

Literarische Besprechungen

Objekttyp: **BookReview**

Zeitschrift: **Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie**

Band (Jahr): **19 (1905)**

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

<http://www.e-periodica.ch>

Handlungen, die den Paragraphen des Gesetzes widersprechen, der Billigkeit und der väterlichen Liebe würdig ist.

Ehre Gott dem Herrn, Glück und Freude unserem Könige, reichlichsten Segen unserem ungarischen Vaterlande durch unseren wissenschaftlichen Eifer in diesem Schuljahre! Also geschehe es!



LITERARISCHE BESPRECHUNGEN.

1. **J. Rülff: Metaphysik.** 5. Bd., Wissenschaft der Gottesweisheit. Leipzig, Haacke 1903. XIV, 443 S.

Seitdem der 4. Bd. dieser groß angelegten Metaphysik von uns in diesem Jahrbuch (Bd. XIV, 233 f.) besprochen wurde, ist der Verfasser in das andere Leben hinübergegangen. Noch war es ihm vergönnt, den letzten abschließenden Band in der Handschrift fertigzustellen, die Drucklegung mußte sein Sohn Dr. B. Rülff in Cöln besorgen.

Die „Wissenschaft des Einheits-Gedankens“ findet nun in der „Wissenschaft der Gotteseinheit“ im „Theo-Monismus“ ihren naturgemäßen Abschluß. Nachdem die Einheit von Kraft und Stoff, von Innerem und Äußerem, von Erscheinung und Wesen, mit einem Worte der Dynamonismus, nachdem die Einheit von Körper und Seele, von Sein und Bewußtsein, von Natur und Geist im Pneumato-Monismus war gefolgert worden, bleibt noch die Einheit des innerweltlichen und außerweltlichen Gottes S. 18—170, die Einheit des Personal- und Allgottseins S. 170—301, die Einheit des Gottes der Philosophie und der Religion S. 301—436 zu behandeln. Damit wäre dann der Dualismus, „der böse Feind aller philosophischen Gedankenarbeit“ S. 438 überwunden und eine neue Metaphysik der Welt gegeben als endlicher Triumph über alle Denkfehler.

Das Hauptgewicht liegt auf den ersten beiden Abschnitten, während der dritte mehr einen geschichtlichen Abschluß des ganzen Systems bildet.

Der Grundgedanke des ersten Abschnittes besagt: es gibt keinen Gott außerhalb und über dem All, sondern er ist identisch mit ihm, identisch mit der Materie (Gott in der Materialität S. 18—52), mit den Formen der Welt (Gott in der Idealität S. 52—120), mit dem Geiste (Gott in der Intellektualität S. 120—170).

Gott ist eins mit der Materie. Denn: „Erblicken wir in Gott das Allsein, das Allsein im Allgeist, so kann es neben Gott doch nicht noch ein anderes Wesen geben, dem ein außer- und übergöttliches Dasein zukommt.“ S. 25. Dieser Grund ist doch kaum mehr als eine doppel-sinnige Benutzung des Terminus: Allsein. Fassen wir nämlich Allsein in dem Sinne, daß außer Gott nichts existiert, so ist nichts Neues gesagt, aber auch nichts bewiesen. Faßt man dagegen das All im monistischen Sinn, so wird eben das vorausgesetzt, was bewiesen werden soll. In der

einzig richtigen Ausdrucksweise kann man eben das Allsein von Gott nur in dem Sinne aussagen, daß in Gott alle Vollkommenheiten der außer ihm bestehenden wirklichen oder möglichen Dinge eminenterweise schon in seiner Wesenheit gegeben sind. Daraus folgt aber gerade das Gegenteil des Monismus. Ebendasselbe gilt vom zweiten Argumente. „Ist Gott der einigeinzig“, so müßte alles, was nicht Gott wäre, der Integrität seines Wesens Schranken setzen, die Einheit, als solche, aufheben.“ I. c. Gott ist der „einigeinzig“ eben nur in dem Sinne, daß es nur einen Gott gibt und kein anderes Wesen seine Vollkommenheit besitzt; daraus folgt weder, daß es keine unvollkommene, begrenzte Wesen geben könne, noch daß diese ihm Grenzen setzen, weil Gott in seinem Bestande unabhängig und unberührt ist von jedem anderen Wesen. Die Einheit Gottes würde nur aufgehoben, wenn man zwei Götter gleichen Wesens setzen würde. Nicht weniger fehlerhaft ist das dritte Argument: „Ein anderes außer- und neben-göttliches Wesen würde außerdem noch die größte Unangemessenheit, den barsten Un- und Widersinn gegenüber aller Göttlichkeit bedeuten. Ein solches Wesen wäre ein ewiger Protest gegen alle Ewigkeit und Unendlichkeit, gegen alle Macht und Gewalt des Göttlichen. Wieviel Realität ich dem außergöttlichen Wesen beilege, ebensoviel muß ich dem göttlichen abschreiben. Und wäre es nur ein einziges Atom, es würde mit dem Trotze des Prometheus Gott sich gegenüberstellen. Du mußt mir meine Realität, meine Geltung und Wahrung doch lassen stehen, und wenn man's recht betrachtet, bin ich gerade dasselbe, was auch du bist.“ S. 26. Dieser Gedanke hat nur dann einen Wert, wenn man außer Gott ein von Gott unabhängiges Wesen annimmt, nicht aber, wenn man richtig setzt, daß alles Sein außer Gott nur eine Wirkung seiner Schöpferkraft ist, von der auch alles Sein in seinem Bestande abhängt. Sowenig als die Mitteilung der souveränen Regierungsgewalt an die Staatsfunktionäre eine Einschränkung der Gewalt des Herrschers bedeutet oder zu einem Protest der Beamten gegen den Herrscher führt, ebensowenig bedingt die Erschaffung außergöttlicher Wesen eine Minderung der göttlichen Vollkommenheit oder eine Gleichsetzung von Geschaffenen mit dem Schöpfer. Es liegt eben hier kein Dualismus vor im strengen Sinne des Wortes, vielmehr eine Einheit des Seins in stufenweiser Abfolge der Vollkommenheit.

Den positiven Beweis führt der Verfasser vom Standpunkt und den Resultaten seiner früheren Lehren aus. Stoff und Kraft sind eins, der Stoff ist nur die Verwirklichung, die Stabilisierung der Kraft, S. 31, oder besser, die Kraft in ihrer ersten allgemeinsten Ur- und Allwirksamkeit. S. 37. Somit ist die Materie die Allkraft in ihrer ursprünglichsten Betätigung und Verwirklichung (ebendas.). Gott ist die Materie, sofern er als die ursprüngliche Allkraft betrachtet wird. Was heißt aber dieses? Die Materie ist Allkraft im Urzustand oder die Allkraft ist Materie. Welches ist der erste, welches der abgeleitete Gedanke? Ob die Materie ewig sei oder nicht, berührt uns hier wenig. Aber wie soll ihr eine unbeschränkte Kraft zugeschrieben werden? Weil sie identisch ist mit der Kraft, antwortet der Verfasser. Selbst unter dieser Voraussetzung, die wir nicht zugeben können noch müssen, wäre noch immer nicht die Allkraft der Materie, vor allem nicht des Atoms bewiesen. Im Gegenteil ist diese Allkraft des Atoms ein Widerspruch in sich selbst. Das Wesen, das alle Wirklichkeit in sich birgt, kann nicht der Schwäche und Beschränkung der Materie unterworfen sein. Und wiederum, was jeder Entwicklung fähig ist, kann nicht die Allkraft sein. Auf diesem widerspruchsvollen Begriff baut sich der ganze Monismus auf; wohl löst er

dann scheinbar jeden Widerspruch, aber nur, weil er den ersten, grundlegenden Unterschied, den von Sein und Nichtsein, überspringt. Wenn einmal Sein und Nichtsein, Potenz und Akt, Werden und Wirken identisch sind, dann hört jeder „Dualismus“ auf — dann ist alles eins.

Nicht anders verhält es sich mit dem Beweis für die Identität Gottes mit der Formenwelt. Hier beruht alles auf der Voraussetzung, daß Form und Stoff, Vorstellung und Objekt identisch seien. Eine Unterscheidung bestehe nur im Denkprozesse. S. 53–77. Gewiß bewirkt unser Denkprozeß keine sachlichen Verschiedenheiten, aber er konstatiert, erkennt dieselben; gewiß, Denken und Sein decken sich, aber das Denken nur in so weit, als es das Sein gedanklich vorstellt, nicht aber, indem es das Sein selbst ist. In Gott ist Denken und Sein zugleich eins, aber nur, weil sein Sein und Denken nicht beschränkt ist wie die stoffliche, wie jede Form außer ihm.

Vermöge der Identität Gottes mit der Idealität offenbart sich nach dem Verfasser Gott in letzterer selbst, vor allem aber in der Gesetzmäßigkeit alles Geschehens. Darum ist „diese allgemeine Weltordnung keine vorbedachte, durch einen weisen Schöpferwillen eingerichtete und hergestellte“. S. 77. Sie ist Gottes Wesen selbst, seine Verwirklichung, „weil sie sonst unverständlich wäre“. S. 78. Die materialistischen Erklärungen und verwandte setzen insgesamt die Existenz der Gesetzmäßigkeit voraus, denn ohne Ordnung kann nichts bestehen, aber sie erklären deren Existenz nicht. Die Gesetzmäßigkeit kann nichts anderes als die Kraft sein. Diese Kraft ist Gotteskraft, darum ist alles Gesetz Gottesgesetz. Abgesehen von der allgemeinen Voraussetzung, daß das Atom die Allkraft sei, ist auch hier nicht einzusehen, warum Gesetz und Kraft identisch seien. Die gesetzmäßig wirkende Kraft ist freilich ein konkretes Ganzes; dies schließt aber nicht aus, daß sie aus verschiedenen Teilbeständen zusammengesetzt sei. Jedenfalls kann die Kraft resp. das Atom nicht sich selbst zum Gesetz entwickeln, da ja schon in der Entwicklung, wie der Verfasser selbst hervorhebt, Gesetzmäßigkeit erfordert ist. Jedes Gesetz ist wohl Gottesgesetz, aber nicht des immanenten, sondern des Schöpfer-Gottes. Die Auffassung eines von außen kommenden Gesetzes als etwas dem Wesen Zufälliges ist die ganz grundlose Voraussetzung Kants. Der Zweck beherrscht die ganze Natur in ihrem ganzen Wirken, so daß nur derjenige, der die Natur gesetzt hat, ein anderes Gesetz geben kann.

Weiterhin dehnt der Verfasser den Zweckgedanken aus auf die Vorhersehung und Vorherbestimmung alles Zukünftigen durch Gott. Er weist das kantische Postulat ab, nach welchem Gott notwendig sei, um den Ausgleich zwischen Würdigkeit und Glückseligkeit zu bewirken. Freilich, wäre nur dies die Aufgabe Gottes, dann möchte der Verfasser recht behalten. Ganz anders verhält es sich mit der Forderung, daß Gott wie der Schöpfer des Weltalls, so auch die allbewirkende Ursache jeder Entwicklung, jeder Tätigkeit sei. Der monistisch-darwinistische Entwicklungsbegriff erklärt wohl manches Wie, aber nie das Warum der Entwicklung, er setzt sie in ganz unphilosophischer Weise einfach als selbstverständlich voraus. Die Identifikation von Schönheit und Zweckmäßigkeit wird der Ästhetiker nicht anerkennen.

Im dritten Kapitel, Gott in der Intellektualität, wird die Einheit Gottes mit der Intellektualität d. h. mit dem Geiste durchgeführt. Geist und Seele im modernen, substanzlosen Sinne genommen. „Die Kraft ist Geist und der Geist ist Kraft.“ Nur wird das All in seiner Dunkelheit und Bewußtlosigkeit durch den Intellekt geklärt und zum Bewußtsein

erweckt. Und dieses Bewußtsein ist nicht etwa nur mein Bewußtsein, sondern die Allbewußtheit.“ „Alle Erkenntnis ist gleichzeitig auch die Selbsterkenntnis des Alls.“ „Dadurch erhebt sich auch Gott über die Welt, ist und wird überweltlich; er ist auch Person, als die in allem Wechsel bleibende Substanz, als das Subjekt der Erkenntnis, als das einzige Einzelwesen. Dieser Personalgeist ist der Personalgott und als solcher auch der Allgott. „Wir haben in den beiden nur den Gegensatz von Geist und Natur,“ die sich selbst bewußte Allwirklichkeit. Denkinhalt und Wirklichkeit sind zwar verschieden und unterschieden, aber „ebensogut eins und dasselbe“. S. 120–169.

Diese Einheit des Personal- und Allgottseins wird nun im zweiten Abschnitt zu erklären versucht, S. 170–300. Den Schwerpunkt bildet die Darstellung der verschiedenen Systeme; thetisch wird wenig Neues geboten; es kehren vielmehr die gleichen Gedankenreihen wieder: Gott im Materialismus, im Idealismus, im Pantheismus. Bemerkenswert ist der Umstand, daß durchweg die christliche, vor allem die scholastische Philosophie eine Aschenbrödelstellung einnimmt, obwohl doch naturgemäß mit ihr die Hauptschlacht zu schlagen wäre.

Der Monismus sucht den Materialismus der neueren Zeit durch Verbindung mit dem idealistischen Pantheismus philosophisch gangbar zu machen, ein wahres Danaergeschenk. Beruht der Pantheismus schon selbst auf der absolut unlogischen und jeder Erfahrung widersprechenden Voraussetzung, daß die beschränkte Welt eine Entwicklung des absoluten Wesens sei, so muß die Umstellung, die der Monismus vornimmt, daß das Absolute sich aus dem unvollkommensten Zustande zur Vollendung entwickle, als noch arbiträrer und unlogischer bezeichnet werden.

Dürfen wir uns ein Schlußurteil erlauben, so können wir den Inhalt dieser beiden Hauptabschnitte entschieden als Materialismus beurteilen, nur mit der einen Einschränkung, daß in dem System des Verfassers die Materie fähig ist, sich bis zu den höchsten noch denkbaren Stufen des Seins zu entwickeln. Dieser Standpunkt setzt aber voraus oder behauptet an und für sich, daß alles, was ist und sein kann, nur Entwicklung oder Funktion der Materie ist. Geschichtlich gesprochen hat J. Rulf den Monismus Häckels philosophisch zu vertiefen gesucht. Als den eigentlichen Stein des Anstoßes, den der Verfasser im sogenannten Dualismus findet, müssen wir den falschen Gottesbegriff des Verfassers bezeichnen. Sein „dualistischer“ Gott ist der Gott des Deismus, sowie die Gottesbeweise, die er kennt, nicht die der christlichen Philosophie sind. Seit Kant scheint es Sitte zu sein, gegen fiktive oder bloß markierte Gottesbeweise zu kämpfen. Gegen den einzigen großen philosophischen Grundgedanken, der das ganze Werk auf philosophische Höhe erhebt, daß nämlich im absoluten Wesen Subjekt und Form, Sein und Denken, Sein und Wirken identisch, daß in ihm das Sein Geist und der Geist absolutes Denken sei, haben wir am wenigsten etwas einzuwenden. Nur kann ein solches Wesen nie und nimmer Substanz, Wesen der empirischen Welt sein. Daran muß jeder Monismus scheitern.

Der dritte Abschnitt: Einheit des Gottes der Philosophie und der Religion dürfte wohl objektiv der schwächste Teil sein. Die Vergleichung ist von seiten der Religion sehr unvollständig. Vorerst wird diese nur vom Standpunkt des Rationalismus untersucht, werden also zum vornherein alle Lehren der übernatürlichen Offenbarung in natürlicher Weise umgedeutet. Dann aber wird auch bei diesen Lehren geradezu ihr besonderer Inhalt übergangen. Gerne anerkennen wir es zwar als ein edles Bestreben, den Nachweis zu liefern, daß alle Religionen im Kerne mit

der wahren Philosophie übereinstimmen, aber diese Übereinstimmung von Religion, wenigstens der christlichen, mit dem Monismus kann nur auf Kosten der spezifischen christlichen Lehren gefunden werden.

Religion und Monismus sollen sich vorab im Schöpfungsbegriff begegnen. Beide halten gemeinsam die eine Weltsubstanz fest, und diese Substanz ist die Kraft, welche sich nur als die Schöpfungsallmacht und als die Gottesperson enthüllt. S. 337. Die Religion erkennt dies unmittelbar, die Philosophie durch Vermittlung der Denkgesetze.

Mehr als die Ausdrücke: Allmacht, Weltsubstanz, Gottespersönlichkeit haben Christentum und Monismus nicht gemeinsam. Im Christentum ist Gott eine von der Welt verschiedene Person, die Allmacht bedeutet die unbeschränkte Kraft, Wesen außer Gott zu setzen, die Schöpfung besagt Produktion von neuen Wesen aus dem Nichts. Dem Monismus aber gilt Gott als die Welt selbst, Allmacht als die unbegrenzte Entwicklungsfähigkeit der Urkraft d. h. Gottes selbst, und Schöpfung ist nach dem Verfasser selbst nichts anderes als Entwicklung — „alle Schöpfung ist Entwicklung“ S. 327. Der Verfasser erachtet freilich die Religion, als unmittelbare Erkenntnis, für unvollkommen, weshalb sie durch die nach strengen Denkgesetzen vorhergehende Philosophie von ihren Schlacken gereinigt werden müsse. Diese Schlacken sind jedoch keine überwindbare Differenzen, sondern unüberbrückbare Gegensätze.

Demgemäß muß auch das zweite Kapitel dieses dritten Abschnittes beurteilt werden. „Auch die Betrachtung der Welterhaltung kann uns lehren, daß ein durchgreifender Unterschied zwischen dem Gottesbegriffe der Religion und der Philosophie nicht vorhanden ist.“ S. 363. Ist der Schöpfungsgedanke einmal ein total verschiedener, so muß es konsequent auch der Erhaltungsbegriff sein. Wohl stehen auch in der Religion Schöpfungs- und Erhaltungsbegriff im allerengsten Zusammenhange, aber ebendeswegen fallen oder bleiben beide miteinander bestehen. Dem Verfasser bedeutet Erhaltung der Welt nichts anderes als Ewigkeit und Unveränderlichkeit des Atoms (S. 369 f.); beide Gedanken gehören nicht einmal zum Wesen der Erhaltung der Welt von Seiten Gottes, die Unveränderlichkeit des Atoms und wenigstens des Weltganzen schon gar nicht. Wohl ist es richtig, daß die Religion alle Entwicklung der Welt als nur aus Gott, durch Gott zu Gott hervorgegangen (S. 381) betrachtet, aber all dies ist nicht eine Selbsterhaltung des sich in der Welt verwirklichenden und verwirklichten Gottes, sondern ein Wirken auf eine von Gott verschiedene Kreatur, die Vollendung des Schöpferwerkes.

Im dritten Kapitel wird endlich der Begriff der Gotteseinheit in der Offenbarung abgehandelt. Philosophisch gilt dem Verfasser die Welt *eo ipso* als Gottesoffenbarung. Das sagt in gewissem Sinne auch die Offenbarung. Aber der Monist betrachtet die Welt als die selbsteigene Verwirklichung Gottes, die Religion als eine schwache Kopie, einen Widerschein Gottes.

Wir haben diesen dritten Abschnitt objektiv als den schwächsten bezeichnet. Wir wollen damit dem Verfasser keinen Vorwurf in das Grab nachsenden, er trifft nur die moderne Philosophie. Nachdem sie lange und heftig genug alle Religion als rückständig, ja jeder Wahrheit bar bekämpft hat, sucht sie sich nun mit dem unverwüstlichen Glanze der Religion zu decken und die edelsten Geister damit irreführen. Der Gott des Christentums kann nun einmal nicht der Gott des Monismus sein. Auch hätten wir von einem emeritierten Rabbiner ein tieferes Verständnis der Offenbarung erwarten dürfen.

Wenn wir bisher fast nur ein negatives Urteil über diese neue

Metaphysik abgaben, so wird dies jeder in Hinsicht auf den diametralen Gegensatz von Monismus und christlichem Theismus begreifen. In der Metaphysik hört jede Schwankung im Urteil, jede Versöhnung auf: da gibt es nur unversöhnliche, primäre Gegensätze oder Übereinstimmung. Von diesem Gegensatz abgesehen, anerkennen wir aber gerne eine seltene Klarheit des Stiles, die Ruhe der Darstellung, Würdigung der großen Fragen und umfangreiche Kenntnis der Geschichte der Philosophie.

Graz.

P. Reginald Schultes O. P.

2. **R. Eisler: Wörterbuch der philosophischen Begriffe, historisch-quellenmäßig bearbeitet. 2., völlig neu bearbeitete Auflage. 2—10. Lief. Berlin, Mittler u. Sohn. 1. Bd. 746 S. 2. Bd. 941 S.**

Innerhalb Jahresfrist ist die zweite Auflage, deren erste Lief. ich S. 121 dieses Jahrg. rezensierte, zu Ende geführt worden. Sie wird besonders für die neueste Philosophie ausgezeichnete Dienste leisten. Von den gläubigen Philosophen werden Gutberlet und Hagemann berücksichtigt. Die scholastische Terminologie der Neuzeit findet sich sehr oft aus dem 1653 erschienenen *Lexicon philosophicum* des protestantischen Theologen Mieraelius angeführt, ebenso wird die Logik von Port Royal verwendet. Die Darstellung der Väter und der mittelalterlichen Scholastiker bringt zwar viele Texte, folgt aber zuweilen Führern von mangelhafter Sachkenntnis. Hier sollen nur einige wichtigere Dinge bemerkt werden, die der umsichtige Verfasser bei einer weiteren Auflage sicher berücksichtigen wird.

Unter Ich heißt es: „Nach Augustinus (*De trin.* X, 10.) ist das Ich die Seele selbst. So auch die Scholastiker.“ An der genannten Stelle sagt A. zwar, daß die Seele sich erkennt, aber keineswegs daß die Seele der Mensch sei. Das Ich bezeichnet aber den Menschen. Vgl. Storz, *Die Philosophie des hl. Augustinus* § 15. Auch die Scholastiker betrachten den Menschen als eine Natur und die Seele als deren Formalprinzip; *id quo vivimus et sentimus et intelligimus primo.*

S. 513: „Das System des *influxus physicus* behauptet eine direkte Wechselwirkung zwischen Leib und Seele. So die Scholastiker.“ Eine eigentliche Wechselwirkung kann von denselben nicht behauptet werden, weil nach ihnen Leib und Seele eine Natur ausmachen. Die Natur ist aber Tätigkeitsprinzip. Man kann nur von einer Einwirkung der geistigen Kräfte auf die dem *compositum* eigentümlichen und umgekehrt reden. Das System des *influxus physicus* bedeutet gewöhnlich jene Theorie, welche die Einheit des Menschen aus diesem *influxus* erklärt; diese wird aber von den Scholastikern verworfen.

S. 560: „Die Scholastiker erblicken das Wesen des Körpers, die Körperlichkeit (*corporeitas*) in der *forma substantialis corporis* und in der *forma accidentalis* d. h. der Dreidimensionalität (Thomas, *Contra gentes* IV 81).“ Dazu ist zu sagen: Das Wesen des Körpers besteht aus Materie und Form. Die Dreidimensionalität, welche von Thomas a. a. O. *corporeitas* genannt wird, gehört nicht zum Wesen des Körpers.

S. 583 wird *Logica modernorum* und *Logica nova* identifiziert. Letztere ist aber aristotelisch, erstere nicht, sondern enthält die erst im M.-A. entwickelte Lehre de *proprietas terminorum*. Vgl. Überweg-Heinze, *Grundriß* II^s S. 190 und 301. Die *Logica modernorum* ist im 7. Abschnitte der *Summulae Logicales* enthalten, welche Eisler S. 608

mit Prantl dem Psellus zuschreibt, so daß Petrus Hispanus nur Übersetzer wäre. Dazu vgl. Überweg-Heinze, Grundriß III^o S. 16, wo es heißt: „Doch ergeben sich gegen letztere Annahme, die besonders von Prantl vertreten wird, beinahe unüberwindliche Schwierigkeiten.“

Im zweiten Bande S. 170 liest man: „Nach den Scholastikern liegen den wahrnehmbaren Qualitäten „*qualitates occultae*, verborgene als Kräfte wirkende Qualitäten zugrunde.“ Ähnlich im ersten Bande S. 164 und 568. Die *qualitates occultae* nehmen aber in der Scholastik keineswegs jene wichtige Stellung ein, die man ihnen heutzutage zuschreibt. Man verstand darunter nur einige auffallende Kräfte, die man nicht aus den Grundeigenschaften (*qualitates primariae*) der Körper abzuleiten vermochte und deshalb auf den Einfluß der Gestirne zurückführte. Als Beispiel dient regelmäßig die Anziehungskraft des Magneten, sowie gewisse Heilkräfte der Edelsteine u. a., an die man vielfach glaubte. In den philosophischen Schriften des M.-A. kommt der Ausdruck, soviel ich finden konnte, nicht vor. Ich las ihn frühestens im *Commentarius in universam physicam Aristotelis* des Joh. Velcurio, der um 1533 in Wittenberg dozierte. Er sagt allerdings, die Lateiner nennen jene Kräfte *qualitates occultae*; er dürfte aber hierbei naturhistorische Bücher vor Augen haben. Die Cartesianer machten aus diesen Qualitäten ein Schlagwort gegen die Peripatetiker und gaben ihnen dabei eine viel zu weite Ausdehnung. Ich werde vielleicht der Geschichte dieses Begriffes einen eigenen Artikel widmen.

S. 568 heißt es, daß in der Scholastik Kraft- und Vermögensbegriffe nicht streng geschieden werden. Dieser Sonderung genügt aber das Axiom: *Unumquodque agit prout est actu, patitur vero prout est potentia*. Hier ist *actus* die Kraft, *potentia* das Vermögen.

Der Artikel über Wissen und Glauben führt die Lehre von der doppelten Wahrheit auf Duns Scotus zurück anstatt auf Averrhoes, demzufolge die Lehren des Koran symbolische Einkleidungen von Vernunftwahrheiten sind. Über Scotus siehe die Darlegung von P. Minges in 84 Bd. der Theologischen Quartalschrift (München, 1902) S. 260 ff. Auch Occam wird mit Unrecht hier genannt, über den sich Überweg-Heinze in Grundriß II^o S. 310 viel milder ausdrückt. Die doppelte Wahrheit wurde zu Ende des M.-A. von vielen Averrhoisten und Alexandristen verteidigt, aber auf dem 5. Laterankonzil 1513 verworfen.

Da auf der Scholastik zum sehr großen Teile auch die heutige Terminologie beruht, so verdient sie die größte Sorgfalt, und es ist zu wünschen, daß der neuerliche Vorschlag Dr. Kraliks, ein philosophisches Lexikon auf scholastischer Grundlage, zur Tat werde.

Linz.

Dr. Ignaz Wild.

3. *Adolf Bastian*: Die Lehre vom Denken. Zur Ergänzung der naturwissenschaftlichen Psychologie in Anwendung auf die Geisteswissenschaften. I. u. II. Teil. Berlin, Dümmler 1903.

Wir leben im „Zeitalter der Naturwissenschaften“. Auf dem Wege induktiver Forschung haben wir einen ungeahnten Einblick in die wunderbaren Gesetze gewonnen, welche das Wirken der physischen und chemischen Kräfte regeln und nun zur Verschönerung des Lebens ausgenützt werden. Dieselbe wissenschaftliche Methode erschloß uns in Biologie und Psychophysik die Geheimnisse des niederen Lebens, sie führte zum Verständnis der Funktionen der physikalisch-chemischen Energie im pflanzlichen und ihrer

„psycho-physischen Verlängerungen“ im animalischen Organismus. Das Denken allein, mit welchem die nunmehr in ihre Funktionen aufgelöste Seele früher belastet wurde, harret noch der organischen Eingliederung in den einheitlichen Zusammenhang der Dinge. „Mit der Vergangenheit ist gebrochen für die einer verheißungsvoll eröffneten Zukunft zugewandten Augen, die von neuen Offenbarungen sich umstrahlt fühlen“ (I, S. 92). Alles metaphysische Spekulieren blieb frucht- und nutzlos, nur die „komparativ-genetische“ Methode der Naturwissenschaften kann, wenn auch auf die „Geisteswissenschaften“ in Anwendung gebracht, eine einheitliche Weltanschauung für die Zukunft anbahnen. Diesem Zwecke dient vorliegendes Werk des durch seine ethnographischen Forschungen bekannten Verfassers.

Die Ethnologie hat die lautlich umkleideten Niederschläge der Gedanken der Völker zusammengetragen und bietet dem vergleichenden Forscher ein reiches Material, um auf induktivem Wege einen Einblick in das Wirken der nötigen Energien zu gewinnen. Das Denken stellt sich in seiner ersten Form dar als die Lebensfunktion des zoopolitischen Organismus. Der Mensch ist seiner Natur nach ein gesellschaftliches Wesen und bildet mit dem ihn umgebenden, durch das gemeinsame Sprachband umschlungenen und zusammengehaltenen Gesellschaftskreis ein einheitliches Ganze. „Bei humanistischer Existenzform streben aus den, ihren jedesmaligen Gesellschaftskreis komponierenden Konstituenten, die psycho-physischen Energien weiter hinaus, um auf der noëtischen Sphäre des Zoon politicon zusammenzutreffen“ (II, S. 6), und mit den in ihnen fortzitternden Nachschwingungen der Sinneswahrnehmungen die Denktätigkeit zu zeugen. Treffen nämlich jene Energien auf „zoopolitische Sprachschichtung“ zusammen, so gleichen sich die individuellen Differenzen ab. „Das Gleiche fließt zusammen, die Gegensätze neutralisieren sich, und so wird beim Durchkreuzen wahlverwandschaftlicher Affinitäten eine Gleichung hergestellt im abstrahiert erweiterten Begriff, als ein (gleich dem Kristall aus stöchiometrischen Verhältnissen der Mutterlauge) niedergeschlagenes Produkt, dessen Eigenart in dem der zuerteilten Wortbezeichnung einwohnenden Sinne aufgeht und in solcher faßlicher Umschriebenheit zu praktischer Verwendung verfügbar steht, im Sprachverkehr des Gedankenaustausches“ (II, S. 8). Die so vom Gemeinverstande automatisch gebildeten „notiones communes“ bilden die Organe für den Aufbau des zoopolitischen Organismus. Die ersten Funktionen dieses Organismus sind ethischer Natur. Denn damit der durch sein Sprachband umschlungene Gesellschaftskreis ein lebensfähiger an sich sei, müssen die Wechselbeziehungen zwischen den ihn komponierenden Konstituenten ethisch geregelt sein. „Dem primitiven Stammesganzen sind die (Noachitischen) Moralgebote präkonditionell immanent, aufgezwängt aus einem kategorischen „Imperativ“, der vor philosophischer Formulierung in *ῥόμοι ἄγραφοι* redet (naturgesetzlich)“ (II, S. 13). Die intellektuellen Niederschläge des Gemeinverstandes wirken zurück auf das den individuellen Konstituenten inhärierende Organisationsprinzip und regen die Vernunfttätigkeit zu ihrer rationellen Entfaltung an. Das dem menschlichen Individuum eigene Vernunftorgan tritt nun gleichfalls in Aktion und betritt, aus dem auf der Gesellschaftsschichtung angesammelten Wissenskapital seine geistige Speisung entnehmend, den ihm individuell eigenartigen Entwicklungsgang. „Das durch den noëtisch intellektuellen Reflex der ihre „notiones communes“ niederschlagenden Verstandesschöpfungen auf zoopolitische Sprachschichtung im psycho-physischen Individuum angeregte Denken zum rationellen Vernunftgebrauch kommt im Wildzustande auf primärem Niveau

selten nur zur Verwertung, weil das Stammesleben ganz noch in die Gemeinsamkeit der die Gesellschaftsgedanken einheitlich verflechtenden Tätigkeit aufgeht, und das, was sie zu sagen haben“ (I, S. 142).

Die ersten Regungen des durch den zoopolitischen Reflex des Denkens in den individuellen Konstituenten erweckten Bewußtseins sind religiöser Natur. Es regt sich in dem von dunklen Ahnungen seines Ursprungs durchdrungenen Bewußtsein ein unwiderstehliches Sehnen nach Wissen, nach klarer Erkenntnis des Zusammenhangs der Dinge; dieses Sehnen ist die Quelle der Religion. „Der Kern der Religion liegt in der aus dem Unbekannten bedrängenden Gefühlsempfindung, da dem Denkwesen (oder Zoonpolitikon) seine Erhellung aus Nacht der Unwissenheit (oder Avidya) zur Aufgabe gestellt ist, denn alle Menschen (s. Aristoteles) treibt naturgemäß der Wissensdrang (*ὁρέγονται φύσει*), und solange diesem nicht genügt worden, (nach zeitgültig befriedigenden Umrissen) peinigt das Gewissen (im instinktiven Bewußtsein unerfüllter Pflicht)“. (S. 109).

Durch Jahrhunderte blieben alle Versuche, über die Religion hinaus zum eigentlichen Wissen zu gelangen, eine einheitliche wissenschaftliche Weltanschauung auszubauen, in religiösen Geweben stecken, bis das Aufblühen der Naturwissenschaften mit ihrer exakten Methode auch der Lösung dieser höchsten Probleme Bahn gebrochen; unsere Zeit geht neuem Lichte entgegen. Wenn auch die einzelnen in ihrer individuellen Denktätigkeit sich außerhalb der zu diesem Ziele führenden Bahnen bewegen, so kann man sie doch gewähren lassen, solange sie sich den durch die Gesellschaftswesenheit auferlegten Geboten nicht entziehen. Wer aber in die Entwicklung des gesellschaftlichen Organismus störend oder hemmend eingreift, dem darf keine Gnade erwiesen werden.

Der gezeichnete Versuch des betagten Verfassers dürfte wenig Anklang finden. Einmal stellt die kaum genießbare Sprache und der ungeheuerliche Stil des Werkes hohe Anforderungen an die Geduld des Lesers; es ist nicht leicht, durch die oft mehrfach verklausurierten Satzgewinde sich durchzuarbeiten. Ferner tragen derartige extreme Richtungen, die alles Alte und alle Metaphysik verwerfen, das Siegel der Einseitigkeit und des Irrtums an der Stirne. Die materialistische Weltanschauung, für welche H. Bastian mit solcher Begeisterung und Siegeshoffnung in die Schranken tritt, kann sich so wenig halten wie der extreme Idealismus. Die Erklärung des Denkens durch eine psychologische Assoziation auf „zoopolitische Sprachschichte“ ist eher das Produkt der Phantasie als die reife Frucht induktiver Forschung. Die Verachtung, mit welcher über die Leistungen der Vorzeit weggeschritten wird, zeugt von Unkenntnis derselben. Wenn der Verfasser die großen Erfolge auf naturwissenschaftlichem Gebiete feiert, so wird ihm niemand widersprechen; aber seine Meinung, erst in dieser Zeit habe man die exakt wissenschaftliche Methode gefunden, und nur die Induktion habe als wissenschaftlich zu gelten, entbehrt jeglicher Stütze. Ebenso zeigen die häufigen Ausfälle auf den christlichen, insbesondere den katholischen Standpunkt eine große Einseitigkeit; wir müssen bekennen, daß wir selten in einem auf Wissenschaftlichkeit Anspruch erhebenden Werke eine ähnliche Behandlung gegnerischer Anschauungen getroffen haben; wenn man uns die Vernunft abspricht, ist es besser, wir schweigen, denn über diese höchste Gabe der Natur liegt das Verfügungsrecht doch in anderen Händen, solch blinde Streiche können nur den Mangel an sachlichen Gründen aufdecken, statt ihn zu verbergen.

4. **Max Dessoir: Geschichte der Neueren Deutschen Psychologie.** 2. Aufl., I. Bd. (2. Halbbd.) 8^o. (XII und S. 357—626.) Berlin, Duncker 1902.

Die Bedürfnisfrage darf bei vorliegendem Werke gewiß in günstigem Sinne beantwortet werden; denn eine gründliche, gewissenhafte, auf den Quellen fußende „Geschichte der neueren deutschen Psychologie“ hat immer noch einen Platz, da ja in einer Zeit, wo psychologische Fragen im Vordergrund der Diskussion stehen, eine Orientierung in historischer Beziehung jedem, der sich mit Psychologie zu befassen hat, nur willkommen sein wird.

Der I. Band vorliegender „Geschichte“ erschien erstmals 1894; die völlig umgearbeitete u. vermehrte 2. Auflage des I. Bandes wurde in 2 Halbbänden 1897 u. 1902 veröffentlicht. Den II. Band verspricht der Verfasser 1905 folgen zu lassen.

D. unterscheidet in der Entwicklung der deutschen Psychologie vier Zeiträume. „Von Leibniz bis gegen die Mitte des 18. Jahrhunderts reicht die Periode der Begründung, von 1750 etwa bis 1800 die Zeit emsiger Sammelforschung, von 1800 bis 1850 ungefähr die Herrschaft der Spekulation, und von 1850 bis dicht an die unmittelbare Gegenwart das Anwachsen des naturwissenschaftlichen Geistes (Vorw. VIII.). Durchaus einverstanden erklären wir uns mit dem Verfasser, wenn er schreibt: „Die Chronologie an sich vermag ich nicht als Grundsatz der Geschichtsschreibung anzuerkennen, da gerade der Zeitverlauf die Logik der Tatsachen und die Systematik der Darstellung stört.“ (ib.). In dem dem Ref. vorliegenden 2. Halbband (S. 357—606) kommen „der Bestand der deutschen Psychologie im 18. Jahrhundert“ (S. 357—499) und „die Wirkungen der deutschen Psychologie im 18. Jahrh.“ (S. 500—606) zur Darstellung.

Der Verfasser geht in lobenswerter Weise darauf aus, dem Leser möglichst „viel von dem Rohmaterial“ mitzuteilen, d. h. ihn mit den Quellen bekannt zu machen. Was im weiteren die Behandlung des Stoffes betrifft, können wir dem Verfasser nur beistimmen, wenn er nicht bloß „einige bevorzugtere Individuen und deren Leistungen“ bespricht, sondern „zu den Durchschnittsmenschen der betreffenden Periode“ herabsteigt und ihre Anschauungen darlegt, da wir eben dadurch ein sicheres Kriterium besitzen zur wahrheitsgetreuen Beurteilung der philosophischen Bestrebungen und Arbeiten, die eine Zeitperiode ausfüllen. Ganz richtig stellt sich der Verfasser das Ziel, „nicht bloß die Geschichte von Individuen zu erzählen und über ihre Werke zu berichten“, sondern auch „ihre gegenseitige Abhängigkeit zu untersuchen“ und „die innere Entwicklung der Wissenschaft, das Vergehen und Emporwachsen bestimmter Fragen in ihr, ihre Beziehungen zu anderen Wissenschaften“ aufzuzeigen. (Vorw. XI.) Der erste Teil der gestellten Aufgabe dürfte gelungen sein, weniger jedoch der zweite, und hierin erblicken wir den Hauptmangel der Arbeit. Der Zusammenhang zwischen den einzelnen Theorien, das Emporwachsen und Vergehen, die Entwicklung und Ausbildung der verschiedenen Probleme tritt zu wenig ans Licht, und der Leser läuft hier und da Gefahr, ob all den unzähligen, allerdings interessanten und mit bewunderungswürdiger Geduld zusammengetragenen Einzelheiten und Kleinigkeiten, den Gesamtüberblick, mit dem er den gebotenen Stoff überschauen sollte, zu verlieren. Der Verfasser scheint das selbst gefühlt zu haben; denn am Schlusse des Buches (S. 606) lesen wir: „Freilich wird nun der Leser, bei aller Andacht vor dem Kleinen, das Bedürfnis nach

einem Gesamtanblick empfinden.“ Letzterer wird für den Beginn des II. Bandes in Aussicht gestellt. — Auf kleinere Ungenauigkeiten gehen wir hier der Kürze halber nicht ein. — Dem Leser drängt sich angesichts der oft höchst sonderbaren Anschauungen, welche der Verfasser referiert, Blatt für Blatt die Überzeugung auf, daß es ein Mißgriff von den Philosophen damaliger Zeiten war, die Forschungen und Errungenschaften der Alten (eines Aristoteles und der Blütezeit der Scholastik) zu ignorieren, als ob jene Denker nichts an der Lösung resp. Weiterbildung psychologischer Probleme gearbeitet hätten.

Der persönliche philosophische Standpunkt des Verfassers fällt allerdings auch nicht mit dem eines treuen Aristotelikers zusammen; allein der persönliche Standpunkt kam hier zunächst nicht in Frage, da es sich vor allem darum handelte, „Geschichte“ zu schreiben.

Das Werk bietet eine Fülle von Stoff und wird nicht nur Philosophen, sondern auch Historikern eine willkommene Gabe sein. Zugleich legt es, wie des Verfassers „Philosophisches Lesebuch“, Zeugnis ab, daß D. bestrebt ist, in seinen Forschungen objektiv und unbefangen vorzugehen.

Maria-Einsiedeln (Schweiz).

P. Beat Reiser O. S. B.

5. *P. Schwartzkopf*: Die Weiterbildung der Religion.

Ein Kaiserwort. Schkeuditz b. Leipzig. Schäfer 1903, IV. 82 S.

Dieser Beitrag zur Verständigung über „Bibel und Babel“ vom religionsgeschichtlichen und religionsphilosophischen Standpunkt aus will durch das Lösungswort: Weiterbildung der Religion die aufgerollte Bibel-Babel-Frage klären. F. Delitzsch hatte in seiner bekannten Enunziation den Schluß gezogen, es lasse sich kaum eine größere Verirrung des Menschengenies denken als die, daß man das Alte Testament für ein offenbartes Religionsbuch hielt. Dieser Anschauung tritt Schwartzkopf mit der These entgegen: „Die Annahme, die Bibel sei eine persönliche Offenbarung Gottes, ist für einen Christen selbstverständlich.“ S. 2. Den Grund des Gegensatzes findet der Verfasser darin, daß rechts und links die Unklarheit über den Sinn echter Gottesoffenbarung so groß sei. S. 2—3. Diese sucht er zu heben.

Die erste Unklarheit besteht darin, daß man nur eine Offenbarung im Gewissen des einzelnen annimmt, während doch eine geschichtliche menschheitliche notwendig ist. Das gesamte geistige Leben der Menschheit entwickelt sich ja auf keinem anderen als dem geschichtlichen Wege. Als geschichtliche Tatsache muß zweitens die Offenbarung auch der Entwicklung unterworfen sein. Die Bekämpfung der Entwicklung in der Religion bildet also eine zweite Unklarheit. Dieser gegenüber behauptet der Verfasser „echte Gottesoffenbarung in durchgängiger Entwicklung“ = Weiterbildung der Religion. Dem religionsgeschichtlichen Nachweis dieses Satzes ist der Hauptteil der Darstellung gewidmet. Die Entwicklung besteht im Fortschritt vom Polytheismus zum Monotheismus, vom Naturgott zum sittlichen Gott. Parallel damit verläuft auch die religiös-sittliche Entwicklung des Menschen. Beides ist bedingt durch die stetige Entwicklung der religiösen Anlage.

Religionsgeschichtlich erscheint die babylonische Religion als die wahrscheinliche Vorstufe für die Offenbarung des Gottesvolkes. Der Vorzug des letzteren vor allen anderen Völkern besteht darin, daß sich die

religiöse Weiterbildung in der Geschichte Israels zentralisiert. Im Christentum hat diese einzige, nie erstarrte und zugleich zentrale Entwicklungsweise den Höhepunkt jeder Religion erreicht. Vermittelt ward diese ganze Entwicklung durch stetig sich folgende religiöse Genien (Propheten).

Als dritte Quelle der Unklarheit wird die Unterscheidung zwischen natürlicher und übernatürlicher Offenbarung verurteilt. Den Grund bietet eine pantheistische Philosophie, die Gott zugleich der Welt immanent und transzendent erklärt. Jede Offenbarung des Geistes ist somit göttliche und menschliche Offenbarung zugleich.

Dies im Umriß die Gedankenfolge des Verfassers. Vorweg glauben wir nicht zu irren mit der Ansicht, daß Delitzsch an diesen Ausführungen nicht viel aussetzen wird. Sie dürften vielmehr ganz in seinen Gedankenkreis fallen. Objektiv erheben sich dagegen ganz sichere Bedenken. Die ganze Darstellung ruht theoretisch auf der pantheistischen Hypothese, welche den Grunddogmen des Christentums aufs evidenteste widerspricht. Gott und die Kreatur sind getrennte, im Sein unterschiedene Wesen, woraus sich eine doppelte Erkenntnisart und mit ihr die Möglichkeit einer doppelten, einer menschlichen und einer göttlichen Offenbarung ergibt., Beide müssen genau unterschieden werden, was historisch oft mit Schwierigkeiten verbunden sein mag, da beide gleichzeitig bestehen.

Entwicklung der Offenbarung kann kein Katholik, ja Christ bestreiten, wenn man nur nicht wieder den konfusen pantheistischen Entwicklungsbegriff in die Religion hineinträgt. Wahre Entwicklung in des Wortes eminentester Bedeutung besagt Enthüllung und Auswirkung eines Grundgedankens — in der Religion des Gottesgedankens —, nicht aber Fortschritt vom Irrtum bis zur Wahrheit. Selbst der Verfasser anerkennt in den „primitiven Religionsformen“ einen echten Gottesgedanken. Ein Grund, warum in Christus die Offenbarung ihren Höhepunkt erreicht hat, läßt sich auf dem Standpunkt des Verfassers nicht finden. „Religiöse Genien“ mögen die menschliche Gotteserkenntnis mächtig gefördert oder verwirrt haben, die Geheimnisse des Gottesmysteriums vermag nur Gott zu enthüllen. Warum Gott für seine Offenbarung die Form der Entwicklung gewählt hat, ist jedem klar, der das Grundgesetz der göttlichen Weltenleitung kennt, daß Gott jedes Geschöpf gemäß der Natur behandelt, die er ihm gegeben hat.

Über die Frage, ob nur individuelle oder allgemeine Offenbarung, kann ein Zweifel nicht aufkommen. Wenn der Herr dem Menschen gebietet, hat der Diener zu gehorchen. Was dem einen wahr, muß auch dem andern heilig sein. Das ist der Grundsatz der „alleinseligmachenden Kirche“: was Gott uns zu glauben befiehlt, das zu glauben ist jedermanns Pflicht.

Auf Einzelheiten können wir — schon des referierenden Charakters der Schrift wegen — nicht eingehen. Wir hätten vieles freudig anzuerkennen, manches zu verurteilen. Wie einen Fausthieb von Freundeshand empfanden wir den den Katholiken gemachten Vorwurf des Götzendienstes, nämlich in der Heiligenverehrung. S. 78. Quousque tandem!!! Wir stehen nicht an, unserer Überzeugung Ausdruck zu verleihen, daß warme Begeisterung für das Christentum dem Verfasser die Feder geleitet hat, möge er nur noch tiefer in das Wesen der Offenbarung dringen — dann wird ihm noch manch andere Unklarheit klar werden.

O. Reginald Schultes O. P.

6. *P. Gardeil O. P.: Les Dons du Saint-Esprit dans les Saints dominicains.* Paris, Victor Lecoffre p. 218.

Eine Studie auf dem Gebiete der übernatürlichen Psychologie nennt der Verfasser diese seine Schrift. Und mit Recht! Das Leben der Heiligen vom psychologischen Standpunkt aus zu behandeln, ist eine sehr berechnete moderne Forderung. Ob sie aber auch immer richtig verstanden wird? Jene, welche fast nur die auffallenden außergewöhnlichen Erscheinungen im Leben der Heiligen behandeln, verwechseln den Glanz des Lichtes mit dem Lichte selbst, die emporwirbelnden Funken mit dem Feuer; jene hingegen, welche, sei es aus falscher Tendenz, sei es aus Mangel an richtigem Verständnis, alle Heiligkeit auf natürliche Kräfte zurückführen wollen, gleichen den modernen Psychologen, deren Endresultat in der Verneinung der Seele besteht — sie leugnen die übernatürliche Heiligkeit. Der richtige Mittelweg kann nur in der Beobachtung der zur Heiligkeit führenden übernatürlichen Kräfte bestehen, die Mitwirkung des Willens vorausgesetzt. Auf je höhere Stufen der Heiligkeit aber eine Seele geführt wird, umso mehr muß die Mitwirkung der übernatürlichen Gnadenkräfte in Betracht kommen. Darum wird eine Psychologie der Heiligen immer von der dogmatischen Gnadenlehre ausgehen müssen. Leider ist dies bis jetzt viel zu wenig beachtet worden, wenigstens in neuerer Zeit. Zum Teil mag dies aus dem Umstand zu erklären sein, daß wenige Heiligenbiographen die erforderlichen dogmatischen und theologischen Kenntnisse in hinreichendem Maße beherrschten. Der ehemalige Regens des nun aufgelösten Generalstudiums der Dominikaner zu Flavigny, P. Magister Gardeil, schlägt nun hier, wie auch schon auf anderem Gebiete, neue Bahnen ein, resp. betritt wieder die alten vergessenen Geleise der Väter und großen Theologen.

Zwar ist es nur ein kleines Kapitel, das er behandelt, die Gaben des Hl. Geistes im Leben der Heiligen seines Ordens betrachtet. Aber eben diese Gaben sind ja so recht die Gnadenquellen der Heiligkeit, die Quellen, aus denen den Heiligen jene Kräfte zufließen, die sie immer höher emporheben zu Gott. Dieser Gedanke wird in der Einleitung und dem ersten Abschnitt durchgeführt. An der Hand des hl. Thomas wird in freier Entwicklung die Natur, Aufgabe und Bedeutung der Gaben des Hl. Geistes an sich und für das übernatürliche Leben behandelt. Dann werden in sieben Abschnitten die einzelnen Gaben erklärt und ihr Wirken an den einzelnen Heiligen nachgewiesen. Wenn auch alle Heiligen alle Gaben des Hl. Geistes besitzen, so zeigen sich bei den verschiedenen Heiligen die eine oder auch mehrere Gaben als besonders wirksam. Aber auch eine und dieselbe Gabe bringt bei verschiedenen Heiligen verschiedene Früchte. Um nur ein Beispiel anzuführen, steht die Gabe der Furcht Gottes beim hl. Ludwig Bertrand im Dienste der persönlichen Heiligung; sie wahrt in ihm den Geist der Buße und Abtötung; der heil. Vinzenz Ferrerius repräsentiert die Gabe der tätigen Gottesfurcht, sie macht ihn zum Engel des drohenden Weltgerichtes; bei der hl. Rosa von Lima hütet die Gottesfurcht die Rose der Unschuld und Gottesliebe und senkt in ihr Herz ein unersättliches Streben nach Herzenslauterkeit und Gottvereinigung. p. 64—67. Während so von der Lehre über die Gaben des Hl. Geistes Licht fällt in die Tiefen der heiligen Seelen, treten uns auch die Gaben selbst deutlicher und konkreter vor Augen.

Wir können darum diese meisterhafte Studie allen Theologen aufs dringendste empfehlen und möchten besonders die Prediger darauf

aufmerksam machen, welch großen Vorzug eine ähnliche Behandlung vom Heiligenleben mit sich führt.

P. Reginald Schultes O. P.

7. **Henry Joly: Psychologie der Heiligen.** Nach der 8. Aufl. des franz. Originals übers. v. G. Pletl. Regensburg, Verlagsanstalt 1904. XII, 207 S.

Der Verfasser vorliegender Schrift will keine dogmatische Abhandlung über die Heiligkeit bieten, sondern „gewissermaßen bloß aus Tatsachen untersuchen, wie die Seele des Heiligen sich entwickelt und lebt, insoweit zwischen ihr und der unsrigen eine Ähnlichkeit besteht“ (S. 51). Unter „Psychologie der Heiligen“ hat man nichts anderes zu verstehen als „das Leben der Heiligen, wie es sich in seiner äußeren Tätigkeit entfaltet“ (S. VI). Im ersten Kapitel wird der Begriff der Heiligkeit in den verschiedenen Religionen behandelt; nach katholischer Auffassung ist der Heilige „ein Mensch, dessen ganzes Leben von der göttlichen Liebe eingeschlossen und durchdrungen ist“ (S. 51). Auf Grund dieses Begriffes wird in den vier folgenden Kapiteln gezeigt, wie die Natur und ihre Fähigkeiten durch die Heiligkeit nicht aufgehoben oder beeinträchtigt, sondern veredelt und verklärt werden; dabei werden naturalistische Erklärungsversuche der im Leben der Heiligen vorliegenden übernatürlichen Tatsachen abgelehnt.

Das Büchlein ist für weitere Kreise bestimmt und wird hier mit Nutzen gelesen werden. In einigen Punkten ist vielleicht, wenn auch nicht sachlich, so doch in der Ausdrucksweise der modernen naturalistischen Anschauung zu viel zugegeben, so in dem, was über die Offenbarung der Heiligkeit im Alten Bund, über die „Erben“ (?) des Neuen Bundes, über den hl. Paulus (S. 21, 22, 24 ff.) gesagt wird. — Die Übersetzung liest sich leicht und angenehm; zudem hat der Übersetzer manche gute Anmerkungen beigelegt (Seite 53, Zeile 5 von unten wäre wohl zu lesen „verklärt“ statt „erklärt“, Seite 59 „Margareta von Cortona“, nicht „Cortana“).

Rom (S. Anselmo).

P. Laurentius Zeller O. S. B.

8. **Vinc. Zapletal O. Praed.: Alttestamentliches.** Freiburg (Schweiz), Universitäts-Buchhandlung 1903, VII, 190 S.

Unter diesem Titel veröffentlicht der durch seine anderweitigen geschätzten Schriften wohlbekannte Verfasser eine Sammlung zwanglos ineinandergereihter Erklärungen einzelner aus alttestamentlichen Büchern herausgegriffener Stücke, welche teils für die Dogmatik oder die historisch-archäologische Forschung von Interesse sind, teils wegen ihrer poetischen Form besondere Beachtung verdienen. Es sind im ganzen zwölf Aphorismen: 1. Das Ebenbild Gottes im Menschen (Gen. 1, 26 f.). S. 1–15. 2. Das Strafgericht nach dem Sündenfall (Gen. 3, 14–19). S. 16–25. 3. Der Segen Jakobs (Gen. 49, 2–27). S. 26–54. 4. Das Ephod. S. 55–77. 5. Das Gelübde Jephthas. S. 78–98. 6. Der Lobgesang der Anna (1. Sam. 2, 1–10). S. 99–112. 7. Davids Klagelied über Saul und Jonathan (2. Sam. 1, 18–27). S. 113–124. 8. Der 2. Psalm S. 125–138. 9. Das Sela in den Psalmen. S. 139–157. 10. Die Parabel vom Weinberge. (Is. 5, 1–7). S. 158–162. 11. Der Spruch über Moab (Is. 15 u. 16.) S. 163–183. 12. Zur natürlichsten Erklärung des biblischen Schöpfungsberichts S. 184–190.

Bei den poetischen Stücken wird das hauptsächlich von Grimme aufgestellte metrische System zur Anwendung gebracht und auf Grund desselben der Text hier und da emendirt. Sehr instruktiv ist die Abhandlung über das Ephod. Dasselbe war nach Zapletal ein Kleidungsstück, eventuell eine Orakeltasche für die Urim und Tummim, nie aber ein Götzenbild, wie einzelne moderne Bibelschreiber wollen. In der Untersuchung über das Gelübde Jephtas vertritt der Herr Verfasser die fast im ganzen christlichen Altertume geteilte Ansicht, daß es sich um ein wirkliches Menschenopfer handle, und zeigt, daß die dagegen vorgebrachten Bedenken grundlos seien. Wertvoll ist der Aufsatz über das Sela in den Psalmen; hier werden die verschiedenen älteren und neueren Deutungen des dunklen Wortes entsprechend gewürdigt; Zapletal selbst kommt zu dem Resultate, daß Sela „Erhöhung“ bedeute und eine musikalische Notiz sei, welche das Einfallen der Musik nach den einzelnen Absätzen des Gesanges bezeichne! Zu den interessantesten Partien gehört die Erklärung des Jakobssegens; über die Abfassungszeit desselben urteilt der Herr Verfasser nach den Prinzipien eines gemäßigten Fortschrittes. Mit großem Fleiße hat er die verschiedenen Auslegungen des Schiloh (V. 10) gesammelt und übersichtlich zusammengestellt; er selbst entscheidet sich, wohl mit Recht, für die bereits durch die Septuaginta und die syrische Übersetzung nahegelegte Deutung im est, bis der kommt, dem es (das Zepter) gehört.

Das Buch enthält reiches Material, eine große Menge von Einzelheiten, historischen, archäologischen und philologischen Notizen zur Beleuchtung alttestamentlicher Stellen und bildet somit einen nicht zu unterschätzenden Beitrag zur Erklärung des Alten Testaments. P. Zapletal, der über ein ausgedehntes sprachliches Wissen verfügt, den Orient aus eigener Anschauung kennt, in der umfangreichen Literatur wohl bewandert ist, hat sich dadurch den Dank namentlich der studierenden Jugend verdient. Freilich wird man sagen müssen, daß die angeschlagenen Textemendationen mitunter wenn nicht geradezu verfehlt, so doch sehr problematischer Natur sind — letzteres gesteht übrigens der Herr Verfasser selbst in der Vorrede zu —; es ist eben hierin einstweilen keine absolute Sicherheit zu erzielen, da das zu Grunde gelegte metrische System trotz seiner Vorzüge noch nicht als abgeschlossenes Resultat der wissenschaftlichen Forschung gelten kann. Auch hätten wir es gern gesehen, wenn bei einzelnen Stücken, z. B. beim Strafgericht nach dem Sündenfall, die dogmatische Seite etwas mehr hervorgehoben worden wäre. Im übrigen kann man nur wünschen, daß der gelehrte Dominikaner noch weitere Beiträge zur alttestamentlichen Exegese folgen lasse.

Rom (S. Anselmo).

P. Hildebrand Höpfl O. S. B.

9. *Hubert Grimme: Das Gesetz Chammurabis und Moses.*

Köln, Bachem 1903. 45 S.

Der gewiegte Orientalist, bekannt durch seine metrischen Studien, hat auch den neu aufgefundenen babylonischen Rechtskodex in den Kreis seiner Untersuchungen gezogen und die Resultate derselben in obiger Broschüre niederlegt, welche unter den durch Chammurabis Gesetz hervorgerufenen Schriften sicher nicht die letzte Stelle einnimmt. Im Eingange legt Gr. in überzeugender Weise dar, daß Chammurabi nicht vom Sonnengott sein Gesetz erhält, wie Delitzsch und andere aus dem Basrelief an der Spitze der Chammurabistele schlossen, gibt sodann eine kurze Übersicht über den Inhalt des babylonischen Kodex und entwirft in gedrängten

Zügen ein Bild der sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse Babyloniens. Das Gesetz Chammurabis, welches auf rein menschlicher Grundlage beruht, bezweckt hauptsächlich die Erhaltung des gemeinfreien Standes und den Schutz des Eigentums und setzt Landwirtschaft und Großindustrie voraus.

Eine Vergleichung mit dem ungefähr 800 Jahre jüngeren mosaischen Gesetzbuche legt sich von selbst nahe. Gr. konstatiert, daß in den Familiengeschichten der biblischen Erzväter babylonische Rechtsnormen sich widerspiegeln. Das ist keineswegs auffallend, da Abraham, der Zeitgenosse Chammurabis, aus Babylonien kam. Das mosaische Gesetz entspricht im großen und ganzen den sozialen und wirtschaftlichen Verhältnissen von Nomadenstämmen, nur das Deuteronomium läßt auf ein Ackerbau treibendes Volk schließen.

Durch eingehende Untersuchung kommt Gr. zu dem Ergebnisse, daß keine direkte Beeinflussung des mosaischen Gesetzes durch den babylonischen Rechtskodex sich nachweisen lasse. Ein tiefgehender Unterschied liegt schon darin, daß das mosaische Gesetz durchwegs auf Gott als auf eine moralische Größe zurückgeführt wird; sodann besteht nicht einmal zwischen dem sog. Bundesbuch (Exod. 21—23) und dem Kodex des Chammurabi eine Verwandtschaft. Wo beide Gesetzbücher in gleichen Fällen die gleiche Entscheidung treffen, so ist das schon lange im Chammurabi gebräuchliche altsemitische Recht die gemeinschaftliche Quelle. Zu diesem altsemitischen Recht stehen vielleicht die eigenartigen Rechtsverhältnisse der abessynischen Bogos in irgend welcher Beziehung. Wer die Versuche der rationalistischen Kritik kennt, welche den Gesetzeskodex des Chammurabi zu ungunsten der Offenbarung auszubeuten und das mosaische Gesetz zu diskreditieren trachtet, wird gern zu der streng wissenschaftlich gehaltenen und in entsprechender Form geschriebenen Broschüre Grimmes greifen, welche hinreichend über die durch die Auffindung des babylonischen Gesetzbuches angeregten Fragen orientiert und zeigt, daß man nicht alle in wissenschaftlichen Kreisen hingeworfenen Schlagwörter und Phrasen kritiklos hinnehmen darf. Diesen Zweck, den der Herr Verfasser vornehmlich im Auge hatte, hat er u. E. vollkommen erreicht.

Rom (S. Anselmo).

P. Hildebrand Höpfl O. S. B.

10. **J. B. Sägmüller: Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts.** Freiburg, Herder 1904. 834 S. Mk. 11,50; geb. Mk. 14.

Dieses Lehrbuch, welches seit dem Jahr 1900 in getrennten Teilen erschien und jetzt vollendet vorliegt, besitzt sowohl in formeller als in materieller Hinsicht schätzbare Vorzüge. Die Einteilung des Stoffes ist einfach und übersichtlich, die Fassung der Gedanken fast durchweg genau und klar, die sprachliche Darstellung fließend und gefällig. Was den Inhalt betrifft, so beabsichtigt der Verfasser nicht bloß das heute geltende Recht darzulegen, sondern will auch durch geschichtliche Ausführungen das Verständnis der kirchenrechtlichen Institutionen vertiefen und durch ausgiebige Literaturangaben den angehenden Kanonisten zu gründlicherem Studium der einzelnen Materien anregen. Dementsprechend ist dieses Lehrbuch reich an rechtsgeschichtlichen Abschnitten und an Verzeichnissen kirchenrechtlicher Werke. In demjenigen Teil, in welchem die Philosophie zur Verwendung kommt, bringt der Verfasser die richtigen Grundsätze der christlichen Philosophie zur Geltung gegen die irrigen Anschauungen einer ungläubigen Rechtsphilosophie, z. B. da, wo er handelt

von dem Wesen und dem Ursprung des Rechts, sowie von dessen Verhältnis zur Moral, zum Staat und zur Kirche (§ 1 u. 3). Gegenüber den Angriffen der Protestanten und Rationalisten auf die ursprüngliche Verfassung der Kirche bietet er von dieser im § 11 eine sorgfältige Darstellung, welche die Grundlage des kirchlichen Rechtes befestigt. Bei der Besprechung des prinzipiellen Verhältnisses der Kirche zum Staat S. 37 schreibt der Verfasser der Kirche zwar nur eine *directiva potestas* gegenüber dem Staate zu, gibt aber von derselben eine Erklärung ab, welche von der gewöhnlichen Auffassung der *potestas indirecta* kaum abweicht. Was das heute geltende Recht anbelangt, so legt der Verfasser die kirchenrechtlichen Einzelbestimmungen in demjenigen Umfange vor, welchen ein Lehrbuch erlaubt, in dem das geschichtliche und literarische Element so reichlich vertreten ist. Bei der großen Zahl dieser Bestimmungen ist es nicht zu verwundern, daß hie und da ein Versehen oder ein Mangel unterläuft. So wird z. B. S. 155 Zeile 3 gesagt, die Obern der Regularen haben dieselben „bei exemtem Kloster“ an den benachbarten Bischof mit *litterae dimissoriae* zur Weihe zu schicken. Statt „bei exemtem Kloster“ muß es heißen „bei separiertem Gebiet“, d. i. Regularen, die in *loco nullius dioecesis* wohnen. Reiffenstuel, *Jus. can. lib. 1. Tit. 11. n. 135.* Scherer, *Handbuch d. K. R. B. 1 S. 333.* Heiner *K. R. 1. S. 121.* Das Zitat *Trid. s. VII de ref. c. 5* gehört nicht hierher, da jenes Kapitel von der *pluralitas beneficiorum* handelt. S. 693 II heißt es: „Eine Absolution von der Zensur ohne erfolgte oder gewährleistete Besserung ist nichtig.“ Dagegen sagt Lehmkühl *Theol. mor. II. n. 876 II:* „*Ipsum Superiorem posse etiam eum absolvere, qui invitus vel indignus sit, nullum est dubium.*“ Ähnlich S. Alphons, *Theol. mor. l. 7. n. 131. 2.* Hollweck, *Die kirchl. Strafgesetze S. 98. Anm. 3. S. 691. Anm. 5* möchten wir zu dem Satze „den Eintritt der Zensur *latae sententiae pro foro externo* hindert die Ignoranz nicht“ hinzufügen: wenn nicht im Gesetz wissentliches Handeln durch Worte wie *ausu temerario* (*Acta s. Sed. Vol. 6 pag. 433*), *scienter, consulto* etc. ausdrücklich gefordert ist. Hollweck, *Die kirchl. Strafgesetze S. 79 § 17 u. S. 96 Anm. 2.* Heiner, *kath. Kirchenrecht B. 2. S. 82.* Aichner, *Compend. iur. eccles. § 217. 4 Anm. 9 S. 747. 4* wird unter Berufung auf die Resolution der *S. C. Epp. et Reg.* vom 20. März 1868 gesagt, daß, wenn die *sustentatio congrua* eines säkularisierten Religiosen nicht durch Gewährung eines Ordinationstitels sichergestellt ist, das Kloster ihm ein *peculium* oder eine Pension zu gewähren habe. Allein die *S. C. Epp. et Reg.* erklärte in dem betreffenden Fall das Kloster zur Leistung einer Pension nur deswegen für verpflichtet, weil das Kloster dieselbe dem Säkularisierten versprochen hatte. *Acta s. Sedis Vol. 3 p. 533.* In den Reskripten, durch welche die *S. C. Epp. et Reg.* den Religiosen besitzender Orden die *saecularisatio perpetua* erteilt, setzt sie stets die Klausel: „*absque ullo eius ordinis onere*“, Nervegna, *De iure practico Regularium p. 177 und 179. S. 750 Anm. 8* vermißt man die für die Benediktion der Abte wichtige Konstitution *Benedikts XIII. Commissi nobis* vom 6. Mai 1725. — Diese und ähnliche Ausstellungen sind gering im Vergleich zu der umfassenden und tiefen Kenntnis des Kirchenrechts, seiner Geschichte und Literatur, welche sich in dem vorliegenden Lehrbuch bekundet und im Verein mit seinen formellen Vorzügen ihm eine ehrenvolle Stelle unter den kanonistischen Werken sichert.

Beuron.

P. Odo Haug, O. S. B.

11. **P. Aug. Rösler** C. SS. R.: **Die Übung der Charitas durch die Frauen und an den Frauen.** (Charitas-Schriften, 8. Heft.) 2. verm. Aufl. Freiburg i. B., Charitasverband 1903. kl. 8° VIII u. 97 S.

Der auf österreichischem Boden lebende, geistvolle Redemptoristenpater Aug. Rösler hat durch sein vor etwa 10 Jahren erschienenen Werk über die „Frauenfrage“ sich als trefflichen Kenner eines der modernsten und schwierigsten Probleme erwiesen. Er war daher wie kein zweiter berufen, auf dem Berliner Charitastag von 1900 über die Übung der Charitas durch die Frauen und an Frauen zu sprechen. Die Rede erschien 1901 als ein Heft der Charitas-Schriften und liegt nunmehr in zweiter, sehr bedeutend erweiterter Auflage vor. Man folgt mit stetem Interesse den Ausführungen Röslers, wenn er zuerst die Ehefrau, dann die alleinstehende Frau als Helferin und als Hilfsbedürftige schildert und schließlich das düstere Bild des ehrlosen Weibes entrollt. Mögen die echtchristlichen Grundsätze, die er entwickelt, und die praktischen Winke, die er gibt, in den weitesten Kreisen Beachtung finden!

Wien.

Prof. Dr. Seydl.

12. **Wilh. Stern**: **Das Wesen des Mitleids.** Berlin, Dümmler 1903. gr. 8° 50 S.

Der Berliner Arzt Stern, der sich mit ethischen Studien befaßt, setzt sich in vorliegender Broschüre die Aufgabe, das Wesen des Mitleids zu bestimmen und zu untersuchen, welche Rolle es in der Ethik und Ästhetik spielt. Die Resultate der Untersuchung ersieht man aus dem die letzten zwei Seiten der Broschüre füllenden Schlußwort.

Seydl.

13. **J. H. Schütz**: **Die Gerechtigkeit gegenüber den Schülern an den höheren Lehranstalten.** Berlin, Leo-Hospiz (ohne Jahr). gr. 8°. 30 S.

Schütz beschäftigt sich in vorliegender Schrift mit dem Problem der gerechten Zensurierung der Schülerleistungen und entscheidet sich für Anwendung des französisch-belgischen „Punkten-Systems“.

Seydl.

14. **L. von Grafs-Klanin**: **Naturgeschichte des menschlichen Verkehrslebens.** Berlin, Parey 1902. gr. 8°. VIII u. 239 S.

Ein sonderbares Buch! Der Auktor findet in den ersten neun Kapiteln der Genesis ein „fertiges und in sich abgerundetes volkswirtschaftliches Lehrbuch“ (S. 75), das in die Hände der „Herrn Volkswirte“ und nicht in die Hände der Theologen gehört, „die mit dem angeeigneten Besitze so gar nichts anzufangen wußten“

Seydl.

15. **Engelbert Drerup**: **Homer. Die Anfänge der hellenischen Kultur.** Mit 105 Abbildungen. (Weltgeschichte in Charakterbildern, herausgegeben von Kampers, Merkle, Spahn.)

Der Verfasser führt uns zunächst in den Kampf um die Dichterpersönlichkeit des Homer, wobei er den gesunden Standpunkt der Einheit der homerischen Epen und der Einheitlichkeit ihrer Entstehung vertritt. Diese wird durch den Vergleich mit der Entstehung der Epopöe bei anderen Völkern veranschaulicht. Im 2. Abschnitte zeichnet uns der Verfasser in knapper, anschaulicher Darstellung die Mykenische Kultur, ihre Kunst, ihre Religion und ihre politischen Einrichtungen. Die alten Burgen, Troja, Tiryns, Mykenä, Athen, etc. werden nach den Ergebnissen der neuesten Ausgrabungen geschildert. In einem weiteren Abschnitte gelingt es dem Verfasser, durch eine geistreiche Untersuchung festzustellen, daß der Heldengesang, die Ilias, von Thessalien über den Peloponnes nach Jonien gelangte, daß dagegen der unglaubliche Märchengesang, die Odyssee, in Kreta entstand. Der kleine Umfang des Buches hat dem Verfasser Kürze geboten, doch hat er seine Aufgabe, die Anfänge der hellenischen Kultur mit Beziehung zu den homerischen Gedichten zu zeichnen und dadurch ein historisches Verständnis der ältesten epischen Poesie der Griechen zu erschließen, vollständig gelöst.

Trient.

E. Defant.

16. *Albert Maria Weiss* O. Pr.: **Soziale Frage und soziale Ordnung oder Handbuch der Gesellschaftslehre.** Freiburg, Herder 1904. 4. Aufl. 2 Teile.

Wie bekannt, bildet dieses Werk den 4. Band der „Apologie des Christentums“ desselben Verfassers. Bei dem bedeutenden Umfange dieses Werkes liefert das Erfordernis einer 4. Auflage an sich schon die beste Kritik. P. Weiß hat die richtige Art gefunden, einen ernsten Stoff mit Umgehung wissenschaftlicher Schreibweise doch gründlich zu behandeln und dabei leicht lesbar darzustellen. Wer wissenschaftlich weiter forschen will, dem werden doch alle Behelfe dazu geboten; wer nur einen Unterricht, soweit ihn der Berufspolitiker, der Seelsorger, oder soweit ihn bei der Teilnahme der Allgemeinheit jeder Gebildete bedarf, sich aneignen will, findet diesen in leicht verständlicher Fassung. Ganz besondere Beachtung verdient die Behandlung der sozialen Ordnung in den zwei Punkten, welche bisher noch immer nicht die gebührende Würdigung für die Notwendigkeit des Eingehens auf die christlichen Gesellschaftsgrundsätze gefunden haben, und diese sind die Betonung der Gesellschaft gegenüber dem Staate und die Lehre von Zins und Wucher. Über beide Punkte findet man selbst in geistlichen Kreisen die wunderlichsten Ansichten, weswegen es für die schnellere Verbreitung korrekter Grundsätze aus der christlichen Gesellschaftslehre sehr wünschenswert wäre, wenn P. Weiß ein kurz gefaßtes Lehrbuch für diesen Zweck verfassen würde. Es gibt eine Anzahl Schriften, welche sich mit der sozialen Frage eingehend beschäftigen, deren Augenmerk aber auf die Polemik gegen den Sozialismus gerichtet ist: so nützlich und notwendig auch die Aufklärung über das Wesen und die zu erwartende Zukunft dieser Irrlehre anerkannt wird, so dürfte es sich doch gegenwärtig schon empfehlen, einen Schritt weiter zu gehen und einfach die christliche Gesellschaftslehre in einem Lehrbuche zusammenzustellen, speziell für die Studierenden der Theologie, die ja in erster Linie als berufene Lehrer für Sitte und Ordnung in der Gesellschaft herangebildet werden.

Die wenigen Stellen, deren Änderung wünschenswert wäre, verschwinden gegenüber der Fülle positiven Lehrwertes. So findet sich pg. 622 ein Anklang an die in früherer Zeit beliebte Lösung der sozialen

Frage durch die Charitas. Wenn die Arbeiter durch die Einfügung der Pferdekräfte in den Wirtschaftskampf wehrlos dagestanden sind und ihrer sicheren Stellung beraubt werden konnten, so mag es im modernen Staate sehr oft vorgekommen sein, daß selbst die Liebe und die Billigkeit bei der Abrechnung von jedem Einfluß ferngehalten wurden; der eigentliche Übelstand aber liegt immer darin, daß der moderne Staat seiner Verpflichtung nicht nachgekommen ist, überall der Gerechtigkeit ihr Walten zu sichern. Das ist die Pflicht der Gesellschaft, oder wo solche in Untätigkeit infolge Desorganisation verfallen ist, des Staates, einen Kampf zwischen den eisernen Pferdekräften und der belebten Menschenkraft überhaupt nicht aufkommen zu lassen, und da er über die Liebe nicht verfügen kann, so muß er den drohenden Zwiespalt durch die Gerechtigkeit autoritativ überbrücken.

Das harte Urteil über zwei der Gesellschaft unentbehrliche Berufsarten, pg. 711, ist trotz der Berufung auf die Autorität Steins ungerecht, denn der Fehler in der unpassenden Vertretung liegt in ganz gleichem Maße auf seiten der Vertreter, wie auf seiten der Wähler. Die Wähler haben jene Vertretung, welche ihrem eigenen Charakter entspricht; so hat eine dumme Wählerklasse anmaßende Vertreter, und eine feige Wählerklasse hat freche Vertreter. Trifft also den einen Teil ein Tadel, so muß er den anderen in gleichem Maße erteilt werden, und deswegen ist die einseitige Herabsetzung sonst verdienter Berufsarten unbillig.

Die Betonung der sozialen Bedeutung des Adels, pg. 904, kommt wohl viel zu spät. Es gibt noch Bauern, es gibt Arbeiter, Gewerbetreibende, Großindustrielle, Priester etc., das sind Berufsarten, die heute bestehen, wenn sie auch in der Gesellschaft keinen organisierten Bestand besitzen, aber sie alle leisten gesellschaftliche Arbeit, sie erfüllen Pflichten und haben daher Anspruch auf Rechte; einen Adelsstand aber gibt es nicht mehr, denn er leistet als solcher keine Arbeit, kann infolgedessen nicht organisiert werden, es obliegt ihm keinerlei Pflicht; wenn er trotzdem noch ein Scheinrecht in der Führung eines Titels genießt, so sei ihm diese harmlose Freude gegönnt, aber einen Anspruch auf Organisation, auf Einrahmung in die Gesellschaft, kann er in dieser Inhaltlosigkeit nie erheben und nie zur Erfüllung einer sozialen Mission verwendet werden.

Dr. Oskar Streintz.

17. Joh. Ev. Niederhuber: Die Lehre des hl. Ambrosius vom Reiche Gottes auf Erden. Eine patristische Studie. Mainz, Kirchheim 1904. (Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte. IV. Band. 3. u. 4. Heft.)

Ambrosius (340—397) betrachtet das Reich Gottes als die objektive außer uns bestehende Verwirklichung und Repräsentation des Gesamtkomplexes der durch Christus der Menschheit erworbenen Erlösungsfrüchte. Sein ganzes Interesse widmet er der subjektiven Aneignung und persönlichen Besitzergreifung seines Vollinhaltes von seiten der Gläubigen. (VII. VIII.)

Die Studie umfaßt 5 Abschnitte. I. Die natürlichen Voraussetzungen des Reiches Gottes im Menschen (2—16).

Bei Ambrosius findet man nicht selten die Ausdrucksweise, der Mensch bestehe „aus Seele und Leib und Geist“, was viele als trichotomische Auffassung des Menschenwesens auffaßten; er versteht aber unter Seele und Geist nur zwei verschiedene Anlagen der einen Seelensubstanz (3); der Mensch besteht aus zwei Substanzen, ex anima subsistit

et corpore. Die Seele ist nicht Bluts substanz (Kritias), nicht Harmonie (Pythagoreismus), nicht Luft, Wind, Feuer (Stoiker), nicht Entelechie (Aristoteles). Die Seele ist ein einfaches und geistiges Wesen, eine fort-dauernde, unsterbliche Wesenheit (8—15).

II. Grundlegung des Reiches Gottes im Paradiese. (16—42.) Die Seele ist Nachbild Gottes. Bild Gottes d. h. wesengleiches Abbild des Vaters ist nur der Sohn; der Gerechte ist nur Nachbild, d. h. dem Bilde Gottes, dem Logos nachgeformt. Ohne jenes Archetyp wäre eine Erschaffung des Menschen nach dem Bilde Gottes unmöglich gewesen. „Du kannst nicht, sagt Ambrosius, als Nachbild Gottes erschaffen werden außer durch das Bild Gottes.“ (17—18.) Der Ausdruck der Genesis „Faciamus etc.“ ist nur auf die Seele zu beziehen. Die Urstandsgnade brachte den Menschen in einen vertraulichen äußeren Verkehr mit Gott. Sie bewirkt im Menschen Erhöhung der Erkenntnisfähigkeit und des Wissensumfanges. Die moralische Vervollkommnung stand in einem kausalen Zusammenhang mit der intellektuellen. Die übernatürliche Prerogative des Menschengestes im Urstande bestand darin, daß er die Herrschaft über die materielle Welt tatsächlich ausübte. Eine weitere Prerogative war die Integritätsgnade, welche den sittlichen Antagonismus zwischen Geist und Fleisch in harmonischen Ausgleich brachte. Nach seiner und auf Grund seiner Begnadigung wurde der erste Mensch in die himmlische Religion des Paradieses entrückt. Die Örtlichkeit des Paradieses ist der dritte Himmel, der sich an den Sternenhimmel nach oben anschließt. Das Paradies trägt vor allem die Signatur der Ruhe.

III. Aufrichtung des Reiches dieser Welt durch Sünde und Satan. (43—75.) Die Geschichtlichkeit des Sündenfalls steht außer Zweifel. Der Mensch selbst ist die Ursache der Sünde; die Möglichkeit hierzu war die Freiheit des Willens, die äußere Veranlassung der Teufel. Die Allgemeinheit der Erbsünde wird klar ausgedrückt durch die Worte „Fuit Adam, et in illo fuimus omnes; periit Adam, et in illo omnes perierunt“. Die Erbsünde ist wesentlich Erbschuld. Das Grundwesen dieser Welt nach der Sünde ist die Bosheit; die Erde ist die Werkstätte der Bosheit (officina improbitatis). Die Agenten sind der Teufel und seine Engel; er ist der Urheber der ersten Sünde und jeglicher Sünde; er benützt die Begierlichkeit des Fleisches als Zündstoff für seine Versuchung. Die Macht des Teufels ist in negativer Weise die Zulassung Gottes; nach der positiven Seite findet diese Macht ihre Erklärung in den physischen Vorzügen, in der Natur der gefallenen Engel; die große Zahl derselben befördert die Entwicklung dieser Macht. Was diese Welt als Reich qualifiziert, ist die festgeschlossene, einheitliche Organisation der gefallenen Geister miteinander.

Dieses Reich als Satansreich steht im Kampfe mit dem Reiche Christi und seinen Gliedern. Die Ankunft Christi hat zwar den objektiven Bestand des Reiches dieser Welt gestürzt; in den einzelnen Menschen ist die Herrschaft Gottes nur insoweit gebrochen, als sie an der Erlösungsfrucht Anteil haben, also subjektiv erlöst sind.

Im sittlichen Zustande des einzelnen unerlösten Menschen finden wir ein Reich der Sünde im kleinen. Erst der Tod macht dieser fortschreitenden sittlichen Verschuldung ein Ende: „mors finis culpae“. Das paulinische „mori lucrum“ versteht Ambrosius speziell vom Tode der Sünder, insofern hierdurch die stetig fortschreitende Mehrung seiner Schuld verhindert wird. Der Sünder fällt beim Tode der Strafe anheim und ist der Verdammung würdig. Der Gottlosen Ruhe ist in der Unterwelt,

denn lebendig fahren sie zur Hölle; aber es gibt keine Ruhe, da wo die Seele unruhig ist.

IV. Der Wiederauf- und Ausbau des Reiches Gottes durch Christus. (76—204.) Erst mußte wiederhergestellt werden, was verloren gegangen, hierauf sollte mitgeteilt werden, was zu mehren erübrigt. Von dieser Erlösungsgnade sagt Ambrosius: es habe uns die Schuld Adams mehr genützt als geschadet, es habe die Schuld mehr Frucht abgeworfen als die Unschuld. In der Wiedergeburtsgnade besitzt das erlöste Menschengeschlecht nicht bloß die ursprüngliche Gnadenausstattung der Gottähnlichkeit und Gottnachbildlichkeit, sondern auch den Vorzug der Gottessohnschaft.

Die Gnade ist das konstituierende Prinzip des Reiches Gottes; es zeichnet sich aus durch seinen universellen Charakter bezüglich des Raumes und der Zeit und der Zahl. Bezüglich der Zahl rechnet Ambrosius zu diesem Reiche alle Engel und Auserwählten des Himmels, sowie alle noch im Läuterungsprozesse begriffenen Auserwählten im Jenseits und alle Gläubigen des Diesseits.

Das Verhältnis Christi zur Kirche ist nach dem großen Kirchenlehrer eine innerlich-organische und bräutliche Liebes- und Lebensverbindung mit allen sich daran knüpfenden Folgen. Die neutestamentliche Theokratie wird aufgefaßt unter dem Gesichtspunkte eines Gastmahles, in welchem das Heil zum Genusse dargeboten wird. Das christliche Heil schließt in sich den Nachlaß der Sünden, die Paralysierung der Wirkungen des physischen Todes als Folge der Sünde durch die Auferweckung der Toten, den Sturz der dämonischen Bosheit, Ausschließung des Sündentodes und der ewigen Verdammnis.

Der eigentliche Kaufpreis unserer Erlösung ist das Blut Christi. Um den Weg des Heiles laufen zu können, ist erforderlich vor allem der Glaube und zwar der werktätige Glaube. Die fundamentale Heilswirkung der Gnade ist bedingt von der sakramentalen Form ihrer Mitteilung, vor allem durch Taufe und Buße. Durch die Wirksamkeit der Sakramente wird der menschliche Faktor nicht übergangen: *divinae misericordiae plus tribuens, quod recepit amissum, et sibi aliquid usurpans gratiae, quod revertatur*. Durch die Gnade befindet sich der Erlöste als Kind Gottes im rechtlichen Mitbesitze jenes ganzen Erbes, das der Sohn Gottes von Natur aus vom Vater besitzt; es ist ein Lohn der Barmherzigkeit. Die katholische Lehre der *gratia praeveniens* wird vom hl. Doktor stark betont. Der Wille des Menschen wird von Gott zubereitet. Subjektiver Besitz des Reiches Gottes als *vita aeterna*; intellektuelle Vollendung des Menschen in diesem Gottesreiche; erst Christus hat Licht geschaffen aus der Finsternis. Moralische Vollendung der Glieder oder Freiheitszustand der Erlösten; wir sind keine Freigeborene, sondern Freigemachte, Freigelassene.

V. Lebensgemeinschaft der Glieder des gesamten Gottesreiches. (204—282.) Die Güter des Reiches Gottes, in deren ungeteiltem Vollbesitze der Einzelne als Glied desselben sich befindet, haben nicht bloß in individueller, sondern auch in sozialer Hinsicht die Vervollkommnung der Menschennatur zur Folge. Gemeinschaft der Gläubigen unter sich, die Taufe ist das Eingangstor. Die Ausschließung aus dem Kirchenverbande hat den Verlust der geistigen Lebensgemeinschaft zur Folge. Betätigung dieser Gemeinschaft durch gegenseitiges Fürbittgebet, öffentliches Kirchengebet. Gemeinschaft der Glieder des diesseitigen Gottesreiches mit den vollendeten Gliedern des jenseitigen; durch den Eintritt in den Himmel erhält das Heilsleben und der organische Ausbau des

gesamten Leibes Christi keine wesentliche Alteration. Diese Gemeinschaft äußert sich in der wirksamen Interzession der Engel und vollendeten Heiligen für die Gläubigen. Die Frage, ob jedem ein Schutzengel zugeweiht wird, bejaht der hl. Ambrosius. Hauptformen der Verehrung der Engel und Heiligen sind Anrufung und Nachahmung derselben. Mit Recht wird Ambrosius als Patron der Marienverehrer genannt. Er hebt besonders hervor die Stellung als Gottesmutter und als jungfräuliche Mutter; er spricht von ihrer Jungfräulichkeit vor, in und nach der Geburt.

Endlich besteht noch eine Gemeinschaft mit den Seelen im Fegfeuer. Als wirksame Fürbitte werden aufgezählt: Privatgebete, eucharistisches Opfer, Almosen mit Totenagapen, Anrufung der Apostel und Märtyrer zugunsten derselben.

Diese kurze Zusammenstellung der in diesem Werke enthaltenen Lehre des hl. Ambrosius vom Reiche Gottes auf Erden zeigt uns klar die Wichtigkeit und das Interesse dieser Abhandlung. Die Arbeit ist keine dogmengeschichtliche, sondern nach rein dogmatischen Gesichtspunkten dargelegt. Es ist weniger eine Untersuchung als eine Darstellung. Auseinandersetzungen mit anderen Ambrosiusforschungen sind nur selten.

Die patristische Literatur enthält durch diese Arbeit einen wertvollen Beitrag. Möge dieses Werk nur recht viele Leser finden und die vom gelehrten Verfasser angekündigte ambrosianische Eschatologie nicht all zu lange auf sich warten lassen.

Düsseldorf.

P. Ceslaus Dier O. Pr.

18. *Vinc Zapletal*, O. P.: Die Metrik des Buches Kohelet.

Freiburg (Schweiz), Universitätsbuchhandlung 1904 20 S.

Mit Recht verhält der Verfasser sich ablehnend gegen das gegenwärtig viele begeisterte Anhänger zählende „Morengesetz“ und bekennt sich zu dem allein richtigen metrischen Grundsatz, daß die Silbe, die im hebräischen Worte den natürlichen Accent trägt, auch in der Poesie accentuiert ist und die Hebung bildet, während die nicht accentuierten Silben Senkungen sind. Es ist somit der Charakter des hebräischen Verses, wie dies Hontheim vor einer Reihe von Jahren dargetan hat, von der Zahl und Stellung der Cäsuren abhängig. Kurze Partikeln und Worte, die mit den folgenden innig verbunden sind, werden nach Z. ohne Accent gesprochen. In den Segolata konnte man auch die letzte Silbe betonen. Während in den anderen poetischen Stücken des A. T. der Nebenaccent eines längeren Wortes zur poetischen Hebung werden kann, hat im Kohelet jedes Wort nur eine Hebung. Ein zusammengesetztes Wort hat hingegen öfters zwei Hebungen. Zwischen zwei Hebungen findet sich gewöhnlich wenigstens eine Senkung. Ist keine Silbe da, die als Senkung zu nehmen wäre, so ist die erste Hebung als eine verlängerte zu betrachten, gewissermaßen als Hebung und Senkung zu lesen. Eine strophische Gliederung gibt es im Kohelet nicht.

Mit großem Interesse sehen wir dem vom Verfasser angekündigten Kommentar zum Kohelet entgegen.

Wien.

J. Döllner.

19. *Stephan Schiwietz*: Das morgenländische Mönchtum.

1. Bd. Das Ascetentum der drei ersten christlichen Jahrhunderte und das ägyptische Mönchtum im vierten Jahrhundert. Mainz, Kirchheim & Co. 1904. VIII, 352 S.

Der Verfasser hat uns im vorliegenden Werke eine höchst dankenswerte Studie gegeben, die unsomehr zu begrüßen ist, als in Deutschland in den letzten Dezennien keine größere zusammenfassende Arbeit über diesen Gegenstand von katholischer Seite erschien und die Arbeiten von anderer Seite in mehr als einem Punkte zu berichtigen waren.

Der vorliegende 1. Bd. enthält 3 Teile, von denen allerdings die beiden ersten schon im Archiv für kath. Kirchenrecht 1898—1903 veröffentlicht wurden. Der erste Teil (S. 1—48) bietet die Vorgeschichte des Mönchtums oder das Ascetentum der 3 ersten christlichen Jahrhunderte. Das christliche Mönchtum überhaupt ist nach dem Verfasser „die Frucht einer urchristlichen, biblischen Idee, die Realisierung des von Jesus Christus in den Evangelien dargestellten Ideals, während die heidnischen, mönchischen Erscheinungen aus der Vorstellung von einem Dualismus des absolut Guten im Unsichtbaren und des an sich Bösen in der sinnlich erscheinenden materiellen Welt hervorgegangen sind (S. 7). Die Motive, die beiden Erscheinungen zugrunde liegen, sind also verschieden (S. 46 ff.). Die Analogien zwischen dem christlichen Mönchtum und ähnlichen Erscheinungen im Heidentum erklären sich aus allgemeinen menschlichen Ideen (S. 6). Die biblische Idee ist folgende: „Neben dem Stande der Gebote oder der nackten Pflichterfüllung soll im Reiche Christi auf Erden ein Stand der Vollkommenheit bestehen. Als Mittel, welche zu dieser Vollkommenheit, d. h. zu einer innigeren Vereinigung mit Gott und zum besonderen Dienste Gottes führen, bezeichnet Christus die Entäußerung des Vermögens und den Verzicht auf die Ehe. Das Ziel der dadurch bewirkten Losschälung vom Irdischen und rückhaltlosen Hingabe an Gott ist aber die Mitarbeit für das Reich Gottes und das Evangelium“ (S. 10). Die Verwirklichung dieser Idee in den ersten drei Jahrhunderten wird sodann im einzelnen nach den Angaben der zeitgenössischen Schriftsteller gezeigt. Doch dürfen wir den Stand der Asceten weder in jeder Beziehung mit dem späteren Ordensstand identifizieren noch an ihn den Maßstab der späteren Ordensrechte anlegen. (S. 47.) Der zweite Teil (S. 48—225) beschäftigt sich mit dem ägyptischen Mönchtum im 4. Jahrhundert. Das vierte Jahrhundert bedeutet eine neue Phase in der Entwicklung des Ascetentums, indem sich jetzt die ersten Ansätze zu einer völligen Weltflucht im Leben der Eremiten zeigen; auch die Koalitionsbestrebungen der Asceten gehören erst dem 4. Jahrhundert an (S. 48). Als erster Eremit gilt Paul von Theben. Allein der eigentliche Begründer des Mönchtums ist der hl. Antonius, der seit ungefähr 306 beginnt, die in der Wüste zerstreut wohnenden Einsiedler um sich zu sammeln. Sein Leben und Wirken als Eremitenvater wird eingehend geschildert (S. 52—80). Antonius wirkte in der thebaischen Wüste. Nach seinem Vorbilde bilden sich auch in anderen Gegenden Mönchniederlassungen, besonders im nitrischen Gebirge, in den Kellien und in der sketischen Wüste (S. 80—119). Die Gründer dieser Niederlassungen bzw. ihre bedeutendsten Mitglieder lernen wir im einzelnen kennen, so Amun im nitrischen Gebirge, Makarius den Ägypter in der sketischen Wüste, Makarius den Alexandriner in den Kellien, Evagrius Pontikus. Eine vollständige Neuerung führte der hl. Pachomius ein: eine streng cönobitische Lebensweise (S. 119—167). Das erste Cönobium entstand in dem Dorfe (nicht Insel) Tabennisi in der Oberthebais, sicher vor 328. Auf Grund der Pachomianischen Klosterregel wird uns eine eingehende Schilderung des Lebens der Pachomianer gegeben (S. 167—225).

Der dritte Teil des Buches „Rückblick auf das ägyptische Mönchtum des 7. Jahrhunderts“ (S. 225—348) bietet besonderes Interesse, wie

schon aus den Überschriften einiger §§ hervorgeht, so § 3 die Sittlichkeit der Pachomianischen Mönche, § 4 die Ascetik und die Sittlichkeit der Mönche in Unterägypten, § 7 und § 8 das Verhältnis der Anachoreten zu den Cönobiten und beider zum Klerus.

Im einzelnen möchten wir noch Folgendes hervorheben. Wenn der Verfasser als das Ziel der durch die Entäußerung des Vermögens und den Verzicht auf die Ehe bewirkten Losschälung vom Irdischen und rückhaltlosen Hingabe an Gott „die Mitarbeit für das Reich Gottes und das Evangelium“ (S. 10) bezeichnet, so können wir ihm nicht zustimmen. Das Ziel ist vielmehr, um mit den Worten des Verfassers an einer anderen Stelle (S. 7) zu sprechen „die Realisierung des von Jesus Christus in den Evangelien dargestellten Ideals“, insofern der Stand der Vollkommenheit durch Beobachtung der evangelischen Räte mit dazu beitragen will, das Ideal zu verwirklichen, welches die Kirche nach Christi Willen anstreben soll. Damit ist allerdings die Möglichkeit gegeben, für das Reich Gottes und das Evangelium zu wirken. Besondere Erwähnung verdient, daß der Verfasser sich stets auf die zuverlässigsten Dokumente stützt und keine Angaben macht, die nicht in den Quellen hinreichend begründet sind. Daher werden die Quellenschriften einer eingehenden Kritik unterzogen, so die Vita Antonii des hl. Athanasius, die Historia Lansiacae des Palladius, die Historia monachorum Rufini, die Vita Pachomii in ihren verschiedenen Rezensionen. Auf Grund der gewonnenen Resultate wird dann das Leben und Wirken des betreffenden Mönchsvaters dargestellt. Wie angebracht die vorliegende Arbeit war, zeigt sich namentlich im dritten Teil des Buches. Hier galt es, Schritt für Schritt die Angaben moderner Historiker des Mönchtums auf ihre Wahrheit zu prüfen. Amélineau z. B. fällt ein geradezu vernichtendes Urteil über das ägyptische Mönchtum des 4. Jahrhunderts (S. 240). Es ist ein Genuß, hier den Entgegnungen des Verfassers zu folgen, der übrigens Fehlritze, wo sie vorkamen, durchaus nicht verschweigt.

Das ganze Buch bekundet ein gründliches Studium der Quellen und eine genaue Kenntnis der einschlägigen Literatur, dabei ein besonnenes, maßvolles Urteil. Wir können es bestens empfehlen. Möge der zweite Band, der das Werk zum Abschluß bringen soll, nicht allzulange ausbleiben.

Düsseldorf.

P. Gabriel M. Löhr O. P.

20. L. Lévy-Bruhl: Die Philosophie August Comtes. Übersetzt von Dr. H. Molmaar. Leipzig, Dürr 1901. 286 S.

Lévy-Bruhl bietet in seiner Philosophie A. Comtes nicht eine Beurteilung, sondern nur eine Darstellung der Lehre dieses Philosophen. Seine Arbeit ist selbst streng im Sinne des Positivismus gehalten und stimmt nach Inhalt und Form vollständig mit der üblichen resp. von Comte selbst gegebenen Darstellung überein. In der Einleitung wird auf den Zweck und die Notwendigkeit der positiven Lehre Comtes hingewiesen, nämlich an Stelle des überlebten Katholizismus eine neue, dem Stand der Wissenschaften entsprechende Lehre zu setzen und zum Gemeingut zu machen, um darauf eine, nach der französischen Revolution notwendig gewordene Gesellschaftsordnung aufzubauen. In vier Büchern wird sodann abgehandelt: 1. Buch: das philosophische Problem, das Gesetz der drei Stufen, die Klassifikation der Wissenschaften, die Wissenschaft; 2. Buch: die Philosophie der Wissenschaften, Mathematik, Astronomie, die Wissenschaften der anorganischen Welt, die Biologie, die Psychologie; 3. Buch: Übergang

von der Tierheit zur Menschheit, Kunst und Sprache, allgemeine Betrachtungen über die Sozialwissenschaft, Soziale Statik, Soziale Dynamik, die Philosophie der Geschichte; 4. Buch: die Prinzipien der Moral, die soziale Moral, die Ideen der Menschheit, Schluß. Der Verfasser nimmt Comte, wie er ist, eher geht er noch weiter in der Ausscheidung jeder Metaphysik. Philosophie gilt nur als wissenschaftliche Erkenntnis oder erweiterter Menschenverstand. Gelegentlich werden die Aussetzungen von Littré, Herbert Spencer u. a. an Comtes Lehre in dem Sinne zurückgewiesen, daß sie vom Standpunkt der positiven Lehre wegfallen resp. eben als unbegründet zu betrachten seien. Dem Übersetzer ist es gelungen, vollkommen den deutschen Sprachton zu finden. 65 historische und literarische Anmerkungen erleichtern das Verständnis des Textes und weisen auf neue Quellen hin.

Der Verfasser bemerkt leider ganz richtig, der Geist Comtes sei „schon so eng in das allgemeine Denken unserer Zeit verwoben, daß wir ihn fast gar nicht mehr bemerken“, ja „daß der positiven Philosophie einige der wichtigsten Tendenzen unseres Jahrhunderts entspringen“. Der Übersetzer spricht die Hoffnung aus, daß (auch in Deutschland) „die gewaltigen Gedanken“ Comtes allmählich in weitere Kreise dringen werden. Wir hoffen aber, daß „das Volk der Denker“ sich nicht mit dem notdürftigen Rohbau begnügen wird, den ein Helfer in der Not auf den Trümmern der französischen Revolution errichtet hat. Mag auch in der Praxis der Positivismus noch so große Triumphe feiern, der Strom der deutschen Philosophie und weit mehr noch die objektive christliche Philosophie wird doch ihren Weg nehmen, den Weg, auf dem die Geister ziehen.

Graz.

P. Reginald M. Schultes O. P.

21. *Gustav Theodor Fechner: Zend-Avesta oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits. Vom Standpunkt der Naturforschung. 2. Aufl. Besorgt von Kurt Laßwitz. Hamburg. Leipzig. Voss 1901. 434 S.*

Ein Denker wie G. Th. Fechner konnte trotz seines Materialismus bei den Fragen über das Greifbare und Meßbare an sich nicht stehen bleiben. Was wir nicht sehen noch messen können und doch so lebhaft vor unserer Seele steht, hat dem nach Geist ringenden Naturforscher vor allem als dankbarster Gegenstand seiner Studien vorgeschwebt. Die bitteren Tage, da ihm das Licht der Sonne zu sehen nicht vergönnt war, mögen unwillkürlich das innere Licht des Geistes zur Wirkung gebracht haben. Materialismus und Monismus vermochten es nicht, sein Geisterauge so zu schwächen, wie die Krankheit sein körperliches Sehorgan geschwächt hatte. So bewegt sich der „Naturforscher“ in Bahnen, die sonst nur Philosophen und Theologen gehen. Man gewinnt den Eindruck, als wollte er ihnen ein altes Erbstück rauben und es seiner eigenen Wissenschaft überantworten.

Wenige werden ihm deswegen zürnen, wenn sie auch seine Wege nicht billigen, seine Resultate nur in einem sehr beschränkten Sinne annehmen können. Allein wir stehen nicht an zu bekennen, daß Fechner vielleicht das Menschen Möglichste getan, was er von seinem Standpunkt aus vermochte, um eine Antwort zu geben auf die letzten Fragen und um heilige Überzeugungen der gesamten Menschheit zu bewahren. Wenn es ihm nicht ganz gelungen ist, jene Wahrheiten sicherzustellen, so sind

dafür sein Standpunkt und vielfache Vorurteile, die er nicht überwunden, verantwortlich.

Im vorliegenden zweiten Teil werden uns vorerst fünf Anhänge zu ebensoviel Abschnitten aus dem ersten Bande, dann aber die Lehre über die Dinge des Jenseits geboten: das andere Leben — Unsterblichkeit. Da Fechners Philosophie bereits der Geschichte angehört, enthalten wir uns eines weiteren Urteils. Die Änderungen im Text sind gering, nur ein einziger Satz wurde gestrichen, nachdem Fechner ihn selbst als untrifftig bezeichnet hatte.

P. Reginald M. Schultes O. P.

22. **Erich Adickes**: Vier Schriften des Herrn Professor Kappes auf ihre Herkunft untersucht. Berlin, Mayer u. Müller 1903. 2. Abdr. 63 S.

Prof. E. Adickes erhebt gegen Prof. A. Kappes den Vorwurf, daß er in seinen Werken: System der Philosophie; Abriß der Logik, der Erkenntnistheorie, der Psychologie; Lehrbuch der Geschichte der Pädagogik sich des Plagiates schuldig gemacht habe. Auf 63 Seiten wird eine große Zahl von Texten mit entsprechenden aus verschiedenen Autoren verglichen, wobei sich allerdings eine frappierende Übereinstimmung zeigt, Kappes hat es abgelehnt, „auf die gehässigen Angriffe des p. Adickes in irgend einer Weise zu reagieren.“ S. Nachwort zum 2. Abdruck.

P. Reginald Schultes O. P.

23. **A. Bullinger**: Der Katharsis-Frage tragikomisches Ende. München, Ackermann 1900 18 S.

Die Schrift soll das letzte Wort bedeuten über die Frage nach dem Verständnis der aristotelischen Definition der Tragödie, worüber schon eine „Unmasse von Papier und Druckerschwärze verschwendet worden sei“ (S. 1.) Mit Hilfe der Philologie, aber in einer wenig ansprechenden Polemik, sucht der Verfasser seine früheren Ausführungen zu rechtfertigen, wonach die Tragödie zu definieren sei als „die Nachahmung einer Handlung, welche durch Mitleid und Furcht die Reinigung der einschlägigen Leidenschaften zustandebringt.“ — Der erste Teil der Schrift bietet nichts Neues, und der Vorwurf, daß die Gegner nur nach Form, nicht nach Inhalt argumentieren, fällt teilweise auf den Verfasser zurück. Im zweiten Teile werden die Anschauungen einiger Neuplatoniker entwickelt, und es wird dargetan, daß sie der aristotelischen Definition nicht widersprechen und zwar in jener Form, wie sie vom Verfasser übersetzt wird; auch hier gründet sich die Argumentation mehr auf Form als auf Inhalt. — Die Schrift trägt das bezeichnende Motto:

„Es haben hier die Philologen
die andern wie sich selbst betrogen.“

Düsseldorf.

Fr. Maurus M. Knar O. Pr.

24. **C. v. Bardewieck**: Gefahren der gedanklichen Anarchie. 2. Aufl. Berlin 1902.

Der Verfasser, dem durchaus edler Wille und freudige Begeisterung für alles Hohe und Gute eignet, polemisiert gegen Kants Kritizismus und den modernen Materialismus. Er findet in diesen zwei Denkrichtungen

die Quellen einer Anarchie im Reiche der Gedanken, die über kurz oder lang zur Anarchie der Tat führen muß.

Tief ergriffen hat den Auktor der Gedanke, daß der moderne Unglaube die Aufmerksamkeit der Menschen auf den sichtbaren Sternenhimmel zu lenken sucht, den Himmel der Bibel aber leugnet. Sein ganzes Interesse konzentriert sich nun auf den Versuch, den Himmel, den uns der Glaube lehrt, wieder in sein Recht einzusetzen.

Dieses Streben macht dem religiösen Sinne des Verfassers alle Ehre; die Begeisterung, mit der er sich zum Apolegeten des Jenseitsgedankens aufwirft, berührt sehr sympathisch, aber die Beweise, die vorgeführt werden, sind eigenartig, ja irrige und verkehrte Gedanken schießen je und dann durch, und von dem „Granitgrund scholastischer Prinzipien“, von dem im Vorworte so pietätvoll die Rede ist, ist im Verlaufe der Abhandlung nicht viel zu spüren.

Seydl.

