Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 25 (1911)

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: 23.07.2025

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

LITERARISCHE BESPRECHUNGEN.

1. Dr. *Max Apel:* Kommentar zu Kants Prolegomena. Eine Einleitung in die kritische Philosophie. I. Die Grundprobleme der Erkenntnistheorie. X u. 224 S. Buchverlag der „Hilfe", Berlin-Schöneberg, 1908.

Kant ist unserem Kommentator der tiefsinnigste Denker, den die Menschheit hervorgebracht hat, S. V. Keines Philosophen Namen wird auch, wie uns wenigstens mit Bezug auf die Gegenwart nicht grundlos versichert wird, öfter in allen Kontroversen über die Grundfragen der Naturwissenschaft, Philosophie und Theologie genannt als der Name Kants. Da muß es angezeigt erscheinen, den wahren Sinn seiner Lehre sorgfältig ins Licht zu stellen, umsomehr als derselbe häufig genug, sei es von Gegnern, sei es auch von Freunden des Königsberger Weisen verfehlt wird und seine eigenen Werke, zum mindesten das Grundwerk, die Kritik der reinen Vernunft, außerordentliche Ansprüche an die Denkkraft des Lesers stellen, S. III. Es ist nun eine eigene Gunst des Schicksals, daß Kant sich veranlaßt sah, die Hauptgedanken seines Systems in einem faßlichen und bequem durchzuarbeitenden Werke geringen Umfanges niederzulegen. Dieses Werk sind eben die Prolegomena, III f.

Mit diesen Gedanken begründet der Verfasser sein Unternehmen, einen Kommentar zu den Prolegomena zu schreiben, und die Berechtigung, demselben den Untertitel einer Einführung in die kritische Philosophie zu geben. Seine Arbeit soll die Mitte halten zwischen dem Kommentar Vaihingers zu Kants Kritik d. r. V., der ein unermeßliches Material bietet, und dem knappen, nicht leichtverständlichen Kommentar Cohens zu derselben Kritik, der wesentlich nur die Leitgedanken behandelt. Nach dieser letzteren Seite, in der Herausarbeitung der Begriffe, scheint aber Apel selbst, um das gleich zu sagen, hinter seiner Aufgabe zurückzubleiben.

Vor der Hand wird uns lediglich der Kommentar zur ersten Hälfte der Prolegomena geboten, trotzdem aber bemerkt, daß derselbe ein selbständiges Ganze und grundlegend für alles Folgende sei, VI. Diese Bemerkung ist nicht unberechtigt. Zu der ersten Hälfte der Prolegomena rechnet Apel die Untersuchung über die Möglichkeit der reinen Mathematik und Naturwissenschaft, zu der zweiten die über die Möglichkeit der Metaphysik. Wenn nun Kant rechtmäßig dartut, daß die genannten beiden Disziplinen nur darum Wissenschaft sind, weil sich in ihnen ein Apriorismus der Sinnlichkeit und des Verstandes miteinander verbindet, um Erkenntnis und Wissenschaft hervorzubringen, so scheint zu folgen, daß die Wissenschaft notwendig an demselben Punkte aufhört, wo das sinnenfällige und phänomenale Gebiet zu Ende geht, und ein jenseitiges Gebiet, das eben die Domäne der Metaphysik ist, sich auftut. Wenigstens ist das die Konsequenz, die von dem Meister selbst gezogen wird.

Die Schrift Apels gliedert sich entsprechend der Einteilung in den Prolegomena in vier Abschnitte: der erste kommentiert die Vorrede, der zweite die sog. Vorerinnerung, der dritte die Untersuchung von der Möglichkeit der reinen Mathematik und der vierte die von der Möglichkeit der reinen Naturwissenschaft. Da der Verfasser ein begeisterter Anhänger Kants ist und ihm unbeschadet einzelner Ausstellungen in allen wesentlichen Punkten beipflichtet, auch bezüglich der Erkenntnistheorie, also des eigent-

lichen vorwürfigen Gegenstandes, mangels Vertrautheit mit der einschlägigen Lehre der Vorzeit gleich seinem Meister, Kant, die richtige Lösung von vornherein außer Betracht läßt, so ist hierdurch auch von vornherein der Charakter seiner Arbeit bestimmt: verwandt ihrem Gegenstand, ihrer Vorlage, läßt sie den Leser unbefriedigt; sie stellt ihn vor ein paradoxes Ergebnis, die Eitelkeit und Nichtigkeit aller bisherigen metaphysischen Forschung und aller vermeintlichen höheren Vernunfteinsicht, und leitet ihn dahin auf den abenteuerlichsten Pfaden, durch die Behauptung nämlich von der sog. Apriorität, d. h. Idealität oder Phänomenalität von Raum, Zeit und Ursächlichkeit. Wenn wir aber darum die Schrift Apels sachlich ablehnen, so fordert doch die Wahrheit und Gerechtigkeit, daß wir den Fleiß und Scharfsinn, den er an seinen schwierigen Gegenstand gewandt hat, anerkennen. Er erhebt sich mit seiner Leistung bedeutend über das Mittelmaß, verfügt auf seinem Felde über eine bemerkenswerte Summe von Wissen und faßt die Probleme nicht selten in einer Weise an, die entschiedene philosophische Begabung verrät.

Die Art, wie sein Kommentar das Verhältnis Kants zu Hume darlegt, könnte bestimmter und deutlicher sein. Die Aporie David Humes war, wie wir in der Vorrede zu den Prolegomena S. 3 lesen, für die Entwicklung des Kantschen Philosophierens und die Entstehung des Kritizismus von der allergrößten Bedeutung. Ihn, Hume, peinigte die Schwierigkeit des Kausalitätsproblems (nicht des Kausalproblems, so wenig wie man mit unserem Kommentator S. 15 von dem Kausalgesetz reden kann. Man spricht von einem Kausalzusammenhang, von einer Kausalverbindung, aber nicht von einem Kausalproblem, so wenig wie man nach den Regeln der Sprache und des Denkens von einem existenzialen Begriff oder von einer mechanischen Theorie, etwa der Wärme, reden kann). Hume konnte sich nicht dazu verstehen, das Ursächlichkeitsgesetz, wonach nichts ohne Ursache wird oder geschieht, für ein notwendiges Denkgesetz zu halten, d. h. für einen Satz a priori oder einen Satz, der aus den bloßen Begriffen seines Subjekts und Prädikats durch Analysierung derselben folgt, S. 15 des Kommentars. Einen solchen Charakter gestand er nur den Sätzen der Mathematik, der Arithmetik also und Geometrie, zu. Dagegen sollte das Kausalitätsgesetz ihm zufolge nur auf der Beobachtung beruhen, die wir an den Naturvorgängen machen, da hier keine Wirkung ohne Ursache eintritt, und sollte von uns willkürlich aus einem Erfahrungssatze zu einem innerlich oder logisch notwendigen Axiom gemacht werden. Da nun alle Vernunftschlüsse auf übersinnliche Dinge, wie Gott, Seele, Unsterblichkeit, auf diesem Gesetze fußen, so erklärte er diese Schlüsse für trügerisch und das ganze Feld der übersinnlichen Wahrheiten für ein uns ewig unzugängliches Gebiet. Er huldigte also in den Fragen der Metaphysik einem krassen Skeptizismus. Kant will nun durch die Humeschen Aporien in der Weise auf sein System geführt worden sein, daß er die unumstößliche Gewißheit der mathematischen Sätze, die Hume feststand, zum Ausgangspunkte nahm und sich fragte, auf welcher Stütze diese Gewißheit ruhe. Die richtige Antwort schien ihm zu sein, daß jene Sätze synthetische Sätze a priori seien, wobei das a priori ihm nicht bedeutete, was es nach dem bis dahin allgemein üblichen Sprachgebrauch bezeichnete: aus dem Begriffe des Satzsubjektes folgend — denn wie hätte er sie da synthetisch nennen können statt analytisch? —, sondern vermöge einer ganz neuen und willkürlichen Anwendung des Wortes sagen sollte: aus gewissen im erkennenden Subjekte im voraus vorhandenen Formen folgend. Diese Formen waren ihm die Anschauungen des Raumes und der Zeit. Alle mathematischen Sätze also, die das in diesen Formen vorstellende Subjekt nach den

Begriffen und Regeln des Verstandes rechtmäßig denkt, sollten darum und nur darum gewiß und wahr sein, weil sie sich innerhalb des Vorstellungsgebietes halten. Wie es mit den Dingen an sich in bezug auf Zahl und Größe bestellt sein möge, steht uns zu fragen und zu wissen nicht zu, oder vielmehr, es ist nach Kant gewiß, daß Zahl und Größe keine Beschaffenheiten der Dinge an sich sind; sie gehören nur zu ihrer Erscheinung, sie bezeichnen einzig die Weise, in der unser erkennendes oder denkendes und anschauendes Subjekt sich die Dinge und ihre Verhältnisse vorstellt. So war unsere Erkenntnis mit einem Schlage aus einer objektiv gültigen in eine bloß subjektiv gültige verwandelt. Freilich galt dieses zunächst nur auf dem Gebiete der Mathematik. Doch sogleich spielte sich unter Kants Hand dieser Wechsel auf die Vorgänge in der Natur hinüber. Hier begegnen uns die Phänomene der Kraft, Wirkung, Bewegung. In der Mathematik gibt es nur Grund und Folge, und die Bewegung wird nur zum Zwecke der Konstruktion gedacht, ohne aus inneren Prinzipien des Bewegten zu entspringen. Wie erklärt sich aber die physikalische Bewegung? Aus welchen Ursachen erfolgt sie? Sollen wir für sie im Ernste eine eigene wirkende Ursache annehmen? Kant verneint die logische Nötigung dazu im Anschluß an Hume. „Hume," so schreibt er in der Vorrede zu den Prolegomena 4, „Hume ging hauptsächlich von einem einzigen, aber wichtigen Begriffe der Metaphysik, nämlich dem der Verknüpfung der Ursache und Wirkung (mithin auch dessen Folgebegriffe der Kraft und Handlung usw.) aus und forderte die Vernunft, die da vorgibt, ihn in ihrem Schoße erzeugt zu haben, auf, ihm Rede und Antwort zu geben, mit welchen Rechte sie sich denkt: daß etwas so beschaffen sein könne, daß, wenn es gesetzt ist, dadurch auch etwas anderes notwendig gesetzt werden müsse; denn das sagt der Begriff der Ursache. Er bewies unwidersprechlich, daß es der Vernunft gänzlich unmöglich sei, a priori und aus Begriffen eine solche Verbindung zu denken, denn diese enthält Notwendigkeit; es ist aber gar nicht abzusehen, wie darum, weil etwas ist, etwas anderes notwendigerweise auch sein müsse, und wie sich also der Begriff von einer solchen Verknüpfung a priori einführen lasse." Hume hat also nach Kant den Beweis, daß das Kausalitätsgesetz nicht nach Begriffen notwendig und also auch der Satz von der hinreichenden Ursache kein analytisches Urteil sei, rechtmäßig geführt. Während aber Hume aus diesem vermeintlich unanfechtbaren Ergebnisse skeptizistische Schlüsse zog, hoffte Kant einen Ausweg aus der Verlegenheit zu finden, indem er auch hier wieder, wie schon in der Mathematik, seine Zuflucht zu apriorischen, im voraus in der Seele bereitliegenden Erkenntnisformen nahm. Die Kausalität sollte analog den sinnlichen Anschauungsformen von Raum und Zeit ein reiner Verstandesbegriff, eine Kategorie, a priori sein und so eine gewisse relative und subjektive Gültigkeit haben, ohne daß dadurch die absolute und objektive Gültigkeit verbürgt wäre. In der Frage aber, wie denn dieser Begriff der Ursächlichkeit in den Verstand hineinkomme oder ihm a priori eigen sein könne, wich Kant zum zweitenmal von Hume ab, indem er ihn nicht wie jener aus einer durch die Erfahrung sich bildenden Gewohnheit, sondern aus den hypothetischen Verstandesurteilen bezw. deren Form, ableitete. Hierbei lief er freilich Gefahr, Hume gegenüber als der schwächere Denker zu erscheinen. Ein hypothetisches Urteil fälle ich allemal, wo ich aus einem allgemeinen Satze einen besonderen ableite, so, um ein von Apel anscheinend nach Hume angeführtes Beispiel zu gebrauchen, wird aus der Hypothese, daß alle Menschen sterblich sind, gefolgert, daß jeder einzelne Mensch sterblich ist. Will ich aber hieraus den Begriff der Kausalität ableiten und jene Konsequenz mit der in einem Erfahrungssatze,

etwa dem Satze: eine rollende Billardkugel teilt einer anderen, auf die sie trifft, ihre Bewegung mit, auf eine Stufe stellen, so mache ich mich einer *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* schuldig. Das wurde von Hume eingesehen und nach S. 11 ff. des Kommentars kräftig hervorgehoben. Kant dagegen macht in seiner Deduktion der Kategorie der Kausalität leicht den Eindruck, als ob er den Unterschied übersehen hätte.

Unser Kommentar beschreibt die Phasen in der Gedankenentwicklung Kants nicht mit der wünschenswerten Schärfe. S. 13 drückt er sich fast, obgleich es wohl kaum so gemeint ist, in einer Weise aus, als ob Kant Hume gegenüber das Anliegen gehabt hätte, die Gültigkeit und Notwendigkeit der einzelnen Naturgesetze richtig zu bestimmen. Es handelt sich aber gar nicht darum, ob die konkreten Naturgesetze, auch die allgemeinsten, metaphysisch oder bloß physisch notwendig und gewiß sind — daß sie es bloß physisch sind, stand wohl auch den beiden Philosophen außer Zweifel, sondern es handelt sich um die Gewißheit und die Art der Gewißheit des metaphysischen Satzes: nihil fit sine causa. Kant hielt ihn für gewiß und evident, solange er auf das Gebiet möglicher Erfahrung beschränkt werde, glaubte aber die Gewißheit desselben nicht logisch, aus dem Begriff, sondern psychologisch, aus der Einrichtung unseres Erkenntnisvermögens, ableiten zu müssen. Das allgemeine Bewußtsein nimmt ihn für an sich und durch sich einleuchtend, für das allgemeinste und oberste Gesetz des Werdens, wie den Satz vom Widerspruch für das oberste Gesetz des Seins. Direkt beweisbar scheint er nicht zu sein, weil er wohl nicht auf den Satz des Widerspruchs reduzierbar ist. So wird er diesem also nicht untergeordnet, sondern nebengeordnet sein und eben darum nicht beweisbar, weil er auf seinem Felde oberster und erster Grundsatz ist und darum nichts über sich und vor sich hat, woraus er abgeleitet werden könnnte. Er ist unmittelbar mit aller wünschenswerten Evidenz bekleidet. Mir wenigstens war es schon als Kind klar, daß, wenn jemals nichts gewesen wäre, auch niemals etwas hätte werden können und nichts jetzt sein würde. Das war aber eben das Kausalitätsgesetz in der Form, daß wo nichts ist, auch nichts wird oder geschieht. Ich denke aber, daß jeder Mensch hierüber ebenso reflektieren muß.

Wir wollen nun gleich um des sachlichen Zusammenhanges willen die Hauptschwierigkeit berühren, die das Verständnis des Kantschen Systems von jeher bereitet hat und noch bereitet und die auch bei unserem Kommentator, wie mir vorkommt, keineswegs eine glückliche Behandlung, oder soll ich sagen, gar keine, gefunden hat.

Wie begründet Kant seinen Satz, daß das Kausalitätsgesetz nur phänomenale Bedeutung hat oder, wie er sagt, nur gilt für Gegenstände möglicher Erfahrung? Wir möchten hierauf eine Antwort haben. Denn mit diesem Satze steht und fällt das ganze Kantsche System. Die Frage ist aber auch an sich von der allergrößten Bedeutung. Ist jener Satz wahr, so ist uns das Gebiet der höheren, einzig menschenwürdigen Erkenntnis notwendig für immer verschlossen. Denn die Kausalität ist der einzige Steg, der dahin führt. Gott wird nur aus seinen Werken, die Seele nur aus ihrem Wirken, ihrer Tätigkeit, erkannt. Erfahren werden sie nicht, und so blieben sie für uns unbekannt, wenn das Kausalitätsprinzip nur empirische Gültigkeit besäße, und wir müßten in die Klage des Pilgrims bei Schiller einstimmen:

„Ach, kein Steg will dahin führen,
Ach, der Himmel über mir
Will die Erde nie berühren,
Und das Dort ist niemals hier.“

Daher also nochmals die Frage: warum denn soll dem so sein? Doch wohl nicht darum, weil Kant die Kausalität als Kategorie aus der Form des hypothetischen Urteils ableitet oder deduziert? Diese Ableitung ist falsch. Denn logische Folge und reale Wirkung sind zweierlei. Aber wenn sie richtig wäre, sollte sie dartun, daß die Kausalität nur empirische Geltung hat? Tritt sie nicht auch im Geistigen auf? Die Kausalität kann aber ferner auch nicht aus dem Grunde empirischen oder phänomenalen Charakter haben, weil sie etwa auf dem Begriffe des Nacheinander beruhte und so mit der Zeitvorstellung verknüpft wäre. Denn das Nacheinander, das post hoc, ist etwas ganz anderes als das propter hoc. Eine Reihe Leute kann hintereinander gehen ohne irgend einen kausalen Zusammenhang zwischen der Bewegung der einen und der anderen. Oder sollte endlich der Begriff der Ursächlichkeit darum den behaupteten Charakter haben, weil alle unsere Begriffe aus der Sinnlichkeit abstrahiert sind und die Sinnlichkeit eine subjektive und phänomenale Beschaffenheit hat und darum diese Beschaffenheit notwendig den Verstandesbegriffen mitteilt? Aber dann hörte alles Denken auf, und selbst der Satz des Widerspruchs ginge aus den Fugen. Derselbe behauptet, daß nichts zugleich sein und nicht sein könne. Ist nun das Zugleich als ein Zeitbegriff phänomenal, so wird es wegbleiben müssen, wenn das Axiom reale und objektive Bedeutung haben soll. Welche Fassung soll man ihm dann aber geben? Etwa die: Nichts kann sein und nicht sein? So wäre also alles, was ist, notwendig, da es wäre und nicht nicht sein könnte?

Unser Kommentator geht auf diese Schwierigkeit nicht ein. Sie wäre im Abschnitt IV: Wie ist reine Naturwissenschaft möglich? zu erörtern. Dort werden die Kategorien und mit ihnen die Kausalität deduziert, und Apel selbst erblickt in den Lehren dieses Abschnitts den Kern und Stern der Kantschen Erkenntnistheorie, S. 181. Unser Verfasser hat aber hier nur die eine Sorge, die sog. „objektive" Gültigkeit der Erfahrungsurteile zu erhärten, S. 166 ff. Sie ergibt sich ihm aus der Objektivität der Verstandesbegriffe, die erst die Erfahrung möglich machen. So muß, um bei der Kausalität zu bleiben, das Band zwischen Ursache und Wirkung erkannt und bloßgelegt und eine Erscheinung, z. B. die Erwärmung des Steins durch die Sonne, unter den Begriff des Verursachten oder Gewirkten subsumiert sein, damit aus der betreffenden Wahrnehmung oder Beobachtung Erfahrung werde. Aber was helfen solche Erwägungen, wo es sich um die Frage von der Phänomenalität des Begriffs Ursache handelt? Wenn dieser Begriff notwendig ist, um auf dem Erfahrungsgebiete Erkenntnis zu gewinnen, folgt denn daraus, daß er auf dem höheren Gebiete unnütz zur Erkenntnis ist? Das aber ist es, worauf es ankommt.

Bei dieser Gelegenheit sei auch des schon öfter hervorgehobenen grellen Widerspruchs gedacht, den auch Apel unbesehen hinnimmt, des Widerspruchs, daß die Ursächlichkeit jenseits der Erfahrung keine Stelle haben soll und doch auf ihren Grund die objektive Realität „der Dinge an sich" behauptet wird. Sie sollen nach Kant durch die Wirkung, die sie auf unsere Sinne ausüben, oder durch ihre Erscheinung ihr Dasein offenbaren. „Ich sage," so lesen wir in den Prolegomena § 13, Anm. II, „ich sage: Es sind uns Dinge als außer uns befindliche Gegenstände unserer Sinne gegeben, allein von dem, was sie an sich selbst sein mögen, wissen wir nichts, sondern kennen nur ihre Erscheinungen, d. i. die Vorstellungen, die sie in uns wirken, indem sie unsere Sinne affizieren. Demnach gestehe ich allerdings, daß es außer uns Körper gebe, d. i. Dinge, die, obzwar nach dem, was sie an sich selbst sein mögen, uns gänzlich unbekannt, wir durch durch die Vorstellungen kennen, welche ihr Einfluß auf unsere Sinnlichkeit

uns verschafft, und denen wir die Benennung eines Körpers geben, welches Wort also bloß die Erscheinung jenes uns unbekannten, aber nichtsdestoweniger wirklichen Gegenstandes bedeutet. Kann man dieses wohl Idealismus nennen? Es ist ja gerade das Gegenteil davon.“ Beipflichtend bemerkt hierzu der Kommentator: „Kant weist an unserer Stelle auf ein anderes Moment hin, das ihn von dem Traumidealismus Berkeleys gänzlich scheidet: es ist die realistische Voraussetzung von Dingen an sich und ihren Einwirkungen auf das erkennende Subjekt. Körper sind ja Erscheinungen der Dinge an sich. Jede Erscheinung, so sehr ich sie auch als Vorstellung anerkenne, weist auf ein Ding an sich hin, das uns, unsere Sinnlichkeit, affiziert und uns so in der Wahrnehmung bestimmt, daß wir gerade diese Wahrnehmung und keine andere haben. So tritt in die Wahrnehmung etwas Reales herein, das unsere Wahrnehmungswelt von einer Illusion durchaus unterscheidet.“ S. 144.

Wir haben bisher die erste Voraussetzung des Kantschen Idealismus, die Phänomenalität oder den subjektiv-anschaulichen Charakter von Raum und Zeit, in seiner Begründung durch Kant unerörtert gelassen. Sein Kommentator findet die Begründung rechtmäßig erbracht, und wir erlassen es uns, an dieser Stelle das Gegenteil zu beweisen, was durchaus nicht schwer fallen würde. Dagegen wollen wir zwei Punkte, die Apel mit Bezug auf die Idealität des Raumes bespricht, kurz berühren.

Herbart und später auch Otto Willmann in seiner Geschichte des Idealismus haben gegen Kant den Einwand erhoben, daß er die Bestimmtheit der Raumvorstellungen unerklärt lasse, jene Bestimmtheit also z. B., vermöge deren wir die Vorstellung eines Dreiecks, einer Pyramide, eines Kreises, einer Kugel haben. Apel sucht dieselbe aus den Objekten der Erfahrung zu erklären. Daß ich den Vollmond z. B. als kreisförmige Scheibe sehe, daran soll der wahrgenommene Gegenstand schuld sein, insofern in ihm gerade diese bestimmte Gestalt mir aus der Fülle aller möglichen entgegentritt. Dabei liege aber der Raum als Möglichkeit der räumlichen Erscheinung überhaupt zugrunde, und der sei meine bloße Vorstellung, S. 113. Aber ist das möglich? Ist das denkbar? So würde ja gleichsam Materie und Form der Erscheinung nach zwei Seiten verteilt. Die Materie gehörte dem Subjekt, die Form, die die Materie, den Raum, zu der und der Gestalt bestimmt, dem Objekt. Wie kann aber eine körperliche Form sein ohne das, dessen Form sie ist? Wie kann ein Dreieck, ein Kreis sein ohne dreieckig, ohne kreisförmig gestaltete Fläche und Ausdehnung? So würde also auch die bestimmte Form der Raumvorstellung nicht auf Rechnung des erkannten Objekts, sondern, wenn man konsequent denken will, des erkennenden oder vorstellenden Subjekts zu setzen sein. Dann aber stellte sich wieder das unlösbare Rätsel nach der Herkunft oder dem Ursprung aller dieser Formen im Subjekte ein. Es trüge eine ganze Welt von Formen in sich, und doch sind wir uns bewußt, daß sie erst allmählich durch Beobachtung und Erfahrung uns eingebildet werden. Kant selbst erklärt in der 1. Auflage der Kritik S. 127 f., daß die unermeßliche Mannigfaltigkeit der Erscheinungen aus der reinen Form der sinnlichen Anschauung nicht hinlänglich begriffen werden kann.

Das wäre also der eine Punkt, der uns hier Bedenken macht. Der andere liegt in dem, was Apel über die Theorie des vier- oder n-dimensionalen Raumes oder das Problem der nichteuklidischen Geometrie vorträgt. Einerseits stimmt er Kanten zu, der keine Ausdehnung will, andererseits neigt er zu einer Theorie, die eine vier- und mehrfache Ausdehnung aufstellt. Ihm ist nämlich diese absonderliche Hypothese sehr sympathisch, und er meint, dieselbe bringe für die Kantsche Lehre vom Raume keinerlei

Schwierigkeit. Kant habe es ja nur mit dem anschaulichen Raume zu tun, aber die vierte Dimension sei nicht anschaulich, sondern ein bloßes Produkt der Abstraktion, S. 122. Ich kann dem nicht beistimmen. Wenn der Raum Eigenschaften haben kann, die nicht anschaulich sind, so ist eben damit seine Verschiedenheit und Unabhängigkeit von der Anschauung gegeben und die Kantsche Theorie gerichtet.

Ich breche hier ab. Die Ausführlichkeit, zu der sich meine Bemerkungen immerhin entfaltet haben, möge in dem gegenwärtigen überwältigenden Einfluß des Kantianismus ihre Rechtfertigung finden. Die Sache der Wahrheit kann nur gewinnen, wenn man an den faszinierenden Meinungen des Tages eingehende Kritik übt.

2. *Herdis Krarup* (Kopenhagen): **Die Metaphysiologie Alfr. Lehmanns** kritisch erläutert. Herm. Walther, Berlin 1907, 32 S.

Aus der Einleitung der Broschüre notieren wir folgende Sätze: „Zwanzig Jahre hindurch hat Dr. Alfr. Lehmann eine Reihe psychophysischer Arbeiten veröffentlicht, welche bis zur neuesten Zeit durchgehends mit einer immer steigenden Aufmerksamkeit und Anerkennung aufgenommen worden sind. Nach dem Jahre 1901, d. h. nach der Herausgabe des zweiten und dritten Teiles des großen Lehmannschen Werkes: „Die körperlichen Äußerungen psychischer Zustände," hat dieses Verhältnis sich verändert, indem die Arbeiten von L., insofern sie nicht einer scharfen Kritik unterworfen worden sind, fast vollständig ignoriert werden . . . Es liegt die Annahme nahe, daß man in Rücksicht auf seine früheren Verdienste es vorgezogen hat, seine späteren Arbeiten als eine unglückliche Phase in seiner Produktion zu betrachten, wobei man nicht zu lange verweilen darf."

Am Schlusse der vorliegenden kritischen Erläuterung heißt es: „Wenn ich bisweilen Einzelheiten in Lehmanns System, z. B. einzelne Formeln, kommentiert habe, ist dieses mitnichten gleichbedeutend mit einer stillschweigenden Anerkennung derjenigen Voraussetzungen und physiologischen Räsonnements, die zu den betreffenden Formeln geführt haben. In dem Falle ist es meine Absicht gewesen, nachzuweisen, daß, wenn man auch vorläufig davon ausgeht, daß gewisse Annahmen Lehmanns richtig sind, man doch berechtigte Einwände gegen die Resultate richten kann. Einer näheren Diskussion von Lehmanns Voraussetzungen und schwach begründeten physiologischen Hypothesen habe ich mich oft aus rein praktischen Gründen enthalten. Da es leichter ist, eine willkürliche Behauptung aufzustellen als zu widerlegen, würde eine erschöpfende Kritik eines so komplizierten Systemes von Möglichkeiten wie des Lehmannschen teils sehr weitläufig, teils sehr resultatlos werden, weil man sich oft auf die Bemerkung beschränken müßte: höchst unwahrscheinlich, aber nicht absolut unmöglich. — Durch einen unkritischen Gebrauch der Methode der kleinsten Quadrate, ferner durch ebenso unkritische physiologische Spekulation hat L. ein metaphysiologisches System aufgestellt, das für den Leser eine Täuschung geworden ist, für den Vf. eine Täuschung werden wird und für die Nachwelt zu einem warnenden Beispiel dafür werden kann, zu welchen Irrtümern man kommen kann, wenn man den Unterschied zwischen dem Möglichen und dem Wirklichen ignoriert und den alten logischen Satz vergißt: a posse ad esse consequentia non valet."

3. Dr. *Otto Braun:* Friedrich v. Schellings Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums. XXIII u. 170 S. Quelle u. Meyer, Leipzig 1907.

Eine Publikation von Schelling kann immer auf hohe Beachtung rechnen, besonders wenn sie einen Gegenstand von solcher Bedeutung wie die Einrichtung des akademischen Studiums behandelt. Der Herausgeber, aus Rudolf Euckens Schule, hat schon durch eine Arbeit über „Schellings geistige Wandlungen", Leipzig 1906, das Interesse betätigt, das er an dem Philosophen nimmt. Er steht den Schwächen der Identitätsphilosophie, die den weiten Hintergrund dieser Vorlesungen hergibt, nicht kritiklos gegenüber. Aber er ist mit Recht der Meinung, daß es eine große Aufgabe sei, den idealen Geist zu beleben, der die Vorträge Schellings über die Methode des höheren Studiums durchweht.

Das Gymnasium soll nach Schelling Kenntnisse verschaffen, die Universität in die einzelnen Wissenschaften einführen. Aber dieselben sollen vom Standpunkte einer höheren Einheit aufgefaßt und betrieben werden. Diese Einheit erblickt Schelling in der Idee des absoluten, an sich selbst unbedingten Wissens, welches schlechthin nur Eines und in dem alles Wissen nur Eines ist, desjenigen Urwissens, welches, nur auf verschiedenen Stufen der erscheinenden idealen Welt sich in Zweige zerspaltend, in den ganzen unermeßlichen Baum der Erkenntnis sich ausbreitet, 1. Vorl. 10. Der Philosoph mag hier, von Gedanken Spinozas beeinflußt, das Verhältnis unseres Wissens zum göttlichen falsch auffassen; es ist kein Teil desselben, keine Erscheinung, keine Entfaltung, keine Selbstobjektivierung, es ist nur Ausfluß, Mitteilung, Abbild und Widerschein des göttlichen Wissens, aber ebendarum ist es wahr, daß die menschliche Wissenschaft an der göttlichen ihr Urbild und Vorbild hat und um so vollkommener sein wird, je mehr sie sich diesem Vorbilde ähnlich gestaltet. Diejenige Wissenschaft, die die letzten und höchsten Voraussetzungen aller einzelnen Wissenschaften enthält und sie alle zur Einheit bindet, ist die Philosophie als Wissenschaft von den letzten Gründen, als geschöpfliches Nachbild der ewigen Weisheit, der göttlichen Selbstanschauung. „Von Pythagoras", so bemerkt Schelling mit Geist, „erzählen die Geschichtsschreiber der Philosophie, daß er den bis auf seine Zeit gangbaren Namen der Wissenschaft, *σοφία*, zuerst in den der *φιλοσοφία*, der Liebe zur Weisheit, verwandelt habe, aus dem Grunde, weil außer Gott niemand weise sei. Wie es sich mit der historischen Wahrheit dieses Berichtes verhalte, so ist doch in jener Umänderung selbst, wie in dem angegebenen Grund anerkannt, daß alles Wissen ein Streben nach Gemeinschaft mit dem göttlichen Wesen, eine Teilnahme an demjenigen Urwissen sei, dessen Bild das sichtbare Universum und dessen Geburtsstätte das Haupt der ewigen Macht ist. Nach derselben Ansicht, da alles Wissen nur Eines ist, und jede Art desselben nur als Glied eintritt in den Organismus des Ganzen, sind alle Wissenschaften und Arten des Wissens Teile der einen Philosophie, nämlich des Strebens, an dem Urwissen teilzunehmen," S. 13.

Das Hauptanliegen der Schellingschen Vorträge spricht sich also in der Forderung aus, daß das akademische Studium mit philosophischem Geiste geschehe, wozu die Erwerbung einer soliden philosophischen Bildung unerläßlich ist. Nur sie setzt in den Stand, das Vorgetragene innerlich aufzufassen, geistig wiederzuerzeugen und gewissermaßen wiederzuerfinden. Die Philosophie befähigt uns, das Besondere unter den Gesichtspunkt des Allgemeinen zu bringen, die Dinge auf ihre letzten Gründe zurückzuführen

und so entweder eine schon vorhandene Erkenntnis zum wahren Wissen zu erheben oder einer neuen Beobachtung ihre richtige Deutung zu geben. Die Mahnung Schellings zu sorgfältigerer Pflege der Philosophie ist in unserer Zeit doppelt angebracht und beachtenswert, wo einerseits die Einzeldisziplinen sich ins Unermeßliche vermehrt und erweitert haben und die Wissenschaft als Ganzes mit Zersplitterung bedrohen, und anderseits jener philosophische Geist, jenes Interesse an den höheren Problemen, das in Schellings Tagen weite Schichten der Gebildeten erfüllte, auffallend zurückgetreten ist.

Die Vorlesungen im einzelnen zu analysieren und anzugeben, wie die besonderen Disziplinen, die Mathematik, Theologie, Geschichte, Jurisprudenz, Naturwissenschaft, Medizin und zuletzt die Wissenschaft der Kunst, nach Schelling dem Ganzen der Wissenschaft organisch einzugliedern und gegenseitig ins Verhältnis zu setzen sind, ist hier nicht des Ortes. Man findet darüber das Nötige u. a. in Überwegs Grundriß d. Gesch. d. Philosophie III, S. 306—308, 6. Aufl. In den Vorlesungen über die historische Konstruktion des Christentums und über das Studium der Theologie, 8. u. 9. Vorlesung, werden die christlichen Grunddogmen, Dreifaltigkeit, Menschwerdung, Erlösung, Geistesausgießung, oberflächlich ausgelegt und als bloße Symbole spekulativer Ideen gedeutet. Die Gründung und Ausbreitung der christlichen Religion wird rationalistisch aus dem Unglück der Zeit erklärt, welches für eine Religion empfänglich machte, die den Menschen an das Ideale zurückwies, Verleugnung lehrte und zum Glück machte. So wenig diese Ausführungen befriedigen können und so gern man sie dem Philosophen erlassen hätte, so sehr entschädigt er uns im übrigen für solche Entgleisungen durch eine Fülle der herrlichsten Gedanken, die in gehobener, nur dem Genie verliehenen Sprache vorgetragen werden. Daß aber bei ihm über der Spekulation die praktische Seite nicht zu kurz kommt und Ideenflug und scharfe, nüchterne Erwägung sich harmonisch verbinden, mag eine längere Stelle über die ersten Voraussetzungen des akademischen Studiums veranschaulichen, die sich auf die Kenntnis der alten Sprachen als eine wesentliche Vorbedingung der höheren Studien bezieht und die wir zum Schlusse hierhersetzen.

„Ich werde hier nur vorzüglich von dem früheren (der akademischen Zeit vorhergehenden) Studium der Sprachen reden, welches nicht bloß als notwendige Stufe zu jeder ferneren in der wissenschaftlichen Bildung unumgänglich ist, sondern einen unabhängigen Wert in sich selbst hat.“

„Die elenden Gründe, aus welcher vorzüglich das Erlernen der alten Sprachen im früheren Alter von der modernen Erziehungskunst bestritten wird, bedürfen keiner Widerlegung mehr. Sie gelten nur für ebensoviele besondere Beweise der Gemeinheit der Begriffe, die dieser zugrunde lagen, und sind vorzüglich von einem mißverstandenen Eifer gegen überwiegende Ausbildung des Gedächtnisses nach den Vorstellungen einer empirischen Psychologie eingegeben. Die angeblichen Erfahrungen darüber waren von gewissen Gedächtnisgelehrten hergenommen, die sich zwar mit Kenntnissen aller Art angefüllt, aber dadurch freilich nicht hatten erwerben können, was ihnen die Natur versagt hatte. Daß übrigens weder ein großer Feldherr noch ein großer Mathematiker oder Philosoph oder Dichter ohne Umfang und Energie des Gedächtnisses möglich war, konnte für sie nicht in Betracht kommen, da es auch gar nicht darauf angesehen war, große Feldherren, Mathematiker, Dichter oder Philosophen, sondern nützliche, bürgerliche, gewerbsame Menschen zu bilden.“

„Ich kenne keine Beschäftigungsart, welche mehr geeignet wäre, im früheren Alter dem erwachenden Witz, Scharfsinn, Erfindungskraft die erste

Übung zu geben, als die vornehmlich mit den alten Sprachen. Ich rede hier nämlich nicht von der Wissenschaft im abstrakten Sinne, inwiefern diese als unmittelbarer Abdruck des inneren Typus der Vernunft Gegenstand einer wissenschaftlichen Konstruktion ist. Ebensowenig von der Philologie, zu der sich Sprachkenntnis nur wie das Mittel zu seinem viel höheren Zwecke verhält. Der bloße Sprachgelehrte heißt nur durch Mißbrauch Philolog; dieser steht mit dem Künstler und Philosophen auf den höchsten Stufen, oder vielmehr durchdringen sich beide in ihm. Seine Sache ist die historische Konstruktion der Werke der Kunst und Wissenschaft, deren Geschichte er in lebendiger Anschauung zu begreifen und darzustellen hat. Auf Universitäten soll eigentlich nur Philologie, in diesem Sinne behandelt, gelehrt werden; der akademische Lehrer soll nicht Sprachmeister sein. — Ich kehre zu meiner ersten Behauptung zurück."

„Die Sprache an und für sich schon und bloß grammatisch angesehen, ist eine fortgehende angewandte Logik. Alle wissenschaftliche Bildung besteht in der Fertigkeit, die Möglichkeiten zu erkennen, da im Gegenteil das gemeine Wissen nur Wirklichkeiten begreift. Der Physiker, wenn er erkannt hat, daß unter gewissen Bedingungen eine Erscheinung wahrhaft möglich sei, hat auch erkannt, daß sie wirklich ist. Das Studium der Sprache als Auslegung, vorzüglich aber als Verbesserung der Lesart durch Konjektur, übt dieses Erkennen der Möglichkeiten auf eine dem Knabenalter angemessene Art, wie es noch im männlichen Alter einen knabenhaft bleibenden Sinn angenehm beschäftigen kann."

„Es ist unmittelbare Bildung des Sinnes, aus einer für uns erstorbenen Rede den lebendigen Geist zu erkennen, und es findet darin kein anderes Verhältnis statt, als welches auch der Naturforscher zu der Natur hat. Die Natur ist für uns ein uralter Autor, der in Hieroglyphen geschrieben hat, dessen Blätter kolossal sind, wie der Künstler bei Goethe sagt," S. 44 ff.

4. *A. Meinong:* Über die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften. VIII und 160 S. Voigtländer, Leipzig 1907.

Es ist nicht leicht, über dieses Buch eingehend zu referieren. Einerseits setzt es vieles voraus, da es eine Apologie einer anderwärts eigens erörterten Jdee ist, die der Verfasser Gegenstandstheorie nennt, auch viel Polemik bringt, die naturgemäß aufhält; anderseits ist der behandelte Stoff abstrakt, und der Verf. bedient sich noch dazu einer Art Kunststils, der dem Leser die gespannteste Aufmerksamkeit auferlegt. So muß ich also statim a limine bekennen, daß ich es mir versagt habe, vollständig in den Sinn alles Einzelnen einzudringen. Ich habe mich damit begnügt, so weit zu lesen und zu verstehen, daß ich das folgende fragmentarische Referat einigermaßen mit gutem Gewissen vertreten kann.

Ich schicke voraus, daß die Schrift der Sonderabdruck von drei in Band 129 f. der „Zeitschrift für Philosophie und phil. Kritik" erschienenen Artikeln, und daß der Vf., wenn ich nicht irre, ursprünglich von Franz Brentano ausgegangen und selbst wieder das Haupt der sog. Grazer Schule ist.

Unter Gegenstandstheorie versteht er eine Wissenschaft, die ihm zufolge noch herzustellen und auszubilden wäre. Sie handelt von Dingen, die man bisher entweder übersehen oder in fremden exotischen Gebieten behandelt hat. Gegenstand ist ihm ein Apriorisches und Rationales in

unserer Erkenntnis, wobei freilich auffallend scheinen könnte, warum ein Stück des Erkannten ausschließlich Gegenstand heißen soll. — Jedenfalls steht aber das Gegenständliche im Gegensatz zum Empirischen und Sinnlichen. So sollte man denn denken, es sei das Intelligible. Der Gegensatz von Sinnlichem und Intelligiblem, von Phänomenon und Noumenon ist ja in der Philosophie bekannt und berühmt. Aber das dürfte nicht so schlechthin zutreffen. Das Intelligible ist ja nicht neu und braucht nicht erst entdeckt zu werden. Das Intelligible wird, zum Teil wenigstens, als wirklich angesehen, während das gegenständliche Denken dem Vf., wie er sich ausdrückt, „daseinsfrei" ist. Möglicherweise, ich spreche aber mit aller Reserve, glaubt er auch nicht an das Dasein oder die Existenz intelligibler Dinge. Im Vorwort erklärt er, daß die Psychologie selbstverständlich jederzeit empirisch sei. Das Rationale im Erkennen ist also wohl nicht das Intelligible. Was wäre es denn also? Im ersten Abschnitt wird von heimatlosen Gegenständen geredet und hier wohl das Rationale erklärt werden, da es sich ja doch um etwas handelt, dem erst seine richtige Stelle im System der Wissenschaften auszumitteln ist. Wir lesen da also zunächst von den Gegenständen des Sehens und Hörens, den Farben und Schällen. Sie sind dem Vf. nicht wirklich. Wirklich sind nur die Bewegungen, die Undulationen und Schwingungen des Mediums. Und doch sind sie Gegenstand unseres Denkens. Wir sagen z. B., schwarz ist nicht weiß. Wenn wir aber meinen sollten, daß wir hier eine Probe von dem hätten, was dem Vf. speziell Gegenstand ist, so erscheint das auch wieder als verkehrt. Denn nach S. 106 f. werden die Farben aus der Wissenschaft des Gegenständlichen ausgeschlossen. Der Grund mag sein, daß die Farben nichts Ideales oder Gedankliches sind, und sie treten hier nur als Beispiel für etwas auf, was, wenn gleich nicht wirklich, dennoch unser Denken beschäftigt. Als eine zweite Gruppe der heimatlosen, ihre Geburtsstätte noch suchenden Gegenstände werden uns die unmöglichen Gegenstände vorgeführt, z. B. der viereckige Zirkel, und umständlich als solche vindiziert, die irgendwie unser Denken beschäftigen können, wenn sie auch nicht existieren können. Eine weitere Gruppe sind die Objektive. „Objektiv ist ein Gegenstand, der nicht nur wie das Objekt günstigenfalles Sein hat, sondern vor allem selbst Sein ist," S. 20. „Natürlich meine ich nicht," sagt Meinong, „durch Konzeption des Objektivbegriffes die Welt erst auf Sein, Existenz, Bestand, Sosein usw. aufmerksam gemacht zu haben, wohl aber darauf, daß das Sein in seinen mancherlei Ausgestaltungen dem Annehmen und Urteilen in ähnlicher Weise gegenständlich gegenübersteht wie das Objekt dem Vorstellen. Damit ist vor allem, soviel ich sehe, festgestellt, daß das Objektiv ein Gegenstand ist," S. 20.

Dieser Text, zusammengehalten mit der angeführten Definition des Objektivs, stellt den Gedanken des Vf. schon einigermaßen ins Licht. Wir vermuten, daß ihm eine Art neuer Seinslehre vorschwebt, und diese Vermutung bestätigt und präzisiert sich in folgenden Sätzen. „Bei der Allgemeinheit und Unzugänglichkeit (?) der Probleme des Gebietes der Metaphysik hat sich hier das Bedürfnis, sich auch über die Natur des Seins selbst Gedanken zu machen, um vieles leichter einstellen müssen, als etwa bei einer Spezialwissenschaft. Das kann aber nichts daran ändern und im Vergleich mit den Einzelwissenschaften wird dies besonders deutlich, daß auch eine so allgemeine Wissenschaft wie die Metaphysik ihrer Intention nach zuletzt nicht eine Wissenschaft vom Sein, sondern bloß eine Wissenschaft vom Seienden, genauer eine vom Wirklichen ist, in der eine theoretische Bearbeitung des Seins um seiner selbst willen keine natürliche Stelle hat," S. 23. Hier wird also für die neue Disziplin nicht bloß Raum

geschafft, sondern auch ihr Objekt bestimmt. Sie ist jene Theorie vom Sein, die eine Disziplin für sich ausmacht und nicht in die Metaphysik gehört, da diese die Wissenschaft des Seienden, nicht des Seins ist.

Sollte dieses der wahre Sinn des Vf. sein, so können wir seine Idee nur auf das entschiedenste ablehnen.

Die Metaphysik ist die Wissenschaft vom Seienden, insofern es ist. Das ist ihre Definition bei Aristoteles, und diese bezeichnet gerade das Sein als ihr Formalobjekt, durch das dann erst das Seiende ihr Objekt wird. Die neue Wissenschaft Meinongs kommt also zu spät: der Ort, den sie beansprucht, ist bereits von einer älteren eingenommen.

Es ist auch nicht an dem, daß die Metaphysik eine Wissenschaft vom Wirklichen ist; sie ist die Wissenschaft der Wahrheit; so fällt z. B. der Satz des Widerspruchs unter sie.

M. sagt S. 24, die Metaphysik könne sich nicht mit der Existenz beschäftigen, da die Existenz selbst weder existieren müsse noch könne. Hier ist nicht bloß die Voraussetzung falsch, daß diese Disziplin es formell mit Existierendem zu tun habe, sondern auch die Folgerung. Denn, abgesehen davon, daß die Existenz in dem ersten Existierenden, in Gott als subsistierendem Sein, wirklich existiert, warum soll die Metaphysik als Wissenschaft vom Seienden als solchem und darum auch vom Existierenden als solchem nicht ebenso vom Existieren als vom Sein zu handeln haben?

M. meint ferner S. 25, die Begriffe wahr und falsch, notwendig und zufällig seien in keiner vorhandenen Disziplin wirklich zu Hause. Aber warum wären sie es nicht in der Metaphysik, die das Sein und dessen allgemeinste Bestimmungen und Eigenschaften betrachtet?

Der Vf. kennt noch eine andere Gruppe von „Gegenständen". Es sind die „Gegenstände höherer Ordnung", z. B. Gleichheit und Verschiedenheit. Diese beiden Begriffe sollen der Mathematik streng genommen nicht angehören, da dieselbe es nicht mit Gleichheit und Verschiedenheit im allgemeinen, sondern damit nur in gewissen Anwendungen zu tun habe, S. 27. Das ist in gewisser Weise richtig. Aber folgt daraus, daß sie nicht der Metaphysik angehören, sondern in der vom Vf. ersonnenen Disziplin ihre Heimstätte suchen müssen? Warum sollten sie sich in der Metaphysik, genauer der Ontologie, nicht zu Hause fühlen? Warum sollten sie, bei der Kategorie des Quantum, einer jener allgemeinen Bestimmungen, die das Sein treffen und teilen, keine passende und standesgemäße Unterkunft finden?

M. spricht viel von Mathematik. Er möchte sie gern für eine Art Teil der „Gegenstandstheorie" ausgeben; jedenfalls aber ist sie ihm in ihrer Apriorität und Daseinsfreiheit, d. h. in ihrem Absehen vom wirklichen Dasein der Gegenstände, ein Typus dieser Theorie. Aber findet sich die Apriorität und die Unabhängigkeit von dem Momente des Daseins nicht ebenso in den Axiomen der Metaphysik, nur daß diese Axiome auf die Erfahrung angewandt werden, nicht anders als die Mathematik in der Physik z. B. und der Astronomie auf die Beobachtung angewandt wird? Wie gelangt z. B. die Metaphysik zur Erkenntnis Gottes? Sie erwägt: nichts wird ohne Ursache; die Welt aber ist geworden; also hat sie eine außerweltliche Ursache, Gott. Hier ist das Kausalitätsprinzip ein Satz, der a priori gewiß ist. Wo alles in statu quo ante bleibt, verändert sich nichts und wird nichts und geschieht nichts. Das ante wird hier nicht zeitlich sondern begrifflich genommen. Der andere Satz, daß die Welt geworden ist, stützt sich einmal auf die Beobachtung, daß sie ist und veränderlich ist, und dann wieder auf die apriorische Erwägung, daß das Veränderliche potenziell und passiv ist und ein solches nicht von sich aus da sein kann,

da das aus sich Seiende aktuell und von aller Passivität frei ist. So finde ich also, da die Sätze der Metaphysik in sich und in ihrer Anwendung sich von denen der Mathematik inbezug auf Apriorität und Rationalität nicht unterscheiden, keinen Grund, sich durch den Hinblick auf die Mathematik so faszinieren zu lassen, daß man wie der Vf. nach ihrem Muster eine neue, bisher noch nicht bekannte und abgegrenzte Wissenschaft aufstellt.

In einem Punkte freue ich mich aber, ihm meine rückhaltlose Anerkennung aussprechen zu können. Wo er von der Nicht-Euklidischen Geometrie spricht, versichert er mit allem Freimut und Nachdruck, daß ihm die Idee derselben ebenso unannehmbar vorkommt wie die eines runden Vierecks. „Ich wüßte nicht," sagt er, „woran ich die Eigenschaft des Einleuchtens je deutlicher erlebt, wo ich je auf das gute Recht einer Überzeugung ein besseres Zutrauen gehabt hätte, als eben hier," S. 80. Es scheint die Idee der unwandelbaren Wahrheit zu sein, die den Verf. hier inspiriert, die Konzeption von jenem immer Seienden des Plato, das er so beredt zu dem niemals Seienden und immer Werdenden und Vergehenden der sinnenfälligen und endlichen Welt in Gegensatz bringt, und hier möchte sich unser Autor auf den Boden gestellt haben, der das eigentliche Feld der Wissenschaft ist.

5. *Otto Werner:* Lebenszweck und Weltzweck oder die zwei Seinszustände. 274 S. Haberland, Leipzig 1907.

Der Verfasser ist ein Protestant von ernster, religiöser Lebensauffassung. Er möchte mit dieser Schrift dem Glauben dienen und den irre Gewordenen den rechten Weg finden helfen. Zu diesem Zwecke unternimmt er den Nachweis, daß die Welt und der Mensch, wie sie in Gott ihren Ursprung, so auch in ihm ihr Endziel haben und ihre Vollendung finden und daß der Mensch im Jenseits, in dem andern Seinszustande, im selben Verhältnisse glücklich oder unglücklich sein wird, als er hienieden dem gottgewollten Zwecke seines Daseins dienstbar gewesen ist oder nicht.

Das ist ein würdiges und großes Motiv. Aber die Art der Ausführung befremdet. Der Vf. sucht den Zweck, das Endziel und Endgeschick der Welt und des Menschen auf naturwissenschaftlichem Wege zu bestimmen und so, wie er sagt, zum Glauben das Wissen zu fügen, S. 4. Zur Verdeutlichung seines Gedankenganges sei vor allem folgendes bemerkt. Nach seiner Ansicht vollzieht sich eine beständige Verwandlung aus dem toten Sein der Natur in das lebendige und bewußte Sein des Menschen, ohne daß ihr eine ausgleichende Rückverwandlung zur Seite geht. Der Mensch verbraucht täglich drei bis viermal mehr Wärme, als er in sich beherbergt, und diese verbrauchte Wärme kehrt in keiner Weise in den Naturhaushalt zurück, S. 93. Werner nennt das das Verschwinden der Kraft aus der Erscheinung. Aus diesem Verschwinden der Kraft leitet er die endliche Rückkehr des Menschengeistes und die der übrigen Welt in den göttlichen Urgrund und Ursprung in einer Weise ab, die wir am besten und sichersten in seinen eigenen zusammenfassenden Worten wiedergeben.

Inbezug auf den Menschen lesen wir: „Was wird aus diesem Sein (dem Sein der verschwundenen Kraft)? Daß es zu nichts würde, ist ausgeschlossen (wir kennen nur Verwandlungen des Seins, nirgends Vernichtung desselben). Dann kann es aber nur zu dem werden, was wir beständig im lebendigen Sein, in dem es verschwindet — denken wir an das eigene —, entstehen und wachsen sehen und uns auf andere Weise ohnehin nicht erklären können: zu geistigem Inhalt, zu bewußtem Sein. Da nicht

bekannt ist, daß dies bewußte Sein, unser geistiger Inhalt, sich bei unserem Tode in irgend einer Form wieder zurückverwandelte ins natürliche Sein, so bleibt nur übrig, daß es auch nach unserem Tode als bewußtes fortbesteht. Das heißt aber nichts anderes, als daß es neben dieser diesseitigen oder natürlichen Welt eine jenseitige und bewußte gibt, in der sich alles, was an bewußtem Sein aus dem Diesseits ausscheidet, als an seinem Sammelort zusammenfindet. Es findet sich zusammen mit jenem urältesten Sein, aus dessen Schoße einst das Diesseitige hervorgegangen ist, und zu dem wir als seine Auswicklung fortgesetzt wieder zurückkehren," S. 264 f.

Wir wollen es hier nicht besonders hervorheben, daß Wärme oder physikalische Kraft nicht wohl in Bewußtsein und Geist übergehen kann, und daß namentlich unter den Tieren, die ja auch Wärme verbrauchen, niemand von einer solchen Verwandlung reden wird, auch nicht, daß von einer Auswicklung des göttlichen Seins ins bewußte, menschliche nicht gesprochen werden sollte, wenn der Vf. es auch sicher nicht in pantheistischem Sinne meint. Wir wollen ihn jetzt vielmehr noch, wieder summarisch, darüber sich vernehmen lassen, welche Folgen das Verschwinden der Kraft aus der Erscheinung auf die Länge der Zeit für den Stoff hat.

„Der Stoff," so schreibt er, „je mehr er durch das ihn in seiner Beschaffenheit verändernde, seine Kraft an sich ziehende und wegführende Leben in seiner Stofflichkeit wächst und schwerer wird, umsomehr gerät er durch den Druck seiner Massen gegeneinander in einen Zustand, bei dem zwar auf der einen Seite infolge der dadurch freiwerdenden Wärme das Leben seinen fortdauernden Unterhalt findet, aber anderseits ein schließlicher Zusammenbruch unvermeidlich wird . . . Was wird hervorgehen aus diesem Zusammensturz (der Himmelskörper)? Ein Weltfeuer, gegen das die Sonne und die ihr ähnlichen Feuergestirne nur zwerghafte Flämmchen sind. Eine Hitze wird sich aus dem Drucke entwickeln, die ganz unvorstellbar ist, und für die es — das ist das wesentliche — keine Ableitung gibt, weil kein Leben mehr da ist. Sie steigert sich, solange nur irgend der Stoff und sein Druck noch besteht, unausgesetzt. Sie steigert sich, bis auch seine letzten und widerstrebendsten Elemente sich lösen. Ob diese Elemente die heutigen sein werden, die wir kennen, oder weiter zurückliegende, oder ob es schließlich ein Urstoff ist (Prothyl) oder besser Endstoff, in den sich das Sein als seine letzte stoffliche Position flüchtet: da die letzten Bestandteile des Stoffes selber Kräfte sind, so müssen sie in dem Augenblick, in dem ihre Auslösung erfolgt, völlig gleich sein denen, die ihre Auslösung bewirken, und sie müssen sich demnach gegenseitig, die lösenden und die gelöst werdenden, aufheben. Stoff und Kraft, beides, was man die diesseitige Welt nannte, und was auch bis zu diesem Augenblicke wie Welt aussah, erlischt und ist nicht mehr . . . Die jenseitige Welt, der neue Seinszustand, der durchaus bewußte, ist vollendet", 259 ff.

Unser Autor postuliert in diesen Ausführungen Sätze, die sonst dem Monismus und Idealismus eigen sind: daß die Körper sich auf bloße Kräfte, das Stoffliche, Zusammengesetzte und Ausgedehnte auf Erscheinung zurückführt, was im letzten Grunde mit seiner Vorstellung von der Einheit des Seins, S. 207 f., zusammenhängt. Diese Einheit muß ihm helfen, um das, worauf ihm alles ankommt, die endliche Rückkehr des Bewußtseins und des Geistes und damit der Menschheit in das Ursein, leichter annehmbar zu machen. Das große Postliminium am Ende der Tage, die endgültige Heimkehr des Menschengeistes und der Welt ist eine, weil beide, Mensch und Welt, ursprünglich eins sind. Zuerst war nur wahres Sein, belebtes Sein, menschliches Sein, 207. Es ist im Anfang durch eine Art Bewußtwerdung des Urseins entsprungen. Aus ihm hat sich, umgekehrt wie bei

Darwin, das tierische und pflanzliche Leben, beides nach dem Vf. mit Bewußtsein ausgestattet, entwickelt; aus dem lebendigen Stoff ist dann zuletzt der tote Stoff hervorgegangen.

Daß somit der Mensch das erste und nicht das letzte Glied im Prozesse des Werdens darstellt, scheint dem Vf. mit dem Bericht der Bibel in keinem Widerspruch zu stehen. Der Mensch ist das Erste, insofern das erste Leben, das bei der Entwicklung in den diesseitigen Zustand entsprang, bereits Mensch hieß; er ist das Letzte, insofern das Endprodukt der Entwicklung der Mensch heutigen Tages ist; in diesem zweiten Sinne berichtet das 1. Kap. der Genesis von seiner Erschaffung, in jenem ersten soll das 2. Kapitel in dem sog. Jahwistischen Bericht von ihr reden. 272 ff.

Das Buch schließt mit den Worten: „Die Weltschöpfung der Bibel ist ein übereinstimmender Ausdruck im großen von dem, was sich uns über die Weltentwicklung ergeben hat im einzelnen."

6. *Ernst Meumann:* Intelligenz und Wille. 294 S. Quelle u. Meyer, Leipzig 1908.

Dieses Buch macht einen sehr vorteilhaften Eindruck und verdient wegen des Charakters strenger Wissenschaftlichkeit und wegen seines nützlichen und interessanten Inhalts ernste Beachtung. Es hat einen praktischen Zweck. Es will dartun, wie der Verstand und Wille zu ersprießlicher Betätigung gebildet wird, oder, wie der Vf. sich ausdrückt, S. V, es möchte einen Beitrag liefern zu einer zukünftigen Wissenschaft vom persönlichen Leben, d. h. einem Leben als möglichst vollendete Persönlichkeit. Neben dem Handeln wird das Wirken ins Auge gefaßt, da der Mensch nicht bloß für sich nach Vollendung streben, sondern auch anderen nützen soll. Der Weg zu diesen beiden Zielen liegt dem Vf. in der gleichmäßigen Ausbildung der Intelligenz und des Willens. Es gibt nach ihm weder hochentwickelte Intelligenz und entsprechende Leistung ohne eine hohe Stufe der Willenskultur, noch soll sich umgekehrt Charaktergröße ohne starke Intelligenz finden. Die führende Rolle aber oder der Primat wird der Intelligenz zuerkannt, da diese dem Willen die Wege zu zeigen hat, und der Wille seinerseits das Urteil des Verstandes nicht auf Kosten der Wahrheit beeinflussen darf. Unser Autor ist also nicht Voluntarist sondern Intellektualist. Eine Bemerkung, die er wiederholt macht, und die seiner psychologischen Arbeit einen weiteren Hintergrund verleiht, ist, daß nach der Auffassung des Rangverhältnisses der beiden Seelenkräfte sich die Auffassung von der letzten Ursache und somit die Weltanschauung richtet: wer im Menschen dem Intellekt die Führung zuspricht, wird dasselbe Verhältnis für das weltsetzende Prinzip annehmen. Besondere Beachtung kann aber auch ein Gedanke fordern, mit dem seine Arbeit schließt, daß der Gegensatz von Intellektualismus und Voluntarismus vielleicht mit der Zeit vor der Einsicht zurücktreten wird, daß alle Willensbetätigung nichts anderes ist als eine besondere Form intellektueller Betätigung. Er schreibt S. 289 f.: „Wir fanden eine große Gruppe intellektueller Prozesse, die einen ganz eigenartigen Charakter annimmt, in der Wirksamkeit von gebilligten Zielvorstellungen bei der Übung und dem geistigen Fortschritt, bei den Aufmerksamkeitsprozessen, bei der planmäßigen Beobachtung, bei der willkürlichen Gedächtnisarbeit, bei der zielgemäßen Phantasietätigkeit, bei dem von Problemen beherrschten Denken, und ebenso wieder beim zielbewußten Handeln. Diese Gruppe intellektueller Vorgänge ist eine eigenartig bedingte und eigenartig wirkende Art von Bewußtseinsprozessen: eine Gruppe

von Erscheinungen, in denen unser Ich in einer ganz unmittelbaren Form die Bewußtseinsvorgänge beeinflußt und sie zu Wirkungen auf andere Vorgänge führt. Vielleicht läßt sich das, was die frühere Psychologie „Wille" nannte, auflösen in eine solche Gruppe intellektueller Erscheinungen, in denen aktive Selektionsfaktoren in dem vorher bestimmten Sinne tätig sind." Diese Auffassung scheint uns auf dasselbe herauszukommen mit dem Satze des Aristoteles in d. anima 3, 9: „Der Wille ist in dem intellektiven Teil der Seele, wie die Begierde und der Eifer in ihrem unvernünftigen Teil," das heißt also, daß der Wille seiner Wesenheit nach intelligent ist, wenn er auch eine ganz eigene Funktion der Intelligenz darstellt.

Die Schrift Prof. Meumanns teilt sich in zwei Abschnitte, deren erster die Intelligenz und deren zweiter den Willen und sein Verhältnis zur Intelligenz behandelt. Im ersten Abschnitte werden zuerst die formalen, dann die materialen Bedingungen der Intelligenz und ihrer Ausbildung erörtert. Die formalen Bedingungen sind die Aufmerksamkeit, die Übung, die Gewöhnung und die Ermüdung. Hier wäre es besser, statt Ermüdung, die doch nur die Negation einer Vorbedingung ist, ihr Gegenteil zu nennen, die Frische und Aufgelegtheit.

In der Erörterung über die Aufmerksamkeit ist mir ein kleines Bedenken aufgestoßen. Der Vf. unterscheidet sehr gut die konzentrierte und die verteilte Aufmerksamkeit. Die erste ist ihm die Bedingung der gelehrten, die zweite die der praktischen Intelligenz. Die konzentrierte Aufmerksamkeit isoliert sich, sucht Ruhe und Einsamkeit und ist empfindlich gegen Störung, namentlich durch Geräusche. Hier meint er nun, daß die Widerstandsfähigkeit der Aufmerksamkeit gegen äußere Störungen in höchstem Grade von der Gewohnheit abhängig ist, S. 20, daß der höchste Typus der Aufmerksamkeit nicht nur große Konzentrationsfähigkeit überhaupt ist, sondern diese in Verbindung mit großer Widerstandsfähigkeit und Hemmungsenergie (d. h. Fähigkeit, die störenden Sinneseindrücke zu hemmen), und folgert daraus mit Berufung auf die Fähigkeit der Knaben mitten im Geräusch ihre Schularbeiten zu machen, daß man nach Pestalozzi den Menschen von Kindheit auf zu vorsätzlicher Aufmerksamkeit und zum Widerstand gegen äußere Störungen anleiten, nicht nach Herbart das Hauptgewicht auf die unwillkürliche Aufmerksamkeit legen müsse, S. 21 f. — Ich halte das für etwas einseitig. Es wird übersehen, oder es bleibt doch unerwähnt, daß das Gehirn im Alter nach langen Jahren geistiger Anstrengung seine Widerstandsfähigkeit verliert, dagegen in der Kindheit noch frisch und unverbraucht ist, und daß Überanstrengung desselben in diesem Alter von verhängnisvollen Folgen für die Zukunft sein kann.

Als materiale Bedingung der Verstandesbildung kommen zur Behandlung: die Beobachtung (Anschauung), das Gedächtnis und die Phantasie.

Der zweite Hauptabschnitt enthält 4 Kapitel: der Wille rein psychologisch betrachtet — wünschen und handeln — die individuellen Willens- und Charakterformen — das Verhältnis von Intelligenz und Wille.

In der psychologischen Betrachtung des Willens verdient besondere Hervorhebung die Charakterisierung des Willens als Prinzip und Vermögen selbsteigener Bestimmung. „In der Billigung (Zustimmung) oder ihrem Gegenteil, der Verwerfung, Verneinung oder Mißbilligung des Zieles einer Handlung, besteht so wesentlich der Charakter einer eigentlichen Willenshandlung und das Bewußtsein des Wollens, daß überall da, wo dieses psychische Element nicht auftritt, wir auch nicht das Bewußtsein haben, wollend tätig zu sein," S. 185.

7. *Franz M. Schindler:* Lehrbuch der Moraltheologie. I. Bd. 312 S. Opitz, Wien 1907.

„Man kann", so erklärt der Vf. in der Vorrede, „wohl nur mit Einschränkung von einem Bedürfnis nach neuen Gesamtdarstellungen der katholischen Moraltheologie sprechen. Sicher aber ist für einen langjährigen Lehrer derselben das persönliche Bedürfnis nicht unberechtigt, zu den Hauptfragen seines Arbeits- und Lehrgebietes vor der größeren Öffentlichkeit Stellung zu nehmen, und so gewissermaßen Rechenschaft von der Verwaltung seines öffentlichen Amtes abzulegen, zugleich aber seinen Schülern ein Gedenkbuch zur Erinnerung an die gemeinsame Geistesarbeit im Dienste der theologischen Wissenschaft in die Hand zu geben."

Der Stoff ist sachentsprechend in einen allgemeinen oder grundlegenden und einen besonderen Teil zerlegt. Der erste, hier vorliegende Teil hat wieder zwei Abschnitte. Der eine handelt von dem Endziel des Menschen und seiner gottverliehenen Ausstattung für dasselbe, dem Willen und der Gnade, der andere von den allgemeinen Erfordernissen des sittlichen Handelns, Güte und übernatürlicher Verdienstlichkeit.

Das Buch hat einen gediegen wissenschaftlichen Charakter und ist die Frucht langer Geistesarbeit. Es ist mit imponierender Erudition geschrieben und durchaus geeignet, der katholischen Moral auch in nichtkatholischen Kreisen Achtung zu verschaffen. Geschöpft aus den echten Quellen der theologischen Wissenschaft, zeichnet es sich durch Schärfe der Begriffe und Korrektheit der Lehre aus, verbindet damit aber Milde im Urteil und das Bestreben, entgegenstehende Meinungen der Autoren tunlichst untereinander auszugleichen. In der Frage vom Moralsystem neigt der Vf. mehr zur probalistischen Meinung der Jesuiten als zu der äquiprobalistischen des hl. Alfons, indessen erklärt er, es seien zwei gleichberechtigte Standpunkte, die hier ihre prinzipielle Vertretung fänden, der eine, der Freiheit, der andere, dem Gesetze sein Recht zu wahren, S. 224. In der Frage von dem Wesen und den Erfordernissen des sittlich Guten fordert er die bewußte Beziehung der Handlung auf Gott, schweigt aber, soviel ich sehe, von der Kontroverse zwischen Mausbach und Cathrein. Inbezug auf die Lehre Schells, daß nur „die Sünde mit erhobener Hand", die aus direktem Gotteshaß hervorgeht, Todsünde sei, bemerkt er, daß sie später von Schell selbst im traditionellen Sinne erklärt wurde, S. 241.

Unser Autor verwertet auch das gutbegründete Neue der philosophisch-theologischen Spekulation und gewährt ihm Aufnahme; es ist sein Bestreben, wie er selbst S. VII sagt, mit allen namhaften Geistesrichtungen der Zeit, soweit sie das Gebiet der Moral berühren, wissenschaftliche Auseinandersetzung zu pflegen und was sie an Wahrheitsgehalt aufweisen, unumwunden anzuerkennen und sich anzueignen, auch dann, wenn es von Gegnern seiner Überzeugung stammt. Leider hat es mir meine beschränkte Zeit nicht erlaubt, das Buch so eingehend zu lesen, daß ich die Anwendung dieser Maxime an einzelnen konkreten Beispielen nachweisen könnte.

Inbezug auf den ersten Band bemerkt der Vf. noch a. a. O: „Besondere Beachtung wende ich in der allgemeinen Moraltheologie der Begründung und Erklärung ihrer moralphilosophischen Grundlagen zu, zumal da der heutige theologische Studiengang eingehendere moralphilosophische Studien nur ausnahmsweise voraussetzen läßt." Ich darf vielleicht mit Rücksicht auf diesen letzten Punkt noch einige Desiderata zur etwaigen Berücksichtigung in einer neuen, wohl bald zu erwartenden Auflage empfehlen.

1. Der grundlegende Begriff der Tugend dürfte etwas mehr ex professo erörtert werden. — Der sorgfältig entwickelte Begriff der Tugend, wie er sich z. B. in der nikomachischen Ethik des Aristoteles findet, würde uns u. a. erkennen lassen, daß sie ein fester Besitz ist, der nicht so leicht verloren geht, und dadurch vielleicht die Erörterung von der Todsünde und von den Todsünden in ein besseres Licht rücken. Wie jetzt wohl in den Moralbüchern davon geredet wird, z. B. im Kapitel de sexto namentlich von den unkeuschen Gedanken, können gewissenhafte Personen leicht ängstlich gemacht werden. Aristoteles sagt uns in vollem Einklang mit dem Worte des Herrn, daß der gute Baum keine schlechten Früchte bringen kann, die Tugend sei selbst unverlierbarer als das Wissen. Dieses wird nämlich durch Vergessen aufgehoben, die Tugend aber, als Frucht der Gewöhnung, wird gleichsam zur anderen Natur.

2. Die Willensfreiheit müßte eingehender psychologisch zergliedert und ausführlicher gegen Einwürfe verteidigt werden.

3. Der göttliche Wille als formale Bedingung jeglicher Verpflichtung und Sittlichkeit müßte deutlicher erklärt und kräftiger hervorgehoben werden. —

Zum Schlusse noch folgende 2 Korrekturen oder Präzisierungen! S. 43, Anm. wird eine Stelle aus Arist. Ethik nicht mit den richtigen Ziffern zitiert. Es muß heißen 10, 7. Die Worte *θεωρητικὴ καλῶν* finden sich dort übrigens nur dem Sinne nach, im Anfang des 7. Kapitels.

Die S. 238 Anm. 1 zitierten Worte aus Ar. Met. 14, 4: *τὸ κακὸν τὸ δυνάμει ἀγαθόν* sollen nicht die Meinung des Ar. ausdrücken, sondern eine Konsequenz aus einer abgelehnten gegnerischen Meinung.

Brühl b. Köln. Dr. Eugen Rolfes.

8. *M. Dessoir* und *P. Menzer:* Philosophisches Lesebuch. Dritte, wiederum vermehrte Auflage. gr. 8⁰. VIII u. 321 S. F. Enke, Stuttgart 1910.

Im Jahre 1903 erschien das von Dessoir und Menzer herausgegebene „Philosophische Lesebuch", 1905 war bereits eine 2. Auflage notwendig, heute (1910) liegt uns die 3. Auflage vor, die der ersten gegenüber einen Zuwachs von 63 Seiten aufweist. Mehrere Philosophen, die man in der ursprünglichen Ausgabe vermißte, sind nun durch charakteristische Stücke vertreten. Aus dem Altertum scheinen Plato und Aristoteles, Sextus Empirikus, Seneca und Plotin auf. Das Mittelalter findet seine Zeugen in Thomas von Aquino und Meister Eckhart. Der Neuzeit ist ein breiter Raum gewidmet. Aus der naturwissenschaftlichen Periode (17. Jahrhdt.) begegnen uns Francis Bacon, Descartes und Despinoza. Als Vertreter der Aufklärungsphilosophie kommen Locke, Berkeley und Hume zu Wort. Leibniz trägt seine Monadologie vor, Kant, Fichte, Hegel, Herbart und Schopenhauer grundlegende Partien ihrer Systeme. Mit Schopenhauer schloß die erste Auflage; die neueste bringt noch Proben aus Comte, John Stuart Mill, Fechner und Lotze. Zu jedem Abschnitte sind Erläuterungen hinzugefügt. Ein Namenregister und ein Sachregister beschließen das Ganze.

Den Abschnitt über Thomas von Aquino hat Prälat Commer bearbeitet. Während die beiden früheren Auflagen nur Stellen über die Universalien enthielt, sind diesmal einige davon weggefallen und dafür folgende ausgewählt: 1. Von den Teilen der Philosophie, aus dem Kommentare zu Boethius de Trinitate, qu. 5, a. 1; 2. Vom Sein, aus der Summa theol., 1. II. qu. 94, a. 2 und I. qu. 48, a. 2 ad 2; aus der Summa

philos., lib. I. cap. 25, § 3; aus dem Quodlibetum 2. qu. 2, a. 3; 3. Von der Substanz, aus der Summa philos., I. cap. 25, § 4; 4. Von den Universalien, aus dem Kommentare zu den Sentenzenbüchern des Petrus Lombardus, Sententiarum lib. I, dist. 19, qu. 5, a. 1 und aus der Summa theol., I. qu. 85, a. 2 ad 2; 5. Vom Erkenntnisgrunde, aus der Summa theol., I. qu. 14, a. 1.

Daß die diesem Abschnitte angehängten trefflichen Erläuterungen ausführlicher gehalten sind als bei den übrigen Abschnitten, dürfte, wie die Herausgeber schon im Vorworte zur ersten Auflage bemerkten, „bei der im allgemeinen mangelhaften Kenntnis der thomistischen Philosophie gerechtfertigt und willkommen erscheinen."

Für die vierte Auflage, die das „Philosophische Lesebuch" gewiß erleben wird, möchte ich die Aufnahme einer Probe aus Augustinus als Hauptvertreter der patristischen Philosophie empfehlen.

Wien Seydl.

9. *Fritz Tillmann:* Die Wiederkunft Christi nach den Paulinischen Briefen. (Biblische Studien, XIV. 1 u. 2.) 8⁰. VIII, 205 S. Herder, Freiburg 1909.

Der Verfasser bietet uns in ausführlicher, erschöpfender Darstellung die Lehre über die zweite Wiederkunft Christi nach den Paulinischen Briefen. Das erste Kapitel untersucht die einzelnen Briefe des Weltapostels auf ihren endgeschichtlichen Inhalt. Das zweite erörtert die prinzipielle Vorfrage, wie Paulus den Gegensatz der jetzigen und künftigen Welt, des *αἰὼν οὗτος* und *μέλλων*, auffaßt. Von besonderem Interesse ist die Frage nach dem Zeitpunkte der Wiederkunft, welcher das 3. Kapitel gewidmet ist. Der Verfasser zeigt hier durch eingehende Exegese von 1 Thess. 4, 13—18; 1 Cor. 7, 25—31; 15, 51—53; Rom. 13, 11. 12, daß sich Paulus in den früheren Jahren seines Lebens die Parusie so nahe bevorstehend gedacht hat, daß er sich selbst unter diejenigen zählte, welche zur Zeit der Ankunft des Herrn noch leben würden. Es war dies keine falsche „Lehre" des Apostels (er lehrt ausdrücklich, daß man die Zeit der Wiederkunft des Herrn nicht wisse), sondern die allgemeine Erwartung und Hoffnung der ersten Christen, gleichsam der Untergrund der damaligen eschatologischen Predigt. Dagegen zeigt die Exegese von 2 Cor. 5, 1—10, daß Paulus später die Befürchtung hegte, daß er vielleicht doch sterben werde, ehe der Herr kommt, daß aber der Wunsch immer in ihm rege blieb, die Parusie zu erleben. In der Zeit der Gefangenschaft schwand auch dieser Wunsch allmählich. Man kann hier den gründlichen Auseinandersetzungen des Verfassers nur zustimmen. — Dagegen glauben wir, daß der Autor nicht überzeugend dargetan hat, Paulus hätte nicht an den Tod, sondern nur an eine plötzliche Umwandlung der bei der zweiten Parusie des Herrn noch Lebenden geglaubt. Hier handelt es sich doch nicht bloß um eine subjektive Meinung oder Erwartung, die für das Dogma ganz belanglos ist, sondern um eine Lehre, die sich auf ein Dogma stützt, welches Paulus an anderer Stelle klar und deutlich vorträgt, nämlich auf das Dogma von der Allgemeinheit der Erbsünde, welche die Allgemeinheit des Todes als Korrelat bedingt. (Vgl. Rom. 5, 12.) Daher kann die Interpretation von dormire als im Todeschlafe „ruhen" im Gegensatze zum immutari; das in der Wiederbelebung unmittelbar nach erfolgtem Tode besteht, nicht ohneweiteres von der Hand gewiesen werden. Danach läßt sich auch 2 Cor. 5, 3. 4 erklären. Denn in dem Falle, daß die Wiederbelebung unmittelbar nach

dem Tode sich vollzieht, tritt das exspoliari, und nudum „inveniri", der „Zustand" der Nacktheit (der Leiblosigkeit, des Verwestseins), nicht ein. — Was im fünften und sechsten Kapitel über die Vorzeichen und den Verlauf der Wiederkunft gesagt ist, wird katholischerseits wohl ziemlich allgemein angenommen werden. Einzelne Fragen von nebensächlicher Bedeutung sind ja sehr umstritten und durchaus nicht so glatt zu lösen. Aber die Aufstellungen Tillmanns finden wir durchwegs wohl begründet. Besonders die Erklärung vom sog. *κατέχων* und *κατέχον*, der Person und der Macht, die das Auftreten des Antichrist noch aufhält, scheint weit befriedigender und dem paulinischen Gesetze entsprechender als die gesuchten Deutungen auf einzelne historische Persönlichkeiten. Nach dem Verfasser sind nämlich darunter zu verstehen die andauernde Verstocktheit Israels und der noch nicht erfolgte Eingang der Heidenwelt in die Kirche (nach Rom. 11). Ob man nicht das Masculinum „*κατέχων*" dann erklären könnte im Sinne einer Personifikation des ungläubigen Judenvolkes? Damit würde der Wechsel des Genus einigermaßen wenigstens verständlich und doch alle Schwierigkeit vermieden, welche der Interpretation im Sinne einer konkreten Einzelpersönlichkeit entgegensteht. — Sehr gediegen wird endlich im letzten Kapitel gegenüber der modernen protestantischen Bibelkritik ein dreifaches bewiesen: 1. daß Paulus zwischen Tod und Wiederkunft einen schlafähnlichen Zustand der Seele nicht kennt; 2. daß nach Paulus eine allgemeine Auferstehung stattfinden wird, sowohl der Gerechten zum ewigen Leben, als der Ungerechten zum ewigen Tode, der durchaus nicht einer vollständigen Vernichtung gleichzusetzen ist; 3. daß sich der himmlische Leib nicht aus einer angeblichen Keimanlage des natürlichen entwickelt. Schon aus dieser gedrängten Darstellung des Inhalts ist ersichtlich, daß uns Tillmann wieder eine ebenso aktuelle als gründliche exegetische Studie geliefert hat.

Wien. Dr. Lehner.

10. *Abbé Saudreau:* La **vie d'union à Dieu** et les moyens d'y arriver d'après les grands Maîtres de la spiritualité. 2e éd. revue et augmentée. 12⁰ pp. 654. 1909, Paris, Amat; Angers, Grassin.

Gelegentlich der ersten Auflage schrieb am 8. August 1900 S. G. Mgr. Rumeau, Bischof von Angers, an den Verfasser: „D'après le rapport favorable qui m'a été fait par le R. P. Froger, de l'Ordre de Saint-Dominique, que j'avais chargé de l'examen de votre ouvrage, je vous accorde bien volontiers l'imprimatur que vous m'avez demandé. J'y joins mes cordiales félicitations pour un travail qui fait honneur à votre érudition en même temps qu'à votre piété. Une telle science de la vie intérieure en suppose nécessairement la pratique. C'est un bel exemple pour mon Clergé." Nach 9 Jahren nun ist die zweite Auflage erschienen mit dem Bischöflichem Imprimatur vom 8. September 1909. Sie kündigt sich an als „revue et augmentée, verbessert und vermehrt". Kleinere Zusätze und Verbesserungen, sowohl im Texte wie in den Anmerkungen, finden sich allenthalben. Von mehreren gilt, was S. 45, Note 2 gesagt ist: „Ce passage et plusieurs autres que l'on trouvera dans cette seconde édition ont été ajoutés au texte par le savant Bénédictin qui a traduit cet ouvrage en allemand. Je lui en exprime ici ma reconnaissance ainsi que pour quelques remarques très justes qu'il a insérées dans son travail et qui m'ont permis de faire d'utiles corrections." Die hier erwähnte vortreffliche deutsche Übersetzung ist er-

schienen unter dem Titel: „Das gottgeeinte beschauliche Leben und die dazu führenden Mittel“ im Verlage der „Styria“, Graz und Wien, so wir nicht irren, 1905. Von größeren, seitelangen Zusätzen gilt meist, was S. 41, Note 1 angeführt ist: „Je n'ai pas voulu changer les numéros de la première édition; aussi pour les passages ajoutés, les numéros sont redoublés“ (z. B. a. O. 26 bis). Der Text selbst ist um 41 Seiten gewachsen.

Das ganze Buch ist eingeteilt in 11 Kapitel. Das 1. Kapitel bildet gleichsam die Einleitung und behandelt die Natur der Vollkommenheit (deren Verlangen und Hoffnung; 2 Bestandteile: gänzliche Gleichförmigkeit und innigste Gottvereinigung; der Einigungszustand ist eine besondere Gnade; Gebet der vollkommenen Seelen: Verlangen nach diesem Gebet und Art der Zubereitung; kurzer Inbegriff der Lehre über das Einigungsleben; die liebevolle Einigung und die Beschauung; Ansehen der Geisteslehrer; Berufung zur Vollkommenheit u. zum Einigungsleben). Die folgenden Kapitel bringen die Geschichte der christlichen Mystik: Darstellung der mystischen Theologie im christl. Altertum, Mittelalter und in der Neuzeit bis auf unsere Tage. Der reinen Sachlichkeit wegen kommen die Hauptgeisteslehrer zusammenhänglich zu Worte: „Il m'a semblé nécessaire . . . de choisir scrupuleusement les guides et, autant que possible, de résumer leur doctrine. Prendre dans un ouvrage un court passage, l'isoler de son contexte, c'est un procédé défectueux; on s'expose par là à prêter à un auteur des idées qui ne sont pas les siennes et à s'écarter de la véritable doctrine“ (S. 40). Als hauptsächliche Lehrpunkte werden eingehend behandelt: der Einigungsweg; die Beschauung; das Verlangen nach derselben; Zubereitung zu derselben: Herzensreinheit in völliger Entsagung und Sammlung; die Früchte der Beschauung.

Das 2. Kapitel nun bringt die Lehre der griechischen Väter (Clemens von Alexandrien, Origenes, hhl. Athanasius, Makarius, Basilius, Gregor von Nyssa, Ephrem, Gregor von Nazianz, Diadochus, Maximus, Thalassius, Johannes von Damaskus). Zwischen die hhl. Diadochus und Maximus ist eingeschoben „Dionysius der Mystiker“, der gelebt haben soll zu Ende des 5. und zu Anfang des 6. Jahrhunderts. Aber dieser geheimnisvolle, rätselhafte Dionysius damaliger Zeit ist all seinen Zeitgenossen durchaus unbekannt; nirgends hat man bisher trotz allem kritischen Fortschritt auch nur die geringste Spur von ihm gefunden. Im Gegenteil werden die Schriften, welche nach der modernen Kritik erst damals verfaßt sein sollen, einhellig von allen damaligen Schriftstellern, von Recht- und Irrgläubigen, uralter Überlieferung gemäß wirklich dem hl. Dionysius vom Areopag, dem großen Schüler des hl. Apostels Paulus, zugeschrieben. Bischof Juvenalis von Jerusalem (um 450) beruft sich in einem Briefe an die Kaiserin Pulcheria betreffs des Todes und Begräbnisses der Gottesmutter auf das Zeugnis des Areopagiten (D. N. cap. 3, vgl. Innsbrucker Zeitschrift für kath. Theologie, 4. Jahrg. S. 616). Maruka, Bischof von Maiparkat in Syrien, kannte schon anfangs des 5. Jahrh. die areopagitischen Schriften (vgl. dies. Jahrb. XIII, S. 104) und zwar als von altersher bekannte Schriften des hl. Apostelschülers Dionysius Areopagita, des Kronzeugen der urchristlichen Überlieferung. Wie uns Photius (Bibliotheca, Cod. 1) berichtet, wurde damals schon die Echtheit dieser Schriften unwiderleglich bewiesen durch den Priester Theodor von Antiochien (vgl. Gennadius de illust. viris). Der hl. Maximus beruft sich in seinem Kommentar zur CH. (de coelesti hierarchia cap. 5.) des Areopagiten auf des hl. Dionysius von Alexandrien Scholien zu den areopagitischen Schriften. So waren demnach letztere schon vor 250 bekannt und erklären sich auch leicht die vielen Anklänge bei Plotin. Mithin bewahrheitet sich das Urteil

(de religione christiana cap. 22) des Marsilius Ficinus († 1499), der selbst die Werke des Proklus übersetzte und erklärte: „Ich habe mich überzeugt, daß die hauptsächlichen Mysterien des Numenius, Philo, Plotin, Jamblichus und Proklus aus Johannes, Paulus, Hierotheus und Dionysius Areopagita genommen sind. Was jene Philosophen Erhabenes gesagt haben über das göttliche Sein, die Engel und theologische Wissenschaft überhaupt, das haben sie aus diesen Quellen geschöpft.“ Für die Echtheit der areopagitischen Schriften spricht ganz deutlich das durch den Patriarchen der unierten Syrier zu Antiochien, Ignatius Ephraem II. Rahmani, neu aufgefundene 3. Dokument ‚De Ordinationibus‘. Das hier gegebene Weiheritual stimmt nämlich genau mit dem betreffenden Texte der EH. (de ecclesiastica hierarchia cap. 5) des Areopagiten, weil eben der Weiheritus in Antiochien von den Aposteln eingeführt wurde und der hl. Dionysius eben den von den Aposteln überlieferten Ritus mitteilt. Offenbare Anklänge an des Areopagiten Schriften finden sich zahlreich beim hl. Cyrill von Alexandrien, beim hl. Makarius von Ägypten, bei den großen Kapadoziern sowie schon bei Origenes und Clemens von Alexandrien (vgl. dies. Jahrbuch XXIII, S. 365 ff.).

Die Mystik der lateinischen Väter (hhl. Ambrosius, Cassian, Gregor d. Gr., Beda, Petrus Damiani) bis Ausgang des 11. Jahrhunderts bespricht das 3. Kapitel. Besonders wertvoll aus dieser Zeit ist die mystische Theologie des hl. Papstes Gregors des Gr., welche von den großen Theologen des Mittelalters überaus geschätzt war und lange Jahrhunderte als geradezu klassisch galt. Noch zur Zeit der hl. Theresia wurde dieselbe eifrig gelesen (vgl. S. 130). Gewiß mit Recht wird sie deshalb eingehender (S. 131—185) dargestellt. Das 4. Kapitel bringt die mystische Lehre des 12. Jahrhunderts (hl. Bernard und die beiden Viktoriner). Ein Auszug aus der Scala claustralium (S. 259—274) bildet den Schluß des Kapitels, welche Schrift nicht vom hl. Bernard herrührt, sondern höchstwahrscheinlich vom Kartäuserprior Guigues. Hauptsächlich wird die Mystik des hl. Bernard behandelt (S. 192—232). Hier belehrt uns der hl. Kirchenlehrer näher über das Verlangen nach der Beschauung und der Gotteinigung als Anteil der Vollkommenen; über die Mittel zur Gotteinigung und deren Natur. Wiederholt schon war in unserem Jahrbuche von den Beschauungsarten des hl. Bernard die Rede. Der letzte dieser Artikel (a. O. XXIII, S. 150—178) stellt u. a. die areopagitische Mystik in scharfen Gegensatz zu der des hl. Bernard, während Saudreau zwischen beiden volle Übereinstimmung findet (vgl. z. B. S. 88 ff. nr. 63—67, u. S. 214 ff. nr. 159 f.). Der hl. Bernard kannte gar wohl die areopagitischen Schriften. Er kannte sie schon durch den hl. Gregor d. Gr., von dem Papst Hadrian I. an Kaiser Karl d. Gr. schreibt, daß er den hl. Dionysius Areopagita überaus lobe und ihn als alten Vater und Lehrer bestätige. Er kannte dieselben auch durch seine beiden Freunde, die Viktoriner. Hugo von St. Viktor schrieb einen Kommentar zur CH. des Areopagiten und, wie St. Bonaventura (de reductione artium ad theolog. n. 5) schreibt: „Richardus sequitur Dionysium (i. e. Areopagitam) . . . in contemplatione“.

Ebensowenig steht die areopagitische Mystik im Gegensatz zu der des hl. Thomas von Aquin (vgl. gen. Artikel a. a. O. S. 169), der, nebenbei bemerkt einen Kommentar zu DN. (de divin. nominibus) des Areopagiten verfaßte, nichs aber (vgl. a. a. O. S. 165) zu dessen ThM. (theologica mystica). Letztere erklärte der Lehrer des Aquinaten, der sel. Albert d. Gr. Häufig aber kommt der Doctor angelicus in seinen Werken zu sprechen auf des hl. Dionysius Areopagita Mystik, welche er keineswegs nach dem neuplatonischen Mystizismus von Plotin und Proklus erklärt. Wie in der

philosophischen Spekulation ist St. Thomas auch in der theologischen Mystigroßer Meister und darum durchaus zuverlässiger Ausleger wie der aristotelischen Spekulation (vgl. dies. Jahrbuch XXIV, S. 267 ff.), so auch der areopagitischen Mystik (Saudreau a. a. O. S. 284—294). In deren Auslegung stimmt er übrigens ganz überein mit allen ihren großen Erklärern, insbesondere auch mit seinem Lehrer und dem hl. Bonaventura, deren Mystik mit der des Aquinaten im 5. Kapitel zur Sprache kommt. Die „göttliche Dunkelheit" in der Beschauung als Anschauen des göttlichen Wesens ähnlich der visio beatifica zu fassen (dies. Jahrb. XXIII, S. 166 ff.) ist freilich neuplatonische Art, aber himmelweit verschieden von der Auffassnug des Areopagiten (vgl. näher: Vallgornera, Mystica Theologia Divi Thomae, edit. Turin 1890/91, Marietti, Tom. I, S. 23 ff., 450 ff.). Die Mystik des großen Schülers St. Pauli neuplatonisch auszulegen, widerspricht zudem durchaus dem Urteile der hl. Kirche, das nur zu leicht unberücksichtigt gelassen wird. Dieses kirchliche Urteil ist offiziell ausgesprochen am Schlusse der 6. Lektion der 2. Nokturn im römischen Brevier (9. Oktober): „Libros scripsit admirabiles, ac plane coelestes, de divinis nominibus, de Coelesti, et Ecclesiastica hierarchia, de mystica Theologia, et alios quosdam." Es ist ein Urteil der hl. Ritenkongregation, mehrmals (2mal sogar von Papst Urban VIII.) von den Päpsten bestätigt. Wohlgemerkt ist dieses Urteil ganz und gar unabhängig von der Lebensgeschichte; es ist ein offizielles Urteil über die in diesen Schriften enthaltene Lehre; wenn auch nicht Entscheidung ex cathedra, so doch von höchstem kirchlichen Ansehen und deshalb ehrfurchtsvoll zu beachten und gewiß weit allem als gelehrt gepriesenen Privaturteil vorzuziehen.

Von dieser „wunderbaren und völlig himmlischen" Mystik des Areopagiten ist keineswegs Gegensatz (gen. Art. a. a. O. S. 165), sondern vielmehr das getreueste Echo die Mystik der beiden Dominikaner Tauler und sel. Heinrich Suso, welche als Hauptvertreter der christlichen Mystik des 14. Jahrhunderts im 6. Kapitel zu Worte kommen. Man vergleiche nur, was Tauler (Saudreau a. a. O. S. 323—351) über die Beschauung und Mittel zu derselben, über den nackten Glauben, die Gotteinigung, die wahre Gottesfreundschaft, die volle Selbstentäußerung und geistige Armut, der sel. Suso (a. a. O. 352—374) über das innere Leben, die wahre Vollkommenheit, deren Hindernisse und Hilfsmittel, die Gotteinigung sagt und man wird füglich sagen können, daß beide nur eine weitläufigere Erklärung der kurzen theologia mystica des hl. Dionysius vom Areopag bieten. Gleiches gilt auch von den Mystikern des 15. Jahrhunderts: hl. Vinzenz Ferreri, Gerson, hl. Laurenz Justiniani, Thomas von Kempen (Nachfolge Christi), welche im 7. Kapitel besprochen werden. Wie der Augustinerchorherr Ruysbrock aus dem 14. Jahrhundert (a. a. O. S. 321) ist auch der Kartäuser Dionys aus dem 15. Jahrhundert (a. a. O. S. 321, 406, 554) von der hl. Kirche seliggesprochen. Beide sind erstklassige Mystiker in Lehre und Leben und treue Anhänger der Überlieferung. Leider sind sie nur kurz erwähnt. Ganz in Übereinstimmung mit der überlieferten Mystik sind auch im 16. Jahrhundert Ludwig Blosius, die hl. Theresia und der hl. Johann vom Kreuz, über welche das 8. Kapitel berichtet. Gegen Ende dieser Zeit zeigten sich deutliche Spuren einer Abweichung von der überlieferten Lehre der Mystik (a. a. O. S. 483—500). Das beschauliche Gebet wurde Gegenstand mannigfacher Angriffe und falscher Deutungen. Solche teilen uns mit der ehrw. P. Ludwig de Ponte S. I. im Leben des heiligmäßigen P. Balthasar Alvarez S. I., die hl. Theresia und der hl. Johann vom Kreuz wiederholt in ihren Schriften. Der P. Rodriguez S. I. ist in seinem sonst höchst verdienten Werke „Übung

der christl. Vollkommenheit" (1. Teil, Vom Gebete) verschiedener Meinung. An einzelnen Stellen (a. a. O. Kap. 4, 5 u. 7) nennt er die Beschauung einen außerordentlichen und erhabenen Weg, den zu erstreben vermessen wäre. An anderen dagegen (a. a. O. Kap. 6, 12, 17) neigt er der überlieferten Lehre zu, daß die Beschauung das Ziel und die Krone des geistlichen Lebens und die Betrachtung nebst den anderen Gebetsweisen gleichsam die Leiter sei, auf welcher wir zur Beschauung aufsteigen sollen. Der Strömung gegen die Beschauung setzte der General P. Claudius Aquaviva einen Damm entgegen, indem er in eigenem Briefe erklärte, das Gebet der Beschauung sei keineswegs wider den Geist der Gesellschaft Jesu. Deren besten geistlichen Schriftsteller haben denn auch vortrefflich bis ins 19. Jahrhundert die überlieferte mystische Lehre bewahrt (Saudreau a. a. O. S. 495). Sie folgen darin getreu ihrem hl. Vater Ignatius, wie ein Brief desselben an den hl. Franz Borgias deutlich zeigt (a. a. O. S. 497 ff.). Er hielt die mystischen Gnaden für begehrenswert und für geradezu notwendig zur Vollkommenheit.

Unter den zahlreichen mystischen Schriftstellern des 17. Jahrhunderts, welche das 9. Kapitel anführt, treten die besten entschieden für die angegebene Überlieferung ein. Von diesen Verteidigern lernen wir näher kennen: den hl. Laienbruder Alphons Rodriguez, Suarez und De Ponte, alle drei Jesuiten, sowie den hl. Franz Sales und die hl. Johanna Franziska Chantal. Außerdem sind noch kürzer angemerkt: Gaudier, Alvarez von Paz, Kardinal Bona, Philipp von der hl. Dreifaltigkeit, Thomas Vallgornera, Brancatus Laurea, sowie der P. Lallemant S. I. und seine Schüler, die PP. Maunoir, Surin und Rigoleuc, welche letztere, Lehrer und Schüler, sicherlich verdienen, unter die großen Meister des geistlichen Lebens gezählt zu werden und sich als besonders eifrige Vertreter der altüberlieferten Mystik sowohl in der Lehre wie in der eigenen Erfahrung auszeichneten (a. a. O. 565 ff.). Inbetreff der contemplatio acquisita (a. a. O. 559 ff.) ist wohl das einzig richtige, daß sie kein mystisches Gebet ist, sondern wie P. Ludovic de Besse (Études Franciscaines, Paris 1910, tom. XXIII, pp. 172 svv.) sagt: „n'est qu'une méditation simplifiée d'ordre trés élevé dans laquelle l'âme est capable de jouir de vives lumières et de gouter des consolations spirituelles très suaves." Das eigentlich mystische Gebet ist die contemplatio infusa, welche sich teilt in eine Beschauung ohne außerordentliche Begleiterscheinungen und in eine Beschauung mit außerordentlichen Zuständen (vgl. Saudreau a. a. O. 568 f.: Études Franciscaines a. a. O. 174 ff.). Zum Schlusse des Kapitels ist noch Rede vom Mißbrauch der mystischen Lehren zu jener Zeit, insbesondere durch die Quietisten und Jansenisten (Saudreau a. a. O. 573—584).

Die Mystik seit dem 17. Jahrhundert bis auf unsere Tage kommt im 10. Kapitel zur Sprache. In der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts waren eifrige Vertreter der Überlieferung P. Caussade S. I. und der heil. Johann de la Salle. Aus der zweiten Hälfte sind erwähnt: Scaramelli, der hl. Alphons Liguori und P. Grou S. J. Der erste weicht durchaus ab von der überlieferten Mystik und gilt Saudreau nur als ein geistlicher Schriftsteller dritten Ranges (a. a. O. 587 ff.). Den hl. Alphons glaubt er etwas beeinflußt von der neuen Schule inbezug auf den leidenden Zustand, als wäre die Seele in demselben ohne Verdienst, und betreffs der übernatürlichen Beschauung; im übrigen aber gebe er in den mystischen Fragen klaren und genauen Aufschluß und sehr weise Ratschläge (a. a. O. 593 f.). Außer dem früher (dies. Jahrb. XXIII, S. 349 f.) betreffs dieser gemachten Ausstellungen bereits Gesagten möchten wir Saudreau auch aufmerksam machen auf sein eigenes Wort (a. a. O. 38): „Dans ces hautes questions

de spiritualité, les écrivains qui unissent la sainteté au talent doivent être écoutés tout d'abord: eux seuls méritent le nom de Maîtres. Ils ont ce que rien ne peut suppléer, l'expérience personelle; et, à cette connaissance expérimentale des états qu'ils décrivent, ils joignent la connaissance de beaucoup d'autres âmes menées par des voies semblables; enfin, ils ont reçu de Dieu de grandes lumières et ils semblent bien avoir été suscités par Lui et poussés par l'Esprit-Saint à écrire leurs ouvrages pour éclairer les fidèles et leur donner la vraie doctrine." Dies gilt doch gewiß beim hl. Alphons Liguori als Kirchenlehrer. Wir möchten ihn der Sache nach nicht in Widerspruch setzen mit dem hl. Johann vom Kreuz und der heil. Theresia (a. a. O. 594); der Wortlaut kann eben bei weniger erleuchtetem Verständnis trügen, obwohl ein richtiger Sinn zugrunde liegt. Was dann P. Grou betrifft, so folgt er der bewährten Lehre der großen Meister.

Zu Ende des Kapitels ist noch Rede vom zeitgenössischem Stande der Mystik (a. a. O. 595—612), vorzugsweise in Frankreich. Die Anhänger der überlieferten Lehre halten mit den großen Meistern die Beschauung für das Ziel und die Krone aller geistlichen Übungen. Ihnen steht gegenüber eine andere Richtung mit P. Poulain S. I., dem Herausgeber des in mancher Hinsicht sehr verdienten Werkes „Grâces d'Oraison", an der Spitze. Von diesen heißt es (a. a. O. 601 f.): „D'après eux, dans tout état mystique l'âme agit par le moyen de sens spirituels, à la manière des purs esprits; l'état mystique se confond donc avec l'état angélique, l'oraison de quiétude de sainte Thérèse et la vision intellectuelle sont deux phénomènes de même ordre. De cette divergence fondamentale découlent les autres différences qui nous séparent: si l'état mystique nous met sur le même rang que les Anges, il est nécessairement très rare, il exige une vocation spéciale que n'ont pas la plupart des âmes qui font l'oraison mentale; il doit être appelé extraordinaire; pour atteindre la perfection qui convient à la créature humaine, il n'est pas du tout nécessaire que nous recevions ces grâces qui nous égalent aux anges; dès lors, comme nous devons, sous peine de manquer à l'humilité, ne désirer que les grâces nécessaires à notre perfection et non pas les privilèges, les faveurs mystiques ne doivent pas êtres désirées . . . À cette affirmation: les grâces qui produisent l'oraison contemplative sont d'ordre angélique, l'âme sous leur influence agit, comme dans la vision intellectuelle, à la manière des purs esprits, sans le concours du cerveau, on ne peut répondre que par une dénégation absolue; elle est tellement contraire à l'enseignement des Maîtres (a. a. O. 521 f. n. 370), et les conséquences qu'on en déduit logiquement sont en si évidente opposition avec toute leur doctrine, que le doute ne paraît pas possible" (vgl. Saudreau: Les Faits extraordinaires de la vie spirituelle. Angers 1908, Grassin; Paris, Amat; chap. 3—6, pp. 100—191; dies. Jahrbuch XXIII, 343 ff.).

Für die Überlieferung sind eingetreten eine stattliche Reihe namhafter aszetisch-mystischer Schriftsteller, zu denen auch Zahn, christliche Mystik (Paderborn 1908, Schöningh) gezählt wird (a. a. O. 611 f., Anm. 1), sowie die besten kathol. Fachzeitschriften: Ami du Clergé, Études Franciscaines, Revue Augustinienne, Revue des Sciences philos. et théolog., Revue Thomiste (a. a. O. 612 Anm.). Der gegnerischen Meinung gilt das Wort des P. Vincent Huby S. I., eines der Gründer der Retraites im 17. Jahrhdt.: „Il est à craindre qu'en voulant combattre la fausse spiritualité, on ne blesse la vraie" (a. a. O. 496 Anm.). In der Gesellschaft Jesu gibt es wie damals so auch jetzt eine diesbezügliche doppelte Richtung. Darüber wird (a. a. O. 496 f. Anm.) mitgeteilt: „Plusieurs Pères de la Compagnie m'ont assuré que de nos jours l'on trouve parmi eux un double courant, les uns

suivant les opinions des Pères Lallemant et Surin, les autres se faisant de préférence les disciples des Pères Rodriguez et Scaramelli. J'oserai demander respectueusement aux partisans de Rodriguez et de Scaramelli comment ils concilient la doctrine de ces deux écrivains avec celle des grands auteurs mystiques. ‚Si Rodriguez a raison en ce point, tout l'enseignement de saint Jean de la Croix croule par la base', me disait un jour un éminent religieux qui a plus de vingt fois lu dans leur entier les livres du grand Mystique espagnol. Et certes, ce n'est pas seulement avec saint Jean de la Croix que Rodriguez est en désaccord, quand il présente la contemplation comme une oraison tout extraordinaire, à laquelle il est téméraire de prétendre, c'est avec toute la tradition et particulièrement avec les graves auteurs que je viens de nommer. Ceux-ci forment une pléjade d'écrivains spirituels de très grande valeur et la Compagnie de Jésus a droit d'en être fière; il n'est peut-être pas de famille religieuse qui ait dans le même laps de temps donné à l'Église autant et de si remarquables auteurs mystiques. Que l'on s'attache sans crainte à leur enseignement: on sera sûrement à bonne école."

Das letzte, 11. Kapitel zieht noch aus der vorgebrachten Geschichte der Mystik einige praktische Schlußfolgerungen. Dazu wird näher gezeigt, daß die Vollkommenheit ausgezeichnete Gnaden voraussetzt und daß die beschauliche Einigung Endziel des geistlichen Lebens ist. Um sich zuzubereiten zur Gotteinigung, empfehlen die Heiligen vor allem vollkommene Sammlung und Entsagung, sowie inniges und beharrliches Gebet. Zum Gebrauche für solche Seelen, welche einen innerlichen Zug haben zum Gebete liebevoller Einigung, folgt eine Anweisung zur Übung dieses Gebetes (a. a. O. 635—642). „Regarder Dieu, aimer Dieu, c'est là la parfaite oraison." Dieses Liebesgebet gibt Gott bisweilen ohne besonderes Bemühen unserseits; oft aber muß die Seele sich selbst eigens anregen zur Liebe. „Alors, après s'être abaissée et humiliée devant Dieu, elle considérera ses perfections infinies, sa grandeur sans limite, sa bonté inépuisable, sa toute-puissance, sa sainteté . . . Et le mystère de la Sainte-Trinité, qu'il est bon aussi d'y penser! . . . On peut aussi bien commencer son oraison par la considération du divin Sauveur, penser à son Coeur si aimant et si peu aimé, se rappeler l'Eucharistie, la Passion; mais on aura soin de s'élever à la pensée des perfections infinies du Fils de Dieu qui s'est fait homme pour nous. Quand notre regard se porte vers les Saints, surtout vers la Très Sainte-Vierge, il est bon de les voir remplis de Dieu . . . plus ils participent à ses perfections et à sa nature, plus ils sont élevés, grands, puissants, aimants et aimables." Solche und viele andere ähnliche Gedanken soll sich die gebetseifrige Seele vertraut machen; „mais les hautes considérations sur les grandeurs divines devraient être comme le fondement et la base de ses oraisons, à elle qui est bien décidée à ne vivre que pour Dieu et á ne jamais se rechercher en rien."

Betreffs der Liebesakte hat man nur dem Zuge des Hl. Geistes zu folgen; meist strömen sie dann von selbst aus dem Herzen. Verbirgt sich aber gleichsam der göttliche Geist, dann muß sich die Seele selber bemühen, solche Liebesakte im Herzen zu erwecken. Diese Akte können nun sein Akte der Liebe des Wohlgefallens: Sich freuen, Gott so vollkommen, so schön, so mächtig, so heilig zu sehen; bitten, Ihn immer mehr zu lieben; verlangen und sich freuen, Ihn zu besitzen durch die Gnade oder in der hl. Kommunion und noch besser dereinst im Himmel; — Akte der Liebe des Wohlwollens: Sich freuen über alle Güter, die Gott besitzt, über das Glück, das die drei göttlichen Personen genießen; verlangen und bitten, daß Er immer mehr von all seinen Geschöpfen, besonders von uns verherr-

licht werde: Sanctificetur nomen tuum — Adveniat regnum tuum; — Akte der Liebe der Gleichförmigkeit: Wünschen und bitten, daß sich stets der Wille Gottes erfülle: Fiat voluntas tua; um jeden Preis entschlossen sein, immer Gottes Willen zu tun und zu leiden, auch im Gebete alle Art von Trockenheit, Leere, Unvermögen, Trostlosigkeit: Fiat, fiat! Alleluia! Der aufrichtige Wille, Gott zu gefallen, gibt dem Liebesakte seinen Wert. Gott sieht vollkommen alle äußeren Betätigungen der Liebe; aber ebensogut sieht und schätzt Er die schweigsame, still verborgene Liebe der beschaulichen Seele, welche zufrieden ist, auf ihren Gott zu schauen oder nach Ihm zu seufzen.

Schließen wir denn, wie das so ausgezeichnete Buch (643 f.), mit den Worten: „Nous devons laisser à Dieu le soin d'apprécier la valeur de notre amour, notre unique souci doit être de l'accroître. Pour cela, nous devons, d'une part, par la pratique du renoncement, sous toutes ses formes, humilité, patience, mortification, nous affermir dans la résolution de ne rien refuser à Dieu, et nous devons, d'autre part, nourrir notre esprit de la pensée des perfections divines. Si nous persévérons fidèlement dans ces efforts, si nous nous montrons confiants et généreux, Dieu viendra à notre aide par des grâces plus élevées; Il augmentera nos lumières pour nous faire mieux saisir ses amabilités infinies et Il multipliera nos forces de manière à nous rendre faciles tous les sacrifices. C'est ainsi que l'âme fidèle fait dans l'amour divin des progrès admirables. Ibunt de virtute in virtutem, elle va de vertu en vertu jusqu'à ce qu'il lui soit donné de voir le Seigneur dans la céleste Sion, videbitur Deus deorum in Sion (Ps. 83)." P. Jos. Leonissa O. M. Cap.

11. P. *Alphonse* Carme Déch.: Pratique de **l'Oraison mentale** et de **la Perfection.** Tome 1er 12⁰, pp. XV, 421. Lille, Paris, Bruges 1909, Desclée, De Brouwer et Cie. — Supplément au Tome I: Meditations **de Sainte Thérèse** appropriées aux commençants dans la vie intérieure. 12⁰, pp. 389. Ebenda 1910.

Die „Übung des inneren Gebetes und der Vollkommenheit" ist auf 3 Bände berechnet und verfaßt nach der Lehre der hl. Theresia und des hl. Johann vom Kreuz. Diese Dreiteilung entspricht den 3 Klassen auf dem Wege zur Vollkommenheit: Anfangende, Fortschreitende, Vollkommene; sowie den 3 Stufen im inneren Leben: Reinigung, Erleuchtung und Einigung. Diesen 3 Graden des inneren Lebens entsprechen auch 3 Stufen des inneren Gebetes: Betrachtung, herziges Gebet (mehr Anmutungen als Erwägungen), Gebet des Glaubens. Diese verschiedene Dreiteilung gilt jedoch nicht für immer und entspricht einander nicht unter allen Umständen; mancherlei Ausnahmen und Abweichungen von den gezogenen Grenzlinien sind vielmehr im geistlichen Leben zu verzeichnen. Den verschiedenen Stufen liegt zugrunde die Beachtung der vorherrschenden bezüglichen Zuständigkeit. Demgemäß handelt der erste Band von der Betrachtung und dem Reinigungsweg und zwar in 4 Büchern (Abschnitten): das 1. Buch vom inneren Gebete im allgemeinen (Natur, Früchte, Bedeutung, Ziel, Vorbereitung, Eigenschaften, Ort, Dauer); das 2. Buch von der Übung der Betrachtung (Natur und Einteilung, Vorbereitung, Wahl des Gegenstandes, Übung der Gegenwart Gottes, Betrachtung, Anmutungen, Danksagung, Aufopferung, Bitten, Vorsätze; fühl-

bare Andacht, Zeichen des Fortschritts); das 3. Buch von den Prüfungen und Versuchungen beim inneren Gebete (Zerstreuungen, Trockenheit, Gewissensängste, Arten falscher Demut, Vorurteile und Klagen der Anfänger, unersättliches Verlangen nach neuen Lehren, unkluger Eifer, unmäßige Tätigkeit in der Seelsorge, bloße Verstandesgrübelei, körperliche Krankheit); das 4. Buch von der Reinigung der Sinne (Bedeutung u. Notwendigkeit der Abtötung der Sinne und Leidenschaften, Nachteile der den Sinnen gewährten Genugtuungen, Vorteile der Entsagung in sinnlichen Dingen, erlaubte sinnliche Genüsse, vier allgemeine Regeln zur Abtötung der Sinne, Abtötung der äußeren und inneren Sinne im besonderen, Abtötung in Übung der Nächstenliebe). Die einzelnen Schriften der hl. Theresia und des heil. Johann vom Kreuz, denen die verschiedenen Lehren entnommen sind, finden sich am Rande genau angemerkt; andere Werke sind fast gar nicht benutzt. Am besten empfehlen wohl das Werk die Worte, welche Kardinal Mercier, Erzbischof von Mecheln, an den Verfasser schrieb: „Je vous félicite vivement de l'heureuse idée que vous avez eue de présenter méthodiquement les enseignements de Sainte Thérèse et de Saint Jean de la Croix sur l'oraison. J'applaudis de tout coeur à votre entreprise et, en vous remerciant d'avoir bien voulu m'y associer, je nourris l'espoir qu'elle aidera à la pratique de l'oraison mentale et de la mortification des sens, sans lesquelles il n'y a ni vie sacerdotale ni apostolat fécond. Daigne Dieu bénir et féconder votre travail et vous accorder la grâce de mener votre tâche à bonne fin!"

Die Sammlung von Betrachtungen im Zusatzbande zu vorstehender Übung des inneren Gebets usw. ist größtenteils den Hauptschriften der hl. Theresia entnommen mit genauer Angabe der einzelnen Stellen am Rande. Die anderen Betrachtungen sind nach ihrer Betrachtungsweise bearbeitet. Der Band enthält 4 Reihen Betrachtungen: 20 über Bosheit und Folgen der Sünde; 10 über das Gebet des Herrn; 20 über die einzelnen Leidensgeheimnisse bis zur Auferstehung einschließlich; 10 verschiedene kurze über die ganze Leidensgeschichte. Bischof Waffelaert von Brügge in Belgien, als Professor mehrjähriger Mitarbeiter unseres Jahrbuches im ersten Dezennium seines Bestandes, sagt im Briefe an den Verfasser über das vortreffliche Büchlein „votre excellent livre" u. a.: „C'est un service réel que vous avez rendu à la piété."

Königshofen (Grabfeld). P. Jos. Leonissa O. M. Cap.

12. Fr. *Dom. M. Prümmer* O. Pr.: **Manuale iuris ecclesiastici** in usum clericorum, praesertim illorum, qui ad ordines religiosos pertinent. Tomus I. De personis et rebus ecclesiasticis in genere. 8⁰, XXII et 505 p. Friburgi Brisgoviae, Herder 1909.

Ein prächtiges Lehrbuch für Kirchenrecht, dessen zweiter Teil, betitelt „Ius regularium speciale" bereits 1907 erschienen ist. Bei Abfassung des ganzen Werkes hatte der Autor den Zweck vor Augen, ein manuale iuris canonici für die Schule zu schreiben, welches sich auszeichnen soll durch brevitas, claritas, tractatio omnium pro communi praxi necessariorum sine omni superfluitate. Dieser Aufgabe ist der Autor vollständig gerecht geworden. — Die Methode, nach welcher der Autor vorgeht, ist die des hl. Thomas: Er bietet den Stoff in quaestiones und responsiones und lehnt sich in der Einteilung des Lernstoffes an das System der Institutiones

Iustiniani an (§ 12 Inst. de iure naturali I, 2); demgemäß handelt der eine Teil „de personis ecclesiasticis“, der zweite „de rebus ecclesiasticis“, welchen beiden Teilen eine kurze, klare und umfassende Geschichte der fontes ecclesiastici vorangestellt wird. — Per modum supplementi wird zum Schlusse noch gehandelt de iudiciis et poenis ecclesiasticis. Traktate de matrimonio, de irregularitatibus, de censuris wird der Autor in dem bald erscheinenden Manuale theologiae moralis bearbeiten, den tractatus de ecclesia setzt der Autor als bekannt voraus; die Beziehungen zwischen Kirche und Staat werden nicht besprochen; diesbezüglich verweist der Autor auf die Ausführungen Hammersteins und Sägmüllers.

Das Buch ist von streng kirchlichem Geiste durchweht und stützt sich auf berufene Gewährsmänner (St. Thomas, Devoti, Reifenstuel, Schmalzgrueber, Gasparri, Santi, Bargilliat, v. Scherer, Wernz, Sägmüller, Lehmkuhl usw.).

Im besonderen sei hervorgehoben: S. 9 werden die wichtigsten periodischen Zeitschriften der Gegenwart zusammengestellt, die ex professo Kirchenrecht behandeln, bis herauf auf die Acta Apostolicae Sedis Pius' X., für Schüler sehr praktisch; zwischen S. 30 und 31 ist ein päpstl. Breve, eine päpstl. Bulle und der Fischerring abgebildet. Nicht einverstanden ist der Rezensent mit der Stilisierung des Satzes auf S. 117: „Laicus, qui sic incardinatur in novam dioecesim“ unter Hinweis auf das „Decreto“ vom 24. Nov. 1906; nach Auffassung des Rezensenten kann man von einer incardinatio nur bei Klerikern, nicht aber bei Laien sprechen, und ist vom Standpunkte des rein formalen Rechtes durch das Decret vom 24. Novbr. 1906 ein ganz neuer Weihetitel geschaffen worden, der sich begrifflich mit dem titulus incardinationis der Kleriker nicht deckt, welchen neuen Weihetitel man füglich titulus receptionis nennen könnte. Die Residenzpflicht und Applikationspflicht der Pfarrer (S. 178) und Bischöfe (S. 208) ist nach dem Vf. göttlichen Rechtes. Trotz der Kürze des Buches finden wir auf S. 247 die 14 Patriarchate der kath. Kirche angeführt und auf S. 253 A. 1 eine Geschichte der Papstwahl. Die einzelnen Kongregationen der Kurie werden nach folgender Disposition besprochen: Organisatio, Competentia, Forma procedendi, Auctoritas decisionum: äußerst klar und praktisch für Schüler; diese Devise „kurz, klar und praktisch“ beherrscht das ganze Buch in vorteilhafter Weise.

Appendix I enthält einen Kommentar zur ausführlich abgedruckten Instructio der S. C. Ep. et Reg. vom 11. Juni 1880; Appendix II bietet einen modus practicus tractandi res in Curia Romana; den Schluß des in leichtfaßlichem und schönem Latein geschriebenen Buches bildet ein sehr wertvoller und gut orientierender Brevis catalogus auctorum, qui de iure ecclesiastico scripserunt.

Wenn auch das Buch in erster Linie für Regularkleriker geschrieben ist, so werden auch Säkularkleriker, Lehrer wie Studierende des Kirchenrechtes, dasselbe mit Interesse und Nutzen lesen.

Wien. Dr. Franz Zehetbauer.