

Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 26 (1912)

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: 16.01.2026

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

LITERARISCHE BESPRECHUNGEN.

1. P. Jos. Gredt O. S. B.: *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*. Vol. I. Logica. Philosophia naturalis. Ed. 2. Friburgi, Herder 1909.

Das vorliegende Buch verrät uns eine jener immer seltener werdenden, tiefangelegten Seelen, die nicht ruhen und nicht rasten, bis sie der Lösung einer Frage auf den Grund gekommen. Im bescheidenen Titel des Werkes: *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae* lässt der hochw. Verfasser, P. Jos. Gredt O. S. B., Professor der Philosophie am Anselmianum in Rom, die eigene Arbeit über der Arbeit der beiden großen Philosophen der Vorzeit vergessen. Er will nur nachdenken, was Aristoteles und Thomas ihm vorgedacht haben. Diese Bescheidenheit hat dem Buch den Vorwurf der „Repristination“ eingetragen. Die ungeheure geistige Arbeit, die in diesen Elementen steckt, wird mit diesem zweideutigen Ausdruck ebenso kühl als ungerecht beiseite geschoben. Das Resultat einer jahrzehntelangen, aufreibenden Spekulation, das uns hier in der denkbar knappsten Form geboten wird, suchte man auf diese Weise einfach vom Büchertisch wegzublasen. Aber dieses Buch lässt sich nicht auf diese Art abweisen. Sein Inhalt wiegt zu schwer. Es wird studiert und noch mehr studiert werden und vielen Klarheit bringen. Man muß dann allerdings bei der Beurteilung des Buches auch Sinn für die alten, philosophischen Klassiker mitbringen. Sonst schlägt man eben das Buch auf, durchblättert schnell den Index, findet da die alten Fragen und alten Lösungen verzeichnet und legt es dann als „veraltet“ beiseite. Wer aber mit den Fragen und Antworten der Alten in etwa vertraut ist und dann die Fragen und die Antworten des V. verfolgt, wird staunen über die Selbständigkeit, mit der P. Gredt die schwierigsten Probleme löst. Und in diesen Lösungen sind im Grunde genommen auch die Lösungen der Zeitfragen enthalten. Jede Seite des Buches zeigt aufs neue, wie die scholastische Wahrheit sich in ihrer ganzen Liebenswürdigkeit denen offenbart, die sie mit Liebe studieren.

Die Quellenangaben zu den einzelnen Abschnitten enthalten nur die Namen der allerbesten Thomas- und Aristoteleskenner. Schon diese feine Auswahl lässt vom Buch etwas Klassisches erwarten.

P. Gredt kennt denn auch Aristoteles sehr gut, den hl. Thomas ausgezeichnet. Die dem Text beigegebenen Belegstellen beweisen dies schon. Die Verwertung dieser Stellen im Text zeigen dies noch klarer. Den klarsten Beweis dafür aber erbringt die souveräne Art, mit der der V. — ohne Rücksicht auf die gangbaren scholastischen Handbücher — die Einteilung und Reihenfolge der philosophischen Disziplinen begründet und durchführt. Indem er damit die alte Philosophie in ihrer alten Reinheit vorlegen will, bietet er uns etwas ganz Neues. Die Naturphilosophie nimmt in diesem Lehrbuch wieder die erste Stelle unmittelbar nach der Logik ein. So ging schon Aristoteles vor. Diese Methode ist einzig naturgemäß. — Die „Kriteriologie“ wird aus der Logik hinausgewiesen. Denn der Gegenstand der Logik ist das Gedankending. Das Objekt der „Kriteriologie“ ist kein Gedankending. Also gehört sie nicht in die Logik. Mit diesem schlichten Syllogismus ist die ganze Aufräumungsarbeit getan. Sie genügt. Viele Worte könnten die Sache nur verdunkeln.

Bevor wir nun auf einzelne Punkte der Logik und Naturphilosophie (der beiden Teile des 1. Bandes, der uns zur Rezension vorliegt) näher eingehen, möchten wir uns ein paar Bemerkungen gestatten, die die Anordnungen des Stoffes betreffen. Diese Bemerkungen sollen keinen Tadel des Buches darstellen. Sie wollen bloß Anregungen sein.

Die Verbannung der „Kriteriologie“ aus dem Gebiete der Logik ist vom wissenschaftlichen und didaktischen Gesichtspunkte aus lebhaft zu begrüßen. Vom rein wissenschaftlichen Standpunkte aus ist es ebenfalls ganz richtig, die „Kriteriologie“ der Metaphysik einzurichten, da die Verteidigung der Prinzipien Sache der Metaphysik ist. Ob aber die Behandlung und Verteidigung der Grundlagen der Philosophie so als eine Art Anhängsel der Metaphysik sich aus didaktischen Gründen auch heutzutage noch rechtfertigen lasse, möchten wir stark bezweifeln. Für frühere Zeiten, in denen die Prinzipien der Philosophie nur von einzelnen angefochten wurden, lag dieses Vorgehen auf der Hand. Seit Cartesius aber versteift sich die ganze neuere Philosophie auf ihre „Voraussetzungslosigkeit.“ Dieser veränderten Sachlage kann u. E. nur dadurch genügend Rechnung getragen werden, daß die Verteidigung der Prinzipien der Metaphysik vorweggenommen und allen philosophischen Realdisziplinen vorangestellt wird. Diese Apologie der Fundamente der Philosophie würde gar keinen großen metaphysischen wissenschaftlichen Apparat voraussetzen. Die Fundamente werden klargelegt, der Skeptizismus widerlegt, der aristotelische Realismus verteidigt, die Zuverlässigkeit der Erkenntnisvermögen dargetan und das Kriterium der Wahrheit und Gewißheit bestimmt. In diesen fünf Punkten ist die ganze Aufgabe angegeben. Der 5. Punkt läßt sich ganz kurz und ganz einfach lösen, wenn nur der Ausdruck „Kriterium“ im ursprünglichen Sinne gefaßt und in dieser Eindeutigkeit beibehalten wird.

Die Einteilung der Logik in Logica formalis und Logica materialis ist auf den ersten Blick sehr bestechend. Der V. sucht diese Einteilung folgendermaßen zu begründen. In der dritten Denkoperation wird diese Einteilung von allen zugegeben. Nun ist aber die erste und die zweite Denkoperation wesentlich auf die dritte hingeordnet. Also gilt die Einteilung auch von ihnen und mithin von der ganzen Logik.

Weiter scheint sich die Einteilung aus dem Gegenstand der Logik als dem ens rationis cum fundamento in re zu ergeben.

Die logische Behandlung der Prädikamente gewinnt dadurch als materieller Teil der ersten Denkoperation eine ganz eigene Stellung.

Wir sehen nur nicht ein, weshalb der V. in der materiellen Logik für die zweite Denkoperation nichts übrig hat. Weshalb füllt er diese Lücke nicht durch die Betrachtung der logischen Wahrheit in Beziehung auf ihr Fundament aus? Oder gehört diese Betrachtung vielleicht in die Metaphysik hinein? Dann aber fällt die ganze Begründung seiner Einteilung zusammen.

Auf jeden Fall geben wir der Einteilung des V. in praktischer Hinsicht vor allen übrigen gangbaren Einteilungen den Vorzug.

Die Einstellung der Naturphilosophie zwischen Logik und Metaphysik bedeutet entschieden einen tüchtigen Schritt vorwärts. Unser Ideal einer Naturphilosophie ist aber auch durch P. Gredt — so dankbar wir ihm auch für das Gebotene sind — noch nicht ganz verwirklicht. Wir finden in seiner Naturphilosophie zu viel Metaphysik — und doch wieder zu wenig, zu wenig Naturphilosophie, und doch wieder — zu viel. Die vielen metaphysischen Punkte nämlich, die in diesen naturphilosophischen Untersuchungen sich überall aufdrängen, legen die Frage allzu nahe, ob denn

bei einer solchen Behandlung der Naturphilosophie die Ontologie nicht notwendig vorausgeschickt werden müßte. Bei der Erörterung moderner naturwissenschaftlicher Theorien, z. B. der Kant-Laplaceschen Hypothese dagegen wird die alte Metaphysik mit ihrer goldenen Terminologie etwas zu wenig in Anwendung gebracht. Es hätten noch viel mehr Resultate der modernen Naturwissenschaft herangezogen werden dürfen. Und doch möchte man im Interesse der Einheitlichkeit des Buches wünschen, die eine oder andere der angezogenen neueren Fragen wären weggefallen. Das Alte und Neue erscheinen zwar in dieser Darstellung nicht gerade als feindliche Brüder, aber man kann sich doch des Eindruckes nicht erwehren, daß sie sich nicht ganz verstehen. Ein vollständig gelungener Ausgleich der alten mit der neuen Naturphilosophie kann nur durch eine vollständige Überwindung des neuen Stoffes durch die alten Prinzipien geschehen. In der Anordnung des Stoffes muß allerdings Aristoteles maßgebend bleiben. Allein der Unterbau der Doktrin soll erweitert werden durch systematische Aufnahme aller verwertbaren Elemente aus der neuen Naturwissenschaft. Der Auf- und Ausbau aber geschieht durch eine bis in die letzten Verzweigungen hinein konsequent durchgeführte Anwendung des physischen Akt- und Potenzbegriffes. Dadurch wird die mathematische Auffassungsweise und die aus dieser Auffassung sich ergebende einseitige Ausdrucksweise der modernen Naturwissenschaft ergänzt, die Physik selbst gefestigt, dem Sinnesidealismus und allen monistischen Tendenzen, die sich auf den Boden der Naturwissenschaft stellen, die vermeintliche naturwissenschaftliche Grundlage gründlich entzogen und — last but not least — der Geist des Studenten auf die Metaphysik vorbereitet.

Zu einzelnen Punkten des Buches möchten wir noch folgendes bemerken:

Die stattliche Reihe seiner durchweg klaren und präzisen Begriffsbestimmungen wird vom V. durch das wichtige Begriffspaar *conceptus formalis* und *conceptus objectivus* eröffnet. (pg. 10, n. 7.) Dem *conceptus formalis* ist in Klammern der Ausdruck „*subjectivum*“ beigefügt. Man mag aber das *elementum formale* des Begriffes als *quod* oder als *quo* oder als *in quo* nehmen, immer muß es objektiv gefaßt werden. Offenbar soll zwar das *subjectivum* hier bloß besagen *quod est in subjecto* und nicht *quod est a subjecto*, allein im Interesse einer scharfen Auseinanderhaltung der thomistischen und kantschen Ausdrucksweise wäre dieses eingeklammerte *subjectivum* wohl besser weggeblieben.

Die Folgerung, physisch genommen, hält P. Gredt (pg. 60. n. 52) für einen einfachen Denkakt. Damit scheint aber die Folgerung als Denkbewegung aufgehoben zu sein. So richtig es ist, daß wir den Schlußsatz und die Prämissen durch einen einzigen, einfachen Denkakt erkennen, vorausgesetzt, daß wir im Denken beim Schlußsatz angelangt sind, ebenso einleuchtend ist, daß eine Bewegung zum Schlußsatze hin, worin doch das Wesen der Folgerung besteht, ohne einen doppelten Denkakt gar nicht gedacht werden kann.

Ein Glanzpunkt des Buches ist der Paragraph: „*de actione et passione earumque habitudine ad motum*“. (pg. 253). Die Frage ist eine der schwersten in der ganzen Philosophie. Zunächst zerlegt der V. die Frage in ihre Teile. Schon hier verbinden sich Klarheit und Tiefe in erstaunlicher Weise. Sodann beweist er den realen Unterschied zwischen *actio* und *motus*, zwischen *actio* und *passio* und zwischen *motus* und *passio*. Die Beweise sind kurz, einfach und scharf. In sechs Scholien werden noch weitere tiefssinnige Erklärungen gegeben. Endlich wird die Stellung, die Aristoteles und der hl. Thomas in der Frage eingenommen, interessant

charakterisiert. Der V. hat dieser scheinbar recht subtilen Frage wohl deßhalb eine so große Sorgfalt zugewendet, weil seine langjährigen Spekulationen ihn überzeugt haben, daß eine gründliche Lösung dieser Frage für eine ganze Reihe anderer spekulativer Fragen von entscheidender Bedeutung ist. Seine Lösung ist auch sehr bedeutungsvoll für eine gründliche, prinzipielle Auseinandersetzung der scholastischen Naturphilosophie mit der modernen Naturwissenschaft.

Die Art und Weise, wie unser Verstand hier auf Erden die Existenz seiner selbst, des Erkenntnisaktes und der Erkenntnisform wahrnimmt, erklärt der Verf. so: *intellectus suum actum, huius terminum et principium non cognoscit, nisi quatenus in obiecto suo formalis continentur. Quidquid enim est extra obiectum formale, non cognoscitur, nisi per obiectum formale; atqui omnia ista in obiecto formalis continentur conotative, ita ut simplici reflexione seu advertentia cognosci possint; conceptus enim directe repreäsentativus quidditatis materialis (species expressa) co-repreäsentat se et actum, cuius est terminus . . .* (pg. 443). In dieser Erklärung will uns der Ausdruck „corepraesentat“, den wir oben unterstrichen haben und auf den die ganze Erklärung hinausläuft, nicht recht einleuchten. Muß denn wirklich die species expressa, um in ihrer Existenz dem Verstande gegenwärtig zu sein, sich selbst mitvorstellen? Und da in der species expressa nur das vorgestellt wird, was in ihr ausgedrückt ist, muß die species expressa sich selbst mit ausdrücken? Und der Erkenntnisakt muß auch mit ausgedrückt werden. Ist das notwendig? Ist das möglich? Ist der Erkenntnisakt nicht durch sich selbst unmittelbar dem Erkennenden gegenwärtig? Würde man nicht besser tun, den Erkenntnisakt in den Mittelpunkt dieser reflexiven Intuition zu stellen und das conotative nicht bloß auf das Prinzip, sondern auch auf den Terminus zu beziehen?

Die sinnliche Wahrnehmung des konkreten Individuums scheint der Verf. (pgg. 453 u. 54) ausschließlich der schematisierenden Phantasie zuzuschreiben. Nach dem hl. Thomas aber gehört die intentio individui concreti zu den intentiones insensatae. Also kann — wenigstens nach dem hl. Thomas — ein individuelles Schema nur unter dem Einfluß der vis aestimativa zustande kommen.

Zum Schluß verbinden wir mit einer aufrichtigen Gratulation an den hochw. Verfasser auch eine herzliche Gratulation an die Philosophiestudenten des Collegium Anselmianum, für die das Buch in erster Linie geschrieben ist. Das Buch ist schwer. Bei allen, denen das Buch zum Studium in die Hand gelegt wird, muß eine ungewöhnliche Zucht des Denkens vorausgesetzt werden.

Rom, Collegium Angelicum.

P. Antonius Rohner O. P.

2. Prof. Dr. Joseph Pohle: Die Sternenwelten und ihre Bewohner. 6. Aufl. Cöln, Bachem 1910.

Schon in sechster (vollständig umgearbeiteter) Auflage kann Dr. Pohle seine „Sternenwelten“ dem deutschen gebildeten Lehrer darbieten. Der ungeahnte Erfolg des Buches ist der beste Beweis für die Notwendigkeit gut geschriebener Bücher naturwissenschaftlichen Inhaltes. Das kath. Volk hungert geradezu nach solchen Schriften. Es will im alten Glauben bleiben und doch auch mit den Fortschritten der modernen Naturforschung vertraut gemacht werden; es möchte gediegene Darstellungen aus den verschiedenen Zweigen der Naturwissenschaften lesen, ohne auf Schritt und Tritt Ausfällen gegen unseren heiligen Glauben begegnen zu müssen.

Speziell für unsere Zeit sind solche Bücher auch noch aus einem anderen Grunde notwendig geworden. Die Phrase vom „inneren Erlebnis“ hat unsere gelehrten und ungelehrten Schriftsteller derart in ihren Bann gezogen, daß der Büchermarkt in gefahrdrohender Weise von Erzeugnissen überschwemmt wird, die das Innere des Menschen zerfasern und den ohnehin schon nervösen Menschen nur noch nervöser machen. In dieser Beziehung kann man naturwissenschaftliche Abhandlungen eine wahre Wohltat nennen, besonders wenn sich darin mit gründlicher Sachkenntnis eine schöne, klare, ansprechende Darstellungsweise verbindet, und wenn der Verfasser verwickelte Fragen in ihre Teile aufzulösen und schwierige Partien in gemeinvorständlicher Fassung darzulegen versteht.

In der Beherrschung des Stoffes und in der Kunst der Darstellung ist Dr. Pohle Meister. Die Meisterschaft aber, womit er sein Werk höchst interessant zu gestalten und auch den Nichtfachmann ganz unauffällig in die großen Wunder des Sternenhimmels einzuführen weiß, ist seine Methode, „die Forschungsergebnisse und Anschauungen der modernen Astronomie an die Hypothese von Astralgeschöpfen wie eine Art von Staffage anzulehnen“.

Was jedoch methodisch als Stärke des Buches erscheint, stellt inhaltlich die Schwäche desselben dar. Und dieser Schwäche des vorliegenden Werkes möchte sich unsere Kritik besonders zuwenden. Die schon angezogenen Vorzüge erkennen wir dabei voll und ganz an. Nach dieser Seite hat das Buch ein so einstimmiges Lob gefunden, derart alle Wünsche und Erwartungen erfüllt, ja übertroffen, daß wir von weiteren Empfehlungen glauben hier absehen zu dürfen. Die Zahl der Auflagen ist seine beste Empfehlung.

Der Beweis, den das Buch für die Theorie der Sternenbewohner enthält, läßt sich auf folgenden Syllogismus zusammendrängen: Alle Himmelskörper waren, sind oder werden bewohnbar sein. Nun muß aber das Bewohnbare auch bewohnt sein. Also gab es, gibt es oder wird es Sternenbewohner geben.

Den näheren Untersuchungen zum Ober- und Untersatz dieser Folgerung schickt der Verf. einen „Autoritätsbeweis“ voraus, um so gleich anfangs den Leser für die Annahme einer Belebtheit des Universums günstig zu stimmen.

Als Kronzeugen für seine These zitiert er die Indier, die Ägypter, Chaldäer, Baktrer, Meder, Perser, Kelten, Griechen und Römer aus dem Altertum. Die Lehre von der Seelenwanderung aber — um die handelt es sich dabei — muß als Produkt eines Phantasiespieles erklärt werden und wurde auch stets dafür gehalten. Der Wahrheitskern ist die Unsterblichkeit der Seele und die Vergeltung nach dem Tode, alles weitere Zutat der Phantasie. Auch Celsus, der Religionsspötter und Christushasser, der seine Phantasie bekanntlich gar nicht zu beherrschen wußte, wird genannt. Giordano Bruno, der in der Geschichte der Philosophie als ausschweifender Phantast bekannt ist, nimmt in dieser Geschichte einen ungebührlich breiten Raum ein. Für Thomas Campanella, der auch keine Kraft besaß, den wilden Rossen seiner Phantasie die Zügel umzuwerfen, wird nebenbei noch eine Lanze gebrochen, und ein Stein auf jene „überaus befangene traurige Zeit“ geworfen. Auch Kopernikus wird angeführt, kann aber nur als indirekter Zeuge namhaft gemacht werden. Galilei und Keppler werden ihre diesbezüglichen Ansichten selber kaum höher als einen „astronomischen Traum“ eingeschätzt haben. Wenn der Verf. bezüglich der neueren und neuesten Ausbreitung der Lehre von der Belebtheit der Sternenwelten glaubt den allgemeinen Satz aufstellen zu dürfen, „daß dieselbe sich in demselbe Maße behauptete und verbreitete, als das wahre

Weltsystem selbst sich Anhänger erwarb“ (S. 50), so sehen wir darin nicht nur eine starke Übertreibung, sondern auch eine ungehörige Verquickung zweier durchaus nicht zusammengehöriger Dinge: des kopernikanischen Weltsystems und der Belebtheit des Alls. Der Grund dafür, daß so viele Astronomen für die Bewohntheit der außerirdischen Welten sprechen, braucht weder in einer besonderen Einsicht derselben, noch in einer besonderen Leidenschaft gesucht zu werden. Die Phantasie reicht als subjektiver Erklärungsgrund vollständig aus, während objektiv eine gewisse Ähnlichkeit Veranlassung dazu geben kann. *Similitudo rei est causa omnis falsitatis in intellectu*, sagten die alten Scholastiker. Die große Lücke, die der „Autoritätsbeweis“ in den christlichen Jahrhunderten aufweist, wird durch den Hinweis auf den Gegensatz zwischen ptolemäischer und kopernikanischer Weltanschauung nicht genügend erklärt. Diese Lücke hätte den Verf. zu tieferem Nachsinnen bestimmen können. Der lebendige Glaube jener Jahrhunderte wußte die Phantasie zu zügeln und prägte den Wirklichkeitssinn jener Zeit viel schärfer aus, als dies heutzutage der Fall ist.

Den „theoretischen Folgerungen“, die der Verf. aus seiner „Geschichte der Mehrheit bewohnter Welten“ zieht, stellt er als Motto die Worte des hl. Thomas voran: „*Quod ab omnibus communiter dicitur, impossibile est totaliter esse falsum.*“ Man traut den Augen kaum, diese Worte an dieser Stelle zu finden. Selbst wenn man mit dem Verf. die Vertreter seiner These für die „erleuchtetsten und scharfsinnigsten Vertreter des Menschen Geschlechtes“ hält, darf man doch in dieser Sache nicht von einem „*ab omnibus communiter dicitur*“ sprechen. Auch der Irrtum kann übrigens recht weitverbreitet und recht langlebig sein, besonders wenn er auf Grund einer vermeintlichen Ähnlichkeit in der ungezügelten Phantasie wurzelt.

Endlich darf der Satz: „Die Geschichte ist eine große Lehrmeisterin der Wahrheit“, mit dem der Verf. (S. 33) auf den „Autoritätsbeweis“ überleitet, nicht unbeantwortet bleiben. Denn der Geschichte einer Phantasterei dürfen wir das Adelsprädikat, das der wirklichen Geschichte zukommt, nicht beilegen.

Was nun den Obersatz des oben formulierten Syllogismus bezüglich der Bewohnbarkeit des Kosmos betrifft, möchten wir an den Verf. zunächst eine Frage stellen. Hält er den Satz: Die Sterne sind bewohnbar für eine ausgemachte Sache oder nur für wahrscheinlich? Diese Frage drängt sich uns auf, weil der Verf. im 3., 4., 5., 6., 7., 8. und 9. Kapitel, um die es sich jetzt handelt, die Bewohnbarkeit und Bewohntheit nicht so scharf auseinanderhält, wie unser Syllogismus es tut. Für den ersten Teil der Alternative scheint indessen das folgende allgemeine Urteil zu sprechen: „daß für jeden Weltkörper ohne Ausnahme in der Reihenfolge dieses Entwicklungsganges irgend einmal eine Periode der Bewohnbarkeit eintreten muß, liegt wohl auf der Hand; denn es kann beim Durchlaufen einer so großen Wärme, Licht- und Stoffskala mit allen zugehörigen Nuancen des Chemismus kaum an dem Eintritte derjenigen Bedingungen fehlen, unter welchem faktisch auf unserem Erdglobus Leben in (!) sich entwickelt hat und teilweise noch immer entwickelt.“ (S. 293—94). Oder sollen vielleicht das „wohl“ und das „kaum“ der mit so großer Zuversicht ausgesprochenen Gewißheit wiederum die Spitze abbrechen? Wie dem auch sei, bisher ist weder die Gewißheit der Bewohnbarkeit der Sterne bewiesen, noch auch die Wahrscheinlichkeit derselben hinreichend begründet.

Um von Gewißheit sprechen zu können, müßte in erster Linie das kopernikanische Weltsystem, bzw. die Einheit und Gleichartigkeit des

Weltstoffes gegen jeden vernünftigen Zweifel sichergestellt sein. Der Verf. wird dies sicher zugeben. Er tritt auch dafür ein, daß die kopernikanische Weltanschauung nicht bloß wahr, sondern auch gewiß sei. „Die Spektralanalyse hat die vollste Gleichheit zwischen Fixsterne und Sonne auf das unzweideutigste dargetan.“ (S. 13). Solange es aber der Wissenschaft noch nicht gelungen ist, die Resultate der Spektralanalyse — und das gleiche gilt von der Astralphotographie — so auf ihre Objekte als Ursache zurückzuführen, daß alle Medien ausgeschlossen erscheinen, gestatte man uns, die Folgerung vorläufig nur als sehr gut begründete Hypothese anzusehen.

Zweitens müßte, damit von Gewißheit die Rede sein könnte, der strikte Beweis erbracht werden, daß die astralen Stoffverbindungen in jenen bestimmten physikalischen und chemischen Verhältnissen auftreten, die die Voraussetzung der Lebensfähigkeit des Stoffes bilden. Bis jetzt ist aber kaum ein Schein der Ähnlichkeit und damit der Wahrscheinlichkeit dafür erbracht worden.

Und selbst wenn — drittens — das einmal gelingen sollte, wäre bezüglich der Bewohnbarkeit bzw. Lebensfähigkeit der Astralmaterie noch gar nichts bewiesen. Was ist denn das Lebensfähige? Durch Angabe der physikalischen und chemischen Bedingungen samt allen zugehörigen Proportionen ist dieser Begriff nicht erschöpft. Es tritt, wie schon der Ausdruck besagt, noch eine Beziehung zum Leben hinzu. Diese Beziehung liegt schon im Lebensfähigen. Wer das Lebensfähige oder die Möglichkeit des Lebens mit den mechanischen Vorbedingungen des Lebens verwechselt, steckt, ohne es zu bemerken, im Materialismus. Wenn wir also das ganz richtige Prinzip: von Ähnlichem gilt Ähnliches, in unserem Falle anwenden wollen, müssen wir in die Analogie auch das genannte dritte Moment einbeziehen. Wie ist das aber möglich? Wer mithin auch nur über die Möglichkeit der Belebtheit, geschweige über die Möglichkeit menschenähnlicher Bewohner der Sterne etwas aussagen will, muß entweder allen Tatsachen zum Trotz das Leben auf die Materie einschränken oder aber eine große Fertigkeit im Überspringen logischer Abgründe besitzen. Wo immer hier auf Erden Leben gegeben ist, sind auch bestimmte materielle Vorbedingungen vorhanden, aber nicht umgekehrt. Also wenn auch zugegeben wird, daß auf andern Himmelskörpern ähnliche mechanische Vorbedingungen und Vorgänge sich zeigen, ist der Schluß auf Leben und Lebensfähigkeit unstatthaft.

Will vielleicht der Verf. unsere Bedenken durch den Hinweis auf die „Marskanäle“ niederschlagen? Den „Marskanälen“ wird es noch ergehen wie dem Häckelschen *Bathybius* und den Hahnschen „Organismen“. Wir wetten darauf.

Während der Monismus mit dem Beweise des oben formulierten Untersatzes: Das Bewohnbare muß auch bewohnt sein, schnell fertig ist, (die Möglichkeit des Lebens fällt ihm naturwissenschaftlich mit der Wirklichkeit zusammen, da die materiellen Vorbedingungen nach ihm die zureichende Ursache für die Lebenserscheinungen enthalten (S. 462), sucht Dr. Pohle auf metaphysischen Umwegen zum Ziele zu gelangen.

„Weder der rein naturwissenschaftliche noch der bloß philosophische Standpunkt darf zur Entscheidung unserer Frage ausschließlich maßgebend sein, sondern beide müssen durch eine angemessene Verabredung verschmolzen werden in der Weise, daß die Naturwissenschaften die empirische Basis legen, auf welcher die Philosophie ihre Schlüsse baut. Die Schlußfolgerung selbst ist demzufolge weder eine ausschließlich naturwissenschaftliche

noch eine bloß philosophische, sondern gemischt wie der Syllogismus, aus dem sie erfließt.“ (S. 60—64.)

Daß die empirische Basis im Obersatz vom logischen Gesichtspunkt aus mehr als wackelig ist, glauben wir gezeigt zu haben. Die Metaphysik aber, aus der der Verf. den Untersatz folgert, ist noch viel schwächer.

Die erste Schwäche offenbart sich gleich anfangs in der Feststellung des Fragepunktes. Der Verf. unterscheidet da zwischen dem metaphysischen, physischen und moralischen Müssen. Wie das irdische, so lasse sich auch außerirdisches Leben als Tatsache weder aus einer metaphysischen noch physischen Notwendigkeit begreifen. Es bleibe also nur die moralische Notwendigkeit übrig, das heißt, es müsse gezeigt werden, daß eine freie Intelligenz, sozusagen unter dem Drucke eines moralischen Sollens, überall dort Organismen ins Leben rufe, wo sich günstige Bedingungen zur Entfaltung und Erhaltung derselben darbieten. Die Gründe, die dieses moralische Sollen begreiflich machen, nennt der Verf. Kongruenzgründe. Diese erzeugen nur Wahrscheinlichkeit. (S. 465—67.) Für dieses sein Vorgehen sucht der Verf. Deckung hinter den „schönen Vernunftbetrachtungen der Scholastiker über die Existenz und Anzahl von reinen Geistern (Engeln), über die Vollkommenheit des Universums usw.“ (S. 466.)

Dagegen möchten wir ein Zweifaches bemerken. Fürs erste scheint dem Verf. entgangen zu sein, daß Notwendigkeit und Gewißheit korrelative Begriffe sind, daß somit jede Notwendigkeit in der Sache eine ihr entsprechende Gewißheit erzeugt. Gewißheit aber und Wahrscheinlichkeit schließen sich gegenseitig aus. Wir verstehen also nicht, wie seine auf moralische Notwendigkeit gegründete Beweisführung nur Wahrscheinlichkeit erzeugen soll.

Zweitens haben die großen Scholastiker im Anschluß an den hl. Thomas die Konvenienz der durch den Glauben verbürgten Existenz der reinen Geister bewiesen, nicht die Existenz als solche. Der positive Wille Gottes, der ihnen durch die Offenbarung bekannt war, bildete das reale Fundament des Beweises. Ohne dieses reale Fundament hätte der realistisch gerichtete Scholastiker das ganze Beweisgeschäft als unnütze Zeitvergeudung angesehen oder gar als nominalistische Wortmacherei verurteilt.

Das metaphysisch-teleologische Argument aus dem höchsten Weltzweck leidet u. E. an drei Schwächen.

1. Es kommt mit dem höchsten Weltzweck selbst in Konflikt. Der höchste Weltzweck darf nämlich nicht so gefaßt werden, als würde Gott durch die Ehre und Verherrlichung, die ihm von den Geschöpfen zuteil wird, etwas gewinnen. „Non ita (sc. Deus est finis rerum) quod aliquid ei a rebus acquiratur, sed hoc solo modo, quia ipse rebus acquiritur“ (S. c. Gent. l. III., c. 18.). Nun könnte aber der oberste Weltzweck auf die göttliche Freiheit in Bezug auf die Auswahl der Mittel nur unter der Voraussetzung einen moralischen Druck ausüben, daß Gott durch die Verwirklichung des Weltzweckes etwas gewinnen würde. Ferner hat das Bemühen des Verf., der objektiven Verherrlichung Gottes den selbständigen Charakter einer wahren, eigentlichen Gottesverherrlichung zu nehmen, nur unter der Voraussetzung einen Sinn, daß aus dieser Art der Verherrlichung für Gott ein zu geringfügiger Zuwachs entspringen würde. Die Wahrheit, daß jedes Ding nur darum Gott verherrlicht und verherrlichen kann, weil Gott sich in ihm verherrlicht, und nur in so weit Gott verherrlicht, als Gott sich in ihm verherrlicht, wirft allein schon das ganze erste Argument über den Haufen.

2. Das Argument verkennt die Stellung des Geschöpfes zum Schöpfer. Die Scholastik hat folgende drei Fundamentalsätze bezüglich des Geschöpfes aufgestellt: *omne quod est et quomodo cunque est, a Deo est; — verum ontologicum dicit essentiale et primarium ordinem ad intellectum divinum, ad intellectum creatum vero ordinem secundarium et per accidens; — bonum ontologicum dicit essentiale et primarium ordinem cum voluntate divina, cum voluntate vero creata secundarium et per accidens.* In diesen drei Sätzen kommt das zum Ausdruck, was man Lobeshymnus des Geschöpfes auf den Schöpfer nennt. Dem Verf. dagegen scheint „die mit Verstand und Vernunft begabte Kreatur ein notwendiges Mittelglied, durch welches die vernunftlose Schöpfung erst mit einbezogen werden kann in die brausenden Lobrufe, welche die Welt der Geister unaufhörlich ihrem Schöpfer darzubringen verpflichtet ist.“ (S. 474.)

3. Das Argument verkennt die Stellung des Menschen zur Schöpfung. Da nach dem Verf. „der rein materiellen Welt ihr unmittelbares und nächstes Ziel im erkennenden Geiste und erst mittelbar und zuletzt in Gott gesteckt“ (S. 474) ist, sagt er auch ganz konsequent: „Ohne den Menschen wäre die Erde, was eine Uhr ohne Zeiger.“ (S. 499). Der Mensch bringt also den Zeiger an das Uhrwerk Gottes. Der Zeiger, der am Uhrwerk Gottes auf Gott hinzeigt, ist aber das allerwichtigste an dieser Uhr. Der Mensch bringt also das Wichtigste in die Schöpfung hinein. Selbstverständlich führt diese Anschauung, wenn sie folgerichtig weiter gedacht wird, mitten in den Kantianismus hinein. Wir müssen also die objektive Verherrlichung Gottes durch die Geschöpfe in ihrer ganzen Selbstständigkeit, Eigenart und Größe festhalten. Sonst kommen wir auf Abwege oder verwickeln uns in Widersprüche. Und so wenig Gott durch die Verherrlichung etwas gewinnt, ebenso wenig gewinnt die vernunftlose Schöpfung dadurch etwas, daß sie in die gloria formalis des Menschen einbezogen wird. Der einzige Gewinner ist der Mensch.

Das zweite Argument aus der Vollkommenheit des Universums ist auf ein Mißverständnis aufgebaut, das seinen Grund im Mangel einer Unterscheidung zwischen *finis principalis* und *finis secundarius* oder *finis cui hat*. Wäre der Mensch *finis principalis* der materiellen Schöpfung, dann wäre die Schöpfung vom Menschen abhängig und dann hätte der Beweis Hand und Fuß. Nun ist aber der Mensch nur *finis cui*, mit anderen Worten die Schöpfung ist, soweit sie überhaupt auf den Menschen bezogen wird, ausschließlich zu seinem Nutzen da, hängt also nicht vom Menschen ab. Also kann von einer Unvollkommenheit der Himmelskörper ohne geistige Bewohner keine Rede sein.

Bezüglich des dritten Argumentes aus der Allmacht und Weisheit Gottes dürfte es dem Verf. wohl schwer fallen, den Vorwurf einer *illatio a posse ad esse* zu entkräften. Der Syllogismus lautet ungefähr so: Nach dem gegenwärtigen Weltplane Gottes will Gott offenbar eine möglichst reiche Mannigfaltigkeit von Wesen, Spezies etc. zur Entfaltung bringen. Nun aber ist auf Erden nur ein unendlich kleiner Bruchteil möglicher Organisationen verwirklicht. Mithin müssen andere Planeten die Träger von anderen organischen Lebensformen sein. Der Terminus *medius* in dieser Schlußfolgerung — alle möglichen organischen Lebensformen — wird entweder in beiden Sätzen im Sinne einer realen Möglichkeit oder in beiden Sätzen im Sinne einer logischen Möglichkeit oder in einem Satze im Sinne der logischen und im anderen Satze im Sinne der realen Möglichkeit genommen. Im dritten Falle hätten wir die *quaternio terminorum*. Im zweiten Falle läge die *illatio a posse ad esse* vor. Im ersten Falle endlich ergäbe sich eine offensichtliche petitio principii. Der Obersatz: Das Real-Mögliche

soll nach Gottes Plan im weitesten Umfange verwirklicht werden, kann zugegeben werden. Der Untersatz: Auf Erden ist das Real-Mögliche in sehr beschränktem Umfange verwirklicht, kann in seiner Allgemeinheit ebenfalls nicht bestritten werden. Der Schlußsatz: Also muß dieser Mangel auf den Planeten ergänzt werden, steht mit den Prämissen in gar keinem Zusammenhange. Soll dieser Zusammenhang hergestellt werden, dann muß der Schluß lauten: Also muß auch auf den Planeten alles, was in der realen Möglichkeit angelegt ist, nach und nach im weitesten Umfange verwirklicht werden. Ob aber unter diesen realen Möglichkeiten auch die Möglichkeit des Lebens vorhanden ist, muß eben erst bewiesen werden. Wenn der Verf. diese, wie es scheint, einfach voraussetzt, begeht er eine petitio principii.

Im Schlußkapitel zieht der Verf. die Mehrheit bewohnter Welten noch vor den Richterstuhl des Christentums. Er macht sich hier die Sache sehr leicht. Denn wenn der Glaube in abstracto auf den Richterstuhl gesetzt wird, kann man ihn ja schließlich dazu bewegen, zu erklären, die Frage über die Bewohnbarkeit anderer Himmelskörper berühre die Dogmen der Erbsünde, der Inkarnation, der Erlösung, der Einheit der Kirche und der Einheit des Menschengeschlechtes nicht. Wenn dagegen das Richteramt dem Glauben in concreto d. h. um von dem obersten Hüter des Glaubens abzusehen etwa den hl. Vätern übertragen würde, dürfte das Urteil wohl anders lauten. Die hl. Väter, die in den Sachen des Glaubens eine große Erfahrung hatten, sahen in dem Mißbrauch der Phantasie eine große Gefahr für den Glauben. Nun aber heißt es mit dieser Gefahr spielen, wenn man in einem Buche von 525 Seiten die Phantasie beinahe auf jeder Seite auf den fernen Sternen spazieren führt und ihr da überall Leben und geistige Wesen vorspiegelt, wofür doch kein einziger stichhaltiger Grund vorhanden ist. Die Phantasie wird — das ist so ihre Art — für diese eingebildeten Sternenbewohner sich bald eine eigene Dogmatik zurechtlegen, und wenn dann ihre neue Dogmatik mit der alten Dogmatik der Kirche nicht übereinstimmen will, wird sie den Fortschritt der Wissenschaft gegen den Glauben ins Feld führen. Wir zweifeln zwar nicht daran, daß der Verf. mit der Hereinziehung der Bewohner in seine Sternenwelten den Interessen des Glaubens zu dienen meinte. Er wollte wohl den Gegnern der Religion die Wasser abgraben, um sie auf die christlichen Mühlen zu leiten. Das ist ja ganz gut, wenn die Wasser rein sind. Sonst nicht.

Rom (Colleg. Angelicum).

P. Anton M. Rohner O. P.

3. Dr. *M. E. Gans*: Spinozismus. Ein Beitrag zur Psychologie und Kulturgeschichte des Philosophierens. Wien, Lenobel, 1907. 8.^o

Der Verfasser des 111 Seiten betragenden Buches will Spinoza und seine Philosophie aus seiner, des Spinoza, ich möchte sagen, auf die Renaissance hin angelegten Gefülsstimmung dem Leser nahe bringen und dadurch den Grund seines, des Sp., Philosophierens auch dem Laien verständlich offenbaren.

Er geht davon aus, daß Sp. auf der Scheidegrenze zwischen Scholastizismus und Erlebnisphilosophie steht, und zeigt, wie er der letzteren mittelst des von ihm nicht abgewiesenen ersteren zum Ziele zu kommen verhilft. Es sind einigermaßen verschlungene Wege, wodurch dem Verf. dies zu beweisen möglich ist, aber in Wahrheit ist sein Ziel klar und deutlich angezeigt. Schon sein Vergleich des Spinozistischen Verhaltens

Goethes (S. 26) deutet auf den schließlichen Erfolg der Schrift: Sp. und Goethe ständen sich darin gleich, daß das Erlebnis sie alle beide zu ihren Errungenschaften treibe, Goethe habe ebenso die Wissenschaftlichkeit überwunden, wie Sp. Aber bei Sp. „bedeutet jene Überwindung der Wissenschaftlichkeit zunächst keine Entscheidung gegen sie, sondern eine Unterordnung dieser Werte unter andere Zwecke, ihre Erhebung in die Sphäre der ethischen Emotion.“ Was über Goethe gesagt ist, bezieht sich naturgemäß auf dessen Lebenswerk, den Faust; und die Einschätzung des Philosophierens Sp.s und seiner Ziele ist darauf hingewendet, wie wir etwa sagen könnten, den „Intellektualismus“ als Ausfluß und Produkt der Emotionalität zu erweisen. In dem, von der Verlagshandlung dem Buche beigelegten Begleitworte heißt es demgemäß, daß man bei dem allgemeinen Mißkredit, in welchen die spekulative Philosophie geraten ist, Aufschlüsse über das metaphysische Philosophieren erwünscht finde. Hiebei trete vor allem eine Doppelseitigkeit des Verhältnisses Sp.s zur Scholastik uns entgegen, der Gegensatz zwischen der durchaus scholastischen Form eines Werkes und dem wesentlich widerscholastischen Inhalte seiner Hauptlehren. „Gegenüber der italienischen Renaissancephilosophie, dem englischen Empirismus und der deutschen Mystik, welchen allen die schroffe, bedingungslose Negation der Scholastik gemeinsam ist, ist er der einzige, der aus den innersten, noch unentwickelten Triebfedern und Motiven der Vergangenheit heraus diese überwindet“ (S. 27). Schon dieser Umstand wäre hinreichend gewesen, den Verf. davon abzuhalten, den allerdings nicht abzuleugnenden Formalismus, der in der Scholastik geübt wurde, mit Ausdrücken zu charakterisieren, wie „Verworrenheit“, „kalte verstandesmäßige Routine“, „groteske Eigenart der sich nun entwickelnden Kulturbewegung, die es zustande brachte, die Wissenschaft allen tatsächlichen Inhalts nach und nach so zu entkleiden, daß zum Schlusse als vollgiltiger Selbstzweck geistigen Schaffens Anerkennung fand, was sich nicht einmal als zureichendes Mittel der gelehrten Forschung erwiesen hatte.“ Auch Raimundus Lullus muß man mehr nach dem Geiste seiner Zeit würdigen, als es Verf. (S. 28 f. 109) tut. Auch G. kann übrigens (S. 29 f.) die durch die Scholastik errungene „formalistische Schulung des Geistes“ nicht erkennen. Und man könnte daher fragen, ob die von G. (S. 45) verworfene „asketische Ethik des Katholizismus“ nicht eine conditio sine qua non für diese Schulung war. So ist auch der zu S. 36 ff. gehörige Anhang (S. 107—111) „über mittelalterliche Philosophie“ im Geiste dieser Auffassung des Verf.s gehalten. Nicht kann ich es gutheißen, wenn G. das Wort Bonaventuras: „Schmecken Gottes“, „trunken von Gott“ u. dgl. als „mystische Ekstasen“ erklärt; es ist ja doch nur eine Symbolik.

Merkwürdig ist nun folgende Gegenüberstellung: Wie schon (S. 26) vom Verf. angedeutet, wird nämlich jetzt (S. 42 ff.) bewiesen, daß Sp. es war, der in die Wissenschaft ein ethisches Moment legte, das allerdings nur auf Grund einer „letzten und feinsten Reizbarkeit in geistigen Dingen als in der Scholastik enthaltenes Kulturmotiv geahnt werden“ konnte, während die Renaissance nach einigen bemerkenswerten Anfängen hiezu noch „viel zu kraftvoll, zu gesund war, als daß sie jene, fast möchte ich sagen, dekadente Reizbarkeit in geistigen Dingen hätte besitzen können.“ Man fragt sich aber unwillkürlich, wie es möglich war, daß auf der einen Seite zwar eine feine Reizbarkeit, auf der anderen aber eine zu kraftvolle Gesundheit herrscht, und doch wieder dort Formalismus „ganz Tod und Erstarrung“ usw. (S. 44), hier Leben und Leidenschaftlichkeit in einer Weise, daß einerseits „unter solchen Umständen jenes Verhältnis der Wechselwirkung zwischen Wissenschaft und Leben nicht zum Bewußtsein“

der Philosophen kommen konnte," weil „das letzte Refugium des von einem Dämonium bewegten und aufgerüttelten Klerikers war und blieb das Kruzifix und alle zur Beschwörung des Teufels dienlichen und festgesetzten Symbole“ (S. 45) und doch andererseits „die gesteigerte Technik des europäischen Denkens, die in demselben Maße fortgeschritten war, als die Wissenschaft ihren Zusammenhang mit Leben und Sein verloren hatte, geeignet war, den verborgenen Mechanismus des menschlichen Erkennens, . . . mit unverhüllter Deutlichkeit zum Ausdrucke zu bringen“ (S. 44). Jedenfalls mußte also — das gesteht ja auch Verf. selbst zu, im Scholastizismus ebenso, wie in der Renaissance ein gesunder Kern gesteckt haben.

Verf. geht nun darauf aus, zu zeigen, worin das eigentlich Neue in der Philosophie Sp.s gelegen war, weshalb ihm dieser auch als „ethisches Phänomen“ gilt: „Die Wissenschaft ist dann zum ethischen Erlebnis geworden, wenn Wissenschaft und Denken als Refugium vor dem Sturm und Drang des wildbewegten Willens empfunden und dieser Empfindung nunmehr das gesamte Dasein angepaßt wird.“ Das war aber doch beim Scholastiker auch so; nur daß die Lebensbedingungen selbstredend damals andere waren als jetzt, da der europäische Erfinder- und Denkergeist weiter vorgeschieden war. Um nun die, offenbar wieder in den Gedankengang G.s mit einfließende Eigenart der scholastischen Askese, die Pessimismus ist, wieder los zu werden, begibt sich G. auf die optimistische Seite, welche er, fast wie Nietzsche, dahin interpretiert, daß er das Wissen als Mittel zur Macht hinstellt, durch welche Lebenswerte erzeugt werden, während der Pessimist ihm offenbar mit dem Intellektualisten identisch erscheint (S. 55 f.). Schon der ganze Lebensgang Sp.s, wie er sich im Zusammenhange mit dessen Philosophie darstellt, weist uns auf die eigentümliche Art seines Philosophierens, das durch die Devise „Wille zur Macht“ charakterisiert wird. Aber um dahin zu gelangen, „hat Sp. den lateinischen Unterricht des Arztes van der Enden genossen . . . , hat die Probleme scholastischer Forschung kennen gelernt und den Fortschritt des rationalen Wissens, die Entwicklung der Astronomie, der Physik und Mathematik bewundernd und staunend miterlebt“ (S. 61 f.). Wir sehen somit, daß Sp.s Genie nicht so in der Luft schwebt, wie man nach G. glauben könnte, sondern daß dasselbe vieles seinen Vorgängern zu verdanken hat. Aber wenn Sp. als „großer Mensch“ und großer Geist erscheint (S. 59 f.), so braucht deshalb nicht mit dem Verf. so stark betont zu werden, daß die „Dynamis der vollendeten Persönlichkeit“ (S. 60) es war, durch welche Sp. „zur Bindung aller nach außen strömenden Kräfte durch den nach innen gerichteten Drang der begrifflichen Formung“ kam. Denn das tut jeder „große Mensch“ und nicht bloß Sp. Man wird deshalb schwerlich mit dem Verf. einverstanden sich erklären, wenn er sagt (S. 64): „Daß der philosophische Mensch, d. h. der durch Erkenntnis zur Ruhe und Erlösung gelangte Tatenmensch . . . das Zentrum der Sp.schen Philosophie bildet, hat Sp. selbst klar genug zur Darstellung gebracht, indem er seine Metaphysik nach ihren drei letzten Büchern als Ethik bezeichnet.“ Also das Praktische, das Tätige, das Kraftvolle soll vor dem Logischen und Theoretischen stehen. Hören wir aber weiter! „Erkennen und Sein durchdringen sich jetzt“ bei Sp. „gegenseitig so, daß das erstere als Quietiv des unruhsvoll bewegten Willens das Leben umgestaltet . . . Das wissenschaftliche Leben, ursprünglich Ziel und Zweck des philosophischen Menschen, wird ihm nämlich zum Ausgangspunkte des metaphysischen Glaubens.“ Man möchte glauben, das sei bei jedem Philosophen so.

Wichtiger deucht mich schon die Bemerkung G.s (S. 72), daß Sp. zwischen Affekt und Erkenntnis „einen nur graduellen Unterschied postuliert.“

Daraus ergibt sich nun der nach innen führende Zug, den wir nur mit dem Unpersönlichen erklären können, so daß auch der Gott Sp.s nichts mehr Persönliches, sondern nur Unpersönliches sein kann (S. 95—97). Wie kann aber, fragt G. (S. 80) — um wieder zum Graduellen zurückzukehren — das niedriger Stehende (nennen wir es Empfindung) und der oberste Grad der Erkenntnis, das Denken, voneinander geschieden werden? Hiezu ist erforderlich, daß das Erkenntnisbild als etwas angesehen werde, von dem nicht ein Objekt vorausgesetzt wird, dessen Bild mittelst einer Vorstellung erzeugt wird, sondern es muß rein aktiv nur als Darstellung gelten (S. 80, 82, 86, 88). Diesem Umstand kommt dann der andere zu Hilfe, daß infolge der Komplexität der inneren, physiologischen Zustände bei was immer für einer Erkenntnis der Erkenntniswert steigt, während äußere Umstände einen heterogenen Faktor und damit eine Verminderung jenes Wertes zustande bringen (S. 86—89). Allerdings ist die Verwendung der Komplexität bei den Darlegungen des Verf.s ziemlich unklar gehalten, da er z. B. eine umgekehrte Proportionalität des Maßes der Selbsttätigkeit gegenüber beiden Faktoren, der Komplexität und der Heterogenität behauptet (S. 85) und der Komplexität ein Erleiden, ebenso wie der Heterogenität (S. 84 f. 89), zuschreibt. Daher leidet auch sein Vergleich der „Darstellung“, die er mit der „doppelsinnigen Representation“ des Leibniz zusammenstellt mit der „Vorstellung“, an Unklarheit. Daß jedoch die „Wechselwirkung“ bei Sp. nicht das gleiche bedeutet, wie die parallelistische Theorie unserer Psychophysiker (S. 83, 85), ist richtig. Zum Behufe der Festsetzung der Selbsttätigkeit des Denkens auf seiner höchsten Stufe wird die sogenannte Introjektion, auf welche Avenarius sein System gründet, allerdings ohne diesen Namen zu gebrauchen (S. 87 f.), angewendet. Und selbsttätig ist dem Verf. mit „formale“ gleichbedeutend. Daher er seine Erlebnisphilosophie schon in Aristoteles' *εἰδος*, in der Scholastik, in Plato und in Kants Kategorien findet (S. 88). Sp.s Tat ist eine „wissenschaftliche Kultur“. „In der grandiosen Frage: Was bedeutet denn eigentlich dieses hochgepriesene Wissen, . . . lebt der ganze richtende Trutz der neuen Zeit. Die Autorität aber, durch welche der affektlose Erkenntnismensch zum Sinnbild menschlicher Vollkommenheit erhoben und mit der Aufstellung des Substanzbegriffs die logische Kausalität ins Ontologische verschoben und umgewertet wird, ist die letzte, unerhört verwegene Konsequenz der scholastischen Irrung, zu welcher diese selbst sich nie hatte aufschwingen können“ (S. 101).

Verf. schließt, wie er angefangen, mit einem Vergleich zwischen Sp. und Goethe, zwischen Sp.s Endigung im Erkennen und Faustens Endigung in der Tat und bloßem Leben, wozu der vom Verf. unbegründeterweise gerügte Platonismus, der in rein metaphysischen Ergüssen ausklinge, ein durch das ganze Buch sich hindurchschlingendes Pendant bildet, ohne daß die letzteren und auch die Tat, sowie das Erlebnis bei Sp. vom Erkennen ausgeschlossen wären.

Das ganze Buch zeigt, daß Verf. im Fahrwasser derjenigen historischen Methode segelt, welche von Heinrich Maier in Tübingen mittelst seiner Psychologie des emotionalen Denkens theoretisch begründet und schon vor ihm durch Dilthey und Eucken praktisch geübt wurde. Es fragt sich aber, ob man nicht in anderer Weise der gegen das Gefühl als Grundmotiv nun einmal so eingenommenen philosophischen Welt hätte beikommen können. Der Verf. stellt lebendig dar; er ist ganz Feuer und Flamme für seinen Gedanken; schade, daß er nur ein Reflex jener Idee ist, welche nun einmal auf jeden beliebigen Philosophen Anwendung findet.

4. Dr. Karl Staab: Die Gottesbeweise in der katholischen deutschen Literatur von 1850—1900. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie im 19. Jahrhundert. Paderborn, Schöningh 1910. VIII. u. 191 S.

Der Verf. der vorliegenden Schrift wollte, wie er selbst in der Einleitung berichtet, die philosophische Arbeit der Theologen über das bedeutendste aller philosophischen Probleme zum Gegenstande seines Studiums machen. Die zeitliche Abgrenzung seines Stoffes begründet er damit, daß seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts die kath. Wissenschaft in Deutschland einen besonderen Aufschwung genommen hat. Die Gliederung der Schrift ist sehr übersichtlich: im ersten Teile wird über die Möglichkeit und Notwendigkeit der Gottesbeweise im allgemeinen gehandelt, während der zweite Teil an der Hand der kath. theologischen Literatur die einzelnen Gottesbeweise durchgeht und zwar zuerst die Gottesbeweise *a priori*, sodann die *a posteriori*, letztere mit der weiteren Einteilung in Gottesbeweise aus dem Makrokosmos und solche aus dem Mikrokosmos, bespricht. Die Anordnung des Stoffes ist also nach inhaltlichen und nicht nach chronologischen Gesichtspunkten vorgenommen worden. Doch kommt die Chronologie dadurch zu ihrem guten Recht, daß am Schlusse der Arbeit (S. 178—185) ein chronologisches Verzeichnis der einschlägigen Literatur beigefügt ist. Das Ergebnis, zu welchem der Verf. seine Untersuchung führt (S. 174—177), ist folgendes: „Man hält katholischerseits unbedingt fest an der Möglichkeit eines wissenschaftlichen Beweises für das Dasein Gottes und betont dessen Notwendigkeit als Voraussetzung des Glaubens... Man begnügt sich jedoch nicht mit der einfachen Tradierung der scholastischen bzw. thomistischen Beweise, sondern sucht entsprechend den Bedürfnissen der Zeit und in Benutzung der wissenschaftlichen Forschungsergebnisse der Neuzeit „die alten Wahrheiten im neuen Gewande“ darzustellen . . . „Man würdigt fast durchweg eingehend die Einwände der modernen Philosophie und Naturwissenschaft.“ Als zeitgemäße Fortbildung der thomistischen Gottesbeweise erscheint dem Verf. das Anknüpfen an die äußeren und inneren Erfahrungstatsachen, der besondere Ausbau der psychologischen Gottesbeweise und die Neueinführung des biologischen und entropologischen Argumentes. Dieses Werturteil des Verf. vermag ich mir nicht ganz zu eigen zu machen. Es liegt mir gewiß ferne, die Fülle wissenschaftlicher Arbeit, welche Herrn Dr. Staabs Schrift vor unserem Geistesauge vorüberziehen läßt, erkennen zu wollen, und es wäre unbillig, das 19. Jahrhundert aus der Geschichte der Philosophie zu streichen, wie es ungerecht ist, wenn man das 13. Jahrhundert ignoriert; allein andererseits müssen wir uns vor schädlicher Selbstüberschätzung hüten, und das erhebende Gefühl, es so herrlich weit gebracht zu haben, darf uns nicht verleiten, das Auge vor den Mängeln der geleisteten Arbeit zu schließen. Deswegen sei es gestattet hier in jener Kürze, zu der der enge Rahmen einer einfachen Besprechung nötigt, unsere Auffassung, soweit sie von der des Verf.s abweicht, zu begründen.

Zunächst befremdet es etwas, daß Herr Dr. Staab mit Dr. J. Geyser bezüglich der zu den Gottesbeweisen erforderlichen Begriffe betont, man dürfe dieselben nicht mehr (in Anbetracht der verschiedenen Erkenntnistheorien) als gegeben hinnehmen, noch dürfe man sie der Hauptsache nach durch eine bloße Berufung auf Aristoteles begründen wollen, sondern man müsse auf äußere und innere Erfahrungstatsachen zurückgehen, um dort die Waffen zur Verteidigung dieser Begriffe zu holen (z. B. Kausalitäts-

gesetz). Die Frage nach der richtigen Erkenntnistheorie gehört in ein anderes Kapitel; sie muß im objektivistischen Sinne gelöst vorausgesetzt werden, ehe man auch nur an die Möglichkeit eines Gottesbeweises denken kann; der Vorwurf aber, welcher in den angeführten Worten indirekt der Philosophie der Vorzeit gemacht wird, ist ungerechtfertigt; auch diese hat jene Begriffe nicht unbesehen von Aristoteles herübergenommen, noch weniger dieselben (Begriffe!) „durch eine bloße Berufung auf Aristoteles begründen wollen.“ In der theologischen Summe des hl. Thomas sind die bekannten fünf Gottesbeweise von der Erfahrungstatsache an, welche den Ausgangspunkt bildet, bis zur metaphysischen Schlußfolgerung lückenlos ausgeführt; und doch zitiert der hl. Lehrer ein einzigesmal (im 4. Beweis) den Aristoteles) und auch dort nicht als Begründung, sondern nur als Bekräftigung seiner eigenen Lehre. Daß alle unsere geistige Erkenntnis letztlich auf äußeren und inneren Erfahrungstatsachen beruht, ist eine Lehre, welche die Scholastik jederzeit vertreten und deren praktische Konsequenzen sie in der Regel auch besser befolgt hat, als dies seitens vieler wissenschaftlicher Richtungen im 19. Jahrhundert der Fall war. (Gelegentlich dieser erkenntnistheoretischen Auseinandersetzung sei nur im Vorbeigehen zu S. 43 angemerkt, daß angeborene Ideen mit der Objektivität des Erkennens ganz gut vereinbar wären.)

Was nun die vorzügliche Pflege der sogen. psychologischen Gottesbeweise in der Gegenwart anbelangt, so ist vor allem zu bemerken, daß schon die ganze Einteilung der Gottesbeweise in kosmologische und psychologische, welche dem Verf. die prägnanteste zu sein scheint (S. 63), einen Rückschritt gegenüber dem hl. Thomas bedeutet; denn sie ruht nicht auf dem Wesen, sondern nur auf einer Zufälligkeit des Beweises. In der Tat ist es für den Gottesbeweis einerlei, ob eine Bewegung, eine Ursächlichkeit, ein kontingentes Sein, ein Vollkommenheitsgrad, eine Zielstrebigkeit der Außenwelt oder der Innenwelt angehört. Man könnte ja schließlich auch die Sinnenwesen einteilen in Einfüßler, Zweifüßler, Vierfüßler usw., aber niemand wird eine solche Einteilung als wissenschaftlich bezeichnen, besonders wenn man etwa Menschen, denen ein Bein amputiert wurde, bei den Einfüßlern einreihen wollte. Darum ist es auch ganz unrichtig, die fünf Wege des hl. Thomas zu den kosmologischen Beweisen aus dem Makrokosmos zu rechnen (S. 61), vielmehr sehen sie von dieser ganz unwesentlichen Seite des Beweisgrundes völlig ab und stehen über der erwähnten unwissenschaftlichen Einteilung. Was sodann die psychologischen Gottesbeweise im einzelnen betrifft, so muß Herr Dr. Staab selbst bezüglich mehrerer derselben, nämlich des deontologischen (S. 150—151) und des ethnologischen (S. 165—166) ablehnende oder einschränkende Kritiken registrieren, bezüglich anderer, nämlich des eudämonologischen (S. 152) und des historischen (S. 158) zugeben, daß sie nur besondere Anwendungen des teleologischen Beweises sind. Überdies möchte ich darauf hinweisen, daß beim eudämonologischen Beweis die zweckmäßige Einrichtung der menschlichen Natur ohne Begründung vorausgesetzt wird. Der hl. Thomas bedient sich zwar auch gelegentlich dieses Beweisverfahrens (S. theol. I q. 75. a. 1. — C. g. II. 79. — Vgl. C. g. I. 43), aber doch erst, nachdem er das Dasein Gottes anderwärts bewiesen hat und voraussetzen kann, daß in den Werken Gottes und der Natur nichts zwecklos sei. Der Gottesbeweis aus der Wandellosigkeit und Ewigkeit der Wahrheit scheint einerseits auf einer Verwechselung der negativen Ewigkeit d. i. der Nichtbeschränktheit auf eine bestimmte Zeit, wie sie unseren Begriffsinhalten eigen ist, mit der positiven Ewigkeit, wie sie Gott allein zukommt, zu beruhen und andererseits ebenso wie der „ontologische“ Beweis einen unbefugten

Übergang von der idealen zur realen Ordnung zu enthalten. Wenn (S. 175) trotz dieser Mängel der psychologischen Beweise die Bevorzugung derselben in der Gegenwart mit Schanz dadurch motiviert wird, daß „es den modernen Anschauungen mehr entspricht, wenn man von den Tatsachen des Bewußtseins, von dem, was wir selbst, was viele mit uns und vor uns erlebt haben, ausgeht und die psychischen Tatsachen der Erfahrung in ihrer unmittelbaren, konkreten Realität zur Grundlage der Weltanschauung macht, als wenn man eine durch Abstraktion gewonnene metaphysische These zum Ausgangspunkt wählt“, so ist daran zu erinnern, daß erstens die Tatsachen der Bewegung oder des Vollkommenheitsunterschiedes in der Welt keine durch Abstraktion gewonnene metaphysische Thesen sind, daß es zweitens mehr als fraglich ist, ob sich die Tatsachen des „Bewußtseins“ (natürlich nicht des individuellen), das, „was viele mit uns und vor uns erlebt haben“, leichter und sicherer feststellen läßt als die Tatsachen der Außenwelt, und daß drittens in der Bevorzugung der inneren Erfahrung vor der äußereren ein Zugeständnis an den Subjektivismus liegt, das sachlich der Begründung entbehrt und durch den weiteren objektiven Verlauf des Beweises ohnehin gegenstandslos gemacht wird. Alles in allem vermag ich in der Bevorzugung der psychologischen Beweise nicht einen Fortschritt, sondern nur eine Mode zu sehen. Und zwar keine glückliche Mode!

Was endlich die beiden neuen Beweise aus dem Ursprung des organischen Lebens und aus der Entropie betrifft, so sind sie in der Form, wie sie vorgelegt werden, nicht durchschlagend. Denn aus der Tatsache, daß das Leben bezw. die Bewegung und deren natürliche Ursache, die verschiedenen Arten der körperlichen Substanzen im Weltall, angefangen haben, folgt doch nur, daß dieselben auch eine Ursache haben; daß dieser Ursache göttliche Eigenschaften zuzuschreiben sind, bedürfte noch eines weiteren Beweises, und daß das Leben eine schöpferische Ursache fordert, wie nach Vosen (S. 85), Hontheim, Boedder und Reinhold (S. 89) behauptet wird, daß die jetzt existierenden Weltdinge, weil sie einen zeitlichen Anfang haben, erschaffen worden sein müssen (S. 90), ist geradezu unrichtig. Man könnte diese Beweise zwingend gestalten durch Zurückführung etwa auf den Ursachenbeweis des hl. Thomas, damit verlieren sie aber ihre Selbständigkeit und Existenzberechtigung als eigene Beweise.

Ich kann also nicht glauben, daß die Arbeit des 19. Jahrhunderts den alten Gottesbeweisen etwas Neues von wesentlicher Bedeutung beigefügt habe; hat sie wenigstens das Überkommene treu bewahrt? Es will mir scheinen, daß die Denker der Vorzeit das Band, welches die Konklusion der Existenz Gottes mit dem Tatsachenmaterial verknüpft, fester geschlungen haben, als man gegenwärtig vielfach zu begreifen scheint. Nur hinweisen will ich bei dieser Gelegenheit auf die Leugnung des Unterschiedes zwischen Notwendigem und Kontingentem (S. 75) und auf die Preisgabe der Tatsache des Entstehens und Vergehens durch C. Th. Isenkrahe. Von einem Mißverständnis des Textes des hl. Thomas zeugt es, wenn behauptet wird, er setze das „Daß“ der Entstehung der Bewegung (S. 75, Isenkrahe) oder das tatsächliche Vorhandensein einer Kette von Bewegungen als evident voraus (S. 79): Der hl. Thomas setzt als evident (sensu constat) voraus aliqua moveri in hoc mundo, das und keinen Beistrich darüber hinaus. Das eigentliche Beweismittel des hl. Thomas wird auch verkannt, wenn man sich zur Ausschaltung des progressus in infinitum auf die Unmöglichkeit einer aktuell unendlichen Zahl (S. 81) und eines anfangslosen kontingenzen Seins (S. 84. 85. 87) beruft. Damit hängt zusammen, daß man mit dem Beweis aus der Ursachenordnung nichts Rechtes anzufangen weiß: die Frage, ob der hl. Thomas von einer wesentlichen oder unwesentlichen

Ursachenordnung spreche, scheint man sich in dem ganzen Zeitraum, welchen der Verf. behandelt, nicht vorgelegt zu haben, und nach den Belegen, welche Staab bringt, wäre H. Schell allein dem Gedanken des hl. Thomas nahegekommen (S. 86). Ebenso ist es höchst bezeichnend, daß der 4. Beweis des hl. Thomas, freilich der schwierigste, aber auch der tiefste und schönste, „in der Gegenwart am wenigsten betont wird“ (S. 77). Die Scheu vor der Metaphysik, ohne die nun einmal ein Gottesbeweis eine contradictio in adiecto ist, wird sogar (von Schanz) zum Prinzip der Methode gemacht, wenn er schreibt (Staab S. 88): „Ich habe es möglichst vermieden, nur die logischen Folgerungen geltend zu machen, um dem Vorwurf zu begegnen, daß nur die Gedanken und Begriffe hypostasiert werden. Ich wollte auch weniger den Schluß von der Existenz eines wirkenden Seienden auf jedem Punkt der Kausalität auf ein der Gesamtheit derselben zugrunde liegendes und von ihr verschieden wirkendes Seiendes ziehen, als vielmehr empirisch die Gesamtheit der wirkenden Dinge bis zum Anfang hinauf verfolgen, um hier auf den Punkt hinzuweisen, welcher auch den Empiriker zwingt, über das Gebiet der Erfahrung hinauszugehen.“ Man fragt sich freilich, ob einerseits ein solcher Regress wirklich ein empirisches Hinaufverfolgen der Gesamtheit der wirkenden Dinge bis zum Anfang sei, und ob anderseits der Empiriker, der sich nicht überall zwingen läßt über das Gebiet der Erfahrung hinauszugehen, einen Anfang wirklich anerkennt oder sich hinter ein Ignoramus verschanzt. Einen Nachteil hat diese Methode ganz sicher: statt den Übergang vom sinnlich Gegebenen zum vernunftmäßig Erschlossenen, auf den doch bei den Gottesbeweisen alles ankommt, scharf zu zeigen, verleitet sie zu jener „rohen Stoffanhäufung“ — so ungefähr drückt sich Braig irgendwo aus, — die ihren krassesten Ausdruck bei G. Pesci findet, der zum Beweis der Rückständigkeit der thomistischen Gottesbeweise die zwei Seiten des hl. Thomas den 175 Seiten Hontheims gegenüberstellt.

Vorliegende Besprechung ist mir unter der Hand länger geworden, als es bei dem mäßigen Umfang der Schrift Dr. Staabs zu erwarten wäre. Die Eigenart der besprochenen Arbeit, welche sozusagen eine Gewissens erforschung über 50 Jahre wissenschaftlichen Bemühens ist, hat es mit sich gebracht, daß auch die Kritik, welche sich ja in diesem Falle nicht auf ein einzelnes Werk, sondern auf die Arbeit eines halben Jahrhunderts erstreckt, mehr Raum beansprucht. Nicht Nörgelsucht hat mich bei der Niederschrift der vorstehenden Zeilen geleitet, sondern dasselbe Streben, das gewiß auch Dr. Staab bei der Abfassung seines Werkes beseelte, das Streben dem wahren Fortschritt der katholischen Wissenschaft zu dienen.

Rom, S. Alfonso.

Dr. Heinrich Kirfel, C. Ss. R.

5. *David Hume: Anfang und Entwicklung der Religion.*

Deutsch mit einer Einleitung von Wilhelm Bolin.

Leipzig, W. Engelmann. 1909. 108 S.

Bolin, ein Schüler Feuerbachs, stellt Kant gegen den radikaleren Hume zurück. Es wäre leicht, gegen die veraltete Schrift zu polemisieren. Vor allem, wie weiß der Skeptiker Hume, wie in jenen fernen Zeiten die Religion entstanden ist? Aber auch seine Zeit beurteilt er falsch. So sagt er, unter den Christen bekennen sich die Engländer und Holländer zur Toleranz. Aber damals, i. J. 1755, bestanden noch die Blutgesetze gegen die Katholiken. Bolin selbst muß zugeben, Hume habe nur zum Schein den Glauben an einen Gott anerkannt. Die Übersetzung ist mangelhaft deutsch.

Linz a. D.

Dr. Ignaz Wild.

6. **P. Mandonnet:** Des Écrits authentiques de saint Thomas d'Aquin. Fribourg 1910, Imprimerie de l'Œuvre de St. Paul, pag. 160. 8°. 5 fr.

P. Mandonnets Untersuchung stützt sich auf die vorhandenen Verzeichnisse, vor allen auf die beim ersten Kanonisationsprozesse gemachten Aussagen Bartholomäus' von Capua, genannt Logotheta. Die Liste muß ihm vom Predigerorden selbst geliefert worden sein. Man wird gegen die kritischen Resultate kaum etwas einwenden können. Verf. sagt uns übrigens selbst, daß einige kleinere Schriften, die Thomas auf Anfragen an abwesende Personen geschickt hatte, in jenem Kataloge fehlen. Wenn wir Einzelheiten hervorheben sollen, so ist es gewiß von Interesse, daß Thomas einen zweiten Kommentar zu den Sentenzen des Lombardus begann und das erste Buch vollendete. Es verschwand, weil der Heilige das Werk aufgab und dafür die Summa theol. schrieb. Von den Opera dubia sind die allermeisten unecht; einige derselben sind Zusammenstellungen aus echten Werken. Andere röhren aus seiner Schule her und geben getreu seine Lehre wieder. Eine dritte Klasse steht ihm freilich ferner. Die Liste der philosophischen Apokryphen weist 49 Nummern auf, die der exegetischen 7, die der theologischen 21 Nummern. Man kann sich nur freuen, daß ein großer Teil derselben, darunter einige umfangreiche, die künftigen Gesamtausgaben nicht mehr belasten wird. Einigen freilich dürfte ein Asylrecht zustehen, weil sie bisher auch von den besten Autoren zitiert wurden, z. B. Summa totius Logicae Aristotelis, de natura generis. M. nennt nur einen Tractatus de universalibus, während die Ausgaben zwei haben. Der zweite ist eine Einleitung in die Logik und könnte mit den Introductoria ad Logicam, welche Tolomeo von Lucca nennt, identisch sein. M. gebraucht das Wort apokryph nur mit Rücksicht auf die äußere Bezeugung und besonders den offiziellen Katalog des Logotheten. Trotzdem läßt er einige der vorliegenden Predigten für echt gelten und gibt zu, daß für einige Schriften der Nachweis noch möglich sei.

Rez. fühlte längst das Bedürfnis einer Klarstellung über die Opuscula; er hat deshalb in den Jahrgg. XVIII und XXI dieses Jahrbuchs Studien darüber veröffentlicht, die M. auch berücksichtigte. Es sei nur erwähnt, daß in der von mir benützten Ausgabe von Lethielleux die Resultate Galeas nicht verwertet sind. Nur der Ursprung von Opusc. 19 de mixtione elementorum aus dem Commentar zu Ar. de Gen. et Corr. Lib. I lect. 24 ist dort angegeben. Ich kannte die Resultate Galeas nicht und mein Zusammentreffen mit ihm über die fünf von ihm behandelten Opuscula beruht nur auf dem objektiven Sachverhalte. Mandonnets Arbeit erschien zuerst in der Revue Thomiste. Die vorliegende Auflage ist die zweite revidierte des Separatabdruckes. Wir zweifeln nicht, daß sie auch bei uns freudige Aufnahme finden wird.

Linz a. D.

Dr. Ignaz Wild.

7. I. **Lederbogen:** Friedrich Schlegels Geschichtsphilosophie. Ein Beitrag zur Genesis der historischen Weltanschauung. Leipzig, Dürr 1908. VIII u. 158 S.

II. **G. Mehlis:** Die Geschichtsphilosophie Auguste Comtes kritisch dargestellt. Leipzig, Eckart 1909. 158 S.

I. In Schlegels Werke haben sich, nach dem Ausdruck des Verf. der Theologe, Historiker und Philosoph zu einem Triumvirat verbunden. In

seiner empfänglichen Seele spiegelten sich der Reihe nach die Lehren Winckelmanns, den er den heiligen nannte; Herders, dann Kants, der deutschen Idealphilosophen; später, wie wir hinzufügen wollen, de Maistres und Bonalds. Schon 1804 bekannte er, daß die einzige ewige Wahrheit in der katholischen Kirche und alle anderen Systeme bloße Versuche seien, die dazu hinführen oder davon entfernen. Er gehörte zu jenen entschiedenen Bannerträgern für die Zeit der Sammlung nach der Revolution, die immer unsere Bewunderung verdienen: „Diese ästhetische Träumerei, dieser unmännliche pantheistische Schwindel, diese Formenspielerei hätten die besten Kräfte des deutschen Herzens verzehrt und müßten aufhören,“ so schreibt er im Jahre seiner Konversion 1808. Sein hoher idealer Sinn gewann ihm die Sympathie des Verf. trotz dessen verschiedener Denkweise — er widmet seine Schrift Dr. Rudolf Eucken in Jena. Sein Urteil ist, daß Schlegels Geschichtsphilosophie eine viel größere Beachtung verdient, als ihr bisher zuteil geworden. Schlegel sucht in einer Zeit zur Klarheit über das historische Geschehen zu kommen, in welcher der jetzt herrschende Historismus erst sein Wurzelgeflecht erzeugte. Er habe viel zur weiteren Verbreitung und zum tieferen Verständnis des historischen Denkens beigetragen.

II. Die Ausgänge Comtes sind ähnlich wie die Schlegels: Romantik und Traditionalismus. Beide bewunderten das Mittelalter; aber während Schlegel den Glauben der Kirche mit ganzer Seele ergriff, wollte sich Comte nur ihrer äußerlichen Formen bedienen. An die Stelle Gottes wollte er einen neuen Fetisch (das ist sein eigener Ausdruck), die Menschheit setzen. Der Verfasser ist Redakteur der neuen Zeitschrift Logos für Kulturwissenschaft. Möge dieses Unternehmen den falschen Liberalismus bekämpfen, den Comte so sehr verabscheute.

Linz a. D.

Dr. Ignaz Wild.

8. *Joan. Lottini O. P:* 1. *Institutiones Theologiae Dogmaticae Specialis ex Summa Theologica S. Thomae Aquinatis desumptae et hodiernis scholis accommodatae.* 2^a ed. 3 vol. 8° 624, 637, 724. Ratisbonae (Romae). Pustet, 1908/10.
2. *Compendium Philosophiae Scholasticae ad mentem S. Thomae Aquinatis.* 3^a ed. Vol. 1. *Logica et Ontologia.* 12°. p. 605. Ebenda 1911.

Das Lehrbuch der Dogmatik erschien in 1. Aufl. 1903/05 (vgl. dies. Jahrb. XVIII, S. 119 ff., XX, S. 222 ff.). Die neue Ausgabe ist bedeutend verbessert und vermehrt; jeder Band ist wenigstens um 50 Seiten erweitert. Die Druckdurchsicht ist, wenn auch noch nicht ganz vollkommen, so doch viel besser und zeugt dies von der großen Strebsamkeit der noch jungen Dominikaner-Buchdruckerei in Florenz. Reicher sind die Literaturangaben und zwar nicht bloß thomistischer Richtung. Gediegene Werke verschiedener Färbung sind hinlänglich vertreten. Zum leichteren Gebrauch des Werkes dient der neu beigegebene Index alphabeticus für alle 3 Bände am Schlusse. Bei baldiger Neuauflage ließe sich der Titel dahin vereinfachen, daß die Worte „ex Summa Theologica S. Thomae Aquinatis desumptae et hodiernis scholis accommodatae“ wegflielen und in einem kurzen Vorwort bei Darlegung der Behandlungsweise etwas näher erklärt würden. Neben der vernunftgemäßen Begründung nach St. Thomas

ist recht zeitgemäß auch der Beweis aus der Hl. Schrift und den hheil. Vätern, sowie aus den entsprechenden kirchlichen Beschlüssen geführt. Zudem sind die modernistischen einschlägigen Irrtümer und deren Quellen mit Rücksicht auf das Dekret „Lamentabili sane exitu“ (3. Juli 1907) und die Enzyklika „Pascendi dominici gregis“ (8. Sept. 1907) eingehend widerlegt. So entspricht denn die ganze Ausführung durchaus der Anordnung des Hl. Vaters Pius' X., der in dem letztgenannten Rundschreiben (3. Teil) ausdrücklich sagt: „Man muß in der Tat der positiven Theologie mehr Wichtigkeit beilegen als früher; aber das muß ohne den geringsten Nachteil für die scholastische Theologie geschehen.“ Zur weiteren Erläuterung des Erkennens und Wollens der Engel (vgl. 1. Bd. Kap. 60 f., 64 f.) möchten wir aufmerksam machen auf die diesbezügliche gründliche Arbeit in unserem Jahrbuch (XXII, XXIII, XXIV); und zwar im geraden Gegensatze zum Urteile einer kurzen Besprechung des 23. Bandes unseres Jahrbuches in Nr. 4 der „Allgemeinen Rundschau“ (München 1911). Rühmend werden daselbst Gloßners Verdienste um das Jahrbuch hervorgehoben. Auch finden noch einzelne andere Abhandlungen Gnade; keineswegs aber die erwähnte vom Erkennen der Engel. Als durchweg spekulativ paßt diese gewiß in ein Jahrbuch für spekulative Theologie. Zudem entspricht sie auch vollauf Wunsch und Willen des Papstes Pius X., der, wie sein Vorgänger, Papst Leo XIII., nicht müde wird, immer wieder die Befolgung der Lehre des hl. Thomas von Aquin einzuschärfen; so u. a. in eigenem Handschreiben an den neuen Leiter der Revue Thomiste (v. 23. Nov. 1908), sowie an den Rektor und die Professoren der St. Thomas-Universität in Manila auf den Philippinen (v. 7. März 1909). Wie nach Vollendung der 1. Aufl. der Dogmatik, so belobte der Hl. Vater auch nach der neuen Ausgabe Lottini in eigenem Briefe (v. 9. Aug. 1910), weil derselbe treu der Lehre des hl. Thomas folge.

Schon zur 1. Aufl. (a. a. O. XX, S. 222 f.) haben wir gewarnt vor der übergroßen Vorliebe der modernen Kritik für die sogen. Zwölf-Apostellehre (Didache). Abgesehen von deren verworrenem, widerspruchsvollem Inhalt, von ihrem ganz mangelhaften Wortlaut und völlig unbekannten Verfasser, hat die hl. Kirche stets Bücher mit solchem Titel als apokryph im Sinne von „häretisch“ angesehen. Dagegen hat sowohl die abendl. wie die morgenländische Kirche die areopagitischen Schriften als echte Werke des Apostelschülers, des hl. Dionysius vom Areopag von uraltersher anerkannt. Die diesbezügliche uralte Überlieferung ist dadurch glänzend selbst von der modernen Hyperkritik gerechtfertigt, weil nach deren eigenem Geständnis diese Schriften „bei ihrem Auftauchen sofort auch als Werke des Schülers Pauli vom Areopage gelten“ und zwar sowohl bei Recht- wie Irrgläubigen. Patriarch Photius von Konstantinopel, der auch heutzutage noch als „ausgezeichneter, kenntnisreicher Kritiker“ gilt (vgl. „Theologie und Glaube“, Paderborn 1910, Schöningh, II, S. 677), bespricht (Bibliotheca, Codex 1.) eine ihm selbst vorgelegene Schrift des Theodorus presbyter (von Antiochien um 420) und sagt ausdrücklich, dieser Theodorus habe unwiderleglich bewiesen, daß die Bücher des Areopagiten echt seien. Die moderne Hyperkritik aber ist so voreingenommen von der Abhängigkeit des Verfassers der Areopagitika vom Neuplatonismus, insbesondere vom Neuplatoniker Proklus, daß sie ganz willkürlich des Photius Urteil unbeachtet läßt. Juvenalis, Bischof von Jerusalem (um 450) beruft sich in einem Briefe an Kaiser Marcian und dessen Gemahlin Pulcheria für das Begräbnis der Gottesmutter auf das Zeugnis des Areopagiten aus dessen Schrift von den göttlichen Namen (3. Kap.), beweist damit aber auch, daß damals schon die uralte Überlieferung von der Echtheit der areopagitischen

Schriften bestand. Der hl. Bekenner Maximus (580—662) führt in seinem Kommentar zur „Himmlischen Hierarchie“ des Areopagiten (5. Kap.) Worte des hl. Dionysius von Alexandrien an aus dessen Scholien zur genannten areopagitischen Schrift. Georgios von Skythopolis (um 530) berichtet, der hl. Dionysius von Alexandrien habe schon in einem Briefe an Papst Sixtus II. die Echtheit der Areopagitika verteidigt. Maruta, Bischof von Maiparkat in Syrien, kannte bereits um 410 diese Schriften, wie aus seiner Geschichte des Nicänums hervorgeht. Der Verdacht der Abhängigkeit vom Areopagiten, welcher nach dem Geständnis der modernen Kritik von altersher auf Proklus ruhte, ist damit offenbar zur Gewißheit geworden. Im 5. Jahrhundert können also die fraglichen Schriften nicht entstanden sein; aber ebenfalls nicht im 4. Jahrhundert, wie gegenüber Hippler überzeugend nachgewiesen wurde. Es bleibt demnach nichts anderes übrig, als sie ins apostolische Jahrhundert zu verweisen (vgl. dies. Jahrb. XIII, S. 88).

Wie die moderne Kritik selbst zugesteht, bringt der Verfasser nur Sachen aus der Apostelzeit vor und nicht das geringste, was nicht zu dieser Zeit vollständig paßt. Dies bestätigt ebenfalls das vom Patriarchen der unierten Syrier zu Antiochien, Ignatius Ephraem II. Rahmani, neu aufgefondene 3. Dokument „De Ordinationibus“. Der hier gegebene Text des Weiherituals stimmt nämlich genau mit dem in der „Kirchlichen Hierarchie“ des Areopagiten (5. Kap.) mitgeteilten. Da ja die Kirche von Antiochien apostolischen Ursprungs ist, hat sie auch ihr Weiheritual aus der Apostelzeit. Klar wird so der Areopagite als Kronzeuge der apostolischen Überlieferung erwiesen. Und die vielen Anklänge aus den Schriften der Neuplatoniker vor Proklus, insbesondere Plotius, sowie der älteren Väter und Kirchenschriftsteller bezeugen deren Abhängigkeit vom apostolischen Vater, dem hl. Dionysius Areopagita, nicht umgekehrt. Die areopagitischen Schriften abhängig machen von den Neuplatonikern heißt den Modernisten in die Hände arbeite, welche, wie gesagt wird, im angeführten Rundschreiben „Pascendi“, sich Mühe geben, den Charakter der Tradition treulos zu fälschen, ihr Ansehen zu untergraben und ihr jeden Wert zu nehmen (vgl. a. a. O. 2. Teil: Kritik des Modernismus. 3. Die Kunstgriffe der Modernisten).

Die 3. Auflage des Lehrbuches der scholastischen Philosophie ist von 2 auf 3 Bände erweitert und auf einen zwei- und dreijährigen Philosophiekurs berechnet. Der 1. Band liegt vor und umfaßt Logik und Ontologie. Die Einteilung der Logica major ist bedeutend geändert. In diese sind zunächst aufgenommen die Kapp. von der argumentatio demonstrativa, probabilis, sophistica aus der Logica minor; sodann aus der Ontologia die Kapp. von der natura universalium, vom nominalismus et conceptualismus, sowie vom realismus (falsus et temperatus). Darauf folgt der scepticismus (absolutus et universalis hypotheticus) und dann erst die 2 Kapp. von der assecutio veritatis und de actibus quibus mens veritatem assequitur (beide früher im 1. Kap.). Zur gründlicheren Widerlegung des Kantischen Subjektivismus kommen in 2 Kapp. näher zur Sprache die definitio et origo judicii analytici et synthetici, sowie die identitas praedicati et subjecti in judiciis. Es werden dann näher erläutert die Erkenntnismittel media seu criteria seu motiva veritatis): Die inneren subjektiven (Sinne, Bewußtsein, Verstand, Vernunft) und objektiven (evidentia et prima principia), sowie die äußeren (magisterium divinum et humanum). Der Wichtigkeit der Sache wegen wird nach Erwägung der inneren Erkenntnismittel noch eigens ein Überblick über Kants idealismus criticus und Hegels transcendentalismus geboten und beide kurz und bündig widerlegt. An die Betrachtung der äußeren Erkenntnismittel schließt sich die

der *ars critica*. Darauf wird als supremum veritatis criterium erwiesen die *evidentia objective spectata*. Den Schluß bildet die Behandlung der *scientiarum coordinatio* (vgl. zur Einteilung der *logica major* S. 106 ff.). Die Ontologie handelt „*1º de ente in se considerato; 2º de ente quoad suas proprietates; 3º de ente quoad suas praecipuas divisiones in sua transcendentalitate considerato; 4º de ente quoad suas divisiones in genera idest de praecipuis categoriis entis; 5º de ente in suis causis*“ (S. 301). Voraus geht zunächst recht zeitgemäß ein Kap. *de objectivitate ontologiae*, in welchem die Wirklichkeit des Seins gegen Subjektivisten und Positivistern und deren moderne Gefolgschaft näher verteidigt wird. Es kommen dann der Reihe nach zur Sprache: Die Natur und Bestimmungen des Seins; die Wesenheiten der Dinge und ihr Dasein; die Einheit, Wahrheit und Güte und ihre Gegensätze, sowie als Folge die Schönheit; Akt und Potenz (insbes. die *potentia objectiva seu ontologica*); die Vollkommenkeiten des Seins im allgemeinen und besonderen; die hauptsächlichen höchsten Gattungen (*categoriae*) des Seins und schließlich seine Ursachen. Der Epilogus am Ende der *logica minor* und *maior*, sowie die *ontologia* faßt nochmals kurz den entsprechenden Gedankengang zusammen und hebt die Hauptpunkte scharf hervor. Durchweg ist die moderne gegnerische Philosophie genau berücksichtigt und eingehend widerlegt. Auch in Deutschland hat Lottinis Philosophie-Lehrbuch Anerkennung gefunden. Der Kardinal-Erzbischof von Köln hat dasselbe im Bonner theologischen Konvikt zur Ergänzung des philosophischen Unterrichts und als Vorbereitung auf die spekulativen Theologie des hl. Thomas eingeführt. Sicherlich wird das Lehrbuch in der neuen, viel erweiterten und verbesserten Auflage noch mehr Anklang finden.

Zudem ist das Lehrbuch wohlgeeignet, so manche Vorurteile gegen die Thomistenschule zu heben. Gelegentlich der anerkennenden Besprechung der *Summa Philosophiae christiana* von Jos. Donat S. J. (Literarische Beilage zur Augsb. Postz., Nr. 8. v. 17. Febr. 1911) wurde der Löwener Schule (vgl. dies. Jahrb. XXIV, S. 257 ff.) hohes Lob gespendet. Betreffs der *praedeterminatio* (*seu praemotio*) *physica* wurde von Überspannungen der Dominikanerschule (= Thomistenschule) geredet in Abhängigkeit von Bannez. Abgesehen davon, daß diese Lehre längst vor Bannez bestand und selbst von Molina als Lehre des hl. Thomas anerkannt wurde, stimmt die Löwener Schule auch in dieser Grundlehre durchaus mit der Dominikanerschule überein. Wenn dann u. a. ferner vom reellen Unterschied der *essentia* und *existentia* in den geschaffenen Dingen als formalistischer Subtilität geredet wird, so dürfte doch das Kap. *de essentiis rerum et earum existentia* im Lehrbuche (S. 362 ff.) eines Besseren belehren (vgl. auch Revue Thomiste, 1910, XVIII, S. 228 ff.; 1911, XIX, S. 89 ff.). Die Behandlung von *actus et potentia* hätte sich wohl besser gleich an die von *essentia et existentia* angeschlossen.

Königshofen (Grabfeld).

P. Jos. Leonissa O. M. Cap.

9. Tanquerey, Ad.: Synopsis Theologiae Dogmaticae Fundamentalis ad mentem S. Thomae Aquinatis, hodiernis moribus accommodata. De Vera Religione, de Ecclesia, de Fontibus Revelationis. Editio 13^a, penitus recognita. Desclée et Soc. 1910. Romae, Tornaci (Belg.), Parisiis. 8^o, S. XXXIII, 748.

Innerhalb 14 Jahren 13 Auflagen erleben ist für ein dogmatisches Lehrbuch gewiß ein Zeichen großer Brauchbarkeit. Auch in thomistischen Kreisen sind Tanquereys Werke wohlgeschätzt. Die neue Auflage der Fundamentaldogmatik ist ganz umgearbeitet mit besonderer Rücksicht auf die modernen Irrtümer. Eine überaus reiche, katholische und akatholische, einschlägige ältere, neuere und neueste vielsprachige Literatur ist verwertet. Nach einer kurzen Einleitung in die Theologie (Begriff, Einteilungen, Vortrefflichkeit) folgen Prolegomena in Apologeticam. Es ist da näher Rede von der moralischen Gewißheit in der Apologetik (vgl. dazu: Revue Thomiste 1909, XVII, S. 275—298; 1910, XVIII, S. 478—490, 618—652), vom Glauben, zu welchem die Apologetik beiträgt, sowie von der Geschichte der Apologetik. Der Traktat von der **wahren Religion** handelt im 1. Teile von der Religion im allgemeinen (Begriff und Notwendigkeit der Religion; geoffenbarte Religion); im 2. Teile von der christlichen Religion (ihre Göttlichkeit wird innerlich [intrinsece] und geschichtlich, sowie durch Vergleich mit anderen Religionen nachgewiesen); darum muß sie angenommen werden (Conclusio). Im Traktat von der **Kirche Christi** handelt der 1. Teil (apologetisch) von der Auffindung der Kirche. Ihre göttliche Stiftung wird von der Vernunft erwiesen aus der moralischen Notwendigkeit irgend einer Auktorität und insbesondere eines lebendigen und unfehlbaren Lehramts; sodann geschichtlich bestätigt und durch äußere Merkmale bekräftigt. Der 2. Teil behandelt die Verfassung der Kirche (theologisch): Die Gewalt der Kirche (zu lehren und zu regieren) — deren Ausübung (durch Papst und Bischöfe über die Glieder der Kirche) — die Beziehungen zwischen Kirche und Staat. Der Traktat von den **Quellen der Offenbarung** behandelt die Überlieferung (Dasein und Organe) und die Hl. Schrift (Kanon, Inspiration, Gebrauch und Regeln der Auslegung) und als Schluß kurz den Vergleich zwischen Schrift, Überlieferung und lebendigem Lehramt. Es folgen 4 Appendices: Über die Irrtümer der Modernisten — Reihenfolge der ökumenischen Konzilien — die Kirchenschriftsteller der ersten 6 Jahrhunderte — die Beschlüsse des Vatikanischen Konzils. Ein genaues alphabetisches Sachregister erleichtert den Gebrauch des vortrefflichen Lehrbuchs. Gardeil O. P. (*La Crédibilité et l'Apologétique*, Paris 1908, Gabalda, pp. 142—155) mißbilligt diese Einteilung, weil die apologetischen Fragen nicht zur Theologie gehören. Dennoch glaubt der Verf. die Eintilung beibehalten zu können. Er anerkennt in gewisser Hinsicht Gardeils Tadel, sagt aber (S. 11, n. 2): *attamen nonne dici potest praefatas quaestiones reductive ad theologiam pertinere, quatenus harum solutio ad theologiam proprie dictam immediate et connaturaliter introducit?* Übrigens ersehen wir aus dem Lektionsplan der theologischen Fakultät in Freiburg (Schweiz) für 1910/11, daß auch dort die Fundamentalthelogie apologetisch-theologisch behandelt wird; desgleichen im Collegium Angelicum in Rom bei der Propaedeutica ad S. Theologiam der Traktat de Vera Religione außer dem Nachweis des *ordo supernaturalis* (vgl. dies. Jahrb. XXIII, S. 395—407, insbes. S. 403 ff.). Letzterer wird leider, ex professo geführt, bei Tanquerey vermißt; nur gelegentlich ist Rede vom Übernatürlichen bei der geoffenbarten und christlichen Religion (vgl. Revue Thomiste 1911, XIX, S. 101 ff.). Recht praktisch wird näher bewiesen, daß nur die Römische Kirche die Kirche Christi ist, weil nur sie „formaliter visibilis, apostolica et indefectibilis“; sowie der bekannte Satz erläutert: „Extra Ecclesiam nulla salus.“ Am Schluß der Lehre von der Kirche wird noch eigens ihre Erhabenheit hervorgehoben. Keineswegs zeigt sich der Verf. einem wohlberechtigten Fortschritt abhold, wie dies besonders aus der fleißigen Ver-

wertung der neueren zuverlässigen kritischen und geschichtlichen Forschungen hervorgeht. Aber in allem bekundet sich die treue kirchliche Anhänglichkeit an unsere Mutter, die hl. Kirche.

Königshofen (Grabfeld).

P. Jos. Leonissa O. M. Cap.

- 10. *Alphonse P. O. C.***: *Pratique de l'Oraison mentale et de la Perfection d'après S. Thérèse et S. Jean de la Croix.* Tome 3^e. Desclée, De Brouwer et Cie; Lille, Paris, Bruges. 12°, pp. 400.

Der 1. und 2. (Supplement-)Band wurden schon angezeigt (dies. Jahrb. XXV, S. 118 f.). Der 3. Band behandelt: *L'Oraison d'affection et la voie illuminative*, und zwar den 1. Teil. Zur Erklärung dieser Gebetsart wird (S. 8 f.) bemerkt: „Il est bon de remarquer, que Sainte Thérèse, Saint Jean de la Croix et tous les anciens auteurs, n'emploient jamais dans leurs écrits les expressions d'oraision affective, ou d'oraision d'affection, ou d'affections dans l'oraision: mais ils se servent de termes qui expriment clairement la nature de l'oraision, tels que: dévotion ou ferveur dans l'oraision, dévotion sensible, tendresse de dévotion, consolations spirituelles, oraision de recueillement, sentiments ou goûts spirituels, oraision de quiétude, touches divines, sommeil des puissances de l'âme, consolations divines, union divine. Toutes ces expressions désignent l'oraision propre aux âmes dans la voie illuminative, bien mieux que le terme vague d'oraision affective. Ce n'est que depuis le dix-septième siècle, qu'on adopta dans les ouvrages ascétiques cette dernière expression; nous nous en servirons cependant, pour ne pas embrouiller nos lecteurs.“ Der 3. Band nun wird eingeteilt in drei Bücher: *Les degrés de l'oraision d'affection*. — *Les personnes d'oraision dans la voie illuminative* — *Purification des passions*. Im 1. Buche kommen 8 verschiedene Stufen des affektiven Gebetes näher zur Sprache; unter diesen sind einige übernatürliche Gebetsgnaden, welche durch eigenes Bemühen durchaus nicht erlangt werden können. Für die so begnadeten Seelen werden besondere eingehende Verhaltungsregeln angegeben. Im 2. Buche lernen wir näher kennen 12 verschiedene Gruppen von Betern auf dem Erleuchtungswege. Der einzelnen Seelenzustand wird genau auseinandergesetzt und treffliche Anleitung zum Fortschritt gegeben. Das 3. Buch behandelt die Reinigung von den Leidenschaften. Eingehend werden besprochen die großen Nachteile ungeregelter Leidenschaften; die Notwendigkeit sie völlig zu beherrschen, um zur Gottseinigung zu gelangen; die Anleitung zur Überwindung der ungeordneten Leidenschaften (insbesondere der Freude). Seelenfriede und -glück sind der Lohn des vollen Sieges über die Leidenschaften. Die verschiedenen Werke der hl. Theresia und des hl. Johann vom Kreuz sind fleißig verwertet. Der Fundort der angeführten Stellen ist genau am Rande vermerkt. Wir wünschen dem Verf. glückliche Fortsetzung seiner segensreichen Arbeit.

Königshofen (Grabfeld).

P. Jos. Leonissa O. M. Cap.

- 11. *Dr. Alfons Schulz***: *Doppelberichte im Pentateuch. Ein Beitrag zur Einleitung in das Alte Testament.* (Biblische Studien, XIII. B., i. H.) Freiburg i. B., Herder 1908. gr. 8°. VI, 96 S.

Schulz setzt sich hier die Aufgabe, das Vorkommen von Doppelberichten nachzuweisen, um so einen der Gründe, die von der Kritik für

die Quellenscheidung im Pentateuch angeführt werden, zu stützen. Und zwar nimmt er für folgende Abschnitte Doppelberichte an: Schöpfung, Sintflut, Alter Ismaels, geheimnisvoller Besuch bei Abraham und Lot, einzelne Züge aus der Geschichte Jakobs (Zweck der Reise Jakobs nach Mesopotamien, Name Bethel, Name Israel) und Josephs (Joseph wird verkauft, Josephs Herr, erste Reise der Brüder nach Ägypten, das Geld in den Säcken, Jakobs Reise nach Ägypten), Auszug aus Ägypten (Berufung Moses', Plagen, das ungesäuerte Brot, Durchgang durch das Rote Meer), Aussendung der Kundschafter, Korah, Dathan und Abiram. Dagegen lehnt Sch. mit Recht zwei Turmbauerzählungen ab, da „Gn. 11, 1—9 durchaus einheitlich und aus einem Guß gearbeitet ist“ (S. 45). Indes auch an anderen Stellen sind Doppelberichte, wie sie der Verf. annimmt, mindestens zweifelhaft, so z. B. in der Erzählung vom geheimnisvollen Besuch bei Abraham und Lot, wo er nach dem Vorgang Kraetzschmars die „Singular- und Pluralstücke“ je einer besonderen Quelle zuschreibt. Die eine Quelle („Pluralstücke“) spreche von „Männern“ oder „Engeln“, die andere von „Jahwe“. Dieselbe Ansicht vertrat auch Lagrange. Allein die Erzählung macht bei unbefangenem Lesen durchaus nicht den Eindruck, daß sie aus zwei Quellenschriften zusammengearbeitet sei. Warum sollte z. B. Abraham nicht das eine Mal seine Worte an den Vornehmsten von den Dreien und dann wieder an alle gerichtet haben? Übrigens stehen der Annahme von Doppelberichten in dem betreffenden Abschnitte auch gewisse Schwierigkeiten entgegen. Gn. 19, 1 ist von zwei Engeln die Rede, die abends nach Sodoma kommen. Schulz vermutet hierin einen rabbinischen Erklärungsversuch. „In der ursprünglichen Quelle mag aber gestanden haben, daß die drei „Männer“ nach Sodoma gegangen seien“ (S. 56). Ferner vermag Sch. Gn. 19, 29 weder in dem „Plural- noch in dem Singularstück“ gut unterzubringen, weshalb er in dem Verse einen dritten, freilich ganz kurzen Bericht sieht. Endlich vermissen wir bei dieser Quellenscheidung in dem „Singularstück“ die Angabe, ob Jahwe seine Ankündigung ausgeführt habe. Sch. nimmt deshalb eine Lücke an, „in welcher gestanden haben muß, daß Jahwe nach Sodoma ging und dort nicht einmal zehn Gerechte fand“ (S. 55). Sch. sieht auch in der Reise Jakobs nach Mesopotamien (Gn. 27, 42—28, 9) zwei Quellen verarbeitet, da für diese Reise zwei verschiedene Gründe angegeben werden. Gn. 27, 42—45 werde als Motiv der Reise die Furcht vor Esau, Gn. 27, 46—28, 9 dagegen die Erwerbung einer Frau aus der Verwandtschaft genannt. Beide Gründe schließen sich jedoch nicht notwendig aus, sondern können gut nebeneinander bestehen! Daß aber Rebekka ihrem Manne gegenüber den zweiten Grund hervorholte, geschah vielleicht aus zarter Schonung für Isaak und in der Voraussetzung, daß dieser seinem Lieblingssohne Esau ein solches Verbrechen gar nicht zutrauen würde.

In anderen biblischen Abschnitten dagegen, wo „Unebenheiten“, „Widersprüche“ zutage treten (vgl. z. B. den Flutbericht oder die Erzählung vom Auffinden des Geldes in den Säcken der Brüder Josephs), ist die Annahme von Doppelberichten, wie sie Sch. vertritt, wohl die einfachste Lösung. Nach Gn. 42, 35 fanden die Brüder — um ein Beispiel herauszugreifen — zuhause das Geld in den Säcken, als sie das Getreide ausschütteten. Gn. 42, 27 dagegen wird erzählt, daß einer der Brüder in der Herberge seinen Sack öffnete und das Geld fand. Endlich Gn. 43, 21 sagen die Brüder dem Verwalter Josephs, daß sie in der Herberge die Säcke geöffnet und das Geld oben in den Säcken gefunden haben. Also nach dem einen Bericht finden sie das Geld unterwegs in der Herberge, nach dem anderen zu Hause. Durch die Annahme von Doppelberichten

würde der Wahrhaftigkeit der Heiligen Schrift ebenso wenig Eintrag geschehen, wie durch die Annahme von citationes tacitae, die durch eine Entscheidung der Bibelkommission ausdrücklich unter gewissen Voraussetzungen als zulässig erklärt worden sind.

Wien.

J. Döller.

- 12. Dr. Wenzel Posselt:** Der Verfasser der Eliu-Reden (Job Kap. 32—37). Eine kritische Untersuchung. (Biblische Studien, XIV. B., 3. H.) Freiburg i. B., Herder, 1909. gr. 8°. XI, 111 S. M. 3.

Während die protestantischen Exegeten mit wenigen Ausnahmen in den Eliu-Reden einen späteren Zusatz sehen, treten die katholischen Schriftausleger fast ausnahmslos für deren Echtheit ein. Jene Gelehrten, welche die Echtheit der Eliu-Reden leugnen, sind größtenteils der Meinung, daß der Verfasser dieses Abschnittes das Buch Job habe vervollkommen wollen, indem er anstößige Äußerungen Jobs, die ihm im Buche Job nicht scharf genug getadelt schienen, mit Entschiedenheit zurückwies. Der Verfasser obiger Studie unternimmt hier neuerdings die Verteidigung der Echtheit der Eliu-Reden. Und zwar bringt er im 1. Teile sachliche, im 2. Teile sprachliche Beweise für deren Echtheit, indem er die gegen die Ursprünglichkeit vorgebrachten Bedenken zu entkräften sucht. So soll die Angelogie des Eliu-Abschnittes eine spätere Zeit verraten; durch Einfügung der Eliu-Reden werde die Symmetrie zerstört; Eliu werde im Prolog nicht genannt; Gott falle über Eliu im Epilog kein Urteil. Ferner weist man auf die Weitschweifigkeit und Dunkelheit der Eliu-Reden hin, die inbezug auf Kunst dem übrigen Buche bedeutend nachstehen; Bilder und Vergleiche, die im übrigen Buche zahlreich sind, fehlen in den Eliu-Reden vollständig. Posselt kommt zu dem Gesamtergebnis: Die Eliu-Reden sind zufolge der Disposition des Buches notwendig; und wenn auch nicht alle Schwierigkeiten vollständig gelöst werden können, so sind doch diese Schwierigkeiten nicht so groß, daß nicht der Verfasser des übrigen Buches auch die Eliu-Reden geschrieben haben könnte.

Wien.

J. Döller.

- 13. Aloys Fuchs:** Textkritische Untersuchungen zum hebräischen Ekklesiastikus. Das Plus des hebräischen Textes des Ekklesiastikus gegenüber der griechischen Übersetzung. (Bibl. Studien, XII. B., 5. H.). Freiburg i. B., Herder, 1907. gr. 8°. XI, 124 S. M. 3. 60.

Der zu fast zwei Dritteln seit 1896 entdeckte hebräische Urtext (H) von Jesus Sirach hat bereits eine reichhaltige Literatur hervorgerufen. Eine Vergleichung der hebräischen Fragmente mit der griechischen (G) und syrischen Übersetzung (S), die beide unmittelbar aus H angefertigt sind, zeigt, daß H gegenüber den beiden alten Versionen einerseits ein beträchtliches Plus, anderseits ein beträchtliches Minus aufweist. Fuchs untersucht in vorliegender Schrift unter Heranziehung der alten Textzeugen jenes Plus, das H, sei es mit oder ohne S, gegen G aufweist, und kommt zu folgendem Gesamtergebnis: In vielen (etwa 33) Fällen ist das, was H

über G hinaus bietet, nicht als Zusatz, sondern als ursprüngliches Gut des Buches anzusehen, was in G verloren gegangen ist. Im allgemeinen zeigt sich hier S als guter Zeuge. Allein in den meisten Fällen ist das, womit H den Umfang des G überbietet, sekundäre Zutat. Auch der Psalm, der in H nach 51, 12 steht und mit Psalm 136 eine große Ähnlichkeit hat, wird mit guten Gründen als nicht ursprünglicher Bestandteil dargetan, während viele andere Forscher für dessen Echtheit eingetreten sind. F. weist mit Recht darauf hin, daß der Psalm in allen Textzeugen außer H fehle. Auch lasse sich wohl für seine spätere Einschiebung, nicht aber für seine Weglassung ein plausibler Grund anführen. In einigen Fällen wurde bloß — wie der Verf. weiter ausführt — durch eine Umstellung der Anschein erweckt, als habe H gegenüber G ein Plus. Fuchs' gründliche Untersuchung wird jedem Ausleger des Ekklesiastikus in textkritischen Fragen gute Dienste leisten.

Wien.

J. Döller.

14. Dr. Fritz Tillmann: Der Menschensohn. Jesu Selbstzeugnis für seine messianische Würde. Eine biblisch-theologische Untersuchung. (Bibl. Studien, herausg. v. O. Bardenhewer. XII. Band, 1. u. 2. Heft.) Freiburg, Herder, 1907. gr. 8°. (VII, 181 S.)

Vorliegende Schrift ist gerade wegen ihres nicht so leichten und auch nicht oft behandelten Themas interessant und wichtig und aus naheliegenden Gründen von apologetischem Werte. Verf. behandelt mit Geschick zuerst die Geschichte des Problems („Menschensohn“ in der Patristik und in kath. wie akath. Exegese), untersucht dann die alttest. Wurzel des Namens, seine Funktion bei Daniel und in den Apokryphen und die Menschensohnstellen im N. T. und kommt zu folgendem Resultat: Schlüssel zu diesem Messiastitel ist Dan. 7, 13 und nach dieser Prophezei ist der Menschensohn der vom Propheten geschaute gottmenschliche Bringer des messianischen Heiles, jener, mit dem die Königsherrschaft Gottes auf Erden ihren Anfang nimmt. Jesus hat diese Selbstbezeichnung gewählt, um einerseits seine messianische Würde, anderseits die Übernahme von Leiden und Tod von sich aussagen zu können. — Die patristische Literatur ist fleißig, die prot. gewissenhafter als die kath. zitiert! Im übrigen ist die gründliche und klar geschriebene Untersuchung alles Lobes wert.

Wien.

Dr. Innitzer.

15. Seisenberger, Dr. Mich., k. Lyzealprof.: Erklärung des Johannesevangeliums. Regensburg, Verlagsanstalt vorm. G. Manz, 1910. gr. 8° (IV u. 309 S.) Mk. 4,80.

Vorl. kurzgefaßte Erklärung des Johannesevangeliums ist ganz ähnlich gehalten als jene desselben Verf. zum Evang. des hl. Markus und die des Hebräerbriefes, da sie alle drei als Lehrbuch für Priesterkandidaten gedacht sind. Nach kurzer Einleitung über die gewöhnlichen Evangeliumsfragen folgt die Erläuterung des Evangeliums, von Vers zu Vers fortschreitend, deren deutsche Übersetzung vorangestellt ist. Verf. hält sich in der Erklärung durchaus an die traditionellen Prinzipien, was z. B. aus

seiner Stellung zu 1, 9 (*πάντα ἀνθρωπον ἐοχόμενον κτλ.*) oder 5, 1 (Osterfest) erhellt. Die Darlegungen sind durchwegs klar, genügend vollständig und leichtverständlich, so daß man sich über Inhalt und Sinn der Verse leicht orientieren kann. Für genauere wissenschaftliche und eingehende Exegese würde allerdings der Leitfaden, der z. B. eine Disposition des Aufbaues und Inhaltes des Evangeliums ganz vermissen läßt, nicht genügen; dieses beabsichtigt er indes auch weniger. Gleichwohl könnten auch in diesem Rahmen mehr und genauere Literaturangaben und bessere Berücksichtigung historischer und archäologischer Momente (vgl. S. 12 zur Logoslehre, S. 25 zu Bethanien, S. 35 ff. Kana, oder S. 259 f. Geißelung: die Ansicht von der Geißelsäule und Kapelle ganz veraltet, ähnlich die Ausführung zur Dornenkrönung, 265 zu Golgotha, 275 Grablegung u. a.) nichts schaden und würde für die katechetische Praxis recht nützlich sein!

Wien.

Dr. Innitzer.

16. Dr. Joh. Ev. v. Belser: Die Epistel des hl. Jakobus. Übersetzt und erklärt. Freiburg, Herder 1909. gr. 8° (VIII, 215 S.)

Nach der Briefen des hl. Johannes, den Pastoralbriefen und jenem an die Epheser behandelt B. in vorliegendem Buche die Jakobusepistel, deren Erklärung den bekannten harten Vorurteilen gegenüber die hohe Bedeutung des Briefes für die Askese und das christliche Leben ins rechte Licht setzen will. Verf. hat darum auch mehr als bisher auf die praktische Verwertung der Epistel bei der Erklärung Rücksicht genommen, was die Verwendbarkeit des Kommentars für Predigt und Seelsorge erhöht und zu begrüßen ist.

Nach Behandlung der Einleitungsfragen über Verfasser, Leserkreis, Abfassungszeit, Charakteristik der „Epistel“ etc., wobei sich B. auch gegen die These Maders vom „Herrenbruder“ und angebl. Nichtapostel Jakobus wendet, folgt die Erläuterung des Briefinhaltes in 9 Paragraphen, die in bewährter exegetischer Methode durchgeführt wird. Die Väterliteratur findet ebenso ihre Verwertung wie die neuesten Beiträge (Cladde, Deißmann u. a.). In manchen Punkten geht B. seine eigenen Wege, so betreff des Leserkreises, bezüglich der Auslegung von 2, 21 ff. und 5, 14—16 u. a. St.; besonders letztere Stelle, daß die hl. Ölung an sich nur körperliche Heilung bewirke, darf zumal in diesen Blättern nicht unwidersprochen bleiben: St. Thomas ist da anderer Meinung! Sonst sei das Buch bestens empfohlen!

Wien.

Dr. Innitzer.



