

Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 20 (1906)

Buchbesprechung: Literarische Besprechungen

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

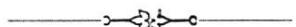
Download PDF: 10.01.2026

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

weil „Gott“ der Vater, „der Mächtige“ der Sohn und „der Unsterbliche“ der Heilige Geist ist.

8. (Die monotheletische Lehre der Maroniten. Die Widerlegung der Lehre von einer Tätigkeit ist in der Darlegung des melchitischen Glaubens enthalten. Für die zwei Willen in Christus führt der Verf. Luk. 22, 42 an.

Zum Schlusse bittet er Gott um Beseitigung der Ungerechtigkeiten gegen die Kirche, Vereinigung aller Getrennten und Befestigung der geistigen Liebe unter ihren Kindern.)



LITERARISCHE BESPRECHUNGEN.

1. **Dr. Eug. Rolfes:** Aristoteles' Metaphysik. Übersetzt und mit einer Einleitung und erklärenden Anmerkungen versehen. 2. Hälfte. Buch VIII—XIV. Leipzig, Dürr 1904. 200 S.

Es war ein glücklicher Griff der Dürrschen Verlagshandlung bei Herausgabe der „Philosophischen Bibliothek“, Dr. Rolfes mit der Übersetzung von Aristoteles' Metaphysik zu betrauen. Rolfes ist durch seine früheren Arbeiten hinlänglich als tüchtiger Aristoteleskenner bekannt, in dem gründliche philosophische Bildung mit philologischer Gelehrsamkeit sich paart. Insbesondere ist der Übersetzer auch ein gründlicher Kenner des hl. Thomas von Aquin, dessen Kommentar zweifellos den besten Schlüssel bildet zum Verständnis des Stagiriten. Rolfes bekennt auch unumwunden: „Thomas verdanken wir das Beste, was wir etwa in dieser Arbeit zustande gebracht haben.“ (Erste Hälfte, Einleitung.) Aber auch andere bedeutende Erklärer und Übersetzer werden berücksichtigt und benutzt: Bessarion, Schwegler, Bender, Kirchmann, Bonitz, Alexander von Aphrodisias, Sylv. Maurus, Bullinger.

Rolfes hat sich bemüht, wörtlich zu übertragen. Dennoch liest sich die Übersetzung ziemlich fließend und ist leicht verständlich. Der beigefügte Kommentar ist vortrefflich. Verschiedenemal findet Dr. Rolfes Gelegenheit, den großen Vorzug der Erklärung des hl. Thomas vor der rein philologischen Bonitz' und Schweglers hervorzuheben. Wo diese an der Oberfläche haftende Erklärung ratlos ist, weiß Thomas aus dem tieferen Verständnis des Zusammenhangs heraus Bescheid zu geben.

Nur eine kritische Bemerkung bezüglich der uns vorliegenden zweiten Hälfte der Metaphysik möge hier Platz finden. Anmerkung 35 zum elften Buche werden aktive und passive Bewegung als nicht sachlich voneinander verschieden hingestellt. Allein nach Aristoteles sind sie „dem Sein nach verschieden“. Zur Erklärung diene S. Thomas S. c. Gent. c. 57: *Licet motus sit communis actus moventis et moti, tamen alia operatio est facere motum et alia recipere motum. Unde et duo praedicamenta ponuntur*

facere et pati. Ref. befand sich auch einmal in der Meinung, daß Tätigkeit, Leiden und passive Bewegung sachlich nicht verschieden seien. Weitere Studien haben ihn jedoch dazu geführt, diese drei real voneinander zu unterscheiden. Die aktive Bewegung, die Tätigkeit ist eine Vollkommenheit des Täglichen, kraft welcher dieser das Werden des Leidenden tatsächlich von sich abhängt.

Rom, S. Anselmo.

P. Jos. Gredt O. S. B.

2. *Carol. Frick S. J.: Ontologia sive Metaphysica Generalis in usum scholarum.* Editio aucta et emendata. Friburgi Br., Herder 1904. 8°. 228 S.

Dieses Lehrbuch, welches i. J. 1893 zum erstenmal aufgelegt worden ist und nun nach 11 Jahren bereits zum drittenmal erscheint, bildet den zweiten Teil des von Jesuiten-Professoren für den Gebrauch der Studierenden herausgegebenen *cursus philosophicus*. Schon der Umstand, daß dieses literarische Unternehmen gewissermaßen von den philosophischen Vertretern oder doch den aktiven Philosophieprofessoren der deutschen Ordensprovinz der Jesuiten ausgeht, kann eine hinreichende Bürgschaft dafür sein, daß die einzelnen Bändchen des Werkes tüchtige und wertvolle Arbeiten sind, und tatsächlich dürfen wir diese Anerkennung, die wir bereits der Logik des Verfassers gezollt haben (vgl. Theol. Revue 1903 Sp. 91), auch der vorliegenden *Ontologia* widerfahren lassen. Der Autor schöpft aus den bewährten Quellen der Vorzeit, aus Aristoteles, Augustin und Thomas, und er selbst verfügt über eine bedeutende Schulung, die sich mit gewissenhaftem Fleiße und sorgfältiger Genauigkeit verbindet.

Nichtsdestoweniger ist uns an dem Buche, soweit wir es durchgesehen haben, verschiedenes aufgestoßen, was wir beanstanden zu sollen glauben. Es sind zum Teil bloß Dinge methodologischer Art; es ist aber auch ein Punkt von sachlicher, und zwar sehr großer Bedeutung.

Den Begriff der *Ontologie* faßt der Autor so: *scientia rerum, prouti sub rationibus maxime abstractis et communissimis exhibentur*, S. 1. Diese Definition fügt sich in den Rahmen der Philosophie, wie er sie definiert, nicht gehörig als Teil ins Ganze ein, abgesehen davon, daß sie nicht einfach genug ist. Die Philosophie ist ihm nämlich, *Logica* S. 1, *scientia rerum per causas ultimas*. Sollte nun „ratio“ in der Definition der *Ontologie* so viel sein wie *causa*, so sieht man keinen Unterschied zwischen der Philosophie und der *Ontologie*. Bedeutet aber *ratio*, wie der Verfasser wohl will, begriffliches Moment oder Eigenschaft, so sieht man nicht, was diese mit den Ursachen zu tun haben. Nebenbei bemerkt, wenn wir etwas spitzfindig sein wollen: wie gehört nach dieser Definition der Philosophie Gott als Objekt in sie hinein, der doch als *ultima ratio* selbst ohne *causa* und *ratio* ist; wäre es da nicht besser, zu sagen: *scientia de ultimis causis rerum?* Man sieht auch aus der Definition des Verfassers von der Philosophie nicht, wie sich ihr die drei Teile, die Kosmologie, Psychologie und Theologie, unterordnen. Kosmologie und Psychologie betrachten doch ihr Objekt nicht nach den absolut, sondern nur relativ letzten Ursachen. Auf Seite 3 der *Ontologie* in der ersten These spricht der Verfasser von dem *conceptus entis ut sic* (besser hätte er gesagt: *qua talis* oder *ut ens est*). Er hätte also einfach mit Aristoteles die Philosophie schlechthin als *scientia entis, ut ens est*, definieren sollen. Dann hätten sich ihm sehr einfach zwei Teile ergeben: Die *Ontologie* als Wissenschaft vom Seienden nach seinen allgemeinen

Bestimmungen und die Theologie als Wissenschaft von Gott als der Ursache des Seienden als solchen. Vgl. unsere Übersetzung d. arist. Metaphysik Bd. 1, S. 4. Dann hätte er von der Philosophie schlechthin die Beziehungsweise, secundum quid, so genannte oder, was dasselbe ist, von der Philosophie im engeren und eigentlichen die im weiteren und uneigentlichen Sinne unterscheiden sollen. Vgl. Ar. Metaph. IV, 3, 1005 b 1: „es ist also auch die Physik eine Weisheit, aber nicht die erste.“ Diese Weisheit oder Wissenschaft zweiter Ordnung betrachtet das Seiende nicht als Seiendes, sondern insofern es ein Stück des Seienden ist, ein Seiendes bestimmter Art, ein ens mobile oder ens quantitativum oder ens animatum, und erforscht seine letzten Ursachen wieder nur, insofern es ein solches Seiende, nicht insofern es Seiendes überhaupt ist, und so ergeben sich denn als besondere Teile der Philosophie die philosophische Naturlehre, Mathematik, Seelenlehre. Vgl. Gredt, Elementa Philosophiae I, 80 f.

Die Einteilung der Ontologie. Der Vf. macht drei Teile, 1. de ente in communi sive transscendentali, 2. de ente categorico sive de summis entis generibus und 3. de entis perfectione. Es ist nicht zu billigen, daß diese drei Teile zuerst ohne Erklärung einfach aufgezählt werden, S. 1, und erst bei der Einführung in den zweiten Teil, S. 118, ihre Erklärung erhalten. Die zwei letzten Teile sollen nämlich, wie da gesagt wird, unter dem gemeinsamen Begriff der divisio entis stehen, der divisio näm in classes und der divisio secundum gradum perfectionis. Wie stimmt es aber damit, daß die divisio in potentiam et actum im ersten Teil behandelt wird, von S. 38 an? Unser Verfasser hätte wohl besser getan, etwa so einzuteilen, wie es in dem eben angeführten Lehrbuch von Gredt O. S. B. geschieht: 1. de entis natura eiusque proprietatibus, 2. de supremis entis divisionibus und 3. de principiis entis seu de causis, I, 159. Frick handelt von den Prinzipien oder den Ursachen im zweiten Teil, und zwar in recht singulärer Weise im Anschluß an die Kategorie der Relation. Die Relation im allgemeinen hat doch in bezug auf Seinsgehalt die letzte Stelle; wie tief schneidet dagegen die Ursächlichkeit in das Dasein der Dinge ein!

Die Kategorien. S. 119 heißt es: de solis divisionibus supremis entis ab alio seu finiti hoc libro agemus. Das ist nicht ganz genau gesprochen. Nach Aristoteles wird das Seiende überhaupt in die Kategorien eingeteilt. In der Kategorie der Substanz steht dann beides, Geschaffenes und Un geschaffenes, in der der Accidentien freilich nur Geschaffenes. Die göttliche Substanz ist zwar nicht in dem Sinne Substanz, als wäre sie Trägerin von Accidentien, was der Verf. auf S. 126 ganz richtig hervorhebt, sie ist aber in viel vollkommenerer Weise Substanz, d. h. ens per se, als die Kreaturen.

Das ens in potentia und das ens in actu. Hier gehen unsere Wege auch in sachlicher Beziehung weit auseinander. Nach dem Verf. soll in den Kreaturen kein wirklicher Unterschied von Sein und Wesen im Sinne von actus und potentia stattfinden, außerdem soll auch St. Thomas keinen solchen Unterschied gelehrt haben. Der Verf. meint auch, in der über diesen Lehrpunkt in der letzten Zeit geführten Kontroverse hätten seine Ordensgenossen Limbourg und Noldin die Gründe der Gegner klar widerlegt. Endlich ist er der Ansicht, die Frage sei nicht so wichtig, um sich über sie den Kopf zu zerbrechen, nur daran müsse man festhalten, daß Gottes Wesenheit begrifflich Sein sei, die der Kreaturen aber nicht. Wir würden die Grenzen der Kritik überschreiten, wenn wir diese Behauptungen, die uns samt und sonders falsch erscheinen, sämtlich eingehend widerlegen wollten. Doch sei es uns gestattet, dies wenigstens an einer Behauptung

zu tun. Der Verf. will den hl. Thomas auf seiner Seite haben. Diese Auffassung ist schon im Phil. Jahrbuch mit Entschiedenheit zurückgewiesen worden. „Mag,“ so läßt sich in demselben, 1904, S. 456, ein Rezendent vernehmen, „mag die distinctio realis essentiae et existentiae in creaturis noch so umstritten sein, daß Thomas dieselbe lehre, scheint uns denn doch eine ausgemachte Sache zu sein, an der die Ausführungen des Verf. nichts zu ändern vermögen.“ Wie sehr aber mit Recht der Rezendent so urteilt, mögen folgende Gründe zeigen.

In der sogenannten Summa contra gentiles I, 22 beweist der doctor angelicus den Satz, quod in Deo non est aliud essentia vel quidditas quam suum esse. Hätte er nun geglaubt, daß von den Kreaturen dasselbe gilt, so hätte er einfach sagen können, die Annahme eines wirklichen Unterschiedes von Wesen und Sein sei schon bei den Kreaturen undenkbar und könne darum umsoweniger bei Gott gemacht werden, der ja das allereinfachste Wesen ist. Er sagt aber nichts dergleichen, sondern beweist vielmehr seinen Satz in sechsfacher Weise aus der Eigentümlichkeit der göttlichen Natur. Diese unsere Deduktion findet eine Art Bestätigung in den Worten, die man bei dem Ferrariensis in der Einleitung zu dem angeführten Kapitel liest: „In creaturis quidem secundum S. Thomae doctrinam esse a quidditate realiter distinguitur, in Deo autem idem est actualitas existendi et Deitas.“

Ausdrücklich lehrt Thomas den Unterschied zwischen Dasein und Wesen der Kreaturen und den Gegensatz, der in dieser Hinsicht zwischen ihnen und Gott besteht, ebendaselbst II, 52; „non est opinandum“, so fängt er dieses Kapitel an, „quod substantiae intellectuales divinae simplicitati adaequentur. Invenitur enim in eis aliqua compositio, ex eo quod non est idem in eis esse et quod est.“

Daß hier nun ein wirklicher oder realer Unterschied und nicht bloß ein begrifflicher oder virtualer gemeint ist, wie er etwa zwischen dem göttlichen Denken und Wollen besteht, lehrt erstens die Erwagung, daß immer bis zum Erweis des Gegenteils ein wirklicher Unterschied zu präsumieren ist, so oft man von einem Unterschiede schlechthin redet.

Zweitens lehrt es gleich der erste Beweisgrund, den Thomas für seine Lehre anführt: dem Sein, sagt er, kann nichts anhaften, was vom Sein verschieden wäre, und so könnte keine Verschiedenheit der Dinge sein ohne Unterschied ihres Seins und Wesens. Uns bedünkt, wenn dieser Unterschied nur virtuell wäre, so haftete doch tatsächlich dem Sein etwas an, was aber machte, daß es ein besonderes und unterschiedenes Sein wäre.

Drittens folgert Thomas gleich nach dem angeführten Kapitel, daß sich in den intellektuellen Kreaturen eine Zusammensetzung aus potentia und actus findet, und er folgert es daraus, daß sich in ihnen die beiden Momente des Wesens und Seins finden, von denen das zweite die Vollendung des ersten ist. Ebenso erklärt er Summa th. I, III, 4, wenn in Gott ein Unterschied von Sein und Wesen wäre, so würde sich das erste zum zweiten verhalten wie der Aktus zur Potenz. Diese Folgerung wäre aber hinfällig, wenn sich das Sein von der Wesenheit nicht wirklich unterschiede. Sie wäre aber auch inhaltlich ohne Sinn. Denn wäre jener Unterschied nicht wirklich, wie zwischen Ding und Ding, so könnte die Zusammensetzung nur bedeuten, daß die gedachte Wesenheit mit dem wirklichen Dasein zusammengesetzt wäre. Eine Zusammensetzung von Gedachtem und Wirklichem ist aber ein Unsinn. Man kann zwar sprechen von einer compositio ex genere et differentia, aber da weiß jeder, daß beides allgemein ist und als solches kein Dasein hat. Dagegen das

Dasein ist etwas Reales und kann also mit der Wesenheit keine Zusammensetzung erleiden, wenn sie nicht auch real ist.

Viertens und letztens spricht sich Thomas in dem folgenden, dem 54. Kapitel über den Unterschied aus, der zwischen dem Verhältnis von Materie und Form und dem von Substanz und Sein besteht. Hier mußte er doch nach dem Standpunkte der Gegner sagen, in dem zweiten Verhältnisse finde sich nur ein virtueller Unterschied vor. Denn beim ersten Verhältnisse haben wir es offenbar mit einem realen Unterschiede zu tun. Davon sagt er aber kein Wort. Vielmehr ist der Unterschied der beiden Verhältnisse nach ihm ein ganz anderer. Daß aber bei beiden gleichmäßig der wirkliche Unterschied der Glieder des Verhältnisses vorhanden ist, setzt er noch ganz offenbar voraus, wenn er an demselben Orte erklärt, daß in den aus Materie und Form zusammengesetzten Substanzen eine doppelte Zusammensetzung von Actus und Potentia sich findet: die eine neue Zusammensetzung der Substanz selbst, nämlich die aus Materie und Form, und die andere die aus der zusammengesetzten Substanz und dem Sein.

So viel mag bezüglich der Auffassung und Lehre des hl. Thomas genügen. Was die innere Berechtigung der Lehre selbst betrifft, so ist, wie gesagt, hier nicht der Ort, des näheren darauf einzugehen. Das aber bleibe nicht unverschwiegen, daß diese Lehre, wie wir uns, zwar erst im Laufe der Zeit und durch fortgesetztes Nachdenken, überzeugt haben, eine oder gar die Fundamentalfrage der Philosophie berührt. Der Gottesbeweis als Beweis eines actus purus kann nicht gründlich geführt werden, ohne daß das Verhältnis von Möglichkeit und Wirklichkeit oder von Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen ins klare gebracht wird, und wir glauben, daß man es nicht genügend erklären kann ohne die Annahme, daß sich die Wesenheit zur Wirklichkeit wie die Potenz zum Akt oder auch wie die Materie zur Form verhält. Uns dünkt, wenn die geschaffene Wesenheit dasselbe mit dem Dasein wäre, so wäre sie auch actus purus, und es könnte an dem geschaffenen Ding kein Wandel vorkommen. Denn das Dasein ist Wirklichkeit, letzte Form und Vollendung des Seins, diese aber ändert sich nicht, sondern nur das kann sich ändern, was sie hat, ihr Inhaber, ihr Subjekt. Ist dieses nicht vom Sein verschieden, so kann man mit Herbart der Annahme nicht entgehen, daß die Veränderung der Dinge nur Schein ist, weil sie einen inneren Widerspruch enthält.

Zum Schlusse bemerken wir noch, daß die Beweisgründe des Verfassers für den bloß virtuellen Unterschied von geschöpflichem Sein und Wesen leicht zu widerlegen sind. So sagt er z. B., es entstehe ein regressus in infinitum, wenn man den realen Unterschied annähme. Denn das Sein müßte dann wieder als geschaffene Entität in Wesen und Sein zerfallen. Die Antwort lautet, daß nicht das geschaffene Sein, sondern die geschaffene Wesenheit aus den beiden Momenten bestehen soll.

Bonn-Dottendorf.

Pfarrer Dr. Rolfes.

3. *Erich Wasmann S. J.: Die moderne Biologie und die Entwicklungstheorie.* 2. verm. Aufl., Freiburg i. Br., Herder 1904. 8°. 324 S.

Gegen den Verfasser dieser Schrift haben wir im 18. Jahrgang dieses Jahrbuchs S. 458 ff. einige Bemerkungen unter der Überschrift: Die Stelle Gen. II, 7 und die Deszendenztheorie veröffentlicht. Der Umstand, daß Wasmann in der vorliegenden Schrift teils ausgesprochen teils

stillschweigend auf unsere Bemerkungen reagiert, bildet die äußere Veranlassung der gegenwärtigen Besprechung.

Wasmanns Publikation kann eigentlich nicht als eine zweite Auflage bezeichnet werden. Sie ist im wesentlichen nur die erste Zusammenfassung einer Reihe von Artikeln, die in den Laacher Stimmen erschienen sind (1901—1903). Daher mag es kommen, daß die Zusammengehörigkeit der beiden Teile, Biologie 1—166 und Entwicklungslehre 167 bis zum Schluß, nicht so ohne weiteres einleuchtet. Auch weiß man nicht, ob man eine naturwissenschaftliche oder eine apologetische Schrift vor sich hat. Das Naturwissenschaftliche steht der Form nach selbstständig da, ohne einem höheren Zwecke untergeordnet zu sein; die apologetischen Auseinandersetzungen erscheinen mehr als ein nachträgliches Fazit oder als eine Verwahrung gegen Mißdeutung. Doch das hat nicht viel zu sagen. Jedenfalls haben wir eine höchst wertvolle Publikation vor uns, für die wir dem Verfasser zu großem Danke verpflichtet sind. Die Natur der Sache bringt es mit sich, daß wir in Deutschland nicht grade viele katholische Philosophen und Theologen haben, die zugleich hervorragende Naturforscher sind. Ein solcher ist aber P. Wasmann anerkanntermaßen. Er vertritt im ersten Teil seiner Schrift den Standpunkt, daß alles organische Leben von Lebendigem stammt. Es gibt keine Urzeugung. Daraus zieht er den Schluß, daß, da das Leben auf Erden nicht ewig bestanden haben kann, eine außerweltliche Ursache gewesen sein muß, welche aus der Materie die ersten Organismen hervorbrachte. Demnach ist ihm die Schöpfungstheorie ein Postulat der Wissenschaft, S. 164 f. Im zweiten Teil seines Buches sucht er die Frage zu entscheiden, ob man sich inbezug auf die Entstehung der Arten für die Konstanz- oder die Deszendenztheorie aussprechen soll, d. h. anzunehmen ist, daß die jetzigen Arten und Gattungen der Pflanzen- und Tierwelt von Anfang an da waren oder daß sie sich erst im Lauf der Zeit durch Entwicklung aus einem oder mehreren gemeinsamen Stämmen gebildet haben.

Hier neigt nun unser Verfasser mehr der zweiten Annahme zu und spricht er sich auch über die Abstammung des Menschen in einer Weise aus, die unsere Verwahrung im Jahrbuch für Philosophie veranlaßt hat.

Er hält den leiblichen Zusammenhang des Menschen mit der Tierwelt nicht für geradezu wissenschaftlich ausgeschlossen und will darum die Möglichkeit tierischer Abstammung in irgend einer Weise offen gehalten haben, wenn es auch mit dem wissenschaftlichen Nachweis ihrer Wirklichkeit einstweilen noch gute Wege haben möge.

In den Laacher Stimmen hatte er sich aber auch so geäußert, als ob dieser Standpunkt mit der Hl. Schrift nicht im Widerspruch stände, ja sogar an der Auffassung des hl. Augustin und des hl. Thomas eine gewisse Stütze hätte.

Es freut uns nun, zu sehen, daß Wasmann in der Buchausgabe seine Behauptungen wesentlich gemildert hat. Zwar die direkte Schriftwidrigkeit der Hypothese will er auch jetzt noch nicht einräumen, S. 279; doch bemerkt er S. 284 in der Anmerkung 1: „Man kann es den Exegeten keineswegs verdenken, wenn sie in Anbetracht des nächstliegenden Sinnes im Schöpfungsbericht und mit Rücksicht auf Entscheidungen wie jene des Provinzialkonzils von Köln 1860 (tit. IV, cap. 14) mit großer Vorsicht und Zurückhaltung gegenüber der Abstammungslehre zu Werke gehen.“ Das genannte Konzil hat nämlich gerade mit Berufung auf Gen. II, 7 den Spruch gefällt: „Primi parentes a Deo immediate conditi sunt, Gen. II, 7. Itaque scripturae sacrae fideique plane adversantem illorum declaramus sententiam, qui asserere non verentur, spontanea naturae

imperfectioris in perfectiorem continuo ultimoque humanam hanc immutatione hominem, si corpus quidem spectes, prodiisse.“ Uns scheint aber, daß Wasmanns Ansicht durch diese Entscheidung, die freilich nicht die höchste Autorität besitzt, direkt getroffen wird. Oder soll etwa mit spontanea die Zielstrebigkeit ausgeschlossen sein, die Wasmann behauptet, da er auch die hypothetischen Stammesveränderungen vor der Entstehung des Menschen auf diese Entstehung von vornherein hinzielen läßt? Doch das kann nicht sein. Denn der beschränkende Zusatz: *si corpus quidem spectes*, zeigt, daß solche Gelehrte verurteilt werden sollen, die die Seele nicht mit in die Entwicklung einbeziehen, also gläubige Gelehrte, welche die Vorsehung nicht leugnen. — Auch in bezug auf Augustin drückt Wasmann sich jetzt viel vorsichtiger aus. Denn nachdem er S. 282 gesagt hat: „es könnte manchem passender erscheinen, daß Gott, statt den Menschen gleich in heutigem Zustande zu erschaffen, auch bei seiner Hervorbringung, wie bei derjenigen der übrigen Naturwesen, sich der natürlichen Ursachen insoweit bediente, als sie fähig waren, zur Entstehung des ersten Menschen mitzuwirken,“ nachdem er dies also gesagt hat, fügt er bei: „In ähnlichem Sinne lassen sich auch einige Ausführungen des hl. Augustin de genesi ad literam deuten, obwohl es schwer sein dürfte, den ganzen und vollen Sinn seiner Worte zu erfassen.“ Warum hat Wasmann nicht lieber direkt eingestanden, daß er St. Augustin in dieser Frage wider sich hat? Hätte er die Ausführungen in unserem früheren Artikel etwas aufmerksamer lesen wollen, so hätte er nicht umhin gekonnt, das zu tun. Was endlich den hl. Thomas betrifft, so ist das, was man nunmehr in der Buchausgabe S. 282 f. anstatt der einschlägigen Bemerkungen in den Laacher Stimmen liest, geradezu so viel als eine stillschweigende Zurücknahme.

Ein ganz merkwürdiges und fast unverständliches Mißgeschick ist übrigens P. Wasmann — wir können das nicht ganz verschweigen — begegnet, indem er sich gegen eine vermeintliche Mißdeutung seiner Ausschauung vor uns verwahrt. „Aus der ersten Auflage,“ so läßt er sich S. 279 Anm. 2 vernehmen, „hat ein Rezensent, Dr. E. Rolfes, herausgelesen, daß ich die tierische Abstammung des Menschen (dem Leibe nach) als meine eigene Überzeugung verteidige.“ Wir erwidern hierauf, daß jeder, der auf dieses hin unseren Artikel im Jahrbuch nachsieht, sich ohne Mühe überzeugen kann, wie dort von einer solchen Auffassung des Wasmannschen Standpunkts keine Spur zu finden ist. Es ist uns auch nie im Traume eingefallen, zu meinen, Wasmann verteidige die tierische Abstammung des Menschen als Wirklichkeit. Wir haben ihn immer nur von der Möglichkeit verstanden. Übrigens wird P. Wasmann in der in Vorbereitung begriffenen Neuauflage seines Buches diese Anmerkung, wie uns ein Ordensgenosse von ihm schriftlich versichert, fortlassen.

Unsere Leser werden aber fragen, welches denn nun eigentlich die Gründe sind, die unseren Autor bestimmen, der Evolutionslehre gegenüber eine verhältnismäßig so freundliche Stellung einzunehmen. Sind denn wirklich durch den Fortschritt der Wissenschaften so große Dinge an den Tag gekommen, daß es gegenwärtig bedenklich erscheint, an einer ursprünglichen Geschiedenheit der Arten oder auch nur an der unmittelbaren Erschaffung des Menschen so ganz unbedingt festzuhalten? Der Autor führt hauptsächlich zwei Gründe an. Erstens soll die Lehre von der Entwicklung der Organismen in der Konsequenz des Kopernikanischen Weltsystems liegen. Die Himmelskörper sind allmählich aus einem gasförmigen und glühenden Zustand in den gegenwärtigen Zustand übergegangen. „Liegts es da nicht sehr nahe,“ fragt W. S. 180, „daß wir dasselbe

Prinzip der selbsttätigen Entwicklung auch auf die lebenden Wesen anzuwenden suchen, die unsere Erde bevölkern? Denn mit der geologischen Geschichte unserer Erde geht ja eine Geschichte der Organismen Hand in Hand, welche sie seit dem ersten Auftreten des organischen Lebens bewohnten.“ Zweitens soll es nach Wasmann noch jetzt tierische Typen geben, die keine fertige und abgeschlossene Art darstellen, sondern erst in der Entwicklung zu einer solchen begriffen sind. Er führt vier Arten von Ameisengästen an, Käfer, die ihren Wirten, Wirten den Ameisen, in vielen Beziehungen angepaßt sind. Eben diese vier Arten nun kommen in einigen Gegenden mit bereits fertiger Anpassung vor, in anderen mit halbfertiger, in noch anderen mit kaum begonnener, S. 210 ff. So scheint denn der Beweis erbracht zu sein, daß bestimmte Arten noch jetzt durch Entwicklung aus einer gemeinsamen Stammform entstehen.

Sind nun diese beiden Gründe wirklich so wichtig, daß man Veranlassung hat, ihretwegen so bedenkliche und aufregende Sätze aufzustellen, wie den von der Möglichkeit gemeinsamer Abstammung der Arten und Gattungen oder gar den von der Möglichkeit einer Verwandtschaft des Menschen mit dem Vieh? Das ist unseres Erachtens absolut nicht der Fall. Was die verschiedenen geologischen Perioden betrifft, so kann man eine Anpassung der Pflanzen und Tiere an die wechselnden Verhältnisse annehmen, ohne irgendwie an Veränderungen in dem horrenden Umfange zu denken, wie es nötig war, damit aus wenigen Stammformen die so zahlreichen und verschiedenen Arten der Gegenwart hervorgingen. Ebenso kann man denken, daß bestimmte Formen nach Wandlung der Lebensverhältnisse vollständig aussterben mußten, und daß andere Formen, die jetzt noch fortbestehen, erst geschaffen wurden, als ihre Zeit mit der fortschreitenden Umbildung der geologischen Verhältnisse gekommen war. Hiermit ist auch schon die Antwort auf den zweiten Hauptbeweisgrund Wasmanns nahegelegt. Eine Veränderung, welche nicht bloß innerhalb des Käfertypus bleibt, sondern auch innerhalb der engen Grenzen einer ganz bestimmten Käferart, Dinarda, ist etwas ganz anderes als solche Veränderungen, wie sie die Deszendenztheorie postuliert. Wir nehmen auch an, daß die einzelnen Menschenrassen, die schon ursprünglich in der allgemeinen species nach der Anordnung des Schöpfers der Anlage nach enthalten waren, allmählich entstanden sind. Man hat das immer in gläubigen Kreisen angenommen; aber darum kam man nicht auf den Gedanken, daß ähnlich wie die menschlichen Rassen von einem Stammvater, so alle Arten und Gattungen der organischen Welt zusammen von einer oder wenigen Stammformen herkommen. Man war sich nämlich bewußt, daß das eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* gewesen wäre.

Zum Schluß notieren wir noch zwei einzelne Ideen oder Vorstellungen aus der Schrift Wasmanns, die uns kritisches Bedenken machen. S. 160 redet er gegen Gustav Schlater, der das Aufblitzen des ersten Lebensstrahls in einer komplizierten Eiweismolekel annehmbarer findet, als daß erst aus dem anorganischen Stoff eine Zelle entstanden und in dieser dann zuerst das Leben aufgesproßt sein sollte. Wasmann bemerkt mit Recht, daß die Entstehung des Lebens gleich unerklärlich bleibe, ob nun erst die komplizierte Zelle oder schon eine Molekel sein Subjekt sei. Es durfte aber unseres Erachtens auch nicht verschwiegen werden, wie die Entfachung neuen Lebens durch Zeugung ein Rätsel ist. Wasmann scheint freilich zu meinen, daß das befruchtete Ei sofort lebt, nicht erst in einem bestimmten Entwicklungsstadium, aber auch so scheint mir das Vorhandensein des Lebens und der Empfindung in dem Embryo gleich rätselhaft. Sein Leben ist doch nicht das der Erzeuger und auch kein Teil davon.

Sodann meint Wasmann S. 187, ein spontaner Übergang vom pflanzlichen zum tierischen Leben sei nicht absolut undenkbar, wohl aber ein solcher Übergang von der toten Materie zum Leben. Uns scheint beides gleich undenkbar, und jedenfalls wird der Zweifel, ob die Pflanzen leben, ebensooft ausgesprochen als die Vermutung, daß aus einer Pflanze von selbst ein Tier werden kann. Sollte diese Meinung Wasmanns vielleicht mit der Ansicht zusammenhängen, daß die Seele gleich nach der Zeugung da ist (vergleiche dagegen Arist. de gen. animal. II, 3. 736 b 8 ff.)? Man kann nämlich nicht gut behaupten, daß sie gleich sensitivs Prinzip ist; denn wie gäbe es eine Empfindung ohne Organ? So bildet sich denn leicht die Vorstellung, daß die vegetative Seele zwar nicht auf dem Wege der Entwicklung entsteht, wohl aber die sensitive.

Bonn-Dottendorf.

Pfarrer Dr. Rolfes.

4. Ludwig Busse, Prof. der Philosophie a. d. Universität Königsberg: **Geist und Körper, Seele und Leib.** Leipzig, Dürr 1903. X, 488 S.

Nach Ablehnung des Materialismus bestimmt die moderne Psychologie das Verhältnis des Physischen zum Psychischen entweder als psychophysischen Parallelismus oder als Wechselwirkung. Und so bezeichnen diese beiden Ausdrücke eine Hauptstreitfrage der modernen Psychologie. In das Studium dieser Streitfrage einzuführen und zu ihr Stellung zu nehmen ist der Zweck vorliegenden Werkes.

Nach Widerlegung des Materialismus folgt eine eingehende Darstellung der verschiedenen Formen, in denen der psychophysische Parallelismus aufgetreten ist. Diese Darstellung bereitet eine ebenso eingehende Kritik vor. Als psychologische Konsequenzen des Parallelismus werden aufgeführt: der psychologische Pluralismus, die Psychologie ohne $\psi\chi\eta$ oder die subjektlose Psychologie, die psychologische Atomistik (Mind-Stuff-Theorie) und die mechanistische Psychologie (Assoziationspsychologie). Busse tritt ein für die psychophysische Wechselwirkung. „Sie stellt die natürlichere Auffassung des Verhältnisses von Geist und Körper dar, entspricht dem logischen Bedürfnis des Denkens, die Welt als ein einheitliches Ganzes anzusehen, besser als der Parallelismus, vermeidet die paradoxen und absurdum Konsequenzen desselben, wird der Natur des geistigen Geschehens gerecht und stimmt mit idealistischer Metaphysik und idealer Weltaufassung besser zusammen als der Parallelismus.“ S. IX. Schwierigkeiten der Wechselwirkungstheorie sind das Prinzip der Geschlossenheit der Naturkausalität und das Prinzip der Erhaltung der Energie. Allein „das Prinzip der Geschlossenheit der Naturkausalität, das der Wechselwirkungslehre entgegensteht, ist kein denknotwendiges Prinzip. Es ist aber auch kein durch ein rechtmäßiges Induktionsverfahren zu allgemeiner Gültigkeit erhobener Satz, denn er ist nur auf anorganischem Gebiet ausnahmslos verifiziert worden. Die Übertragung seiner Gültigkeit auf das organische Gebiet ist deshalb nicht ohne weiteres gestattet, weil hier psychische Faktoren, die auf anorganischem Gebiet fehlten, tatsächlich vorhanden sind und schwerwiegende Gründe für ihr Einwirken auf das physische Geschehen geltend gemacht werden.“ S. IX. Ähnliches gilt vom Prinzip der Erhaltung der Energie. Die Schlußbetrachtung des Buches bildet die Skizzierung der Grundzüge einer idealistisch-spiritualistischen, die Annahme psychophysischer Wechselwirkung einschließenden Weltanschauung. Busse steht auf dem Standpunkt eines monadologischen Spiritualismus.

Wir haben das wunderbar klar und interessant geschriebene Werk Busses mit großem Vergnügen gelesen. Es ist vorzüglich geeignet, in die Streitfrage der modernen Psychologie einzuführen. Die Kritik ist genau und zutreffend. F. Paulsen machte zwar geltend: „Auf jeden Fall ist es ein durchaus gerechtfertigtes Beginnen der Naturforschung: für physische Wirkungen physische Ursachen vorauszusetzen und zu suchen, bis die Unmöglichkeit, solche zu finden, nachgewiesen oder die Tatsächlichkeit einer Einwirkung rein psychischer Ursachen dargetan ist. Daß das eine oder das andere bisher gelungen sei, wird auch von Busse nicht behauptet.“ Parallelismus oder Wechselwirkung. Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik. Bd. 123 S. 79. Allein Busse hat diese Unmöglichkeit bezüglich der organischen Wesen wohl zur Genüge dargetan.

Auch ein auf aristotelischem Standpunkt stehender Philosoph kann mit den meisten Aufstellungen Busses einverstanden sein. Busse tritt mit aller Entschiedenheit ein für die Substantialität der Seele gegenüber der pluralistischen Psychologie, welche die Seele in den Zusammenhang der psychischen Vorgänge auflöst. Die Einheit des Bewußtseins fordert mit Notwendigkeit ein einheitliches Seelensubjekt. — Auf aristotelischem Standpunkt liegt freilich das Verhältnis von Leib und Seele, Physischem und Psychischem etwas anders. Hier ist es nicht die Wechselwirkung, welche die Vereinigung von Leib und Seele bewerkstelligt. Diese Vereinigung ist eine viel innigere, substantielle, die darin besteht, daß die Seele als substantielle Form des Körpers diesem sein substantielles Sein mitteilt. Diese substantielle Vereinigung vorausgesetzt wirkt nun das Psychische als das Höhere auf das Physische: die Seelenkräfte beherrschen das Physische und machen es sich dienstbar; das Physische aber als das Niedere kann nur indirekt und werkzeuglich auf das Psychische einwirken: indirekt, indem es auf den Organismus einwirkt, von dessen Dispositionen das Vegetativ- und Sensitiv-Psychische abhängt, werkzeuglich, insofern die Phantasievorstellung dem tätigen Verstande dient zur Hervorbringung des geistigen Erkenntnisbildes.

Rom, S. Anselmo.

P. Jos. Gredt O. S. B.

5. **Fr. Jodl**, o. ö. Prof. der Philosophie a. d. Universität zu Wien: **Lehrbuch der Psychologie**. Zweite Auflage, 1. Bd. XX, 435 S. 2. Bd. X, 448 S. Stuttgart, Cotta 1903.

Jodl geht aus von der neo-spinozistischen Identitätsphilosophie: Physisches und Psychisches, Leib und Seele sind die zwei Seiten, die beiden Erscheinungsweisen einer und derselben Realität. Jodl lehnt jedoch den Panpsychismus ab und behauptet einen partiellen psychophysischen Parallelismus: Nur die physische Reihe läuft ununterbrochen fort, die psychische dagegen ist vielfach unterbrochen. Nur hin und wieder taucht das Psychische auf. „Es wächst hervor aus dem Unbewußten und kehrt wieder dahin zurück. Es ist die Blüte und Frucht am Baum der lebendigen Welt: die höchste Stufe des Daseins, wo dieses die Umgebung verinnerlicht, gegenständlich macht und sich selber anschaut.“ I. S. 101. Jodls Parallelismus ist somit ein materialistischer. Voraussetzung für das Auftauchen des Bewußtseins ist der biologische Organisationstypus in den lebenden Wesen, die Struktur der Materie. „Die lebendige Substanz, in welcher die heutigen Physiologen die Basis alles Lebens, die unsterbliche Grundlage aller Organismen erblicken, ist in tektonischer

Beziehung, durch den Gegensatz von Zellwand und Zellinhalt etwas anderes als die einzelnen Stoffe, die sich in ihr vorfinden. Diese vermag die heutige Chemie zum Teil synthetisch darzustellen. Aber jene Struktur nicht, und außerhalb ihrer besitzen auch die organischen Stoffe nur physikalische und chemische, aber nicht vitalistische Eigenschaften. Und ganz ebenso ist es mit dem Psychischen. Auch dieses darf man nicht in einem infinitesimalen geringen Grade der Materie als solcher beilegen, weil den höchsten morphologischen Gestaltungen des Stoffes Innenzustände kollateral sind: denn nicht die Stoffe als solche, sondern ihre Strukturen bilden die Voraussetzung für jene inneren Funktionen.“ I. S. 45 f. — Die Seele ist nicht als Substanz zu fassen. „Gerade so, wie die biologischen Prozesse in ihrer Gesamtheit eben das sind, was wir Leben nennen, ohne daß dies als eine besondere Kraft oder Substanz neben ihnen existiert, so hat nicht die Seele Zustände oder Betätigungen, wie Empfinden, Vorstellen, Fühlen, Wollen, sondern die Gesamtheit dieser Funktionen eines lebendigen Organismus ist seine Seele.“ I. S. 100. Dieser pluralistischen Voraussetzung entsprechend kann Jodls Psychologie nur eine mechanistische Associationspsychologie sein. „Alle Bewußtseinsvorgänge sind entweder primäre oder sekundäre Erregungen, d. h. sie sind entweder unmittelbare Nachwirkung von Reizen, welche auf den Organismus treffen, durch äußere Bewegungen und Vorgänge veranlaßt oder in solchen sich kundgebend; oder sie sind Bilder von früheren unmittelbaren Erregungen und Zuständen, welche bewußt waren, durch die dargelegte Undulationsbewegung des Bewußtseins unbewußt geworden sind und auf gegebene Veranlassung wieder bewußt werden.“ I. S. 167. „Der Unterschied des Primären und Sekundären kehrt auf der höchsten Stufe der Bewußtseinsentwicklung in anderer Form wieder. Denn die Gesamtheit dessen, was „sekundär“ genannt wurde, wird, wenn eine gewisse Menge solcher Bilder angesammelt ist und die vergleichende Tätigkeit des Bewußtseins eine bestimmte Höhe erreicht hat, „primär“ im Verhältnis zu einer neuen Gruppe von psychischen Phänomenen, welche eben darum als „tertiär“ bezeichnet werden können. Hier stoßen wir auf die höchste Leistung des Bewußtseins, welche nicht mehr Abbilder in mannigfacher Verknüpfung zeigt, sondern Verschmelzungen und Verdichtungen der primären und sekundären Bewußtseinselemente zu neuen eigenartigen Gebilden. Diese bezeichnen wir teils als Begriffe und im Hinblick auf die Funktion als Denken; teils als Phantasievorstellungen und im Hinblick auf die Funktion als Dichten im weitesten Sinne.“ S. 171. „Sie geben die entscheidenden und übereinstimmenden Merkmale einer Summe von einzelnen, unter Verdunkelung der Differenzen. Sie enthalten weniger Elemente, aber diese in hellerem Lichte, in größerer Intensität des Bewußtseins als die verwandten primären und sekundären Erregungen, aus denen sie erwachsen sind; sie haben die Wahrheit des Allgemeinen, die Bedeutung des Wesentlichen, unter Beseitigung störender Zutaten.“ I. S. 186. Es muß wohl verblüffend wirken, wenn Jodl gegen die Annahme einer vom Körper verschiedenen Seele die Schwierigkeit einer Wechselwirkung zwischen Leib und Seele ins Feld führt, da er doch geradezu das Psychische aus dem Physischen entstehen läßt. Freilich sucht Jodl dieser Konsequenz zu entrinnen. Allein da hilft kein Sträuben: Das bisweilen auftauchende Psychische entsteht doch nicht aus Nichts; also aus dem Physischen. Übrigens sind nach aristotelisch-scholastischer Ansicht Leib und Seele nicht durch Wechselwirkung miteinander verbunden, sondern substantiell, und ist nach dieser Ansicht eine solche Wechselwirkung nicht einfach hin zuzugeben. (Vgl. oben unsere Besprechung Busses, Geist.

und Körper, Seele und Leib.) Auch dagegen müssen wir Einsprache erheben, daß die aristotelische Lehre über die Vereinigung zwischen Leib und Seele als „dualistisch“ bezeichnet wird. Nach dieser Lehre bilden Leib und Seele eine Substanz; sie haben ein gemeinsames Dasein und eine gemeinsame Tätigkeit.

Die „dualistische“ Auffassung, meint Jodl, ist auch mit den Tatsachen unvereinbar. „Denn diese weisen in großer Menge darauf hin, daß allen psychischen Vorgängen und Leistungen ein gewisser Verbrauch an physischer Energie entspricht, daß also neuro-cerebrale Prozesse die psychische Tätigkeit nicht nur anregen, um sie dann in einer substanzial verschiedenen Sphäre vor sich gehen zu lassen, sondern daß alles, was im Bewußtsein geschieht, zugleich im Zentralnervensystem geschieht und den Gesetzen jeder mechanischen Leistung gemäß sein muß. Die Beobachtungen von Schiff und Lombard und zuletzt von Mosso zeigen, daß in dem durch äußeren Reiz oder psychische Tätigkeit beschäftigten Hirn molekulare Arbeit verrichtet wird, welche, wie jede andere Arbeit, Wärme entwickelt; daß also hier ein mechanisches Äquivalent keineswegs fehlt und der Kreislauf der neurologischen Vorgänge in sich geschlossen ist. Die Blutzirkulation im Gehirn ist im Verhältnis zu dem Organ, welches sie zu ernähren hat, viel bedeutender als in andern Teilen des Körpers; die ungemeine Beschleunigung des Stoffwechsels, welche im arbeitenden Gehirn stattfindet, die chemische Differenz zwischen den Ausscheidungsprodukten bei arbeitendem und ruhendem Gehirn würde ein physiologisches Rätsel darstellen (da die Bedeutung des Gehirns für die rein organischen Funktionen relativ gering ist), wenn geistige Arbeit nicht zugleich Hirnarbeit wäre, wenn das Denken und die Phantasietätigkeit an dem physischen Kapital nicht ebenso zehrte wie die Tätigkeit jedes anderen Organs.“ I. S. 78 f.

Diese Beweisführung setzt ein großes Maß von Unwissenheit bezüglich der gegnerischen Meinungen voraus. Der „Dualismus“, wenigstens der „scholastische“, lehrt ausdrücklich, daß jede Sinnestätigkeit, auch die Phantasietätigkeit, eine organische ist, deren Prinzip nicht die Seele allein, sondern der von der Seele belebte Organismus ist. Und auch bezüglich der abstraktesten Denktätigkeit lehrt derselbe „scholastische Dualismus“, daß das Denken, obschon es von der Seele allein ausgeübt wird, dennoch nicht nur in seinem Ursprung, sondern fortwährend von der es begleitenden sinnlichen Phantasietätigkeit abhängt. Davon kann sich Jodl überzeugen, wenn er sich die Mühe nimmt, irgend ein scholastisches Handbuch der Psychologie nachzuschlagen. Es ist aber auf diesem Standpunkt von vornherein klar, daß „die geistige Arbeit zugleich Hirnarbeit ist“ und die Sinnestätigkeit eine körperliche Tätigkeit. Allein trotzdem lehrt derselbe „Dualismus“, daß das Psychische, als über die physischen und chemischen Kräfte vollständig erhaben, sich aus diesen Kräften nicht erklären läßt, auch nicht insofern diese durch eine organische Struktur in eigentümlicher Weise zueinander geordnet sind, sondern daß ein höheres substantielles Prinzip, eine Seele vonnöten ist, um diese Tätigkeit zu erklären. Es ist wahrlich eine starke Zumutung, die Jodl an uns stellt, aus der Struktur, d. h. aus einer örtlichen Lagerung der Stoffteilchen das Psychische zu begreifen. Diese Behauptung ist unmittelbar in sich widerspruchsvoll und gleichbedeutend damit, daß Denken eine Art örtlicher Bewegung sei, da es ja durch die örtliche Lagerung der Teile hervorgerufen wird.

6. **Fr. Jodl:** 1. Ludwig Feuerbach, 1904. 135 Seiten.
 2. L. Feuerbachs sämtliche Werke neu herausgegeben
 v. Wilh. Bolin und Fr. Jodl. I. Bd. XV, 374 S. Stuttgart,
 Frommann 1903.

1. Feuerbachs Philosophie ist „ein Monismus, dessen Grundton aber nicht wie der des Hegelschen Monismus idealistisch, sondern realistisch ist. Wenn für Hegel in der großen Weltformel der eine der beiden Komponenten, das Denken oder der Geist, Grundfaktor gewesen war, und das Sein nur wirklich, sofern es gedacht d. h. im Begriffe erfaßt wurde, so kehrt Feuerbach dies Verhältnis gerade um: er macht, was bei Hegel Spitze der Pyramide gewesen war, zur Basis. Nicht das Denken setzt das Sein, die Natur; sondern aus der Natur als dem schlechthin Seienden wächst der Gedanke hervor.“ S. 56. Diese Philosophie ist genau auch die Prof. Jodls. Vgl. oben unsere Besprechung von Jodls Psychologie.

2. Der erste von Jodl herausgegebene Band der Werke Feuerbachs enthält unter dem Titel: „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit“ alle Arbeiten, welche Feuerbach diesem Gegenstand gewidmet hat. Es sind dies drei Schriften: 1. Todesgedanken; 2. Die Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkt der Anthropologie; 3. Der Schriftsteller und der Mensch.

Nach der von den Herausgebern vorausgeschickten „Einführung in die Gesamtausgabe“ soll diese Neuausgabe die Ausgabe von 1846—1866 übertreffen, sowohl was die Vollständigkeit, als auch was die äußere Form angeht. Die Herausgeber denken sich diese Ausgabe bestimmt nicht nur für die Fachgelehrten, sondern für weitere Kreise des deutschen Volkes. Aus diesem Grunde ist es ihr Bestreben gewesen, der neuen Ausgabe soweit irgend möglich die volle sprachliche Einheit und Reinheit zu geben und die zahlreichen lateinischen Zitate in deutscher Sprache zu bringen.

Bolins und Jodls Verehrung für Feuerbach ist wohl auffällig. In philosophischen Kreisen ist der Materialismus doch ein ziemlich abgetaner Standpunkt, und wir hoffen auch zuversichtlich, daß es nicht gelingen wird, Feuerbachs trostlose Weltanschauung unter dem deutschen Volke zu verbreiten.

Rom, S. Anselmo.

P. Jos. Gredt O. S. B.

7. **J. Corbu:** Neue Theorie über die Bildung der Sternsysteme und den Bau des Universums. Bistritz, Mathein. 1904. kl. 8°. S. 40.

P. Martin Gander O. S. B.: Die Erde. Ihre Entstehung und ihr Untergang. Mit 28 Textillustrationen und einer Spektraltafel. Einsiedeln, Benziger, 1904. kl. 8°. S. 154.

Corbus Schriftchen bildet einen Auszug aus einer größeren Arbeit desselben Verfassers: „Nouă teorie cosmogonică“. „Die Theorie selbst ist in kurzem die Anwendung des Gesetzes einer natürlichen Auslese im Weltall. Sie kann neben der Kant-Laplaceschen Nebularhypothese als Ergänzung stehen, indem man sie dort, wo die letztere nicht anwendbar ist, anwenden kann; insbesondere bezieht sich diese Theorie auf die Milchstraße, über deren Entstehen noch keine ausführliche Theorien vorhanden sind“. Vorwort. — Ein blinder Kampf der aufeinander stürzenden

Massen, „bellum omnium contra omnes“, und eine durch diesen Kampf von Ewigkeit her rein mechanisch sich vollziehende Auslese und Entwicklung, das ist die Kosmogonie, die uns hier geboten wird.

Daß unser Sonnensystem und die verschiedenen Sternensysteme aus einem Urnebel sich herausentwickelt, das ergibt sich uns aus verschiedenen Gründen als sehr wahrscheinlich; wie aber im einzelnen diese Entwicklung stattgefunden, das liegt nach dem jetzigen Stand der Wissenschaft sehr im dunkeln, da ja sogar die sich nur auf das Entstehen unseres Sonnensystems beziehende Laplacesche Hypothese ihre großen Schwierigkeiten hat; daß jedoch die Entwicklung und der Weltprozeß nicht in der von Corbu geschilderten darwinistischen Weise vor sich geht, das zeigt mit guten Gründen die zweite oben angeführte Schrift von P. Martin Gander: *Die Erde. Ihre Entstehung und ihr Untergang*.¹

Auch Gander tritt für die Entwicklung ein. Die verschiedenen Zustände, in welchen wir die kosmische Materie und die Himmelskörper sehen, legen uns dies nahe. Die Astronomie zeigt uns Nebelflecken, dichte Gruppen von Einzelsternen, welche im Entstehen begriffene Fixsternsysteme zu sein scheinen, Sterne in weißglühendem Zustand, andere in Rotglut, andere, die kein eigenes Licht ausstrahlen, weil sie, wenigstens an ihrer Oberfläche, eine feste, abgekühlte Kruste besitzen. Auch unsere Erde trägt in den verschiedenen Schichten der Erdrinde das Gepräge einer aus feuerflüssigem Zustande durchgemachten Entwicklung, und verschiedene Gründe tun dar, daß das Erdinnere auch jetzt noch feuerflüssig ist. Diese Entwicklung dauert noch fort, und in ihr besteht der Weltprozeß, den wir selbst mitmachen. Allein die Entwicklung, die Gander vertritt, ist nicht die darwinistische in sich widerspruchsvolle Entwicklung Corbus, welche entwickeln will, ohne eine Prinzip vorauszusetzen, welche das zu entwickelnde keimhaft in sich trüge. Als Grundbedingungen für Entwicklung und Weltprozeß fordert Gander im Urnebel 1. eine Kräftespannung, ein gestörtes Gleichgewicht. „Eine ewige Ruhe der Materie wäre gegeben, wenn man alle Gegensätze in der Materie wegdenkt. Mit dem Vorhandensein von irgend welchen Gegensätzen in ihr ist sofort Bewegung und Entwicklung gegeben“ S. 58. 2. Eine zweckmäßig angelegte Kräftespannung: Der Urnebel enthält die Ordnung der Sternensysteme durch seine zweckmäßige Anlage keimhaft in sich. Diese beiden Bedingungen setzen aber wieder voraus, daß die Entwicklung nicht immer gewesen, sondern vor beschränkter Zeit einen Anfang genommen und zwar durch einen mit hoher Weisheit begabten über die Körperwelt erhabenen Welturheber, der im Anfang dem Stoff diese zweckmäßige Energiespannung mitteilte, kraft deren sich die wunderbare Ordnung der Sternensysteme aus ihm heraus entfalten konnte. Es steht somit keineswegs, wie Corbu meint, eine endlose Zeit, die ganze Ewigkeit zur Verfügung. Denn sonst wäre die Entwicklung, der Weltprozeß, den wir vor unseren Augen fortduern sehen, schon längst zu Ende gekommen: Es gäbe schon längst keine Beleuchtung und Erwärmung unserer Erde mehr durch die Sonne, keine Aufeinanderfolge von Jahreszeiten, das ganze Weltall wäre gleich warm und gleich kalt. Es wären überhaupt alle Gegensätze in der Körperwelt in einem vollständigen Gleichgewicht aufgehoben, was den Tod des Weltalls bedeutet. Corbu nimmt zu fortgesetzten Weltkatastrophen durch Zusammenstöße seine Zuflucht, um der

¹ Erstes Bändchen von „Benziger's naturwissenschaftlicher Bibliothek“. Zwei weitere Bändchen vom selben Verfasser sind erschienen: „Der erste Organismus“ und „Die Abstammungslehre“.

Weltentwicklung Endlosigkeit zu sichern. Aber auch so wird keine neue Spannkraft ins Weltall hineingebracht, sondern die vorhandene nur noch rascher verpufft und das Weltall nur noch schneller seinem Ende, dem allgemeinen Gleichgewichtszustande der Kräfte, zugeführt. „Fortgesetzte Untersuchungen zeigten,“ sagt Gander, „daß sich wohl die mechanische Arbeit in das volle Quantum Wärme umsetzen lasse, nicht aber umgekehrt, sondern daß in letzterem Falle immer Wärme verloren gehe und zwar daß sie zuletzt von der unermeßlichen Kälte des Weltraums (-273°C) aufgenommen werde. Der zweite Urnebel müßte also, vorausgesetzt, daß es zur Bildung eines solchen (durch Zusammenstoß) je kommen würde, jedenfalls in seiner Leistungsfähigkeit schon weit hinter dem ersten zurückbleiben. Und so entgeht man keineswegs der Schlußfolgerung, daß es einst zum Ausgleich der Wärme kommen wird. Dann kann keine mechanische Arbeit mehr geleistet werden, dann tritt absolute Ruhe und Bewegungslosigkeit in der Natur ein. Denn, wie Helmholtz sagt, „nur wenn Wärme von einem wärmeren zu einem kälteren Körper übergeht, kann sie und auch dann nur teilweise, in mechanische Arbeit verwandelt werden“. Die Naturprozesse streben also einem allgemeinen Ausgleiche, einem allgemeinen Stillstande zu.“ (S. 142 ff.)

Gander hat in seinem bescheidenen Bändchen das auf Kosmogonie und Weltentwicklung bezügliche naturwissenschaftliche Material so zusammengetragen, daß jeder Gebildete sich über die mit der christlichen Weltanschauung und mit einer gesunden Philosophie verträgliche Entwicklung genügend orientieren kann. Gegen einen (nebensächlichen) Punkt seiner Ausführungen sei hier eine kritische Bemerkung gestattet.

Der Verfasser bemüht sich, eine Urmaterie, nicht im Sinne der scholastischen *materia prima*, sondern im Sinne eines Urelementes der Neueren darzutun, insbesondere durch aus der Spektralanalyse gezogene Gründe. Hiergegen bemerken wir: 1. Es gibt nun einmal auch in der unbelebten Natur substantielle Gegensätze und Unterschiede; die verschiedenen chemischen Elemente, ebenso auch ihre Verbindungen sind substantiell voneinander verschieden. Das Dasein dieser substantiellen Verschiedenheit ist aber nicht begreiflich, wenn nicht schon im Keim, im Urnebel selbst substantielle Verschiedenheiten angenommen werden. Aus rein accidentellen Gegensätzen können sich keine substantiellen herausdifferenzieren. 2. Die Spektralanalyse beweist für die eine Urmaterie im Sinne Ganders nichts. Sie zeigt uns überall in den Sternen und auch in den kosmischen Nebelflecken verschiedene Elemente. Daß das Spektroskop irgendwo nicht alle uns bekannten Elemente anzeigt, beweist noch nicht, daß dieselben dort nicht vorhanden seien. Denn damit im Spektrum ein Element erscheine, sind verschiedene Bedingungen erforderlich, die oft nicht erfüllt sein können, trotzdem das betreffende Element etwa vorhanden ist. Es ist erforderlich, daß das Element in genügender Menge und Reinheit an der Oberfläche in etwas abgekühlter Gasform vorhanden sei. So sinken z. B. in der Sonne die Metalldämpfe dem Zentrum zu wegen ihrer größeren Schwere und erscheinen nur bei Ausbrüchen in den Protruberanzen. Vgl. hierüber A. R. Wallace, *Man's place in the Universe*. London, 1904. — J. Pohle, *Die Sternenwelten und ihre Bewohner*. Köln, 1904. Die Spektralanalyse scheint außer den uns bekannten Elementen auch noch einige unbekannte anzudeuten, wie das Koronium in der Sonne und ein oder zwei in den Nebelflecken vorkommende Elemente. Hierüber (bezüglich der Nebelflecken) sagt M. W. Meyer: „Wir erhalten hier also durch den Lichtstrahl Kunde von einem unbekannten Gase, das in den letzten Tiefen des Universums am Aufbau der Welten überall

arbeitet und in dem man vielleicht einen jener wenigen Urstoffe vor Augen hat, aus denen sich die Anhänger gewisser moderner Naturanschauungen die chemischen Elemente entstanden denken.“ Das Weltgebäude S. 339. Leipzig, 1898. Daß die große Zahl unserer chemischen Elemente etwa auf einige wenige wirkliche Grundstoffe zurückzuführen sei, dagegen ist wohl nichts einzuwenden, wenn immer man einige substantielle, wesentliche Unterschiede bestehen läßt, aus deren verschiedenartigen Verbindungen sich die jetzt vorkommende substantielle Verschiedenheit erklären läßt.

Rom, S. Anselmo.

P. Jos. Gredt O. S. B.

8. D. Dr. A. Dorner: Grundriß der Religionsphilosophie. Leipzig, Dürr 1903. XVIII, 448 S.

Der Verfasser bietet eine Religionsphilosophie im Grundriß „von einem Standpunkte aus, der den empirischen Stoff der Religionsgeschichte und Religionspsychologie mit philosophischen, insbesondere metaphysischen Betrachtungen verbindet“ (S. III). — In einer längeren Einleitung wird die Stellung der Religionsphilosophie im Ganzen der Philosophie entwickelt. Gegenüber einer übertriebenen empirischen Richtung, welche vielfach so weit geht, daß sie nurmehr Naturwissenschaft und Geschichte gelten lassen will, tritt der Verfasser entschieden für die Selbständigkeit der Philosophie ein und stellt sich auf der anderen Seite „der skeptischen Hochflut des Neukantianismus“ kräftig entgegen, den Wert der Metaphysik betonend, die er in den „realen Kategorien“ des Denkens begründet findet. Die Religionsphilosophie fällt unter die Metaphysik des Geistes. Diese hat nämlich nicht bloß das metaphysische Wesen des Geistes und seine Entwicklungsstufen zu behandeln, sondern auch „die Entfaltung der Aktualität des Geistes in der Ethik und die Beziehung des aktuellen endlichen Geistes zu dem absoluten Wesen in der Religionsphilosophie“ (S. 53).

Im ersten Abschnitt wird auf Grund der Phänomenologie des religiösen Bewußtseins der Menschheit das Wesen der Religion als das Verhältnis des Menschen zur Gottheit genauer bestimmt. „Die Religion wird hier als eine geistige Größe aufgefaßt, welche mit der geschichtlichen Entwicklung des Geistes fortschreitet und als eine Betätigungsform des vernünftigen Geistes auch einem Ideale entgegengesetzt, das der Geist als solches Ideal erkennen kann“ (S. III). „Zunächst ist der Geist noch von der Natur abhängig, sieht das Ideal in der Unterordnung unter die göttliche Naturordnung und dem Teilhaben an dem göttlichen Leben“ (S. 193). Bald wird der Geist der Unvollkommenheit der Natur inne, wendet sich von ihr ab, erfaßt dann sich selbst und schreitet von Stufe zu Stufe fort, bis er zu voller Freiheit und Selbständigkeit und damit auch zur vollen Harmonie mit der Gottheit und mit der Natur gelangt. Auf dieser Stufe ist das absolute Ideal der Religion, die Religion „der Gottmenschheit“, erreicht. „In der Gottmenschheit ist ebendies gegeben, daß der Mensch mit seinem Ich von Gottes Geist erfüllt ist und doch nicht so, daß Gott ihn verzehrt, daß der Mensch in Gott untergeht, sondern so, daß er auf Grund der Immanenz des göttlichen Geistes, auf Grund der göttlichen Beseelung in den menschlichen Formen den göttlichen Inhalt darstellen kann, daß er sich auf Grund der Einheit mit Gott frei betätigt, und in diesem Sinne alle seine Werke in Gott getan sind“ (S. 179).

Der zweite Abschnitt befaßt sich mit der metaphysischen Begründung der Religion in Gott. Zunächst wird das Dasein Gottes bewiesen; denn von dieser Wahrheit hängt der Wert der Religion ab. Der ontologische Beweis geht von der realen Kategorie aus, durch die wir eine in sich beruhende Substanz mit Notwendigkeit denken. Es folgen der kosmologische, teleologische, ethische, ästhetische, historische und religiöse Gottesbeweis. So muß Gott „als die höchste Quelle der Idealität, als absolute aus sich seiende Substanz, als die Ursache der Wechselwirkung der Weltwesen, als die Ursache des Lebens und der Weltentwicklung, als der Begründer eines zweckmäßigen Zusammenhangs in der Welt, als der Möglichkeitsgrund alles Erkennens und eines ethischen Lebens, als die Quelle der Schönheit und der Möglichkeitsgrund des ästhetischen Produzierens, endlich als die beseelende Kraft aller menschlichen produktiven Tätigkeit überhaupt aufgefaßt“ werden (S. 228). Auf Grund dieses Resultates wird das Wesen Gottes und sein Verhältnis zur Welt bestimmt und das Ergebnis für die Begründung der Religion verwendet. Gott wird aufgefaßt als die Einheit von Wille und Intelligenz, die Einheit der realen und idealen, der objektiven und subjektiven Seinsweise, als ein lebendiges Sichselbstsetzen durch Sichwollen und Sichwissen. „Als die Quelle der Welt muß Gott von ihr unterschieden sein“ (S. 232); aber er schafft sie nicht aus nichts, sondern bringt sie aus sich hervor, indem er die in seinem Wesen vorhandenen Potenzen mit Bewußtsein und Willen heraustraten läßt und ihnen eine neue Daseinsweise verleiht. „So allein ist die Welt einerseits von dem absoluten Wesen selbst unterschieden nach der Form des Daseins, und doch hat sie göttliche Kräfte in sich, die ihren Inhalt ausmachen“ (S. 239); sie ist „ein einheitliches, in sich mannigfaltiges Ganze, das in einer neuen Form das absolute Wesen abbildet und den Inhalt desselben in endlichen Formen auseinanderlegt und zusammenfaßt“ (S. 241), indem die auseinandergetretenen realen und idealen Potenzen unter dem Einfluß des göttlichen Wirkens in steter Entwicklung zu einer immer höheren Einheit sich verbinden. Die Einheit der Welt zeigt sich zuerst „nur in äußerlicher Weise in der mechanischen Ordnung, dann in der konzentrierten Form der Organismen, der beseelten Wesen, in der teleologischen Ordnung in der Stufenleiter der Entwicklung, endlich im Menschen, in seinem die Welt mit in das Bewußtsein aufnehmenden Selbstbewußtsein“ (S. 243). Mit dem Selbstbewußtsein erwacht auch das religiöse Bewußtsein, denn psychologisch geht die Religion „überall aus einem Gefühl des Gegensatzes, aus einer Tendenz der Überwindung der Gegensätze zur Einheit“ hervor und ist ihrem Wesen nach „die Überwindung von Gegensätzen durch ihre Zurückführung auf die göttliche Einheit“; sie erreicht „ihre Vollendung in der Immanenz der alle Gegensätze ausgleichenden göttlichen Macht im Bewußtsein, in der Religion der Gottmenschheit. Da nun aber diese göttliche Macht eine geistige ist, so ist die Religion die Vermählung des endlichen mit dem absoluten Geiste, in der die höchste Einheit beider erreicht wird, ohne daß die Unterschiede ausgelöscht sind. Denn nun ist sich der endliche Geist erst recht des ihm innenwohnenden, alle Gegensätze ausgleichenden göttlichen Geistes bewußt, mittels dessen er sich selbst erst recht vollkommen betätigen kann. Es ist der göttliche Geist, der dem menschlichen Geiste immanent ist, ihn belebt und seine Aktivität erhöht, so daß dieser auf Grund dieser einheitlichen Kraft eine Harmonisierung aller Gegensätze, der Kräfte in ihm selbst, der geistigen und natürlichen Kräfte und der endlichen Geister untereinander unternimmt und so an dem Kommen des Gottesreiches arbeitet“ (S. 243). — Die Religion setzt das

Ich als relativ selbständigen Faktor voraus, „und wenn in der Religion der Gottmenschheit das Ich von dem absoluten Wesen durchdrungen sich selbständig entfaltet, so steht auch der Unsterblichkeitsglaube mit der Religion im engsten Zusammenhang“ (S. 244).

Der dritte Abschnitt: „Psychologische Betrachtung des religiösen Subjekts und seiner Betätigungen“, behandelt zunächst den religiösen Glauben in seinen psychologisch bedingten Entwicklungsstufen und Modifikationen. „Der Glaube erreicht erst in der Gottmenschheit seine Höhe, und erst diese ist mit einer unmittelbaren Gewißheit persönlicher Art verbunden; nicht das soziale Element kann in der Religion das Entscheidende sein, sondern das persönliche mit der persönlichen Gewißheit, und erst aus dieser persönlichen Gemeinschaft mit Gott, die alle Funktionen des Ich bestimmt, kann eine neue Gemeinschaft von Personen hervorgehen“ (S. 279). Die Religion hat eine Reihe von spezifischen Betätigungen hervorgebracht, in denen der Mensch der Stufe seiner Geistesentwicklung entsprechend seinem Glauben Ausdruck gab. Diese religiös bestimmten Handlungen sind nach ihrer inhaltlichen Seite betrachtet Opfer, Sakamente, Offenbarungen und Wunder, Gebet und Kontemplation. Nach ihrer formalen Seite sind die Darstellungsmittel des religiösen Bewußtseins verschiedener Art: Gebärden, symbolische Gegenstände und Handlungen, Wort, Sprache und Schrift, heilige Orte und Zeiten. Diese äußere Betätigung der Religion führte naturgemäß zu spezifischen religiösen Gemeinschaften. Endlich wird noch das Verhältnis der Religion zur Sittlichkeit, ihr Einfluß auf die Erkenntnis und auf das Leben der Phantasie in der Kunst behandelt. — Die Religion der „Gottmenschheit“ streift alle Abhängigkeit von besonderen äußereren Darstellungsmitteln ab; sie bedarf nicht äußerer historischer Heilsgarantien, keiner besonderen religiösen Gemeinschaft; sie ermöglicht die volle und freie Entfaltung aller Anlagen des Menschen im sittlichen, geselligen, wissenschaftlichen, künstlerischen Leben, nach den jedem Gebiete eigentümlichen Gesetzen. Die religiöse Gesinnung der Persönlichkeit verklärt und erhöht den ganzen Menschen. „Die Beziehung des Ich auf die Gottheit ist der Einheitspunkt für das ganze Leben in all seinen Betätigungen“ (S. 403). Im vierten Abschnitt werden die Gesetze des religiösen Lebens aufgestellt; sie sind nichts anderes als die konstanten Betätigungsformen des religiösen Geistes; sie gehen naturgemäß aus den bisherigen Ausführungen hervor.

Es ist hier nicht nötig, auf die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen dieser Religionsphilosophie einzugehen; wir können uns hier auf den Standpunkt des Verf. stellen, ohne uns auf seine „realen Kategorien“ näher einzulassen. Die geschichtliche Begründung des Religionsbegriffes ist offenbar stark vom monistischen Entwicklungsgedanken beeinflußt. Der Verf. hat gewiß recht, wenn er die philosophische Auffassung der geschichtlichen Tatsachen betont; aber die Metaphysik darf dieselben nicht vergewaltigen und umgestalten, sonst muß und wird sie an den Freunden exakter Empirie stets unerbittliche Gegner haben. Es ist nicht schwer, eine stetige Entwicklung des Geistes und der Religion von niederen Anfängen zu immer höheren Stufen in die Geschichte hineinzutragen, wenn man überall die in den metaphysisch zugeschnittenen Rahmen passenden Erscheinungen hervorhebt, und was sich nicht fügen will, übersieht oder als unwesentlich hinstellt. Auch wird niemand leugnen, daß die einzelnen Individuen unter dem Einfluß ihrer Zeit- und Volksgenossen stehen, aber ihre individuelle Getrenntheit und Selbständigkeit ist doch so groß, daß sich nur auf Kosten der geschichtlichen Wahrheit derartige Entwicklungstheorien konstruieren lassen. Gewiß haben auf religiösem Gebiete im

Laufe der Zeit verschiedenartige, große Umgestaltungen stattgefunden; aber sie haben durchaus nicht immer den Charakter einer stetigen Entwicklung. So sehr z. B. das Christentum an das Judentum angeknüpft hat, so ist doch zwischen beiden Religionsformen eine Kluft, die keine natürliche Entwicklung überbrücken kann, und dies ist noch weniger der Fall bei anderen Religionsformen, welche unmittelbar vom Christentum abgelöst wurden. — Die Ausführungen über die metaphysische Begründung der Religion ließen sich in vielen Punkten mit ungeteilter Zustimmung annehmen, wenn nicht monistische Keime ihre rein theistische Auffassung hindern würden. Die Entstehung der Welt setzt, wenn sie auf Gott zurückzuführen ist, gewiß im göttlichen Wesen ewige Potenzen voraus, auf Grund deren sie verwirklicht wird; Gott trägt die möglichen Dinge in sich und setzt sie durch einen Akt einer unendlichen Wirkungskraft außer sich. In diesem Sinne erklärte schon der alte Theismus die Schöpfung aus den göttlichen Potenzen; aber weil diesem unendlichen Akte keine stoffliche Ursache zugrunde liegt, wird er mit Recht Schöpfung aus nichts genannt (siehe S. Thomas, summa theol. I, q. 45, a. 1). Wenn daher die Schöpfung aus nichts geleugnet wird, fällt die Ansicht, daß die Welt aus göttlichen Potenzen geschaffen sei, in den Monismus zurück, weil die göttlichen Potenzen zur Materialursache der Welt erhoben werden. Daß die Unendlichkeit Gottes durch den alten Schöpfungsbegriff aufgehoben werde, ist eine unerwiesene Behauptung; im Gegenteil, gerade die Unendlichkeit Gottes, seine absolute Unabhängigkeit im Sein, fordert eine solche Unabhängigkeit im Wirken. Die Absolutheit Gottes wird daher durch eine aus nichts erschaffene Welt, das heißt eine Welt, die ihr ganzes reales Sein, nachdem sie nicht war, von Gott erhält, nicht beschränkt, sondern gerade in ihrer völligen Unabhängigkeit von allem Endlichen anerkannt und zugleich die Selbständigkeit der Geschöpfe bei aller Abhängigkeit von ihrer Wirkursache gewahrt; und der Satz: Aus nichts wird nichts, verliert deshalb seine Wahrheit nicht; denn die Welt wird, nachdem weder sie noch der Stoff war, aus dem sie wurde, durch die absolute Wirkungsmacht Gottes nach den ewigen Ideen seines Geistes ins Dasein gesetzt. Sie anders entstehen lassen, heißt die Absolutheit Gottes und die Selbständigkeit der Geschöpfe aufheben. Das göttliche Wesen ist gewiß als unendliches, ewiges Leben aufzufassen, aber daß dieses Leben ein Sichselbstsetzen ist, kann nur in einem sehr un-eigentlichen Sinne des Wortes zugegeben werden; ein ewiges Werden ist eben Sein, nicht Entwicklung. — Mit dem Verf. teilen wir vollkommen die Ansicht, daß die Religion historisch und metaphysisch betrachtet als das Verhältnis des Menschen zu Gott aufzufassen ist. Doch führt ihn der Einfluß der monistischen Gedanken zu einem übertrieben spiritualistisch-mystischen Subjektivismus, der in mancher Hinsicht an Schleiermacher erinnert. Daß objektive „Heilsgarantien“ und äußere spezifische Darstellungsmittel des religiösen Glaubens das subjektive und mystische Element der Religion keineswegs hindern, sondern denselben erst Halt und Sicherheit verleihen, beweist die christliche Mystik seit den ersten Jahrhunderten des Christentums, wie neuestens A. Sandreau nachgewiesen hat: *La vie d'union à Dieu et les moyens d'y arriver d'après les grands maîtres de la spiritualité* (Paris 1900).

Rom, S. Anselmo.

P. Laurentius Zeller O. S. B.

9. **Franz Ter Haar** C. SS. R.: **Das Dekret des Papstes Innocenz XI. über den Probabilismus;** Beitrag zur Geschichte des Probabilismus und zur Rechtfertigung der katholischen Moral gegen Döllinger-Reusch, Herrmann u. Hoensbroech. Paderborn, Schöningh 1904. 8°. 204 Seiten.

Dasselbe Werk ist in lateinischer Sprache erschienen (Rom, Pustet) unter dem Titel: **Ven. Innocentii PP. XI. de Probabilismo Decreti Historia et Vindiciae,** una cum Responsione ad praecipuas recentium acatholicon accusations adversus Ecclesiae catholicae doctrinam moralem. 1904. 8°. p. 165.

Ludovicus Wouters C. SS. R.: **De Minusprobabilismo,** seu de usu opinionis quam quis solide sed minus probabilem esse judicet. Parisiis, Lethiellieux. 1905. 8°. p. 128.

An der Spitze der tüchtigen Arbeit Ter Haars steht eine klare Übersicht über die Moralsysteme. In der Moraltheologie ereignet es sich oft, daß bezüglich der Erlaubtheit einer Handlung zwei entgegengesetzte Meinungen existieren. Sehr oft drängt sich die Frage an uns heran: Steht mir das Recht zu, diese Handlung vorzunehmen, oder habe ich die Pflicht, sie zu unterlassen. Ich muß dann untersuchen, ob meine Tat übereinstimmt mit der Vernunft des Menschen und in letzter Instanz mit der *lex aeterna*: sie ist der eigentliche Maßstab, Quelle und Ursprung nicht nur aller Pflichten, sondern auch aller Rechte. Beim Untersuchen der objektiven Sittlichkeit kann sich der Mensch in drei psychologischen Zuständen befinden: er erkennt die Wahrheit als sicher, oder er befindet sich im Zweifel, oder er ist im Zustande der Meinung. Zwischen Zweifel und Meinung verlegt der hl. Thomas in der 2^a 2^{ae} qu. 2. a. 1. die Vermutung. Was soll der Mensch in jedem dieser Zustände tun? Erkennt er die Pflicht mit Sicherheit, so muß sie erfüllt werden. Befindet sich der Mensch im strikten Zweifel oder in der subjektiven Meinung, so stehen wir vor drei Systemen. Der Probabiliorist sagt: du darfst der Meinung zugunsten der Freiheit nur dann folgen, wenn diese sicher wahrscheinlicher ist als die dem Gesetze günstige Meinung.

Der Äquiprobabilist sagt: du darfst der Meinung zugunsten der Freiheit bloß dann folgen, wenn sie ungefähr ebenso wahrscheinlich ist als die Meinung zugunsten des Gesetzes.

Der Probabilist sagt: du darfst der Meinung zugunsten der Freiheit immer folgen, solange sie logisch eine gediegene Probabilität besitzt, auch wenn du sicher bist, daß sie weniger wahrscheinlich ist als die dem Gesetze günstige Meinung, und du schließlich sagen mußt, es sei gewiß wahrscheinlicher, daß deine Handlung gegen die *lex aeterna* verstöße, als daß sie mit ihr übereinstimme (S. 6).

Der hl. Alfonsus ist der Hauptvertreter des Äquiprobabilismus. „Solange die Meinung zugunsten des Gesetzes nicht gewiß (*certe*) oder merklich (*notabiliter*) wahrscheinlicher ist, bleibt sie gleich probabel mit der Meinung zugunsten der Freiheit, nach dem Prinzip: *Quod parum est, quasi nihil accipit ratio*“. (S. 7—8).

Ter Haar gibt den Kern der Beweisführung des hl. Alfonsus S. 8—11. Um sittlich gut zu handeln, soll der Mensch nicht nur mit seiner Vernunft, sondern auch durch seinen Willensakt und seine Handlungen der Wahrheit in der sittlichen Ordnung gerecht zu werden suchen. Derjenige aber, der in der Praxis einer der Freiheit günstigen Meinung folgt, obwohl er erkennt, daß sie weniger wahrscheinlich ist, als die dem Gesetze günstige Meinung, der strebt nicht aufrichtig nach der Wahrheit in der sittlichen Ordnung.

Derjenige also, der die als weniger wahrscheinlich erkannte Meinung befolgt, handelt gegen eine Vorschrift des Naturgesetzes und handelt deshalb sittlich schlecht.

Das Befolgen der gewiß wahrscheinlicheren Meinung zugunsten des besonderen Gesetzes ist eine sichere, subjektive Pflicht, zwar nicht direkt, — denn das fragliche Gesetz ist an und für sich betrachtet nur certe probabilius — aber indirekt, durch ein allgemeines Prinzip des Naturgesetzes, das uns sagt: wenn wir die Wahrheit nicht klar finden können, müssen wir wenigstens jener Meinung folgen, welche der Wahrheit näher ist, welche uns probabler zu sein scheint; das Recht der Freiheit muß dann weichen. Wenn also der Probabilist sagt, daß das Gesetz, um zu verpflichten, promulgiert sein müsse, und daß ein Gesetz, wogegen eine nach der Terminologie der Logik wahrhaft probable Meinung steht, nicht genügend promulgiert sei, auch wenn für dasselbe sicher wahrscheinlichere Gründe sprechen, so erhellt aus dem Syllogismus, daß ein Gesetz, welches certo probabilius existiert, wohl genügend promulgiert ist, um indirekt zu verpflichten.

Ganz richtig bemerkt Ter Haar S. 17, daß in der Logik neben einer opinio probabilius noch eine wahrhaft probable Meinung sein kann; in der Moral aber ist es unzulässig. Die Probabilisten verwechseln fortwährend die logische und ethische Probabilität. Die Verwechslung dieser Begriffe ist ein Haupthindernis einer Verständigung. Das sichere, uns von Gott verliehene Recht der Freiheit behält nur im strikten Zweifel über die Existenz des Gesetzes seine Kraft, verliert sie aber, wenn die dem Rechte entgegenstehende Pflicht unzweifelhaft wahrscheinlicher ist. Das Principium possessionis nur für die Freiheit gelten lassen und nicht für das Gesetz, wie viele Moraltheologen tun, kennzeichnet Ter Haar mit Recht als unhaltbar. Wenn der Probabilist von der Verpflichtung enthebt, im Falle, wo offenbar wichtige Gründe dafür vorliegen, daß die Pflicht existiert, so strebt er nicht offen nach der moralischen Güte; ebenfalls geht der strengere Probabiliorist zu weit, wenn er die Rechte der Freiheit zu sehr schmälert. Falsch ist demnach das Prinzip des strengeren Probabilioristen: *in dubio stricto (speculativo) tutius est sequendum; falsch ist aber auch das Prinzip der Probabilisten: lex late dubia (d. h. certo probabilius, probabilius cognita) non obligat, ebenso: qui probabiliter agit, prudenter agit, wenn die entgegengesetzte, der Pflicht günstige Meinung probabilius ist.*

Der Text des Dekretes Innocenz' XI. ist mitgeteilt nach der authentischen Kopie, welche der Assessor des hl. Offiziums Joh. Bapt. Lugari von dem Dekrete anfertigte, und welche der Notar der hl. römischen u. allgem. Inquisition Mancini unter dem 21. April 1902 bestätigte.

„Feria 4^a, die 26. Junii 1680.

Facta relatione per Patrem Lauream contentorum in literis Patris Thirsi Gonzalez Soc. Jesu SSmo D. N. directis, Eminentissimi DD. dixerunt, quod scribatur per Secretarium Status Nuntio Apostolico Hispaniarum, et significet dicto Patri Thirso, quod Sanctitas Sua benigne acceptis, ac

non sine laude perfectis eius literis, mandavit, ut ipse libere et intrepide praedicet, doceat et calamo defendat opinionem magis probabilem, nec non viriliter impugnet sententiam eorum, qui asserunt, quod in concursu minus probabilis opinionis cum probabili sic cognita et iudicata, licitum sit sequi minus probabilem, eumque certum faciat, quod quidquid favore opinionis magis probabilis egerit et scripserit gratum erit Sanctitati Suae.

Iniungatur Patri Generali Societatis Jesu de ordine Sanctitatis Suae, ut non modo permittat Patribus Societatis scribere pro opinione magis probabili et impugnare sententiam asserentium, quod in concursu minus probabilis opinionis cum probabili sic cognita et iudicata, licitum sit sequi minus probabilem: verum etiam scribat omnibus Universitatibus Societatis, mentem Sanctitatis Suae esse, ut quilibet, prout sibi libuerit, libere scribat pro opinione magis probabili, et impugnet contrariam praedictam; eisque iubeat, ut mandato Sanctitatis Suae omnino se submittant.“

Der Verfasser knüpft an das Dekret einen kurzen Überblick der Geschichte des Probabilismus vor Innocenz XI., um den Sinn desselben deutlich hervortreten zu lassen. Alexander VII. und Innocenz XI. haben eine Reihe von allzu laxen Propositionen verurteilt; viele Bischöfe und Theologen klagen über Laxismus; die Ursache ist ohne Zweifel in einem allzu milden Probabilismus zu suchen. Die ersten Bekämpfer der opinio minus probabilis sind aus der Gesellschaft Jesu hervorgegangen: Rebello (1608), Comitolus (1609), Bianchi, unter dem Pseudonym Candidus Philalethes (1642); Claudio Aquaviva in seinem Rundschreiben vom 14. Dez. 1613, Mutius Vitelleschi in seinem Zirkular von 4. Febr. 1617 an die Oberen der Gesellschaft Jesu (39—40.) Es ist sehr interessant, von S. 41 an zu sehen, in welcher Weise die maßgebenden Kreise der Jesuiten dem Dekrete Innocenz' XI. nachgekommen sind.

Thyrsus Gonzalez de Santalla verfaßte in den Jahren 1670—1672 eine probabilioristische Schrift unter dem Titel „Fundamentum theologie moralis“. Der Jesuitengeneral Oliva übergab das Werk den fünf allgemeinen Revisoren. Am 18. Juni 1674 äußerten diese ihre Meinung dahin, daß die Schrift nicht veröffentlicht werden dürfe, und als Grund wird angeführt „ne iacent adversarii, Jesuitas tandem aperuisse oculos“. — 1676 wurde Gonzalez Professor zu Salamanca. Er versuchte die Druckeraubnis zu erwirken für eine Schrift „Selectae opiniones in universa theologia scholastica“, jedoch ohne Erfolg. Am 2. März 1679 hat Innocenz XI. 65 lange Propositionen verurteilt, namentlich die tenuiter probabilis. Das zitierte Dekret vom 26. Juni 1680 ist gegen den einfachen Probabilismus gerichtet, insofern dieser gestattet, der minus probabilis cognita zu folgen. Zwecks Ausführung des zweiten Teiles des Dekrets wurde der Befehl des Papstes dem Jesuitengeneral Oliva mitgeteilt. Am 8. Juli 1680 antwortete Oliva, „se in omnibus quanto citius pariturum, licet nec per ipsum, nec per suos Praecessores fuerit unquam interdictum scribere pro opinione magis probabili, eamque docere.“ Dennoch hatte Oliva einzelnen Theologen des Ordens, wie Elizalde und Gonzalez, stets die Bewilligung versagt, Werke gegen den Probabilismus zu veröffentlichen. Oliva reichte beim hl. Offizium eine Bittschrift ein, worin er seine Bedenken auseinandersetzt, berief sich auf die „compassionevole pietà“ dieser Kongregation und bat um die Erlaubnis, ein an die Provinzialobern gesandtes Rundschreiben als eine genügende Erfüllung des ihm auferlegten Befehles betrachten zu dürfen. In diesem Schreiben ermahnt er die Moralprofessoren, sich zu hüten „disciplinae christianaे rigorem doctrinis mollioribus labefactare“, verschweigt aber die vom Hl. Stuhle einem jeden gewährte Vollmacht, frei den Probabilismus zu bekämpfen. Das heilige

Offizium gab hierauf keine Antwort. P. Arendt S. J., *Analecta ecclesiastica* 1902 p. 357 schreibt: „*Praepositi Generalis [Olivae] obedientiam, unde quaque perpensam, summum perfectionis attigisse*“. Ter Haar bemerkt mit Recht zu dieser Behauptung S. 98: „Kein Theologe wird jedoch in diesem Verfahren die höchste Stufe des vollkommenen Gehorsams erblicken.“ — P. Arendt stellt die sonderbare Behauptung auf, der Hl. Stuhl habe bloß ein *decretum permissivum* erlassen; höchstens habe es die Bedeutung, daß die dem Probabilismus entgegengesetzte Lehre noch nicht verurteilt sei. Ter Haar findet S. 132 ff. diese Erklärung des Dekretes sonderbar, unkritisch, unhistorisch, untheologisch.

Vergebens tat Gonzalez bei Olivas Nachfolger de Noyelle (1682—1686) Schritte zur Erlangung der Druckerlaubnis. 1687 kam Gonzalez als Elector der Provinz Castilien nach Rom. Innocenz XI. äußerte den Wunsch, daß Gonzalez als General gewählt würde, was auch geschehen ist: er wurde mit 48 Stimmen von 86 gewählt. Nach vielen Schwierigkeiten erschien das streng probabilioristsche Werk Gonzalez' i. J. 1694. In zweifelhaften Fällen fordert er, um der milden Meinung folgen zu dürfen, zwar nicht ein *iudicium certum*, sondern nur ein *iudicium opinativum* über die objektive Sittlichkeit der Handlung. Den Gegenstand dieses *iudicium opinativum* nennt Gonzalez mit Recht die Wahrheit, wie der hl. Thomas, der da lehrt „*opinans dicit (d. h. iudicat) verum esse quod opinatur*“.¹ Der Hauptangriff Gonzalez', obschon er auch die *aeque probabilis* bekämpft, ist gegen den einfachen Probabilismus gerichtet. — Der Einfluß des Werkes war in der Gesellschaft gewaltig. Eine Reihe von Theologen bekämpfen den Probabilismus; aber auch die *opinio minus probabilis* behielt im Jesuitenorden Verteidiger. Außerhalb der Gesellschaft war der Erfolg des Werkes noch größer. Im Conventus Generalis Cleri gallicani vom J. 1700, worin der Probabilismus und Jansenismus mißbilligt und der Probabiliorismus als die Lehre des französischen Klerus anerkannt wurde, berief sich Bossuet besonders auf Gonzalez. In Rom ist im 18. Jahrh. der Probabilismus so gesunken, daß er in keiner theologischen Anstalt mehr gelehrt wurde. Die probabilioristische Moraltheologie von Franz Genet, war in Rom in so hohem Ansehen, daß Clemens XI. (1700—1721) die Widmung der lateinischen Bearbeitung genehmigte; Benedikt XIII. (1724—1730) lobte dieses Werk; Benedikt XIV. (1740—1758) befahl die strenge *theologia moralis* von Antoine S. J. als Handbuch im Seminar der Propaganda einzuführen, ein Vorgehen, das von mehreren Bischöfen in Italien, Deutschland und Frankreich nachgeahmt wurde (S. 92—93).

In der Mitte des 18. Jahrh. entbrannte in Italien wiederum ein heftiger Kampf. Das Werk Concinas O. P. „*Della Storia del Probabilismo e del Rigorismo*“ (Lucca 1743) gab dazu Veranlassung, ein Werk, das von Benedikt XIV. sehr gelobt wurde. Die Theologen der Gesellschaft in Italien waren zur Verteidigung der *minus probabilis cognita* zurückgekehrt. Einer derselben, Joh. M. Gravina, ging so weit, daß er den Probabilismus ein „christliches“ System nannte, in dem Sinne, daß es Christus selbst „familiär“ gewesen wäre; diese Lehre wurde von der Inquisition als „*erronea et haeresi proxima*“ verworfen. Die Folge dieses

¹ Professor Dr. Mausbach, „Literarische Beilage der Kölnischen Volkszeitung“ Nr. 6, schreibt: „Wenn Ter Haar den Satz des hl. Thomas unter schreibt: „Der Meinende (*opinans*) urteilt, daß der Inhalt seiner Meinung wahr ist“, so möchte ich jene Frage verneinen.“ Wie definiert Prof. Mausbach die *Opinio*?

Streites war, daß in der zweiten Hälfte des 18. Jahrh. in den meisten Seminarien und theologischen Schulen der einfache Probabilismus als eine zu laxe Lehre verlassen wurde. Selbst der Franziskanerorden, aus welchem, nach der Gesellschaft Jesu, die meisten Vertreter des einfachen Probabilismus hervorgetreten waren, erklärte sich in dem 1762 zu Mantua gehaltenen Generalkapitel dagegen und machte die *opinio probabilior* zur Pflicht. (S. 95—97.)

Der strengere Probabiliorismus war im Begriffe durchzudringen; da erweckte die Vorsehung den hl. Alfonsus. Er verteidigt den milderen Probabiliorismus, oder, wie man ihn gewöhnlich nennt, den Äquiprobabilismus.

Schon drei Jahre nach dem Erscheinen des Werkes Gonzalez' verteidigte der Jesuit Gabriel ein Mittelsystem in seiner Polemik mit Noël Alexandre O. P. und nennt es eine „*opinion commune*“ in Frankreich. Dasselbe System verteidigen in Deutschland die Jesuiten Hartmann, Christoph Raßler, Anton Mayer. Ignatius Neubauer nennt diese Äquiprobabilisten in der *Theologia Wirceburgensis* (1766) Semirigoristen. Eusebius Amort sagt ausdrücklich, er folge den soeben erwähnten Jesuiten in der Verteidigung seiner äquiprobabilistischen Thesen. Alfonsus schloß sich, nachdem er den strengeren Probabiliorismus verlassen hatte, dem einfachen Probabilismus an. Das Lesen der Werke von Eusebius Amort war von großem Einfluß auf seine Meinungsänderung. In seiner Polemik mit Patuzzi O. P. verläßt Alfonsus immer mehr den Probabilismus und verteidigt gegen Patuzzi den Äquiprobabilismus. Er betont vor allem das Prinzip: „*Sequendum est id, quod verisimilius est, seu quod magis ad veritatem accedere videtur*“. Im strikten Zweifel machte er das *principium possessionis* geltend, nicht nur für die Freiheit, sondern auch für das Gesetz. In seiner letzten Entwicklungsphase ließ er den in sich zwar richtigen, doch mißverständlichen Ausdruck *notabiliter probabilior* beiseite und setzt dafür bloß mehr *certe probabilior*, oder *probabilior cognita*, wodurch er sich wörtlich dem Dekrete Innocenz XI. anschließt. Er sagt ausdrücklich in einem seiner Briefe: „Ich bin weder Rigorist, noch Probabilist, sondern wahrhaftiger Probabiliorist; und ich erkläre, daß heutzutage, wo die Frage über diese früher so verwirrte Materie besser aufgehellt ist, dieses System dasjenige ist, an das sich alle halten müssen.“

In einem anderen Schreiben vom Monat Nov. 1768 an P. Blasucci sagt er: „Wenn die Meinung für das Gesetz sicher probabler ist, so sage ich: daß man der weniger probablen nicht mehr folgen kann; darum bin ich ein wahrer Probabiliorist (onde io sono il vero probabiliorista), jedoch kein Tutorist. Die Frage: ist Alfonsus Probabiliorist? findet bei Ter Haar keine Lösung. Aus der Polemik mit P. Blasucci geht hervor, daß Alfonsus zugibt, daß ein Grad genüge, um zu verpflichten (*Dice V. R., che quando la sentenza per la legge è probabiliore anche di un grado, naturalmente la mente è tirata ad abbracciarla. Ciò io non lo nego*). Nach diesem Zugeständnis hat Alfons sein „*Monitum*“ 1771 komponiert. Dort lesen wir: „*Cum sententiam meam antea protulerim in Dissertatione quam posui in tract. de Conscientia Nr. 55, operaे pretium duxi, hic sensum meum exponere, quo ipsum sequor.*“ Im „*Monitum*“ verschwinden „*notabiliter*“, „*multum*“, „*valde*“. 1779 veröffentlichte er die nach dem „*Monitum*“ verbesserte *Editio 8^a* seiner Moraltheologie, und er will, daß alle weiteren Ausgaben nach dieser hergestellt werden; diese *Editio* wurde vom Hl. Stuhle approbiert.

Jedenfalls ergibt sich mit Evidenz aus dem Gesagten, daß der Heil. Stuhl die *opinio probabilior* bevorzugt, und diese Bevorzugung schließt

selbstredend eine Mißbilligung des gewöhnlichen Probabilismus in sich. Mag nun P. Schmidt S. J. (Zur Geschichte des Probabilismus. 1904) die Darstellungsweise Ter Haars als sehr unkritisch und irreführend bezeichnen: es bleibt doch wahr, daß Ter Haar eine tüchtige Arbeit geliefert hat; die Resultate sind unwiderleglich gesichert, der Probabiliorismus ist das Moralsystem der katholischen Kirche, Rom hat nie den einfachen Probabilismus, wie das mehrere protestantische Gelehrte behauptet haben, als ein Moralsystem betrachtet.

Daraus folgt als etwas Selbstverständliches, daß der echt katholische Theologe den einfachen Probabilismus mißbilligen und bekämpfen muß, was Ludwig Wouters C. SS. R. in seinem Werke „De Minusprobabilismo“ tat. Im ersten Kap formuliert der Verfasser ganz klar den Fragepunkt „Quid agere debeat is, qui sedulo inquisita veritate opinetur, seu probabilius habeat, aliquid praeceptum aut prohibitum esse.“ In Kap. II. kommt Wouters zur These „Non licet sequi opinionem benignam, quae ipsius operantis iudicio minus probabilis est.“ Diese These wird ausführlich bewiesen a) durch die vielen Entscheidungen der Kirche gegen den einfachen Probabilismus (S. 16—32); b) durch die Autorität des hl. Alfonsus (S. 32—66). Kap. III bringt eine Reihe von Schwierigkeiten aus Lehmkuhl, Tepe, Noldin, Cathrein, Bucceroni, Schiffini, Sabetti, Arendt. (S. 66—103.).

Weiter stellt der Verfasser der probabilistischen These: „In dubio cessationis aut adimplectionis legis standum est pro libertate,“ folgende These gegenüber: „Cum cessatio aut adimpletio legis stricte dubia est, sequenda est ea quae legi suffragatur opinio.“ Als Beweis wird angeführt: a) die Autorität des hl. Alfons (S. 104—112); b) das principium possesionis und c) die Anordnung Gottes.

Manche probabilistisch gesinnte Theologen werden freilich behaupten, all diese Beweise hätten auch die alten Probabilisten schon gekannt und längst widerlegt. Wir sind dagegen der festen Überzeugung, daß eine Widerlegung noch immer aussteht und daß alle echt katholisch gesinnten Theologen das Werk Wouters mit Freuden begrüßen werden. Möge der mildere Probabiliorismus nur immer mehr wieder zu Ehren kommen; denn er bedeutet ein Aufstreben der Moral, der Probabilismus dagegen einen Niedergang — mag auch Prof. Dr. Göpfert neuerdings das Gegenteil versichern. (Cf. Linzer Quartalschrift 1905, II Heft. p. 395.)

Düsseldorf.

Fr. Ceslaus Dier O. P.

10. *Jacques Stern: Rechtsphilosophie und Rechtswissenschaft.* Berlin, Guttentag 1904.

Der Verfasser behandelt in vorliegender Schrift folgende Fragen: Gibt es neben dem positiven Recht ein Vernunft- oder Naturrecht, welches ist der Ursprung und das Wesen derselben, wie verhält es sich zum positiven Recht, steht sein Vorhandensein im Gegensatz zu dem, was als Errungenschaft der historischen Schule bis heute betrachtet wurde?

Wie aus diesen Fragen zu ersehen ist, wird hier gegenüber der historischen Schule ein Natur- oder Vernunftrecht verteidigt. Doch will der Verf. durchaus nicht etwa dem alten Naturrecht das Wort reden. Dieses „alte“ Naturrecht beschreibt der Verf. als „ein a priori konstruiertes, in allen seinen Normen absolutes vollständiges Rechtssystem“. (S. 4.) Mit diesem Naturrecht aufgeräumt zu haben, sei „das unvergängliche Verdienst Savignys und seiner Schule“. (Ibid.) Wenn der Verf. glaubt,

mit dieser Charakterisierung das ganze „alte“ und nicht bloß etwa das spekulative Naturrecht der deutschen Philosophie des vorigen Jahrhunderts, z. B. das Hegelsche usw. getroffen zu haben, so beweist er damit nur seine Unkenntnis desselben. Das wirklich „alte“ Naturrecht, das aristotelisch-scholastische, war keineswegs im nämlichen Sinn *a priori* konstruiert, wie z. B. das Schellingsche oder Hegelsche und, fügen wir bei, wie das des Verf. selbst. Diese Philosophen „konstruieren“ ihre Rechtslehre rein vom Subjekt aus, während die Scholastik das Recht als gleichbedeutend mit iustum, dem außer dem Subjekt liegenden Objekt der Gerechtigkeit auffaßt. (Vgl. den hl. Thomas I. II. qu. XIX. a. 1. et II; II. II^{ae} qu. LVII. a. 1.) Daß es kein vollständiges „ins einzelne gehendes“ (S. 13.) Rechtssystem war, ergibt sich aus der einen Erwägung, daß nach demselben das rein positive Recht (im Unterschied vom ius gentium) nicht einmal Folgerung aus dem Naturrecht, sondern eben Ergänzung desselben war. (St. Thomas, I, II^{ae} qu. 95. a. 2. und II. II. qu. 57. a. 2. et 3.)

Da die Scholastiker sich in ihrem Rechtsbegriff enge an das römische Recht anlehnern (I. Jnst. 1, 2; Dig. I; 1), so könnte die vollständige Ignorierung dieses mit der Überzeugung der ganzen Menschheit in Einklang stehenden Naturrechtes von seiten des Verf., der Jurist ist, befremden, erführen wir nicht aus seiner Schrift, daß bei ihm die Ethik überhaupt erst im Jahre 1897, mit Wilhelm Sterns „Kritischer Grundlegung der Ethik als positiver Wissenschaft“ ihren Anfang nimmt, während über die vergangenen Jahrtausende finstere Nacht lagerte.

Das Naturrecht, das der Verf. verteidigt, wird mit Bergbohm beschrieben als „jede Vorstellung (?) von einem Recht, das von menschlicher Satzung unabhängig ist“. (S. 4.) Die Einwendung, daß in dieser Definition das positive göttliche Recht vom Naturrecht nicht aus einandergehalten wird, ist an sich zwar vollberechtigt, dem Verf. gegenüber jedoch, der eine „von allen religiösen und metaphysischen Voraussetzungen unabhängige Ethik“ (S. 22) „konstruiert“, ohne Wirkung. Im ersten Abschnitte (S. 6—20) will nun der Verf. das Vorhandensein eines anderen Rechtes neben dem positiven nachweisen. Wir werden uns aber erlauben, zuerst den zweiten Abschnitt (S. 21—30), in welchem der Verf. den Ursprung und das Wesen seines Vernunftrechtes dartut, ins Auge zu fassen, um dann prüfen zu können, ob die Beweise des Verf. im 1. Kapitel die Existenz seines Naturrechtes dartun oder nicht.

Mit Recht meint der Verf. „daß ein Natur- oder ein Vernunftrecht auf keinem anderen Grunde als auf dem Grunde der Ethik aufgebaut werden kann“. (S. 21.) Die Ethik, auf die der Verf. sein Vernunftrecht gründet, ist Wilhelm Sterns schon genannte „Kritische Grundlegung der Ethik als positiver Wissenschaft“. Da uns dieses Werk nicht zu Gebote steht, sind wir auf die Angaben vorliegender Schrift angewiesen. Der allgemeine Standpunkt dieser „Ethik als positiver Wissenschaft“ ist demnach der kritische Positivismus. „Dieser verwirft in Übereinstimmung mit der Auffassung Comtes, des Begründers des Positivismus überhaupt, jede dogmatische Metaphysik, hält aber im Gegensatz zur Auffassung Comtes dessen Positivismus, der, nur den äußeren Sinnen trauend, alle Erscheinungen nur für äußere hält, für einen naiven und unkritischen Realismus, der sich zu sehr dem dogmatischen Materialismus nähert. Der hier gemeinte kritische Positivismus dagegen läßt die Möglichkeit offen, daß es außer dem materiellen Prinzip auch ein von diesem dem Wesen nach verschiedenes geistiges Prinzip gibt. Vom Standpunkte des kritischen Positivismus aus erscheint die Annahme, daß es ein Geistiges

gibt, als die fruchtbarste Hypothese oder geeignetste Maxime der Spezialforschung ausschließlich auf geisteswissenschaftlichem Gebiete, und die Annahme, daß es eine Materie gibt, als die fruchtbarste Hypothese oder geeignetste Maxime der Spezialforschung ausschließlich auf naturwissenschaftlichem Gebiete. Eine derartige Beschränkung auf die betreffenden Gebiete legt sich weder der kritische Idealismus Kants, noch der kritische Materialismus Du Bois-Reymonds auf, als deren Vereinigung der hier in Frage stehende kritische Positivismus erscheint. Eine andere Art der wissenschaftlichen Forschung aber als die Einzelforschung gibt es für diesen kritischen Positivismus nicht.“ (S. 23.) Das kritische Element dieses kritischen Positivismus dürfte demnach darin liegen, daß zwar jede dogmatische Metaphysik, aber nicht jede Metaphysik dogmatisch geleugnet wird. Das positive besteht darin, daß nur Einzelforschung als berechtigt anerkannt wird. So diametral entgegengesetzt Positivismus und Kritizismus zu sein scheinen, so innig verwandt sind beide. Denn indem der letztere den Bewußtseinsinhalt zum unmittelbaren Erkenntnisobjekt macht und dadurch nie eigentlich aus dem Bannkreise des Subjekts herauskommt, ist es ihm auch unmöglich, aus dem Gebiet der inneren Erfahrung herauszukommen, da ja die Gesetze, nach welchen die Vernunft aus den Einzeltatsachen neue allgemeinere Wahrheiten zu erschließen imstande ist, ihm nicht als Gesetze, d. h. als bindende Norm, sondern wiederum nur als Tatsachen des Bewußtseins innewerden. Jede bindende Norm setzt ihrem Begriffe nach ein objektives Regulativ voraus. Auch der Kritiker ist also von Rechts wegen nur befugt, die innere Erfahrung zu registrieren, zu klassifizieren, d. h. sich auf den Positivismus zu beschränken. Damit ist allerdings jede Wissenschaft, d. h. jedes Wissen aus Gründen unmöglich. Wenn der Verf. die Annahme einer Materie und eines Geistes als die fruchtbarste Hypothese der Spezialforschung auf natur- resp. geisteswissenschaftlichem Gebiet erklärt, so ist dies lediglich eine Verlegenheitsausflucht. Er muß hypothetisch ein Objekt annehmen, um Wissenschaft betreiben zu können. Ja, ist denn die Welt nur dazu da, damit wir philosophieren können, oder philosophieren wir nicht etwa, um die Welt, wie sie ist, zu erkennen?

Wie „konstruiert“ nun der Verf. auf dieser Grundlage seine Ethik und sein Vernunftrecht? Vor allem begreifen wir vom Standpunkt des Verf. aus, daß nach demselben nur eine von allen religiösen und metaphysischen Voraussetzungen unabhängige Ethik als Grundlage eines wissenschaftlichen (?) Vernunftrechtes inbetracht kommen kann. (S. 22.) Die Voraussetzungen dieser „Ethik“ können nur allgemeineren Einzelwissenschaften entnommen sein. (S. 23.) „Die einzige für die positiv-wissenschaftliche Ethik unentbehrlich erscheinende speziellere oder nähtere Voraussetzung ist die deterministische Willensfreiheit, welche durch eine wissenschaftlich gehaltene empirische Psychologie begründet werden kann.“ (S. 24.) Demnach kann der Verf. den Begriff „sittlich“ nur auf jene Tätigkeiten ausdehnen, die in seinem Sinne, d. h. im deterministischen Sinne frei sind. Stellt er nun aber als „besondere Forderung“ (S. 24) seiner Ethik die auf, „daß das Grundprinzip oder Fundament der Ethik, auch die wenigen, aber deutlichen, bei den Tieren (von uns unterstrichen) vorkommenden sittlichen Erscheinungen miterklärt“, so muß er den Tieren die deterministische Willensfreiheit zuschreiben. Daß jedoch zwischen Mensch und Tier bezüglich der Herrschaft über ihre Tätigkeiten kein wesentlicher, sondern höchstens ein gradueller Unterschied bestehe, ist durch nichts noch bewiesen worden. Ebenso falsch ist es, daß eine

wissenschaftlich gehaltene empirische Psychologie eine deterministische Willensfreiheit bewiesen habe. Quod gratis asseritur, gratis negatur.

Den Ursprung der Sittlichkeit führt nun der Verf. „auf ein allmähliches Werden, eine während sehr vieler Jahrtausende sich vollziehende Entwicklung und Vererbung innerhalb des Menschengeschlechtes und der Tiergeschlechter“ (S. 24) zurück. Näherhin wird dieser Ursprung der Sittlichkeit erklärt durch die in der Urzeit stattgefundene Wechselwirkung zwischen dem Menschen sowie den beseelten Wesen überhaupt und der unbeseelten Natur, und besonders den Elementen. (S. 25.) Die Ableitung des Grundprinzips der Ethik aus dieser Wechselwirkung ist eine Leistung des Verf., bei der es schwer zu entscheiden ist, ob sie mehr kritisch oder positiv sei. Zuerst wird uns ein Bild der Zustände in der Urzeit entworfen. „Die Eiszeit, Überschwemmungen, Orkane, Hagel, Blitzschlag, anhaltende Dürre, Lawinenstürze, Waldbrände, vulkanische Eruptionen, Erdbeben usw.“ (S. 25.) alles dieses und noch mehr bedrängte die bedauernswerten Menschen, und die übrigen beseelten Wesen, und daraus entwickelte sich — natürlich im Laufe vieler Jahrtausende — „ein mehr oder weniger deutliches Gefühl der Zusammenghörigkeit mit allen anderen beseelten Wesen den schädlichen Eingriffen der unbeseelten objektiven Außenwelt gegenüber“. (S. 25.) Weiterhin „entwickelte sich“ daraus „ein von einem Groll einer gegensätzlichen feindlichen Stimmung gegen diese schädlichen Eingriffe der unbeseelten Natur . . . getragener objektiver, d. h. auf etwas Unpersönliches, Sachliches oder Allgemeines gerichteter Trieb zur Abwehr dieser schädlichen Eingriffe ins psychische Leben überhaupt, der Grundstock des sittlichen Triebes. Dieser hat sich allmählich weiter vererbt und zum objektiven Trieb zur Abwehr aller schädlichen Eingriffe der sowohl unbeseelten, als auch beseelten objektiven Außenwelt ins psychische Leben erweitert, so daß dieser Trieb zuletzt zum objektiven sittlichen Trieb zur Erhaltung des Psychischen in seinen verschiedenen Erscheinungsformen durch Abwehr aller schädlichen Eingriffe in dasselbe geworden ist, welcher das Wesen der Sittlichkeit oder das wirkliche Grundprinzip der Ethik ist.“ (S. 26.) Dies alles behauptet der Verf., von einem Beweise ist nirgends eine Spur zu entdecken, wahrscheinlich, weil „Wahrheit“ ein metaphysischer Begriff ist. Wie kann sich aus dem Trieb der Abwehr gegen Eingriffe ins physische Leben ein solcher gegen Eingriffe ins psychische Leben entwickeln, da, wie die tägliche Erfahrung lehrt, beide so oft sich gegensätzlich verhalten? Wie soll sich aus dem egoistischen Trieb der Selbsterhaltung jener selbstlose Trieb, soweit als möglich alle Eingriffe ins psychische Leben aller Mitmenschen bzw. aller beseelten Wesen überhaupt abzuwehren, ableiten lassen? Und wenn dies alles der Fall wäre, so wäre damit noch keineswegs bewiesen, daß dieser letztgenannte Trieb das Prinzip der Sittlichkeit ausmache. Das hätte der Verf. vom allem beweisen müssen. Daß aber ein Trieb als Grundprinzip der Ethik die Verneinung derselben ist, liegt auf der Hand. Ist er es, insofern er Trieb ist, so ist jeder Trieb und jede Handlung sittlich erlaubt. Ist er es, insofern er ein solcher Trieb ist, so kommen wir in letzter Linie eben auf das Objekt dieses Triebes als Prinzip der Sittlichkeit. Selbstverständlich kann auch von einer Pflicht in dieser Ethik nicht die Rede sein.

Diese „Ethik“ ist aber nur eine Konsequenz des kritischen Positivismus, von dem sie ausgeht. Sowohl der Positivismus als der Kritizismus müssen schließlich die Ethik zu einer Analyse des Triebes herabwürdigen. Denn sobald ich eine Norm für diesen Trieb als maßgebend

annehme, ist der Kritizismus prinzipiell aufgegeben, weil eine bindende Norm ihrem Begriff nach objektiv sein muß (Kants kategorischer Imperativ verkennt eben diese Tatsache); ebenso der Positivismus, weil dieselbe ihrem notwendigen Charakter nach nicht durch Erfahrung, sondern nur durch Ratiocinium erkannt werden kann. Wie wird nun auf diese Ethik das Vernunftrecht aufgebaut? Der Verf. leitet die Rechtsidee, wie es sich von selbst versteht, von der Idee der Gerechtigkeit ab. Diese ist der Inhalt des negativen Teiles der „ethischen Regel“, d. h. des in imperativer Form gehaltenen Grundprinzips der Ethik. (Durch diese imperative Form will der Verf. offenbar der Pflicht in seiner Ethik scheinbar einen Raum gönnen.) Dieselbe lautet: „Wehre ab, d. h. unterlasse jeden eigenen schädlichen Eingriff in das psychische Leben aller deiner Mitmenschen bezw. aller beseelten Wesen überhaupt.“ (S. 26.) Die Beziehung auf alle beseelten Wesen ergibt sich aus dem materialistischen Standpunkt des Verf., die Einschränkung auf das psychische Gebiet aus der früheren Einschränkung des ethischen Triebes auf dasselbe, die freilich willkürlich ist, nach unserer Ansicht, selbst vom Standpunkt des Verf. aus. Die negative Fassung endlich dürfte daraus zu erklären sein, daß der Verf., konsequent seinem subjektiven Standpunkt, die ethische Regel nicht nach dem Objekt, sondern vom Standpunkt des Triebes aus einteilt. Jeden schädlichen Eingriff unterlassen und jeden solchen abwehren (was nach dem Verf. der werktätigen Liebe obliegt), sind vom Standpunkt des Triebes zwei Grade in der Intensität desselben. Wir verlieren kein Wort über diesen Begriff von Gerechtigkeit. Der Verf. wird als Jurist und Gerichtsassessor wohl selbst davon nicht viel Gebrauch machen können. Oder hält er z. B. den Diebstahl nicht für eine Verletzung der Gerechtigkeit? Nur dies eine würden wir von ihm gerne erfahren. Nach welchem Maßstabe bemäßt er die Schädlichkeit oder Nützlichkeit dieses „Eingriffes“ in das psychische Leben? Ist der selbe vielleicht die jeweilige Erscheinungsform des Psychischen selbst? Vom positivistischen Standpunkt aus wäre dies konsequent, aber damit wäre jede Ethik aufgegeben. Oder vielleicht die gegenwärtige Kulturhöhe? Jede ist aber einmal gegenwärtig, und wo ist denn der feste Punkt, von dem aus ich die Kulturhöhe selbst bemesse?

Von der Idee der Gerechtigkeit wird nun die Rechtsidee abgeleitet, „sobald wir einerseits von der subjektiven moralischen Gesinnung, die allein auf dem Gebiete der Moral gilt, absehen, und anderseits es uns allein auf den Zweck der Herstellung der Ordnung im Zusammenleben mit anderen Menschen ankommt“. (S. 27.) Insofern nämlich „die Gerechtigkeit zu einem Ordnungsprinzip wird, hört sie auf, eine moralische Eigenschaft des Subjekts und überhaupt eine Eigenschaft des Subjekts zu sein: Sie wird alsdann zu etwas Objektivem, nämlich zum Rechtsgedanken oder zur Rechtsidee“. (S. 28.) Wie wird nun aber die Gerechtigkeit zu einem Ordnungsprinzip? Offenbar nicht, insoweit sie bloß innere Gesinnung ist, denn die Ordnung der Menschen zueinander gründet sich auf ihre Beziehung zu äußeren Objekten und nicht auf die Gesinnung. Folglich kann sie es nur sein, indem sie sich auf diese Objekte bezieht und die Tätigkeit bezüglich derselben regelt. Dieses Objektive ist also das Recht, der Gegenstand der Gerechtigkeit. Damit ist aber das Grundprinzip der Ethik des Verf. umgestoßen. Daß sich dasselbe, gerade in bezug auf das Recht nicht durchführen läßt, ergibt sich auch aus der Art, wie der Verf. die einzelnen Normen des Vernunftrechtes aus der Rechtsidee ableitet: „Aus diesem Rechtsgedanken nun, der, wie oben gesagt, eine Norm darstellt, fließt, indem sich diese Norm spezifiziert, durch die

Tätigkeit des Verstandes, oder wie man gewöhnlich sagt, der Vernunft, unter welcher nichts anderes als der auf praktischem Gebiete sich betätigende Verstand zu verstehen ist, eine große Anzahl speziellerer Normen, die aber sämtlich einen sehr allgemeinen Charakter an sich haben. Und dieses oberste Prinzip, d. h. der Rechtsgedanke, und diese spezielleren, aber immer noch sehr allgemeinen Normen bilden zusammen das Vernunftrecht.“ (S. 28.) Die Vernunft hat es mit dem Inhalt des Rechtes zu tun. Dadurch allein schon, daß sie die einzelnen Rechtsnormen nach ihrem Inhalt spezifiziert, anerkennt sie denselben als Prinzip des Rechtes, und damit auch das Objekt als Prinzip der Sittlichkeit überhaupt.

Bei der negativen Fassung der Gerechtigkeit von seiten des Verf. kann dieselbe übrigens gar nicht Ordnungsprinzip werden. Ordnung ist nicht bloß das Kontradiktoriale, sondern das Konträre der Unordnung.

Zur Realisierung der von der Gerechtigkeit geforderten Ordnung bedarf es des Zwanges. „Es handelt sich hier um etwas, was jeder Mensch von jedem anderen Menschen fordern darf, wozu er ihn vom ethischen Standpunkt aus zwingen darf, weil er sonst neben den anderen Menschen nicht existieren kann.“ (S. 28.) Wie will aber der Verf. vom Standpunkt seines ethischen Grundprinzips aus die sittliche Zulässigkeit des Zwanges ableiten? Ist der Zwang doch ein „schädlicher Eingriff“ ins psychische Leben, indem er die freie Ausübung der gewollten äußeren Tätigkeit verhindert.

Die vollständige Definition des Vernunftrechtes lautet demnach nach dem Verf. folgendermaßen: „Das Vernunftrecht ist die nach Verwirklichung strebende als Rechtsgedanke auftretende Idee der nicht unter dem moralischen Gesichtspunkte der subjektiven Gesinnung, sondern unter dem objektiven Gesichtspunkte des Zweckes als Ordnungsprinzip gedachten und durch die sittliche Zulässigkeit des Zwanges geschützten Gerechtigkeit.“ (S. 29.) Eine logische Zergliederung dieser „Definition“ wollen wir nicht geben. Bezuglich des „objektiven Gesichtspunktes des Zweckes“, der hier, ähnlich wie „die sittliche Zulässigkeit des Zwanges“, auf einmal zum Vorschein kommt, verweisen wir auf S. 23, wo vom Standpunkt des kritischen Positivismus sowohl die dogmatische Anerkennung als dogmatische Negation der Teleologie abgewiesen wird.

Das eine wird man dem Verf. zugeben müssen: Sein Vernunftrecht hat, wenn wir von der Rechtsidee oder dem Rechtsgedanken mit den aus ihm fließenden allgemeinsten Rechtssätzen und wichtigsten Rechtsinstituten absehen, deren Uniformität auch nur unter der Voraussetzung einer gewissen Höhe der Kultur gilt (von uns unterstrichen), keinen ein für allemal feststehenden Inhalt. (S. 30.) Im 1. Kapitel beweist nun der Verf. die Existenz seines Vernunftrechtes. Zwei Erwägungen sind es nach ihm vor allem, die den Gedanken des Vorhandenseins eines anderen Rechtes neben dem positiven Rechte nicht zur Ruhe kommen lassen: „Zum ersten: die gleichmäßige Wiederkehr einer Reihe der allgemeinsten Rechtssätze und wichtigsten Rechtsinstitute in ihren größten Zügen in den Rechten aller Zeiten und Völker“ (S. 6) . . . „wenigstens unter der Voraussetzung eines gewissen Grades der Zivilisation.“ (S. 7.) Mit dem letzteren Beisatz wird der ganze Beweis illusorisch, da in diesem Falle die Allgemeinheit dieser Rechtssätze etwas Zufälliges, weil von dem zufälligen Grade der Zivilisation abhängig wird. Aus einer zufälligen Prämissen läßt sich aber kein Beweis erbringen. Nur wenn gewisse Rechtssätze schlechthin allgemein sind, ist das Argument beweiskräftig, aber dann beweist es auch ein objektives, vom Trieb

unabhängiges, innerlich notwendiges Naturrecht und widerlegt zugleich das ethische Grundprinzip des Verf.

Ähnlich verhält es sich mit dem zweiten Argument, das der Verf. für die Existenz seines Naturrechtes anführt: „Die tatsächlich vorkommende Anlegung eines kritischen Maßstabes an das positive Recht, worin die Frage liegt, ob diese Kritik in den meisten Fällen aus einer anderen Quelle als aus dem allgemein-menschlichen Vernunft- oder Naturrecht geholt werden kann.“ (S. 6.) Aber nur wenn dieses Vernunftrecht objektiv, unabhängig von der jeweiligen Entwicklung des Menschen ist, kann es als Maßstab verwendet werden. Sonst könnte man höchstens die Übereinstimmung zwischen Natur und positivem Recht konstatieren, aber nicht deren Notwendigkeit fordern.

Dieses 2. Argument steht in schroffem Widerspruch zur Ansicht des Verf. über das Verhältnis des positiven zum Vernunftrecht: „Dadurch, daß zu der sittlichen Zulässigkeit des Zwanges die durch die großen Machtmittel des Staates gelieferte faktische Macht hinzukommt, wird das Vernunftrecht zum positiven Recht.“ (S. 31.) Diejenigen „speziellen und speziellsten“ Sätze, die bloß dem positiven Recht angehören, werden dann einzig durch die Macht des Staates zum Recht. Da ist die Anlegung eines „kritischen Maßstabes“ nicht nur unmöglich, sondern wäre auch vollständig nutzlos.

In Kapitel IV. bespricht der Verf. das Verhältnis seiner bisherigen Darlegungen zur historischen Rechtsschule. Wir wollen ihm darin nicht folgen. Beide verhalten sich wie zwei Extreme, die sich berühren. Auch die historische Rechtsschule ist positivistisch und führt zur Aufhebung jeden Rechtes, wenn ihre Lehren in die äußersten Konsequenzen verfolgt werden. Daß sie mehr auf die Wirklichkeit Bedacht nimmt, ist ihr Vorzug auch gegenüber dem soeben besprochenen „*a priori* konstruierten“ Rechtssystem. Die Scholastik, welche die höchste Spekulation mit der Richtung auf das Gegebene verbindet, wird leider vornehm ignoriert.

Graz.

Fr. Hyacinthus Amschl O. Praed.

11. *K. S. Laurila: Versuch einer Stellungnahme zu den Hauptfragen der Kunstphilosophie I.* Helsingfors 1903. (Berlin, Mayer u. Müller.) S. IV u. 251.

Laurila will weder eine Ästhetik noch eine Theorie der Kunst und Künste noch eine Geschichte der Kunst bieten, sondern eine „Kunstphilosophie“. In der Tat „eine ziemlich seltene Benennung“, und es bedarf einer Einleitung (Kap. 1) von 54 S., um den Sinn dieser Benennung zu erfahren. Wie einfach wäre es gewesen, hätte Verf. sich entschließen können, seiner Studie den Titel zu geben: Anleitung zum Kunstverständnis auf Grund der Kunstempfindung. Denn einzig und allein das dunkle „Gefülsvermögen“ ist die philosophische Grundlage des Buches. „Wir wissen ja, heißt es S. 110, daß unsere psychische Konstitution drei Seiten aufweist: das Erkenntnisvermögen, das Gefülsvermögen und das Willensvermögen . . . Bei der theoretischen Tätigkeit spielt das Erkenntnisvermögen die Hauptrolle, bei der praktischen das Willensvermögen und bei der künstlerischen das Gefülsvermögen.“ Wenn nun einmal das Gefühl als besonderes Vermögen gelten soll, warum nicht auch die Phantasie, die gerade beim Künstler eine Hauptrolle spielt?

Der Inhalt des Buches zerfällt innerlich in zwei Teile: der I. fragt nach dem Wesen der Kunst (Kap. 2 u. 3), der II. nach Aufgabe und

Wert der Kunst für die menschl. Gesellschaft (Kap. 4. u. 5); jener ist theoretischer, dieser praktischer Natur. Uns interessiert mehr der I., weil grundlegende Teil.

Als Methode, um das Wesen der Kunst zu bestimmen, gibt Laurila folgendes an: „Die einzige solide Grundlage einer Kunstdefinition ist das analysierte individuelle Kunstbewußtsein.“ (S. 61). Bewußtsein ist hier offenbar für Empfindung oder innere Gefühlserfahrung gesetzt. Aber es bleibt sehr zweifelhaft, ob man vom Subjektivismus dieses „individuellen Kunstbewußtseins“ aus jemals zu einer objektiven Definition der Kunst wird gelangen können. Verf. glaubt das Ziel erreicht zu haben, wenn er S. 105 Kunstfertigkeit und Kunstwerk, wie folgt, definiert: „Die Kunst ist eine Tätigkeit des Menschen, die darin besteht, daß er den Eindruck, den das Seiende (oder ein Teil desselben) auf sein Gefühlsleben gemacht hat, durch sinnlich wahrnehmbare Mittel absichtlich so ausdrückt, daß dieser Ausdruck auf das Gefühlsleben anderer Menschen ansteckend wirkt.“ Und dementsprechend: „Das Kunstwerk ist ein sinnlich wahrnehmbarer Ausdruck des Gefühlslebens, welcher bewußt und absichtlich so gewählt und gestaltet ist, daß er imstande ist, in anderen ähnlichen Gefühle hervorzurufen, wie sie der Ausdrückende selbst gefühlt hat (und dessen eigentlicher Zweck ebendarin besteht).“ Oder kürzer und verständlicher: „Das Kunstwerk ist ein Ausdruck des Gefühlslebens, der auch tatsächlich ansteckend wirkt“ (S. 125). Abgesehen davon, daß hier die Kunst nicht aus dem Wesen, sondern aus einer Wirkung erklärt wird, ist auch die Definition zu weit. Ist wirklich jeder beabsichtigte Gefühlausdruck, wenn er nur „tatsächlich ansteckend wirkt“, immer auch schon Kunst und Kunstwerk? Dann wäre z. B. jeder Witz ein Kunstwerk und jeder angenehme Unterhalter bei Tisch wäre ein Künstler. Wenn dagegen gesagt wird, jener Ausdruck des Gefühlslebens müsse eben „künstlerisch“ sein, so kommen wir aus dem Zirkel nicht heraus. Umgekehrt gibt es Kunstwerke, die auf viele Menschen gar nicht „ansteckend“ wirken, z. B. eine Symphonie von Beethoven. Wenn eingewendet wird, jene Menschen hätten eben kein ausgebildetes „Kunstgefühl“, so ist auch hier keine Grenze abzusehen. Kurz, der schon oft gemachte Versuch, vom subjektiven Gefühlsleben zu einer objektiven Wesensdefinition der Kunst zu gelangen, ist noch immer gescheitert.

Die Kunst hat nicht die Aufgabe, bloß pathologisch zu wirken, sie muß auch unserer Phantasie und ahnenden Vernunft Nahrung bieten; noch mehr, sie soll unsere „Ideale“ verkörpern. Ohne Idee kein tiefes berechtigtes Gefühl. Wider Willen gibt Verf. davon Zeugnis, wenn ihm S. 60 die Bemerkung entschlüpft: „Wenn ein Kunstwerk nicht so ist, wie wir es, einem inneren Ideal gemäß, von einem Kunstwerk fordern, dann brauchen wir es nicht als Kunstwerk anzuerkennen; denn wie der Künstler in seinem Inneren eine Forderung, ein Ideal des Kunstwerkes hat, nach dem er schafft, so haben auch wir, die Empfänger, die Betrachtenden, in unserem Inneren eine Forderung, ein Ideal“ usw. Gewiß ist das Ideal nicht dasselbe wie das Gefühlsleben; dieses hat vielmehr jenes zur Voraussetzung. Wer aber Idee und Ideal sagt, der wird sich auch den gewaltigen Begriffen des Wahren, des Guten und des Schönen nicht entziehen können noch dürfen. Allein auf diese gerade ist Laurila sehr schlecht zu sprechen; sie sind ihm „feierlich klingende, aber hohle Wörter“ (S. 8). Und er meint: „Es ist gar nicht zu verwundern, wenn die Denker des Altertums, deren Philosophieren doch natürlicherweise immer etwas von dem Charakter einer mythologischen Gedankendichtung haben mußten, sich solcher unbestimmten und dunklen Begriffe bedienten; denn von

ihnen kann man ja nicht die begriffliche Genauigkeit und Konkretheit im Ausdruck erwarten, wozu wir durch die psychologisch analysierende und naturwissenschaftlich exakte Methode so gründlich geschult sein sollten.“

Abgesehen von diesen und anderen Bedenken, findet sich in Laurilas „Kunstphilosophie“ — vorab im II. und praktischen Teil — eine Reihe trefflicher Gedanken. Besonders das Schlußkap. 5, das vom Verhältnis der Kunst zur Sittlichkeit handelt, ist sehr zeitgemäß und offenbart einen hohen Ernst. Die Kunst darf die Menschheit in Erreichung ihres letzten Ziels nicht behindern; sie muß also, wie jede andere Tätigkeit des Menschen, „moralisch“ sein. Das heißt aber nicht, die Kunst soll „moralisieren“; im Gegenteil, die Kunst darf weder moralisieren noch demoralisieren. — Die Gewandtheit im Ausdruck der deutschen Sprache macht H. Laurila, der von Geburt ein Finnländer ist, alle Ehre. Druck und Ausstattung des Buches sind vornehm und gut.

Weidenau.

Dr. H. Krug.

12. Heinrich Gomperz: Die Lebensauffassung der griechischen Philosophen und das Ideal der inneren Freiheit. Zwölf gemeinverständliche Vorlesungen. Mit Anhang: Zum Verständnis der Mystiker. Jena und Leipzig, Diederichs I. 1904. gr. 8.^o VI, 322 S.

So verfehlt Friedrich Nietzsches „Geburt der Tragödie“ ist, ein Verdienst wird man ihr nicht absprechen können, daß sie, das kleinliche philologisch-antiquarische Interesse überwindend, ein Beispiel großzügiger Behandlung antiker Probleme uns vor Augen stellt. Nicht von philologischer Kleinarbeit, sondern von einem tiefen Eindringen in den griechischen Geist wird die moderne Kultur den größten Nutzen schöpfen. Das war ein Gedanke, der Nietzsche in der Baseler Zeit bewegte und erregte. Dieser Gedanke scheint auch Theodor Gomperz ergriffen und zur Abhaltung jener Vorlesungen an der Berner Universität veranlaßt zu haben, die uns nunmehr in dem oben angezeigten Werk gedruckt vorliegen.

Es will den Erweis erbringen, daß das Ideal der inneren Freiheit das Leitmotiv der philosophischen Ethik war. Der griechische Patrizier hatte sich das Ideal des harmonischen Lebens, der Plebejer das Ideal der Heiligkeit geschaffen, den Philosophen schwelte der Gedanke der inneren Freiheit bei allen ethischen Untersuchungen vor.

Der Terminus „innere Freiheit“ hat seine Geschichte. Gomperz gibt dem Worte einen neuen Inhalt. Ihm bedeutet (S. 5) die innere Freiheit „eine Macht, nicht das äußere Schicksal zu bestimmen in beliebiger Weise, sondern das innere Schicksal zu bestimmen, unabhängig von jedem beliebigen äußeren“. So ist sie schließlich ein Ja- und Amensagen zu allem und jedem und zwar ein freudiges Zustimmen, kein resigniertes Sich-hineinfinden.

Gomperz ist sich bewußt, mit diesem Ideal, ein Analogon zu Nietzsches „Wiederkunftslehre“ zu bieten (S. 24. A. 1), die uns anweist, zu jeder Lebenslage unser „Noch einmal“ und „Noch einmal“ zu sprechen — nein, jubelnd zu singen.

Möbius hat in seiner beachtenswerten Schrift „Das Pathologische bei Nietzsche“ (S. 58) die ganze Lehre von der ewigen Wiederkunft als „das Schwachsinnigste“ bezeichnet, was Nietzsche vorgebracht hat — doch dies nur nebenbei —, so viel ist mir sicher, daß der „Wiederkunftsgedanke“ bei Nietzsche ein Ersatz für den verlorenen Glauben sein sollte. „Es

war eine Art positivistischer Religion“ sagt Drews in seinem bekannten Nietzsche-Werk (S. 331).

Auch nach Gomperz (S. 11) zielt alle Religion auf innere Freiheit ab. Der Bogen aber, von dem sie ihren Pfeil abschießt, ist (seiner Meinung nach) morsch, aus Illusionen und Täuschungen zusammengesetzt. Es muß innere Freiheit auch ohne dogmatische Voraussetzungen möglich sein (S. 17).

Dieses Ideal innerer Freiheit schwiebte den antiken Philosophen vor. Die verschiedenen Versuche nun, die das Altertum zur Formulierung dieses Ideals unternommen, klarzustellen, das ist die Aufgabe, die sich Gomperz setzt. Er führt uns zuerst die Lebensauffassung der Griechen im allgemeinen vor und zeigt uns dann die dem Ideal der inneren Freiheit zustrebende Lebensauffassung der griechischen Philosophen in ihrer Vorbereitung durch Heraklit und ihrer Begründung durch Sokrates (3.—5. Vorlesung), in ihrer Fortbildung durch Antisthenes (6.), Aristipp (7.) und Platon (8.). Ihre Vollendung findet sie in Zenon (9. u. 10). Die Namen Epikur und Pyrrhon bedeuten ihren Verfall (11.). Mit dem Ausklingen der philosophischen Ethik der Griechen befaßt sich eine Schlußvorlesung. Hier wird auch Aristoteles und seine Ethik als Verfallserscheinung gewürdigt . . .

Mit diesem letzten Satz ist genug gesagt. Soll man noch etwas hinzufügen? Vielleicht doch, daß das Buch sehr nett und modern ausgestattet ist.

Wien.

Seydl.

13. E. Wasmann S. J.: Menschen- und Tierseele. Cöln, Bachem 1904. gr. 8°. 16 S.

Vorliegende Schrift wurde als Abhandlung in den „Monatsblättern für den kathol. Religionsunterricht“ (1904) veröffentlicht und ist nunmehr auch als Sonderabdruck erhältlich. P. Wasmann hat bereits durch eine Reihe von Schriften gezeigt, daß er der Tierpsychologie reges Interesse entgegenbringt. 1897 erschien seine Schrift über „Instinkt und Intelligenz im Tierreich“ (2. Aufl. 1899) und seine „Vergleichende Studien über das Seelenleben der Ameisen und der höheren Tiere“ (2. Aufl. 1900). Das Jahr 1899 brachte uns seine Untersuchung „Über die psychischen Fähigkeiten der Ameisen“. Es ist daher interessant, von einem so hervorragenden Fachmann sich über die Verschiedenheit des tierischen und menschlichen Seelenlebens orientieren zu lassen, zumal dies in der angezeigten Schrift in Kürze und doch mit aller wünschenswerten Klarheit geschieht.

Wien.

Seydl.

14. Bosquejo de un diccionario técnico de Filosofía y Teología musulmanas. (Extracto dela Revista de Aragón, Octubre, Noviembre y Diciembre de 1903) 41 pp. in 8°. Por **Miguel Asin Palacios** catedrático de Lengua Árabe en la Universidad central. (Zaragoza 1903.)

Es ist ein kleines Buch, aber besonders interessant, nicht nur demjenigen, der sich mit moslimischer Philosophie und Theologie beschäftigt — und deren wird es nur eine ganz kleine Anzahl geben — sondern auch

jedem, der ein Interesse an der Geschichte der Ideen hat. Es ist so knapp geschrieben, daß es dem Berichterstatter schwer wird, einen richtigen Begriff von dem reichen Inhalte des Aufsatzes zu geben, wenn er sich nicht auf die oberflächlichste Phraseologie der Rezessenten beschränken will. Längst ist es ja bekannt, daß den früh-mittelalterlichen lateinischen Philosophen die griechischen Denker aus den lateinischen Übersetzungen arabischer Schriften bekannt geworden seien. Darum ist es mindestens für die Würdigung und das Verständnis der lateinischen Philosophen wünschenswert, diesen orientalischen Quellen nachzugehen und wenigstens den mannigfachen Übersetzungsfehlern auf die Spur zu kommen und dadurch die lateinischen Zitate und Applikationen aus griechischen, arabisch travestierten Schriftstellern erst recht zu verstehen, das heißt, dem ursprünglichen Sinne gemäß zu übersetzen. Es wird sich zeigen, daß dies nur eine Seite jenes großen Werkes ist, dessen Grundzüge dieser „Entwurf“ *bosquejo* andeutet.

Für Spanien bedeutet dieses D. eine nationale Unternehmung. Prof. Francisco Codera y Zardín, an der philosophischen Fakultät der Zentral-Universität zu Madrid, ist der Begründer einer Schule gründlicher Arabisten, welche seit 1898 eine *Colectio de estudios arabes* herausgeben: Mariano de Pano, J. Ribera, Fr. Codera, Mar. Gaspar, F. Pons Boigues, Menéndez y Pelayo und Miguel Asin Palacios. Letzterer hat ein Werk *el Averroismo Teológico de S. Thomas de Aquino* geschrieben, in welchem er nachweist, daß Averroes in seinen theologischen Ansichten näher steht dem hl. Thomas, als der rationalistischen Schule, die seinen Namen führte. — Auch über Ghazâlî schrieb er. (*Algazel, dogmatica, moral, ascetica, con prologo de Menéndez y Pelayo, Zaragoza 1901*).

Der Schafi“itischen (orthodoxen) „Schule“ oder „Sekte?“ angehörend, hat dieser gepriesene Denker (geb. c. 1059) zuerst die Wissenschaft mit dem Glauben in Einklang zu bringen gesucht, und zeichnete sich als Dogmatiker, Moralist und aszetischer Schriftsteller aus. Er endete in einem Sufi-Kloster, das er selbst gegründet, vertieft in den mystischen Pantheismus dieser Sekte. Daß er auf S. Thomas ab Aquino, wie auf Raymundus Lullus Einfluß geübt habe, weist Palacios nach. — Es müßte sonderbar zugehen, wenn das von einem bewährten Mitgliede einer ausgezeichneten Schule geschaffene *Diccionario der philosophischen und theologischen Terminis technici des Islâm* nicht gelingen sollte: vorausgesetzt daß das Unternehmen genügend unterstützt wird.

Und das darf man erwarten. Denn das Studium der philosophischen und theologischen Arbeiten der spanischen Muslemen und Juden hat anerkannten Wert für die Geschichte der Ideen. Gerade das muslimische Spanien hatte im glänzenden XIII. Jahrhunderte eine Anzahl von Denkern, deren Ruhm durch das ganze Mittelalter, bis in unsere Tage hinein ertönte. Palacios führt die Namen an: Avempace¹, Abentofait², Averroes³, Abensabin⁴, Avicebron⁵, dessen Ansichten über Materie und Form und über Weltschöpfung unseren Scholastikern bekannt waren,

¹ Arabischer Name: Abu bekir Ibn es-sâigh ibn bağé, XIII. Jahrhundert geb. in Saragossa.

² Ibn tofaït, geb. zu Cadix, Schüler des Avempace (starb 1185).

³ = Abul wel'id ibn roschd, geb. 1126 zu Cordova.

⁴ = 'Abd el haqq ibn sab'in, Gründer einer nach ihm benannten Sekte, geb. zu Murcia, starb 1269.

⁵ Der Jude ibn Gabirol, geb. 1020 zu Malaga.

endlich Maimonides¹: sie alle begründeten den Ruhm Spaniens im Mittelalter. Der psychologische Pantheismus der christlichen Averroisten von Paris und Padua, die hylomorphe Hypothese führt Palacios (p. 3) für den arabischen Einfluß auf. — Wenn es sich nun um das vertiefte, richtige Verständnis dieser und ähnlicher Werke handelt, so entscheidet sich Palacios nicht für eine genaue Übersetzung der Originalwerke, weil sie wohl der einfachste, aber auch der schwerste Weg wäre, sondern für ein arabisches spanisches Wörterbuch, das ja ein Hilfsmittel für den Übersetzer werden wird. — Die vorhandenen arabischen Lexika reichen nicht aus: nicht das des Muhammed el charismi, nicht das des 'Ali el dschordschâni, auch nicht das technisch-arabische Lexicon, das unter der Ägide der East India Company 1862 in Calcutta erschien. Für ein ganz anderes Gebiet ist wichtig das Dozy Dictionnaire detaillé des noms des vêtemens chez les Arabes (Amsterdam, Müller 1845). Aber es kann als Vorbild dienen.

Palacios zeigt, was ein Lexicon der philosophischen und theologischen Termini technici muslemici zu leisten hat, im ersten Teile seines Aufsatzes I; im II. bespricht er die Quellen und den Plan der Arbeit, im III. den Nutzen, den sie bringen wird.

I. Zunächst bespricht er, was unter dem Begriffe moslemischer Philosophie zusammenzufassen sei, die ganz auf der griechischen sich aufbaut, oft mit Beibehaltung der griechischen Wörter, wie es auch bei den Scholastikern der Fall ist. Er beginnt bei der Logik als propädeutischer Kenntnis mit ihren 3 Hauptstücken; dann erst folgt die Philosophie: die spekulative und praktische. Erstere teilt sich nach Avicenna in die Metaphysik (wörtlich arabisch: *ma ba'd ettabi 'at μετὰ τὰ φυσικά*), auch *scientia divina*; 2. Mathematik, *scientia media*. 3. Physik, *scientia infima*. Die praktische Philosophie teilt der Muslim in die Moral für das Individuum, die ökonomische (*τὰ οἰκονομικά*) und die politische Moral. Nur dieses ist sein philosophisches Arbeitsfeld: unberücksichtigt bleibt alles andere, abgeleitete Philosophie wie Naturwissenschaft usw. und die Wissenschaften, die seit dem Wiedererwachen der klassischen Studien Eingang bei Muslemen fanden. Wollten wir ihm auf das Gebiet der Theologie folgen, müßten wir das sehr concinne Büchlein ausschreiben. — Der II. Abschnitt, der von den Quellen und dem Plan des Diccionarios handelt, zeigt an Beispielen den Wandel der Bedeutung der Termini technici nach Zeitaltern, Gegenden, Schulen und Sekten. Außer den Werken der Hauptmeister will Palacios auch die syrische Literatur heranziehen, den hl. Ephräm Syrus, Joh. Damascenus, Isaac Ninivita, Pachomius, Joh. Klimakos u. a. III. Der Nutzen liegt am Tage und ist schon oben angedeutet worden. Ein Beispiel für das Verständnis lateinischer mittelalterlicher Termini: unter den 219 Propositionen der Universität Paris 1277 befindet sich folgende: *Quod a voluntate antiqua non potest procedere novum*. Arabisch-antiqua = qadima, nova = hadit, richtig übersetzt wäre qadime = aeterna, hadit = temporaneum, zeitlich, in der Zeit entstanden. — In den verschiedenen Vorschriften des geistlichen Lebens ist manches aus der Phraseologie, ja den Lebensregeln der Sufi wiederzuerkennen. Für das Wort gyrovagi der Regel des hl. Benedikt

¹ Der Jude Abu Amran Musa ben Maimun ben Obeidillâh, geb. 1135 zu Cordova, Schüler des Ibn rosched, Ibn tofaït und Ibn es sâigh, durch politischen Hochdruck gezwungen, zum Islâm überzugehen, immer aber als Jude sich fühlend. Begraben außerhalb der Mauern von Tiberias in einem von Juden gerne besuchten Monumente.

führt Palacios p. 37 den arabischen Terminus an; die ganze Weise dieser „Mönche“ ist im Oriente vorhanden; ja der hl. Benedikt dürfte solche muslimische Vaganten meinen. Palacios zitiert das Werk von Dom J. M. Beffe, *Les Moines d'Orient*, Paris 1900, das mir nicht zur Hand ist. In dem Gehorsam der Regularen perinde ac si cadayer essent ist eine orientalische Phrase, aber auch Übung zu erkennen. Das Examen conscientiae mit der Beobachtung seiner selbst und Fixierung jedes dem göttlichen Gesetze zuwideren Gedankens und jeder Regung findet sich schon bei el-suhrawardî und ist in Übung bei gewissen Sūfî. Nicht S. Benedikt allein kennt orientalisches Mönchswesen und Praxis, auch der hl. Ignatius Loyola steht mit Muslemin in Berührung. (O. Bardenhewer hat schon 1873 herausgegeben: *qui apud Arabes fertur de castigatione animae libellus.*) Es dient zu großer Empfehlung des von Palacio angekündigten *Diccionario*, daß schon der Entwurf desselben so großes Interesse bietet, daß er nur bestens empfohlen werden kann.

Wien. Universitäts-Professor Dr. Wilh. Ant. Neumann.

15. Dr. Aloys von Scheiwiler: Die Elemente der Eucharistie in den ersten drei Jahrhunderten. Mainz, Kirchheim, 1903. 8. 183 S.

Den Nachweis zu liefern, daß unser Glaube derselbe geblieben, wie der unserer Väter in den ersten Zeiten des Christentums gewesen, wird immer eine der schärfsten und lohnendsten Aufgaben katholischer Dogmengeschichte bleiben. Es ist ein anerkennenswertes Verdienst des Verf., das katholische Geheimnis *χατ' ἐξοχὴν* zum Gegenstande einer genauen und übersichtlichen Untersuchung für die ersten drei Jahrhunderte gemacht zu haben. In chronologischer Reihenfolge mit stets gleichbleibender Disposition werden in vorliegender Schrift sämtliche einschlägige Texte dem Leser vorgeführt; im ersten Teile die katholischen Zeugen: Didache, Ignatius, Justin, Irenäus, Clemens Al., Origenes, Tertullian und Cyprian. Ein Überblick über die Eucharistie in den monumentalen Zeugnissen nebst einer Rekapitulation der *termini technici* bei den einzelnen Schriftstellern bilden eine willkommene Ergänzung. Im zweiten kürzeren Teil (p. 132—176) werden auch die betreffenden Schriften der außerkirchlichen Kreise (Judenchristen und Gnostiker) zur Untersuchung herangezogen. Ein besonderes Kapitel über die „Aquanier“ schließt die eigentliche Abhandlung.

Der Gegenstand der Untersuchung ist für jeden Theologen von größtem Interesse, und wird wohl keiner das Buch ohne Nutzen aus der Hand legen. Noch erhöht wird aber dessen Bedeutung durch die Stellungnahme des Verf. gegen die Schrift Harnacks: „Brot und Wasser: die eucharistischen Elemente bei Justin“, in der Harnack die zwei Thesen aufstellt: 1. In der ältesten Zeit habe auch in der kathol. Kirche die weitverbreitete Gewohnheit zu Recht bestanden, zum eucharistischen Opfer nur Brot und Wasser zu gebrauchen. 2. Der Segen der Eucharistie hafte nach der ursprünglichen Intention des Herrn überhaupt nicht an den Elementen, sondern an der Handlung des Essens und Trinkens.

Dem stellt der Verf. die zwei Fragen als Gegenstand seiner Untersuchung gegenüber 1. „Welche galten den Zeugnissen der ersten drei Jahrhunderte zufolge als notwendige Elemente der Eucharistie?“ 2. „Was für eine Auffassung von deren Bedeutung tritt uns daraus entgegen?“

Im Verlaufe der Erörterungen, für die dem Verf. zu jedem einzelnen Punkte schon eine reiche katholische und akatholische Literatur zur Verfügung stand, wird man angenehm berührt durch den ruhigen sachlichen Ton, den Sch. durchweg beobachtet. Nur im Schlußwort konnte sich's der Verf. nicht versagen, im freudigen Bewußtsein seines Sieges die Schwäche seiner Gegner bloßzustellen und auf die überlegene Kraft der „großartigen“ Scholastik mit ihren „eisernen Begriffen und Formen“, die in ihrer Klarheit und Bestimmtheit jeder Umdeutung trotzen“, hinzuweisen. In einigen Punkten vermißt man indes auch bei ihm jene Strenge und Schärfe der Scholastik, zu deren Freunden auch Rezensent gehört. In der Beantwortung der ersten Frage ist bei den aufgeföhrten Zeugnissen — Cyprian, vielleicht noch Clemens Alex. ausgenommen — nur die Tatsache des Gebrauches von Wein festgestellt, die „Notwendigkeit“ desselben aber nicht nachgewiesen. In der Erledigung der zweiten Frage vermißt man eine genaue Bestimmung des Wortes „Element“, das ja verschiedene Dinge bezeichnet, bald Brot und Wein, bald den Leib und das Blut Christi. Weil der Beweis anfangs nur indirekt durch Zurückweisung der symbolischen Auffassung geführt wird, und erst am Schluß direkt die reale Gegenwart Christi in der Eucharistie nachweist, erscheint die Untersuchung etwas unbestimmt. Die Parallele zwischen Eucharistie und Auferstehung beim hl. Irenäus (p. 48), welche die Wesensverwandlung erläutern soll, ist nicht ganz klar entwickelt. Kleinere Ungenauigkeiten und sprachliche Härten lassen sich leicht entschuldigen; nur S. 167 (L. 9) hätte der Druckfehler „Wein“ statt „Wasser“ nicht durchschlüpfen sollen. Wir wollen mit diesen Anmerkungen den Wert des Buches nicht beeinträchtigen, sondern eher fördern; denn es wäre ihm bei seinem hohen Nutzen eine zweite Auflage zu wünschen.

Louvain (Mont-César).

P. Chrys. Baur O. S. B.

16. **Dr. Anton Beck:** Die Trinitätslehre des hl. Hilarius von Poitiers. (Forschungen zur christlichen Literatur u. Dogmengeschichte Bd. III. Heft 2 u. 3.) Mainz, Kirchheim, 1903. gr. 8. 256 S.

Dem Gegenstande der „vollendetsten schriftstellerischen Leistung, welche die Geschichte des Kampfes mit dem Arianismus aufzuweisen hat“ (Bardenhewer), der Trinitätslehre des „Athanasius des Abendlandes“ wird gewiß kein Theologe das Interesse versagen können. Die Verbannung in Kleinasien bot dem großen Bischofe die Muße, sein Hauptwerk gegen die Arianer zu schreiben, „de Fide“ später „de Trinitate“ betitelt. Den Stand der Lehrentwicklung zu zeigen, der in diesem und in den übrigen Werken des unbeugsamen Kämpfers gegen die Häresie zum Ausdruck kommt, ist der Zweck der vorliegenden Arbeit. — Der Verf. hat seine Aufgabe mit Fleiß und Geschick gelöst, und die Schrift kann jedem Theologen zu eingehendem Studium empfohlen werden. In der Tat ist es auch interessant zu beobachten, unter welchen Geistesmühen sich die immer klarere Erkenntnis des schwierigsten aller Dogmen vollzog, herauszufühlen, wie oft Hilarius gleichsam gerungen hat nach einem prägnanten Terminus, der ihm zum Ausdruck seiner Gedanken hätte dienen können. — In der Einleitung zeigt der Verf. in kurzen Zügen den historischen Hintergrund für das Hauptwerk des hl. Hilarius, seine Freunde und Feinde. Das erste Kapitel gibt eine Art Philosophie des Hil., sowie seine Lehre über das Verhältnis zwischen Wissen und Glauben. Die 6 weiteren Kap.

sind der eigentlichen Trinitätslehre des Heiligen gewidmet, die eigentlich — den besonderen Verhältnissen entsprechend — weit mehr eine Logos-Lehre ist, da Hil. die beiden anderen göttlichen Personen fast nur mit Rücksicht auf den Logos behandelt. Insonderheit bespricht B. des Hilarius Lehre über „das göttliche Sein“ (2. Kap.), „das göttliche Tun“ (principium quod) (3. Kap.), den „Terminus des göttlichen Tuns“ (4. Kap.), die Art des göttlichen Tuns: Zeugung, Vater und Sohn (5. Kap.), die Einwände gegen die wahre Gottheit des Sohnes (6. Kap.), und schließt im 7. Kap. mit der Lehre des hl. Hil. über den Hl. Geist. —

Der Verf. hat bei der Abhandlung seines Werkes größtenteils seine eigene Stoffeinteilung vorgenommen. Diese Methode ist notwendig für dogmengeschichtliche Stoffe, über die sich bei dem betreffenden Schriftsteller nur gelegentliche, da und dort zerstreute Bemerkungen finden. Anders hier. Hilarius hat über das vorliegende Thema ein eigenes Werk geschrieben. Ja, er spricht sogar (lib. I. n. 20; P. L. X. c. 39) von einem System, das er dem Leser vorführen wolle: — „ita totius operis modum temperavimus, ut aptissimum legentium profectibus connexorum sibi libellorum ordo succederet. Nihil enim incompositum indigestumque placuit afferre“ und lib. V. n. 3 (col. 131) „Sequitur itaque ordinem quaestionis etiam ordo connexi sibi libelli.“ So hätte unseres Erachtens der Autor besser getan, den Faden der logischen Gedankenfolge des hl. Hil. selbst zu verfolgen, was allerdings keine geringe Arbeit gewesen wäre, in Anbetracht der vielen Einschreibungen und oft weit verzweigten Zwischengedanken, die so leicht die Aussicht und Übersicht hemmen. Zu einer dogmengeschichtlichen Abhandlung gehört doch nicht bloß das, was ein Autor gelehrt, sondern auch die Art, wie er es gelehrt: sein eigener Gedankenaufbau. So bekäme der Leser einen klareren Einblick nicht zwar in die Sache, aber in die historischen Voraussetzungen, unter denen und für die sie geschrieben war. Eine vergleichende Zusammenstellung über die betreffende Lehrentwicklung (nach System und Terminologie) vor Hil. und der Scholastik wäre ebenfalls von hohem Interesse gewesen.

Unter den sachlichen Bemerkungen, die zu machen wären, soll nur auf folgendes hingewiesen sein: Zunächst findet sich der Leser besonders im Anfang vor die Schwierigkeit gestellt, unbekannte Termini (des Hil.) durch unbekannte (des Verf.) erklärt zu bekommen. Das hat den Grund darin, daß die deutsche theologische Terminologie nicht fix und einheitlich ist, indem Worte wie „Sein, Wesen, Natur, Substanz“ usw. bei verschiedenen Autoren in verschiedenem Sinne angewendet werden. Das erinnert unwillkürlich an das Wort des hl. Hilarius: „das *όμοιότον* kann man falsch verstehen. Nun so mache man aus, wie man es richtig verstehen könne.“ (S. 98).

Indes gebraucht der Verf. sogar ein und denselben terminus in verschiedenem Sinne. So heißt es p. 11: dem logischen Sein kommt (nach Hil.) keine Realität zu; das „objektive Sein“ dagegen „ist etwas (res) — hat ein Sein (esse; essentia)“. Also hat das „Sein“ ein „Sein“!? Doch es soll hier „Sein“ für Wesen, essentia gebraucht werden, wie schon p. 23 klar wird, wo der Verf. sagt, es lasse sich nicht beweisen, daß Hil. einen realen Unterschied zwischen „Sein und Dasein“ (essentia und existentia) bei den geschöpflichen Dingen annehme. „Er redet zwar von einer Komposition der Geschöpfe ex disparibus —; allein hierunter versteht er nicht eine Komposition aus Sein und Dasein, sondern aus Entgegengesetztem: aus Sein und Nichtsein“ (aus Essenz und Nicht-Essenz oder Existenz und Nicht-Existenz?).

Über dieses „Nichtsein“ belehrt uns der Verf. p. 12 (cfr. p. 202 Anm. 1.), dem hl. Hil. sei der Gedanke eigen, „daß auch rein negative Begriffe Existenz haben, wie z. B. der Tod, Ignoranz, auch das Nichts“, was sich z. B. mit Sicherheit aus dem Satze folgern lasse: *causam sui quoque de antea non exstantibus sumunt, dum ex his nascuntur quae antea non fuerint*“ (de trin XII. 16). Doch widerlegt diese Folgerung der hl. Hil. selbst, wenn er kurz zuvor die Art dieser *causa* erklärt mit den Worten: „*Revolve omnes originum causas: invenies nihil coepisse per causam, dum omnia per virtutem Dei ad id quod sunt creantur, non enim nascuntur ex aliquo.*“ Zudem fährt der Verf. fort: „Hil. will hiermit dem Nichts keine Realität im eigentlichen Sinne zuschreiben; stellt er es ja im Gegensatz zum realen Sein; aber er denkt sich daselbe auch nicht als etwas Subjektives“. Nun, da ist dieser Gedanke dem Hil. gar nicht „eigentümlich“, denn ganz dasselbe sagen auch die Scholastiker, nur nennen sie diese Art des „Seins“ das potentielle Sein; (*Potentia logica und realis*).

S. 14 sagt B.: „den Begriff Qualität (für „das eigentümliche Sein, das Wie (qualis) der Dinge“) faßt Hilar. nicht in scholastischem Sinne als accidentelles Sein, das er überhaupt nicht kennt. Was die Scholastiker accidentell nennen, heißt Hil. Proprietät- oder (Wesens-) Fremd.“ Also kennt Hilarius den Begriff doch, nur gibt er ihm einen anderen Namen. Überdies ist gar nicht einzusehen, warum die Scholastiker sich „getäuscht haben sollen, wenn sie in dem Satze „esse non est accidens nomen“ das accidens in ihrem Sinne auffaßten, denn Hilar. stellt es in direkten Gegensatz zu Substanz: „res significata substantiae est, cum dicitur: Deus erat. Esse enim non est accidens nomen (scl. in Deo), sed subsistens veritas, ut manens causa, et naturalis generis proprietas.“

Offenbar will Hilar. sagen: das „Esse“ inhäriert Gott nicht, sondern ist identisch mit seinem Wesen (essentia), ist „substantiell“ in Gott. —

Es ist also nicht immer so leicht, den Scholastikern nachzuweisen, sie hätten die Väter nicht verstanden, und je mehr die vergleichende Dogmengeschichte fortschreitet, um so mehr dürfte man sich davon überzeugen, daß die Väter und die Scholastik einander näher stehen, als es den Anschein hat. — Möchte auch die im übrigen tüchtige und anerkennenswerte Arbeit des Verf. das Ihrige hierzu beitragen.

Louvain (Mont-César).

P. Chrys. Baur O. S. B.

17. Dr. Anton Michelitsch: Elementa Apologeticae.

Graz, Styria, 1905. Tom. IV: Demonstratio Catholica sive de Ecclesia Christi. VIII, 216 p. Tom. V: De Magisterio Ecclesiae sive de Regula Fidei. IV. 84 p.

Wenn auch die Lehrstücke über die Kirche feststehen, so gilt daselbe nicht von dem methodischen Aufbau dieses Traktates. Mazzella, Hurter, Egger geben nach der *Demonstratio christiana* sogleich die Lehre von den Glaubensquellen, behandeln hierauf die Gründung, Verfassung und Eigenschaften der Kirche, worauf sie die Merkmale derselben aufstellen und anwenden. Hierauf folgt der Primat und die Unfehlbarkeit des römischen Papstes. Nach der in Österreich gebräuchlichen Einteilung, ebenso bei Minges, bildet die Lehre vom Glauben und der Glaubensregel den Schluß. Pesch schließt mit den loci theologici. Mazella behandelt den Gegenstand und die Regel des Glaubens im Traktat *de virtutibus infusis*. Es ist Prof. Michelitsch zum Lobe anzurechnen, daß er die sonst

zerteilte Materie vom Lehramte der Kirche im 5. Bande zusammengefaßt hat. Allerdings hätte die Einsetzung des Lehramtes und dessen Unfehlbarkeit bei der Kirche behandelt werden sollen, da sie zu ihrem Wesen gehören.

Auch der 4. Band zeigt empfehlenswerte Neuerungen. So beginnt der Nachweis der Gründung der Kirche mit der biblischen Idee des Gottesreiches, wobei L. Foncks Werk über die Parabeln des Herrn verwertet und gegen Harnack Stellung genommen wird. Die Geschichte der apostolischen Kirche entwickelt sich in drei Perioden (S. 31–36). Kap. 2 enthält die Merkmale der Kirche mit Anwendung; Kap. 3 die Verfassung, nämlich die Frage über Leib und Seele, die Glieder des Leibes, die Hierarchie und den Primat. Er wäre vielleicht besser, die Merkmale der Kirche und somit den Abschluß der Demonstratio catholica an das Ende des Bandes zu stellen. Die Frage selbst bleibt darum nicht in Schweben. Der Beweis des Christentums aus seiner schnellen Verbreitung, seiner Dauer und seinen sittlichen Erfolgen, aus den Martyrern und Wundern ist ja mit den aus der Bibel entnommenen vier Merkmalen fast identisch. Auch das Vaticanum sagt, Cap. de fide, jener Beweis passe nur auf die katholische Kirche. Auch Hurter zieht sogleich § 101 diesen Schluß. Ferner beruht das Merkmal der Einheit und Apostolizität wesentlich auf dem Primat. Hurter sagt § 321: *Jure non nemo censem, disputationem de notis Ecclesiae, quo magis invicta et perspicua sit, opportunius postponi disputationi de primatu romani pontificis.*

Wie im Aufbau so stimmen wir dem Verf. auch darin bei, daß er die heutigen Strömungen und Schlagwörter mehr berücksichtigt. Der Ausdruck zeigt oft glückliche Kürze. Es ist kein Nachteil, daß man unter der lateinischen Hülle die deutsche Wendung hervorschimmern sieht.

Wir wünschen dem Werke, es möge in einer Reihe von Auflagen dazu dienen, die künftigen Priester zu glaubensfreudigen und wohlgerüsteten Verteidigern der Kirche zu bilden.

Linz a. D.

Dr. Ignaz Wild.

18. ***Robert Hugo Hertzsch: Der keimesgeschichtlich-stammesgeschichtliche Beweis für das Dasein Gottes.*** Leipzig, Selbstverlag. 1904. 31 S.

Der hier vorgelegte Beweis ist kein wesentlich neuer, sondern dem Hauptgedanken nach der in allen Apologetiken enthaltene sog. biologische Beweis aus dem Ursprung des organischen Lebens. H. geht aus von Häckels „Biogenetischen Grundgesetz“, daß nämlich die Ontogenie oder keimesgeschichtliche Entwicklung die kurze und gedrängte, durch die Gesetze der Vererbung und Anpassung bedingte Wiederholung der Phylegenie oder stammesgeschichtlichen Entwicklung sei. Sowie gegenwärtig zur Entstehung des Menschen — und das gleiche gilt von allen höheren Tieren — die Mischung von zwei Faktoren notwendig ist, so muß auch bei der ersten Entstehung der Stammzelle des Menschen eine solche Zweiheit tätig gewesen sein. In der ontogenetischen Entwicklung hat erfahrungsgemäß der Same der beiden sich mischenden Faktoren das Bestreben, bis zu jener Daseinsform emporzusteigen, von welcher er ausgegangen ist. Es müssen also auch die zeugenden Faktoren der Stammzelle des Menschen zum mindesten jene Vollkommenheit gehabt haben, welche gegenwärtig der Mensch besitzt. Da aber nach der Kant-Laplace-schen Theorie in den frühesten Perioden der Weltkörperbildung keine

Organismen existieren konnten, sondern in der Körperwelt nur „anorganische“ Materie vorhanden war, so muß der andere Faktor, der sich mit der anorganischen Materie vermischtet, ein immaterielles, geistiges Prinzip gewesen sein. H. folgert allerdings noch mehr, nämlich daß das mit der anorganischen Materie sich verbindende Zeugungsprinzip ein „ungeheuer über uns stehendes“ geistiges Wesen gewesen sein müsse, weil in der stammesgeschichtlichen Entwicklung des Menschen noch kein Stillstand eingetreten sei. Dieses Prinzip ist nach H. die göttliche Substanz selbst, und aus ihrer Mischung mit der anorganischen Materie erklärt es sich H., daß der Mensch als Doppelwesen zwischen beiden in der Mitte steht: sein Leib ist Staub und Asche, der Geist ist der göttlichen Substanz ähnlich. Der wahre Sinn dieser Argumentation reduziert sich wohl darauf, daß die Entstehung des organischen und noch mehr des geistigen Lebens durch Selbstzeugung aus der unorganischen Materie nicht erklärt werden kann. H. meint, daß dieser sein Beweis mathematische Exaktheit besitze; allein von Mathematik ist im ganzen Beweise nichts vorhanden als die Zahl zwei, und auch die aus dieser Zweizahl gezogene Folgerung hinkt gewaltig, da sich die Urtiere (Moneren, Infusorien etc.), wie H. zugibt, ungeschlechtlich fortpflanzen und somit den Schluß auf die Zweiheit in der von H. vorgelegten Form über den Haufen werfen.

Wien.

Univ.-Prof. Dr. G. Reinhold.

19. **Dr. Robert Kurtz:** *Woran sollen wir glauben?*
Entscheidung der religiösen Glaubensfrage nach neuen
wissenschaftlichen Gesichtspunkten. Verlag von Bruno
Feigenspan, Pössneck in Thür. 189 S.

Die Antwort auf die im Titel vorgelegte Frage lautet: An das Ideal. Das Kind verehrt das Ideal der Auktorität, der Jüngling das der ungezügelten Freiheit, in der Übergangszeit herrscht das Ideal des Materialismus. Das einzige wahre Ideal ist das der geschlechtlichen Liebe. Gott und persönliche Unsterblichkeit sind Ausgeburten der Phantasie. Das Buch ist „der treuen Braut“ des Verf. gewidmet und dürfte einigen Anklang nur bei platonisch verliebten Jünglingen finden, die in Mondschein-nächten mit offenen Augen von ihrer Angebeteten träumen und weder über gesunde Vernunft noch über einige Lebenserfahrung verfügen.

Dr. G. Reinhold.

20. **Heinr. Lüdemann:** *Das germanische Papsttum.*
Selbstverlag, Wilhelmshaven. 45 S.

Aus diesem „Geistes“produkt heben wir nur folgende Sätze hervor: „Einen historischen Christus hat es nicht gegeben; die Menschheit als solche hat aus den grundlosen Tiefen ihres Gemütes einen Christus geboren. Alle, welche jene Idee konzipiert haben, aus denen Evangelium und Naturwissenschaft ihre Lebenskraft schöpfen, sind Quellen göttlicher Offenbarung, sind Päpste. Goethe hat ein tägliches unsichtbares Anhauchen Gottes gespürt und ist darum ein solcher — germanischer Papst.“ Mehr noch als der Inhalt charakterisiert die Form der Darstellung dieses sowie das nächstbesprochene Heftchen als Verirrungen des Wahnsinnes.

Dr. G. Reinhold.

21. Heinr. Lüdemann: Die germanisch-katholische Kirche. Auslieferung durch Otto Weber, Leipzig, 102 S.

Auch hier mögen einige Proben genügen: „Papst ist ein Mann, der von einer höheren Wirklichkeit her wahre Ideen empfängt oder der göttliche Ideen konzipiert. Da diejenigen, welche durch neue Ideen den Kulturfortschritt der Menschheit verursacht haben, schon seit vielen Jahrhunderten jedesmal Germanen gewesen sind, so gibt es germanische Päpste.“ Zu diesen rechnet L. zunächst den Kardinal Nicolaus Cusanus, dann sich selbst; es soll aber die Welt voll von solchen Päpsten werden, dann ist die neue, die germanisch-katholische Kirche vollendet. L. schwärmt in diesem Büchlein auch für die „freie“ Liebe. Die Ehe in ihrer heutigen Form ist nach Matth. 19, 11 erlaubt, aber nicht geboten. Der freie gemeinschaftliche Verkehr zwischen Frau und Mann entspricht dem Willen des ewigen Gottes.

Dr. G. Reinhold.

22. Francesco Macry-Correale: 1. *Saggio filosofico sull' errore.* Foggia, Tipografia Domenico Pasarelli. 1903, 95 S.

2. *Letture sul Positivismo.* ebd. 1903. 43. S.

3. *La religione e la coscienza.* Saggi critici. ebd. 1904. 35 S.

4. *Introduzione allo studio della filosofia integrale.* Parte prima: *La filosofia è una scienza?* Dispensa prima. ebd. 1904. 196 S.

Der Verf. vorliegender Schriften fühlt sich zum Philosophen berufen und begann schon in frühester Jugend seine Anlage zu entfalten, bereits mit 12 Jahren hatte er, wie er mitteilt, sein erstes philosophisches System vollendet. Nachdem er schon in verschiedenen Zeitschriften und Blättern über eine Reihe der wichtigsten Fragen seine Anschauungen kund gegeben, tritt er hier mit vier Schriften vor die Öffentlichkeit, welche aus verschiedenen Perioden seiner Entwicklung stammen.

Die erste, nach kaum vollendetem 18. Lebensjahre, vom 18. Febr. bis zum Mai 1886 verfaßt, vertritt einen monistischen Mystizismus, den der Verf., wie er sagt, längst überwunden hat. Dennoch hielt er die Schrift der Veröffentlichung wert, weil noch viele, die zwar mit dem Glauben gebrochen, aber die bittere Frucht der Wissenschaft noch nicht verkostet haben, auf jenem Standpunkte stehen. — Die zweite Studie, ein Jahr später geschrieben, bekennt sich zum Positivismus, blieb aber unvollendet, weil mittlerweile der Gedanke der Integralphilosophie im Verf. auftauchte. — Die dritte Arbeit, aus dem Jahre 1891, beschäftigt sich mit dem Zwiespalte zwischen Religion und Wissenschaft und verdankt ihr Dasein einem religiösen, dem privaten Kreise des Verf. angehörenden Ereignis, dessen Wendung die Vollendung der Schrift verhinderte. — Die vierte Schrift eröffnet die Darstellung der neuen „Integralphilosophie“ mit der grundlegenden Frage: Ist die Philosophie eine Wissenschaft? Durch eine Untersuchung der Begriffsbestimmung der Philosophie und durch historische Erwägungen gelangt der Verf. zu der Lösung: Die Philosophie ist keine Wissenschaft, sondern „eine spontane Tätigkeit des Geistes wie Poesie und Religion,“ „ein Streben desselben,

sein Wissen zu ergänzen“ (*integrare*). — So reichen sich Mystizismus und Positivismus die Hände.

Wir können den Verf. nur bedauern, daß er mit Glauben und Wissen gebrochen hat; eine Kritik ist überflüssig, es sind keine neuen Gedanken, die er bietet. Der reiche, rein persönliche Gehalt seiner Schriften, ihr tief melancholischer Ton, die herben Vorwürfe gegen den Glauben seiner Väter und Landsleute, die bitteren Klagen über Verfolgung und Verkennung des Talentes machen den Eindruck, daß hier eher das Herz und seine Mißstimmung die Feder führen als Wissenschaft und Überzeugung. Einen Mann, der unter diesen Umständen seine Hand gegen Altar und Thron erhebt, kann man nur bemitleiden.

Rom, S. Anselmo.

P. Laurentius Zeller O. S. B.

23. *Fr. Joannes Lottini O. Praed.: Institutiones Theologiae Dogmaticae Specialis ex Summa Theologica S. Thomae Aquinatis desumptae et hodiernis scholis accommodatae. Romae et Ratisbonae, Pustet 1904/5. 8°. Vol. II. 588 p. Vol. III. 648 p.*

Das bei Besprechung des Vol. I. (dieses Jahrbuch XVIII. S. 119 ff.) im allgemeinen Gesagte gilt auch für Vol. II. und III. Wir können deshalb sofort etwas ins einzelne eingehen. Der II. Band handelt: de peccato originali, de Incarnatione Verbi Dei et de gratia. Bei der Erbsünde ist zunächst Rede von der Sünde der Stammeltern. Das Essen der verbotenen Frucht wird nach der fast einstimmigen Erklärung der heil. Väter im buchstäblichen Sinne gefaßt. Darauf wird behandelt die Fortpflanzung der Erbsünde, ihr Wesen und ihre Wirkungen. Das Wesen der Erbsünde wird bestimmt als *privatio gratiae sanctificantis*. Wie uns scheinen will, widerspricht dem die Lehre des hl. Thomas. Ihm ist wesentlich die Erbsünde bloß *languor naturae* (*vitium naturae*); die *privatio gratiae sanctificantis* ist die Folge dieses *languor naturae* für die Person. Natursünde ist nichts anderes als ein Mangel der Natur, keineswegs zu verwechseln mit der sittlichen Sünde, welche die Person der heiligmachenden Gnade beraubt. Wäre die Erbsünde wesentlich *privatio gratiae sanctificantis*, dann wäre letztere auch geradezu der Erbsünde entgegen gesetzt, was aber St. Thomas durchaus in Abrede stellt, indem er (3. Sent. dist. 3. qu. 1. a. 1. sol. 1. ad 2.) ausdrücklich sagt: „*Gratia sanctificans non omnino directe opponitur peccato originali.*“ Nur wenn die Erbsünde die Person ansteckt, beraubt sie der heiligmachenden Gnade; darum heißt es (a. O.) weiter: „*sed solum prout peccatum originale personam inficit.*“ Die heiligmachende Gnade ist nämlich eine persönliche Vollkommenheit, die Erbsünde aber wesentlich ein natürlicher Mangel: „*est enim gratia perfectio personalis, peccatum vero originale est vitium naturae*“ (a. O.). Die *iustitia originalis* ist im Unterschiede von der heiligmachenden Gnade, welche ein *donum supernaturale* in se ist, nur ein *donum supernaturale quoad originem*; in se ist die *iustitia originalis* etwas Natürliches, *intra naturae fines*. Darum unterwirft auch anders die *iustitia originalis* den Willen Gott, anders die heiligmachende Gnade.

Bei der Behandlung der *Incarnatio Verbi Dei* kommt insbesondere eingehend zur Sprache die Gottheit Christi gegenüber den modernen Rationalisten. Als Zeugnis aus dem apostolischen Jahrhundert wird auch die sogenannte „Zwölf-Apostellehre“ angeführt. Für deren Zuverlässigkeit tritt immer wieder die moderne Kritik mit unermüdetem Eifer ein.

Und doch trägt diese Apostellehre deutlich das Gepräge jüdisch-häretischen Ursprungs. Sie erscheint als ein Erzeugnis des Ebionitismus. Die Verwandtschaft mit den jetzigen sogenannten Clementinen ist eine sehr große. Die Apostellehre kennt keine Häresien, keine dogmatische Wahrheit, keinen Kanon neutestamentlicher Schriften, keine Exkommunikation, keine kirchlich gegliederte Organisation. Sie steht im vollen Gegensatz zu den Aposteln und zu den Apostolischen Vätern. Zumal tritt der Widerspruch mit St. Paulus ausdrücklich hervor. Entgegen den heiligen Satzungen sind die Weihegebete bei der Eucharistie schriftlich aufgezeichnet. Niemals ist die Gottheit Christi, welche doch im katechetischen Unterricht die Hauptsache war, hervorgehoben (vgl. näher: Schneider, das Apostolische Jahrhundert als Grundlage der Dogmengeschichte I. Bd. Anhang, bes. S. 813 ff., Regensburg 1890, Manz). Dagegen stehen in vollster Übereinstimmung mit den Aposteln, insbesondere mit dem hl. Paulus, und mit den Apostolischen Vätern die areopagitischen Schriften. Diese aber sollen nach der modernen Kritik "an der Wende des fünften bzw. im Anfang des sechsten Jahrhunderts geschrieben" sein, und „bei ihrem Auftauchen sofort auch als Werke des Schülers Pauli vom Areopagite gelten“ und zwar sowohl bei Recht- wie Irrgläubigen. Alle legen unisono Zeugnis ab dafür, daß diese Schriften von altersher als echt angesehen wurden, keineswegs abhängig vom Neuplatoniker Proklus. Insbesondere erwähnen wir als durchaus zuverlässigen Gewährsmann Leontius von Byzanz, welcher auch der modernen Kritik als gewiefter Kritiker und bewährter Kenner der Schriften der heil. Väter gilt. Wiederholt tritt er in seinen Werken für die Echtheit der areopagitischen Schriften ein. Keine einzige Stimme aber in der damaligen Literatur spricht dafür, daß die Schriften damals erst verfaßt worden seien. Gewiß schon vom historischen Standpunkte aus übergenug Stichhaltiges (!) gegen die Annahme, die Schriften seien inhaltlich und formal abhängig vom Neuplatoniker Proklus (dieses Jahrbuch XVIII. S. 363.) Proklus ist vielmehr, wie Prokopius von Gaza (465—528) nachweist, vom Areopagiten abhängig.

Inbezug auf das motivum Incarnationis wird die Ansicht vertreten: Si homo non peccasset, probabiliter videtur quod Deus vi praesentis decreti non fuisset incarnatus (vgl. dieses Jahrbuch XIX. S. 306 ff.). Der Wert der Verdienste Christi kommt nach Scotus nicht bloß ex extrinseca Dei acceptatione, sondern auch von den Verdiensten an sich, welche „quasi infinita sunt“ (a. O. S. 304 ff.). Sie sind nicht unendlich simpliciter, wohl aber secundum quid, „propter infinitatem Personae merentis“. Betreff der Stellung des hl. Thomas zur Unbefleckten Empfängnis B. V. Mariae schwinden etwaige Schwierigkeiten, wenn man vor Augen hat, daß er die Erbsünde wesentlich nur faßt als Natursünde, d. ist Mangel, Ohnmacht der Natur „languor (vitium) naturae.“ Spricht der Aquinate von der Erbsünde, insofern sie die Person der heilmachenden Gnade beraubt, so schließt er dieselbe durchaus von Maria aus. Bloß als Natursünde gefaßt ist die Erbsünde keineswegs geradezu der heilmachenden Gnade entgegengesetzt. In diesem Sinne, also wesentlich genommen, ist die Erbsünde wohl privatio originalis iustitiae, nicht aber privatio gratiae sanctificantis. (Sagt ja St. Thomas 3. Sent. dist. 3. qu. 1. a. 1. sol. 1. ad 2, vgl. oben bei der Erbsünde) ausdrücklich: „Gratia sanctificans non omnino directe opponitur peccato originali, sed solum prout peccatum originale personam inficit; est enim gratia perfectio personalis, peccatum vero originale (essentialiter tantum) est vitium naturae“ (vgl. dieses Jahrbuch XVIII. S. 173 ff. Divus Thomas [Piacenza 1904], pp. 632 sqq.).

Wie zu Anfang der Lehre von der Incarnatio ein geschichtlicher Überblick über die entgegenstehenden Hauptirrtümer gegeben wurde, so auch entsprechend bei der Lehre von der Gnade. Es kommen dann näher zur Sprache: der Gnade Notwendigkeit, Natur (nebst den verschiedenen Einteilungen), Ursache und Wirkungen. Die heiligmachende Gnade wird als Ursprung (*principium*) der Tugenden real von der Liebe unterschieden. Die Gnade hat ihren Sitz im Wesen der Seele, dagegen die Tugenden in deren Fähigkeiten. Zur Lösung der Schwierigkeiten bezüglich der Willensfreiheit *sub gratia efficace ex se et ab intrinseco* wird kurz und bündig bemerkt: „*quod Deus est causa universalissima et efficacissima non solum ut res sint, et ut agant, sed etiam ut sint tali vel tali modo, et ut agant sive necessario sive libere; Deus enim attingit non solum res, sed etiam modum rerum et quidquid est positivi in rebus sive pertineat ad rationem essendi sive ad rationem causandi.*“ Näher wird verwiesen auf die eingehende Beweisführung betreff der Willensfreiheit *sub Dei motione* im I. Bande (Caput 29. et 30.). Der Widerstreit der Theologen *quoad fidem et scientiam de eodem obiecto* wird (S. 527) folgendermaßen ausgeglichen: „*Dissensus videtur posse componi, si dicatur quod fidelis philosophus, qui habet evidentiam alicuius obiecti, e. g. existentiae Dei, possit credere Deum revelasse generi humano huiusmodi veritatem; et ita adhaerere Dei existentiae ex fide non praecise ut in se et absolute consideratae, sed formaliter ut revelatae; unde philosophus Christianus non adhaeret ex fide veritatibus quas cognoscit per demonstrationem *quoad* earum existentiam, sed *quoad* earum revelationem, retinet enim firmiter ex fide esse divinitus revelatas illas veritates, quae de facto revelatae sunt, tum in generali consideratas tum in speciali. Et ita certitudo fidei confirmat certitudinem demonstrationis, et demonstratio non auferat rationem meriti.*“

Der III. Band handelt: de Sacramentis et de altera vita. Bei der Sakramentenlehre ist zunächst Rede von den Sakramenten im allgemeinen, dann von den einzelnen im besonderen. Bei der hl. Firmung wird die Beimischung von Balsam zum Olivenöl als wesentlich zur Materie dieses Sakramentes gehörig betrachtet, welche Meinung auch die des heil. Thomas zu sein scheint (S. 160). Die Weihe des Chrisams wird als *de necessitate Sacramenti* gefaßt, die Weihe durch den Bischof aber als wahrscheinlich nur *de pracepto* (S. 161 f.) Der Erhabenheit der hl. Eucharistie gemäß wird diese am ausführlichsten behandelt, insbesondere den Irrlehrern gegenüber die realis *praesentia Christi*, sowie der wahre und eigentliche Opfercharakter der hl. Messe. Es fragt sich, wie Christus im allerheiligsten Sakramente zugegen ist (S. 250 ff.). Der ganze Christus ist wirklich in diesem Sakramente zugegen, wie er tatsächlich zur Rechten des Vaters im Himmel thront, zwar nicht *ex vi verborum Sacramenti*, wohl aber *ex naturali concomitantia*. Er ist so zugegen unter jeder der beiden Gestalten und unter jedem Teilchen dieser Gestalten. Auch die ganze Ausdehnung des Leibes Christi ist da so zugegen, und alle dessen sonstigen Eigenschaften (*accidentia*), nicht *circumscriptive* i. e. *per commensurationem quantitatis*, oder *definitive*, sondern *per modum substantiae cum aptitudine ad hoc ut sit in pluribus locis per consecrationem*. In der eigenen Gestalt ist Christus nur im Himmel. Im Sakramente ist er ganz gegenwärtig, ohne daß etwas fehlt, aber in der Weise einer Substanz, welche nicht selbst einen Ort hat, sondern nur Beziehung zu einem Orte durch die Brot- und Weinsgestalt. Die Gestalten bleiben in diesem Sakramente ohne eigentlichen Träger (*accidentia seu species sine subiecto*); sie werden nur getragen durch die göttliche Kraft, in welcher

sie auch tätig sind. Die übrigen Eigenschaften haben in der Ausdehnung der Gestalten gleichsam ihren Träger (*accidentia alia, quae manent in hoc Sacramento, sunt sicut in subiecto in remanente quantitate dimensiva panis et vini*). Die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi hört auf, wenn die Gestalten zugrunde gehen (S. 261 ff.).

Die Form der hl. Eucharistie (S. 268 ff.) besteht wesentlich in den Worten des Herrn: *Hoc est corpus meum, et: Hic est calix sanguinis mei;* denn sie genügen zur Vollendung des Sakramentes. Die anderen Worte: *Novi et aeterni Testamenti etc.* bis zu den Worten: *haec quotiescumque feceritis,* gehören insofern zum Wesen des Sakramentes, als sie von Christus angeordnet sind zur Bezeichnung der Wirkung dieses Sakramentes und mehr bestimmt Christi Blut zu erkennen geben. Das Wesen des hl. Meßopfers (S. 322 ff.) besteht in der Konsekration. Es ist eben wesentlich ein sakramentales Opfer. Es wird dargebracht zum Andenken an den Opfertod Jesu am Kreuze. Deshalb sagt der Herr bei der Einsetzung: „*Tut dies zu meinem Andenken.*“ Die getrennten Gestalten bezeichnen die Trennung des Leibes vom Blute Christi am Kreuze. Durch die Konsekration sind die Gestalten, welche von Brot und Wein geblieben sind, das Sakrament d. i. das heilige Zeichen des Kreuzopfers. Was die Trennung der Gestalten bedeutet und sakramental bezeichnet, das ist wirklich gegenwärtig; der Leib des Herrn, welcher am Kreuze all sein Blut für uns vergossen hat, hier gegenwärtig als Nahrung unserer Seelen. Christus der Herr opfert sich in jeder hl. Messe wirklich und wahrhaft unter den sakramentalen Gestalten auf, wie er sich wirklich und wahrhaft am Kreuze opferte. Das hl. Meßopfer ist durchaus ein und dasselbe Opfer wie das am Kreuze. Neu sind bei jeder hl. Messe die Gestalten, nämlich die unblutigen von Brot und Wein, während die Gestalten am Kreuze blutige waren. Derselbe Opferpriester und dieselbe Opfergabe ist in der hl. Messe und am Kreuze. Wie Christus am Kreuze sich selbst der allerheiligsten Dreifaltigkeit aufgeopfert hat, so opfert er sich auch jetzt in jeder hl. Messe auf. Im N. B. gibt es nur ein einziges Opfer. Die hl. Kommunion ist nichts anderes als die Teilnahme am sakramentalen Opfer durch den Genuss des Leibes und Blutes des Herrn. Auch der Leib Christi im Tabernakel wird Sakrament genannt, weil das Brot das bleibt, was es durch die Konsekration geworden ist. Im Unterschiede von den anderen Sakramenten besteht der Charakter der hl. Eucharistie als eines Sakramentes darin, daß sie Opfer ist.

Beim hl. Bußsakramente werden recht zeitgemäß weiter behandelt die Wirklichkeit dieses Sakramentes (S. 335 ff.), sowie die Notwendigkeit der Beichte (S. 388 ff.). Als genügende Zubereitung zum Empfang der Rechtfertigungsgnade in diesem Sakramente (S. 386 ff.) fordern die einen außer der attritio den Anfang der Liebe Gottes, die anderen sagen, es genüge die sola attritio. Beide Meinungen werden insofern miteinander ausgesöhnt, „*quatenus in ipsa attritione implicite saltem contineri videtur aliquod principium dilectionis Dei*“. Für die Praxis wird jedoch die erste angeraten; und deshalb seien die Pönitenten zur Liebe Gottes anzueifern. In bezug auf die Materie der Sakramente ist der sichere Teil zu wählen, weshalb bei der Priesterweihe (S. 466 f.) „*oportet ut nihil omitti debeat de his de quibus disputatur inter theologos esse essentialia necne, talia sunt manuum impositio, et traditio instrumentorum (contactus physicus et immediatus) cum respectiva forma*“. Kurz ist auch die Ungültigkeit der anglikanischen Weihen (S. 476 f.) nachgewiesen. Es fragt sich „*an episcopatus sit ordo distinctus a presbyteratu simplici*“ (S. 479 ff.). Zur Aussöhnung der zwei verschiedenen Meinungen wird folgende Conclusio

bewiesen: „1. Episcopatus, si consideratur adaequate prout importat sacerdotium seu prout includit presbyteratum, est ordo et Sacramentum; 2. at si consideratur inadaequate, ut distinguitur a presbyteratu, non est ordo et Sacramentum, quasi scilicet ordinatur directe ad corpus Christi reale, idest ad ipsam Eucharistiam, 3. neque est ordo et Sacramentum, ordinem dicens ad aliquid nobilius quam sit illud, ad quod dicit ordinem presbyteratus, 4. est tamen ordo et Sacramentum quasi ordinatum ad corpus Christi mysticum directe, indirecete vero et mediate etiam ad corpus Christi reale.“ Den Protestanten und Rationalisten gegenüber wird näher erwiesen, daß der Zölibat durchaus nicht dem Naturrecht widerspricht, vielmehr sehr vernunftgemäß ist (S. 483 ff.).

Bei Besprechung der Ehe wird der so modernen Ehescheidung entgegen eingehend deren Unauflöslichkeit betont (S. 512 ff.). Inbezug auf das Sakrament der Ehe hat nur die Kirche das Recht, Ehehindernisse aufzustellen (S. 531 ff.). Dem Staate oder der bürgerlichen Gesellschaft kommt keinerlei Gewalt über das Eheband zu. Der bürgerlichen Obrigkeit kommt nur die Gewalt zu, die bürgerlichen Wirkungen der Ehe zu regeln.

In der Abhandlung vom künftigen Leben (*altera vita*) wird eingehender die Seligkeit besprochen (S. 548 ff.). Sie besteht in der Anschauung Gottes, welche ermöglicht wird durch das Licht der Herrlichkeit (*lumen gloriae*), welches durch seine Verschiedenheit die Ungleichheit der Anschauung Gottes bei den Seligen bewirkt (S. 568 ff.). Trotz dieser Ungleichheit ist die Seligkeit doch bei allen eine vollkommene, welche das Verlangen der geistigen Natur völlig befriedigt. Mit Recht wird von diesem „*hominis seu intellectualis naturae appetitus*“ gesagt: „*licet sit finitus in essendo, habet tamen infinitatem in appetendo.*“ Beim bloß abstraktiven Gotteserkennen wird aber das Verlangen nicht gestillt. Bei der Hölle (S. 587 ff.) wird besonders die Ewigkeit ihrer Strafen betont. Das Feuer der Hölle wird als wahres und wirkliches gefaßt (S. 597 ff.). Den Naturalisten und Rationalisten gegenüber wird eingehend die Auferstehung der Toten (S. 603 ff.) und das allgemeine Gericht (S. 609 ff.) erwiesen. — Gegebenen Orts sind auch die etwaigen Kontroversen unter den katholischen Theologen deutlich angeführt. Daran schließt sich dann die nähere Begründung der eigenen Meinung. Möglichst wird ein Ausgleich der verschiedenen Meinungen versucht. Die Besprechung ist durchweg ruhig sachlich. Mehrmals wird das *Compendium theol. veritatis* als Werk des hl. Bonaventura angeführt. Nach den neuesten Forschungen ist der seraphische Lehrer nicht dessen Verf. (vgl. *Opera omnia* S. Bonaventurae. Edit. Quaracchi. Tom. VIII. Proleg. pg. CXII, col. 1 n. 13). — Die Korrektur des Druckes läßt manches zu wünschen übrig.

Das Werk umfaßt in den 3 Bänden das ganze dogmatische System in vortrefflichster Ordnung: I. *De Deo in se considerato et ut est principium et finis rerum.* II. *De deviatione creaturarum a Deo et de remedio a Deo praestito, ut reduceret homines ad se.* III. *De reditu creaturarum in Deum, seu de instrumentis quibus gratia Christi communicatur, et de immobili coniunctione cum Deo vel immobili deviatione a Deo.* Über das Werk schrieb noch jüngst Kardinal Svampa an den Verf.: „Ella compie un' opera sommamente commendebole pubblicando le sue Istituzioni di Teologia Dommatica. La pura dottrina dell' Angelo delle scuole appropriata ai tempi nostri è l'alimento vero, sostanzioso, utilissimo, che deve porgersi al nostro giovane clero. E questo Ella fa con molta lucidità, con savio discernimento, con opportuna classificazione, distribuzione ed ordine nei diversi trattati . . . È gran pregio di Lei il trattare con larghezza le quistioni Teologiche e svilupparle con ordine, con chiarezza

et con dottrina. Me ne rallegro grandemente con Lei.“ Unter dem 28. Nov. 1904 wurde der Verf. selbst vom Hl. Vater, Papst Pius X., mit eigenem huldvollen Handschreiben beehtet. Nachdem eigens des Verf. Gehorsam und Treue gegen den Apostolischen Stuhl, sowie seine Verehrung gegen die Person des Papstes wegen der diesem geschenkten sämtlichen Werke hervorgehoben, heißt es weiter: „enitet ad haec atque effulget doctrinae luculenta significatio, quam sive in rationis, sive in fidei disciplinis es adeptus. Haec profecto omnia praeconium a Nobis laudis exquirunt, laudemque propterea libenter damus, non ambigue sperantes multum ac multis, e clericis maxime ad eruditionem sacram informandis, tua volumina profutura.“

P. Jos. Leonissa Cap.

24. *Fr. Joannes Lottini O Praed.: Compendium Philosophiae Scholasticae ad mentem S. Thomae Aquinatis. Editio 2^a ab auctore diligenter revisa et aucta. Vol. I. pp. IV—530; Vol. II. pp. IV—532 (in 12°). Romae et Ratisbonae 1904, Pustet.*

Nach kaum 3 Jahren ist eine neue Auflage (vgl. dieses Jahrbuch XVI. S. 161 f.) nötig geworden. Im Unterschiede von der ersten Auflage sind als Hilfsmittel zu tieferen Studien die besseren älteren und neueren einschlägigen Werke angegeben, meist zu Anfang der einzelnen Kapitel, gelegentlich auch in kurzen Noten. Unter den älteren Werken wird am häufigsten verwiesen auf die Philosophie von Goudin und Roselli; unter den neueren und neuesten auf die philosophischen Schriften von Lepidi, Liberatore, Lorenzelli, Mancini, de Maria, Mercier, Schiffini und Zigliara. Vielfach zeigt sich die bessernde Hand, besonders aber in der Kosmologie und Anthropologie. In der Cosmologia wurde das 10. Kapitel: De vita in genere bedeutend erweitert. Das 11. und 12. Kapitel der 1. Auflage handelte kurz vom vegetativen und tierischen Leben. In der neuen Auflage ist vom vegetativen Leben im besonderen nicht mehr Rede. Zu dessen Verständnis genügt das über das Leben im allgemeinen Gesagte. Im 11. Kapitel ist jetzt gehandelt: de animalibus. Anfangs wird kurz der Unterschied zwischen tierischem und pflanzlichem Leben im allgemeinen betrachtet. Besonders werden dann die verschiedenen Einteilungen der Tiere (classificationes animalium) besprochen. Das 12. Kapitel handelt von der Tierseele. Das 13. Kapitel: de sensibus animalium wurde wieder erweitert. Das 14. Kapitel behandelt eigens näher das principium proximum et subiectum sensationis, früher nur kurz berührt im 13. Kapitel. In der Anthropologia kamen ganz neu hinzu das 9., 11. und 12. Kapitel: de imaginatione seu phantasia — de passionibus in specie — de facultate motiva secundum locum. — In der Begründung, daß der Mensch seinen letzten Endzweck, seine vollendete Seligkeit erreichen könne (II. S. 301 ff.), heißt es unter anderem: „neque admitti potest quod in natura sit inclinatio ad aliquid, quod ipsa natura non possit consequi,“ si intelligitur „per se seu naturaliter consequi“, falsum est, sed verum, si supponitur „cum auxilio divino“. S. Theol. 1. 2. qu. 109. a. 4. ad 2^{um}. Die cognitio abstractiva Dei stillt nicht das desiderium naturale; dies tut nur die cognitio intuitiva essentiae Dei (vgl. Sestili, In S. Theol. S. Thomae Aquin. 1. qu. 12. a. 1. De naturali intelligentis animae capacitate atque appetitu intuendi divinam essentiam. Theologica disquisitio. Romae 1897, Pustet. — Sestili, De possibilitate desiderioque

Primae Causae Substantiam videndi. A criticis animadversionibus vindiciae. Ibidem 1900. — Dazu dieses Jahrbuch XVI. S. 155 ff. Vgl. auch Revue Thomiste Nr. 6 (Jan.—Fev. 1905) und Nr. 1 (Mars—Avril) die Abhandlung: A quel bonheur sommes-nous destinés?). Es ist eben „anima naturaliter christiana“.

P. Jos. Leonissa Cap.

- 25. Nietzscheana.** **1. Hans Bélart:** Nietzsche's Metaphysik. Berlin, Wunder 1904. VI. 120 S.
2. Paul Schwartzkopff: Nietzsche der „Antichrist“. Schkeuditz b. Leipzig, Schäfer 1903. 67 S.
3. Rudolf Willy: Friedrich Nietzsche. Eine Gesamtschilderung. Zürich, Schulthess 1904. 279 S.

1. Bélarts Nietzsche-Studie ist, was ihre Richtung und ihre Resultate anlangt, am besten durch einen Absatz charakterisiert, der sich auf den letzten Seiten derselben (S. 115 f.) findet. Bélart schreibt da: „Wenn wir auch Nietzsches Wiederkunftslehre . . . verwerfen, so finden wir die Lehre von der Züchtung der höheren Menschenrasse und der Überwindung des Menschen durch den Übermenschens als einzige großartig dastehend; wir möchten in ihr auch die einzige Möglichkeit der Überwindung des Gottesglaubens in der Menschheit ersehen“ . . .

2. Schwartzkopff, der sich die Aufgabe gestellt hat, Nietzsches Stellung zum Christentum zu würdigen, deutet die radikalen Umwertungen des entgleisten Pastorensohns ins Sanfte und Lammfromme um. Nietzsche hat die „drei bösesten, bestverfluchten Dinge“, Selbstsucht, Wollust, Herrschaftsucht, als Grundtugenden proklamiert. Schwartzkopff aber belehrt uns (S. 32): „Es ist mit Nietzsches Umwertung aller Werte nicht so schlimm, wie es klingt. Er wertet im Grunde die sittlichen Werte nicht um, sondern sucht sie von den ihnen anhaftenden Schwächen und Unlauterkeiten zu befreien. In der Selbstsucht preist er die vollendete Selbständigkeit des Charakters, in der Herrschaftsucht das mutige und rücksichtslose Geltendmachen der Zwecke des wahrhaft großen, guten und edlen Individiums gegen das in ihm selbst und in anderen steckende Niedrige und Gemeine, in der Wollust die Berechtigung reiner ehelicher Liebe gegenüber verkehrter mönchischer Prüderie.“ — Ist das nicht nett? Wie zahm doch eigentlich dieser böse Nietzsche ist! . . .

3. Willys Gesamtschilderung will kein Beitrag zur Nietzsche-Forschung sein, und doch erfährt man manches Neue und Erheiternde daraus. Vorab die Naturwissenschaften werden durch überraschende Resultate bereichert; z. B. daß Nietzsche ein „Tausendfüßler“ war (S. 276), was in den Neuauflagen aller Zoologie-Lehrbücher zum Kapitel „Myriopoda“ nachtragweise anzufügen sein wird. Nietzsche war nach Willy auch ein „induktiv-genialer Blitz-Psycholog“ (S. 264), was offensichtlich wenigstens in eine Anmerkung der Elektrizitätslehre gehört. Seine „Geburt der Tragödie“ ist aber keine elektrische Entladung, die infolge der hochgradigen Spannung im Hirn des Blitz-Psychologen eintrat. Sie ist vielmehr ein „Embryo“. Und was für ein Embryo! „Ein sehr schöner apollinischer Schädel mit einem Ansatz von Hörnern; die Gliedmaßen weniger deutlich; sie fühlen sich feucht an wie Flossen —: sie streben nach der Tiefe — ins weite Meer; sind jedoch mit allerlei fremdartigen Anhängseln und Fortsätzen versehen“ (S. 269). So schildert uns Willy

die Mißgeburt der Tragödie. Und zum Schluß noch etwas: ein individuelles Bekenntnis. Der Auktor gesteht, daß er sich manchmal in einen „idyllischen Esel“ verwandelt sehe (S. 231). Das muß ein eigentümliches Gefühl sein — auf jeden Fall ist auch die Spielart „Asinus idyllicus“ in allen Handbüchern der „fröhlichen“ Zoologie nachzutragen.

Wien.

Seydl.

26. **H. Marcus:** Die Allgemeine Bildung in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Eine historisch-kritisch-dogmatische Grundlegung. Berlin, Ebering 1903. 8°. 72 S.

Allgemeine Menschenbildung ist harmonische Weltanschauung: die Wissenschaft davon heißt Philosophie (S. 34). Im Altertum steht die Philosophie als allgemein bildende Wissenschaft in ihrem vollem Rechte (S. 43). Das Mittelalter hat seine Weltanschauung, die durch Einheitlichkeit imponiert (S. 46.) Heute steht es um die allgemeine d. h. philosophische Bildung schlecht. Allenthalben herrscht Unklarheit in den wichtigsten Lebensfragen: Unklarheit über Wesen und Zwecke der Menschheit, über Gut und Böse, über Einzel- und Gesamtheitsbefugnisse (S. 13). Das muß anders werden. „Moderne“ philosophische Bildung ist in die breiten Schichten zu tragen durch volkstümliche Vortragszyklen und ähnliche Veranstaltungen, arrangiert von freien Verbänden und Vereinen, nicht von staatlichen Behörden (S. 60). Diese Bildung soll nach der Meinung des Auktors „für den alten Glauben eintreten als eine Religion des Wissens“ (S. 51) . . . Ob diese „Religion des Wissens“ nicht ein Konglomerat von Religionslosigkeit und Halbwissen sein wird?

Seydl.

27. **Hubert Grimme:** Mohammed. Die weltgeschichtliche Bedeutung Arabiens. Mit einer Karte und 60 Abbildungen. (Weltgeschichte in Karakterbildern, herausg. v. Kampers, Merkle und Spahn). München, Kirchheim 1904. gr. 8°. 91. S.

Im obigen Werke bietet der als Semitist rühmlichst bekannte Freiburger Professor nicht bloß eine Geschichte Mohammeds, sondern, wie schon der Nebentitel: „Die weltgeschichtliche Bedeutung Arabiens“ anzeigt, eine um Mohammed sich gruppierende Geschichte Arabiens überhaupt. Das Werk zerfällt in fünf Abschnitte: 1. Politische Geschichte Arabiens bis Mohammed. 2. Zur Kultur des alten Arabiens. 3. Mohammed in Mekka. 4. Mohammed in Medina. 5. Der Islam bei seinem Austritt aus Arabien. Das besondere Interesse des Lesers wird die Schilderung des religiösen und politischen Entwicklungsganges Mohammeds finden, dessen Bild nicht etwa bloß auf Grundlage des Koran und der moslimischen Überlieferung, sondern auch im Spiegel der altarabischen Kultur gezeichnet wird, wodurch die oft gehörte Ansicht von einem großen Gegensatze zwischen Mohammed und Altarabien auf das rechte Maß zurückgeführt wird. Ja, Grimme meint sogar, daß dem ältesten Islam direkte jüdische und christliche Einflüsse fehlten (S. 53 a). Mohammeds Lehre erscheint uns nicht — wie Grimme zeigt — als ein Werk einheitlichen Gusses, sondern „als eine im Gären und Ringen mit äußeren und

inneren Faktoren entstandene Schöpfung“ (S. 48 b). Es ist interessant zu hören, wie Mohammed anfänglich neben Allah die drei Göttinnen Allat, el-Ozza und Manat beibehielt, deren Namen jedoch später aus dem Koran ausgemerzt wurden, und wie er gegen Ende seines Lebens bemüht war, seine Religion möglichst auf den Standpunkt eines arabischen Lokalkultus zurückzuschrauben (S. 78 a).

Auch sonst wandelt Grimme nicht die alten Bahnen, sondern bietet vielfach neue Gesichtspunkte, so gleich in der Frage nach der Herkunft der Semiten, als deren ursprüngliche Heimat nicht Arabien, wie es gewöhnlich geschieht, sondern Nordostafrika angenommen wird.

Auch in formeller Hinsicht inbezug auf Stil und künstlerischen Bilderschmuck verdient das Buch alles Lob. Zu wünschen wäre nur, daß bei der Aufstellung des Programmes für die Herausgabe der „Weltgeschichte in Karakterbildern“ die Beigabe eines Sachregisters ins Auge gefaßt worden wäre. Dies wäre um so angezeigt gewesen, da die ganze Art und Weise der Darstellung an Übersichtlichkeit zu wünschen übrig läßt.

Wien.

Prof. Dr. Joh. Döller.

28. *Études Franciscaines, Revue Mensuelle.* Gr. in 8°. Tome XI. pp. 696. Tome XII. pp. 688. Administration: Couvin, province de Namur (Belgique). 1904.

Der 6. Jahrgang dieser Monatsschrift liegt in diesen beiden Bänden vor (vgl. dieses Jahrbuch XIX. S. 251 ff.). Für unseren Zweck wollen wir nur die entsprechenden Abhandlungen erwähnen. „Une nouvelle hérésie“ behandelt eingehend in mehreren Artikeln die exegetischen Theorien Loisy. In 3 Kapiteln werden der Reihe nach näher besprochen: Die neue Exegese und die Grundlagen der Religion; — die biblische Frage; — die Kritik der Evangelien. — Durchweg erweisen sich die unklaren und sophistischen Lehren Loisy als leere Behauptungen ohne ernsten Beweis und als bloße Annahmen ohne wirklichen Gehalt. Leider haben sich viele Gutgesinnte durch die Sophismen blenden lassen, und ist mit der kirchlichen Verurteilung der falschen Lehren keineswegs alle Gefahr gehoben. Loisy hat sich zwar dem kirchlichen Urteil unterworfen, aber öffentlich keinen seiner Irrtümer widerrufen. „Ses doctrines, comme des germes cancéreux, continuent à se répandre dans l’Église, atténuées et mitigées, il est vrai, mais toujours au grand détriment des âmes, car il faut appliquer à ces theories, ce que saint Paul a dit de celles des hérétiques: ,Leur parole se répand comme le cancer‘ (II. Tim. 2, 17). Et en effet, l’on entend prêcher ces doctrines dans les chaires chrétiennes; des séminaires en sont infectés; on les retrouve, comme autrefois les principes jansénistes, dans les écrits dus à la plume d’ecclésiastiques placés en évidence ou dans les livres laïcs que l’on considère comme des apologistes et des défenseurs de la religion“ (XII. p. 416). Das ganze System Loisy wird gekennzeichnet als reiner Kantianismus, welcher die christlichen Glaubenssätze entstellt und die ganze katholische Lehre verdirbt.

Die fortgesetzte (dieses Jahrbuches a. O.) Abhandlung: „Notes théologiques sur l’union de l’homme à Jésus-Christ“ bespricht näher die sakramentale und geistige Kommunion im 2. und 3. Kapitel des 2. Teiles, welcher handelt von unserer Vereinigung mit Christus durch den Gebrauch der heil. Eucharistie. Im 3. Teile wird dann näher behandelt unsere Vereinigung mit der Menschheit Christi im Himmelreiche.—

Der Artikel: „L'incredulité de Taine“ ist ein dankenswerter philosophie-geschichtlicher Beitrag zur Vervollständigung der Charakteristik Taines. Die Abhandlung: „De la manière dont le feu infernal tourmente les démons et les âmes séparées“ bespricht im 1. Artikel die Antwort des hl. Thomas, des Scotus und des Suarez, im 2. die des hl. Bonaventura, welche am besten der Heil. Schrift und den heil. Vätern, insbesondere dem hl. Augustinus entspräche. Das Urteil über die verschiedenen Meinungen wird gegen Ende (XII. p. 88) kurz zusammengefaßt mit folgenden Worten: „Telles sont, exposées très brièvement, les grandes lignes du système Bonaventurien. On doit accorder qu'il est: 1. moins compliqué que celui de Suarez, puisque, pour expliquer l'action du feu infernale, il rejette toute qualité intermédiaire; 2. plus complet que celui de S. Thomas et de Scot, puisque, à l'encontre de celui-ci, il reconnaît une action physique au feu, et contrairement à celui-là, il admet une réelle passivité dans les purs esprits. — Et ainsi il vérifie davantage l'oracle des divines Écritures, d'après lequel les démons et les âmes séparées sont réellement brûlés par les feux inextinguibles de l'enfer.“ Übrigens läßt sich nach dem Geständnis der ausgezeichneten Lehrer die Weise dieser Höllenpein nicht adaequate bestimmen. Mit Recht heißt es deshalb (l. c. p. 89) am Schlusse: „Convient-il de demander à Dieu qu'il nous donne la pleine lumière? — Évidemment non. Prions-le plutôt qu'il daigne nous épargner le malheur de savoir ce qui en est par notre propre expérience.“ —

Der Artikel: „Liberalisme philosophique“ bezieht sich auf das Werk: *Introduction à la Philosophie néo-scolastique*, par M. de Wulf (In. 8°, 350 pp., Louvain 1904, 1 rue des Flamands). Der Geist des Zugeständnisses (Konzessionsgelüste) ist das Wesen des Liberalismus. Und von diesem Geiste sollen mehrere Behauptungen im genannten Werke zum mindesten leicht gefärbt sein: „M. de Wulf entend ne définir la scolaistique que par son contenu doctrinal et prétend qu'il n'y a pas de philosophie catholique. Ce sont là, à notre humble avis deux assertions discutables, et parce qu'elles touchent à l'âme même de la scolaistique, il nous a semblé que la discussion n'en serait point déplacée ici“ (XII. p. 338). Die Definition der Scholastik durch den Lehrinhalt allein ist im ganzen wenigstens unvollständig. Wesentlich gehört auch die Methode hinzu. Man darf eben nicht verwechseln philosophisches System und philosophische Lehre. „Tenir compte des méthodes, ce n'est donc pas, comme le dit M. de Wulf, se désinteresser du contenu doctrinal, lui tourner le dos; c'est au contraire le regarder bien en face et en chercher la raison“ (l. c. p. 341). Freilich ist es notwendig, daß sich die Neuscholastik dem heutigen geistigen Leben anpasse. Aber es kommt darauf an, unter welchen Bedingungen diese Anpassung geschieht. Unsere moderne Zeit steht unter dem Zeichen des Positivismus und Kritizismus, aber des übertriebenen und krankhaften. Sich die wirklich guten, stichhaltigen Ergebnisse des einen und anderen aneignen, ist nur vernünftig; aber deren einseitige Methoden (*méthodes exclusivistes*) sind durchaus abzulehnen.

Inbetreff der Beziehungen der Philosophie zur Theologie ist wohl zu unterscheiden zwischen den Fragen, welche ausschließlich Gegenstand der Philosophie, und solchen, welche zugleich auch Gegenstand der Theologie sind. In den ersteren ist die Philosophie ganz unabhängig von der Theologie sowohl in den Prinzipien und Methoden, als auch in den Lösungen, wofern diese nur nicht direkt oder indirekt Glaubenssätze widersprechen. Denn dann wären diese Lösungen als eo ipso falsche abzuweisen,

weil es eben einen Widerspruch zwischen Offenbarung und Vernunft, zwischen Glauben und Wissen nicht geben kann. In den gemischten Fragen ist die Philosophie ebenfalls unabhängig in den Prinzipien und Methoden. Inbetreff der Lösungen aber ist es nicht genug, den Schlußfolgen des Glaubens nicht zu widersprechen. Hier übt die Theologie nicht bloß eine verneinende und verbietende Kontrolle („un controle négatif et prohibitif, comme le veut M. de Wulf“), sondern sie beeinflußt geradezu die philosophischen Untersuchungen durch Belehrung. Hier muß der Philosoph seine eigenen Schlußfolgen mit denen des Glaubens in Einklang zu setzen suchen. Was dann die eigentlich übernatürlichen Wahrheiten unseres Glaubens betrifft, muß die menschliche Vernunft, wie Papst Leo XIII. Hochselig in seinem Rundschreiben *Aeterni Patris* v. 4. Aug. 1879 sagt, sich wohl hüten, höher zu steigen, als sie kann, d. i. diese Wahrheiten begreifen zu wollen, oder sie zu leugnen, oder nach ihrer Laune auszulegen, „sed eas potius plena atque humili fide suscipiat“. Die Neuscholastik wird als völlig neutral hingestellt. Das heißt aber den Ursprung der Scholastik erkennen und die Lehren des erwähnten Rundschreibens verwerfen. Tatsächlich gibt es eine katholische, eine christliche Philosophie. Gerade dieser schreibt Papst Leo (a. O.) das bekannte Wort des hl. Augustinus zu: „Huic scientiae tribuens . . . illud quod fides saluberrima . . . gignitur, nutritur, defenditur, roboratur.“ Und diese Philosophie ist die scholastische, die Tochter der Apologetik der heil. Väter (a. O.). Zum Schlusse des Artikels heißt es dann: „Quant à la néo-scolastique, tout en profitant largement des découvertes modernes, tout en s'en faisant la promotrice, elle ne restera digne de ses ancêtres qu'à la condition de demeurer fidèle à leurs méthodes et à leur esprit. Autrement, elle finira par devenir, nous ne disons pas anti-scolastique, mais du moins a-scolastique“.

P. Jos. Leonissa O. M. C.

29. Scholae Salisburgenses. Heft I—IV. Gr. 8⁰. Herausgegeben unter Mitwirkung des Komitees und der Dozenten der Kurse von Prälat *Sebastian Danner*, Domkapitular. Salzburg 1904/05, Pustet.

Die Scholae Salisburgenses haben begonnen mit dem pädagogisch-katechetischen Kursus vom 10.—23. November 1903. Das I. Heft (94 Seiten) bringt näher: Vorgeschichte und Verlauf des Kursus. — Inhalt der gehaltenen Vorträge. — Zwei Vorträge im Wortlaut. — Dieser Kursus hat in Wien vom 13.—25. Febr. 1905 einen vortrefflichen Nachfolger erhalten. In Salzburg selbst folgten sogenannte Philosophatkurse vom 5. Okt. bis 14. Dez. 1904. Dem Programm dieser Kurse (II. Heft, 12 S.) wurden beigegeben: Stimmen über Wert und Methode des philosophischen Studiums. Die Philosophatkurse bezwecken den Weisungen des Papstes Leo XIII. Hochselig, sowie seines Nachfolgers Pius X. gemäß die pietätvolle Pflege der Lehre des hl. Thomas von Aquin. Die Tagessvorlesungen behandelten unter anderem: Einleitung in die aristotelisch-thomistische Philosophie. — Psychologie mit Berücksichtigung der neueren experimentellen Methoden. — Naturrecht. — Thomismus und Kantianismus als Ausprägung zweier Weltanschauungen. — Die Weltansicht der Mystik. — Schulrecht. — Didaktik. — Die Abendvorträge für weitere gebildete Kreise besprachen die Grundbegriffe der Ästhetik; Philosophie und Naturwissenschaft; die Religion als Kulturfaktor

usw. Das III. Heft (154 Seiten) bringt außer dem Verlauf dieser Kurse den Auszug einzelner Tagesvorlesungen: der Einleitung in die Philosophie; des Thomismus und Kantianismus; der Weltansicht der Mystik; des Naturrechts; des natürlichen Schulrechts als 1. Teils der Schulrechtsvorlesung im Unterschiede vom positiven Schulrechte (2. Teil), welches als Beilage des IV. Heftes eigens erscheint. Dieses Heft (12 Seiten) enthält die Programme für die Ferial- und Quartal-Kurse des Salzburger Philosophats. Ferialkurse sollen zwei im August 1905 abgehalten werden: ein pädagogischer und ein soziologischer. Die Philosophatkurse sind auf ein Quartal (vom 5. Oktober ab) angesetzt. Den Programmen ist beigegeben (S. 5 ff.) eine Abhandlung: *Die drei Hauptprobleme der Metaphysik*, von Hofrat Dr. O. Willmann, aus der Einleitung zu den Philosophat-Vorträgen: *Die Elemente der Metaphysik*.

Zur Weltansicht der Mystik erlauben wir uns einige Bemerkungen. Diese Vorträge wollen wenigstens grundzüglich ein System der mystischen Philosophie bieten. Als mystisch gilt hier die Philosophie, welche auf der cognitio intuitiva beruht. Unter diese wird auch, wie uns scheint, irrigerweise die eigentliche, wahre, christliche Mystik gerechnet. Dadurch wird das natürliche und übernatürliche Gebiet miteinander vermengt. Philosophie und Theologie als verschiedene Wissenschaften sind streng auseinanderzuhalten. Die christliche Mystik ist eine ganz und gar theologische Wissenschaft, die Vollendung der Aszetik. Der Gegenstand dieser Mystik ist durchaus übernatürlich. Die sogenannte philosophische Mystik ist nichts anderes als höchste philosophische Spekulation. Scharf zu unterscheiden ist die philosophische contemplatio von der des gläubigen Christen, welche auf dem Glauben beruht, aber natürlicherweise erworben wird. Diese contemplatio acquisita ist aber keineswegs eine mystische im strengen Sinne des Wortes. Die contemplatio mystica (stricte), sowohl die ordinaria als die extraordinaria, ist wesentlich infusa (vgl. Benedikt XIV., de Beatif. et Canonis. l. 3. c. 26.). Nur im unechten Sinne kann sie acquisita genannt werden, nämlich dispositive. — Die Ansicht des hl. Bonaventura von der unio mystica läßt sich mit der des hl. Thomas recht wohl vereinigen. Beide stimmen durchaus darin überein, daß diese unio eine Liebeseinigung ist. Der Aquinate sagt ausdrücklich (in I. Tim. c. 1.): „caritas unit“ und (S. Theol. 2. 2. qu. 180. a. 3. ad 3.) „contemplatio ad affectum terminatur“. Der selige Albertus Magnus (De adhaerendo Deo c. 1.) nennt die unio: adhaesio caritativa. Zum rechten Verständnis der wahren, übernatürlichen, göttlichen Mystik reicht bloßes Studium nicht aus. Da gilt so recht des Apostels (1. Kor. 2, 14) Wort: „Animalis autem homo non percipit ea, quae sunt spiritus Dei.“

P. Jos. Leonissa O. M. C.

30. *The Psychology of Child Development* with an introduction by **John Dewey**. By **Irving King**. The University of Chicago Press. 1903.

Diese kaum 250 Kleinoktavseiten ausfüllende, aber inhaltreiche Schrift ist die Frucht von Studien, welche der Verf. 1901—1902 in dem von Professor Dewey geleiteten Seminar über „geistige Entwicklung“ begonnen und alsdann als Lehrer der Psychologie und der Erziehungs geschichte am Prattschen Institut fortgesetzt hat.

Es ist ein beachtenswerter Versuch, vom Standpunkte der genetisch-funktionellen Psychologie aus den Gang der geistigen Entwicklung des

Menschen von der ersten Kindheit bis zum Jünglingsalter nach ihren Hauptrichtungen auf der Grundlage von offenkundigen Tatsachen zu bestimmen.

Das Werk hebt sich vorteilhaft ab von der großen Menge der in den letzten Jahrzehnten so üppig ins Gras geschossenen Kindesstudien, welche meistens nur unvollständiges, aus dem Zusammenhang gerissenes Beobachtungsmaterial geliefert haben, und übt auch vielfach an den besseren Leistungen auf dem Gebiete der Kindespsychologie gesunde Kritik rücksichtlich der Interpretation des empirisch festgestellten Tatbestandes. In ersterer Beziehung illustriert Dewey in der Einleitung, die er zur Einführung seines Schülers und natürlich zugleich als *oratio pro domo* geschrieben hat, die wissenschaftliche und erzieherische Bedeutung der empfohlenen Methode an einem imaginären Beispiele. Angenommen, so führt er im großen ganzen aus, es würde nachgewiesen, daß 73 Prozent der Kinder eines bestimmten Alters an Mord- und Poltergeschichten Interesse zeigten, so hätten wir noch kein Recht, dieses als eine allgemeine Erscheinung in der Kindesentwicklung hinzustellen, und noch verkehrter wäre es, daraus eine Regel für die Behandlung der Kinder in diesem Alter herleiten zu wollen, als ob die Präsumtion zugunsten der Anwendung von solchen Erzählungen spräche. Ein derartiges Datum wäre gewiß nicht zu verachten, aber es wäre eben nur ein Präliminar zu dem wirklich wissenschaftlichen Problem und zu der wirklich praktischen, pädagogischen Folgerung.

Wir müßten zuvörderst die Bedingungen, den sozialen und persönlichen Zusammenhang, in welchem die Tatsachen zutage getreten, kennen und ferner erfahren, in wie weit diese Bedingungen etwa das Produkt früherer Einflüsse der Umgebung sind, d. h. der Art und Weise, wie man jene Kinder behandelt oder hat gewähren lassen. Denn das bekundete Interesse könnte schließlich eine Reaktion gegen willkürliche Einschränkungen, eine ungestüme Anstrengung zur Ausgleichung derselben sein, und alsdann würde, bei Behebung der Mängel der Umgebung, das wahre psychologische Interesse und Verhalten, welches jener Tatsache zugrunde liegt, einen grundverschiedenen Ausdruck suchen und auch finden. Wir würden also schwerlich jene Erscheinung als eine Tatsache des sich entfaltenden Lebens in der Geschichte eines Geistes richtig würdigen und ihre wahre Bedeutung ermessen können, wenn wir nicht zuvor auch von den übrigen 27 Prozent etwas Näheres wüßten.

Mit der Erkenntnis, „wie und wodurch jene Tatsache eingetreten“, wären wir jedoch erst imstande, darüber ein wissenschaftliches Urteil zu fällen. Um aber einen praktischen resp. pädagogischen Schluß zu ziehen, müßten wir außer ihrer Vorgeschichte auch ihre Nachgeschichte kennen. Wir müßten wissen, wie jene psychologische Tatsache, wenn sie einmal da ist, reagiert, welche weiteren Veränderungen sie hervorruft oder nach welchen Richtungen hin sie das Wachstum hemmt und einen Rückgang zu verhindern geeignet ist. Diese Seite, die funktionelle, wie sie Herr King feststellt und erklärt, ist eine notwendige Ergänzung der genetischen und ganz besonders zu berücksichtigen, wenn auf psychologische Tatsachen praktische Folgerungen für die Erziehung oder den Unterricht gegründet werden sollen.

Manche interessante Beobachtungen werden im Laufe der Studie aus der neuesten Literatur vorgelegt und nach diesem Maßstabe gewürdigt; aber der Verf. findet selbst, daß das bis jetzt vorliegende Material zu sicheren Schlüssen unzulänglich ist, und will vor allem zu vollständigeren Beobachtungen anregen.

Zu einer vollendeten Kinderpsychologie gehört nach ihm eine von der Erwachsenen-Psychologie absehende „Erforschung des Lebens, wie es sich als ein Ganzes von Jahr zu Jahr auswirkt bis zu dem Stadium, das man als Reife bezeichnet, obschon die Entwicklung, wenn auch langsamer und in beständigeren Formen, noch weiter fortschreitet, und insbesondere die Untersuchung, wie d. h. in welchem Zusammenhang der vollen Erfahrung die geistigen Prozesse eintreten, und welche Bedeutung die einzelnen Äußerungen für das Kind selbst, nicht etwa für den Zuschauer haben“.

Wie eben bemerkt, bezweckt der Verfasser nicht eine allseitige Lösung dieser Aufgabe, sondern nur die Begründung einer Methode der Annäherung durch Eruierung des Charakters der Hauptphasen in der geistigen Entwicklung des Kindes aus dessen Lebensäußerungen.

Zum besseren Verständnis diene eine kurze Zusammenstellung der Hauptpunkte seiner Darstellung der Entfaltung des Bewußtseins in der ersten Kindheit. King sieht ab von der „verfixten“ Frage, ob überhaupt alle belebte Materie Bewußtsein habe, und fertigt Preyers Annahme, „das Kind habe schon im Mutterleibe bestimmte Empfindungen“, mit dem Worte ab: „Wir wissen es nicht.“ Er nimmt das Kind, wie es gleich nach der Geburt offenbar erscheint, praktisch taub und blind, aber mit reflexen, instinktiven und zahlreicheren impulsiven Bewegungen auf Reize reagierend. Die reflexen und instinktiven Bewegungen beruhen nach ihm gleichmäßig auf angeborenen Koordinationen, die einen auf einfachen, die anderen auf komplizierteren, und beide Arten stehen in demselben Gegensatze zu den impulsiven als nichtkoordinierten Bewegungen.

Das Fundament seiner Erklärung von der Entfaltung des Bewußtseins ist dieses:

„Wir wissen einerseits, daß das Bewußtsein des Kindes mit dem zunehmenden Alter von einer relativ unbestimmten zu einer sehr spezialisierten Form gelangt, und ebenso daß seine Tätigkeiten in ähnlicher Weise sich verändern. Anderseits wissen wir mit Gewißheit, daß unser ausgereiftes Bewußtsein mit der Bildung neuer und komplizierter Anpassungen zum Handeln innig zusammenhängt.“ Habituelle Akte verrichten wir mit wenig oder gar keinem Bewußtsein, d. h. das Bewußtsein, das wir dabei haben, geht nicht auf diese Akte, sondern auf weitere Ziele. Wenn wir aber in eine Situation geraten, welcher unsere habituelle Tätigkeit nicht gewachsen ist, dann werden wir uns dieser lebhaft bewußt und suchen dieselbe den neuen Bedingungen wieder anzupassen. Gelingt das, so daß die Tätigkeit glatt weiterschreitet, so läßt auch das Bewußtsein wieder nach, und unsere Akte werden wieder habituell oder reflex. Daraufhin wird die Hypothese aufgestellt, daß beim Kinde zwischen der fortschreitenden Koordinierung der Tätigkeit und der Organisierung oder Definierung des Bewußtseins eine durchgreifende Korrelation besteht.

Aus dem bloßen Vorliegen von koordinierten Tätigkeiten läßt sich über die Natur des Bewußtseins des Kindes nichts erschließen, wohl aber wenn es feststeht, daß sie aus impulsiven entstanden sind.

Wenn das neugeborene Kind überhaupt Bewußtsein hat, so kann dies nur ein ganz unentwickeltes sein, eine Art von allgemeinem Gefühl. Wie die Erwiderung auf einen Reiz, der einen beliebigen Punkt des Organismus trifft, sich da zunächst diffus über den ganzen Körper ergießt, so muß auch das Bewußtsein um diesen Reiz ganz unbestimmt sein: ein Lichtstimulus bringt nicht eine Lichtempfindung, sondern nur eine vag Modifikation des allgemeinen Gefühlstones hervor.

Wenn dann weiter das Kind beispielsweise beim impulsiven Herumwerfen der Arme auf einen harten Gegenstand, z. B. einen Ball, stößt, so muß diese Hemmung seiner Bewegung ihm dieselbe mehr zum Bewußtsein bringen, und wenn es sich zufällig trifft, daß es mit dem Gegenstande etwas tut, etwa den Ball durch einen reflexen Akt erreicht und instinktiv zum Munde führt, so ist das der Anfang zu einer Organisierung der Bewegung, und diese wird wohl im Bewußtsein nicht mehr als bloße Bewegung erscheinen, sondern als eine Bewegung, die durch irgend etwas behindert ist. Durch die vielen Ereignisse dieser Art treten im Bewußtsein des Kindes die verschiedenen Bewegungen auseinander: ohne noch ein getrenntes Objekt zu erkennen, ist es sich bewußt nicht bloß der Bewegung im allgemeinen, sondern irgendwie verschiedener Bewegungen.

Der erste Schritt über einen rein impulsiven Akt hinaus ist das Bestreben, den Stimulus zu beherrschen, d. h. festzuhalten oder, wenn er entschwunden ist, ihn wiederzuerlangen. Da haben wir Anpassungen an die Bedingungen einer adäquateren Tätigkeit, welche nicht unter den ererbten Reflexen und Instinkten zu finden sind, so z. B. die Wendung der Augen und des Kopfes, um ein fortgetragenes Licht zu verfolgen oder wiederzusehen. Und wir können dieselben nur dadurch erklären, daß der Wert des nicht mehr gegenwärtigen Stimulus im Bewußtsein des Kindes verharrt und zu einer neuen Tätigkeit anregt, die nicht mehr eine rein impulsive ist. Was von dem vorhergehenden Akte im Bewußtsein verbleibt, kann man „Bild“ nennen, aber in einem eigenen Sinne. „Das Bild ist Idee, insofern es einen Anknüpfungspunkt und eine Anweisung zu einer neuen Anpassung bietet; die Richtung des Impulses durch das Bild ist Wollen, und das Bild ist endlich Emotion, Gefühl, insofern es den Wert einer früheren Tätigkeit enthält. In jedem Akte haben wir so alle drei Aspekte des Bewußtseins.“

Die Tätigkeit, welche stets einheitlich ist, betrachtet King auch als das einigende Prinzip, welches die verschiedenen Sensationen, die von einem Gegenstande herrühren, miteinander im Bewußtsein verknüpft und die Sinne in Wechselbeziehung bringt. Und das bewußte Leben nimmt überhaupt nach ihm an Bestimmtheit und Manchfaltigkeit in dem Maße zu, als die Tätigkeit, welche es vermittelt, wechselnde Anpassungsschwierigkeiten bietet, um die zu realisierenden Ziele zu erreichen.

Gegenstand des Bewußtseins sind in der ersten Kindheit zunächst nur die Tätigkeiten und ihre Modifikationen: die Dinge sind dem Kinde nichts für sich, sondern sie sind ihm nur Symbole für gewisse Reaktionen. Erst wenn sie als gemeinsames Element für viele Richtungen der Betätigung in seinem Bewußtsein dastehen, treten sie auch als etwas an und für sich hervor; doch behält noch lange — wohl bis zum fünften oder sechsten Jahre — das Bewußtsein mehr Beziehung zur Tätigkeit als zu den Dingen als solchen.

Zu einem bestimmten Selbstbewußtsein gelangt das Kind nicht durch besondere Arten von Tätigkeiten, sondern durch alle zusammen, und seine Erfahrung ist so intim mit anderen Personen verknüpft, daß es gleichzeitig seines eigenen und anderer Selbst bewußt werden muß.

Ohne auf diese Anschauungen näher einzugehen, heben wir noch kurz hervor, daß der Verf. die Zeitbestimmung des ersten Auftretens der einzelnen geistigen Attitüden, — wir würden sagen, der ersten Akte der Seelenvermögen — für absolut unmöglich hält, daß er in einem weitläufigen Kapitel die emotionalen Äußerungen des Kindes weit kritischer als Preyer interpretiert und in einem anderen Baldwins Ansicht über die Bedeutung der Nachahmung, insbesondere dessen Zirkulartheorie widerlegt,

sowie daß seine durch drei Abschnitte sich durchziehende Erörterung der Interessentheorie an interessanten Einzelheiten besonders reich ist und zu dem praktischen Schluß führt: Das Kind hat immer Interessen, die wirksam sind; sie liegen in den Richtungen seiner Tätigkeit, welche funktionell mit dem jeweiligen Stande seiner Entwicklung verknüpft sind, und die Aufgabe des Lehrers ist demnach nicht, Interessen zu erwecken, sondern die vorhandenen auszunutzen.

Wir haben hier, das ist unser summarisches Urteil über das reichen und anregenden Stoff in knapper, wenn auch nicht immer lichtvoller Form bietende Büchlein, die Arbeit eines selbständigen Denkers, der die einschlägige Literatur fleißig studiert und kritisch geprüft hat, auch selbst die Probleme der Kindespsychologie im Leben erforscht und sich redlich bemüht, den festen Boden der Erfahrungstatsachen bei seiner Spekulation nicht unter den Füßen zu verlieren. Aber darauf fällt aus dem Hintergrunde seiner philosophischen Vorbildung der Schatten allgemeiner Anschauungen, welche mit den unsrigen in einem unlösbaren Widerspruch stehen. King ist ein radikaler Evolutionist, wenn er auch ausdrücklich die durchgängige Rekapitulierung der Phylogenie in der Ontogenie abweist und zur Erhaltung weiter zurückreichender Erbstücke eine noch im Leben des jetzigen Individuums, wenigstens während der Entwicklungsperiode, geltende funktionelle Bedeutung für notwendig hält; er offenbart sich ebenfalls als Vertreter der Aktualitätstheorie Wundts, welcher wenigstens in der Leugnung real verschiedener Potenzen im Scotus einen scholastischen Vorläufer hat, und er läßt überall durchblicken, daß er zwischen der intellektiven und der sinnlichen Erkenntnis keinen wesentlichen Unterschied anerkennt. Darauf führen wir die Aufstellungen zurück, welche wir nicht annehmen können; denn der Grundgedanke der genetisch-funktionellen Psychologie hat an sich einen gesunden Kern, der sich unseres Erachtens mit der verpönten Potenzenpsychologie, wie sie die Scholastik lehrt, wohl vereinigen ließe.

Es ist ein allgemeines Axiom der Scholastik, daß die Natur nach ihrer Vollendung in und durch ihre Tätigkeit strebt.

Nach Thomas ist die mannigfaltige Tätigkeit des Menschen wurzelhaft so einheitlich, als einer nur wünschen kann, und mit so guten Gründen er auch den realen Unterschied der Potenzen von den erschaffenen Substanzen beweist, er hält daran fest, daß die Substanz durch die Potenzen wie durch ein Mittel wirkt, nach einem alten Analogon, wie die Baumwurzel durch die Fruchtreiser das Obst hervorbringt. Und anderseits sind die verschiedenartigen Tätigkeiten die offenkundige Grundlage für die scholastische Bestimmung der Potenzen, als deren unmittelbaren Prinzipien. Auch in der Scholastik stehen die Akte da als ursprünglicher Erkenntnisgrund für die geistige Entwicklung. Und weiter nimmt sie nicht an, daß die Seele, gleichsam wie Pallas Athene, mit einer fertigen Ausrüstung in die Welt tritt, so daß sie jeder Situation gewachsen wäre, sie anerkennt eine wahrhafte natürliche Entwicklung für die ganze Zeit, während der sie mit dem Leibe verbunden ist. Ihre Tätigkeit ist abhängig von dem sich allmählich entwickelnden körperlichen Organismus, direkt oder indirekt, sie bedarf der Reize, die in der modernen Psychologie nur das Unrecht haben, alles erklären zu wollen, und sie mündet in die Bildung und Vervollkommenung der Habitus, der rein geistigen wie der sinnlichen, deren fortschreitende Entfaltung und Verstärkung so recht eigentlich die Organisation des Bewußtseins oder vielmehr der Seeldarstellen.

Das sind in der Scholastik, welche nicht ex professo an die Probleme der Kindespsychologie herangetreten ist, wohl aber dieselbe praktisch

behandelt hat, nicht bloß Anknüpfungspunkte, sondern geradezu Ansätze zu deren wissenschaftlichen Behandlung, und wir sind der Meinung, daß auch unter Wahrung der alten Prinzipien die Geistesfunktion in ihrer Bedeutung für die Hebung und Entfaltung der Geisteskraft in der Erfahrung gebührend berücksichtigt werden kann.

Sourbrodt.

Nicolaus Pietkin, Pfarrer.



DE B. VIRGINIS MARIAE SANCTIFICATIONE.

Commentatio in D. Thomae Summae Theologiae P. 3. qu. 27.

SCRIPSIT

FR. NORBERTUS DEL PRADO ORD. PRAED.



Praenotanda
in universam quaestionem.

Caput I.

De ordine, quo D. Thomas procedit in hac quaestione, et de vigilantia, qua S. Doctor hac in re calatum suum temperavit.

1. Primo animadvertere oportet, quomodo Angelicus Doctor procedit in divisione huius quaestionis, ostendens miro ordine, quod erat tunc temporis firmiter ab omnibus tenendum circa sanctificationem Beatissimae Virginis; et nihil praeiudicans de his, de quibus Ecclesia nihil adhuc prorsus dixerat nec vel insinuaverat; et de quibus apud Theologos et Doctores communis sententia in contrarium erat. In sex namque articulos totam quaestionem dividit et sic per ordinem subsequentes sex conclusiones ostendit.

Art. 1. „Rationabiliter creditur, quod B. Virgo sanctificata fuerit, antequam ex utero nasceretur.“

Art. 2. „Beata Virgo non fuit sanctificata ante eius animationem. Unde relinquitur, quod sanctificatio B. Virginis fuerit post eius animationem.“