

Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 20 (1906)

Artikel: Aus Theologie und Philosophie
Autor: Gloszner, M.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761887>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 22.01.2025

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

AUS THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE.

VON DR. M. GLOSZNER.



1. L. Janssens, Summa Theolog. t. VI. De Deo Creatore et Angelis. Frib. Br., 1905. 2. Dr. G. Sattel, M. Deutingers Gotteslehre. Regensburg, Verlagsanstalt, 1905. 3. Dr. M. Heinze, Überwegs Grundriß der Gesch. d. Philosophie. Patrist. und scholast. Zeit. 9. Aufl. Berlin, 1905. 4. R. Garbe, Die Bhagavadgîtâ, übersetzt und mit e. Einleitung. Leipzig, 1905. 5. Derselbe, Die Samkhya-Philosophie, eine Darstellung des indischen Rationalismus. Leipzig 1894.

1. P. Janssens großes theologisches Werk: Summa Theolog. ad modum commentarii in Aquinatis Summam schreitet, wie der vorliegende, die Traktate de Creatore und de Angelis enthaltende umfangreiche Band beweist, rüstig voran. Die Behandlungsweise ist dieselbe wie in den früheren Bänden, über welche wir bereits im Jahrbuch berichteten. Die übersichtlichen Schemata, sowie die kurzen Zusammenfassungen des Inhalts ganzer Quästionen sind in diesem Bande beibehalten, (die letzteren in geringerem Maße, s. S. XIX), die zur Erleichterung des Verständnisses der eingehenden und oft sehr verwickelten Untersuchungen dienen, so daß das Studium des Werkes auch dem angehenden Theologen empfohlen werden kann. Ein reiches exegetisches, patristisches und theologisches Material ist in dem Werke niedergelegt. Außer der zugrunde liegenden Lehre des hl. Thomas gelangen auch abweichende Ansichten anderer großer Theologen, des hl. Augustin, des hl. Bonaventura, des hl. Anselm, Ruperts u. a. zu eingehender Darstellung. Ohne sich strikte und ausschließlich an eine theologische Schule zu halten, stellt sich der Vf. in ein innigeres Verhältnis zu der des hl. Thomas, die er gelegentlich gegen ungerechtfertigte Angriffe in Schutz nimmt.

Dem Vorwort zufolge sollen dem vorliegenden Bande zwei weitere, De Hominis natura, elevatione et lapsu und De Gratia folgen. Großes Gewicht wird auf die Reinheit

des Schöpfungsbegriffs gelegt, dessen Leugnung den heutzutage von freidenkerischer Seite auf den Schild gehobenen Giordano Bruno zum Fahnenträger des Monismus machte (p. XI)¹. Beklagenswert seien die Konzessionen gewisser katholischer Apologeten, die ein neues, subjektives, dem Kantianismus nicht fernstehendes Kriterium aufstellen (S. XVI Anm. 2)².

Das Werk zerfällt in drei Teile: 1. De prima causa rerum; 2. de rerum distinctione; 3. de creatura spirituali.

Die wegen der Unbegreiflichkeit des Schöpfungsvorganges erhobene Schwierigkeit wird mit der Bemerkung zurückgewiesen: multum distat inter haec duo: videre necessitatem alicujus veritatis, et penetrare ex toto hanc veritatem (p. 18). Wir sind imstande zu beweisen, daß die Seele den Leib belebt, ohne zu begreifen, wie sie dies bewerkstelligt. So beweisen wir auch, daß die dem actus purus angemessene Hervorbringung von Sein die schöpferische ist, ohne den Vorgang selbst erklären zu können.

Die geschaffenen Dinge haben in Gott sowohl ihre c. efficiens als auch ihre c. exemplaris, daher die Väter die Annahme Platons einer zwischen die Gottheit und die Dinge hineingeschobenen subsistierenden Ideenwelt als Irrtum zurückweisen (S. 43).

Ein Anhang (p. 66 ff.) ist der Widerlegung des Materialismus und Pantheismus gewidmet, von welchem letzterem fünf Formen unterschieden werden, die der Vf. als monistischen, evolutionistischen, revolutionistischen (Schopenhauer, Hartmann, Nietzsche), theosophisch-reinvolutionistischen und panentheistischen (Krause) Pantheismus bezeichnet. In einer Anm. S. 111 kommt Loisy's neuestes transformistisches Christentum zur Sprache. In diesem Abschnitt zeigt der Vf. große Vertrautheit mit der neuesten einschlägigen Literatur, besonders auch der deutschen.

Näher auf die Schöpfung als Hervorbringung aus Nichts geht der Vf. ein S. 121 ff. In einem Anhang ist Rosminis Lehre besprochen: quae ex tota indole pantheistica systematis Rosminii profluit (p. 135).

¹ Schelling griff auf Bruno zurück. Bekannt ist Fichtes Äußerung über den christlichen Schöpfungsbegriff; er sah darin den Fundamentalirrtum der falschen (?) Philosophie.

² Auf diese neue von Tübingen aus sympathisch begrüßte apologetische Richtung haben wir die Leser des Jahrbuchs bereits vor Jahren aufmerksam gemacht.

In der Frage nach der Möglichkeit einer von Ewigkeit her durch Schöpfung bestehenden Kreatur gesteht der Vf. zu: *si ratio, ab quam praesentis mundi creatio ab aeterno repugnat, est ipsa motuum successio, quae in eo ubique invenitur; si possit tolli haec successio, sive hic motus, jam desinet ratio praedicandae impossibilitatis creationis ab aeterno.* Wir glauben, an der Ansicht des hl. Thomas in dem Sinne festhalten zu sollen, daß die vorgebrachten Beweisversuche für die *creatio in initio temporis* zwar Wahrscheinlichkeit, nicht aber volle Gewißheit gewähren (p. 203 ff.).

Bezüglich der Bewohntheit der Himmelskörper erklärt der Vf. mit Recht, es sei dies eine *quaestio dignitatis*, nicht *molis* (p. 231).

Auf die Erörterungen über die mosaische Kosmogonie (p. 295 ff.) näher einzugehen, liegt außerhalb unserer Aufgabe. Der Vf. selbst erklärt: *existimo difficultates sat magnas esse, ut prudens theologus ab urgendis periodis mosaicis stricte sumptis abstineat, et concordiam inter mosaicam cosmogoniam sive geogoniam et scientias naturales largiori via vindicet* (p. 328). Der Vf. neigt sich der Ansicht zu, der mosaische Bericht sei ein *carmen*, näher ein Hymnus zum Preise des Schöpfers, ohne die Schwächen auch dieser Auffassung zu verkennen (S. 337 f.). Nicht unsympathisch ist die „logisch-dogmatische“ Erklärung beurteilt (p. 343). Schließlich heißt es von dem künstlerischen Anteil in dem mosaischen Berichte: *utrum in hac parte artistica auctor omnes imagines et operum ordinationes, — excluso fundamento reali evolutionis operis imperfecti in opus perfectum, — a se ipso veluti creaverit, an aliquid ex aliis documentis etiam ethnicis derivaverit, res non tanti momenti videtur, quum talis derivatio non amplius respiciat mythum proprie dictum, sed accidentalem formam literariam mythi* (p. 350): eine Ansicht, die an die Auffassung eines hervorragenden Assyriologen erinnert, derzufolge der hl. Schriftsteller die Farben seiner Darstellung der Palette der „altorientalischen Weltanschauung“ entnahm¹, so daß der „mythische“ Anschein nur der literarischen Einkleidung angehört (vgl. S. 411).

Sehr zweifelhaft erscheint uns der polemische Wert, den die scholastische Theorie der *eductio formae de*

¹ A. Jeremias, *Das A. Testament im Lichte des alt. Orients.* S. VI.

potentia materiae und die Möglichkeit generationis cujusdam spontaneae für den mit einem Scholasticus purus streitenden „Transformisten“ haben soll. Die Scholastik huldigt dem Gesetz der Synonymie und legt das Gewicht auf die *c. efficiens*, die eine spezifische oder generische, immer aber eine der gleichen oder einer höheren Ordnung sein muß (S. 406).

Den Abschnitt über das Siebentagewerk beschließen Erwägungen *de momento philosophico, dogmatico, ascetico, morali, sociali und estetico* der Fundamentalwahrheit von der Schöpfung (S. 434 ff.).

In der Engellehre will der Vf. vor allem den Spuren des Aquinaten folgen: *qui ob eximiam de coelestibus spiritibus contemplationem apprime vocatur Angelicus* (p. 443). In der Tat zeichnet sich die Engellehre des hl. Thomas durch spekulative Tiefe und durch die Konsequenz aus, womit der Begriff des reinen Geistes festgehalten und durchgeführt ist. Die moderne Geistesspekulation kann als eine negative Bestätigung jener Lehre angerufen werden, sofern in ihr der Menscheng Geist zur Höhe des reinen, ja des göttlichen Geistes emporgeschraubt wird, wie wir im folgenden des näheren sehen werden.¹

Bezüglich des dogmatischen Charakters der Lehre von der reinen Geistigkeit urteilt der Vf. richtig, dieselbe sei nicht *simpliciter de fide*, stimmt aber Suarez bei, der sie als *fidei proxima* erklärt (p. 475). In diesem Sinne ist die Bestimmung des IV. Laterankonzils zu nehmen (p. 491).

Die eben gerühmte Konsequenz der thomistischen Engellehre zeigt sich in der Annahme, daß jeder reine Geist eine eigene Spezies konstituiere. Der Vf. nimmt in dieser Frage keine entschiedene Stellung ein; indem er aber zugibt, daß die „Grade“ „*quibus Angeli distinguuntur, Unterschiede sind, quae in essentiam redundant*“, ist im Grunde der spezifische Unterschied zugestanden; denn sind die Engel reine Formen, so fällt in ihnen Form und Wesenheit zusammen, mit anderen Worten, die Engel bilden ebensoviele Wesenheiten als Individuen, sind voneinander als solche, als *subsistierende Formen*, d. h. spezifisch verschieden. Wie wir bei anderer Gelegenheit bemerkten,

¹ Dieser Überspannung des Menscheng Geistes in den idealistisch-spiritualistischen Systemen entspricht andererseits die Herabsetzung des göttlichen Geistes auf die Stufe des menschlichen.

so sind reine Geister nicht mit den Individuen der sublunaren Welt, sondern mit den Arten derselben zu vergleichen, also nach Analogie der platonischen Ideen zu denken. Anders verhält es sich mit den aus Materie und Form zusammengesetzten Wesen; in diesen ist die Form Grund der spezifischen Bestimmtheit, die Materie Grund der individuellen; im reinen Geist aber fallen spezifische und numerische (individuelle) Bestimmtheit zusammen. Der reine Geist wird damit keineswegs zu einem Allgemeinbegriff verflüchtigt.

Daß gegen die Annahme des hl. Thomas patristische Gründe nicht geltend gemacht werden können, hat, wie der Vf. treffend bemerkt, darin seinen Grund, daß *nonnulli ex Patribus non nisi imperfectum spiritualitatis naturae conceptum* besaßen (p. 515). Das p. 516 sq. angeführte Argument des Sylvius: Gott könne einen Engel vernichten und nach ihm einen spezifisch gleichen schaffen, warum also nicht gleichzeitig mit ihm? beruht auf einer *pet. princ.* Die Erschaffung eines gleichen wäre eben eine Wiederherstellung des supponierten Vernichteten.

Die Definition des Menschen als „*spiritus incorporatus*“ wäre, meint der Vf., *nobilior* als die gewöhnliche: *animal rationale*, ob aber auch *logice exactior*? (S. 531).

Aus dem Abschnitt über das Verhältnis der Engel zum Raume sei nur hervorgehoben, daß sich der Vf. das Urteil Heinrichs aneignet, die Lehre des hl. Thomas sei geeignet, den schwierigen Gegenstand unserem Verständnis näherzubringen, die dagegen erhobenen Einwände seien nicht unauflöslich (S. 562). Auch in diesem Falle ist die Konsequenz des hl. Thomas unserer Bewunderung würdig.

Aus der Darstellung *de medio cognitionis angelicae* (S. 613 ff.) heben wir die *prop. III* hervor. Sie lautet: *Angeli possunt cognoscere alia a se, saltem in ordine speculativo, qui essentias rerum complectitur, per species non a rebus acceptas, sed sibi infusas, eoque universaliores, quo ipsi sunt perfectiores.*

Der Vf. konstatiert selbst die vorsichtige Fassung dieses Satzes. Wir gestehen, daß wir mit der Schule der Thomisten die gesamte natürliche Erkenntnis der Engel, nicht bloß die der Wesenheiten, sondern auch der Individuen, der materiellen wie der geistigen auf eingeschaffene Spezies zurückführen, was sowohl der Konsequenz als auch der Lehre des hl. Thomas entspricht. Manche Schwierigkeit,

die man dieser Theorie entgegenhält, schwindet, wenn man den Unterschied des *quo* und *quod intelligitur* im Auge behält. Insbesondere zerfällt alsdann der Schellsche Einwand, jene Ansicht führe zum Idealismus (S. 616 Anm.).

Der Grund, warum der menschliche Intellekt nur das Allgemeine erkennt, liegt in seiner Abhängigkeit vom Sinnenobjekte, infolge deren er durch Abstraktion, nicht intuitiv erkennt. Der reine Geist dagegen kann seiner Natur nach keine Eindrücke von seiten körperlicher Wesen erleiden; soll er also gleichwohl die Körperwelt erkennen, so kann dies nur auf intuitivem Wege, also, da er nicht, wie die Gottheit, durch sein Wesen Urbild alles Seienden ist, durch eingeschaffene Erkenntnisbilder (*species*) geschehen, die ihm nicht allein das allgemeine Wesen, sondern auch die Individuen repräsentieren. Was wir soeben behaupteten, gilt indes von der habituellen Beschaffenheit des rein geistigen Intellekts; soll es zu aktueller Erkenntnis kommen, so ist weiterhin die Anregung durch die Gegenwart des Erkenntnisgegenstandes erforderlich, so daß von einer idealistischen und solipsistischen Auffassung in der thomistischen Theorie nicht die Rede sein kann.

Verhält es sich also bezüglich der Körperwelt, so entspricht es der Konsequenz, daß auch die Erkenntnis reiner Geister durch eingeschaffene *Spezies* sich vollzieht. Auch in diesem Falle ist die Kundgebung des Objekts erforderlich, soll aus der *species impressa* eine *sp. expressa*, d. h. eine ausdrücklich — aktuell — auf den Gegenstand gerichtete Vorstellung werden. Vielleicht läßt sich sagen, daß die Macht, auf einen reinen Geist innerlich verändernd einzuwirken, überhaupt die Kraft des Geschöpfes übersteige und Gott allein diese Kraft besitze, so daß sich die Funktion des Objekts darauf beschränkt, von außen zur Bildung der Vorstellung anzuregen.

Der modernen Philosophie ist diese Theorie der *species intelligibiles* verloren gegangen. Schon der Nominalismus setzt an deren Stelle die Theorie der Vorstellung, die der Verstand bei Gegenwart des Objekts bilde. Von da führen zwei Wege, der eine zum Sensualismus, der andere zum Intellektualismus, und zwar der letztere durch die Leibnizsche Theorie des eingeborenen Schemas zur pantheistischen, die dem menschlichen Geiste die Fähigkeit zuschreibt, unmittelbar durch sich selbst sich zur Fülle alles Erkennbaren zu gestalten. Im Sinne dieser geschichtlichen

Entwicklung geschah es, wenn wir oben sagten, die neuere Philosophie biete eine negative Illustration für die Richtigkeit der thomistischen Lehre von der Erkenntnisweise der reinen Geister.

Mit dem Gesagten glauben wir die Antwort auf die Frage unseres Autors gegeben zu haben: *quodnam inconveniens habetur in hoc, quod angeli ab invicem accipiant?* (p. 621). Sie lautet kurz dahin: Sie empfangen wechselseitig Anregungen, nicht aber die vitale Fähigkeit, sich zum idealen Ausdruck fremden Wesens zu gestalten, die ihnen vielmehr durch schöpferische Ausstattung zukommt. Mit der *applicatio virtutis intellectualis ad ipsam substantiam angeli cogniti* dürfte die Sache nicht abgetan sein (p. 643), vielmehr wird der hl. Thomas mit Recht erklären: *substantia angeli intellecti nequit illabi substantiae intelligentis* (p. 642).

Ebensowenig wie zur Erkenntnis anderer Engel dürfte die *applicatio virtutis intellectualis ad individua corporalia* genügen (p. 653).

In den weiteren Fragen über den Willen usw. der Engel folgt der Vf. getreu dem englischen Lehrer. Die Engel waren der Sünde fähig, nur sofern sie „*non debito ordine*“ das Gute erwählen konnten, also weder *impeccabiles* noch aus Unwissenheit der Sünde fähig (p. 786). Ihre Sünde konnte nur eine rein geistige — des Stolzes, Neides, Unglaubens, Gotteshasses sein (791), in erster Linie des Stolzes (p. 793).

Die subtile Frage, ob die gutgebliebenen Engel in einem ersten instans mit Freiheit sich für Gott entschieden, ist im Sinne des hl. Thomas bejahend beantwortet. Nicht bloß die guten, sondern alle Engel verdienten im ersten Momente ihres Daseins; die abtrünnigen aber machten in einem zweiten Akte und Momente jenes Verdienst unwirksam, indes die für Gott sich entscheidenden Geister in einem zweiten Momente des Lohnes ihrer Entscheidung, der *visio beatifica* teilhaft wurden (p. 825). „*Angeli poterunt esse perfecte boni in primo instanti, mali autem non nisi in secundo*“ (p. 831). Die Probabilität abweichender Ansichten sei indes nicht zu bestreiten (S. 832 f.).

Was die hierarchische Ordnung der Engelwelt betrifft, so kommt der Annahme von neun Ordnungen, die eine dreifache Hierarchie bilden, Probabilität zu; doch lasse sich für eine dreifache Hierarchie — *imprimis ordinum numero*

aequalem — aus der Hl. Schrift ein Beweis nicht entnehmen (S. 919).

Keineswegs jeder Grundlage entbehrt die Doktrin, quae in mundi corporalis gubernio Angelis magnam partem tribuit (S. 941). Man darf vielleicht fragen, ob nicht vor der mechanischen Theorie und der idealistischen (eines Schelling u. a.) von der Bewegung der Himmelskörper die spiritualistische den Vorzug verdiene? Allerdings ist es heutzutage gewagt, eine solche Ansicht auch nur leise anzudeuten. Und doch ist zugestanden, daß die allgemeine Attraktion, die dabei tätige Kraft jeder näheren Bestimmung sich entziehe.

Noch einmal kommt der Vf. (S. 950 Anm.) auf die neuen apologetischen Versuche zu reden, welche die Beweiskraft der Wunder möglichst in den Hintergrund drängen, wenn nicht völlig ignorieren oder geradezu leugnen.

Ein Anhang über die Darstellung der Engel und Dämonen durch die christliche Kunst bildet den Schluß des Bandes (S. 1019) und beweist, daß dem Vf. nichts entgeht, was irgendwie zur allseitigen Beleuchtung seines Gegenstandes beizutragen geeignet ist. Wir stehen nicht an, trotz der hie und da von uns geäußerten abweichenden Ansichten das inhalts- und gehaltreiche Werk dem Studium aufs angelegentlichste zu empfehlen.

Auf einer von der scholastischen völlig verschiedenen philosophischen Grundlage ruht (2) M. Deutingers Gotteslehre, die uns urkundlich getreu in Dr. Sattels Darstellung vorliegt. Es ist eine neue Philosophie, eine solche der Freiheit, in welcher der Primat dem Willen eingeräumt, in der folgerichtig das Verhältnis von Gott und Welt als ein freies begriffen und ein höherer Standpunkt über den scholastischen und modernen Systemen eingenommen ist. Wenn diese Philosophie zu Lebzeiten ihres Urhebers unbeachtet blieb, so war zweifellos (?) die Unreife des Publikums, auch des denkenden, daran schuld. Es blieb den Fortbildnern der Schopenhauerschen Willensphilosophie, Ed. v. Hartmann und A. Drews, sowie H. Dr. L. Kastner und dem Vf. vorbehalten, die Verdienste Deutingers zu würdigen, jenen die um des Philosophen Ästhetik, diesen den unschätzbaren Wert der Deutingerschen Philosophie überhaupt und seiner Gotteslehre im besonderen. Inwieweit diese Hochschätzung in der letzteren Beziehung

begründet ist, mag der Leser auf Grund unseres Referates selbst beurteilen.

Der Vf. beginnt mit dem „Urteil der Geschichte der Philosophie“, das zwiespältig lautet, indem v. Hartmann und Drews den systematischen Ausbauer Baaderscher Mystik (!) preisen, während A. Stöckl die Befangenheit in modernen Anschauungen hervorhebt und den dunklen und weit-schweifigen Stil tadelt (S. 1 ff.).

Als Quellen seiner Darstellung gibt der Vf. außer den Werken Deutingers Schriften von Kastner und Neudecker an, von letzterem: „Studien zur Geschichte der deutschen Ästhetik seit Kant“ und: „Der Philosoph Deutinger und ultramontane Sophistik“: eine Überschrift, welche zeigt, wie man von gewisser Seite in rein wissenschaftliche Gegenstände politische Parteitendenzen und Parteischlagwörter hineinzuzerren sucht.

Deutingers Richtung erklärt sich aus seinem Bildungsgange, indem in seine Seele frühzeitig „Blitze Schellingscher Philosophie“ hineinleuchteten (S. 5). Seine ersten Arbeiten „bekunden einen innigen Zusammenhang mit Baader“, dessen Prinzipien er „systematisch durch alle Gebiete des philosophischen Erkennens durchführen wollte“ (S. 13). „In grandioser (!) Weise zeigt er, wie alle bisherigen philosophischen Bestrebungen zur Anerkennung des Prinzips des Willens drängen, des dritten Prinzips des Erkennens (!) wie des Lebens“ (S. 17). Die „Versöhnung“ von Glauben und Wissen sollte auf streng wissenschaftlichem Wege (dem der Freiheit!) erreicht werden (S. 18). Die Zeitphilosophie kranke am Pantheismus und völliger Zerfahrenheit der Systeme. Schopenhauers Philosophie nennt D. eine geistreiche und geniale, wenn auch vorläufig (!) noch in ihrer Begründung etwas (!) unsichere Philosophie (S. 21). Welch mildes, aus dem Bewußtsein der Verwandtschaft mit dem Willensphilosophen allein erklärliches Urteil! Der Rückweg zur Scholastik sei kein gangbarer Ausweg, denn die scholastische Philosophie habe, unfähig, die Gegensätze im Schoße ihrer eigenen Entwicklung zu lösen, die neuere Philosophie hervorgerufen (S. 22 f.). Einem einzelnen der mittelalterlichen Schulen und Systeme zu huldigen, wäre unwissenschaftlich und unkatholisch, denn die meisten aus ihnen seien von der Kirche anerkannt (Wie? Wo?) oder wenigstens (!) toleriert. Was aber die ganze Kirche billige, das dürfe der einzelne

nicht verwerfen (S. 26 f.). Fürwahr eine merkwürdige Logik! Wohl aber darf der einzelne (oder ist D. kein einzelner?) die gesamte Scholastik verwerfen!? Die Scholastik sei im metaphysischen (!) und ontologischen Dualismus von Materie und Form stecken geblieben, wie die neuere Philosophie im psychologischen von Sinnes- und Vernunftserkenntnis (S. 27 f.). Dem Determinismus der thomistischen Schule stehe der Indeterminismus des Scotus gegenüber (S. 26).

Fürwahr es gehört ein phänomenales Selbstgefühl und Selbstvertrauen dazu, an die eigene Fähigkeit zur Lösung einer Aufgabe zu glauben, an der alle bisherigen Bestrebungen gescheitert sein sollen. Ist denn aber jeder Dualismus schon als solcher zu verwerfen? Und ist es geschichtlich zutreffend, daß die neuere Philosophie am Dualismus von Sinnes- und Vernunftserkenntnis kranke? Vielmehr spaltete sie sich monistisch in zwei entgegengesetzte Richtungen, von denen eine nur die Verstandeserkenntnis, die andere nur die Sinneserkenntnis gelten ließ. Insofern allerdings könnte man sagen, die neuere Philosophie sei am Dualismus gescheitert. Das ist aber nicht der Sinn Deutingers, der die Panacee im Ternar ersieht, einem Schema, das wie ein Prokrustesbett alle Disziplinen einschnürt, in der Psychologie den Trichotomismus nach sich zieht und in der Theologie, konsequent angewendet, zur Hegelschen Gott und Welt in einer höheren Einheit zusammenfassenden Idee führen müßte. Dieser wunderwirkende Ternar, der an die Stelle der Zweiheit zu treten habe, sei von Baader in die Wissenschaft eingeführt, leider aber nicht genügend prinzipiell und wissenschaftlich begründet worden, nachdem Günther der falschen Einigkeit (!) der neueren Philosophie den offenen Dualismus entgegengestellt habe (S. 29), jedoch in eine rationalistische, pantheistische Richtung geraten sei, was zur Verwerfung durch kirchlichen Urteilsspruch führte (S. 23).

Also muß eine neue Philosophie gewonnen werden! Ihr Prinzip ist Freiheit, Wille, ein drittes Prinzip der Erkenntnis. (!) In diesem Dritten wurzele der Glaube, der die Äußerung der höchsten Potenz im Menschen sei, nämlich des Willens. „Das in letzter Substanz (Instanz?) bestimmende Prinzip der Erkenntnis sei der Wille“ (S. 30 ff.). Nichts scheint uns verkehrter, irreführender als diese dem schrankenlosesten Subjektivismus Tür und Tor öffnende Behauptung. Die dem Willen gebührende Bedeutung für den

Glauben (den übernatürlichen, göttlichen) hat der hl. Thomas vollkommen gewürdigt. Auch seine Rolle im Gebiete des natürlichen Erkennens, indem er einen doppelten Primat unterschied, den des Verstandes, der dem an sich blinden Willen das Ziel vorstellt, und den des Willens, der alle Kräfte, auch den Verstand, zur Tätigkeit bewegt, ohne jedoch selbst ein Erkenntnisprinzip zu sein und als konstitutiver Faktor den Inhalt der Erkenntnis zu bestimmen.

Allerdings lesen wir S. 34 die beschränkende Bestimmung: Vernunft sei nur, wo Wille sei und Wille nur bei vernünftiger Erkenntnistätigkeit. Beide seien unzertrennlich. Wozu dann der Lärm? Doch freilich: die Frage, wer von beiden prinzipiell vorausgehe, müsse zugunsten des Willens beantwortet werden, da der Vernunftgebrauch von der Willensbetätigung abhängt (ebd.). Ganz richtig! D. behauptet aber mehr, indem er den Willen zu einem Erkenntnisprinzip stempelt und vor allem die Wirklichkeitserkenntnis mit Einschluß der Gotteserkenntnis auf Freiheit, auf einen durch den Willen bestimmten Vernunftglauben gründet.

Das Gesagte wird bestätigt durch die Deutingersche Auffassung des Gewissens. Es handle sich „nicht darum, ob etwas, was wir denken oder glauben, mit der Vernunft, sondern ob es mit dem Gewissen übereinstimme“ (S. 36), als wäre das Gewissen etwas anderes als praktische Vernunft. D. aber gebraucht es, um den Ternar vollzumachen: Naturgesetz, Vernunftgesetz, Sittengesetz (a. a. O.).

Deutinger, so versichert uns der Vf., erfülle in schönster Weise, was er selbst von einem Philosophen fordere: Neuheit und Originalität seiner Gedanken; er solle Selbstdenker und Vordenker sein (S. 47). Also nicht der Wahrheitsgehalt seiner Philosophie und die Strenge seiner Beweisführung macht das Wesentliche im Philosophen aus! Indes frage ich: sind D.s Ansichten wirklich neu und originell? Wird man nicht bei jedem Schritt und Tritt an Günther, Schelling, Baader, Schopenhauer e tutti quanti erinnert? Was Hegel angestrebt, die gesamte philosophische Entwicklung in seinem Systeme zu höherer Einheit zu erheben, hat D. nach seinem Lobredner Kastner geleistet (S. 47). Der Vf. aber bescheidet sich, D.s Ansichten darzustellen, ohne eine kritische Würdigung zu wagen, obgleich er einige Zeilen vorher behauptet, D. habe im Sturmschritt ein Gebiet des Geistes nach dem anderen erobert und

urbar gemacht, womit, meinen wir, denn doch auch ein Urteil über den Wert der Arbeit gefällt ist.

Nach dieser Einleitung folgt ein erster Teil über die Gottesbeweise. Daß der Begriff: Beweis eine andere Bestimmung erhielt, darauf weist schon der Satz, daß mit dem Selbstbewußtsein das Gottesbewußtsein als unwiderfliche Potenz dem Menschen eingesenkt sei (S. 50). Wozu dann noch ein Beweis für eine unmittelbar evidente Wahrheit?

In der „Polemik gegen die neuere Philosophie“ ist der Vorwurf gegen sie erhoben, daß sie Sein und Dasein identifiziere, wogegen D. lehrt: Alles Geschaffene gehe aus einem endlichen und unendlichen Grunde hervor und sei darum, weil das Unbestimmbare der bloßen Position und das Nichtbestimmte der bloßen Negation durch wechselseitige Bedingung in ihm aufgehoben sei (S. 55). Im Geschaffenen komme zum Sein das Da hinzu, es sei Dasein im Gegensatz zum Sein des Absoluten, das jedoch nicht sich selbst negieren, sondern nur das Nichtseiende, das Negative ponieren kann (S. 54).

Diese schillernde Darstellung läßt eine Deutung ganz im Sinne des Schelling-Hegelschen Pantheismus zu, der Sein = Wesen und Dasein = Erscheinung setzt und die Schöpfung als Selbstbeschränkung des Absoluten faßt, eine Selbstbeschränkung, die jedoch nur eine scheinbare ist, da das Absolute in Wahrheit nicht beschränkt werden kann. Kein Zweifel: D. will theistisch lehren, seine Befangenheit in modernen Ideen aber trägt in sein Denken und Reden eine Verworrenheit ein, die es weder zu einem klaren Ausdruck im theistischen noch im pantheistischen Sinne kommen läßt. Oder ist in den zitierten Aussprüchen das „Nichts“ nicht wie ein Prinzip behandelt, das als Mitprinzip des Seins das Dasein hervorbringt? Der Theist mag dabei an die Schöpfung aus Nichts, der Pantheist an Hegels dialektischen Prozeß denken.

Der erste D.sche Beweis (S. 59 ff.) reduziert sich auf die Formel: „Das Sein ist auch ohne das Dasein, aber das Dasein ist nicht ohne das Sein“, was in unseren Augen kein Beweis, sondern ein falsches Spiel mit Begriffen ist; denn das Dasein ist nicht die schlechte Bestimmung, wozu es die neuere Philosophie gemacht hat. Aber auch das Sein, das ewige Sein ist nach D. eine ungenügende Bestimmung: „Gott ist nicht das, was wir etwa philosophischerweise

ein ewiges Sein oder, wie man neuerdings (?) versucht hat, eine ewige ‚Aktualität‘ nennen, sondern Gott ist ein ewiger Wille und weil ein ewiger, freier, persönlicher Wille, darum ist er aus sich selbst ewig derselbe und ewig ein anderer, was eben nur dem aus sich ein neues Leben beginnenden Willen und sonst nichts Denkbarem möglich ist“ (S. 65). Man ist versucht, in diesen Worten eine Antizipation der neuesten Version des Gottesgedankens zu sehen, die von Wirklichkeitsklötzchen redet und das absolute Leben und die Trinität selbst in die freie Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung setzt. Fürwahr, wer sich in den Strudel des modernen Idealismus wagt, geht unrettbar im Abgrund unter.

Der zweite „Beweis“ (S. 66 ff.) geht von der Tatsache: „Ich denke“ aus. Wenn ich denke, muß ein Denkbares sein. Wenn ein Denkender und ein Denkbares ist, so ist ein relativer Gegensatz, also auch ein absolutes Sein, also muß Gott sein. Zu diesem „Beweis“ kann auch der Pantheist Ja und Amen sagen, indem er hinzufügt: und dieses absolute Sein differenziiert sich in die Gegensätze des Denkenden und Denkbaren, des Idealen und Realen. Wendet man ein, auch die hergebrachten Beweise beanspruchten nicht, unmittelbar den Pantheismus auszuschließen, sondern nur die Prämissen zu liefern, aus denen die Überweltlichkeit Gottes und die Falschheit des Pantheismus gefolgert werden könne: so antworten wir, daß die Deutingersche Formel direkt pantheistisch und pantheistischen Systemen entlehnt ist und nur durch „Freiheit“ und „Glauben“ theistisch gedeutet wird.

Deutingers „Stellung zu den sonst (!) üblichen Beweisen“ (S. 71) ist derart, daß sie den entschiedensten Widerspruch herausfordert. Völlig verkannt ist das Wesen und die Kraft des „historischen“ Beweises.

D. redet auch von einem „theologischen“ Beweis, der sich auf die Tatsache von Wundern stütze, und äußert dabei Grundsätze, die alle natürliche Gewißheit zu erschüttern geeignet wären (S. 74).

Die Bemerkungen gegen den kosmologischen Beweis sind ein Muster von Sophistik und nörgelnder Kritik und kranken an dem Grundfehler der Deutingerschen Philosophie, der falschen Verhältnisbestimmung von Notwendigkeit und Freiheit. Das Äußerste aber leistet das Urteil über den teleologischen Beweis, den er nach des Vf.s

Ausdruck „ganz verachtet“. Trotzdem stecke darin ein „Moment von nicht zu verachtender Wichtigkeit“ (S. 81). Deutingers Theorie der Gottesbeweise teilt das Schicksal des Patriarchen der idealistischen Philosophie, Descartes', der die beweiskräftigen Argumente verwarf und Falschschlüsse an deren Stelle setzte. Was soll man aber zu folgenden Schlußsätzen sagen? „Ist ihm (dem Menschen) auch keine positive Idee von Gott, keine vorausgehende Anschauung von Gott angeboren, so liegt doch die Sehnsucht nach einer Erkenntnis Gottes in ihm . . . Die ursprünglichste Idee, die erste innerlichste Anschauung des Geistes ist Gott“ (S. 82). In ähnlichen Ideen sind Baader und Kuhn befangen; gegen die Darstellungsweise D.s aber verdient insbesondere die des Letzteren geradezu ein Urbild von Klarheit genannt zu werden.

Ohne zwischen natürlicher und übernatürlicher Offenbarung bestimmt zu unterscheiden, behauptet D. die Notwendigkeit der Offenbarung überhaupt (S. 88 ff.), für deren Tatsächlichkeit zwar die Wunder „vollgültige Kriterien“ seien, obwohl sie „innerlich nicht befriedigen“ können (!) (S. 98).

Bezüglich des Inhalts der Offenbarung sei zu gestehen, daß die Vernunft noch nicht bis zur vollen Erkenntnis ihrer Wahrheiten vorgedrungen sei (S. 99); die Offenbarungslehre sei nicht ganz in die natürliche Vernunft eingeschlossen (S. 100); die Geheimnisse bleiben unergründlich, obgleich ihre Erkenntnis vom Standpunkt der Vernunft anzustreben sei: wie aus der Behandlung der Grundgeheimnisse der Trinität und der Menschwerdung im spekulativen Systeme Deutingers entnommen werden muß. Die D.sche Trinitätslehre zeigt ein Janusgesicht: nach der einen Seite erscheint sie als Geheimnis, nach der anderen als fundamentalste aller Vernunftwahrheiten. Trotz der Versicherung, die Vernunft sei kein positives Kriterium der Offenbarung, wird die positive Begründung der Trinität versucht (S. 108). Erkennend zeuge Gott sein eigenes Wesen (!). Der vom Vater Erkannte sei der Sohn; der vom Vater und Sohn Geliebte sei der Geist (S. 111). Zwar sei das Selbstbewußtsein Gottes nicht als Prozeß aus ursprünglicher „Blindheit zu lichter Selbsterfassung“ zu denken, der Sohn ist vielmehr „die vom Vater als der bewußten Macht des göttlichen Lebens erzeugte Gleichheit der Entfaltung aller göttlichen Gedanken in persönlicher

Lebenseinheit zum vollen ewigen Selbstbewußtsein gesammelt“. Die Persönlichkeit als absolute ist dreifaltig (S. 116). „Die absolute Persönlichkeit ist dreifach, insofern sie lebendig ist“ (S. 117).

Für den Dogmatiker bedarf es einer Widerlegung der D.schen Auffassung der Trinität nicht. Sie scheitert schon an seinem modernen Personbegriff, der das Wesen der Persönlichkeit in das Selbstbewußtsein setzt. Dazu kommt noch der oben berührte Willensprimat. Alle, von Überschwenglichkeit nicht freizusprechende, Begeisterung für das erhabene Geheimnis vermag uns über das Willkürliche, Undogmatische dieser Auffassung der Trinität, die als einziges Heilmittel gegen Monismus, Pantheismus, Polytheismus (S. 120) und als Grundlage aller Erkenntnis (S. 123) erklärt wird, nicht zu täuschen.¹

Wie bereits erwähnt, will D. das Geheimnis wahren, jedoch nur in dem Sinne, daß es nicht zu ergründen, nicht auszuschöpfen sei. Es ist überflüssig, zu bemerken, daß dies dem Theologen nicht genügen kann. Ebensowenig kann derselbe zustimmen, wenn D. erklärt: wir können uns, wenn wir uns Gott denken wollen, in wahrhaft göttlicher Herrlichkeit ihn nicht anders denken, denn als Dreieinigen. Wieviel nüchterner und bescheidener denkt der englische Lehrer von der Macht der Vernunft, wenn er erklärt, dieselbe könne zwar die im Namen der Vernunft vorgebrachten Einwendungen widerlegen, sei aber weder imstande, das Daß noch das Wie der Trinität zu beweisen und ihre innere Möglichkeit aus Vernunftgründen darzutun.

Der Vf. selbst sieht sich veranlaßt (S. 128), die Abhängigkeit der D.schen Trinitätslehre von der Zeitphilosophie, von Günther und Kuhn zu konstatieren.

Über die Schöpfungs- und Erlösungslehre Deutingers fassen wir uns kurz. Er hält mit dem Dogma der Kirche an der freien Schöpfung aus Nichts fest. Erinnerung man sich aber seiner Dialektik der Begriffe von Sein und Nichts, so wird man dem gleichen Janusgesicht wie bei der Trinitätslehre begegnen. Um aber den Schein der Voreingenommenheit zu vermeiden, wollen wir ausdrücklich

¹ S. 124 ist von einem ewigen, wechselseitigen Liebesopfer die Rede, das der christlichen Ethik den metaphysischen und religiösen Hintergrund leihe. Sapere, sed sapere ad sobrietatem!

die treffende Bemerkung gegen alle das Werden in Gott eintragenden Theorien (S. 129) hervorheben. Wollte man ein werdendes Absolutes annehmen, so müßte man vor und über dem vermeinten Absoluten ein Absolutes denken ohne zeitliche Bewegung und Entwicklung. Fügen wir jedoch gegen die „spekulativen Konstruktionen“ (Hegel, Günther, Kuhn) hinzu: auch ohne überzeitliche, angeblich ewige Bewegung und Entwicklung.

Der Wunderbegriff D.s (S. 141 ff.) setzt an die Stelle der scholastischen *potentia obediencialis* eine natürliche Anlage und faßt das Wunder als Grundbedingung alles Werdens, als Gesetz einer späteren Lebensordnung und verleugnet damit den dogmatischen Wunderbegriff, ja verliert sich geradezu in phantastischen Träumereien.

Die Menschwerdung erscheint in diesem Systeme nicht nur als positiv-denkmöglich, sondern geradezu als notwendig, um die Unvollkommenheit der Schöpfung aufzuheben: eine Auffassung, die selbst bei Scotus keinen Anknüpfungspunkt findet. Die Erklärung der hypostatischen Union entgeht nicht der Klippe des Nestorianismus; denn wenn der Wille Kern und Inhalt der Persönlichkeit ist (S. 183), so sind, wo zwei Willen, auch zwei Personen. Die Menschwerdung sei der Punkt, in welchem die Bewegung des göttlichen Offenbarungswillens und die Bewegung des gottverlangenden Menschenwillens sich begegnen (S. 184). Die Welt bedürfe vor dem göttlichen Willen, der das Vollkommene wolle, der Sühne, die der Sohn übernehme (S. 185), ja, wie gegen Väter und Scholastiker zu sagen sei, habe übernehmen müssen (S. 188 ff.).

Bezeichnend ist D.s Klage, man habe im Christentum selbst das Verständnis für die Menschwerdung verloren (S. 196). Im Gegenteil: D.s Phantasien beweisen, daß dieses Verständnis nur in der Kirche und durch die Kirche zu finden ist. Nach dem Gesagten begreift man, daß D. von der Unterscheidung eines möglichen natürlichen und eines tatsächlichen übernatürlichen Endzieles des Menschen nichts weiß (S. 197 ff.): Ziel des Menschen sei die Verklärung der menschlichen Natur, ihre Erhebung zur Klarheit des göttlichen ewigen Lichtlebens, jedoch ohne daß Gott in das Geschöpf seiner göttlichen Substanz nach eingehe: eine Erklärung, die in dem, was sie negiert, unklar, in dem, was sie behauptet, unzureichend ist. Für den Theologen sei nur an die Kontroversen über Wesen und Ziel

der Gnade erinnert. Auch Kuhn beschuldigte die thomistische Lehre von der Gnade und der beseligenden Anschauung des Pantheismus, ohne zu merken, wie sehr seine eigenen Lehren in dem genannten Irrtum befangen sind. Ähnliches ließe sich von D. nachweisen.

Die Erörterung über Vereinbarung der geschöpflichen Freiheit mit Gottes Vorherwissen, das freilich kein zeitliches ist, läuft auf den Gedanken hinaus, daß Gott zugunsten der Freiheit sein eigenes Wissen beschränke. Völlig nichts-sagend aber ist die Wendung: „Die Lösung des großen Problems liegt in der Freiheit“ (S. 215). Die Wörter: Freiheit, Wille sind der Zauberstab, mit welchem Deutinger alle Rätsel löst.

Deutinger weist (S. 217) darauf hin, daß Gott alle endlichen Möglichkeiten zugleich umfasse. Damit ist indes zwar ein absolutes Wissen der möglichen Entscheidung des freien Wesens, nicht aber der wirklichen gegeben. Auf die Lösungsversuche der Theologen — Thomisten usw. einzugehen, verschmäht D. hier wie sonst und geht seinen eigenen Weg, der hier wie sonst sein Ziel verfehlt.

Am Schlusse (220 ff.) erklärt der Vf., er wolle nicht Kritik üben an D.s Gotteslehre, nimmt aber des Philosophen „System der Freiheit“ gegen den Vorwurf, „D.s Gedankenwelt sei eine Vermittlung zwischen dem strengen (?) Theismus Günthers und dem semipantheistischen Theismus der Krause, Weiße, J. H. Fichte usw.“ in Schutz. Was das Verhältnis menschlicher Freiheit und göttlichen Wissens betrifft, so will auch der Vf. nicht sagen, daß Deutinger das Problem endgültig gelöst habe (S. 224). Ganz gewiß nicht!

Unser Urteil aber geht dahin, daß D. zwar von dem redlichen Willen beseelt war, dem Dogma der Kirche gerecht zu werden, daß ihn aber die souveräne Geringschätzung der theologischen Tradition und die Befangenheit in der dem Christentum, ja der Religion selbst abgewandten Zeitphilosophie auf Irrwege geführt habe. Der Theolog wird dem Versuche, sein System neuzubeleben, ablehnend entgegentreten müssen.

In neunter, neubearbeiteter Auflage erscheint der (3) zweite Teil des Überweg-Heinzeschen Grundrisses der Geschichte der Philosophie, die mittlere oder die patristische und scholastische Zeit behandelnd. Über das Verhältnis zur vorausgegangenen Auflage bemerkt das

Vorwort: „Was an Arbeiten über die patristische und scholastische Philosophie in den letzten sechs Jahren erschienen ist, hat nach Möglichkeit Aufnahme und Verwertung in dieser neuen Auflage gefunden. Tiefergreifende Veränderungen vorzunehmen, war keine Veranlassung.“ Nach dem Ableben Prof. Dr. Wehofers, der für die achte Auflage die Paragraphen über die volle Ausbildung und Verbreitung der Scholastik durchgesehen und ergänzt habe, sei Prof. Dr. Baumgarten auch für diesen Teil eingetreten. Die Einrichtung des Werkes setzen wir als bekannt voraus. Einen Hauptvorzug bilden die äußerst gewissenhaften und nahezu vollständigen Literaturangaben. Keine neue einschlägige Broschüre oder ein Artikel in einer philosophischen Zeitschrift oder einer solchen gemischten Inhalts entgeht dem Sammelfleiß der Verfasser. Dazu kommt das aufrichtige Bestreben größter Objektivität in Darstellung und Beurteilung. Das Gesamtwerk kann denn auch als unentbehrliches Handbuch für jeden, der sich in der Geschichte der Philosophie orientieren will, bezeichnet werden. Auch die Evangelienfrage, jedoch sehr vorsichtig, ist berührt; für das vierte Evangelium werde, wenn nicht der Apostel Johannes selbst, doch ein unmittelbarer Schüler des Johannes als Verfasser anzusehen sein (S. 17 Anm.).

Maßvoller als von gewisser Seite ist der große Bekämpfer des Gnostizismus, Irenäus, behandelt. Er „betonte im Kampfe mit der in phantastische Willkür umgeschlagenen Freiheit der Spekulation und mit dem zu antimoralischem Libertinismus entarteten Antinomismus die christliche Tradition und das christliche Gesetz und wurde eben hierdurch Mitbegründer und Hauptvertreter der altkatholischen Kirche“ (S. 66).

Bei Tertullian finde sich viel Philosophisches, besonders phantasievolle Spekulation; trotz der Polemik gegen griechische Philosophie habe er den Stoikern vieles entnommen; er huldige dem stoischen Realismus oder Materialismus (?), sei aber für die Entwicklung des abendländischen Katholizismus von großer Bedeutung gewesen.

Der viel ventilierte sog. „Platonismus“ der Kirchenväter wird auf ein bescheidenes Maß reduziert (S. 92). Von den Kirchenvätern bieten für die Philosophie größere Ausbeute Gregor von Nyssa und Augustin (S. 119 ff.). Vom Einfluß des Neuplatonismus auf Augustin ist gesagt, unmittelbar nach seiner Bekehrung zum Christentum sei

derselbe bedeutend gewesen, später geringer, da die Theologie bei ihm überhaupt mehr und mehr in den Vordergrund getreten sei (S. 125). Augustin legte eben mehr und mehr an die philosophischen Systeme den Maßstab des Dogmas an, was ihn vor platonischen und neuplatonischen Irrtümern bewahrte.

In die „Anfänge der Scholastik“ falle Scotus Eriugena, der den christlichen Schöpfungsbegriff im Sinne der neuplatonischen Emanationslehre umdeutete“ (also als Vertreter der eigentlichen Scholastik nicht gelten kann, gleichsam ein Irrstern am Himmel der christlichen Philosophie!). Außer dem Genannten ist dem hl. Anselm sowie Abälard und dem Lombarden größere Aufmerksamkeit gewidmet. Indem wir über spätere griechische, über syrische, arabische und jüdische Philosophen hinweggehen, wenden wir uns dem Höhepunkt der Scholastik zu. Wie begreiflich, ist der größte Raum Albert dem Großen und dem hl. Thomas gewidmet. Vom ersteren heißt es: „Er ist der erste Scholastiker, der die gesamte aristotelische Philosophie in systematischer Ordnung unter durchgängiger Berücksichtigung arabischer Kommentatoren reproduziert und im Sinne des kirchlichen Dogmas umgebildet hat, in ähnlicher Weise, wie schon Maimonides den Aristoteles mit der jüdischen Lehre in Verbindung gebracht hatte. Der Platonismus und Neuplatonismus, der in der früheren Periode der Scholastik in den über die Logik hinausgehenden Teilen der Philosophie, soweit diese überhaupt damals kultiviert wurden, vorherrschend war, wird von Albertus zwar nicht völlig ausgeschieden, sondern übt auch auf seine philosophische Betrachtung noch einen nicht unbedeutenden Einfluß, wird aber durch die vorwiegende Macht des aristotelischen Gedankenkreises in den Hintergrund zurückgedrängt“ (S. 287).

Noch mehr ist dies bei Thomas von Aquin der Fall. Ohne den Wahrheitskern der platonischen Ideenlehre preiszugeben, stellt die Philosophie des hl. Thomas den reinen, jedoch im christlichen Sinne geläuterten und vervollkommenen Aristotelismus dar. In Duns Scotus, dessen „Stärke mehr in der scharfsinnigen, negativen Kritik als in der positiven Durchbildung eigener Lehren“ liegt, sinkt die Scholastik bereits von der erreichten Höhe herab, auf der sie sich jedoch in der allmählich alle übrigen Richtungen innerhalb der katholischen Kirche überwindenden

thomistischen Schule in nie ganz unterbrochener Tradition erhielt.

Von Meister Eckhart ist in dem von Lasson bearbeiteten Abschnitt (S. 350 ff.) soweit richtig gesagt, es gelte seiner intellektualistischen Auffassung das reine Erkennen als der Weg, des Göttlichen teilhaftig zu werden: ein Erkennen, das zuletzt über alle Vermittlung, alle Endlichkeit und Bestimmtheit hinaus in unmittelbarer Anschauung zu Gott führt (a. a. O.). In dieser Auffassung liegt ein wesentlicher Unterschied von der Lehre des hl. Thomas, die zwar ebenfalls dem Intellekt die Priorität, jedoch nur in einem relativen Sinne einräumt, die Erhebung zur visio beatifica aber auf den freien göttlichen Gnadenwillen zurückführt.

Auf das Gebiet der indischen Philosophie führt uns die neueste Bearbeitung der bekannten philosophischen Episode des Mahâbhârata (4) die Bhagavadgîtâ von Richard Garbe. Die Schrift zerfällt in eine Einleitung (S. 5—64) und die Übersetzung mit Anmerkungen (S. 68—154). Ein Anhang verzeichnet die nach der Ansicht des Vf.s dem Gedichte ursprünglich nicht angehörig Stellen. Über diese ursprüngliche Gestalt sucht die Einleitung (S. 6. ff.) Aufschluß zu geben. „Der ganze Charakter ist der Anlage und Ausführung nach theistisch.“ Die Widersprüche in der Dichtung seien nicht daraus zu erklären, daß hier ein Dichter spreche. „Die Gîtâ ist wahrlich kein Kunstwerk, das der zusammenschauende Blick des Genius geschaffen hat.“ „Mit echt indischer Pedanterie werden die Einflüsse von Sattva, Rajas und Tamas¹ systematisiert; und noch manches ließe sich anführen zum Beweise dafür, daß die Gîtâ ein zum Teil recht künstliches Lehrgedicht zur Verbreitung bestimmter religiös-philosophischer Gedanken ist“ (S. 9). „In der Zeit, als Krischna-Vischnu für das Brahmanentum der höchste Gott — sagen wir geradezu: Gott geworden war, ist die ursprüngliche Bhagavadgîtâ verfaßt worden“ (S. 12). „In dem alten Gedicht wird der durch Samkhya-Yoga philosophisch fundierte Krischnaismus verkündigt, in den Zutaten der Bearbeitung wird Vadântaphilosophie gelehrt“

¹ Nach S. 102 Anm. 1 die sog. Zustände — bhâvâs, Liebe, Haß, Verwirrung. Die Übersetzung behält die Sanskritwörter bei. Lorinser übersetzt: Wesenheit, Leidenschaft, Dunkel.

(S. 13 f.). „Über die Herkunft der Lehren der Bhag.“ (S. 19 ff.) lesen wir, daß christliche Einflüsse nicht anzunehmen seien. Krischna (Religionsstifter) sei von Menschen zum Halbgott, Gott und Allwesen emporgehoben worden. „Der Krischnaismus ist von Haus aus eine ethische Kschatriya-Religion gewesen“ (S. 24).

Die in der Bhâgavata-Religion — wenigstens der späteren — (S. 34) betonte bhakti (gläubige, vertrauensvolle Gottesliebe) sei nicht auf das Christentum zurückzuführen (S. 30). Das Wort komme im weltlichen Sinne von Liebe schon im 4. Jahrh. vor Christus vor (S. 33).

Vier Perioden der Bhâgavata-Religion seien zu unterscheiden; die der Begründung des populären Monotheismus durch Krischna, der philosophischen Verbrämung mit Samkhya-Yoga usw., ferner die der Identifizierung Krischnas mit Vischnu, weiterhin die der Identifizierung beider mit Brahman, endlich die der Systematisierung durch Râmânuja (S. 34 ff.).

Die folgenden Abschnitte behandeln die Lehren und das Alter der Bhagavadgîtâ. Zwei Punkte mögen hervorgehoben werden, die Lehre von der Fortdauer der Seele und der Einfluß des Christentums. In jener Beziehung habe der Verfasser der Dichtung unter dem Eingehen der erlösten Seele zu Gott eine bewußte individuelle Fortdauer verstanden (S. 53). Der christliche Einfluß aber sei für den ursprünglichen Teil der Dichtung schon durch das Alter ausgeschlossen. Für den Verfasser der Überarbeitung sei die historische Möglichkeit einer Bekanntschaft mit den Lehren des Christentums zuzugeben, es sei aber nicht gelungen, diese Möglichkeit zur Wahrscheinlichkeit oder gar zur Gewißheit zu erheben. Garbe erklärt, er stehe in dieser Frage genau auf dem entgegengesetzten Standpunkt, wie F. Lorinser (S. 55). Den Lesern des Jahrbuchs mag dieses kurze Referat genügen.

Über die angeregten Fragen, bes. die Kontroverse gegenüber Weber und Lorinser bezüglich der christlichen Einflüsse auf die Bhag. enthalten wir uns eines eigenen Urteils.

Von demselben Verfasser R. Garbe liegt (5) eine ausführliche Monographie über die Samkhya-Philosophie vor uns. Der Vf. bezeichnet seine Schrift als eine Darstellung des indischen Rationalismus. Für uns hat dieses System ein näherliegendes Interesse, nachdem besonders

von C. B. Schlüter (Aristoteles' Metaphysik eine Tochter der Samkhya-Lehre des Kapila, 1874) ein Zusammenhang mit aristotelischen Grundlehren nachzuweisen versucht worden ist. Der Vf. ist zwar geneigt, bezüglich der Alternative der Annahme einer Beeinflussung von seiten der indischen Gedankenwelt auf griechische Ideen oder der Erklärung tatsächlicher Übereinstimmung aus der Natur des menschlichen Denkens, das in Indien und Griechenland auf ähnliche Ansichten geraten sei, das Erstere anzunehmen: glaubt aber, daß Röth, Schlüter u. a. mit ihrer Überschätzung des orientalischen Einflusses und ihren phantastischen Kombinationen jedenfalls über das Ziel hinauschießen und diese auf einer völlig ungenügenden Kenntnis der orientalischen Quellen beruhen.

Als Übereinstimmungen indischer und griechischer Philosophie werden angeführt: die Lehre vom Alleinen bei den Eleaten und in den Upanischaden, resp. dem Vedântasystem. Ferner entspricht Anaximanders Urstoff der Prakriti, der Urmaterie der Samkhya's. Auch Heraklits Lehren bieten Parallelen; sein *πάντα ῥεῖ* klingt an den unablässigen Wechsel der ganzen Erscheinungswelt bei den Samkhya's. Gemeinsam sind beiden die unzähligen Weltvernichtungen und Erneuerungen. Dahin gehören auch der Dualismus des Anaxagoras, des Empedokles: „Aus Nichts wird Nichts,“ Epikurs Atheismus.

Die historische Möglichkeit einer Abhängigkeit sei nun keineswegs ausgeschlossen angesichts der von griechischen Philosophen nach orientalischen Ländern unternommenen Reisen. Die Wahrscheinlichkeit, daß sich griechische Philosophen auf persischem Boden indische Ideen angeeignet haben, werde sicherlich durch die Nachrichten von Reisen eines Thales usw. erhöht: jedenfalls aber sei den fremden Gedanken das Gepräge griechischen Geistes aufgedrückt worden.

Anders verhalte es sich mit Pythagoras, dessen Lehre von der Seelenwanderung nicht auf Ägypten, sondern auf Indien, und dessen Zahlentheorie auf die Samkhya hinweist: in letzterer Beziehung liege übrigens, wie der Vf. vermutungsweise sagt, ein Mißverständnis des Pythagoras vor. — Anregungen durch orientalische Anschauungen mögen immerhin zugestanden werden. Die pythagoreische Zahlenlehre aber findet ihre genügende Erklärung aus der Nichtbefriedigung des spekulativen Denkens durch die

rein stofflichen Prinzipien der Jonier, an deren Stelle die Pythagoreer zuerst intellegible Prinzipien — Zahlen — behufs Erklärung der im Weltall herrschenden Harmonie und Ordnung setzten, was dann im weiteren Fortschritt des philosophischen Gedankens zu einer begrifflichen Auffassung führte. Der immanente Entwicklungsgang der griechischen Philosophie verträgt Anregungen von außen, nicht aber eine wesentliche Abhängigkeit.

Anderes ist zu sagen von dem Verhältnis der falschen Gnosis und des Neuplatonismus zu den orientalischen Religionssystemen und Philosophien. Schon Lassen habe den Einfluß des Samkhya-Systems auf den Gnostizismus und Neuplatonismus richtig betont, resp. in vollem Umfange gewürdigt (S. 85 ff.).

Speziell komme in Betracht die Absicht Plotins, durch seine Philosophie die Menschen von ihrem Elend zu befreien; denn auch der Zweck des Samkhya-Systems sei Erlösung. Plotins Philosophie weise ferner in manchen Punkten auf die Yoga-Philosophie, den theistisch und asketisch ausgestalteten Zweig der Samkhya. In noch höherem Grade habe sich Porphyrius der Samkhya-Philosophie angeschlossen (S. 99 ff.).

Der erste Abschnitt behandelt außer der eben skizzierten Abhandlung über den Zusammenhang indischer und griechischer Lehren die Fragen über Alter und Herkunft, Geschichte und Literatur der Samkhya-Philosophie und enthält einen Exkurs über die anderen philosophischen Systeme Indiens. Drei weitere Abschnitte betreffen den Charakter der Samkhya-Philosophie, die Lehre von der Materie und der Seele.

Der Name Samkhya, abgeleitet von Samkhyâ, Zahl (was zu dem Mißverständnis eines Zusammenhanges mit der pythagoreischen Zahlentheorie Anlaß gab) bedeutet nach der richtigen Erklärung: aufzählend. „Die Lehre Kapilas wurde wegen der Aufzählung der 25 Prinzipien, auf welche die Anhänger des Systems seit jeher großes Gewicht legten, und vielleicht auch wegen der absonderlichen Vorliebe dafür, abstrakte Begriffe in trockene Zahlenverhältnisse zu zerlegen, die Aufzählungs-Philosophie genannt“ (S. 132). Da dieser Name dem Wesen desselben wenig entspreche, so könnte der Name ein Spottname sein, den ihm die Brahmanen gegeben, und der geblieben sei,

nachdem die Samkhya-Lehre von den Brahmanen anerkannt und übernommen worden sei (S. 132 f.).

Als eine der charakteristischen Züge des Systems wird der Atheismus desselben hingestellt (S. 191). „Der ganze Zusammenhang des Samkhya-Systems schließt den Gottesglauben aus, und nur eine oberflächliche Betrachtung kann zu dem hie und da ausgesprochenen Urteil gelangen, daß der Begründer der Samkhya-Philosophie seine Lehren auf diejenigen Prinzipien beschränkt habe, die nach seiner Meinung zu demonstrieren waren, und daß er demzufolge nur die Unbeweisbarkeit Gottes dargetan, aber nicht seine Existenz geleugnet habe“ (S. 195).

Wenn Aristoteles das Dasein Gottes beweist, der Urheber der S.-Philosophie aber dasselbe leugnet, so kann in diesem Betracht von einem Zusammenhang natürlich keine Rede sein. Aber auch die Urmaterie der Samkhya-Philosophie hat mit des Aristoteles spekulativem Begriff des Urstoffs nichts gemein, da jene Urmaterie „trotz ihrer Einheitlichkeit und Unteilbarkeit aus drei verschiedenen Substanzen besteht“ und von den gröberen Elementen der Körperwelt im Grunde nur durch ihre Feinheit sich unterscheidet (S. 209).

In der Seelenlehre wird die ansichseiende von der empirischen Seele unterschieden. Jene ist unvergänglich, unveränderlich, absolut untätig, immateriell, allgegenwärtig. Diese dagegen steht in Beziehung zur Materie; ihr allein kommt Bewußtsein, Willen und Handeln zu. Die Existenz einer (Gesamt-) Seele muß angenommen werden, weil die zweckmäßigen Entfaltungen und Verbindungen der Materie ohne sie unerklärlich wären. Ihre Leitung aber beruht nicht auf einem bewußten Willen, sondern auf dem bloßen Vorhandensein der Seelen, das auf die Materie einen mechanischen Anreiz ausübt, wie der Magnet auf das Eisen (S. 295). Nun sollte man meinen, da sich die überempirische oder Gesamtseele auf eine Abstraktion reduziert, das wahrhaft Wirkliche sei die empirische Seele, d. i. die Seelen. In Wahrheit aber ist auch diese nicht, und „gibt es gar keine empirische Seele; und wenn in den Texten von einer empirischen Seele die Rede ist und dieser Attribute zugeschrieben werden, die dem Wesen der ansichseienden Seele widersprechen, wie z. B. die Begrenztheit oder Gebundensein und Erlösung . . . , so ist das nur ein Ausdruck, aber keine Realität, da diese im Denkkorgan ruhen“ (S. 307).

Die Verwandtschaft mit der Vedânta-Philosophie liegt auf der Hand, ebenso die mit den modernen dualistisch-pantheistischen Systemen eines Hegel u. a. Mit den Lehren der großen Sokratiker, eines Platon und Aristoteles haben diese Auswüchse einer träumerischen Spekulation nichts zu schaffen.



DIE WIRKSAMKEIT DER SAKRAMENTE.

VON P. REGINALD M. SCHULTES O. P.

Unter dem Titel „Der heilige Thomas von Aquin und die vortridentinischen Thomisten über die Wirkungen des Bußsakramentes“ erschien 1904 aus der Feder des Münchener Theologieprofessors Dr. Josef Göttler eine dogmengeschichtliche Studie, die als einer der wertvollsten Beiträge der letzten Zeit zur Geschichte der Theologie bezeichnet werden muß.¹ Ein reiches theologisches Wissen verbindet sich hier mit einer im wesentlichen glücklichen historischen Methode. Als deren ersten Grundsatz können wir den bezeichnen, unmittelbar auf die Quellen zurückzugehen und diese soweit als möglich, aus sich selbst zu erklären, ohne indes die einschlägigen Arbeiten späterer Zeiten zu vernachlässigen. Wir stehen daher nicht im geringsten an zu bekennen, daß der Vf. selbst für solche, die sich jahrelang mit dem Aquinaten beschäftigt haben, manch neues Licht geschaffen hat. Trotzdem möge es uns vergönnt sein, an einigen Resultaten seiner Forschung noch einmal die kritische Sonde anzulegen, resp. dieselben abzulehnen.

Vorerst ein kurzer Überblick über das Werk. Es zerfällt in zwei Teile, deren erster die Lehre des hl. Thomas (S. 6—105), der zweite die Lehre der vortridentinischen

¹ Über dieselbe Frage siehe besonders: Michael Buchberger, Die Wirkungen des Bußsakramentes nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin. Gekrönte Preisschrift. 1901; Georg Reinhold, Die Streitfrage über die physische oder moralische Wirksamkeit der Sakramente nach ihrer historischen Entwicklung dargestellt. 1899; Const. von Schüzler, Die Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato etc. 1860; Lud. Billot, De ecclesiae Sacramentis, Commentarius in Tertiam Partem S. Thomae. Nov. ed. 1896. 1897; J. B. Sasse, Institutiones Theologicae de Sacramentis Ecclesiae, 1897, sowie die einschlägigen Partien in den neueren Dogmatiken, bes. von Chr. Pesch, Heinrich-Gutberlet, Pohle, Fei etc.