Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 11 (1897)

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: 24.08.2025

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

LITTERARISCHE BESPRECHUNGEN.

Eugen Eberhard, **Beiträge zur Lehre vom Urteil.** Inaugural-Dissertation. Breslau 1893.

Die vorliegende Abhandlung will das Wesen des Urteils feststellen. In den fünf ersten Paragraphen werden ebensoviele Theorieen (die Verknüpfungs-, die Subsumtionstheorie, die Theorieen Lotzes, Wundts, Brentanos) widerlegt, § 6 umgrenzt mit Bezugnahme auf Sigwart den Untersuchungsgegenstand, in § 7 und 8 entwickelt der Verfasser seine eigene Lehre über das Urteil nach dessen zwei Seiten, nämlich Vorstellungsmaterial und Gültigkeitsbewufstsein. Im allgemeinen verfährt E. beim Widerlegen mit einer Sicherheit, welche scharfes Durchdringen des Gegenstandes und entschiedenes, selbständiges Denken verrät; die Entwickelung der eigenen Theorie ist ziemlich gelungen, doch zu wenig eingehend. Der Erfolg und Wert der Studie wird leider durch einige Mifsverständnisse und Ungenauigkeiten beeinträchtigt.

1. Mit Glück widerlegt E. die Theorie der Subsumtion, sowie die Lehren Lotzes und Brentanos. Bei der erstgenannten wäre jedoch eine genauere Darstellung der Lehre erwünscht. Es ist nicht genau, zu sagen: „sie sucht das Wesen des Urteils darin, dafs es den Subjektsbegriff unter das Prädikat subsumiere", und es ist unrichtig, dies so zu erklären: „d. h. als eine Art der durch das Prädikat bezeichneten Gattung erkenne". So wird man die Lehre selten formuliert finden; sie lautet vielmehr gewöhnlich so: „das Urteil subsumiert das Subjekt unter den Prädikatsbegriff"; und wenn viele Logiker statt „Subjekt" sagen „Subjektsbegriff", so darf dies nicht immer, wie es E. thut, so verstanden werden, als ob sie nur an Allgemeinbegriffe dächten, oder als wollten sie die singulären Urteile aus dem Gebiete der wirklichen Urteile ausschliefsen; für den Logiker gibt es eben auch Individualbegriffe, wie Cäsar, Sonne, Cuxhaven. — Dafs die Subsumtionstheorie die verbreitetste Ansicht sei (S. 9), scheint in der Geschichte der Logik keine Bestätigung zu finden. Wenn man bei vielen Logikern die Lehre findet, dafs jedes Urteil sein Subjekt unter den P-begriff subsumiere, oder dafs das Prädikat an sich immer allgemeiner sei als das Subjekt, so wollen sie dadurch sehr häufig nicht das Wesen, sondern eine allgemeine Eigenschaft des Urteils angeben. — Gut ist der Nachweis, dafs manche Urteilsklassen durch Umwandlung in die Form der Subsumtion eine Veränderung ihres Gedankeninhaltes erleiden (S. 14). Auffällig ist, dafs E. mit „Äquipollenz" das Verhältnis zwischen S und P im sogen. „identischen" Urteil (auch dies ist eine unglückliche Benennung) bezeichnen will. Man hat doch unter Äquipollenz immer das Verhältnis zweier Urteile verschiedener Form, aber gleichen Wertes verstanden. — Im ganzen hätte der Verfasser gut gethan, die Widerlegung dieser Theorie durch Mill zu benützen und zu citieren.

2. Bei der Widerlegung der Lotzeschen Identitätslehre wäre eine tiefere und durchdringendere Lösung jener Schwierigkeit erwünscht gewesen, durch welche Lotze zu seiner seltsamen Verkünstelung des kategorischen Urteils verführt wurde. E. hat den Hebel der Lösung schon berührt, da er sagt: „dafs beide Glieder der Aussage eines und dasselbe meinen, ist insofern richtig, als sich das ganze Urteil auf ein einheitliches, während der vollen Dauer des Aktes identisch mit sich festgehaltenes Vorstellungsgebilde als auf seinen Gegenstand bezieht; hingegen

ist es nicht notwendig, dafs dieser Gegenstand sowohl im Subjekte als im Prädikate seinem vollständigen Inhalt nach wiederholt wird" (S. 27), aber er hat diesen Hebel nicht fest genug gefafst, um die Schwierigkeit heben zu können. Was der urteilende Verstand als „mit sich identisch" festhält, ist das zu beurteilende Ding, nicht das ganze Vorstellungsgebilde, das er bedarf, um zur Erkenntnis zu gelangen; und dieses Ding bleibt sich in S und P gleich, so dafs man in beiden Begriffen des Urteils ein diesbezügliches, identisches Element des Gedankens annehmen mufs, wird jedoch in S und P jedesmal unter einer anderen Seinsform erfafst. Dieses Element leistet der Identitätsforderung Lotzes Genüge, es begründet die materielle Identität von S und P, während formell, in den Begriffsmerkmalen, S und P meistens Verschiedenes sind. Die Unterscheidung von Subjekt und Form der gedachten Dinge löst die Schwierigkeit.

3. Gegen Wundt verteidigt E. mit Geschick die Lehre, dafs das Urteil nicht Analyse einer Vorstellung, sondern vielmehr Verbindung vorher getrennter Vorstellungselemente ist. „Die Leistung weitaus der meisten unserer Aussagesätze besteht nicht ausschliefslich in der Zerlegung einer zusammengesetzten Vorstellung in ihre Bestandteile, sondern wesentlich auch in der Zusammenfassung der unterschiedenen Elemente." Nur sollte E. sagen: aller unserer Aussagesätze. „Ehe ich sagen kann: ich gehe, der Tisch ist rund, mufs ich mich selbst als ich, meine Bewegung als gehen, den Tisch als Tisch und seine Eigenschaft als rund bezeichnet haben." Statt „bezeichnet" müfste hier richtig „begriffen und unterschieden" gesagt werden. — Falsch ist es nun aber, wenn E. hieraus folgert, dafs das Benennungsurteil dem Thätigkeits- und Eigenschaftsurteil vorausgesetzt sei. E. versteht unter „Benennungsurteil im strengsten Sinne" (S. 32) dasjenige, welches „noch kein Wiedererkennen involviert", und sich im Geiste des Kindes z. B. vollzieht, wenn demselben „zum ersten Male ein Objekt als Tisch bezeichnet wird"; und dies, wie uns scheint, ganz abweichend von Sigwart, der ein Benennungsurteil in diesem Sinne gar nicht kennt. Dieses Benennungsurteil können auch wir nicht anerkennen. E. sagt: „Wird einem Kinde ein Objekt zum ersten Male als Tisch bezeichnet, und wiederholt es den benennenden Satz, so ist sein Urteil[1] anfangs nur der Ausdruck einer Association zwischen der Gesichts- und Tastvorstellung eines körperlichen Dinges und einem akustischen Empfindungskomplex. Ähnliches gilt im entwickelten Denken für die Verknüpfung eines Individualnamens mit seinem Träger, und ganz allgemein für die Association der Wörter mit ihren Bedeutungen." Wir meinen, wenn das Kind die Vorstellung oder Wahrnehmung des Tisches mit der des Lautes Tisch verbindet, so sei das gar nicht Sache des urteilenden Verstandes, sondern der sich gewöhnenden Phantasie. Das Urteil aber, wenn das Kind im beschriebenen Falle überhaupt eines bildet, ist entweder dieses: dies da, oder so etwas, wird Tisch genannt, wobei ihm Tisch keinen Begriff gibt, sondern nur Name ist; oder dieses: dies da ist ein Tisch, wobei es mit Tisch bereits einen selbstgebildeten Begriff verbindet; das letztere ist ein Benennungsurteil im Sinne Sigwarts, und von diesem kann zugegeben werden, dafs es dem Thätigkeits- oder Eigenschaftsurteil vorausgehen mufs. — Es mufs begrüfst werden, dafs E. die Frage nach der Entstehung der Urteile und die nach dem Sinne der prädikativen Verbindung hier entschieden auseinanderhält und ihre Verquickung abweist. Dagegen scheint sich E. zu sehr

[1] Soll heifsen: Satz.

der Auffassung Wundts zu accommodieren, dafs die Vorstellungen der Phantasie und die Anschauungen der Wahrnehmung das „Material“ unserer Urteile sind. Soll unter Material der konstituierende Inhalt des Urteils verstanden werden, so ist diese Auffassung nicht richtig, als solches darf nicht Anschauung und Vorstellung, sondern mufs das Angeschaute und Vorgestellte bestimmt werden.

4. Bei der Widerlegung Brentanos haben wir das Bedenken, ob der Vorwurf, dafs Br. das „Anerkennen“ in doppeltem Sinne gebrauche, gerechtfertigt sei. Der Doppelsinn soll darin liegen, dafs Br. das Anerkennen bald im Sinne von „als vorgestellt anerkennen“, bald im Sinne von „für wahr halten“ verstehe. Haben wir jedoch Br. recht verstanden, so versteht er das Anerkennen, welches alle Urteile konstituiert, niemals im ersteren Sinne. E. geht von den Urteilen der inneren Wahrnehmung aus, aus denen auch Br. zuerst seinen Begriff von der „einfachen Anerkennung“ darthut. Es wird gesagt, dafs diese Urteile nur bejahend oder anerkennend sein können, weil das psychische Phänomen, in dessen Anerkennung das Urteil der inneren Wahrnehmung nach Br. besteht, wenn es vorhanden ist, eine Leugnung seiner selbst nicht zuläfst; wenn es aber nicht vorhanden ist, nur dadurch geleugnet werden könnte, dafs es vorgestellt würde, und dann erst recht nicht geleugnet werden könnte, sondern als vorgestellt anerkannt werden müfste. Darum lasse sich die Thatsache, dafs Br. dennoch dem anerkennenden Urteil ein verwerfendes nebenordne, nur dadurch erklären, dafs Br. das Anerkennen hier und dort in verschiedenem Sinne meine. Aber jener Gedankengang ist unrichtig. Freilich, das ursprüngliche Urteil der inneren Wahrnehmung ist immer bejahend: ein psychisches Phänomen ist vorhanden, wir sind uns desselben bewufst, und erkennen es in diesem Bewufstsein an. Aber gleichwohl gibt es auch verwerfende Urteile, die sich auf psychische Phänomene, also auf den eigentümlichen Gegenstand der inneren Wahrnehmung beziehen. Es ist nutzlos, wenn E. sagt: „um einen Bewufstseinsinhalt leugnen zu können, müfste ich ihn vorstellen; stelle ich ihn aber vor, so mufs ich ihn notwendig als vorgestellt anerkennen“. Ja, wir müssen ein psychisches Phänomen, z. B. Zahnweh, das wir nicht wirklich haben, vorstellen, um es leugnen zu können; dann entsteht in uns eine Vorstellung davon, und das darin vorgestellte Zahnweh wird Gegenstand unserer Verneinung. Es ist Täuschung, wenn E. deshalb, weil wir das Phänomen dann „als vorgestellt anerkennen“ müssen, meint, wir könnten es nicht leugnen. Ja, wir müssen es als vorgestellt anerkennen; aber Gegenstand dieser Anerkennung ist dann nicht das Phänomen, sondern die Vorstellung desselben. Dies geschieht thatsächlich, wenn wir denken: ich habe kein Zahnweh, ich erinnere mich dessen nicht.

Wenn wir diesen speciellen Gedankengang Eberhards nicht billigen, so erkennen wir gleichwohl an, dafs E. hier eine sehr wunde Stelle der Lehre Br.s getroffen hat. Worin soll die Verneinung in diesem Gebiete von Urteilen bestehen, wenn die „Existenz“ nicht als Prädikat angenommen wird? Die Verneinung soll der einfache Gegensatz der Anerkennung sein; aber es ist unerfindlich, wie die reine Anerkennung eines wahrgenommenen oder vorgestellten Subjekts ohne Prädikat einen Gegensatz haben soll. Brentano kann die Verneinung nicht erklären.

Wenn E. ferner gegen Br. einwendet, dafs selbst in den Urteilen der inneren Wahrnehmung nicht ein einfaches Merkmal A den ganzen Inhalt bilden könne, sondern auch das wahrnehmende Wesen darin enthalten sein müsse, und somit „die Anerkennung auf dem Bewufstwerden der Beziehung eines Bewufstseinsinhaltes zum Ich beruhe“, so entspricht

das allerdings der Wahrheit, vermag aber Br. nicht zu widerlegen; denn bei Br. gehört auch diese Beziehung auf das Ich zu dem ganzen psychischen Phänomen, welches anerkannt wird; ein solches inneres Wahrnehmungsurteil würde sich in dem Satze: dieses mein Zahnweh (ist), mein Wohlgefallen an dieser Landschaft (ist) u. ähnlichen aussprechen.

Im übrigen wäre zu wünschen, dafs E die Beweise Br.s principieller widerlegt hätte. Vor allem mufste die grundfalsche Behauptung Br.s zurückgewiesen werden, dafs „jede Wahrnehmung zu den Urteilen zählt". E. thut dies nur unvollständig dadurch, dafs er den „ersten Wahrnehmungen jede Beziehung auf das wahrnehmende Ich und auf äufsere Dinge" abspricht, infolgedessen er wenigstens diese nicht als „Anerkennungs- oder Existentialurteile" gelten läfst. Ebenso mufste Br.s Satz, dafs „der Begriff der Existenz erst durch innere Erfahrung gewonnen sei", woraus er folgert, dafs wenigstens die erste Wahrnehmung nicht in der Verbindung des Prädikates „Existenz" mit einem wahrgenommenen Subjekte habe bestehen können, angegriffen, und auf den Widerspruch hingewiesen werden, dafs Br. der „Existenz" jeden Begriffsinhalt abspricht, und andererseits doch von einem „Begriffe" der Existenz sprechen mufs, wodurch er selbst der Wahrheit Zeugnis gibt. Dadurch wird der zweite Beweis Br.s erledigt.

Dem dritten Beweise Br.s gegenüber hält E. mit Glück fest, dafs die Umwandlung der gewöhnlichen Satzform in Existentialsätze unzulässig ist. Wir hätten hier noch eine Art historischen Beweises gewünscht gegenüber der Behauptung Br.s, dafs die Kopula „ist" bedeutungslos sei. Ein solcher Beweis läfst sich führen aus der Geschichte der Sprachen. Wie alle Hilfsverba, so war auch die Kopula der Nominalsätze einst von vollerer Bedeutung. Geschweige also, dafs von der Bedeutungslosigkeit der Kopula auf die Bedeutungslosigkeit des „ἔστιν, est, ist" in den Existentialsätzen geschlossen werden könnte, mufs vielmehr die Kopula selbst in jüngeren Epochen der Sprachentwickelung als Sinnwort erklärt werden. Ebenso wäre auf die anderen, der Kopula ganz unähnlichen Bezeichnungen der Existenz, wie „es gibt", „es hat", „ist vorhanden", ὑπάρχει etc. hinzuweisen.

Gegenüber dem ersten Beweise Br.s — „Wer ein Ganzes anerkennt (z. B. dafs ein gelehrter Mann sei), erkennt einschliefslich auch jeden Teil des Ganzen an (dafs ein Mann sei, dafs ein Gelehrter sei). Wäre nun das Urteil ‚A ist' die Anerkennung einer Verbindung des Merkmals ‚Existenz' mit A, so würde darin einschliefslich auch die einfache Anerkennung von A als eines Elementes der Verbindung liegen. Aber diese einfache Anerkennung von A würde sich von der Anerkennung der Verbindung des A mit dem Merkmal ‚Existenz' in keiner Weise unterscheiden. Der wahre Sinn des Satzes ‚A ist' ist mithin die einfache Anerkennung des einzelnen A" — mufste erklärt werden, dafs derselbe in einer verkehrten Anwendung eines in seiner Weise richtigen Grundsatzes besteht. Br. gibt schon den Grundsatz selbst nicht genau wieder, wenigstens nicht in der Fassung, wie er für die Logik der Sätze gilt. Hier lautet er strenggenommen so: ein Prädikat, das einem wahrhaft zweiteiligen Subjekte beigelegt wird, kann mit demselben Rechte jedem einzelnen der Teile beigelegt werden. Gilt der Satz, dafs Tiere mit Wirbelsäule und kaltem Blut lebendige Junge gebären, so mufs auch einzeln wahr sein, dafs Wirbeltiere lebendige Jungen haben, und dafs kaltblütige Tiere lebendig gebären. So ist es nun natürlich auch, wenn die Existenz als Prädikat von einem zusammengesetzten Subjekte ausgesagt wird: wenn es gelehrte Männer gibt, so mufs es ebensowohl Gelehrtes als Männer

geben. Aber dies wendet nun Br. in allgemeiner Weise an, indem er einerseits, statt zusammengesetzter Subjekte, überhaupt ein Ganzes von Teilen, und statt Prädikation Anerkennung setzt. Der Grundsatz wird dadurch nicht falsch, aber ungenau, denn was von einem Ganzen gilt, mufs allerdings in irgend einer Weise von den Teilen gelten, aber in welcher Weise? In gleicher Weise wie vom Ganzen? Nein, nicht immer, sondern eben in der Weise, wie es dem Verhältnis dieser Teile zu ihrem Ganzen entspricht. Zuweilen nun ist ein Ganzes bezüglich eines seiner Attribute teilbar, und dann gilt von den Teilen, was vom Ganzen gilt, in derselben Weise; zuweilen ist ein Ganzes nicht in dieser Weise teilbar, und dann läfst sich mit jenem Grundsatze wenig anfangen. Br. hat es unterlassen, zu zeigen, dafs das Urteil, als Ganzes gefafst, in dem S und P Teile sind, hinsichtlich der „Anerkennung" oder „Bejahung" teilbar ist. Mit Recht verteidigt E. die Unteilbarkeit, indem er (S. 39) sagt: „In dem Urteil ‚A ist' ist nicht das einzelne A, sondern die Verbindung eines Existentialprädikates mit A Gegenstand der Anerkennung", was natürlich von jedem S ist P zu behaupten wäre. Br. ist hier sicherlich dadurch getäuscht worden, dafs bei jeglichem bejahenden Urteile die Existenz des Subjektes sowohl als die des Prädikates einschliefslich mitgesetzt wird. Aber nicht, weil „mit dem Ganzen die Teile anerkannt werden", sondern weil einem Dinge nur dann ein reales Attribut gegeben werden kann, wenn es wirklich ist, und weil ein Attribut dadurch, dafs es einem Dinge zukommt, eben auch wirklich ist. Dagegen ergibt sich aus dem Urteil N ist P über das Vorhandensein von N ohne P nichts, und ebensowenig über das Vorhandensein von P ohne N. Daraus ist klar, dafs das Zugleichwahrsein der Sätze S ist und P ist mit dem Satze S ist P seinen Grund in dem speciellen logischen Verhältnisse hat, wonach das Vorhandensein die Voraussetzung sowohl aller Attribute für ein Subjekt, als auch der Inhärenz für jedes Attribut ist.

5. Unbefriedigt liefs uns die Besprechung der Verknüpfungstheorie (bei E. an erster Stelle, § 1, S. 5). Es ist zu bedauern, dafs E. diese, nach unserem Wissen die verbreitetste Theorie, nicht besser aufgefafst und richtiger dargestellt hat. E. scheint sich einen minder berechtigten Vertreter derselben zum Studium und zur Kritik ausersehen zu haben. So wie E. diese Theorie auffafst, kann er freilich S. 6 sagen: „Die Unhaltbarkeit dieser Auffassung (sc. des Urteils als einer Verbindung oder Trennung von Begriffen) ist leicht zu erweisen". Aber so trifft E. auch nur eine specielle Form der Theorie, dagegen weder ihr Wesen noch ihre allgemeinste Formulierung.

Der wesentlichste Irrtum E.s, der sich durch seine ganze Widerlegung durchzieht, ist der, dafs die Theorie von der Voraussetzung ausgehe, nur Allgemeinbegriffe seien Material der Urteile. Indem E. den „Begriff" im Sinne der Logiker immer als abstrakten Allgemeinbegriff versteht, wird er zu der Meinung verführt, dafs die Logiker, welche das Urteil als „Verknüpfung von Begriffen" definieren, dadurch alle jene Akte vom Gebiete des Urteils ausschliefsen wollen, welche einen Gedanken an konkrete Individuen zum Subjekte haben. „Sinn und Vorstellung, so sagt man wohl, zeigen uns die Dinge nur, wie sie scheinen, nicht wie sie sind, ihr wahres Wesen erfasse allein das reine Denken. Wer in diesem Sinne *αἴσθησις* und *διάνοια*, Vorstellung und Denken, unterscheidet, wird das Urteil im vollen Sinne des Wortes ausschliefslich für das letztere in Anspruch nehmen. Die Definition des Urteils als ‚einer Verbindung oder Verknüpfung von Begriffen' erscheint von diesem Standpunkte aus als die einfachste und allgemeinste." Wir gestehen zu,

dafs es Vertreter der Verknüpfungstheorie geben mag, welche die Individualurteile vom logischen Denken ausschliefsen (aber von allen dem Recensenten bekannten Logikern scheint nur Hagemann dieser Auffassung zu huldigen), und dafs einige gemeinsame Ausdrücke dieser Schule zu dieser Auffassung verführen können (z. B. wenn sie in den Lehrbüchern sagen: jeder Begriff hat einen Inhalt und einen Umfang, der Inhalt eines Begriffes besteht aus Merkmalen u. s. w.). Aber solche Äufserungen sind teils in einem allgemeineren, auch auf die Individualbegriffe anwendbaren Sinne gemeint, teils denominationes a potiori, oft verdankt man sie der Ungenauigkeit, immer aber erklärt der Zusammenhang und die Beispiele deutlich die Meinung der Verfasser. Darum ist es ein Schlag in die Luft, wenn E. zur Kritik der Verknüpfungstheorie sagt: „Ist jedes Urteil eine Beziehung zwischen Begriffen, so fallen die Akte, durch welche Begriffe aus Anschauungen gewonnen, oder bereits erworbene Begriffe auf Anschauungen angewendet werden, aufserhalb des Rahmens der Urteilsfunktion“ (übrigens werden die Akte der ersteren Art von den Logikern fast durchaus nicht dem Urteil, sondern der Begriffsbildung zugeteilt). „Nun hat der Unterschied zwischen Wahrheit und Falschheit nur im Urteil seine Stätte; folglich könnten gerade die ersten, grundlegenden Schritte aller Begriffserkenntnis hinsichtlich ihrer objektiven Gültigkeit keine Beurteilung finden.“ Weder die Voraussetzung noch die Folgerung dieser Deduktion ist richtig. Es ist falsch, dafs nach der Verknüpfungstheorie jene Akte, in welchen Begriffe auf Anschauungen angewendet werden, aufserhalb des Gebietes der eigentlichen Urteilsfunktion fallen. Aristoteles ist doch ohne Zweifel ein Hauptvertreter, ja der Begründer und Vater dieser Theorie: *ἐν οἷς τὸ ἀληθὲς ἢ ψευδές, σύνθεσίς τις ἤδη νοημάτων ὥσπερ ἓν ὄντων.* Und weifs E. nicht, dafs gerade Aristoteles das Urteil über Individuelles, Konkret-Sinnliches, als eine Hauptform des Urteils aufstellt? (de interpr. c. 7. 17 a 38 sqq.). E. gibt bei der Subsumtionstheorie zu, dafs die Annahme, als Elemente des Urteils könnten nur „Begriffe“ fungieren, vielleicht keine wesentliche Voraussetzung der Theorie ist. Warum gibt er dies nicht auch bei der Verknüpfungstheorie zu, mit welcher jene falsche Annahme noch viel schwächer, und wie gesagt, nur bei ganz vereinzelten Vertretern derselben, verbunden ist? Aber auch gegen diese gilt die Folgerung E.s nicht, dafs sich nach dieser Theorie die ersten Schritte unseres Erkennens der Beurteilung ihrer objektiven Gültigkeit entziehen. Denn nur die formelle Wahrheit und Falschheit reservieren die meisten Logiker dem Urteile, und diese ist zur Beurteilung der objektiven Gültigkeit nicht erforderlich, zu dieser genügt es, wenn ein Denkakt eine Prüfung seines Zustandekommens zulafst. So ist es gänzlich falsch, wenn E. sagt: „Die Auffassung des Urteils als einer Verbindung von Begriffen hat die falschen Voraussetzungen der rationalistischen Erkenntnislehre zur Grundlage und ist folglich ebenso unzulänglich wie diese“ (S. 7). E.s Deduktionen sind an sich sehr gut, und widerlegen die Theorie, dafs jedes Urteil aus abstrakten Begriffen bestehen müsse, vortrefflich; aber gegen die Theorie, dafs jedes Urteil eine Verknüpfung sei, vermögen sie gar nichts. Ja, diese Theorie verteidigt eigentlich E. selbst gegen Brentano. Seltsam berührt uns die Bemerkung E.s: „Auch kurze benennende Ausdrücke,[1] wie ‚Die Kraniche des Ibykus!‘, ‚Herr N. N.‘ (beim Vorstellen), wo ein begriffliches Subjekt weder ausgesprochen noch gedacht wird, läfst die moderne Logik unbedenklich als Urteile gelten.“ Wann hat denn

[1] Richtig gesagt: die dadurch ausgesprochenen Gedanken.

die alte Logik die solchen Ausdrücken entsprechenden Gedanken nicht als Urteile gelten lassen? Weifs E. nicht, dafs bei Aristoteles ein Beispiel vorkommt, wie: *τὸ προσιὸν τοῦτο Σωκράτης ἐστίν*?

Was S. 8 und 9 (n. 3) über die falsche Methode gesagt wird, welcher die Verknüpfungstheorie ihre Verbreitung verdanke, und welche das Urteil an den Satz binde und nach ihm beurteile, kann jedenfalls nur von einigen Logikern gelten. Das „man glaubt" etc. ist eine ungerechte Verallgemeinerung. Jedoch ist die Zurückweisung der Logiker, welche Satz und Urteil, Sprechen und Denken identifizieren, z. B. Prantls, gerechtfertigt. Auch stellt E. den richtigen Grundsatz auf: „Für das Wesen des Urteils ist nur der thatsächliche Bewufstseinszustand des Urteilenden mafsgebend, und eben über diesen gibt der Satz keinen absolut zuverlässigen Aufschlufs. Die Einsicht, wie weit Satz und Urteil, überhaupt Sprachliches und Gedankliches übereinstimmen, setzt die gesonderte Untersuchung des Denkens voraus." Gleichwohl wird E. anerkennen müssen, dafs der Satz in hohem Mafse zuverlässiger Zeuge des Gedankens ist, wenn man nur die Principien, die sich aus dem naturgemäfsen Verhältnisse des Sprechens zum Denken ergeben, richtig anzuwenden weifs (vgl. des Recensenten: „Über die sogen. Quantität des Urteils", Einleitung, S. 4–7). Auch darf über dem theoretischen Interesse, den thatsächlichen Gedankeninhalt festzustellen, das praktisch-logische Interesse nicht völlig zurückgesetzt werden, welches auf das geht, was in einem Urteile und Satze seinem Werte nach für Gedanken liegen und eingeschlossen sein können.

6. In § 6 soll, zur Grundlegung für die Entwickelung der eigenen Theorie, das Urteil durch Kriterien von anderen Akten abgegrenzt und sein Verhältnis zum Satze bestimmt werden; E. bezieht sich hier auf Sigwart. Als Kriterium zieht E. zunächst das des Wahr- oder Falschseins mit Recht dem des „Etwas von Etwas aussagen" (gegen Sigwart) vor. Aber der Grund dafür ist unrichtig, dafs das „Merkmal der Prädikation unzulänglich sei, weil auch Sätze vorkommen, welche des begleitenden Wahrheitsbewufstseins entbehren". Denn alle Sätze, deren Gedanken des Wahrheitsbewufstseins entbehren, sind keine solchen Sätze, in denen Etwas von Etwas ausgesagt wird. Aussagesatz und Urteil decken sich. Nicht deshalb ist dem Merkmal der Prädikation das der Notwendigkeit, wahr oder falsch zu sein, vorzuziehen, weil jenes unzulänglich wäre, sondern weil es im unentwickelten Begriffe des Urteils noch nicht liegt, und schon zu Vieles und Bestrittenes über die Natur des Urteils sagt.

Wir begreifen ferner nicht, warum man es nun mit beiden Merkmalen zusammen versuchen soll, und nicht mit demjenigen allein, welches nach E. allein zulänglich ist, welches er das des „Gültigkeitsbewufstseins" nennt? Das letztere läge doch näher. Und das hat auch Aristoteles gethan, und hat nicht, wie E. meint, beide „verquickt". An der von E. citierten (S. 45) Stelle 17 a 23 definiert Aristoteles nicht das Urteil als „*λόγος ἀποφαντικός, ἐν ᾧ τὸ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι ὑπάρχει*", sondern er begrenzt den *λόγος ἀποφαντικός* als „*λόγος, ἐν ᾧ τὸ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι ὑπάρχει*". Seine Worte lauten: *Ἔστι δὲ λόγος ἅπας μὲν σημαντικός . . . ἀποφαντικὸς δὲ οὐ πᾶς, ἀλλ' ἐν ᾧ τὸ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι ὑπάρχει*: Es ist zwar jede Rede bedeutend..., aussagend aber ist nicht jede Rede, sondern nur diejenige, in welcher das Wahr- oder Falschsein statt hat. Somit begnügt sich Aristoteles zur vorläufigen Definition des Urteils mit dem einzigen Merkmal, dafs es wahr oder falsch sein mufs. Von Verquickung kann hier keine Rede sein.

Was die folgenden Untersuchungen wollen, ist nicht recht einzusehen. Ihr Zweck ist vielleicht, das Verhältnis von Satz und Urteil zu fixieren. Aber wozu dann die Untersuchung über die unvollständigen Sätze? Der Grammatiker weifs doch ohnehin, dafs jeder unvollständige Satz denselben Sinn (d. h. Gedanken) hat, wie der durch Ergänzung des Ausgelassenen hergestellte Satz. Sinn hätte es also nur, zu untersuchen, welche Arten des vollständigen Satzes Ausdruck eines Urteiles sind; aber dies hat E. bereits vorher dahin entschieden, dafs nur der Aussagesatz ein Urteil ausspricht, indem er dasselbe vom Befehl-, Wunsch- und Fragesatz verneinte.

Was E. in diesem Absatz (S. 45 u. ff.) über Kopula und Prädikation sagt, ist meist irrtümlich. Dafs die Prädikation etwas „rein Sprachlich-Akustisches" sei, ist deshalb falsch, weil man längst jenen Terminus von der sprachlichen Beziehung des Redens auf das logische Verhältnis zwischen den gedachten Dingen (S und P) übertragen hat. Ebenso hat man den Terminus „Kopula" von dem Wörtchen „ist" und seinen Äquivalenten auf das geistige Band zwischen S und P übertragen. — Dafs E. gegen Sigwart mit Paul annimmt, es gebe Ausrufe, in denen das Ausgesprochene Urteilssubjekt und die (verschwiegene) Situation Prädikat ist, betrifft keine principielle Frage.

Irrelevant für das eigentliche Thema scheint uns auch die Frage, ob der Urteilsakt von der sprachlichen Fixierung abhängig sei. E. irrt, dafs Sigwart diese Frage bejahe; Sigwart verneint sie. Es freut uns, dafs E. sie auch verneint, und seine Antwort entschieden erfolgreich verteidigt.

Kürzer und glücklicher hätte E. diesen Abschnitt gestaltet, wenn er das Urteil einfach definiert hätte als jenen Gedanken, der an sich schon wahr oder falsch sein mufs, und sein Verhältnis zur Sprache (zugleich sein äufseres Kriterium) so erklärt hätte, dafs jedes Urteil seinen vollen Ausdruck im Aussagesatz findet, wenn nur für seine Elemente die nötigen Worte vorhanden sind.

Da sich E. bisher mit den hauptsächlichsten modernen Theorieen auseinandergesetzt hat, wäre zu erwarten gewesen, dafs er dies nun auch mit der Urteilstheorie Sigwarts thue, sie entweder verwerfe, oder in irgend einer Form zu der seinigen mache. Doch thut E. keines von beiden. In § 6 hat er sich zwar mehrfach auf S. bezogen; jedoch dessen eigentliche Urteilslehre, wonach das Urteil eine Ineinssetzung zweier Vorstellungen mit dem Bewufstsein objektiver Gültigkeit ist, nicht besprochen. Seine ganze Besprechung Sigwarts geht darin auf, zu zeigen, dafs auch aus dessen Auffassung die Abhängigkeit der Urteilsfunktion von der Sprache nicht notwendig folge. Aus E.s Darstellung läfst sich nur vermuten, dafs er S.s Lehre nicht durchaus verwirft. Er referiert, dafs S. in allen Urteilen als ursprüngliches Element die Ineinssetzung eines Gegenstandes der Anschauung mit früher Angeschautem annimmt, welche, so lange keine weitere Synthese hinzutritt, auch die elementare und ursprünglichste Form des Urteils selbständig ausmacht, das einfache Benennungsurteil; dafs zu dieser ursprünglichen Synthese sodann eine zweite Synthese, die Ineinssetzung eines Dinges mit seiner Eigenschaft oder Thätigkeit, hinzukommt, Eigenschafts- und Thätigkeitsurteil; und ähnlich in weiterem Verlaufe die übrigen, komplizierten Urteilsformen. So scheint es, dafs E. das Vorhandensein einer Ineinssetzung im Urteile anerkennt.

7. An dieser Undeutlichkeit leidet nun auch die Darstellung der eigenen Lehre E.s. Sie zerlegt sich in zwei Abschnitte. „Indem wir

unter dem Urteil jeden Akt verstehen, bei welchem wir Vorgestelltes so im Bewufstsein haben, dafs wir es zugleich hinsichtlich seiner Wahrheit oder Falschheit begutachten, zerlegt sich unsere Aufgabe in zwei Unterfragen. Es gilt einerseits das Wahrheitsbewufstsein näher zu untersuchen, andererseits das inhaltlich Gemeinsame derjenigen Vorstellungsvorgänge zu bestimmen, mit welchen sich ein Fürwahr- oder Fürfalschhalten verknüpft." E. thut das letztere zuerst (§ 7), sodann das erstere (§ 8).

Da es sich herausgestellt habe, dafs weder die Theorieen der Verbindung noch die der Zerlegung haltbar sind, weil das Urteilen bald auf dem einen, bald auf dem anderen Verfahren beruhe, müfste man zunächst diese Einseitigkeiten vermeiden und das Urteilen als ein Verbinden oder Trennen definieren; aber diese beiden Thätigkeiten müfsten doch in etwas übereinstimmen, was sie von anderen Denkakten unterschiede und uns nötigte, sie trotz ihrer Gegensätzlichkeit unter den nämlichen Begriff zu subsumieren (S. 53). E. meint hier natürlich unter Verbinden und Trennen nicht die Bejahung und Verneinung, sondern das Zustandekommen des Urteils durch Verbinden zweier Vorstellungen oder durch Zerlegung einer Vorstellung. Beides ergibt ein bejahendes Urteil; die Verneinung entsteht durch einen anderen Prozefs. Das Gemeinsame beider Funktionen will nun E. finden. Mit Recht weist er zunächt darauf hin, dafs die Urteilsfunktion nicht „in einem passiven Hinnehmen dessen, was überhaupt im Bewufstsein auftaucht, sondern in einer aktiven Verarbeitung des Aufgenommenen" besteht. Dies ist durchaus zu billigen; aber gerade darum müfste E. die Hinzunahme des Wahrnehmens zur Urteilsfunktion ausdrücklich verwerfen. „Der Inbegriff der dieser Verarbeitung dienenden, intellektuellen Handlungen des Unterscheidens, Vergleichens, Verbindens, Trennens bildet die Grundlage des Urteilens".

Auf diesem Wege kommt nun E. zu der Theorie, dafs das Gemeinsame aller Urteile, was den Inhalt derselben betrifft, darin bestehe, dafs die Aufmerksamkeit auf zwei in Beziehung zu einander stehende Vorstellungen achte. Würde man das Urteil nur als das Bewufstsein einer Beziehung zwischen zwei Vorstellungen oder Vorstellungselementen erklären, so würde dadurch das Urteil nur von dem Vorstellen eines einfachen, unzerlegbaren Vorstellungsinhaltes unterschieden, nicht aber von irgendwie zusammengesetzten Vorstellungen. Das Material einer solchen, z. B. die Vorstellung eines runden Tisches, unterscheidet sich in nichts von einem diesbezüglichen Urteile, z. B. „dieser Tisch ist rund". Worin liegt also der inhaltliche Unterschied zwischen Urteil und Vorstellung? Darin, „dafs der gleiche Inhalt beide Male in etwas anderer Weise vorgestellt wird".

Diese verschiedene Weise des Vorstellens liegt nun nach E. darin, dafs von dem ganzen in der Vorstellung enthaltenen Material einzelne Elemente durch die Aufmerksamkeit herausgehoben und dadurch auseinandergehalten, und dann in ihrer Beziehung zu einander erfafst werden. „Die Wahrnehmung des Tisches birgt Stoff zu mehr als einem Urteile in sich. Wenn mir nun thatsächlich nur das eine ins Bewufstsein kommt, dafs der Tisch rund ist, so mufs ich eben meine Aufmerksamkeit gerade auf die Eigenschaft des Rundseins gelegt haben. Dafs er auch braun ist, drei Füfse hat u. s. w., ist in der Wahrnehmung ebenfalls gegeben; aber ich finde keine Veranlassung, diesen Eigenschaften Beachtung zu schenken. In dem Satze: dieser Tisch ist rund, spreche ich eine Beziehung zwischen zwei durch Aufmerksamkeit auseinandergehaltenen Inhalten aus." „Jedes Urteil setzt also das Achten auf eine Beziehung zwischen zwei Vorstellungen voraus, es hat diese Beziehung zum Inhalte. Die Enge der

Aufmerksamkeit macht es begreiflich, dafs wir gleichzeitig nicht mehr als ein Urteil vollziehen können, während das Blickfeld des Bewufstseins für zahlreiche Vorstellungen zugleich Raum bietet.“ „Erst das hinzutretende Moment der Aufmerksamkeit verwandelt das Zusammensein zweier Inhalte als der Bestandteile einer zusammengesetzten Vorstellung in das Bewufstsein einer Beziehung zwischen zwei auseinandergehaltenen Vorstellungen, und bringt den Erkenntnisstoff in eine solche Form, dafs er sich mit dem Bewufstsein der Wahrheit oder Falschheit verknüpfen kann.“ Somit bestehe jedes Urteil inhaltlich in der Aufeinanderbeziehung zweier durch die Aufmerksamkeit gesonderten Vorstellungen.

E.s Ausführungen entsprechen ganz den thatsächlichen Vorgängen in einem grofsen Gebiete unserer Urteile. Aber zwei Dinge scheinen dem Verfasser ganz entgangen zu sein. Erstens verfällt er dadurch völlig in die Einseitigkeit, die er selbst gerügt hat. Er hat übersehen, dafs diese Vorgänge nur da stattfinden, wo ein Urteil durch Zerlegung zusammengesetzter Vorstellungen entsteht. Da werden aus dem Komplexe des Vorgestellten gewisse Elemente durch Aufmerksamkeit hervorgehoben und dann auf einander bezogen. Aber wie soll seine Darstellung auf jene Urteile passen, welche durch Verknüpfung bisher fremder, getrennter Vorstellungen entstehen? Seine Theorie ist eine Zerlegungstheorie und gilt nur für ein Gebiet von Urteilen. Gerade das Gemeinsame beider Urteile, der durch Zerlegung, und der durch Verknüpfung entstehenden, hat E. nicht gefunden, obwohl er es ausdrücklich suchen wollte.

Zweitens ist das Auseinanderhalten zweier Vorstellungselemente auch in diesem Falle nicht das Urteil selbst, sondern Voraussetzung des Urteils, wie E. selbst gegen Wundt richtig bemerkte. Das Urteil vollzieht sich nicht in diesem Auseinanderhalten durch Aufmerksamkeit, sondern in dem dadurch ermöglichten Aufeinanderbeziehen dessen, worauf die Aufmerksamkeit gerichtet ist. Was ist nun aber dieses anderes als eine Verknüpfung, Verbindung, Ineinssetzung? Und ist nicht offenbar dieses nämliche auch die Funktion des Verstandes in jenen Urteilen, welche nicht aus einer Zerlegung, sondern aus einem Aneinanderbringen zuvor getrennter Vorstellungen hervorgehen? Hier hätte E. in Wahrheit das Gemeinsame für beide grofse Klassen der Urteile gefunden. Wir vermuten, dafs ihn eben seine ungenügende Beachtung der Verknüpfungstheorie und der Mangel einer principiellen Auseinandersetzung mit der Theorie Sigwarts an diesem Erfolge verhindert hat.

8. Mit dem Urteilsinhalte ist „das Wesen des Urteils noch nicht erschöpft. Ich vollziehe kein Urteil, wenn ich Vorstellungen willkürlich verbinde. Das Achten auf eine Vorstellungsbeziehung ist wohl eine Bedingung für das Zustandekommen des Urteils; aber es schliefst noch nicht das Bewufstsein der Zugehörigkeit einer P- zur S-Vorstellung, d. h. dasjenige ein, was die Beziehung erst zum Träger der Prädikate wahr oder falsch, also zum Urteile macht. Die zweite noch zu erledigende Hauptfrage betrifft daher das Wesen des Fürwahr- und Fürfalschhaltens.“ E. will diese nur anhangsweise behandeln.

Es kann nicht mifsbilligt werden, dafs hier E. von dem Unterschiede zwischen den willkürlichen Produkten der Phantasie und der Notwendigkeit, dem Zwange, welche unser erkennendes Denken leiten, ausgeht. Man sollte nun erwarten, dafs er diese Notwendigkeit als Grund unseres Wahrheits- oder Gültigkeitsbewufstseins annimmt. „Wenn wir einem S ein P zusprechen, ein Q absprechen, so haben wir das Bewufstsein, dafs es aufserhalb unseres Beliebens liegt, die Verbindung oder Trennung der Vorstellungen zu vollziehen oder nicht, dafs es vielmehr

notwendig ist, so und nicht anders zu urteilen.“ Gleichwohl erklärt E. diese Notwendigkeit als eine psychologische, der „all unser Vorstellen, mag es die objektive Wirklichkeit betreffen oder der Welt der Einbildungen angehören“, unterliege; „die logische Notwendigkeit, um die es sich hier handelt, ist anderer Art“. Dadurch verwirrt E. die Sache und widerspricht sich selbst, da er selbst der Notwendigkeit des Denkens die Willkür der Phantasie gegenüberstellte. Doch was lehrt E. von der logischen Notwendigkeit, welche das Gültigkeitsbewufstsein unserer Urteile begründet? E. erklärt sie als eine von dem Objekt des Erkennens ausgehende, durch dessen Beschaffenheit bedingte. Darum „dürfe sie als objektive Notwendigkeit bezeichnet werden“. Weiterhin schliefst sich E. an Hume an, indem er mit ihm die Erkenntnisobjekte in Relationen von Ideen und Relationen von Thatsachen scheidet, die Urteile dementsprechend in „formale“ und „materiale“, Ausdrücke, die offenbar in Hinsicht auf das Gültigkeitsbewufstsein gewählt sind. Die materialen Urteile beziehen sich auf „das Wirkliche als solches“; die formalen auf die „notwendige Ordnung der Bewufstseinsinhalte“, ohne Rücksicht auf deren objektive Wirklichkeit. Dementsprechend ist die Notwendigkeit des Urteilens verschieden: die des formalen Urteils ist eine Vorstellungsnotwendigkeit, die des materialen besteht in dem Zwang der Erfahrung.

Wir gestehen die Wichtigkeit dieses Unterschiedes der Urteile zu; aber macht derselbe eine verschiedene Notwendigkeit des Urteils aus? Nach unserer Ansicht liegt er rein im Objekte, verändert aber weder unser Wahrheitsbewufstsein, noch die Notwendigkeit, mit der wir urteilen. Doch wollen wir hierüber mit dem Verfasser nicht rechten, da er zahlreiche und bedeutende Teilnehmer dieser Lehre hat.

E. führt den Unterschied dieser logischen Notwendigkeit, welche das Urteil herstellt, von anderen Notwendigkeiten nicht aus; auch erklärt er weder den Zusammenhang derselben mit dem Wahrheitsbewufstsein noch das Wesen des letzteren selbst. Diese Unterlassung ist wohl dem praktischen Zwecke der Schrift (als Dissertation) zu gute zu halten. Doch hat uns eine Redeweise des Verfassers vermuten lassen, als fasse er das Gültigkeitsbewufstsein nicht richtig auf. Er spricht nämlich (S. 57 und 58) von dem „Fürwahr- und Fürfalschhalten“, welches zum Wesen des Urteils gehöre, von dem „Bewufstsein der Wahrheit oder Falschheit“, welches „sich mit dem Erkenntnisstoffe verknüpfe“; S. 52 wird gesagt, dafs wir im Urteile „Vorgestelltes nach seiner Wahrheit oder Falschheit begutachten“. Was thut das Fürfalschhalten beim Urteile? In welchen Urteilen soll denn ein Bewufstsein der Falschheit vorhanden sein? Jedes Urteil mufs uns doch ein wahres sein? E. verwechselt hier das Gültigkeits- oder Wahrheitsbewufstsein, welches jedem Urteile wesentlich ist, mit der Wahrheit oder Falschheit einer zu prüfenden Vorstellungsverbindung, welche Gegenstand eines reflektierenden Urteils ist.

Die Schrift E.s zeigt somit neben vielen guten und wahren Ergebnissen auch einige wesentliche Mifserfolge, die zum gröfseren Teile aus ungenauer Würdigung der zu prüfenden Theorieen hervorgegangen sind. Hervorgehoben mufs noch werden die klare und scharfsinnige Darstellung, die, durchaus ernst und solid, sich von jeden inhaltslosen Phrasen rein erhält.

Dr. Otto Sickenberger.

S. Thomae Aquinatis de satisfactione et indulgentia doctrina proposita et explicata a Dr. ***Carolo Weifs.*** Graecii apud U. Moser (Jul. Meyerhoff) 1896.

Zwei Gründe haben den Verf. zur Herausgabe dieser Schrift veranlafst: erstens die Thatsache, dafs dieser Lehrpunkt gegenwärtig nicht so bekannt sei, wie man wünschen sollte, zweitens die noch immer in weiten Kreisen herrschende irrige Meinung, dafs das Mittelalter diesen Lehrpunkt so wenig behandelt und ausgebildet habe, wie im 16. Jahrhundert und nachher öfter behauptet und geglaubt worden sei. Diesen historischen Irrtum konnte der Verf. in der That nicht besser widerlegen, als durch eingehende Darlegung der Lehre des Engels der Schule, der nicht etwa blofs die wenigen Punkte, die das Konzil von Trient über die Genugthuung und den Ablafs definiert hat, sondern die ganze Lehre mit allen ihren Fragen und Schwierigkeiten, und zwar so genau, so tief und eingehend behandelt hat, dafs er uns über nichts, was von wesentlichem Belange ist, im Unklaren gelassen hat.

Die Einteilung des Stoffes ist eine durchaus sachgemäfse. Zuerst ist von der Genugthuung, dann vom Ablasse, als dem Ersatze für die Genugthuung (satisfactionis supplementum), die Rede, und jeder der beiden Teile wird uns in einer Reihe von Kapiteln vorgeführt, die unter sich in demselben logischen Zusammenhange stehen und denselben inneren Fortschritt aufweisen, der den Ausführungen des hl. Thomas zu Grunde liegt. Innerhalb der einzelnen Kapitel stellt der Verf. eine systematisch geordnete Reihe von Sätzen auf, die dann als die Lehre des hl. Thomas nachgewiesen werden.

Um zunächst den Begriff der Genugthuung zu gewinnen, wird auf die Strafe zurückgegangen und nach Feststellung ihres Begriffes gezeigt, dafs nach Vergebung der Schuld und Erlafs der ewigen Strafe öfters ein Belastetsein mit zeitlicher Strafe (reatus poenae temporalis) zurückbleibt. Noch tiefer würde die Abhandlung geworden sein, wenn der Verf. schon hier wenigstens kurz auf das Moment der Beleidigung Gottes, das in der Sünde liegt, hingewiesen hätte; denn nicht die Strafe, sondern die Beleidigung ist es, der die Genugthuung praecise und formaliter entspricht. Nächster Zweck der Strafe ist, die Unordnung, die in der Sünde liegt, in eine Ordnung zu bringen, dann soll sie auch eine Sühne sein, welche die vindikative Gerechtigkeit dem Beleidigten verschafft, nicht selten auch ein Besserungsmittel für den Sünder und eine Warnung für die Kommunität. Zur Genugthuung wird die Strafe dadurch, dafs sie freiwillig übernommen wird, und zwar als Sühne für die Beleidigung. Auch die zeitliche Strafe, welche nach Vergebung der Schuld und Erlafs der ewigen Strafe zurückbleibt, wird in der Bufse deshalb zur Genugthuung, weil der büfsende Sünder sie als eine freiwillig zu tragende und abzutragende übernimmt, um dadurch das letzte zu leisten, was erforderlich ist, um die Beleidigung vollends zu sühnen und so zur vollen Ausgleichung mit dem beleidigten Gott, dessen Freundschaft er bereits wiedererlangt hat, zu gelangen. In der sich anschliefsenden Frage, ob denn der Mensch Gott gegenüber Genugthuung leisten könne, läfst allerdings der Verf. das Moment der Beleidigung zur Geltung kommen. Es konnte hier ja auch noch weniger übergangen werden, da eben in der unendlichen Gröfse der Beleidigung der Grund liegt, dafs nur der Gottmensch eine vollkommene Genugthuung leisten konnte, während der blofse Mensch nur eine unvollkommene zu leisten im stande ist, die der Ergänzung bedarf. Diese Ergänzung kommt ihr in der gegenwärtigen Ordnung der

Dinge aus der durch sich vollkommenen Genugthuung Christi, konnte ihr jedoch in einer anderen Ordnung, die auch möglich war, aus der gnädigen Annahme Gottes kommen, der sich mit einer unvollkommenen Genugthuung zufrieden geben konnte, wie er auch ohne alle Genugthuung hätte verzeihen können. Dieser Lehre des hl. Thomas, die er richtig darstellt, hätte nun der Verf. wenigstens in Kürze die Acceptationstheorie gegenüberstellen sollen, welche Duns Scotus, die Lehre des Aquinaten kritisierend, aufgestellt hat, indem er nestorianisierend behauptete, auch die Genugthuung Christi, da er nur als Mensch sie geleistet habe, sei unvollkommen gewesen und habe der ergänzenden Annahme bedurft. Allerdings kann uns der Verf. erwidern, er habe nur die Lehre des hl. Thomas darstellen wollen. Ganz recht, aber wir würden doch mit mehr Freude solche Hauptpunkte der thomistischen Lehre in uns aufnehmen, wenn wir nebenbei erführen, dafs sie sich den Angriffen subtiler Geister gegenüber bewährt und die Zustimmung aller Theologen schliefslich gefunden haben. Hat sich doch auch der Verf. durch die erwähnte engere Auffassung seiner Aufgabe nicht abhalten lassen, Dekrete des kirchlichen Lehramtes, in welchen das, was Thomas vorher schon gelehrt hatte, definiert worden ist, anzuführen und sogar in extenso mitzuteilen, weil er mit Recht geglaubt hat, dafs sonst etwas fehlen würde, was geeignet wäre, die Bedeutung der thomistischen Lehre in das rechte Licht zu stellen. Nun verkündigt aber die Kirche ihre Lehre nicht blofs durch feierliche Dekrete, sondern auch durch ihr commune et ordinarium magisterium, zu dessen Organen auch die kirchlichen Theologen gehören, und was diese einstimmig lehren, hat nicht geringes Ansehen in der Kirche. Wenn diese daher in vielen Punkten sich einstimmig der Lehre des hl. Thomas angeschlossen haben, so hat das freilich nicht ganz die gleiche Bedeutung, als wenn die Kirche in ihren Dekreten sich dem hl. Lehrer anschliefst und seine Lehre definiert, aber doch eine Bedeutung, die jener nicht sehr weit nachsteht.

Die folgende Frage, ob der eine Mensch für den andern, d. i. hier in concreto, der eine Christ für den andern, genugthun, d. i. hier, die zeitlichen Sündenstrafen abtragen könne, leitet schon einigermafsen zur Lehre vom Ablafs über. Er kann es, lautet nach Thomas die Antwort, nicht zwar insofern, als die zeitliche Strafe medicinalen, wohl aber insofern, als sie vindikativen Charakter hat, also recht eigentlich insofern sie der Beleidigung entspricht und eine Genugthuung ist. Es wiederholt sich dieselbe Frage bezüglich der Verstorbenen, erhält hier aber diese Fassung: Utrum suffragia per vivos facta etiam defunctis valeant necne. Statt des engeren Begriffes der Genugthuung haben wir hier den weiteren der Suffragien, der jede Art Hilfeleistung umfafst. Diese Erweiterung des Gesichtskreises der Untersuchung ist deshalb berechtigt, weil die anderen Hilfeleistungen mit der satisfaktorischen so innig zusammenhangen, dafs eine Trennung nicht angebracht war. Zur Vervollständigung der Lehre von den Suffragien folgt dann noch die Frage, ob etwa die Seelen im Fegfeuer, wie sie Hilfe von den Lebenden erfahren können, auch den Lebenden zu Hilfe kommen können, zwar nicht durch Genugthuung oder Verdienst, aber doch durch ihr Gebet, und ob sie von den Lebenden mit Nutzen angerufen werden können. Auch hier erfahren wir nur die Antwort des hl. Thomas, die nach dem Verf. dahin lautet, dafs jene Seelen für die Lebenden nicht beten, auch nicht einmal im allgemeinen, ein Anrufen derselben aber auch schon deshalb unnütz sei, weil davon nichts zu ihrer Kenntnis gelange. So versteht der Verf. den hl. Thomas, während andere ihn anders verstehen.

Wenn der Verf. auf diese Frage, die nicht streng zu seinem Thema gehörte, eingehen wollte, so durfte er hier jedenfalls nicht jede Andeutung auf die Behandlung unterlassen, welche derselben nach den Zeiten des hl. Thomas zu teil geworden ist. Hat ja doch was Thomas hierüber lehrt, da er diese Frage nicht ex professo behandelt, sondern nur bei Lösung von Schwierigkeiten gestreift hat, eigentlich erst durch die folgende Entwickelung, die seit Bellarmin damit nicht in Einklang zu stehen scheint, Interesse und Bedeutung erhalten. Bellarmin nämlich, der (de purg. l. II. c. 15) den hl. Thomas bezüglich des ersten Teiles der Frage so versteht, wie auch unser Verf., dafs er nämlich jedes Beten der Seelen im Fegfeuer für die Lebenden verneint habe, widerspricht dem Aquinaten ausdrücklich, kritisiert seine Gründe und lehrt, es sei „probabile", dafs jene Seelen wie für sich, so auch für uns beten. Sie anzurufen freilich hält auch er für unnütz, da sie nach ihm ohne göttliche Offenbarung, die für gewöhnlich nicht anzunehmen sei, von unseren Anrufungen und besonderen Bedürfnissen nichts wissen, aber im allgemeinen, meint er, beten sie für uns, weil sie im allgemeinen wissen, dafs wir in vielen Gefahren sind, wie auch wir von ihnen nur im allgemeinen wissen, dafs sie viel zu leiden haben.

Diese Lehre, dafs die Seelen im Fegfeuer wenigstens im allgemeinen für uns beten, wird in den theologischen Büchern sehr häufig auf Bellarmin zurückgeführt oder auch wohl geradezu als die Meinung Bellarmins bezeichnet, obwohl schon lange vor Bellarmin der Franziskaner Richard von Middletown ganz dasselbe gelehrt hat (in IV. Dist. 45 a. 7 qu. 2), und auch der hl. Thomas unsers Erachtens so erklärt werden kann, dafs er nicht dagegen ist. Der ganz plausible Grund für diese Lehre liegt darin, dafs jene Seelen in der Gnade und Liebe Gottes sind und mit uns durch das Band, das den ganzen mystischen Leib Christi umschliefst, verbunden sind. Diese Lehre hat denn auch, namentlich seit Bellarmin, immer mehr Anhänger gefunden, und ein Widerspruch, der wirklich Bedeutung gehabt hätte, ist eigentlich nie gegen sie erhoben worden. Sie kann gegenwärtig als die communior sententia der Theologen bezeichnet werden.

Die Theologen aber, die sich nach Bellarmin mehr als früher mit dieser Frage befafsten, gingen bald noch weiter und lehrten, was Bellarmin noch bestritten hatte, dafs man auch mit Nutzen die armen Seelen um ihre Fürbitte anrufen könne. So viel mir bekannt ist, ist Suarez der erste gewesen, der dies vorgetragen hat. Der hl. Alfons (Del gran mezzo della preghiera p. I c. 1) weifs, dafs es controvers ist unter den Theologen, ob es nütze, sich den Seelen im Fegfeuer zu empfehlen (se giovi il raccomandarsi alle anime del purgatorio), und er meint, man dürfe annehmen, dafs Gott den Seelen unsere Gebete offenbare. Merkwürdig genug beruft er sich hierfür auf Bellarmin, Sylvius und Gotti, obwohl alle drei nur lehren, dafs die Seelen im allgemeinen für uns beten, ein nutzbringendes Anrufen derselben unsererseits aber eben deswegen verneinen, weil nicht anzunehmen sei, dafs Gott ihnen für gewöhnlich unsere an sie gerichteten Anrufungen offenbare. Wie es aber auch immer mit der theologischen Grundlage für diese Meinung sich verhalten möge, Thatsache ist, dafs die Theologen immer mehr auch darin einig geworden sind, dafs man die armen Seelen mit Nutzen auch in besonderen Anliegen anrufen könne.

Ist nun das, was unser Verf. aus dem hl. Thomas herausgelesen, dafs nämlich die Seelen im Fegfeuer in keiner Weise für uns beten, und jedes Anrufen derselben unnütz sei, wirklich dessen Meinung? Bellarmin

freilich hat, wie wir schon sahen, bezüglich des ersten Teiles der Frage dasselbe herausgelesen, und dessen Urteil scheint für manche ohne weiteres mafsgebend gewesen zu sein, aber Sylvius und der Kardinal Gotti, zwei sehr bedeutende Erklärer des Aquinaten, haben etwas anderes aus seinen Worten herausgelesen. Zu den Worten der Summa theologica II. 2 q. 83 a. 11 ad 3m: „Illi qui sunt in purgatorio, etsi sint superiores nobis propter impeccabilitatem, sunt tamen inferiores quantum ad poenas quas patiuntur, et secundum hoc non sunt in statu orandi, sed magis ut oretur pro eis", bemerkt Sylvius, der hl. Thomas sage weder, dafs den Lebenden nicht geholfen werde durch die Fürbitte der Seelen, noch auch, dafs diese für die Lebenden nicht beten, sondern nur, dafs sie, soweit die Strafen, die sie leiden, in Betracht kämen, tiefer stehen als wir, und dafs sie hiernach nicht in statu orandi seien; es sei aber nicht dasselbe „non esse in statu orandi" und „non orare", wie es auch nicht dasselbe sei „orare" und „esse in statu orandi", und fährt dann fort: „Si quis enim detineatur captivus, non hostili, sed amico vel etiam paterno affectu, hoc ipso, quod detinetur captivus, non est in statu orandi: et tamen potest orare tum pro se tum pro aliis etiam cum fiducia impetrandi, si noverit benevolum affectum ejus, per quem detinetur. Animae vero in purgatorio detentae sciunt paternum ac benevolum Dei affectum tum erga seipsas tum erga nos. Nihil ergo vetat, quominus et pro se orent et pro nobis adhuc viventibus." In supplem. qu. 71 a. 6. Auch von den andern Thomisten kenne ich keinen, der mit Entschiedenheit die Ansicht verträte, dafs die Seelen des Fegfeuers auch nicht einmal im allgemeinen für die Lebenden beteten, wenngleich einige, wie Billuart, bezüglich dessen, was der hl. Thomas habe sagen wollen, einige Zweifel haben.

Was aber den anderen Teil der Frage angeht, ob wir nämlich mit Nutzen zu den armen Seelen beten können, so ist wohl ins Auge zu fassen, was hier der hl. Thomas unter „Beten" (orare) versteht. Er fafst es als eine religiöse Kulthandlung, die zunächst Gott, und, falls sie in ihrem vollen, höchsten und vollkommenen Sinne genommen wird, als actus latriae, Gott allein gebühre. Definiert ja auch der Katechismus das Gebet als „eine Erhebung des Gemütes zu Gott". Das Gebet, das an die Engel und Heiligen des Himmels gerichtet wird, hat nach Thomas nicht ganz die Bedeutung, die das an Gott gerichtete Gebet hat (cf. II. 2 q. 83 a. 4), wie ja auch jeder actus duliae (vel hyperduliae) nicht in demselben Sinne ein actus religionis ist, wie der actus latriae. Immerhin aber können wir nach ihm zu den Engeln und Heiligen des Himmels wirklich „beten" (orare), und das ist ihm etwas ganz anderes, als wenn wir solche, die noch mit uns auf Erden leben, um ihr Gebet ersuchen. Von diesen erbitten wir uns Suffragien „non orando", sagt der hl. Lehrer, sondern „colloquendo" (ibid. ad 3m). Und auf die gleiche Stufe ungefähr dürfte auch das „Gebet" zu stellen sein, das man etwa an die Seelen des Fegfeuers richten will. Es darf nicht als einen Akt des cultus duliae aufgefafst werden, da dieser ausschliefslich den Heiligen des Himmels gebührt, sondern nur als eine einfache Bitte, wie wir sie auch nicht orando, sondern colloquendo an die Heiligen richten, die noch mit uns auf Erden leben, denen wir auch keinerlei religiösen Kult erweisen. „Die Fürbitte der Seelen des Fegfeuers", sagt ganz richtig Scheeben im Kölner Pastoralblatt (1883), „welche ihrerseits noch der Fürbitte anderer ebenso bedürfen, wie die Menschen auf Erden, kann naturgemäfs nur in ähnlicher Weise angerufen werden, wie die Fürbitte der noch auf Erden lebenden Heiligen." Wenn also der hl. Thomas lehrt, dafs man nur zu Gott primario, und zu den Seligen des Himmels secundario „beten" (orare)

könne, so hat er damit noch nicht behauptet, dafs man die leidenden Seelen nicht um ihre Fürbitte angehen könne. Dafs man es mit Nutzen könne, behauptet er freilich auch nicht positiv, ja er scheint es (ibid. l. c.) einschliefslich zu verneinen, da er ein Bitten, das colloquendo geschieht, nur den noch lebenden Mitmenschen gegenüber anerkennt. Aber aus was für einem Grunde schränkt er dies auf die Lebenden ein? Weil die Seelen des Fegfeuers nicht erkennen, was wir sagen, und noch weniger, was wir denken. Könnte diese Schwierigkeit gehoben werden, so spräche auch nach den Grundsätzen des hl. Thomas nichts dagegen, dafs wir die leidenden Seelen in ähnlicher Weise wie die noch Lebenden um ihr Gebet ersuchten, nämlich nicht eigentlich orando, sondern colloquendo. Nun haben die neueren Theologen (seit dem 17. Jahrhundert) sich bemüht, diese Schwierigkeit zu beseitigen, indem sie angenommen haben, Gott oder die Engel übermittelten unser colloquium an die Seelen. Freilich ist es ihnen bis jetzt noch nicht gelungen, einen vollständig hinreichenden theologischen Grund hierfür aufzuweisen, da weder die hl. Schrift noch die apostolische Tradition auch nur die geringste Andeutung hierfür zu enthalten scheinen, Privatoffenbarungen aber, selbst wenn wir sie zur Begründung theologischer Sätze verwerten könnten, nur auf Ausnahmefälle sich beziehen und nichts für das, was allgemein und ordinarie geschieht, beweisen. Aber wie wäre es, wenn sich diese Schwierigkeit in anderer Weise, nicht direkt, sondern indirekt heben liefse? Nicht unzutreffend hat nämlich Albertus (Knoll) a Bulsano gemeint (Institutiones theol. vol. VI. pag. 248): „Necesse non est, ut animae preces nostras in particulari cognoscant, quia Deus omniscius generales earundem intercessiones benefactoribus ipsarum applicabit.“ Wenn wir dies annähmen, so wäre ein Doppeltes gewonnen: 1. Wir hätten für die unter den Gläubigen weit verbreitete und sich, wie es scheint, immer noch mehr verbreitende Praxis, sich der Fürbitte der Seelen des Fegfeuers, und zwar auch bezüglich ganz bestimmter Anliegen und Bedürfnisse, zu empfehlen, ein theologisches Fundament gefunden, das in sich haltbarer zu sein scheint, als die Annahme einer jedesmaligen Offenbarung, das aber auch mit der Art und Weise, wie die Gläubigen diese Praxis üben, aufs beste harmoniert. Denn was thun diese? Verrichten sie etwa lange Gebete zu den armen Seelen? Davon ist uns nichts bekannt, und ich glaube, gewifs sein zu können, dafs das nirgends geschieht. Wohl aber empfehlen sie ihre Anliegen kurz den armen Seelen und fangen dann an, recht viel für dieselben zu beten oder auch andere gute Werke für sie zu verrichten, um durch die Fürbitte derselben Hilfe in der betreffenden Sache zu erlangen, so dafs also in der Praxis der Gläubigen selbst die Anrufung der armen Seelen mehr ein Beten für sie, als ein Beten zu ihnen ist. 2. Der zweite Vorteil, den diese Auffassung gewährt, liegt darin, dafs so nicht jede Kontinuität mit den älteren Theologen, welche diese Frage behandeln, verloren geht. Bei der Annahme einer jedesmaligen Offenbarung unserer Gebete geht sie entschieden verloren, da nicht blofs Bellarmin, sondern auch die folgenden Theologen dies durchweg bestreiten, und zwar auf Gründe hin, gegen welche die allmählich schüchtern auftretende und ganz wie ein recht wohlfeiles und oberflächliches Auskunftsmittel aussehende Annahme einer solchen jedesmaligen Offenbarung nichts Gleichwertiges aufweisen konnte. Dafs diese Kontinuität aber bei unserer Auffassung nicht verloren geht, dürfte aus unserer obigen Darstellung hinlänglich hervorgehen. Wir dürfen, wie uns scheint, annehmen, dafs alle die Theologen, welche seit Bellarmin einerseits ein Beten der armen Seelen für die Lebenden im allgemeinen behaupteten,

ein Beten jener aber für die besonderen Bedürfnisse dieser nur deshalb verneinten, weil die Seelen keinerlei Kenntnis von diesen besonderen Bedürfnissen hätten, gern uns beistimmen würden, wenn wir ihnen unsere Lösung vorlegten. Denn wenn die Seelen im allgemeinen für uns beten und zwar, wie wir doch annehmen müssen, mit Erfolg, wo soll denn dieser Erfolg schliefslich sich zeigen, als in den konkreten Bedürfnissen, in denen wir uns befinden? Und wer soll diesen Erfolg für unsere individuellen, konkreten Bedürfnisse und Anliegen flüssig machen, als derjenige, der mit seiner Vorsehung alles umspannt? Und weil diese Art und Weise, das Gebet der armen Seelen für unsere besonderen Anliegen fruchtbar zu machen, darauf hinauskommt, dafs es doch viel mehr ein Beten für die armen Seelen als zu ihnen ist, so scheint unsere Auffassung auch mit der des hl. Thomas aufs beste übereinzustimmen, ja die kurzen Worte des Aquinaten: „Illi qui sunt in purgatorio . . . sunt [nobis] inferiores quantum ad poenas quas patiuntur, et secundum hoc non sunt in statu orandi, sed magis ut oretur pro eis", scheinen uns den wirklichen Sachverhalt, wie er nach unserer Auffassung ist, ganz vortrefflich auszudrücken. Das „magis" hier nicht im comparativischen, sondern im adversativen Sinne zu nehmen, so dafs es für potius stände, dafür liegt hier auch nicht der geringste Grund vor.

Wir sind auf diese Frage über das Beten der Seelen des Fegfeuers für die Lebenden etwas ausführlicher eingegangen, als es sonst in einer Recension zu geschehen pflegt, nicht nur, weil wir hier die Lehre des angelischen Lehrers anders verstehen, als der Verf., sondern auch noch aus einem anderen Grunde. Das Hochwürdige Ordinariat von Seckau nämlich, welches dem Werke die kirchliche Druckerlaubnis erteilt hat, hat vom Verf. verlangt, dafs er dem, was er als Lehre des hl. Thomas über diese Frage vorträgt, die Bemerkung hinzufüge, „hodie communiorem theologorum sententiam docere, animas purgatorii pro vivis orare, nec frustra ab iis invocari". Dafs wir bezüglich dieses Sachverhaltes mit dem kirchlichen Censor übereinstimmen, geht aus unserer bisherigen Darstellung hervor. Im übrigen haben wir bezüglich der Opportunität dieses Schrittes der kirchlichen Behörde hier keinerlei Urteil abzugeben, sondern nur in theologisch-wissenschaftlicher Hinsicht das Werk des Verf. zu beurteilen. Das Hochwürdige Ordinariat wird seine Gründe gehabt haben, die es bewogen haben, von einem Rechte Gebrauch zu machen, das ihm ohne Frage zustand. Wenn es die in Rede stehende communior sententia theologorum recentiorum in solcher Weise in Schutz nehmen zu müssen glaubte, so haben wir Theologen darin einen weiteren Beweis dafür zu erblicken, dafs diese „communior sententia" sich immer mehr in der Kirche befestigt. Je mehr sie zur allgemeinen Überzeugung wird, desto mehr tritt an uns die Aufgabe heran, das theologische Fundament, auf welchem diese Meinung und Praxis beruht, sicher zu stellen und mit den Aussprüchen der älteren Theologen soweit als möglich in Einklang zu bringen. Der Verf. aber hat dadurch, dafs er sich dem Verlangen pietätsvoll gefügt hat, den Wert seines Buches nicht herabgemindert, sondern ihn insofern erhöht, als wir nunmehr gewifs sein dürfen, dafs dasselbe nicht nur nichts enthält, was gegen das kirchliche Dogma oder gegen die communis oder communior sententia der Theologen überhaupt, zu denen doch auch die mittelalterlichen gehören, verstiefse, sondern nicht einmal etwas, was mit der communior sententia der heutigen Theologen unvereinbar wäre.

Bezüglich der folgenden Fragen über den in der Kirche niedergelegten Verdienstschatz und über den Ablafs wird uns die Lehre des

hl. Thomas gut und klar vorgelegt. Mancher Leser dürfte sich hier wundern, wenn er sieht, wie eingehend der hl. Lehrer diese Materie schon behandelt hat. Und mit welcher Umsicht und Vorsicht er sie behandelt hat, tritt namentlich bei der letzten Frage hervor, mit der ja auch später das Konzil von Trient sich zu befassen hatte: ob die Ablässe dem christlichen Volke nützlich seien.

Wir wünschen dem Herrn Verfasser von ganzem Herzen Glück dazu, dafs er sich den grofsen Aquinaten bei seinen Studien zum Führer gewählt hat; wir möchten ihn bitten und recht kräftig ermuntern, fortzufahren, solche Punkte der thomistischen Lehre, welche verdienen, wieder mehr in den Vordergrund zu treten, auch fernerhin zum Gegenstande besonderer Publikationen zu machen, dabei aber doch auch auf den Widerspruch oder die Anerkennung, welche dieselbe im Laufe der Jahrhunderte gefunden hat, wenigstens kurz einzugehen. Und noch mehr Dank würde der Verfasser ernten, wenn er mit einem solchen Ausblick auf die Entwickelung der auf den hl. Thomas folgenden Zeit einen Rückblick auf die Zeit, die vor ihm verflossen ist, verbinden wollte. Denn der hl. Thomas gleicht in der That einem Brennpunkte, der das Licht der heil. Väter in sich gesammelt hat, um es über die folgenden Jahrhunderte wieder zu ergiefsen. Wir wünschen uns daher solche Monographien, in welchen die thomistische Lehre nach den Worten ihres Urhebers selbst vorgelegt, mit der Lehre der Väter verglichen und in ihrem Einflusse auf die folgenden Generationen verfolgt werde, damit so nicht nur ihr Inhalt sich vor uns entfalte, sondern auch ihre ganze Bedeutung in gebührender Weise hervortrete und gewürdigt werde.

Münster i. W. Dr. B. Dörholt.

Thomistes et Molinistes. Replique à la „courte réponse" du R. P. Frins S. J. au livre du R. P. Dummermuth O. P. „Defensio doctrinae S. Thomae Aq." par le P. ***H. Bisschop*** O. P. Paris, Bureaux de la „Revue Thomiste", 1896.

Wir machen gern den Leserkreis des Jahrbuches auf diese Broschüre aufmerksam. Sie ist der Abdruck eines Artikels der Revue Thomiste. P. Frins hatte in den „Etudes religieuses", da eine sachliche Antwort auf die „defensio doctrinae S. Thomae" nicht möglich war, die Person P. Dummermuths angegriffen. „P. Dummermuth habe das Recht verloren, dafs man ihm glaube"; „seine Auseinandersetzungen seien nichts wie gehässige Wortklaubereien"; „es sei unehrlich, seinen Gegner zu beschuldigen, er verdrehe die Texte"; „durch Parteigeist verblendete Personen suche P. D. sich als Zeugen beleidigender Anklagen aus" u. s. w.

P. Bisschop hatte es verhältnismäfsig leicht, auf solche Invektiven mit glücklicher Laune und grofsem Geschick zu erwidern und damit die Verteidigung seines verehrten Lehrers zu einer glänzenden zu machen. Wer in solchem Stile antwortet, wie P. Frins, zeigt schon dadurch, dafs er auf dem Felde der ernsten Wissenschaft keine Lorbeeren mehr erhofft. P. F. rechnet es dem P. D. als Verbrechen an, dafs derselbe contre les hommes éminents unter den Molinisten, wie Suarez, Vasquez, Ripalda den Vorwurf erhebt, sie hätten sich Textverdrehungen und Textfälschungen zu Schulden kommen lassen. Also diese hommes éminents darf man nie, auch wenn es noch so begründet erscheint, angreifen. Es geht in unserem Falle, wie sonst: Wenn diese Autoren angreifen, so meinen sie, jeder müfste sich das gefallen lassen; werden sie angegriffen und ihre Unwahr-

heiten als solche nachgewiesen, so schreien sie über Verfolgung. Im allgemeinen sind diese hommes éminents nur éminents, wenn man sie von ferne und oberflächlich betrachtet. Werden die „hervorragenden Autoren" der Molinisten in der Nähe besehen, so verliert man alle Achtung vor ihrer Weisheit. P. D. hat in einem Punkte es gewagt, von der wissenschaftlichen Kampfesweise der Suarez, Vasquez, Adam, Meyer u. ähnlicher Autoren den Schleier in etwa zu heben. Das erhaltene Bild war allerdings nicht schön. Widerlegen kann man nicht. Da „hat P. D. alles Recht verwirkt, dafs man ihm glaube"; „Gehässigkeit allein hat ihn geleitet", denn Wahrheitsliebe kann ja nur bei den Molinisten sein. Dafs P. F. keine andere Antwort hat, darauf kann P. Dummermuth als Autor stolz sein. Wegen der geistreichen und doch gründlichen Art und Weise, die „courte réponse" des P. F. abzuthun, ist P. Bisschop zu beglückwünschen.

Dr. C. M. Schneider.

Theodor Zahn, **Epiktet und das Christentum.** Rede, beim Antritt des Prorektorats der Universität Erlangen gehalten. 2. Aufl. Erlangen, 1895.

Es ist nicht das erste Mal, dafs der Versuch gemacht wird, einzelne Lehren Epiktets oder gar sein ganzes System für das Christentum in Anspruch zu nehmen. Fabricius hat in der Epiktetbiographie seiner Bibl. Gr. die hierhergehörige ältere Litteratur zusammengetragen. Ein Verweis auf letztere wäre u. E. vor allem am Platze gewesen; sonst bleibt dem Unkundigen der Eindruck, als habe man es mit einer ganz neuen Idee zu thun, oder als sei das im übrigen sehr sorgfältig zusammengetragene Material allein dem Fleisse Prof. Zahns zuzuschreiben. Die Broschüre enthält eine Reihe hochinteressanter Ausführungen, welche auf sehr viele mit der neutestamentlichen Exegese besser als mit der Philosophiegeschichte vertraute Recensenten blendend gewirkt haben. Zahn will zeigen, dafs biblische Einflüsse, eine gewisse Kenntnis der christlichen Litteratur bei Epiktet nachweisbar seien. Der Beweis mufs leider als mifslungen bezeichnet werden. Die hauptsächlichsten Argumente hat bereits Paul Wendland in Harnack-Schürers ThLZ (19. Sept. 1895) genügend widerlegt. In der That ist sowohl die Methode Zahns verfehlt, als auch dessen Kenntnis der stoischen Philosophie um die Wende des ersten Jahrhunderts eine unzureichende. Unter diesen Voraussetzungen gelesen, enthält Zahns Rede eine Reihe recht anregender Gedanken und wird viele auf bisher weniger beachtete, aber darum nicht minder wichtige Thatsachen der Philosophie — und Kirchengeschichte aufmerksam machen, weshalb wir sie zur Lektüre nur bestens empfehlen können.

dz. Pompei. Wehofer.

Bibliotheca Thomistica. Sancti Thomae Aquinatis Compendium Theologiae. Text mit Übersetzung und Anmerkungen von Dr. ***Friedrich Abert,*** Prof. der Theologie an der Universität Würzburg. Würzburg, Göbel, 1896.

Mit vorliegendem Compendium wird unter dem Titel „Bibliotheca Thomistica" die Herausgabe einer systematisch geordneten Reihenfolge von weniger zugänglichen Werken des Doctor Angelicus eröffnet. Sie

sollen für das theologisch-philosophische Studium ungefähr dasselbe leisten, wie Ausgaben von Meisterwerken der Kunst für das Kunststudium. Zu dem Zwecke wird neben dem lateinischen Urtexte die deutsche Übersetzung mit kurzen Erklärungen geboten. So wird denn nach dem dringenden Wunsche des hl. Vaters die Lehre des Aquinaten aus ihren Quellen selbst geschöpft; und sind diese Textausgaben wohl geeignet, ihren Teil zur Kenntnis und Verbreitung der Lehre des hl. Thomas beizutragen. Papst Leo XIII. hat deshalb auch das Compendium laut Handschreiben sehr wohlwollend aufgenommen, den Herausgeber ermuntert, die Bibliotheca Thomistica fortzuführen und dazu ihm den Apostolischen Segen erteilt.

Die Einleitung bestimmt näher das Ansehen des hl. Thomas denen gegenüber, welche ihm zu viel oder zu wenig Bedeutung beimessen. Seinem Lehrsystem wird unter allen Richtungen des wissenschaftlichen Denkens die führende Rolle zuerkannt wegen der Allseitigkeit, Universalität und Katholicität seiner Auffassung, sowie der weitreichenden Kraft seiner Principien. Die wirkliche Lehre des Aquinaten ist weit entfernt von den Fehlern der niedergehenden Spätscholastik, keineswegs einseitig und engbegrenzt und hemmt durchaus nicht die Freiheit der Bewegung. Die Vorurtheile gegen dieselbe erweisen sich als durchaus unbegründet. Gerade das Compendium Theologiae wurde an erster Stelle ausgewählt, weil es trotz seiner Kürze ein relativ vollständiges theologisches System darstellt. Der mit der gedrängten Darstellung verbundenen Dunkelheit wurde dadurch vorzubeugen gesucht, dafs allen jenen theologischen Terminis, welche für unser modernes Denken die gröfsten Schwierigkeiten bieten, synonyme Ausdrücke und Umschreibungen beigefügt sind, sowie hingewiesen worden auf Stellen in andern Werken des Aquinaten, in welchen er dieselben ausführlicher erklärt und bestimmt; insbesondere wurden dabei die betreffenden Parallelstellen der beiden Summen, welche am meisten verbreitet sind, citiert. Wo über eine der behandelten Lehren eine dogmatische Entscheidung vorhanden, wird dieselbe kurz beigefügt, damit der Leser leicht im stande sei, das, was Dogma, und das, was blofs Sache der wissenschaftlichen Diskussion ist, auseinanderzuhalten. Bezüglich der äufsern Form erlauben wir uns gleich hier für die folgenden Bände einen Wunsch auszusprechen. Die Übersetzung würde wohl praktischer dem Original gegenüber, entweder auf derselben oder auf der anliegenden Seite stehen, wie in der Petzschen oder Lochschen Ausgabe des Konzils von Trient, nicht unterhalb des Textes, aber nur die nackte, fliefsende und doch möglichst wortgetreue Übersetzung; die Anmerkungen, Erklärungen u. dgl. kämen alle unter den Text und die Übersetzung. Dadurch fielen die vielen hinderlichen Klammern weg zum Besten der Klarheit und Übersichtlichkeit.

Bezüglich des Endzieles der vernünftigen Kreatur (104. Kap.) betont Abert mit Recht dessen Einzigkeit. Durchaus widersinnig ist es, von zwei verschiedenen Endzielen zu reden, von einem natürlichen und über dieses hinaus von einem übernatürlichen. Nur das mit übernatürlichen Mitteln erreichbare und insofern übernatürliche Ziel ist Endziel der vernünftigen Kreatur; denn nur dieses, die Anschauung Gottes, kann die vernünftige Kreatur wahrhaft glücklich machen. Innerhalb der Grenzen der Natur gibt es für uns kein Endziel und keine Seligkeit. Die moderne Unterscheidung zwischen natürlichem und übernatürlichem Endziel bringt notwendig die andere mit sich von natürlicher und übernatürlicher Seligkeit. Die menschliche Natur hat keinen rein natürlichen Endzweck und darum auch keine rein natürliche Seligkeit; sie steht

dafür viel zu hoch. Von vornherein ist der mit der vernünftigen Natur gegebene (letzte) Endzweck des Menschen die Anschauung Gottes, welche allerdings nicht mit natürlichen Kräften erreicht werden kann, sondern nur mittels der Gnade. Wer näheres wünscht, den verweisen wir auf die Ausführungen Schneiders im Jahrbuche Bd. IV, VIII, IX, sowie in Übersetzung der Summa Bd. 5, Kap. 1—5 (Überleitungen); Bd. 8, 1. Unterabteilung, 2. Kap. § 2, S. 218 ff.; Bd. 11, 4. Teil, 1. Kap. § 3, Nr. 156 ff., S. 886 ff.; Bd. 12, Einleitung, § 1, S. V ff.

Beim 224. Kapitel „Die Heiligung der Mutter Christi" fanden wir Schneiders Lösung der Frage, ob St. Thomas die unbefleckte Empfängnis gelehrt oder bekämpft habe, mit keinem Worte erwähnt; obwohl derselbe doch Morgotts Meinung in manchen Punkten berichtigte (vgl. kurz: Übersetzung, Bd. 9, S. 236—241), und S. IV des Compendium letztere Übersetzung (der Summa theologica) ausdrücklick „eine auf eingehenden Studien ruhende" genannt wurde. Noch im 1. Hefte des XI. Bandes unseres Jahrbuches (S. 99—119) legte Schneider, bei Gelegenheit der Kritik über P. Christian Pesch, S. J., Praelections dogmaticae, Tom. 3, seine Lösung näher dar gegenüber den Vermittlungsversuchen von Dörholt (Jahrbuch X. Bd., S. 433—456: „Zur mittelalterlichen Kontroverse über die unbefleckte Empfängnis"). Wie Dörholt, Gutberlet-Heinrich, Pesch, scheint uns auch Abert vom äufsern Wortlaut im Texte des hl. Thomas sich haben täuschen lassen. Was Schneider stets in seinen diesbezüglichen Ausführungen (siehe insbes. Bd. 8 der Übersetzung, und „Erwiderung auf Többe") entschieden betont, ist der Inhalt des Terminus „peccatum originale" bei Thomas und den grofsen Scholastikern, wie bei Augustinus ein anderer, als heutzutage. Sie fassen die Erbsünde rein als Natursünde, wenn sie auch Maria in derselben empfangen sein lassen. Überall aber schliefsen sie von der Person Mariens die Folge der Natursünde, die absentia gratiae sanctificantis, die „vera et propria ratio peccati" des Konzils von Trient, aus.

St. Thomas zeigt uns den Weg zur rechten Lösung im 196. Kapitel. Es handelt sich da um den Schuldcharakter des Mangels der ursprünglichen Gerechtigkeit (Urgerechtigkeit, originalis justitia) bei den Nachkommen Adams. St. Thomas weist nun zur Hebung der Schwierigkeit hin auf den Unterschied zwischen Person und Natur: „haec quaestio de facili solvitur, si distinguatur inter personam et naturam". Näher heifst es dann nach einem gemachten Vergleiche: „Per hunc igitur modum defectus originalis justitiae est peccatum naturae, inquantum derivatur ex inordinata voluntate primi principii in natura humana scilicet primi parentis, et sic est voluntarium habito respectu ad naturam, voluntate scilicet primi principii naturae: et sic transit in omnes, qui ab ipso naturam humanam accipiunt, quasi in quaedam membra ipsius; et propter hoc dicitur originale peccatum, quia per originem a primo parente in posteros derivatur: unde cum alia peccata, scilicet actualia, immediate respiciant personam peccantem, hoc peccatum directe respicit naturam. Nam primus parens suo peccato infecit naturam, et natura infecta inficit personas filiorum, qui ipsam a primo parente suscipiunt." Die Erbsünde ist ihrem Wesen nach der Mangel der Urgerechtigkeit und als solcher Sünde der Natur. Abert klammert ein in der Übersetzung „nicht der Einzelperson als solcher". Diese Natursünde nun geht über auf alle, welche von Adam die menschliche Natur empfangen, und bezieht sich unmittelbar auf die Natur und erst hiedurch auf die Person, wie Abert wiederum richtig bemerkt. Der Stammvater verdarb durch seine Sünde die

Natur; und die so verdorbene Natur verdirbt die einzelnen Personen.

So oft St. Thomas in seiner Lehre von der Heiligung Marias von dieser sagt, sie sei in der Erbsünde empfangen, bedeutet dies also nach der vorhin gegebenen Erklärung nichts anderes, als Maria habe die natura infecta von Adam geerbt. Diese eben ist nach dem Aquinaten, genau bestimmt, das debitum contrahendi peccatum originale, welches irgendwie auch die Neueren allgemein Maria zuerkennen. Hätte Maria wie Adam das donum integritatis (d. i. natura integra) gehabt, — vgl. Gutberlet-Heinrich, 7. Bd., S. 467 unten — dann wäre sie nicht erlösungsbedürftig gewesen, ebensowenig wie Adam vor dem Sündenfalle. Maria hatte mit der natura infecta die Erbsünde als Natursünde und damit die Möglichkeit, die potentia ad abesse gratiae; dieses abesse gratiae trat aber für ihre Person nie wirklich ein. Als Natursünde steht die Erbsünde nicht im geraden Gegensatze zur heiligmachenden Gnade. Der hl. Thomas sagt (III, dist. 3, qu. 1, a. 1, sol. 1, ad 2um) ausdrücklich: „Gratia sanctificans non omnino directe opponitur peccato originali, sed solum prout peccatum originale personam inficit; est enim gratia perfectio personalis, peccatum vero originale est vitium naturae.“ Scotus (II, dist. 32, ad finem) stimmt damit ganz überein, wenn er behauptet: „privatio justitiae originalis potest stare cum gratia, et ita licet gratia detur, manet tamen peccatum originale, nisi dicatur quod praecise solvitur debitum habendi justitiam originalem (i. e. transit reatu, remanet actu). . . . Non repugnant carentia justitiae originalis (i. e. peccatum originale secundum essentiam) absolute loquendo, et gratia pro statu isto; repugnant tamen inquantum illa carentia est culpa avertens a fine ultimo“ (St. Thomas: sed solum prout peccatum originale personam inficit). Spricht St. Thomas bei Maria von einer contractio peccati originalis, so hat er stets nur die Natur, nie die Person, im Auge. Darum sagt er auch (IV de malo a. 3, ad 2um) klar und deutlich: „Cum peccatum originale sit peccatum naturae, non pertinet ad animam nisi inquantum est pars humanae naturae: humana autem natura fuit originaliter in Adam secundum aliquam partem sui, scilicet secundum carnem, et secundum dispositionem ad animam; et secundum hoc dicitur homo in Adam peccasse peccato originali.“ Als forma corporis nun ist die Seele pars humanae naturae. Dafür legt auch Scotus Zeugnis ab, wenn er a. a. O. (ad argumenta 3. quaest. in oppositum) sagt: „Patet, quia auctoritates, quae dicunt quod anima inficitur a carne, sunt intelligendae modo praedicto, inquantum scilicet anima est forma carnis, ex quarum unione resultat filius Adae; qui est debitor habendi justitiam, qua caret.“ Als forma carnis ist die Seele terminus generationis (conceptionis); denn nicht Fleisch wird empfangen, sondern ein Mensch, nach Job 3, 3: „Conceptus est homo“. St. Bonaventura sagt: (III, dist. 11, a. 2, qu. 1, ad 7um) „conceptio naturam determinatam concernit“; (II, dist. 7, p. 2, a. 2, qu. 1, ad 4um) „proprie loquendo, forma non generatur, sed compositum. Cum enim producitur forma, non producitur in se, nec per se, sed ut in materia, et sic facit compositum, et ad illud terminatur generatio. Nihilominus generatio, vel productio naturalis, respicit compositionem principaliter gratia formae“; (III, dist. 8, a. 1, qu. 2, ad 4um) „etsi sola pars hominis traducatur, videlicet caro, nihilomnus tamen totus homo dicitur nasci et generari, pro eo quod intentio naturae non terminatur ad alteram partem per se, sed prout habet conjungi et perfici ex altera. Et ideo totus homo dicitur natus,

quamvis tantum ex altera parte traducatur, non enim intendit homo generare carnem, sed hominem." Die auch von Dörholt a. a. O. gemachten Schwierigkeiten fallen, wenn unterschieden wird zwischen der Seele als terminus generationis, also zur gesamten Menschennatur gehörig, und zwischen der Seele, insoweit sie selbständig für sich besteht, die Persönlichkeit mit sich bringt und von Gott geschaffen ist. Im letzteren Sinne spricht das Dogma, im ersteren St. Thomas in III, dist. 3 u. III, qu. 27. Wenn er auch im 224. Kap. redet von einer Heiligung post infusionem animae, so bezieht sich das auf die emundatio carnis; „gratia sanctificationis per prius in anima radicatur, nec ad corpus potest pervenire nisi per animam." St. Bonaventura stellt (III, dist. 3, p. 1, a. 1, qu. 1) ausdrücklich die Frage: Utrum caro Virginis sanctificata fuerit ante animationem, und kommt zu demselben Resultate wie St. Thomas. Post conceptionem, post infusionem animae, post animationem fand die alligatio fomitis statt kraft der in die Seele ausgestreuten Gnadenfülle. Zuerst mufs ja der Feind da sein, ehe er bekämpft wird.

Um nicht zu weitläufig zu werden, schliefsen wir hiermit unsere Bemerkungen und wünschen sehnlichst mit dem Herausgeber, die Bibliotheca Thomistica möge dazu beitragen, dafs auf dem Gebiete der kirchlichen Wissenschaft durch das eingehende Studium der Originalwerke des gröfsten Meisters derselben der echt wissenschaftliche Geist immer mehr erstarke zum Heil für die Gesamtkirche und für die ganze menschliche Gesellschaft.

Käppele, Würzburg.

P. Josephus a Leonissa, O. M. Cap.

***Otto Willmann,* Geschichte des Idealismus.** 2. Band: Der Idealismus der Kirchenväter und der Realismus der Scholastiker. Braunschweig, F. Vieweg u. Sohn, 1896.

I. Gleichzeitig mit der fünften „wohlfeilen und vollständigen" Auflage von F. A. Langes Geschichte des Materialismus, welche Prof. Hermann Cohen herausgibt (Leipzig, Baedeker, 1896), ist auch der zweite Band von O. Willmanns Geschichte des Idealismus erschienen, den wir in diesem Jahrbuch (XI, 501) schon angezeigt haben, aber wegen seiner Bedeutung noch näher besprechen müssen; denn mit Recht sagt R. v. Kralik (Öst. Litteraturblatt V, 358): „Das Werk ist ein Leuchtturm der Wissenschaft, das Ideal einer geschichtlichen Behandlung der Philosophie." Das Erscheinen dieser beiden philosophiegeschichtlichen Werke ist symptomatisch für den Zustand der modernen Philosophie. Versteht man unter dem vieldeutigen Worte „Idealismus" mit Willmann jene Weltbetrachtung, welche das Gegebene aus idealen, übersinnlichen Principien erklärt (vgl. Falckenberg, Gesch. der neueren Philosophie, 1892, S. 508 n. 1), so ist der Materialismus sein Gegensatz. In diesen Gegensätzen kommt der alte Streit zwischen Realismus und Nominalismus zum Ausdruck. Der Realismus, der nach dem heutigen Sprachgebrauche Idealismus genannt wird, hält fest an den Ideen, welche der Nominalismus leugnet. Der Materialismus aber ist, wie Spicker sagt (Die Ursachen des Verfalls der Philosophie, 1892, S. 52): „nichts als metaphysiche Spekulation, welcher die äufsere Empirie nur scheinbar eine solidere Unterlage bietet als die innere dem Spiritualismus": und in ihm erscheint das Resultat der schon vom Nominalismus vorbereiteten und durch Descartes und Kant vollendeten subjektivistischen Entwickelung der neueren Philo-

sophie: ihr Stammbaum geht bis auf jene Neuerer innerhalb der Scholastik hinauf, welche den Abfall von der alten thomistischen Schule, der Schule des echten Idealismus, verursachten. Zwei grundsätzlich verschiedene Weltanschauungen stehen sich so gegenüber, wie in der Weltgeschichte civitas Dei und civitas terrena sich bekämpfen, deren Gegensatz Augustinus so tief erfafst hat: „Fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, coelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui.“ (Civ. Dei 14, 28. cf. 15, 1.) Amor sui ist das treibende Princip des Materialismus: denn der theoretische Materialismus wurzelt und gipfelt im ethischen. (Gruber, Art. Materialismus in Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon, 2. Aufl. VIII, 1003.) Er kann seinen epikuräischen, hedonischen Charakter niemals verleugnen. Darum gerade ist er „der granitne Fels, auf welchem der Socialismus ruht“, wie Dietzgen (Die Religion der Socialdemokratie, 1875, S. 40) ihn nennt. (Vgl. H. Pesch, Die Philosophie des wissenschaftlichen Socialismus: Laacher Stimmen, 1891, II, 258 ff.) Positivismus, Agnosticismus, Kriticismus sind seine Verwandten, seine letzte Konsequenz ist der Nihilismus: Quod itaque diximus hinc extitisse civitates duas diversas inter se atque contrarias, quod alii secundum carnem, alii secundum spiritum viverent; potest etiam isto modo dici, quod alii secundum hominem, alii secundum Deum viverent. (Augustin., Civ. Dei 14, 4. cf. ib. c. 9.) Der Idealismus im angegebenen Sinne ist aber Philosophie in ihrer vollsten Bedeutung als ursächliche Erklärung der Weltordnung und deshalb die wahre Philosophie und darum die Weisheit selbst, wie Thomas von Aquin es darlegt: haec est ultima perfectio, ad quam anima potest pervenire secundum philosophos, ut in ea describatur totus ordo universi et causarum eius. (Qu. de ver. 2 a. 2. cf. S. c. gent. 1, 1. Ethic. 1 lect. 1.) So ist der Gegensatz, welcher im Idealismus und Realismus seinen Höhepunkt erreicht, der Gegensatz zwischen Philosophie und Pseudophilosophie, Weisheit und Irrtum, Wahrheit und Lüge.

Inmitten des Verfalls, in wechem die Philosophie der Gegenwart sich befindet, und in der Hoffnungslosigkeit, welche die Geister ergriffen hat, ist die geschichtliche Darstellung der beiden Weltanschauungen als ein erfreuliches Zeichen anzusehen, dafs die moderne Philosophie sich wenigstens der weltgeschichtlichen Gegensätze voll bewufst wird. Um nur eine Stimme aus der Gegenwart anzuführen, hören wir das Facit, welches die neueste Darstellung der Philosophiegeschichte zieht. Friedrich Kirchner (Gesch. der Philosophie, 3. Aufl., Leipzig 1896, S. 427) gibt dem Gefühle der Wehmut Ausdruck, „dafs die angestrengte Arbeit so vieler Denker so wenig absolut Sicheres ergeben habe“, und empfiehlt die Resignation: „Auch unsere Zeit“, so schliefst er, „wird ihre Antwort zu finden wissen,“ nämlich auf die alten Fragen der Philosophie: was, woher, wohin? „Nur dafs sie zwei Einseitigkeiten vermeide: den absoluten Idealismus und den krassen Materialismus! Zwischen diesen Klippen hindurch scheint der Weg zu gehen, den wir wandeln müssen.“ Wenn daher Willmann gerade der Geschichte des Materialismus seine Geschichte des Idealismus gegenüberstellt, so ist das ein Zeichen dafür, dafs die tieferblickenden und ernsteren Geister den Weg zur Rückkehr in die Burg der Wahrheit finden werden. Selbst Langes Werk deutet darauf hin: denn der Verfasser der Geschichte des Materialismus ist trotz seiner kantianischen Principien, die ihn vom Idealismus entfernen müssen, wenigstens in gewisser Hinsicht selbst ein Verteidiger desselben geworden. Auch ihm erscheint der Materialismus unfruchtbar und unhaltbar als Princip, System und Weltanschauung, aber dennoch hält er ihn für nützlich

und unentbehrlich als Methode und will ihn durch den formalen Idealismus ergänzen. (Falckenberg, Gesch. der neueren Phil., S. 489.) So kommt er aber selber nicht von Kant los, mit dem er im Fahrwasser des Nominalismus treibend darin übereinstimmt, dafs die Erkenntnis ganz auf das Gebiet des Sinnlichen beschränkt sei. Den Ideen, die er doch zu Hilfe ruft, legt er zwar unerschütterliche Gewifsheit, aber keine wissenschaftliche Wahrheit, sondern nur einen praktischen Charakter und einen moralischen Wert bei, leidet aber nicht, dafs sie zu Erklärungsgründen gemacht werden dürfen. (J. B. Erdmann, Grundrifs der Gesch. der Phil., 4. Aufl., 2. Bd. 1896, S. 759.) Der verstorbene Geschichtschreiber des Materialismus beginnt sein Buch mit dem Satze: „Der Materialismus ist so alt als die Philosophie, aber nicht älter.“ Damit will er zweierlei sagen: einmal, dafs der Materialismus keinen Gegensatz gegen das philosophische Denken schlechthin bildet; ferner dafs die philosophische Spekulation selbst zu den Ursachen jener Weltanschauung zu rechnen ist. (Lange, a. a. O. S. 123.) Er glaubt weiter behaupten zu müssen, dafs „die natürliche Auffassung der Dinge in den ältesten Kulturperioden stets in den Widersprüchen des Dualismus und in den Phantasiegebilden der Personifikation befangen“ blieb: „mit dem Beginn des konsequenten Denkens ist aber auch ein Kampf gegeben gegen die traditionellen Annahmen der Religion“. Aber er mufs zugeben, dafs „die Religion in den ältesten Grundanschauungen wurzelt, die in unverwüstlicher Kraft von der ungebildeten Menge immer wieder neu erzeugt werden“, obwohl er jene Grundanschauungen roh und widerspruchsvoll findet. (S. 1.) Es ist dies immerhin ein für die Geschichte des Idealismus wertvolles Zugeständnis. Wenn daher H. Cohen den „heifsen, unerschütterlichen Glauben“ des Verfassers „an menschliche Wahrheit“ preist, so zeigt er uns, was Lange eigentlich ist, — der Geschichtschreiber der philosophia terrena.

Der Geschichtschreiber des Idealismus dagegen, dessen Werke wir diese Zeilen widmen, weist aus den Quellen nach, dafs der Idealismus älter ist als sein Gegenpart, und dafs seine Wurzeln in einer vorgeschichtlichen Weisheit zu suchen sind, wobei er mit gründlicher Sachkenntnis und philologisch geschulter Erklärungskunst dennoch grofse Zurückhaltung und noch gröfsere Bescheidenheit verbindet und so eine objektive Darstellung gibt, welche wohl geeignet ist, alte Vorurteile zu beseitigen und neues Licht auf die dunkelsten Partieen der Philosophiegeschichte zu werfen. Indem er den Spuren des antiken Idealismus nachgeht und die Entwickelung des christlichen Idealismus im Anschlufs an den ersteren verfolgt, stellt er zugleich die Verwandtschaft der idealen Weltanschauung mit der religiösen klar und führt weiter aus, wie der Idealismus neben der theoretischen Lösung der Weltprobleme auch die Gewinnung einer Lebensansicht und die Begründung einer Gesinnung bewirkt hat und darum als Hüter der idealen Principien das gröfste ethische und sociale Interesse beanspruchen mufs. So wird W. zum berufenen Geschichtschreiber des Idealismus und damit der perennis philosophia überhaupt, welche der philosophia terrena gegenübersteht. Die Vorzüge seiner Darstellung sind nicht geringer als die gewifs grofsen Vorzüge von Langes Buch, welche wir bereitwilligst zugestehen, wie sie von berufenen Kritikern anerkannt sind, z. B. von J. B. Erdmann (II, 755 ff.). Aber W. übertrifft seinen Rivalen, weil er die historische Wahrheit für sich hat, die den Sieg des Idealismus über die Irrtümer des Nominalismus und des damit verwandten Materialismus verkündet. Er übertrifft ihn vor allem deshalb, weil sein Standtpunkt ein unvergleichlich höherer, sein Aus-

blick daher ein weiterer ist als derjenige des Kantianers. W. sieht die Geschichte der spekulativen Versuche „sub specie aeternitatis", um mich eines augustinischen Ausdruckes zu bedienen: so vermag er die entferntesten Erscheinungen in ihren Berührungspunkten zu verketten und sich zur wirklichen Erklärung des Geschehenen zu erheben. Daher fehlt ihm auch nirgends die sachliche Ruhe, die aus der Erkenntnis sowie aus dem Ernst der Auffassung entspringt. Damit verbindet er Wärme der Gesinnung, die aber doch den Ausdruck des Gefühls und selbst den Flug der Begeisterung, zu der er sich bisweilen erhebt, zu mäfsigen weifs. Während Lange nur die Schönheit der ästhetischen Formen zu fühlen scheint, ist es bei W. das Sinnige und Gemütvolle, was uns zu Herzen geht und auch seinen Urteilen eine Milde verleiht, ohne ihre Sicherheit und Gerechtigkeit zu schämlern; das tritt z. B. in seiner Beurteilung Kants deutlich hervor und hat auch bei J. B. Erdmann (II, 382) Anerkennung gefunden. Die aufserordentliche Lehrbefähigung des Pädagogen und Verfassers der Didaktik verrät sich hier auf Schritt und Tritt. Die feine klassische Bildung, die an die Zeit der besten Humanisten erinnert, offenbart sich im Ebenmafs der Darstellung, die in einzelnen Abschnitten bis zur rhetorischen Schönheit emporsteigt, während sie in weiser Beschränkung das Wesentliche in klares und helles Licht setzt. Das Werk zeigt ein Gepräge von edler Klassicität und warmer sonniger Empfindung in glücklicher Vereinigung: es ist das Produkt eines in Bildung vollendeten und im christlichen Leben ausgereiften Charakters. Die höchste Bedeutung seines Buches besteht aber darin, dafs es eine philosophiegeschichtliche Brücke über die Kluft schlägt, welche das Lager der philosophia terrena von dem der perennis philosophia trennt.

II. Trotz der Fülle des Stoffes läfst sich der Gedankeninhalt von W.s Werk wegen der durchsichtigen und geschickten Anordnung leicht übersehen: denn er versteht es, den Blick auf die Hauptsachen festzurichten, und eröffnet uns an den Kreuzungspunkten schöne perspektivische Fernsichten in die Philosophiegeschichte. Der 1. Bd., über welchen ich früher (IX, 500) berichtet habe, behandelt die Vorgeschichte und Geschichte des antiken Idealismus in sechs Abschnitten. Der 2. Bd. läfst uns die Entwickelung des christlichen Idealismus in der patristischen und scholastischen Periode durchleben. Er gliedert sich ebenfalls in sechs Abschnitte.

Die Neubegründung der Philosophie durch das Christentum ist das erste Thema (Abschn. VII.). Das Christentum hat eine solche Wiedergeburt der Philosophie bewirkt, weil es den Weisheitsgehalt, der in den Grundlagen der alten Philosophie ruht und die Hinterlage der echten Spekulation bildet, gehoben hat. Es hat aber auch durch die spekulativen Elemente, die es von Hause aus in sich schliefst, nicht nur eine höhere Entwickelung des Denkens motiviert, sondern dieselbe wirklich durch seine eigenen Institutionen effektiv in Bewegung gesetzt. Religion ist immer und überall der Quellbezirk der Philosophie, die letztere entwickelt sich aus der Theologie. „In diesem Betracht nimmt die christliche Philosophie keine Sonderstellung ein. In eine solche hat sie lediglich die rationalistische Geschichtschreibung zu drängen gesucht, dieselbe, die zugleich der alten Philosophie ihre Herkunft aus der Religion und Theologie absprach, um auf ihr als einer Schöpfung des freien Geistes, der autonomen Vernunft, einen Standort zur Bekämpfung ‚der unfreien, in die Banden des Dogmas geschlagenen' christlichen Spekulation zu gewinnen. Dagegen zeigt eine Geschichtsbetrachtung, die sich diese Tendenz nicht aufdringen läfst, dafs die Philosophie der Alten religiöser

war, als man annimmt, und sie ist in der Lage, zugleich zu zeigen, dafs die christliche Religion spekulativer ist, als man durch Mifsverständnisse, deren Quelle der Autonomismus ist, einräumen möchte." „Die christliche Philosophie ruht auf einem Glaubensinhalt, dessen Kern lebendige Wirklichkeit, eine im hellen Licht der Geschichte sich vollziehende Thatsache, das Erlebnis einer begnadeten Generation war." (S. 3.) Diese Philosophie des Christentums kann aber Idealismus genannt werden, weil die idealen Principien, welche die antike Philosophie besafs, ihre volle Gültigkeit behalten und im Christentum ganz verwertet werden. Dieser Abschnitt, in welchem der Verf. das Evangelium als die Vollendung der mosaischen Offenbarung und der Uroffenbarung nachweist, aus der die verwandten Anschauungen der Urzeit in den ältesten Überlieferungen stammen, ist zugleich von hohem Interesse für die Apologetik, die nach der richtigen Auffassung ja noch zur Philosophie gehört (Glossner in dies. Jahrb. IV, 409 ff.). Er vergleicht die antike Gotteserkenntnis mit der christlichen, behandelt die Umbildung der kosmologischen Institutionen des Altertums, zeigt das gesetzhafte und mystisch-spekulative Element im Christentum, die hervorragende Stellung der Philosophie im christlichen Lebensganzen, welche auch Männer wie Eucken und Dilthey anerkannt haben (S. 77), und erklärt endlich das Verhältnis der Philosophie zur Theologie. Das Christentum ist die universale Religion: „Die ihr erwachsende Philosophie ist darum nicht eine Philosophie, sondern die Philosophie; das Lebensganze, in dem sie funktioniert, drängt ihr nicht eine Schranke auf, sondern teilt ihr den universalen Charakter mit, den es selbst besitzt, zeigt ihr ein Gut der Erkenntnis als Ziel, welches wohl in der Zeit verarbeitet werden will, aber einer Güterwelt angehört, für die es keine Zeit gibt." (S. 92.)

Der folgende (VIII.) Abschnitt schildert den Anschlufs des christlichen Idealismus an den antiken. Die christliche Weltanschauung ist Idealismus: denn die Ideenlehre, der Kernpunkt jener Welterklärung, die danach benannt wird, ist den philosophierenden Kirchenvätern geläufig. (S. 94.) „Auch in der geschichtlichen Entfaltung zeigt sich eine Analogie des antiken und des christlichen Idealismus, die auf eine tiefbegründete Verwandtschaft hinweist." (S. 104.) In der patristischen Periode wird von den idealen Principien Besitz ergriffen, und das Denken bewegt sich in den Bahnen des Idealismus im eigentlichen Sinn, besonders bei Augustinus, wie bei Plato, dessen Idealismus seine Front gegen den Materialismus kehrt, „nicht ohne die übersinnliche Welt, von der er Besitz ergreift, der sinnlichen Welt zu weit entrückt zu denken". Die scholastische Periode bringt dieselbe Berichtigung, welcher Aristoteles den Platonismus unterzog, und wodurch er den Nominalismus abgewiesen hat: „die Scholastiker benutzten dabei wohl die aristotelische Lehre, allein die von ihnen vollzogene Wendung zum Realismus erfolgte wesentlich aus Denkmotiven, die innerhalb der christlichen Spekulation selbst lagen." (S. 105.) „Die Erweiterung der klassischen Studien und der Zuwachs an Geschichtskenntnis und historischem Interesse, den sie mit sich brachte, führte auch in der christlichen Philosophie eine dritte Periode herauf, welche, wie der Neuplatonismus auf Platon, ihrerseits auf Augustinus und die Väter zurückgriff, die historische Kontinuität festzustellen sich bemühte und die übersinnlichen Principien ideengeschichtlich zu begreifen unternahm." (S. 105 f.) In den folgenden §§ wird der Beweis dafür angetreten, dafs der christliche Idealismus auch die Vollendung des antiken ist, dessen Philosopheme tiefere Begründung und reicheren Inhalt erhalten und so gefafst werden, dafs der Irrtum

bestimmter ausgeschlossen wird. (S. 107). Der Verf. bietet einen höchst lesenswerten Überblick über die patristische Philosophie, indem er folgende Fragen behandelt: das Fufsfassen der christlichen Gedankenbildung auf der antiken, den Anschlufs an die vorplatonische und platonische Philosophie, die aristotelischen Elemente der altchristlichen Gedankenbildung, das Verhältnis der christlichen zur hellenistisch-römischen Philosophie, die Überleitung der antiken Mystik in die christliche Spekulation, den christlichen Idealismus gegenüber dem Autonomismus der Irrlehrer.

Ein eigener Abschnitt (IX) ist Augustinus gewidmet, der ja am nachhaltigsten auf die folgende Periode gewirkt hat, und zeichnet seine weltgeschichtliche Stellung, sein Vordringen zur idealen Weltanschauung, seine Mystik, seine idealen Principien und ihre Anwendung, seine Gesellschaftslehre und Geschichtsansicht. W. wählt zur Charakteristik ein schönes Bild, das zugleich als Probe seiner Sprache hier mitgeteilt werden soll: „Wie das höchste Bergeshaupt einer länderscheidenden Höhenkette, das in die Fernen hinausblickt, selber weithin im Flachlande sichtbar, so steht der gröfste der Kirchenlehrer, der heilige Augustinus, zwischen zwei Zeitaltern, das abgelaufene mit weit, bis zu den Anfängen spähendem Blicke überschauend, für das nachfolgende ein Augenpunkt und noch für uns Nachgeborne ein ferner, aber kenntlicher Gipfel am Horizonte.“ (S. 231.)

Der nächste (X.) Abschnitt stellt den Idealismus als scholastischen Realismus dar. „Die Spekulation der Scholastiker, die nächst der hl. Schrift Augustinus zum Führer hat, hält die gleiche Grundanschauung ein“, wie die Philosophie der Kirchenväter, „aber, vor andere Aufgaben gestellt, gibt sie ihr eine andere Wendung“: gegen „die Abirrungen einer Mystik, welche die sinnliche Wirklichkeit zum blofsen Widerscheine, sei es der Gottheit, sei es einer hypostasierten Ideenwelt herabsetzt“, und gegen die „Fehlgriffe der Dialektik“, welche in die Bahnen des Nominalismus geräth. (S. 321 f.) „Indem sich die echte Scholastik beiden Irrwegen gegenüber ihrer Aufgabe bewufst wird, wird sie Realismus, und zwar in demselben doppelten Sinne, wie es die aristotelische Philosophie war: sie gesteht den Sinnendingen wahrhafte Realität zu, aber sie erklärt zugleich das Ideale, Intelligible, in welchem sie das Wesen der Dinge findet, für ein Daseinselement, also für mehr als ein Produkt des menschlichen Denkens.“ (S. 322.) „Es ist also ein durch die Ideen und zuhöchst durch den Glauben orientierter Realismus, der die echte Scholastik charakterisiert, dem Geiste nach die Fortführung der Philosophie der Väter und letztlich der spekulativen Elemente der heiligen Schrift, der Ausführung nach die Erschliefsung neuer Gebiete für die Anwendung der idealen Principien.“ (S. 323.) Im einzelnen charakterisiert W. zuerst die Scholastik, verfolgt ihre Entwickelung im Mittelalter, schildert die Klärung der realistischen Grundanschauungen im Streite des Nominalismus und Realismus, dann die Fortbildung der Metaphysik und Erkenntnislehre durch den scholastischen Realismus, beschreibt die scholastische Wissenschaftslehre sowie die Ethik und Gesellschaftslehre.

Ein eigener (XI.) Abschnitt mufste wieder für Thomas von Aquin reserviert werden: er bildet neben dem Portrait von Augustinus einen Glanzpunkt des Buches. Zunächst malt W. den hl. Thomas als Princeps scholasticorum. „Auch auf Thomas, und fast mit noch mehr Recht, läfst sich das Bild anwenden, das sich uns für Augustinus darbot: sein Geist gleicht einem Seebecken, das die von allen Seiten zuströmenden Gewässer aufnimmt und — können wir, das Bild weiterführend, sagen —

versinken läfst, was sie von Schutt mit sich führten und so den klaren, ruhigen Spiegel herstellt, in den sich das Blau des Himmels friedlich hineinlegt." (S. 456.) Dann vergleicht er Thomas mit Augustinus. „Für das Studium des Augustinus ist Thomas der beste Orientierungspunkt, für das Studium des Thomas der frische Hauch des augustinischen Denkens der beste Fahrwind." (S. 460.) Die beiden Summen werden hierauf analysiert, die Vereinigung der idealen Principien bei Thomas wird erwiesen, Thomas wird mit Scotus, und endlich der Thomismus mit den Denkrichtungen der folgenden Zeit verglichen. „Wenn durch die Vergleichung mit dem Scotismus die weise Verknüpfung der Principien in der thomistischen Philosophie besonders hervortritt, so zeigt sich deren Vielseitigkeit und Fruchtbarkeit in der Art und Weise, wie diese Doktrin die Denkrichtungen, welche im ausgehenden Mittelalter und in der Neuzeit innerhalb der christlichen Wissenschaft auftreten, mitbestimmt. Sie thut dies regulierend, mildernd, läuternd, versöhnend und es zeigt sich insofern auch darin ihr harmonischer Charakter." (S. 520.)

Der letzte (XII.) Abschnitt, dem vielleicht an Wichtigkeit der Vorrang vor den übrigen zukommt, stellt den scholastischen Realismus als Hüter der idealen Principien dar. Der Verf. widerlegt die Fabel von der angeblichen Selbstauflösung der Scholastik. „Die Art, wie der Thomismus im XVI. und XVII. Jahrhundert Spekulation und Forschung mitbestimmt, können einem Unbefangenen wahrlich nicht den Eindruck des Scheinlebens einer innerlich abgestorbenen Sache machen." (S. 543.) „Die Ansicht von der Selbstauflösung der Scholastik widerstreitet aber nicht blofs dem Thatbestande, sondern verrät sich auch durch unannehmbare Konsequenzen als falsch": die Vereinigung von Glauben und Wissen würde sonst ein Wahn des Christentums selbst sein müssen. (S. 545.) „Die Grundanschauung, aus der das Axiom von der Selbstauflösung oder Zertrümmerung der Scholastik erfliefst, ist die rationalistische, dafs der Glaube dem Menschen nichts zu sagen habe, was ihm nicht seine Vernunft weit besser sagt; aber näher betrachtet, erscheint sie als eine der Blüten des Nominalismus, jenes Stammes, dessen faule Früchte uns so oft begegnet sind und noch öfter begegnen werden." (S. 547.) „Die Meinung, dafs die Scholastik im Nominalismus ‚ausgegangen' sei, beruht in erster Linie auf dem Mangel der Kenntnis des Thomismus nach seiner Entwickelung. Man übersieht die Bindeglieder zwischen dem Thomismus des XIII. und XVI. Jahrhunderts und verkennt, dafs das Erblühen der spanisch-portugiesichen Scholastik keine Neubildung ist, sondern nur den ununterbrochenen thomistischen Traditionen neuen Glanz verleiht." (S. 553.) „Weit entfernt, dafs der scholastische Realismus durch die einseitigen Denkrichtungen verdrängt würde, bildet er vielmehr nach wie vor das Centrum der christlichen Wissenschaft, weist die von jener Seite kommenden Angriffe ab und stellt sich als den Hüter der idealen Principien dar, die ohne ihn in den unsteten, friedlosen Bewegungen der Zeit verzettelt und verflüchtigt worden wären." (S. 526.) Dies zeigen die folgenden Abhandlungen: der Realismus gegenüber dem Monismus und gegenüber dem scholastischen Nominalismus, welcher die Preisgebung der idealen Principien bedeutet und die Anfänge des Rationalismus in sich schliefst; endlich gegenüber dem Nominalismus der Humanisten und Polyhistoren und der Gesellschaftslehre.

III. Das Werk, dessen reichen Inhalt wir angedeutet haben, ist zwar vom christlichen Standpunkt geschrieben und läfst sowohl der patristischen wie der scholastischen Philosophie die unseres Erachtens

nach gerechte Anerkennung zu teil werden. Aber man würde irren, wenn man etwa konfessionelle „Tendenzen" darin finden wollte. Ebenso wenig darf man wegen des Lobes, welches dem Thomismus darin gespendet wird, glauben, dafs es eine einseitig thomistische Auffassung enthielte. Der Verf. ist sich seiner philosophiegeschichtlichen Aufgabe durchaus bewufst geblieben. Um auch unser Urteil über das Buch als ein sachliches zu erweisen, wollen wir aber einige kritische Bemerkungen nicht vorenthalten. Dafs die geschichtliche Darstellung, welche so weite Zeiträume umfafst, nicht überall gleichmäfsig sich zu den Quellen wenden konnte, sondern auch auf fremde Forschungen gestützt werden mufste, ist klar. Dennoch würden wir es gern gesehen haben, wenn der Verf. bei der Schilderung der Scholastik sich noch freier bewegt und, statt sich von Karl Werner führen zu lassen, die neuesten Forschungen über die Schule des hl. Thomas mehr benutzt hätte. Die Geschichte der Thomistenschule bedürfte auch noch der Ergänzung. Ebenso der Abschnitt über die scholastische Wissenschaftslehre, welcher die wichtige Lehre des Thomismus von der Einteilung der Wissenschaften nicht berücksichtigt hat. Aber sowenig das grofse Bild eines alten italienischen Meisters deshalb seinen Kunstwert verliert, weil einige Figuren anatomisch nicht ganz richtig gezeichnet sind, ebensowenig kann uns der Genufs an W.s historischem Gemälde durch solche kleine Mängel, die entschuldbar sind, verkümmert werden.

E. Commer.

NEUE BÜCHER UND DEREN BESPRECHUNGEN.

Hahn: Die Entstehung der Weltkörper im Sinne der bez. Rundschreiben Leo XIII. — *Augustinus* 15 *Rupertsberger.*

Hirth: Die Lokalisationstheorie, angewandt auf psychol. Probleme. — *Öst. Litt.* 5 *Kreibig.*

Kadeřavek: Psychologie. — *Öst. Litt.* 5 *Schindler.*

Kralik: Weltwissenschaft. — *Öst. Litt.* 5 *v. Hertling.*

Lipps: Grundzüge der Logik. — *Öst. Litt.* 5 *Twardowski.*

Müller J.: Das Wesen des Humors. — *Philos. Jahrb.* 9 *Gutberlet.*

Müller M.: Anthropologische Religion. — *Zeitschr. für Philos. u. ph. Kr.* 107 *Vorländer.*

Nerrlich: Das Dogma v. klass. Altertum in sr. geschichtl. Entwicklung. — *Ztschr. f. Philos. u. ph. Kr.* 107 *Löschhorn.*

Nossig: Über die bestimmende Ursache des Philosophierens. — *Philos. Jahrb.* 9 *Adlhoch.*

Ommer: L'amitié. — *Philos. Jahrb.* 9 *Gutberlet.*

Otten: Einleitung in die Geschichte der Philosophie. — *Öst. Litt.* 5 *Fischer-Colbrie.*

Pesch: Christl. Lebensphilosophie. — *Philos. Jahrb.* 9 *Schmitt. Jahrb. des Kath. Lehrerverbandes* 5 *Tiesmeyer. Stimmen a. M.-L.* 50. *Öst. Litt.* 5.

Rehmke: Unsere Gewifsheit von d. Auswelt. — *Zeitschr. f. Phil. u. ph. Kr.* 107 *Stock.*