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

Buchbesprechung: Literarische Besprechungen

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

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

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

Download PDF: 27.07.2025

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

„Scimus equidem Thomistas definitionis Tridentini vim effugere, celebri distinctione sensus compositi et sensus divisi. Quod si ea distinctio semel admittatur, iam nihil est, quod Concilium adversus Lutheranos et Calvinistas definierit."

Lutherani quidem et Calvinistae affirmabant, **liberum arbitrium nihil omnino agere;** sed **a Deo esse motum** non negabant.

Molinistae autem inceperunt negando **liberum hominis arbitrium a Deo esse motum;** et concludunt atque finiunt affirmando **liberum arbitrium nihil omnino agere.**[1]

LITERARISCHE BESPRECHUNGEN.

1. ***Dr. Joannes Ude:*** **Doctrina Capreoli** de influxu Dei in actus voluntatis humanae secundum principia Thomismi et Molinismi collata. Graecii, „Styriae" 1905. IX. 348 S.

Der „Princeps Thomistarum" wurde in den letzten Disputen über Thomismus und Molinismus recht stiefmütterlich bedacht; es gewinnt beinahe den Anschein, als ob Freund und Feind sich gescheut hätten, einmal energisch in das mit ebensoviel Fleiß als Gedankenschärfe verfaßte unsterbliche Werk des Fr. Joannes Capreolus († 1444) einzudringen. Und doch muß er der stärkste Kronzeuge sein für die ununterbrochene thomistische Tradition. P. Schneemann S. J. hatte es zwar versucht, den Princeps Thomistarum den Thomisten zu entreißen und bei ihm statt Bañez nur Molina zu finden. Allein schon a priori erhebt sich das Bedenken, daß sich kein geschichtliches Analogon finden läßt für eine derartige Wandlung einer spekulativen Schule, in der sich nicht die geringsten Zeichen einer Umwälzung von Ideen nachweisen lassen. Wir können daher die Spezialstudie von Dr. Ude nur freudig begrüßen, in welcher er vor allem die Lehre des Capreolus über den Einfluß Gottes auf den freien Willen des Menschen behandelt und zwar eben mit Rücksicht auf die Differenzen zwischen Thomismus und Molinismus.

[1] Ad rem P. Gayraud, **Thomisme et Molinisme,** seconde partie, Introduction: „N'est-il pas ètrange que le Molinisme, qui passe pour être le tenant des droits de la liberté, finisse par soutenir la non-activité du libre arbitre? **La liberté n'est pas une puissance active, une cause efficiente.** Le fatalisme luthérien la representait comme un organe sans vie, ‚velut inanime quoddam'; sans activité, purement passif, ‚nihil omnino agere mereque passive se habere'. Curieux rapprochement du Néomolinisme et de l'hérésie, contre laquelle le Molinisme fut inventé!"

Der persönliche Zweck des Verfassers und die Entwicklungsstudien des Werkes geben diesem außerdem noch einen eigenartigen Charakter. Der Verf. war Molinist, als er das Werk begann und ist es noch im ersten Teile in ausgesprochener Weise. Er unternahm die Arbeit zu dem Zwecke, um sich persönlich ein endgültiges Urteil über die historische und meritorische Seite der Frage zu bilden. Das Urteil lautet zugunsten des Thomismus, wie es bei einem unbefangenen Forscher nicht anders zu erwarten war.

Das Werk zerfällt in zwei Teile, von denen der erste eine kurze Übersicht der thomistischen und molinistischen Lehre mit den gegenseitigen Auseinandersetzungen bietet, während der zweite Teil die Lehre des Capreolus behandelt. Diese Disposition hat ihren Grund in der persönlichen Absicht des Verf., sonst wäre der erste Teil wohl überflüssig.

Wir beginnen unsere Kritik mit dem zweiten Teile, um vom Resultate derselben aus auf den ersten zurückzukommen. Nach einem kurzen Referat über Leben, Gegner und Intention des Capreolus beginnt der Verf. mit Capreolus' Anschauung über das Wesen der Freiheit. Leider ist gerade dieser Abschnitt nicht vollständig. Dr. Ude geht von einer Antwort aus, die Capreolus auf eine gegnerische Definition der Freiheit gibt. Der Gegner ist Gregor von Rimini, der als Ausgangspunkt die Definition wählt: causa libera in hoc differt a naturali, quod causa libera positis omnibus requisitis ad agendum potest agere et potest non agere. Capreolus antwortet darauf: illa descriptio falsa est, nisi sic intelligatur, quod causa libera est, quae positis omnibus requisitis ad agendum et actionem praecedentibus potest agere, et potest non agere, modo tempus vel mensura, in qua est actio, non praecedit actionem, sed est simul cum ea. Unde illa descriptio loquitur solummodo de requisitis ad agendum, quae sunt dispositiones agentis ad agendum, vel passi ad patiendum, et non de mensura, in qua fit actio. I. d. 38. q. 1. a. 2. (Ude p. 121.) Aus dem ganzen Tenor der Stelle ergibt sich mit Leichtigkeit, daß Capreolus hier einer falschen Deutung der Freiheit einen akzeptabeln Sinn zu geben sucht, an sich aber dieselbe verwirft und wenigstens nicht als eigentliche Definition des Wesens der Freiheit anerkennt. Jedenfalls ist die Folgerung des Verf. unrichtig, wenn er erklärt: In illo igitur signo spectari debet causa libera, in quo effectus adhuc est futurus (p. 122), wenn es auch selbstverständlich wahr ist, was von Capreolus zitiert wird: in futuro, an hoc sit vel illud, ad potestatem liberi arbitrii pertinet. l. c. Wie wenig diese Stelle mit der Definition des freien Willens zu tun hat und was Capreolus überhaupt dabei von der Freiheit lehrt, ergibt sich aus einer kurzen Darstellung des Zusammenhanges. Es handelt sich um die Conclusio quarta des a. 1., welche lautet: cognitio Dei de futuris est infallibilis et certissima. Als Grund werden viele Thomastexte angeführt, des Inhaltes: Für Gott seien alle Dinge gegenwärtig und insofern sei ihre Wahrheit bestimmt gegeben. (Ed. Paban et Pègues, Turonibus 1900. vol. II. p. 450.) Dagegen will Gregor von Rimini beweisen, daß etwas, was jetzt ist, jetzt auch nicht sein könne, so daß die Behauptung seines gegenwärtigen Seins jetzt nicht wahr sei. Das erste Argument für Gregors These geht nun von der fraglichen Beschreibung des freien Willens als Voraussetzung aus, um mit Hilfe einer intrikaten Deduktion sein Ziel zu erreichen (l. c. p. 455). Capreolus gibt als wahres Resultat des Argumentes zu und als seine eigene Lehre, wie als die des hl. Thomas, daß etwas deswegen, weil es in einem Zeitpunkte sei, während jenes Zeitpunktes nicht absolut notwendig sei (necessarium absolute) und daß die Behauptung der Existenz eines Dinges keine propositio necessaria sei.

Die Notwendigkeit sei nur eine necessitas immutabilitatis — durante eodem instanti. St. Thomas wolle nur sagen, daß etwas, so lange es ist, nicht zugleich nicht sein könne. Die als Voraussetzung gewählte Beschreibung des freien Willens sei nun wahr, wenn man für die praerequisita ad agendum und die actio voluntatis zwei verschiedene Zeitpunkte ansetze, d. h. unter gegebenen Umständen kann der Wille diesen oder jenen Akt setzen, aber er könne nicht, wie Gregorius voraussetze und darauf eigentlich seinen Beweis gründe, zugleich handeln und nicht handeln (l. c. p. 467). Capreolus lehrt also bei dieser Gelegenheit nur die zwei allgemeinen Sätze, daß es vor der Entscheidung des Willens möglich sei, daß er handle oder nicht handle, daß er aber nicht zugleich handeln und nicht handeln könne. Damit ist offenbar eine Definition der Willensfreiheit weder gegeben, noch intendiert, wie sie ja auch nicht in Frage steht. Damit fällt die Folgerung Udes von selbst: In illo signo spectari debet causa libera, in quo effectus adhuc est futurus. Anderseits ist es aber bemerkenswert, daß die heutige Grunddefinition der Freiheit im molinistischen Sinne skotistischen Ursprungs ist, wie auch, daß Capreolus sie gar nicht als Definition der Freiheit behandelt. Ude mag sich leicht haben verleiten lassen, als er die ihm geläufigen Worte las, diese in seinem Sinne zu deuten.

Dr. Ude wendet nun seine Anschauung an auf den Zustand des Willens unter der motio Dei. Ohne einstweilen näher darauf einzugehen, folgt aus dem Vorausgehenden nur: solange der Wille nicht durch die motio als in actu (secundo) konstituiert gedacht wird, also vor dem Zeitpunkt des Handelns, kann die Handlung eintreten oder unterbleiben; im Augenblick der vollbrachten motio kann er nicht zugleich handeln und nicht handeln. Wie er aber frei handelt, werden wir weiter bei der Lehre von der praemotio sehen. Bevor diese zur Sprache kommt, zeigt uns Ude nach Capreolus, daß kein Objekt den Willen in statu viae nötigen kann, da es zum wenigsten in der Macht des Willens liegt, den Akt zu suspendieren; daß das Objekt den Willen nicht effektiv bewegt, sondern nach Art der Formal- und Finalursache, daß nur Gott und der Wille selbst effektiv das exercitium actus herbeiführen können. Leider sind alle diese Elemente der Willenslehre des Capreolus vom Verf. nicht unter einen einheitlichen Gesichtspunkt geordnet; denn die Versuche mit der oben erwähnten Definition schlagen fehl und führen nur zu Mißdeutungen.

Im Artikel III über die praemotio physica wird untersucht, warum Capreolus eine solche annehme, wie er sie verstehe und mit der Freiheit des Willens vereinbare. Capreolus lehrt nun entschieden die tatsächliche praemotio physica, weil Gott den Willen aus der Potenz in den Akt erhebt und als Herr des Willens ihn neigt, wie er will. Negativ steht fest, daß sich bei Capreolus kein Zeugnis für den „concursus simultaneus" findet. In erster Linie bewegt Gott den Willen zum bonum in universali, doch so, daß auch dieser Akt effective vom Willen eliziert wird. In zweiter Linie bewegt Gott den Willen zu jedem freien Akte, d. h. Gott ändert den Willen effektiv. Die Mittel zum gewollten Zwecke bestimmt der Wille selbst. Auf jeden Fall ist die Selbstbestimmung des Willens nicht ausgeschlossen, „quia per hoc, quod movetur ab alio, non excluditur, quin moveatur ex se". Scotus gegenüber, der behauptet, daß der effektive Einfluß Gottes auf den Willen dessen Freiheit aufhebe, antwortet Capreolus, daß zur vollen Selbstbestimmung nur die effektive Mitwirkung einer zweiten geschöpflichen Ursache, nicht aber die Abhängigkeit von Gott ausgeschlossen sei. Auch hebe Gott durch seinen Einfluß die freie Willensentscheidung nicht auf, sondern bewirke sie vielmehr. Der Fehler liege darin, daß man dem Menschen eine gleiche Art der

Selbstbestimmung vindiziere, wie Gott (libertas univoce). Auch lehrt Capreolus die distinctio sensus compositi et divisi im gleichen Sinne, wie die modernen Thomisten. Gegen Heinrich von Gent verwahrt sich Capreolus gegen den „concursus simultaneus", den später Suarez wieder einführte. In weiteren metaphysischen Erörterungen führt Capreolus die Willensfreiheit in actu auf den göttlichen Willen als letzte Ursache zurück, erklärt den Willen als quasi instrumentum Dei, daß Gott seine motio der exigentia des Willens adaptiere — daher auch effektive Mitwirkung Gottes zum sündhaften Akte usw. Der Verf. bemerkt: Verba Capreoli citra omne dubium constituunt historicum argumentum, quod doctrina praedeterminationis physicae a S. Thoma exinde ad Bannesii usque tempora tradita ac continuo fluxu in schola Thomistica ut patrimonium S. Thomae conservata fuerit. p. 179.

Im art. IV wird untersucht, wie Gott nach Capreolus die kontingent zukünftigen Dinge erkennt. Diese Partie ist sehr gut ausgeführt. Auch hier konstatiert Dr. Ude, daß nach dem princeps Thomistarum das Erkenntnismedium nicht die göttliche Wesenheit als solche, sondern die vom freienWillen bestimmte Tätigkeit Gottes ist. Diese ist der Grund, warum Gott die zukünftigen freien Akte sicher und unfehlbar erkennt. Die praesentialitas rerum ist nicht Erkenntnisgrund, sondern diese ist nur eine Bedingung für das Objekt selbst, damit dieses an sich eine bestimmte Wahrheit habe, was fehlt, solange etwas als futurum contingens gedacht wird. Diese seine praesentialitas und determinata veritas hat aber das Ding von Gott, von Gottes Wissen und Wollen als Ursache jedes Seins und jeder Wahrheit. Wie immer will Capreolus nur die Lehre des hl. Thomas feststellen. Die Konstatierung Dr. Udes charakterisiert darum auch neuere Versuche, die praesentialitas der Dinge als göttliches Erkenntnismittel zu statuieren, als unthomistisch. Für die scientia media findet sich bei Capreolus kein Anzeichen; speziell die supercomprehensio wird als unzulänglich verworfen. Ude ist der Meinung, daß Capreolus die futuribilia der scientia visionis als Objekt zuweise, übersieht aber, daß Capreolus von einem Objekte der scientia visionis verlangt, daß es in seipso von Gott erkannt werde, was von einem bloß futuribile nicht gesagt werden kann. cf. p. 239. Die Einteilung des göttlichen Wissens in die scientia simpl. intelligentiae und visionis ist nicht so sehr eine Einteilung nach Objekten, als nach der Erkenntnisweise: geschaut kann nur das sein, was existiert; alles andere gehört zur bloßen Erkenntnis, so auch die futuribilia.

Im art. V wird Capreolus' Lehre von der Wirksamkeit der Gnade untersucht. Ude bemerkt, daß hierüber bei seinem Scholastiker weniger ausgesprochene Zeugnisse zu erwarten seien, da eben die Frage erst später eingehender behandelt wurde. Indes sei die Lehre des Princeps klar und sicher genug. Über die Notwendigkeit der gratia actualis spricht sich Capreolus klar aus; er erklärt dieselbe als eine Einwirkung Gottes auf den Willen, wodurch der Akt des Willens bewirkt wird, doch so, daß der Wille mitwirkt — applicata et quasi instrumentaliter mota a Deo ad sic partialiter concausandum. In dieser motio liegt kein Zwang, sondern — instrumentum liberum existens, in cuius potestate est sequi motionem agentis iuvatur ita, ut agat ea, quae non sic adiuta nequaquam agere potuisset. Die gratia efficax gibt nicht nur das posse agere, sondern auch das agere selbst. Zu diesem Zwecke erhält der Wille eine virtus transiens und instrumentalis — also kein bloßer Similtankonkurs wie bei Suarez. Wie bereits betont, steht es in der Gewalt des Willens, dem Empfange der Gnade Hindernisse zu bereiten oder nicht; ebenso liegt es in der Macht des Willens, dem Einwirken — movere — Gottes Hindernisse zu bereiten.

Gott ist von sich aus bereit, alle zum Heile zu führen; wer nicht genügend Gnade hat, muß die Schuld dem Mangel an eigener Mitwirkung zuschreiben. Sonst würde er die Gnade zum Heile erlangen. Die gratia sufficiens ist darum entitative von der efficax verschieden. Auch inbezug auf die Gnade unterscheidet sich des Capreolus Lehre nicht von jener der modernen Thomisten.

Ein Gleiches gilt von der Prädestinations- und Reprobationslehre. Wir können uns darüber kürzer fassen. Es genüge zu referieren, daß der Princeps Thomistarum gerade hierin sein fürstliches Banner im klarsten Lichte entfaltet. Die praedestinatio ist die ratio ordinis quorundam in finem vitae beatae, ein Akt des Verstandes, der anordnet, was Gott will; daher der letzte Grund der praedestinatio der Wille Gottes — electio und dilectio. Die Auserwählung ist absolut eine gratuita — ante praevisa merita. Die Verdienste des Menschen sind von Gott zur Erreichung des Zweckes vorausbestimmte Mittel, sowie Gott auch alle äußeren und inneren Gnaden, die zum Heile führen, vorausbestimmt. Ebenso kann als letzter entscheidender Grund der Reprobation nur der freie Wille Gottes genannt werden, der den einen aus eigener Schuld in die Sünde fallen und darin beharren läßt, des andern sich aber in ewiger Liebe erbarmt. Von einer scientia media auch hier keine Spur. Die unfehlbare Sicherheit der Prädestination wird ausdrücklich auf die Kraft des göttlichen Willens zurückgeführt, die verlangt, „ut non solum sit quod Deus vult, sed etiam, ut hoc modo sit, sicut Deus vult illud esse". p. 289. Markanter als bei Capreolus findet sich die Lehre wohl nur noch — beim hl. Thomas selbst. Die beiden Artikel IV und VI bilden nicht nur einen wertvollen historischen, sondern auch inhaltlichen Kommentar zur Summa des Aquinaten.

Im Epiloge schließt der Verfasser: Unice coacti vi testimoniorum Capreoli non potuimus aliam conclusionem eruere nisi hanc, videlicet Capreolum esse Thomistam. p. 295. Er empfindet es als eine dem Andenken des Princeps Thomistarum zugefügte iniuria, wenn man ihn mit P. Schneemann den concursus simultaneus lehren läßt. p. 294.

Die ganze Untersuchung hält sich nur an den sehr reich angeführten Text selbst; andere Interpretationen werden nicht herbeigezogen, schon aus dem Grunde, weil der Text selbst klar genug vorlag. Die Versuche von P. Frins und Schneemann werden ohnehin durch die ganze Darstellung ins rechte Licht gerückt.

Der Eindruck muß auf jedermann der gleiche sein, außer es stehe wie bei so vielen nur ein schreckliches Zerrbild des Thomismus vor den Augen.

Wir haben den zweiten Teil des Werkes zuerst behandelt, weil auf diesem das Hauptgewicht liegt. Dr. Ude wollte Capreolus' Lehre mit derjenigen der modernen Thomisten und Molinisten vergleichen, um danach zu entscheiden, wer von den beiden Lagern sich auf Capreolus und Thomas berufen dürfe. Deswegen gibt er im ersten Teil eine gedrängte Übersicht der gegenwärtigen thomistischen und molinistischen Lehren. Wie bereits bemerkt, neigt der Verf. hier noch dem Molinismus zu und zeigt sich dies auch bei der Behandlung der Frage in fühlbarer Weise. Am Schlusse des Werkes beugt sich der Verf. vor der Autorität des Capreolus und Thomas. Mag ein solcher Wechsel der Ansichten immerhin gegen die Regeln eines Buches sein, so bietet das Werk dafür ein interessantes Bild der Zeit und des Gedankenganges nicht weniger. Mancher wird dabei vielleicht mehr profitieren als aus einem systematisch streng geschlossenen Werke. Auch waren äußere Umstände hierbei von Bedeutung.

Der Verf. folgt im ersten Teile dem gleichen Schema wie im zweiten. Für den Thomismus werden Zigliara und Dummermuth — Feldner leider nicht, für den Molinismus De Maria, Mazella, Pignataro und Billot als Zeugen angeführt. In der Frage über den Begriff der menschlichen Freiheit wird die Indifferentia des Willens behandelt. Dabei wird Dummermuth vorgeworfen, daß nach ihm der Wille in actu secundo nicht mehr frei, sondern determiniert sei. Abgesehen davon, daß sich nicht leicht feststellen läßt, ob der Verf. unter actus secundus die actio versteht oder nicht, schließt die Voraussetzung, daß der Wille etwas determiniert will, nur das eine aus, daß er nicht zugleich etwas anderes will, nicht aber daß er jenes erste Objekt aus eigener Wahl, d. h. frei wolle. Mit a. W. es ist damit nur die indifferentia passiva, aber nicht die activa ausgeschlossen. Die Forderung des ad utrumque posse ist eben zweideutig. Im Grunde genommen, wäre nach des Verf. Argumentation jeder konkrete Willensakt unfrei. Hier rächt sich eben die falsche Definition, die wir bereits oben beleuchtet haben. Die Unterscheidung Dummermuths ist deswegen auch vom Verf. nicht in ihrem eigentlichen Sinne erfaßt worden. Über den Einfluß des ultimum iudicium practicum wäre Zigliara, Psych. lib. V cap. II n. VII genauer zu beachten gewesen.

In der Frage über die Notwendigkeit der praemotio physica wird der Differenzpunkt folgendermaßen angegeben: Oritur acerrima controversia, in quantum nempe Thomistae ulterius progrediuntur adstruendo decreta praedeterminantia quoad actum secundum voluntatis, quem a Deo per modum liberi determinari aiunt, dum vero Molinistae vehementer impugnant haec decreta, utpote imcompossibilia cum libertate actionis. p. 28. Damit ist wohl eine Anklage der Molinisten gegen die Thomisten angedeutet, aber nicht der Kernpunkt der Frage gezeichnet. Dieser besteht vielmehr darin, ob Gott wirklich und subjektiv (ex parte subiecti) den Willen in Akt überführe, ob die freie Selbstentscheidung des Willens von Gott im Subjekte gewirkt werde. Da sich der actus primus proximus zum actus secundus immer noch wie die Potenz zum Akte verhält, so muß die Einwirkung Gottes eine reale Aktuierung bedingen, so daß der Wille sich nun actu entscheidet. Die eigentliche actio, das Wollen ist dann nur mehr ein Ausfluß der gegebenen Faktoren. Auch die Molinisten müssen den einen Grundsatz anerkennen, daß die freie Willensentscheidung ein unmittelbarer Effekt Gottes ist. Sie bestreiten aber, daß dazu im Subjekte eine reale Aktuierung durch Gott eintreten müsse; entweder genügt der concursus simultaneus oder der concursus universalis. Die Frage, ob und wie unter der praemotio die Freiheit bestehen bleibe, ist also eine sekundäre und gehört in das Kapitel: Erklärung der These. P. 39 kommt nun der Verf. selbst auf den Hauptfragepunkt: Producitne Deus movendo creaturam de potentia ad actum aliquid in creatura vel solummodo concurrit cum creatura ad effectum? Diese Frage hätte man zu wenig prinzipiell behandelt. Auf verschiedene Thomaskommentare wollen wir nicht eingehen, da sie ohnehin bei Capreolus ins rechte Licht gerückt werden.

Der Gnadenfrage werden vierzehn Dogmen über die Notwendigkeit der Gnade vorangestellt, die Kontroversfrage wird als frei erklärt, darauf folgt die Darstellung der beiderseitigen Lehren über die gratia sufficiens und efficax, im Anschluß daran auch der Theorie über die cognitio Dei de futuris contingentibus und die praedestinatio, wobei der Verf. die molinistische Ansicht für probabler erachtet, schon weil die thomistische schließlich doch die Freiheit aufhebt, wenn sie auch ihre Gründe für sich hat.

Das Werk Dr. Udes ist sein Erstlingswerk. Wir wünschen, daß es ihn gut einführen möge. Wenn man von jedem wissenschaftlichen Werke

verlangt, daß es der Wissenschaft einen Fortschritt bringe, so kann Dr. Ude darauf hinweisen, die historische und wissenschaftliche Ehre des Capreolus, ja seinen Titel als princeps Thomistarum gegen ungerechte Zweifel gerettet zu haben. Die eigenartige Entwicklung in der Darstellung dient nur als Hintergrund, gegen den die Lichtgestalt des Fr. Johannes um so deutlicher hervortritt. Ein gewiegter Forscher hätte das Bild wohl ungleich schärfer gezeichnet, für den Zweck des Verf. war dies nicht notwendig. Für diesen hat aber der Verf. einen staunenswerten Fleiß bewiesen, während die leicht verständliche Diktion die Lektüre erleichtert. Nova macte virtute!

Graz. P. Reginald M. Schultes O. Pr.

2. ***Christianus Pesch*** S. J.: **Praelectiones dogmaticae,** quas in collegio Ditton-Hall habebat. Tom. I. Institutiones propaedeuticae ad sacram theologiam. Ed. 3. Friburgi Brisg., Herder 1903. XXV, 415 S.

Vorliegende 3. Auflage des I. Bandes der umfangreichen Dogmatik von P. Pesch beweist, daß dieselbe einem Bedürfnis entspricht. Da sich diese Auflage von den früheren nur durch unwesentliche Zusätze und Verbesserungen unterscheidet, kann auf die Anzeigen der ersten und zweiten Auflage verwiesen werden (Jahrbuch XII, S. 120; XV, S. 252). Die beigefügten indices conciliorum, summorum pontificum, scriptorum quorum dicta in Praelectionibus citantur, haeresium, ermöglichen die leichtere Verwendung des Buches. Von kleineren Zusätzen lassen sich bemerken: die tiefere Begründung der Wissenschaftlichkeit der Theologie, indem sie als eine dem göttlichen Wissen untergeordnete Wissenschaft erklärt wird (S. 4); die Rechtfertigung der „traditionellen" Apologetik gegenüber den meist französischen Neuerungsversuchen (S. 13); und andere Rücksichtnahmen auf neuere historische Forschungen, besonders in der Frage über den Ursprung der kirchlichen Hierarchie. — Die Bemerkung des Verfassers in der Vorrede über die theologischen Schulen oder Richtungen ist in gewisser Beziehung wohl etwas einseitig: „Porro inter scholasticos dominicani (O. Pr.) Sancto Thoma posteriores vix non omnes sunt thomistae, franciscani (O. S. F.) solent esse scotistae; theologi vero Societatis Jesu (S. J.) neutri scholae absolute addicti sunt, quare interdum ab aliis neutrales vocantur. Benedictini (O. S. B.) ut plurimum magis excoluerunt theologiam positivam, quam scholasticam" (S. VII). In manchen Fragen ist auch der Zusatz S. J. ein ziemlich zuverlässiger Führer für jene, die wirklich neutral sind, und Scheeben spricht mit Recht von einer Jesuitenschule in seiner Geschichte der Theologie (Handbuch der kath. Dogmatik I, S. 451), obwohl dieselbe mehr als andere einem gewissen Eklektizismus huldigt. Daß die Vertreter der Salzburger Benediktinerschule, die angeführt werden, als „minoris momenti" in der thomistischen Richtung bezeichnet werden, ist relativ genommen nicht ganz berechtigt; in ihrer Zeit gehören sie zu den bedeutenderen Theologen überhaupt; Scheeben (a. a. O. 450 u. 455) hält die „theologia scholastica" vom Abte Augustin Reding O. S. B. für „eines der größten und gediegensten thomistischen Werke", und auch die Leistungen von Mezger, Peri, Wenzl aus derselben Schule nicht für unbedeutend.

Rom, S. Anselmo. P. Laurentius Zeller O. S. B.

3. ***Dr. Paul Schanz:*** **Apologie des Christentums.** I. Teil: Gott und die Natur. 3. vermehrte u. verbesserte Aufl. Freiburg, Herder 1903. VIII, 792 S.

„Eine Rechtfertigung ihrer Eigenart," so führt der Verfasser im Vorwort zur 3. Auflage aus, „bedarf diese Apologie nicht mehr. Sie hat dieselbe durch den Gang der Wissenschaften seit der ersten Auflage in hohem Maße erhalten. Die Betrachtungen an der Jahrhundertwende haben die scheinbar widersprechenden Behauptungen zu Tage gefördert, daß das 19. Jahrhundert als eine fortlaufende Gegenbewegung gegen die Religion zu charakterisieren sei und dennoch das Wiedererstarken der Religion bewirkt habe. Naturwissenschaft, Geschichte und Kritik haben die natürlichen und übernatürlichen Grundlagen der Religion zu erschüttern gesucht und der christlichen Weltanschauung die naturalistische, entwicklungsgeschichtliche entgegengestellt. Das neue Weltbild ist tief in die Massen eingedrungen und hat viele der Religion entfremdet. Trotzdem kann diese Weltanschauung den denkenden Geist nicht befriedigen. Je weniger sie die großen Welträtsel lösen kann, desto entschiedener weist sie wieder auf die Religion zurück." Das Christentum allein kann dem in der Natur des menschlichen Geistes und Herzens wurzelnden religiösen Zuge genügen; aber das Vorurteil, es bestehe zwischen ihm und der modernen Kultur ein unversöhnlicher Gegensatz, schreckt viele zurück, dem Drange ihres Herzens zu folgen. Vorliegende Apologie stellt sich die Aufgabe, dieses Vorurteil zu brechen. Sie will „nicht einer Aussöhnung das Wort reden, wo prinzipielle Gegensätze vorliegen", aber die Gedanken und Bestrebungen der Gegner würdigen, „das Wahre und Falsche der modernen Wissenschaft unterscheiden und den wirklichen Fortschritt anerkennen, auf welchem Gebiet er sich zeigen mag".

Die Aufgabe, die sich der Verfasser hiermit gestellt hat, ist keine leichte. Schon Leibniz schrieb an Huetius: „Wenn es sich darum handelt, die Wahrheit der christlichen Religion zu beweisen, so braucht man dazu mehr Materialien als z. B. zu dem philosophischen Beweise für die göttliche Vorsehung. Um sich auf solche Erörterungen einzulassen, muß man nicht allein Philosoph, sondern auch Gelehrter, ja sogar beides in höchstem Grade sein. Unter einem Gelehrten verstehe ich einen Mann, der die wichtigsten in der bekannten Welt stattgefundenen und im Andenken der Menschen aufbewahrten Ereignisse kennt und miteinander verglichen hat, — einen Mann, der die hauptsächlichsten Phänomene des Himmels und der Erde, die Geschichte der Natur und der Künste, die Auswanderungen der Völker, den gegenwärtigen Zustand der Welt, kurz alle Kenntnisse, welche kein reines Produkt der geistigen Anlagen sind, sondern durch die Besichtigung der Dinge und die Erzählung der Menschen erworben werden kann, inne hat" (zit. v. V. S. 20). Beim Aufschwung, den die empirischen Wissenschaften in unserer Zeit genommen haben, ist es noch schwieriger, diesen Anforderungen zu genügen. Wer vorliegenden ersten Band dieser Apologie durchgeht, der wird dem Verfasser die Anerkennung nicht versagen können, daß er mit erstaunlicher Gelehrsamkeit die Forschungen der Naturwissenschaften und der Geschichte bis auf die neuesten Erscheinungen verfolgt hat, um überall die wirklichen Ergebnisse von ungenügend begründeten Hypothesen oder phantastischen Behauptungen zu scheiden und ihre Harmonie mit den Lehren des Christentums nachzuweisen.

Nach einleitenden Ausführungen über die Apologetik und ihre Geschichte behandelt der Verfasser die Religion und den Gottesbegriff, um

dann auf breiter empirischer Grundlage den kosmologischen Gottesbeweis zu entwickeln. Derselbe wird in vier Stufen gegliedert; die erste „Anfang und Ende" geht aus von der Welt und führt zu ihrer absoluten Ursache, die zweite „Leben" schließt von den Organismen auf den lebendigen, lebenspendenden Schöpfer, die dritte „Pflanze und Tier" erhebt sich vom animalischen Leben zu dessen „geistiger" Ursache; die vierte „Tier und Mensch" sieht im selbstbewußten, sittlich freien, persönlichen Wesen des Menschen einen Abglanz Gottes, der absoluten Intelligenz, der absoluten Freiheit, der absoluten Persönlichkeit. An das kosmologische Argument reiht sich das teleologisehe „Ziel und Zweck" an; es erfährt entsprechend der stufenmäßigen Steigerung der Zweckmäßigkeit im Reiche der Geschöpfe dieselbe Gliederung und schreitet vom Anorganischen zum Organischen, von der Pflanze zum Tier, vom Tier zum Menschen fort. Unter dem Titel „Tugend und Lohn" folgt der moralische und anthropologische Gottesbeweis. Ein Abschnitt über „Dasein und Wesen Gottes" faßt die gewonnenen Resultate abschließend zusammen. — Nach dieser Grundlegung des christlichen Theismus wendet sich die Apologie den kosmologischen und anthropologischen Fragen zu. Zunächst wird die Lehre über die Seele entwickelt und ihre Unsterblichkeit bewiesen. Ein eigener Abschnitt ist dem bereits als unhaltbar erwiesenen Monismus gewidmet. Dann wird die Schöpfung und ihre Geschichte, das Weltsystem, die Einheit und das Alter des Menschengeschlechtes und die Sündflut behandelt,

Wenn der Verfasser es als die Aufgabe der Apologie des Christentums betrachtet, auf die Angriffe der weltlichen Wissenschaften einzugehen, ihre Ergebnisse zu berücksichtigen, die „moderne Denkungsart" zu würdigen, so ist er dieser Aufgabe in einem Umfange nachgekommen, der die „Eigenart" dieser Apologie auszeichnet. Er ist mit einziger Allseitigkeit den Forschungen der empirischen Wissenschaften nachgegangen, soweit sie nur einigermaßen zu den religiösen Fragen, die er behandelt, in Beziehung treten konnten. Die maßvolle Stellung, welche er in Beurteilung ihrer Ergebnisse einnimmt, ist wohltuend; besonders ist die Entwicklungstheorie, die auf historischem und naturwissenschaftlichem Gebiete fast eine tyrannische Alleinherrschaft beansprucht, eingehend und sachlich auf die Gründe ihrer allzukühnen Folgerungen geprüft und in die Schranken der Tatsachen verwiesen. — Unbeschadet der Anerkennung, die dem Werke gebührt, weil es durch seine weitgehende Berücksichtigung der empirischen Wissenschaften reiches, dankenswertes Material zur Beleuchtung der christlichen Wahrheit zusammengetragen und gesichtet hat, ist doch zu bedauern, daß die philosophische Begründung des Theismus nicht die nötige Klarheit und Sicherheit hat. Die Quelle aller Angriffe auf das Christentum ist aber unstreitig auf dem Boden der Philosophie zu suchen. Was hilft es, mit einer Geschichts- oder Naturwissenschaft, die im Prinzip monistisch ist oder wenigstens die Möglichkeit eines Übernatürlichen leugnet, um Konsequenzen zu streiten, die auf fremdem Boden wurzeln? Die erste und wichtigste Aufgabe der Apologetik ist und bleibt stets der Nachweis des überweltlichen Gottes, der übernatürlichen Ordnung. Die Gottesbeweise und die an sie geknüpften Folgerungen werden gewiß auf viele einen größeren Eindruck machen, wenn durch eine weitgreifende Darstellung des empirischen Ausgangspunktes die Wirkung des durch den unerbittlichen Kausalbegriff geforderten Schlusses vorbereitet ist; aber diese Wirkung hängt doch innerlich und wesentlich von diesem ab. Aber gerade in der Fassung des Kausalitätsbegriffes zeigt sich eine gewisse Unbestimmtheit. Nach einem Versuch, den Begriff von Ursache und Wirkung, der „zunächst den Charakter eines rein logischen Gesetzes"

hat, durch Reflexion über unsere innere Erfahrung als objektiv-gültig hinzustellen, und die Tatsächlichkeit des Kausalzusammenhanges nachzuweisen, wird zugestanden, „daß wir uns hier auf dem Gebiete der Analogie und der Induktion bewegen und ohne das zwingende logische Gesetz und ohne eine intellektuelle Anschauung unmittelbarer Art nie zu dem vollen Beweise gelangen werden" (S. 189 fl.). „Die Kausalität". heißt es dann, „erscheint also, wie die Kategorien überhaupt, als ursprüngliche Wesensbestimmung unseres Selbst, »als eine Denknotwendigkeit a priori, sich gründend auf eine uns einleuchtende metaphysische Seinsnotwendigkeit a priori«, deren wir uns erst später durch die Erfahrung bewußt werden, und die wir dann auf die Dinge der Außenwelt übertragen. Indem wir uns vermittelst der inneren Erfahrung dieser Wesensbestimmung als konstanten Geschehens bewußt werden, erheben wir dieselbe durch wissenschaftl.che Reflexion zum Begriffe und zum formalen Gesetze der Wissenschaft" (S. 190). Dementsprechend wird das Schlußverfahren auf die Berechtigung der synthetischen Urteile apriori gegründet, welche der Verfasser im Sinne Alois Schmids zu verstehen scheint, wenn er mit dessen Worten sagt: „Wäre diese Frage (gibt es synthetische Urteile apriori?) zu verneinen, so würde die mathematische Gewißheit stürzen und umsomehr die über die Sinnentatsachen ins Bereich der übersinnlichen Wahrheiten vermittels des Kausalitäts- und Substanzialitätsprinzips sich hinüberschwingende Metaphysik, und der skeptische Phänomenalismus würde Sieger sein" (St. 200). Ähnlichen Gedanken begegnen wir bei der Erklärung des Gottesbegriffes. Neuere Verteidiger der eingepflanzten Gottesidee „fassen dieselbe nicht als eine unmittelbare Gotteserkenntnis, sondern als ein metaphysisches Prinzip, durch welches die analoge Gotteserkenntnis befestigt und für die logische Schlußfolgerung nach dem Kausalitätsgesetze der zureichende Grund geboten wird, um von dem Gebiete des formalen Denkens auf das Gebiet der Metaphysik übergehen zu können. Höchstens ist die durch äußere Erfahrung noch nicht entwickelte Gotteserkenntnis eine stille Ahnung des Übersinnlichen, ein verborgenes Gefühl der Gottheit und in diesem Sinne Voraussetzung oder Vorausnahme des Daseins Gottes. Ein unwillkürliches, aber noch unentwickeltes Gottesbewußtsein, oder sagen wir eine Anlage, einen Keim dafür muß jede natürliche Gotteserkenntnis annehmen. Die Erkenntnis Gottes entwickelt sich aus der Natur des Geistes und muß ihm nicht erst von außen kommen oder durch mühsames Forschen erworben werden" (S. 166 fl.). Daher beruht „die Gewißheit unserer natürlichen Gotteserkenntnis nicht allein auf dem Syllogismus, sondern zugleich auf der Tätigkeit unserer ganzen Seele. Wie mit dem Verstand, so müssen wir mit dem Sinn für das Schöne und Gute und mittelst freier Zustimmung zum sicheren Glauben an einen vollkommenen Gott gelangen" (S. 512). Ähnlich wie mit den Beweisen vom Dasein Gottes verhält es sich auch mit den Beweisen für die Unsterblichkeit der Seele" (S. 572), auch da muß der Glaube ergänzend sich zugesellen. Dementsprechend wird die metaphysische Gotteserkenntnis als ungenügend bezeichnet, und ihr eine „religiöse" Gotteserkenntnis gegenübergestellt (S. 6 fl.). Unwillkürlich drängt sich einem hier die Frage auf nach dem Grunde der Sicherheit unserer Gotteserkenntnis; worauf stützt sich die objektive Gültigkeit dieser eingepflanzten Gottesidee, dieser „stillen Ahnung"? Wem und warum glauben wir, daß Gott existiert, wenn unser Schlußverfahren ungenügend ist? Woher kommt die Stimme unseres Herzens und wohin ruft sie uns? Wer verbürgt uns, daß sie ein zuverlässiger Führer ist, wenn unsere Begriffe ihren Dienst versagen (vgl. S. 16, 51, 81)? Wenn diese Fragen wanken, fehlt unserem

Glauben das feste Fundament. Daß das „Herz" einen großen Einfluß auf die Verstandestätigkeit hat, ist unstreitig wahr; das Herz ist die Quelle aller Irrtümer (S. Thomas Qu. disp. de malo 3, 7), das Herz ist die Wirkursache des Glaubensaktes, aber dieser Akt ist nur dann Glauben im vollen Sinne des Wortes, wenn er sich zurückführen läßt auf einen evidenten Verstandesakt, von dem die Wirksamkeit des Herzens abhängt; das Herz führt den Verstand auch ein in das Gebiet der πρᾶξις, insofern seine natürlichen und übernatürlichen Triebe und Regungen, welche einer theoretischen Verstandestätigkeit folgen, selbst wieder Gegenstand des reflektierenden Geistes werden, und ihm neue Wahrheiten erschließen. In diesem Sinne sagt der hl. Thomas: „Ille qui credit, habet sufficiens inductivum ad credendum, inducitur enim auctoritate divinae doctrinae miraculis confirmatae, et quod plus est, interiori instinctu Dei invitantis; unde non leviter credit" (S. th. II. II, 2, 9 ad 3). Der übernatürliche Glaube ist nicht die Frucht einer Beweisführung; aber in der gewöhnlichen Ordnung der Dinge ist er an sie als eine notwendige Bedingung geknüpft; er erhebt und verklärt unsere natürliche Erkenntnis, aber deswegen ist diese nicht ahhängig vom Glauben in der ihr eigenen Sicherheit und Zuverlässigkeit; „non enim crederet (fidelis) nisi videret ea esse credenda, vel propter evidentiam signorum vel propter aliquid huiusmodi" (S. Thomas l. c. 1, 4 ad 2). Daß die Liebe Gottes die Quelle der mystischen Gotteserkenntnis ist, und der Wille hier einen Vorrang hat über den Verstand, ist einstimmige Lehre der Scholastiker. (Vgl. Vallgornera, Mystica theologia Divi Thomae qu. 1.) — Wie in den erkenntnistheoretischen Fragen, zeigt sich auch in der Auffassung und Unterscheidung der natürlichen und übernatürlichen Ordnung eine gewisse Unbestimmtheit; freilich ist in gewissem Sinne nur die übernatürliche Ordnung tatsächlich gegeben, aber sie schließt die natürliche Ordnung als ihre Materialursache ein, die natürliche Religion ist daher keine reine Abstraktion, sie ist mit der übernatürlichen Ordnung tatsächlich mitverwirklicht, Gnade und Glaube heben die Natur und Vernunft nicht auf, sondern vervollkommnen und vollenden beide. — Auf religionsgeschichtliche und naturwissenschaftliche Einzelheiten einzugehen, würde hier zu weit führen; bei der bereits hervorgehobenen maßvollen Stellung des Verfassers, sowie bei seiner ausgedehnten, allgemein anerkannten Gelehrsamkeit würde auch das Betonen unbedeutender Meinungsverschiedenheiten als kleinlich erscheinen. Man kann ja dem Verfasser in dieser Beziehung nur dankbar sein für den reichen Stoff, den er bietet, und dessen Verarbeitung, und den Worten seiner Vorrede zur dritten Auflage zustimmen.

Rom, S. Anselmo. P. Laurentius Zeller O. S. B.

4. *Dr. Rudolf Eisler:* **Soziologie.** Die Lehre von der Entstehung und Entwicklung der menschlichen Gesellschaft. Leipzig, Weber 1903. VIII. 305 S.

Eisler steht ganz auf den Schultern Wundts. — Gemäß der „Aktualitätstheorie" ist die Seele keine Substanz, sondern „der stetige zur Einheit sich verbindende Zusammenhang der physischen Erlebnisse (Empfindungen, Gefühle, Strebungen, Denkhandlungen) selbst . . . Aber die Seele, das Bewußtsein ist doch anderseits mehr als bloß die Summe, als Aggregat von Empfindungen und Gefühlen. Im Psychischen geht ein Zustand aus anderen, vergangenen hervor, treibt wiederum neue Erlebnisse (durch Reize veranlaßt) heraus, so daß ein Vorgang sich stetig an den anderen

anschließt. Durch den Kausalnexus, der zwischen den Bestandteilen des Bewußtseins besteht, kommt es zu einem Bewußtseinsverlauf, in dem ein Glied durch die anderen, schließlich durch die ganze Vergangenheit des Bewußtseins bedingt ist. Auf Grund dieser inneren Verbindung, des stetigen Zusammenhanges vergangener mit gegenwärtigen Bestandteilen der Psyche stellt sich während des Lebens immer wieder die Einheit derselben dar. — Jedem einzelnen psychischen Vorgang gegenüber stellt das Ichbewußtsein ein übergeordnetes Ganze dar, von dem jedes Teilbewußtsein abhängig ist, wiewohl das Ganze ein Resultat der psychischen Einzelfunktionen ist. Aber diese bekunden eine Kausalität schöpferischer Art, insofern aus der Verbindung psychischer Elemente Gebilde entstehen, deren Eigenschaften in den Bestandteilen, aus denen sie sich aufbauen, noch nicht enthalten sind. — Wie durch die Verbindung der einzelnen Inhalte des Individualbewußtseins eine Reihe von Gebilden entstehen, die mehr sind als die bloße Summe von Elementen, schließlich aber aus diesen ein höchstes, umfassendes, das Ichbewußtsein resultiert", so ist die soziale Gemeinschaft der „Zusammenhang und die Wechselwirkung von Vorstellungen, Gefühlen, Wollungen der Individuen, woraus Gebilde hervorgehen, die weit über das hinausgreifen, wozu sich in den einzelnen die Anlagen finden. Das Produkt dieser Wechselbeziehungen zwischen den Gliedern einer Gemeinschaft sind Sprache, Mythus, Religion, Sitte, Recht, Sittlichkeit, Wissenschaft" usw. (die sozialen Gebilde). — Auch das Gesamtbewußtsein „ist keine Substanz", sondern besteht nur in dem lebendigen Zusammenhange, „der aus der Wechselwirkung der Individuen entspringt." S. 90 f. — Die allgemeine Soziologie untersucht das Wesen des Sozialen überhaupt, die spezielle die einzelnen Erzeugnisse des menschlichen Zusammenlebens, die sozialen Gebilde und die sozialen Verbände (Familie, Ehe, Horde, Staat). — Die Sittlichkeit entwickelt sich aus dem sozialen Zusammenleben, als das sozial Zweckmäßige zu immer vollkommneren Formen. „Der Fortschritt besteht in erster Linie in der Ausdehnung des Anfangs nur auf eine kleine, engere Gemeinschaft sich erstreckenden sozial-sittlichen Verhaltens auf immer weitere Verbände, schließlich auf die gesamte Menschheit, ja auch auf die Tiere." S. 149.

Eisler läßt die Sittlichkeit aus dem Sozialen sich entwickeln. Nach hergebrachter Ansicht folgt das Soziale aus dem Sittlichen. Das Sittliche ist nach ihr das der Natur des Menschen entsprechende, der Mensch ist aber seiner Natur nach „ein animal sociale". „Der Ordnung der Naturneigungen entsprechend," sagt der hl. Thomas, „ist die Ordnung der Vorschriften des Naturgesetzes. Und zwar erstlich kommt dem Menschen eine Hinneigung zu, entsprechend der ihm mit allen Substanzen gemeinsamen Natur, insofern nämlich jegliche Substanz sich in dem ihrer Natur entsprechenden Sein zu erhalten strebt: und dieser Neigung gemäß gehört zum Naturgesetz das, wodurch das Leben des Menschen erhalten und das Gegenteil verhindert wird. Zweitens kommt dem Menschen eine Hinneigung zu auf solche Dinge hin, die ihm schon mehr insbesondere eignen nach der ihm mit den übrigen Tieren gemeinsamen Natur: und dieser Neigung entsprechend muß all das zum Naturgesetz gehören, wozu die Natur alle animalischen Wesen anleitet, als da ist die geschlechtliche Verbindung, die Auferziehung der Gezeugten und ähnliches. Drittens eignet dem Menschen eine Hinneigung zu jenem Guten, das der ihm eigentümlichen vernünftigen Natur entspricht: ihr zufolge hat er eine natürliche Hinordnung, die auf Gott bezüglichen Wahrheiten zu kennen und **in Gesellschaft zu leben**; und dieser Neigung entsprechend gehört zum Naturgesetz das, was sich hierauf bezieht: daß der Mensch die Unwissenheit

meide, daß er andere, mit denen er zusammen leben muß, nicht beleidige usw.". S. theol. I. II. qu. 94. art. 2.

Aber auch nach Eisler entwickelt sich das Sittliche schließlich zu dem „der menschlichen Natur Angemessenen", und auch ihm ist der Mensch „ein soziales Geschöpf" S. 46, und beruht der Staat auf der Natur des Menschen S. 254. Allein er glaubt, der Mensch gehe anfangs mit all seinem Tun und Denken vollständig auf in der sozialen Gruppe, in der er lebt, erst später trete er der Gesamtheit freier und selbständiger gegenüber: „Die Gemeinschaft kommt allmählich zum Bewußtsein dessen, was sie anfangs rein instinktiv, triebmäßig . . . tat.". Bei weiterer Differenzierung der Individualität soll schließlich „das Sittliche auch das Zweckmäßigere, das der menschlichen Natur und den menschlichen Bedürfnissen Angemessene, das wahrhaft ‚Nützliche' und den Vollmenschen Fördernde sein". § 21. — Nun, ein solches Wesen, das in der geschilderten Weise rein instinktiv und triebmäßig handelte, dächte überhaupt gar nicht und wäre somit auch kein Mensch. Ein denkendes Wesen kommt notwendig zum Begriff des Wohlseins, des Glückes überhaupt und sucht somit dieses Wohl an sich zu verwirklichen, sowohl durch sich allein, als auch in Verbindung mit anderen seines Gleichen. So kommt die Familie zustande und die weitere Ausdehnung der Familie zum Staat. Jedem denkenden Wesen wohnt sogar notwendig der Drang inne nach einem unendlichen im Diesseits nicht erreichbaren Glück und Ziel. Das ergibt sich sowohl aus der inneren Erfahrung, als auch aus der vergleichenden Religionswissenschaft und aus den Sagen und Mythen der Völker. Dieses Ziel als das letzte Endziel muß notwendig den Angelpunkt der Sittlichkeit und der Soziologie bilden. — Und damit bricht die evolutionistische Ethik in sich zusammen. — Es kann aber auch das Denken selbst nicht auf dem Wege der Entwicklung gewonnen werden, aus dem Organischen und rein sinnlichen Erkennen, wie sehr man auch sonst der Entwicklungstheorie huldigen möge. Denn entwickeln kann sich nur, was keimhaft angelegt ist. Jede andere Entwicklung, sei sie nun physischer oder psychischer Art, ist ein Bruch mit dem Kausalitätsprinzip. Es kann aber das Denken im sinnlichen Erkennen nicht angelegt sein, da jenes von diesem nicht bloß graduell, sondern wesentlich der ganzen Art nach verschieden ist. Der Verfasser leugnet zwar diese Verschiedenheit, indem er lehrt, daß das Physische und Psychische „nur verschiedene Daseins- und Betrachtungsweisen eines Geschehens sind" S. 63. Dies impliziert aber erkenntnistheoretisch den reinsten Idealismus. Mit welchem Recht daher Eisler sich zu den Realisten rechnen kann (vgl. Eisler, Das Bewußtsein der Außenwelt), das möge er selbst zusehen.

Auf die „Aktualitätstheorie", die psychologische Voraussetzung dieser Soziologie hier näher einzugehen ist nicht vonnöten. Diese Psychologie, indem sie die Substantialität der Seele und des Ich leugnet, steht in Widerspruch mit der klaren Erkenntnis des Selbstbewußtseins, welches das Ich als das unter den wechselnden Zuständlichkeiten verharrende Subjekt, also als Substanz erfaßt.

Rom, S. Anselmo. P. Jos. Gredt O. S. B.

5. ***G. von Bunge,*** Professor in Basel: **Lehrbuch der Physiologie des Menschen.** Leipzig, Vogel 1901. I. Bd. 381 S. II. Bd. 592. S.

Der I. Band behandelt in 28 Vorträgen: Sinne, Nerven, Muskeln, Fortpflanzung. Der II. Band, welcher zugleich die 5. Auflage von Bunges

„Lehrbuch der physiologischen und pathologischen Chemie" ist, behandelt in 36 Vorträgen: Ernährung, Kreislauf, Atmung und Stoffwechsel.

Das Werk, welches in erster Linie für die Studierenden der Medizin geschrieben ist, bietet auch dem Philosophen des Interessanten sehr vieles. Dasselbe ist wirklich zum Teil eine von der Erfahrung ausgehende, naturwissenschaftliche Darlegung der aristotelisch-thomistischen Lehre, daß die Lebenstätigkeiten, auch die rein ernährenden, sich nicht bloß aus physischen und chemischen Kräften erklären lassen, daß ein höheres Prinzip und höhere Kräfte vonnöten sind, welche die physischen und chemischen Kräfte als Werkzeuge gebrauchen: Die lebende Zelle trennt und verteilt in zweckmäßiger Weise die Stoffe: Sie scheidet alles Schädliche, Wertlose und Überschüssige aus, behält die zuträglichen Stoffe zurück und leitet jeden derselben an den ihm entsprechenden Ort. (Vgl. II. Bd. S. 3—5, 124—125, 170, 181, 182, 416—418.) Sie bringt die organischen Verbindungen hervor unter Bedingungen, die denen, unter welchen sie künstlich zustande kommen, gerade entgegengesetzt sind (S. 378). — Als philosophisch interessant möchten wir auch die im Vortrag über das Blut namhaft gemachte Tatsache hervorheben, daß die Berührung mit der normalen lebenden Gefäßwand die Gerinnung verhindert. Dies zeigt, daß das Blut in den Gefäßen nicht so enthalten ist, wie eine Flüssigkeit in einem Glase, sondern daß es mit den es enthaltenden Gefäßen substanziell zusammenhängt und beseelt ist.

Wir bedauern sehr, daß der Verfasser seinen Vitalismus in einen idealistisch-monistischen Rahmen gebracht hat. Von der Lehre der „spezifischen Sinnesenergie" ausgehend: Ein und derselbe Reiz, auf verschiedene Sinnesnerven einwirkend, bringt stets verschiedene Empfindungen hervor; verschiedene Reize, auf denselben Sinnesnerven einwirkend, bringen stets dieselbe Empfindung hervor: Derselbe galvanische Strom, welcher beim Durchleiten durch den Sehnerv den Eindruck eines Blitzes hervorbringt, erzeugt beim Durchleiten durch das Gehörorgan die Empfindung von Klängen und Geräuschen usw.; ein Schlag auf das Auge hat Lichterscheinungen zur Folge, ebenso wie die elektrische Erregung oder die Erregung durch die Ätherwelle — folgert Bunge, „daß die Reize, die Vorgänge der Außenwelt, mit unseren Empfindungen nichts gemein haben, daß die Außenwelt für uns ein Buch mit sieben Siegeln ist usw." I. Bd. S. 4 und weiter daß „die Welt des äußeren Sinnes und die Welt des inneren Sinnes ein und dasselbe Ding sind". S. 139.

Das Prinzip zur Niederlegung dieser Schlußfolgerung gibt uns der Verfasser selbst in die Hand: „Die peripheren Endapparate der verschiedenen Sinnesnervenfasern sind so beschaffen . . . daß sie unter normalen Verhältnissen immer nur von ganz bestimmten Reizen getroffen werden . . . Die Nervenendigungen der Retina werden in der Norm nur von Lichtstrahlen erreicht . . ." S. 4. Es wird somit jeder der äußeren Sinne naturentsprechend nur durch eine bestimmte Art von Reizen angeregt, das Auge durch Lichtstrahlen, das Ohr durch Schallwellen usw. Hieraus folgt, daß alle anderen Reize nicht naturentsprechend sind und eben nur deshalb zu (leichterkennbaren) Irrtümern Anlaß geben. Diese Irrtümer sind übrigens nicht solche des äußeren als vielmehr des inneren Sinnes, welcher die vom äußeren Sinn kommende Anregung aufnimmt. Die Täuschung ist ähnlich derjenigen des Krüppels, der im abgenommenen Bein Schmerzen zu empfinden wähnt. Es ergibt sich dies aus dem Zeugnis des Selbstbewußtseins: Wir empfinden die nicht naturentsprechenden Reize gar nicht als eine objektive Sinnesempfindung, sondern als etwas uns rein subjektiv Affizierendes. Niemand wird z. B. die durch einen Schlag ver-

ursachte Lichtempfindung als objektives Licht empfinden. Es ist daher kein Grund vorhanden, zu leugnen, daß die Sinne unter naturentsprechenden Verhältnissen uns die Dinge so vorstellen, wie sie sind. Die Gegenständlichkeit der Erkenntnis liegt unmittelbar ausgedrückt in der Erkenntnistat selbst. Diese stellt uns die Dinge als etwas Gegenständliches dar. Das Erkennen ist zwar selbst etwas Subjektives d. h. eine Zuständlichkeit des Erkennenden, jedoch eine solche Zuständlichkeit, durch welche der Erkennende unmittelbar einen von ihm verschiedenen Gegenstand erfaßt. Der erkenntnistheoretische Grundfehler Bunges und der ganzen neueren Erkenntnislehre ist der, zu wähnen, das Ersterkannte und Zunächstbekannte seien subjektive Zuständlichkeiten, von denen aus die Dinge zu erfassen und zu erklären seien. Hierdurch wird aber der ganze Subjektivismus grundsätzlich vorausgesetzt.

Rom, S. Anselmo. P. Jos. Gredt O. S. B.

6. ***Gustav Portig:*** **Das Weltgesetz des kleinsten Kraftaufwandes** in den Reichen der Natur. I. Bd.: In der Mathematik, Physik und Chemie. Stuttgart, Kielmann 1903. 332 S.

Mit dem vorliegenden Bande beginnt Portig die Veröffentlichung eines auf vier Bände berechneten Werkes, das er sein „Lebenswerk" nennt: „Das Weltgesetz des kleinsten Kraftaufwandes in den Reichen der Natur und des Geistes." „Die beiden ersten Bände geben die Philosophie der Natur nach dem neuesten Stande der Mathematik und der Naturwissenschaft — Physik, Chemie, Astronomie und Biologie. Der 3. und 4. Band sollen die Philosophie des Geistes darstellen." Beide, Naturphilosophie und Philosophie des Geistes, sollen „im Sinne der dualistischen Weltanschauung" dargestellt werden.

Es ist ein „Lebenswerk" des Verfassers; Energie und hingebungsvolle Wärme beweisen das. Mit der ganzen Kraft einer durch langes und eingehendstes selbständiges Studium der naturwissenschaftlichen Leistungen selber gewonnenen Überzeugung rückt er dem Monismus zu Leibe, stellt ihn, den obersten Glaubenssatz der Naturwissenschaftler, als durch die Errungenschaften der Naturforschung selbst unhaltbar gemacht dar und sucht den Dualismus im Sinne eines persönlichen Schöpfergottes und einer geschaffenen Welt als die echt moderne Weltauffassung zu erweisen.

Es braucht Ausdauer, auch nur einen Band durchzuarbeiten, und am Ende wird kaum jemand die Befriedigung sichern Erweises haben.

Vorab kann doch niemand Genügen finden an einer Masse von Sätzen und Behauptungen, auf die es eben ankommt und die nicht bewiesen werden, um so weniger, wenn mit ihnen Urteile über die ganze wissenschaftliche Vergangenheit und abweichende, weit verbreitete und mit Gründen, wirklichen oder scheinbaren, gehaltene Ansichten ausgesprochen werden.

Nun muß die Philosophie, die Philosophie sein will und keine mechanische Überlieferungsanstalt, die Ergebnisse der Naturforschung bis zum neuesten Tage beachten und verwerten. Allein die Geschichte mahnt nur zu sehr, nicht allzu sehr noch allzu rasch auf „neueste Ergebnisse" aufzubauen. Philosoph sein, heißt auf Reife warten und sich bescheiden können, bis die anderen Wissenschaften ihre Leistungen bewährt haben. Ich zweifle sehr, ob das mit allen Theoremen schon geschehen ist, mit denen Portig arbeitet.

Dann ist es doch mit der alten Naturphilosophie nicht so schlecht

bestellt, daß man sagen dürfte: „Die neuesten Ergebnisse der Mathematik, Physik u. Chemie gewähren die Grundlage zu einem neuen Begriff der Materie, durch welchen eine Schuld von Jahrtausenden abgetragen wird." — Was Portig alles in diesem Bande an Ergebnissen neuesten Datums vorbringt, berechtigt nicht zu solchem Urteil. Es ist übertrieben und scheidet zu wenig zwischen dem alten Richtigen und dem zu Berichtigenden.

Noch mehr wäre ein gründlicher Beweis am Platze gewesen für Behauptungen wie: „Der Monismus hat die ganze bisherige Philosophie beherrscht. — Er tritt auf in den rohesten Formen des Materialismus, kleidet sich in die Urdogmen einer weltbeherrschenden Staatskirche usw. Er war auf der Stufe des bisherigen Weltalters vom psychologischen Standpunkte aus eine geschichtliche Notwendigkeit . . . eine höhere Stufe eines zweiten Weltalters muß ihn ablösen." — Ob das nicht ganz im Banne des Monismus gedacht ist? — Wer so schreibt, muß jedenfalls auf sorgsame und klare Begriffsdarstellungen halten. Auch dies vermisse ich sehr. Portig hebt zwar einige dem wirklichen Monismus charakteristische Prinzipien des öftern klar hervor, wie seine Leugnung des echten Individualitätsprinzips, die Verwischung des Substanz- und Qualitätsbegriffes, er markiert mit Recht „Gegensatz". „Wechselwirkung" usw.; aber eine klare Darlegung z. B. des Substanz- oder des Qualitätsbegriffes, wie er ihn versteht, sucht man umsonst.

Die Behauptungen über die drei Urprinzipien, die Aufstellungen über Materie (Elemente), Energie und Weltäther u. a. wären doch einer mehr philosophischen Erörterung wert, um Grundlagen der neuen Metaphysik zu werden; mit Zahlenmetaphysik, mit den angeblichen Gesetzen der Zwei und Drei wird so ermüdend viel operiert, daß auch die ebenso oft angeführte Musik mit Dreiklang und Oktave den Überdruß nicht beseitigt.

Ich achte die Riesenarbeit, welche das Buch voraussetzt, schätze das Streben, eine Naturphilosophie zu begründen, welche der Naturforschung völlig gerecht wird, glaube aber, daß die Grundlage: Weltgesetz der Wechselwirkung, welches nebenbei bemerkt, Aristoteles und die echte Scholastik längst gekannt und besser verwendet und verteidigt haben, wie noch vieles vieles andere, zu beschränkt und bloß formal ist, um so zu einer ganzen Naturphilosophie zu kommen. Mit dem anderen „Weltgesetze des kleinsten Kraftaufwandes" hat es ein gleiches Bewenden.

Portig wird kaum einen Monisten, der auf Gründe und volle Darlegung hält, bekehren noch in anderen die wissenschaftliche Belehrung so weit führen, daß sie eine befriedigte Überzeugung besäßen. Selbst alle zu Ehren gezogenen Naturforscher und Mathematiker würden eine allseitigere und totalere Verwertung ihres Materials fordern, damit aus ihm eine Gesamtauffassung dieser Welt begründet werde.

Es gibt beinahe keinen Fundamentalbegriff, dessen Darlegungen, besser Behauptungen nicht zu Auseinandersetzungen herausforderten. Ich führe zum Schlusse nur einige Sätze an über Gott und dessen Verhältnis zur Welt. „Innerhalb der Zweiheit von Gott und Welt kann er (Gott) nur dann ewig der Welt sich mitteilen, wenn er selbst als der ganze Gott noch über diesen Gegensatz hinausreicht: wenn er der Herr ist über die Dreiheit seiner selbst." — „Sowie die Welt ohne Gott undenkbar ist, so auch Gott ohne die Welt". — „Daß Gott gedacht werden könnte als bestehend aus unendlich vielen Punkten der Quantität, d. h. der Substanz, ist wohl selbstverständlich. Man wird aber niemals dem Begriff Gottes gerecht werden, wenn man Gott sich nicht vorstellt als bestehend aus lauter Punkten, deren jeder qualitativ unendlich oder absolut ist."

Dazu paßt, was Portig u. a. auch schreibt: „Der ultramontane Katholizismus, die protestantische Orthodoxie und die mechanische Weltanschauung der orthodox-monistischen Naturforschung sind nur verschiedene Formen eines und desselben Prinzips: die ganze Welt läßt sich zurückführen auf Quantitäten."

Mir scheint, Portigs Werk sei auch größer an Quantität als an Qualität.

Vor dem 2. Bande publiziert Portig als Sonderabdruck aus dem 2. Bd. Die Grundzüge der monistischen und dualistischen Weltanschauung. Das. 105 S.

Was er bereits im 1. Bd. zerstreut resümierend hervorhob, das bietet Verf. hier in mehr einheitlicher, allgemeiner Auseinandersetzung. Es sind auch dieselben Anschauungen und Behauptungen wiederholt ohne genügende Klarlegung der Begriffe und ohne hinlängliche Beweise. Ich griff mit Interesse nach dem Schriftchen, erfreute mich am frischen Geiste, der anfangs entgegenweht, war aber am Schlusse nicht viel klüger als nach der Lesung des 1. Bandes. Ich rate, wer sich interessiert, nehme zuerst dieses Schriftchen als Probestück zur Hand. Ob das „die Metaphysik des neuen Weltalters" werden wird? Mir scheint, für das ist schon gesorgt.

M. Einsiedeln (Schweiz). P. Gregor Koch.

7. ***Karl Joël:*** **Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik.** Programm zur Rektoratsfeier der Universität Basel. Basel 1903. kl. 4. 94 S.

Verfasser will ein geschichtliches und psychologisches Verständnis des Ursprunges der vorsokrat. griech. Naturphilosophie eröffnen, welches den gewöhnlichen Darstellungen dieser Periode, die meist Zeller folgen, stark gegenübersteht. Man liest die überaus klar und edel geschriebenen Ausführungen mit warmem Interesse. Zur besseren Bestätigung der vorgebrachten Erklärungen und Nachweise werden in sehr ergiebiger Weise die Naturphilosophie der Renaissance und, freilich weniger, die vom Anfang des 19. Jahrh. herangezogen. — Trotzdem hat Joël mich nicht überzeugt.

Einmal ist doch echte Mystik nicht so ausschließlich Sache des bis zur Verunendlichung und Verallung und damit Vergottung gesteigerten Gefühles. Sie ist höheres, vorab geistiges Erlebnis des ganzen Menschen gegenüber dem Göttlichen. Das aber ist ein persönlicher, geistiger Gott. Freilich, weil gesteigertes Seelenleben auf dem Gebiete des Göttlichen, läßt die Mystik sich schwer begrifflich abgrenzen. Soviel bleibt aber sicher, sie ist nicht rein subjektiv noch objektiviertes bloßes Gefühl. Das ist der Aftermystik eigen, welche in alle möglichen Mißgestalten sich ausgebildet hat. Insofern ist es auch kein besonders guter Griff, gerade solche abenteuerreiche Geister wie Paracelsus, Agrippa, Böhme und andere Helden der Renaissancephilosophie als Zeugen anzuführen.

Mir scheint, Joel will hier eine extreme Ansicht vertreten, wie Zeller und andere Rationalisten und Naturalisten das andere Extrem vertraten. Beide werden der ganzen geschichtlichen Wahrheit und vorher schon dem ganzen konkreten Leben, aus dem doch auch diese Naturphilosophie hervorging, nicht gerecht.

M. Einsiedeln (Schweiz). P. Gregor Koch.

8. ***Dr. Alois Rüscher:*** **Göttliche Notwendigkeits-Weltanschauung, Teleologie, mechanische Naturansicht und Gottesidee,** mit besonderer Berücksichtigung von Häckel, Wundt, Lotze und Fechner. Zürich, Müller 1902. 94 S.

Gegenüber der teleologischen Weltanschauung, wie sie neuestens noch von Lotze, Fechner, Wundt vertreten wird, die „zu den bedeutendsten Denkern der deutschen nachklassischen Philosophie gehören und alle drei von der modernen Naturwissenschaft ausgegangen sind" (S. 19) stellt Dr. Rüscher eine mechanische Weltanschauung auf, deren Grundlinien er bei Kant und Häckel vorgezeichnet findet. Um eine materialistische Auffassung derselben zu vermeiden, nennt er sie „göttliche Notwendigkeits-Weltanschauung" und erklärt sie als „die Weltanschauung, welche die Notwendigkeit als Kausalgesetz zum Weltprinzip erhebt, und dieses im göttlichen Weltgrund vertieft, indem sie alles in Gottes Wesenheit bedingt sein und somit, weil es zur unendlichen Wesenheit Gottes gehören muß, sich auch ewig auf ewige Weise zu offenbaren, alles mit Notwendigkeit aus dieser Wesenheit gerade mit Freiheit hervorgehen läßt; also Gott, Freiheit, Unsterblichkeit nicht ‚abschafft', sondern nur in tieferer Begründung und erhabenerer Gestaltung erfaßt" (S. 88). „Das Schöne und Erhabene, das man so gerne nur mit der teleologischen Weltanschauung vereinbar glaubt, findet sich in der Notwendigkeits-Weltanschauung tief begründet wieder" (S. 93).

Den Ausführungen des H. Verfassers gegenüber, die durch ihren ruhigen, sachlichen Ton ansprechen, halten wir an der teleologischen Weltanschauung fest. Freilich setzt die Zweckmäßigkeit und Zielstrebigkeit der Natur eine zwecksetzende Ursache voraus, sonst wäre eben ein Schluß auf das Dasein dieser Ursache unmöglich; aber diese Ursache bildet keineswegs die Voraussetzung des Schlußverfahrens, sondern dessen Ergebnis. Mit der empirisch festgestellten Tatsache, daß es in der Natur Dinge gibt, die unter bestimmten Verhältnissen stets bestimmte Wirkungen hervorbringen, ist unmittelbar die Teleologie und mit dieser unmittelbar ihre Ursache gegeben; es bleibt also nur übrig, entweder mit Wundt allen Dingen ein immanentes zwecksetzendes Prinzip zuzuschreiben, oder aber, da diese Annahme den Tatsachen widerspricht, auf eine höhere Ursache zu schließen. In diesem Sinne bildet die Zweckmäßigkeit, welche gerade in der exakten Mechanik der Natur liegt, die Brücke zwischen der Welt und ihrer „transzendenten Voraussetzung"; wie artikulierte Laute oder künstlich angeordnete Schriftzeichen die Brücke bilden zwischen den ihre unsichtbaren Gedanken austauschenden Menschen.

Rom, S. Anselmo. P. Laurentius Zeller O. S. B.