

Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 9 (1895)

Buchbesprechung: Litterarische Besprechungen

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 29.11.2024

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

LITTERARISCHE BESPRECHUNGEN.

A. Portmann, Das System der theologischen Summa des hl. Thomas v. Aquin oder übersichtlicher und zusammenhängender Abriss der Summa theologica mit Anmerkungen und Erklärungen der termini technici. Luzern. Räber & Co.

„Es möchte diese, durch ihre zusammenhängende Darstellung von andern sich unterscheidende Bearbeitung der Summa theologica zunächst besonders für Kleriker und Theologen eine Einführung in das Studium eines der größten und tiefsinnigsten theologischen Werke sein. Es ist zu diesem Zwecke ein jeder Artikel behandelt, meist auch die Begründung kurz zusammengefaßt, der Zusammenhang, aus dem das Einzelne aufzufassen ist, dargestellt und schwierigere philosophische Begriffe und termini technici erklärt.“ Mit diesen Worten gibt der Verfasser selbst im Vorworte den Inhalt und die Aufgabe seines Buches an. Wir können nach eingehender Prüfung desselben unsere Überzeugung dahin aussprechen, daß es seinem Zwecke vollauf gerecht wird. Wer dieses Werk in die Hand nimmt in der Absicht, zu sehen, was alles in der Summa enthalten ist, in welcher Weise daselbst Thomas die behandelten Wahrheiten darstellt und wie die hauptsächlichlichen Ausdrücke, welche er gebraucht, zu verstehen sind, wird sich nicht getäuscht finden, wohl aber sich tief und ernst angeregt fühlen, in das Studium der Summa selbst einzutreten. Eine Bürgschaft für den Erfolg besitzt der Verfasser bereits darin, daß die Programmarbeit vom Jahre 1885, deren wesentliche Erweiterung hier vorliegt, nicht bloß in katholischen Kreisen, sondern auch in wissenschaftlichen Zeitschriften anderer Richtung höchst günstig aufgenommen worden ist und weite Verbreitung gefunden hat. Der Leser wird nicht mit Phrasen gespeist, wie so oft in ähnlichen Schriften und Artikeln, sondern feste, wahrhafte Geistesspeise wird ihm geboten. Die Bedeutung dieser Veröffentlichung ist um so größer, als Leo XIII. nicht nur mit feierlichstem Ernste vorgeschrieben hat, „die Hochschulen sollen diese (des Aquinaten) Lehre beleuchten und bewahren und zur Widerlegung der Irrtümer benützen“, sondern zugleich, man „solle die Weisheit des hl. Thomas aus den Quellen selber“, also jedenfalls vornehmlich aus seinem Hauptwerke, der Summa, „schöpfen“. Es genügt nicht, daß man cartesianische oder sonst eine Philosophie vortrage und damit hier und da eine Stelle aus Thomas verbinde; sondern die Lehre dieses heil. Kirchenlehrers und zumal deren Grundprincipien für alle Zweige der Theologie und Philosophie sollen, wie sie im Thomas stehen, vortragen und auf die Gegenwart angewandt werden. Dies ist der Wille des obersten Lehrers der Christenheit. Und diesem Willen dient die vorliegende Arbeit in hervorragendem Maße. In ihr sieht mit leichter Mühe der Leser, welchen Reichtum von Ideen und welch solide Begründungsweise der behaupteten Wahrheiten, nach jeder Seite des menschlichen Wissens hin, die Summa darbietet. Nur ein einziges, im Verhältnisse zum vorgesteckten Zwecke nebensächliches, Versehen ist uns aufgestoßen. Wir machen darauf behufs Änderung in einer jedenfalls bald nötig werdenden 2. Auflage aufmerksam. S. 389 scheint der Verfasser eine „natürliche Seligkeit in natürlicher Gotteserkenntnis und Gottesliebe“ für die ungetauften Kinder anzunehmen und beruft sich dabei auf die Bulle „Auctorem fidei“ (26 Denz. Ench. 1389). Wenn der

Verfasser die betreffende Abteilung der Bulle genau prüft, wird er sich überzeugen, daß eben eine solche Seligkeit als pelagianischer Irrtum dort verworfen ist. Die Pelagianer bekannten einen Zwischenzustand in der Ewigkeit *inter regnum Dei et damnationem aeternam* und nannten ihn die *vita aeterna*. Der Papst aber verurteilt gerade diejenigen, welche die Meinung, die Seelen dieser Kinder „erlitten zwar die Strafe des Verlustes (*animae decedentium cum sola originali culpa poena damni puniantur*), aber nicht die des Feuers (*citra poenam ignis*)“ als pelagianisch censurierten oder, wie es da heisst, als identisch ansahen mit der Häresie des Pelagius „von einem 3. Orte, der in der Mitte liege zwischen dem Reiche Gottes und der ewigen Verdammnis“ (*perinde ac si hoc ipso quod, qui ignis poenam remouent, inducerent locum illum et statum medium expertem culpae et poenae inter regnum Dei et damnationem aeternam, qualem fabulabantur Pelagiani*). Einen Stand der „natürlichen Seligkeit“ also verwirft hier gerade der Papst. Es ist falsch (*falsa et temeraria fabula*), daß diese Kinder keine Höllenstrafe zu erdulden haben. Sie sind in *statu damnationis aeternae*, denn sie sind nicht in *regno Dei*. Damit besteht aber die Meinung des hl. Thomas und, wie aus der Bulle hervorgeht, die der Kirche, wonach diese *damnatio aeterna* nicht die *poena sensus* einschließt, sondern bloß die *poena damni*, eine Strafe, die der in Adam sündigen Natur folgt, nicht der freien schuldigen Entschliessung der einzelnen Person. Wir geben gern zu, daß der Verfasser nichts anderes behaupten wollte wie dies; aber es kommt in solchen Dingen auch auf den terminus an. „Selig sein“ der Natur nach und „sündig sein“ der Natur nach läßt sich nicht vereinigen. Wenn also der Verfasser im selben Satze sagt, daß diese Kinder „mit der Erbsünde behaftet sterben“, so hat er, wie auch durch den Ausdruck, „eine sinnlich empfindbare Strafe sei in der Ewigkeit nur für persönliche Sünden da“, von vornherein das, was er unter „natürlicher Seligkeit“ verstanden wissen wollte, jedenfalls festgestellt; aber dieser terminus wäre dann auch besser fortgeblieben, zumal in der modernen Zeit damit mancher Mißbrauch getrieben wird. Wir wissen ganz gut, daß Thomas diesen Kindern alle fühlbare Trauer abspricht und vielmehr ihnen Freude an einer natürlichen Gotteserkenntnis durch eingeprägte Ideen, sowie natürliche Gottesliebe zuweist, ja daß er zudem der Ansicht ist, auch Augustinus verstehe unter dem „Feuer“, unter welchem er die Kleinen leiden läßt, nichts anderes wie die *damnatio aeterna* im allgemeinen, also die *poena damni*; aber ist ein Blindgeborener nicht elend, obgleich er selber nichts von der Schönheit der Farben weiß und somit die GröÙe seines Übels gar nicht kennt? Und dieses Elend erregt umsomehr das Mitleid, weil man sieht, wie ein solcher Blindgeborener sich noch zu freuen vermag. Solche Blindgeborene im geistigen Sinne sind die ungetauften Kinder. Sie entbehren des Lichtes der Herrlichkeit, weil ihnen, wie Thomas sagt, das Princip des Sehens, die übernatürliche Sehkraft, nämlich der Glaube, fehlt. Für ihre Person kennen sie die GröÙe ihres Verlustes nicht und sind darum auch nicht traurig darüber; aber wer will ihr Elend, d. h. ihre Verdammnis leugnen? Dasselbe ist um so größer als das der körperlich Blindgeborenen, je höher das Licht der unendlichen Herrlichkeit über dem materiellen Lichte steht. Der Verfasser hat bloß den Ausdruck „einer natürlichen Seligkeit“ zu streichen, um alles Mißverständnis zu vermeiden. Diese Kinder „erfreuen sich“ in der That im angedeuteten Sinne „einer natürlichen Gotteserkenntnis und Gottesliebe“; aber das ist keine natürliche Seligkeit.

Dr. C. M. Schneider.

Enchiridion Theologiae dogmaticae generalis. Auctore Dr. Francisco Egger, Ecclesiae Cathedralis Brixinensis Scholastico ac seminarii clericalis Rectore. Brixinae 1893.

Das vorstehende Werk ist die Ergänzung des soeben in 3. Auflage ausgegebenen *Enchiridion theologiae dogmaticae specialis* und als solche vielfach seit längerem erwartet worden. Es hat die Offenbarung selbst zum Gegenstande und zerfällt in die 5 Traktate: *De Revelatione* (S. 18—176), *de Traditione* (177—236), *de Scriptura* (237—320), *de Ecclesia Christi* (321—550), *de fide et intellectu fidei* (551—620). Den Eingang bildet eine allgemeine Einleitung in die Theologie.

Dieselben Vorzüge, welche der Specialdogmatik eine so rasche Verbreitung verschafft haben, zeichnen auch dieses Werk aus. Es sind jene Eigenschaften, auf welche gerade bei einem Lehrbuche und beim ersten Unterrichte alles ankommt: Korrektheit und Vollständigkeit des Inhaltes, Ordnung und Übersichtlichkeit, Klarheit, Gründlichkeit, Bündigkeit. Dazu kommt als besonderer Vorzug dieses neuen Werkes der engste Anschluß an das Vatikanum, das Konzil der Fundamentaltheologie, wie es mit Recht genannt worden ist. Aus dem reichen und gediegenen Materiale, welches die Konzilsakten besonders in den Bemerkungen der Theologen und in den Referaten der Glaubens-Deputation für die Fragen der G.-D. enthalten, hat sich der Verfasser gerade das Beste zu eigen gemacht. Wenn er dabei besonders die Relationen seines seligen Bischofs Vincentius Gasser berücksichtigt, so wird ihm daraus niemand einen Vorwurf machen, da ja gerade die Akten des Vatikanums die ganze wissenschaftliche GröÙe dieses Bischofs, der philosophische wie theologische Fragen mit gleicher Meisterschaft beherrschte, zur Offenbarung gebracht haben.

Was den Standpunkt des Verfassers in der Behandlung der G.-D. oder Fundamentaltheologie betrifft, so ist sie nach ihm das, was sie genannt wird, Dogmatik, Theologie, nicht bloß philosophische Propädeutik zur Theologie, wie manche gemeint haben. Die G.-D. betrachtet die Offenbarung und die Fragen über dieselbe in dem eigenen Lichte der Offenbarung. Dementsprechend kommen auch für die Sätze der G.-D. in erster Linie theologische Beweise in Betracht, erst in zweiter Linie philosophische und historische Argumente. Diese haben den Zweck, ein möglichst tiefes Verständnis der Offenbarung zu geben, die Vernünftigkeit des Glaubens zu zeigen, gegen die Gefahren des Unglaubens zu schützen, die Offenbarung gegen Angriffe zu verteidigen. Da es sich dabei um das Fundament der katholischen Religion handelt (daher der Name Fundamentaltheologie), so bringen es die Natur der Sache sowie die Zeitverhältnisse mit sich, daß der Verteidigung der katholischen Lehre oder dem apologetischen Momente in dieser Materie besondere Aufmerksamkeit zugewendet werden muß, und daß dieses teilweise, besonders im Traktat *de Revelatione*, sogar in den Vordergrund tritt.

Dieser Standpunkt scheint uns für die G.-D. nicht bloß der richtige zu sein; wir wüßten auch nicht, welcher wesentliche Vorteil einer rein apologetischen, oder wie wir lieber sagen möchten, religionsphilosophischen Behandlung der Offenbarung dem Theologen dabei entgehen sollte, da ja der Beweis vom Standpunkte der Philosophie und Geschichte in der G.-D. als Teil im Ganzen enthalten ist und unschwer aus ihr ausgehoben werden kann. Diese Methode bietet vielmehr dem Theologen den nicht geringen praktischen Vorteil, daß sie ihn vor der Gefahr bewahrt, bei

apologetischen Predigten sich auf den Standpunkt des Ungläubigen zu stellen und dieselben mit Konferenzreden zu verwechseln. Der Standpunkt der apologetischen Predigt ist der Standpunkt der G.-D., nicht der einer religionsphilosophischen Behandlung jener Themata.

Von den 3 Abschnitten des ersten Traktates de Revelatione hat der erste (19—52) das Fundament jeder Offenbarung, die natürliche Religion, zum Gegenstande und schenkt im 2. Kapitel über das Heidentum und sein Verhältnis zum Christentum auch dem religiösen Progressismus gerechte Aufmerksamkeit. Der zweite (52—101) erörtert in 4 Kapiteln die allgemeinen Fragen über die Offenbarung: Vorbegriffe, Möglichkeit und Angemessenheit, Notwendigkeit, Kriterien der Offenbarung. Der dritte (102—176) gibt nach einer quaestio praeambula über die vorchristliche, besonders mosaische Offenbarung in 2 Kapiteln den Beweis für den göttlichen Ursprung der christlichen Religion aus der Person Christi und aus dem Werke Christi. — In der Frage nach der Notwendigkeit der Offenbarung wird es als *modus loquendi minus cautus* bezeichnet, wenn eine absolute Notwendigkeit der Offenbarung auch aus dem Grunde behauptet worden ist, weil sonst der Mensch von der Art und Weise, Gott zu verehren und zu versöhnen, sowie von einer hinreichenden Sanktion des Sittengesetzes keine Kenntnis hätte (S. 69). Eine solche Ausdrucksweise kann zur Konfundierung der natürlichen und übernatürlichen Ordnung führen und ist auch dem Vatikanum wenig entsprechend, das als Grund für eine absolute Notwendigkeit der Offenbarung nur die Bestimmung des Menschen zu einem übernatürlichen Endziele kennt. Auch ist an sich der Vernunft die Wahrheit nicht unzugänglich, daß Gott innerlich und äußerlich zu verehren und ein gerechter Vergelter ist. Ebenso könnte der Mensch ohne Offenbarung eine Nachlassung der Sünden zwar nicht sicher erkennen, wohl aber hoffen, da Barmherzigkeit gegen den Bußfertigen als einfache Vollkommenheit mit Recht in Gott vorausgesetzt werden könnte, zumal bei so vielen Zeichen der göttlichen Langmut. Eine solche Hoffnung müßte aber dem Sünder in der natürlichen Ordnung genügen, umsomehr als wir auch in der übernatürlichen Heilsordnung eine strikte Gewißheit unserer Rechtfertigung nicht haben.

Als zweiter Traktat folgt unmittelbar nicht die Lehre von der hl. Schrift, sondern von der Tradition, weil die Inspiration und der Kanon der hl. Schrift aus der Tradition bewiesen werden. Im 1. Kapitel von der Existenz der Tradition stellt der Verfasser die aktive Tradition an die Spitze, die Tradition als ordentliches, bleibendes und notwendiges Mittel zur Fortpflanzung und Forterhaltung der christlichen Offenbarung. Er folgt dabei dem Beispiele Franzelins, dessen Verdienst es ist, durch Betonung der aktiven Tradition Licht und Leben in diese Lehre gebracht zu haben. Es schien sich bei der Frage nach der mündlichen Überlieferung vor allem darum zu handeln, ob die hl. Schrift die ganze Offenbarung enthält oder nicht. Indes wäre jene Frage von nicht geringerer Bedeutung, auch wenn der Inhalt des *verbum Dei scriptum* und *traditum* sich decken würden. Beim Beweis der aktiven Tradition oder eines authentischen, unfehlbaren Lehramtes ist der Beweis für die Kirche und ihre Unfehlbarkeit nicht schon vorausgesetzt. Er wird theologisch aus Schrift und Tradition erbracht, historisch aber aus einigen hermeneutisch evidenten Zeugnissen der hl. Schrift, diese nach ihrer historischen Autorität betrachtet, sowie aus historischen Zeugnissen der Väter, besonders der den apostolischen Zeiten näher stehenden. — Aus dem 2. Kapitel von den Kriterien der Tradition nennen wir besonders

die Erklärung der speciellen Kriterien (*consensus Patrum, theologorum, fidelium*) aus dem allgemeinen Kriterium (*consensus successorum Apostolorum inter se et maxime cum successore b. Petri quocunque tempore existens*). — Ihren Abschluß und ihre Ergänzung finden die zwei genannten Kapitel durch das dritte von der Vollkommenheit der christlichen Offenbarung einerseits, ihrem Fortschritte anderseits.

Der dritte Traktat *de s. Scriptura* in 4 Kapiteln (*de auctoritate s. Scr., de canone, de authentia Vulgatae, de interpretatione s. Scr.*) könnte für eine G.-D. umfangreich erscheinen, weil ja bereits die Einleitungswissenschaften sich ausführlich mit diesem Gegenstande befassen. Indes wer das Werk den Vorlesungen zu Grunde legt, wird auch nach Maßgabe der Verhältnisse die geeignete Auswahl zu treffen wissen. Anderseits ist eine gründliche und korrekte Abhandlung über die heil. Schrift gerade heute von nicht geringer Bedeutung, da der Rationalismus, der als philosophischer durch das Vatikanum aus der Dogmatik verdrängt schien, nunmehr als biblischer wieder in sie zurückzukehren sucht. Auch mag neben der ins Detail gehenden Behandlung, welche die hl. Schrift in den Einleitungswissenschaften findet, eine mehr zusammenfassende unter Betonung der großen Gesichtspunkte manchen nicht unwillkommen sein. Es ist darum nur ein Vorzug für das Werk, daß der Verfasser diesem schwierigen Gegenstand nicht aus dem Wege gegangen ist. Besonders berücksichtigt ist dabei das gelehrte, von kompetenter Seite „klassisch“ genannte Buch des Brixener Dogmatikers Dr. Franz Schmid „*De inspirationis Bibliorum vi et ratione*“.¹

Was die Infallibilität der hl. Schrift oder ihre Freiheit von Irrtum betrifft, so ist das Original frei von jedem Irrtum und Fehler; bei der Übersetzung der Vulgata erstreckt sie sich notwendigerweise so weit, als der Zweck des tridentinischen Dekretes (Sess. IV.) es fordert. In der Verfolgung dieses Zweckes wird geschlossen, daß sich in der Übersetzung der Vulgata kein dogmatischer Text finden könne, der sich im Original nicht findet. Dies gilt nicht bloß von der alten Ausgabe der Vulgata, sondern auch von der jetzigen offiziellen Ausgabe. — Die Inspiration erstreckt sich nach der Definition des Tridentinum auf die ganze hl. Schrift mit allen ihren Teilen, folglich auch auf alle einzelnen Texte derselben. Damit Gott in Wahrheit und im eigentlichen Sinne „Auktor“ der hl. Schrift ist, muß die Inspiration in einem positiven Influxe Gottes bestehen, der sich auch irgendwie, ohne jedoch einer Eingebung der einzelnen Worte gleichzukommen, auf die Wahl der Worte erstreckt, wegen des inneren Zusammenhanges zwischen dem *verbum oris* und *mentis*, und damit die Wahrheit auch entsprechend ausgedrückt wird. Einzig hinreichendes Kriterium der Inspiration ist die Tradition, die als Quelle der Offenbarung durch den zweiten Traktat bereits bewiesen ist. — Das 4. Kapitel von der Schrifterklärung verdient besonders hervorgehoben zu werden wegen der dort gegebenen wissenschaftlichen Principien für die Eruiierung der Dogmen aus der hl. Schrift (308–18).

Der umfangreichste und auch bedeutendste Traktat ist der vierte, *de Ecclesia*. Die Einteilung läßt den Primat in seiner ganzen fundamentalen Bedeutung erscheinen: *De Ecclesia christiana, catholica, romana*. Damit sind von der Kirche die drei Fragen beantwortet: 1. Ob Christus eine Kirche gestiftet hat und wie sie beschaffen ist; 2. welche Kirche die wahre Kirche Christi ist; 3. wo die wahre Kirche

¹ Brixinae, Weger 1885.

ist, oder welches das unerschütterliche Fundament ist, an dem die Identität der Kirche bei allem Wechsel einzelner Teile haftet. Da die göttliche Autorität der Schrift und Tradition gegen den Unglauben und Irrglauben bereits dargethan ist, so kann in diesem Traktate aus beiden einfach als aus göttlichen Quellen argumentiert werden.

Der erste Abschnitt (329—432) teilt sich in die 3 Kapitel: de institutione, de essentia, de proprietatibus Ecclesiae. — In Erörterung der Mitgliedschaft der Kirche (2. Kap. Art. 2) wird es als eine weniger passende Ausdrucksweise bezeichnet, eine Zugehörigkeit zum Leibe und zur Seele der Kirche einander gegenüber zu stellen, wenn es auch in der Schrift sowie in der Natur der Sache begründet ist, von Leib und Seele der Kirche zu reden. Die Kirche ist ein moralischer und socialer Körper; das aber, was Seele der Kirche heisst, sind die übernatürlichen Gnadengaben, also eine bloße Qualität und übernatürliche Vollkommenheit dieser Gesellschaft. Darum kann eigentlich gesprochen niemand zur Seele der Kirche gehören, ohne zu ihrem Leibe zu gehören, und kann nicht der Kirche angehören, wer in keiner Weise zu ihrem Leibe gehört. Auch Katechumenen und materielle Häretiker oder Schismatiker gehören darum simpliciter loquendo nicht zur Kirche. Secundum quid können sie dazu gehörig heißen, insofern sie durch irgendwelche Bande mit ihr verbunden sind (fides, spes, charitas, votum). — Proprietates Ecclesiae (379—432) werden acht angenommen: visibilitas, unitas, sanctitas, infallibilitas, apostolicitas, catholicitas, indefectibilitas, necessitas; alle diese Eigenschaften gehen notwendig aus dem Wesen der Kirche hervor und sind ihr allein eigen, sind darum alle proprietates im striktesten Sinne (proprietates differentiales).

Die Frage des zweiten Abschnittes (433—60), welches die wahre Kirche Christi sei, wird im 1. Kapitel mit dem Beweise aus den Merkmalen der Kirche beantwortet. Aus dem Vergleiche der gegenwärtig bestehenden, sich christlich nennenden Kirchen mit der Kirche Christi, wie sie in den Glaubensquellen beschrieben ist, ergibt sich, daß nur die katholische Kirche mit der Kirche Christi identisch und somit die wahre Kirche ist. Dieser Beweis, welcher die Erkenntnis der Existenz einer Kirche und ihrer Eigenschaften zur Voraussetzung hat, ist den Andersgläubigen gegenüber wohl am Platze; aber den Heiden gegenüber, welche vom Evangelium noch keine Kenntnis haben, ist er nicht anwendbar. Sollen auch diese zur wahren Kirche geführt werden können, so muß sie, in sich selbst betrachtet, auch unabhängig von der hl. Schrift, offenbare Zeichen der Göttlichkeit an sich tragen, welche ihre göttliche Sendung bezeugen. Das Vatikanum gibt diese Kennzeichen an, wenn es lehrt: „Quin etiam Ecclesia per se ipsa, ob suam nempe admirabilem propagationem, eximiam sanctitatem et inexhaustam in omnibus bonis foecunditatem, ab catholicam unitatem invictamque stabilitatem magnum quoddam et perpetuum est motivum credibilitatis et divinae suae legationis testimonium irrefragabile“ (Sess. III. cap. 3. de fide). Die Ausführung dieses Beweises, welchen Kardinal Dechamps¹ geistvoll entwickelt und schon der hl. Augustin² ausspricht, folgt in einem 2. Kapitel: Quomodo Ecclesia per se ipsa sit divinae suae legationis testimonium irrefragabile. So beweist die Braut Christi ihre göttliche Sendung auf ähnliche Weise wie Christus selbst: „Hic namque se ut Messiam probavit tum absolute per miracula aliasque divinitatis characteres in ipso resplendentes, tum

¹ Oeuvres complètes t. 1.

² Sermo 228. nr. 3.

comparative ostendens ex prophetiis in ipso impletis, se esse illum Messiam, quem prophetae praedixerunt“ (434).

Vom dritten Abschnitt, de Ecclesia catholica romana vel de Primatu, gilt besonders der Vorzug, den wir gleich eingangs an dem Werke hervorgehoben, nämlich der engste Anschluß an das Vatikanum. Der Verfasser folgt ihm auch in der Einteilung: de apostolici primatus in b. Petro institutione (461—80); de perpetuitate Primatus b. Petri in R. Pontifice (480—98); de vi et ratione primatus in R. Pontifice (498—508); de R. Pontificis infallibili magisterio (508—33). Die katholische Lehre wird nicht bloß klar dargelegt und gründlich bewiesen, sondern auch ex professo, in eigenen Thesen und Artikeln, gegen die Einwürfe und Angriffe der vielen Gegner verteidigt. Zu diesen vier Kapiteln kommt ein fünftes: de relatione R. Pontificis ad concilia, ad episcopos et ad potestatem saecularem (533—50). Von den ersten Konzilien wird eine convocatio ministerialis, exhortativa und materialis durch weltliche Machthaber zugestanden, eine convocatio auctoritativa durch sie mit Entschiedenheit in Abrede gestellt.

Den Schluß bildet der Traktat de fide et intellectu fidei. Derselbe enthält, zwar kurz aber klar und sicher dargelegt, eine Reihe von Fragen, die für das Verständnis der ganzen Theologie von Bedeutung sind. Der erste Abschnitt de fide (550—91) behandelt im 1. Kapitel die schwierige Frage nach der Natur des Glaubens, wobei in der Untersuchung über seinen letzten Gewißheitsgrund die Erklärung De Lugos angenommen wird; im 2. Kapitel die Glaubensregel mit der diesbezüglichen Terminologie. Dabei ist schätzenswerter Weise auch die Regel gegeben für das Verhalten der Gläubigen gegenüber jenen Entscheidungen der Kirche, die sie gibt als magisterium authenticum aber nicht infallibile, wie es die Entscheidungen der römischen Kongregationen sind: „Fideles non solum definitionibus infallibilibus, sed etiam aliis iudiciis magisterii authenticum convenientem assensum intellectus praestare tenentur.“ Der zweite Abschnitt (592—620) handelt in 3 Kapiteln: de valore rationis in se spectatae; de valore et munere rationis in negotio fidei; de valore et munere rationis in scientia theologica.

Nach diesem Referate dürfen wir wohl die Überzeugung aussprechen, daß sich das Buch sicher derselben Verbreitung erfreuen wird wie die früheren Werke des Verfassers, mit denen es auch die solide Ausstattung gemein hat. Wir schließen mit dem Wunsche, daß der Verfasser bei einer zweiten Auflage im Traktate de Revelatione das erste Kapitel des ersten Abschnittes etwas ausführlicher behandeln möge. So fordert es nicht bloß die Gleichmäßigkeit der Behandlung, sondern auch die bessere Verständlichkeit sowie die hinreichende Betonung aller wichtigen Punkte, z. B. der Notwendigkeit der Religion für die Gesellschaft. Im Traktate de Ecclesia scheint uns die mystische Stellung Christi zur Kirche (S. 337—39), welche auch für die Specialdogmatik von großer Bedeutung ist, eine zu untergeordnete Behandlung gefunden zu haben.

Regensburg.

Prof. Dr. Jos. Sachs.

Lehrbuch der Dogmatik, von Dr. Th. H. Simar (Bischof von Paderborn). 3., verb. Auflage. Freiburg, Herder 1893.

Enchiridion theologiae dogmaticae specialis. Auctore Dr. Fr. Egger, edit. 3^a. Brixinae, 1894.

Beide Lehrbücher sind ihrem Zwecke überaus entsprechend. Das ihnen bei den früheren Auflagen von kompetenter Seite zu teil gewordene

Lob gilt umsomehr von der neuen Auflage, welche mannigfach sowohl formell, wie inhaltlich verbessert wurde. Dafs damit nicht noch der eine oder andere Punkt verbesserungsfähig sei, werden gewifs die Hochw. Herren Verfasser am allerwenigsten glauben. Darum erlauben wir uns denn, kurz auf einige Punkte aufmerksam zu machen. Die Lehre von der Inspiration überhaupt, insbesondere von ihrem Wesen (Simar, S. 3—19) wäre wohl noch klarer und übersichtlicher zur Darstellung gelangt, wenn schärfer die *causa efficiens*, *formalis*, *materialis*, *finalis* hervorgehoben worden (vgl. Zigliara, *Propaedeutica* ed. 3a, pag. 278; Schneider, *kathol. Wahrheit*, 4. Bd. S. 25 ff.). Bezüglich der sogen. Aseitität (Simar, S. 116; Egger, pag. 29) verweisen wir auf unser Jahrbuch VII, S. 421 ff.; Schneider, „*Natur, Vernunft, Gott*“ § 3, S. 311 ff.; Schneider, „*Wissen Gottes*“, 3. Bd. § 2, bes. S. 81 ff., 4. Bd. S. 81 ff. — Wie uns scheint, verwerfen diese Autoren mit Recht die sogen. Aseitität als metaphysischen Grundbegriff. Gott ist das durch sich selbst subsistierende Sein im Unterschied von allem geschöpflichen Sein. Die metaphysische Wesenheit Gottes ist die reale Identität seines Wesens und Daseins, d. i. eben das ganze göttliche Sein im Unterschiede von den Kreaturen. Aber nach der metaphysischen Wesenheit wird nicht gefragt, sondern nach dem metaphysischen Grundbegriff, nach der metaphysischen Grundvollkommenheit im göttlichen Sein, in der göttlichen Wesenheit. Bei allen Vollkommenheiten ist „durch sich selbst Subsistenz“, ist „reale Identität des göttlichen Wesens und Daseins“. In dieser Hinsicht unterscheidet sich keine Vollkommenheit von der andern. Gerade aber nach diesem Unterschied zwischen der metaphysischen Grundvollkommenheit und den andern Vollkommenheiten wird gefragt. Diese Grundvollkommenheit mufs im göttlichen Sein das Mafs sein, wie im Dinge für das Sein des Dinges das Wesen sein Mafs ist. Nur aber die Ewigkeit hat den Charakter des Mafses im göttlichen Sein. Commer, welcher in seinem System der Philosophie (3. Abt. S. 39) einige Bedenken gegen Schneiders Ansicht äufsert, sagt (S. 89 ad 1) selbst: „Unter Ewigkeit verstehen wir das absolut einfache Mafs der göttlichen Existenz und des göttlichen Wirkens, d. h. der göttlichen Lebensthätigkeit.“ St. Thomas sagt (I. qu. 10, a. 4, ad 3um) ausdrücklich: „*Aeternitas est propria mensura ipsius esse permanentis i. e. mensura primi esse, quod est esse divinum*“ (vgl. a. O. 3). Schneider fragt eben nicht nach der metaphysischen Wesenheit, sondern in dieser Wesenheit nach dem metaphysischen Grundbegriff. Seine Ansicht stützt er auf die Worte des hl. Thomas (a. O. a. 1, corp.): „*In apprehensione uniformitatis ejus, quod est omnino extra motum, consistit ratio aeternitatis*.“ Kurz und genau erklärt er in seinem „*Wissen Gottes*“ (4. Bd. S. 90 f.) seine Meinung mit folgenden Worten: „Das Wesen der Ewigkeit besteht, wie Bannez sagt, in der Dauer; insoweit die Ewigkeit ihrer Natur genau ihrem Wesen nach aufgefaßt wird, nämlich als eine von den andern verschiedene Vollkommenheit. Die Ewigkeit besteht in der Auffassung dieser Dauer oder Gleichförmigkeit, also im thatsächlichsten Erkennen, in der Spitze sozusagen des thatsächlichen Erkennens; insoweit die Ewigkeit in ihrem Sein als höchst und unendlich vollendet betrachtet wird. So ist ja auch z. B. Wissen in Gott seinem Wesen nach ‚Erkennen in der Ursache‘ gleich dem geschöpflichen Wissen; als dem Sein nach durchaus vollendet aber ist es die erschöpfendste Selbsterkenntnis. Die Ewigkeit leitet so alle Eigenschaften in Gott trotz ihrer gegenseitigen Verschiedenheit dem begrifflichen Wesen nach dahin, dafs eine jede in ihrer Vollendung das einfachste Sein Gottes selber ist. Danach ist die Ewigkeit,

wie wir bereits in „Natur, Vernunft, Gott“ angedeutet haben (Kap. 5, § 3), die Wurzel, aus der für die betrachtende Vernunft die göttlichen Vollkommenheiten hervorfliessen und vor der die Vernunft als einer der innersten Natur nach schlechterdings unerforschbaren Halt machen muß. Sie ist die Grundvollkommenheit in Gott. Sie ist dann eins mit dem „intelligere actualissimum per se et a se subsistens“; wie Metzger die metaphysische Grundvollkommenheit bezeichnet (theologia schol. I, 33; Plac. Renz, theologia I, 135); oder wie Thomas sagt: Sie ist die „Auffassung der Gleichmäßigkeit“ (apprehensio uniformitatis), d. h. die Auffassung des göttlichen Seins als eines unveränderlichen, sich selbst voll und immer gleichen. Dann ist aber die physica praesentia rerum in aeternitate mit metaphysischer Notwendigkeit das Mittel für die intuitio und auf Grund dieser intuitio für die Durchdringung und Erschöpfung alles geschöpflichen Seins von seiten der schöpferischen Vernunft. Denn die Ewigkeit ist ja, in ihrer Seinsvollendung betrachtet, eben diese Auffassung des schöpferischen Seins selber als eines schöpferischen; also muß auch das Objekt des Schaffens ihr gegenwärtig sein, wie jeder tatsächlichen Auffassung das Aufgefaßte gegenwärtig ist. Und es muß das physische Sein der Geschöpfe ewig zugleich gegenwärtig sein; denn die Ewigkeit ist kein abstraktes Auffassen irgend welchen Seins, sondern die Auffassung des göttlichen Seins als eines zuerst sich selber und demgemäß dann alles andere gleichmäßig in seiner Wirklichkeit messenden Seins.“ Hier finden wir zugleich eine bündige Abfertigung der scientia media und eine klare Darlegung der entgegengesetzten thomistischen Ansicht. Molinistischerseits wurde dieses ausgezeichnete Werk Schneiders, „Wissen Gottes“ (4 Bde., Regensburg, Manz 1884/86) vollständig totgeschwiegen. Vgl. über dasselbe das Urteil des † Regens Schneid im Jahrbuch (I, S. 302 f.). In diesem Werke findet sich bereits gründlichst alles widerlegt, was die Molinisten immer wieder neu auf-tischen, so z. B. P. Frins S. J. in seiner Responsio ad P. Dummermuth O. P. Bezüglich der scientia media und der praemotio physica verweisen wir auch auf Portmann, „System der theol. Summe des hl. Thomas“, Luzern, Räber 1894 (S. 14, 18, 69, 85). — Die thomistischen termini, z. B. die Unterscheidung der necessitas consequentiae et consequentis, auch die famosa distinctio (!?) sensus compositi et divisi (Egger, p. 521 n. 3) sind älter selbst als St. Thomas (vgl. Schneider, a. O. 4. Bd. S. 37). Betreffs der praktischen Brauchbarkeit und Vorzüglichkeit der scientia media kann man wohl anderer Meinung sein als Egger (S. 521), welcher auch Hurters Lobrede auf die sc. media (n. 2 a. O.) anführt. Anderer Meinung waren unter anderm schon Ende des 16. und Anfang des 17. Jahrhunderts alle Professoren von Löwen, welche nach reifer Prüfung zugleich mit den Vertretern der damaligen Hauptlehrkörper Osca, Paris und Douai erklärten: „Sententia haec (i. e. scientia media) Dei bonitatem obscurat, justitiam enervat, Scripturis illudit, Patrum testimonia in alienos sensus detorquet, humanae rationis corruptioni applaudit, humilitatis fundamentum evertit, peccandi necessitatem relinquit, propriarum virium fiduciam ingenerat; in salutis negotio, quod praecipuum est, homini dat, quod minus Deo: gratiam Dei libero subdit arbitrio et ejus pedissequam facit“ (vgl. Schneider, a. O. S. 156; Jahrbuch, I, S. 174). Der hl. Ignatius von Loyola war mit allen Heiligen der Ansicht, daß derjenige, welcher sich dem Willen Gottes und dem Wirken der Gnade ganz und gar überläßt, am sichersten und schnellsten die christliche Vollkommenheit erlangt und dadurch durchaus keine Einbuße erleidet an seiner persönlichen Freiheit (vgl. Exercitia spiritualia, Annot. 5^a, 15^a, 16^a; Fundamentum). Gewiß

entspricht diese Ansicht nicht der *scientia media* und ihren Konsequenzen, resp. Widersprüchen und Unzulässigkeiten, wie sie Schneider (a. O. S. 117—157) schlagend zusammenfaßt. — Über das „Wann“ der Welt-schöpfung lehrt St. Thomas einfach nur, daß die Gründe gegen die metaphysische Möglichkeit einer ewigen Wertschöpfung nicht volle Gewißheit bringen; die Gründe für die Zeitlichkeit der Wertschöpfung hält er allerdings für wahrscheinlicher, aber auch nicht für absolut zwingend; volle Gewißheit für den zeitlichen Weltanfang biete nur der Glaube. Siehe zu dieser Lehre des hl. Thomas die eingehenden Artikel des P. Esser O. P. im Jahrbuch V., VI., VII. Bd. (Simar, S. 227; Egger, p. 161). P. Liberatore S. J., früher in diesem Punkte gegen den hl. Thomas, entschied sich später durchaus für diese Lehre: „Ego a sententia S. Thomae recedendum non censeo, nempe quod argumenta contra possibilitatem absolutam creationis aeternae, quamvis valde probabilia sint, tamen plenam non pariant certitudinem“ (Cosmologia c. 1, a. 6, n. 46; Prati 1883). Was bisher so vielfach übersehen, von P. Esser aber schlagend nachgewiesen wurde, ist, daß St. Thomas diese Frage stets nur in abwägend kritischer, nie in positiv-thetischer Weise behandelte. — Die Lehre über Urgerechtigkeit und deren Verlust durch die Erbsünde (Simar, § 84 ff. — § 91; Egger, Tract. III, Sect. III, Cap. II, III) hätte durch engen Anschluß an St. Thomas sicherlich viel gewonnen. Die Urgerechtigkeit nun ist nach St. Thomas ein von Gott der Natur gegebenes Geschenk; die heiligmachende Gnade ist ihre wirkende Ursache. Wesen der Urgerechtigkeit ist die Unterwürfigkeit der Vernunft Gott, der niederen Kräfte der Vernunft und des Leibes der Seele gegenüber, aber alles innerhalb der Natur. (Vergl. S. Theol. I. qu. 95, a. 1; qu. 100, a. 1, ad 2um; — Schneider, „Kath. Wahrheit“, 8. Bd. 1. Unterabteil. 3 Kap.; „Erwiderung auf Többe“ § 6, S. 34 ff.) Ur-(Erb-)Gerechtigkeit und heiligmachende Gnade werden von St. Thomas scharf auseinandergehalten. Dem Wesen nach ist die Erbsünde dem hl. Thomas (auch St. Anselmus, St. Bonaventura, selbst Scotus) Mangel der Urgerechtigkeit, also an sich noch nicht Mangel der heiligmachenden Gnade. Die Erbsünde ist ihm Natursünde und zieht erst in ihrer Folge für die Person den Verlust der heiligmachenden Gnade nach sich. Ausdrücklich sagt St. Thomas (III. Sent., dist. 3, qu. 1, a. 1, sol. 1, ad 2um): „Gratia sanctificans non omnino directe opponitur peccato originali, sed solum prout peccatum originale personam inficit; est enim gratia perfectio personalis, peccatum vero originale est vitium naturae.“ St. Bonaventura stimmt ganz überein, wenn er (II. Sent. dist. 32, a. 1, qu. 2) sagt: „Gratia sacramentalis (in baptismo) proprie respicit corruptionem personae; contra vero corruptionem naturae non habet ordinari directe.“ So löst sich aber auch leicht die Schwierigkeit betreffs der Unbefleckten Empfängnis. Maria hatte die Natursünde, den Mangel der Urgerechtigkeit (in der bezeichneten Weise); aber für ihre Person nie den Mangel der heiligmachenden Gnade. (Vgl. dazu Schneiders oben erwähnte Schriften, sowie 9. Bd. S. 241 ff.) — Bezüglich des hhl. Altarssakramentes (Simar, S. 715 ff., 813 ff.; Egger, Tract. IX) erwähnen wir, daß dasselbe dem hl. Thomas wesentlich Opfer ist (vgl. S. Theol. III, qu. 73 sqq.; Schneider, „Kath. Wahrheit“, 11. Bd. S. 588 ff.; Thomasblätter I, S. 257 ff.). Demgemäß empfiehlt sich nicht die Trennung des hl. Mefopfers vom Sakramente. Die hl. Kommunion ist nichts anderes, wie Teilnahme am Opfer, die reale Präsenz gleichsam fortdauernde Erinnerung an das Opfer als ihre Quelle.

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

Jos. Blas. Becker, Die Weissagungen als Kriterien der Offenbarung. Mainz, Kirchheim 1890.

Die vorliegende Schrift empfiehlt sich ebenso durch die Wichtigkeit des Themas, die wissenschaftliche Tiefe und gelehrte Fülle der Ausführung, wie durch die gute Ausstattung seitens des Verlegers. Es sei ihr daher auch eine eingehende Besprechung gewidmet.

Die Bedeutung der Weissagung als Form und Beweis der Offenbarung ist schon durch die unglückliche Gleichstellung dargethan, welche M. Müller zwischen dem Fetischismus und dem Christentum beliebt, insofern sich der Fetischgläubige ebensogut auf die Offenbarung seines Fetisch berufen könne wie der Christ auf die seines Gottes! Als ob von einem Fetisch und von dem vollkommenen und selbstwirklichen Geiste gleich gut eine Offenbarung erwartet werden könnte! — Mit Recht hat daher Becker dieses verhängnisvolle Wort M. Müllers gleich an die Spitze seiner Darstellung gestellt (p. 4).

B. erörtert das Wesen des Kriteriums und gibt in herkömmlicher Weise den äufsern Kriterien den Vorzug vor den innern: Nur „im Zusammenhang mit äufsern Kriterien (Wundern) haben die innern Kriterien volle Beweiskraft für die Existenz der Offenbarung“ (p. 20). Ich glaube, und der Ausgang dieser Schrift bestätigt es: auch die äufsern Kriterien haben volle Beweiskraft nur im Zusammenhang mit den innern Kriterien der Offenbarung: warum folgert man nicht auch hieraus den Vorzug der innern vor den äufsern?

B. gibt als Definition der Weissagung im engeren Sinne das Vorauswissen und Verkünden eines zukünftigen Ereignisses oder einer nur übernatürlich erkennbaren Wahrheit. Die prophetische Weissagung muß mit vernünftigem Bewußtsein erfolgen (p. 32 sq.). Die nähere Bestimmung des übernatürlichen Lichtes, welches die geistigen Wahrheiten ebenso erkennbar machen soll, wie das sinnliche Licht die Farben, macht B. begreiflicherweise einige Schwierigkeit. Es gibt eben kein geistiges Licht, durch welches die Wahrheiten und Thatfachen in demselben Sinne erkennbar werden, wie die Körper und Farben durch das materielle Licht sinnlich wahrnehmbar zu werden scheinen. Denn die geistige Erkennbarkeit selbst kommt nicht als eine eigene Eigenschaft zu der Gesamtheit aller innern Eigenschaften hinzu, als ob diese alle zusammen dunkel und unerkennbar wären, sondern ist gegeben, wenn eben keine Bedingung mehr fehlt, um auf das Erkenntnisvermögen anregend einzuwirken. Die Erkennbarkeit kommt nicht etwa von einer magischen Beleuchtung geistiger Art, sondern von der allgemeinen Fähigkeit jedes sinnlich vorgestellten Gegenstandes, die erforderliche Anregung zur Ideenbildung auf die Erkenntniskraft auszuüben.

B. fordert als Eigenschaften der Weissagung deren übernatürlichen Ursprung sowie klare Bestimmtheit (p. 36). Der Beleg dafür, daß die biblischen Weissagungen und insbesondere Christi diese Eigenschaften haben, müßte denn doch selber bestimmter sein, zumal ein Apologet doch wissen muß, daß der moderne Angriff auf die Gottheit Christi gerade die wichtigsten Weissagungen Jesu, nämlich von seiner Wiederkunft, als Haupteinwand ins Feld führt, indem man dieselben in geradezu entgegengesetztem Sinne als sehr bestimmt und unmißverständlich geltend macht: d. h. als unerfüllte Weissagung. Apologetische Schriften müssen doch die Schwierigkeiten des Glaubens und die Gegengründe der antichristlichen Wissenschaft im Auge haben!

Die erste Voraussetzung der Weissagung sei das göttliche Vorwissen des Zukünftigen. Dieses unterscheidet B. in drei Klassen:

a) das Naturnotwendige, dessen Eintreten von andern natürlichen Ursachen nicht gehindert werden könne, z. B. eine zukünftige Sonnenfinsternis;

b) das relativ Zufällige, das zwar im Zusammenhang aller natürlichen Ursachen betrachtet, naturnotwendig ist, aber nicht in Hinsicht auf die Wirkung der nächsten Ursachen, wie z. B. der Verlauf einer Krankheit durch den ärztlichen Eingriff abgeändert werden kann;

c) das absolut Zufällige oder die freien Willensentscheidungen (p. 43).

Ob es solche naturnotwendige Wirkungen gibt, welche von keiner natürlichen Ursache gehemmt werden können, auch von keinem Geiste, und ob die Sonnenfinsternisse dazu gehören, weiß ich nicht; aber das ist mir unzweifelhaft, daß der von B. aufgestellte Begriff der freien Handlungen als absolut zufälliger Ereignisse eine Ausnahme vom Kausalgesetze bedeutet: „Denn sie sind innerlich und an sich zufällig, indem es im Charakter der freien Willensbestimmung liegt, auch unter allen die Handlung vorbereitenden und modifizierenden Umständen sich nicht notwendig zu einem oder dem andern zu entscheiden“ (p. 44). Warum erfolgt nun diese und nicht jene Entscheidung? ohne daß ein hinreichender Grund gerade für diese eigentümliche Bestimmung vorhanden wäre, welcher es erklärt, daß der Wille gerade so und nicht anders wählte? Gerade dies am Willensakt ist das allerwichtigste, das allerbedeutsamste, das allerverhängnisvollste! Und das soll absolut zufällig, d. h. ursachlos sein, präzise für sich betrachtet? Und doch für die ganze Ewigkeit schuldbar sein? —

Gibt es absolut Zufälliges, wie B. behauptet, so ist die Grundlage aller Gottesbeweise zerstört, und die scientia media samt allen Spiegeln der Ewigkeit hängt haltlos in der Luft! — Das Zukünftige hat nur dann eine objektive Wahrheit (vor seiner Verwirklichung), wenn es letztlich von Gott als solches bestimmt worden ist. Ohne dies nicht! Sonst wäre Gott überhaupt entbehrlich. Vergl. hierzu meine Dogm. I, 315—317.

Zu p. 65 möchte ich fragen: Wohl ist der Satz: „Judas wird Christum verraten“ entweder wahr oder falsch. Wenn er aber wahr ist, ist er dies unabhängig von Judas — und unabhängig von Gott? Oder stammt seine Wahrheit etwa aus ihm selbst? Ja, wenn es von Gott unabhängig bestehende und ewig gültige Schicksalssätze geben würde, die ihm, dem Ewigen, als ewiggültige Wahrheiten so gegenständlich und gegenwärtig gegenüber ständen — ohne daß er die bestimmende Ursache ihrer Gültigkeit wäre — wie uns das Gegenwärtige gegenständlich wird, ohne daß wir die Ursache seines Eintretens oder seiner Zukünftigkeit sind — dann wäre freilich die große Schwierigkeit gelöst, um welche B. (v. p. 66—74) herumgeht: wie nämlich etwas von Ewigkeit her vorausgewußt werden könne, d. h. ewig bestimmt sei (unabhängig z. B. von Judas), und doch zugleich frei sei, d. h. noch nicht bestimmt, erst und ganz und darum mit unendlicher Verantwortung von Judas bestimmt, und unabhängig von seiner Existenz und seiner Entscheidung noch nicht bestimmt? — Über das Gesetz des Widerspruchs hilft keine Dialektik hinüber.

Es ist auch wohl zu beachten: Nicht die zeitliche oder äußere Aufeinanderfolge oder Wechselbeziehung zwischen dem ewigen Vorwissen des Verrats und dieser zeitlichen Handlung des Judas bildet den Kern der Schwierigkeit, sondern der innere Zusammenhang oder die

ursächliche Abhängigkeit als solche: Hat das ewige Vorauswissen des Verrates wirklich den Verrat selber zur Ursache? Hat der Satz: „Judas wird Christum verraten“ seine Zukünftigkeit oder objektive Wahrheit von Ewigkeit her, also unabhängig von Judas oder erst von Judas her? Wie aber kann etwas ewig bestimmt sein, ehe der Bestimmende selber existiert und bestimmt?

Der Einwand Kants soll „dem großen Denker“ keine Ehre machen, die unbedingt ausgesprochene Voraussage einer freien Handlung bekunde ein unentrinnbares Verhängnis (p. 74–76). Die Voraussage soll dieses Verhängnis nicht bewirken, sondern bekunden — denn sie wäre ja nicht möglich, wenn noch nicht bestimmt wäre, was geschehen wird. Die Freiheit setzt aber voraus, daß es immer noch in der Macht des Judas lag, darüber zu bestimmen (cf. auch p. 125). — B. hat eben den Einwand nicht erfaßt und insbesondere in Bezug auf Matth. 26, 20–25 nicht gelöst.

Anstatt der Ewigkeit wird auch die unendliche Vollkommenheit des göttlichen Wesens als Erkenntnisgrund des Frei-Zukünftigen angegeben: denn kraft seiner Vollkommenheit sei Gott der *Intellectus ex natura sua determinatus ad cognoscendum actu quidquid verum est*. Palmieri Inst. phil. Allein es bleibt auch hierbei der sonderbare Thatbestand bestehen, daß die freie Handlungsweise eines Menschen schon unendlich früher, weil von Ewigkeit her, in der Idealwelt des Wahren bestimmt ist und von Gott als solche erkannt wird, ehe der freibestimmende Wille und seine freibestimmende That existiert und wirklich wird. Die Sache ist hierbei viel entsetzlicher als bei dem strengsten Thomismus, weil dieser immerhin mit der göttlichen Vorausbestimmung der freien Handlungen doch noch einige Verantwortlichkeit Gottes für seinen Ratschluß als Bürgschaft seiner Güte bestehen läßt; aber im Angesichte dieser von Gott ganz unabhängigen und vor aller Existenz der freien Personen fest bestimmten Schicksalswahrheiten hört alles Verstehen und alles Hoffen schlechthin auf! (cf. p. 203 sq.)

a) Die Gleichzeitigkeit genügt für sich allein nicht, um eine Erkenntnis zu bewirken, welche in der Wahrnehmung einer unabhängig vom Erkennenden gültigen Wahrheit besteht; sie ist nur unbedingte Voraussetzung, damit jene Einwirkung auf den Erkennenden von seiten des Gegenstandes stattfinden kann, infolge deren der Erkennende zur Erkenntnis bestimmt wird.

b) Das Zeitliche und Zukünftige müßte dem Ewigen innerlich (*secundum ordinem naturae et causalitatis*) bestimmend vorausgehen, was undenkbar ist — trotz aller Gleichzeitigkeit. Die zeitliche oder äußere Koexistenz ist nur möglich und denkbar auf Grund der ursächlichen Koexistenz.

c) Es ist und bleibt ein Nonsens, daß eine Handlungsweise schon bestimmt sein soll, ehe die bestimmende Ursache oder Persönlichkeit überhaupt existiert. Die Wirkung und Folge kann unmöglich bestehen, ehe die bestimmende Ursächlichkeit als solche zur Thatsache geworden ist — d. h. die hinreichende Ursache —. Gibt es also ein ewiges Vorauswissen des Zukünftigen, so ist dies nur möglich, weil es eben auch eine ewige Vorausbestimmung alles Zukünftigen gibt (cf. p. 127).

Sehr bedenklich ist es, wenn B. p. 61 die unmittelbare Offenbarung nur dann für zuverlässig erklärt, wenn äußere Kriterien ihrer Göttlichkeit hinzukämen. Er fragt: „Sind Selbsttäuschungen, Verdrehungen, Verfälschungen vielleicht bei dieser Art von Offenbarung an sich ausgeschlossen?“ (p. 61.) Ich antworte: Wo Gottes unmittelbare Offenbarung

wirklich ist, gewiß: aber wo sie nicht ist, da ist wohl der Wahn möglich, Hallucinationen und lebhaftere Vorstellungen für Offenbarungen zu halten. Wo sind die äußern Kriterien für die meisten Propheten, damit sie selber für sich eine sichere Überzeugung von dem göttlichen Ursprung dessen gewinnen, was in ihnen vorging? Dies auch zu p. 161 sq., 169 sq.

Sodann erledigt B. vier Klassen von Einwänden gegen die Möglichkeit einer göttlichen Offenbarung in üblicher Weise (p. 76—91). Die zweite und dritte Klasse dieser Einwände geht von der Voraussetzung aus, daß die Inspiration durch die Mitteilung fertiger Gedankenbilder und Urteile in den Geist des Begnadigten erfolge. Ist diese Voraussetzung einer mechanischen und magischen Eingießung von Erkenntnissen von der Sache selbst, d. i. dem Offenbarungsglauben nicht gefordert, so fallen die Einwände in sich zusammen; ebenso hinfällig sind sie für eine theologische Schule, welche diese Voraussetzung nicht bloß hier, sondern grundsätzlich und überall z. B. in der Engel-, Urstands- und Gnadenlehre zurückweist.

Der letzte Einwand von Kant und Strauß meint, der Prophet könne den göttlichen Ursprung einer Eingebung nicht wahrnehmen, sondern nur schlußweise folgern; das sei indes keine hinreichende Sicherheit, zumal man kein sicheres Unterscheidungsmerkmal des Übernatürlichen habe (p. 85 sq.). Die Antwort B.s ist allzusehr Ausdruck der Entrüstung, die ja vom Standpunkt des innigen Glaubens sehr begreiflich, aber in der Apologie nicht so zweckmäßig ist, wie die sachliche Lösung der Schwierigkeit. Auch die drei Punkte von König konstatieren bloß, daß die gläubige Welt sich durch Kant nicht aufhalten lasse (p. 87). Übrigens was hat B. selbst auf p. 61 gelehrt? — Wenn der Prophet den göttlichen Ursprung seiner Eingebung wirklich erschließen müßte, wie Herschel das Dasein des Uranus, dann wäre die Zuverlässigkeit der Inspiration immerhin mangelhaft — umsomehr, wenn keine nachträgliche Wahrnehmung der erschlossenen Ursache die Richtigkeit der Schlußfolgerung bestätigt und unzweifelhaft macht, wie beim Planeten Uranus. — Allein das ist eben unrichtig, daß wir Kausalzusammenhänge nur durch Schlußfolgerungen erkennen und erkennen können: Wir nehmen uns selber als Princip unserer Ideenbildung, Willensentschliefungen, Überlegungen u. dgl. unmittelbar wahr. Ebenso den Lehrer, Freund oder sonstigen Menschen, der belehrend, befehlend, verführend, widerlegend, zweifelnd zu uns spricht. Noch viel deutlicher und unzweifelhafter ist Gottes Sprechen bzw. Einwirken auf die Seele von der Einsicht begleitet, daß diese Mitteilung von ihm selber kömmt. In jeder Wirkung ist ja der Wirkende selbst.

Für die Beweiskraft der Weissagung, zu deren Nachweis B. im 5. Kap. p. 92 übergeht, kommt zuerst die historische Erweisbarkeit der Weissagung und ihrer Erfüllung in Betracht. — B. verteidigt den wissenschaftlichen Charakter der moralischen Gewißheit, welche für den gegebenen Fall den Irrtum der Gewährsmänner mit Evidenz ausschließt, obgleich im allgemeinen die Möglichkeit besteht, daß Zeugen die Wahrheit nicht kennen oder sie nicht sagen wollen (cf. p. 107). B. wahrt bezüglich der historischen Zeugnisse zunächst das Recht des gesunden Menschenverstandes zur Beobachtung und Beurteilung gegenüber den ungebührlichen Ansprüchen der Fachgelehrten (p. 113—114), sodann das Recht der Thatfachen gegenüber jenem Veto einzelner wissenschaftlicher Systeme (oder Zeugnisse), welches auf „unmöglich“ oder auf „unwahrscheinlich“ lautet, natürlich nur vom Standpunkt des betr. Systems (p. 114—118, cf. auch p. 149—158 die Einwände).

Die philosophische Wahrheit der Weissagungen findet B. nach p. 119—129 darin, daß deren übernatürlicher Charakter offenbar ist; denn die Erkenntnis des Zukünftig-Freien sei nur Gott möglich. — Natürlich besteht die Voraussetzung, daß man nicht in der Engellehre nach altcholastischem Muster die Überzeitlichkeit der Engel annimmt und deren Wesen als eine Erkenntnisfähigkeit bestimmt, welche von der erkennbaren Wahrheit von Anfang an ebenso vollkommen erfüllt ist wie die himmlische Materie von ihrer Wesensform. Denn dann wäre trotz des Machtwortes p. 193 das Vorauswissen alles Zukünftigen allen Engeln als überzeitlichen Geistern mit Gott gemeinsam, wenigstens wenn ihre Erkenntnis überzeitlich ist, wie Thomas lehrt (cf. C. gent. l. 2. c. 96. 97).

Das dritte Erfordernis einer beweiskräftigen Weissagung ist ihre relative Wahrheit, d. h. ihr Zusammenhang mit der zu beglaubigenden Lehre (p. 130—139). Aber sonderbarer Weise benutzt B. den ganzen Abschnitt, um darzuthun, daß echte Weissagungen (und Wunder) unmöglich zu Gunsten einer falschen Lehre, also nur zum Beweis einer wahren Lehre eintreten können — weil Gott sich sonst der vollbewußten Lüge schuldig machen würde. Letzteres ist natürlich unmöglich; allein ich zweifle sehr, ob die Sache so einfach zu entscheiden ist — nicht in abstracto, sondern in concreto, nicht für den scholastischen Apologeten, sondern etwa für den Ostasiaten, der nach der Wahrheit sucht, oder für einen zweifelnden Philosophen; nicht im Disputationssaal des Seminars, sondern etwa vor dem Throne des Kaisers Abkar.

Die Einwände von Lessing und Strauß gegen die Beweiskraft geschichtlicher Berichte für das religiöse und philosophische Wahrheitsgebiet werden in üblicher abstrakter Weise verhöhnt und gerichtet. Hängt die Schlussforderung der apologetischen Beweisführung mit ihrem unendlichen Gewicht wirklich an dem Spinnenfaden historischer Einzelberichte, deren Inhalt zu fern in der Vergangenheit liegt, als daß sie gebührend auf Wahrheit und Falschheit untersucht werden könnten? Findet dabei eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* statt? — B. hält die Einwände für erledigt, indem er in der Stammtafel der betreffenden Erkenntnisse zuerst das Urteil über die historische Thatsache der Kriterien als den Stammvater an die Spitze stellt; dann als dessen Sohn das Urteil über die gleichfalls historische Offenbarungsthatsache erklärt und erst von diesem als dritten Nachkommen jenes Urteil abstammen läßt, welches den Inhalt der thatsächlichen Offenbarung für wahr anerkennt (p. 147). Hierbei nehmen allerdings die Nachkommen einen anderen Art-Charakter an, aber nicht durch einen Generationswechsel, sondern durch zwei! Nun, der Darwinismus ist dadurch berühmt, daß er es versteht, ganz leise und unvermerkt die Artveränderung sich vollziehen zu lassen. Gegen den Vorwurf, dem Darwinismus hierin eine bedenkliche Konkurrenz gemacht zu haben, soll dann der dogmatische Satz als Schild dienen, daß der Glaube und seine absolute Gewißheit gar nicht von den apologetischen Beweisgründen erzeugt sei noch überhaupt abstamme! (p. 149.)

Bei alldem denkt B. nicht daran, daß ebenso wie für das Christentum, so auch für andere, hochentwickelte Schrift- und Kulturreligionen als Wahrheitsbeweis einzelne Wunderthaten und Weissagungen der Religionsstifter geltend gemacht werden. Da nun als der Kampfplatz der Apologetik nicht das unzweifelhaft christkatholische Mainzer Seminar zu denken ist, sondern jenes Forum, auf dem ebenso überzeugte Buddhisten, Brahmanen, Konfutsianer, Parsen und Muselmanen verkehren wie überzeugte Christen, so wird es nicht ratsam erscheinen, alten und uralten Berichten gegenüber, die man nicht widerlegen kann, weil das Berichtete

in unerreichbarer Vergangenheit entfernt ist und bleibt, die verpflichtende und bindende Beweiskraft zuzuerkennen: abgesehen von dem inneren Kriterium des Monotheismus (nach Deut. 13) und abgesehen von dem weltgeschichtlichen Erfolg und Inhalt der äußern Kriterien — der angerufenen Wunder und Weissagungen. Denn dadurch gehören sie fort und fort der Gegenwart an und sind aus Gegenständen des archäologischen Gelehrtenstreites zu lebendigen Fragen und Aufforderungen an Vernunft und Gewissen geworden!

Es ist ferner eben doch zu beachten, daß die Legenden- und Mythenbildung auf dem religiösen Gebiete eine ganz andere Bedeutung hat als irgendwo anders und daß gewisse Zeiten und Stände von besonders mystischer Neigung außerordentlich Überschwengliches in dieser Hinsicht geleistet haben — auch die religiöse Erbauungslitteratur der Gegenwart. Die Kunst, aus nichts nicht bloß etwas, sondern vieles, ja dickbändige Lebensbeschreibungen zu machen, ist sehr in Blüte und zerstört leider den strengen Sinn für Wahrheit gerade in religiösen Kreisen. Diese specielle Konkurrenz des religiösen Aberglaubens mit der Offenbarungsgeschichte verlangt schon eine methodische Würdigung. Die Heiligkeit mancher Personen kann durch außerordentliche Zustände beglaubigt sein, aber ihre sogenannten Privatoffenbarungen und Ekstasen werden dadurch keineswegs zu Wahrheitsquellen gestempelt. Die Fragen Bernheims pag. 155 (Wie läßt sich Echtes vom Gefälschten unterscheiden? Welche Umstände bewirken und erklären die Fälschungen?) gelten nicht bloß für Hume, sondern auch für B.! (vgl. auch 168 sq.)

Die p. 140—158 behandelten Einwände sind eigentlich nicht gegen die historische, sondern gegen die relative Wahrheit und Beweiskraft der Weissagungen gerichtet. B. geht hierbei wie überhaupt in der Methode seiner Beweisführung von der Voraussetzung aus, für die Gegner stehe das Dasein eines persönlichen überweltlichen Gottes fest, oder es sei ihnen gegenüber, ganz abgesehen davon, daß die Offenbarung in Betracht gezogen wird, festzustellen. Allein der moderne Pantheismus wird gerade durch die Rücksicht auf die Offenbarungsthat Gottes zur Leugnung der Persönlichkeit Gottes bestimmt. Hiernach ist auch das p. 202 sq. Gesagte zu beurteilen.

B. findet den Schwerpunkt der Weissagung in der Vorhersagung des Zukünftigen p. 201, nicht so sehr in den innerlich bedeutsamen Wahrheiten und Gesetzen, welche sie mitteilt, sondern gerade in dem, was sie als rein äußeres Kriterium dem inneren Kriterium der Weisheit gegenüberstellt. Infolgedessen ist sein Standpunkt für die Verteidigung sehr schwierig, wenn nicht unhaltbar; umsomehr verdient vieles Anerkennung, was er hierbei im einzelnen zur Abwehr älterer und moderner Einwände geltend macht (p. 159—194). Es ist allerdings der weltgeschichtliche und innerlich bedeutsame Wahrheitsgehalt der Prophetie, der behufs Lösung der Einwände in den Vordergrund gestellt wird: so p. 170—187.

B. behauptet, und zwar offenbar im gleichen Sinne wie Denzinger, böse Menschen oder Geister könnten unmöglich zur Bestätigung des Irrtums Wunder und Weissagungen mißbrauchen (p. 197 u. 198). Da wäre denn doch die Vereinbarung mit 2 Thess. 2; Apoc. 13, 13—18; Matth. 24, 21 in ernsterem Sinne, als es p. 207—212 versucht wird, notwendig. — Auch in der Abwehr des Straußschen Einwandes p. 194 sq. zieht sich B. schließlich auf die inneren Kriterien zurück. Wie er aber die Glaubens- und Sittenlehre des Koran aus Vernunftgründen als offenbar unwahr erweisen will (p. 203), wäre interessant zu erfahren. Der Islam ist ja gerade die Abstreifung der übernatürlichen Geheimnisselehren — und

zwar weil er sie als anthropomorphistische Verdunklung des streng vernünftigen Monotheismus ansieht. Man darf eben die Mysterien nicht einseitig als der Vernunft unzugänglich und der inneren Kriterien entbehrend hinstellen, sondern als Lehren, welche eminent vernünftig sind, wenn sie auch höhere Anforderungen an die Vernunft stellen. — Freilich wäre zu einer befriedigenden Erledigung dieser Frage unumgänglich notwendig gewesen, daß B. auch den Einwand eingehend gewürdigt hätte, der von den unerfüllten Weissagungen beider Testamente hergenommen wird.

Der Versuch, den B. auf p. 203—205 macht, um Gott von dem Vorwurfe zu rechtfertigen, er führe die Menschen selbst in Irrtum, wenn er den Bösen übernatürliche Kräfte zu Wundern und Weissagungen gebe, ist sehr kasuistisch; und Kasuistik nimmt sich nirgends kläglicher aus als in der Apologetik. Der Mißbrauch der Weissagungsgabe sei ja gegen Gottes Absicht! (p. 204. 206.) Wer sollte da Gott nicht bemitleiden? Den Gott nämlich, wie er da dargestellt wird! — Ist sodann nicht ein wesentlicher Unterschied zwischen der priesterlichen Konsekration und jenen Gnadengaben, welche ihrem ganzen Wesen nach Kriterien der Wahrheit sein sollen? Wird denn durch den Mißbrauch der Konsekrationsgewalt jemand irregeführt? (cf. dazu p. 206!) Es klingt auch etwas zu juristisch — als Appell an die schon eingetretene Verjährung, — wenn B. zu Deut. 13 meint, die Wunder und Weissagungen der späteren (falschen) Propheten gelten deshalb nichts mehr, weil der Wahrheitsbeweis für den Dekalog durch die früheren Wunder abgeschlossen sei. In einem solchen Falle wäre eher zu besorgen, daß der Lebende recht habe und daß das selbst erlebte Wunder den Sieg über die aus alter Zeit berichteten Wunder davontrage. B. scheint sich zu denken, daß die echten und die ungöttlichen Wunder durch eine deutliche Etiquette kenntlich gemacht seien; sonst hätte er sich die Sache nicht so leicht machen können wie p. 212. Übrigens sei er daran erinnert, ob nicht die zeitgenössischen Schultheologen ähnlich über die Wunder Christi abgesprochen — und ob sie nicht gerade ein Zeichen vom Himmel verlangt haben!

Ich bin allerdings auch der Meinung, daß die Propheten schon vor der Erfüllung etwaiger Vorhersagungen als Gottesgesandte glaubhaft erschienen — aber keineswegs zumeist durch äußere Kriterien, sondern durch die inneren Kriterien ihres Charakters und ihres selbstlosen Eifers. Wenn freilich im Gebiete des Geistes oder der inneren Kriterien kein Raum mehr für das Übernatürliche bleibt, sondern dieses seine Heimat nur in Einzelvorhersagungen des Kontingent-Zukünftigen hat, dann ist es unbegreiflich, wie die meisten Propheten als solche Anerkennung haben finden können. Dies zu p. 161 sq., 169 sq., 215. — Jeder konkrete Versuch von B., die biblische Weissagung thatkräftig zu Ehren zu bringen, ist eine Anerkennung der von Drey ausgesprochenen Wahrheit (p. 218), daß alle Kriterien innerlich und organisch zusammengehören und erst als solche den vollen und ebenbürtigen Wahrheitsbeweis der Offenbarung bilden. B. würde in seiner Schrift viel mehr geleistet haben, wenn er in der Bildung der Begriffe und Durchführung der Sätze die aristotelisch-scholastische, nicht die nominalistische Methode der Abstraktion aus der Gesamtheit aller in Betracht kommenden und konkurrierenden Thatfachen befolgt hätte: — dann wäre freilich seine Entrüstung über Perty nicht zur Entwicklung gekommen (p. 169). Solche Entrüstung mag sich ein Dogmatiker gestatten, für die Apologeten hat sie keinen Sinn; er hat zu beweisen, daß diese konkurrierenden

Erscheinungen wie nicht bloß Orakel, Hellsehen und Gedankenlesen, sondern auch die sogenannten Ekstasen und Privatoffenbarungen, welche in christlichen und katholischen Kreisen vorkommen, wesentlich unter denjenigen Weissagungen stehen, welche als Wahrheitsbeweis des Christentums in Anspruch genommen werden. Übrigens: Sind denn nicht die mit Entrüstung zurückgewiesenen Vorhersagungen als individuelle so recht der Gattung des Kontingent-Zukünftigen angehörig? (cf. p. 169 mit 201.) Übrigens: Hat sich der Apologet B. schon ernstlich in die Aufgabe hineingedacht, die von den großen Religionsstiftern, wie z. B. Confutse, Buddha u. a. in den klassischen Schriften ihrer Religion berichteten Wunder und Weissagungen zu widerlegen bezw. wirksam zu entkräften? natürlich nicht für seine Seminaristen, sondern für gläubige Bekenner und Parteigänger jener Religionen!

Der letzte Kampf des Verfassers mit Straufs gibt eben doch im wesentlichen diesem recht: daß das höchste Kriterium die innere Übereinstimmung mit den Grundsätzen des Monotheismus und Theokratismus ist und bleibt: d. h. das innere Kriterium! (p. 195 und trotzdem p. 218!) Die äußeren Erweise sind dann als echt und ihre Vollbringer als Gottesmänner erwiesen! Das ist der Triumph des Denkens über den Mechanismus — auch im Glauben!

Für apologetische Untersuchungen ist es überhaupt, aber gerade in der gegenwärtigen Zeit, welche auf dem religionswissenschaftlichen Gebiete ein so gewaltiges und ernstes Wahrheitsstreben entwickelt, unbedingt notwendig, den Gegner nicht ohne weiteres als boshaften und verstockten Feind des Lichtes, als verabscheuungswürdiges Werkzeug Satans zu betrachten und zu behandeln, sondern als einen Denker, der auch in seiner negativen Kritik von ehrlichem Wahrheitsinteresse getrieben ist. Dann werden unsere Antworten viel gediegener und wirksamer; dann haben unsere Verteidigungsgründe auch mehr Empfänglichkeit und ernstere Würdigung auf gegnerischer Seite zu erwarten. Aus diesem Grunde habe ich in dieser Recension das Einzelne so eingehend und streng sachlich geprüft, damit man auch draussen wisse, daß der katholische Geist nicht geschäftsmäßig ohne weiteres lobt, was aus dem eigenen Lager stammt, und ungeprüft verwirft, was der Gegner sagt. Non enim possumus aliquid adversus veritatem, sed pro veritate (2. Kor. 13, 8).

Würzburg.

Herman Schell.

L. Busse, Prof. der Philos. an der Kaiserl. japan. Universität Tokyo, **Streifzüge durch die japanische ethische Litteratur der Gegenwart** (Mitteilungen der deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens in Tokyo. Heft 50. 1892. Berlin, Asher & Co.; abgedr. in Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft. Bd. VIII).

Es fehlte seit den letzten 25 Jahren nie an Stimmen, die das Inselreich des Far East und seine Regierung vor Überstürzung in den Reformen nach europäischen Mustern warnten. Im Lärm des Beifalls, der von jenen immer jeder Neuerung gespendet wird, die dabei zu gewinnen hoffen, überhörte man jedoch diese Rufe. „Flut muß auf Flut folgen“, hieß es im „Japan der Zukunft“ (Shōrai-no-Nihon) von Tokutomi Chōichirō; und so ging es denn fort in Fieberhast auf allen Gebieten. Ein Spiegelbild davon zeigt uns die japanische Litteratur der Gegenwart. „It

is barren of original thought; and even the borrowed thought is in too many instances stated in enagerrated forms, showing how little its significance has been apprehended"; urteilt Walter Denning in einem Aufsatz „On Japanese Modern Literature“ (Transactions of the ninth Intern. Congress of Orientalists, vol. II, p. 643). Was von der Litteratur im allgemeinen gilt, trifft auch für die ethische zu, während hier noch besondere Momente hinzutreten, welche diesen Gegenstand mehr als jeden andern geeignet erscheinen lassen, um an ihm über das Soll und Haben der ganzen japanischen Reformbewegung sich zu orientieren.

Busse, der sich dieser Aufgabe zur Belehrung für viele, die nicht wie er an der Quelle sitzen, unterzogen hat, unterscheidet vier Hauptgruppen in der ethischen Litteratur Japans unserer Tage: eine buddhistische, eine nationalkonservative, eine christliche und eine philosophische. Es schwindelt einem bei all den unverdaulichen Geistesbrocken, die aber von denen, die in Japan auf Intelligenz Anspruch zu machen glauben, wie es scheint, mit großer Gier verschlungen werden. Die philosophische Ethik insbesondere, in der Herbert Spencers Geist umgeht, ist ein totgeborenes Kind, und doch scheint gerade diese Richtung unter den Gebildeten tonangebend zu sein. — Was soll daraus werden? Busse will die Hoffnung auf Gesundung nicht aufgeben. Das ist ja recht schön, aber woher soll Remedur kommen?

Hardy.

Prof. Dr. J. Thill, Die Eigentumsfrage im klassischen Altertum. Luxemburg, Brück.

Eine sehr empfehlenswerte Abhandlung, die sowohl des interessanten und soliden Inhalts sowie der gedrängten und klaren Ausdrucksweise halber als auch ebenso wegen der reichen Belesenheit in den alten und modernen Autoren aller Richtungen, welche der Verfasser verrät, den weitesten Leserkreis verdient. Der Titel gibt die Ausdehnung des behandelten Gegenstandes nur teilweise wieder. Im 1. Paragraphen begründet der Verfasser ausführlich, eine wie tief gehende Kardinalfrage, zumal in der Gegenwart, die Eigentumsfrage ist. Das Ergebnis der 2 folgenden Paragraphen läßt sich dahin zusammenfassen, daß „die Annahme einer ursprünglichen Gütergemeinschaft, weit entfernt, ein wissenschaftliches Axiom zu sein, für die Griechen und Römer unhaltbar ist; daß allerdings die kommunistischen Ideen bereits den Demagogen Athens dienten, die Massen zu verführen, daß aber auch von der Bühne herab der Komiker Aristophanes diese wahnwitzigen Bestrebungen geißelt, daß Plato einem ganz andern, viel ideelleren Kommunismus huldigte; daß in Aristoteles, dem Philosophen, κατ' ἐξοχήν, dem Privateigentume eine herrliche Rechtfertigung geworden ist; daß die praktischen Römer nie etwas von den neueren weltbeglückenden Systemen wissen wollten“. Der 4. und letzte Paragraph enthält die rechtsphilosophische Begründung des Privateigentums als sozialer Institution. Wir möchten die Ansicht der Legisten (S. 62 u. ff.) sowohl wegen der für sie eintretenden Autoritäten als auch wegen der inneren Gründe und der geschichtlichen Erfahrung, die für sie spricht, nicht ohne weiteres, wie der Verfasser, ablehnen. Wollte derselbe genau die aus Thomas angeführten Stellen prüfen, so würde er ebenfalls finden, daß diese Ansicht nicht mit der seinigen, die das Eigentumsrecht auf „den Willen des Schöpfers und Ordners aller Dinge“ zurückführt (S. 79), in Widerspruch steht. Thomas nämlich betrachtet das positive Recht für nichts anderes, soweit es jus und nicht „iniquitas“

ist, wie als die nähere Bestimmung und Anwendung der allgemeinen Principien, welche das Naturrecht bilden. Dieses positive Recht teilt sich in das *jus gentium*, welches die unmittelbar und für alle Menschen von der Vernunft aus dem Naturrecht abgeleiteten Grundsätze enthält, und in das *jus particulare*, welches je nach Völkern und Körperschaften verschieden ist. Das Naturrecht aber ist für Thomas der nächste Ausdruck des ewigen Gesetzes, „nach welchem alle Naturen und alle Handlungen, wie Gottes Weisheit es festgesetzt, geleitet werden“. „Der Wille des Schöpfers und Ordners aller Dinge“ also ist „der tiefste Grund des Eigentumsrechtes“, soweit derselbe in der Natur und durch die Vernunft des Menschen sich offenbart.

Dr. C. M. Schneider.

Dr. G. Mollat, 1. Lesebuch zur Geschichte der Staatswissenschaft des Auslandes. 2. Lesebuch zur Geschichte der deutschen Staatswissenschaft von Kant bis Bluntschli. Osterwiek, Zickfeldt 1891.

Die Zusammenstellung dieser Lesestücke verdient uneingeschränktes Lob sowohl auf Grund der umfassenden Kenntnisse des Autors wie auch wegen seiner durchaus vorurteilsfreien Sichtung unter den betr. Werken und Stellen. Nicht nur für das Studium der Staatswissenschaft in allen ihren Zweigen, sondern auch für das der Rechtsphilosophie, der Sociologie und anderer Gebiete des menschlichen Wissens werden diese Hefte die erheblichsten Dienste leisten. Es wäre zu wünschen, daß das Beispiel, welches hier gegeben worden, auch im Bereiche der übrigen Wissenschaften nachgeahmt würde. Die Hauptvertreter der Staatswissenschaft aller Zeiten, u. a. Plato, Aristoteles, Augustin, Thomas v. Aquin, Machiavelli, Bossuet, Rousseau, Burke, Mill tragen, vermittle der zutreffendsten Stellen aus ihren Werken, dem Leser ihre Ansicht und deren Begründung vor. Die deutschen Gelehrten sind vertreten besonders durch Kant, Fichte, Moser, Jentz, Rotteck, Schelling, Savigny, Mohl, Leo, Stahl, Ahrens, Bluntschli. Die irrthümlichen Meinungen der einen finden wir stillschweigend widerlegt durch die Auseinandersetzungen der andern. Sollen wir im allgemeinen unsern Eindruck wiedergeben, so möchten wir zwei Punkte betonen. Der Kardinalpunkt, um den die gesamten Ausführungen sich drehen, ist die Teilnahme des Volkes an der Leitung des Staates. Wie diese Teilnahme aufzufassen, wie zu begründen, wie beschaffen die jedesmaligen Folgen und direkten Wirkungen seien, dies bildet den hauptsächlichsten Gegenstand der verschiedenen scharfsinnigen Untersuchungen. Wo solche Teilnahme des Volkes ganz fehlt, da ist die Abart der staatlichen Ordnung, die Despotie; wo es gelingt, die Gesamtheit des Volkes, gemäß den verschiedenen Klassen und Ständen, in irgend einer Form am wirksamsten an der Gesetzgebung teilnehmen zu lassen, da ist die beste Staatsform. Sodann tritt durch das Nebeneinanderstellen der neueren Autoren so recht das Unpraktische, Unbrauchbare des modernen Pantheismus hervor, des Vaters der Socialdemokratie nach der wissenschaftlichen Seite hin. Kant, Fichte, Hegel spielen mit ihren Theorien neben Wilh. v. Humboldt, Möser, Moser, Savigny, Stahl, eine traurige Rolle. Denn die letzteren nehmen die menschliche Natur selber, wie sie thatsächlich ist; während die ersteren davon ausgehen, wie sie sich in ihrem Kopfe die Natur und die Dinge gestalten, wie diese also eigentlich sein müßten. Wir heben beispielsweise einige Stellen hervor. „Ich

widersetze mich," so Burke S. 124, „eben darum den falschen Ideen von diesen Rechten; (die Menschenrechte der französischen Revolution sind gemeint), weil sie gerade auf die Zerstörung der wahren abzielen. Wenn die bürgerliche Gesellschaft zum Besten des Menschen gestiftet ist, so erwirbt der Mensch ein Recht auf alle die Vorteile, welche die Gesellschaft zum Zwecke hat. Bürgerliche Gesellschaft ist ein Institut, dessen Essenz Wohlthätigkeit ist, und das Gesetz selber ist nichts anderes als Wohlthätigkeit nach einer gewissen Regel. Es ist des Menschen Recht, unter dieser Regel zu leben. . . . Eine Staatsverfassung schaffen, erfordert keine große Geschicklichkeit. Weiset der Macht ihre Stelle an, lehrt Gehorsam, und das Werk ist vollbracht. Freiheit geben ist noch weit leichter. Da bedarf es gar keiner Führung. Es ist bloß nötig, die Zügel schießen zu lassen. Aber eine freie Staatsverfassung hervorbringen, d. h. die streitenden Elemente der Freiheit und der Beschränkung in ein festes und dauerndes Ganze zusammenzuschmelzen, das ist ein Geschäft, was langes und tiefes Nachdenken, was einen scharfsichtigen, vielumfassenden und ordnenden Geist erfordert.“ Über „die Folgen der militärischen Regierungsart“ schreibt Karl v. Moser (S. 22): „Solche Denkungsart wirkt ferner vielmal eine schädliche Geschwindigkeit in Behandlung der Regierungsgeschäfte. Solche Herren meinen dann immer, ein Land liefse sich just so hantieren wie ein Regiment auf dem Paradeplatze. Sie bedenken nicht den Unterschied zwischen der Arbeit des Geistes eines Ministers und der oft bloß machinistischen Bemühung eines Offiziers. Es soll alles eins, zwei, drei wie beim Exerzieren gehen, und da es nicht so gehen kann noch wird, so sind Herr und Diener tapfer mit einander geplagt. . . . Diese Manieren des Herrn breiten sich allmählich über die ganze Dienerschaft aus und die ganze Art der Behandlung der Unterthanen bekommt eine solche Gestalt, daß Herrschaften nur noch bloß die Worte Hoheit und Niedrigkeit kennen. Sie messen alles nach dem Ersten und glauben, daß alles, was davon abgeht, niedrig und als ein Eingriff in ihren hohen Stand anzusehen sei. Allein wir haben ein so gelindes Wort zwischen beide zu setzen, welches die Güte heißt. Vergebens sucht man die in einem Lande, das nach militärischen Grundsätzen regiert wird.“ Im Jahre 1797 schreibt Gentz (S. 27) an Friedrich Wilhelm III.: „Ein Feldzug ist für die preussische Armee nur die Fortsetzung ihrer täglichen Operationen, nur die unmittelbare Anwendung dessen, was bei ihr längst zur anderen Natur geworden war. Sie wird nach 20-, nach 50 jähriger Ruhe, sobald die ernste Stunde der wahren Kriegsnotwendigkeit schlägt, nichts weiter zum Siege notwendig haben als gute Feldherren, und diese sind im Hause Friedrichs II. so einheimisch, in dem Wirkungskreise, den sein Andenken beseelt, so unvergänglich als sein Ruhm.“ Noch nicht 10 Jahre darauf war die Schlacht bei Jena. — Eine Stelle aus Aristoteles mit dem Kommentar von Thomas vermiften wir, die, gerade bei Betrachtung der staatlichen Tendenzen unserer Zeit, von Interesse gewesen wäre. Sie warnt davor, daß nicht die staatliche Gewalt alles regeln wolle; der Staat sei wesentlich verschieden von der Gemeinde und von der Familie, deren Rechte der gute Staat voraussetzt, aber nicht in Anspruch nimmt. Die Stelle ist im Beginne des 2. Buches der „Politik“ (vgl. unsere: „Socialistische Staatsidee beleuchtet durch Thomas v. Aquin“. Paderb. Bonifacius-Dr.).

Dr. C. M. Schneider.

Dr. M. Baumgartner, Die Erkenntnislehre des Wilhelm v. Auvergne. (Bd. II. Heft 1 der Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters.) Münster, Aschendorff.

Der Zweck dieser Untersuchungen ist die Darstellung des „Ringens der von Augustinus sich herdatierenden Gedanken mit den aristotelisch-arabischen Anschauungen auf dem Gebiete der Erkenntnislehre“. Nach kurzen biographischen Bemerkungen werden vom Verfasser psychologische Vorfragen über das Verhältnis von Leib und Seele sowie über die Seele allein und ihre Kräfte erledigt. Es folgt der eigentliche Gegenstand der interessanten Schrift, die Auseinandersetzung, wie sich Wilhelm v. Auvergne zu Aristoteles, Plato und Augustin stellt in der Lehre von der Erkenntnis durch die Sinne und durch die Vernunft. Den Schluß macht die Beurteilung der Ansicht Wilhelms über das Verhältnis der obersten Wahrheiten und ihres Grundes, der Gottheit, zur Erkenntnis der Seele. — Die Monographie ist wegen ihres mit vieler Mühe verbundenen Eingehens auf die wissenschaftliche Stellung Wilhelms v. Auvergne in seiner Zeit, wegen der steten Bezugnahme auf die Lehre des Aristoteles und der arabischen Philosophen sowie auf Grund der umfassenden Kenntnis der betr. modernen Litteratur, die sich darin kundthut, für die Gelehrten ein bedeutsamer Stein im Aufbau der mittelalterlichen Philosophie bis zu deren Glanz- und Höhepunkte, dem Fürsten der Scholastik. Nützlicher würde sie noch geworden sein, wenn der Verfasser die Lehre des hl. Thomas über die Sinnen- und Vernunftserkenntnis mit dessen eigenen Worten an die Spitze gestellt und dann damit die Ansichten des Wilhelm v. Auvergne sowie die der arabischen Philosophen verglichen hätte. Hat ja doch Leo XIII. die positive Vorschrift gegeben, daß die katholischen Philosophen diese Lehre als Richtschnur ihrer Forschungen zu betrachten haben. Die Befolgung dieser Vorschrift schadet ebensowenig dem Fortschritte der Wissenschaft wie der philosophischen Forschung der Widerspruchssatz und der Mathematik der pythagoreische Lehrsatz, ebensowenig wie die rechte Strafe dem ungehinderten Gehen von Nachteil ist. Hätte Baumgartner vom Ziele des Weges der philosophischen Forschung im 13. Jahrhunderte, nämlich von Thomas v. Aquin aus, jenen Teil des Weges beurteilt, welchen Wilhelm v. Auvergne vorstellt, so würde sein Endurteil über diesen vielleicht ein anderes geworden sein; er würde dessen „Arbeit auf philosophischem Gebiete“ nicht ein „unvollkommenes Stückwerk“ genannt haben. Wer mit der Ausdrucksweise des Aquinaten vertraut ist, der findet in den zahlreichen Stellen, welche B. aus Wilhelm v. Auvergne anführt, keine einzige, weder wenn es sich um die Sinnen-Erkenntnis noch wenn es sich um den intellectus agens oder den int. materialis, d. h. possibilis, handelt, deren Sinn große Schwierigkeiten böte. Freilich muß man da nicht meinen, bei Aristoteles sei die „sensitive Seele die Form des Körpers“ und „trotzdem sei der νοῦς mit der sensitiven Seele zur substantiellen Einheit verknüpft“ (S. 13); solche Anschauungen verraten einen zu geringen Grad der Vertrautheit mit der Terminologie des Aristoteles und des Aquinaten (vgl. S. Th. I, qu. 76, art. 1). Wenn danach das entsprechende Verhältnis Wilhelms zum Aristoteles bestimmt wird, so muß allerdings Unklarheit die Folge sein. Nach Aristoteles und Thomas ist der νοῦς, d. h. die vernünftige Seele, die forma substantialis corporis, nicht die forma substantialis animae sensitivae. Ist die sensitive Seele die Form des Körpers, so besteht bereits ein substantielles Sein, und die vernünftige Seele ist in diesem Falle ein accidens. Würden nach der wahren Lehre des Aristoteles die

Stellen im Wilhelm v. Auvergne beurteilt, so dürfte leicht entschieden werden können, worin er mehr zu Plato und worin er mehr zu Aristoteles hinneigt. Seine Terminologie ist noch nicht so geklärt, wie später bei Albertus und Thomas; aber der Sinn seiner Ausführungen läßt sich unschwer von dem Gesichtspunkte aus feststellen, daß er ebensowenig wie Augustin zwischen Plato und Aristoteles, oder wie Thomas zwischen Augustin und Aristoteles, einen durchgreifenden Unterschied zwischen Plato, Aristoteles und Augustin anerkennt, sondern vielmehr das eine oder das andere klarer bald bei Aristoteles, bald bei Augustin ausgedrückt findet. Hat ja Thomas einen Kommentar geschrieben zum Dionysius vom Areopag, der offenbar platonischen Ideen und platonischer Ausdrucksweise huldigt, und ebenso Kommentare zu den Hauptschriften des Aristoteles. Wie bekannt, führt er den Dionysius verhältnismäßig öfter als Gewährsmann in der Summa und sonst an als den Aristoteles, in Betracht nämlich des Verhältnisses in der Zahl der Schriften zwischen beiden. Auf Augustin beruft sich Thomas ebenfalls in allen Materien, über die er schreibt. Man müßte einmal von diesem Irrtume der aristotelischen Einseitigkeit der Scholastiker zurückkommen. Er läßt sich in keiner Weise aufrechterhalten. Sobald die Scholastik beginnt, nimmt sie den Inhalt ihrer Spekulation von allen großen Autoren her; niemals und in keinem ihrer hauptsächlichsten Vertreter zeigt sie sich beschränkt auf Aristoteles! Auch Wilh. v. Auvergne muß danach beurteilt werden. Die übernatürliche Wahrheit ist ein allumfassendes Princip, so daß unter ihrem Lichte die natürliche Wahrheit in jedem philosophischen Systeme hervortritt, aber auch das Dunkel, d. h. das Irrtümliche in einem jeden. Die Freiheit im Forschen wird von selbst geboren mit der aufrichtigen Anhänglichkeit an die geoffenbarte Lehre. Die Wahrheit kann den Geist nie einschränken. Wo demnach, gemäß der Stimme des obersten Lehrers der Kirche, die Wahrheit ist, da ist auch der Quell der freien Forschung und im selben Grade der Mangel an jeder Voreingenommenheit. Wenn S. 28 gesagt wird, Augustin habe angenommen, nicht das beseelte Sinnenorgan empfinde, sondern „das materielle, physische Gebilde, Organ genannt“, so hätte ein Blick auf später aus der Trinitate angeführte augustinische Stellen genügen müssen, um zu zeigen, zu welchen Irrtümern man gelangt, wenn man einmal durchaus Augustin zu Aristoteles in Gegensatz stellen will. Das bloß materielle Organ soll Sitz der sinnlichen Wahrnehmung sein, nämlich nach Augustin; also empfinden nach Augustin auch die Leichname, denn die „physischen Gebilde, Organ genannt“, bleiben ja. Die Lehre des Aquinaten über die forma spiritualis beim sinnlichen Erkennen, über den Unterschied zwischen der Seele und ihren Kräften, über den intellectus agens als eine der Seele inhärierende Potenz hätte Licht verbreitet über die betreffenden Auslassungen Wilh. v. Auvergne, während sie ohne das von Widersprüchen wimmeln, weil sie nämlich nicht richtig verstanden werden. Nicht Wilhelm mangelte es an der notwendigen Kritik.

Dr. C. M. Schneider.

P. van Bemmelen, *Le nihilisme scientifique*; correspondance entre l'étudiant Ti et le professeur de philosophie Ousia. III. Les trois règnes du monde réel: La matière-la vie-l'esprit. Leide, Brill 1893.

Wir haben bereits die zwei vorhergehenden Bändchen dieser geistreichen Erörterungen hier angezeigt. Das 3. Bändchen besitzt alle Vorzüge der beiden andern. In leicht verständlicher Sprache werden vom

Professor Ousia die Theorieen über den Stoff, die lebenden Wesen und die mit Vernunft begabten Geschöpfe lichtvoll und übersichtlich behandelt. Die zu Grunde liegende Lehranschauung ist eine gesunde. Jedoch muß angeraten werden, daß der Leser, ehe er sich über den Inhalt der einzelnen Teile ein endgültiges Urteil bildet, das ganze Werk lese. Es kommen später manchmal Einschränkungen mit Rücksicht auf allzu weite und zu bestimmt vorgetragene Thesen. Beispielsweise wird auf den ersten Seiten (4—15) uneingeschränkt von der Materie behauptet, sie sei durchaus „aktive“ und in keiner Weise „passive“. S. 22 aber wird, ohne Bezugnahme auf das früher Gesagte, davon gesprochen, daß die *matière active* zugleich inerte sei, daß es einer *Sollicitation*, eines Anstoßes von außen her bedürfe, damit sie ihren *status quo* verändere. Genauer wäre es gewesen, von vornherein zwischen der inneren Natur des stofflichen Dinges zu unterscheiden und seiner Bewegung oder Thätigkeit. Die Natur ist im Innern des stofflichen Dinges selbst; und danach ist letzteres nicht passiv, sondern hat selbständiges Sein. Aber damit das stoffliche Ding in Bewegung komme, ist ein Anstoß von außen notwendig. Die Art und Weise der Bewegung also richtet sich nach der inneren Natur des Steines, des Wassers etc.; ist doch, wie Aristoteles sagt, die Natur im stofflichen Dinge das *principium motus in eo, in quo est*. Daß aber ein stoffliches Ding thatsächlich in Bewegung ist oder nicht, das hängt von außen ab; darin ist la *matière* nicht „aktive“, sondern „passive“ oder, wie Aristoteles definiert: *Quod movetur, ab alio movetur*. Sehr bestimmt ist S. 26—30 dargethan, daß das Leben nicht nach darwinistischer Anschauung aus dem Stoffe sich entwickele, sondern stets die Materie beherrsche, *la vie domine toujours la matière*. Aristoteles nennt im selben Sinne die Seele das *Princip*, die bildende Form des Seins im lebendigen Dinge. Recht zutreffend ist im 3. Teile die Beurteilung Kants. Der Autor findet es staunenswert, daß in Frankreich so viel auf Kant gehalten wird, „obgleich dem französischen Geiste nichts widerwärtiger sein kann als die Terminologie, der Stil und das Denken de ce „prussien“. Er gibt aber auch den Grund dafür an. Kant hat nämlich sein Glück in Frankreich gemacht mit dem Ausdrücke „die reine Vernunft“, *la raison pure*. Die Franzosen meinten, dies bedeute „die gereinigte, geläuterte, ätherische Vernunft“, während es doch nur die Lostrennung der Vernunft von der Erscheinungswelt bezeichnet, also besser übersetzt würde mit „la pure raison“. Die Anhänglichkeit an den Unglauben ist eben weit stärker als der sog. Patriotismus. Wer da eine Stütze zu bieten scheint, um dem geoffenbarten Glauben sich feindlich gegenüberstellen zu können, wird in diesen Kreisen gefeiert, mag er auch einer sonst gehafsten Nation angehören.

Dr. C. M. Schneider.

Dr. Otto Schneider, Transcendentalpsychologie. Ein kritisch-philos. Entwurf. Leipzig, W. Friedrich.

„Die Transcendentalpsychologie ist diejenige Wissenschaft, welche alle durch die Erfahrung unmittelbar gebotenen und nach Ähnlichkeit mit dieser Erfahrung wenigstens mittelbar vorstellbaren seelischen Zustände des Inneren und Bewußtseins daraufhin prüft, was an ihnen apriorischer und was aposteriorischer (empirischer) Natur ist“ (S. 6). Der Verfasser verwirft mit Recht als etwas „Grundfalsches“ sowohl die „Ästhetik von oben“, welche aus den allgemeinen Ideen und Begriffen die Thatsachen im Seelenleben konstruiert, wie auch die „Ästhetik von unten“, die in materialistischer Weise einzig auf die Erfahrung Rücksicht

nimmt und somit blinder Realismus ist. Er geht in höchst anerkennenswerter Weise den Mittelweg. Nachdem der vorliegenden Arbeit ihre Stellung im Bereiche der philosophischen Wissenschaft zugewiesen, das Wesen des Gegenstandes und die Darstellungsform gekennzeichnet worden, wird von einer Stufe der Bewußtseinszustände zur andern emporgestiegen, von den einfachsten Vorgängen des Vorstellungsmechanismus im tierischen und diesem ähnlichen Seelenleben durch das in der Sprache sich ausdrückende Bewußtsein und das „Ich“ hindurch bis zum Bewußtsein von den höchsten Erscheinungen der Seelenthätigkeit, wo dann die verschiedenen Wissenszweige: die Logik, Mathematik mit allen ihren Teilen, die Naturwissenschaft, Ethik, Staats- und Rechtswissenschaft, Wirtschaftslehre, Ästhetik und Metaphysik mit den verschiedenen Unterabteilungen in die ihnen gebührende Stelle einrücken. Die Darstellung ist durchweg klar und edel, der Inhalt gibt Zeugnis von gereiftem Denken, was den vorliegenden Stoff, soweit es auf die moderne Philosophie ankommt, vollständig beherrscht. Der Titel zeigt bereits, daß hier nicht so sehr endgültige Ergebnisse des geistigen Forschens vorgelegt, als eine Musterung abgehalten werden soll über die Größe und Beschaffenheit des zu bearbeitenden Ackerfeldes. Es ist hervorzuheben, daß der Verfasser die Substantialität der menschlichen Seele anerkennt. (S. 23 u. ff.) Er will nichts davon wissen, daß sie nur eine Eigenschaft des Stoffes oder der Stoff eine Eigenschaft der Seele sei; vielmehr ist beides, Stoffliches und Seelisches, grundverschieden. Nur stimmt es damit kaum, daß Seele und Stoff durchaus ein „unteilbares Ganzes“, „eine schlechterdings unauflösliche Einheit“ in allen ihren einzelnen und verschiedenen Zuständen und Bethätigungsweisen sein sollen. Ebenso wenig finden wir (S. 23 u. ff.) einen Grund dafür angegeben, daß wohl der Stoff für sich allein, also ohne Seele, existieren kann, nicht aber die Seele ohne den Stoff; zumal sie doch im Sein höher steht als der bloße Stoff. Könnte sich der Verfasser dazu entschließen, einen für und in sich bestehenden Geist als existenzfähig anzusehen, so würde er auch „über den höchsten und letzten Gegenstand, den von Sein und Denken“ hinwegkommen. Darin hat er freilich recht, daß die modern-pantheistische Wissenschaft „nicht darüber hinwegzukommen vermag“. Würde er eine, einzig und wesentlich, nur der vernünftigen Seele zukommende Thätigkeit anerkennen, nämlich das rein geistige Denken und Wollen, wobei die stoffliche Phantasie nur den Gegenstand vorstellt, wie z. B. das Licht dem Auge die Farbe, so möchten auch viele Schwierigkeiten schwinden, die ihm das Empfinden bereitet. Allerdings kann man sagen, Empfinden, Denken und Wollen seien die drei Thätigkeiten der Seele. Aber man muß da unterscheiden: Das Empfinden ist eine Thätigkeit der Seele, insoweit sie in den Sinnesvermögen an die stofflichen Organe gebunden ist; Denken und Wollen, insoweit sie Vermögen hat, zu deren Thätigsein kein Sinnesorgan anders erfordert ist, als um den Gegenstand vorzustellen. So habe ich ein Buch notwendig, um lesen zu können; aber das Buch gibt in keiner Weise die Fertigkeit des Lesens und hat nicht den mindesten Anteil am Lesen selber. Der Satz (S. 18) von der „naiven Unkenntnis des Verfassers der Mosaischen Urkunden“ verunziert das sonst vornehm gehaltene Werk und verstößt gegen den Rat des Verfassers selbst (S. 19). Die „Mosaischen Urkunden“ sind von den größten Geistern aller Zeiten mit Ehrfurcht kommentiert worden; und die „exakteste Wissenschaft“ der modernen Zeit hat noch keinen Fehler darin und keinen Widerspruch nachweisen können, was von ihr selbst nicht gilt.

Dr. C. M. Schneider.

Prof. Dr. Stephan Pawlicki, Leben und Schriften Ernest Renans. Wien. Selbstverlag der Leo-Gesellschaft.

Diese Abhandlung, die im Jahrbuche der Leo-Gesellschaft 1893 erschien, enthält einen Rückblick auf Renans Leben und wissenschaftliche Werke, wir hätten bald gesagt, einen Panegyrikus. Damit wollen wir nicht im geringsten einen Tadel aussprechen, sondern vielmehr ein neues Zeugnis für die Wahrheit der Thatsache konstatieren, daß der wirklich katholische Geist auch im Gegner das Gute und Empfehlenswerte sieht und hervorzuheben weiß. Wir lieben nicht jene historischen Charakterbilder, mögen sie auch von bedeutenderen katholischen Autoren herrühren, welche sich ohne hinreichenden Grund bemühen, die schwachen Seiten im Leben eines berühmten Mannes mit den grellsten Farben zu malen, so daß die Verdienste kaum erkennbar sind. Der Verfasser dieses Rückblickes auf den am 2. Okt. 1892 verstorbenen Renan verschweigt nichts von dem verderblichen Einflusse der Schriften Renans, von den Widersprüchen, die in seinen Werken mit philosophischem Inhalte sich finden; aber der Eindruck, welchen die ganze Abhandlung zurückläßt, ist doch vielmehr der des tiefsten Mitleids mit dem Manne, wie des Unwillens über seinen zur Schau getragenen Unglauben. Besonders interessant nach dieser Seite hin ist der Bericht über die Jugendzeit und die Erziehung Renans, sowie die Untersuchung, auf welche Weise Renan aus einem frommen Kinde und aufrichtig gläubigen Jünglinge ein vollständig ungläubiger Gelehrter geworden ist, ohne daß etwa der sittliche Ruin, wie in so manchen andern Fällen, vorherging. Wir möchten zu dem, was der Verfasser ausführt, nur noch hinzufügen, daß von Ollier, allerdings einem heiligmäßigen, aber nicht im selben Grade in der theologischen und philosophischen Wissenschaft ausgezeichneten Manne, an die Anstalt St. Sulpice dem Jansenismus und Gallikanismus huldigte, soweit immer es ohne offenen Bruch mit der Kirche möglich war. Noch in der neuesten Zeit haben die Sulpizianer, zusammen mit Dupanloup, davon Proben gegeben. Es fehlte in jenen kath. Schulen, die Renan behufs Eindringens in die philosophischen und theologischen Wissenszweige besuchte, das feste katholische Fundament, nämlich die aufrichtige Unterwürfigkeit unter Rom. Daher erklärt sich die Auswahl der Lehrbücher, in welchen Cartesius und Malebranche dominierten, aber nicht die heil. Väter und Kirchenlehrer. Es war derselbe Geist da lebendig, der sich mit allen Kräften auch gegen Alfons v. Liguori stemmte, selbst nachdem dieser heiliggesprochen und zum Kirchenlehrer erhoben worden. Ein Geist wie Renan verlangte nach fester Nahrung, und in diesen Schulen erhielt er nichts als dünne, trübe Wassersuppen. Möchten sich dies alle jene merken, welche nur mit Widerstreben und äußerlich der Mahnung Leos XIII. folgen, die gesunden, nahrhaften Principien der Lehre des hl. Thomas, d. h. eigentlich der größten Männer aller Zeiten, ihrem Unterrichte zu Grunde zu legen.

Dr. C. M. Schneider.

Tilman Pesch, S. J., Seele und Leib. Vortrag in der Generalversammlung der Görresgesellschaft zu Bamberg. Fulda, Aktiendruckerei.

Ein äußerst zeitgemäßes Thema, welches P. Pesch in lichtvoller, gemeinverständlicher und zugleich gründlicher Weise behandelt. Er verfehlt zumal nicht, darauf hinzuweisen, welchen Einfluß die Lehre von

der Art der Verbindung der menschlichen Seele mit dem Leibe auf das praktische Leben hat. Neben den gefeierten Wiener Prof. Meynert, der die Hunde seine Brüder nennt, stellt er mit Recht den Ausdruck Bebel's: Ich bin Atheist und Materialist (S. 26). Es wäre deshalb zu wünschen, daß der Vortrag in die weitesten Kreise dränge, damit viele sich in einem der wichtigsten Punkte überzeugen könnten, welche Folgen für die menschliche Gesellschaft der Abfall von der gesunden Vernunft hat und wie einer durchdringenden und dauerhaften Reform der verderblichen Gesellschafts-Theorien die Reform der Ideen in der philosophischen Wissenschaft vorangehen muß. Nachdem ein kurzer geschichtlicher Überblick gegeben und nachgewiesen worden, daß die Unsterblichkeit der Seele und damit die substantielle Verschiedenheit zwischen der Seele und dem rein Körperlichen in irgend einer Form bereits bei den ältesten Völkern Anerkennung fand, geht der Vortragende auf die wissenschaftliche Herausbildung der Lehre von der Seele in ihren verschiedenen Abstufungen bis auf Aristoteles ein, der zuerst die Seele als forma substantialis oder prima corporis potentia (*δυνάμει*) vitam habentis definiert. Augustin und Thomas haben dann an erster Stelle diese Begriffsbestimmung weiter erläutert und angewandt. Sie blieb mit der damit zusammenhängenden Lehre über die besondere Art von Verbindung, die zwischen Leib und Seele waltet, in der gesamten Wissenschaft die vorherrschende bis Cartesius, der die Seele „als Telegraphen- oder Maschinen-direktor in einen Teil des Gehirns, die Zirbeldrüse, versetzte“ und so den Anstoß zu der größten Zerfahrenheit und Verwirrung in den Ansichten über die Seele gab. Der Autor faßt die Wahrheit, wie sie Thomas lehrt, in den Worten richtig zusammen (S. 20): „Wie die Silben sich verschleifen müssen, um ein Wort zu bilden, wie die Seite des Dreiecks aufhören muß, Grenze zu sein, wofern sich an ihr ein zweites Dreieck ansetzen soll, um mit dem ersten ein Viereck zu bilden; ebenso muß bei dem Leibe und dessen einzelnen Organen, bei den chemischen Elementen, welche durch Introsusception dem lebenden Wesen eingefügt werden, jeder substantielle Abschluß, jede substantielle Abgrenzung in Wegfall kommen, weil Leib und Seele nur eine Substanz bilden.“ Wir hätten dann aber auch den Ausdruck „Teil-Substanzen“ mit Rücksicht auf Leib und Seele vermieden. Denn er könnte in der Weise mißverstanden werden, als ob der Leib bereits ein eigenes, thatsächliches, substantielles Sein hätte, abgesehen von der Seele; während er doch im Vergleiche zur Seele nur in potentia, *δυνάμει*, dem Vermögen nach, ist und alles thatsächliche Sein von der Form, der Seele, empfängt.

Dr. C. M. Schneider.

Dr. Casimir Twardowski, Zur Lehre vom Inhalte und Gegenstände der Vorstellungen. Eine psychologische Untersuchung. Wien, Hölder.

Diese Arbeit richtet sich gegen einen einseitigen Idealismus, welcher den Gegenstand einer Vorstellung nicht von dem immanenten Inhalte unterscheidet. Sie will „die Trennung des Vorgestellten in dem einen Sinne, wo es den Inhalt bedeutet, vom Vorgestellten im andern Sinne, in dem es zur Bezeichnung des Gegenstandes dient, kurz die Trennung des Vorstellungsinhaltes vom Vorstellungsgegenstande im einzelnen durchführen und das gegenseitige Verhältnis beider betrachten“. Um seinen Zweck zu erreichen, prüft der Verfasser nun das „Urteil“, die „Namen“, die sog. gegenstandslosen Vorstellungen, wie das Nichts, das runde Viereck,

den goldenen Berg, und vergleicht sie mit dem Vorstellungsinhalt. Sodann geht er an die Zerlegung der Bestandteile sowohl des Vorstellungsgegenstandes als auch des Vorstellungsinhaltes, und schließt mit der Erörterung der allgemeinen Vorstellungen. Man wird dem Verfasser es zugeben müssen, daß er nach allen Seiten hin eine reale Trennung des Gegenstandes und des Inhalts der Vorstellungen nachgewiesen hat und zwar in dem Sinne, daß sich jeder Vorstellungsinhalt an einen Gegenstand außen mittelbar oder unmittelbar anlehnt. Dies hat selbst bei sog. gegenstandslosen Vorstellungen statt, und auch den Allgemeinvorstellungen entspricht etwas Einheitliches in den einzelnen betreffenden Gegenständen. Weniger aber hat er sich damit beschäftigt, die Beziehungen nachzuweisen, welche zwischen außen und innen, zwischen dem Gegenstande und dem Inhalte bestehen. Ohne Zweifel ist ja das Erkennen, mag es das geistig-vernünftige oder das sinnliche sein, Einheit, Identität. Dadurch selber, daß ich einen Gegenstand erkenne, bin ich, soweit die Kenntnis reicht, eins oder identisch mit dem Dinge. Der Gärtner pflegt die Pflanze, als ob er selber sie wäre; und fasse ich die Sonne auf, so urteile ich, als ob ich Sonne wäre; sonst ist mein Urteil falsch. In einem gewissen Sinne also ist jedenfalls Inhalt der Vorstellung und ihr Gegenstand identisch. Nur kommt es darauf an, die Beziehung oder die Seite festzustellen, nach der die Identität eintritt, und jene andere Seite, mit Rücksicht auf die eine Verschiedenheit zu bemerken ist. Wenn der Verfasser von Erkenntnis-„Bildern“ spricht, so hat das seine Berechtigung; aber es muß eben erörtert werden, worin denn die einigende Ähnlichkeit besteht und worin der trennende Unterschied. Vielleicht soll darauf eine weitere Abhandlung eingehen. Da wird aber der Verfasser nicht umhin können, in den Gegenständen das Allgemeine oder Gemeinsame genau zu scheiden vom Individuellen; und in den Erkenntniskräften die Sinne von der Vernunft.

Dr. C. M. Schneider.

Alois Trissl, Das biblische Sechstageswerk vom Standpunkte der Exegese und vom Standpunkte der Naturwissenschaften. 2. Aufl. Regensburg, Manz.

Eine erfolgreiche Zurückweisung geologischer Anmaßungen. Daß dieses Urteil berechtigt ist, wird bereits durch ein äußeres Argument angezeigt, nämlich durch den Anklang, welchen die Schrift gefunden hat. In kurzer Zeit wurde eine 2. Auflage notwendig und wir hoffen, daß noch mehrere folgen werden. Denn leider schenkt man auch auf katholischer Seite den zwar mit großer Bestimmtheit, aber ohne hinreichende Gründe vorgetragenen Behauptungen der modern-ungläubigen Geologen zu voreiligem Glauben. Was in den übrigen Zweigen der modernen Wissenschaft gäng und gäbe ist, das findet sich auch in der Geologie. Man erdenkt ein Princip; und nun muß sich die Wirklichkeit nach diesem Princip ummodelln lassen, an dessen Begründung man nicht denkt. „Man geht,“ so heißt es mit Recht hier S. 65 mit Rücksicht auf die geologischen Bestimmungen, „von der Praemissa, von der Voraussetzung aus, daß das organische Leben auf Erden allmählich, stufenweise sich entwickelt habe, vom Niederen zum Höheren . . .; leider aber vergessen die Geologen, diese Praemissa zu beweisen.“ Darum dreht sich überhaupt die ganze Frage. Ging die Welt als etwas Vollendetes aus Gottes Schöpferhand hervor und ist somit das Wort der Schrift wahr: *Dei perfecta sunt opera*; oder warf der Künstler bloß das Material auf die

Strafse und sagte: Nun mache aus dir selber etwas oder helfe dir ein anderer? Geht die Welt von einer gewissen Vollendung aus und zeigt ihre Entwicklung ein Fallen, einen auf ihr lastenden Fluch; oder war sie ein nebelhaftes Etwas, ein Tohuwabohu, und vervollkommnete sich selbst immer mehr? Wenn ein Stümper oder ein Schüler die Sonate pathétique von Beethoven spielen will, so wird er allerdings vom Unvollkommenen fortschreiten zum Vollkommenen; mit vieler und langer Mühe wird sich das Werk unter den Fingern herausbilden. Tritt aber ein Liszt oder Rubinstein an das Klavier, so schließt wohl seine Wiedergabe des Musikstückes alle die aufgewandte Mühe des Schülers in sich, virtute, ein; aber in höchster Vollkommenheit rollen, das erste Mal bereits da, die Sonate gespielt wird, die Tasten. Der Verfasser weist in überzeugendster und oft in schlagender Weise nach, daß die positiven Behauptungen der modernen Geologie entweder gar kein Fundament haben und von Geologen selber in ihrer Haltlosigkeit aufgedeckt worden sind, oder daß sie keinen irgendwie begründeten Gegensatz zum 1. Kapitel der Genesis enthalten. — Was den Standpunkt der Exegese betrifft, so möchten wir auf eine Stelle im Thomas aufmerksam machen, welche über den Standpunkt Augustins Aufschluß gibt. Thomas nimmt nicht die Meinung der andern Väter an (S. 7) und berichtet bloß über die des hl. Augustin! Er nimmt für sich selber keine von beiden an „wegen der großen Autoritäten, die auf beiden Seiten sich finden“, sondern erläutert eingehend, wie nach jeder von beiden die Worte der Schrift zu verstehen sind, und daß dieser letzteren jede von beiden Meinungen gerecht wird. Die Stelle ist folgende (I, q. 74, art. 2; Übers. III, S. 266): „Wie groß auch immer die Meinungsverschiedenheit auf beiden Seiten sein mag, soweit es die Erklärung des Schrifttextes anbetrifft; so ist sie doch mit Rücksicht auf die Art und Weise, wie die Dinge hervor gebracht werden, nicht so bedeutend. Nach Augustin wird unter „Tag“ die Kenntnis der Engelchöre verstanden; und so ist der 1. Tag die Kenntnis des 1. Werkes Gottes, der 2. Tag die des 2. u. s. w. Denn nichts brachte Gott hervor in der körperlichen Natur, was Er nicht zuvor der Engelvernunft als Idee eingeprägt hätte. Und demgemäß wird der Tag vom Tage unterschieden gemäß der natürlichen Abhängigkeit der Dinge von einander als Erkenntnisgegenstand; nicht aber wegen einer Aufeinanderfolge in der Kenntnis selber oder in der Hervorbringung. Die Kenntnis aber in der Engelvernunft kann ganz gut und recht eigentlich und wahr (nicht also bildlich) „Tag“ genannt werden, weil das Licht, die Ursache des Tages, so recht eigentlich im Bereiche des Geistigen (vgl. die *formae spirituales* im Bereiche der Sinne, unter welchen das Licht an der Spitze steht, I, qu. 78; art. 3; Übers. III, S. 338) gefunden wird. Nach den andern Vätern aber wird der Schrifttext so erklärt, daß darunter die Aufeinanderfolge zeitlicher Tage verstanden wird, sowie die zeitliche Aufeinanderfolge in der Hervorbringung der Dinge. Soweit jedoch die Art und Weise der Hervorbringung berücksichtigt wird, ist der Unterschied nicht groß und zwar aus zwei Gründen: 1. Augustin versteht unter Himmel und Erde, die zuerst geschaffen worden, das durchaus Formlose. Darunter aber, daß das Firmament gemacht wird, die Wasser sich sammeln etc. versteht er die Einprägung der substantialen Form in den körperlichen Stoff. Die andern Erklärer aber verstehen unter dem zuerst Geschaffenen, nämlich unter Himmel und Erde, die Elemente der Welt; soweit sie in ihrer eigenen Natur da sind; und unter den folgenden Werken verstehen sie eine gewisse Scheidung in den früher geschaffenen Körpern. 2. Augustin

meint, die Pflanzen und Tiere seien nur der verursachenden Kraft nach in den 6 Tagen geschaffen worden, insofern den Elementen die Kraft mitgeteilt wurde, das alles hervorzubringen. Die andern aber nehmen an, die Pflanzen und Tiere seien auch thatsächlich gleich in ihrem Sein und ihrer Natur erschienen.

„So also hat Augustin eigentlich nur das Eigene, daß er meint, die Werke der 6 Tage seien zugleich geworden, es sei nämlich die Kraft für die Entwicklung in alle Elemente zugleich niedergelegt worden (potentialiter). Die Art und Weise der Entwicklung aber ist auf beiden Seiten die gleiche (sequitur idem modus productionis rerum). Denn nach beiden war in der ersten Gründung der Dinge der Stoff unter den Wesensformen der Elemente; und nach beiden Seiten war bei der ersten Gründung der Dinge den Elementen des Stoffes die Kraft zugeteilt, zur Hervorbringung von Tieren und Pflanzen ihren Teil selbständig beizutragen; nach beiden trugen die ersten Tiere und Pflanzen den Samen für andere in sich, also trugen sie in sich die einzelnen Pflanzen und Tiere nicht thatsächlich, sondern der Kraft nach. . . . Gott schuf alles zugleich der formlosen Materie nach, in welcher das (passive) Vermögen zu allem lag, und der Substanz der Geister nach als der wirkenden Ursache (unter Gott). Die Formierung aber und der Schmuck ward nicht zugleich; deshalb steht bloß für den ersten Fall das Wort: Er schuf u. ff.“

Bloß also mit Rücksicht auf die Bedeutung des Schriftwortes „Tag“ differiert Augustin von den andern. Er nimmt dieses Wort für die Abhängigkeit der Dinge unter einander, wie solche in die Kenntnis der Engel niedergelegt wurde, so daß z. B. das Licht am 1. Tage geschaffen ward, weil die ganze Entwicklung in der sichtbaren Welt vom Lichte abhängig ist. Es wäre falsch, dies als eine allegorische Deutung anzusehen. Denn abgesehen davon, daß die Ruhe Gottes am 7. Tage im wörtlichen Sinne nicht von einer körperlichen Ruhe verstanden werden kann, sondern von der Ruhe Gottes in sich, weil er sein eigener Zweck ist, und von der Ruhe resp. der Abhängigkeit der Geschöpfe von Gott als ihrem ersten wirkenden Grunde und letztem Endzwecke, und daß sonach auch der Ausdruck „Tag“ streng genommen einen dementsprechenden Sinn beansprucht, ist diese Kenntnis der Engel durchaus nicht identisch mit bloßen Ideen von der Schöpfung, sondern schließt die Beziehung dieser Kenntnis als einer wirkenden, verursachenden in sich. Es ist eine den Kunstideen ähnliche Kenntnis, nach welchen ein Bau aufgeführt, ein Gemälde vollendet, ein Heer geordnet wird. Die Ur-Idee der Schöpfung ist in Gott als dem ersten Künstler, und am Glanze dieser Idee nehmen vor allem teil die Engel als untergeordnete wirkende Ursachen, *causae secundae*. In der Engelnvernunft erscheint genau dasselbe, was in der schöpferischen geeint ist, in verschiedenen Abteilungen, d. h. in mehreren Ideen, bei denen der Inhalt der einen von der andern abhängt. Diese Ideen der Engel sind als wirkende Ursachen in direkte Beziehungen zu bringen zum Gewirkten, und ihnen gemäß erscheinen die verschiedenen Ordnungen der Dinge in derselben Abhängigkeit von einander, also gemäß den Tagen, wie sie in der Kenntnis der Engel sind. Augustin bezieht die „Tage“ auf eine höhere wirkende Ursache, die andern Väter auf eine niedrigere; jener auf die unsichtbaren geistigen Ursachen in der Engelnwelt, diese auf die sichtbaren körperlichen Ursachen. In der Art und Weise, wie die Welt nun ins Dasein tritt, kommen beide im wesentlichen überein. Die Auffassung Augustins ist wo möglich weiter und läßt Raum für alle positiven Ergebnisse der Wissenschaft. Bei den andern muß es eine Zeit gegeben haben, wo kein Licht war, wo nicht das Firmament

geformt dastand u. s. w.; bei Augustin kann dies wohl sein, aber ist nicht notwendig. Die Welt war „vollkommen und zugleich“ geschaffen in den Ideen der Engel, also in den bildenden geschaffenen Ursachen einerseits, und in der ungeformten Materie, die geeignet war, jegliche Einwirkung von da aus in sich aufzunehmen. Danach waren perfecta opera Dei. Die Spieler der Sonate und das Instrument waren vollkommen; aber sie hatten es in der Gewalt, die Sonate langsamer zu spielen oder schneller, jenachdem es ihnen gemäß dem Willen Gottes gefiel, bei einer Stelle z. B. länger anzuhalten und deren Schönheit in sich eintreten zu lassen. Nach den andern Vätern trat jede Klasse der Geschöpfe notwendig vollkommen ins Dasein, gleich dem Menschen. Wir haben schon oft den Eindruck gewonnen, daß man das, vielleicht unter allen seinen Werken am schwersten verständliche, diesbezügliche Werk Augustins, „Supra Genesin ad litteram“, wenig im Texte selber liest, mindestens nicht das ganze im Zusammenhange, und die Ansicht Augustins, so wie man selbst sie sich hergerichtet hat, anführt. Um sie zu verstehen, ist es notwendig, die Lehre dieses Kirchenvaters über die Engeltwelt und deren Einfluß auf den Stoff genau zu kennen. Den besten Dienst zum Verständnisse Augustins wird hier, wie auch in andern Punkten, sein getreuester Exeget, Thomas v. Aquin, leisten. Was die Sonne und den 4. Tag betrifft, so hat Thomas (I, qu. 67, art. 4; Übers. III, S. 238) bereits die irrtümlichen Meinungen scharf und bestimmt gekennzeichnet. Er gibt dem Dionysius vom Areopag recht, der da (4 de div. nom.) sagt, daß am 1. Tage das Licht wohl das Sonnenlicht war, jedoch noch formlos; und er erklärt dieses Formlose mit den Worten: „Die Sonne war bereits und hatte im allgemeinen leuchtende Kraft; am 4. Tage aber wurde ihr eine weitere bestimmte und besondere Kraft gegeben, um besondere Wirkungen in der Natur hervorzubringen“ (vgl. l. c. qu. 70; S. 251).

Dr. C. M. Schneider.

Alois Trissl, Sündflut oder Gletscher? Regensburg, Manz.

Es ist Zeit, daß von den verschiedensten Seiten her nicht mißzu- deutender Einspruch erhoben wird gegen die Sucht unter den Theologen, sich vor den wackeligsten Ergebnissen der modernen Naturwissenschaft tief zu verneigen und dabei mit der größten Leichtigkeit die hl. Schrift, so wie die Vätertradition sie einstimmig auslegt, preiszugeben. Ein Geologe selber sagt (Dr. Pfaff in der Vorrede zur Schöpfungsgesch.): „Statt, wie früher, seine Schlüsse streng aus den Thatsachen zu ziehen und nach diesen, den Thatsachen, die Theorieen zu bilden, geht man jetzt mit einer fertigen Theorie an die Thatsache und modelt diese nach den Theorieen; man vertröstet sich damit, jene von der Theorie geforderten Thatsachen würden schon noch kommen.“ Ein anderer Naturforscher (Quenstedt, „Sonst und Jetzt“) schreibt: „Das einzelne, was man jetzt in den Naturwissenschaften weiß, ist mit einem System von Irrtümern durchdrungen.“ Karl Voigt veröffentlicht lange Aufsätze über den Aberglauben, der in den heutigen Zweigen der Naturwissenschaft herrscht. So die Vertreter selber der modernen Wissenschaft. In einer ganzen Reihe von Theologen aber überbietet der eine den andern bei der geringsten Hypothese, die ein beliebiger Naturforscher ausdenkt, in dem Anerbieten, wie weit die Theologie, und zumeist Gottes Wort, Zugeständnisse machen könne. Auf welche Gründe gestützt? Auf keinen andern, wie die vermeintliche eigene Autorität: „Die klaren und soliden Principien

einer wahrhaft christlichen Philosophie“, „die nüchterne Vernunft“, „gereifte Prüfung der Thatsachen“, so etwa heisst die Begründung, ohne daß man etwas von diesen „klaren und soliden Principien“, von dem Fundamente, auf dem diese „nüchterne Vernunft“ steht, oder von der Weise, wie die Prüfung der Thatsachen vor sich gegangen, erfährt. Die Väter, und zumal Thomas, wollen blofs ihren Gründen Bedeutung beigemessen wissen; diese Klasse von Theologen aber hält die eigene Person für Grund genug. Der Verfasser thut im vorliegenden Falle die volle Grundlosigkeit der Ansichten, welche die allgemeine Sündflut leugnen, nach allen Seiten hin, und zumal nach berühmten Geologen (vergl. S. 89—102), dar und bestreitet die Gletschertheorie in dem ungemessenen Umfange, den ihr besonders Theologen geben. Der Verfasser hätte noch Cuvier für sich anführen können (*Discours sur les révolutions du globe*, 5. éd.): C'est donc le même instant qui a fait périr les animaux et rendu glacial le pays qu'ils habitaient. Cet évènement (die Sündflut) a été subit, instantané, sans aucune gradation. Er nennt es eine klar erkannte Thatsache, daß diese letzte Erschütterung (cette dernière révolution) nicht weit hinauf zu setzen ist. Je pense avec MM. Deluc et Dolomieu que s'il y a quelque chose de constaté en géologie, c'est que la surface de notre globe a été victime d'une grande et subite revolution, dont la date ne peut remonter beaucoup au delà de cinq ou six mille ans. Mabillon (S. 103) hat i. J. 1685 vor der Indexkongregation blofs die Ansicht verfochten, daß die Kirche noch nichts dogmatisch entschieden hat über die Frage, ob die Sündflut eine allgemeine war oder sich blofs auf die zur Zeit des Noë bewohnte Erde erstreckt hat, und daß es deshalb nützlich sei, über die darauf bezüglichen Bücher des Isaak Vossius nichts zu entscheiden. Der Verfasser legt mit Recht großes Gewicht auf die Worte der Genesis: *Rupti sunt fontes omnes abyssi magnae et cataractae coeli apertae sunt*. Von oben und von unten also kam die Katastrophe. Diese Schrift trägt das Ihrige dazu bei, einer beispiellosen Verflachung der Theologie zu steuern; es ist ihr die größte Verbreitung, auch im Laienpublikum, zu wünschen.

Dr. C. M. Schneider.

Freiherr v. Hertling, John Locke und die Schule von Cambridge. Freiburg i. B., Herder.

Eine für das Studium der neueren Philosophie nunmehr unentbehrliche, äußerst gründliche und mit großer Klarheit vorgetragene Untersuchung wird dem deutschen Gelehrtenpublikum hier geboten. Lockes philosophische Bedeutung knüpft sich zumeist an die Untersuchung über den menschlichen Verstand. Gewöhnlich (vgl. Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, III, S. 98, 5. Auflage) wird dieses Werk „als der Ausgangspunkt der empiristischen Richtung der Philosophie des 18. Jahrhunderts in England, Frankreich und Deutschland“ betrachtet, wodurch „der Sieg über den Scholasticismus und Cartesianismus davon getragen wurde“. H. dagegen weist eingehend nach, daß „der philosophische Gedankenzusammenhang Lockes kein einheitlicher ist, sondern in ihm zwei Tendenzen, die empiristische und die entgegengesetzte intellektualistische oder rationalistische, nebeneinander und gegeneinander gehen“ (S. 212). Er stellt sich die Aufgabe, an bestimmten Einflüssen den Ursprung beider Tendenzen zu zeigen. Nimmt Locke den empiristischen Gedankengang von Bacon und Hobbes herüber, wie die herkömmliche Ansicht besagt? Woher stammten dann die intellektualistischen

Elemente? Nachdem im 1. Kapitel wissenschaftlich festgestellt worden, daß Locke nicht der Vater und Verteidiger des modernen platten Sensualismus ist, wird im 2. und 3. Kapitel auf die zweite der obigen Fragen geantwortet. In lebensvoller Weise schildert der Verfasser zuerst die Schule von Cambridge mit ihrer platonischen, d. h. spiritualistischen Richtung, und legt sodann die langjährigen innigen Beziehungen Lockes, zumal während der Zeit der Ausarbeitung seines Hauptwerkes, zu dieser Richtung überzeugend vor. Im 4. Kapitel leugnet H. einen inhaltlichen Einfluß Hobbes auf Locke und belegt seine Behauptung mit nicht zurückzuweisenden Stellen aus letzterem, wenn er auch zugibt, daß Hobbessche Ausdrücke, die Gemeingut in der gebildeten Unterhaltung geworden waren, bei Locke sich finden. Im letzten Kapitel wird das Verhältnis Lockes zu Cartesius und zumal zu den angeborenen Ideen dieses Philosophen besprochen.

Was die Ansichten über den empiristischen Standpunkt Lockes betrifft, so würde nach unserer Meinung eine Unterscheidung am Platze sein zwischen Empirismus und Empirismus, d. h. zwischen den verschiedenen Weisen, die wesentliche Abhängigkeit der Vernunft von der Sinneskenntnis aufzufassen. Nimmt man Empirismus, wie der des Hobbes (de homine) S. 271 nach Jeil beschrieben wird, so daß die Vernunft eigentlich zu einem Sinne wird und die sinnliche Empfindung selber rein mechanisch und grob materiell erklärt erscheint, so ist kein Zweifel, daß Locke damit nicht nur nichts zu thun hat, sondern daß er mit den kräftigsten Worten ihn bekämpft. Nimmt man aber Empirismus für subjektive Abhängigkeit der Vernunftkenntnis von den Sinnen, so daß das Phantasiegebilde nicht bloß das Buch zum Lesen, also den Gegenstand der vernünftigen Erkenntnis vorhält, sondern auch zum Lesen selber mithilft und sonach von der subjektiven Seite aus in die Thätigkeit der Vernunft eingreift, wie etwa das Sinnesorgan in die Sinnesthätigkeit, so folgt Locke dem Empirismus, und seine „intellektualistische Richtung“ beruht nicht auf einer der Vernunft, ganz und notwendig, eigenen Thätigkeit, kraft deren sie die Herrschaft und das Urteil über die Sinne hat. Die vernünftige Erkenntnis bei Locke ist ein „Bündel von Ideen“, welche am Ende immer ein Ergebnis der Sensationen sind und auf keinem eigenen inneren Princip beruhen, somit auch nicht principielle Bedeutung gewinnen können. Ähnlich sprechen die Materialisten von der Seele als einer dem Stoffe anhaftenden, aus demselben resultierenden Eigenschaft, wie Locke von dem Gegenstande der vernünftigen Erkenntnis. Damit stimmt, daß Locke eine eigentliche Substanz in den Dingen nicht anerkennt: „Unsere Ideen von den Arten der Substanzen sind nichts wie eine Ansammlung von einfachen Ideen, die in einem Subjekte vereinigt sind und so miteinander koexistieren“ (S. 80). Gegenstand solcher „einfacher Ideen“ sind für Locke eben die sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften der Dinge; es sind Sensationen im eigentlichen Sinne. So ist „unsere Idee von der Flamme z. B.: ein heißer, leuchtender, sich aufwärts bewegender Körper; die des Goldes: ein gelber, hämmerbarer, schmelzbarer Körper“. Der Verfasser weist S. 6 und S. 12, leider nur mit wenigen Worten, auf die entsprechende Lehre der peripatetisch-scholastischen Wissenschaft hin. Wir hätten gewünscht, er hätte ihr einige Seiten gewidmet; es wäre dann die wahre Stellung Lockes noch schärfer hervorgetreten, wie es jetzt geschieht. Es gibt nämlich eine der Vernunft ganz und gar eigene Thätigkeit, wozu die Sinne gar nichts beitragen. Wie vom sichtbaren Gegenstande aus notwendig und unbewußt, aber dank der Thätigkeit des Auges, das Lichtbild ins Auge

kommt und dadurch das Sehen dieses bestimmten Gegenstandes ermöglicht wird, nämlich durch die zwischen dem Auge und dem Gegenstande hergestellte Einheit; so tritt vermöge der Thätigkeit der (praktischen) Vernunft vom vorgestellten Gegenstande her die Form oder Substanz oder Wesenheit, der Vernunft unbewußt und mit Notwendigkeit, in die Vernunft und ermöglicht durch die hergestellte Einheit die vernünftige, d. h. auf Grund der Substanz im Dinge vollzogene, Kenntniss des Gegenstandes seiner einzelnen Wirklichkeit nach sowohl wie auch vermittels Reflexion die Kenntniss der allgemeinen Wesenheit selber für sich allein: „Die Form“ (s. Thom. I, qu. 16, art. 2; Übers. I, S. 302), „welche außen im subjektiven Einzelsein die wesentlich bestimmende Richtschnur ist, bildet die bestimmende Richtschnur auch im Erkenntnisakte. Auf Grund dieser gleichen Form ist Ähnlichkeit oder Gleichheit zwischen dem einzelnen Dinge und der erkennenden Vernunft; und diese Gleichheit erkennen heißt die Wahrheit erkennen. Diese erkennt nicht der Sinn. Das Auge erkennt nicht die Gleichheit zwischen ihm und dem entsprechenden Sichtbaren. Die Vernunft aber erkennt die (bereits bestehende) Gleichförmigkeit zwischen ihr und dem Gegenstande.“ Da ist die apprehensio indivisibilium, der Wesenheit, geschieden vom freien Urtheile der Vernunft, ist ihr eigenster, notwendiger Gegenstand gegeben; allem Sensualismus ist die Thüre geschlossen und doch der natürlichen Verbindung der Sinne mit der Vernunft genuggethan.

Dr. C. M. Schneider.

ZEITSCHRIFTENSCHAU.

A. Zeitschriften für Philosophie und spekulative Theologie.

Annales de philosophie chrétienne. CXXVII., 6. H. CXXVIII., 1—6. H. 1894. *Ermoni*: Substantialisme et Phénoménisme (suite; vgl. IX, 125 ds. Jahrb.) 505. CXXVIII., 147. *Jouvin*: Essai d'une théorie nouvelle de la connaissance (suite; vgl. IX, 125 a. a. O.) 535. CXXVIII., 46. 105. *Domet de Vorges*: L'inconnaissable de M. Fouillée 552. *Farges*: L'idée de Dieu dans Aristote 560. *de Broglie*: Les relations entre la foi et la raison CXXVIII., 5. *Charaux*: Les origines de l'architecture 31. *d'Hulst*: La morale et la famille 65. *Lechalas*: L'indétermination géométrique de l'Univers 84. *Farges*: La preuve de l'existence de Dieu par le mouvement 125. *Griveau*: Le problème esthétique et la statistique des épithètes (suite; vgl. IX, 125 a. a. O.) 173.

Divus Thomas. Vol. V. (Ann. XIV bez. XV.) fasc. 11—14. 1894. *Rotelli*: Commentaria in quaestiones D. Thomae Aqu. S. th. III qu. 1—26. (contin.; vgl. IX, 125 a. a. O.) 161. 200. *A. F.*: De humana personalitate (contin.; vgl. IX, 125 a. a. O.) 164. *Vinati*: De authentia evangeliorum (contin.; vgl. IX, 125 a. a. O.) 172. *Martani*: De naturis individualibus quoad quaestionem socialem 174. *M. F.*: De Deo uno (contin.; vgl. IX, 125 a. a. O.) 177. 209. *Ramellini*: De intelligere Dei. Ratio ordinis argumentorum in Summa philosophica (contin.; vgl. IX, 125 a. a. O.) 184. 214. *Valensise*: In doctrinam S. Thomae „de bono“ brevis enarratio 193. *D.*: Commentaria in Encyclicam „de studiis sacrae scripturae“ 195. *Wehofer et Walsh*: Collegium theologicum Vindobonense PP. Praedicatorum 205.