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

Artikel: Aus Theologie und Philosophie [Fortsetzung]
Autor: Glossner, M.
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-762014

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 22.07.2025

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

AUS THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE.[1]

VON

DR. M. GLOSSNER.

1. Dr. E. Commer, Die Kirche in ihrem Wesen und Leben I. Vom Wesen der Kirche. Wien 1904. 2. Dr. M. Grabmann, Die Lehre des hl. Thomas v. A. von der Kirche als Gotteswerk. Regensburg 1903. 3. Alf. Loisy, Evangelium und Kirche. Aut. Übersetzung v. Grière-Becker. München 1904. 4. Del Prado, De Scientia Media. Friburgi (Helv.) 1903. 5. Dr. E. Hardy, Buddha (S. Göschen). 1903. 6. M. de Wulf, Introd. à la Philosophie Néoscolastique. Louvain-Paris 1904. 7. Dr. Cassirer, Leibniz' Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie, übersetzt von Buchmann. Bd. I. Leipzig 1904. 8. Kirchner-Michaelis, Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe. Leipzig 1903. 9. Dr. Baumann, Deutsche und außerdeutsche Philosophie der letzten Jahrzehnte. Gotha 1903.

Die prophetischen Worte Christi: Portae inferi non praevalebunt adversus eam sc. ecclesiam haben sich kaum je in dem Maße bewährt, als dies in dem gegen Christentum und Offenbarung auf allen Linien entbrannten Kampfe in der Gegenwart der Fall ist. An dem unerschütterlichen Fels der Kirche, an der lebendigen Gegenwart der in der Kirche fortwirkenden Offenbarung, an der von ihr dargestellten Verkörperung des Christentums prallen alle Angriffe des Unglaubens und der Zweifelsucht ab. Es ist daher begreiflich, daß sich die dogmatische wie apologetische Arbeit der Theologen diesem Thema immer wieder zuwendet, um die tiefsten Quellen darzulegen, aus denen die Kirche ihre Lebenskraft und nie versagende Jugendfrische schöpft. In hervorragender Weise wird dieser Arbeit die an erster Stelle genannte Schrift Dr. E. Commers: (1) „Die Kirche in ihrem Wesen" gerecht, an die sich als zweiter Teil: „Die Kirche in ihrem Leben" anschließen soll. Wie das Vorwort erklärt, ist der Gegenstand weder apologetisch noch polemisch, sondern rein thetisch sowie

[1] Berichtigung. Bd. XVIII. S. 387 Z. 14 v. u. lies erschließt st. verschließt.

mit Rücksicht auf Gebildete unter Katholiken und Andersgläubigen behandelt, da eine getreue Darlegung der geoffenbarten Glaubenswahrheiten die beste und wirksamste Verteidigung derselben ist. (Vorw.)

Da das geheimnisvolle Wesen der Kirche durch keinen Begriff adäquat sich erfassen läßt, so kann eine annähernde begriffliche Bestimmung nur auf Grund von Bildern und Symbolen erreicht werden. Daher legt der Vf. mit Recht seiner Erörterung drei biblische Symbole, das architektonische, das anthropologische und das sakramentale (die Kirche Haus, Tempel Gottes, Christi Leib und Braut) zu Grunde (S. 11). Aus dem ersten Abschnitt, die Sinnbilder der Kirche im allgemeinen, können wir uns nicht versagen, folgende zeitgemäße und einschneidende Bemerkung hierher zu setzen. „Alle Probleme der Neuzeit hängen mit dem religiösen zusammen, und dieses konzentriert sich in unserer Frage. Von der mehr oder minder richtigen Beantwortung dieser Frage durch die Menschheit des 20. Jahrhunderts hängt daher die Signatur dieses Jahrhunderts in seiner geschichtlichen Entwicklung ab. Das gilt nicht nur im populären Sinne gegenüber der neuesten antikirchlichen und antichristlichen Strömung, der Los von Rom-Bewegung nämlich, sondern auch in streng theologischem Sinne der rationalistisch-theosophischen Strömung gegenüber, in welcher der Protestantismus wie in seinem historischen Flußbette fließt,[1] und endlich auch dem liberalen Katholizismus gegenüber, der unter seiner theologischen Führung, nämlich dem angeblichen Reformkatholizismus, sich in denselben Strom ergießt.“ Ferner: „Die Reformversuche hüben und drüben verleugnen überhaupt den übernatürlichen Charakter der Kirche“ (S. 5 u. 6).

Bezüglich des architektonischen Sinnbildes kommen die vier Momente der Gründung durch Legung der Fundamente, dann der Errichtung des Baues, des Wachstums und der Vollendung in Betracht.

„Wie uns das architektonische Sinnbild das Sein der Kirche offenbart, so das anthropologische ihr Lebendigsein, also ihr übernatürliches, gottmenschliches Leben in seiner

[1] Von mir unterstrichen. Der rationalistische Charakter des Protestantismus sowohl in seiner trüben, wiederspruchsvollen Gestalt bei Luther wie in der gefühlsschwärmerischen des Pietismus, von der offen rationalistischen Wendung bei Semler u. a. abgesehen, ist eine Tatsache, die der exzessivsupernaturalistische Schein nicht zu verdecken vermag.

tiefsten Wurzel" (S. 29). Hier gelangt die Stellung Christi als Haupt der Kirche zur Darstellung; ebenso die des Hl. Geistes als Seele derselben (S. 41 ff.). „In diesem Bilde ist klar die Übernatürlichkeit der Kirche ausgedrückt. Dieselbe wird ihr gerade durch das göttlich gestaltende Prinzip verliehen; denn dasselbe hat nur durch das reale Innewohnen und Walten des Hl. Geistes und durch die reale Vereinigung mit dem wirklichen lebendigen Leibe Christi, der das Haupt ist, die Bedeutung und Kraft der Seele in diesem Leibe" (S. 46).

„Durch das sakramentale Symbol erkennen wir Christus als Bräutigam oder Gemahl in der übernatürlichen, ehelichen Gemeinschaft und somit als Haupt derselben, in welchem die ganze Machtfülle des mystischen Leibes und Gottesreiches residiert, als die väterliche Gewalt, die er kraft seiner Ehe über seine auserwählte Braut, die Kirche, besitzt, und die zugleich als eheliche Obergewalt eine wahrhaft königliche ist und die Kirche zu ihrem eigentümlichen Lebensakte nach Analogie des häuslichen Familienlebens befähigt." Dieses dritte Symbol bringt sonach das Tätigsein der Kirche zur Darstellung und bildet den Abschluß in der Offenbarung des Geheimnisses der Kirche (S. 59).

Auf Grund dieser Analogien erheben wir uns zu einer unvollkommenen Wesensbestimmung der Kirche als „der gottmenschlichen, realen Lebensgemeinschaft zwischen Christus und der Menschheit, welche ihm als vollkommenstes Werkzeug oder Organ der Erlösung dient" (S. 77.)

An diese sozusagen metaphysische Bestimmung schließt sich die physische. Die inneren Gründe sind Christus als Daseinsgrund, „durch seine Gegenwart der tiefste Sachgrund, das erste Prinzip für das Dasein der Kirche," eine Gegenwart, die nicht bloß eine moralische, sondern durchaus reale ist (S. 81), und der Hl. Geist als Wesensgrund, von welchem ihre ganze Wesenheit herkommt (S. 88).

Zur Kirche gehören aber auch die menschlichen Organe sowie die Gläubigen, sozusagen das actu zu erlösende und zu beseelende Material des mystischen Baues, so daß ein zweifaches Element derselben zu unterscheiden ist, das unsichtbare und sichtbare (S. 97 ff.), die sich zu einer jede andere ausschließenden Einheit verbinden, durch die jeder selig wird, der selig wird, auch wenn er, aber im guten

Glauben, außerhalb der sichtbaren Gemeinschaft der wahren Kirche stirbt (S. 111).

Der folgende Abschnitt behandelt die Gewalt der Kirche unter den Titeln: Die hierarchische Gewalt, der Primat des hl. Petrus, die Vollgewalt des Papstes. Die Wahl Roms als Sitz des Primats betreffend wird die Ansicht zurückgewiesen, daß die Verbindung des Primats mit der römischen Kirche nur eine menschliche Rechtseinrichtung sei, nur vom Willen des Petrus abhängig; jene Verbindung ist vielmehr aus göttlichem Rechte abzuleiten und daher untrennbar (S. 165). Die Erörterung schließt mit den Worten: „Die Verehrung des römischen Stuhles und die Liebe zum Papste, folgen notwendig aus der Liebe zur Kirche und zu ihrem unsichtbaren König Christus . . die Feinde Christi greifen die Kirche stets in ihrem Oberhaupte, dem römischen Papste, an; denn sie wissen genau, warum sie ihn hassen" (S. 184).

Die Merkmale der Kirche: Einheit, Heiligkeit, Apostolizität, zugleich ihre Grundeigenschaften, sind innerlich und notwendig miteinander verbunden, weil sie alle aus dem Wesen der Kirche fließen und, allerdings in verschiedener Hinsicht (nach der vierfachen Kausalität), eine die andere bedingen (S. 220).

Das „Recht der Kirche" ist zu betrachten nach drei Gesichtspunkten, dem Rechtsgrund, den Rechten oder dem Rechte in der Anwendung auf die verschiedenen Verhältnisse und nach den korrelaten Pflichten der Kirche selbst sowie der Menschheit ihr gegenüber, endlich speziell nach dem Verhältnisse von Staat und Kirche.

Die Hoheit der Kirche besteht in ihrer Würde und ihrer Schönheit. (S. 240 ff.) „Die Kirche hat keine Ideale, nach denen sie streben kann. Sie ist selbst das Ideal; denn sie ist die Vollendung, die Fülle des Erlösers" (S. 245). „Die Kirche selbst bedarf nie einer Reformation, denn sie selbst ist das Prinzip aller Reform für die Menschheit" (S. 247). Der Abschnitt über die Schönheit klingt in den begeisterten Worten aus: „Wahrlich die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche ist schön, unsäglich schön, wenn der Glaube ihre göttlichen Geheimnisse erkannt hat; denn nur dem vom Glauben übernatürlich erleuchteten Verstand zeigt sich ihre ganze Schönhet klar. Schön über alle Maßen ist sie, auch in der Klarheit ihrer evidenten Merkmale, in ihrer sichtbaren äußeren Schönheit.

Wenn die Kirche Gotteshäuser baut, so erfindet sie im mannigfaltigen Wechsel die Schönheit der Stilarten und inspiriert die erhabensten Werke der Baukunst. Wenn sie ihre Tempel schmückt, schafft sie Ideale der Skulptur und Malerei. Wenn sie betet, so dichtet und singt sie. Ihr ganzer Opferritus ist ein Drama von tiefsinnigstem Inhalt. Quell ihrer Schönheit ist ihre Heiligkeit, und so ist sie in ihrer Vollendung der ewige Glanz des fließenden Lichtes der heiligen Dreieinigkeit, in ihrer sichtbaren Gestalt auf Erden aber der Abglanz der Gottheit, der die Tiefen der Schöpfung erleuchtet, erwärmt und zur Liebe entzündet" (S. 249).

Tiefe der Auffassung, geistvolle Durchführung und eine geschmackvolle Darstellung, die den kostbaren Schatz unvergänglicher Ideen in glänzender Neuprägung darbietet, zeichnen diese neueste Gabe des Verfassers aus, deren Vollendung wir mit lebhaftem Interesse entgegensehen.

Im wesentlichen dasselbe Thema sowie im gleichen Geiste und mit steter Hinweisung auf den Text des englischen Lehrers behandelt Dr. Grabmanns Schrift (2): „Die Lehre des hl. Thomas von der Kirche als Gotteswerk." Sie unterscheidet sich von der eben besprochenen hauptsächlich durch den literarischen Apparat, in welchen nicht allein Zitate aus den gedruckten Kommentaren, sondern auch aus ungedruckten Quellen Aufnahme gefunden haben. Der Vf. sucht die thomistischen Ideen auf ihre Keime in den scholastischen und patristischen Vorgängern des Hl. Thomas zurückzuführen, anderseits aber in ihrer Aufnahme und Weiterbildung bei den späteren Theologen zu verfolgen.

Der Vorrede zufolge beschränkt sich der Verfasser auf die Darstellung des göttlichen Momentes im thomistischen Kirchenbegriff, auf die Erörterung der Wesens- und Lebensprinzipien der Kirche (S. V.).

Ein der Vorrede folgendes Wort der Einführung Dr. Pruners in Eichstätt hebt den mystischen und damit eminent ethischen innerlichen Zug hervor, der in der thomistischen Auffassung der Dogmen vom Wesen und Leben der Kirche, vom Walten und Wirken des Hl. Geistes und Fortleben Christi in ihr zu erkennen ist (S. IX.). Damit ist der springende Punkt und die Bedeutung der Darstellung des vorliegenden sowie des an erster Stelle genannten Werkes gekennzeichnet.

Innig schließt sich der hl. Thomas auch in der Auffassung der Kirche an den hl. Augustin an (S. 6), wie er überhaupt das aus der Patristik und früheren Scholastik vorhandene Material planmäßig ordnet, ergänzt und weiterbildet (S. 14). Seine Lehre, durch seine Schüler fortgebildet, erwies sich als mächtige Schutzwehr der kirchlichen Auktorität (S. 38) und zeichnet sich vor anderen Auffassungen, zunächst der scotistischen, durch ihren der Auffassung der Väter sich anschmiegenden mystischen Realismus aus (S. 39 f.).

Gegen die Wertschätzung der deutschen Mystik (S. 47 ff.) haben vir im allgemeinen nichts einzuwenden. Aber auch die Tatsache darf nicht verkannt werden, daß aus dem Neuplatonismus pantheistische Vorstellungen über das Wesen Gottes und sein Verhältnis zur Schöpfung und speziell zum Menschen in die Denkweise Meister Eckarts und des Verfassers der „Deutschen Theologie" eindrangen und darin eine keineswegs zufällige und untergeordnete Stellung einnahmen, was eben zur Verwerfung einer Anzahl Eckartscher Thesen führte; von Lehren, welche durch die „Deutsche Theologie" auch auf Luther, beziehungsweise dessen Pseudomystizismus Einfluß gewannen.

Gewissen Ratschlägen gegenüber, die man über den Gebrauch der Philosophie den Theologen glaubte erteilen zu sollen, verdient die Bemerkung (S. 68) hervorgehoben zu werden, daß die thomistische Lehre von der Kirche sich unter große metaphysische Gesichtspunkte ordne, nämlich die Stammbegriffe: Prinzip, Potenz, Akt.

Die Analyse des thomistischen Kirchenbegriffs unterscheidet das apologetische, historische (der Vf. spricht von einer geschichtsphilosophischen Auffassung: ein Ausdruck, über dessen Wert wir uns anderweitig genügend ausgesprochen haben) und dogmatische Moment: das letztere sei im Kreise der Auffassung von der Kirche bei dem hl. Thomas im Zentrum (S. 81 ff.). Als viertes und fünftes Moment treten hinzu das juristische und ethische.

Der protestantischen Polemik gegenüber wird hervorgehoben, daß der hl. Thomas die Lehre von der Hierarchie, dem Primat und der Unfehlbarkeit nicht aus dem ius canonicum, sondern aus dem der Kirche immanenten Zweck, Trägerin der Heilsgnade zu sein, herleite (S. 107).

Die folgenden Kapitel erörtern ausführlich die Lehre vom Hl. Geiste als Wesens- und Tätigkeitsprinzip der Kirche,

sowie von Christus als ihrem Daseinsprinzip. Christus ist das Haupt, der Hl. Geist das Herz der Kirche. In der dem hl. Thomas unter den Scholastikern eigentümlichen Lehre von dem physischen, instrumentalen Einfluß der menschlichen Natur Christi als dem instr. coniunctum shließt sich der englische Lehrer patristischen Ideen eines Joh. von Damaskus und Cyrillus von Alexandrien an.

Die tiefgehenden mystischen Gedanken von dem bräutlichen Verhältnis Christi zur Kirche, von der Verschmelzung beider zu einer persona mystica, der communicatio idiomatum Christi und der Kirche, von den Beziehungen der Kirche zur hl. Eucharistie können hier nur kurz angedeutet werden. Das letzte Kapitel handelt von dem Verhältnis der Mutter Christi zur Kirche und schließt wie das Werk Prof. Commers mit der Darstellung der Schönheit der Kirche. Die Schrift des Vfs. enthält einen neuen Beweis, wie die Theologie des hl. Thomas Mystik und Scholastik zur wunderbaren Harmonie verbindet.

Zur Literaturangabe über den thomistischen Schönheitsbegriff ist zu fügen: de Wulf, Études hist. sur l'Estétique de S. Thomas d'Aquin, 1896.

Trotz des versuchten Beweises, „daß das Christentum in der Kirche und durch die Kirche gelebt hat (S. 189), ist doch die Schrift (3) Alf. Loisys: „Evangelium und Kirche“ von einer ganz anderen Grundanschauung getragen als die das Göttliche und Übernatürliche im Wesen und der physischen Konstitution der Kirche zur Darstellung bringenden soeben besprochenen Werke. Zwar redet auch Loisy vom Übernatürlichen und dem Leben in Gott als dem religiösen Kern des Christentums; er spricht aber davon als einem Element, das sich nach dem „Entwicklungsgesetz“ durch Anpassung dem ursprünglichen „evangelischen“ Keime angegliedert. Dem im Hintergrunde der geschichtlichen Entwicklung stehenden religiösen Gefühle ist es zu danken, daß sich mit der ärmlichen dem Heidentum unverständlichen Messiasidee und seiner unbestimmten Vorstellung vom Sohne Gottes die hellenistische vom Logos und der sich offenbarenden göttlichen Weisheit verband; eine Verbiudung, die dem Christentum erst Leben und Kraft verlieh, um sich Gestalt zu geben und im Katholizismus durch fortgesetzte Entwicklung teils von innen heraus, teils durch Anpassung zur relativ vollkommensten Religionsform zu werden. Wie die Messiasidee zur Idee

der göttlichen Weisheit, so entwickelte sich die des erwarteten Gottesreiches auf Erden zur Idee einer ewigen jenseitigen Verbindung mit Gott in unmittelbarer Anschauung.

Es ist der rationalistisch-idealistische Standpunkt, angewendet auf das Dogma und die geschichtliche Erscheinung des Christentums, welcher in der Schrift Loisys, der trotz aller Polemik gegen Harnack dem allem Übernatürlichen abgeneigten Naturalismus huldigt, ihren Ausdruck findet. In der schärfsten Weise tritt dieser Standpunkt in der Auffassung der Auferstehung zutage. Wie auf ihm überhaupt das „Wunder" das Kind des Glaubens ist, so gilt dies in vollem Maße von dem jedem rationalistischen Erklärungsversuche widerstehenden Auferstehungsberichte. „Die ersten Gläubigen milderten die brutale Tatsache des Todes durch die Glorie der Auferstehung" (S. 88). „Insofern man die Osterbotschaft, d. h. die Entdeckung des leeren Grabes und die Erscheinungen Jesu vor seinen Jüngern für physische Beweise der Auferstehung hält, ist sie kein unbestreitbares Argument, aus dem für den Historiker mit voller Sicherheit die körperliche Auferstehung des Heilandes hervorgeht" (S. 89).

Fragen wir nach dem Grunde, warum selbst die Erscheinungen des auferstandenen Heilandes, selbst das Zeugnis eines Thomas, der die Hände in die Wundmale des Herrn legte, kein sicheres Argument für die Auferstehung bilden, so erhalten wir die Antwort, daß der „gegebene Fall" keinen vollkommenen Beweis zuließ. (A. a. O.)

„Der auferstandene Christus gehört nicht mehr der Ordnung des gegenwärtigen Lebens, der Ordnung der sinnlichen Erfahrung an, und folglich war die Auferstehung keine unmittelbar und ausdrücklich zu konstatierende Tatsache. Von der Heilung eines Kranken kann man sich überzeugen, und vorkommenden Falles würde man auch die Wiederkehr eines Toten in das natürliche Leben feststellen können, jedoch der Eintritt eines Toten in das ewige Leben entzieht sich der Beobachtung. Das leere Grab ist nur ein mittelbares und kein entscheidendes Argument. . . . Die Erscheinungen sind ein unmittelbares Argument, dessen Deutung aber als eine unsichere bezeichnet werden kann. Denn vor jeder Prüfung der Erzählung läßt sich annehmen, daß sinnlich wahrnehmbare Eindrücke kein einer rein übernatürlichen Wirklichkeit gleichwertiges Zeugnis sind. Der auferstandene Jesus

erschien und verschwand nach Art der Geister; während der Erscheinung war er sichtbar, mit Händen greifbar, und man konnte ihn wie einen Menschen im natürlichen Zustande hören. Kann dieses Gemisch von Eigenschaften dem Historiker, der unbeeinflußt vom Glauben an die Sache herantritt, vollständiges Vertrauen einflößen? Augenscheinlich nicht" (S. 90). Diese Bezweiflung des zeugenschaftlichen Wertes kommt einer Leugnung der Auferstehungstatsache selbst gleich. Die Aufgabe des Historikers ist hier, nicht anders als bei Strauß, vollständig verkannt. Der Historiker hat die Glaubwürdigkeit der Zeugen zu prüfen, nicht a priori, wie der naturalistische Philosoph, die Möglichkeit des Bezeugten zu leugnen. Die Unterscheidung des Wiedereintritts eines Toten in das natürliche Leben und der Eingang eines solchen in das ewige Leben wird dem Mittelzustand des Auferstandenen nicht gerecht.

Was über das Verhältnis von Osterbotschaft und Osterglauben gesagt ist, zeigt sich als ein Produkt der Verlegenheit. Man wagt es nicht gerade herauszusagen, daß die Apostel ein Opfer der Halluzination waren. Oder sie kleideten ihren Glauben an eine leibliche Auferstehung in Symbole, die Unbefangene in Irrtum führen mußten: ein Verfahren, das man sonst als Betrug bezeichnet. Die rationalistische Erklärung eines Paulus und die mythische eines Strauß haben vor dieser idealistischen, die Tatsachen in einem mystischen Helldunkel verflüchtigenden Auffassung wenigstens die Ehrlichkeit und Verständlichkeit voraus.

Der Einleitung zufolge — nebenbei sei die sehr richtige Bemerkung erwähnt, daß in unserer Zeit die Wissenschaft zur Gelehrsamkeit neige (S. 1), was wahrlich keinen Fortschritt bedeutet — ist die Studie Loisys vom historischen Standpunkt aus aufgefaßt worden (S. 2). Was das „historisch" hier bedeuten will, möge man aus dem oben von mir Gesagten entnehmen. Hieran schließt sich die Beziehung auf Harnacks Theorie, das Wesen des Evangeliums bestehe einzig in dem Glauben an Gott den Vater, der die Forderung entgegengesetzt wird, das Christentum als ein geschichtliches Ganzes aufzufassen und Kern und Frucht in ihrer Einheit zur Geltung zu bringen, eine Forderung, der freilich der — man ist versucht zu sagen — darwinistische Anpassungsstandpunkt nicht entspricht, da die „Entwicklung" nichth omogen, sondern in den wesentlichsten

Punkten, z. B. dem Messias- und Logosbegriff, durchaus heterogen verläuft.

Wie uns bereits das Urteil über den Auferstehungsbericht lehrte, vermag Loisy die Evangelien nicht als im eigentlichen Sinne historische Dokumente gelten zu lassen, was (S. 17) auch ausdrücklich erklärt wird.

Gegen die Methode der „früheren Tübinger Schule" hat der Vf. kein anderes Bedenken, als daß sie in ihren Mutmaßungen (sic) umsichtiger hätte verfahren sollen (S. 20). Auf die „Einschiebsel" und „Einschaltungen" zu antworten, müssen wir den Exegeten überlassen. Der Subjektivismus des Autors tritt deutlich in der Frage hervor, ob nicht die kritische Untersuchung ebenso leicht beweisen würde, daß die meisten Elemente des vierten Evangeliums, worin man eine besondere Tradition zu erkennen glaube, möglicherweise symbolisch sind und keine Erinnerungen, sondern persönliche Auffassungen des Autors wiedergeben? (S. 22). Das Zusammentreffen des Todes Jesu mit der Opferung des Osterlammes gehöre wahrscheinlich zu dem System der symbolischen Anpassungen, welche die ganze johanneische Erzählung des Leidens beherrsche (S. 25).

Als Konsequenz ergibt sich, daß die Sendung Christi in den Evangelien nicht in ihrer ursprünglichen Form dargestellt ist. Das Streben der Tradition war darauf gerichtet, im Amte Jesu die charakteristischen Züge und die unumstößlichen Beweise seiner messianischen Würde zu entdecken. „Die Glorie des wiedererstandenen[1] Herrn strahlte auf die Erinnerungen an seine irdische Laufbahn zurück. Daher eine gewisse Idealisierung[2] und Systematisierung der Reden und Tatsachen" (S. 27). Diese Idealisierung ist eine unvermeidliche und berechtigte und ging spontan aus dem christlichen Bewußtsein hervor (S. 29).

So muß der Autor urteilen, um der Betrugs- und der Mythenhypothese zu entgehen; dabei aber vergißt er, daß ein „christliches Bewußtsein" ohne die angenommene Idealisierung sich gar nicht bilden konnte.

Auf die geschraubte Art, wie sich Loisy über die

---

[1] Man beachte, daß hier stillschweigend zu ergänzen ist: „Im Glauben der Apostel und Jünger Jesu."

[2] Von mir unterstrichen.

Wunder ausspricht, fällt durch die Bemerkung Licht, daß die Wunderberichte auf einer „messianischen Verarbeitung" der „ursprünglichen Erinnerungen" beruhen, einer Verarbeitung, die von dem Glauben beherrscht ist, „der den Messias in allen Werken und in allen Wechselfällen seiner irdischen Laufbahn sucht und findet" (S. 31).

Der eigentliche Begründer des Christentums ist der Apostel Paulus, der die Theorie der Erlösnng aus jüdischen Elementen für das Bedürfnis der Heiden formulierte, so daß sich in der Atmosphäre des Glaubens über die sogenannte historische Wirklichkeit des Evangeliums hinaus, selbst über seine messianische Idealisierung, das Dogma, das die providentielle Bedeutung, die universelle Tragweite, die transzendentale Wirkung des Evangeliums festzustellen sucht, bildete (S. 32 f.). Wir haben also eine doppelte Idealisierung, die auf die Evangelien — die historischen Tatsachen modifizierend einwirkte, die messianische für die Juden und die aus der Idee der Erlösung resultierende für die Heiden. Folgt die Applikation auf die Erzählungen von der Kindheit, die „für den Geschichtsforscher nur ein Ausdruck und eine Behauptung des messianischen Glaubens sind, dieses Glaubens, der sich am Anfang des Markusevangeliums kundgibt und auch die Erinnerungen der Apostel verklärt[1] hat, des Glaubens, der sich bei Paulus und dann im vierten Evangelium behauptet und entfaltet" (S. 35).

Im folgenden Abschnitt: „Das Himmelreich" lesen wir: „Die Idee des himmlischen Reiches ist nichts anderes als eine große Hoffnung, und da keine andere Idee so viel Raum in der Lehre Jesu einnimmt, so ist es ebendiese Hoffnung, in die der Historiker das Wesen des Christentums legen muß, wenn er es überhaupt irgendwo feststellen will" (S. 41). Diese Idee des Gottesreiches mußte sich Anpassungen und Modifikationen unterwerfen, denn, welches auch der innere Wert und die moralische Wirksamkeit der Hoffnung war, deren Interpret Christus gewesen ist, in jener Zeit, als diese Hoffnung sich kund tat, gab es nichts, um sie mit allen den Realitäten in Einklang zu bringen, denen sie sich seitdem angepaßt hat" (S. 60). Mit anderen Worten: Jesus huldigte einem höchst unpraktischen theokratischen Ideal, das sich, um sich in die reale

[1] Von mir unterstrichen.

Welt zu fügen, wesentliche Umgestaltungen gefallen lassen mußte.

Mit der Idee des Reiches hängt die des Gottessohnes zusammen. (Abschnitt III.) „Die Idee der Gottessohnschaft war mit derjenigen des Reiches verbunden; sie hat, was Jesus betrifft, eine eigene Bedeutung nur mit Rücksicht auf das zu gründende Reich.. Selbst für diejenigen, die an das Evangelium glauben, ist die Eigenschaft als Gotteskinder nicht ohne Beziehung zu der Hoffnung des Reiches, das der Vater ihnen bestimmt hat. Das gilt umsomehr, wenn es sich um den einzigen Stifter des Reiches handelt. Dieser ist der Sohn der Söhne, nicht etwa, weil er die Güte des Vaters kennen gelernt und sie geoffenbart hat, sondern weil er der einzige Stellvertreter Gottes für das Himmelreich ist“ (S. 72).

Die dogmatisch-metaphysische Bedeutung erhielt der Ausdruck „Sohn Gottes“ im vierten Evangelium, „indem der Sohn mit der ewigen Weisheit identifiziert wird, mit der Weisheit, die Gott allein vollständig kennt, wenn sie auch den Menschen geoffenbart wird, und der anderseits allein die volle Erkenntnis Gottes besitzt und darstellt, wenn er auch durch sie seinen Geschöpfen geoffenbart wird“ (S. 64).

Das Christentum ist unserem Autor zufolge in einer stetigen Umwandlung begriffen. „Das ganze Evangelium war mit einer Welt- und Geschichtsanschauung verknüpft, die der unsrigen nicht mehr entspricht, und das ganze Evangelium, nicht nur sein angebliches Wesen, war mit dieser Vorstellung nicht ‚untrennbar‘ verknüpft“ (S. 77). Da das Evangelium sich nach und nach von den ursprünglichen Vorstellungen loslöste, kann man behaupten, daß diese vorübergehend waren (S. 78).

Der Christus der Geschichte ist der von der Idee des messianischen Reiches, in welchem er wieder zu erstehen gedachte im Glanze des Messias, durchdrungene Jesus (S. 81). Die Parusie Christi, seine Ankunft in der Herrlichkeit, ist das wesentliche Element des Messianismus und der Messianismus die einzige historische Erklärung der Rolle Jesu (S. 83).

Die Hoffnung auf das Reich erscheint dem „gläubigen“ Historiker als das „unausgebildete“ Symbol dessen, was später kam: der Glaube an die Auferstehung Christi bis zur Vorverwirklichung des Himmelreiches in der Kirche.

(S. 84). „Wenn seine Erwartung mit Gewißheit auch nur für den Glauben verwirklicht ist, so wird der Geschichtsphilosoph (!) doch nicht umhin können, sie erstaunlich wahr zu finden, indem er ihre Wirkung und ihre unerschöpfliche Fruchtbarkeit feststellt" (S. 85). Man möchte da fast ausrufen: mentita est iniquitas sibi; denn die „Wirkung" läßt allerdings auf die Wahrheit schließen, d. h. auf die Realität des Geglaubten. Loisy scheint seinen Wahrheitsbegriff aus dem Arsenal des deutschen Idealismus entlehnt zu haben.

Auch aus Renans Schule hat Loisy Nutzen gezogen; so stammt „allem Anschein nach" des Markus Idee eines „Lösegeldes" aus der Theologie des Paulus (S. 87). Als Ergänzung des oben über die Auferstehung Gesagten fügen wir bei: „Die Tatsache der Erscheinungen wird ihm (dem Historiker) unumstößlich erscheinen, aber deren Natur und Tragweite wird er nicht genau bestimmen können" (S. 90). Wie nahe aber berühren sich Erscheinung und Schein, wenn der „Historiker" zugleich idealistischer „Geschichtsphilosoph" ist!

Gegen Harnack tritt Loisy für die Kirche ein (Abschn. IV S. 95 ff.). Ist die Kirche Loisys aber auch jene „dogmatische" Kirche, als welche sich die katholische Kirche bewußt ist, die Christum zum Haupte und den Hl. Geist zur belebenden Seele hat — beides im mystisch realen Sinne?

Die Kirche verdankt ihren Bestand dem Umstande, daß die Apostel nicht mehr als Jesus in eine rein innerliche Sphäre sich einschlossen. „Ihre Tatkraft strebte nach der Organisation einer religiösen Gemeinschaft" (S. 101). Das Bedürfnis hat die Kirche geschaffen. „Die Kirche ist dem Evangelium ebenso notwendig, wie das Evangelium der Kirche" (S. 103). Historisch berechtigt ist der Episkopat, ist insbesondere der Primat der römischen Kirche (S. 105 ff.). „Einwände, die vom Standpunkte einer gewissen Theologie aus sehr ins Gewicht zu fallen scheinen, haben für den Historiker fast keine Bedeutung." „Jesus hatte das Reich[1] angekündigt, und dafür ist die Kirche[1] gekommen" (S. 112 f.). Trotzdem ist die Kirche das Produkt einer organischen Entwicklung. „Von innen heraus betrachtet gehört der kirchliche Organismus wesentlich der religiösen Ordnung an und hat keine andere Daseins-

[1] Von mir unterstrichen.

berechtigung als die Erhaltung und Fortpflanzung der Religion in der Welt" (S. 118).

Der Theorie der „Idealisierung" des geschichtlichen Materials entspricht die Auffassung des „Dogmas" (S. 127 ff.). „In gewissem Sinne kann man sagen, daß die Hellenisierung[1] der christlichen Lehre von den Apologeten herrühre" (S. 127). „So hat sich unter dem unwillkürlichen Drange des Glaubens, sich selbst zu erklären (!), infolge der natürlichen Forderungen der Propaganda, stufenweise, aber schon sehr früh, die griechische Auffassung des christlichen Messianismus Bahn gebrochen, zugleich mit der Lehre, daß Christus, der Gottes- und Menschensohn, der prädestinierte Heiland, zum Fleisch gewordenen Worte, zum Offenbarer Gottes für die Menschheit geworden ist" (S. 130). Vom historischen Standpunkt kann man also sagen, daß Trinität und Menschwerdung griechische Dogmen sind (S. 131).

Die Kirche hat Macht über die Menschen, und doch hängt der Christ nur von Gott ab. Der abstrakten Logik erscheint dies als Widerspruch, der gleichwohl zu Recht besteht; denn schafft einmal der Glaube Wunder, warum nicht Geheimnisse, in denen der Rationalist Widersprüche sieht? (S. 133).

Die Dogmen sind nicht vom Himmel gefallene, unveränderliche Wahrheiten; nur eine scholastische (!), abstrakte und unwirkliche Auffassung der Offenbarung und des Dogmas wird alle Ergebnisse christlicher Reflexion (!) über den Gegenstand des Christentums verwerfen (S. 143). Vom Himmel gefallen sind die Dogmen allerdings nicht, wohl aber sind sie begriffliche Fassungen geoffenbarter Wahrheiten, die unter dem Beistande des Hl. Geistes von einer unfehlbaren Lehrautorität zustande gekommen sind und eine Glaubensnorm für alle Zeiten bilden. Die katholische Kirche ist freilich nicht zum Bewußtsein der „Entwicklung", die tatsächlich stattfand und vollkommen berechtigt ist, gelangt! (S. 144). Es ist daher der Entwicklungsbegriff selbst, der sich bilden muß, und dieses neue Dogma wird nicht anders gewonnen werden können als die alten (S. 145).

Ist denn das, was uns Loisy bietet, dieses Amalgam jüdischer Hoffnung und hellenistischer Spekulation Produkt

[1] Der Paulus, das 4. Evangelium u. a. vorgearbeitet hatten.

einer Entwicklung? Verhält sich der Logosbegriff des Johannes und der Erlösungsbegriff des Paulus zu der Vorstellung eines das soziale Gottesreich begründenden Messias wie die Entfaltung eines „Keimes in einem Samenkorn“ (S. 146), und ist es nicht vielmehr eine grobe Selbsttäuschung, wenn behauptet wird, die ganze Entwicklung der christlichen Lehre gehe nicht außerhalb, sondern innerhalb des sie ganz beherrschenden Glaubens vor sich? (Ebd.). Welchen Glaubens? Des Glaubens an die Messiaswürde Jesu? Dieses den Heiden ganz unverständlichen Begriffs?

Der letzte Abschnitt handelt vom katholischen Kultus. Das lebendig pulsierende Herz desselben ist das eucharistische Opfer. Möge der Leser selbst über die Tragweite folgender Äußerung urteilen: „Überdies bezeichnet die Eucharistie am Tage ihrer ersten Feier viel mehr die Abschaffung des alten Kultus und die nahe Ankunft des Reiches, als die Einrichtung eines neuen Kultus, denn Jesu Blick umfaßt nicht unmittelbar die Idee einer neuen Religion, sondern stets die Idee des zu verwirklichenden Himmelreiches“ (S. 156). Wo bleibt da der Gottmensch, der allwissende Gottessohn? Warum nicht offen den klaffenden Widerspruch des Historischen und Dogmatischen eingestehen? Zwar gibt auch Loisy, von der Macht katholisch-theologischer Überzeugung überwältigt, von dem sakramentalen Realismus in der katholischen Kirche Zeugnis (S. 158), indem er von einer Art von geistigem Realismus redet, der keine reinen Symbole kennt, mit Berufung auf Paulus und das vierte Evangelium; im Grunde aber ist es nicht eine reale Mystik, die den Glauben nährt, sondern der idealisierende Glaube, der die äußeren Symbole mit Geist und Leben erfüllt.

Die Siebenzahl der Sakramente soll sich allmählich herausgebildet haben, die Urkirche habe mit Bestimmtheit nur zwei, Taufe und Abendmahl, gekannt. Die Ehe verdankt im Grunde einem Mißverständnis ihren sakramentalen Charakter. So hat der Zufall — wir halten uns für berechtigt, diesen Ausdruck zu gebrauchen — „ohne ein im voraus entworfenes Programm“ eine Institution ins Leben gerufen, welche das Dasein des Menschen mit einer göttlichen Atmosphäre umgibt und die ohne Zweifel durch die innere Harmonie aller ihrer Teile und durch ihren gewaltigen Einfluß die bewundernswerteste Schöpfung darstellt, die jemals spontan (!) aus einer lebendigen Religion

hervorgegangen ist (S. 169). Das Mißverhältnis zwischen Ursache und Wirkung könnte kein schrofferes sein, als in dieser Entwicklungstheorie bezüglich der Sakramente angenommen wird. Wie viel vernünftiger, als diese rationalistische Auffassung ist die dogmatische, die „die bewundernswerteste Schöpfung" aus der planmäßigen Einsetzung durch den Gottmenschen erklärt!

Unser Rationalist im katholischen Gewande findet im Kulte der katholischen Kirche alles natürlich, so die Anbetung Jesu, dessen Kult sogar gewissermaßen dem christlichen Reflexionsprozeß über die Person des Erlösers vorausging.

Übrigens ist jede Religion „sakramental" und sucht das Vergöttlichungsbedürfnis der Menschheit zu befriedigen, die christliche durch den Kult Jesu (S. 181).

Den tiefsten Gedanken, der die Auffassung von Christentum und Kirche des Vfs. beherrscht, verrät die Äußerung, daß Jesus, was der Mensch stets geglaubt, aber nur unbestimmt verstanden, zum Verständnis gebracht habe, nämlich: Gott offenbare sich dem Menschen im Menschen und die Menschheit trete mit Gott in eine göttliche Gemeinschaft (S. 183), mit anderen Worten: der Rationalismus Loisys ist pantheistisch, nicht deistisch.

Der Marien- und Heiligenkult, das Tragen des Skapuliers usw., das alles findet Gnade in den Augen Loisys, wenn auch dieser Kult in manchen seiner Äußerungen zu mäßigen wäre (S. 185); dafür aber sollen gewisse Teile des Vaterunsers nicht weniger in der natürlichen und ursprünglichen Bedeutung Anlaß zur Kritik geben als das Gebet zum hl. Antonius um Wiedererlangung eines verlorenen Gegenstandes (S. 186).

Dem neuen eigenartigen Apologeten des katholischen Kultus ist dieser wie das Dogma Produkt einer Entwicklung, die aber keineswegs abgeschlossen ist; vielmehr wird „die Anpassung des Evangeliuuus an die wechselnde menschliche Lage heute wie immer und mehr als jemals notwendig". Es gehöre aber nicht zum Gegenstande der vorliegenden Schrift, zu zeigen, wie Dogma und Wissenschaft, Vernunft und Glaube, Kirche und Gesellschaft zur Stunde in Einklang zu bringen seien (S. 189). Inzwischen mögen unsere Reformtheologen zusehen, wie sie sich mit dem ihnen erstandenen Bibelkritiker auseinandersetzen. Wir

unserseits können durch den fadenscheinigen Katholizismus Loisys hindurch nur das Gerippe einer alles wahrhaft Christlichen, Katholischen und Übernatürlichen entkleideten rationalistisch-pantheistischen Gottes- und Weltauffassung erkennen.

Wenn die Schrift Loisys insofern ein spekulatives Interesse besitzt, als sie zeigt, inwieweit philosophische Vorurteile destruktiv auf Bibelkritik und Theorie des Christentums und der Kirche einwirken, so führt uns die Abhandlung Del Prados (4) „De Scientia Media" direkt auf das Gebiet der spekulativen Theologie.

Nach Unterscheidung des verschiedenen Sinnes, in welchem von einem „mittleren" göttlichen Wissen geredet werden kann, wird der Fragepunkt gegenüber dem Molinismus mit P. Thomas de Lemos dahin präzisiert, daß es sich um die Frage handle, an detur media scientia inter scientiam mere naturalem et scientiam liberam in Deo, quae media scientia antecedat omnem actum in Deo, nempe actum liberum divinae voluntatis (p. 9).

Zwei Fragen stehen zur Beantwortung: 1. ob es (im molinistischen Sinne) eine scientia media gebe; 2. ob dieselbe möglich sei. Die Antwort auf die erstere lautet, daß Molina ohne vernünftigen Grund ein mittleres zwischen dem natürlichen und freien Wissen Gottes eingeführt habe.

Bezüglich des Ursprungs der molinistischen Scientia media ist die Bemerkung von Interesse (p. 15), daß Origenes „etwas der sc. m. Ähnliches" gelehrt und Molina von Origenes seine sc. m. wie auch andere Prinzipien seiner Concordia entnommen habe. Bekanntlich sind gewisse origenistische Prinzipien auch dem Pelagianismus günstig. Solange die Molinisten — so schließt der Vf. — nicht zeigen, daß bedingt Zukünftiges vor jedem freien Akt des göttlichen Willens bedingungsweise zukünftig sei, bestehe kein Recht zur Annahme einer zwischen dem notwendigen und freien Wissen liegenden sc. media. Die wesentliche Frage sei, ob dieses Bedingte unabhängig von jedem Willensdekrete die ratio des Wißbaren, Wahren, Seienden besitze (p. 19).

Eine zweite Schlußfolgerung erklärt die sc. m. als unmöglich und absurd, da sie den Begriff der causa prima sowohl im Gebiete der Natur wie der Gnade aufhebe, ebenso auch den des ersten Freien, also die göttliche Freiheit, nicht minder die höchste Herrschaft Gottes über den

geschöpflichen Willen, sowie die Gewißheit und Vollkommenheit des göttlichen Wissens. Unwiderleglich vom molinistischen Standpunkt ist der Einwand, es sei der Fall denkbar, daß ein Mensch selbst de potentia absoluta von Gott nicht bekehrt werden könne (p. 22). — Ein gewisses Wissen von dem, was an sich ungewiß ist, könne es nur geben, wenn es in einem wirksamen und unfehlbaren Grunde erkannt wird; ein solcher aber sei nur der göttliche Wille, der totum ens fundit et omnes entis differentias (p. 23).

Weiterhin ist die molinistische sc. media unmöglich, weil sie 1. eines realen Objektes entbehrt, 2. widersprechende Bestimmungen in sich enthält, 3. auf einer falschen Voraussetzung beruht, 4. den freien Willen verletzt, 5. die Notwendigkeit des Gebetes aufhebt, 6. den Weg zu pelagianischen Irrtümern bahnt; denn das bedingt Mögliche besitzt vor der Willensentscheidung kein reales Sein, keine Intellegibilität, keine Wißbarkeit; die widersprechenden Eigenschaften aber sind Notwendigkeit und Freiheit, die der sc. med. zukommen müßten, da Gott das bedingt Zukünftige als ein eintretendes notwendig weiß und doch anders wissen könnte; die falsche Voraussetzung aber besteht darin, daß eine göttliche Bewegung des geschöpflichen Willens die Freiheit aufhebe, indes sie vielmehr die freie Selbstbestimmung bedingt und ermöglicht; die Freiheit aber kann mit der Annahme einer ewigen objektiven Wahrheit zukünftiger freier Handlungen nicht zusammen bestehen, was durch die Kritik, die Molina selbst an der Ansicht Suarez' übte, Gott erkenne das bedingt Zukünftige unmittelbar in dessen objektiver Wahrheit, bestätigt wird. Dafür erklärt Suarez, daß die Ansicht Molinas, die sc. m. habe zum Mittel die superkomprehensive Erkenntnis des kreatürlichen Willens, entweder die Gewißheit der sc. m. oder die Freiheit des Willens in Frage stelle.

Was die Notwendigkeit des Gebetes betrifft, so bitten wir um das, was nicht in unserer Macht steht nach dem Ausspruch des hl. Augustin: Irrisoria est petitio, cum ab eo petitur, quod scitur ipsum non dare, sed ipso non donante est in potestate hominis (p. 35).

Endlich bahnt die sc. m. den Weg zum Pelagianismus, da ihr zufolge in der Ordnung der Natur die Initiative zu guten Werken von uns ausgeht, in der Ordnung der Gnade aber die Entscheidung allein dem Willen zufällt.

— Die Pelagianer und Semipelagianer bedienten sich der sc. med. zur Erklärung der Prädestination und huldigten dem Grundsatz: nisi praescientia exploraverit, praedestinatio nihil decernit (p. 38 squ.).

Die für die sc. m. vorgebrachten Gründe sind nicht stichhaltig; denn die Freiheit ist auch ohne sie gewahrt, da sie unter der wirksamen Bewegung durch den göttlichen Willen nicht zugrundegehen kann, indem dieser nach den Worten des hl. Thomas die Ordnung der Dinge überragt als eine causa profundens totum ens et omnes eius differentias (p. 43).

Im Schlußkapitel ist die Verlegenheit, in welche die sc. m. ihre Anhänger verwickelt, einen Erkenntnisgrund dafür anzugeben, dargestellt. Nicht weniger als zwölf Ansichten werden angeführt, aus denen wir nur die supercomprehensio des Molina, die veritas obiectiva des Suarez, die Berufung auf das Verhältnis des Willens als Produkt des Schöpfers von seiten des Toletus, endlich das Geständnis Bellarmins, die Sache sei omnino difficilis, et fortasse in hac vita incomprehensibilis, erwähnen. P. Billot beruft sich auf ein dem menschlichen Verstand unergründliches Geheimnis. Sonst sind es die Anhänger der sc. med., die den Vorwurf, willkürlich Geheimnisse zu fingieren, gegen die Vertreter der grat. ex se efficax erheben. In Wahrheit verhält sich die Sache ganz anders. Bezüglich der sc. m. besteht keine theologische Kontinuität, wie bezüglich der Lehre von der absoluten und direkten Herrschaft des göttlichen über den kreatürlichen Willen, während die sc. m. die Erfindung Molinas ist, es sei denn, von molinistischer Seite würde zugegeben, daß Molinas Vorgänger — Pelagianer und Semipelagianer seien, was wir selbst durchaus nicht behaupten wollen, indem wir mit Schäzler den Molinismus gegen den Vorwurf des Pelagianismus und Semipelagianismus in Schutz nehmen zu müssen glauben. Unser Schlußurteil geht dahin, daß die sc. m. theologisch überflüssig und unbrauchbar, philosophisch betrachtet aber unmöglich ist, da die ewige Wahrheit eines kontingenten Seins ohne Widerspruch nicht gedacht werden kann.

Auf das Gebiet der Religionswissenschaft führt uns E. Hardys (5) Schriftchen, das unter dem Titel „Buddha" einen Bestandteil der bekannten Sammlung „Göschen" bildet. In knapper Darstellung gibt der durch größere

einschlägige Arbeiten rühmlich bekannte Verfasser eine Darstellung von Buddhas geschichtlicher Erscheinung, seiner Stellung zu den Zeitfragen, von der Entstehung der Buddhalegende, endlich dem Schicksal der Schöpfung Buddhas. Die Einleitung führt uns Buddha als einen unter dem Namen Josaphat (Jodasaph, Yûdâsaf oder Bûdâsaf = Bodhisatta) aus der Legende von Barlaam und Josaphat uns geläufigen alten Bekannten vor. Ebendaselbst verwahrt sich der Vf. dagegen, der Geschichte Buddhas eine für alle Zeiten bestimmende Bedeutung beizulegen. Was die Quellen betrifft, so wehe uns der Geist des Urbuddhismus aus keiner anderen als der Pâli-Redaktion entgegen. Aus dem Pâli-Kanon läßt sich indes kein „Leben" Buddhas konstruieren. Die Aufgabe könne daher nur sein, den Sinn dieses Lebens zu erfassen. Dazu dienen gewisse Voraussetzungen, in erster Linie die Religion, natürlich in ihrer indischen Erscheinungsform (S. 14), ferner das philosophische Denken, die Moral und die Gesellschaft.

Für die geschichtliche Erscheinung kommen als Momente inbetracht: der Weg zur Erleuchtung (S. 30 ff.), die Erleuchtung, erste Verkündigung, Lebensführung und Erfolge, das Ende, des Mannes Erscheinung (S. 35 ff.). Zur Erklärung des Erfolges ist bemerkt: „Das Bewußtsein von seinem eigenen unvergleichlichen Werte, in das das Mitleid mit den Leidenden einen zarten Faden eingewoben: dies war es, was Buddha die Wege bahnte. Denn es ließ seine geistige Überlegenheit hervortreten, nicht ohne ihr durch den Einschlag herzgewinnender Liebe alles Abstoßende zu nehmen" (S. 45).

Die Stellung zu den Zeitfragen betreffend, so ist nicht Autoritätsglaube, sondern Erleuchtung die Losung. Von dem Glauben, Opfer seien verdienstlich, ist gerade das Gegenteil wahr. Transzendente Fragen lehnt Buddha ab und begnügt sich mit einem immanenten Jenseits (!) „Das Feste, dem auch der Tod nichts anhaben kann, da es jenseits seines Machtbereiches steht, ist das sonst auch Nibbâna (Nirvâna) genannte Freisein von allem Leiden schaffenden Begehren" (S. 61).

Mit der Frage, was an den Wunderberichten Wahrheit und was Dichtung sei, will sich der Vf. nicht befassen, läßt aber die Möglichkeit offen, daß ein außerordentlich starker Wille und Glaube außerordentliche Wirkungen hervorbringen kann (S. 63). Buddha durfte das Wunder

abfällig beurteilen, nimmer aber offen leugnen (S. 65). Die Götter konnte Buddha nicht ganz entbehren, um den Unterschied zwischen dem unerlösten Gott und dem erlösten Menschen recht augenscheinlich zu machen (S. 69). Im Grunde bedarf der Heilige eines Gottes nicht (S. 71). Die wesentliche Gleichheit der Menschen schließt die Berechtigung des Kastenwesens aus (S. 73). Gleichwohl riß B. die sozialen Schranken nicht nieder, suchte aber daran zu gewöhnen, daß man Herzensreinheit über Kastenreinheit setze (S. 76). Der Anspruch der Brahmanen, göttliche Wesenheit zu besitzen, entfällt durch die Einsicht, es gebe keinen anderen Gott als den Dhamma (Dharma) und den mit diesem wesenhaft verbundenen Buddha (S. 80). (Also die Gottheit = der moralischen Weltordnung und Buddha ein indischer Fichte!) Demgemäß bestimmt sich das sittliche Ideal (S. 84 ff.).

Die Buddhalegende (S. 90) beginnt mit der Aufstellung der zehn Buddhakräfte. Buddha heißt der Wahrheitskundige (Tathâgata), der große Mann. Ihm kommt Prophetengabe zu. B. ist die vollkommenste Verwirklichung eines Typus (Buddha und Buddhas). In den vielen Buddhas aber lebt ein und dasselbe Wesen (S. 102).

„Der höchste Herrscher ... ist der Dhamma, das einzige Absolute, das der Buddhismus der alten Zeit anerkannte.“ Der Buddha ist „König von Dhammas Gnaden“ (S. 106).

Reichere phantastische Züge als die Idee vom Herrscherberufe führte B. die Idee vom außerordentlichen Menschen, dem „Wundermenschen“ zu (S. 107). So entstand das „Wunderkind“, dem die „kirchliche Exegese“ die jungfräuliche Empfängnis der Mutter hinzufügte (S. 110). Dem Wunder zuliebe wird der werdende Buddha (Bodhisatta) dem fertigen geopfert, nämlich im Vorwegnehmen des intuitiven Buddhawissens durch den neugebornen Bodhisatta (S. 112).

In den vier Vorzeichen, von denen sich die „Gottesboten“ (Alter, Krankheit, Tod, Hinausgehen) nur dem Namen nach unterscheiden, und den berühmten Ausfahrten treten nach außen projizierte Seelenstimmungen in dogmatischem Gewande auf. „Durch die nämliche psychologische Funktion . . . bekam auch der Kampf entgegengesetzter Kräfte im Innern des nach Erleuchtung ringenden Bodhisatta das Aussehen eines äußeren Angriffes“ (Kampf mit Mara S. 121).

Das Schlußkapitel schildert den Abfall vom Ideale und schließt mit der Aussicht auf den zukünftigen Buddha „Metteyya". „Schöner konnte man sich fürwahr die Zukunft nicht ausmalen, als im Bilde eines Königs im Ideale (Sankhas, der unter Metteyya den Mönchshabit nimmt), der der Weltherrschaft entsagt, ‚um die höchste Vollendung des vollkommenen Lebens zu erreichen, persönlichen Erfassens und unmittelbaren Begreifens hienieden teilhaftig zu sein'" (S. 131).

Inwieweit der buddhakundige Verfasser seine Absicht, in den Sinn des Lebens Buddhas einzudringen, erreichte, darüber enthalten wir uns jedes eigenen Urteils. Eine endgültige Scheidung des Geschichtlichen und Sagenhaften dürfte auch nach den Forschungen des Vf.s eine noch ungelöste Aufgabe bilden.

Nicht mindere aktuelle Bedeutung als die Buddhaschrift Hardys, wenn auch auf einem verschiedenen Gebiete, beansprucht die Schrift M. de Wulfs (6): „Introduction à la Philosophie Néoscolastique", die das Motto an der Spitze trägt: Vetera novis augere. Diesem Motto getreu und der Tendenz der Löwener Schule gemäß legt der Vf. großen Nachdruck auf den Unterschied der Neuscholastik von ihren Vorgängern, die sie zeitgemäß fortbilde, nicht aber repristiniere. Die Vorrede erklärt als Aufgabe der Schrift, die Menge von Vorurteilen zu zerstreuen, die bezüglich der Neuscholastik herrschen, und zum persönlichen und gründlichen Studium derselben einzuladen. Für die Ursprünge der modernen Philosophie wird auf De Lantsheere, für die neuscholastischen Bestrebungen auf Mercier und Nys verwiesen.

Vor allem soll der vage Begriff: Scholastik genau bestimmt werden, scholastische Philosophie und scholastische Theologie dürfe man nicht verwechseln, alle Scholastiker haben sich im selben Sinn über den Unterschied der theologischen und philosophischen Wissenschaft ausgesprochen. Der Vf. unterscheidet nominelle und sachliche Definitionen, die bisher der Terminus: Scholastik gefunden. Die letzteren sind wiederum der scholastischen Lehre äußerliche (so die Bestimmungen nach Schule, Sprache und Methoden, nach der mittelalterlichen Epoche, der scholastischen Theologie, der antiken Philosophie, der mittelalterlichen Wissenschaft) oder ihr innerliche und zwar teils unvollständige, teils vollständige Bestimmungen (S. 27).

Nach Hauréau ist die scholastische Philosophie die in den Schulen des Mittelalters gelehrte Philosophie. In dieser Erklärung ist nichts vom Inhalt der Lehre enthalten, ja im Grunde ist sie tautologisch = Scholastik ist Schulphilosophie (§ 3). Was die Methode betrifft, so war sie in den verschiedenen Perioden der Scholastik verschieden, in der Glanzperiode des 13. Jahrhunderts ist es die analytisch-synthetische. Beobachtung befruchtet die Werke der großen Denker dieses Jahrhunderts, während Scotus Eriugena, der Vater der Antischolastik, der vollständigste Typus des deduktiven Verfahrens ist (S. 33). Die Sprache dieser Glanzzeit ist nüchtern, klar und formenrein, ohne ciceronische Eleganz zu besitzen (S. 36). Besonderheiten des pädagogischen Apparates der scholastischen Philosophie sind der Kommentar, systematische Darstellung, Anwendung des Syllogismus und geschichtlicher Argumente, Mischung philosophischer und theologischer Materien, daher es zur Erforschung der philosophischen Ideen eines mittelalterlichen Schriftstellers nicht genügt, seine streng philosophischen Werke auszubeuten, vielmehr auch auf die theologischen Produktionen eingegangen werden muß (S. 46).

Sprache, Gebrauch gewisser technischer Ausdrücke sollen das unterscheidende Merkmal der Scholastik von der modernen Philosophie sein. Aber auch Descartes, Leibnitz, Kant haben ihre Formeln (S. 50). Anderseits bedienen sich Leibnitz und Wolff des syllogistischen Verfahrens, ohne deshalb Scholastiker zu sein.

„Die scholastische Philosophie nach ihren Methoden bestimmen, heißt die Etiketten für den Inhalt nehmen" (S. 53).

Zuweit und unbestimmt ist die Erklärung als mittelalterliche Philosophie. „Diese Identifizierung scholastischer und mittelalterlicher Philosophie ist es, die fast alle Geschichtschreiber des Mittelalters dazu führt, J. Sc. Eriugena unter die Scholastiker einzureihen. . . . Nach uns ist J. Sc. E. der Vater der antischolastischen Philosophie" (S. 60 f. A. 1).

„Es gibt eine philosophische Synthese, die einer Gruppe hervorragender Lehrer des Abendlandes gemeinsam erscheint. Diese Synthese ertötet bei keinem derselben die Originalität des Gedankens. Sie herrscht im Mittelalter: ihr kommt der Name „scholastische Philosophie" zu (S. 66).

Als Vertreter derselben werden eine Reihe von Namen von Anselm von Canterbury bis Occam angeführt. — Bezeichnet, möchten wir fragen, scholastische Philosophie nicht vielmehr einen Typus, der in verschiedener Vollkommenheit, am reinsten und vollkommensten im Thomismus verwirklicht ist, im Nominalismus aber das Merkmal des Abfalls von der im Thomismus erreichten Höhe an sich trägt? Der Vf. selbst sagt: „Diese Erörterungen zeigen, daß in der scholastischen Familie es verschiedene Fraktionen gibt, und daß unter ihnen die einen den andern überlegen sind durch Einheit der Lehre und ein vollkommeneres Verständnis der Grundprinzipien" (S. 71).

Eine andere Definition der Scholastik ist von der in dem bekannten Satze: philosophia ancilla theologiae formulierten Abhängigkeit der Philosophie von der Theologie entnommen. Der Vf. erklärt diese Unterordnung als eine materielle, nicht formelle, d. h. die beiden Wissenschaften bewahren ihre formelle Unabhängigkeit oder die Unabhängigkeit in den Prinzipien, von welchen sie in ihren Forschungen geleitet werden; es gebe aber gewisse Materien, in denen die Philosophie den Lösungen der Theologie nicht widersprechen kann. Die von der Theologie geübte Kontrolle ist also vielmehr eine negative und prohibitive und hindert keineswegs die freie Bewegung der Philosophie inbezug auf Prinzipien und Methode (S. 86). Zusammenfassend schließt der Vf.: Die hervorragendsten Scholastiker sind zumal Philosophen und Theologen, daher erscheint die Philosophie in der Spekulation des Mittelalters unter einem doppelten Titel: zuerst besitzt sie einen autonomen Wert und ist unter diesem Gesichtspunkte vom Geschichtschreiber der Philosophie zu betrachten, dann aber bildet sie den Nerv der dialektischen Methode und bildet als solche den Gegenstand eines wichtigen Kapitels in der Geschichte der Theologie.

Zu dem Bedenken des Verfassers, die Definition der Scholastik als einer zum Dogma in Harmonie stehenden Philosophie führe zu sehr auffallenden Konsequenzen, nämlich daß „in einer und derselben Scholastik, z. B. der katholischen", mehrfache und widersprechende Typen zu unterscheiden wären, glauben wir bemerken zu sollen, daß in den angeführten Beispielen zwar die Harmonie mit dem Dogma behauptet oder angestrebt, tatsächlich aber ausgeschlossen ist. Dies gilt unter anderem von

Nik. v. Cusa, der geistreiche Fugen (joints) zwischen seiner „gefährlichen Lehre von der coincidentia oppositorum und seinem Katholizismus“ (sic) zu finden gewußt habe. Die Harmonie, die der Cusaner zwischen seiner Gottes- und Schöpfungslehre und dem Dogma annahm, beruhte eben auf Selbsttäuschung, wie dies auch bezüglich Descartes', Gassendis u. a. (S. 103) der Fall ist, die angeblich ihre Philosophie ihrem Glauben, der kein anderer gewesen sei als der des hl. Thomas, angepaßt haben sollen. Diese Anpassung ist für alle Fälle eine rein subjektive, die objektiver Beurteilung nicht standhält und sich in der weiteren Entwicklung der Ideen als illusorisch erweisen mußte.

Daß sich die Scholastik nicht sklavisch an die Lehren des Aristoteles kettete, ist richtig (S. 106); dagegen bestreiten wir, daß der Aristoteles des hl. Thomas, wie der eines Alexander v. Aphrodisias, Averroes u. a. ein „nach der Mode seines Kommentators gekleideter Aristoteles“ sei (a. a. O.). Der Vf. entwirft überhaupt von der Philosophie des Stagiriten ein, wie es scheint, ganz unzutreffendes, ja völlig verzerrtes Bild, wenn er z. B. von einem absoluten Quietismus des reinen Aktus spricht, obgleich evident ist, daß ein reiner Akt sich nur als absolute Tätigkeit, als Selbsterkenntnis mit darin eingeschlossener Allwissenheit denken läßt, in dem Sinne, in welchem der englische Lehrer selbst die Theorie des Stagiriten erklärt.

Von der scholastischen Einteilung der spekulativen Philosophie in Physik, Mathematik und Metaphysik urteilt der Vf. mit Recht, daß sie die Parallele mit den verbreitetsten modernen Klassifikationen aushalten könne und bleibenden Wert besitze (S. 114).

Zu den Vorurteilen gegen die Scholastik ist die Behauptung zu zählen, sie habe sich einseitig mit dem Problem der Universalien abgemüht. Abgesehen aber davon, daß keine Philosophie dieses Problem umgehen kann, so spielt dasselbe in der Scholastik keine andere Rolle, als die ihr gebührt. Zudem fand es eine Lösung, die ihm in dem Zwiespalt aprioristischer und empiristischer Systeme der neueren Philosophie versagt bleiben mußte. „Das Problem der Universalien hat keine isolierte Bedeutung mehr“, da es im engen Zusammenhang mit den Theorien von der Wesenheit, der Individuation, der Abstraktion, dem Exemplarismus behandelt wurde (S. 127).

Die richtige Definition der Scholastik kann nur eine

doktrinale sein, daher es notwendig ist, ihre Lehren in Metaphysik, Theodicee, Naturphilosophie, Psychologie, Moral und Logik ins Auge zu fassen. Mit Recht hebt der Vf. die Bedeutung der Begriffe von Potenz und Akt hervor. „Substanz und Accidens, Materie und Form, Wesenheit und Dasein, spezifische und individuelle Wesenheit sind Typen der Potenzen und Akte.“ „Diese Unterscheidung ist nicht ausschließlich der Metaphysik eigen, sondern kehrt in anderen Bereichen wieder, in der Logik, Physik, Psychologie, Moral, und weist überall auf dasselbe ursprüngliche Verhältnis des Bestimmbaren und Bestimmten (sic) hin; das Genus ist für die Art, die körperliche Materie für die Seele, der passive (?) Intellekt für den aktiven, die freie Handlung für das subjektive Ziel wie die Potenz für den Akt“ (S. 137).

Nicht unerwähnt bleibe die richtige Bemerkung, nach der Ansicht Alberts des Großen und des hl. Thomas bilde die erste Materie in den körperlichen Substanzen allein ein konstitutives Element; sie ist Grundlage der Ausbreitung im Raume, der (numerischen) Vielheit und überhaupt der Unvollkommenheit der Körper.[1] Der hl. Thomas schließt sich hier enger dem Aristoteles an, wie seine Gegner dem Avicebron.

Mit dem Problem der Universalien hängt die Frage innig zusammen, woher die Vielheit der Individuen innerhalb der Einheit der Spezies stamme. Da das Prinzip der Individuation ein wesentliches und inneres sein muß, die Form aber nach Aristoteles sich nicht durch sich selbst vervielfältigt, so kann es nur die Materie sein, jedoch nicht in einem Zustand absoluter Unbestimmtheit, sondern als mat. signata, d. h. affectée d'une aptitude intrinsèque à se répandre dans telle étendue déterminée (p. 146 f.). Daher die Frage nach dem Grunde der Individuation für den hl. Thomas nur bezüglich der Körper sich erhebt.

Bezüglich der Distinktion von essentia und esse konstatiert der Vf., daß der hl. Thomas den realen Unterschied lehre; nur in Gott, dem actus purus, ist es „die Wesenheit zu existieren“ (S. 148).

Der Einfluß Zellers macht sich wie in anderen Punkten

---

[1] Von uns unterstrichen. Die obige Auffassung schließt ebenso den Atomismus, der die wirkliche Ausdehnung unerklärt voraussetzt, als den strengen Dynamismus, der sie zum Schein herabsetzt, aus.

geltend in dem Widerspruch, der zwischen Aristoteles und der Scholastik in der Theodicee bestehen soll. Gott sei der letzteren vollkommenes Wissen, aber zugleich (contrairement à la doctrine aristotélicienne) vollkommenes Wollen (p. 152). Das Richtigere dürfte sein, daß die Scholastik die aristotelische Gotteslehre mehr ergänzt als korrigiert habe. Der hl. Thomas ist fraglos in den Zusammenhang der aristotelischen Philosophie tiefer eingedrungen, als seine philologischen und von philosophischen Vorurteilen eingenommenen modernen Erklärer, was entschieden gerade von Zeller gilt. Wie konnte aber auch die Anwendung der aristotelischen Metaphysik auf das Studium von Gott der Theodicee des 13. Jahrhunderts jene „Flügelweite" (envergure) verleihen, die sie „weder bei den Vätern der Kirche noch bei den ersten Scholastikern hat", wenn dieselbe Metaphysik ihren Urheber nicht gegen schwere Irrtümer zu schützen vermochte? (p. 156).

Für die allgemeine Physik ist von Bedeutung der Wechsel der Formen im Stoffe und die Hierarchie derselben, aufsteigend bis zu der unmittelbar von Gott geschaffenen Menschenseele, die den Hauptgegenstand der Psychologie bildet.

Was vom passiven Intellekt des Aristoteles gesagt ist, der angeblich den Gesetzen natürlicher Erzeugung unterworfen sei (S. 171), beruht auf einem Mißverständnis. Aristoteles unterscheidet einen int. agens und int. possibilis und redet nur gelegentlich von einem int. passivus. Unsterblich aber ist ihm der Intellekt als Substanz, d. h., wie der hl. Thomas erklärt, die Geistseele, in der sowohl der int. agens als auch der int. poss. seinen Sitz hat, während alle anderen Seelenkräfte das compositum zum Träger haben.

Zusammenfassend werden als reelle Bestimmungen der Scholastik aufgeführt: sie sei nicht monistisch, sondern schließe durch den Dualismus des reinen Aktes (Gottes) und der aus Akt und Potenz zusammengesetzten Wesen (Geschöpfe) jeden Pantheismus aus. Die Theodicee der Scholastik ist kreatianistisch und personalistisch; ihre Metaphysik ein gemäßigter Dynamismus und von einem gewissen Gesichtspunkt evolutionistisch und finalistisch, die Psychologie spiritualistisch, experimental und objektivistisch, die Logik analyticosynthetisch, die Moral eudämonistisch und freiheitsfreundlich (S. 190 f.).

Das kurze Kapitel über den Verfall der Scholastik enthält die richtige Bemerkung: „Die auflösende Wirkung der Ursachen, welche den Untergang der Scholastik herbeiführten, haben ihren Lehrorganismus nicht angegriffen, und ihre vitalen Teile bleiben unversehrt“ (S. 202).

Im zweiten Teile (Die neuscholastische Philosophie) ist zunächst „Wort und Sache“ erörtert. Die Bedenken gegen den Ausdruck „Neuthomismus“ teilen wir nicht, da das Heil der Neuscholastik von der Anknüpfung gerade an die thomistische Schule, ihres größeren Wahrheitsgehaltes wegen, abhängt (S. 210). Der Thomismus ist, in der Weise des Vf.s zu reden, die vollkommenste Gestalt des gemeinsamen scholastischen Typus. Das außer der Hochachtung der traditionellen Grundlehren „wesentliche Prinzip“ der Neuscholastik: l'adaptation à la vie intellectuelle moderne bedarf der genauen Erklärung, ebenso wie das sehr mißverständliche: vita in motu. Das höchste und vollkommenste Leben schließt Potenzialität und damit „Bewegung“ im strikten Sinne aus. Dr. Ehrhards vom Vf. zitiertes Wort: Thomas solle ein Leuchtturm, nicht ein Grenzstein sein, ist zu zweideutig, um als Losung der Neuscholastik zu dienen. Kein verständiger Vertreter derselben wird irgend eine wissenschaftliche moderne Errungenschaft preisgeben oder ignorieren wollen. Neben Kaufmann, Schneid u. a. (S. 218) hätte wohl auch das vorliegende Jahrbuch ausdrücklich erwähnt zu werden verdient. Freilich mit leeren Phrasen, wie der Ehrhardschen, man müsse zur neueren Philosophie in ein „inneres Verhältnis“ treten, ist der neuscholastischen Bewegung nichts gedient. Denn ihre Aufgabe besteht ja gerade darin, der zerfahrenen, steuer- und kompaßlosen modernen Philosophie die eine ewige Philosophie entgegenzustellen.

Ein weiterer Abschnitt ist „der pädagogische Apparat“ überschrieben. Wir geben dem Vf. zu, daß sich die scholastischen Ideen in den philosophisch gebildeten neueren Sprachen zu klarem und verständlichem Ausdruck bringen lassen, obgleich die Vorteile einer einheitlichen Gelehrtensprache nicht zu leugnen sind (S. 229 f.).

Über die Notwendigkeit des Studiums der Geschichte der Philosophie ist wohl kein Wort zu verlieren; es liegt, wie der Vf. bemerkt, ganz im Geiste des Peripatetizismus (S. 241).

Der dem hl. Thomas (S. 242 Anm.) gemachte Vorwurf

der Inkonsequenz scheint uns nicht zutreffend, da trotz der natürlichen Vereinigung von Leib und Seele der Leib per accidens ein Hindernis für die „hohen Spekulationen" werden kann, so daß die größtmögliche Befreiung von ihm, d. h. von den vegetativen und sinnlichen Tätigkeiten zur Bedingung für die intensivere Betätigung der höheren geistigen Vermögen wird.

Das Verhältnis der scholastischen Philosophie zur Theologie ist nicht derart, daß sie den Eigenbesitz ihres Formalobjektes, ihrer Prinzipien und konstruktiven Methode ausschließt oder beeinträchtigt (S. 248). Dagegen müssen wir der in einem Zitate aus Hogan (S. 250) ausgesprochenen Ansicht widersprechen, daß die von der Scholastik tief verschiedenen Systeme und Lehren „unter dem Patronage (!) von Descartes, Malebranche, Leibnitz, Balmes, Rosmini den neuen Geschlechtern ebenso familiär wurden, wie die reine Scholastik den Theologen der vergangenen Zeit. . . . Es war immerhin eine christliche Philosophie, treu dem Glauben und der Kirche, und die, wie jene von ehemals, dazu diente, die Dunkelheiten der geoffenbarten Wahrheit aufzuklären, die Lehren der Religion zu verteidigen, einen annehmbaren Frieden zwischen Vernunft und Glauben herzustellen".

Über den guten Glauben der genannten Philosophen (S. 249) steht uns kein Urteil zu. Daß aber die Philosophie eines Descartes, Malebranche, Rosmini eine mehr als christlich gemeinte, eine objektiv christliche sei, ist entschieden zu bestreiten. Wenn diese Männer als Apologeten auftraten, so konnten ihre Argumente nur den Wert relativer, sog. argum. ad hominem haben, ohne wahrhaft wissenschaftlichen Wert zu besitzen; denn die wahre Philosophie kann eben nur eine sein, und nur diese steht in Harmonie mit der geoffenbarten Wahrheit. Im übrigen aber ist, von Balmes abgesehen, zu konstatieren, daß Descartes es ängstlich vermied, das Gebiet des Dogmas zu berühren, und mit der allgemeinen Versicherung seiner Unterwerfung unter die Autorität des kirchlichen Lehramts sich begnügte, ferner daß Leibnitz sein systema theolog., das die Lehre der katholischen Kirche darstellt, als diplomatische Grundlage für Unionsverhandlungen schrieb, dann daß die Gnadenlehre des Malebranche der kirchlichen Zensur verfiel, was endlich vom Systeme Rosminis im vollen Umfange gilt. Kurz, im günstigsten Falle

werden wir sagen müssen, daß die genannten Philosophen, vom Standpunkt der Theologie betrachtet — um mich des Vergleiches eines slavischen Dichters zu bedienen, — recht nüchterne und wackere Leute, aber schlechte Musikanten waren, d. h. ohne Bild gesprochen, daß sie über den christlichen Charakter ihrer Systeme einer für uns, nach den Erfahrungen der Geschichte der neueren Philosophie, offenkundigen Täuschung sich hingaben. Die Philosophie eines christlichen Philosophen ist eben nicht notwendig und immer eine christliche Philosophie.

In verstärktem Maße gilt das Gesagte von den katholischen Neukantianern (S. 252 ff.).

Beobachtung — führt der Vf. (Neuscholastik und moderne Wissenschaften) aus — auch die vulgäre, obgleich oberflächliche — ist in den meisten Fällen in ihren Informationen richtig, und alsdann wird die philosophische Abstraktion daraus sichere Prinzipien schöpfen, sie genügt aber nicht immer. In der Tat bedarf es keiner Experimente, um die absolute Gültigkeit der obersten metaphysischen Grundsätze sicherzustellen; es kann daher keineswegs befremden, wenn Logik und Metaphysik ihre vollendete Entwicklung erlangten, als das „Experiment" noch in den Windeln lag. Ja selbst die Erkenntnis des Wesens der Dinge ist durch die experimentelle Forschung, wie die einander aufhebenden atomistischen und dynamistischen Systeme beweisen, nicht um einen Schritt gefördert worden. Die Theorie von Form und Materie ist durch nichts erschüttert und findet auch im atomistischen Dynamismus, der dem Atom äußerlich aus dessen Natur nicht zu begreifende Kräfte anklebt, keinen wissenschaftlichen Ersatz.

Anders verhält es sich mit gewissen kosmologischen Vorstellungen, „die von allen Neuscholastikern abgewiesen werden" (S. 270). Nicht unberührt kann die Neuscholastik von der modernen Art, die Probleme zu behandeln, bleiben, worin Positivität und Kritizismus herrschende Charaktere bilden (S. 274). Durch Kant ist das Problem der Gewißheit an die erste Stelle gerückt. Jeder Philosoph muß heutzutage der Frage nahetreten: „Gewährt die Analyse des Erkennens Garantien der Gewißheit?" (S. 276).

Die milde Beurteilung des Phänomenalismus eines Hume, Stuart Mill u. a. (S. 280) entspricht nicht den Tatsachen; den Genannten wenigstens ist es mit der

Auflösung des Substanzbegriffes voller Ernst: wie es denn konsequenterweise, wenn man einmal Vernunft auf Sinnlichkeit reduziert, nicht anders sein kann.

Wenn der Vf. meint, es wäre ein Irrtum, gegen Hegel, Fichte u. a. mit den Argumenten des hl. Thomas gegen David von Dinant oder Avicebron zu streiten, so stellen wir von einem umfassenderen Standpunkt die Frage, ob z. B. die gegen die Eleaten und Heraklit ehemals vorgebrachten Beweismittel gegen Hegel, Fichte usw. ihre Geltung verlieren sollen?

Weit entfernt, daß die scholastische Theorie von Form und Stoff, von einer substanziellen Veränderung usw. (S. 287) durch die modernen Fortschritte in der Kenntnis der Erscheinungen hinfällig gemacht wären, ist keine andere Hypothese als die scholastische so geeignet zur Interpretation der Natur (S. 288). Der Versuch, alle Eigenschaften der Körper auf Gestalt und Bewegung zurückzuführen, ist ein chimärischer (S. 289). „Was den Dynamismus betrifft, der vor einigen Jahren so glänzend von Boscovich, P. Carbonnelle, Hirn, Palmieri verteidigt wurde, so ist sein Stern rasch verblichen. Die Leugnung einer formellen Ausdehnung und des passiven Elements des Körpers sind Theorien, welche von den wissenschaftlichen Arbeiten mehr und mehr als unhaltbar erwiesen werden" (S. 292 A. 1).

Als Vorzug der scholastischen Psychologie ist die Erklärung der Wesenseinheit des Menschen hervorzuheben, gegenüber den Theorien des Descartes, Leibnitz bis zu dem psychischen Parallelismus der Neueren (S. 296).

In der „Kriteriologie" tritt der „rationelle Dogmatismus" dem methodischen Zweifel eines Descartes und dem übertriebenen Dogmatismus eines Balmes und Tongiorgi siegreich gegenüber (S. 299). Der gemäßigte Realismus des hl. Thomas hält die richtige Mitte zwischen dem Nominalismus Humes u. a. und dem extremen Realismus einer Gruppe deutscher Pantheisten[1] und Ontologisten.

„Die Ästhetik hat ihren genau bestimmten Platz in einem vollständigen Studium der neuscholastischen Philosophie; sie ist die natürliche Verlängerung ihrer Psychologie und Metaphysik" (S. 309).

[1] In gewissem Betracht ist indes auch Hegel z. B. Nominalist, sofern er die Ideen nicht wie Platon als Realitäten betrachtet, sondern als subjektive Gebilde des in endlichen Intelligenzen erscheinenden absoluten Geistes. Hegel ist der karikierte, ins Subjektive übersetzte Parmenides.

Die naturgemäße Didaktik und Pädagogik finden in den psychologischen Lehren der Scholastik ihre Begründung (S. 312 ff.).

In der Moralphilosophie verlangt der Vf. eine Kontrolle der Bewußtseinsdaten durch soziale und ethnographische Beobachtungen (S. 321). Die Sociologie — in einem umfassenden Sinne verstanden — führte zur Erneuerung der Methoden des Naturrechts; die Neuscholastik soll darans ihren Gewinn ziehen (S. 323).

Über Induktion und Theorie der Induktion sowie das Verhältnis der aristotelischen zur positivistischen Theorie St. Mills haben wir uns anderweitig ausgesprochen; ein besonderes Verdienst können wir in diesem Punkte dem Genannten nicht zugestehen (S. 325). Die Modernen verfallen nicht selten in den von Aristoteles gerügten Fehler, gleichzeitig die Wissenschaft und ihre Methode behandeln zu wollen, daher die Zersplitterung der Logik in partikuläre Methodologien (S. 326).

Das Werk schließt mit der Bemerkung, daß die Neuscholastik dem Phänomenalismus, der in gewisser Weise die von allen geatmete Atmosphäre bildet, und dem Neukantianismus einen rationellen Dogmatismus entgegenstelle; auch achtungswürdige Gegner geständen, daß der Neuthomismus die mit dem Kantianismus rivalisierende Philosophie sei und daß man mit ihr rechnen müsse. Den schließlichen Erfolg aber werde man nicht äußeren Faktoren, sondern dem doktrinalen Werte zu verdanken haben. Die äußere Autorität würde nicht genügen, käme nicht der innere Wert und die tiefe Vitalität der Lehren selbst hinzu (S. 329 ff.). Die neuscholastische Bewegung ist denn auch älter als ihre Bestätigung und Aufmunterung durch die Kundgebung Leos XIII. und beruht auf inneren, sachlich und geschichtlich vollberechtigten Gründen.

Unter den neueren deutschen Philosophen zieht, abgesehen von Kant, immer wieder der universelle Erfinder der Monadologie, Leibnitz, die Aufmerksamkeit auf sich. Wo immer man sich mit dem kritischen Resultate des unerkennbaren Ansich nicht befreunden mag und doch nicht den extremen Richtungen des absoluten Idealismus und des phänomenalistischen Positivismus verfallen möchte, ist man geneigt, um nicht gänzlich aus dem Fahrwasser des modernen Subjektivismus auszuscheiden und die dem modernen Geiste so unsympathischen scholastischen Bahnen

zu beschreiten, auf die vermittelnden Anschauungen des großen Leibnitz, der durch Ideen als die unmittelbar erfaßten Bewußtseinstatsachen zu einer objektiv-realen Welt durchdringen zu können glaubte, zurückzugreifen.

Unmittelbar in die Kenntnis der Leibnitzschen Philosophie einzuführen, macht sich die Veröffentlichung von (7) Leibnitz' Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie, übersetzt von Dr. Buchenau, mit Erläuterungen herausgegeben von Dr. E. Cassirer (Bd I), zur Aufgabe.

Um die Entstehungsbedingungen und damit zugleich die Bedingungen des Verständnisses der Leibnitzschen Philosophie zu veranschaulichen, sollte die bisherige strenge Scheidung zwischen den „metaphysischen" und den wissenschaftlichen Schriften aufgegeben werden (S. V). Der vorliegende Band enthält seinem Hauptinhalte nach die vorbereitenden Schriften zur Logik und Wissenschaftstheorie; die metaphysischen Abhandlungen sind einem zweiten Bande vorbehalten (S. VI).

Die Einleitung hebt als übereinstimmendes Merkmal der rationalistischen und empiristischen Richtung das „Problem der Methode als Grundmotiv der Systembildung" hervor. Als leitender Grundsatz der Leibnitzschen Methode gilt, daß in unserem Bewußtsein nichts entstehen könne, was nicht dessen ursprünglichen Bedingungen gemäß, also wenigstens der Möglichkeit nach aus ihnen allein ableitbar wäre (S. 3). Alles Wissen sei nur Aufhellung des Grundes unseres eigenen Geistes. — Das logische Verfahren gestaltet sich für Leibnitz zu einem erweiterten mathematischen, in welchem an die Stelle der Größe der Begriff der Ordnung tritt (S. 5). Vorgearbeitet hatte Descartes, der Lageverhältnisse auf Zahlenverhältnisse reduziert (S. 7). In der Leibnitzschen Neugestaltung der Geometrie ist der Begriff des Punktes zum Fundament genommen (S. 8).

Die Analysis des Unendlichen lasse sich als eine Anwendung des allgemeinen Gedankens der Loslösung der gedanklichen Formen und Operationen von den Inhalten und der Auffassung der gesetzlichen Beziehung als des eigentlichen logischen Prius des konkreten Inhalts auf die Größenlehre betrachten; sie stelle an die Spitze den Begriff der Funktion (S. 10). Somit wäre Leibnitz bereits Vertreter der sog. formalen Logik, welche die Formen des

Denkens von dem Inhalte, an welchem sie doch entstehen und haften, loslöst. Die Kehrseite dieser widernatürlichen Abstraktion ist die Vermischung der logischen und ontologischen Begriffe, die bei Kant zur Subjektivierung der intellegiblen Ordnung, bei Hegel aber zur Verabsolutierung derselben führte.

Der einzelne Zustand des Veränderlichen wird aus dem umfassenden und ursprünglichen Gesetz abgeleitet, durch das wir den Gesamtprozeß und die Bildung der Größe beherrscht denken. Diese Fassung des Gedankens leite zum Prinzip der Kontinuität, in welchem zunächst ein reines Postulat der Erkenntnis, ein Ordnungsprinzip für unsere Begriffe zum Ausdrucke komme (S. 11).

Die Einleitung schließt mit den Worten, der metaphysische Gedanke der Leibnitzschen Erkenntnislehre sei: „Die wirklichen Dinge und Vorgänge erhalten ihren Zusammenhang und Bestand in den ideellen, intelligiblen Ordnungen und Wahrheiten, die wir in uns selbst zu entdecken und aus dem eigenen Grunde des Bewußtseins zu begreifen vermögen“ (S. 12). Unverkennbar ist die Verwandtschaft dieses Grundgedankens mit der Kant-Hegelschen Ansicht von der Aktivität des menschlichen Denkens, das den Dingen das Gesetz vorschreibt, wodurch sie dem menschlichen Denken verständlich werden.

Da die Analysis des Unendlichen in der Leibnitzschen Philosophie eine entscheidende Rolle spielt, so sei die Frage aufgeworfen, was von dem Begriffe des unendlich Kleinen zu halten sei. Nach den einen ist es eine „Idee“ (Gratry), nach den andern eine Realität. Der wahren, von Leibnitz selbst als zulässig erklärten Ansicht zufolge kommt ihm nur die methodische Bedeutung zu, durch die Fiktion der Unterbrechung des kontinuierlichen Zusammenhangs und die Behandlung des Kontinuierlichen wie eines Diskreten das Gesetz einer ununterbrochenen Veränderung in einer Formel zum Ausdruck zu bringen, deren abstrakte Reinheit für jeden konkreten Fall durch ein veränderliches Element modifiziert und sozusagen getrübt ist.

Aufgenommen sind Schriften zur Logik und Methodenlehre, solche zur Mathematik, Phoronomie und Dynamik, endlich Schriften zur Metaphysik. Unter den phoronomischen und dynamischen nehmen die Streitschriften zwischen Leibnitz und Clarke den breitesten Raum ein. In der Einleitung des Herausgebers ist die Umgestaltung

hervorgehoben, die der Seinsbegriff infolge der Zurückführung alles Geschehens auf quantitative Verhältnisse durch Galilei und Descartes erfuhr. Für den letzteren ist die Größe Gegenstand und Materie, für Leibnitz aber eine besondere Form der Beziehung, lediglich für Erscheinungen Geltung besitzend (S. 108). Kriterium der Wahrheit einer Annahme ist ihre logische Begreiflichkeit. „Die durchgängige und unaufhebliche Relativität aller Bewegung bleibt das letzte Wort der logischen und erkenntnistheoretischen Analyse.“ Der Kampf, den Leibnitz und Newton um das Problem der Bewegung führten, ist ein Streit um Denkrichtungen. Gegen die Annahme, daß es sich hier um einen ausschließenden Gegensatz zwischen Empirismus und Rationalismus handle, spricht die historische Betrachtung (S. 112). Clarke vertritt die Grundansichten Newtons. „In der Dialektik, die sich hier zwischen der logischen und physikalischen Betrachtung auftut, liegt die eigentliche sachliche und dialektische Anregung, die sich aus diesen Schriften gewinnen läßt.“ Durch Clarke wurde das wissenschaftliche Hauptproblem mit theologischem Beiwerk verstrickt (S. 113). Indes schon Newton, der die Realität der Bewegung von der Existenz eines gefäßartigen Raumes abhängig hielt, betrachtete Raum und Zeit als Attribute der Gottheit, als immaterielle, unendliche, absolute Wesenheiten. Leibnitz stellt dieser völlig absurden Vorstellung seinen unzureichenden Raumbegriff entgegen. Die Kontroverse zeigt deutlich, mit welcher Besonnenheit des Denkens das Problem des Raumes von Aristoteles und der Scholastik behandelt wurde. Das Studium der vorliegenden Schriften ist geeignet, jeden, der nicht hartnäckig in den empiristischen und idealistischen Vorurteilen der neueren Philosophie befangen ist, in der Überzeugung von der Überlegenheit und Wahrheit der scholastischen Grundanschauungen zu bestärken.

Wie die eben besprochene Publikation macht auch die neue (vierte) Auflage des (8) Wörterbuchs der philosophischen Grundbegriffe v. Dr. F. Kirchner, neubearbeitet von Dr. C. Michaelis, einen Bestandteil der Philosophischen Bibliothek (Leipzig, Dürr) aus. Es kann nicht unsere Aufgabe sein, die einzelnen Artikel zu prüfen. Wir begnügen uns damit, einzelnes, für die Leser des Jahrbuchs besonders Interessantes hervorzuheben. Hierzu rechnen wir unter anderem die Artikel über „Protestan-

tismus und Philosophie" (S. 384 ff.) und über „Katholizismus und Philosophie" (S. 254 ff.). In diesem letzteren Artikel lesen wir: „Die Dominikaner haben . . . ihren Ordensbruder Thomas von Aquino, der die Lehre des Aristoteles mit der christlichen Überlieferung, die Lehre von dem vernünftigen und zweckvollen Zusammenhang des Weltalls mit dem Dogma von der Heilswirkung verschmolzen hatte, zu ihrem offiziellen Lehrer erklärt und seine Schriften dem Unterricht zugrunde gelegt. Auch von den Benediktinern, Karmelitern und Augustinern ist die Philosophie des Thomas bald anerkannt worden. Und obwohl sich die Franziskaner gegen sie ablehnend verhielten und die letzten Scholastiker über Thomas hinauszugehen versuchten, hat sich auch der Jesuitenorden Thomas zum Helfer im Unterricht der Jugend gewählt. Auf ihn haben, als den rechtgläubigen Philosophen der Kirche, viele Päpste vom XIV. bis XIX. Jahrhundert, von Clemens V. bis auf Pius IX. hingewiesen. Leo XIII. ist ihnen gefolgt und hat schon in seiner ersten Enzyklika „Inscrutabili Dei consilio" vom 21. April 1878 Thomas neben Augustin empfohlen. Die dritte Enzyklika „Aeterni Patris" vom 4. August 1879 erklärt dann die Philosophie als berufen, den Erweis der Wahrheit für die Grundlagen der Religion zu bringen, der Theologie Methode zu geben und eine Schutzwehr des Glaubens gegen feindliche Angriffe zu bilden. Sie weist dem Thomas von Aquino unter allen Philosophen den ersten Platz an und schreibt die Beschäftigung mit ihm allen Schulen vor. Seit dieser Enzyklika herrscht die Philosophie des Thomas in allen katholischen Lehranstalten. Die Philosophie des Katholizismus ist also der Neuthomismus" (S. 254 f.). Gegen diese Darstellung werden sich nicht wenige katholische Theologen und Philosophen in Deutschland und anderwärts verwahren, wir haben keinen Grund, daran Kritik zu üben; denn allerdings haben die höchsten Organe der Kirche von jeher die Lehre des hl. Thomas empfohlen, und es sind einfach Verlegenheitsphrasen, wenn deutschtümelnde katholische Gelehrte die päpstlichen Kundgebungen dahin ausdeuten wollen, daß man die Energie, die Liebe zur Wahrheit usw. usw., womit Thomas zu seiner Zeit die Studien betrieb, sich zum Vorbild machen solle. Was unser „Wörterbuch" richtig feststellt, daß die katholische Kirche eine bestimmte, gewissermaßen offizielle

Philosophie besitze und daß dies die thomistische sei, ist nun einmal Tatsache, die durch Reformer von der Art J. Müllers, der sich nicht entblödete, den großen Aquinaten als Wortphilosophen zu brandmarken, nicht aus der Welt geschafft wird.

Anders verhält es sich mit dem Protestantismus, der, wie ebenfalls das „Wörterbuch" konstatiert, als solcher keine Philosophie besitzt. Wer möchte hierin nicht einen Fingerzeig ersehen, in welch verschiedenem Verhältnis Katholizismus und Protestantismus zur „Rationalität" stehen? Wir sagen „Rationalität"; denn wenn es im Wörterbuch (a. a. O.) heißt, der Neuthomismus beruhe auf dem rationalistischen Grundgedanken, daß Glaube und Wissen sich zu einem einheitlichen System verbinden lassen, so ist der Ausdruck „rationalistisch" nicht berechtigt; denn Harmonie zwischen Glauben und Wissen ist etwas ganz anderes, als die rationalistische Behauptung der Begreiflichkeit des Dogmas und der Möglichkeit seiner Zurückführung auf Vernunft.

Der Katholizismus ist also vernunft- und philosophiefreundlich, dagegen der Protestantismus, wie wir sofort vernehmen werden, philosophielos und zwar, weil er vernunft- und philosophiefeindlich ist. Obgleich nämlich behauptet wird (im Art.: Protestantismus und Philosophie, S. 384 ff.), der Protestantismus zeige seinem Wesen nach eine Hinneigung zur Philosophie, sieht man sich doch zu dem Geständnis genötigt, daß eine Übereinstimmung zwischen Philosophie und Protestantismus viel weniger wahrscheinlich und viel schwieriger erreichbar sei, als dies im Mittelalter bei Katholizismus und Scholastik der Fall war. Wenn Kant der Philosoph des Protestantismus genannt worden sei, so liege eine Verwandtschaft vor, sofern der Protestantismus ethischer Glaube sei, wie im Grunde auch die Kantsche Philosophie; diese wie jener anerkennten das Sonderrecht des Glaubens und Wissens, und beide seien metaphysisch und ethisch Idealismus (S. 385 ff.).

Kant ist, nach unserer Ansicht, der Philosoph des Protestantismus insofern, als er den religiösen Subjektivismus entschiedener noch als Descartes auf das Gebiet der Philosophie übertrug. Wenn aber der Protestantismus keine Philosophie besitzt, so liegt der Grund darin, daß er in seinem positiven Gehalt, als orthodox lutherische

und reformatorische Lehre, mit der Vernunft in offenem Widerstreite steht. Von seinem Verhältnis zur Philosophie gilt, was ein geistvoller katholischer Philosoph von seinem Verhältnis zur Aufklärung sagt, sie sei nur indirekt durch die Reformation veranlaßt worden, einmal dadurch, daß sie das Beispiel der Empörung gab, dann dadurch, daß sie durch widersinnige Dogmen den Glauben in Mißkredit brachte.[1] Wir erinnern nur an die lutherische Auffassung der Erbsünde und an die calvinische absolute Reprobation. So erfolgte auch die von Descartes und Bacon ausgehende philosophische Bewegung einerseits als Übertragung der religiösen Revolution auf das Gebiet der Vernunft und Philosophie, anderseits aber auch in entschiedenem Gegensatze zum symbolischen und orthodoxen Protestantismus, der sich als solcher nun einmal in keiner Weise weder mit einer rationalen noch mit einer rationalistischen Philosophie in Übereinstimmung bringen läßt. Damit ist die Frage beantwortet, warum der Katholizismus, nicht aber der Protestantismus eine Philosophie besitzt, denn wie der erstere vernunftfreundlich, so ist der letztere vernunftfeindlich.

Im Artikel: Kantianismus ist auf Paulsen verwiesen. Kants Philosophie bestehe im Rationalismus, Formalismus, Kritizismus, Phänomenalismus, Idealismus, Indeterminismus, Ethizismus und Dualismus, es fehle ihm die strengere monistische (!) Abschließung (S. 248 f.).

Über die Neubearbeitung spricht sich Dr. Michaelis im Vorworte aus; sie sei in der Weise erfolgt, daß an dem von Kirchner gesetzten Ziele festgehalten worden sei. „Wer möglichst vollständige historische Nachweise über die Fassung der Begriffe bei den einzelnen Philosophen und namentlich auch bei den Scholastikern verlangt, wird daneben Eisler, Wörterbuch der philosophischen Begriffe und Ausdrücke, Berlin 1899, benutzen müssen. Wer dagegen abgerundete Begriffserörterungen und feste Definitionen vorzieht, dürfte in unserem Buche finden, was er sucht“ (S. VI).

Über das Eislersche Wörterbuch haben wir seinerzeit im Jahrbuch referiert. Der im vorliegenden Wörterbuch herrschende Geist läßt sich durch die Stellung Kirchners zur Metaphysik charakterisieren. Er meint, daß unter den

[1] Dr. Haffner, Die deutsche Aufklärung. 1864. S. 19 f.

Richtungen der Metaphysik die dualistische am wenigsten befriedige. In der Ausbildung der idealistischen Richtung, zu der auch alle Resultate der Naturwissenschaft und der Erkenntnistheorie hinleiten sollen, habe die deutsche Philosophie am meisten getan, und es dürfte der deutsche Geist auch dauernd in dieser Richtung seine Befriedigung finden (S. 302). Außer der idealistischen Richtung seien noch zwei andere denkbar, nämlich der Realismus und die Identitätsphilosophie. — Da der Idealismus eine einseitige Richtung ist, so kann diese Befriedigung nur eine sehr schwankende sein, wie der Taumel beweist, dem der „deutsche Geist" beim Wiederaufleben des Materialismus verfiel. Auch der Beifall, den der Darwinismus eine Zeitlang gerade bei deutschen „Denkern" fand, spricht nicht für die angeblich dauernde Befriedigung des deutschen Geistes im Idealismus. Aus den ewigen Schwankungen gibt es für diesen Geist keine andere Rettung als die Rückkehr zu jener Philosophie, die sich über die einseitigen Richtungen von „Realismus" (im modernen Sinne) und „Idealismus" zu einem Standpunkt erhebt, der zugleich dem Realen und Idealen gerecht wird.

Wie bedenklich die neueste deutsche Philosophie dem ideenlosen Phänomenalismus und Positivismus zuneigt, beweist die Schrift von (9) Dr. Baumann, Deutsche und außerdeutsche Philosophie der letzten Jahrzehnte dargestellt und beurteilt. Berücksichtigt sind auch philosophische Schriftsteller, wie Nietzsche, Carlyle, Ruskin, Tolstoi, Mäterlinck, außerdem Ostwalds Naturphilosophie (Vorwort). Den Reigen eröffnet Ed. v. Hartmann. An Stelle eines idealen Enthaltenseins als unbewußte Vorstellung und unbewußter Wille bei Hartmann will der Vf. „potenziell" setzen. Das Wort „ideal" spiele da ein mehrfaches Spiel. V. Hartmann ist eben im Idealismus befangen und läßt den Zweck, der ideal (als Gedanke) nur in der transzendenten Intelligenz vorhanden ist, als immanente Idee (unbewußte Vorstellung) bestehen. V. Hartmann setze voraus, alles sei nach Analogie unseres Bewußtseins mit Weglassung des Bewußtseins zu denken. Zwei Grundirrtümer hebt der Vf. hervor: 1. was wir als Anlage u. dgl. vorstellen, sei als Vorstellung in dem Ding vorhanden gewesen; 2. der Wille sei Realität — schaffend (S. 5), als ob der nach Analogie unseres Willens gedachte Wille eine reale, schöpferische Macht wäre (S. 18). (Der

Hartmannsche Wille ist eben nicht der absolut aktuale göttliche Wille, sondern eine reine Potenz — Subsistenz nennt ihn v. Hartmann, also wie nicht aktual, so auch nicht aktiv.) „Denn — so fragt der Vf. — die Vorstellung ist nicht aktuell, solange der Wille es nicht ist: wie soll es da aus der Stille der reinen Potenz je zu einem Aktus kommen?“ (S. 24). Nicht nach naturwissenschaftlicher Methode (wie v. Hartmanns Motto lautet), sind die Ergebnisse der Philosophie des Unbewußten gewonnen, vielmehr wiederholen sie die Fehler begriffsdichtender Versuche (S. 33).

Der Vf. bringt hier einen ihm eigentümlichen, im weiteren oft wiederholten Gedanken zum Ausdruck, daß nicht von der formalen Zweckmäßigkeit der organischen Wesen, wohl aber von der mathematisch-mechanischen Gesetzmäßigkeit der unorganischen Natur, dem „Hauptstück von Gottes Wirksamkeit“ (S. 63), auf eine mathematisch-mechanisch einheitliche Intelligenz als Schöpfer und Erhalter geschlossen werden könne. Als Grund ist angegeben, daß jene Zweckmäßigkeit inhaltlich vielfach gegenstrebend sei und daher von da aus der Gedanke vieler einander befehdender Götter entspringen würde. Diese seltsame Ansicht ist hinfällig, da die aus dem „Gegeneinanderstreben“ der Organismen resultierende wunderbare harmonische Naturordnung auf eine zwecksetzende einheitliche Intelligenz hinweist, die in der unorganischen Welt mittels der darin herrschenden Gesetzmäßigkeit die zweckentsprechende Grundlage schuf. In Hartmanns Auffassungsweise wie in aller Identitätsphilosophie sieht der Vf. nur „wissenschaftlich herausgeputzten Animismus“ (S. 39).

Auf v. Hartmann läßt der Vf. W. Wundt folgen. Dieser ist Spiritualist, läßt aber an die Stelle der geistigen Substanz den Willen treten. „Was wir andern Triebe nennen, nennt er schon Wille.“ „Die Wahrheit (?), daß wir unmittelbar nur die Inhalte unseres Bewußtseins kennen, verwandelt Wundt in den Satz, daß im Grunde es bloß eine Erfahrungswelt gebe, d. h. er sieht damit schon einen geistigen Monismus bewiesen“ (S. 51). (Daß jene angebliche Wahrheit den Idealismus und Skeptizismus involviere, hat bereits der hl. Thomas erkannt.) Die Seele macht Wundt zu einer Verbindung von Tätigkeiten (a. a. O.). Die Seeleneinheit löst sich ihm in den Zusammenhang der Bewußtseinszustände auf (also Humescher Phänomenalis-

mus, S. 53). Seine Fassung des Gemeingeistes ist begriffsrealistisch, ein Rest des idealistischen Pantheismus (S. 57). Wundts „Ethik ist idealistischer Evolutionismus“ (S. 59).

Gegen Wundts Lehre, Gott realisiere sich selbst schaffend aus dunklen Trieben, gilt unter anderem „der Einwand der Scholastiker, daß ein sich selbst schaffendes Wesen logisch nicht denkbar sei“ (S. 61).

Paulsen bezeichnet seinen allgemeinen philosophischen Standpunkt als idealistischen Monismus. In den Vordergrund tritt wiederum der Wille. „Der Wille bestimmt die Grundrichtung sowohl der Weltanschauung als auch des praktischen Lebens“ (S. 64). (Hierin die tiefste Wurzel des Gegensatzes katholischer und protestantischer Denkweise!) Gelegentlich spricht hier der Vf. seine eigentümliche Ansicht von der Abhängigkeit des Geistigen im Menschen vom Körperlichen aus (S. 68). Er meint, nach Aristoteles könne der Geist unabhängig vom Leibe denken. Die richtige Erklärung gibt indes der hl. Thomas. Das Denken ist zwar an kein körperliches Organ gebunden, gleichwohl aber von der körperlich gebundenen Sinnlichkeit abhängig, seines (unmittelbaren) Objektes – des Intellegiblen im Sinnlichen — wegen. Gegen die pantheistische Naturbeseelung bemerkt der Vf., die Natur sei nicht nach der Weise unseres Geistes lebendig, aber auch nicht tot. Gewiß! drückt doch tot-sein eine Privation aus! Treffend erinnert der Vf. gegenüber dem Satze: Raum, Zeit und Kausalität sind von der Gattung im Laufe ihres langen Lebens allmählich entwickelt, daher jetzt a priori, dieser Herbert Spencersche (darwinistische!) Gedanke, soviel nachgesprochen auch in Deutschland (also bei dem Volke der Denker!), zeige recht deutlich, wie schwach es noch mit dem eigentlichen Denken bei uns bestellt sei. „Kausalität war immer a priori“ (S. 73), richtiger gesagt: Kausalität war nie anders als durch Vernunft erkannt, mittels, um uns kurz auszudrücken, aristotelischer, nicht Lockescher Abstraktion.

Gegen Frohschammers Phantasie, die „unendlicher Produktionen fähig“ sei, ist an die Tatsache erinnert, daß sie, wo die Sinnesempfindung von Anfang ausfiel, mit ausfällt (S. 77).

Nach Eucken sind die großen Wendepunkte des Denkens bis jetzt gewesen: Plato, die Gründung des Christentums, Luther, Kant. Sein „erstes und letztes Wort ist das

Subjekt und seine Innerlichkeit" (S. 82). Vom historischen Christentum gibt er viel preis. Die Lehre von der Gottheit Christi lehnt er ab (S. 89).

Aussprüche Euckens sind: „Die Gottheit muß schließlich alles in allem sein . . . dies führt notwendig zu einer Annäherung an den Pantheismus" (S. 91). Eucken — meint der Vf. — ist Stimmungsmensch, der seine Stimmungen in Weltbilder umsetzt (S. 94).

Noch ein Ausspruch des Vfs. sei angeführt, nämlich: „Daß man auf die religiösen inneren Erfahrungen allein nicht sich mit seinen Ansichten gründen soll, es führt in die Irre" (S. 98).

Natorp ist Kantianer im Übergang zu Fichte (S. 99). Den Sätzen der Religion, meint Natorp, kommt nicht Erkenntniswahrheit, aber sittliche und ästhetische Wahrheit zu (S. 103). H. Siebeck. „Aufgegeben sind die Wunder . . . aufgegeben ist die Opfervorstellung des Paulus." „Siebecks Eigentümlichkeit steckt in der Auffassung der Persönlichkeit" (S. 111). „Glaube ist ein Akt der inneren Freiheit, durch das aus dem Grunde der Persönlichkeit hervortretende selbstbewußte Wollen den bezeichneten Inhalt um seines eigentümlichen Wertes willen zu behaupten" (S. 113). Der Vf. setzt den Behauptungen Siebecks seine Theorie der Abhängigkeit des Denkens von körperlichen Zuständen entgegen. Die obige Auffassung des Glaubens ist indes schon als Ausfluß der Lehre vom Willensprimat zu verwerfen. „Die Homogeneität von Gott und Welt ist die eigentliche Voraussetzung für die Metaphysik, ohne die ihr Beginnen keinen Sinn hätte." Das Unbedingte „beweisen hieße es zu einem Bedingten machen"; eine falsche Argumentation, als hieße — wie Jacobi (und nach ihm katholische Theologen, Klee, Kuhn) meinten — Beweisen aus Ursachen herstellen (S. 115).

Thiele verknüpft Elemente aus Fichte, der absoluten Philosophie, dem Kant der Monadologia physica und dem spekulativen Theismus (S. 122). „Was Thiele von Gott als causa sui . . . sagt, ist logisch nicht haltbar," wie schon die Scholastik lehrte (S. 124).

Nach E. Mach bleibt „die Humesche Kritik des Ursachebegriffs aufrecht" (?) (S. 129). (Diese Kritik schlägt den Locke-Humeschen Empirismus, läßt aber den Vernunftbegriff der Ursache intakt!) Den Machschen Explikationen setzt der Vf. treffend entgegen, daß die Abhängigkeit in

der Geometrie und die zwischen Ursache und Wirkung in der Erfahrung ganz verschiedene seien (S. 132). Wir erinnern an die aristotelische Unterscheidung der causa formalis und der c. efficiens. Die Mathematik hat es mit dem Unbewegten zu tun, dagegen fällt die c. eff. in die Sphäre des realen Geschehens, der Veränderung. Mach „mag" den Substanz- oder Dingbegriff nicht. Körper besagt eine Verbindung sinnlicher Elemente (S. 137). Trotzdem entfaltet Mach eine Metaphysik und zwar des Willens, „als sei sie das Selbstverständlichste von der Welt" (S. 138). Gelegentlich meint hier der Vf., daß mit dem Darwinismus „wissenschaftlich" gerechnet werden müsse. Falls er an die Selektionstheorie denkt, kann von einer wissenschaftlichen Bedeutung des Darwinismus schlechterdings nicht die Rede sein.

„Ein bloßer Gradunterschied der Intelligenz (bei Mensch und Tier) erklärt alles." (So Mach.) Was Mach von Philosophie bietet, ist ein scheinbarer Phänomenalismus, der von einem evolutionistischen Willensmonismus dirigiert ist (S. 144). Fürwahr! ein herrlicher Forschritt der „unabhängigen" Philosophie: die monströse Verquikkung der widersprechendsten Richtungen! Daß Mach den Ursachbegriff durch den mathematischen Funktionsbegriff ersetzen wolle, haben wir schon oben vernommen (S. 155).

Nach Avenarius decken sich Sein und Denken auf allen Punkten mit dem Wahrgenommenen (S. 160). Alles Psychische ist restlos aus Schwankungen des Nervensystems abzuleiten (S. 164). — Die sog. immanente Philosophie ist vertreten von Schuppe, Schubert-Soldern und Rehmke. „Kein Gegenstand außerhalb des Bewußtseins" (S. 168).

Rehmke nimmt ein allumfassendes Bewußtsein an, welches „der abstrakte Grund jeglichen Seelenkonkreten ist" (S. 176). Der Vf. sieht hierin erneuerten Averroismus (S. 177).

Glogau sucht die spiritualistisch-idealistische Weltansicht mit Hilfe des Phänomenalismus der Materie und des Evolutionismus zu retten (S. 181).

In Nietzsches Entwicklung sind drei Perioden zu unterscheiden. Die erste ist schopenhauer-wagnerisch, die zweite heraklitisch, die dritte predigt die Umwertung aller Werte (A. a. O.). Seele ist gleich Bewußtsein, Bewußtsein ist eine Folge des Körpers (S. 197).

Wie der Vf. dazu kommt, mit Bütschli zu sagen, die prinzipielle Möglichkeit einer mechanistischen (physikochemischen) Erklärung der Lebensvorgänge sei bisher in keiner Weise widerlegt, ist schwer ersichtlich (S. 205). Vielleicht ist dies nur referierend gesagt; denn auch wenn nur die vegetativen Lebenserscheinungen gemeint sein sollen, so ist die Unmöglichkeit, daß unorganische Kräfte organisches Wachstum, Ernährung und Erzeugung bewirken, so evident, wie daß zweimal zwei vier ist. Nur wenn man, wie die Darwinisten, jede andere Erklärung als die mechanische als Annahme von „Wundern" perhorresziert, wird man den Brocken einer mechanischen Entstehung des Lebens und weiterhin des Bewußtseins und dann des Geistes hinunterschlucken. Dies heißt man dann „natürliche" Erklärung und setzt sie der „wunderbaren," sowohl der idealistischen als der theistischen entgegen. Dem „Leben" gegenüber ist die Lage der Physikochemiker und der Vitalisten keineswegs die gleiche.

In Nietzsches „Moral" lebt eigentlich das alte Sophistenideal wieder auf, wonach Recht ist der Vorteil des Stärkeren, *τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον* (S. 229). Ein günstiges Urteil über die aristotelische Moral spricht der Vf. aus (S. 235).

Auf Nietzsche, dem wohl zuviel Aufmerksamkeit geschenkt ist (S. 181—236), folgt Rickert (S. 236—253).

Rickert macht den alten Trugschluß, das Sein in allem Seienden sei Gott, wo der logische Allgemeinbegriff Sein in begriffsrealistischer Weise zu einer überseienden Macht erhoben wird (S. 238). Der Naturwissenschaft schreibt Rickert vor, sie müsse auch das organische Leben mechanisch zu begreifen suchen (S. 241). Die Wirklichkeit hätte also ein Janusgesicht — einerseits durchgängig mechanisch, anderseits spiritualistisch zu begreifen. Mit Lotze will Rickert in dem, was sein soll, den Grund dessen suchen, was ist.

Liebmann dient als Probe, wie auch der Neukantianismus zur Gefühlsweise der absoluten Philosophie abschwenken kann (S. 253). — Ein Verteidiger erstand dem alten Kant in Goldschmidt; wer die Idee der Kritik gefaßt habe, könne sie so wenig wieder preisgeben, als ihr erster Urheber (S. 255 f.). Der Vf. sieht in der Lehre des hl. Thomas (S. 263), das natürliche Licht der Vernunft führe zu Gott, da es aus Gott komme, mit Unrecht einen Zirkelschluß; es handelt sich das eine Mal um die Ordnung des

Erkennens, das andere Mal um die Ordnung des Seins. Unterschiebe man doch nicht die Lehren der Traditionalisten der Scholastik.

Ostwald (S. 263—327) will sich mit relativen Resultaten begnügen. Ob Atome oder Moleküle wirklich vorhanden seien, lasse sich nicht entscheiden, da man damit nicht experimentieren könne. Jeder Stoff sei gekennzeichnet durch die Summe seiner Eigenschaften; man könne also in diesem Sinne von einem Fortbestehen der Elemente in der Verbindung nicht reden. Ostwald spricht sich gegen die Zurückführung der Wärme auf Bewegung aus. — „Alle Naturerscheinungen lassen sich in den Begriff der Energie einordnen.“ Formkraft, Volumkraft, Schwerkraft machen für Ostwald die Dinge aus. Das Eigentümliche des Lebens ist ihm Sammlung von Energie. Die Reizbarkeit des Organismus besitzt Analogien im Unorganischen. Generatio aequivoca ist wissenschaftlich möglich. An die Dauerhaftigkeit schließt sich Zweckmäßigkeit an (Darwinismus). Geistige Vorgänge sind Umwandlung chemischer Energie (statt: geistiges Geschehen nicht ohne Energieänderung).

Riehls Standpunkt läßt sich als Versuch deuten, zwischen Kant und Herbart zu vermitteln. In Wirklichkeit sind nach Riehl nicht zwei Vorgänge, ein psychischer und ein physiologischer, gegeben, sondern nur zwei verschiedene Betrachtungsweisen eines einzigen Vorganges (S. 331). Riehls Moral ist so charakterisiert: „Also platonische Moral ohne die höhere jenseitige Welt als Ziel alles menschlichen Lebens, kantische Moral ohne Gott, Freiheit und Unsterblichkeit als Belebungsmittel des nach Kant sonst leicht ermattenden sittlichen Bemühens“ (S. 333).

Schulte-Tigges neigt dazu, daß Atome nur Vorstellungen und Bewußtsein seien, denen ein unbekanntes äußeres Sein entspricht (S. 337).

Für Thomas Carlyle ist die Außenwelt Erzeugnis der menschlichen Entwicklung. — Herb. Spencer betrachtet Materie, Bewegung, Kraft, auf welche selbst die Phänomene des Geistes und der menschlichen Gesellschaft zurückgeführt werden, als Symbole für eine unbekannte Realität, für das Absolute, so daß sich der Gegensatz von Materialismus und Spiritualismus aufhebt (S. 363). Nach dem Vf. kann man Spencer als den zur absoluten Philosophie zurückgewandten Comteschen Positivismus ansehen (A. a. O.).

Thomas Hill Green ist inspiriert von der Idee eines die Welt durchdringenden Geistes, der sich in Staaten und Kirchen verkörpert (S. 366). Gott bestimmt sich zur Welt, ohne in seinen Bestimmungen gebunden zu sein, er realisiert sich in den Einzelheiten der Natur (S. 371).

Nach Bradley ist Gott selbst nicht, wenn ich nicht auch bin. Außerhalb des Endlichen ist das Absolute überhaupt nichts (S. 382 f.).

Wie bei Green und Bradley liegt auch bei Hodgson (sic) ein Panentheismus vor. An unklaren Gefühlen leiden Ruskins einem künstlerisch gerichteten edlen Herzen entsprungene Bekenntnisse (S. 388).

Taine leitet die Kenntnis des Allgemeinen aus der Erfahrung ab; das Ich ist ihm wie eine kontinuierliche Reihe von aneinanderstoßenden Ereignissen (S. 393). Die Tatsachen seien auf immer allgemeinere Formeln zu bringen (S. 395). Im Hintergrunde liegt ein naturalistischer Pantheismus (S. 398).

Ribots Hauptforce liegt in der Verwendung der krankhaften geistigen Zustände zur Aufhellung der normalen (S. 399). Den Allgemeinbegriff faßt er sensualistisch (S. 400). — Rénan steht unter Hegelschem Einfluß (S. 413).

Renouvier hält die Existenz von mehreren ersten Ursachen für das Wahrscheinlichere. Gott ist wesentlich ein höchst allgemeines Gesetz (S. 416 f.). Renouvier lehrt die Präexistenz des Menschen, der Nebularzustand sei eine Folge seines Abfalls, worin sich Baaderscher Einfluß zeigt. Einen extremen Idealismus spricht der Satz aus, daß mit dem Verschwinden des Bewußtseins in allen seinen Graden alle Objekte und die Welt verschwinden würden (S. 448),

Fouillée is Monist und Idealist. In der fundamentalen Einheit des Bewußtseins ist das universale Band zu suchen (S. 453). „Der Wille ist der Organismus von innen gesehen“ (S. 456).

Boutroux (S. 466 ff.): „Naturgesetze sind bloße Formen, erworben durch lange Arbeit der Spontaneitäten. Das Gesetz der Trägheit ist ein Resultat der Gewohnheit.“ „Es gibt keine wahrhaften Ursachen als die freien Ursachen.“

„Daß das ästhetische Element der Welt zum Erklärungsgrund derselben gemacht wird, ist sehr deutlich in Ravaisson, Lachelier, Janet“ (S. 468).

Nach Sécrétan erniedrigt sich das Absolute, indem

es schafft, in die Syhäre der Relationen. „Das Wahre ist Synthese von Theismus und Pantheismus“ (S. 472).

W. James ist ein selbständiger Schüler der école criticiste Renouviers (S. 474). „Funktionelle Assoziation zwischen Bewegungen und Bewegungen, Empfindungen und Bewegungen, Empfindungen und Bildern, das ist der ganze Mechanismus des psychischen Lebens, und dieser Mechanismus ist ein physiologischer“ (S. 476). Das Ich kann nicht Aggregat, braucht aber auch nicht unveränderliche Substanz zu sein. Wenn wir religiös sind, so ist das Universum für uns nicht mehr ein bloßes „Es“, sondern ein „Du“. Gott selbst saugt vielleicht Lebenskraft und Lebenssteigerung aus unserem Glauben (S. 484). Gott ist (bei James) bald als Weltseele gefaßt bald biblisch schöpferisch, aber ohne Wunder außer innerer Anregung (S. 488).

In Mamianis Lehre findet sich der Begriffsrealismus, dem auch Herbert Syencers Unknowable angehört, durch Coleridge auf Schelling zurückgehend. — Kierkegard läßt den Glauben an Gott entstehen, indem der Mensch in unendlichem Interesse nach einer anderen Wirklichkeit als seiner eigenen fragt (S. 491).

A. Spir führt die Religion auf zwei Sätze zurück: Gott ist das wahrhaft eigene normale Wesen der Dinge; wer das Gute in reiner Hingebung an das Ideal tut, arbeitet für die Ewigkeit (S. 495).

Tolstoi ist Ethiker der Entselbstung. Seine Ansätze über Religion haben einen pantheistischen bezw. panentheistischen Anstrich.

Von Mäterlinck werden Aussprüche zitiert wie: „Gott ist ohne Zweifel nur der schönste von den Wünschen der Menschen.“ — Von Mäterlinck kommt der Vf. auf den Okkultismus und noch einmal auf James zu reden, demzufolge Geistigkeit die letzte Wirklichkeit, die wissenschaftliche Naturauffassung aber bloß symbolisch ist (S. 511). „Mystische Erscheinungen sind ebenso direkte Wahrnehmungen von Tatsachen für die, welche sie haben, wie irgend welche Empfindungen es für uns sind“ (S. 514). „Der ganze Standpunkt James' spricht sich in den Worten aus: Instinkt leitet, Intelligenz folgt nur. Dies ist die Tatsache“ (S. 217). Streng urteilt der Vf. von dem Satze: wahr sei, was gut wirkt (S. 526); mit ihm habe man auch Laster in England verteidigt: private vices public benefits. (Wir erinnern an die berüchtigte Bienenfabel).

In einem Nachtrag ist Cornelius' „Einleitung" erwähnt, dem Monismus der selbstverständliche Standpunkt der Philosophie sei. Nach Cornelius sind die Erscheinungen nicht kausal bedingt vor unserem Begreifen, sondern als frei zu betrachten. Er gesteht offen, daß man vom Empfindungsmonismus eigentlich auf den Solipsismus geführt werde, den nur die Fremdartigkeit, welche die gesamte belebte Welt durch diese Anschauungen erhalte, als eine Ungeheuerlichkeit erscheinen lasse (S. 533).

Das Bild, das der neueste Zustand der Philosophie außerhalb der Neuscholastik bietet, ist kein erfreuliches. Monismus, Idealismus, Agnostizismus, Phänomenalismus, ein unsicher tastender Eklektizismus charakterisiert denselben. Er gleicht einem Trümmerfelde, das mit allen Mitteln der Kritik zu reinigen, um darauf den soliden Bau der christlichen Philosophie in erweitertem Maßstabe neu zu errichten das Ziel unserer Bestrebungen sein muß. Daß dieselben nicht erfolglos sind, zeigt der Vf. selbst, der in dem Besten seiner kritischen Bemerkungen sich in erfreulicher Weise den neuscholastischen Anschauungen nähert.

DIE GESCHAFFENEN GEISTER UND DAS ÜBEL.

Von

P. JOSEPHUS A LEONISSA O. M. CAP.

Ähnlich wie in Gott (dieses Jahrb. XVIII. S. 327 ff.) gibt es auch in den Geschöpfen kein Übel. Dies zeigt der Areopagite an der Geister- und Körperwelt; zunächst an den geschaffenen Geistern: Engeln, Dämonen, Seelen. Wir folgen wiederum der Erklärung des Aquinaten (Commentarium, lectio 18 spp.): „Postquam Dionysius ostendit quod in Deo non est malum, incipit ostendere quod in creaturis malum non sit aliquid."

1. In den Engeln ist durchaus kein Übel. Dies ergibt sich aus dem Namen und aus der Begriffsbestimmung: „Et primo ostendit de Angelis bonis, quod in eis nullo modo sit malum: et circa hoc duo facit. Primo ostendit veritatem; secundo excludit objectionem ... Circa primum duo facit. Primo ponit expositionem angelici nominis;