

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: 23.01.2026

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

LITERARISCHE BESPRECHUNGEN.

1. *Dr. Bernard Bartmann: Christus ein Gegner des Marienkultus? Jesus und seine Mutter in den heiligen Evangelien.* Freiburg, Herder 1909. Gr. 8° VIII und 184 S.

Um zu zeigen, daß der Marienkult nicht im Widerspruch stehe mit der Lehre und dem Willen Jesu Christi, behandelt der Vf. nach einem vorläufigen Kapitel über „Die Frage“ (1. Das Recht der Fragestellung, 2. Der Kern des Problems) in einem zweiten Kapitel „Die Lösung“, indem er in vier Abschnitten die Evangelienperikopen Lc. 2, 41—52; Jo. 2, 1—11; Mc. 3, 31—35 und Jo. 19, 25—27 unter ausschließlicher Berücksichtigung des Textes und des Kontextes interpretiert; in einem dritten Kapitel werden aus den Ergebnissen dieser Interpretation „Schlußfolgerungen“ gezogen. Der Haupttitel des Buches läßt auf ein apologetisches Werk schließen, und in einem solchen wäre die Methode des Vfs. ganz berechtigt; dem Irrgläubigen gegenüber, dem der tote Buchstabe der Hl. Schrift die einzige Autorität ist, die er gelten läßt, kann man nur aus dem toten Buchstaben heraus argumentieren. Indes weist schon der Untertitel darauf hin, daß das Buch mehr bieten will als eine Apologie des Marienkultus, und tatsächlich urteilt der Vf. vielfach über mariologische Fragen, welche unter Anerkennung des Dogmas innerhalb der katholischen Theologie diskutiert werden; hierzu aber kann die von ihm angewandte Methode nicht als ausreichend betrachtet werden. Denn dem katholischen Theologen ist die Hl. Schrift nicht ein toter Buchstabe, der Ausdruck der Gedanken eines menschlichen, längst verstorbenen Verfassers, sondern das Werk des Heil. Geistes, der in der Kirche lebt und sich sozusagen durch sie authentisch interpretiert; darum gleicht auch der Inhalt der hl. Bücher einem lebensvollen Keim, der ins Bewußtsein der Kirche hincingelegt, ohne Veränderung seines Wesens sich zu einem kräftigen Baum entfaltet, und zwar in erster Linie nicht durch die mühsame Arbeit des Gelehrten, sondern durch das belebende Wirken des Geistes Gottes: Non qui rigat est aliquid, sed qui incrementum dat, Deus. Infolgedessen vermag den vollen Inhalt der Hl. Schrift eine bloß historisch-philologische Auslegung nicht auszuschöpfen, vielmehr ist, um einigermaßen in denselben einzudringen, die ganze katholische Lehrüberlieferung in ihrer reichen Entfaltung zurate zu ziehen. Nicht bloß „Paulus hat aus der Hl. Schrift vieles geschöpft, was ein natürliches Auge auf den ersten Blick nicht erkennt“ (S. 2), sondern die Kirche eignet sich noch fortwährend, vom Hl. Geiste erleuchtet, den unerschöpflichen Sinn der Hl. Bücher immer vollkommener an. Ich weiß wohl, daß ich damit nichts sage, was nicht auch Herrn Dr. Bartmann bekannt ist; allein es war notwendig daran zu erinnern, da dieser Gesichtspunkt bei Abfassung der vorliegenden Schrift fast ganz unbeachtet blieb. Wiederholt wird erklärt, daß der Ariadnefaden, der aus dem Labyrinth der verschiedenen Erklärungen des Schrifttextes herausführt „kein anderer sein kann, als der biblische Text, sein nächster Zusammenhang und etwa noch die besondere Redeweise des Evangelisten“ (S. 74. Ähnlich S. 20, 102, 110), und mehr als kühl spricht der Vf. von Ehrentiteln der Gottesmutter, die „mehr aus der Frömmigkeit geboren als von

der Dogmatik gebildet sind (S. 166. Ähnlich S. 165), wobei zum Verständnis dieser Worte noch zu beachten ist, daß ein sicherlich wissenschaftlicher Dogmatiker wie Scheeben, der sich eben nicht mit der historisch-philologischen Interpretation der Schrift begnügt, sondern auch der Glaubensanalogie ihr gebührendes Recht einräumt, sich den Tadel gefallen lassen muß, er denke „von der Schrift in mariologischen Fragen sekundär“ (S. 118). Ich glaube, Herr Dr. Bartmann wird sich selbst gestehen müssen, daß es unmöglich wäre, mit der von ihm angewandten Methode die unbefleckte Empfängnis der Gottesmutter als göttlich geoffenbarte Wahrheit nachzuweisen.

Nach dieser mehr allgemeinen Bemerkung sei es noch gestattet, auf einige Einzelheiten hinzuweisen, bezüglich derer ich dem Herrn Vf. nicht beizupflichten vermag. Unrichtig scheint mir, daß die Parallele Eva — Maria „nicht als streng dogmatisch gelten kann“ (S. 7), da doch ihr häufiges Vorkommen in der Väterliteratur einen wirklichen consensus unanimis Patrum darstellt. Ein Widerspruch liegt vor, wenn (S. 18) behauptet wird, daß „die Seele der hl. Jungfrau im Augenblick der Verkündigung von einem ganz besonderen Lichte durchströmt wurde, in welchem sie das Geheimnis der Inkarnation erkannte, soweit es auf Erden erkannt werden kann“, und gleich darauf fortgefahren wird: „Mit der Offenbarung der Inkarnation war aber auch eine gewisse dunkle Andeutung (von mir unterstr.) der Trinität verbunden;“ diese „dunkle Andeutung“ wird S. 20 in folgender Weise kommentiert: „In welcher Schärfe Maria diesen »Ursprung« des Kindes »aus Gott« erfaßte und erkannte, ob als ewigen göttlichen, trinitarischen Ausgang, das wird wohl nie ein Theologe auf Erden bestimmen können. Der Text und Kontext gibt uns dafür keine Handhabe. Es bleibt beim nächsten Ausgange aus Gott stehen.“ Nicht recht verständlich ist mir weiterhin die Behauptung, daß an die Darstellung des Tugendlebens Mariens durch den hl. Ambrosius „kein biblisch-historischer, noch weniger ein dogmatischer (von mir unterstr.) Maßstab“ angelegt werden darf (S. 22); die Zeichnung des hl. Ambrosius ist ja im Grunde nur das Positiv zur Lehre des hl. Augustin, daß der Gottesmutter Gnade gegeben wurde *ad vincendum omni ex parte peccatum*, und diese Lehre hat bekanntlich die Kirche auf dem Konzil von Trient als ihre Lehre erklärt. Zu S. 25 ist zu bemerken, daß der hl. Anselm an der vom Vf. angezogenen und unter dem Strich richtig zitierten Stelle nicht, wie es im Text heißt, die heiligste Jungfrau durch ihren Glauben von ihren Sünden gereinigt werden läßt: auch Anselms Schüler Eadmer spricht nur bedingungsweise von einer Reinigung von Sünden („*si quid adhuc in illa originalis sive actualis peccati supererat*“), und daß er selber die Setzung dieser Bedingung, wenigstens bezüglich persönlicher Sünden, als ausgeschlossen betrachtet, ergibt sich aus der vom Vf. vermutlich übersehenen, der zitierten Stelle kurz vorhergehenden Bemerkung: „*Nulli denique dubium castissimum corpus et sanctissimam animam eius funditus ab omni fuisse macula peccati iugi angelorum custodia protectam*“ (De excell. S. Mariae c. 3. M. l. 159, 560). Zur Erklärung der Worte: *Quid mihi et tibi* (S. 72—73) wurde nicht ohne Nutzen der biblische Sprachgebrauch herangezogen: es handelt sich dabei um eine Redewendung, die, bei den verschiedensten Anlässen gebraucht (2. Reg. 16, 10; 3. Reg. 17, 18; 4. Reg. 3, 13; 9, 18; 2. Par. 35, 21; Lc. 8, 28; Mt. 8, 29), je nach den Umständen eine freundliche oder unfreundliche Bedeutungsschattierung bekommt. Daß der Ausdruck „Verwandtschaft oder gar Blutsverwandtschaft mit Gott“ zur Bezeichnung des Verhältnisses Marias zum göttlichen Logos „mehr fromm als dogmatisch korrekt“ und „hyperbolisch“ sei (S. 115),

ist nicht einzusehen; dann müßte ja auch der Name „Mutter Gottes“ dogmatisch-unkorrekt und übertrieben sein. Wenn zur Begründung dieser Auffassung gesagt wird, daß „man ja nicht einmal von der Menschheit Christi zu sagen pflegt, sie sei mit Gott blutsverwandt“, so ist dagegen zu erinnern, daß die Menschheit Christi zunächst nur Natur und nicht Person ist und daß sie zweitens mit der göttlichen Natur in der Einheit der zweiten göttlichen Person verbunden ist, während ein verwandtschaftliches Verhältnis nur zwischen Person und Person und zwar zwischen zwei real verschiedenen Personen bestehen kann. Die weitere Behauptung, daß „es im Verhältnis eines Menschen zum rein geistigen Gott keine andere als eine geistige Verwandtschaft geben kann“, läßt sich durch die Unterscheidung *secundum naturam divinam, humanam* leicht auf ihren richtigen Gehalt zurückführen. Auf die Ausführungen des Vfs. gegen die Lehre von der Mitwirkung Marias am Erlösungswerk (S. 143—158) eingehend zu erwidern, ginge über den Rahmen einer Besprechung hinaus. Nur auf einen Punkt sei hier geantwortet, weil der Vf. andernorts selbst zu einer Antwort auf denselben herausgefordert hat. Unter anderen Gründen gegen die Zulässigkeit des Titels „Miterlöserin“ für die Gottesmutter bringt Herr Dr. Bartmann auch den vor, daß doch niemand zugleich Erlöser und erlöst sein könne: „Die *causa sui* ist hier so wenig vollziehbar wie in der Gotteslehre!“ (S. 150). Auf diesen Grund scheint der Vf., welcher selbst in seinem Buche die angeführten Worte unterstrichen hat, das größte Gewicht zu legen, weil er vor einiger Zeit in der Zeitschrift „Theologie und Glaube“ II (1910) 860—861 bei Besprechung eines italienischen Werkes über Mariologie geschrieben hat: „Natürlich fehlt in einer romanisch-theologischen Schrift über Maria seit der neueren Zeit das Kapitel über Maria unsere Miterlöserin nicht . . . Wenn doch diese Theologen einmal sich mit dem Dogma auseinandersetzen wollten, daß alle Menschen durch Christus erlöst sind, also auch Maria . . . Ist sie aber selbst erlöst, kann sie unmöglich Ursache der Erlösung sein. Diesen Gedanken habe ich des weiteren in meiner Schrift: Christus ein Gegner des Marienkultus, ausgeführt (S. 148—158) und bin begierig, widerlegt zu werden.“ Ich glaube, gar so schwierig ist die Antwort auf dieses Argument doch nicht. Es ist freilich richtig, daß man eine Vollkommenheit, die man in keiner Weise besitzt, nicht verursachen kann: *Nihil agit, nisi in quantum est actu*; es ist aber nicht notwendig, daß man dieselbe formell besitze, vielmehr genügt der virtuelle (eminente oder äquivalente) Besitz. So hat der Wille, der bereits einen Zweck erstrebt, aber noch nicht die Mittel zu demselben begehrt, den Willensakt, der auf die Mittel geht, nicht formell, aber doch virtuell und kann sich deshalb selbst zu diesem Akte bewegen, Ursache seines eigenen Aktes sein; der Gefangene, der über ein entsprechendes Vermögen verfügt, von dem er das verlangte Lösegeld bezahlen kann, ist nicht formell, aber virtuell frei und kann also sich selbst befreien. Und in eine derartige Lage hat Gott, indem er erst auf das *Fiat* der heiligsten Jungfrau hin die Ausführung der Erlösung einleitete, seine Mutter versetzt: *Redempturus humanum genus pretium universum contulit in Mariam* (S. Bernard. In Nativ. B. M. V. n. 6. M. l. 183, 441).

Als apologetisches Werk erfüllt Bartmanns Buch seinen Zweck, die Dogmatik wird es nach meinem Urteil kaum fördern; ich fürchte sogar, daß in Laienkreisen — die Darstellung ist dem Titelblatt zufolge „gemeinverständlich“ — die Neigung zum theologischen Minimismus, auf welche man in dem Buche immer wieder stößt, mehr Schaden als Nutzen stiften wird.

Rom, S. Alfonso.

Dr. Heinrich Kirfel C. Ss. R.

2. *M. Führich S. J.*: Rechtssubjekt und Kirchenrecht.

I. Teil: Was ist ein Recht? Wien u. Lpzg. VII, 234 S.

Um zum Begriff der „vielumstrittenen juristischen Persönlichkeit“ zu gelangen, mußte sich der Vf., wie er sagt, erst klar werden, „was ein Rechtssubjekt sei und welche Realität diesem Begriffe zukomme“. Zu diesem Behufe betrachtet F. in drei Kapiteln das Ziel des Menschen und die Pflicht es anzustreben, die Begründung des Rechtes der persönlichen Freiheit und des Eigentums, und schließlich die Vertiefung des Rechtsbegriffes. Dieser positiven Darlegung, die sich auf dem Boden des Naturrechtes bewegt, stellt er dann die Rechtsbegriffe, die den seinen zum Teil widersprechen, entgegen. Hier kommen die Anerkennungstheorie von Bierling, die Zwangs- resp. Zweckstheorie von Jhering und die Brinzsche Verbindungstheorie zur Sprache. Kap. 5 wendet F. seine Resultate auf die Privatrechte, Servituten, Forderungs- und Familienrechte an, um im letzten Kapitel die Realität des Begriffes, der dem Rechte als einem Gedankendinge zukomme, zu vindizieren.

Die Schrift ist anziehend verfaßt, bekundet große Belesenheit und zeichnet sich durch objektive Ruhe aus. Seinem Resultat wird man vom katholischen Standpunkt aus nichts Erhebliches entgegenhalten können. Richtig scheint mir, daß er das logische Prius des Rechtes vor der Pflicht hervorhebt.

Sonderbar mutet einen die alte Klage über Trennung von Recht und Moral an (p. 87), in einem Buche, das gerade den Rechtsbegriff herauschälen will. Es wäre gar nicht so grundlos, wenn einige Kanonisten weniger moralisieren, und viele Moralisten das „ne sutor ultra crepidam“ mehr beobachten würden. Subtil kommt mir vor, was er über das Recht des Kindes und des Narren sagt (p. 76); wovon er aber „später“ handeln will bei der juristischen Persönlichkeit (?). Schwer verständlich ist ferner die Antwort auf das Zitat aus Jhering (p. 145 ff). Aber darauf läßt er sich nicht weiter ein, weil es sich um öffentliches Recht handle. Dann hätte er den ganzen Absatz besser weggelassen. Nicht überflüssig wäre eine kurze Darlegung der Begriffe „Funktionieren“ und „Gelten“ der Staatsgesetze und des Gesetzes überhaupt gewesen; Anlaß war gegeben S. 8. Begreiflich ist seine Stellung gegenüber Linsenmann, Koch, Scherer (S. 71 f.), obwohl er die Kontroverse nicht weiter verfolgt. Genaue Zitate zu Jhering (S. 31), zu Reiffenstuel, Gutberlet, Lehmkuhl (S. 48 f.) fehlen. So weit unsere Aussetzungen.

Übrigens macht F. selbst (S. 214) darauf aufmerksam, daß die vorliegende Arbeit noch nicht ein vollständig abgeschlossenes Ganzes, sondern nur ein Fundament bilde. Das Fundament ist sicher gut, und es ist nur zu begrüßen, daß auch katholischerseits etwas mehr geleistet werde (besonders in deutscher Sprache) auf dem Gebiete der „daniederliegenden Rechtsphilosophie“ (Cathrein). Denn eine genaue Analyse des Rechtes und seiner modernen Begriffe und Anwendungen auf das Privatrecht — und warum nicht auch auf öffentliches Recht, wenn man von Kirchenrecht sprechen will? — kann der Sache der Wissenschaft und der Wahrheit nur förderlich sein. Freilich diejenigen, die den Glauben an das Naturrecht verloren haben und die Naturrechtslehre mitsamt ihrer ehrwürdigen Ahnenreihe nur als eine anziehende geschichtliche Erscheinung betrachten (O. Mayer, Deutsche Zeitschrift für K.-R. 1911 [XX] p. 389), werden auch solche Werke kaum überzeugen.

Rom, S. Anselmo.

P. Aug. Bachofen O. S. B.

3. *Gottfried Hoberg*: Über die Pentateuchfrage. Freiburg, Herder 1907. VI. 39 S.

Vorliegende Schrift, — zwei Vorträge gehalten am 11. und 12. Oktober 1906 auf dem Hochschulkurs zu Freiburg — bietet einen kurzen Abriß der Pentateuchfrage, wie sie der Verfasser in seinem Buche „Moses und der Pentateuch“ ausführlich dargelegt hat. Letzteres, eine Frucht eingehenden Studiums des schwierigen Problems, enthält Resultate, denen man in allen wesentlichen Punkten gern beistimmen wird. Bei den genannten Vorträgen konnte sich Hoberg bereits auf eine Entscheidung der Bibelkommission berufen und zeigen, daß sich seine Lösung der Frage so ziemlich mit dieser Entscheidung deckt. Es ist gewiß nicht leicht, im engen Rahmen zweier verhältnismäßig kurzer Reden ein klares und anschauliches Bild dieser weitverzweigten Frage und ihrer Lösung zu geben, aber ein Plus an Klarheit wäre doch möglich gewesen. Wer nicht über bedeutende Vorkenntnisse verfügt, wird sich aus den beiden Vorträgen kaum ein richtiges Urteil bilden können. Man gewinnt fast den Eindruck, als ob aus der an sich ganz harmlosen Theorie Astrucs, der auch die Bibelkommission nicht ablehnend gegenübersteht, naturnotwendig die verschiedenen Hypothesen über die Komposition des Pentateuch herausgewachsen seien, während dieselben doch unabhängig von Astrucs Schrift entstanden sind. Warum gerade die Hegelsche Philosophie ein Hauptfaktor in der Genesis der modernen Pentateuchkritik gewesen sein soll, ist nicht einleuchtend; die destruktiven Prinzipien, die sich in der akatholischen Pentateuchkritik durchschnittlich geltend machen, wurden hinreichend vom Deismus und Rationalismus des 18. Jahrhunderts geliefert; der religiöse Evolutionismus wurde bereits von David Hume († 1776) gelehrt. Es hätte nur zur Klarheit beigetragen, wenn die Haupttheorien der Pentateuchkritik in ihrer technischen Bezeichnung angeführt worden wären. Jos. 24, 26 und I. Sam. 10, 25 ist nicht von einer Veränderung der mosaischen Gesetze die Rede (S. 26), sondern von der Hinzufügung weiterer Gesetzesnovellen. Die Behauptung, daß das Comma Ioanneum eine Erörterung über das Geheimnis der Trinität sei (S. 27), entspricht schwerlich der Richtigkeit. — Wer sich über die Pentateuchfrage orientieren will, möge lieber zu Hobergs Buch „Moses und der Pentateuch“ greifen.

Rom (S. Anselmo).

P. Hildebrand Höpfl O. S. B.

4. *Joh. Döllner*: Abraham und seine Zeit. (Biblische Zeitfragen, II. H. 1.) Münster. Aschendorff 1909, 54 S.

Ein gediegenes, inhaltreiches Schriftchen, das sich den übrigen Heften der „Biblischen Zeitfragen“ würdig an die Seite stellt. Man wird mit Interesse den gefällig und klar geschriebenen Ausführungen Döllners folgen; er versteht es, die biblischen Angaben in glücklicher Weise mit den Resultaten der Assyriologie zu kombinieren, die Geschichtlichkeit der biblischen Erzählungen ins rechte Licht zu rücken, die modernen Mythologisierungsversuche als willkürliche Spielereien abzulehnen. Unter Benützung der Gesetzessammlung Hammurabis entwirft er ein anschauliches Zeitbild. Im Urteil ist der Verfasser vorsichtig, vielleicht manchmal zu vorsichtig, hie und da sind bloß die verschiedenen Ansichten über eine Frage aneinandergereiht, ohne daß recht ersichtlich wird, welche Meinung mehr Anspruch auf Wahrscheinlichkeit erheben kann. S. 49 wird die Sage von der Opferung Iphigeniens unvermittelt und ohne Erklärung als Gegenstück des biblischen Berichtes von der Opferung Isaaks hingestellt; dies könnte leicht den

Eindruck hervorrufen, als ob beide Erzählungen gleichwertig wären. Ebenda wird ohne hinlängliche Begründung behauptet, daß der hl. Stein im Felsendom eine uralte kanaanitische Kultstelle darstelle. Es ist nicht sicher, daß Kaiserin Helena über der Grabhöhle zu Hebron eine prachtvolle Kirche erbaute (S. 53); die von Saladin in eine Moschee umgewandelte Kirche ist ein Kreuzfahrerbau. Doch das sind Kleinigkeiten, die den Wert der Schrift nicht wesentlich beeinträchtigen.

Rom (S. Anselmo).

P. Hildebrand Höpfl O. S. B.

5. **M. Iugie** des Augustins de l'Assomption: **Histoire du Canon de l'Ancient Testament dans l'Eglise Grecque et l'Eglise Russe.** (Études de Théologie Orientale I.) Paris, Beauchesne 1909. 140 S.

Iugie sucht einer irrigen Meinung entgegenzutreten, die in fast allen Handbüchern der biblischen Einleitung zu finden ist, daß nämlich die getrennten orientalischen Kirchen bis auf den heutigen Tag bezüglich der Zahl der kanonischen Schriften des A. T. mit der römischen Kirche übereinstimmen; in überzeugender Weise liefert er den Nachweis, daß gerade das Gegenteil der Fall ist. Da die Assumptionisten seit Jahrzehnten im Orient für die Vereinigung der Kirchen tätig sind, so besitzt Iugie eine genaue Kenntnis der Geschichte und Doktrinen der morgenländischen Kirchen. Ausgehend von der Trullanischen Synode (692) zeigt er, daß bis zum 17. Jahrhundert mit Bezug auf den alttestamentlichen Kanon keine Meinungsverschiedenheit zwischen dem Morgenlande und dem Abendlande herrschte, wenn man von wenigen Ausnahmen, wie z. B. von dem kalvinistisch gesinnten Cyrillus Lukaris absieht. Erst im 18. Jahrhundert fanden die protestantischen Anschauungen über den Umfang des Kanon in den schismatischen Kirchen Eingang durch die Vermittelung von Theologen, die an deutschen oder englischen Universitäten ihre Studien gemacht hatten. Und zwar geschah dies zuerst in Rußland durch Prokopowitsch, der, von Peter I. protegiert, ungehindert seine irrigen Ansichten verbreitete, die Griechen Korais, Bulgaris und Athanasius von Paros verpflanzten dieselben sodann in die griechische Kirche; daher kommt es, daß man heutzutage so ziemlich allgemein die sogenannten deuterokanonischen Bücher des A. T. nicht für inspiriert hält. Das Buch Iugies ist reich an interessanten geschichtlichen Details und wird von jedem, der sich mit der Geschichte des alttestamentlichen Kanons befaßt, eingehend berücksichtigt werden müssen.

Rom (S. Anselmo).

P. Hildebrand Höpfl O. S. B.

6. **Ludwig Dennefeld:** **Der Alttestamentliche Kanon der Antiochenischen Schule.** (Biblische Studien XIV. 4.) Freiburg, Herder 1909. VI, 93 S.

Auch diese Studie bildet einen Ausschnitt aus der Geschichte des alttestamentlichen Kanons. Bei der hohen Bedeutung der antiochenischen Schule für die Erklärung der Hl. Schrift ist von großer Wichtigkeit, zu erfahren, welche Stellung sie dem Kanon des A. T., speziell den sogen. deuterokanonischen Schriften gegenüber einnahmen. Gerade zur Zeit, da die antiochenische Schule zu blühen begann, also vom 4. Jahrhundert an, wurde dem Kanon besondere Aufmerksamkeit geschenkt und von Synoden und Bischöfen Kanonverzeichnisse aufgestellt, in denen die deuterokanonischen Bücher des A. T. ganz oder teilweise fehlen, was aus dem Einflusse

der Juden auf die christliche Kanonlehre zu erklären ist. Dennefeld erbringt durch gründliche Untersuchung des vorhandenen Materials den Beweis, daß der Kanon der antiochenischen Schule in gleicher Weise die protokanonischen und deuterokanonischen Bücher nebst 3 Esdras und 3 Macc. umfaßte; nur der rationalisierende Theodor von Mopsuestia, welcher neben mehreren protokanonischen Schriften auch die deuterokanonischen außer Baruch und Sirach verwarf, bildet eine Ausnahme. Die Tatsache, daß von keinem der Antiochener ein Kanonverzeichnis überliefert ist, zeigt, daß in dieser Schule niemals ernste Zweifel über den Umfang des alttestamentlichen Kanon herrschten. Den Grund hierfür glaubt Dennefeld darin zu finden, daß die Antiochener nicht von jüdischen Anschauungen beeinflußt waren. Da von den Werken der meisten Vertreter der antiochenischen Schule nur unerhebliche Bruchstücke vorhanden sind, so sind manche Einzelresultate des gelehrten Verfassers problematischer Natur, wie er selbst betont; das Gesamtergebnis hingegen wird als richtig bezeichnet werden müssen; durch die Veröffentlichung weiterer Fragmente der Antiochener, die in noch nicht publizierten Katenen und Scholien enthalten sein mögen, dürfte manches Beweismoment noch verstärkt und eine absolut sichere Basis für das Einzelne wie für das Ganze gewonnen werden.

Rom (S. Anselmo).

P. Hildebrand Höpfl O. S. B.

7. *Julius Fischer*: Die Kausalität als Wegweiser durch die Philosophie zu einer praktischen Weltanschauung. Karlsruhe, Baden. Kl. 4, 67 S.

Jede Weltanschauung soll auf dem Wissen beruhen, das Wissen im eigentlichen Sinne beruht auf Kausalität. Die Kausalität enthält zwei Verhältnisse: 1. das formale von Grund und Folge, das seine Realität von der Ursache erborgt, 2. das reale von Ursache und Wirkung. Die Ursache ist dasselbe, was das Sein, das Wesen des Dinges. Weil wir alles nur aus der Ursache erklären können, so ist die Ursache der Welt selber nicht erklärlich, da sie keine Ursache haben kann. Die Ursache oder das Wesen der Welt ist also transzendent. Für uns ist somit die Welt der Wirklichkeit kausal; ob sie es auch in sich sei, soll ein Gang durch das Reich der Erfahrung, das sich die Philosophie im Laufe der Jahrhunderte erobert, zeigen. — In diesem zweiten Abschnitt wird, entsprechend der Entwicklung des Menschen aus den niedrigsten Organismen, gezeigt, daß man anfänglich die Ursache im Stoff suchte (Jonische Philosophie), alsdann Fortschritt zum Dualismus, den Anaxagoras einleitete, um sie schließlich zu finden im lebendigen praktischen Geist (Kant), aus dem die zeitlich-räumliche Welt sich entwickelt (Hegel und folgende). Inhalt des Weltprozesses ist Selbsterkenntnis; Ziel der Entwicklung und Aufgabe des Menschen ist die Erhebung des sinnlichen Bewußtseins zum allgemeinen Vernunftbewußtsein. Dieses Endziel ist immer zu erstreben, aber nie zu erreichen. Nur unter dieser Voraussetzung ist Entwicklung überhaupt denkbar.

Dies in Kürze der Inhalt des Werkleins. Es ist klar, daß wir uns zu diesem Resultat nicht verstehen können. Ein unerreichbarer Endzweck ist ein Unding. Es mag ja ein schrecklicher Gedanke sein, „die Wahrheit wie eine Münze in der Tasche zu haben“, jedenfalls ist es eine unbegründete Furcht, in diesem Besitze „einmal vor Langeweile sterben zu müssen“. Solange wir eben die Wahrheit wie eine Münze in der Tasche haben, besitzen wir sie nicht. Die Wahrheit — ich berufe mich auf die so oft betonte Behauptung des Verfassers — wird nicht besessen, außer

durch Tätigkeit des Geistes, die uns vor Langeweile hinreichend schützt. Wie kommt der Verfasser zu diesem Resultat? Es wächst aus der Betrachtung des Verhältnisses von Ursache und Wirkung heraus. Schon in der Darstellung dieses Verhältnisses trennen sich unsere Wege. Man darf Ursache und Wesen des Dinges nicht für identisch erklären. Der Bildhauer ist die Ursache der Statue, aber er ist nicht ihr Wesen. Die Identität von Ursache und Wesen läßt sich nicht beweisen aus dem Kausalitätsprinzip. Das Kausalitätsprinzip in seiner positiven Fassung heißt: Alles, was wird, hat seine Ursache. Negativ muß es formuliert werden: Nichts entsteht ohne Ursache, nicht: Nichts entsteht aus dem Nichts. Diese Fassung ist an sich vieldeutig, im Sinne des Verfassers ist sie eine Fälschung des Kausalitätsprinzips. Wir behaupten das Kausalitätsprinzip, weil wir die innere Unmöglichkeit einsehen, daß etwas aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit übergehe (sei es schlechthin oder in einer bestimmten Beziehung, Ordnung, Eigenschaft), es sei denn in Abhängigkeit von einem Ding, das jene Wirklichkeit schon besitzt. Der Satz: Nichts entsteht aus dem Nichts, verlangt deshalb zu viel und zu wenig. Er verlangt zu allem, was wird, eine existierende, reale Potenz, welche fähig ist, in verschiedenen Zuständen zu existieren, das heißt, eine vorliegende Materie. Das ist zu viel verlangt. Denn, die logische Möglichkeit eines Dinges vorausgesetzt, vermögen wir keinen Widerspruch darin zu entdecken, daß dieses Ding, nachdem es in keiner Weise existierte, zu existieren anfängt, abhängig von einer unbegrenzt mächtigen Ursache, welche das absolute Sein ist. Es setzt also wohl alles Entstehen das Sein voraus, aber nicht das „wahre Sein“, oder das Wesen des entstehenden Dinges, sondern ein von ihm verschiedenes Sein, welches wir Ursache nennen. Auf der anderen Seite verlangt der Satz: Nichts entsteht aus dem Nichts, im Sinne des Verfassers genommen, zu wenig. Es genügt nicht, daß das Wesen der Sache, aus welcher ein Zustand wird, existiere, damit das Wesen von Zustand zu Zustand sich entwickeln könne. Denn jenes Wesen ist in der Möglichkeit zu jenen Zuständen. Nun aber verlangt das Kausalitätsprinzip zur Verwirklichung jener Möglichkeit ein Sein, welches die Vollkommenheit, zu welcher die Entwicklung strebt, schon in Wirklichkeit besitzt. Ursache und Wirkung sind immer voneinander verschieden. Jedes Werden fordert notwendig einen Dualismus, der Monismus kann unmöglich ein Werden, eine Entwicklung zugeben, außer er leugne das Kausalitätsgesetz. Für die Monisten gibt es über die Eleaten hinaus keinen Fortschritt. — Die „Tatsache“ der Entwicklung im Umfange, wie sie der Verfasser wünscht, wird nicht bewiesen. Wie es mit den naturwissenschaftlichen Beweisen — und sie gelten nur für die sichtbare Welt — steht, weiß jedermann, der mit unbefangenen Auge die wissenschaftlichen Resultate verfolgt. Wir denken hierbei an die Entwicklung des Menschen aus den niedrigsten Organismen. Der spekulative Beweis des Verfassers stützt sich darauf, daß gefragt wird: Unter welchen Bedingungen ist Entwicklung möglich? Zu diesem Behufe wird der Zeit die Realität abgesprochen, und sie wird als eine Folge des sinnlichen Bewußtwerdens dargestellt, dem als Objekt der Träger des Bewußtwerdens, der sich immer gleich bleibt, entgegensteht. Wir antworten: Würden diese Bedingungen wirklich die monistische Entwicklung erklären, so bliebe immer noch nachzuweisen, daß sie in Wirklichkeit existieren. *A posse ad esse non valet illatio*. Überdies machen aber jene Bedingungen die monistische Entwicklung nicht denkbar, denn in ihnen wird bereits vorausgesetzt, was zu beweisen ist. Möge das Bewußtwerden das erkannte Objekt als in Entwicklung begriffen erscheinen lassen, wie aber wird jenes

Bewußtwerden erklärt? Der Monist kann das Bewußtwerden ebensowenig erklären wie jedes andere Werden, außer er leugne das Kausalitätsprinzip und stelle sich auf den Standpunkt völliger Willkür. — Eine notwendige Folge der Gleichsetzung von Wesen und Ursache ist die Behauptung, daß alles Erkennen die Identität des Erkennenden und Erkannten voraussetze. Mit der Widerlegung jenes Grundirrtums, die wir oben angedeutet, fällt überhaupt das ganze System zusammen. Es würde zu weit führen, auf mehrere Einzelheiten einzugehen.

Der geschichtliche Teil stellt die Errungenschaften der Philosophie im Laufe der Jahrhunderte in dem Sinne dar, daß sie als ein allmähliches Hinstreben auf die Resultate des Verfassers erscheinen. Es liegt bei der Darstellung einer Entwicklungsreihe immer die Gefahr nahe, die brauchbaren Glieder in dem Maße auszunützen, die nutzlosen derart untergehen zu lassen, daß die dargestellte Reihe nicht mehr ein treues Bild der Wirklichkeit bietet. Dieser Gefahr ist das Werklein kaum entgangen. Für die Darstellung der gesamten Philosophie waren die Vorgänger der Griechen nicht einfach zu übergehen. Viele von ihnen dachten wenigstens ebenso wissenschaftlich wie die vorsokratischen Griechen. Der Dualismus würde dann nicht erst mit Anaxagoras einsetzen. Bei den Indern finden wir Anschauungen, welche den modernsten monistischen Systemen außerordentlich nahe kommen. Sie waren nicht bloß gelegentlich zu nennen, sondern als Glied der Entwicklung in die Darstellung aufzunehmen. Dasselbe ist zu sagen von manchem nacharistotelischen Philosophen, besonders den Neuplatonikern, Gnostikern, von Skotus Erigena. Zugleich findet sich bei diesen Pantheisten wie übrigens bei manchen anderen der Entwicklungsgedanke nicht bloß angedeutet, sondern er ist ein wesentlicher Bestandteil ihrer Systeme. Man darf also diesen Gedanken nicht verschweigen bis in die nachkantische Periode. — Kant darf nicht der erste genannt werden, der die „Ursache“ im lebendigen Geiste gesucht und so den Weg zur Geistesphilosophie geebnet und gezeigt habe. Wenn Hartmann und Schopenhauer verdienen, zu dieser Geistesphilosophie gerechnet zu werden, so verdienen es auch die Brahmanen und manche andere, die lange vor Kant dachten. So fällt die zeitliche Aufeinanderfolge der drei Stufen, der Stoffphilosophie, des Dualismus, der Geistesphilosophie, dahin. — Den Scholastikern wird das Werklein offenbar nicht gerecht. Es möge hier genügen, der ausgesprochenen Behauptung, es könne sich hier für die Scholastiker nicht mehr um die Frage der Entstehung der Dinge aus der Ursache handeln, das wissenschaftliche Programm des Fürsten der Schule entgegenzuhalten: *Nomen simpliciter sapientis illi soli reservatur, cuius consideratio circa finem universi versatur, qui etiam est universitatis principium. Unde sapientis est causas altissimas considerare* (S. c. gent. I, 1.) Es darf nicht ohne Beweis behauptet werden, daß die im dualistischen Sinne ausgefallene Lösung der Frage kirchlicher Vergewaltigung und nicht vielmehr ernster, unbefangener Forschung und klarer Einsicht zuzuschreiben sei.

Wenn die Gedanken des Verfassers nicht unsere Gedanken sind, so kann ich doch der Darstellung die Sympathie nicht versagen. Sie ist packend durch das unaufhaltsame Vorwärtsschreiten des Gedankens, durch den sicheren, zielbewußten Aufbau und die Ausnützung des geschichtlichen Materials. Das Werklein darf jedenfalls als Beispiel moderner monistischer Denkweise und Darstellung gelten.

Engelberg (Schweiz).

P. Sigisbert Cavelti O. S. B.

8. *Dr. Paul Häberlein: Wissenschaft und Philosophie, ihr Wesen und ihr Verhältniß. I. Band: Wissenschaft. Basel. 8°, 360 S.*

In den drei Teilen dieses ersten Bandes wird über wissenschaftliches Erkennen, Wissenschaft und Wissenschaften und die Aufgabe der Wissenschaft gehandelt. Das Erkennen wird im sensistischen Sinne dargestellt. Die Annahme von Substanzen als Trägern der körperlichen Qualitäten wird als Irrtum bezeichnet. Zwischen Begriff und Phantasievorstellung besteht kein durchgreifender Unterschied. Urteilen und Schließen fallen unter den Begriff des Phantasierens und sind vom übrigen Phantasieren nicht scharf zu trennen. Wahr und Falsch eines theoretischen Erlebens beurteilen wir lediglich nach seinem Verhältniß zum übrigen theoretischen Erleben bzw. zum Erkennen. Wo Erkenntnisse sich widerstreiten, stellen wir uns auf die Seite der großen Mehrheit: Es läuft also die Scheidung zwischen Wahr und Falsch auf eine Art Majoritätsbeschluß innerhalb der Teile des Erkennens hinaus. — Man kann nicht unterscheiden zwischen dem Erkennen und dem, was erkannt wird. Infolgedessen ist die individuelle Welt als ganze zu definieren als Möglichkeit (weil wir nie alles Erkennbare miteinander erkennen) individuell wahren Erkennens. Auf ein Erleben in fremden Körpern kommen wir durch die mehr oder weniger willkürliche Deutung der an ihnen wahrgenommenen Erscheinungen oder Zeichen. Doch geht diese Deutung über die Erkenntnismöglichkeit hinaus, sie ist transzendent; das Deutungsurteil ist kein Erkennen, es ist Spekulation im Sinne von „Ahnung“. — Wissenschaftlich wahr ist, was allgemein wahr ist, d. h. was zur individuellen Wahrheit der Allermehrsten gehört, so daß die Sonderlinge neben den Anhängern der Tradition verschwinden. Ein anderes Kriterium für wissenschaftliche Wahrheit gibt es nicht. — Nachdem im zweiten Teil die Bedingungen dargestellt wurden, unter denen eine Wahrheit wissenschaftlich werden kann, wird das Gebiet der Wissenschaft eingeteilt. Von seinem idealistischen Standpunkt aus kommt der Verfasser konsequent zum Resultat, daß die Naturwissenschaft nichts anderes darstellt als „reine“ Sozial-Psychologie des Erkennens, daß also die Naturwissenschaft als ganze ein Teil der Psychologie ist. Übrigens sei alle Einteilung des wissenschaftlichen Gebietes willkürlich, es lassen sich nirgends scharfe Grenzen ziehen. Diese Behauptung wird im einzelnen besonders betont, wo es sich um den Unterschied zwischen organischem und anorganischem Geschehen, und zwischen Chemie und Physik im engeren Sinne handelt. Es entspricht das völlig dem Zuge des ganzen Buches, alle scharfen Begriffe, Einteilungen, Gruppierungen zu verwischen und allmähliche Übergänge aufzustellen. — Aufgabe der Wissenschaft ist es — davon ist im dritten Teil des Buches die Rede —, die Gesamtheit des möglichen wissenschaftlichen Erkennens zu schaffen. Zur wissenschaftlichen Aufgabe gehört Forschung und Kritik, Tatsachensammlung und Kombination zum Zwecke leichter Übersicht und Beherrschbarkeit. Letzterer dient die Bildung von Begriffen, Gruppen und zuletzt von Systemen. Dazu gehört auch die Aufstellung von Gesetzen. Gesetze sind lediglich Zusammenstellungen von Erfahrungstatsachen, sie enthalten kein Sollen und Müssen, sie haben immer nur provisorischen Charakter. Jede Induktion ist eine Übertreibung, eine Art Unvorsichtigkeit. Das Kausalgesetz ist ein Glaube, somit der Ausdruck eines Gefühls, ja selber ein Gefühl, des Vertrauens auf die innerste Konstanz der Welt, ein Gefühl, auf das viele Menschen aus anderen, stärkeren Gefühlen dem Wunder zuliebe verzichten. Die Wissenschaft hat somit nur das Nebeneinander und Nacheinander in

der Welt darzustellen, und weil alle Veränderung stetig ist, so wird die Stetigkeit der Übergänge als das Ziel der Wissenschaft bezeichnet. Erklären heißt Einordnen einzelner Tatsachen in Gesetze, d. h. in Reihen ähnlicher Tatsachen. Deshalb bleibt nach allem Erklären die Frage übrig nach dem Warum und dem Wie des Geschehens, oder nach dem Urzustande der Welt, denn dem Geschehen als Ganzem gegenüber gibt es nichts Ähnliches, kein Gesetz. Die Wissenschaft hat also keine Lösung für jene Fragen. Alle Lösungen liegen außerhalb des Bereiches der Wissenschaft.

Nach dieser kurzen Inhaltsangabe oder dem Herausgreifen dieser Gedanken sind den Lesern des Jahrbuches gegenüber kaum mehr viele Worte am Platze zur Würdigung vorliegenden Werkes. Der Sensismus, wie er hier zur Darstellung kommt, beruht auf einem Mangel an Selbstbeobachtung. Aufrichtiger Selbstbeobachtung ist es unmöglich, den leuchtenden Unterschied zwischen Begriff und sinnlichem Bild, zwischen Phantasie und Geist zu übersehen. Wird der Sensismus nicht vorausgesetzt, so haben auch die Auslassungen über die körperlichen Substanzen, die Kausalität, die Schranken der Wissenschaft keine Beweiskraft mehr. Der Idealismus wird grundgelegt durch die Bemerkung, es lasse sich nicht unterscheiden zwischen Erkennen und Erkanntem. Es ist freilich wahr, daß der erkannte Gegenstand, soweit er erkannt wird, sich genau deckt mit dem Erkennen, beide reichen genau gleich weit. Wahr ist, daß der erkannte Gegenstand unser eigenes Erlebnis wird; schon Avicenna hat mit aller wünschbaren Klarheit die Identität der erkennenden Seele mit dem erkannten Objekt ausgesprochen, und die Scholastiker, voran der hl. Thomas, haben diesen Gedanken festgehalten und weiter entwickelt. Allein diese Identität ist nicht eine natürliche, sondern eine intentionale. Die Unabhängigkeit der erkannten Dinge vom erkennenden Subjekt zu leugnen, und dabei von wahrer Erkenntnis zu reden, ist so lange ein offener Widerspruch, als der Erkenntnisakt in sich selber das Zeugnis von der Verschiedenheit des Erkennenden und Erkannten trägt.

Engelberg (Schweiz).

P. Sigisbert Cavelti O. S. B.

