

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: 09.01.2026

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

LITERARISCHE BESPRECHUNGEN.

1. **Prof. W. G. Alexejeff: Die Mathematik als Grundlage der Kritik wissenschaftlich-philosophischer Weltanschauung.** (Nach Untersuchungen von N. W. Bugajew und P. A. Nekrassow in Zusammenhang mit meinen Untersuchungen über formale Chemie.) Jurjew (Dorpat) 1903. 48 S.

Es tut uns aufrichtig leid, diesen höchst interessanten Vortrag erst so spät zur Anzeige bringen zu können. Er wurde in der Gelehrten Literarischen Gesellschaft zu Dorpat am 30. November 1902 gehalten.

Im ersten Teil weist Alexejeff darauf hin, daß bei der Anwendung der Mathematik auf biologische und soziologische Erscheinungen nicht die Analyse, sondern die Arithmologie die Hauptrolle wird spielen müssen. Er hofft sogar, daß „die machtvollen Methoden“ der letzteren uns die Möglichkeit bieten werden, „den komplizierten Zusammenhang einiger psychischen Vorgänge darzustellen, ohne die Willensfreiheit, natürlich nur in gewissen Grenzen aufzuheben, und ohne ihnen den fatalistischen Universalismus, der eine Eigenschaft der analytischen, stetigen Funktionen ist, aufzudrängen“. (S. 23).

In den Untersuchungen des Moskauer Mathematikers P. A. Nekrassow („Die Philosophie und Logik vom Massenerscheinen der menschlichen Tätigkeit“. Moskau 1902) findet er seine Hoffnung verwirklicht. Im zweiten Teil (S. 24—47) behandelt er die Ausführungen Nekrassows. Er zeigt uns, wie Nekrassow die fehlerhaften Prämissen der sozialen Physik Quêtelets aufgedeckt, und weist darauf hin, wie Quêtelets Nachfolger die Irrtümer des Meisters zur Grundlage einer positiven biologischen und soziologischen Richtung erhoben haben, die durchaus fatalistisch-mechanisch ist. Er betont vor allem die Hauptbedingung, die zu erfüllen ist, wenn die Lehre von den Mittelwerten überhaupt auf derartige Erscheinungen anwendbar sein soll. Zum Schluß werden Nekrassows Postulate für seine neue Sozialphysik aufgezählt.

Der Vortrag ist klar, übersichtlich und recht lesenswert. Die Anwendbarkeit der Arithmologie oder Lehre von den unstetigen Funktionen auf das biologische und soziologische Gebiet geht aus dem blühenden Zustand unserer Versicherungsgesellschaften hervor. Wir meinen jedoch, daß Alexejeff ihre Bedeutung überschätzt.

Maria-Laach.

P. Augustinus Daniels O. S. B.

2. **James Rowland Angell: The Relations of Structural and Functional Psychology to Philosophy.** Decennial Publications of the University of Chicago. Printed from Vol. III. Chicago (University Press) 1903. 521 S.

Die empirische Psychologie versucht, sich von der Herrschaft der Philosophie zu befreien, fällt aber dabei unter den Einfluß der Biologie. Daher kommt es, daß man sich anatomischer und physiologischer Analogien bei der Betrachtung der Bewußtseinsstatsachen bedient. Die zwei Begriffe

„Struktur“ und „Funktion“ werden mit Vorliebe angewendet. Die Zulässigkeit eines solchen Vorgangs wird nicht bewiesen, sondern vorausgesetzt. Jedenfalls muß die psychologische Bedeutung dieser Begriffe genauer gefaßt, die Gebrauchsgrenzen der Analogie schärfer abgesteckt werden. Tatsächlich sind sie in der Psychologie nichts anderes als zwei Phasen ein- und derselben Tatsache. Die Psychologie muß auf Grund klarer Einsicht in den Unterschied zwischen Struktur und Funktion und ihr gegenseitiges Verhältnis beide Zweige der Wissenschaft entwickeln. Jeder systematischer Versuch, eine funktionelle Psychologie auszubauen, führt aber auf die tiefsten Probleme der höchsten philosophischen Disziplinen, nämlich der Logik, Metaphysik, Erkenntnistheorie und Ethik, und dann hören die theoretischen Unterschiede zwischen der Psychologie und der Philosophie auf. Dies ist ungefähr der Gedankengang dieser klaren und lehrreichen Arbeit.

Vom Standpunkt des Verfassers bedeutet seine Leistung einen wirklichen Beitrag zur Förderung der psychologischen Studien. Von unserem Standpunkt verdient sie auch Beachtung, denn sie legt unbewußtes Zeugnis für die Notwendigkeit der „immerwährenden Philosophie“ oder wenigstens für ihre weitaus größere praktische Brauchbarkeit, um bescheiden zu reden, ab.

Maria-Laach.

P. Augustinus Daniels O. S. B.

3. *Dr. Alfred Leicht: Lazarus, der Begründer der Völkerpsychologie.* Mit Bildnis. Leipzig, Dürr 1904. 8°, 111 S.

Dr. Alfred Leichts Buch hat vor allem einen polemischen Zweck. Es ist des Verfassers Ziel, zu beweisen, daß der vor kurzer Zeit verstorbene Berliner Professor Lazarus allein die Ehre beanspruchen kann, Gründer einer neuen Wissenschaft, der „Völkerpsychologie“ zu sein. Professor Richard M. Meyer soll diese Tatsache bezweifelt haben. Wir haben nicht den geringsten Grund, Dr. A. Leichts Beweisgründen nicht beizupflichten. Überdies verspricht uns der Verfasser eine ausführliche Biographie des Begründers der Völkerpsychologie, durch welche jeder Zweifel am Verdienst des Berliner Professors um die neue Wissenschaft gehoben werden soll.

Das mit großem Gefühl geschriebene Büchlein hat auch den Vorteil, eine ziemlich ausführliche Darstellung des Begriffes der Völkerpsychologie zu geben, wie ihn Lazarus aufgefaßt hat. Man würde sich irren, wenn man unter dem Namen Völkerpsychologie eine Erörterung über die speziellen psychologischen Anlagen der verschiedenen Nationen verstände. Solch ein Thema, gewiß sehr ergiebig und sehr anziehend, genügt der Völkerpsychologie nicht. „Völker“ bedeutet in dieser Wortverbindung „Menschheit“.

Im Sinne Herbarts will Lazarus eine neue und höhere Ethik auf die Psychologie bauen. Diese höhere Ethik ist die Völkerethik oder Menschheitsethik. „Auf dem Wege der Völkerpsychologie leitet Lazarus alles Wissen der Ethik zu, und deren Ziel ist: Negation des Egoismus, Aufgehen des Ich im Wir.“ (S. 46.) Also, wie die Alltagsethik auf der Psychologie des Individuums ruht, so ruht diese höhere Ethik auf den psychologischen Anlagen der ganzen Menschheit. Morallehre von Seelenlehre ableiten, ist sicher nicht zu beanstanden; sittliche Vollkommenheit ist ja immer die vollkommene Verwirklichung aller Seelenkräfte. Aber es ist nicht einzusehen, warum Ed. von Hartmann nicht recht haben soll, wenn er die Völkerpsychologie, im obigen Sinne, von der Existenz der Gesamtseele abhängig macht; wenn er will, daß die Völkerpsychologie zugleich eine Lehre von der metaphysischen Einheit und Substantialität dieses Gesamtgeistes

sei. Gegen diesen Einwand wehrt sich aber unser Völkerpsychologe, weil er nicht monistisch gesinnt sein will. „Ist es jemand eingefallen, heißt es S. 83, damit wir die Politik eine Wissenschaft nennen dürfen, alle Bürger eines Staates für eine einzige Substanz zu erklären?“ Aber das Argument schlägt fehl. Wenn Völkerpsychologie für sich allein dastehen würde, möchte der Vergleich mit der Politik einen Sinn haben. Aber es handelt sich ja doch um psychologische Anlagen, aus denen moralische Folgerungen für den einzelnen gezogen werden, gerade weil Moralgesetze aus psychologischen Gesetzen herfließen. Unter solchen Voraussetzungen muß doch das Subjekt der moralischen Vollkommenheit und das Subjekt der psychologischen Vorgänge zusammenfallen. Völkerpsychologie, als Quelle dieser höheren Moralität, hat nur einen Sinn, wenn das Ich metaphysisch im Wir aufgelöst ist.

S. Anselmo, Roma.

Ansgar Vonier O. S. B.

**4. I. Freudenthal: Spinoza, sein Leben und seine Lehre. I. Bd. Das Leben Spinozas. Stuttgart, Fro-
mann (E. Hauff) 1904. XIII, 349 S.**

„Es hat Philosophen gegeben, denen schon während ihres Lebens Zustimmung und Anerkennung in hohem Maße zuteil geworden ist. Andere hervorragende Denker haben dagegen den Triumph ihrer Lehren nicht mehr erlebt. Mit ihren Gedanken ihrer Zeit vorausgeeilt, haben sie bei ihr weder Verständnis noch Beachtung gefunden: erst den Toten ist die Würdigung gewährt worden, die man den Lebenden versagte. Zu diesen Männern gehört Spinoza . . . Fast hundert Jahre mußten vergehen, ehe man seine ganze Bedeutung würdigen lernte . . . Den hundert Jahren der Verkennung und Verachtung folgten etwa siebzig Jahre der Überschätzung . . . Heutzutage verachtet und vergöttert man Spinoza nicht mehr. Man sucht die Geschichte seines Lebens in allen ihren Einzelheiten kennen zu lernen, in das Verständnis seiner Lehren immer tiefer einzudringen und ihre Stellung im Zusammenhange der philosophischen Systeme zu erfassen. So kommt man der Forderung nach, die er selbst einst an sich stellte, die Menschen und ihre Handlungen nicht zu verlachen und nicht zu verabscheuen, sondern zu verstehen.“ (S. 1 fl.)

Mit diesen Worten hat sich der Verfasser seine Aufgabe gezeichnet und ist, wie seine bisherigen Arbeiten und vorliegendes Werk bezeugen, redlich bemüht gewesen, nicht bloß die Schriften und Briefe Spinozas zu durchforschen, sondern auch das urkundliche Material und die Quellschriften zu verwerten. Im vorliegenden ersten Band bietet er uns eine Lebensgeschichte Spinozas, die an Reichtum biographischer Einzelheiten über die Lebensumstände des Philosophen einzig dasteht und auch auf den geschichtlichen Rahmen, in welchem sich dieselben abspielten, weitgehende Rücksicht nimmt. Unter diesen Umständen dürfte man von einem unparteiischen Historiker wirklich erwarten, daß er für das Verständnis Spinozas und seiner Lehre eine sichere Grundlage geschaffen habe.

Wir ziehen die gute Absicht des Verfassers, Spinoza gegenüber einen unparteiischen Standpunkt einzunehmen, keineswegs in Zweifel, und anerkennen dankbar die Arbeit, mit welcher der Verfasser das biographische Material zusammengetragen hat, können uns aber mit seiner Beurteilung Spinozas keineswegs einverstanden erklären. Nachdem nicht bloß Gegner, die wegen ihres religiösen Standpunktes anderen etwa verdächtig erscheinen, sondern auch in dieser Hinsicht gewiß unbefangene Geschichtsschreiber, wie

Kuno Fischer und andere, unumwunden die großen Schwächen und vielfachen Widersprüche des Spinozismus zugestanden haben, behält St. v. Dunin-Borkowski S. J., der sich auch um die Lebensgeschichte Spinozas verdient gemacht hat (s. den Aufsatz: „Zur Textgeschichte und Textkritik der ältesten Lebensbeschreibung Benedikt Despinosas“. Archiv für Geschichte der Philosophie. XVIII. Bd. S. 1), recht, wenn er sagt: „Noch immer von Spinoza als einem tiefen großen Denker reden, beruht auf einer eingebürgerten Tradition und einer konventionellen Phrase, welche dank den Fortschritten der Geschichte der Philosophie ihrem Aussterben nahe ist“. (Stimmen aus Maria-Laach. 62. Bd. S. 124.) — Sollte es dem Verfasser gelingen, in der Darstellung der Lehre Spinozas wirklich den Nachweis zu liefern, daß Spinoza ein einheitliches, tiefdurchdachtes philosophisches System aufgestellt hat, so wollen wir gerne unsere Meinung ändern und, vom religiös-sittlichen Standpunkt Spinozas absehend, ihm gern „einen Platz unter den tiefsten Denkern aller Zeiten anweisen“.

Rom, S. Anselmo.

P. Laurentius Zeller O. S. B.

5. Dr. Ludwig Busse: Die Weltanschauungen der großen Philosophen der Neuzeit. (Aus Natur und Geisteswelt. 56. Bändchen.) Leipzig, Teubner 1904. III, 164 S.

Mit seltenem Geschicke hat der Verfasser vorliegenden Büchleins es verstanden, Fülle des Stoffes mit Kürze und Klarheit der Darstellung zu vereinigen. Nach einer Einleitung über Wesen und Aufgabe der Philosophie werden die bedeutendsten „modernen“ Philosophen aufgeführt und ihre Systeme in den Hauptpunkten dargestellt. Kant und sein Kritizismus bildet den Mittelpunkt der beiden Perioden, in welche die Entwicklung der „modernen“ Philosophie sich scheide.

Der Verfasser weist in der Einleitung den kritischen Standpunkt Kants ab und gibt den im Kantschen Kritizismus liegenden Widerspruch zu, glaubt aber doch an einer einheitlichen Entwicklung der Philosophie der Neuzeit festhalten zu können. Dies scheint jedoch bei der Tragweite des „kritischen“ Prinzips unmöglich; Systeme, von denen eines das andere aufhebt, haben zwar ihre Berührungspunkte, können aber nicht Glieder eines organischen Baues bilden, sondern führen zur Auflösung aller Philosophie.

Rom, S. Anselmo.

P. Laurentius Zeller O. S. B.

6. 1. C. Schaarschmidt: Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand. Von G. W. v. Leibniz. Ins Deutsche übersetzt, mit Einleitung, Lebensbeschreibung des Verfassers und erläuternden Anmerkungen versehen. 2. Aufl. (Philosoph. Bibliothek. Bd. 69.) Leipzig, Dürr 1904. LXVIII, 590 S.

2. Dr. Walter Kinkel: Immanuel Kants Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen, (zuerst) herausgegeben von Gottlob Benjamin Jäsche. 3. Aufl. Neu herausgegeben, mit einer Einleitung sowie einem Personen-

und Sachregister versehen. (Philosoph. Bibliothek. Bd. 43.) Leipzig, Dürr 1904. XXVIII, 171 S.

Die handlichen, hübschen Ausgaben der „Philosophischen Bibliothek“ des Dürrschen Verlages bieten eine Reihe der bedeutenderen Werke der Philosophie in deutscher Sprache und ermöglichen so allen, die sich für den Kampf um die Wahrheit interessieren, sich an der Hand der einflußreichsten Führer ein Bild zu machen von der Entwicklung der schwierigsten und wichtigsten Fragen des Lebens. Die beiden hier vorliegenden Neuauflagen legen Zeugnis ab sowohl für die günstige Aufnahme der „Bibliothek“, als auch für das Streben, dieselbe stets auf der Höhe der Zeit zu halten.

1. Band 69 enthält „die umfangreichste“ und nach der Meinung des Herausgebers „bedeutendste von allen Leibnizschen Schriften philosophischen Inhalts“ (S. III). Die Übersetzung ist eine recht wort- und sinngetreue und liest sich dabei doch im ganzen leicht und angenehm. Außer sprachlichen Verbesserungen weist die neue Auflage auch manche Textveränderungen auf, wie sie auf Grund der Gerhardschen Ausgabe notwendig geworden sind. — Der Herausgeber schickt dem Werke eine kurze Lebensbeschreibung Leibniz' voraus und legt „Inhalt und Bedeutung der Neuen Abhandlungen“ dar. Die Schrift Leibniz' nimmt nach ihm „zwischen dem Lockeschen Werke und der Kantschen Kritik, welche beide, wenn auch auf sehr verschiedenen Wegen, eine Reformation der philosophischen Grundanschauungen anstreben, eine mittlere Stellung in der Art ein, daß sie den sensualistischen Gesichtspunkten des ersteren die nötige idealistische Ergänzung gibt, und damit die Versöhnung der beiden einander widersprechenden und einseitigen Standpunkte des Empirismus und Spiritualismus durch eine unparteiische Vermittlung anbahnt“ (S. LXVIII). Um indes der Schrift diese Mittelstellung anweisen zu können, sind, wie Schaarschmidt zugibt, ganz wesentliche Umgestaltungen der Leibnizschen Grundgedanken notwendig. Wenn man „mit Aufgeben der prästabilierten Harmonie die absolute Spontaneität der Monaden in eine reale Wechselwirkung derselben miteinander umsetzt, indem man neben jener Spontaneität als anderes Element die nur richtiger zu deutende Rezeptivität annimmt, so kommt man“ freilich „ohne besondere Schwierigkeit bei der Voraussetzung der Kantschen Theorie an, daß beide, Spontaneität und Rezeptivität, dem Geiste eignen und die Erkenntnis durch die Ineinsbildung von Elementen beider Gattungen sich vollziehe“ (S. LXV), aber dieser Umsatz ist so tiefgreifend, daß der reiche ideale Gehalt der Leibnizschen Philosophie sich in leeren Schein auflöst. Auch wir nehmen gegen Leibniz neben der Spontaneität die Rezeptivität des Geistes an, halten aber noch entschiedener gegen Kant am Realismus Leibniz' fest; man kann diesen Standpunkt „naiv“ nennen, der „praktischen Vernunft“ eine „dominierende Stellung“ einräumen, ist mehr als naiv.

2. Band 43 bietet Immanuel Kants Logik in der von den Kritikern wenig gerühmten Ausgabe von Jäsche. Dr. Kinkel ist überall auf die erste Ausgabe Jäschens, Königsberg bei Fr. Nicolovius 1800, zurückgegangen, hat aber auch die beiden Ausgaben von G. Hartenstein (1838 und 1868) sowie die von K. Rosenkranz (1838) berücksichtigt. An Stelle der „Erläuterungen“ von Kirchmanns, welcher die früheren Ausgaben für die philosophische Bibliothek besorgte, hat der Neuherausgeber eine systematische Einleitung gesetzt, in der er „die Stellung der Logik im Systeme Kants“ behandelt, und „die Entstehungsgeschichte des vorliegenden Werkes“ mit einigen „Anmerkungen“ erläutert, sowie die „Textveränderungen“ angibt.

Letztere sind fast rein orthographischer Natur; nur eine Änderung ist wirklich sachlich, aber unseres Erachtens recht unglücklich. Es heißt zweimal von der Logik (15, 39 und 17, 27), daß sie „eine Vernunftwissenschaft nicht der bloßen Form, sondern der Materie nach“ sei; statt dessen liest der Herausgeber beidemal „eine Vernunftwissenschaft nicht der Materie, sondern der bloßen Form nach;“ an der zweiten Stelle (17, 27) hatte bereits Hartenstein in einer zweiten Ausgabe diese Veränderung vorgenommen. Es genügt indes, die Kritik der reinen Vernunft auch nur oberflächlich gelesen zu haben, um zu finden, daß Kant Materie und Form der Wissenschaft unterscheidet und unter Materie den Gegenstand versteht, mit dem sie sich beschäftigt; die Logik ist nach ihm nicht bloß der Form nach Vernunftwissenschaft, wie jede Wissenschaft, sondern auch der Materie nach, weil sie die Vernunft und deren Tätigkeit zum Gegenstand ihrer Untersuchungen macht. — Das Personen- und Sachregister ist eine dankenswerte Beigabe.

Rom, S. Anselmo.

P. Laurentius Zeller O. S. B.

7. **Johann Amos Comenius: Das einzig Notwendige. Unum necessarium.** Ein Laien-Brevier. Mit einem Bildnis in Lichtdruck. Aus dem Lateinischen übertragen von Johannes Seeger. Auf Veranlassung der Comenius-Gesellschaft mit biographischer Einleitung herausgegeben von Ludwig Keller. Jena u. Leipzig, Diederichs 1904. 207 S.

Mit lebhafter Begeisterung tritt der Herausgeber in seiner biographischen Einleitung für Comenius und dessen Ideen ein. Gewiß kann „Das einzig Notwendige“ durch die ernsten, fürs Herz berechneten Reflexionen auf manchen anregend wirken und den Sinn für Hohes und Heiliges wecken. Aber da ihm die sichere, den Verstand befriedigende Grundlage fehlt, wird es an sich über eine gefühlvolle Anwendung nicht hinausführen. Die mystische Schwärmerei, die man Amos Comenius vorwirft, hat auch in diesem Büchlein ihre Früchte getragen.

Rom, S. Anselmo.

P. Laurentius Zeller O. S. B.

8. **Dr. Joseph Bautz: Grundzüge der katholischen Dogmatik.** 4. Teil. 1. Die Lehre von den Sakramenten im einzelnen. 2. Die Lehre von den letzten Dingen, mit einem Anhang von Zusätzen. 2. verb. Aufl. Mainz, Kirchheim 1903.

Mit diesem vierten Teil schließt der Herr Verfasser seine äußerst brauchbaren: „Grundzüge der katholischen Dogmatik“ ab. Da wir an Lehrbüchern, Kompendien usw. der katholischen Dogmatik nicht allein keinerlei Mangel leiden, sondern in Wahrheit großen Überfluß haben, beweist die Notwendigkeit einer zweiten Auflage dieser Grundzüge des Verfassers deren volle Verwendbarkeit für den Unterricht durch die dazu berufenen Professoren sowohl, wie nicht minder für das Selbststudium und zwecks des Nachschlagens. Die Anordnung des Stoffs ist überall recht klar und auch durch den verschiedenen Druck ersichtlich gemacht. Ebenso sind die verschiedenen Ansichten der VV. und TT. im kleineren Druck

deutlich hervorgehoben. Damit hat der Verfasser aufs beste dafür gesorgt, daß die Leser sich sofort zurechtfinden, was wir als einen großen Vorteil des Werkes vor so manchem anderen bezeichnen müssen. Auch diesbezüglich hat der Grundsatz: „qui bene distinguit, bene docet“, seine volle Geltung. Der Verfasser hat diesen Grundsatz aber auch aufs trefflichste angewandt in der Lehre selber, die er vorträgt. — Der Inhalt des vorliegenden Werkes zerfällt in zwei Abhandlungen, enthaltend: die Lehre von den Sakramenten im einzelnen S. 1—238; und die Lehre von der Vollendung S. 238—354. Beide sind zerlegt in Abteilungen und Unterabteilungen. 1. Abteilung: Taufe und Firmung S. 2—25. — 2. Abteilung: das hl. Altarssakrament S. 25—122 mit den Unterabteilungen: a) Die wirkliche Gegenwart im hl. Sakramente und die Weise dieser Gegenwart S. 28—66. b) Das hl. Meßopfer S. 66—105. c) Das eucharistische Sakrament S. 105—122. — 3. Abteilung: Bußsakrament und hl. Ölung S. 122—193. — 4. Abteilung: Priesterweihe und Ehe S. 193—238. — Mit Bezug auf die Vollendung bildet den 1. Teil: Die Lehre von der besonderen Vollendung S. 238—312. Der Tod und das besondere Gericht S. 239—244. Mit der 1. Abteilung: Der Himmel S. 244—265. 2. Abteilung: Die Hölle S. 165—283. 3. Abteilung: Das Fegfeuer S. 283—298. 4. Abteilung: Die Gemeinschaft der Heiligen S. 298—312. — Im 2. Teil wird die Lehre von der allgemeinen Vollendung vorgetragen S. 312—354; dann folgen Zusätze zu den „Grundzügen“ S. 362.

Gehen wir nun auf den Inhalt näher ein. Mit Bezug auf die Zeit der Einsetzung der hl. Taufe hält der Verfasser die Annahme der Würzburger TT. für wahrscheinlich, die dahin geht, Jesus Christus habe die Taufe eingesetzt und den Auftrag, dieselbe, freilich einstweilen nur in beschränkter Weise (an die Juden) zu spenden, damals gegeben, als er die Apostel bevollmächtigte, gleichzeitig mit Johannes in Judäa zu taufen. Bei dieser Gelegenheit dürften auch die Apostel, und zwar durch Christus selbst, getauft sein. S. 4. — Sehr treffend weist der Verfasser S. 15 die falsche Behauptung zurück, als hinge es später von dem eigenen Ermessen der Erwachsenen, die als Kinder getauft wurden, ab, die aus der Taufe sich ergebenden Verpflichtungen anzuerkennen oder nicht. Sind doch nach altem Rechte die Kinder verpflichtet, später den Verbindlichkeiten nachzukommen, welche in ihrem Interesse während ihrer Minderjährigkeit von ihren rechtlichen Vertretern, Eltern, Vormündern eingegangen wurden . . . Die den Kindern aufliegende Verpflichtung hat ihren eigentlichen und tieferen Grund im Sakramente selbst. Durch die Taufe als das Sakrament der geistlichen Wiedergeburt wird ja der Mensch ein Kind Gottes und ein Glied der Kirche. Und so ist er zur Erfüllung der entsprechenden Obliegenheiten später rechtlich ebenso verpflichtet, wie jeder Mensch, der durch die natürliche Geburt Kind seiner Eltern und Bürger des Staates wurde, ohne weiteres rechtlich gehalten ist, den Eltern und dem Staate gegenüber die entsprechenden Pflichten zu erfüllen. Am sorgfältigsten hat der Verfasser selbstverständlich das hl. Sakrament des Altars als Sakrament und als Opfer behandelt. Der griechische Text stellt in allen vier Berichten die Hingabe des Leibes und die Vergießung des Blutes durch die Präsensform als etwas Gegenwärtiges hin. Folglich handelt es sich beim letzten Abendmahl nicht lediglich um ein Bild des zukünftigen Kreuzesopfers, sondern um ein gegenwärtiges Opfer, für euch, wie der Herr überdies hinzufügt, zur Vergebung der Sünden. Das heil. Abendmahl selbst ist folglich Opfer, in welchem geheimnisvoll der wirkliche Leib Christi hingegeben und sein wirkliches Blut vergossen wurde. S. 34. — Und als hätten die Väter schon im voraus die Irrlehrer des

16. Jahrhunderts treffen wollen, so erklären sie es für einfältig und töricht, die Einsetzungsworte im figürlichen Sinne zu nehmen. S. 35. Die schwierige Frage, in welcher Weise und durch welche göttliche Tätigkeit der sakramentale Christus an die Stelle der Brotsubstanz tritt, beantwortet der Verfasser wohl ganz richtig S. 47 mit den Worten, das Geheimnis bleibe in jedem Falle Geheimnis. Ein Satz auf eben dieser Seite ist uns nicht klar. Der Verfasser sagt: Selbstredend, fügen diese TT. hinzu, empfängt Christi Leib durch die Konsekration nicht schlechthin das Sein, da er im Himmel bereits existiert; aber er empfängt dasselbe Sein von neuem, durch eine neue göttliche Tätigkeit, an einem anderen Orte und in einer neuen (sakramentalen) Verfassung. Also Christus empfängt dasselbe Sein, welches er schon im Himmel hat, von neuem! Wie ist das möglich? Nach St. Thomas empfängt Christus nicht dasselbe Sein von neuem, sondern das sakramentale Sein, als eine neue Existenzweise, wie der Verfasser aus Billuart richtig bemerkt. Nun unterscheidet sich aber das Sein schlechthin des Leibes Christi ganz entschieden von dessen sakramentalem Sein, weil letzteres ja vielfach aufhört. Also ist es nicht dasselbe Sein, welches der Leib Christi von neuem empfängt. Der Ansicht des Verfassers S. 48, daß das Accidensmodale kein reales Sein in sich selbst habe, vermögen wir nicht beizustimmen. Dann wäre es eine bloße Beraubung, wie Finsternis, Tod usw. oder höchstens ein Gedankending. Auch will uns die Anschauung des Verfassers, die Ausdehnung oder Quantität erscheine zunächst als Kraft, bzw. als ein Komplex von Kräften, Expansion, Kohäsion, Repulsion, nicht gefallen. S. 49, 50. Die Ausdehnung gehört dem Stoff, die Kraft dagegen der Form an. Warum sollten die Spezies keine ponderable Materie enthalten? S. 51. Wie könnten sie dann den Eindruck der Schwere machen? Hier ein Wunder anzunehmen, wie der Verfasser, dazu liegt gar kein Grund vor. Wenn beim Aufhören der sakramentalen Gegenwart eine neue Substanz entsteht, so ist es durchaus nicht notwendig, daß Gott die erforderliche Materie schöpferisch aus nichts hervorbringe. S. 63. Ebenso wenig besitzt die Ansicht des Suarez Wahrscheinlichkeit, sondern vielmehr die reine Unmöglichkeit, daß Gott gerade die Materie reproduziere, welche die frühere Brotsubstanz konstituierte. Der Verfasser beruft sich hier auf einen Artikel des hl. Thomas: 3. p. q. 77. a. 5, den er aber selber nicht aufgefaßt zu haben scheint. In diesem Artikel verwirft gerade der hl. Thomas das schöpferische Eingreifen Gottes und erklärt die Reproduzierung gerade der Materie, welche die frühere Brotsubstanz konstituierte, als ein Ding der Unmöglichkeit. St. Thomas sagt daselbst: *Et ideo alii dixerunt, quod redit substantia panis et vini in ipsa corruptione specierum et sic ex substantia panis et vini redeunte generantur cineres aut vermes aut aliquid huiusmodi. Sed haec positio videtur impossibilis. Primo quidem, quod, si substantia panis et vini conversa est in corpus et sanguinem Christi, non potest substantia panis aut vini redire, nisi corpore aut sanguine Christi iterum converso in substantiam panis vel vini, quod est impossibile. Si vero substantia panis vel vini sit annihilata, non potest iterum redire, quia, quod in nihilum decidit, non redit idem numero; nisi forte dicatur redire praedicta substantia, quia Deus de novo creat aliam novam substantiam loco primae. Secundo hoc videtur esse impossibile, quia non est dare, quando substantia panis redeat. Manifestum est quod manentibus speciebus panis et vini manet corpus et sanguis Christi, quae non sunt simul cum substantia panis et vini in hoc sacramento. Unde substantia panis et vini non potest redire speciebus sacramentalibus manentibus. Similiter nec eis cessantibus, quia*

iam substantia panis et vini esset sine propriis accidentibus, quod est impossibile. Nisi forte dicatur, quod in ipso ultimo instanti corruptionis specierum redit non quidem substantia panis et vini, quia illud idem instans est, in quo primo habent esse substantiae generatae ex speciebus, sed materia panis et vini, quae magis de novo creata diceretur, quam rediens, proprie loquendo. Et secundum hoc posset sustineri praedicta positio. — Verum quia non rationabiliter videtur dici, quod miraculose aliquid accadat in hoc sacramento, nisi ex ipsa consecratione, ex qua non est quod materia creetur vel redeat etc. Aus diesen Worten geht die Ansicht des hl. Thomas klar hervor. Wenn also der Verfasser bemerkt: „Nach allen anderen TT. bringe Gott schöpferisch die erforderliche Materie aus nichts hervor“, so gehört zu diesen „allen anderen“ jedenfalls der hl. Thomas nicht. Die Meinung des Billot S. 63 dürfte in manchem nicht so ganz abzuweisen sein, wenn wir folgende Worte des englischen Lehrers genau überlegen. St. Thomas sagt: Dimensiones panis vel vini non convertuntur in dimensiones corporis Christi, sed substantia in substantiam. Et sic substantia corporis Christi vel sanguinis est sub hoc sacramento ex vi sacramenti, non autem dimensiones corporis vel sanguinis Christi. Unde patet quod corpus Christi est in hoc sacramento per modum substantiae, et non per modum quantitatis. 3. p. q. 76. a. 1 ad 3. — Corpus Christi est in hoc sacramento per modum substantiae, id est per modum quo substantia est sub dimensionibus, non autem per modum dimensionum, id est non per modum illum, quo quantitas dimensiva alicuius corporis est sub quantitate dimensiva loci. Das. a. 3. c. u. bes. ad 2 u. 3. Ebenso a. 4 u. 5.

Sehr gut ausgefallen ist die Abhandlung über das hl. Meßopfer als eines wahren und eigentlichen Opfers. Die Kommunion ist nicht wesentlicher Bestandteil S. 82, sondern das Wesen des Meßopfers kann nur in der Konsekration allein bestehen S. 83. In der schwierigen Frage, was der Konsekration den Charakter einer Opferhandlung gebe, schließt sich der Verfasser nach Prüfung der verschiedenen Ansichten S. 84 ff. der Auffassung des Meßopfers an, „welche die schon vom hl. Thomas der Sache nach gelehrte *mactatio mystica* in den Vordergrund stellt“, mit der von Lugo betonten realen Immutation der Opfergabe als Ergänzung S. 94. Inwiefern die Lehre des Lugo eine „Ergänzung der Doktrin des hl. Thomas“ sein soll, vermögen wir nicht recht einzusehen. Der Verfasser sagt S. 87: „Während die vorhin genannten TT. mit Berufung auf die ältere Scholastik eine mystische Schlachtung darin finden, daß Christi Leib und Blut unter den getrennten Gestalten sakramental getrennt erscheinen, betonen durchweg die nichttridentinischen TT., daß beide auf Grund einer *mactatio mystica* sakramental gesondert sind. Der hl. Thomas sagt doch nirgendwo, daß der Leib und das Blut Christi unter den getrennten Gestalten sakramental getrennt erscheinen, sondern daß sie getrennt sind. Denn wenn nach St. Thomas *vi verborum* nur der Leib ohne das Blut, und ebenso das Blut ohne den Leib gegenwärtig ist, so sind sie *vi verborum* offenbar getrennt. Das scheint aber unserem Verfasser nicht zu genügen. Denn, bemerkt er S. 91: „weil nämlich die mystische Trennung und Schlachtung in der angedeuteten Fassung die Opfergabe zwar tatsächlich trifft und affiziert, aber noch nicht real verändert, so entspricht die Theorie wohl noch nicht hinlänglich dem Begriffe des Opfers.“ Das, wie gesagt, verstehen wir einfach nicht. Die Opfergabe wird durch die mystische Trennung und Schlachtung zwar tatsächlich getroffen und affiziert, aber noch nicht real verändert. Wie wird sie aber dann tatsächlich getroffen und affiziert? Gibt es ein Getroffen- und Affiziertwerden

ohne eine reale Veränderung? Ist eine Trennung und Schlachtung ohne reale Veränderung möglich? Dann wäre es eben nur eine scheinbare Trennung und Schlachtung, ein Getroffen- und Affiziertwerden zum Schein. Allein das lehrt der hl. Thomas durchaus nicht, wie seine Bemerkung über ein allenfallsiges Meßopfer in *triduo mortis Christi* klar dartut. Es muß nur immer an dem Unterschied zwischen *ex vi sacramenti* und *ex vi naturalis concomitantiae* festgehalten werden. Daß das Maß der Früchte des hl. Meßopfers verschieden sein könne, je nach dem jeweiligen Maße und Grade der Heiligkeit der Kirche, S. 100, will uns nicht eingehen, weil wir ein verschiedenes Maß und einen verschiedenen Grad der Heiligkeit der Kirche nicht kennen. Zudem bemerkt ja der Verfasser selbst, daß diese Früchte unabhängig sind von der persönlichen Andacht des zelebrierenden Priesters und der anwesenden Gläubigen. Für verstorbene Akatholiken ist eine geheime Applikation erlaubt, ohne Zweifel S. 104. — Recht ansprechend ist die Lehre über das Sakrament der Buße. In einigen Punkten herrscht etwas Unklarheit, die indessen dem Ganzen keinen Eintrag tut. Der Verfasser rechnet die unvollkommene Liebe, *caritas imperfecta*, zu der uneigennützigten, wohlwollenden Gottesliebe, *caritas benevolentiae*. Sie besteht nach ihm darin, daß wir zwar Gott seiner selbst wegen lieben, aber nicht über alles, S. 133, 134, 142. Auf S. 132 fordert der Verfasser und zwar mit Recht, die Reue, also doch wohl eine jede wahre Reue, müsse über alles groß sein. Wie ist aber das möglich, wenn die unvollkommene Liebe Gott nicht über alles liebt? Dazu kommt, daß nach dem Verfasser S. 133 Anm. 3 *caritas* an sich einen besonders hohen Grad der Liebe und Wertschätzung bezeichnet. Die unvollkommene Liebe ist also in Wahrheit *amor spei seu concupiscentiae*, nicht *amor benevolentiae*, wie das Tridentinum klar hervorhebt. Die *Attritio* ist tatsächlich zum Empfang des Sakramentes hinreichend und sie genügt auch (*proxime disponit*) im Sinne des Tridentinum, S. 141. Denn entfernt, bloß *remote*, disponieren auch andere Tugendakte, wie nicht minder die *Attritio* ohne das Sakrament, wie das Tridentinum unter Hinweis auf die *Niniviten* ausdrücklich lehrt. Disponiert die *Attritio* mit dem Sakrament auch nicht anders, dann hat uns das Tridentinum nichts gesagt, und zudem ist dann das Wort: „tamen“ einfach unverständlich. Überdies ist gemäß dem Tridentinum die *Attritio* ein Teil des Sakramentes. Folglich disponiert sie *proxime*. Hier und da vermissen wir die philosophische Genauigkeit. So lesen wir z. B. S. 2 u. 6: Dieselbe, nämlich die *species impressa*, gestaltet sich im Erkenntnisakte zur *species expressa*, zum *verbum mentis*. Dieselbe Unrichtigkeit findet sich auf S. 252, wo es noch dazu heißt: Die erkennende Tätigkeit macht sich durch ein geistiges Sprechen die *species* gegenwärtig, um ihrer lebendig bewußt zu sein. S. 253: Das *dicere* hat den Zweck, das Objekt in der Tätigkeit gegenwärtig zu setzen (?). S. 309 fordert der Verfasser für das rein persönliche satisfaktorische Werk den Gnadenstand; dagegen ist auf S. 311 das Gebet des Sünders den Seelen mehr oder weniger nützlich. Doch genug der kleinen Bemängelungen.

Wir schließen mit dem aufrichtigen Wunsche weitester Verbreitung des vorliegenden Werkes, umsomehr als es in deutlicher Sprache abgefaßt, auch gebildeten katholischen Laien die Lehrsätze der katholischen Dogmatik klar zu machen sehr geeignet ist und für gewöhnliche Zwecke vollkommen ausreicht.

Wien.

P. Gundisalv Feldner O. P.

9. *Georgius Reinhold: Praelectiones de Theologia fundamentali.* P. prior VIII, 342, P. altera IV, 242 p. Viennae, Kirsch 1905.

Es ist ein gutes Zeichen für die steigende Pflege der Fundamentaltheologie an den österreichischen Universitäten, daß in kurzer Zeit nach den *Elementa Apologeticae* von Prof. A. Michelitsch in Graz ein neues Fachlehrbuch von Prof. G. Reinhold in Wien erschien. Gegenüber den reichsdeutschen Arbeiten tragen diese österreichischen Schriften mehr den Charakter der für die Schule berechneten Vorlesung, wie im Werke Reinholds auch schon der Titel es anzeigt: *Praelectiones de Theologia fundamentali*. Ebendaraus erklärt sich auch die Abfassung in lateinischer Sprache — für die Schule unzweifelhaft ein bedeutender Vorteil.

In der Behandlung seines Stoffes schließt sich Reinhold im großen und ganzen an die alte Methode an, wie sie seit einigen Jahrhunderten sich eingebürgert hat. Als schätzenswerte Neuerung stellt er an die Spitze seines Werkes den ausführlichen Beweis für die Existenz Gottes. Insofern begegnet er der Idee Kardinal Zigliaras, nur mit dem Unterschied, daß Reinhold nur im philosophischen Sinne das Dasein Gottes ins Auge faßt, während Zigliara den Beweis für das Dasein Gottes als eines übernatürlichen Wesens — *quoad cognoscibilitatem et efficientiam* — führt. Während so bei Zigliara dieser Teil organisch eingegliedert ist und den wissenschaftlichen Übergang von der Philosophie zur Theologie begründet, nehmen bei Reinhold die Gottesbeweise doch mehr die Stellung eines — wenn auch durch die Studienverhältnisse geforderten — *Präambulum* zur Fundamentaltheologie ein.

Was den Gottesbeweis selbst anbelangt, werden vorerst die philosophischen Prinzipien, auf die jener sich stützt, auf ihre Gewißheit, ihren Sicherheitsgrund, sowie auf ihren Ursprung geprüft. Dabei scheint p. 5, Zeile 6 und 7 das *ens actuale* mit dem *ens reale* verwechselt, resp. identifiziert zu sein, außer es wäre das *ens reale* nicht im technischen Sinne des Wortes, sondern nur in seiner vulgären Bedeutung zu nehmen. Die Gottesbeweise werden eingeteilt in *argumenta cosmologica* und *teleologica*. Unter den ersten stehen in erster Reihe die vier ersten Beweise des heil. Thomas, dann folgen das *argumentum ideologicum*, *ex cessatione processus mundani*, *ex origine vitae organicae*; als teleologische Argumente werden durchgeführt: a. *de mundo morali*, a. *eudaemonologicum*, *morale* und *ethnologicum*. Sämtliche Beweise sind mit sehr tiefem Verständnis durchgeführt und vortrefflich dem Verständnis der Studenten angepaßt. Mit Recht bemerkt der Verfasser, daß bei dem *argumentum ex motu* der Beweispunkt nicht in der Unmöglichkeit einer unendlichen Kette, sondern nur in der Unmöglichkeit eines bewegten — bedingten, relativen — ersten Bewegers liege. Wie Reinhold auch bei den anderen Beweisen öfters betont, fordert die Existenz bedingter, relativer Wesen ein in jener Hinsicht unbedingtes, absolutes Wesen. Das Argument *ex serie causarum efficientium* betont, wie uns scheint, nicht scharf genug die Unterordnung der verschiedenen Ursachen untereinander, so daß der Unterschied vom ersten Argument etwas unklar ist. Zum dritten Argument — *ex necessario et possibili* — haben wir zu bemerken, daß im Text des hl. Thomas der Satz: *Impossibile est autem, omnia quae sunt talia, semper esse*, höchstwahrscheinlich, sowohl nach den Handschriftenangaben der Ed. Leonina als auch dem Kontext nach, zu lesen ist: *Impossibile est autem, omnia quae sunt, talia esse*, cf. Rolfes, Gottesbeweise des hl. Thomas. Das

„semper“ hat im Beweise keine Bedeutung und wird auch nicht verwertet. Ausgehend davon, daß das „possibile“, d. h. das, was entsteht und vergeht, einen Seinsanfang hat und somit einmal nicht war, folgert der Aquinate mit Evidenz, daß, wenn alles Bestehende zu den *entia possibilia* gehörte, einmal alles einen Anfang im Dasein gehabt und folgerichtig einmal nichts existiert hätte. *Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset.* Damit ist auch die Beurteilung der Erklärung bei Reinhold: *Ad hanc argumentationem S. Thomae notandum est, „possibilia esse et non esse“ a S. Doctore nominari non ea quae reapse non existunt, sed mere logice sunt possibilia, i. e. quorum conceptus in se contradictionem non involvit, sed res realiter iam existentes, quae „generantur et corrumpuntur“, i. e. quae incipiunt esse et desinunt; ex altera parte sub eo, quod est „necessarium“, S. Thomas intelligit id quod non incipit et desinit esse, sed semper existit“* p. 37. Dieses „semper“ liegt sicherlich nicht in der Intention des englischen Lehrers, da er zu den *necessaria* auch die Engel und Gestirne rechnet, die *in corruptibilia*, die doch nach ihm einen Anfang ihres Daseins in der Zeit haben. Er schließt vielmehr nur, daß es neben den vergänglichen Dingen auch — ihrer Natur nach — unvergängliche geben müsse. Dann ist aber auch die weitere Beweisführung des hl. Thomas nicht, wie Reinhold gegen Rolfes sagt, überflüssig. Der Beweis kann wohl, wie es Reinhold getan hat, auch direkt geführt werden, aber wie er bei Thomas steht, ist das zweite Glied durchaus notwendig. Mit Rücksicht auf die Engel wird er dadurch auch vollständiger und einheitlicher. Der Beweis *ex gradibus perfectionis* ist sehr gut ausgeführt, wie auch die folgenden. Sehr entsprechend sind besonders die trefflichen Widerlegungen der Einwände gegen die Gottesbeweise (Kant, Kuno Fischer, Schopenhauer, Strauß, Stuart-Mill, Spencer, Caird, Schultze). Mach hätte wohl die Ehre nicht verdient. Drei Abschnitte über Pantheismus, Materialismus und Darwinismus schließen naturgemäß diese erste Sektion.

Die folgenden Sektionen handeln über Religion und Offenbarung; *sectio II de religione in genere, sectio III de religione revelata, sectio IV de revelatione christiana.* Die Offenbarung selbst wird kürzer behandelt, um so ausführlicher die Kriterien derselben, besonders der christlichen Offenbarung. Reinhold legt mit Recht das Hauptgewicht auf die äußeren Kriterien, weil die geoffenbarte Wahrheit ein für alle verpflichtendes Gesetz ist und somit deren Authentizität leicht erkennbar sein muß, was nur durch äußere, sinnenfällige Mittel bewirkt werden kann.

Der zweite Teil des Werkes erklärt die Art und Weise der Vermittelung der in Christus uns gewordenen Offenbarung: Tradition, Hl. Schrift, Kirche. An der Spitze steht der Satz: *Christus tanquam medium ordinarium conservationis et propagationis doctrinae suae instituit magisterium vivum auctoritativum.* Dieser Gedanke wird auch konsequent bei Behandlung der Tradition durchgeführt und besonders darauf hingewiesen, daß selbst die hl. Kirchenväter, vor allem aber die Theologen nur insofern Kriterien der Offenbarung seien, als sie von der lebendigen Auktorität approbiert werden. Bezüglich der Privatoffenbarungen schreibt der Verfasser, daß die Kirche nur erkläre — *eas (sc. revelationes privatas) re vera factas esse et revelationi publicae non adversari* (II, 29); der erste Teil dürfte zu viel sagen. Benedikt XIV. urteilt in seinem Werke: *De servorum Dei beatificatione etc.* nur: *Approbationem istam nihil aliud esse quam permissionem ut edantur ad fidelium utilitatem* l. c. II, 32, 11. Auch gibt er zu, daß unter den approbierten Offenbarungen sich auch unechte, apokryphe befinden. l. c. III. cap. ult. n. 16.

Die Lehre über die Hl. Schrift ist wohl mit Rücksicht auf die weitere

Behandlung in der „Einleitung“ kurz gehalten. Ob aber nicht doch gerade unsere Zeitverhältnisse eine möglichst eingehende Darstellung dieses locus theologicus erheischen?

Sectio VII handelt über die Kirche: 1. Einsetzung, Einrichtung und Proprietäten. 2. Kennzeichen der wahren Kirche = katholisch. 3. Primat. 4. De regula fidei. Damit schließt das Werk, das in seinem Ganzen nicht nur durchaus kirchlich korrekt sich erweist, sondern auch allen Anforderungen der Wissenschaft voll auf Genüge leistet. Die ganze Art des Stils und der Darstellung sichern ihm auch einen hohen pädagogischen Wert. Eine spätere Auflage wird wohl die öfteren Druckfehler ausmerzen.

Graz.

P. Reginald M. Schultes O. P.

10. *Baron Leo Baillou: Philosophische Schriften.*

I. Über das Fundament der Erkenntnis. II. Fundamentale Ästhetik, Ethik und deren Zusammenhang. Laibach, Fischer.

Die ersten zwei Kapitel scheinen mir, wenn auch dunkel, die Wahrheiten auszudrücken, daß unsere Ideen allgemein sind, und daß wir das Einzelne nur durch Reflexion erkennen. Die Realität des Objektes ist jedoch nicht hinreichend gewahrt; man kann kaum sagen, daß der Verfasser sich über den Idealismus erhebt. Andererseits wird die Größe zum herrschenden Begriff des ganzen Systems; so liest man S. 8: „Wir erfassen das Seiende vollkommen in den zwei Begriffen Zeit und Raum“. Auf dieser Grundlage soll ein theistisches System erstehen. Da Zeit und Raum sich gegenseitig bedingen, so wird Gott als Urbedingung anerkannt. Es werden auch die christlichen Hauptlehren verteidigt, wobei ich jedoch zweifle, ob die Schöpfung, wie sie dargestellt wird, dem Dogma entspricht. Auch die göttliche Erzeugung des Sohnes scheint nicht richtig verstanden zu werden. Wir empfehlen Baron Baillou das 7. Buch der Bekenntnisse des heiligen Augustinus zu lesen und wünschen ihm jene Erkenntnis, die dort im 10. Kapitel erzählt wird.

Linz a. D.

Dr. Ignaz Wild.

11. *M. de Wulf: Histoire de la Philosophie Médiévale,* 2^{me} éd. 1905, Louvain Institut supérieur de Philosophie. Paris, Alcan. VI, 568 P.

Die erste Auflage wurde vor zwei Jahren von mir in diesem Jahrbuche besprochen. In der neuen Auflage wurde die indische Philosophie übergangen, die griechische und die Systeme der Renaissance kürzer behandelt, dagegen sind für das M. A. manche Partien erweitert, mehrere Philosophen eingehender dargestellt und jedem Paragraphen eine Bibliographie beigelegt. Es seien mir bei dieser Anzeige einige Bemerkungen gestattet. 1. K. Werner ist unterschätzt. Seine große Erudition verleitet ihn allerdings zu einer Kürze des Ausdruckes, die oft schwer verständlich ist. Das mag Mitursache gewesen sein, wie Schindler im K. L. sagt, daß man ihn des Güntherianismus beschuldigte, während er diesem in wesentlichen Punkten widerspricht. Er redet zwar in der Geschichte des Thomismus S. 861 ff. von der Einheit der Natursubstanz. Die Materie ist aber auch für Thomas und noch mehr für Scotus eine. Der Apologet

sucht in allen Systemen das Wahre hervorzuheben. Schon Prantl erkannte in Werner den Thomisten, und mir scheint er einer der besten zu sein.

2. Die Bezeichnung Alexandristen hat für das XVI. Jahrhundert wenig Bedeutung und betrifft wohl nur die Auslegung des Aristoteles bezüglich der Unsterblichkeit. Über Pomponatius, der als Haupt der Schule gilt, schreibt J. C. Scaliger in der seinen Exercitationes vorausgeschickten Epistola ad candidum Lectorem: Primis lycei sacris initiatus in Avenrois verba jurare coactus sum a praeceptoribus meis Buccaferrea, Petro Pomponatio, Zimarra, Tiberio, Nipho: qui ut ingenue fatear, saepius Aristotelem ad Avenrois, quam hunc ad illum referebant. Scaliger selbst war nicht Alexandrist. Er schrieb Exerc. 194,7: Vos materiales, omnia enim cum Alexandro vestro ducitis a qualitatibus elementorum. Seinen Platz in der Geschichte hat er als Kritiker Cardans; seine Exercitationes enthalten aber mehr Naturwissenschaft als Philosophie. Dies führt mich zum 3. Punkte, der Stellung der Peripatetiker zu den Entdeckungen des XVII. Jahrhunderts. Man war über dieselben wohlunterrichtet. Galilei hatte nicht in allen Stücken recht. In seinem berühmten Saggiatore verteidigt er die Meinung des Aristoteles, die Kometen seien Lufterscheinungen, gegen P. Grassi, Professor am römischen Kolleg. Dasselbe gilt von der Erklärung der Gezeiten, welche die Scholastiker der Einwirkung der Sonne und des Mondes zuschrieben. Das aristotelische Weltgebäude hatte wohl bedenkliche Risse, aber es schien noch immer dauerhafter als die unvollständigen neuen Theorien. Man war auch keineswegs so intransigent; siehe Werner, Suarez 2. Band S. 87 Anm. 3. Aber erst Newtons Entdeckung, welche den größten Widerstand bei den Cartesianern, bei Huyghens und Leibniz fand, führte die Entscheidung herbei. Es scheint mir auch, daß die Geringschätzung der Scholastik mehr eine Nachwirkung des alten Terminismus ist; sie richtet sich nämlich weniger gegen die Kosmologie als gegen die Metaphysik, z. B. die Lehre von der Individuation und der Realität der Kategorien. Es freut mich diese Auffassung, die ich aus Anlaß einer speziellen Untersuchung gewonnen hatte, bei Laminne, Les quatre éléments, histoire d'une hypothèse, bestätigt zu finden.

Wir dürfen dem Verfasser, welcher auf diesem Gebiete unermüdlich tätig ist, von Herzen dankbar sein und uns freuen, über die Philosophie des M. A. ein Werk von solchem Ideengehalte und historischer Zuverlässigkeit zu besitzen.

Linz a. D.

Dr. Ignaz Wild.

12. Viktor Cathrein S. J.: Moralphilosophie. Eine wissenschaftliche Darlegung der sittlichen, einschließlich der rechtlichen Ordnung. 4. vermehrte Auflage. 2 Bde. Freiburg, Herder. 1904.

In dieser neuen Auflage sind die neuesten einschlägigen literarischen Erscheinungen genau berücksichtigt, neuere Systeme, wie die Ethik Ratzenhofers, die sittlichen, zwischen Utilitarismus und Intuitionismus schwankenden Systeme von E. Stange, H. Schwarz, von Ehrenfels erklärt und gewürdigt.

Die Anordnung des Stoffes hat einige Änderungen erfahren. Sehr vorteilhaft scheint uns die Änderung bei der Darlegung der Norm für die Sittlichkeit. In den früheren Auflagen hatte der Verfasser zuerst die irrigen mangelhaften Normen für die Sittlichkeit dargelegt und kritisch

untersucht, um dann erst, nach weitgehender Widerlegung des falschen das einzig richtige und vollkommene Prinzip der Sittlichkeit zu besprechen und zu beweisen. In dieser Auflage führt der Verfasser dem Leser ein sehr reichhaltiges Beweismaterial für das Normalprinzip „der vernünftigen Natur des Menschen“ in präziser Form vor, um dann mit größerer Leichtigkeit und Wucht und ohne die lästigen Wiederholungen das Falsche und Ungenügende der zahlreichen und oft sehr verworrenen Systeme darzulegen.

Eine sehr eingehende Überarbeitung weist in dieser Auflage auch die Lehre über das Recht und das Gewissen auf. Wenn der hochw. Verfasser bei der Besprechung der Sicherheit des Gewissens zum sittlich guten Handeln vom Aequiprobabilismus sagt, er habe zur eigentlichen Grundlage das Besitz-Prinzip (in dubio melior est conditio possidentis), so müssen wir dem doch widersprechen. Die eigentliche Grundlage des Aequiprobabilismus ist die Forderung, sich an die größtmögliche objektive Wahrheit anzulehnen und nicht das Besitz-Prinzip. Wenn auch der Probabilismus praktisch stets in der Kirche Anerkennung gefunden hat, so darf man doch wohl behaupten, daß die Kirche sich offiziell stets auf den entgegengesetzten Standpunkt gestellt hat. (Fr. Ter Haar, Das Dekret des Papstes Innocenz XI. über den Probabilismus.) In der besonderen Philosophie, die der zweite Band enthält, ist dankend anzuerkennen, daß der Autor die Lehre über den Sozialismus eingehender darlegt. Man vermißt in der Abhandlung dieses Themas, mit dem sich der Herr Verfasser aufs eingehendste beschäftigt hat, kaum etwas von Bedeutung. Auch in der Abhandlung über den Staat finden wir manches Neue. Bei der Wichtigkeit der politischen und kirchenpolitischen Fragen in unseren Zeiten verdienen die diesbezüglichen Ausführungen besondere Beachtung.

Es stellt sich demnach diese Neuauflage der von akatholischer Seite leider wie es scheint vielfach geflissentlich ignorierten Moralphilosophie Cathreins als eine sehr schätzenswerte Bereicherung der heutzutage so überaus wichtigen ethischen Wissenschaft dar. Und es wäre dringend zu wünschen, daß vor allem unsere jungen Akademiker aller Fakultäten sich mit Cathreins Moralphilosophie recht vertraut machten.

Berlin.

P. Andreas Schmitt, O. P.

13. Dr. Fr. Krauss: Der Völkertod. Eine Theorie der Dekadenz. Leipzig u. Wien, Deuticke. 1903. 248 S.

Der Rückgang des Deutschtums in Böhmen, sowie die Lektüre der Schrift: „Über die Zukunft des Deutschtums in Böhmen“, nach einem Vortrage des Herrn Dr. Herkner, Prof. der Staatswissenschaften in Karlsruhe, regten den Verfasser, einen Arzt, an, einen Vortrag auszuarbeiten über Krankheit und Siechtum, die Feinde unseres Volkes. Die Arbeit wuchs ihm unter der Hand; und es entstand vorliegendes Buch, welches Wesen und Ursachen der Dekadenz in einer Reihe von Aufsätzen behandelt. Es sind folgende: Begriff des Völkertodes (S. 1—7). Die Vergleichung mit dem individuellen Tode (S. 8—18). Das Gesetz der kreislaufenden Wirkungen (S. 19—29). Stoffstrom und Nervenstromsystem (S. 30—38). Die fundamentalen Triebe und ihre Entartung (S. 39—51). Der Individualcharakter und seine Bestandteile (S. 52—75). Über die Willensfreiheit (S. 76—85). Moral und Recht (S. 86—120). Die Dekadenz (S. 121—149). Vererbungstheorie (S. 150—163). Krieg (S. 164—184). Das Griechen- und Römerschicksal (S. 185—219).

Schlußbetrachtung (S. 220–248). Wie man sieht, wird in dem Buche eine große Anzahl der verschiedensten Fragen berührt. Wir wollen nur die Grundgedanken desselben hervorheben.

Unter Völkertod versteht der Verfasser die Auflösung einer Volkseinheit (S. 6). Der Begriff, den er von derselben gibt, ist jedoch ein überspannter. Die Volkseinheit sei eine Einheit höherer Ordnung. „Unter dem Begriffe des Volkes subsumieren sich die Gemeinsamkeiten der Rasseneigenschaften und die damit zusammenhängenden Sitten und Gebräuche; ferner Sprache und Schrift und die in ihnen ausgeprägten Denkschätze der Wissenschaft und Poesie; schließlich die innerhalb des Volkskörpers festgelegten Errungenschaften der Technik und die innig mit diesen im Zusammenhange stehenden Schätze der Kunst. Die Früchte einer intensiven Denktätigkeit, und die an sie anknüpfende technische Tätigkeit, wie sie sich nach den Begriffen Wissenschaft, Poesie, Technik und Kunst eingeteilt finden, pflegt man gewöhnlich durch den zusammenfassenden Begriff der Kultur des Volkes zu bezeichnen“. (S. 6.) „Zur Volkseinheit gehört noch die soziale und staatliche Organisation der komplex zusammenwohnenden Volksangehörigen“. (Ibid.)

In dieser Erklärung ist nach unserer Ansicht nicht-Zusammengehöriges durcheinandergeworfen. Volkseinheit, Kultur des Volkes, soziale und staatliche Organisation des Volkes sind ganz verschiedene Dinge. Der Begriff „Volk“ im Sinne von Nation, wie ihn der Verfasser ja im Auge hat, bezeichnet eine Einheit, die von der Rassen- und Sprachgemeinschaft gebildet wird. Diese Gemeinschaft wird allerdings eine gewisse Ähnlichkeit der Anlagen und Charaktere mit sich bringen, doch ist dies keineswegs notwendig der Fall, und auch von anderen Umständen, in welche die Nationen nur zufällig hineinversetzt sind, abhängig, z. B. vom Zusammenleben unter denselben klimatischen, kulturellen und politischen Verhältnissen. Noch weniger darf die soziale und staatliche Organisation in den Begriff der Volkseinheit einbezogen werden. Die Nation ist bloß eine sogenannte *unitas similitudinis*, aber keine Gesellschaft, die eine *unitas ordinis* ist, und sich aus der Hinordnung der Tätigkeit aller zu einem gemeinsamem Ziele, dem *bonum commune* ergibt, infolgedessen — formell oder virtuell, (letzteres in dem Falle, daß sich die Gesellschaft nicht durch ausdrücklichen, sondern durch stillschweigenden Konsens konstituiert) Produkt des freien Willens oder der Persönlichkeit ist. Daraus ergibt sich die gerade für unsere Zeit, die Zeit des unsinnigen Nationalitätenschwindels, so wichtige Wahrheit, daß die Nationen *per se*, an und für sich, d. h. abgesehen von einer zufälligen historischen Entwicklung, keine moralischen oder juristischen Persönlichkeiten, und infolgedessen an und für sich auch nicht Subjekt von ihnen natürlich zukommenden Rechten sind. Der Einzelne besitzt auf Grund seiner Nationalität gewisse Rechte, indem er, ohne die Freiheit seine nationalen Anlagen zur Geltung zu bringen und seine Sprache zu gebrauchen, seine natürlichen Persönlichkeitsrechte nicht ausüben kann, keineswegs ist aber die Nation als Einheit genommen die Trägerin derselben.

Auch die nationale Kultur ist nicht eine Wirkung der Nation als solcher, sondern insofern die einzelnen Persönlichkeiten die nationalen Anlagen und Fähigkeiten zur Geltung bringen, oder insofern die Nation zufällig sozial organisiert, und als Gesellschaft tätig ist, was ihr jedoch, wie gesagt, nur *per accidens* zukommt.

Der unklare, übertriebene Begriff der Volkseinheit, der übrigens

dem modernen Nationalitätsprinzip überhaupt zugrunde liegt, ist die falsche Grundvoraussetzung des Buches. Es kann darum eine Nation auch nicht mit einem Organismus verglichen werden, so fruchtbar auch der Vergleich desselben mit der Gesellschaft ist. Das *tertium comparationis*, die Einheit, die dem Organismus und der Gesellschaft (letzteres durch den gemeinsamen Zweck) zukommt, und die daraus sich ergebende Unterordnung der einzelnen Teile untereinander, und die gemeinsame Hinordnung zum Zweck des Ganzen, trifft bei der Nation als solcher nicht zu. An und für sich kann man deshalb von einer Auflösung der nationalen Einheit im Sinne des Verfassers gar nicht reden. Dieselbe kann nur mit den Individuen, sei es, daß dieselben aussterben, oder sich entnationalisieren (was jedoch durchaus nicht immer eine Dekadenz besagen muß), aufhören. Die Dekadenz, die sich als Analogon des individuellen Todes eines Organismus betrachten läßt, trifft nur bei sozial organisierten Nationen zu. Unter dieser Voraussetzung können wir vieles von dem, was der Verfasser vorbringt, unterschreiben, so weit darin nicht die naturphilosophischen, psychologischen und ethischen Grundanschauungen zu Tage treten.

Was diese anbelangt, so ist der Verfasser vor allem in einer einseitig mechanischen Betrachtung des Lebens befangen, die ihn um die Fruchtbarkeit des Vergleiches zwischen organischem und sozialem Leben bringt. Demgemäß versteht er unter „Freiheit“ (relativer, wie sie nach ihm dem Menschen zukommt) „nichts anderes als einen gewissen Grad von Beweglichkeit, welche in der Feinheit und Vollkommenheit des individuellen Gefüges ihren Grund hat“. (S. 79.) Diese Beweglichkeit ist näherhin „Selbstbeweglichkeit“. Denn der Organismus ist „ein selbstbeweglicher Mechanismus“. (S. 80.) Das ist aber doch eine *contradictio in adjecto*. Freilich, wäre es uns möglich mit dem Verfasser „zu verstehen, daß die Fähigkeit sich aus eigenen Kräften zu erhalten und zu bewegen, einzig und allein auf dem Wirkungsverhältnisse zwischen organisierter materieller und Bewußtseinssubstanz beruhe“ (S. 80), so könnte man sich eventuell mit dem selbstbeweglichen Mechanismus befreunden. Doch ist die Bewußtseinssubstanz eben ein Anderes und nicht der Organismus selbst. Zudem steht nach dem Verfasser „die Bewußtseinssubstanz und ihre nähere Beziehung zur Materie ganz außerhalb einer klaren verständlichen Erfassung“ (!) und ist ihre Annahme nur „ein Rettungsanker für die philosophische Spekulation“. (S. 38.) Wenn die philosophische Spekulation solcher „Rettungsanker“ bedarf, dann ist es wirklich um jede Minute schade, die man auf dieselbe verwendet.

Entsprechend dieser Auffassung der Willensfreiheit ist auch die der Moral. Diese ist nichts anderes „als das Bewußtwerden des Naturgemäßen in der freien Beweglichkeit und Variationsfähigkeit der organischen Entwicklung“. (S. 94.) „Gut scheint dem Menschen, was ihm förderlich, böse dasjenige, was ihm hemmend entgegentritt“. (S. 96.) Das Hemmende und Fördernde kann nur mit Rücksicht auf den Zweck bestimmt werden. Hat der Mensch seinen Zweck in sich selbst oder außer sich? Mit einer materialistisch angehauchten Ethik verträgt sich nur das erstere, denn die „organische Entwicklung“ dient sich selbst. Deshalb ist die Ethik des Verfassers auch subjektiv, autonom. Auch der entwicklungstheoretische Standpunkt, den er einnimmt, verleitet dazu, alles als Resultat der jeweiligen subjektiven Entwicklung aufzufassen, ohne auf die objektiven, allgemein gültigen Grundlagen zu achten. Die Fundamente der Sittlichkeit liegen infolgedessen beim Verfasser ganz in der subjektiven Sphäre, in den sogenannten

fundamentalen Trieben, dem Nahr-, Ehr- und Geschlechtstrieb. (Vgl. Kap. 5.) Der Verfasser besorgt übrigens auch hier die Widerlegung seines Standpunktes selbst, indem er den subjektiven Gemütsanlagen, auf denen nach ihm die Moral beruht, durch die fortschreitende Erfahrung resp. Verstandestätigkeit eine Direktive zuteil werden läßt. „Aus dem Schatze von innergeistigen und gemüthhaften, aus der individuellen Beschaffenheit gewonnenen und den gesellschaftlichen, die Verhältnisse der Individuen zu einander berührenden Erfahrungen wurden nach und nach Verhaltensnormen entwickelt, welche die Grundlage der Sittengesetze abgaben“. (S. 97.) Diese Verhaltensnormen müssen aber offenbar ihre Gültigkeit unabhängig von jeder Gemütsanlage besitzen, also objektiv sein, wenn sie ihren Zweck erfüllen sollen.

Aus den vielen unbewiesenen Behauptungen, die der Verfasser in diesem Buche sonst noch vorbringt, heben wir nur seine Äußerungen über Religion hervor. Sie zeigen, mit welcher Oberflächlichkeit die ernstesten Fragen in gelehrten oder gelehrt sein wollenden Büchern abgetan werden. Der Verfasser wirft der „Religion“ vor, sie behaupte, die Moral sei göttliche Offenbarung, „in der Art etwa, wie der hebräische Jehova dem Moses das Tafelgesetz mittheilte“. (S. 88.) Noch ärger ist, was er Seite 222 schreibt: „Die Religion zeigt durchaus menschliche Züge. Sie ist der Phantasie des Menschen entsprungen. Weil sie etwas Hinzugefügtes, im Verhältnis zur urwüchsigen Entwicklung von Moral und Recht Sekundäres bedeutet, darum ist sie auch zu allen Zeiten außer stand gewesen, die Dekadenz, welche ihre besonderen Gesetze besitzt, hintanzuhalten“. Der Verfasser schreibt über Religion, ohne zu wissen, was sie sei. Die Religion, Gottesverehrung, behauptet gar nichts, setzt aber die Anerkennung gewisser Wahrheiten voraus. Diese liegen zum Teil rein in der natürlichen Ordnung, wie z. B. vor allem die Wahrheit vom Dasein eines persönlichen Gottes, die auf Grund des Kausalitätsprinzips strikte bewiesen werden kann. (Vgl. Reinhold, Die Welt als Führerin zur Gottheit. Verlag von Joseph Roth, München. 1902.) Möge der Verfasser diese Beweise nur studieren, bevor er über Religion zu Gerichte sitzt. Andere Wahrheiten sind übernatürliche, geoffenbarte. Unter Voraussetzung des Daseins eines persönlichen Gottes hat aber die Offenbarung von Wahrheiten, die über den Horizont des menschlichen Geistes hinausgehen, nichts Ungereimtes. Die zehn Gebote gehören jedoch nicht zu diesen. Sie sind mit Ausnahme der Bestimmung des Sabbats, die positiv ist, rein natürliche Vernunftwahrheiten, die dem israelitischen Volke auf dem Berge Sinai eingeschärft wurden. Weder die natürlichen noch die geoffenbarten Wahrheiten, welche die Voraussetzung der Religion bilden, sind, wie der Verfasser sich leicht überzeugen könnte, der Phantasie entsprungen. Eher ließe sich dieses von den entwicklungs-theoretischen und vielen anderen leeren Behauptungen seines Buches sagen. Vollends muß man aber über die Unkenntnis des Verfassers staunen, wenn er meint, die Religion sei zu allen Zeiten außer stand gewesen, die Dekadenz aufzuhalten. Das Christentum scheint als geschichtlicher Faktor für ihn gar nicht zu existieren.

Würden die philosophischen Grundideen des vorliegenden Werkes im deutschen Volke die herrschenden sein, so wäre die Dekadenz desselben in jeder Hinsicht besiegt.

Graz.

Fr. Hyacinthus M. Amschl O. P.