Litterarische Besprechungen

Objekttyp: **BookReview**

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

Band (Jahr): **3 (1889)**

PDF erstellt am: **26.05.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

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

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

http://www.e-periodica.ch

LITTERARISCHE BESPRECHUNGEN.

Die Philosophie und Kultur der Neuzeit und die Philosophie des hl. Thomas von Aquino. Von Aurel Adeodatus. Köln 1887.

Der Autor dieser Schrift betritt mit geschlossenem Visir, als Pseudonym, den litterarischen Kampfplatz. Die Schrift ist zugleich erste Vereinsschrift der Görres-Gesellschaft für 1887 und umfafst, soweit sie aus der Feder unseres Autors stammt, 64 Seiten. Sie wendet sich zunächst gegen das Werk des Dr. Rudolf Eucken, Professor in Jena, welches den Titel führt: „Die Philosophie des Thomas von Aquino und die Kultur der Neuzeit.“ Dr. Eucken hatte, wie unser Autor in der Einleitung seiner Schrift bemerkt, gegenüber der Encyklika: „Aeterni Patris“ Papst Leo XIII. vom Jahre 1879, in welcher den Schulen des Erdkreises das Studium der Philosophie des hl. Thomas von Aquino auf das wärmste empfohlen wurde, Stellung genommen, und „von einem höhern weiterblickenden Standpunkte aus“ als Vertreter des modernen Geistes der Philosophie des hl. Thomas Vorwürfe gemacht. Diesen höhern weiterblickenden Standpunkt nimmt nun auch unser Autor ein, indem er zuerst die deutsche Philosophie der Neuzeit (S. 4—23), dann die Kultur der Neuzeit (S. 23—30), endlich die Einwürfe gegen die Philosophie des hl. Thomas (S. 30—64) einer genauen Betrachtung unterzieht. Im ersten Teile weist der Autor nach, dafs die moderne Philosophie mit der protestantischen Theologie in engste Verbindung getreten sei, und aus diesem Grunde gerade in Deutschland der Widerspruch gegen die thomistische Philosophie am lautesten sich kundgebe. Wenn der Autor meint, „es wäre zwar unrichtig, die moderne Philosophie ein Erzeugnis des Protestantismus zu nennen“, so müssen wir uns dem gegenüber die Bemerkung erlauben, dafs es nicht unrichtig wäre. Auch P. Kleutgen schreibt (Philos. der Vorzeit, 2. B. 2. Aufl. S. 21): „Man hat oft aufmerksam gemacht, dafs die pantheistische Richtung der neuen Philosophie durch die theologischen Irrtümer Calvins und Luthers, und namentlich durch ihre Rechtfertigungslehre vorbereitet worden sei.“ Und in der That ist eine Philosophie: „juxta propria principia“ wohl kaum etwas anderes als eine Inspiration: „juxta propria principia“, oder Auslegung der hl. Schrift: „juxta propria principia“, was als erstes Princip des Protestantismus gilt. Als weitern Grund des Festhaltens an der modernen Philosophie und infolgedessen des Widerspruches gegen jene des hl. Thomas führt der Autor das Interesse des modernen Staates an und geht dann über auf eine Charakterisierung der modernen Philosophie selber. Diese will mit der Geistesentwicklung und Wissenschaft der gesamten Vorzeit ein für alle mal brechen. „Ein neues Denken, neues Erkennen, neues Wissen mufs an die Stelle des blofsen Vorurteils und Irrtums treten. Die Vorzeit hat das Wahre im günstigsten Falle geahnt, nicht aber ergründet.“ Der Autor sagt, in diesem Streben der modernen Philosophie, die alles bisher Errungene verurteilt und wegwirft, um ganz Neues an dessen Stelle zu setzen, ja um recht eigentlich sich selber als die Wahrheit dem Menschen anzupreisen, liege etwas Grofsartiges, Titanenhaftes, und es

lege Zeugnis ab von einem Kraftgefühl, das vor den schwierigsten Problemen nicht zurückschreckt, von einem Sinnesadel, der sich die idealsten Ziele steckt, von einer Wahrheitsliebe, die alle ihre Kräfte in den Dienst des Lichtes zu stellen und sich darin zu verzehren bereit ist. Das klingt ja wie ein Lob auf die moderne Philosophie. Der Autor gibt zwar zu, dafs ein solches Bestreben „ungeheuer naiv sei"; allein damit ist wohl viel zu wenig gesagt. Denn wer alles Althergebrachte als blofses Vorurteil und Irrtum, als nichts weiter denn eine Ahnung des Wahren ausgibt, und daher allein die Wahrheit zu besitzen vermeint, der leidet noch entschieden an Gröfsenwahn. Sein Verfahren ist demnach nicht naiv, wohl aber höchst bedauernswert. Es mag etwas Grofsartiges, Titanenhaftes in dieser Selbstbeurteilung und in diesem Streben liegen, wie ja der an Gröfsenwahn leidende arme Kranke nicht selten Grofsartiges, Titanenhaftes leistet. Bewunderung verdient er darob nicht, wohl aber tiefes Mitleid, aufrichtiges Bedauern, dafs er seine Kräfte für eine Sache, deren Verwirklichung aussichtslos ist, verschwendet und völlig aufreibt. Der Autor frägt nun, was die modernen Philosophen auf die Idee brachte, dafs alle Wissenschaften, die Philosophie zumal, neu zu restaurieren seien? „Es waren nicht blofs die erkannten Mängel und anerkannten Schwächen und Fehler der Philosophie, welche die Ursache waren (S. 9)." Der Ursachen werden nun von der modernen Philosophie drei angegeben: a) Das Denken der Vorzeit war kein freies, unabhängiges, vorurteilsloses, sondern von der Religion beeinflufstes; b) es war ein unter das Joch der Autorität gebeugtes; c) endlich war die Vorzeit unkritisch, naiv, zum genauen und gründlichen Erforschen ungeschickten Sinnes. Darum also mehr Kritik und eine kritischere Methode. Unser Autor selber erblickt zwar im hl. Thomas den Gipfelpunkt und darum den vorläufigen Abschlus der Philosophie von Thales an. Aber vollkommen vollendet, meint er weiter, und abgeschlossen sei die Philosophie darum nicht, sodafs kein weiterer Fortschritt, kein Wachstum mehr möglich wäre. Die Mängel der mittelalterlichen Kultur und die Unentwickeltheit der Einzelwissenschaften, besonders der Naturwissenschaften, wofür weder die damalige Philosophie überhaupt, noch der hl. Thomas speciell verantwortlich gemacht werden können, hätten es freilich mit sich gebracht, dafs die thomistische Philosophie im späteren Mittelalter keine weitere allseitige Ausbildung und Fortentwicklung mehr finden konnte, dafs also ein Wachstum derselben nicht mehr statt hatte (S. 15). Wie läfst sich nun dieses Urteil unseres Autors über die Philosophie des hl. Thomas vereinen mit jenem, welches auf S. 29 abgegeben wird? Daselbst heifst es: „Wenn nun aber die Philosophie des hl. Thomas geeignet ist, den Dingen die rechte Ordnung anzuweisen, uns auf die Fehler unserer Anschauungen und unserer Bestrebungen aufmerksam zu machen, uns richtige Begriffe über Familie, Staat und Kirche, über Kultur und Leben, über Lebenszwecke und Lebensideen zu vermitteln, sollten wir das nicht im Interesse des Lebens und der Kultur selbst begrüfsen?" — Das ist ja geradezu wunderbar. Die Mängel der mittelalterlichen Kultur haben alles das zustande gebracht, was uns und unserer soweit fortgeschrittenen Kultur nicht gelingen will! Wo sind demnach diese Mängel zu suchen? Der Autor führt auch die Unentwickeltheit der Einzelwissenschaften, besonders der Naturwissenschaften, als Grund für die Stagnation der thomistischen Philosophie im späteren Mittelalter an. Allein dieser Grund steht wiederum im strengsten Gegensatz zu dem, was der Autor auf S. 47 schreibt. Dort sagt unser Autor: „Wichtiger scheint, was gegen die aristotelisch-thomistische Naturerkenntnis vorgebracht wird. Aber dabei ist der grofse

Unterschied übersehen zwischen der Naturforschung und der Naturphilosophie oder Naturerklärung. Dafs für die Naturforschung in erster Linie Analyse, Gesetz, Entwicklung in Betracht kommen, und ihr letztes Ziel kausales Verstehen der Naturvorgänge ist, das ist gewifs wahr; und wer sollte leugnen, dafs unsere Zeit im Gebrauche und in der Anwendung der naturwissenschaftlichen Methode viel umfassender, mit klarerem Bewufstsein und gröfserer Energie zu Werke geht, und dafs eben darum ungeheuere Fortschritte auf diesem Gebiete gemacht worden sind, von denen weder Aristoteles noch Thomas irgend welche Ahnung hätten haben können? Allein die Analyse und Induktion erfordern schliefslich, um wirkliche Erkenntnis der Sache zu werden, doch wieder als ihre Ergänzung die Synthese und Deduktion. Der kausale Zusammenhang und die erkannte Gesetzmäfsigkeit müssen doch wieder, um Sinn und Verstand zu erhalten, durch die teleologische Betrachtung abgeschlossen werden. Das Verstehen und Wissen des Dafs und Wie, welches der exakten Naturforschung zukommt, macht die Erkenntnis und Erklärung des Warum und Wozu, welche Sache der Naturphilosophie ist, nicht überflüssig. Verkehrt wäre nur, das Warum und Wozu schon beantworten zu wollen, bevor nur das Dafs und Wie festgestellt ist. Aber solche Verkehrtheit liegt weder in den Principien noch in dem Charakter der aristotelisch-thomistischen Physik. Es ist ein schwerwiegender Irrtum, an dem leider unsere moderne Naturwissenschaft krankt, dafs man entweder glaubt, die Synthese, Deduktion und Teleologie seien überhaupt überflüssig, oder gar unmöglich; oder aber, sie ergäben sich von selbst aus der Analyse, der Induktion und Wirk-Ursächlichkeit. Daher will heutzutage jeder Naturforscher eo ipso auch für einen Naturphilosophen gelten, und jeder stellt „juxta propria principia“ seine ganz individuelle Naturphilosophie auf, wie er sie wohl oder übel zu gestalten vermag vom Standpunkte seiner besondern naturwissenschaftlichen Disciplin. Man vergifst, dafs Naturforschen und Naturerkennen zwei ganz verschiedene Dinge sind, von denen das Zweite zwar notwendig das Erste zur Voraussetzung haben mufs, um möglich zu sein; dafs aber das Zweite aus andern Principien erwächst als das Erste, so dafs, wer das Erste übt, darum zum Zweiten noch nicht fähig ist. Der Naturforscher hat die Natur zum Objekte, der Naturphilosoph hat das Naturwissen zum Objekte, um das erforschte Wissen von der Natur auf seine letzten metaphysischen Gründe zurückzuführen. Die Naturphilosophie hat darum ihre eigenen Principien metaphysischer Art, die im Menschengeist selbst liegen, daher sie ohne gesunde und gründliche Metaphysik so wenig möglich ist, als ohne exaktes Naturforschen. Unsern Naturforschern, welche so eifrig in Naturphilosophie arbeiten, wäre daher nichts mehr zu wünschen, als dafs sie die Philosophie des hl. Thomas zu Hülfe nehmen möchten; sie würden dann nicht entweder bei dem blofs kausalen Naturbegreifen stehen bleiben, oder so unphilosophische Naturphilosopheme vorbringen, als wie in Wirklichkeit geschieht. Auch wäre sicher keine Gefahr, dafs sie ‚den Thaten ins Gesicht schlagen‘ müfsten, während jetzt häufig leider aller Logik und aller Philosophie ins Gesicht geschlagen wird.“ — Das sind nun zwei ganz merkwürdige Ansichten. Was der Autor hier an dieser Stelle sagt, ist vollkommen richtig. Allein es steht im Widerspruch mit dem frühern. „Die Mängel der mittelalterlichen Kultur und die Unentwickeltheit der Einzelwissenschaften, besonders der Naturwissenschaften, brachten es mit sich, dafs die thomistische Philosophie im späteren Mittelalter keine weitere allseitige Ausbildung und Fortentwicklung mehr

finden konnte; dafs also ein Wachstum derselben nicht mehr statt hatte.“ Das sieht doch wohl aus, als wäre die Philosophie eine subalterne Wissenschaft mit Bezug auf die Naturforschung oder Naturwissenschaft. Betrachten wir dagegen die zweite Stelle unseres Autors, so erfahren wir der Wahrheit ganz entsprechend, „dafs der Naturforscher nicht eo ipso auch schon ein Naturphilosoph sei, weil Naturforschen und Naturerkennen zwei ganz verschiedene Dinge sind. Das Naturerkennen erwachse aus andern Principien als das Naturforschen, so dafs, wer letzteres übt, darum zum ersten noch nicht fähig ist. Die Naturphilosophie habe ihre eigenen Principien metaphysischer Art, die im Menschengeist selber liegen etc. Unsere Naturforscher, meint der Autor ferner, sollten die Philosophie des hl. Thomas zu Hülfe nehmen, sie würden dann nicht soviele unphilosophische Naturphilosopheme vorbringen und nicht so häufig aller Logik und aller Philosophie ins Gesicht schlagen.“ — Beide Sentenzen können nicht richtig sein. Und weil die letztere auf Wahrheit beruht, mufs erstere falsch sein. Wozu sollen denn diese teilweisen Zugeständnisse an die moderne Philosophie dienen, wenn man später wieder eines nach dem andern zurückzunehmen sich genötigt sieht? Wenn die aristotelisch-thomistische Naturphilosophie notwendig ist, damit die exakte Naturforschung unserer Tage Sinn und Verstand erhalte, überhaupt wieder Logik und Philosophie in unsere Erkenntnisse gebracht werde, und man nicht den Thatsachen ins Gesicht schlage, dann mufs es um diese thomistische Philosophie nicht so arg stehen, als der Autor mehrere Seiten früher uns glauben machen wollte! Unser Autor erklärt, dafs, wenn von der Wiedereinführung der thomistischen Philosophie die Rede ist, damit am wenigsten eine unfruchtbare Repristination gemeint, kein Zurückschrauben der Philosophie auf den Standpunkt des 13. Jahrhunderts, keine geistlose Beschäftigung mit einem Petrefakt beabsichtigt sei. Das sind wahrhaft kuriose Ansichten. Was will denn der Autor mit seiner Aufforderung, zur Philosophie des hl. Thomas zurückzukehren, was will der hl. Vater mit dem dringenden Wunsche, dafs alle Welt die philosophischen Werke des englischen Meisters studieren möge? Wenn nicht die Philosophie auf den Standpunkt des 13. Jahrhunderts zurückgeschraubt werden soll, was soll dann zurückgeschraubt werden? Die Naturforschung und Naturwissenschaft nicht, das hat niemand verlangt und wird niemand im Ernste fordern. Der hl. Vater ermahnt uns, wir sollten die Philosophie des englischen Meisters studieren. Aber diese Philosophie ist ein Petrefakt, bemerkt unser Autor. Die Philosophie des hl. Thomas ist nach dem Zeugnisse unseres Autors geeignet, den Dingen die rechte Ordnung anzuweisen, uns auf die Fehler unserer Anschauungen und unserer Bestrebungen aufmerksam zu machen, uns richtige Begriffe über Familie, Staat und Kirche, über Kultur und Leben, über Lebenszwecke und Lebensideale zu vermitteln. Sie dient dazu, dafs wir nicht unphilosophische Philosopheme vorbringen und Lehren, die aller Logik und aller Philosophie ins Gesicht schlagen. Sieht ein Petrefakt in der Wirklichkeit also aus? Noch gefährlichern Inhalts ist eine andere Sentenz unseres Autors. „Es sei anerkannt“, schreibt der Autor S. 57, „dafs eine Philosophie, die als bleibende Norm verkündet wird, auch die Probleme, wenigstens im Principe, lösen mufs. Aber wenn wie bei Thomas eine unverwerfliche Grundlage gegeben ist, wenn die Principien selbst richtig sind, dann sind ja eben die Probleme im Principe gelöst. Diese Probleme, wie sie für seine Zeit faktisch und praktisch vorhanden waren, hat der hl. Thomas nach seinen Principien gelöst. Dafs nun seine Lösungen

für unsere veränderten Zeiten und unsere ganz andern Verhältnisse nicht mehr alle in gleicher Weise zutreffen, das ist nicht ihm zur Last zu legen, als wären nun seine Philosophie und seine Principien falsch, sondern es entspringt daraus nur die Pflicht für uns, nun diese Principien auf unsere Verhältnisse und Bedürfnisse praktisch und richtig anzuwenden. Denn er hatte ja nicht die Aufgabe, eine Ethik zu schaffen ohne Rücksicht auf die Zustände seiner Zeit, die für jeden Ort und jede Zeit unter allen Umständen gültig und unveränderlich sein sollte. Eine solche Ethik ist überhaupt unmöglich und könnte nur in Darlegung der allerallgemeinsten Grundsätze bestehen. Eine Ethik, deren einzelne Vorschriften für alle Zustände der Menschheit gleiche Gültigkeit behielten, wird auch von der modernen Philosophie nicht erfunden werden können." — Diese Ansicht unseres Autors über die Ethik ist geradewegs bedenklich und beweist überdies, dafs der Autor selber den hl. Thomas gar nicht kennt. In der That! Hat der hl. Thomas in seinem Traktate „de lege naturali" und „de lege humana" etc. weiter nichts gelehrt als „dafs Gott der Urheber der sittlichen Weltordnung und des Rechtes ist; dafs Gott der oberste Regent der Welt; zwischen gut und bös ein ewiger Unterschied; dafs dem sittlichen Handeln ein ewiger, das Natürliche und Materielle übersteigender geistiger Lebenszweck vorgestellt ist"? Weifs er uns sonst nichts zu sagen, als „dafs die sittliche und rechtliche Ordnung keine Erfindung des autonomen Menschengeistes, Recht und Unrecht keine relativen Begriffe, der Staat nicht die Quelle des Rechtes und unverantwortliche Gewalt ist"? Und sind blofs diese Principien: „die unverwerfliche Grundlage, welche festgehalten werden mufs", so dafs alles Übrige nach Ort und Zeit, je nach den Umständen und Verhältnissen, sich ändern kann? Wir glauben doch, dafs die Naturethik etwas mehr enthält als die allerallgemeinsten Grundsätze, und dafs das, was sie lehrt, für alle Orte und Zeiten seine volle Gültigkeit hat. Zudem wissen wir, man macht es ihm ja zum Vorwurfe, dafs der hl. Thomas eine katholische christliche Ethik geschrieben hat. Eine rein natürliche gibt es überhaupt nicht infolge der Erhebung des Menschengeschlechtes auf den übernatürlichen Standpunkt, auf eine übernatürliche Ordnung. Ändert nun die christliche Ethik alle andern Grundsätze mit Ausnahme der „allerallgemeinsten" je nach Ort und Zeit? Der Autor scheint noch kein katholisches Moralbuch in der Hand gehabt zu haben. Es ist allerdings wahr, dafs die christliche Ethik in ihren Vorschriften nicht heruntersteigt zum Verbote des Bettelns in der Stadt, des schnellen Fahrens in den Strafsen und dergleichen mehr. Jedoch ist es ganz und gar unrichtig, zu behaupten, sie stelle blofs „die allerallgemeinsten" Grundsätze fest, während alles Übrige nach Umständen und Verhältnissen sich ändern könne. Was anderes ist es zu sagen, die katholische Kirche hat kein Recht mehr, und etwas anderes, sie übt bei geänderten Zeitverhältnissen und Umständen dieses ihr Recht nicht mehr aus. Sie achtet aber auch das Recht jedes andern mit derselben Entschiedenheit, mit welcher sie am eigenen festhält. Noch müssen wir eine Frage des Autors besprechen. Nachdem derselbe die Autorität der kath. Kirche der Philosophie gegenüber dargelegt hat, schreibt er: „Demnächst dürfte also doch kein Forscher eine mit der Kirchenlehre nicht übereinstimmende Äufserung in wissenschaftlichen Fragen thun? Warum denn nicht? Äufsert er seine Meinung als das was sie ist, als Hypothese, als methodologische Voraussetzung weiterer wissenschaftlicher Forschung, als blofs gesetzte Wahrheit zum Behufe der Lösung eines Problems, so wird er ungehindert operieren." — Diese Sentenz unseres Autors ist abermals

so bedenklich als möglich. Denn steht einmal das Eine fest, dafs etwas Lehre der Kirche ist, dann steht es unter keinen Umständen einem Forscher frei, eine mit „dieser Kirchenlehre nicht übereinstimmende Äufserung zu thun“. Der Autor möge einmal gefälligst in einem Werke über Moral sich erkundigen über das Kapitel: „Zweifel im Glauben“. Keinem Menschen ist es erlaubt, eine mit der Wahrheit, und das ist die Kirchenlehre, nicht übereinstimmende Äufserung zu thun, ganz einerlei ob es eine blofse Meinung oder eine Hypothese oder was immer ist.

So sehr wir dem Autor Dank schulden für das viele Gute und Richtige und für die Mühe, die er sich gibt, alle Gelehrten für die thomistische Philosophie zu begeistern, so sehr müssen wir andererseits bedauern, dafs es in dieser Art und Weise geschieht. Auf uns macht die ganze Schrift den Eindruck, als wollte der Autor mit seinem Gegner dadurch zu einem Friedensschlusse kommen, dafs er ihm mehr als zur Hälfte recht gibt. Auch die Furcht scheint den Autor zu beschleichen, man könnte etwas zu weit zurückgehen, d. h. wirklich bis zur thomistischen Philosophie kommen. Mit Halbheiten ist weder der Sache noch den Menschen gedient. Man mufs die thomistische Philosophie entweder ganz annehmen, wie sie ist, oder ganz verwerfen, denn sonst wird zu schmal sein das Bett, so dafs der Eine hinabfällt, und die Decke zu kurz, als dafs sie beide umhüllen könnte (Isaias 28. 20).

Graz. Fr. Gundisalv Feldner,
Ord. Praed.

1. **Das Wesen der Seele und die Natur der geistigen Vorgänge im Lichte der Philosophie seit Kant und ihrer grundlehrenden Theorien,** historisch-kritisch dargestellt von Dr. J. H. Witte, Prof. an der Universität in Bonn. Halle-Saale, C. E. M. Pfeffer (R. Stricker), 1888.
2. **Die Probleme der Philosophie und ihre Lösungen.** Historisch-kritisch dargestellt von A. Flügel. 2. Aufl. Cöthen, Otto Schulze, 1888.
3. **Das „Anderskönnen“.** Ein populär-philosophischer Beitrag zur Frage der Willensfreiheit von Maurice Reinhard v. Stern. Zürich, Verlags-Magazin (T. Schaeblitz), 1888.
4. **Ueber die menschliche Freiheit,** Prorektoratsrede von Kuno Fischer. 2. Aufl. Heidelberg, Carl Winter, 1888.

Alle diese Werke beschäftigen sich vorzugsweise mit psychologischen Fragen. Wir müssen dies als ein charakteristisches Merkmal der wissenschaftlich philosophischen Forschungen in der Gegenwart hinstellen, dafs als deren Mittelpunkt und Hauptziel sich die Erklärung der Erscheinungen in unserer Seele abhebt. Und in der That werden die Grundprincipien eines philosophischen Systems annehmbar sein, wenn die Folgerungen aus ihnen sich nicht gegen die für jeden feststehenden Thatsachen des Lebens und Thätigseins unserer Seele richten und dieselben als eine Unmöglichkeit hinstellen. Es ist dies der Probierstein für jedes wissenschaftliche System der Philosophie. Da, in der Theorie der seelischen Erscheinungen zeigt es sich, ob die Annahmen über die

Elemente der Körperwelt, über die Bewegung, über das Sein sich aufrecht erhalten lassen. Geben sie nämlich gar keine Erklärung dieser Erscheinungen oder zeigen sich letztere auf dieser Grundlage gar als unmöglich, so können die Annahmen selbst, resp. die Grundprincipien, auf denen sie ruhen, nicht richtig sein. Wir sind da ganz der Meinung Flügels, dafs, wenn nach Hegel (Wk. IV, 69) das spekulative Denken nur darin besteht, dafs das Denken den Widerspruch und in ihm sich festhält; wenn also, wie Hegel und Schelling es thun, als das Wahre der Widerspruch selbst betrachtet wird, da . . . jede Diskussion aufhört; es ist dies eine Philosophie, die auf jede philosophische Erklärung verzichtet (S. 18).

1. Die Abhandlung Wittes können wir unter dem genannten Gesichtspunkte gut an die Spitze stellen. Sie richtet sich zumal gegen den Materialismus und stellt (S. 373) die Seele positiv als „Substanz" hin, „nicht nur wegen der Beharrlichkeit im Leben, sofern sie in äufseren Wirkungen sich geltend macht, sondern auch wegen der gleichen Beschaffenheit ihrer Wirkungen im Individual-Bewufstsein der inneren Erfahrung, zumal wegen der Einheit desselben". Eine durchgebildete philosophische Kraft schält in diesem Buche von den bedeutenderen philosophischen Systemen, wie von Kant, Schopenhauer, Harms, Wundt, Mach, Fichte, Hegel, Lotze, das durchaus Unhaltbare los und zeigt mit viel Scharfsinn, grofser Sicherheit und schlagfertiger Belesenheit, wie das, was in denselben Wahres und Richtiges ist, sich nur aufrechthalten läfst zusammen mit der Annahme, dafs die Seele ein eigenes Wesen, eine eigene vom Körper an sich unabhängige Substanz habe. Der ernste Leser wird reiche Belehrung aus dieser Abhandlung schöpfen. Sie ist ein wertvoller Beitrag zur Überwindung des rohen Materialismus. Dem Verständnisse würde sie näher gerückt worden sein, wenn der Verfasser seine eigene Meinung immer, auch der äufseren Erscheinung im Drucke nach, scharf hervorgehoben hätte und unterschieden von der anderer. Oft mufs man suchen, was der Verfasser eigentlich für das Richtige hält. Dies macht die Lektüre etwas schwierig, zumal die Sprachweise selber einen in philosophischen Werken wohlgeübten Leser erfordert. — Auch meinen wir nicht, dafs der Weg, den der Verfasser betreten, zu einem ganz und gar überzeugenden Abschlusse führt. Aus der Thatsache und der Geltendmachung des Seelen-Bewufstseins kann wohl das rein geistige Wesen derselben erschlossen werden; aber es gehören, soll dies überzeugend wirken, dazu Prämissen aus der Theorie über das Sein und das Erkennen überhaupt, welche hier vermifst werden. Unserer Meinung nach darf man nicht die Frage nach dem Wesen der vernünftigen Seele trennen von der Frage nach dem Wesen der Seele überhaupt; und da geht man am besten von der Thatsache aus, dafs die Seele Princip der Bewegung im lebenden Dinge selbst ist, so dafs in jedem lebenden Dinge die örtliche Bewegung (bei der Pflanze allein im Innern, die Bewegung der Säfte nämlich) im betr. Dinge selbst ihren nächsten Anstofs hat, während dieser Anstofs bei leblosen Dingen rein aufsen sich findet. Die Seele als Lebensprincip ist das Gemeinsame für die wesentlich verschiedenen Arten von Seelen. Die Verschiedenheit der Seelen untereinander dem Wesen nach gründet sich darauf, ob die Seele blofs Träger von Nahr- und Fortpflanzungsvermögen oder auch von Sinnesvermögen oder gar dazu von vernünftigen Vermögen ist.

2. Durchsichtige Klarheit und Übersichtlichkeit, auf eingehendes Wissen gegründetes Urteil, entschiedenes Eintreten für die positive Philosophie zeichnen diese Schrift aus. Wenn auch ihr Titel wohl zu weit

geht, so trägt sie doch jedenfalls reichlich bei zur Lösung mancher Probleme der Philosophie. Die Auffassung zumal der alten Philosophen von den Joniern an und die entsprechende Gegenüberstellung neuerer philosophischer Systeme ist sehr interessant und vielfach ganz originell, wenn auch hie und da nicht ganz genau. Wird z. B. Anaximander neben Spinoza gestellt mit Rücksicht auf das ἄπειρον, resp. die unendlich ausgedehnte und doch nicht teilbare Substanz mit den Attributen des Denkens und der Ausdehnung, so vergifst der Verfasser das speculum aeternitatis des Spinoza. Die Zahlentheorie des Pythagoras nimmt er jedenfalls in einer zu äufserlichen Weise. Pythagoras drückt damit das Unbewegliche und die Abstufungen der Substanzen nur aus. Er will nicht sagen, dafs nun wirklich stofflose Zahlen existierten, welche die Substanz der Dinge bildeten. Wenn die Alten die Kreisbewegung als einfachste und vollkommenste bezeichneten im Vergleiche zu der gradlinigen, so geschieht dies nicht, wie S. 119 steht, auf Grund der Faktoren, die zu ihrer Erzeugung dienen, sondern auf Grund eben der Bewegung, d. h. der Kreisbewegung selber, die nicht nach oben und nach unten hin Beziehung hat, wie die gradlinige, sondern nur um den Mittelpunkt herum. Wenn Kant meint, für das Erkennen seien aufsen gegeben nur die äufserlichen einzelnen Eigenschaften, nicht die Form, unter welcher diese wahrgenommen werden, also die Substanz oder das Ding, so braucht nicht gerade das Verständnis damit verbunden zu werden, welches Flügel und Witte damit verbinden. Es kann auch so genommen werden, dafs aufsen im Dinge die Substanz blofs dem Vermögen nach im betr. Dinge ist. thatsächlich aber erscheint in der Vernunft. Damit wäre der Gegenstand der Sinnenkenntnis aufsen dem wirklichen, einzelnen Bestande nach gegeben; der Gegenstand der vernünftigen Kenntnis dem allgemeinen Vermögen im Dinge nach, gemäfs dem dieses objektiv es in sich hat, auch in endlos vielen andern Einzeldingen der substantiellen Gattung nach sein zu können; und dieses Vermögen aufsen erhielte in der Vernunft als Idee thatsächlich erscheinendes Einzelsein.

Im 2. Teil, wo die Probleme der praktischen Philosophie behandelt werden, wird nicht hinlänglich geschieden zwischen Willen und sinnlichem Begehren. Heifst es z. B. S. 225: „Unser Wille wird von uns selbst entweder gebilligt oder gemifsbilligt", so dafs die Übereinstimmung des Willens mit dem über ihn ergehenden eigenen Urteile das absolut wohlgefällige Verhältnis wäre; so wird dies erst verständlich, wenn man unter diesem „Willen" das sinnliche Begehren versteht. Dieses wird im genannten Falle von der Vernunft und deren Urteil gebilligt; d. h. wenn es nach der Richtung des vernünftigen Urteils sich verhält, dann ist es gut und dementsprechend entsteht dann der gute positive Willensakt. S. 228 hätte der Verfasser erwähnen müssen, dafs die kirchl. Autorität diese Art Probabilismus verurteilt.

Wir möchten schliefslich den Verfasser bitten, über den Begriff der causa sui sich aus den Scholastikern selbst zu unterrichten. Der moderne Begriff der causa sui, als ob etwas sich selbst wirksam hervorbringen könnte, also sein und zugleich nicht sein würde, ist nicht derjenige der Scholastik. Das frei wirkende Wesen ist nach Thomas deshalb causa sui, weil es gemäfs dem, was es als etwas thatsächlich Bestehendes in sich hat, nämlich nach dem vernünftigen Grunde in ihm, das bestimmt oder bethätigt, was es als etwas noch im Vermögen für den Akt Befindliches in sich hat, nämlich das Willensvermögen. Deshalb wird Gott nie, oder höchstens vielleicht ganz vorübergehend, als causa sui bezeichnet. Er bringt sich in keiner Weise selbst hervor, Er hat kein zu bethätigendes Vermögen

in Sich; wohl aber enthält Er in Sich selber das Princip oder den Grund seines Seins, nicht in wirkender Weise, sondern weil sein Sein von keiner andern Ursache abhängt. Er ist dem Wesen nach Sein. Damit ist verbunden ein falsches Verständnis der „mystischen Theologie“ des heil. Dionysius. Gott ist nach derselben kein in sich unbestimmtes Wesen im Sinne des Spinoza, so dafs wir Ihn in dem Grade erkännten, als wir alle Bestimmtheit von Ihm entfernten. Gott ist auf diese Weise erkennbar, weil Er gerade die höchste, vollkommenste Bestimmtheit ist. Deshalb müssen wir alle bestimmten Grenzen von Ihm entfernen, wie solche die Dinge hier um uns haben. Die Leugnung der Grenzen in den Vollkommenheiten führt weiter in der Kenntnis Gottes.

3. Die nächsten beiden Schriften stehen mehr auf negativem Standpunkte. Nr. 3 ist ein „populär(?)-philosophischer“ Vortrag über die Freiheit. Der Verfasser geht von einer falschen Auffassung der Freiheit aus. Diese besteht nicht dem Wesen nach darin, dafs man „anders kann“; sondern dafs man den bestimmenden Grund seines Handels in sich hat. Dafs man „anders kann“, dies ist die Folge dieser Wesenheit, insoweit der vernünftige Grund in mir, nach dem ich frei handle, ein allgemeiner ist und somit von den Schranken löst mit Rücksicht auf die Einzelheiten, die ja immer das Wirken begleiten. Wir erkennen an, was der Verfasser sagt, dafs Notwendigkeit und Freiheit nicht schlechthin ein Gegensatz ist. Aber er hätte dann darauf eingehen müssen, welchen Unterschied zur Freiheit dieser Begriff „Notwendigkeit“ in sich schliefse. Während ich thatsächlich handle, ist es notwendig, dafs ich nicht thattächlich zugleich nicht handle. Diese Notwendigkeit ist nicht gegen die Freiheit, sondern stellt die Freiheit her. Gott ist eine solche Notwendigkeit. Er ist so, dafs er niemals nicht sein kann, weil Er reinste Thatsächlichkeit ist, weil Er nur ist, kein Nicht-Sein, kein Können für das Sein und somit kein Vermögen, um etwas Weiteres zu werden, in Sich enthält. Sein Sein ist ein instans, der nie vergeht, weil in Gott Wesen dasselbe ist wie Sein. Was bei mir Handeln ist, Wirken, das ist bei Gott Sein. Und wie ich, wenn ich handle, nicht zugleich nicht handeln kann, so kann Gott, weil Er nur Sein ist, niemals nicht sein. Er ist höchste Bestimmtheit, weil höchste Freiheit und höchste Notwendigkeit. Gott also allein kann durch sein Einwirken einen freien Akt herstellen und diesem Akte folgt jene Notwendigkeit, wonach was ist nicht zugleich nicht sein kann.

Die andere Art Notwendigkeit ist die, wonach ein beschränktes Vermögen dem Thätigsein vorhergeht; wie das Vermögen zu sehen z. B. vorhergeht dem Akte des Sehens, so dafs das Auge nichts andres kann als eben sehen, es kann nicht hören und nicht schmecken und keine allgemeine Idee auffassen. „Die Welt der Kausalität in der Natur und die Welt der Kausalität im Geiste“ reichen sich die Hand in jenem Sein, was nicht verursacht ist und was deshalb sowohl Vermögen für das Wirken herstellen kann — „die Kausalität in der Natur“ — als auch das Wirken selbst verleiht — „die Kausalität des Geistes“. Von innen heraus — nicht von aufsen und rein auf Grund von Erfahrungen — kommt die freie Thätigkeit; und in diesem Innern ist der erste wirkende Grund jenes in sich notwendige Wesen, welches reine Thatsächlichkeit und somit die Freiheit von allen Schranken eines Vermögens für das Sein dem Wesen nach ist; der zweite wirkende Grund ist der freie geschöpfliche Wille selbst.

4. Wir verstehen also unter Freiheit dem Wesen nach nicht, wie Nr. 4 meint, „ein von allen Schranken und Bedingungen unabhängiges Vermögen“ (S. 21); sondern reinste, unumschränkteste Thatsächlichkeit.

Und solche Thatsächlichkeit sieht rein auf sich selbst und nur in sich selbst hat sie den Grund für das Handeln; denn sie ist eben, weil reinste Thatsächlichkeit, reinste Vernunft; weil nur, was Grund hat, thatsächlich besteht und der Grund grade Gegenstand der vernünftigen Erkenntnis ist. Auch ist nicht so schlechthin zu sagen, Gottes Wille sei der letzte Grund für sittliches Handeln nach den Scholastikern, sondern Gottes Wille, insoweit er unserer Vernunft bekannt ist. Wir bedauern, dafs der Verfasser von „Francis Bacon und seine Nachfolger" in diesem Schriftchen ohne irgendwelchen Beleg behauptet, Augustin hätte die Freiheit völlig verneint, weil — er die Erbschuld annahm; dieser selbe Augustin, dem das so oft anzutreffende Wort angehört: non est peccatum nisi voluntarium.

5. L'enseignement de la philosophie thomiste à l'université catholique de Louvain par le baron Léon Béthune. Louvain, Ch. Peeters, 1887.

Diese Broschüre ist eine lebendig geschriebene, von der Dankbarkeit eingegebene und durchdrungene kurze Besprechung, resp. Empfehlung der Vorlesungen des Prälaten Prof. Mercier zu Löwen. Derselbe nimmt daselbst jenen Lehrstuhl ein, der auf Anregung Leos XIII. für die Philosophie des hl. Thomas errichtet worden ist. Wir würden es lieber sehen, wenn auf dem Titel stände „de la philosophie de St. Thomas". Das Wort „thomiste" verführt dazu, dafs man an die alte berühmte Schule denkt, welche diesen Namen trägt und deren Lehrmeinungen über die Philosophie des hl. Thomas von andern Anhängern der Philosophie des hl. Thomas bekämpft werden. Wir haben wenigstens aus keiner Zeile der Broschüre sehen können, dafs Mercier im letzterwähnten Sinne Thomist ist; und was der Herr Verfasser aus der Lehre Merciers anführt, das kann jeder kathol. Philosoph sagen, wenn er auch nicht gerade speziell das System des hl. Thomas zum seinigen macht.

6. Die philosophische Lehre von Zeit und Raum. Von Dr. Matthias Schneid. Mainz, Franz Kirchheim, 1886.

Der Verfasser erklärt im Vorworte, wie seine Schrift entstanden. Er fühlte infolge der Schwierigkeiten, die mit der Lehre von Zeit und Raum verbunden sind, das Bedürfnis, derselben eine etwas erweiterte Form zu geben und sie so seinen Schülern verständlich zu machen. Wir können für diese Gewissenhaftigkeit des Lehrers nur dankbar sein; denn sie ist der Grund, dafs die Ansichten des Verfassers über diesen höchst schweren Punkt dem Publikum zugänglich gemacht worden sind. Er lehnt sich wie in allen seinen Schriften fest an die Principien des heil. Thomas an; und dies ist die Ursache, dafs er in sonst unzugängliche Lehrpunkte volle Klarheit bringt. Er macht sich nie eine Illusion über die Schwierigkeiten, die ihm entgegenstehen, denn er kennt, wie selten jemand, die moderne einschlägliche Litteratur; aber eben deshalb weil er keine Schwierigkeiten verdeckt, findet der Leser eine wahre Genugthuung, wenn sein Geist durch alle Hindernisse hindurch am Ende zur gewünschten wissenschaftlichen Klarheit gelangt und fähig wird, vermöge der vorgelegten Principien nun selber die entgegengehaltenen Schwierigkeiten zu lösen. Im ersten Abschnitte behandelt Schneid die Lehre von der Zeit, geht alle Arten von Zeit: die äufsere, ideelle, imaginäre, absolute Zeit durch und berührt die äviterne Dauer. Im zweiten bespricht

er die Lehre vom Raume unter steter eingehender Berücksichtigung der modernen naturwissenschaftlichen Theorieen. Der Verfasser hat mit dieser Schrift dem Thomismus einen neuen hochbedeutenden Dienst geleistet.

7. Die erste Entstehung der Organismen nach den Philosophen der Neuzeit mit besonderer Rücksichtnahme auf die Urzeugung erörtert von Dr. Jos. Schwertschlager. Eichstätt, Ph. Brönner (A. Hornik), 1888.

Wir haben hier einen höchst lehrreichen Exkurs vor uns über die historisch-kritische Seite der Entstehung der Organismen. Der Verfasser hat gewifs recht, wenn er, selbst gemäfs neueren Autoritäten der Naturwissenschaft, meint, hier müfsten nicht einzig die beobachteten nackten Thatsachen sprechen, sondern die Philosophie habe das letzte Wort. Man hat, erstaunt über die glanzvollen Fortschritte der Naturwissenschaften in unserer Zeit, es lange Zeit vergessen, sich auf die unverjährbaren Rechte des philosophischen Denkens zu besinnen, und geht jetzt daran, diese Rechte mit Eifer wahrzunehmen. Der Verfasser beschränkt sich in seiner Studie auf die philosophischen Systeme der Neuzeit und führt deren Ansichten über die Urzeugung an. Es möchte uns scheinen, als ob der Verfasser nicht immer scharf unterschieden habe zwischen der Frage nach der Urzeugung, die mit der Entstehung der Organismen eng zusammenhängt, und der Frage nach der generatio aequivoca, die nicht so viel damit zu thun hat. Die erste Frage beschäftigt sich damit, wie überhaupt das Leben entstanden sei, ob durch Eingreifen des Schöpfers oder durch selbständige Entwicklung des Stoffes. Die zweite will untersuchen, ob, vorausgesetzt dafs von seiten des Stoffes bereits die nötigen Vorbedingungen vorhanden sind, Organismen und zwar tierische entstehen können durch blofsen Einflufs der Himmelskörper oder des von diesen ausstrahlenden Lichtes.

Der Verfasser schreibt eine höchst edle, ruhige, der nüchternen Forschung geziemende Sprache. Es fällt darum desto mehr der nicht verhüllte Spott auf, mit dem Goudin behandelt wird; und setzen wir dazu: der unverdiente Spott. Denn dieser Ausdruck „spiritus“, dem gemäfs der Verfasser den berühmten Dominikaner sagen läfst, „die Pflanzen hauchten Samengeister aus“, hat in der älteren Scholastik, und auch bei Thomas, nicht jenen Sinn, den wir damit verbinden. (Vgl. Bd. 3 der verdeutschten Summa an vielen Stellen in den Überleitungen und es wird davon noch eingehend gehandelt werden im letzten Zusatzbande.) Thomas spricht z. B. vom esse spirituale, welches die Farben in der Luft haben. Solche „spiritus“ sind eben nichts andres als dem Stoffe zwar anhangende, aber das eine stoffliche Ding mit dem andern vermittelnde Kräfte, die sonach keinen festen, dauernden Stoff und somit kein solches entsprechendes Sein haben. Auch die Erklärung, welche Suarez von der Meinung Augustins, resp. von dessen rationes seminales gibt, ist keineswegs eine allgemein anerkannte und widerspricht durchweg den Ausführungen, die Augustin selbst darüber in der Gen. ad litt. macht. Wir möchten ebenso nicht die Übersetzung der „coeli“ mit „Himmel“ gutheifsen. Das Zweideutige wird vermieden, wenn man „Himmelskörper“ übersetzt. Warum der Verfasser, da er nun einmal die Konimbricenser und Suarez, also Kommentare von Thomas, anführt, diesen selbst beiseite läfst, der über die generatio aequivoca weitaus das Klarste geschrieben hat, ist schwer einzusehen.

Es sind dies Kleinigkeiten, die wir erwähnen und die leicht zu ändern wären; das Werk selbst ist durchaus empfehlenswert, sowohl wegen des gesunden Urteils und der grofsen Belesenheit des Verfassers als auch wegen des positiven philosophischen Ergebnisses, zu dem er gelangt.

Notizia degli scritti e del pensiere filosofico di Pietro Ceretti, accompagnata de un cenno autobiografico del medesimo, intitolato „La Mia Celebrità“ per Pasquale d'Ercole, Torino, unione tipografico-editrice, 1886.

Ein äufserst lehrreiches Buch für jeden, der sich überzeugen will, wohin das Abgehen von den wahren Principien des philosophischen Denkens, auch die beanlagtesten Geister, führt. Und reich beanlagt war Ceretti. Hätte er es doch gemacht, wie jener bekannte, jetzt leider verstorbene deutsche Thomist, der so recht eigentlich der Bahnbrecher war für die Schule des hl. Thomas in Deutschland. Reich beanlagt, ein Feuerkopf, emsig und ausdauernd wie Ceretti, hatte er alle Systeme der sog. deutschen Philosophie mit wahrhaft verzehrendem Eifer durchgenommen, wie er selbst uns erzählte, war nach Oxford gegangen, selbst nach Frankreich, wo auch immer ein berühmter Lehrer dozierte, ohne für seinen nach Wahrheit dürstenden Geist Ruhe zu finden. Da entschlofs er sich, nach Rom zu gehen; „ich habe alle die 22 Foliobände des Suarez durchgemacht, aber die Ruhe kam nicht in meinen Geist“ meinte er. „Da nahm ich Thomas selber in die Hand gemäfs der Lehre der Thomisten; und da fiel es wie Schuppen von meinen Augen, ich hatte gefunden, was ich suchte.“ Ceretti schlofs sich am Ende dem Hegel an, um schliefslich auch mit ihm zu brechen, nachdem er viel über ihn geschrieben. Es gehört eine grofse Menge innerer Verbissenheit dazu, dafs ein Italiener die halbe Welt durchreist, um ein philos. System zu finden, das ihn befriedigte — und an seinen grofsen italienischen Mitbürger, den überall gefeierten Thomas von Aquin, gar nicht denkt! Im ganzen Buche ist kein Wort, welches verrät, Ceretti habe auch nur einen Versuch gemacht, das Lehrsystem des hl. Thomas kennen zu lernen! Warum? Thomas lehrt einfach die Wahrheit. Heutzutage aber suchen diese Art Geister nicht nach der Wahrheit, sondern nach einer irgendwelchen Stütze oder nach einem blendenden Mantel für ihre politischen Voreingenommenheiten. Hegel hat dem Ceretti gefallen, weil der Staat für ihn Gott ist und dieser somit keine weitere Quelle von Recht und Gesetz anzuerkennen hat als sich selbst d. h. als die revolutionären Ideen in solchen seiner Glieder, die wahrhaft nicht die besten d. h. am meisten auf das Beste des Ganzen bedachten sind.

Malmedy. Dr. C. M. Schneider.

Die katholische Wahrheit oder die theologische Summa des hl. Thomas von Aquin, deutsch wiedergegeben von Dr. C. M. Schneider. VI. und VII. Bd.

Der VI. und VII. Band bringt in deutscher Übersetzung den zweiten Teil der I. II. der Summa theologica und die II. II. Ein äufserst interessanter Inhalt: die Lehre über Tugend und Laster, Gesetz und Gnade; im allgemeinen und dann im besonderen die Lehre über die theologischen Tugenden, die Kardinaltugenden und die Standesvorschriften. Gerade in diesen Abhandlungen kann man die Tiefe des hl. Thomas bewundern;

hier zeigt es sich, dafs er nicht auf eitle Spitzfindigkeiten, sondern abgesehen von der göttlichen Offenbarung auf psychologische Erfahrungen gestützt sein System aufbaut. Vor unseren Augen sehen wir die allmähliche Vollendung der menschlichen Natur erstehen durch die Tugenden und die Gaben (dona), welche die menschlichen Kräfte bereiten und durchdringen, dafs sie göttlicher Einwirkung folgend frei und ungehemmt nach dem einzig wahren Ziele streben. Wir sehen die Wirksamkeit Gottes von aufsen und vom geheimnisvollen Innern (der Gnade) aus, so gut einem irdischen Verstande das Sehen gestattet ist. Man darf es offen aussprechen, unwillkürlich bringt dies Studium des VI. Bandes vor allem eine hl. geweihte Stimmung in uns hervor, uns durch Hingabe an die göttliche Wirksamkeit wahrhaft frei zu machen — das ist ein Zeichen der Wahrheit. Nur ein Heiliger, der von den göttlichen und den Kardinaltugenden ganz durchdrungen war, mochte wohl — dieser Anschauung kann man sich beim Lesen kaum entschlagen — allein einer solchen Erläuterung fähig sein. Ein interessantes Gebiet also, welches vom Herrn Dr. Schneider in deutscher Übersetzung uns vorgelegt und durch treffende dazwischen geschobene Erläuterungen dem Verständnisse näher geführt wird. Es läfst sich nicht verhehlen, dafs gerade in diesem Gebiete die Übersetzung einer besonderen Schwierigkeit begegnete — man denke nur an die verschiedenen Kategorieen von Accidenzen, insbesondere der Qualitäten, welche bei Begriffsbestimmung der Tugenden zur Anwendung kommen, desgleichen an die Namen der verschiedenartigsten Tugenden und ihrer Akte.

Manche treffende Ausdrücke finden wir, wodurch die lateinischen termini wiedergegeben sind, obwohl, wie schon früher hervorgehoben wurde, die Beibehaltung derartiger termini zweckdienlicher erscheint. Leider mufs beklagt werden, dafs die Übersetzung gar oft zu wenig Glätte zeigt, zuweilen durch allzu enges Anschliefsen an den lateinischen Text unbeholfene und zu sehr ausgedehnte Sätze sich ergeben. Hierdurch kommt es, dafs oft nur durch Zuhülfenahme des Originals das Verständnis erleichtert wird. Dieses ist um so mehr zu beklagen, weil manche Andersdenkende, die vor lateinischen Texten Widerwillen haben, durch derartige Unebenheiten in der Übersetzung am Studium des hl. Thomas keinen Geschmack gewinnen werden. Da es nicht möglich ist, in alle Einzelheiten sich einzulassen, möge insbesondere hingewiesen werden auf VII. S. 8 Z. 1 v. o., Z. 21; S. 24 im dritten Einwande. Ähnliches findet sich S. 41, 49, 65, 97, 120, 121, 161, 162, 184, VI. S. 553 u. s. w.

Wer Original und Übersetzung zusammen studiert, wird in dieser gewifs reichliche Anregung und manches zu besserm Verständnisse Dienendes finden.

Paderborn. Dr. Otten.

***Karl Werner,* System der christlichen Ethik.** 1. Teil. Einleitung und Güterlehre. 2. Aufl. Regensburg, Manz 1888.

Karl Werner, der jüngst verstorbene österreichische Philosoph, entstammte der Güntherschen Schule. Sein historischer, auf die Erfassung des Objektiven gerichteter Sinn bewahrte ihn vor den verhängnisvollen Irrtümern dieser Schule, deren Einflufs er sich indessen nie ganz zu entziehen vermochte, wie die vorliegende Neubearbeitung der 1850 erschienenen Ethik beweist. Wenn er an dem hl. Thomas tadelt, dafs er zwischen ideeller und begrifflicher Apprehension nicht unterschied und dafs er die aristotelisch-philosophische Ethik in seine theologische Auf-

fassung unvermittelt hineinnahm (§ 26), so klingt hier der Günthersche Vorwurf allerdings sehr gemäfsigt durch, der Philosophie habe der ideelle, wahrhaft christliche Gesichtspunkt bis auf ihn gefehlt. Anstatt der scholastischen Unterscheidung zwischen dem natürlichen und übernatürlichen Wahrheitsbereich will Günther eine organische Verbindung des scheinbar unnatürlich Getrennten und Zerspaltenen setzen. Die übernatürlichen Wahrheiten und Wesenheiten werden zu einem immanenten Seinsbestand. Die Trinitäts- und Erlösungslehre wird eine unmittelbare Quelle kosmologischer Erkenntnisse; in dem Lichte jener übernatürlichen Wahrheiten soll sich die Weltdialektik entwickeln doch so, dafs die theologischen Momente zu einheimischen Bestandteilen der anthropologischen Betrachtung werden. In das trinitarische Schema wird der Weltinhalt gegossen und darnach z. B. Geist, Natur und Mensch; Geist, Seele und Leib unterschieden. Eine solche Vermischung der Wahrheitsbereiche mufste offenbar zu einer falschen Fassung des Unterschiedes von Glauben und Wissen führen. Nach Günther mufs der Glaube in Wissen aufgehen.

Wir finden bei Werner vielfach Spuren der Güntherschen Doktrin. Auch er knüpft seine systematische Entwicklung der Ethik nicht blofs an den Vernunft-, sondern an den Offenbarungsbegriff Gottes, sein inneres trinitarisches Leben an (S. 315). Die Natur ist die Contraposition des Geistes. Die Materie ist reine Diffusion, ihre Signatur der Mangel der geistigen Selbstheit. Der Mensch ist dazu bestimmt, die sinnliche Naturwirklichkeit in das ideelle göttliche Sein zurückzuvermitteln. Er kann aber diese Rückvermittlung nur ideal antizipieren, verwirklicht wird sie durch den Gottmenschen Christus. Der Erlösungsthatsache wird deshalb eine kosmische Bedeutung beigelegt. — Die trinitarische, soteriologische und kosmologische Erörterung wird umschlossen von dem anthropologischen Gesichtspunkt, sie gibt sich uns als eine Beleuchtung der Idee des Menschen, als eine transcendentale Entfaltung der in dieser Idee enthaltenen Momente. Die Idee des Menschen, des gottgedachten Menschenbildes, erschliefse sich im Lichte der Offenbarung; andererseits aber sagt Werner, dafs erst die Neuzeit die anthropologische Idee in den Vordergrund gerückt. „Indem die theologische Ethik den unter den christlich-theologischen Gesichtspunkt gefafsten Menschen zum Gegenstand einer allseitigen und theologisch erschöpfenden Erörterung macht, nimmt sie den Gesamtinhalt der kirchlichen Offenbarungstheologie in sich hinein, um denselben mit spezieller Beziehung auf die Idee des in Gott zu erneuernden und zu vollendenden Menschen zu reproduzieren; dies ist der methodische Fortschritt, der in der Behandlung der christlich-kirchlichen Ethik über Thomas hinaus möglich ist und darin besteht, dafs die Ethik nicht blofs als ein selbständiger Teil des theologischen Lehrganzen, sondern auch als ein in sich geschlossenes Ganzes und den Gesamtinhalt der Theologie eigenartig reproduzierendes Ganzes erscheint. Der Gedanke an eine derartige Behandlungsweise der christlich-theologischen Ethik ist erst durch die neuzeitlichen Versuche einer auf die philosophische Idee des Menschen gestützten spekulativen Ethik geweckt worden.“ Für die anthropologische Fassung des ethischen Princips ist dann noch neben der Offenbarung die moderne Philosophie bestimmend gewesen. Den Gegensatz der theologischen und philosophischen Ethik sucht Werner durch die ethische Idee des gottgedachten und erlösten Menschen zu überwinden.

Seine Stellung zur neuzeitlichen Entwicklung der Philosophie ist nicht eine blofs negativ ablehnende. Er sucht in ihre Entwicklung einzudringen, um das seinem christlichen Princip homogen Scheinende aufzunehmen und

das Heterogene abzustofsen. Trotz aller Schärfe der Kritik, welche W. ebenso geistreich als eindringend an den modernen Systemen übt, sucht er sich des Wahrheitsgehaltes zu bemächtigen, ihre Einseitigkeiten zu berichtigen und die tieferen Beziehungen aufzudecken, die auch in einer oberflächlichern Fassung der Probleme noch durchscheinen. Was der weitern Explikation oder Begründung und Bewährung seiner Grundidee dient, wird integrierendes Moment seiner Auffassung. Da freilich der historische Teil vorliegender Ethik neu hinzu kam, macht er mehr den Eindruck einer nachträglichen Verifikation seiner systematischen Ansichten. Die verschiedenen Philosopheme, mit denen sich W. beschäftigt, haben positiven Wert für ihn soweit, als sie in die Grundzüge der Güntherschen Philosophie eingegangen sind. Wenn deshalb nirgends der positive Gehalt, den die neuere Philosophie zu seiner Ethik liefert, klar herausgestellt ist, so ist uns doch wenigstens in einigen Punkten möglich, den Einfluſs dieser Philosophie auf Werners Anschauungen nachzuweisen.

Kant liefs „den objektiv sachlichen Gegensatz von Gott und Welt, Natürlichem und Übernatürlichem hinter den Gegensatz zwischen Intelligiblem und Empirischem zurücktreten“ (S. 191), ja er verlegte den objektiven Gegensatz ganz auf das subjektiv psychologische Gebiet und liefs ihn in den Gegensatz des idealen und phänomenalen Menschen aufgehen. Seine Nachfolger erweiterten ihn wieder ins Kosmische auf pantheistischem Untergrund. Natur und Vernunft bedingen durch ihre gegenseitige Spannung den kosmogonischen Prozefs, der unmittelbar auch ein theogonischer ist. In der Stufenleiter der Wesen durchdringt und überwindet die Vernunft das materielle Sein. Der Mensch ist der Höhepunkt der Geistwerdung; die Weltvernunft gelangt hier zur Reflexion. Auf das Ethische übertrug nun Schleiermacher den Gegensatz von Natur und Vernunft. Des Menschen Aufgabe ist es nach diesem, die Natur zum Organ und Symbol der Vernunft umzuschaffen. In der Schleiermacherschen Fassung des Princips gewinnt dieser einen von dem pantheistischen Untergrund leicht ablösbaren schönen und gut verwertbaren Sinn (vgl. die Abhandlung des Recensenten in „Natur und Offenbarung“ 1887 S. 726). Verwandt mit diesen Ideen, wenn nicht direkt veranlafst ist nun der Gedanke Günthers und Rosminis, des Menschen Aufgabe sei es, das materielle, reale Sein und das ideale, wahrhaft objektive Sein zu erheben, zurückzuverwandeln oder zurückzuvermitteln. Rosmini bezeichnet diese Rückvermittlung als Inobjektivation, deren es mehrere Stufen gibt. Die höchste Stufe ist die Erhebung zu dem idealen Sein, nicht mehr als blofsem unpersönlichem, sondern als persönlichem Sein, es ist die Erhebung in die übernatürliche Ordnung.

Bei Rosmini und auch noch bei Malebranche wufste Werner mit Recht keinen deutlichen und scharfen Unterschied zwischen der natürlichen und übernatürlichen Ordnung zu finden (S. 182), da sie die Selbständigkeit, das Selbstleben, das Selbstdenken und Selbstwollen der individuellen, persönlichen Seele mifsachteten (S. 182 und 186). Sich Kant nähernd, betont W. gegenüber dem „Objektivismus“ Rosminis die Bedeutung der geistigen Persönlichkeit: „Die menschliche Selbstigkeit umgreift nach ihrem ideellen Begriffe die gesamte ihr unterstellte sichtbare kosmische Wirklichkeit im Sein und im Denken; ihr gottesbildliches Sein auf ihre göttliche Urform zurückbeziehend und diese aus sich selbst verstehend, vermag sie in der Idee ihres urhaften göttlichen Princips das gesamte Weltdasein geistig zu umfassen.“ Es lag hier die Gefahr nahe, in der Art Kants und Schleiermachers die objektiven Thatsachen der Offenbarung in Postulate und Erlebnisse des subjektiv-ethischen und religiösen

Sinnes, umzusetzen, und wir sehen oft ängstlich zu, wie W. der Klippe ausweicht. So heifst es: „Die vollkommene Wirklichkeit des selbstmächtigen Seins (das trinitarische Leben Gottes) erscheint in der philosophischen Ethik als ein ideelles Postulat, dessen Verwirklichung durch die christliche Offenbarungslehre verbürgt ist, und wird deshalb in der theologischen Ethik als selbstverständlich vorausgesetzt, obschon die Data zur spekulativen Erweisung der gläubigen Gewifsheit durch die philosophische Ethik dargeboten werden müssen“ (S. 190). Werner ist der Überzeugung, dafs, wenn man auf philosophischem Boden die „Selbstigkeit“ der Seele durchdenkt, die unleugbaren Spuren ihres gottesebenbildlichen Charakters von selbst auf die „urhafte und urbildliche göttliche Selbstigkeit“ hinführen, ohne die sich die geschöpfliche Selbstigkeit nicht aktuieren lasse. Allein auch zugegeben, dafs aus der ethischen Anlage der Seele die Offenbarungsthatsachen der Trinität und Heilsökonomie in einer Art „Antizipation der Erfahrung“ erschlossen werden können, so bleiben wir eben doch innerhalb des subjektiv-psychologischen Gebietes stehen. Die Ergreifung und Vermittlung der objektiven historischen Offenbarungswirklichkeit ist gegen früher heutzutage wesentlich durch die historische Kritik erschwert. Das Unternehmen, vom ethischen Boden aus der modernen Philosophie den Übergang zu den Mysterien des Christentums zu erleichtern und sie zu deren Anerkennung zu veranlassen, scheitert an dem Subjektivismus des Ausgangs- und des Zielpunktes. Indessen gelangen wir nicht einmal innerhalb dieses subjektiven Gebietes in Wahrheit zu den höhern Thatsachen der übernatürlichen Ordnung. Wohl mufs die Idee Gottes, die Idee des Gerechten (des leidenden Gerechten), die göttliche Hilfe und Gnade ein Postulat jeder auch der natürlichen Ethik werden, wenn sie tiefer gehen will. Allein bis zur Dreipersönlichkeit Gottes und bis zur gottmenschlichen Natur dieses Gerechten wird ein solcher Schlufs nicht vordringen können.

Als einen dritten Punkt, in welchem W. von der modernen Philosophie beeinflufst wird, könnten wir das Idealistische seiner erkenntnistheoretischen Grundlage bezeichnen, wenn wir seine Ausführungen recht verstehen. Wenigstens sagt er in dem oben angeführten Satze, die menschliche Selbstigkeit umgreife die gesamte ihr unterstellte sichtbare kosmische Wirklichkeit im Sein und im Denken. Da indessen die vorliegende Schrift keinen Anlafs zu weitern erkenntnistheoretischen Auseinandersetzungen bot, so können wir die diesbezüglichen Ansichten des Verfassers nicht weiter verfolgen.

Wenn wir an dem Werke Werners diese Punkte hervorhoben, so geschah es nicht, seine Rechtgläubigkeit, von der wir aufs tiefste überzeugt sind, auch nur leise anzutasten, sondern seinen eigentümlichen, nicht leicht bestimmbaren Standpunkt anzudeuten und die verschiedenen Elemente seines Denkens aus einander zu legen. Werner ist eine originelle Erscheinung unter den katholischen Denkern. Wenn es niemanden gelingt, seine individuelle Auffassung objektiver Wirklichkeit gegenüber gänzlich abzustreifen und wenn es einen Reiz bildet, der alten Wahrheit in origineller Gewandung zu begegnen, so mag man sich wohl an Werners geistvoller Erfassung des christlichen Ethos erfreuen. Sein seelenvolles tiefsinniges Wesen, die spekulative Kraft seines Geistes war ebenso geeignet zur vollen Aufnahme und Vermittlung der theologischen Ideen, denen er in vollem Umfange gerecht zu werden suchte, als sein ungeheueres Wissen und sein kritischer Scharfsinn ihn dazu veranlagte, unter den verschiedenen philosophischen Fassungen der Wirklichkeit das Brauchbare und Richtige auszuscheiden. So nehmen wir das vorliegende Werk

Werners dankbar als einen Beitrag zur Erkenntnis, Beleuchtung und Verteidigung des christlichen Ethos hin und wollen uns an dem Genusse desselben durch aufsteigende abweichende Ansichten nicht stören lassen.

Thoden van Velzen, **Gott und Unsterblichkeit.** Jena, Deistung 1888.

Mühlenhardt, **Zwanzig philosophische Lehrsätze.** Jena, Dabis 1888.

Es gibt Leute, die eine eigene Logik zu haben scheinen, die ihr Bestreben darin setzen, nicht zu denken, wie andere, und nicht zu beweisen, wie man es gewöhnlich pflegt. Wer philosophische Neigungen, einen grüblerischen, denklustigen Sinn hat, ist überhaupt sehr der Versuchung ausgesetzt, die Wahrheit zu drehen und zu wenden, bis ein verkehrtes Gesicht erscheint. Man sucht nach Seiten und Beziehungen, die bisher nicht beachtet wurden, man forscht, bis man etwas entdeckt, und wenn man etwas entdeckt hat, was bisher vielleicht, weil es eine Nebensache war, weniger beachtet wurde, so macht man es zur Hauptsache, zum Princip und Ausgangspunkt einer systematischen Weltansicht. Man kann hierher Hegel rechnen, der abweichend von aller Welt Ansicht den Widerspruch legitimierte. Hegel war aber wirklich ein philosophischer Geist, während es viele Pseudophilosophen gibt, welche meinen, wenn sie eine altbekannte Wahrheit möglichst barock dargestellt oder Unvereinbares mit einander verbunden oder gewisse Principien mit starrer Konsequenz bis aufs äufserste verfolgt haben, dann haben sie wunder welche Heldenthaten verrichtet. Zu dieser Kategorie gehören u. a. Wingerath und die Verfasser der beiden oben genannten Bücher.

1. Am besten ist das Buch von dem Niederländer Thoden van Velzen. Er gibt wirklich interessante, lehrreiche Bemerkungen und verfügt über ein schönes Wissen. Allein man vermifst oft die Ordnung und den Zusammenhang. Auch will er die gröfsten Gegensätze: Materialismus, bezw. Positivismus mit dem Idealismus und Theismus in einer ganz und gar unmöglichen Weise verbinden. „Die Gottheit (heifst es S. 60) ist kein Wesen, denn wesentlich ist nur ihre Arbeit. Insofern sie aber alles Wesentliche verursacht, können wir sie wohl das ens absolutum nennen. Die Gottheit ist auch nicht einmal ein geistiges Wesen. Die göttliche Weisheit entsteht nicht wie bei uns durch Vermittelung eines Nervensystems; sie besteht nicht aus Teilen, wie unser geistiges Wesen.“ Thoden will damit vom Begriff Gottes menschliche Analogieen fernhalten und betont die Inadäquatheit unserer Begriffe für das göttliche Wesen. Das ist ja bis zu einem gewissen Grade richtig. Allein wir müfsten auf alle Erkenntnis verzichten, wollten wir nun das Inkongruente unserer Vorstellungen mit dem höchsten Wesen berücksichtigen. Sodann steckt bei Thoden offenbar ein monistischer Gedanke hinter seinen Sätzen. Gott erscheint als immanent oder als Weltgesetz, wiewohl ihm persönliche Prädikate beigelegt werden.

Den Ausführungen des § 6 liegt ein schöner Gedanke zu Grunde. Wir verallgemeinern die uns in der Natur zugänglichen Erscheinungen von Liebe und Weisheit und suchen dafür eine dem menschlichen Geiste ähnliche Ursache. Die Pessimisten und Naturalisten verallgemeinern die Erscheinungen des Leidens und des Kampfes und machen dafür ein dunkles rätselhaftes Wesen (die Natur oder einen Pseudogott) verantwortlich.

Die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele ist dem Verfasser identisch mit der Frage nach der Fortdauer des Begriffs „Person, der die

Begriffe Liebe, Hafs, Weisheit, Thorheit, Wahrheit, Lüge, Treue, Untreue, Wissenschaft, Dummheit, Recht, Unrecht u. s. w. zusammenfafst.“ Die Seele denkt Thoden materialistisch und führt namentlich Erscheinungen des Magnetismus, Hypnotismus u. s. w. als Beweis an. Und doch soll die Seele sich im Tode vom Leibe lösen (S. 238) und der Tod soll nur eine Vorstellung sein, welche wie der Schlaf eine Zeitlang unsere Vorstellungswelt überschattet! Für diese Art Logik fehlt uns aller Mafsstab. Wir haben nicht leicht einen gröfseren Sprung gesehen als den S. 122: Nachdem vorher nachgewiesen wurde, nichts Geistiges, kein Sein, keine Thätigkeit, kein Fühlen und Denken sei dem Menschen angeboren, heifst es ohne Vermittlung: „Wir haben also gesehen, dafs unser Ich ein einheitliches, unteilbares, sich selbst gleichbleibendes Wesen ist; ferner, dafs das Gedächtnis ebenso unveränderlich ist.“ Also ein Wesen, das, weil sich gleichbleibend und unveränderlich, doch nicht erst allmählich entstanden und geworden, sondern „angeboren“ sein mufs!

2. Mühlenhardt verfolgt offenbar eine gute Absicht mit seiner Schrift. Er hat sich durch die darwinistische Litteratur, welche heutzutage alles überschwemmt, den Kopf nicht verdrehen lassen und will sich Rechenschaft geben über die guten Gründe seines Glaubens. Allein es wäre besser gewesen, er hätte diese Gründe für sich behalten, ohne die Welt mit seinen Ansichten zu belästigen. Denn bekehren wird sich auf diese Auseinandersetzungen hin gewifs niemand. Gleich der Ausgangspunkt ist verfehlt: „Jede Thätigkeit gehe von einem Ich aus.“ Entweder wird mit dem Worte „Ich“ Mifsbrauch getrieben oder es werden die Unterschiede zwischen den Substanzen verwischt. Jedes Ich sei „wahre Substanz, aus und durch sich selbst Wirkendes.“ Also müssen wie bei Plato vor allem die menschlichen Geister ewig, präexistent und unsterblich sein, aber nicht blofs diese, auch alle übrigen Substanzen! Nicht übel wird S. 410 die Zeit und der Raum als substantivum adverbiale im Gegensatz zu nomen substantivum und substantivum verbale bezeichnet, wiewohl damit die Sache natürlich nicht erklärt ist. Die beiden Begriffe sind zunächst Formen unserer Auffassung der Dinge und Thätigkeiten, Anschauungsformen und damit zugleich nach wohlbegründeter Annahme Formen des Seins und Wirkens der Dinge — Formen nicht in dem Sinne von realen Determinationen, sondern im Sinne von Verhältnissen. Die peripatetische Philosophie führt die Raum- und Zeitvorstellung auf den Begriff des Mafses zurück (Pesch, phil. nat. p. 390, 492, 525) und wahrt so die subjektive Bedeutung dieser Vorstellungen, welche von Pesch (l. c. p. 528) noch eigens hervorgehoben wird.

Maihingen. Georg Grupp.