mendelssohns, „das Überrsinnliche natürlich zu begreifen“ gebilligt zu finden. Gerade das macht man dem Supranaturalismus zum Vorwurf, dass er das Übernatürliche vermittelst der für den Bereich des Sinnlichen geltenden Kategorieen zu begreifen sucht, und der neuere Agnosticismus des von Kant ausgehenden Ritschl und Herbert Spencers gilt heute als höchste Weisheit.

6. In dem letzten Vortrage über die Berufsbildung des Kaufmanns, ist besonders die begriffliche Unterscheidung zwischen „Civilisation“ und „Kultur“ und der entsprechenden deutschen Bezeichnung „Gesittung“ und „Bildung“ bemerkenswert. Zwischen Kultur und Bildung wird die feinere Differenz statuiert, dass jene mehr auf das Einzelne und den äusseren Bestand der Kulturgüter, diese mehr auf das Allgemeine, Zusammenfassende und subjektiv Vermittelte geht. Was

speciell die Kaufleute betrifft, so meinen wir, sie seien gegenüber den Landwirten nicht so schlimm gestellt, als es z. B. die Ausführung S. 184 hinstellt. Endlich finden wir in dem Bildungsvorschlage, den W. hier und an andern Orten macht, einen Hauptmangel, den Mangel religiöser Erziehung.

Ohne Religion bleibt der Mensch haltlos, schwankend und vergnügungstüchtig. Kein Pflichtgefühl und keine Selbstachtung ohne religiösen Hintergrund vermag den Menschen über den Druck der Versuchungen und Entbehrungen hinüber zu retten, er unterliegt darunter, wird misstrauisch, lebenssatt und blasiert. Die traurige Herzensleere, der Mangel eines jeden Idealismus und aller Begeisterung, der Mangel jeder Frische und Schaffensfreude, das ist der Hauptfehler unserer Zeit, der sich ohne Religion nicht heben lässt. Der geheime Stolz, welcher in dem angeblich selbstlosen Pflichtgefühl und in dem Grundsatz der Selbstachtung treibt und sprostet, ist selbst sinnlicher, natürlicher Art und vermag die Gewalt der Natur und ihrer Triebe nicht zu überwältigen. Dies vermag nur ein übernatürliches Princip, die Rücksicht auf Gott, seine Heiligkeit und Herrlichkeit, welche jede Selbstsucht gründlich austreibt. Wenn das noch Selbstsucht sein soll, die Rücksicht auf ein übernatürliches Reich und Leben, auf ein Reich, das den Verzicht auf alle irdischen Güter, auf Ehre und Ruhm voraussetzt, so gestehen wir nicht mehr zu wissen, was Namen bedeuten.

Dr. G. Grupp.

Christian Pesch, Der Gottesbegriff in den heidnischen Religionen der Neuzeit. 2. Hälfte. Freiburg, Herder 1888.

Pesch vollendet hiermit seine wertvollen Studien über die heidnischen Religionen. Eine Fülle von Material ist übersichtlich verarbeitet und nur das ist ausgewählt, was allgemeineren Wert hat. Die Überschrift gibt uns den Zweck an, welcher die Auswahl bestimmt. Pesch hält sich trotz der naheliegenden Versuchung treu an sein Programm, um nachzuweisen, dass in allen Religionen höchste Götter verehrt werden. Es springt in das Auge, wie höchst zeitgemäßs dieses Thema ist und welchen Wert ein solcher Nachweis hat. Doch will es uns bedenken, als ob der bewusste Zweck, überall etwas auch nur entfernt unserem Gottesglauben Ähnliches zu finden, doch die charakteristischen Unterschiede der Religionen übersehen lasse. Pesch enthält sich überhaupt der spekulativen und philosophischen Versuche, die Eigentümlichkeiten und Sonderbarkeiten der Religionen genetisch zu erklären. Er lässt vornehmlich die nackten Thatsachen sprechen und entgeht damit der Gefahr des Irrs. Diese Methode entspricht vollständig den Anforderungen der Neuzeit. Ob es aber nicht doch einen höhern Wert hat, den Stoff gedankenmäßig zu durchdringen und systematisch zu ordnen, ist noch eine offene Frage. Allerdings muss man sich darauf gefasst machen, zu irren, man muss sich mehr darauf gefasst halten, als irgendwo anders. Denn nirgends scheint der Stoff so, wie bei den religiösen Anschauungen einer weitgehenden Systematik zu widersprechen. Man braucht ja freilich nicht auf alle Systematik zu verzichten, man kann den Stoff ganz wohl in die bekannten Fächer: Gotteslehre, Sittenlehre und Kultus, Lehre von der Schöpfung, der Unterwelt u. s. w. einteilen. Allein, sobald man versucht, die charakteristischen Unterschiede und Stufen, die Genesis und die

Bedingungen verschiedener Anschauungen zu erklären, muß man über solch einfache Systematik hinausgehen und beschränktere Begriffe als Einteilungsmotive wählen. Sobald man aber solche Begriffe, wie etwa Animismus, Henotheismus, Sonnen- und Gewitterverehrung, nomistische, ästhetische Religion u. s. w. wählt, läuft man Gefahr auf die Thatsachen einen Druck auszuüben und sie in den Begriffsrahmen einzupressen.

Wie schwierig und gefahrvoll eine begriffliche Erfassung so heterogener Anschauungen ist, wie sie uns in der Religionsgeschichte vorliegen, sehen wir an einem Beispiele, welches Pesch anführt. Mr. Müller unterschiebt den Melanesiern einen abstrakt pantheistischen Glauben. Ihr Mana soll in allen Naturkräften stecken und doch übernatürlich sein. In Wirklichkeit aber verehren die Melanesier neben verschiedenen Göttern einen höchsten Gott und diesen gegenüber tritt der Mana als Grundlage zauberischer Wirksamkeit zurück.

Eine besondere, aber allgemein zutreffende Schwierigkeit bildet bei den noch heute bestehenden Religionen die Bezeugung und Berichterstattung. Von den alten Völkern haben wir authentische Zeugnisse und Denkmäler der Religion. Dagegen von jenen Religionen berichten uns Reisende, welche immer ihre subjektiven Anschauungen mitbringen. Wie leicht gestaltet sich unter ihrer Hand die heidnische Anschauung um! Selbst die kritische Forschung kann hier nicht bis zur vollen Wahrheit durchdringen. Denn der kritische Maßstab ist selbst wieder ein subjektiver.

Da es zu weit führen würde, aus der Fülle von Stoff, die uns Pesch bietet, das Wissenswerteste auszuheben und uns auch nichts zum Widerspruch herausfordert, mag es genügen, das Werk recht warm zur Anschaffung zu empfehlen. Aufser den schon genannten Vorzügen hat es auch den, neben den bekannten Werken von Waitz, Ratzel, Reville u. a. noch die so verdienstvollen trefflichen „Kath. Missionen“ und andere geographische Werke der Herderschen Völkerbibliothek als Quelle benutzt zu haben.

Maihingen.

Dr. G. Grupp.

ZEITSCHRIFTENSCHAU.

A. Zeitschriften für Philosophie und spekulative Theologie.

Annales de philosophie chrétienne. CXX, 3. 1890. *Ackermann:* La notion de liberté chez les grands philosophes (Fortsetzung; vgl. V, 126 dieses Jahrbuches) 209. *A. Farges:* Est-ce le cerveau qui sent? est-ce le cerveau qui pense? 230. *G. P.:* Doctrine scolaistique sur le fondement de l'obligation morale 266. *Ch. Charaux:* La cité chrétienne 277. *Ferrand:* La spontanéité, le mouvement réflexe et la liberté 287. — Revue des livres. Revue des revues.

Divus Thomas. Vol. IV. (Annus XI) 3 u. 4. 1890. *A. Rotelli:* Commentaria in quaestiones D. Thomae S. theol. III. qu. 1—26 (Fortsetzung; vgl. V, 126 a. a. O.) 33. *J. B. Chabot:* Commentaria in quaestiones D. Thomae S. theol. I. qu. 27—43 (Fortsetzung; vgl. V, 126 a. a. O.) 36. *Fernandez:* De pontificiae infallibilitatis extensione (Fortsetzung; vgl. V, 126 a. a. O.) 42. *Barberis:* De signis mathematicis