

Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 19 (1905)

Buchbesprechung: Literarische 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: 13.03.2025

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

LITERARISCHE BESPRECHUNGEN.

1. *Revue Néoscholastique* publiée par la Société Philosophique de Louvain. Louvain, Rue des Flamands 1. Prix 12 fr.

Neuscholastik und Neothomismus, diese Ausdrücke waren nachgerade zu Schlagwörtern gegen die Lehre von der *praemotio physica* geworden, und die Verfechter dieser Schulmeinung konnten sich wehren wie sie wollten, sie wurden weiter als Neothomisten oder Neuscholastiker bezeichnet. Nun hat sich nach dem Erscheinen der Enzyklika *Aeterni Patris* unter den Anhängern der Philosophie des hl. Thomas eine Richtung mächtig entwickelt, welche in einem ganz vernünftigen und berechtigten Sinne diese Bezeichnungen für sich in Anspruch nimmt. Zu dieser bekennt sich die philosophische Gesellschaft von Löwen, und das erste, was uns beim Durchblättern der von ihr herausgegebenen Quartalschrift zufällig auffällt, ist gerade ein Indizium, daß sie jener als „neuscholastisch“ verschrieenen Lehre abhold ist. Es wird nämlich berichtet, daß unter den Nichtmitgliedern, welche im Jahre 1901—1902 vor derselben Konferenzen hielten, Pater de Munnynck, Professor bei den Dominikanern in Löwen, „den Versuch machte, seine Zuhörer nicht zwar zu überzeugen, sondern nur zum Nachdenken zu veranlassen über die Notwendigkeit einer wahren die *causa secunda* treffenden Bewegung, welche von dem Simultankonkurs Gottes verschieden sei und weiterhin einen zweiten direkten Konkurs erfordere, von dem wir übrigens nur die Existenz kannten“. Dieselbe Stimmung scheint auch sonst unter den erklärten Neuscholastikern vorzuherrschen. Und sowenig erfreulich diese Tatsache an sich erscheint, wir erblicken darin eine Ironie des Schicksals, welche geeignet ist, dem Mißbrauch, der mit dem Namen getrieben wurde, ein baldiges Ende zu bereiten.

Der Neothomismus, wie wir ihn verstehen und wie er allein Sinn hat, ist die natürliche Folge des in der zweiten Hälfte des verflossenen Jahrhunderts zuerst sporadisch vorbereiteten, dann aber fast allgemein eingetretenen neuen Aufschwungs der *philosophia perennis*, die bis dahin seit ihrer mittelalterlichen Blüteperiode nur immer mehr Boden verloren hatte; und er bedeutet nichts mehr und nichts weniger als die Erneuerung des Thomismus in organischer Verbindung mit den sicheren Resultaten der modernen Wissenschaft. Wie bei dem Ausbau der alten Dome hie und da von dem ursprünglichen Plane abgegangen werden muß, so auch hier bei der Renovierung des ehrwürdigsten Lehrgebäudes des ganzen Mittelalters und überhaupt der ganzen Vorzeit. Wir wüßten nicht, wer sich daran stoßen könnte, denn es hat noch niemand behauptet, daß der heil. Thomas den Ausdruck *ne varietur* für die integrale Wahrheit gefunden oder daß der Menscheng Geist außerhalb seiner Schule nachher immer nur leeres Stroh gedroschen habe. Aber man wird darauf sehen müssen, daß nichts Festes abgetragen, nichts Minderwertiges eingefügt werde, und das ist eine Aufgabe, an der sich alle Thomisten beteiligen sollten, bei der auch ein Widerstreit der Meinungen unausbleiblich ist, hoffentlich jedoch kein solcher Gegensatz entstehen wird, der zu einer dauernden Scheidung in Neu- und Altthomisten führen könnte. Wir stehen noch im Anfange dieser Bewegung, doch so viel läßt sich schon heute sagen, daß der Neothomismus im angegebenen allgemeinen Sinne eine Notwendigkeit ist und bei normaler Entwicklung im einzelnen kurzweg der Thomismus der Neuzeit werden muß.

In diesem Geiste arbeitet in hervorragender Weise der Begründer und Leiter der *Revue néoscolastique*, Mgr. Mercier, Professor an der Universität und Direktor der St. Thomasschule von Löwen. Seine Handbücher (*Logique, Ontologie, Critériologie, Psychologie*) und sein Werk über „*Les Origines de la Psychologie contemporaine*“ haben eine Aufnahme gefunden, welche an sich schon einen Erfolg für die von ihm eingeschlagene Richtung bedeutet: Thomisten rühmen daran das treue Festhalten an den alten Prinzipien; Moderne die „bewunderungswürdige“ Objektivität in der Wiedergabe der gegnerischen Anschauungen, und alle die klare, anziehende und methodische Darstellung (P. Gardeil in der *Revue Thomiste*, Richet in der *Revue scientifique*, R. S. Woodworth in *Psychological Review* von New-York).

Er geht darauf aus, die aristotelisch-thomistische Philosophie alles unnötigen Ballastes zu entledigen, mit den annehmbaren Ergebnissen der ihr fremden, ja oft feindlichen Forschung, gleichsam *spolia Aegyptiorum*, zu bereichern und sie in einem zeitgemäßen Gewande den modernen Denkern vorzuführen, welche sie in ihrem alten Scholarenkleide keines Blickes mehr würdigten. Das ist, wie Pater Gardeil sich ausdrückt, „ein Modernismus von guter Art“, der wohl geeignet ist, die *philosophia perennis* wieder in weitere Kreise einzuführen, und an den bekannten päpstlichen Kundgebungen zur Empfehlung der Rückkehr zu Thomas einen unanfechtbaren Rückhalt hat. In der Einleitung zu seinem Buche über die Anfänge der modernen Psychologie schreibt Mgr. Mercier zur Rechtfertigung seines Standpunktes: „Das Mittelalter zeichnete sich aus in der Betrachtung der allgemeinen Wahrheiten; die Forscher der Neuzeit sind wunderbar ausgerüstet für die Analyse (der Tatsachen) und verwenden auf diese Arbeit ebensoviel Geduld wie Scharfsinn; ist nicht damit gegeben, daß eine schon alte Philosophie, welche in der Gegenwart wieder aufleben will, ihre Aufgabe in der Gegenüberstellung der Weisheit der vergangenen Zeiten mit den neuen wissenschaftlichen Errungenschaften und den heutzutage gangbaren Lehren zu suchen hat?“ Wie eine Antwort auf diese Frage klingen die Worte, welche Leo XIII. in seinem Briefe *Nostra erga Fratres Minores* vom 25. November 1898, also im folgenden Jahre, an den Generalminister der Minoriten richtet: „Gewiß, der Gang des menschlichen Denkens hält niemals an; Wissenschaft und Lehre machen fast täglich Fortschritte, und wer wollte nicht mit Weisheit die Kenntnisse benutzen, welche die Gelehrsamkeit und die Arbeit der Zeitgenossen jeden Tag erzeugen? Im Gegenteil, es ist gut, denselben gern alles zu entlehnen, was sie Richtiges, Nützlich, der göttlich geoffenbarten Wahrheit nicht Widersprechendes enthalten: aber diejenigen, welche wahrhaft Philosophen sein wollen, müssen die Prinzipien und Fundamente ihrer Lehre auf den hl. Thomas gründen.“ Und mit diesem Satze hat der große Papst nur das wiederholt, was er fast zwanzig Jahre vorher in seiner Enzyklika *Aeterni Patris* vom 4. Aug. 1879 gesagt hatte: „*Auream S. Thomae sapientiam restituatis, et quam latissime propagetis. Sapientiam S. Thomae dicimus; si quid enim a doctoribus scholasticis vel nimia subtilitate quaesitum, vel parum considerate traditum; si quid enim exploratis posterioris aevi doctrinis minus cohaerens, vel denique quoquo modo non probabile, id nullo pacto in animo est aetati nostrae ad imitandum proponi.*“

Damit haben wir die allgemeine Orientierung der *Revue néoscolastique*, welche bereits ein Dezennium hinter sich hat, im voraus genugsam gekennzeichnet und gewürdigt.

Was die äußere Einrichtung dieser Quartalschrift, von der uns nur das erste und das dritte Heft des zehnten Jahrgangs vorliegen, betrifft, so nehmen die größeren Originalartikel in jeder Lieferung circa 100 Seiten

ein, und es reihen sich danach — mehr oder weniger vollzählig — folgende Rubriken an:

1. eine philosophische Chronik über Preisausschreibungen, Personalitäten, Vereine und hervorragende Publikationen aus allen Ländern;
2. Nachrichten vom Löwener Institut supérieur de Philosophie und seinen Abzweigungen: Cercle d'études sociales, Conférence de philosophie sociale, Séminaire d'histoire de philosophie médiévale, lauter Einrichtungen, welche unseren Universitätsseminarien entsprechen, und ganz speziell von der Extension universitaire catholique, worunter einfach das seit 1901 begonnene Unternehmen zu verstehen ist, an verschiedenen Orten Lokalkomitees zur Abhaltung von wissenschaftlichen Vorträgen zu gründen, ein Unternehmen, welches P. Vermersch vor kurzem in seinem Manuel Social einer gesunden Kritik unterzogen hat, in dem Sinne, daß wegen Mangel an Vorbildung auf seiten der Zuhörer und der Eigenart der Belehrung solche Vorträge mitunter nachteilig wirkten, im großen und ganzen aber durch die persönlichen Eigenschaften der Veranstalter den Erfolg hätten, viel Schaden abzuwehren und auch einigen Nutzen zu stiften;
3. Bulletins bibliographiques, d. h. zusammenhängende Besprechungen der neuen Literatur einer besonderen philosophischen Disziplin;
4. Referate (Comptes-rendus) über eingesandte Bücher und
5. als Beilage eine vom vorgenannten Institut alle drei Monate herausgegebene ideologische Zusammenstellung philosophischer Werke und Zeitschriftenartikel.

Der Inhalt der größeren Abhandlungen entspricht der Devise *Nova et vetera*; nach den vorliegenden Heften zu urteilen auch darin, daß die nova den Vorrang haben. Wir finden da eine gute genetische Darstellung der Moraltheorien Nietzsches von Ph. de Ribaumont; eine mustergültige Entwicklung des Glückseligkeitsbegriffes nach Aristoteles von Clodius Piat, der die minutiöse Genauigkeit seiner doch so fließenden Ausführungen Schritt für Schritt mit Stellen des Urtextes in Fußnoten belegt; von Edgar Janssens eine eingehende Kritik von Brunetières Auffassung der Apologetik als Immanenzapologetik usw. Das genügt, um die Reichhaltigkeit der Zeitschrift an interessanten Artikeln zu zeigen; wir wollen jedoch ihre modernisierende Richtung noch durch einige Beispiele illustrieren.

Unter dem Titel „Un problème à résoudre“ liefert uns Professor Meuffels, der schon früher die Frage angeregt hat, ein ausführliches Requisitorium gegen den Gebrauch des Lateins als Unterrichtssprache für die Philosophie in den Seminarien. Nicht aus Voreingenommenheit bekämpft er die traditionelle Methode, denn er hat sie selbst jahrelang befolgt, er anerkennt die didaktischen Vorzüge des Lateins, ja dessen Unentbehrlichkeit für höhere Studien und wünscht sogar, daß es wieder die Universal-sprache der Gelehrten werde; bestimmend sind für ihn nur praktische Erwägungen: die übrigen Wissenschaften hätten sich besser entwickelt, seitdem sie in den Nationalsprachen gelehrt würden; der allgemeine Rückgang in der Kenntnis und Handhabung des Lateinischen beeinträchtigt das Interesse wie das Verständnis beim philosophischen Unterricht, während der Gebrauch der Volkssprache beides fördere, und es sei schließlich die Zeit für die Seminarkurse über dieses an sich schon schwierige Fach zu kurz abgemessen, um auch noch die aus der fremden Sprache sich ergebenden Schwierigkeiten gründlich bewältigen zu können.

Domet de Vorges, einer der bedeutendsten Vorkämpfer der Neuscholastik in Frankreich, der, im Gegensatz zu Prof. Meuffels, „in seinem ganzen Leben keine vier Seiten lateinisch geschrieben“ hat, betrachtet in seiner Erwiderung die Sache unter höheren Gesichtspunkten: Er sei allerdings

ebenfalls der Meinung, daß auf den Universitäten die Philosophie in der Volkssprache vorzutragen sei, denn sie könne nur unter dieser Bedingung auf denselben Fuß fassen, sozialen Einfluß gewinnen und sich in den Strom der zeitgenössischen Wissenschaft mischen; auch habe er nichts dagegen, daß mit der philosophischen Propädeutik auf den kleinen Seminarien (wie auf unseren Gymnasien) ebenso verfahren werde; aber in den Priesterseminarien (und das gleiche gilt von den Universitätskollegien, welche Seminarkurse ersetzen) sollte das Latein Unterrichtssprache bleiben. Eine Universalkirche wie die katholische brauche eine Universalsprache, um alle Nationen zu lehren und zu leiten, und sie finde darin eine schätzenswerte Stütze für ihre Einheit und die Beständigkeit ihrer Lehren und Einrichtungen; den Priestern aber, als ihren geborenen Dolmetschern bei den einzelnen Völkern, müsse diese Sprache geläufig sein. In der Kirche sei deshalb das Latein keine tote Sprache, und ein Geistlicher, der nicht dasselbe fließend zu lesen und darin sich angemessen auszudrücken vermöge, sei einfach seiner Aufgabe nicht gewachsen. Dazu komme die innige Verbindung der Theologie mit der Philosophie; die Änderung der Unterrichtssprache für diese werde nur ein neuer Grund sein, solches auch für jene zu verlangen.

Auch bei Benutzung der Volkssprache könne übrigens die Philosophie in Formelkram, die Diskussion in Logomachie ausarten, und es werde sich dabei jedenfalls der Mißstand fühlbar machen, daß es in den modernen Sprachen an einer präzisen, feststehenden und allgemein anerkannten Terminologie fehlt, wie sie das Genie des hl. Thomas geprägt und seine unerreichbare Autorität überall in Umlauf gebracht hat. Dagegen könne und solle dem Mangel an Schulung im Gebrauche der lateinischen Sprache abgeholfen werden, und das beste Mittel dazu sei die fleißige Übung der kursorischen Lektüre.

Diese Ausführungen scheinen uns der Zeitlage vollauf Rechnung zu tragen, ohne durch unnötige Zugeständnisse höhere Interessen zu gefährden, und es dürfte der von Domet de Vorges abgesteckte Mittelweg sich umsomehr zur Befolgung empfehlen, als der Ultrationalismus, von dessen Verkettung mit dem Problem beide Opponenten abgesehen haben, in jeder Beziehung sich als Negation des katholischen Geistes offenbart.

Professor Nys, der im vorigen Jahre sein Handbuch der „Kosmologie oder Naturphilosophie“ herausgegeben hat, führt uns auf dieses Gebiet und behandelt ex professo „das Individuum in der anorganischen Welt“.

Im Gegensatz zur traditionellen Anschauung der Scholastik, daß jeder anorganische Körper, der sich dem Augenschein als homogenes Kontinuum darbietet, so z. B. ein Marmorblock, ein Eisenstück, ein gesondertes Wasserquantum, eine individuelle Substanz darstelle, glaubt er, auf Grund der Ergebnisse der Physik und Chemie, feststellen zu können, daß alle sichtbaren anorganischen Körper samt und sonders Agglomerate sind und nur deren kleinste Bestandteile, nämlich bei den chemisch einfachen Körpern das Atom, bei den zusammengesetzten aber das Molekül den Charakter von Individuen haben. Demgegenüber hat der Dominikaner de Munynck, welcher im übrigen denselben Standpunkt einnimmt, auf dem Freiburger Kongreß im Jahre 1898 die Ansicht vertreten, daß auch bei den chemisch einfachen Körpern die Individualität erst dem Molekül zukäme.

Dieser aus dem System des chemischen Atomismus übernommene Streit ist für unseren Zweck irrelevant, und wir brauchen ebensowenig das vorgelegte naturwissenschaftliche Material, das keine neue Tatsache enthält und unseres Erachtens nur zu einem Wahrscheinlichkeitsbeweis ausreicht, einer näheren Untersuchung zu unterziehen: wir fragen bloß allgemein nach den Beziehungen des vorliegenden Artikels zum Thomismus.

Thomistisch ist vor allem die Definition vom Individuum: „Indivisum in se et divisum a quolibet alio“, und nur die Deutung derselben bedarf einer Ergänzung.

Zum Beweise nämlich, daß das zweite Glied „geschieden von allem anderen“ nicht eine faktische Loslösung oder Isolierung besage und unbeschadet des durch Anziehungskräfte hergestellten Zusammenhangs an den Molekülen resp. Atomen realisiert sein könne, zieht Nys die Formulierung heran, welche jene Definition bei der Anwendung auf die göttlichen Personen gefunden hat: „Individuum autem est quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum“ (P. I. q. 29. a. 4.). Er hätte auch aus demselben Artikel die schlichte Erklärung: „substantia individua, id est distincta vel incommunicabilis“ anführen können, aber vor allem auf P. III. q. 2. a. 2 ad tertium hinweisen sollen, wo der Ausdruck vollends klar gestellt wird. Dem hl. Thomas ist nämlich schon „die Hand des Sokrates ein Individuum (quoddam individuum)“, obschon sie nicht per se, sondern nur in einem Vollkommeneren, d. i. in dem zugehörigen Ganzen, existiert. Für ihn ist eben, wie schon Cajetan an dieser Stelle hervorhebt, der präzise Sinn der Individualität: aliquid ab aliis distinctum, und es liegt in keiner Weise darin quod per ipsam individuum separatim existat. Deshalb paßt denn auch der Begriff, präzise genommen, ebensogut auf Accidientien und Substanzteile, wie auf komplette Substanzen. Nys ist also im Rechte mit seiner Deutung der thomistischen Definition vom Individuum, für welche er in der Verschmelzung beider Formeln einen deutlicheren Ausdruck zu finden glaubt (*indivis en lui-même et distinct de tout autre*). Aber wenn seine Atome und Moleküle, wie es der Fall ist, in der Zusammensetzung Einzelsubstanzen sein sollen, so folgt nichtsdestoweniger anderweitig, nämlich aus dem thomistischen Begriff der körperlichen Substanz, die Notwendigkeit einer realen physischen Scheidung derselben voneinander, wenn auch diese keine sinnenfällige zu sein braucht.

Bevor wir das nachweisen, müssen wir untersuchen, welche Bewandnis der Thomismus mit den Nysschen Atomen und Molekülen haben mag.

Unseres Erachtens ist eine Verbindung des chemischen Atomismus mit dem aristotelisch-thomistischen Formismus nur unter der Bedingung möglich, daß von letzterem die beiden Angelpunkte festgehalten werden, nämlich: die Zusammensetzung der körperlichen Substanz aus Substanzialform und Urmaterie, und die substanziale Verwandlung der Elemente in der chemischen Zusammensetzung.

Es sind dies die Fundamentalsätze des Systems, und sie stehen auf dem festen Grunde von Erfahrungstatsachen, welche die alten Denker, soweit es nötig ist, ebensogut kannten wie die modernen, denen alle Erfindungen der Neuzeit zur Verfügung stehen.

Die reale Ausdehnung und die Aktivität der Körperwesen führen, wofern nicht dem Subjektivismus Tür und Tor geöffnet werden soll, unmittelbar und notwendig zur Annahme zweier Prinzipien, welche in letzter Instanz nur als Urmaterie und Substanzialform im aristotelischen Sinne aufgefaßt werden können. Andererseits macht das fortwährende Werden und Vergehen in der materiellen Welt die substanziale Wandlung nicht minder evident. Mag auch der Chemiker die Elemente, aus denen eine neue Substanz entsteht, für diese hinsetzen und z. B. schreiben: „Das Wasser besteht aus Sauerstoff und Wasserstoff“, der Denker wird immer wieder sagen: „Das Wasser entsteht aus der Verbindung dieser so verschiedenen Elemente und kann wieder in dieselben verwandelt werden; aber solange es Wasser ist, ist es weder das eine Element noch das andere, noch auch beide als solche zusammen. Darum wandte sich noch vor wenigen Jahren, in einer

Naturforscherversammlung zu Lübeck, Wilhelm Ostwald, Professor der Chemie zu Leipzig, gegen die Methode, „chemische Prozesse in Widerspruch mit der Erscheinung zu konstruieren,“ und meinte: „Wir haben uns an diese Anschauungsweise so gewöhnt, daß es uns schwer fällt, deren Sonderbarkeit oder vielmehr Absurdität einzusehen. Aber wenn wir bedenken, daß wir die Substanzen nur als die Summe ihrer Eigentümlichkeiten kennen, so erscheint die Annahme, daß eine gegebene Substanz noch wahrhaft gegenwärtig ist, während sie keine von ihren Proprietäten mehr besitzt, von Unsinn nicht weit entfernt.“

In der vorliegenden Arbeit spricht sich Dr. Nys über seine Stellung zu den erwähnten Forderungen der aristotelisch-thomistischen Philosophie nicht aus, aber aus einzelnen Ausdrücken und sachlichen Auslassungen — so z. B. aus seiner Bemerkung über die virtuelle Permanenz der Atome im Molekül des chemischen Mixtums — kann man entnehmen, daß er sie bezüglich der von ihm angenommenen Grundbestandteile der anorganischen Körper anerkennt.

Unter dieser Voraussetzung wären also, im Gegensatz zum Chemismus, seine Atome nicht die letzten Prinzipien der körperlichen Dinge, sondern bereits Zusammensetzungen aus solchen, d. h. kleinste, faktisch nicht weiter teilbare, aber immerhin noch ausgedehnte und daher mathematisch noch teilbare, aus Substanzialform und Urmaterie bestehende Einzelkörper, und seine Moleküle des chemisch zusammengesetzten Körpers wären nicht bloße Aggregate oder Systeme von solidarisch und indivis funktionierenden Atomen, sondern, als *mixta perfecta*, ebenfalls körperliche Einzelsubstanzen.

Der Annahme von solchen Elementen in der anorganischen Körperwelt steht die scholastische Philosophie so wenig entgegen, daß kein geringerer als Thomas ihr die Wege ebnet. Er lehrt nämlich (I. Phys. l. 9): Das körperliche Kontinuum sei wohl mathematisch, nicht aber physisch endlos teilbar, „nam perveniri tandem posset ad partem ita exiguam, ut forte minorem nulla forma naturalis pati posset“. Auf Grund der im Bereiche des unmittelbar Sinnenfälligen gemachten Erfahrung, daß der Eintritt und Fortbestand einer jeden Substanzialform von bestimmten Bedingungen abhängig ist, hat er offenbar erschlossen, daß es Körperfragmente geben könne, welche nur unter Umwandlung ihrer substanzialen Eigenart weiter geteilt werden können, und solche, bei welchen auch dies nicht mehr möglich ist. Das sind aber genau die Elemente, welche Professor Nys auf Grund seiner Studien auf dem Gebiete des „unendlich Kleinen“ annimmt; denn er erklärt, „daß das Atom bei chemisch einfachen, und das Molekül bei chemisch zusammengesetzten Körpern das letzte ist, was bei der möglichen Teilung noch die spezifische Natur des Ganzen aufweist“.

Der Name tut nichts zur Sache, und andererseits wird an dieser nichts geändert, ob man sie als letzten Teil oder als erstes Element eines Körpers betrachtet. Soweit es also den Naturforschern gelingt, Atome wie Moleküle auch nur vorübergehend in freier Existenz nachzuweisen, haben die Thomisten dieselben schon im voraus als Individuen anerkannt und ihnen in ihrem System die richtige Stelle angewiesen.

Aber wie steht es endlich mit der Behauptung, daß diese Atome und Moleküle auch in der Vereinigung zu einem sichtbaren homogenen Körper ihre Individualität bewahren?

Daß diese Anschauungsweise der ganzen Scholastik widerspricht, ist gleich anfangs gesagt worden, aber selbst dieser Widerspruch gründet nicht in Prinzipien, sondern eigentlich nur in der Verschiedenheit der Auffassung eines objektiven Tatbestandes.

Die Philosophen der Vorzeit hatten bis zum Ende des 18. Jahrhunderts zur Beurteilung der Natur der anorganischen Körper keine andere Grundlage als die Erscheinungen und Experimente, die unmittelbar unter die Sinne fallen. An einem Körper, der sich als homogenes Kontinuum darbot, konnten sie damit nur potentielle, nicht aktuelle Teile erkennen; der auf natürlichem Wege entstandene Zusammenhang mußte ihnen als ein Zusammenhang per se erscheinen und an dem ganzen Körper konnten sie nur eine einheitliche Wirksamkeit gewahren. Damals konnte der Atomismus nur ein grundloses Phantasiegebilde sein; die aristotelische Schule, welche mit dem Verstand arbeitete, konnte in einem solchen Körper nur eine individuelle körperliche Substanz erblicken.

Wenn es aber jetzt mit den Hilfsmitteln der Neuzeit gelingt, Tatsachen festzustellen, welche beweisen, daß die Atome in den chemisch einfachen, und die Moleküle in den zusammengesetzten Körpern „selbständige Träger der körperlichen Eigenschaften und Wirksamkeiten“ sind, so folgt, auch nach den thomistischen Prinzipien, daraus, daß diese Elemente die eigentlichen und wahren Einzelsubstanzen oder Körper sind, während die sichtbare Körpermasse nur als Agglomerat betrachtet werden kann; denn die Substantialform gilt im Thomismus als *prima radix, primus fons* oder *primum principium quo, wie agendi, so auch essendi*.

Dies bedeutet übrigens weiter nichts als die Versetzung der sichtbaren Körper aus der einen in die andere von zwei Kategorien, welche der hl. Thomas gleich gut kannte, und über welche er Sätze aufgestellt hat, die auch heute noch standhalten und beachtet werden müssen.

Wir finden diese Kategorien klar aufgestellt im Anschluß an die Frage: *Quomodo aliquid unum ex duobus vel pluribus constituitur* (P. III. q. 2. a. 1.).

Die dort erwähnte *Compositio ex imperfectis, sicut ex anima et corpore fit homo, et similiter ex diversis membris unum corpus constituitur*, findet bei der Nysschen Theorie der Körperbildung im Reiche des Anorganischen überhaupt keine Anwendung und würde bei der, auch nach unserer Meinung weniger plausiblen Ansicht von der Individualität der chemisch einfachen Moleküle nur dann inbetracht kommen, wenn den betreffenden Atomen nicht bloß die tatsächliche Existenz, sondern auch die Existenzfähigkeit außerhalb des Moleküls abgesprochen würde, was keineswegs der Fall ist. Es muß deshalb auch jetzt noch von derselben auf dem in Frage stehenden Gebiete abgesehen werden, und alsdann bleiben für die anorganischen Körpermassen nur zwei Arten von Zusammensetzung als möglich übrig:

die *Compositio ex integris perfectis remanentibus*, bei der nur ein *unum secundum quid* zustande kommt und die Komponenten als *plura actu* verharren, und

die *Compositio ex perfectis sed transmutatis, sicut ex elementis fit mixtum*, bei der ein *unum per se et simpliciter* entsteht.

Ausführlichen Aufschluß erhalten wir darüber im *Opusculum de mixtione*, wo unter anderem auch der wahren, eigentlichen Mischung, bei der eine gemeinsame Substantialform die besonderen Substantialformen der Elemente ablöst und in allen Teilen des entstehenden Ganzen die *materia prima* unmittelbar ergreift, eine Vermengung gegenübergestellt wird, welche nur wegen der minimalen Kleinheit der äußerlich verbundenen Körperchen der wahren Mischung ähnelt: (*Remanentibus formis substantialibus simplicium corporum*) „*non erit vera mixtio sed ad sensum, sicut accidit in congregatione invisibilium sive insensibilium corporum propter parvitatem*“.

Nach Analogie der eigentlichen Mischung muß auch die vollkommene

Vereinigung gleichartiger Körperelemente aufgefaßt werden. Sie ist das Gegenstück zur Teilung einer individuellen Körpersubstanz. Wie hier die Form, welche ja keine ihr eigene Quantität hat und an sich unteilbar ist, sich mit den actu vom Kompositum abgetrennten Teilen vervielfältigt, sofern nur diese die zu solcher Informierung erforderliche Disposition bewahren, so werden mehrere gleichartige Körper resp. Körperfragmente nur dann zu einem einzigen Körperindividuum, wenn sie derart miteinander verbunden werden, daß alle ihre Teile per se zusammenhängen und ihre Substanzialform auch als numerisch eine das Ganze beherrscht.

Demnach sind die beiden Kategorien oder Klassen: das Körperindividuum oder die individuelle Körpersubstanz und das Aggregat oder die congregatio von solchen für die Thomisten scharf definiert und ontologisch genau bestimmt.

Freilich lebte, wie schon gesagt, der hl. Thomas in der Meinung, daß die von Aristoteles für die schlechthinige Einheit des anorganischen Körpers verlangte vollkommene Homogenität und per se seiende Kontinuität der Teile in den sichtbaren Körpern zur Erscheinung kommen, so daß er einen Stein als Individuum einem Sandhaufen als Aggregat gegenüberstellen konnte, und er hatte keine Ahnung, daß alle substanzialen Prozesse der anorganischen Körper sich vollständig und ausschließlich in Partikeln von einem Millionstel bis zu einem Hundertmillionstel Millimeter abwickeln könnten, aber in seiner Theorie liegt an und für sich gar nichts, was einer Versetzung der sichtbaren Körper in die Klasse der bloßen Aggregate entgegenstände, und wenn er dieselben mit Unrecht für Individuen gehalten, so kann andererseits dieser error facti die Gültigkeit seiner auf breitester Grundlage von anderweitigen offenkundigen Tatsachen entwickelten Deduktionen nicht beeinträchtigen. So bleibt, um nur eins anzuführen, worauf wir schon gelegentlich der Definition vom Individuum hingewiesen haben, auch bei Annahme der besprochenen Theorie, das thomistische Individuationsprinzip notwendig zu Recht bestehen, und demgemäß müssen die Atome resp. Moleküle, welche nach jener Theorie die sichtbaren anorganischen Körper ausmachen, voneinander nicht bloß unterschieden, sondern allseitig real geschieden, getrennt sein; denn es läßt sich kein anderer Grund aufweisen, weshalb die Substanzform des einen Elements auf den betreffenden Teil der Materie beschränkt sei, als eben jene reale Isolierung dieser materia quantitate signata. Nys spricht an einer Stelle von accidentellen Banden, Verwachsungen oder Schweißungen nämlich, im Gegensatz zu der Kohäsionskraft; das kann nur im volkstümlichen Sinne von zufällig oder auch anormal gemeint sein, denn im philosophischen Sinne ist auch die durch die Kohäsionskraft hergestellte Verbindung eine nur accidentelle, ebenso wie etwa die zwischen einem Magneteisen und den von ihm angezogenen Eisenstückchen bestehende.

Der Formismus hat eine unerschütterliche Hauptstütze an den Erscheinungen der organischen Welt, denn die Rolle, welche die Substanzialform hier offenbar spielt, wäre ganz und gar unbegreiflich, wenn nicht schon in der anorganischen Welt Substanzialform und Urmaterie im aristotelischen Sinne die ersten Prinzipien des Körperlichen wären, und wahre substanziale Wandlungen stattfänden, wie die Tatsachen auf diesem Gebiete selbst beweisen, daß es der Fall ist. Aber auf der anderen Seite muß schon eine oberflächliche Vergleichung der organischen Körper mit den anorganischen den Gedanken nahelegen, daß möglicherweise die letzteren nicht wie die ersteren eine einheitliche Substanz, sondern nur ein Aggregat von gleichartigen Substanzen darstellen; haben sie doch in der Natur, von den Kristallen abgesehen, nicht einmal eine irgendwie konstante äußere

Gestalt, und zeigt sich auch sonst an ihnen nichts, was eine durchgreifende Individualität positiv bekundet. Dies konnte ebensowenig dem Stagiriten wie dem Engel der Schule entgehen; daher ihre genau theoretische Bestimmung der beiden möglichen Fälle, an der nichts zu korrigieren ist. Wo es aber galt, diese Theorie auf die Wirklichkeit anzuwenden, da waren sie ganz auf den Augenschein angewiesen, und sie konnten ebenso gut ein Aggregat für ein Individuum halten, wie moderne Astronomen zwei Sterne für einen. Jetzt, wo die Forschung des letzten Jahrhunderts auf dem Gebiete der Atomistik Tatsachen zutage gefördert hat, welche es im höchsten Grade wahrscheinlich machen, daß die sichtbaren unorganischen Körper samt und sonders nur Aggregate sind, würden sie selbst ohne Zweifel, unter Benutzung der angedeuteten Anknüpfungspunkte, ihren Formismus mit einem verständigen Atomismus verbinden.

Bleibt demnach Dr. Nys mit seiner Hypothese nach unserer Meinung auf dem eigentlichen Boden des Thomismus, so können wir wenigstens nicht durchweg dasselbe von G. de Craene sagen, der in einem „Positivismus und falscher Spiritualismus“ überschriebenen Artikel psychologische Streifbilder — man sollte trotz der Zitate meinen, *ex tempore* — entwirft.

Sein Bestreben scheint dahin zu gehen, Hyppolytus Taine gleichsam als *paedagogus ad Thomam* hinzustellen, was nur insofern angeht, als dieser Positivist das Allgemeine niemals ganz aus dem Auge verloren hat; denn im übrigen ist er bei seiner höheren Spekulation selbst unter den Einfluß Hegels geraten, und dürfte — wie wir an de Craene sehen werden — eher vom Thomismus ablenken als ihm die Wege ebnen. De Craene meint, daß Taines antispiritualistischer Zug sich nur gegen den falschen Spiritualismus oder Idealismus der sog. klassischen Philosophen Maine de Biran, Cousin und Jouffroy richte; denn er sei aus der Normalschule hervorgegangen, wo diese Philosophie die Alleinherrschaft hatte. Und er sucht, leider ohne gehörigen Zusammenhang und allzu fragmentarisch, durch Zitate und allgemeine Hinweise auf dessen Werke darzutun, daß eigentlich seine Anschauung mit der thomistischen Lehre von der sinnlich-geistigen Natur des Menschen übereinstimmt. In offenbarem Anschluß an dessen Analyse der Erkenntnis, nach welcher die Namen Substitute oder Zeichen für Bilder und diese solche für Sensationen sind, drehen sich seine Ausführungen um die drei Konzepte: Namen, Bild, Sensation.

Unsere Bedenken und Aussetzungen beziehen sich nur auf den ersten Teil seiner Arbeit.

Wir haben da gleich anfangs, sozusagen als Einleitung, eine Gegenüberstellung des Bildes und der allgemeinen Idee, welche handgreiflich beweist, wie sehr die modernisierende Darstellung der Gegenstände der Philosophie unter dem oben von Domet de Vorges mit Recht hervorgehobenem Mangel an einer festen, allgemein anerkannten Terminologie leidet und überhaupt, wahrlich nicht zu ihren Gunsten, von der der alten Meister absticht. Wir kürzen die ersten Sätze etwas ab: Das Bild, welches bei Erwägung des Wortes in unserer Seele auftaucht, erscheint beim ersten Anblick so unbestimmt, daß man nicht sagen kann, ob es überhaupt das Bild eines besonderen Baumes ist, es nimmt aber bald, entsprechend dem Gesetze seines Ursprungs, bestimmtere Formen an und erscheint, in Anlehnung an frühere Erfahrungen, als Pappel an der Landstraße, Apfelbaum im Garten oder Buche im Walde. Im Gegensatz zu diesen Dingen, welche unser Wissen auf einen genau umschriebenen Teil des Raumes und der Zeit einschränken, umfaßt die allgemeine Idee, die ich bilde, wenn ich den Namen Baum ausspreche, notwendig alle Bäume, wo und wann sie auch immer beobachtet werden können. Nun heißt es wörtlich: „Die Spiritua-

listen haben recht gehabt, diesen Unterschied zwischen der abstrakten Idee und derjenigen, welche nur eine Wiederholung der Sensation ist, zu betonen. Aber die klassischen Philosophen, die Taine als Lehrer gehabt, sind viel weiter gegangen. Sie haben die Idee als ein Ereignis betrachtet, das mit dem Bilde nichts gemein habe. Wie das Bild, vergegenwärtige sie etwas Abwesendes, das sei jedoch alles. Sie habe keine weiteren Eigentümlichkeiten (die mit denen des Bildes übereinstimmen): sie sei nicht, wie das Bild, ein Echo, das Echo eines Tones, eines Geruchs, einer Farbe, einer Muskelempfindung, kurz, die innerliche Wiederauferweckung irgend einer Sensation; sie habe nichts Sensibles an sich. Diese Philosophen vergleichen sie mit etwas Luftigem, Unausgedehntem, Unkörperlichem; sie supponieren ein Wesen, dessen Akt sie sei; sie nennen dasselbe „Geist“ und sagen, daß unser Geist, über alle Bilder hinaus, die abstrakten Eigenschaften der Dinge sich vorstelle und kombiniere.“ — Wir bekennen offen, daß wir in diesem neothomistischen Wortschwall den Thomismus nicht wiedererkennen, und daß wir manches, was hier als Übertreibung des Idealismus aufgeführt wird, als echt thomistisch anerkennen.

Freilich lehrt der hl. Thomas, daß unser Intellekt so wenig ein Geist im gemeinten Sinne ist, daß er vielmehr bezüglich der Erkenntnis ewig in potentia bleiben müßte, wenn nicht die Einheit der Seelensubstanz aktuelle Beziehungen zwischen ihm und den Sinnen ermöglichte; daß er nichts erkennt, wofür nicht in letzter Instanz Sinnliches den Erkenntnisgrund abgibt (*nil est in mente, nisi prius fuerit in sensu*); ja, daß er nicht nur zur Gewinnung neuer *species intelligibiles*, sondern auch zur Reaktuierung der erworbenen und behaltenen auf die Phantasmen angewiesen ist (*ad hoc quod intellectus [in praesenti conditione] actu intelligat, non solum accipiendo scientiam de novo, sed etiam utendo scientia iam acquisita, requiritur actus imaginationis P. I 9. 84. a. 7*). Aber, nachdem er in solcher Weise dem falschen Idealismus einen festen Riegel vorgeschoben, beugt er nicht minder entschieden einer sensualistischen Auffassung der intellektuellen Ideen vor: *Ad nihil autem sensus et phantasia sunt necessaria ad intelligendum, nisi ut ab eis accipiantur species intelligibiles (II Contra Gentiles c. 83)*. Bei dem Erkenntnisprozeß, den Thomas in bildlichen, aber leicht zu deutenden Ausdrücken beschreibt, gelangen Sinne und Phantasie schließlich nur dazu, dem Intellekte (*qui habet operationem absque communicatione corporis, non utens organo corporali*) in den Phantasmen das Objekt zu seiner Tätigkeit zuzuführen (*phantasmata sunt materia causae*), und die abstrakten Ideen, das Endergebnis des intellektiven Prozesses, sind, wenn gleich aus sinnlichen Erkenntnissen geschöpft und, beim aktuellen Denken, mit Phantasmen, an sich doch etwas ganz anderes als die Sensationen: sie sind, als accidentelle Bestimmungen eines geistigen Vermögens, selbst etwas Geistiges. Daher kann man auch vom Standpunkte des Thomismus aus behaupten: Die abstrakte Idee sei „nicht, wie das Bild ein Echo, das Echo eines Tones, eines Geruchs . . . oder die Wiederauferweckung irgend einer Sensation,“ und es ist, trotz aller Anknüpfungen an die Sinnenerkenntnis, statthaft, dieselbe nicht nur mit etwas Unausgedehntem, Unkörperlichem zu vergleichen“, sondern auch geradezu als solches zu bezeichnen. Und wenn auch die Annahme als idealistisch zurückzuweisen ist, „daß unser Geist über alle Bilder hinaus die abstrakten Eigenschaften der Dinge sich vorstelle und kombiniere“, da *incorporea, quorum non sunt phantasmata, cognoscuntur a nobis per comparisonem ad corpora sensibilia quorum sunt phantasmata*“ (*P. I. q. 84. a. 7.*), so ist doch auch mit Thomas zu betonen: *quod sensitiva cognitio non est tota causa intellectualis cognitionis; et ideo non est mirum, si intellectualis cognitio ultra sensitivam se extendit*

(P. I. q. 84. a. 6), indem sie nicht nur von Raum und Zeit absieht, sondern auch durch Schlußfolgerung die Gründe bis zum letzten Urgrund erfaßt.

Wir behaupten hier keineswegs, daß de Craene von der thomistischen Anschauung abgegangen ist, — er will offenbar bloß das nil in intellectu nisi prius in sensu urgieren, — sondern daß er bei der Gegenüberstellung der sinnlichen Vorstellung und der abstrakten Idee den Zusammenhang in einer Weise hervorkehrt, welche den wesentlichen Unterschied, wenn nicht verwischt, so doch verdunkelt.

Die Rolle aber, welche er weiterhin dem Worte bei Entstehung der allgemeinen Begriffe zuweist, können wir nicht mehr mit den ausdrücklichen Erklärungen und den Andeutungen des hl. Thomas in Einklang bringen, und das erscheint uns um so bedenklicher, als es sich hier um ein Gebiet handelt, zu dessen Erforschung lediglich die Introspektion, wie der moderne Ausdruck für Selbstbeobachtung lautet, erforderlich ist.

De Craene kleidet sein Thema in die Form eines Paradoxons: „Ich beobachte der Reihe nach Fichten, Buchen, Kastanienbäume, Birken, Eschen, einen ganzen Hochwald, und ich gewahre jenes Aufstreben des Stammes und jene Entfaltung der Äste, welche die beiden Unterscheidungsmerkmale des Baumes sind; ich denke den Baum im allgemeinen und spreche den Namen „Baum“ aus. Welche Rolle hat der Name beim Ursprunge meiner Idee gespielt?“ Später fragt er: „Ist dieser Name als wirkende Ursache an der Entstehung meiner Idee beteiligt?“

Zur Würdigung von Taines Theorie vom Namen sei folgendes hervor-
gehoben.

Er sagt: „Wir haben keine allgemeinen Ideen im eigentlichen Sinne, sondern nur Tendenzen zu benennen und Namen . . . Was wir eine allgemeine Idee, eine Gesamtanschauung nennen, ist lediglich ein Name, nicht zwar der bloße Laut, der in der Luft schwirrt und unser Ohr erschüttert oder die zusammengefügte Buchstaben, welche das Papier schwärzen und unsere Augen treffen; auch nicht einmal diese Buchstaben geistig wahrgenommen oder dieser Laut innerlich ausgesprochen, sondern dieser Laut oder diese Buchstaben, insofern sie, wenn wahrgenommen, mit einer doppelten Eigentümlichkeit behaftet sind, nämlich erstens die Bilder der Individuen einer bestimmten Klasse und nur diese in uns wachzurufen, zweitens jedesmal, aber auch nur dann sich wiedereinzustellen, wenn ein Individuum dieser selben Klasse unserem Gedächtnisse oder unserer Erfahrung sich darbietet“ (De l'intelligence I 42). Taine geht nicht so weit, bemerkt de Craene, zu behaupten, daß das Wort keinen eigenen Sinn habe; nach ihm besagt die Theorie des Zeichens, daß der Name für uns die Stelle des Bildes vertrete, welches wir von dem mehreren Individuen gemeinsamen Charakter nicht haben und auch nicht haben können. Wenn ich den Baum allgemein auffasse und den Namen ausspreche, so bedeutet dies einfach, daß eine gewisse Tendenz, die beiden Unterscheidungsmerkmale des Baumes und eben nur diese zu vereinigen, sich schließlich in mir entwickelt hat und allein herrscht.“

Auch wir geben zu, daß Taines Namen, so sehr sie auch vorgedrängt werden, doch nicht, wie die der Sensualisten, bloß Registriernummern für sinnliche Erkenntnisse sind. Es geht bei ihm die Benennung zusammen mit einem wirklichen Abstraktionsprozeß, der sich jedoch vom thomistischen durch Oberflächlichkeit und Unvollständigkeit wesentlich unterscheidet. Nach dem hl. Thomas entspricht dem Universalbegriff eine Realität, welche in den Individuen wirklich, jedoch nicht getrennt für sich, existiert und die schon einen besonderen Zusammenhang bestimmter Eigentümlichkeiten (notae) begründet, welche nicht wie die übrigen variieren. So ist das

Universale freilich nicht formaliter, aber doch wirklich als Wesenheit in jedem Einzelwesen der betreffenden Art und könnte an sich auch aus einem einzigen erkannt werden. *Adae vero non inveniebatur adiutor similis eius.* Zu der allgemeinen Idee Mensch, welche in jener Erkenntnis eingeschlossen war, konnte Adam auch mit der bloßen Vernunft durch die an ihm, dem einzigen Menschen, gemachten Wahrnehmungen gelangen. Der ganze Erkenntnisprozeß vollzieht sich, unter der Bedingung oder bei Anlaß der Verbindung mit ihrem eigenen Objekt, durch die vitale Betätigung der Seelenkräfte. Wie bei demselben Realobjekt das Auge die Farbe (resp. das, was als Farbe empfunden wird) ohne den Geruch, und der Geruchsinn diesen ohne die Farbe wahrnimmt, so erfaßt, bei geeigneter Vorlegung in den Phantasmen, der Intellekt sein *objectum proprium*, die Wesenheit, welche ebendadurch, daß sie separatim betrachtet wird, formaliter als universale erscheint. Das ist, nach unserer Auffassung, der nackte Sinn des tiefdurchdachten thomistischen Abstraktionsprozesses, der je nach den Verhältnissen, unter denen er sich abwickelt, zu mehr oder weniger distinkten, aber immer wahrhaft allgemeinen und trotz der Vielheit der Merkmale einfachen Ideen führt.

Taine dagegen stellt die Sache folgendermaßen dar: Wir gewahren an dem Individuum gemeinsame charakteristische Merkmale, und wir haben eine natürliche Tendenz, dieselben für sich allein zusammenzufassen. Sie lassen sich aber nicht zu einem psychischen Bilde (*species sensibilis*) vereinigen, wie wir auch kein materielles Bild davon entwerfen könnten: es ist nicht möglich, einen Baum zu malen, der nur Stamm und Krone im allgemeinen wäre, ohne irgend welche individualisierende Momente. Für die Summe jener an und für sich ungeeinten gemeinsamen Merkmale setzen wir daher einen Namen hin, gerade wie in der Algebra für eine komplizierte Zahlenreihe einen Buchstaben, mit dem wir dann wie mit einer wirklichen Einheit operieren können. So kommt mit und durch den Namen eine allgemeine Idee zustande, die, wenn man von ihrer Bildungsweise und dem ihrer Einheit anhaftenden hypothetischen Charakter abstrahiert, allerdings in mehrfacher Beziehung mit der thomistischen übereinkommt.

Das genügt jedoch, damit de Craene eine förmliche Lobrede darauf halte. „So hat Taine,“ schreibt er, „einen Weg eröffnet, der das Verständnis der Scholastik erleichtert.“ Wie der Geruch oder die Farbe, welche zur Unterscheidung der Dinge dienen, so sind die Namen Zeichen; aber im Unterschied von den Zeichen, welche die Natur uns liefert, sind es Zeichen, welche wir selbst fabrizieren, und welche infolgedessen alles, was da ist, zu bezeichnen geeignet sind. Das ist bis zur Evidenz bewiesen durch das Beispiel der Sprache des Rechnens (Taine, *de l'intelligence* I, l. 1. ch. 2.). Dank dieser Sprache erreichen wir denselben Erfolg wie eine Kreatur, deren Gedächtnis und Einbildungskraft die unsrigen endlos an Klarheit und Weite übertreffen würde. Die Kraft der Substitution erweitert aber nicht bloß das Feld der Kenntnis, die wir den Sinnen schulden; sie schafft außerdem in uns die Idee von Dingen, welche die Sinne überhaupt nicht wahrnehmen können: ein Dreieck, einen Kreis oder ein Viereck (als formale Konzepte): ja, sie gewährt uns positiv Zutritt zum Unendlichen, da es zum Wesen jeder abstrakten Größe gehört, daß sie sich immer noch über denjenigen Teil hinaus ausdehne, den wir gerade betrachten“.

Ist es nicht im höchsten Grade eigentümlich, daß ein Thomist der „Substitutionskraft“ zugute schreibt, was der hl. Thomas sachlicher aus der Immaterialität der allgemeinen Ideen deduziert? *Intellectus est*

cognoscitivus universalis, quod est abstractum a materia individuali, et per consequens . . . quantum est de se, ad indefinita individua se extendit (P. I. q. 86. a. 2.).

Aber welche Rolle schreibt denn de Craene selbst dem Worte bei Entstehung unserer allgemeinen Ideen zu?

Gleich nach Aufstellung seines Themas in der angegebenen Fassung sagt er, daß man auf den ersten Blick versucht sei, das Wort als eine Begleiterscheinung, gleichsam die Metallmutter, der Idee zu betrachten; das sei jedoch nur der Fall für das Bild, welches in der Seele auftaucht, wenn man das Wort betrachtet. Dann schreibt er: „Es ist immer gegenwärtig, wenn wir denken,“ „ich kann den allgemeinen Begriff ‚Baum‘ nicht fassen (concevoir), ohne daß aus der Tiefe meines Gedankens eine Buchstabengruppe, ein Wort sich erhebt, welches meine Idee vor meinen Augen auflieben läßt und für meine Imagination faßlich macht.“ Und er führt zuletzt den Irrtum der Idealisten, welche von reinen Ideen, reiner Vernunft und der gleichen Entitäten gesprochen haben, darauf zurück, daß sie das Wort nicht beachtet und als Accessorium behandelt haben, während „die Idee dank demselben sich bildet“. Kein Zweifel! er teilt die Ansicht Taines über die Rolle des Wortes bei Entstehung unserer allgemeinen Begriffe, und die abstrakte Idee, welche der Intellekt aus den Phantasmen der körperlichen Dinge bildet, erscheint ihm höchstens als ein Embryo, das erst durch das äußere Wort (näherhin das aus Vorstellungen von Buchstaben oder Lauten zusammengesetzte Wortbild der Phantasie, *verbum imaginatum*) zur vollen Entwicklung gelangt.

Dabei ist er so sehr von der Verträglichkeit dieser Ansicht mit dem Thomismus überzeugt, daß er ausruft: „Wie könnten wir, die wir der dem Idealismus radikal entgegengesetzten Lehre des hl. Thomas von Aquin folgen, der Wörter vergessen und die uns angebotene Lösung vernachlässigen?“

Wir sind der entgegengesetzten Meinung und behaupten, daß der hl. Thomas, der gewiß nicht dem falschen Spiritualismus huldigte, nur ein schlichtes Nein als Antwort gegeben hätte, wenn ihm die thematische Frage in derselben Form wie uns vorgelegt worden wäre: Ich beobachte eine Reihe von Bäumen, bemerke Stamm und Krone als gemeinsame charakteristische Merkmale, denke den Baum im allgemeinen und spreche den Namen aus; hat dieser Name als *causa efficiens* bei Bildung meiner Idee interveniert?

Allgemein und ohne Paradoxie würde die Frage in thomistischer Ausdrucksweise einfach lauten: Ist das äußere Wort ein wirkender Faktor bei Eruierung der allgemeinen Idee aus gegebenen Phantasmen? Eine solche Rolle des Wortes leugnet der hl. Thomas ausdrücklich im *Opusculum de differentia verbi divini et humani*: „Planum est,“ sagt er, „quod illud quod significatur interius in anima existens (d. i. das *verbum cordis*, oder *verbum interius*, die abstrakte Idee selbst) prius est quam ipsum verbum voce prolatum, utpote causa eius existens.“ Also die Idee ist nach dem hl. Thomas schlechthin früher da als das Wort, und er bezeichnet dieses, einige Zeilen weiter, als das Zeichen des „*verbum interius quod intelligens intelligendo format*“; es ist also nach ihm lediglich ein äußeres Zeichen der fertigen Idee, welche der Intellekt durch seine eigene Tätigkeit aus den Phantasmen gewinnt.

De Craene meint einen geeigneten Untergrund für seine Ansicht im aristotelisch-thomistischen Satze: *Nihil sine phantasmate intelligit anima* zu finden. Mit Unrecht; denn der angezogene Artikel (P. I. q. 84. a. 7) und die Stelle *De Veritate* q. 10. a. 2. ad 7^{um}, wo dieser Satz erklärt

und begründet wird, gestalten sich sogar zu einer Widerlegung derselben. „Keine Potenz,“ so wird da in der Hauptsache ausgeführt, „vermag irgend etwas zu erkennen, wenn sie sich nicht ihrem (eigentlichen) Objekte zuwendet; so erkennt der Gesichtssinn nichts außer dadurch, daß er sich auf die Farbe richtet.“ „Nun ist aber das *obiectum proprium* des mit dem Leibe verbundenen menschlichen Intellekts nicht die vom Körperlichen getrennte intelligible Substanz, sondern die in der körperlichen Materie existierende Wesenheit“ und „das Partikuläre (in dem es sich vorfindet) erfassen wir durch die Sinne und die Phantasie“. „*Ideo necesse est ad hoc quod intellectus actu intelligat suum obiectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem.*“ Die Phantasmen also, welche der hl. Thomas für die Reaktuierung wie für die erste Bildung der allgemeinen Ideen als unentbehrlich erklärt, sind diejenigen, welche die Wesenheit in *particulari* abspiegeln. Und wenn der Intellekt auf Grund solcher Ideen zu höheren vordringt, von denen es keine Sinnenbilder gibt, so haben diese, wie *ad tertium* ausdrücklich gesagt wird, ihren natürlichen sensiblen Stützpunkt in den Phantasmen jener, wie z. B. unsere intellektuelle Gottesidee sich gleichsam vom Phantasma der sichtbaren Welt als Hintergrund abhebt, da wir Gott als *causa et per excessum et per remotionem* aus der Welt (als Erkenntnißgrund) erkennen.

In dem natürlichen Werdeprozeß der allgemeinen Idee hat der hl. Thomas keine Verwendung für das äußere Wort, auch nicht als *verbum imaginatum*. Das Phantasiebild des geschriebenen oder gesprochenen Wortes kann jene natürlichen Phantasmen an sich ebensowenig ersetzen, wie etwa ein farbiges Viereck dem Auge zur Vorstellung eines Kreises verhelfen könnte, obschon das Auge gegebenenfalles diesen nur durch die Farbe erkennt. Nur in einem Falle kann das Begriffswort uns zu dem allgemeinen Begriffe auf natürlichem Wege führen, aber auch da bloß *per accidens* und in anderer Weise, als de Craene meint.

Wenn die Phantasmen uns nicht hinlänglich von selbst aus der Natur oder der Erinnerung zufießen, so daß wir nur eine konfuse Idee bilden können, die uns nicht befriedigt, dann suchen wir nach neuen. *Quando aliquis conatur aliquid intelligere, format sibi aliqua phantasmata per modum exemplorum, in quibus quasi inspiciat quod intelligere studet.* Nun ist es eine bekannte Tatsache, daß die meisten Begriffswörter vermöge ihrer Zusammensetzung oder ihrer Ableitung einem, je nach dem Grade seiner Sprachkenntnis, mehr oder weniger Anlaß zur Bildung von geeigneten Phantasmen bieten, wie z. B. das Wort Dreieck ein deutsches Kind auf das Phantasiebild und dadurch auf den Begriff der betreffenden Figur bringen dürfte, und so kann allerdings ein Name als *causa efficiens* bei der Entstehung der mit demselben bezeichneten allgemeinen Idee inbetracht kommen. Aber in dem von de Craene gewählten Beispiele wie überhaupt, wenn die Phantasmen aus den Gegenständen durch Anschauung gewonnen sind, kann davon keine Rede sein. Da ist das Wort bezüglich der Idee ein eigentliches *Accessorium*; das äußere Wort ist, wie Thomas lehrte, lediglich das Zeichen des inneren und, da es ein arbiträres Zeichen ist, wie schon die Verschiedenheit der Sprachen beweist, so beruht das Verhältnis beider einfach auf einer durch Gewohnheit begründeten Assoziation, über welche der Engel der Schule in seiner Abhandlung *De Memoria et Reminiscentia* die notwendige Aufklärung gibt.

Das Wort erinnert an die Idee und die Idee an das Wort. Daß dabei das Bild der Buchstabengruppe in der Seele aufsteigt, kommt von

der Verbindung des *verbum imaginatum* mit dem *Verbum vocale* im engeren Sinne; denn das Wort von Bonald ist wahr: Wir können unseren Gedanken nicht ausdrücken ohne zuvor unseren Ausdruck zu denken, wohlbemerkt nicht ohne zuvor unseren Gedanken zu denken; denn der Gedanke muß vorangehen. Und daß desgleichen sachliche Phantasmen bewußt oder unbewußt ins Spiel treten, kommt eben daher, daß *anima sine phantasmate nihil actu intelligit*. Ein Umstand aber beweist die Äußerlichkeit der Verknüpfung: Wir stehen oft vor einem bekannten Worte und suchen nach der Idee, die es uns zuführen soll, und ebenso oft erfassen wir eine Idee, ohne das Wort, welches sie deckt, aufzufinden; manchmal lebt die vermißte Kenntnis wieder auf; mitunter ist sie aber radikal durch Entwöhnung verloren gegangen und muß *de novo* gelernt werden.

Die Bedeutung des Wortes für das Denken liegt nicht in einer kausalen Einwirkung auf die naturgemäße Entstehung der allgemeinen Ideen, sondern in seinem Charakter als Zeichen und infolgedessen als Instrument für die Handhabung der fertigen Ideen. Hier hat der heilige Thomas freien Raum zu einem interessanten Ergänzungskapitel gelassen, in dem die Modernen zu ihrem Rechte kommen könnten, ohne daß am traditionellen Thomismus gerüttelt würde. Es scheint uns aber, daß de Craene, in seinem Bestreben Taine die Hand zu reichen, mit seinen Ausführungen über das Wort aus der goldenen Mitte, welche der Engel der Schule zwischen dem falschen Realismus und dem falschen Idealismus mit aller nur wünschenswerten Klarheit bezeichnet hat, geraten ist, mit anderen Worten, daß er den Intellekt nicht gebührend zur Geltung kommen läßt.

Im übrigen enthält auch diese Arbeit recht gute und interessante Partien.

Sourbrodt.

Pfarrer Nicolaus Pietkin.

2. *Richard Kralik v. Meyrswalden: Über Philosophie als Begriffswissenschaft.* Leipzig, Barth 1903. gr. 8°. 20 S.

Richard Kralik, dessen Name weit über die Grenzen seiner österreichischen Heimat bekannt ist und mit Respekt genannt wird, hat den Versuch eines philosophischen Systems gewagt, den er unter dem Titel „Weltweisheit“ (3 Bände, Wien, Konegen 1894—1896) veröffentlicht hat. Überweg-Heinzes Grundriß hat, wie ich zu meinem Bedauern sehe, auch in seiner neuesten Auflage (IV^o, 1902) von diesem Werke nicht Notiz genommen.

In dem vorliegenden Vortrag, den Kralik in der Philosophischen Gesellschaft an der Universität zu Wien am 9. Dezember 1902 gehalten hat, bietet er uns „Prolegomenen einer künftigen Philosophie als einer Theorie und eines Systems der Begriffe“. Er findet, daß „der einzige und rechtmäßige Stoff der Philosophie die Begriffe“ sind (3). Die Philosophie ist somit „Begriffswissenschaft“ (5), ihre besondere Aufgabe ist es „eine möglichst zutreffende Systematik der Begriffe“ zu schaffen (6). „Die ganze Entwicklung der Philosophie ist nichts anderes als das mehr oder minder bewußte Streben nach diesem Ideal“ (7). Dies wird an der Hand eines philosophiegeschichtlichen Überblicks gezeigt (7—21). Die aristotelische Kategorientafel befriedigt Kralik nicht, er findet die Kategorien „Lage“ und „Haben“ wenig einleuchtend. Auf die scharfsinnige Abteilung der Kategorien, die der Aquinate im Kommentar zur Metaphysik des Aristoteles (lib. V, lect. 7) vorlegt, kommt Kralik nicht zu sprechen. Den Schluß des Vortrags bildet der Versuch, eine verbesserte

Kategorientafel aufzustellen, in der „Lage“ und „Haben“ als selbständige Kategorien eliminiert und dafür zwei neue Kategorien, „Reflexion“ und „Materie“ eingeführt sind (23 f.). —

Referent findet, daß der Begriff und das Arbeitsgebiet der Philosophie in der vorliegenden Schrift nicht entsprechend bestimmt sind, und erlaubt sich diesbezüglich auf Commers Logik (Paderborn, F. Schöningh 1897) Einleitung § 1 zu verweisen. Auch mit den in der Kategorientafel vorgenommenen Änderungen und Umdeutungen kann er sich nicht einverstanden erklären. Trotzdem behält Kraliks Untersuchung ihren Wert als Denkmal ersten Strebens und Ringens.

Wien.

Prof. Dr. Seydl.

3. *L. Schmöller*: Die scholastische Lehre von Materie und Form. Passau, Kleiter 1903. gr. 8^o. 63 u. III S.

M. Schneid (1877) und A. Michelitsch (1897) haben die scholastische Lehre von Materie und Form monographisch behandelt. Sie haben, wie Schmöller im Vorwort vorliegender Publikation sagt, „auf streng scholastischem Standpunkt beharrend unter Bekämpfung des Atomismus die Tatsachen der Naturwissenschaft zu erklären unternommen“. Schmöller selbst setzt sich die Aufgabe, „vom Standpunkt der Naturwissenschaft aus die scholastische Lehre zu beleuchten und deren Begriffen einen der modernen Körperlehre entsprechenden Inhalt zu geben“.

Und das Ergebnis, zu dem er kommt? „Der Körper ist seinem Wesen nach Kompositum aus Materie und Form. Dabei haben als Materie zu gelten die kleinsten Teilchen des Stoffes (die Atome) und als Form das Gesetz der Zusammenordnung derselben zum durchaus einheitlich gebauten Körper“ (S. 56)

Seydl.

4. *Otto Willmann*: Empirische Psychologie (Philosophische Propädeutik, II. Teil). Wien u. Freiburg i. B., Herder 1903. gr. 8^o. IV u. 174 S.

1901 erschien Willmanns „Logik“ und wurde im „Jahrbuche“ XVI., S. 374 ff. besprochen. Alle Vorzüge, die diesem vorab für Österreichs Mittelschulen gedachten Lehrbuche eignen, kommen im vollen Maße auch dem vorliegenden Leitfaden der Psychologie zu.

Das fortwährende Zurückgehen auf die Eigenerfahrung des Schülers, auf den Schatz von Einblicken, den ihm die Lektüre alter und moderner Klassiker zugeführt, das etymologische Zergliedern der Termini, das Aufdecken der Geistesarbeit, die in manchen Redewendungen beschlossen liegt, gelegentlich Notizen philosophiegeschichtlicher Art — all das finden wir in der „Psychologie“ Willmanns ebenso wie in seiner „Logik“, mit der jene, wie schon die zahlreichen Verweise zeigen, eine didaktische Einheit bildet.

Daß die Darlegung der Psychologie auch auf das religiöse, ethische und soziale Gebiet hinübergreift, ist gewiß nicht von Schaden, denn nur so gefaßt, vermag der Psychologie-Unterricht wahrhaft erziehend zu wirken und für die sittliche Lebensführung vorzubereiten.

Möge Gottes Segen auf diesem Büchlein ruhen, möge es mit dazu beitragen, unsere Studierenden zu Edelmenschen heranzubilden, zu ganzen Männern von Willmanns Schlag!

Wien.

Prof. Dr. Seydl.

5. **Anton Seitz: Willensfreiheit und moderner psychologischer Determinismus.** Cöln, Bachem ohne Jahr (!). gr. 8^o. 62 S.

Der Verfasser vorliegender Studie hat bereits in der Schrift: Die Willensfreiheit in der Philosophie des Chr. Aug. Crusius gegenüber dem Leibniz-Wolffschen Determinismus in historisch-psychologischer Begründung und systematischem Zusammenhang (Würzburg 1899) sich bemüht, der Widerlegung des modernen psychologischen Determinismus durch Zurückverfolgung bis an sein erstes Auftreten in Deutschland den Weg zu bahnen. Der philosophiegeschichtlichen Behandlung des Problems läßt er nunmehr die spekulative folgen (vgl. S. 1 f.).

Vorerst handelt es sich ihm um eine genaue Bestimmung des Begriffes der Freiheit, den er durch das Stichwort „relativer Indeterminismus“ markiert (S. 3—12). Nach der Erklärung des Begriffes „relativer Indeterminismus“ wird dessen Begründung vorgeführt, und zwar positiv durch die Beweise für die relative Willensfreiheit (ethischer, psychologischer, metaphysischer Beweis, S. 12—28), negativ durch Zurückweisung der deterministischen Begründung (Motivendeterminismus, Charakterdeterminismus, S. 28—43). Ein Schlußabschnitt ist der psychologischen Analyse der Willensfreiheit gewidmet, d. h. es wird eine Erläuterung des Herganges bei der freien Willensentscheidung gegeben, nachdem zuvor die Elemente der freien Handlung, das Willensvermögen und seine Aktivität, beleuchtet wurden (S. 43—62).

Schon von anderer Seite¹ wurde darauf aufmerksam gemacht, daß manche Wendung in Seitz' neuester, gewiß beachtenswerter Schrift einen Würzburger Beigeschmack hat, so z. B. die Stelle (S. 10): „weil nur Gott von Ewigkeit her kraft eigener Tat im Besitze seiner Vollkommenheit ist etc.“
Seydl.

6. **Rudolf Eucken: Gesammelte Aufsätze zur Philosophie und Lebensanschauung.** Leipzig, Dürr 1903. gr. 8^o. 242 S.

Euckens Standpunkt ist nicht unser Standpunkt. In philosophischer und religiöser Beziehung gehen unsere Wege weit auseinander. Vielfach stehen sich unsere Ansichten wie Ja und Nein schroff gegenüber.

Aber es verträgt sich mit dem deutlichsten Nein, das man einer Anschauung entgegenhält, doch eine große Hochachtung vor dem Träger dieser Anschauung, wenn man ihn als einen hochbegabten, edelveranlagten, nach dem Höchsten ringenden Menschen kennen gelernt hat. Eucken selbst ist vorbildlich in dieser Beziehung, wenn er am Ende seiner Besprechung der „Geschichte des Idealismus“ von Otto Willmann sagt: „So müssen wir bei allem, was uns trennt, schließen mit dem Ausdruck höchster Achtung vor diesem Lebenswerk eines ehrlichen und tapferen Mannes, einer lautereren und tiefgründigen Seele“.

Diese Achtung, die Eucken einem der Unsrigen zollt, bringen auch wir ihm entgegen, und wir verfolgen mit Interesse seine bedeutsamen Publikationen. Auch seine „Gesammelten Aufsätze“ sind uns eine willkommene Gabe, enthalten sie doch nebst vielem anderen zum Nachdenken Anregenden die Anzeige von Willmanns monumentalem Werk,² die sich so vornehm von Paulsens „Ketzergericht“ abhebt.

Wien.

Prof. Dr. Ernst Seydl.

¹ Vgl. St. aus M.-L. 64, S. 223.

² „Ges. Aufsätze“ S. 206—228: „Ein neuer Durchblick der Weltgeschichte“.

7. **Ceslaus M. Schneider: Die fundamentale Glaubenslehre der katholischen Kirche**, vorgelegt und gegen die modernen sozialen Irrtümer verteidigt von Papst Leo XIII. Aus den päpstlichen Kundgebungen zusammengestellt. Kl. 8^o, XII, 460 S. Schöningh, Paderborn 1903.

Ein schlichtes, aber höchst sinnreiches Andenken an den großen Papst Leo XIII. ist uns hier geboten. Die sozialen Irrtümer unserer Zeit greifen geradezu das Fundament der hl. Kirche an. Die Gottheit Christi wird geleugnet und damit der übernatürliche Charakter der katholischen Kirche. Ist doch gerade das der hl. Kirche innerstes Wesen, „der Leib Christi“ zu sein, wie der Apostel (Ephes. 1, 23; 4, 4; 5, 23) ausdrücklich sagt. Christus ist das unsichtbare, der jedesmalige Papst das sichtbare Fundament. Darum wendet man sich vor allem gegen das sichtbare Oberhaupt der hl. Kirche. Mit ihm fällt eben diese. Das ist denn so recht eigentlich die fundamentale Glaubenslehre der katholischen Kirche. Und gerade diese wird vorgelegt und verteidigt. Hier haben wir mitten in den Wirrnissen unserer Zeit eine ganz sichere Richtschnur für unser Denken und Handeln. Näher werden wir insbesondere unterrichtet über: die Gewalt und Aufgabe des Papsttums, die Kirche, den Staat, Staat und Kirche, die Katholiken, das Papsttum und seine Feinde, die Familie, die soziale Frage, die christliche Demokratie, Freiheit und Freiheiten, die Kirche und die Sklaverei. Die betreffenden Irrtümer sind vielfach schon von früheren Päpsten verurteilt, und Leo XIII. bestätigt deren Verurteilung und begründet dieselbe zeitgemäß eingehender. Die Irrtümer nun und deren frühere Verurteilung sind vorangesetzt bei den einzelnen Punkten. Durch diese Verbindung zeigt sich so recht der Vollglanz der Wahrheiten, welche Leo XIII. von neuem dem Erdkreise vorlegt. Der leichteren Übersicht wegen ist am Ende noch der ganze Inhalt in Katechismusform wiedergegeben. Zum Nachschlagen dient das ausführliche Sachregister. Mögen die Erörterungen des großen Papstes nur recht beherzigt und befolgt werden. Es wird sich dann bald zeigen, daß dieselben vor allem geeignet sind, mächtig mitzuwirken zur wahren geistigen Freiheit und zum echten inneren Frieden, zum allseitigen Triumphe der Wahrheit und Liebe.

P. J. a Leonissa O. M. Cap.

8. **J. Ribet: La mystique divine distinguée des contrefaçons diaboliques et des analogies humaines**. Tomes 3 et 4. in 8^o, 472 et 420 pages. Nouvelle édition. Paris, Poussielgue 1902/3.

Der kalte Materialismus räumt immermehr einem frischen Idealismus das Feld. Dieser Zeitströmung ist es denn auch zum guten Teil zuzuschreiben, daß die so sehr verkannte Mystik wieder mehr zu Ehren kommt. Allerdings wird dabei vielfach die falsche Münze für echte gehalten, die falsche Mystik mit der wahren verwechselt. Wir brauchen nur zu erinnern an die verschiedenen Arten des modernen Mystizismus: Buddhismus, Gnostizismus, Theosophismus u. dgl. Freudig ist deshalb ein Werk zu begrüßen, welches, wie vorliegendes, in gründlicher, echt wissenschaftlicher Weise die wahre Mystik von der falschen wohl zu unterscheiden lehrt. Schon der Titel besagt dies kurz und deutlich: „La mystique divine distinguée des contrefaçons diaboliques et des analogies humaines“.

Einzig und allein die göttliche, übernatürliche Mystik ist die wahre. Mystik ist eben die innigste Einigung mit Gott, welche nur mit Hilfe

Gottes, mit übernatürlichen Mitteln erreicht werden kann. Deshalb kann auch bloß von einer eigentlichen Mystik die Rede sein. Wie uns scheint, verwirft der Verfasser mit Recht die von Görres gemachte Einteilung der Mystik in göttliche, natürliche, diabolische, welche auch jetzt noch in manchen wissenschaftlichen Werken sich findet. Die sogenannte diabolische, dämonische Mystik ist nur eine Abart, eine Nachäffung der wahren und eigentlichen, der göttlichen, übernatürlichen Mystik. Diese einzig und allein ist auch natürlich, unserer vernünftigen Natur entsprechend: „anima naturaliter christiana“. Diese wahrhaft göttliche Mystik besagt so recht eigentlich die hienieden höchstmögliche Vollendung des Menschen. Sie ist schon auf Erden ein Vorgeschmack der himmlischen Seligkeit, der Anschauung Gottes, des Genusses des höchsten Gutes, wodurch vollkommen unserer Natur Sehnsucht nach dem Unendlichen befriedigt und gestillt wird. Diese echte Mystik lehrt uns die auf dem festen Grunde der christlichen Glaubenslehren aufgebaute wissenschaftliche Mystik unter steter Leitung der hl. Kirche. In dieser durchaus zuverlässigen Weise lehrten immer die großen Meister der Mystik, allen voran der mit allem Rechte „Vater und Fürst der Mystik, le père et le prince de la Mystique“, genannte große hl. Dionysius vom Areopag, der Bekehrte des Völkerapostels St. Paulus. Ihm folgten in der Behandlung der Mystik Klemens von Alexandrien, Origenes, St. Athanasius, St. Cyrillus von Jerusalem, der hl. Makarius von Ägypten, die großen Kappadozier, die heil. Basilius, Gregorius von Nyssa und Gregorius von Nazianz, der hl. Ephrem der Syrer, der hl. Diadochus, St. Chrysostomus, St. Cyrillus von Alexandrien, der hl. Nilus, alle vor Proklus. Daß aber Proklus vom Areopagiten entlehnte, davon berichtet ausdrücklich schon ein Zeitgenosse des Proklus, nämlich Prokopius von Gaza (465—528) in seiner Widerlegung des Proklus.

Das Werk schließt sich enge an die Lehre der heil. Väter und großen Scholastiker, sowie der Meister der Mystik. Von den Vätern kommen besonders zu Worte der hl. Augustinus und der hl. Gregorius der Große; von den Scholastikern der Engel der Schule und Suarez; von den Mystikern der Areopagite, der hl. Bernardus, der hl. Bonaventura, die hl. Theresia, der hl. Johannes vom Kreuz, der hl. Franz von Sales, der hl. Alphons von Liguori usw. Die entsprechenden Originaltexte sind in den Noten angeführt. Zum Belege der Lehre dienen die zahlreichen Beispiele, fast durchweg den gewiß kritisch gehaltenen Bollandisten entnommen. Die zwei ersten Bände erschienen in neuer Auflage bereits 1895. Der erste Band behandelt als Wesen, Mittelpunkt und Ziel des mystischen Lebens die Beschauung. Im allgemeinen kommen zur Sprache deren Begriff, Vortrefflichkeit, Formen, Gegenstand, Ursachen, Wirkungen, Dauer, Träger. Als 7 Stufen der Beschauung werden dann näher behandelt: das Gebet der Sammlung, der Ruhe, die Entzückungen (les transports) als geistige Trunkenheit, mystischer Schlaf, göttliche Berührungen (les touches divines), Liebeswunde, die einfach mystische Vereinigung, die ekstatische Vereinigung, die geistige Ehe, die beseligende Anschauung. Schließlich ist näher Rede von den notwendig der Beschauung vorausgehenden passiven Reinigungen: Reinigung der Sinne, des Geistes, der Liebe. Ganz richtig wird (S. 21) die Mystik als Teil der asketischen Theologie gefaßt; aber sie handelt nicht bloß vom außerordentlichen, vom wunderbaren Einigungswege, sondern auch vom ordentlichen, vom gewöhnlichen; sie schließt den ganzen Einigungsweg ein. Von dieser etwas ungenauen Auffassung kommt auch die weniger richtige Einteilung der Beschauung (S. 72 ff.). Der

Einteilung des Einigungsweges entspricht durchaus die Einteilung der Beschauung: dem ordentlichen, gewöhnlichen Einigungswege die ordentliche, gewöhnliche Beschauung; dem außerordentlichen, wunderbaren Einigungswege die außerordentliche, wunderbare Beschauung; darum heißt auch oft die *via unitiva* kurzweg *via contemplativa*. Der Einteilung der *contemplatio in ordinaria* und *extraordinaria* entspricht nicht die in *acquisita* und *infusa*; denn auch die *ordinaria* ist durchaus *infusa* und kann nie durch eigene, von der bloßen Gnade unterstützte Bemühung erlangt werden, sondern ist stets Wirkung der Gaben des Hl. Geistes. Ganz in Übereinstimmung mit der altüberlieferten Lehre der Mystik handelt Abbé A. Saudreau über die Beschauung in seinen verschiedenen Schriften: *Les degrés de la vie spirituelle* (Angers 1897, Germain et Grassin; tome 2^e, l. V); *La vie d'union à Dieu etc.* (Ebendasselbst 1900; vgl. insbesondere S. 464 ff. § IV. *Déviations de la doctrine traditionnelle*); *L'état mystique etc.* (Ebendas. 1903; insbes. chap. XII). In gleichem Sinne äußert sich P. Ludovic de Besse O. M. Cap. in seinem Buche: *La science de la prière* (Rome 1903, Desclée et Cie.). Die Einteilung der *contemplation in acquisita et infusa, activa et passiva, naturalis et supernaturalis* ist zweideutig und mißverständlich, wie auch Schram O. S. B. in seiner *Theologia mystica* ausdrücklich hervorhebt (siehe Ribet I, S. 74, N. 2).

Die von der Beschauung verschiedenen mystischen Erscheinungen bilden den Gegenstand des zweiten Bandes. Diese Erscheinungen haben alle außerordentlichen, wunderbaren Charakter. Sie gehören einer dreifachen Ordnung an: der intellektuellen, moralischen und organischen (*vie intellectuelle, morale ou affective, organique ou sensible*). Zur intellektuellen Ordnung sind gezählt: die Visionen (körperliche, imaginäre, intellektuelle), die übernatürlichen Ansprachen, die Offenbarungen, die eingegossenen intellektuellen Fähigkeiten (Wissenschaft und Künste). Zur moralischen Ordnung sind gerechnet: die Eckstase, der Jubel und die innere Hitze (*la jubilation et les embrasements mystiques*), die mystischen Leiden (Gabe der Tränen, mystische Krankheiten, Stigmatisation). Zur organischen Ordnung gehören: das wunderbare Fasten und Wachen, der mystische Wohlgeruch, die balsamischen Säfte (*liqueurs*), das Strahlen (*rayonnement*), die Umwandlung der Sinne, die Erneuerung des Herzens, Befreiung von äußeren Einflüssen, Herrschaft über die geschaffenen Wesen. Damit schließt denn das Gebiet der mystischen Tatsachen.

Es erübrigt noch die Untersuchung der Ursachen der wirklich oder nur scheinbar mystischen Tatsachen. Dies geschieht im dritten und vierten Bande in drei Abteilungen (*sections*). Der dritte Band spricht in der ersten Abteilung von Gott als alleiniger Ursache der wahrhaft mystischen Erscheinungen. Letztere sind eben durchaus übernatürlich; die bloß scheinbar mystischen Erscheinungen sind, von den bösen Geistern gewirkt, nur beziehungsweise übernatürlich, nämlich *quoad nos*. Die Mittel, durch welche Gott mystische Erscheinungen bewirkt, sind die Gaben des Hl. Geistes und die *gratiae gratis datae*. Einesteils gibt es nämlich bestimmte mystische Erscheinungen, welche außer dem Bereiche der Gaben des Hl. Geistes liegen; und andererseits können die meisten dieser höheren Gunstbezeugungen selbst Sündern erteilt werden. In diesem Falle aber müssen sie ausgehen von *gratiae gratis datae*, weil die Wirksamkeit der Gaben des Hl. Geistes notwendig den Gnadenzustand voraussetzt. In der zweiten

Abteilung kommen zur Sprache die teuflischen Nachäffungen der göttlichen Mystik. Selbst solche Wirkungen, welche nur Gott allein setzen kann, sucht Satan nachzuäffen. Da heißt es denn, gegen die teuflischen Blendwerke wohl auf der Hut zu sein und sich höchst sorgfältig von der Wirklichkeit der Tatsachen zu vergewissern. Zwei Vorsichtsmaßregeln sind zu nehmen: zunächst zusehen, ob Veranlassung zu einem Wunder da ist, und dann, wenn dieser Punkt sicher ist, beweisen, daß das Wunder wirklich vorliegt. Handelt es sich um Wirkungen, welche auch der Teufel bewirken kann, so hat man besonders auf die Folgen zu achten. Gewöhnliche Früchte einer teuflischen Einmischung sind: Irrtum, Stolz, Verachtung der Autorität, sinnliche Vergnügungen, Vernachlässigung des Empfangs der heil. Sakramente und deren Mißbrauch. Unter den gewaltsamen Anfällen werden näher behandelt der äußere und innere Angriff (obsession) und die eigentliche Besessenheit (possession), sowie deren Heilmittel. Darauf ist Rede vom freiwilligen Umgang mit dem Teufel oder von der Magie, sowie vom Vertrag. Unter den teuflischen Wundern sind näher besprochen: die Beschwörungen, die Wahrsagerei, die Bezauberungen, die satanischen Gunstbezeugungen, der Teufelslärm (sabbat). Verschiedene Arten von Zauberei, Wahrsagerei, Teufelsbeschwörung werden angeführt. Der Umgang mit dem Teufel wird auch öfter durch äußere Zeichen verraten. Besonders bemerkenswert ist bei Beurteilung der teuflischen Kundgebungen einerseits ihre kindische, unedle, lächerliche Seite, andererseits ihre Veränderlichkeit und Unbeständigkeit.

Der vierte Band bringt als dritte Abteilung der Ursachen der mystischen Erscheinungen die menschlichen Ähnlichkeiten (les analogies) d. i. die natürlichen Erscheinungen, besonders im menschlichen Leben, welche den mystischen ähnlich sind. Es ist durchaus notwendig, diese Ähnlichkeiten scharf zu unterscheiden von den wahrhaft mystischen, sowie von den teuflischen Blendwerken. Zwei Klippen sind dabei sorgsam zu meiden: alles Außerordentliche als Wunder anzusehen, und das Wunder durchaus zu leugnen, nur alles das für außerordentliche natürliche Vorgänge zu halten. Gleicherweise hat sich also die Untersuchung sowohl der Wundersucht als auch der Wunderscheu zu enthalten. Dabei gilt es auch die größte Vorsicht und Gründlichkeit anzuwenden, um nicht gegebenenfalls zu leicht dämonische Einflüsse zu vermuten. Daß solche gewiß möglich sind, kann durchaus nicht bestritten werden, aber damit ist in den meisten Fällen deren Wirklichkeit keineswegs gegeben. Der Irrtum nun, bloßen Schein für wirklich mystische Erscheinungen anzusehen, kann herkommen von tatsächlichem Betrug oder aber von physiologischer oder psychologischer Beschaffenheit, von angenommenen Gewohnheiten, von gewissen Krankheiten, von künstlichen Anregungen. Mit vollstem Rechte fordert die hl. Kirche zur Annahme wirklich wunderbarer Tatsachen den strengsten, unanfechtbaren Nachweis, daß solche durchaus die natürlichen Kräfte (auch die der bösen Geister) übersteigen. Wo dieser Nachweis nicht voll zu erbringen ist, fordert die Klugheit Neutralität, Enthaltung des Urteils pro oder contra, bis hinlängliches Beweismaterial vorliegt. Ganz zeitgemäß wird der Hypnotismus (Magnetismus) besonders eingehend behandelt. Aber, wie uns scheinen will, werden die neuesten, wirklich ernsten und objektiven, psycho-physischen und physiologischen Forschungen nicht genau verwertet. Die natürliche Erklärungsweise des Hypnotismus an sich gewinnt immer mehr Boden. Damit ist nicht geleugnet, daß Dämonisches sich unter Umständen daranheften kann. Auch kann sehr leicht der

Hypnotismus in Spiritismus übergehen, welcher wesentlich Aberglaube ist (vgl. näher das treffliche Buch: Aberglaube und Seelsorge mit besonderer Berücksichtigung des Hypnotismus und Spiritismus von Prof. Dr. Franz Walter in Straßburg. Paderborn 1904, Schöningh, insbes. S. 178 ff., 218 ff., 226 ff.). Betreffs des Spiritismus ist das sicher, daß in seinem ganzen Charakter, seiner unheimlichen Ausbreitung und seinen schlimmen Folgen für Sitte und Religion die Hölle die Hand im Spiele hat. Im Prinzip ist die Möglichkeit einer nicht bloß geistig-moralischen, sondern auch physisch-realen Einmischung seitens der Dämonen durchaus festzuhalten; doch ist gegenüber der vermeinten Wirklichkeit eines dämonischen Einflusses große Vorsicht und Zurückhaltung zu empfehlen. Zudem wurden viele Medien schon als Betrüger entlarvt, so auch das (Ribet, IV. S. 325 f. u. Anhang, S. 355 ff.) genannte Medium Eusapia Paladino (vgl. zum Spiritismus a. O. S. 305—373, sowie das ausgezeichnete Werk: Schneider, Bischof von Paderborn, Der neuere Geisterglaube, ebdas.). Die gemachten Bemerkungen sollen nur zur Vervollkommnung des auch in Deutschland angesehenen Werkes in bald erwünschter Neuauflage dienen. P. Jos. Leonissa O. M. Cap.

9. Etudes Franciscaines. Tomes IX. et X. 1903.

Der 5. Jahrgang der allgemein wissenschaftlichen Monatsschrift schließt mit dem 10. Bande. Er enthält auch wieder mehrere philosophische und theologische Arbeiten. Ein Artikel behandelt Methode, Wert, Nutzen der mystischen Philosophie. Solche wird näher bestimmt als: „l'alliance de la pensée et de l'amour, l'indissoluble union de l'intelligence et du coeur dans la recherche de la vérité“. Plato drückt sich dahin aus: „il faut aller au vrai avec toute son âme“. Diesem Gedanken liegt zugrunde die geheimnisvolle, tief im Innersten unserer Natur verborgene Sehnsucht nach dem Unendlichen, welche sich äußert im Verlangen unserer Vernunft nach der ersten Wahrheit, nach der prima veritas, und im Streben unseres Willens nach dem höchsten Gute, nach dem summum bonum. Es ist jenes desiderium naturale, von welchem St. Augustinus (Conf. I. I. cp. I.) sagt: „inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te“ (Deus). Durch diesen innigen Bund von Wahrheit und Liebe wird die Philosophie wahrhaft Liebe zur Weisheit, vera sapientia, so recht eine Vorschule des Christentums, Wegweiser zu Christus und durch ihn zu Gott dem Dreieinen. — Eine längere Abhandlung in mehreren Artikeln bringt theologische Anmerkungen (notes théologiques) über die Vereinigung des Menschen mit Jesus Christus. Diese Einigung beginnt in der hl. Taufe, wird vervollkommnet durch die heil. Eucharistie und vollendet im Himmelreich. Danach zerfällt die Abhandlung in 3 Teile. Der 1. Teil handelt besonders von Christus als unserm Mittler und Führer; von der hl. Kirche als mystischem Leibe Christi; von der geheimnisvollen Einheit zwischen Christus und seinen mystischen Gliedern. Der 2. Teil bespricht näher die Einigung mit Christus in der sakramentalen und geistlichen Kommunion. Der 3. Teil behandelt die Vollendung aller Einigung nach der Ordnung der Gnade in der Glorie. Über die einzelnen Punkte sind Texte der heil. Väter, großen Scholastiker und späterer bedeutender Gottesgelehrten angeführt und die in den Texten enthaltene Lehre kurz zusammengefaßt. — Die neue Exegese des Abbé Loisy wird in drei Artikeln eingehend untersucht und gründlich widerlegt. Diese vortreffliche Studie ist auch eigens erschienen (Maison St.-Roch, zum Preise von 1 fr. 50 c.). — Ein Artikel über die Bedeutung

des hl. Bonaventura kann gelten als Ergänzung der von den gelehrten Herausgebern der Opera omnia St. Bonaventurae (Quaracchi) sehr empfohlenen Schrift: *Le Séraphin de l'école* (ebdas.). — Ein kurzer Artikel: „Infiltrations kantiennes et protestantes dans le clergé français“ bringt interessante Enthüllungen über eine Art von Gelehrtenengenossenschaft (une sorte de syndicat doctrinal) im Schoße der Kirche, nicht bloß in Frankreich, sondern auch in Belgien, Holland und besonders in Deutschland (!!). Diese geistige Bewegung richtet sich gegen den altüberlieferten Glauben der katholischen Kirche. Dieses Syndikat hat seine ansehnliche Zahl von Organen, in welchen grundsätzlich die gegnerischen Werke totgeschwiegen werden. Was nicht in ihr Horn bläst, ist ganz verfehmt. Die Lehren der Syndikatsgenossen dagegen werden den Lesern ihrer Organe in solchem Lichte dargestellt, daß sie gar keinen Widerspruch erfahren könnten. Um nicht als inferior oder naiv zu gelten, bringen nicht etwa nur sonst gutgesinnte Laien, sondern auch Welt- und Ordensgeistliche (!!)

diesem Moloch ihr Opfer. Darum mahnt der Herr schon: „Seid einfältig wie die Tauben, aber klug wie die Schlangen.“ Die hl. Mutter, die Kirche, aber mahnt uns täglich im Kompletorium mit dem Apostelfürsten: „Fratres! . . . vigilate, quia adversarius vester diabolus . . . circuit quaerens, quem devoret, cui resistite fortes in fide.“ Vergessen wir nie die so sehr zeitgemäße Warnung des Völkerapostels (I. Tim. 6, 20 f.): „O Timothee, depositum custodi, devitans profanas vocum novitates, et oppositiones falsi nominis scientiae, quam quidam promittentes, circa fidem exciderunt!“

— Der Artikel, welcher die geistige Erkenntnis und die christliche Apologetik betrachtet nach der subjektivistischen und der scholastischen Philosophie, bringt den unanfechtbaren Nachweis, daß es nur leerer Wahn ist, mit Hilfe der modernen Philosophie den katholischen Glauben besser zu verteidigen zu wollen, als die Kirche selber; statt dessen wird vielmehr nur die Wahrheit verdunkelt und die Apologetik entkräftet. — Eine kurze Studie über den Sozialismus beweist, daß dieser wahrhaft eine Häresie und zwar die allergefährlichste ist. — Philosophie-geschichtliche Bedeutung haben die Artikel über Descartes und Pascal. — In eigenen Artikeln ist näher Rede vom sogenannten Feminismus (Frauenbewegung), beurteilt nach theologischen und philosophischen Prinzipien, sowie von der Definierbarkeit der assumptio B. V. Mariae. — Die beiden Artikel „Geistige Krankheiten“ handeln: vom Kritizismus, welcher im Mißbrauch der Kritik zum Skeptizismus führt; vom Dilettantismus, welcher mit der Erkenntnis und Wahrheit leeres Spiel treibt und beide vernichtet, das sittliche Leben erstickt und zur reinsten Selbstsucht führt, und so auch die Gesellschaft selbst völlig lahmlegt; vom Intellektualismus, welcher nur den Fortschritt der Erkenntnis sucht und dabei die anderen Seelenfähigkeiten ganz verkümmern läßt; vom Voluntarismus (action séparée), welcher auf Kosten der Erkenntnis nur den Willen, nur die rein äußere Tätigkeit pflegt, aber so zur Unfruchtbarkeit und Unruhe führt. Es gilt vielmehr zur Vollkommenheit der Seele Erkennen und Wollen, Vernunft und Wille in schönster Eintracht bilden. — Das Abonnement, jährlich 12 fr., ist am besten direkt einzusenden: A l'Administration des Études Franciscaines, Maison St-Roch, Couvin, province de Namur (Belgique).

P. Jos. Leonissa O. M. Cap.

10. **Giuseppe Clementi: Il B. Venturino da Bergamo dell' ordine de' Predicatori.** Storia e documenti. Roma, Tipografia Vaticana 1904. gr. 8^o. (XXXII. 479. 149 S.)

Es ist eine merkwürdige Tatsache der Geschichte, wie oftmals große Männer, die einen tiefen Einfluß auf ihre Zeit ausgeübt und Generationen hindurch viele Bewunderer gefunden haben, später vergessen oder selbst verachtet werden, so daß ihr Andenken fast verschwindet. Das ist z. B. dem großen Savonarola geschehen, dessen Name dem XVIII. Jahrhundert fast unbekannt klang. Und dasselbe ist auch einem anderen Helden Italiens und der Christenheit widerfahren, der nicht mit Unrecht mit dem jetzt berühmten Frate von S. Marco verglichen wird und ihm vielleicht gleichgestellt werden kann. Wer erinnert sich noch an den Seligen „Venturino da Bergamo“? In Smyrna, wo er für die Gottessache sein Leben geopfert hat, „ist vom Wohlverdienten kein Grabstein und kein Andenken vorhanden“;¹ in Bergamo, seiner Heimat, und in ganz Italien, das er so sehr geliebt und für das er so viel getan, ist sein Name fast nur den Historikern bekannt.

Ein junger Professor, Dr. Clementi, der sich schon einen guten Ruf als Geschichtsforscher erworben hat, nahm sich vor, das Leben des heiligen Mannes, den einmal Italien als „Nuntius Dei“ verehrte, in seinem ganzen Glanze darzustellen. Es sei mir gestattet, dem soeben erschienenen Werke folgend, die ganze Figur des großen katholischen Helden in ihren Hauptzügen wiederzugeben.

Am 9. April 1304 geboren, konnte der hochbegabte Venturino erst 14 Jahre alt als öffentlicher Lehrer auftreten, und in den Dominikanerorden eingetreten, war er schon im Jahre 1322 „repetitor de arte vetere et nova“, und wurde bald Novizenmeister.

Der Selige lebte in einer für Italien und die ganze Christenheit sehr traurigen Zeit: es war die Zeit der Avignonesischen Gefangenschaft, der unaufhörlichen Kämpfe zwischen Papsttum und Kaisertum, und diese Kämpfe fanden ein Echo in fast allen italienischen Städten, wo verschiedene Parteien sich feindselig gegenüberstanden. Überall Tyrannei der Stärkeren, Rebellion der Unterdrückten und blutige Rache. Tausende waren mit dem Kirchenbann belegt, über viele Städte war das Interdikt ausgesprochen. Wegen der wild entfachten religiösen und politischen Streitigkeiten herrschte selbst in manchem Kloster stetiger Kampf, und die gegnerische Partei wurde mit bewaffneter Hand hinausgeworfen. Es ist daher kein Wunder, daß die Sitten sowohl des Klerus wie der Laien ganz verdorben waren, so daß die Notwendigkeit einer Reform sich immer geltend machte. Hie und da tauchten neue gefährliche Geistesrichtungen und Strebungen auf, denen sich viele aus unklugem Eifer hingaben. In diesen unglücklichen Zeiten entstand in der Lombardei eine religiöse Bewegung, deren Seele der junge Dominikaner war. Er hatte die klarste Einsicht in die zahllosen Übel Italiens und in die Schwierigkeiten gewonnen, die er zu bewältigen hatte, um ihm zuhelfe zu kommen. Er unterzog sich der ihm von der Vorsehung gewordenen Aufgabe und entfaltete eine staunenswerte Tätigkeit. Er trat als Prediger auf; Gott schenkte ihm die Gabe der Wunder und der Prophezeiung. Manchmal wurden die Zuhörer auf mehr als 40000 berechnet. Die Beredsamkeit seiner Worte besiegte selbst die härtesten Herzen; bald waren die Sitten ganz umgewandelt. Venturino denkt an eine große Wallfahrt nach Rom,

¹ Guglielmotti, Storia della Marina Pontificia, Roma 1886, V. II p. 66.

mehrere Tausend folgen ihm dahin, denen er ein einförmiges Kleid gab, was zum erstenmal für die Laienkongregation geschah. Von Stadt zu Stadt wächst die Zahl der Pilger. Jene religiöse Bewegung war so enthusiastisch und so ausgebreitet, daß „man nie eine gleiche sah von den Zeiten Peters des Märtyrers bis zu den Zeiten des Vincenz Ferrer“ (Giovanni Flaminio). Nach Rom kamen nach einigen Berichten gegen 60000 Menschen. Zwei Ideen waren dem Dominikaner die höchsten: Religion und Vaterland, und sie unterstützten sich wechselseitig. Religions- und Vaterlandsliebe bewog ihn zu dem Versuche, den Blick des Papstes und der Völker auf den Plan zu lenken, den Christen im Orient zuhelfe zu kommen. Er begab sich nach Avignon. Aber dort war er schon verdächtig geworden. Die kirchlichen Richter aber konnten ihn nicht verurteilen; und doch wurde ihm verboten, nach Italien zurückzugehen. Er weilte in der Provence und entfaltete eine große Tätigkeit als Mystiker. Er schrieb Hunderte von Briefen an die vielen, die sich aus allen Staaten Europas an ihn um Rat und Trost wandten. Die berühmtesten Mystiker der deutschen Schule in jener Zeit verehrten ihn als Freund, wenn nicht als Lehrer. So beeinflusste er sehr die deutsche Mystik, was auch die deutschen Historiker, die in den letzten Jahren die Entwicklung der Mystik im Mittelalter studiert haben, hervorheben, und heute wird er Tauler selbst gleichgestellt.

Endlich sandte ihn Klemens VI. nach Italien, um den Kreuzzug zu predigen. Der von ihm erregte Enthusiasmus war größer als der zur Zeit Peters des Einsiedlers. Aber die Hoffnungen, die er gehegt hatte, sollten sich nicht erfüllen. Der Neid und die Unklugheit der Menschen ließen den Kreuzzug vollständig scheitern. Der Selige starb am 28. März 1346 in Smyrna, das von den Türken belagert wurde.

Ich glaube, diese wenige Zeilen genügen, um den Inhalt des spannenden Buches anzudeuten. Der Held derselben ist gewiß bestimmt, das Interesse nicht nur Italiens, sondern auch Deutschlands zu erwecken, wo die Protestanten sich oft mit dem großen Dominikaner beschäftigen und ihn als einen Vorläufer der Reformation gelten lassen. Der Inhalt des Werkes ist streng historisch: der Verfasser hat seinen Gegenstand lange Jahre studiert, hat Archive erforscht und viele Dokumente gesammelt, die er kritisch zu gebrauchen verstand. Der vielfache Zusammenhang der Tätigkeit Venturinos mit dem religiösen, sozialen und politischen Leben seiner Zeit geben dem Verfasser Anlaß, die damaligen Zeitverhältnisse, deren Geschichte erst noch meistens zu schreiben ist, zu schildern, was das Werk noch interessanter macht: so können wir auch besser aus des Seligen Taten uns einen Begriff seines Innern bilden, um so zu einem gerechten Urteil über sein sogenanntes Handeln zu kommen. Am Ende des Werkes sind verschiedene Dokumente gesammelt, von denen einige bis jetzt ungedruckt waren; darunter die schöne „*Legenda B. F. Venturini ab Anonymo Fratris conventus Bononiensis exarata*“, und Venturinos Schriften „*Tractatus et Epistolae spirituales ex Cod. mss. Regiae Navarrae*“.

Trient.

Luigi Mario Degasperi.

11. *Vinc. Zapletal* O. Praed.: **Der Schöpfungsbericht der Genesis (1, 1—2, 3)**, mit Berücksichtigung der neuesten Entdeckungen und Forschungen erklärt. Freiburg (Schweiz), Universitäts-Buchhandlung 1902. VI, 104 S.

Vinc. Zapletal: Le Récit de la Création dans la Genèse,
 expliqué d'après les découvertes les plus récentes. Trad.
 par P. Meyer-Boggio de Stadelhofen. Genève, Kündig. 1904.
 XI, 158 S.

Obgleich die Literatur über das erste Kapitel der Genesis in unseren Tagen bedeutend angewachsen ist, so ist doch auf die schwierigen Fragen, welche der biblische Schöpfungsbericht bietet, noch nicht eine allseitig befriedigende Antwort gegeben; daher ist jeder neue Beitrag zur Lösung derselben mit Freuden zu begrüßen. Als ein solcher Beitrag kann V. Zapletals Schrift bezeichnet werden, welche in engem Rahmen reichen Stoff enthält. Nachdem der Herr Verfasser die Berechtigung nachgewiesen, das Hexaemeron (Gen. 1, 1—2, 3) gesondert zu behandeln (1. Kap.), erklärt er zunächst rein philologisch den bibl. Text (2. K.), untersucht sodann die Parallelen aus den Kosmogonien anderer Völker (3. K.). — Das ist ein Vorzug gegenüber anderen Erklärungen des Schöpfungsberichtes, welche diese Parallelen völlig ignorieren — und prüft die verschiedenen Auslegungen des Hexaemeron auf ihren wissenschaftlichen Wert (4. K.). Im 5. Kapitel „Die natürlichste Erklärung des biblischen Schöpfungsberichtes“ entwickelt Zapletal seine eigene Ansicht; dieselbe beruht auf einer Modifikation des bereits von den Scholastikern im Hexaemeron entdeckten Schemas; statt nämlich mit ihnen ein *opus distinctionis* und *opus ornatus* zu unterscheiden, glaubte der H. Verf., indem er dem Worte *sabhâ* die gewöhnliche Bedeutung „Herr“ gibt, eine Zweiteilung in: „Schöpfung der Regionen (*productio regionum*) und der Heere (*pr. exercituum*), welche diese Regionen bevölkern,“ annehmen zu können. Vielleicht aber verdient die traditionelle, durch die Übersetzung der Septuaginta (*κόσμος*) gestützte Erklärung den Vorzug. Der Autor des Hexaemeron, welcher seine Leser belehren wollte, daß diese Welt von Gott geschaffen ist, und zwar von ihm allein, ohne die Beihilfe eines Demiurgen, und zugleich die Absicht hatte, die Heiligung des Sabbats einzuschärfen, hat an die zu seiner Zeit herrschenden naturwissenschaftlichen Anschauungen angeknüpft; hierin wird man Zapletal eher zustimmen als jenen Erklärern, welche den Schöpfungsbericht durch die Brille unser naturwissenschaftlichen Kenntnisse betrachten und moderne Hypothesen in denselben hineinbringen. Ebenso wird man ihm unbedingt recht geben, wenn er dartut, daß der biblische Schöpfungsbericht nicht die monotheistische Umbildung eines babylonischen Schöpfungsmythus ist. Ob der hl. Schriftsteller auf mythologische Anschauungen, die in Palästina gang und gäbe waren, Rücksicht genommen, beziehungsweise gewisse Ausdrücke, die bei einigen Völkern mythologische Bedeutung hatten, vermerkt hat, um dadurch mythologische Ansichten zu widerlegen, mag dahingestellt bleiben. Von besonderem Interesse ist das letzte (6.) Kapitel: Die literar-historische Seite von Gen. 1, 1—2, 3.; hier verteidigt der Herr Verf. mit Glück das verhältnismäßig hohe Alter des bibl. Schöpfungsberichtes gegen einzelne Vertreter der höheren Kritik, welche denselben in eine sehr späte Zeit versetzen. Wenn Zapletal des weiteren ausführt, daß die Israeliten verschiedene im Hexaemeron verarbeitete Ideen, welche babylonischen, phönizischen und ägyptischen Ursprunges seien, bei ihrer Einwanderung in Kanaan vorgefunden und im Laufe der Zeit sich angeeignet hätten, so ist das an sich kein Ding der Unmöglichkeit, verstößt auch nicht gegen den inspirierten Charakter der Hl. Schrift. Doch wird man gerne zögern, dergleichen Assertionen, die allenfalls mißverstanden werden können, beizustimmen, solange nicht zwingende Beweise dafür erbracht sind.

Überhaupt hätten wir gerade in diesem letzten Kapitel etwas mehr Ausführlichkeit gewünscht, namentlich in bezug auf die Abfassungszeit von Gen. 1. Im übrigen ist anzuerkennen, daß V. Zapletal, der auf exegetischem Gebiete zu Hause und mit allen modernen Theorien und der einschlägigen Literatur wohl vertraut ist, die Schwierigkeiten im Hexaemeron nicht umgangen, sondern scharf ins Auge gefaßt und bis in ihre Wurzeln verfolgt hat. Man kann in einzelnen Punkten anderer Ansicht sein, jedenfalls wird die gehaltvolle Schrift zur weiteren Untersuchung der schwierigen Probleme anregen und schätzenswerte Fingerzeige zu deren Lösung bieten.

P. Meyer-Boggio de Stadelhofen hat eine wortgetreue französische Übersetzung der Schrift Zapletals geliefert; Druck und Ausstattung des deutschen Originals sind entschieden gefälliger.

Rom (S. Anselmo).

P. Hildebrand Höpfl O. S. B.

12. *Vincenz Zapletal* O. Praed.: **Der Totemismus und die Religion Israels.** Ein Beitrag zur Religionswissenschaft und zur Erklärung des Alten Testaments. Freiburg (Schweiz), Universitätsbuchhandlung 1901. XIV, 176 S. gr. 8°.

Heutzutage nehmen die religionsgeschichtlichen Fragen im Studium des Alten Testaments eine hervorragende Stelle ein. Die rationalistische destruktive Kritik wendet das evolutionistische Prinzip, demzufolge sich aus den rohesten Religionsformen, dem Fetischismus und Totemismus, im Laufe der Zeiten durch allmähliche Gradation der ethische Monotheismus ausgebildet habe, auch auf die religiöse Entwicklung des Volkes Israel an und sucht nachzuweisen, daß noch deutliche Spuren eines ursprünglich bei den israelitischen Nomadenstämmen heimischen Totemismus in der Hl. Schrift sich fänden. Zu dieser hauptsächlich von R. Smith verteidigten Hypothese nimmt Zapletal in vorliegender Schrift Stellung. Nach einer ausführlichen Einleitung, in welcher über Wesen und Erscheinungsformen des Totemismus auf Grund der neuesten Forschungen Aufschluß gegeben wird, werden der Reihe nach je in einem Kapitel die einzelnen Argumente, welche für den Totemismus bei den Israeliten zu sprechen scheinen, streng wissenschaftlich auf ihren Wert geprüft, nämlich: die Tiernamen im A. T., die Naturverehrung, die Speisenverbote, Opfer, Tätowierung, Tierbilder auf Fahnen, ebenso wird der Gūmono- (Geister-) glaube und das bei den Israeliten angenommene, aber nicht nachgewiesene Matriarchat eingehend behandelt. Dem gelehrten Verfasser, welcher die einschlägige ältere und neuere Literatur vollkommen beherrscht, ist es gelungen, den umfangreichen Stoff zu bewältigen und ein Werk zu schaffen, welches wegen seiner Gründlichkeit und Übersichtlichkeit einen wertvollen Beitrag zur Religionsgeschichte und zur Erklärung des Alten Testaments bildet. Jeder wird nach aufmerksamer Lesung des Buches gerne dem Endresultate beistimmen, daß alle Argumente, welche zugunsten des israelitischen Totemismus angeführt werden, keine Beweiskraft haben. Überdies findet man in dem Werke eine Menge interessanter Details und erhält Belehrung über verschiedene Dinge, über die Herkunft der Semiten wie über die Bedeutung der Gottesnamen, die Ehe der Söhne Gottes mit den Töchtern der Menschen usw. Überall zeigt sich der Meister, der mit sicherem Blick und geübter Hand Gewisses vom Ungewissen scheidet und nicht in Oberflächlichkeiten sich ergeht, sondern stets den Kernpunkt der Frage trifft. Zapletals Buch verdient daher mit Recht die allgemeine Anerkennung, die er in den verschiedensten wissenschaftlichen Kreisen gefunden hat.

Rom (S. Anselmo).

P. Hildebrand Höpfl O. S. B.