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: 22.07.2025

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

LITERARISCHE BESPRECHUNGEN.

1. *Arthur Liebert:* Der Anthropomorphismus der Wissenschaft. Zeitschrift für Philosophie u. philos. Kritik v. J. 1909, S. 1—22.

Es will immerhin etwas bedeuten, wenn in der heutigen „modernistisch" gesinnten Welt des philosophischen Geistes ein „modernistisch" Gesinnter der bisherigen voraussetzungslos vorgehenden Methode, auf Grund welcher wir es nicht mit „theologisch-anthropomorphistischen Vorstellungen und Einbildungen" zu tun haben sollen, entgegentreten und, ohne in das scholastisch-dogmatische Fahrwasser geraten zu wollen, aus welchem jene theologisch-anthropomorphistischen Vorstellungen ihren Ursprung nehmen, dem „Modernismus" nachweisen will, daß er mit seiner „Objektivität", mit seinem „objektiven Erkenntnisstreben" auf einer falschen Fährte ist. Auffallend ist nämlich von vornherein, daß Liebert dem Scholastizismus „nebenwissenschaftliche Gesichtspunkte" (S. 2) vorwirft und hinterdrein doch wieder (S. 3) erklärt, die Dogmen des dogmatisch scholastischen Verfahrens seien derart, daß „ihr Rechtsspruch zwischen dem Tribunal der Logik und dem der Metaphysik hin- und hergeschoben wird". Auf welch schwankendem Boden hier der Verf. sich bewegt, zeigt seine Abweisung Bacos, der infolgedessen, daß er „alles aus den Dingen selbst geschöpft werden lassen" will, daß er eine „Anticipatio mentis" nicht dulde (S. 3), die Forderung des erkennenden Subjekts übersehe. Man muß nämlich sagen, daß Lieberts Beweis hier wenigstens deshalb mißlungen ist, weil es immerhin ehrenwert ist, wenn ohne Voreingenommenheit („sine anticipatione mentis") nur in Rücksicht auf die Sache (auf das „Ding") untersucht wird. Indem ferner der Verf. die Auffassung der whitepaper-Theorie mit der, auf das Objekt gehenden Forschung der modernen Philosophie in unmittelbare Beziehung setzt, wobei er (S. 3[1]) noch dazu übersieht, daß Condillac keineswegs der reine Sensualist ist, als welchen ihn Liebert hinstellt,[1] mußte er sich sagen, daß schon Plato (im Theätet) eine, der Objekttheorie ganz entgegengesetzte Anschauung, trotz seiner, jener white-paper-Ansicht ganz gleichlautenden, gleichzeitig vorgebrachten Meinung, ausspricht.

Es wird nämlich von Plato in der Tat der Liebertschen Forderung genügt, daß auch „die Eigenart des Erkenntnisapparates" (S. 4) von ihm untersucht wird. Dasselbe quiproquo zeigt sich, wenn der Verf. die Annahme des Objekts, das, was andere Ontologie nennen, mit der „naiven Hingabe an die Dinge" und mit ihrem getreuen Reproduzieren im Geiste identifiziert? Oder enthält diese naive Hingabe nicht mehr als einen Objektivismus? Ist mit jener naiven Hingabe nicht die Subjektivität des „Erkennens" verbunden, welche der Verf. ausdrücklich fordert? (S. 4.) Nicht gerechtfertigt erscheint mir auch, wenn der Verf. die moderne Auffassung, soweit sie sich dem Objektivismus entgegenstellt, dahin erläutert, daß durch sie „jede reale Korrelation zwischen der Erkenntnis und dem erkannten Ding aufgehoben" wäre. Soll vielleicht der Gegensatz von realer Korrelation nicht aufgehoben sein? Aber was ist real? Daß aber der Verf. von Korrelation überhaupt spricht, zeigt der folgende Satz, in welchem er über den „Aberglauben einer korrelativen Beziehung" den Stab bricht.

---

[1] Vgl. Überweg, Grundr. 3[9], 246.

Ein Beweis, wie weit der von unserem Verf. angewendete Intellektualismus im Irrtum gelangen kann, ist die Behauptung (S. 5 f.), daß Plato und vor ihm Parmenides (auch nach Cohen) die einzige Möglichkeit, eine Beziehung zwischen Objekt und Subjekt herzustellen, in die Definition setzt, wobei der Parmenideische Grundgedanke, daß Sein und Denken identisch ist, Handlangerdienste leistet. Ist dem nämlich in Wahrheit so, dann hätte noch heute Aristoteles das Wort, dessen ganze Philosophie mit der Annahme oder Zurückweisung jenes Satzes von der Wesensdefinition steht und fällt. Freilich, in der Form, welche dem Parmenideischen Ausspruch der Verf gibt („dasjenige Denken, das sich auf ein solches" — auf ein die Grundlage des Seins bildendes Denken sich erstreckendes — „im Denken eingebettetes Sein bezieht") hat freilich das Denken, da mit ihm weiter keine Schwierigkeiten mehr verbunden sind, insofern ihm das Sein schon innewohnt, leichtes Spiel. Allein soweit hat Parmenides sicher nicht gedacht, der Verf. meint (S. 6), wenn der Naive das Objekt für sich allein vor sich hinstellt, so daß einer solchen Erkenntnistätigkeit kein subjektiver Faktor entgegentritt, wie bei Parmenides das Denken in dem Sein enthalten ist und eine reinliche Scheidung der beiden hindert, so sei dies ein falscher Standpunkt dem anderen gegenüber, nach welchem „das Sein eingegangen ist zur Prägung in die Münze des Denkens". Ich kann diese Gegenüberstellung aber keine reinliche Scheidung nennen, weil sie gerade gegen den Naiven gerichtet ist, der gar nicht weiß, was er tut, wenn er dem Objekt seinen gegenständlichen Bestand läßt. Hier finden wir zum erstenmal beim Verf. eine Verschiebung von Theorie und Praxis, von Intellektualismus und Gefühlsanschauung.

Nachdem noch die Wurzeln des Anthropomorphismus in Kant aufgedeckt worden (S. 6—8), geht der Verf. darauf ein, zu zeigen, daß Anthropomorphismus nicht mit Individualismus verwechselt werden dürfe; u. zw. deshalb, weil jede Empfindung, also auch die des Individuums aus einer Anzahl von geistigen Elementen besteht, die umsomehr für die Erklärung der Empfindung herangezogen werden müssen, als wir auch den Begriff Stoff nicht ohne Form erklären und gelten lassen können (S. 8—11). Indem der Verf. S. 11 dazu übergeht, von der Betrachtung des „Gegenstandes" aus Licht in die Sache zu bringen, zeigt er, daß unter der Voraussetzung der Gegensätzlichkeit von Gegenstand und Begriff, wie es die, den Anthropomorphismus ablehnende Schule haben möchte, eine Schwierigkeit dadurch entstehe, daß in diesen Begriff, der bloß durch seinen Gegensatz zum Objekt Bestand habe, ein Element eingehe, das nie mit einem Objekt in Berührung gekommen sei, nämlich die Substanzialität: „Durch sie, die niemals ein Objekt sinnlicher Anschauung sein kann, ist es erst möglich, eine Anzahl isolierter Bewußtseinseindrücke, wie rot, rund, süß zu der Einheit des Gegenstandes ‚Apfel' zu verbinden. Sie allererst konstituiert den Apfel als einen Gegenstand. Der Gegenstand besteht somit nicht als eine bewußtseinsjenseitige Einheit." Es sei der überragende Einfluß des Denkens, wodurch von der Annahme des Objekts, des Gegenstandes als einer Selbständigkeit Abstand genommen werden müsse (S. 11—14). Der Verf. nimmt an, daß durch das Denken erst der Gegenstand erzeugt werde, und ist hierin vollständig Kantianer. Wenn wir nun aber nach dem praktischen Nutzen dieses Ergebnisses fragen, dann können wir uns ohne weiteres davon überzeugen, daß ein solcher nicht vorhanden ist, weil der Mensch im gewöhnlichen Leben auf den durch Liebert nach Kant aufgedeckten Ursprung des Gegenstandes nicht einzugehen braucht, sondern mit dem Gegenstande als mit einem Gegebenen rechnet und alles, was darüber hinaus ist, in ein Gebiet verschiebt, dem er das Walten darüber, wie Gegenstände ab ovo erzeugt

werden, vollkommen überläßt, in das Gebiet der Religion. Also auch hier hat Liebert vom Standpunkte der Theorie aus recht, aber nicht von jenem der Praxis. Außerdem muß man fragen: Wie kommt Liebert zu seiner außerobjektiven Substanzialität? Hätte ihm nicht Kant selbst sagen können, daß alle Begriffe ohne Anschauung leer sind? Und kann Anschauung ohne Objekt bestehen? Aber der Verf. selbst sagt mit dürren Worten (S. 14 f.), daß mit dieser Erhebung der erkenntnistheoretischen Begriffe zur obersten Instanz noch lange nicht der „Gegenstand" beseitigt und dafür der Subjektivismus eingeführt werden solle. „Der Subjektivismus, dem unsere Betrachtung gilt, ist der Subjektivismus der Wissenschaft oder der Erkenntnis, aber nicht der der Wirklichkeit" (S. 15). Also arbeitet der Verfasser mit einem doppelten Subjektivismus, mit einem doppelten Objektivismus, also mit einer doppelten Erkenntnis. Aber das sind alles Folgen des Intellektualismus, über den heute gewöhnlich der Stab gebrochen wird.

Die weitere Feststellung Lieberts (S. 15—18) geht davon aus, daß man zwischen Natur und Erkenntnis wegen unserer Unwissenheit in den Dingen, die dann durch bloße Empirie enträtselt werden sollen, eine Parallelität immerhin aufrecht zu erhalten habe; aber die auf Grund dieser Annahme zu erringende Erkenntnis wurzele in den Funktionen des Verstandes. „Treten wir aber mit dieser Voraussetzung als einem unabwerflichen Rüststück des erkennenden Geistes an die Natur heran, so ist damit die naive Stellungnahme ihr gegenüber von vornherein ausgeschlossen" (S. 18). Der Verf. hat nämlich einerseits die Meinung, es sei die Erkenntnistheorie etwas vom „Objektivismus" Abgetrenntes, anderseits wieder, sie, die Erkenntnistheorie veranlasse den Zusammenhang zwischen Objekt und Subjekt. Wenn aber letzteres gilt, so muß doch auch das Objekt in das Subjekt hinein spielen; wo bleibt dann die Trennung ersterer Art? Der Verf. hat jedoch gemeint, hier alle weitere Diskussion einfach mit der Erklärung abschneiden zu müssen: „Wir fassen dann die Natur eben so auf, wie wir sie unter der Leitung der theoretischen Autonomie . . . auffassen müssen. Ob darüber hinaus noch ein Zusammenhang existiert, ist eine Frage, die für uns völlig belanglos ist." Warum sollte aber diese Untersuchung belanglos sein? Wäre es nicht der reinste Dogmatismus, wenn man einfach erklärt: Wir müssen so und können nicht anders?

Der Verf. sagt, es walte hier ein unwiderstehlicher logischer Zwang, kein psychologischer. Aber ist der Zwang, noch dazu der logische ohne Psychologie denkbar? Oder arbeitet der Verf. auch mit zweifacher logischer und zweifacher psychologischer Methode? Des psychologischen Zwangs Merkmal sei ein Gefühl der Evidenz. Aber hat der erkenntnistheoretische Zwang es nicht auch nötig, an die Evidenz zu appellieren? Sagt ja der Verf. selbst weiter oben (S. 18): „So bedeutet jener Begriff" der erkenntnistheoretischen Gesetzmäßigkeit „nichts weiter als eine unter methodischen Gesichtspunkten sich vollziehende Zusammenhangsstiftung, die wir in ihrer prinzipiellen Bedeutung nicht weiter erklären . . ." also, möchte man glauben, muß sie evident sein, ja mehr noch, müßten wir, da der Verstand versagt, an das Gefühl appellieren. Aber „ein solches Gefühl kann auch eine pathologische Quelle haben". Müssen wir uns deshalb vor dem Gefühle fürchten? Vielleicht gibt es eine Gefühlsdeutung, unter deren Gewicht das Pathologische von dem Gefühle weicht?

Ferner: Es ist ja wahr, daß Mill und Spencer uns vor allem nur beschreiben, wie wir zu unserer Erkenntnis der Dinge gelangen. Aber eben dieses Unternehmen als ein überflüssiges zu betrachten, wie es der Verf. tut (S. 21: „Hier schiert uns aber gar nicht die Frage, wann und wie der

erkennende Geist diejenigen Kategorien eingehandelt habe, mit deren Hilfe er seine Welterkenntnis erbaut"), geht zu weit, wie ich schon oben angedeutet habe. Daß aber „die Geltung der Wissenschaftsbedingungen die Notwendigkeit ist", in welcher „die Wissenschaft mit eisernen und stählernen Gründen verankert" sei, ist eine Behauptung dogmatischer Art, die wir einfach durch unseren bloßen Drang nach wissenschaftlicher Ausbildung illustrieren, vielleicht ein Hinweis darauf, daß Wissenschaft doch im letzten Grunde nicht nur auf Kategorien, sondern auch auf einem instinktiven Gefühle ruht.

Fragen wir schließlich, wie der Verf. seine Ausführungen mit der Überschrift in Zusammenhang bringen will, so können wir höchstens antworten, daß der Anthropomorphismus des Verf.s bloß in der Kantschen Erkenntnistheorie gelegen ist, eine Annahme, welche, wenn wir sie verallgemeinern wollten, gerade in dem von Kant so gering geachteten Gefühlsfaktor ihren Gegner findet.

Schönhof bei Padersam (Böhmen). Professor Zahlfleisch.

2. *J. A. Endres:* **Thomas von Aquin.** Mainz, Kirchheim & Co. 1910. 104 S.

Die Herausgeber der „Weltgeschichte in Charakterbildern" haben als Typus der Hochscholastik den hl. Thomas herausgegriffen und Professor J. A. Endres mit dessen Schilderung betraut. Der Autor dürfte die Erwartungen der Auftraggeber erfüllt haben. Für uns kommt an dieser Stelle ausschließlich das Urteil Dr. Endres über den hl. Thomas als Repräsentant der Scholastik seiner Zeit in Betracht. Wir wollen dabei berücksichtigen, daß der Verf. bei seiner Darstellung besonders außerhalb der Scholastik stehende Kreise im Auge hatte, wenn auch nicht ausschließlich. Der Verf. hat es auch verstanden, durch einen reichen Bilderschmuck (64 Abb., darunter mehrere Novitäten) sowie durch eine leichtfaßliche gefällige Darstellung sein Charakterbild des hl. Thomas dem modernen Geschmacke anzupassen. Im rein geschichtlichen Teile folgt der Verf. zum Teil eigenen Forschungen, die aber bis jetzt nur sehr zweifelhafte negative Resultate brachten, hauptsächlich aber P. Mandonnet (Siger de Brabant).

Seinen leitenden Gesichtspunkt in der Beurteilung des Aquinaten spricht Endres wohl in den Worten aus: „Die bedeutenden Männer verdanken ihre Stellung in der Geschichte dem Verdienste, irgendeine Kulturbewegung auf eine neue, die Vergangenheit überragende Höhe emporgeführt und das wahrhaft Zeitgemäße einer Epoche wie ein Notwendiges und Selbstverständliches ans Licht gebracht zu haben" (S. 70). Als solche Verdienste des Aquinaten hebt Endres hervor, daß Thomas die Rechte der Vernunft in der Philosophie und Theologie vertreten, das Vertrauen auf deren Leistungsfähigkeit gehoben, vor allem die Philosophie zu Ehren gebracht habe. Er würdigt die gewaltige Geistesarbeit des Aquinaten in der Erneuerung resp. Verbesserung und Verteidigung des ursprünglichen Aristotelismus gegenüber dem Averroismus. Er weist die Anschauung Euckens zurück, als ob Aristotelismus und christliche Überzeugung bei Thomas unverbunden nebeneinander ständen. Er anerkennt als spezifisch theologisches Verdienst des englischen Lehrers die Systematisierung der Theologie, die Verwendung der aristotelischen Lehre in der Erklärung der Glaubenslehren, den Fortschritt gegenüber dem sog. Augustinismus. Wir hoffen auch, daß es Endres gelinge, in dieser Richtung manches Vorurteil zu zerstören.

Leider hält sich aber auch Endres nicht frei von Vorurteilen und schiefen Urteilen. Zweideutig zum wenigsten ist das Wort vom „selbständigen Recht der Vernunft", indem dabei nicht bestimmt wird, ob dasselbe nur in der Philosophie oder auch in der Theologie Geltung haben solle. Auf jeden Fall vertrat der Aquinate die Lehre, daß die Vernunft in der Theologie dem Glauben und der vom Glauben gelehrten Autorität unterworfen sein müsse, daß also hier von einem „selbständigen Rechte der Vernunft" keine Rede sein könne. Es sind eben zwei ganz verschiedene Dinge, daß die Vernunft in Unterordnung unter den Glauben und das kirchliche Lehramt durch ihre eigene Kraft leistungsfähig sei und ihr insofern eine gewisse Selbständigkeit zukomme, und daß ihr auf dem Gebiete der Theologie ein selbständiges Recht zukomme, sie also frei und ohne Rücksicht dort schalten könne, wie auf einem „Freilande". Aber selbst für das Gebiet der Philosophie ist der Ausdruck verfänglich. Ein eigentliches „Recht" kann nur der philosophierenden Person, nicht aber der Vernunft als solcher zugesprochen werden. Die Person des gläubigen Philosophen ist aber zur Rücksicht auf den Glauben verpflichtet. Wenn der hl. Thomas die Leistungsfähigkeit der Vernunft betont und das Vertrauen auf sie hebt, so hat er dabei die vom Glauben geleitete und von Gott erleuchtete Vernunft im Auge. Anderseits übertreibt Endres das „Mißtrauen gegen die Vernunft" in der Zeit vor Thomas, resp. verwechselt das Mißtrauen gegen bestimmte historische Erscheinungen in der Frühscholastik mit dem Mißtrauen gegen die Vernunft selbst. Petrus Damiani, selbst wenn er zu weit gegangen sein sollte, bekämpfte doch vor allem jene Richtung, welche den Glaubensinhalt rein dialektisch aufbauen wollte. Hierin widersprach ihm auch Thomas nicht. Auch das Mißtrauen gegen Aristoteles hatte seinen Grund in der von den Dialektikern vertretenen Tendenz, Aristoteles resp. die Dialektik an Stelle des Glaubens als Ausgangspunkt auch in der Theologie zu nehmen. Wenn die ersten Statuten des Predigerordens das Studium der weltlichen Wissenschaften einschränkten, so findet dies seine natürliche Erklärung in dem höheren Berufe zum christlichen Predigtamte, weßhalb die Verfügung auch heute noch besteht. Im Sinne des hl. Thomas soll alles Studium, die ganze Geisteskraft der Verteidigung und Erläuterung des Glaubens dienen.

Übertreibt Endres die Ansicht des Aquinaten über das „Recht der Vernunft", so schränkt er dafür das Verdienst des hl. Thomas in der Theologie ungebührend ein. Er bezeichnet zwar mit Recht die Bestimmung des Verhältnisses von Glaube und Wissen als ein Hauptverdienst des englischen Lehrers (S. 71), aber er meint: „Auch in diesem Punkte war es Thomas nicht mehr vergönnt, Neues und Originelles zu sagen. Er konnte nur das anerkannt richtige Verhältnis zur Geltung bringen. Ihm eigentümlich ist nur die vollendete Präzision und Klarheit, womit er das Verhältnis darstellt und zum Ausbau seines Lehrgebäudes, insbesondere seiner theologischen Summe, verwendet" (S. 72). Das kann nur insofern zugegeben werden, als das Verhältnis von Glaube und Wissen ein Glaubensartikel ist und darum auch schon von den früheren Theologen anerkannt wurde, besonders die negative Seite der Frage, daß nämlich die Glaubenslehren durch die Vernunft nicht bewiesen werden können. Diesbezüglich konnte Thomas freilich nichts „Neues und Originelles" sagen. Dies wird aber auch allen Späteren versagt bleiben — außer auf Kosten der Wahrheit. Dagegen klingt sehr verfänglich die Behauptung von Endres, daß nach dem hl. Thomas die „Glaubwürdigkeitsmotive" keineswegs zu einem demonstrativen Erweise der eigentlichen Glaubensdogmen hinreichen (S. 83). Vorausgesetzt, daß hier nicht nur eine unklare

Stilisierung vorliegt, muß bemerkt werden, daß die Glaubwürdigkeitsmotive, also die motiva credibilitatis, von denen allein im Zusammenhange gesprochen wird, zwar selbstverständlich keine Beweise der Glaubenswahrheiten sind, aber doch demonstrative Beweise der Glaubwürdigkeit der Offenbarung.

Hat aber Thomas wirklich nur den Glaubensartikel über das Verhältnis von Glaube und Wissen klarer präzisiert? Wer die diesbezügliche Lehre des Aquinaten kennt, weiß auch, wie weit Thomas dieses Verhältnis positiv, neu und originell erklärt und begründet hat. Klare Präzision der Hauptfrage ist eben ohne tieferes Verständnis und Erfassen der ganzen Sache unmöglich. Erst Thomas hat in der Scholastik die Übernatürlichkeit der Glaubenswahrheiten wissenschaftlich begründet und erklärt, durch seine Erkenntnistheorie und seine tiefere Erfassung der übernatürlichen Ordnung. Seine diesbezügliche Lehre ist vielmehr so neu und originell, daß sie bis heute noch nicht voll und ganz zum Gemeingut geworden ist, obwohl ein guter Teil durch das Vatikanische Konzil bestätigt wurde. Gerade in deutschen Theologenkreisen bestanden und bestehen darüber bedenkliche Unklarheiten, wie die ganze Schellangelegenheit — um nur auf diese eine Tatsache hinzuweisen — bewies. Wir können uns auch des Eindruckes nicht erwehren, daß Endres mit anderen die Ansicht teilt, die thomistische Darstellung des Verhältnisses von Glaube und Wissen habe — soweit nicht Glaubensentscheidungen in Frage kommen — nur problamatischen Wert.

Auch das Werk der Systematisierung der Theologie durch Thomas wird in einem schiefen, irreführenden Lichte dargestellt. Es wird charakterisiert als „Synthese von aristotelischer Philosophie und christlicher Weltauffassung“ (S. 73). Der dem 13. Jahrhundert bekannt gewordene Aristotelismus wird als „durch eine Fügung der Vorsehung“ geschenkter wertvoller „Rest der peripatetischen Philosophie“ bezeichnet. Thomas wahre sich sowohl Augustin als Aristoteles gegenüber „seine Selbständigkeit und sein eigenes Urteil“ (S. 73 f.) Soll damit das Lehrgebäude der theologischen Summa charakterisiert sein? Zweideutig ist dabei dessen Bestimmung als „Synthese von Aristotelischer Philosophie und christlicher Weltauffassung (sic)“. Das theologische System des hl. Thomas ist kein Amalgam aus aristotelischer Philosophie und christlichen Glaubensartikeln, wie aus zwei gleichwertigen oder wenigstens gleichberechtigten Bestandteilen, etwa im Sinne eines selbständigen Rechtes des Aristotelismus. Die aristotelische Lehre dient vielmehr dem hl. Thomas nur als logisches Instrument zur Analyse und Fassung des Glaubensinhaltes und als wissenschaftliches Mittel zur Erläuterung der Glaubenslehren, woraus dann das System resultiert. Aber auch dieses ist nicht nach seiner objektiven Gestalt, sondern nur nach seiner formellen Seite vom Aristotelismus abhängig. Der Wert des aristotelischen Elementes in der thomistischen Theologie beruht auch nicht nur auf der eigenen natürlichen Evidenz der verwendeten Lehrpunkte, sondern noch mehr auf ihrer Übereinstimmung mit dem Glauben und auf ihrer Verwendbarkeit zu Deduktionen, die mit dem übrigen Glaubensinhalte in Einklang stehen, sowie zur rationellen Erklärung und Verteidigung der Glaubensartikel resp. -geheimnisse. Aus dem gleichen Grunde nahm Thomas vielfach eine ablehnende Stellung zum sog. Augustinismus ein, nicht so sehr um „seine Selbständigkeit und sein eigenes Urteil“ zu wahren, sondern weil ihm manche dieser Lehren als Widerspruch mit Glaubenslehren oder daraus sich ergebenden Konsequenzen erschienen: „Sed hoc derogat dignitati fidei“ — „secundum fidem catholicam est dicendum“ etc. Das ist ja gerade ein Hauptcharakterzug der theologischen

Methode des Aquinaten und sein Vorzug gegenüber früheren Scholastikern, daß er unerschütterlich die durch Schrift und Tradition gegebene Lehre des Glaubens als Ausgangspunkt festhält und sich durch keine philosophischen Lehren oder Bedenken verleiten läßt, die sicher gegebene Lehre abzuschwächen oder auch nur irgendwie umzudeuten, vielmehr seine ganze Geisteskraft und -Kunst aufwendet, diese Lehre unversehrt zu erklären und nach ihrem ursprünglichen Sinn zu verteidigen. Nur dank dieser Methode gelang es Thomas, ein einwandfreies und geschlossenes System der Theologie zu schaffen, von dem aus er dann auch zu allen Einzelfragen eine entschiedene Stellung einnehmen konnte. Freilich erscheint es damit auch gerade als das Gegenteil von dem, als was Endres es darstellt, nämlich als eine thelogisch konsequente Zusammenfassung und Verbindung der Glaubenslehren mit der Anwendung auf die schwebenden Fragen, aber nicht als eine mehr oder weniger eigenmächtige Neuerung in der Theologie auf Grund eines „selbständigen Urteils". Zum Schlusse bemerken wir noch, daß Endres den meisten Lehren des Aquinaten, die Gottesbeweise nicht ausgenommen, „kühl bis ans Herz" gegenübersteht, wie schon der frostig referierende Ton beweist (S. 74—80), wobei ihm auch der Irrtum unterläuft, daß nach St. Augustin der Staat eine Folge des Sündenfalles sei (S. 80).

Endres überschreibt den behandelten Abschnitt mit: „Stellung der Scholastik." Das Verdienst des hl. Thomas würde also nach dem oben zitierten Prinzip darin bestehen, daß Thomas auf Grund seiner Überzeugung vom „selbständigen Rechte der Vernunft", „seine Selbständigkeit und sein eigenes Urteil wahrend", die Theologie auf aristotelischer Grundlage aufbaute. Wir geben gerne zu, daß diese Worte in gutem Sinne ausgelegt werden können, müssen aber bei Endres einen anderen tatsächlichen Sinn konstatieren. Den Beweis haben wir bereits oben erbracht. Nach Endres besteht die ihm imponierende Stellung des Aquinaten darin, die Frühscholastik über den Haufen geworfen und selbständig, auf Grund einer neuen Philosophie, ein neues System der Theologie geschaffen zu haben, selbst auf die Gefahr hin, „eine kirchliche (!) Verurteilung seiner Lehre erfahren zu müssen" (S. 69). Nicht die Wahrheit der thomistischen Lehren ist ihm die Hauptsache, sondern das „Neue und Originelle". Die Anwendung auf unsere Zeit liegt so nahe, daß Endres sie gar nicht auszusprechen brauchte.

Dem entspricht auch ein anderer Umstand. Endres würdigt nirgendwo den bleibenden Wert der thomistischen Lehre. Es wird nur gesagt: „Daß in der Systematisierung der christlichen Wahrheit eine der eigentümlichen Aufgaben des Mittelalters zum Abschluß gebracht wurde, ist das allgemeine Urteil der Geschichte" (S. 104). Dieses wenig sagende „Urteil" erscheint überdies noch als Reflexion über das Urteil des sel. Albertus, der, „wie erzählt werde," gesagt habe, „Frater Thomas habe durch seine Werke der Wissenschaft ein bis zum Ende der Welt nachwirkende Vollendung gegeben." Als „charakteristisches Diktum" des Aquinaten wird das Wort angeführt, daß die Wahrheit das letzte Ziel des Universums sein müsse, in diesen Worten sei der Grundgedanke des vom Christentum getragenen Idealismus beschlossen (S. 104). Darauf folgt die orakelhafte Frage: „Es fehlt nicht an Wächtern auf der Warte der Weisheit, die sehnsuchtsvoll Ausblick halten nach der erlösenden Kraft einer idealistischen Weltanschauung. Werden sie zu diesem Grundgedanken zurückkehren?" Das positive Urteil über Thomas steht jedoch ganz vorn auf dem Titelblatt geschrieben: „Dritte Abteilung: Übergangszeit: Thomas von Aquin," d. h. Thomas als Vorbild und Schrittmacher für jene, welche eine

neue Theologie im Sinne der idealistischen Philosophie „wie ein Notwendiges und Selbstverständliches ans Licht“ bringen wollen, die endlich das ausführen, was Thomas wegen seiner „zeitgenössischen Schranken“ nicht erreichen konnte.

Zu kurz gekommen ist endlich auch der Heilige. Der Verf. wird uns mutmaßlich einwenden, daß die Schilderung des Heiligen nicht in den Kreis seines Programmes falle. Das würde aber nur beweisen, daß den „Charakterbildern“ ungebührend enge Rahmen gesetzt sind. Ohne eine richtige Vorstellung vom heiligen Thomas muß sein Gesamtcharakterbild lückenhaft, wenn nicht gar unrichtig sein, wobei wir unter „Heiligkeit“ nicht Wunder und Visionen verstehen. Dr. Endres ist doch geradezu in peinlicher Weise bemüht, alles Übernatürliche im Leben des hl. Thomas entweder zu leugnen oder natürlich zu erklären. Die Kanonisation des Aquinaten erscheint darum auch im „Charakterbild“ nicht begründet. Bezeichnenderweise fehlt bei Endres auch die Würdigung des Aquinaten als Kirchenlehrer, ja sogar die Erwähnung dieses Attributs! Bei aller Anerkennung der Vorzüge der Darstellung und des aufgebotenen Wissens, können wir das von Endres gebotene „Charakterbild“ nicht als zutreffend bezeichnen, weder für die Person des hl. Thomas, noch für die Zeit der Hochscholastik. Endres ist viel zu wenig tief in das Glaubensleben dieser Zeit und ihres erhabenen Vertreters eingedrungen. Thomas wie die ganze Hochscholastik repräsentiert nicht den Bruch mit den gesicherten Resultaten der Vergangenheit zugunsten einer zeitgenössischen Philosophie, sondern konsequenten Ausbau des übernommenen Lehrgutes (unter Ausschaltung irriger Ansichten) und Verwendung einer durch gründliche Prüfung und sorgsame Korrektur als mit dem Glauben im Einklang befundenen Philosophie. In dieser Hinsicht wäre der Aquinate auch das gegebene Vorbild für unsere Zeit.

Rom. P. Reginald M. Schultes O. P.

3. *Jos. Ant. Endres:* **Petrus Damiani und die weltliche Wissenschaft.** Münster, Aschendorf 1910. S. 35.

In seiner „Geschichte der mittelalterlichen Philosophie im Abendlande“ hat E. den hl. Kirchenlehrer Petrus Damiani böse mitgenommen, als ob er als „einseitiger Theologe die Beschäftigung mit den freien Künsten für unerlaubt erachtete“. Seine Meinung, nach E., ist, daß es endgültige und entscheidende Wahrheiten nur in der Glaubenswissenschaft gebe. Auch hatte er, sagt E., „Gott die Macht zugeschrieben, Geschehenes ungeschehen zu machen“.

In diesem neuen Schriftchen will nun Endres seine schwere Beschuldigung gegen unseren heiligen Kirchenlehrer beweisen und zwar mit folgenden Gründen:

1. „Christus, der gottmenschliche Stifter der Kirche, war nicht bei den Weltweisen in die Schule gegangen, er stellte sich im Gegenteil in Gegensatz zu der Weltweisheit und den rein natürlichen Erwägungen der Menschen. Nicht aus der Schar der Gelehrten und Philosophen wählte er die Lehrer seiner Wahrheit. An die Spitze seiner Jünger stellte er vielmehr einen Fischer, und so wurden die Schüler von Fischern die Lehrer der Gelehrten und die Weisheit der Welt unterlag der Einfalt Christi.“ Das sagt der hl. Petrus Damiani nicht allein, das sagt Paulus und jeder Christ mit ihm. Folgt also gar nichts für Endres gegen unseren Kirchenlehrer.

2. „Noch mehr . . . trieb Petrus D. seine Erneuerung des Mönchslebens in einen Gegensatz zur Wissenschaft . . . hinein, sofern alle älteren Orden gerade in der apostolischen Einfachheit und Einfalt das Ziel ihrer Nacheiferung erblickten.“ Antwort wie auf das erste Argument.

3. „Petrus D. spricht es mit aller Entschiedenheit aus, daß das Studium der freien Künste für den Mönch unzulässig sei.“ E. gibt die Stellen, unsere Antwort ist schon gegeben durch eine einfache Unterstreichung.

a) „Zu ihnen zählen“, so sagt er, „diejenigen, welche den Pöbel der Grammatiker aufsuchen, welche die geistlichen Bestrebungen verlassen und die Torheiten der irdischen Kunst sich anzueignen wünschen; mit Vernachlässigung der Regel des hl. Benedikt belieben sie sich den Regeln des Donatus zu weihen (relictis spiritualibus studiis . . . parvipendentes regulam Benedicti . . .).“ „Aber wie sollte es, so meint er, denjenigen freistehen, welche zum strengsten Stillschweigen verpflichtet sind, rücksichtslos in die theatralischen Übungsstätten der Grammatiker einzudringen . . . (theatralia grammaticorum gymnasia insolenter irrumpere . . .).“

b) „Aus dieser und manchen Äußerungen D. müssen wir (E.) schließen, daß die Unterrichtsstätten seiner Zeit dem Ideale einer christlichen Schule allerdings wenig entsprachen. Ja nicht nur dies, vielfach scheinen sich die Vertreter jener Schulen, welche in Italien meist Laien waren, geradezu in Gegensatz zum christlichen Glauben gestellt zu haben.“ Also war der hl. Petrus D. keiner, der in Einseitigkeit das Recht der Glaubenslehre verfocht. Jawohl sagt E., „Damiani war indes nicht nur gegen den Besuch äußerer Schulen, er war, wie bemerkt (nicht bewiesen) gegen die freien Künste als solche“. E. zitiert wieder eine Stelle aus unserem hl. Kirchenlehrer, die wiederum nichts beweist, auch wenn man seine Übersetzung gelten lassen wollte. E. übersetzt z. B. Siderum rimatores mit „Astronomen“ statt mit Astrologen, was doch einen ganz anderen Sinn gibt.

c) Ebensowenig beweisen die Stellen, die E. anführt aus Opusculum 45. Ein junger talentvoller Mönch bedauert, daß er in die Einsamkeit geeilt sei, und beneidet seine in der Welt zurückgebliebenen Altersgenossen. Jene Versuchung nennt unser Heiliger einen Pfeil aus dämonischem Köcher.

d) „So begreift es sich vollständig, daß er in Monte Cassino gerade darin einen besonderen, sein Herz nicht wenig erquickenden Vorzug findet, daß er daselbst keine Schulen für Knaben, die oft die Strenge der Heiligkeit lähmen, antraf.“ Giesebrecht, De liter. studiis apud Italos, meint, daß sich das nur auf ‚äußere Schulen‘ beziehe, daß dagegen auch Monte Cassino seine Schule für die pueri oblati besaß.

e) Unbegreiflich, daß E. die früher von ihm erhobene Beschuldigung, die o. r. in den „Studien und Mitteilungen“ der Benediktiner, J. XXIX, schon gründlich widerlegt ist, hier trotzdem zu wiederholen wagt. „Mönche, die sich mit Geschichte befassen, kommen ihm gerade vor wie Narren, die sich mit Altweiberpossen abgeben.“ In Wirklichkeit sagt der heilige Kirchenlehrer: Einige von den älteren Mönchen beschäftigen sich mit Possen (fabulosis naeniis), so daß sie sich schaden und den Zuhörern wahnwitzig erscheinen; bald malen sie Geschichtsfetzen, bald erzählen sie von Siegen alter Könige. Der eifrige Kardinalbischof, der selber Geschichtschreiber war, tadelte also nicht die ernste Geschichte, sondern erhob nur seine warnende Stimme gegen Mißbrauch. Was E. weiterschreibt, braucht keine Widerlegung: „Es ist der Versuch gemacht worden, die extreme Sinnesart Damianis in ein milderes Licht zu rücken,

indem man auf seine Klage über die Unwissenheit der Priester verweist. Allein man darf nicht übersehen, daß die Forderung der Kenntnis des Lesens, woran es damals einzelnen Priestern gebrach (!), ohne welche sie aber unmöglich ihrem Amte vorstehen konnten, noch nicht eine Apologie der Wissenschaft bedeutet. Auch daß er seinen für das Kloster bestimmten Neffen zu dem Zwecke nach Frankreich (Cluni) schickte, um die freien Künste kennen zu lernen, braucht nicht als eine Abweichung von seiner Regel betrachtet zu werden. Er konnte für seinen Neffen lediglich einen Elementarunterricht erstreben, der auch dem Mönche nicht entbehrlich war, welcher eine Bibel zur Hand nehmen wollte." Man sieht, wie weit einmal vorgefaßte Meinungen führen können. Der heilige Kirchenlehrer schickt seinen Neffen nach Frankreich lediglich zum Elementarunterricht! Und Elementarunterricht genügt für biblische Studien! Übrigens widerlegt E. sich selbst. S. 33 erzählt er, daß Damiani, als päpstlicher Legat, nach Cluni gekommen war, und in Staunen geriet über die Heiligkeit und Zucht, aber auch über den Reichtum und die schwere Last von Arbeit, die er hier vereinigt fand. Wegen der Arbeit glaubte der „aszetische Mann" auf die Forderung eines strengen Fastens verzichten zu können. Glaubt E., die Mönche von Cluni waren etwa mit Holzspalten so sehr beschäftigt?

Auch „Damianis Standpunkt" in der Frage, „ob Gott Geschehenes ungeschehen machen könne", hat Endres nicht verstanden. Der heilige Kirchenlehrer stellt zunächst fest, „daß Gott nichts vernichtet habe von dem, was einmal gewesen ist". Es ist für ihn ganz selbstverständlich, „daß das einmal Geschehene auch von Gott nicht ungeschehen gemacht werden könne". Ebensowenig findet man bei ihm „einen Anklang an die Anschauung von dem Bestehen einer doppelten Wahrheit", als ob etwas „wahr sein könne auf philosophischem Boden, was der Theologie gegenüber sich als irrtümlich erweist". Der heilige Kardinalbischof will nur verborum nitorem, korrekte Ausdrucksweise; man dürfe bei Gottes Allmacht nicht von einem Nicht-können reden. „Die Unmöglichkeit gilt nur von der Schwäche der Natur, sie gilt nicht von der göttlichen Majestät." Bei Gott, dem schlechthin Seienden, ist kein vor und nach, keine Zukunft oder Vergangenheit, nur immerwährende Gegenwart. „Da nämlich Gott ewig ist, so gibt es für ihn keinen Wechsel weder der Erkenntnis noch der Macht, kein potuit, sondern nur ein ewiges potest. Nur der in den Wechsel der Zeit gestellte Mensch redet von einem Gekonnt-haben und einem Können Gottes . . ." Deshalb sagt er: „Sicut ergo potuit Deus, antequam quaeque facta essent, ut non fierent, ita nihilominus potest et nunc, ut quae facta sunt, non **fuissent.** Das fuissent hat Endres vollständig übersehen, es sagt etwas ganz anderes als: non sunt, aut non erant. Der hl. Petrus Damiani sagt also schließlich nichts anderes, als die übrigen von E. zitierten Autoren Thomas und Anselmus.

Zum Schlusse eine freudige Bemerkung. Endres spricht S. 27 von Honorius von Autun. Er gibt damit den Beweis, daß er für Belehrung in diesem Falle nicht unzugänglich geblieben ist. In den schon ererwähnten „Studien und Mitteilungen" liest man nämlich: „Den theologischen Schriftsteller des 12. Jahrhunderts Honorius Augustodunensis (Kirchenlexikon 6, 268 ff.) macht E. zu einem Regensburger. Wie ist das möglich? Karl der Große ist Augustus, er war in Regensburg und besuchte vielleicht einen Hügel (dunum); daraus bildete sich das Wort Augustodunensis als ‚eine Art mittelalterlicher Pseudonymie' für Regensburger."

Regensburg. Dr. Vermeulen.

4. *J. De Bie:* **Philosophia moralis** ad mentem s. Thomae Aquinatis. Pars prior: Philosophia moralis generalis. Lovanii, Fr. et Rob. Ceuterick 1908. gr. 8 (XII, 275 p.).

Vorliegende Darstellung der allgemeinen philosophischen Moral entstand aus den durch mehrere Jahre im Mechliner Seminar gehaltenen Vorlesungen des Verfassers. Man erkennt das auch an der Reife des Werkes. Es hält sich an die Grenzen und an die Methode der Schule, bringt 52 Thesen, vermeidet einen umfangreichen wissenschaftlichen Apparat, gibt aber doch einige Literatur an. Wie billig, wird in erster Linie das Systematische berücksichtigt, aber auch das Historische nicht vernachlässigt. Eingehend beschäftigt sich der Verfasser auch mit modernen ethischen Fragen, so daß seine Schüler gut für die Gegenwart geschult werden. So ist De Bies Werk im besten Sinne modern und gehört auch zu den vorzüglichsten Lehrbüchern. Sein Latein ist einfach und durchsichtig; die Abhandlung über die abnormalen psychischen Erscheinungen ist französisch geschrieben (p. 90—99). Zur Widerlegung des immanenten Determinismus wird auf größere Werke verwiesen; es wäre aber eine Beleuchtung der hauptsächlichsten deterministischen Einwendungen in einem Schulbuche sicher am Platze gewesen. Der Verf. tritt für den reinen Probabilismus ein. Es wurde aber in dieser Zeitschrift mit Recht gesagt, daß der Äquiprobabilismus zu einer ernsteren sittlichen Denkweise anleite als der Minusprobabilismus.

Graz. A. Michelitsch.

5. *H. Denziger:* **Enchiridion** symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Editio decima, emendata et aucta, quam paravit Clemens Bannwart S. I., Friburgi Brisg., Herder MCMVIII. 8 (XXVII, 628 pag.) M. 6.

Der alte vielgebrauchte Denziger hat durch P. Bannwart eine Neubearbeitung erhalten, die er verdient und vom Verleger ein nettes äußeres Kleid dazu. Die Dokumente wurden vermehrt und bis auf die neueste Zeit (Encyclica Pascendi) fortgesetzt. Die Reihenfolge der Aktenstücke ist mit gutem Grunde nach der Reihe der Päpste geordnet. Bei der Vergleichung der Akten mit deren Quellen wurden großer Fleiß, Sorgfalt und Genauigkeit aufgewendet, so daß das Buch sehr verläßlich ist. Die alten Nummern mußten neuen weichen, doch sind beide am Schlusse tabellarisch verglichen. Am Rande finden sich dankenswerte Verweise auf ähnliche Materien. Sehr wertvoll ist das dem systematischen Index neu beigefügte Personen- und Sachregister. Der Druck wurde übersichtlicher und die Austattung vornehmer, so daß Verfasser wie Verleger zu dem wie neuen Werke zu beglückwünschen sind.

Graz. A. Michelitsch.

6. *Karl Braig:* **Modernstes Christentum und moderne Religionspsychologie.** 2. Ausgabe. Lex. 8 (VI, 150 S.). Freiburg, Herder 1907. M. 4.

Beide vorliegenden akademischen Arbeiten — eine Rede die erste, die zweite eine Festschrift — enthalten, obschon vor dem 8. September

1907 erschienen, eine Darstellung und Kritik mancher modernistischer Anschauungen. Wir finden da Ausführungen über den „Agnostizismus der nach Immanuel Kant benannten Philosophie“ (S. 47). Ferner den Keimbegriff, den „Samenkeim des Christentums“ (S. 8, 9), ganz im Sinne des Programma dei modernisti. Das Unerforschliche, der Symbolismus und die Variabilität des Dogmas sind gleichfalls vertreten. Ja auch der Ausdruck „Modernismus“ kommt S. 54 ganz in der Bedeutung der Enzyklika Pascendi vor. Dies ist einerseits ein ehrendes Zeugnis für Professor Braigs Übereinstimmung mit dem kirchlichen Lehramt, anderseits aber eine auf wissenschaftlichem Wege erbrachte Bestätigung dafür, daß protestantisch-modernistische Lehren tatsächlich vorhanden sind und woher sie stammen. Prof. Braig hat mit Aufwand großer Gelehrsamkeit einen beträchtlichen Teil der modernistischen Irrtümer zurückgewiesen und das historische, auf übernatürlicher Offenbarung Gottes beruhende Christentum wacker verteidigt.

Das Dogma des „jüngsten Christentums“, wie Braig es nennt, lautet allerdings ganz anders. Wir sind keine Christen mehr, glauben nicht an einen persönlichen Gott. So Strauß. Gott den Vater lassen wir ja gelten und den unendlichen Wert der menschlichen Seele dazu, versichert Adolf Harnack. Jesus wird mit vielen und hohen Worten gepriesen, aber doch nur als Idealmensch, der von jedem liberalen Theologen nach seinen Bedürfnissen konstruiert wird. Dieser romantische Jesuskult, die praktische Ausprägung des Dogmas der liberalen Theologie, ist wissenschaftlich harmlos, er ist ein Hohn auf die Grundsätze der Wissenschaft und Geschichtsforschung. Derartige Dinge sind eben nicht Wissen, sondern Glauben. Über solche Glaubenssätze gehen die Radikalen als über eine tote Größe spielend hinweg (S. 56). Mit dem historischen Christentum der Evangelien und der ersten Jahrhunderte haben solche Neubildungen nichts zu tun. „Hätte die Welt Jesu Christo für das Philosophem, für das Dogma des jüngsten Christentums, lediglich wegen dieses Philosophems und Dogmas, nun wohl Tempel gebaut, in denen die Nationen anbeten und opfern, vor deren Altären die Großen der Erde im Staube knien, die Mühseligen und Beladenen Erquickung suchen, die Schuldbeladenen Gewissenserleichterung finden, die Lebenden Kraft, die Sterbenden Trost empfangen und alle, alle, die da glauben und lieben, den Lebensodem der Hoffnung atmen? Aber lieben und glauben müssen sie, indessen nicht so, wie die Männer des jüngsten Christentums lehren, sondern so, wie Jesus Christus selbst gelehrt hat“ (S. 54). Philosophisch betrachtet ist das Neuchristentum in dem psychologisch unmöglichen Als-ob-Glauben Kants verankert. „Den Glauben mithin, nicht daß etwas ist, sondern als ob oder wie wenn es wäre, so schließt die Weisheit des Kantianismus, den neuen Glauben, der nicht ein Fürwahrhalten auf Erkenntnisgründe hin, sondern eine Forderung des Willens, eine Vorausnahme des ahnenden Gemütes ist, muß der Mensch hegen“ (S. 45). Nach dem Handelsrecht müßte man, wenn man lebt, als ob man ein Kapital habe, aber keines hat, das Verfahren wegen Konkurses über sich ergehen lassen. Vor solchem unlauteren Handelsbetrieb hat schon der Apostel Paulus gewarnt (2. Kor. 2, 17). Kant ist demnach der Feind, „der Kant hat sie alle verwirret“, die Neuchristen.

Mit dem Wesen der Religion befaßt sich Braigs zweite Arbeit. Aus den rund 150 Ableitungen der Religion (Eisler, Wörterbuch der philosophischen Begriffe II² 254—268) greift er die Phantasiegruppe heraus mit ihren Hauptvertretern Ludwig Feuerbach, Albert Lange und Wilhelm Wundt. Nach dem ersten stammen die religiösen „Vorstellungen“ aus der kranken Phantasie, nach dem zweiten aus der gesunden dichterischen baumeisternden

Phantasie, nach dem dritten endlich aus der mythenbildenden Apperzeption der Phantasie. Der Linkshegelianer Feuerbach hat es selbst nach Lange „bis zu einer klaren Logik nie gebracht". Er war und blieb ein materialistischer Draufgänger à la Häckel, der seine naiven „Einbildungen über Wirkliches für die Wirklichkeit selber genommen" (S. 71). Eine klassische Vorlage für Feuerbach war nach Braig Xenophanes. Aber nach dieser Parallele geschieht, wie mir scheint, dem Stifter der Eleaten Unrecht, da dieser den Kampf gegen den Polytheismus des „frommen" Homer und Hesiod, von denen schon Platon in religiöser Beziehung nichts wissen wollte, sehr ernst nahm. Im übrigen wird man den ungekochten Materialismus des Erfinders des weisen Spruches „der Mensch ist, was er ißt", nicht ernst nehmen. In der Hypothese des Neukantianers und „Idealisten" Lange liegt ein offenkundiger Paralogismus. Lange verfällt in den Fehler eines Mathematikers, der den Hilfskonstruktionen seiner Phantasie einen logisch-realen Wert beimißt (S. 96). W. Wundt endlich ist mit seiner mythologisierenden Phantasie ebenso unglücklich wie mit seiner Aktualitätstheorie. Durch das Personifizieren wird das wesentlich verschiedene Vergöttern nicht erklärt, da die Göttlichen, Unsterblichen „halt anders" sind, als wir Menschen (S. 114). So sind alle die genannten religiösen Stilübungen eine „Abgötterei der Redensarten", die den wahren, vernunftgemäß erkannten persönlichen Gott nicht entthronen werden. Braigs Schrift ist eine ebenso tüchtige wie zeitgemäße Apologie der Religion und des Christentums.

Graz. A. Michelitsch.

7. *Joh. Verweyen:* Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik. Auf Grund der Quellen dargestellt und kritisch gewürdigt. Heidelberg, C. Winter 1909. 8 (X, 263 S.).

Eine Darstellung der scholastischen Lehre von der Willensfreiheit ist gewiß dankbar zu begrüßen und darum auch vorliegende Arbeit. In der Einleitung bespricht dieselbe Sokrates, Platon, Aristoteles, die Epikureer, Stoiker, Neuplatoniker, ferner die Kirchenväter, unter ihnen besonders Augustinus und Damascenus. (Des letzteren Hauptwerk heißt nicht *πηγή πίστεως,* sondern *πηγή γνώσεως.*) Dann folgt die Scholastik, welche in drei Perioden eingeteilt wird. In der Augustininischen Periode kommen zur Sprache: Scotus Eriugena, Anselmus, Abälard, Petrus Lombardus. Bandinus, Hugo Ambianensis, Bernard von Clairvaux, Hugo und Richard von St. Viktor. Es folgt die Übergangsperiode mit Alexander von Hales, Wilhelm von Auvergne, Praepositinus und Bonaventura. In der dritten Periode finden wir im 13. Jahrhundert Albertus Magnus, Thomas von Aquino, Heinrich von Gent, Siger von Brabant, Duns Scotus. Im 14. Jahrhundert: Thomas von Straßburg, Bradwardinus, Raymundus Lullus, Buridanus, Petrus Aureolus, Durandus, Occam. Im 15. Jahrhundert endlich Pierre d'Ailly und Gabriel Biel. Capreolus (gest. 1444), der „Fürst der Thomisten", fehlt. Der Einleitung entsprechend hätte ein Nachblick auf die spätere Scholastik manchen Vorteil geboten. Die einzelnen Autoren werden nach ihrer Bedeutung behandelt, am ausführlichsten natürlich Thomas von Aquin. Die mit Geschick gemachte Sammlung der zerstreuten und gut übersetzten Texte wird man dankbar begrüßen. Bei der Besprechung Thomas' v. Aq. weist Verf. sehr gut darauf hin, daß nach der Lehre des Aquinaten die geschöpfliche Freiheit nur eine sekundäre und

abhängige ist, die des vollen göttlichen Einflusses bedarf, um überhaupt vorhanden zu sein. Thomas gibt durch seine Lehre vom transzendenten Determinismus Gottes den letzten Grund der menschlichen Freiheit an. Für den Verfasser besteht dieser transzendente Faktor nicht, und so verfällt er in den immanenten Determinismus. Wegen der Potenzialität des Willens ist in der Tat der immanente Determinismus der einzige dem Kausalitätsgesetze entsprechende Weg, wenn man Gott als schaffende und wirkende Ursache der Freiheit leugnet. Eine Verwechslung ist dem Verf. bei Kardinal Joseph Pecci passiert, den er zu Leo XIII. avanzierte, der aber Joachim hieß und Josephs Bruder war. Gegen A. Schneider (Die Psychologie Alberts des Großen) polemisierend bemerkt der Verf., daß die Scholastik keineswegs mit libertas a coactione die Freiheit vom äußeren Zwang, mit libertas a necessitate die Freiheit von innerer Nötigung bezeichne; sie kenne lediglich den Begriff der necessitas coactionis und meine damit einen der Natur des Willens widerstrebenden Zwang, ob dieser von innen oder außen komme. Nun ist aber diese Unterscheidung zwischen necessitas und coactio nicht nur in jedem modernen scholastischen Lehrbuch der Philosophie zu lesen, sondern auch in der Scholastik schon üblich gewesen. So sagt Thomas, daß der Mensch die Seligkeit de necessitate wolle (S. th. I, II, q. 13 a. 6), daß es aber unmöglich sei, ut voluntas aliquid coacte vel violenter velit (De ver. q. 22 a. 5). Die I. II. der S. th. zitiert der Verf. immer als II. Bezüglich P. Minges, der durch Harmonisierung von Scotus mit Thomas verdienstlich wirkt, will es mir scheinen, daß die von ihm gemachte Deutung nicht immer in den Texten liege.

Im kritischen Rückblick wird nicht das geboten, was man erwarten würde, sondern trotz dieser Wolke von Zeugen das Bekenntnis des Verf. zum Determinismus. Sachlich hat er für sich wenigstens umsonst gearbeitet. Denn ein so naturwidriger Schluß ergibt sich aus der scholastischen Lehre nicht. Eine ignoratio elenchi und ein ὕστερον πρότερον ist es, wenn der Verf. samt Paulsen trotz des Determinismus die „erworbene, sittliche Freiheit", die Herrschaft über die sinnlichen Begierden zugibt. Denn wodurch anders ist denn dieser Erwerb möglich als durch die Willensfreiheit? Beide gibt natürlich auch die Scholastik zu, nicht bloß die letztere, wie der Verf. meint. Unwahr ist es ferner, wenn er sagt, die Scholastik habe sich hauptsächlich von theologischen Gründen leiten lassen. Die Scholastiker haben eingehende psychologische Untersuchungen angestellt über die Neigung des Willens zum Guten, über das Verhältnis des Willens zum Verstande und umgekehrt. Wohl unter dem Drucke der Aktualitätshypothese, die aus Nichts etwas macht, bringt der Verf. das Bedenken vor, ob das Willensvermögen wohl in jedem Augenblicke dasselbe sei. Wenn der Verstand derselbe bleibt und die logischen Gesetze für ihn keinen Augenblick ihre Geltung verlieren, so ist dasselbe für den Willen zu sagen, der jederzeit für das Gute schlechthin determiniert ist und sich kraft dieser Determination zum Einzelgute selbst determiniert. Ein theologischer Irrtum ist es, wenn der Verf. meint, der Mensch sei nach der Scholastik von Natur aus böse und könne sich zum Guten nur unter dem Einfluß der göttlichen Gnade selbst bestimmen. Der Mensch ist von Natur aus gut, nur ist diese Anlage durch die Sünde geschwächt, aber nicht aufgehoben. Wenn die Scholastik neben den philosophischen auch theologische Gründe für die Willensfreiheit anführte, so kann ihr daraus kein Vorwurf gemacht werden, da sie die Wahrheit des christlichen Glaubens nicht blindgläubig à la Luther angenommen, sondern zuerst rationell bewiesen hatte. A priori aber steht die Disharmonie von Wissen und Glauben gewiß nicht fest. Der Verf. stellt sich mit seinem Determinismus, der die Grille weniger

Philosophen ist, mit der Überzeugung des Menschengeschlechtes und mit dem gesunden Denken in schroffen Gegensatz.

Graz. A. Michelitsch.

8. *Otto Willmann:* **Aristoteles als Pädagog und Didaktiker.** Berlin, Reuther und Reichard 1909. (Die großen Erzieher, II. Bd.) 8 (216 S.).

Willmann will eine alte Schuld an den großen Lehrer und Denker von Stageira abtragen, indem er die Erziehungs- und Unterrichtslehre des Aristoteles zusammenfassend und überschauend darstellt. Zugleich verfolgt er einen praktischen Zweck: das Gleichgewicht des individualen und sozialen Elementes im Unterricht und in der Erziehung herzustellen. Beide Aufgaben werden in prächtiger Weise gelöst, auf Grund umfassender Aristoteles-Studien, die bis auf fünfzig Jahre zurückreichen, und eines tiefgehenden Verständnisses der theoretischen und praktischen Probleme der Philosophie und Pädagogik. Die ganze Schrift ist eine herrliche Frucht, hoffentlich nicht die letzte, tiefer pädagogischer Einsicht. Sie stellt die Lehren des Stagiriten in edelster Auffassung dar, wodurch sie zugleich dem „Meister" Gerechtigkeit widerfahren läßt, auch das Verständnis seiner Lehren erleichtert und so deren Anwendung die Wege ebnet.

Die ersten drei Hauptstücke behandeln die Lehrjahre Aristoteles', sowie dessen Tätigkeit als Erzieher Alexanders und als Lehrer (14—64). Die folgenden Abschnitte (4—7) entwickeln die aristotelischen Gedanken über Erziehung. Das 8. Hauptstück: „Die Geistestugenden und die Paideia" leitet zur Didaktik über, die in den Abschnitten 9 — 12 behandelt wird (Lehren und Lernen, die didaktischen Weisungen der Logik, das Lehrgut und die Bildungswerte, Methodenlehre). Die Erziehungslehre Aristoteles' hebt als Zweck der Erziehung die Charakterbildung im Sinne der Festigung des Willens für die höchsten sittlichen Güter hervor. Als charakterbildende Faktoren erscheint immer wieder der Ternar: Natur, Gewöhnung, Einsicht. Ein ganzes Erziehungsprogramm steckt in diesen Ausführungen. Die Erziehung soll aber nach Aristoteles nicht ausschließlich, ja nicht einmal in erster Linie, auf Heranbildung eines guten Staatsbürgers abzielen, sondern auf die Heranbildung ethisch entsprechender Mitglieder der Gesellschaft. Infolgedessen schränkt auch Aristoteles den Einfluß des Gemeinwesens auf die Erziehung ein, wenn er auch fordert, daß die Erziehung als öffentliche Angelegenheit zu behandeln sei, also auch Gegenstand der staatlichen Gesetzgebung sein müsse. Individuelles Recht und staatliche Fürsorge sollen gleichmäßig gewahrt werden. Die didaktischen Ausführungen zeigen Aristoteles auch als Meister der Lehrenden. Willmann faßt seine Resultate selbst in die Worte zusammen:[1] „Aristoteles' Methode und Methodenlehre sind so wenig veraltet, wie seine Logik, Erkenntnislehre, Metaphysik. Hier ist vereinigt, was zum Schaden der Wissenschaft nachmals so oft auseinandergefallen ist: Empirie und Spekulation, aposterioristische Untersuchung und apriorische Begriffsdiskussion, Arbeitsteilung und Werkvereinigung. Aber auch für die Didaktik ist, was Aristoteles bietet, unentbehrlich; die Ausdrücke Analyse und Synthese sind in dem von ihm festgestellten Sinne zu verwenden,[2] und es sollte darüber eine Verständigung gesucht werden. Was heute auseinanderzufallen droht, sind: Veranschaulichung und

[1] Die Unterstreichungen sind von uns.
[2] Gegen Kant, S. 165 f.

Denkübung; der Übertreibung der ersteren ist entgegenzuhalten, daß das Anschauliche, Konkrete durch Analyse der begrifflichen Bearbeitung zu unterziehen ist; und für die Denkübung ist zu fordern, daß sie die Schablone vermeide und stets das *οἰκεῖον, μέσον* im Auge habe, zudem, wo es die Sache gestattet, durch genetische Reihenfolgen erzielt werde. Wenn Herbart den analytischen Unterricht ins Psychologische zieht und von der Auflösung von Vorstellungen anstatt von Kenntnisinhalten spricht, so ist der logische Vollwert des Begriffes zu erneuern. Was Herbart „Analysen der Erfahrung und des Umgangs" nennt, entspricht der verdeutlichenden Analyse bei Aristoteles, die von der individuellen Kenntnis zur allgemeingiltigen fortschreitet,[1] oder von dem *παχυλῶς*, in unbestimmten Zügen Erfaßten zum Kerne des Vorstellungsinhaltes vordringt, nur daß dabei der subjektive und objektive Faktor, die bei Herbart verschwimmen, auseinandergehalten sind. Die sorgfältigen Unterscheidungen der Wortbedeutungen zum Zwecke der Ausschließung der Äquivokation, wie sie bei Aristoteles geläufig sind, sollten in den Lehrtexten weit mehr vertreten sein, in denen jetzt so manches *πολλαχῶς λεγόμενον* unbesprochen bleibt." S. 215.

Rom. P. Reginald M. Schultes O. P.

9. ***Theophil Steinmann:*** **Der religiöse Unsterblichkeitsglaube.** Eine religionsvergleichende Studie. (Berichte des theologischen Seminariums der Brüdergemeine in Gnadenfeld, VIII.) 70 S.

Der Seelenglaube der primitiven Völker erscheint dem Verf. als Wirkung des Gefühls des Unheimlichen gegenüber der Leiche, als Resultat der Vorstellung einer Seelen-**Doppel**gängerwelt (8 f.); auch der Jenseitsglaube sei ein Stück profaner Weltauffassung, der mit Religion nichts zu tun habe. Der Verf. nimmt ohne weiteres die Vorstellungen der heutigen „Naturvölker" als „primitive" Vorstellungen an, während wir es doch in der Tat mit einer Degeneration zu tun haben. Selbst vieles, was sich für christlichen Unsterblichkeitsglauben halte, sei nur ein verfeinertes Fortleben primitiver Anschauungen (20). Auch die „magische Unsterblichkeitspraxis (!)" der Chinesen und Ägypter sei eine Frucht der Vorstellungen vom Seelendoppelgänger (21 ff.). Erst im (jüngeren) Mazdaismus stehe der Unsterblichkeitsglaube unter dem Einfluß des Sittlichen, d. h. des jenseitigen Vergeltungsglaubens, der dann auf die Antike, den Mohamedanismus und das Christentum übergegangen sei. Der Einfluß dieses jenseitigen Vergeltungsglaubens sei aber nicht hoch anzuschlagen, auch sei er nur Übertragung von Zügen des irdisch-sinnlichen Daseins (35). Dem Verf. scheint jedes Verständnis für den christlichen Unsterblichkeits- und Vergeltungsglauben abzugehen. Sittlich erhaben und wirksam sei erst der jenseitige Vollendungsglaube, nämlich die Überzeugung, daß im „Jenseits" das Ziel des Menschen vollkommen verwirklicht sein werde (39), nicht zwar im Sinne eines Gasamtvollendungsreiches verklärter Geister, sondern einer „Weltendämmerung", wobei die einzelnen als einzelne wieder ganz unterzutauchen begehren (45), also ein Hinausgehen über „die enge und kleinliche Vorstellung des bloßen (!) individuellen Weiterlebens nach dem Tode" (46). Der richtige Vollendungsglaube ruhe auf der Überzeugung von einem bereits gegenwärtigen ewigen Leben, nämlich aus und in

[1] S. 165.

Gott (55 f.), alles andere sei nur Ausdruck für die im Jenseits erwartete sinnliche Befriedigung (48). Als Resultat ergibt sich dem Verf., daß der Glaube an die persönliche Unsterblichkeit der Seele keine Überzeugung werden könne und keine wirkliche Lebenskraft zu sein pflege (65). Damit steht der Verf. trotz aller versuchten „Beweise" im Widerspruch mit der ganzen Geschichte der Menschheit und vor allem des Christentums, nicht nur des mittelalterlichen. Wenn er das nicht einsieht, so liegt der Grund nur im Mangel an Verständnis für den christlichen Unsterblichkeitsglauben und an der Unkenntnis wahren christlichen Lebens. Das ist um so mehr zu verurteilen, als der Verf. überhaupt nicht die Unsterblichkeitsvorstellungen, sondern nur den religiösen Unsterblichkeitsglauben, als „ein inneres Leben und Sichregen der Seele" untersuchen will (2). Wir wären auch sehr gespannt, wie ein Missionär der „Brüdergemeine" den Unsterblichkeitsglauben des Verf. den Wilden beibringen würde und welche Wirkungen er an „primitiven" Völkern erzielte!

Rom. P. Reginald M. Schultes O. P.

10. Catalogus dissertationum philologicarum classicarum. Editio II. Leipzig, Gustav Fock 1910.

Dieser Katalog, ein Verzeichnis von etwa 27 400 Abhandlungen aus dem Gesamtgebiete der klassischen Philologie und Altertumskunde, zusammengestellt von der Zentralstelle für Dissertationen und Programme der Buchhandlung G. Fock in Leipzig, bietet sowohl zu den alphabetisch geordneten griechischen und römischen Klassikern als auch zu sämtlichen Teilfächern der Altertumskunde die in den einzelnen Teilgebieten ebenfalls alphabetisch geordneten und bibliographisch genauen Titel von Abhandlungen vom Anfange des 19. Jahrhunderts bis auf die Gegenwart herab. Ein Sachregister erleichtert die Mühe des Suchens in diesem stattlichen Quartband von 652 Seiten; allerdings ist durch die Abfolge nach den Verfassernamen bei umfangreicheren Artikeln, z. B. Plato, die chronologische Übersicht über die Forschung auf einem bestimmten Gebiete erschwert. Auch kann das Verzeichnis bei der Unmasse der philologischen Literatur gar nicht lückenlos sein: Trotzdem ist es, zumal bei seiner recht sorgfältigen Ausführung, für das Zusammenstellen des wissenschaftlichen Apparates bei Spezialstudien sowohl im Seminar als in der Stube des in der Provinz lebenden Fachmannes von größtem Werte.

Troppau. Dr. Joseph Morr.