Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 10 (1896)

Rubrik: Litterarische 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: 02.07.2025

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

LITTERARISCHE BESPRECHUNGEN.

1. **Della Libertà** considerata in se stessa, in relazione al diritto, alla storia, alla società moderna, e al progresso dell' umanità. Per Enrico Cenni. Napoli, R. Tipografia Francesco Gianuini e Figli. 1891.
2. **Die Religion als tiefstes Fundament der socialen Ordnung.** Von Dr. theol. P. Hake, Oberlehrer und Religionslehrer an dem Königl. Laurentianum zu Arnsberg. Arnsberg, Druck und Verlag von H. R. Stein, 1891.
3. **Eine neue Religionsphilosophie** (D. L. W. E. Rauwenhoffs) **und der zweifelhafte Wert der Religionsohilosophie als Wissenschaft.** Von Dr. O. Kuttner, Gymnasiallehrer. Posen, Hofbuchdruckerei W. Decker und Komp. (A. Röstel), 1891.
4. **Der Glaube als freie Heilserkenntnis.** Ein Wort zur Klärung des katholischen Lehrverfahrens von Dr. theol. Stephan Lederer, kath. Pfarrer in Rodalben. Rodalben, 1891. Im Selbstverlag des Verfassers.
5. **Der Glaube.** Apologetische Vorträge von Dr. Leonh. Atzberger, a. o. Professor der Theologie und Universitätsprediger in München. Freiburg im Breisgau, Herdersche Verlagshandlung, 1891.

1. Der Blick aller jener, denen das eigene Wohl wie das ihrer Mitmenschen am Herzen liegt, sollte auf die Gefahr hingelenkt werden, von welcher die Gesellschaft bedroht wird. Jeder, welchem Berufe er immer angehört, also auch der Schriftsteller, ist verpflichtet, so weit es in seiner Macht steht, den allmählichen Zusammensturz der öffentlichen Ordnung zu verhindern. Jeder soll sich an der Wiederherstellung eines gesunden socialen Lebens beteiligen. Deshalb kann jeder ernste Versuch, die Principien einer wahren socialen Ordnung darzulegen, mit Freuden begrüfst werden.

Ein gesellschaftliches Leben ohne Gesetzgebung und Rechtsordnung ist nicht denkbar. Ein Gesetz ist aber nur möglich, wo vernünftige Wesen beisammen wohnen. Subjekt eines Rechtes kann nur der freie Wille sein. Der Begriff der Gesellschaft begreift somit notwendig die Freiheit seiner Glieder schon in sich. Es kann also nur freudig berühren, wenn die Freiheit zum Gegenstande einer eingehenderen Untersuchung gemacht, ihr Verhältnis zum Recht, zur Gesellschaft und zur Civilisation näher untersucht wird. Dies thut der Verfasser der ersten der angezeigten Schriften. H. Cenni hat die social-philosophische Litteratur mit einem verdienstvollen Werke bereichert. Schöne äufsere Ausstattung, klarer Druck, fliefsender Stil erleichtern das Lesen seines umfangreichen Werkes.

Die häufigen Revolutionen und politischen Umwälzungen, so meint der Herr Verfasser, die in den letzten Zeiten Europa und die bestehende Ordnung erschüttert haben, sind in der Absicht unternommen worden, um der Freiheit ihre Rechte zu verschaffen. Alle diese Versuche haben mehr oder weniger ein trauriges Schicksal erlebt und bittere Resultate erzielt. Der nächste Grund hiervon liegt in dem falschen Begriffe der Freiheit, indem dieselbe als Zügellosigkeit aufgefafst wird. Der wahre Begriff der Freiheit kann unmöglich unrichtige Folgerungen nach sich ziehen. Daraus folgt, dafs jene politischen Systeme, welche die Freiheit entweder leugnen (Spinoza, Hobbes), oder aus deren Freiheitsbegriffe solch traurige Konsequenzen sich ergeben (Kant, Rousseau), von vornherein verworfen werden müssen. — Und so erklärt der Herr Verfasser zuerst das Wesen der Freiheit, darauf widerlegt er philosophisch die entgegengesetzten Systeme per longum et latum, wie man es sonst selten findet. Besonders wichtig sind die letzten Hauptstücke des ersten Buches, wo er das Verhältnis der Freiheit zum Recht und zur Pflicht untersucht. Ebenso interessant ist das letzte Kapitel des 3. Buches, wo er nachweist, dafs die Principien der Pflicht und des Rechtes durch die Lehren der modernen Philosophen nicht genügend begründet werden.

Da es nicht möglich ist, auf alles einzugehen, was im Buche sich findet, so soll nur einzelnes Unrichtige hervorgehoben werden. — Die Freiheit leitet der Verfasser aus der Denkfähigkeit des Menschen ab. Um darzuthun, dafs die wahre Freiheit von Gott unzertrennlich ist, nimmt er zu der ontologistischen Anschauung seine Zuflucht, wonach das Endliche nur im Verhältnis zum Unendlichen aufgefafst werden kann. Wir müssen früher Gott als unsere vernünftige Natur und mit ihr die Freiheit erkennen. — Ohne Zweifel ist der Verstand der nächste unmittelbare Grund der Indifferenz des Willens. Die Freiheit ist kraft ihrer Natur von Gott unzertrennlich. Aus der ontologischen Abhängigkeit darf man nicht auf die logische schliefsen. Wir gelangen aus der Erkenntnis des Endlichen — Analogaten — zum Begriffe Gottes als dem summum analogatum.

Seite 88 wird gelehrt, dafs die Denk- und Prefsfreiheit zum Begriffe der bürgerlichen Freiheit gehöre, und es wird noch hinzugefügt, die weltliche Gesetzgebung dürfe diese Freiheit gar nicht einschränken. Zwei Seiten später (p. 90) erkennt der Verfasser in diesen Fragen die Kompetenz der kirchlichen Autoritäten an. Hat er vergessen, wie die 79. propositio des Syllabus lautet? In ihr wird seine Behauptung verworfen. In der That, es kann nur eine kleine Begriffsverwirrung sein, wenn oben das Wesen der Freiheit in die Macht verlegt wird, die Mittel zum Zwecke wählen zu können, und hier dennoch behauptet wird: es gehöre zum Begriffe der bürgerlichen Freiheit, frei d. h. ungebunden denken und schreiben zu dürfen. Soll die bürgerliche Freiheit Zwecke verfolgen, die dem Wesen der Freiheit widersprechen? Oder kann auch im Unglauben und in der Frivolität das Ziel des Menschen gesucht werden? — Der staatlichen Autorität kann nie und nimmer das Recht abgesprochen werden, der falschen Freiheit gehörige Schranken zu setzen; da es von allen Social- wie Rechtsphilosophen anerkannt ist, dafs alle jene äufsere Handlungen, welche das Wohl der Gesellschaft fördern, Gegenstand der Gesetzgebung sein können. In der heutigen glaubenslosen Zeit, wo man in der Presse die Gesetze der natürlichen Sittlichkeit kaum mehr beachtet, ist es jedenfalls überflüssig, auch noch in der Theorie dieses System zu verteidigen. Eher wäre es erwünscht, einfach die Forderungen der natürlichen Moral und des natürlichen Rechts betont

zu hören. Dafs dies der Herr Verfasser in seinem sonst verdienstvollen Werke zu thun unterlassen hat, kann nur bedauert werden.

Auf Seite 401 findet der Herr Verfasser den eigentlichen Grund, warum das weltliche Gericht den Verbrecher strafen kann, einzig und allein darin, weil die einmal verübte That für immer gethan ist, sie verbleibe auch nach der Handlung. Wer z. B. einmal einen Mord begangen hat, ist ein für allemal ein Mörder. — Das Recht zu strafen, ist nun aber begründet im Wesen der Staatsgewalt, die zur Aufgabe hat, die gestörte Ordnung wieder herzustellen und der verletzten Gerechtigkeit Genüge zu thun. Der Grund des Verfassers ist folglich ein unzureichender und unrichtiger. Nach ihm könnte man niemals von jemandem behaupten, dafs er seine Strafe abgebüfst hat, denn die Staatsgewalt kann ihn zu jeder Zeit mit neuer Strafe belegen, weil ja die böse That auch nach Abtragung noch so vieler Strafen noch immer fortdauert. Dies würde dem Gerechtigkeitsgefühle unserer Vernunft widersprechen.

Recht schön sind die kritischen Untersuchungen über die Systeme Kants, Hobbes', Spinozas. Es wird handgreiflich gezeigt, dafs alle diese Lehren dem Christentume feindselig gegenüber stehen. Es wird auch nachgewiesen, dafs die wahre Freiheit nur erkannt und verwirklicht werden kann in und durch den Mittelpunkt der Geschichte und Kultur: in Christus. Gewifs gereicht es zum Troste, diesen ewig wahren Satz auch in unseren Tagen in einem gröfseren Werke ausgesprochen zu hören.

Im grofsen und ganzen kann das Buch als die Frucht eines längeren anhaltenden Studiums allen jenen empfohlen werden, die sich an der Rückeroberung der Rechte der wahren Freiheit nach den ewig geltenden Grundsätzen der gesunden Moralphilosophie beteiligen wollen.

2. Indessen ist neben der Freiheit noch etwas anderes erfordert, um das Leben in der Gesellschaft erträglich, ja nur auf die Dauer möglich zu machen. Das gesellschaftliche Zusammenleben mufs seinen letzten Grund in der Natur des Menschen, somit in Gott als deren Schöpfer haben. Ein Gott aber, dem nicht Verehrung und Anbetung d. h. Religion gebührt, ist undenkbar. Darum sind auch Gott und die Religion als Grundlagen der öffentlichen Ordnung zu betrachten. Diesen Gedanken führt der Herr Verfasser der zweiten Schrift kurz und bündig aus. — Da der Mensch kraft seiner Natur zum socialen Leben hingeordnet ist, mufs naturgemäfs die Gesellschaft selbst etwas Organisches und nicht etwas rein Mechanisches sein. Die Menschen müssen, in der Gesellschaft organisch gegliedert, einer dem anderen untergeordnet leben. Die Rechtsordnung, welche hierzu erfordert ist, setzt notwendig Gott und mit ihm die Religion als Rechtsfundament voraus. Wie keine Gesellschaft ohne Organisation gedacht werden kann, ebenso wenig ohne Gott und Religion. Keine Societät ohne sociale Autorität. Diese kann jedoch als solche nur dann anerkannt werden, wenn sie als die Vertreterin der vom Schöpfer ihr mitgeteilten Rechtsordnung aufgefafst wird; mit anderen Worten: der Begriff der Autorität ist unzertrennlich von dem Gedanken an die Oberherrlichkeit Gottes, d. h. von dem der Religion. Sittlichkeit ist ebenfalls erforderlich zum socialen Leben. Die Gesellschaft müfste aufhören zu sein, wenn alles das erlaubt wäre, was das Recht nicht verbietet, oder wenn nur das recht wäre, was äufserlich erzwungen werden kann. Die Moralität ist undenkbar ohne Gott, ohne Religion. Deshalb mufs man die Religion als das tiefste Fundament der socialen Ordnung bezeichnen. — Zum Wesen des Organismus gehört Verschiedenheit der Glieder und Einheit derselben im Verhältnis zum Ganzen. Auch die menschliche Gesellschaft mufs etwas Organisches, also eine Vielheit und doch zugleich eine Einheit bilden.

Die Einheit ist ausgesprochen im Bewufstsein der Solidarität und Zusammengehörigkeit der einzelnen Glieder. Wie wäre dieser Gedanke ohne Liebe zu Gott und zu seinem Ebenbilde, d. h. ohne Religion und Glauben durchführbar? Weil also der Gesellschaft ohne Religion die innere Einheit, das wesentliche Element, die Solidarität, Moralität, also Gott fehlt, kann sie ohne dieselbe auf die Dauer nicht bestehen. Wie gut thäten die Lenker der Staaten, wenn sie zu den alten heidnischen Gesetzgebern und Philosophen in die Lehre gingen! Diese würden ihnen die Wahrheit klar aussprechen, dafs der religiöse Kultus zu den Hauptverrichtungen des Staates gehört (Aristoteles), und dafs, wer die Religion angreift, die Grundlage der gesellschaftlichen Ordnung erschüttert (Plato). — Der warm gehaltene Vortrag des Herrn Verfassers verdient in den weitesten Kreisen beherzigt zu werden.

3. Soll die Religion wirklich Grundlage der öffentlichen Wohlfahrt sein, dann mufs sie sich auf objektivem Boden bewegen. Wird sie nicht auf die Existenz Gottes, d. h. auf die aus derselben sich ergebenden Principien der natürlichen Sittenlehre, aufgebaut, so ist sie rein subjektiver Begriff, ohne eigentlichen Einflufs auf die Gesellschaft. Es mufs also lebhaft beklagt werden, dafs man sogar in unseren Tagen, anstatt den objektiven Bestand der Religion zu schützen, sie zu einer subjektiven Idee herabwürdigt. Dies versuchte auch Rauwenhoff in seiner Religionsphilosophie (ins Deutsche übersetzt von Dr. Hanne, Braunschweig 1889). Er steht ganz auf dem subjektiven Standpunkte. Er huldigt der Ansicht, dafs das Wesen des religiösen Glaubens in der Annahme einer sittlichen Weltordnung, welche als Postulat des sittlichen Bewufstseins gedacht wird, beruhe; die religiöse Weltanschauung hingegen setze die Zweckmäfsigkeit in der Natur voraus; das Organ für die Entwickelung dieser Weltanschauung bilde die dichtende Phantasie. Dem entsprechend leitet Rauwenhoff den Ursprung der Religion aus dem Gefühle der Achtung vor einer übersinnlichen Macht her und verlegt ihre Grundlage in das absolute Pflichtbewufstsein.

Kuttner zeigt, dafs die Beweisführung Rauwenhoffs sehr lückenhaft ist; die einzelnen Argumente werden als mangelhaft befunden und schliefsen eine petitio principii in sich. Er kommt zum Resultate, dafs jede Religionsphilosophie eine dogmatische Voraussetzung habe. — Gewifs mufs man Kuttner beistimmen, wenn er die Unhaltbarkeit der Rauwenhoffschen Religionsphilosophie darthut. Damit sollen aber durchaus nicht alle seine Argumente und noch weniger sein Standpunkt gebilligt werden. Können wir die Existenz Gottes nicht wissenschaftlich beweisen, dann ist es auch unmöglich, die Objektivität der sittlichen Ordnung zu begründen, da nach H. Kuttners Ansicht die Gewifsheit des Pflichtbewufstseins auf dem Glauben an uns selbst beruht. So lange man von diesem falschen Begriffe der Sittlichkeit ausgeht, wird man niemals die Notwendigkeit der Religion beweisen können. Und weil das Fundament erschüttert ist, so ist nur ein Schritt bis zur vollkommenen Leugnung der Berechtigung einer jeden Religion und objektiven sittlichen Ordnung. Es ist also nur konsequent gesprochen, wenn z. B. Nietzsche in „Jenseits von Gut und Böse“ Ansichten ausspricht, welche unmöglich gutgeheifsen werden können, wie z. B., der Unterschied zwischen Gut und Böse sei zuerst von den Reichen erfunden worden, die Gebildeten und Vornehmen hätten überhaupt keine sittlichen Gesetze, den geistigen Aristokraten sei alles erlaubt u. s. w. — Zu solch traurigen Resultaten gelangt man auf dem Wege, den — wenigstens im Principe — auch unser Verfasser betreten hat. Seine kritischen Ausführungen verdienen jedoch, wie gesagt, volle Beachtung.

4. Will man zur einzig richtigen Auffassung der Religion gelangen, dann mufs sie da gesucht werden, wo sie unversehrt geblieben ist, wo sie mit dem geoffenbarten Glauben vereinigt ist. Denn wahre — selbst natürliche — Religion und Offenbarung sind thatsächlich nie getrennt zu finden. Es kann also für den wahren Begriff der Religion nur förderlich sein, wenn das Wesen des Glaubens an die Offenbarung ebenfalls klar entwickelt und erklärt wird. — Der Glaube, das übernatürliche Fürwahrhalten einer Wahrheit, unterscheidet sich dadurch vom Wissen, dafs er eine freie Zustimmung zu den geoffenbarten Lehren der Kirche ist, die man wegen der Autorität des offenbarenden Gottes für sicher und wahr hält. Der eigentliche Grund der Sicherheit im Glauben ist die Wahrhaftigkeit Gottes. Weil aber die geoffenbarte Wahrheit für uns stets dunkel bleibt, ist das Glauben ein freier Akt des Verstandes und des Willens. Mittel, die uns zur Annahme der Thatsache der Offenbarung bewegen, sind die Wunder und aufserordentliche Zeichen, Prophetie u. s. w. Diese werden motiva credibilitatis genannt.

Dies ist die Anschauung aller recht denkenden Theologen, ja man kann sagen der Kirche selbst. Dr. Lederer will nun in seiner Schrift: „Der Glaube als freie Heilserkenntnis“ nachweisen, dafs diese allgemein angenommene Lehre weder mit der Vernunft, noch mit der heil. Schrift und Tradition in Einklang zu bringen sei. Nach seiner Meinung besteht der eigentliche Beweggrund des Glaubens an die übernatürlichen Wahrheiten in der Einsicht, dafs die geoffenbarten Wahrheiten den Menschen wirklich zur Seligkeit führen, dafs sie gute, zweckmäfsige Mittel sind, um in den Besitz des Himmels kommen zu können. Bewiesen wird dies aus der Natur des Willens. Der Wille läfst sich nur von dem bewegen, was zum Ziele führt, was gut ist. Nur dann kann der Glaube frei sein, wenn er gemäfs der Natur jener Potenz ausgeübt wird, welcher er vor allem zugehört, des Willens. Die gegenteilige Ansicht könne darum die Freiheit des Glaubensaktes nicht erklären. Auch er gibt an, dafs Gottes Autorität dazwischen treten müsse, jedoch nicht als die unfehlbare Wahrheit, sondern als Objekt unserer Glückseligkeit. Wunder sind nur als Vorbedingungen des eigentlichen Glaubensaktes zu betrachten, welcher von der Thätigkeit des Willens abhängt.

Dies ist, wie wir glauben, der Grundgedanke des Herrn Verfassers. Leider hat er unterlassen, sein System auf allseitige Weise zu begründen. Einige Stellen aus der hl. Schrift sind die Argumente, mittelst deren er seine These beweisen zu können glaubt. Konzilien, Väter, Theologen scheint er nicht als kompetente Autoritäten anzuerkennen, denn er führt sie häufig nur an, um sie zu widerlegen.

Ohne uns in nähere Untersuchungen über das Wesen und die Motive des Glaubens einlassen zu wollen, bemerken wir nur kurz, dafs der Glaube eine intellektuelle Tugend ist, sein Subjekt kann nur der Verstand sein. Motiv des Glaubens kann etwas nur dann genannt werden, wenn es den Verstand (und nicht den Willen) zu jenem Akte bewegt, durch welchen er alles für wahr hält, was Gott geoffenbart hat. Soll der Glaube eine göttliche Tugend bleiben, dann mufs als unmittelbarer Grund desselben Gottes Autorität selbst anerkannt werden. Credere, sagt der hl. Thomas, est actus intellectus, quia obiectum huius actus est verum, quod proprie pertinet ad intellectum. Ideo necesse est quod fides, quae est proprium principium huius actus, sit in intellectu sicut in subiecto (2. II. qu. IV. a. 3). — Die Theologen, gegen die der Verfasser kämpft, haben nicht behauptet, dafs z. B. die Wunder Beweggründe (ratio formalis) des Glaubens sind. Sie sind Mittel, um uns zu über-

zeugen, dafs der Inhalt der Offenbarung und die Übernatürlichkeit ihrer Vermittlerin, der katholischen Kirche, glaubwürdig sind. Sie bewirken nicht den Glaubensakt, sind auch nicht wesentliche, innerliche Bestandteile desselben. Sie disponieren uns zur leichteren Annahme des Inhaltes der Offenbarung dadurch, dafs sie uns die Glaubwürdigkeit desselben vor die Augen stellen. Durch sie wird die Offenbarung evident in ratione credibilis, nicht aber in ratione scibilis. Gewifs hängt der Glaube vom Akte des Willens ab. Dies darf aber nicht im Sinne des Herrn Verfassers verstanden werden. Der Wille ist dem Glaubensakte selbst immer etwas Äufserliches. Augustinus fidem accipit pro actu fidei in quantum ex imperio voluntatis intellectus credibilibus assentit, sagt der hl. Lehrer a. a. O. ad 1. Und wieder: Quod pertinet ad voluntatem, non per se pertinet ad fidem, ib. a. 4. — Diese Lehre, recht verstanden, kann kaum in Zweifel gezogen werden. Der Herr Verfasser hätte viel objektiver geschrieben, wenn er zuerst die Termini technici der Theologie: objectum materiale, formale quod, quo etc. des Glaubens näher erklärt hätte und so erst auf die Lösung des Problems eingegangen wäre. Er ist ohne jede Vorbemerkung, ohne den Standpunkt der Frage festgestellt zu haben, gleich, wie man sagt, in medias res gegangen; kein Wunder, dafs er sich nicht zurecht findet. — Und in der That! Wären die Wunder nicht Motive der Glaubwürdigkeit, so hätte unser Verstand keinen hinreichenden Grund zur Annahme der Offenbarung. Dies um so mehr, da, wie der Verfasser selbst Seite 41 zugibt, der Glaube an die Zweckmäfsigkeit der geoffenbarten Wahrheiten zum ewigen Leben nur aus übernatürlichen Motiven erfolgen kann. Die besagte Zweckmäfsigkeit mufs also auch nach ihm geglaubt werden. Dieser Glaube kann unmöglich Motiv des Glaubens sein. Denn sonst sind wir entweder in einem offenbaren circulus vitiosus, oder wir müfsten zugeben, dafs unser Glaube ein unvernünftiger ist, ähnlich wie z. B. der Gefühlsglaube einzelner protestantischer Sekten. — Aber, meint der Herr Verfasser, sonst hätte ja der Glaube ein natürliches Fundament! Gewifs haben wir natürliche Beweise für die Glaubwürdigkeit, nicht aber für das Glauben selbst. Dieser stützt sich nicht auf Gott, auf die prima veritas simpliciter, sondern auf die prima veritas revelans, welche jedenfalls übernatürlich genannt werden mufs. — Wünscht sich Herr Lederer über diese Fragen zu orientieren, so wird er in den Abhandlungen Dr. Glossners „Apologetische Richtungen und Tendenzen", welche in diesem Jahrbuche erscheinen (vor allem im 6. Artikel), treffliche Aufschlüsse finden.

Noch weniger als der Inhalt kann die Art und Weise gebilligt werden, in welcher der Verfasser in seiner Broschüre auftritt. Seine Sprache dürfte wohl etwas zurückhaltender sein. Theologen, wie z. B. Kleutgen, Hettinger, also Männer der kirchlichen Wissenschaft, tragen Lehren vor, welche nicht „apostolisch" genannt werden können. Das richtige Verständnis der heil. Schrift scheint der Herr Verfasser zu sehr für sich zu beanspruchen und sich selbst als den authentischen Ausleger der hl. Bücher zu betrachten. Die Aussprüche des Vaticanums werden durch die hl. Schrift gleichsam korrigiert. Seine (des Vaticannms) Definitionen bedürfen einer „Ergänzung". Das Konzil hätte, meint Herr Lederer, viel genauer und den kirchlichen Traditionen entsprechender gelehrt, wenn es seine Ansichten ausgesprochen hätte. Die Theologen sollten, nach der Ansicht des Herrn Verfassers, in dieser Frage mehr der Spekulation, als den Konzilien und der hl. Schrift Fleifs zuwenden. Er ist der sicheren Hoffnung, dafs, wenn alle Seelsorger seine Lehre

befolgen und beim Unterrichte der Irr- und Ungläubigen mehr die Zweckmäfsigkeit des Glaubensinhaltes zur ewigen Seligkeit als die Wunder und Weissagungen, als die Autorität des offenbarenden Gottes betonen würden, so wäre das Lehrverfahren der katholischen Kirche bald viel fruchtbarer, als es bisher gewesen ist, u. s. w.

Dies soll hinreichen, um neben der Doktrin des Herrn Verfassers auch noch seinen subjektiven Standpunkt anzudeuten. Das Werk des Herrn Lederers ist zwar nicht nach unserem Geschmacke, aber der Grundgedanke seines Systems kann in der Praxis allen jenen empfohlen werden, deren Aufgabe es ist, andere in die Schönheiten unserer heil. Religion einzuführen.

5. Will man der Natur durch den Glauben zu Hilfe kommen, dann mufs er so genommen werden, wie die katholische Kirche und die Theologen ihn verstehen, und wie ihn Dr. Atzberger in den angezeigten apologetischen Vorträgen uns entwickelt. Der Glaube ist übernatürlich, aber die Glaubwürdigkeitsmotive sind nicht nur natürlich erkennbar, sondern sogar evident, damit so niemand seinen Unglauben entschuldigen könne.

Dr. Atzberger erklärt uns in 50 Vorträgen die ganze Lehre der Kirche über den Glauben, zwar nicht immer in wissenschaftlicher Fassung, sondern eher in einem allen leichtverständlichen Stile. Zuerst entwickelt er den Begriff des Glaubens im allgemeinen, dann den des christlichen Glaubens. Als Grund des Glaubens wird Gott, dessen Existenz und Wahrhaftigkeit vorausgesetzt wird, bezeichnet. Nach der Feststellung des Wesens der Offenbarung wird ihre Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit bewiesen. Als äufsere Kriterien der Offenbarung gelten vor allem die Wunder und die Prophezeiungen; als innere werden die Übereinstimmung mit allen natürlichen Wahrheiten, die Reinheit, Heiligkeit und Erhabenheit der Lehre angeführt. Die katholische Kirche wird als das vermittelnde Organ der göttlichen Offenbarung bezeichnet, ihr göttlicher Ursprung, ihr übernatürlicher Charakter und ihre Autorität festgestellt, die Unvergänglichkeit und Unfehlbarkeit der Kirche und des Papstes bewiesen und erklärt. — Alles dieses wird nicht auf Grund selbständigen Studiums, sondern an der Hand der Apologeten Hettinger, Weifs, Gutberlet, Schanz, Scheeben behandelt. Eben deshalb ist nicht alles genau abgerundet, mancher Ausdruck dürfte beanstandet werden können. Auch einzelne Behauptungen wären noch einer gröfseren Korrektheit fähig. So wird z. B. S. 9 die Zustimmung des Verstandes zu den allgemein religiösen Wahrheiten als von freiem Willen abhängig bezeichnet. Dies darf jedoch nur in dem Sinne gesagt werden, als jeder Akt des Verstandes quoad exercitium actus vom Willen abhängig ist. S. 17 wird die Ansicht ausgesprochen, man halte die geoffenbarten Wahrheiten für sicherer als die, welche man aus eigener Kraft natürlicherweise erkennt. Zur Klärung der Frage führen wir folgende Worte des englischen Lehrers an: Certitudo duo potest importare, scilicet firmitatem adhaesionis, et quantum ad hoc fides est certior omni intellectu et scientia; quia prima veritas, quae causat fidei assensum, est fortior causa quam lumen rationis, quod causat assensum intellectus vel scientiae. Importat etiam (certitudo) evidentiam eius cui assentitur, et sic fides non habet certitudinem, sed scientia et intellectus (De verit. qu. 14. a. I ad 7). — Als Ursachen der Unentschiedenheit in Sachen des Glaubens wären noch tiefere psychologische zu finden gewesen. S. 50 meint der Herr Verfasser, nur oberflächliches Denken könne annehmen, dafs die Welt von Ewigkeit her sei. Es wird ihm doch nicht unbekannt sein, dafs eine ganze Reihe grofser Geister die

Möglichkeit der ewigen Schöpfung bejahten. (Vgl. P. Th. Esser: Die Lehre des hl. Thomas bezüglich der Möglichkeit einer ewigen Schöpfung, Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie, V. Bd. S. 129 u. s. f.) Will er diese auch unter die oberflächlichen Köpfe zählen? — Bei der Notwendigkeit der Offenbarung wäre vor allem erwünscht, die verschiedenen Arten der Notwendigkeit aufzuzählen und zu erklären. Nur so kann die Frage ruhig behandelt und endgültig gelöst werden. Das Wunder hätte viel genauer definiert und erklärt werden müssen. Wird es nur so allgemein beschrieben, dann können wir seine Möglichkeit nicht darthun, noch weniger unsere Gegner widerlegen. Das auf Seite 202 über das Vorherwissen Gottes Gesagte ist dogmatisch mindestens zweifelhaft. An und für sich ist die Behauptung zu stark, dafs von der Leugnung der Unfehlbarkeit der Kirche bis zum Unglauben und vollen Atheismus nur noch ein Sprung sei. S. 379 wird das Gebiet der Unfehlbarkeit etwas zu flüchtig behandelt.

Wir sind überzeugt, dafs der Wunsch des Herrn Verfassers in Erfüllung gehen wird, den er in der Vorrede ausspricht. Gewifs wird durch sein Buch mehr als einer, der es ernst nimmt, wieder zum Glauben gelangen, mancher Wankender wird sich durch seine Vorträge im Glauben befestigen können. Sein Werk wird besonders für solche nützlich sein, die sich in der Lehre von Offenbarung und Glauben unterrichten lassen wollen, aber keine Gelegenheit haben, gröfsere Werke in die Hand zu nehmen. In diesen Vorträgen wird er den wahren göttlichen Glauben finden, jenen, der auch zugleich die Grundlage für das irdische Wohlergehen sowohl des Einzelnen als auch der Gesellschaft selbst ist.

Graz. Fr. Sadocus Szabó O. P.

Rudolf Eisler: **Der psychophysische Parallelismus**, eine philos. Skizze. Leipzig, Friedrich.

Wenn der Verfasser als „Grundthese“ seiner Theorie es hinstellt (S. 31), „dafs körperliches und geistiges Geschehen stets aneinander gebunden sind und einander parallel gehen“, so geben wir ihm mit Rücksicht auf die menschliche Erkenntnis und Handlungsweise, um die es sich ja in diesem Schriftchen handelt, darin recht, dafs solche Wechselbeziehung zwischen Geist und Körper „immer wieder als das Konstante im Wechsel der Anschauungen sich erhalten wird“. Auch die Zusammenfassung der verschiedenen Theorieen über den „Parallelismus zwischen Psychischem und Physischem“, zwischen Geistigem und Körperlichem, Gedanken und Ausdehnung, seit Cartesius und Spinoza ist durchaus zweckgemäfs und von durchsichtiger Klarheit. So kurz sie vorgeführt wird, so inhaltsvoll erscheint sie und gibt Zeugnis davon, wie der Verfasser die pantheistische Philosophie der letzten Jahrhunderte beherrscht. Zu bedauern ist, zumal im Hinblick auf die Achtung, die allen andern Systemen gezollt wird, dafs in der Einleitung von „kindischen Anschauungen“ die Rede ist, „wie sie die Religion in Bezug auf Weltschöpfung enthält“. Eine ganz unwissenschaftliche Voreingenommenheit hindert diese Herren, die Ansicht eines sehr grofsen Teiles der Gelehrtenwelt nach deren Schriften zu prüfen, wenn solche Ansicht auf dem Fundamente des christlichen Glaubens steht. Wir könnten, bereits aus dieser kleinen Schrift von nur 32 Seiten, Glaubensartikel der modernen Wissenschaft anführen, im Vergleich mit denen die christlichen Glaubensartikel der reine Trost des Verstandes sind. Von den letzteren kann die Vernunft gewissenhafte Rechenschaft ablegen, während von den modernen Glaubensartikeln das Unwahre nachgewiesen werden kann. Nennt der

Verfasser das Wesen der Kausalität eine „wunderbare Sache“ (S. 29) oder läſst er S. 24 eben nur „die Organismen Träger des Lebens sein“, unten aber schon im „ursprünglichen Stoffe das Princip des Lebens antreffen“ und S. 30 „jedes Ding in der Welt ein beseeltes Wesen sein“, so kommen derartige Sätze augenscheinlich von dem anerkannten und nicht bewiesenen, also geglaubten Grundprincip, daſs das Höhere aus dem Niedrigeren hervorgehe (S. 23), also der Schüler den Meister heranbilde, nicht der Meister den Schüler. Uns können die Widersprüche in der modernen Wissenschaft, die sich in jedem ihrer Werke häufen, nicht bewegen, vom christlichen Monismus abzugehen. Nach diesem kommt alles Sein und alle Thätigkeit von einer einzigen, alles in 1. Linie wirkenden Kraft, und diese Kraft ist ihre eigene Substanz, nämlich nichts als Wirklichkeit und Bestimmtheit, actus purus. Alle Dinge sind nach ihrer Thatsächlichkeit eins in dieser sie wirkenden Kraft; und die Substanz im Innern der Dinge ist nichts als eine verschiedene und mannigfaltige Art und Weise, auf die Vollkommenheit dieser einen Substanz hinzuweisen, die durch keine Nachahmung erschöpft werden kann, die allein Sein und Kraft aus sich selber hat. Wollte der Verfasser einmal versuchen, mit den Principien des christlichen Monismus zu arbeiten, so würde er bald finden, daſs die Vorzüge und das Gute in jedem der modernen Systeme in eins zusammenflieſsen, dagegen das Dunkel und das Rätselhafte oder Widerspruchsvolle ausgeschieden wird.

Dr. C. M. Schneider.

Franciscus ter Haar C. SS. Rdp.: **De systemate morali antiquorum probabilistarum.** Dissertatio historico-critica. Paderbornae, Ferd. Schöningh.

Wenn diese Dissertation einzig den Zweck hätte, den status quaestionis in der Frage des Probabilismus wissenschaftlich zu bestimmen, so wäre schon dieser Zweck vollauf gerechtfertigt. Denn es ist nicht zu beschreiben, wie leichtfertig heutzutage in Abhandlungen und Büchern der platteste Probabilismus empfohlen wird und alle möglichen Autoren bis zu Antoninus und Thomas hinauf für denselben eintreten müssen; auch wenn sie nur das Unglück hatten, zu schreiben, man könne unter gewissen Bedingungen einer probablen Meinung folgen. Lasen wir doch in letzter Zeit folgende bombastische Ausdrucksweise: „Wir haben im Laufe der Untersuchung den Probabilismus als ein System erkannt, welches durch innere Wahrheit und Konseqnenz wie durch praktische Verwertung nicht bloſs den Vorzug vor allen andern verdient, sondern in seiner Sphäre (?!) allein berechtigt ist.“ Eine katholische Zeitschrift stimmte dieser Lobhudelei eines in vielen seiner Behauptungen bereits vom Anathem der obersten kirchlichen Behörde getroffenen Systems enthusiastisch zu.

Aber der Verfasser obiger Dissertation begnügt sich nicht damit, scharf und lichtvoll den status quaestionis auseinander zu setzen. Er begründet auch aus der Geschichte und mit der Vernunft seine eigene positive Ansicht, nämlich den Äquiprobabilismus des hl. Alphonsus, in einer Weise, daſs nach unserer Meinung schwer etwas dagegen einzuwenden ist und sowohl die gemäſsigten Probabilioristen wie die ernst denkenden Probabilisten das Ergebnis der vorgeführten Forschung unterschreiben können. Jedenfalls schlägt der Verfasser den Weg ein, welchen Alphonsus (epist. 12. Febr. 1776) als die via di mezzo bezeichnet.

Er legt mit Recht (S. 15) das entscheidende Gewicht bei Bestimmung des status quaestionis darauf, dafs nach Alphonsus die zuverlässig wahrscheinlichere Meinung, wenn sie auf seiten des an sich nicht zweifellosen Gesetzes steht, mit moralischer Gewifsheit ausgestattet ist. (Quando opinio pro lege est certe probabilior, tunc lex non est amplius dubio stricto dubia, . . . sed est moraliter certa. H. A. I. 31.) Sehr lehrreich ist der Nachweis, dafs von Medina ab die angesehensten Autoren für diese selbe Ansicht eintreten. Sie lassen nur dann zu, dafs man die minder wahrscheinliche Meinung wähle, wenn die Differenz eine sehr geringe ist, „nam parum pro nihilo reputatur". Wir führen einige Beispiele an aus Autoren, die dem Jesuitenorden angehören und deren Namen überall einen guten Klang haben. Suarez (de leg. l. 8, c. 13. n. 19) sagt: Major probabilitas est quaedam moralis certitudo, si excessus probabilitatis certus sit. Rebellus (de obligat. justitiae, religionis et caritatis, ed. 1638, p. 1, qu. 5. n. 5) schreibt: Certum est, neminem salva conscientia sequi posse opinionem, quae minus probabilis ab eo cognoscitur. P. 2, l. 1, qu. 2, n. 10: Si quis ita dubitat, ut tamen veri similius sit, votum fuisse emissum cum sufficienti deliberatione, tenetur sub mortali illud servare; secus, si tale non sit, etiamsi dubium sit pro utraque parte aequale. Prior pars a nemine negatur; posteriorem tenet Sylvester, Medina et alii communiter. Auch Valentia (in H, II disp. 5, qu. 7, punct. 4, dub. 3): Et tunc quamdiu quis in tali existimatione judicioque perdurat, non potest aut in agendo aut in consulendo sequi opinionem minus apud se probabilem, sed debet sequi, quam probabiliorem putat. Der ehrw. L. de Ponte (in I. II qu. 18; de conc. dub. 4 et 5): Non est in potestate hominis deponere opinionem, quam certe scit esse probabiliorem, quia intellectus necessitatur quoad specificationem assentiri probabilioribus. . . . Nullus potest speculative assentire opinioni, quam videt minus probabilem.

Interessant ist die Auslassung des Kardinals Pallavicini: Quando res est utrimque probabilis, neutra pars est evidenter probabilior; alioquin altera nullo modo esset probabilis (D. 9. qu. 4. a. 4. n. 3). S. 36 weist der Verfasser nach, dafs Pallavicini den Jesuiten Michaël d' Elizalde aufgefordert hat, sein Werk gegen den Probabilismus zu schreiben. Wir nennen die Stelle aus Pallavicini interessant, weil dadurch die endgültige Lösung der ganzen Frage im Sinne des hl. Thomas angedeutet wird. Thomas setzt eben in die Definition der opinio probabilis die adhaesio von seiten des Intellekts. Quidam actus intellectus habent cogitationem informem absque firma assensione, sive in neutram partem declinent, sicut accidit dubitanti; sive in unam partem magis declinet quam in aliam aliquo levi signo, sicut accidit suspicanti; sive uni parti adhaereat, sicut accidit opinanti (S. th. 2. 2. qu. 1, art. 4). Wenn aber zu den Wesensmerkmalen der opinio probabilis, als solcher, es gehört, dafs ihr der Mensch zustimmt, dafs sie also eine „Meinung", ein „Mein" ist, so ist eben das Gegenteil nicht mehr für den betreffenden probabel. Es wird damit das Subjektive in dieser Frage, was in den Umständen, den persönlichen Verhältnissen liegt, geschieden von den objektiven Gründen.

Darauf weist auch der Jesuit Esparza, ein sehr geschätzter Theologe, hin, wenn er sagt (Appendix, qu. 23 de act. hum., ed. 1669, n. 112): Fieri non potest, ut opiniones invicem contradicentes maneant ambae probabiles apud eum, cui est evidens ac indubitate, alteram opinionum niti motivo absolute et simpliciter, omnibus hinc et inde consideratis, majori. Es kommt in der Frage des Probabilismus darauf an, zu finden,

woher das Motiv für die adhaesio stammt. Denn ex parte objecti besteht keine absolute Evidenz, die zum assensus zwingt, sondern höchstens eine gewisse Evidenz im Vergleiche mit der minder probablen Meinung; wird doch eben angenommen, dafs selbst die evidenter et notabiliter probabilior nicht objektiv absolut gewifs ist. Dieses Motiv kann blofs vom „Subjekte" herkommen. Da öffnet sich der Weg für weitere Forschung und für eine endgültig zufriedenstellende Lösung. Sich wie der platte, laxe Probabilismus dabei beruhigen, dafs ein, wenn auch noch so leicht wiegender, Grund für eine Meinung vorhanden ist (bedeutet dieser Grund auch nur einige moderne Autoren), heifst sich dem Satze nr. 3 unter den von Innocenz XI. verurteilten aussetzen und den Tadel verdienen, welchen der Jesuit Perillus (de consc. prob. praef.) mit den Worten ausspricht: Ne propter apertam ab unanimi antiquorum opinione defectionem temeritatis arguerentur, coeperunt rationes aliquas excogitare, quibus et suum a majoribus recessum honestarent, et apud imperitum vulgus de suae sententiae veritate plausum aliquem obtinerent.

Wenn der Verfasser, um dies nebenbei zu erwähnen, beispielsweise bemerkt (S. 99), dafs Thomas die traditio instrumentorum als Materie der Priesterweihe betrachtet, so ist das nicht richtig. Thomas nennt die übertragene potestas die materia des Sakramentes und die instrumenta sind nach ihm blofs ein Ausdruck dieser potestas. In der potestas, als der eigentlichen Materie, herrscht daher überall in der Kirche Übereinstimmung; der Ausdruck dieser potestas aber kann in den verschiedenen Kirchen und Zeiten wechseln, wie der Aquinate ausdrücklich hinzusetzt. Wir empfehlen diese Dissertation ter Haars sowohl wegen ihres Inhalts wie wegen der Klarheit in der Ausdrucksweise aufs dringendste.

Dr. C. M. Schneider.

Prof. Dr. Max Diez: Theorie des Gefühls zur Begründung der Ästhetik. Stuttgart, Frommann (E. Hauff).

Wir lasen dieser Tage die Schrift Hermann Bahrs „Studien zur Kritik der Moderne". Darin wird in feuilletonistischer Behandlungsweise nachgewiesen, wie der Stil der neuesten Litteratur darin besteht, keinen Stil zu haben, und die Kunstregel der neuesten Erzeugnisse der Kunst darin gipfeln, keinen Regeln mit Rücksicht auf das Ganze des Kunstwerkes zu folgen. Die oben angezeigte „Theorie des Gefühls" hat denselben Inhalt, nur erscheint derselbe im Philosophengewande. Beiderseits wird auf jene Richtung in Kunst und Wissenschaft hingedeutet, welche man in der politischen Sprache mit dem Worte „Anarchie" ausdrückt; es werden Fingerzeige gegeben, um wieder auf festen Boden zu kommen. Der Verfasser der „Theorie des Gefühls" beschäftigt sich zuerst mit der Notwendigkeit eines neuen Fundamentes für die Ästhetik, kritisiert dann die verschiedenen Ausgangspunkte in der Erörterung des ästhetischen Subjekts und begründet schliefslich seinen eigenen Versuch einer Theorie des Gefühls als der Grundlage einer philosophischen Wissenschaft der Ästhetik. Es bedarf bei Lesung der Schrift angestrengter Aufmerksamkeit; denn der Verfasser weicht teilweise bedeutend von der gewöhnlichen Terminologie ab. Um den Sinn zu erfassen, mufs sich der Leser stets gegenwärtig halten, wie der Verfasser seine termini erklärt wissen will. Und letzteres ist nicht immer leicht festzustellen. Es müssen zu diesem Zwecke nicht selten mehrere Stellen verglichen werden, von denen die eine das von der andern angeeignete Verständnis vervollständigt. Besser

würde es gewesen sein, wenn scharf und klar der wissenschaftliche Inhalt solcher termini in einer einzigen Stelle, wo möglich mit hervortretender Schrift, erläutert und im Anschlusse daran später nach den verschiedenen Seiten hin die praktische Anwendung gemacht worden wäre. So erscheint der Hauptterminus selber, „das Gefühl", bald als „That der Freiheit", bald als „Selbstbewufstsein des Geistes", bald als allgemeines „Lebensgefühl", bald noch anders. Wir haben keine Stelle gefunden, in welcher die verschiedenen Gesichtspunkte, unter denen „das Gefühl des Geistes" betrachtet werden kann, zusammengefafst würden. Das ist dem Leser selbst überlassen und verursacht diesem Schwierigkeiten, die sich vermeiden liefsen. Nach unserer Ansicht beengt man den Begriff des Schönen zu sehr. Man gibt demselben zu viele wesentliche Merkmale. Das Schöne ist nichts anderes wie das in den Schatten des Unendlichen getauchte Gute und Wahre. Daraus ergeben sich sogleich die drei unterscheidenden Kennzeichen des Schönen: Vollständig, entsprechende Proportion oder Abmessung der Teile, ein gewisser Glanz. Das Vollständige, wonach z. B. ein Gesicht häfslich ist, wenn ihm die Nase oder ein Auge fehlt, entspricht dem Guten. Gut ist ja, was begehrenswert ist; etwas Mangelhaftes aber oder nur in der Potenz, dem Vermögen nach, Bestehendes wird im selben Mafse nicht begehrt. Die Proportion oder das angemessene Verhältnis der Teile entspricht der Vernunft, deren Gegenstand das Wahre, d. h. was „währt", also das Wesen im Dinge, ist. Bleibt doch dieses immer dasselbe unter dem Wechsel der äufseren Erscheinungen und bildet für die letzteren das Mafs. Der Glanz, der vom Schönen unzertrennbar ist, entspricht dem Unendlichen. Daher kommt es, dafs man wahrhaft Schönes immer wieder sehen oder hören will, kaum davon gesättigt wird und im Innern eine unerklärbare Befriedigung empfindet, die über rein stoffliche Dinge erhebt und nicht selten auf die körperlichen Bedürfnisse selber vergessen läfst. Man klagt heutzutage so oft, die schönen Künste seien nur noch für die oberen Zehntausend da; nicht blofs weil der Genufs ihrer Erzeugnisse bedeutende Mittel erfordert, sondern weil die Kunstwerke selbst gar nicht populär im guten Sinne des Wortes angelegt sind. Der Verstand waltet zu viel vor und der eigentliche ästhetische Glanz, das Zeichen des wahrhaft Künstlerischen, des Ursprunges vom Unendlichen her, fängt an zu mangeln. Man komponiert keine Zauberflöte und keine Schöpfung mehr, sondern macht die Musik zur reinen Mathematik in Tönen. Ähnlich verhält es sich mit den übrigen Künsten. Der Begriff des Schönen wird zu sehr eingeengt. Daher kommt die sog. Anarchie in der Kunst, welche nicht mehr das Populäre, sondern das Ordinäre sucht und die beste Regel im Mangel an allen Regeln erblickt. Der Verf. obiger Schrift trägt das Seine dazu bei, der Anarchie in der Ästhetik mit dem reichen, ihm beschiedenen Talente entgegenzutreten. Seinen Zweck wird er um so sicherer erreichen, je weiter, transcendentaler, verständlicher er den Begriff des Schönen fafst. Dr. C. M. Schneider.

***Salvatore de Crescenze:* Saggio di una scala normale del pensiero astratto secondo la risultante di due fattori.** Moduli secondo e terzo ossia di media e d' infima grandezza. Napoli, Michele d' Auria.

Es geht in Italien mit Thomas ähnlich wie mit Palestrina. Im Vergleich mit andern Ländern findet Palestrina und mit ihm der echte

Kirchengesang vielleicht am wenigsten Verständnis, jedenfalls bis vor einigen Jahren, bei den Gesangchören und Gesangmeistern Italiens. Ebenso gibt es weite Gelehrtenkreise in Italien, die, nach den veröffentlichten Schriften zu urteilen, wohl nie etwas von einem Italiener, Namens Thomas v. Aquin, und seiner Philosophie gehört haben. In diese Kreise gehört augenscheinlich der Verfasser obigen Schriftchens. Wahrscheinlich hat er, weit in der Ferne, die Glocken des Herbartschen Systems läuten hören und möchte nun die Begriffe alles menschlichen Wissens in die Zwangsjacke mathematischer Formeln stecken. Wir glauben seiner wiederholten Versicherung, sein Schriftchen sei nicht vollkommen; aber es sei doch „etwas" und das genüge ihm, überhaupt etwas geleistet zu haben. Wir wollen auch dieses „Etwas" genauer bestimmen. Der Inhalt seines Schriftchens ist höchst günstig kritisiert, wenn man ihn als thörichte Spielerei kennzeichnet. Der Verf. thäte besser und befafste sich vor allem mit seinem grofsen Landsmann, dem Aquinaten.

Dr. C. M. Schneider.

Die Sittlichkeitslehre als Naturlehre. Leipzig, Duncker und Humblot.

Die „deutsche Gesellschaft für ethische Kultur" beabsichtigt, ein Lehrbuch für religionslose Ethik zu veröffentlichen, welches, neben der, nun einmal noch, christlichen Schule, „jeden praktischen Lehrer wie alle selbständig denkenden Eltern anleitet, ihren Kindern und Zöglingen eine von allen religiösen Voraussetzungen freie ethische Unterweisung zu erteilen". Vorliegende Schrift bildet eine Art Vorbereitung für ein solches Lehrbuch. Der Verf. specialisiert am Schlusse etwas eingehender die erforderlichen Eigenschaften dieses wünschenswerten „Lehrbuches". Unter anderem „soll dem Lehrer das Verständnis nicht erschwert werden durch Voraussetzung von Specialkenntnissen, die auf seinem Bildungswege nicht geboten zu werden pflegen, noch durch den Gebrauch philosophisch-technischer Termina".

Wir können dem Verfasser das Zeugnis geben, dafs er im vorliegenden Schriftchen dieser Bedingung im vollsten Umfange gerecht geworden ist. Weder in der Geschichte noch in der Naturlehre noch in der Philosophie und am wenigsten in der Logik verrät er Specialkenntnisse, so gering auch immer man sie für die Begründung einer neuen Richtung der Ethik annehmen möchte. Die Grundlage für ethische Weiterentwickelung ist ihm der natürliche ethische Trieb, das bedeutendste Hindernis die Religion. Wie man sich diesen Trieb vorzustellen hat, erhellt aus dem glänzenden Beispiele der Tiere. Da verteidigt manchmal mit Aufopferung ihres Lebens die Mutter ihre Jungen, und die Henne verzichtet ja auf alles Herumlaufen zu Gunsten der Küchelchen, die sie ausbrüten will. Wollte man auf den Löwen, Tiger, Panther hinweisen, die ihre „Nächsten" auffressen, so würde der Verf. mit den menschenfreundlichen Satzungen der Jahrhunderte oder Jahrtausende alten Thaggs oder Thuggs Vorderindiens antworten (S. 10). Diese halten es für ihre Pflicht, so viel Raubmorde wie möglich durch Erdrosseln auszuführen; aber einzig aus Eifer für das Wohl der andern. Sonst würde ja das Menschengeschlecht zu zahlreich werden. Selbstverständlich ist die Entwickelungstheorie Darwins für den Verfasser unumstöfslicher wie ein Glaubenssatz: Die Menschheit macht seit dem „paradiesischen" Menschen stete Fortschritte. Das hindert ihn freilich nicht zu behaupten, dafs die

religionslose Ethik bereits 600 Jahre vor Christus gelehrt worden, zumal das Christentum habe die weitere Ausbreitung derselben gestört und somit die Menschheit zurückgeschraubt. Wir fühlen uns indessen dem Verf. zu besonderem Dank verpflichtet. Er hofft auf den Protestantismus, auf die deutsche Philosophie oder die metaphysische Moral; auch an den Socialdemokraten verzweifelt er nicht, „wenn sie nur ihren socialistischen Irrlehren entsagen"; selbst zu der „altkatholischen Kirche" hat er Vertrauen. Einzig vom „jesuitischen Ultramontanismus", d. h. von der katholischen Kirche, hofft er nichts für die Beförderung der religionslosen Ethik. Das freut uns, dafs er doch unsere Kirche von der Aussicht ausnimmt, wonach sie ebenfalls einmal den tierischen Instinkt als das Ziel der Moral hinstellen könnte. Dafür verzeihen wir ihm gern die Päpste von ehemals, „die blofs zu winken brauchten, und ein Mönch verwüstete die fruchtbarsten Länder und erfüllte sie mit Blut und Thränen".

Dr. C. M. Schneider.

Carol. Frick, S. J.: Ontologia sive Metaphysica generalis, in usum scholarum. Friburgi Brisgoviae, Herder.

In 6 kleinen Bänden kommt jetzt bei Herder ein cursus philosophicus heraus, von dem wir hier die Ontologie oder allgemeine Metaphysik vor uns haben. In 3 Büchern wird über das ens in communi oder transcendentale, über die höchsten und allgemeinsten Arten des Seins oder das ens categoricum und über die Vollkommenheit im Sein gehandelt. Der Begriff des Seins, die Einteilung in Akt und Potenz, sowie die possibilia und die transcendentalen Eigenschaften des Seins bilden den Inhalt des 1. Buches; die Kategorieen des Aristoteles, die Erörterung der Substanz, die Accidentien und die Ursächlichkeit den des 2., die Vollkommenheiten in der Zusammensetzung des Seins sowie in der Existenz, notwendiges oder kontingentes Bestehen den des 3. Buches. Der Leser sieht aus dieser Reichhaltigkeit des Stoffes bereits, wie schwer es ist, denselben auf dem geringen Raume von etwa 200 S. bei kleinem Format mit ausreichender Klarheit zu behandeln. Es handelt sich da vielmehr um eine Synopse, die an das mündlich Auseinandergesetzte erinnert, wie um ein wirkliches Lehrbuch für Schüler. Wir hätten, eben um der notwendigen Klarheit willen, gewünscht, dafs der Verf. zumal die Definitionen nach Thomas gegeben hätte. Es existiert kein anderer Autor, der dies so gut verstände. So halten wir es für ungenau, wenn S. 4 das verbum mentis als der actus bezeichnet wird, durch den die Vernunft auffafst; dieses verbum ist das Erzeugnis vielmehr des Vernunftaktes in diesem Vermögen selber. Und wenn S. 7 die ratio entis als essentiale praedicatum respectu omnium quibus tribuitur bezeichnet wird, so gibt das zu Zweideutigkeit Veranlassung. Bei der Behandlung der Distinktion zwischen essentia und existentia ist die Art und Weise, wie Thomas angeführt wird, keine würdige. Ein allgemeines Princip, welches niemand leugnet, wird da aus Thomas genommen und hinzugefügt, ut ait Thomas, ein Princip, welches für viele andere Wahrheiten auch verwandt werden kann; daran knüpft denn der Autor seine Argumentation in einer Weise, dafs der Unerfahrene glauben mufs, die Schlufsfolgerung stehe auch im Thomas (vgl. S. 47, 48, 51 u. s. w.). Thomas gegen die reale Distinktion von essentia und existentia in Anspruch zu nehmen, ist nur möglich, wenn man die Texte desselben verstümmelt oder verdreht, wie S. 50. Dies behauptet ja niemand, dafs die Existenz

zur bereits wirklich bestehenden Wesenheit hinzutrete, wie etwa das Weifse zur Mauer. Aber die eine selbe verursachende Kraft Gottes ist der Grund, dafs im verursachten Dinge realiter ein in sich notwendiges Element sich findet und, realiter von diesem verschieden, wie das nicht anders sein kann, ein kontingentes; realiter ein Element, das immer dasselbe bleibt, wie z. B. der Mensch inmitten alles Wechsels in ihm immer Mensch bleibt, und realiter ein Element, das keinen Augenblick dasselbe bleibt; dafs da realiter eine Entwickelung ist und realiter ein Stillstand. Diese beiden Elemente müssen real geschieden sein, wie Ja und Nein. Nur in Gott sind sie es nicht; denn da kommt die Existenz nicht von aufsen, sondern ist mit der Wesenheit notwendig gegeben. Bei der Lehre von den habitus hätte der Autor besser gethan, sich genau an Thomas zu halten, der jedenfalls diese Lehre erschöpfend behandelt hat. Einen habitus naturae kennt der Autor nicht; gerade ein solcher aber ist sehr wichtig für das (spätere) Verständnis der Lehre von der Erbsünde. Er erwähnt zwar die habitus entitativi, qui immediate substantiam afficiunt, und nennt dabei die gratia sanctificans; aber das sind habitus, die in wesentlicher Beziehung zur Person stehen und darum notwendig vermittels der Potenzen, nicht vermittels der Natur sich äufsern. Die habitus naturae setzen dagegen die Natur selber unmittelbar in Beziehung zum letzten Endzwecke und werden dementsprechend fortgepflanzt ohne und trotz des persönlichen Willens, wie die Urgerechtigkeit und die Erbsünde. Nur der Mensch, kein anderes stoffliches Geschöpf kann solche besitzen; weil er allein keine naturnotwendige Beziehung zu seinem letzten Endzwecke hat und somit nicht von Natur bereits mit Rücksicht auf denselben difficile mobilis ist, vielmehr von ihm abfallen kann. In der Lehre über die Relation hätte ebenfalls mehr an das Geheimnis gedacht werden müssen; mufs ja doch die Philosophie immer so dargelegt werden, dafs das Thor für das Licht des Geoffenbarten offen bleibt. Wir zweifeln, ob sich S. 149 und 150 mit dem Dogma von der Dreieinigkeit vereinigen lassen. Durch die Rücksichtnahme auf das höhere Licht wird ja auch das niedrigere natürliche Licht heller, es werden die Grundbegriffe in ihrer Natur schärfer abgegrenzt und sonach fruchtbarer für die Forschung im Bereiche der natürlichen Wahrheiten. Schliefslich möchten wir nicht, dafs jeder Autor an den aufgenommenen termini rüttelt. Wir sehen leider nur allzugut, wohin dies bei der modern-ungläubigen Wissenschaft führt. Ausdrücke wie perseitas, abaleitas etc. bleiben lieber fort; sie würden uns in die Zeit des schlimmsten Verfalls der scholastischen Wissenschaft zurücksinken lassen.

Dr. C. M. Schneider.

Josephus Rychlak: **De malo.** Cracoviae, Anczyc et socii.

Jeder wird diese Monographie über das Übel mit grofser Genugthuung und reichem Nutzen lesen. Sie zeugt von gründlichem Wissen und von bedeutender Darstellungsgabe. Vor allem aber ist die theologische Zuverlässigkeit der darin auseinandergesetzten Lehre hervorzuheben. Kaum ist hier und da eine kleine Ungenauigkeit zu verzeichnen. Diese Zuverlässigkeit kommt daher, dafs der Verfasser seine Begriffsbestimmungen durchaus den von der Kirche anerkannten Vätern und Kirchenlehrern entnimmt. Augustin und Thomas bilden die Hauptquelle, aus welcher er schöpft. Und diese Quelle ist vollauf hinreichend, um auch die modernen Irrtümer, wie z. B. den Pessimismus, zu widerlegen. Nachdem der Verf. den allgemeinen Begriff des Übels dargelegt, entwickelt

er dessen Wesen und Ursprung, erörtert eingehend nach den verschiedensten Seiten das Übel im Menschen sowie die Zulassung desselben von seiten Gottes und schliefst mit der Berechtigung des physischen Übels, des Schmerzes, in der Welt überhaupt und zumal in den Menschen, wobei den vor dem Alter der Unterscheidung sterbenden Kindern eine besondere Aufmerksamkeit geschenkt wird. Wenn S. 19 Athanasius, Dionysius Areop., Augustin unter denen erwähnt werden, die das Übel nicht als eine privatio betrachten, sondern als nihil, so steht in den angeführten Stellen das nihil nicht im Gegensatze zur privatio. Vielmehr wollen diese Stellen blofs leugnen, dafs dem Übel eine positive Wesenheit oder Natur innewohne. Es geht dies besonders aus dem ganzen 4. Kapitel de div. nom. des Areopagiten hervor, auf welches sich ja Thomas am allermeisten mit seiner Definition des malum als einer privatio boni beruft. Dieses Kapitel ist das Klassischeste, was über das Übel geschrieben worden, nur mufs man es ganz lesen. S. 44 sollte man meinen, Thomas stelle den Willensakt schlechthin höher wie den Akt der Vernunft. Das Gegenteil ist der Fall; nur in diesem Leben steht die Liebe über dem Glauben und der Hoffnung und zwar aus dem Grunde, den Thomas in der Anmerkung angibt. S. 57 mufste noch schärfer geschieden werden: der actus peccati von der malitia peccati; ersterer ist wie alles Positive von Gott und deshalb ist die Zulassung der Sünde auf seiten Gottes auch ein positives Bestimmen: Sicut praed. includit voluntatem conferendi gratiam et gloriam, ita reprobatio includit voluntatem permittendi aliquem cadere in culpam et inferendi poenam pro culpa. . . . Reprobatio non nominat praescientiam tantum, sed aliquid addit secundum rationem, sicut et providentia (S. Th. I. qu. 23, a. 3). Dieses Positive bezieht sich nicht auf die malitia, die Gott blofs vorhersieht; sondern darauf, dafs diese malitia im Akt zur Erscheinung, zum thatsächlichen Bestande kommt. Ähnlich bestimmt der Richter nicht zum Verbrechen, sondern stellt den Verbrecher als solchen vor die staatliche Gemeinschaft hin; so dafs nun das Verbrechen ein vom Staate, sozusagen, greifbares wird. Das aber entspricht der Barmherzigkeit Gottes. Denn der Sünder selber hat dementsprechend, wenn seine innere Bosheit, die er oft selber nicht genau bemifst, — abscondita tenebrarum —, thatsächliches Sein im sündhaften Akte gewinnt, bessere Gelegenheit, sie zu erkennen und sich zu bessern. Der Verf. hat wohl diese Lehre; aber wir hätten sie in schärferer Fassung gewünscht. Wir empfehlen die Schrift aufs angelegentlichste.

Dr. C. M. Schneider.

Stasi Pietrantonio: **Linee di protosophia.** Maglie, Garibaldi.

Der Verfasser will in diesem Schriftchen die Grundlinien eines neuen Systems der Weltweisheit vorführen. Für uns Deutsche ist es nicht neu. Die Entwickelung des Ich nach innen und nach aufsen kennen wir aus Fichte. Die vorliegende Arbeit mischt aus Ceretti etwas Hegel hinzu und erreicht es richtig, so unverständlich wie möglich zu sein. Die Sprache wird in ähnlicher Weise mifshandelt, wie wir dies in der deutschen pantheistischen Philosophie gewohnt sind und wie es bei uns, Gott sei Dank, nicht mehr so häufig geschieht. Wir glauben nicht, dafs diese „Protosophia“ Anhänger gewinnen wird.

Dr. C. M. Schneider.

P. Alberto Lepidi, O. P.: **La critica della ragione pura secondo Kant e la vera filosofia.** Roma, Befani.

Das ist eine ganz andere Sprache und ein ganz anderer Inhalt wie im eben angezeigten Schriftchen. Ein durchsichtig klarer Stil vereint sich hier mit durchaus gereiften und ausgedachten Ansichten sowie mit völliger Beherrschung des Gegenstandes. Kants Kritik der reinen Vernunft bildet den Gegenstand der Abhandlung. Die hauptsächlichen Behauptungen Kants werden verständlich vorgelegt und im einzelnen mit Hilfe der thomistischen Philosophie widerlegt. Ob der Dreibund auch der pantheistischen Philosophie, die in Deutschland ihren Ursprung und ihren Hauptsitz hat, in Italien derart günstig gewesen ist, dafs ein so hervorragender Gelehrter wie der Leiter der thomistischen Studien in der 1. Studienanstalt des Dominikanerordens, in der Minerva zu Rom, es für nötig fand, sich eigens gegen das Kantsche System zu wenden! Eingefleischte Kantianer wird diese Schrift nicht bekehren; denn diese gehen eben davon aus, dafs Kant die Fundamente selber des Seins untersucht habe, was bis dahin vernachlässigt worden sei. Sie werden alles zugeben, was Lepidi schreibt, und sagen, Kant beginne eben da, wo die „alte Philosophie" aufgehört hat; er zerlege und prüfe das, was „adhuc viris doctissimis non innotuit" (S. 17); die „alte Philosophie" setze das Sein voraus, Kant aber leugne diese Voraussetzung. Dafs das Selbstbewufstsein durch sich selber leuchte und an 1. Stelle das Ich Erkenntnisgegenstand sei (S. 28), halten wir nicht für die Lehre des hl. Thomas. Dieser ist vielmehr, nach uns, der offenbaren Meinung, dafs durch die Akte das eigene Selbst erkannt werde und somit schliefslich durch die erkannten Gegenstände. Dr. C. M. Schneider.

Josephus Hontheim, S. J.: **Institutiones Theodicaeae sive theologiae naturalis secundum principia S. Thomae Aquinatis, ad usum scholasticum.** Friburgi, Herder.

Es wird immer mehr Gebrauch, in die theologia naturalis alle Materien hineinzubringen, welche sonst im dogmatischen Traktat de Deo uno behandelt werden. Höchstens fügt der letztere noch die Prädestinationslehre hinzu. Aber auch für diese sind die theologisch-wissenschaftlichen Principien bereits in der Theodicee oder der natürlichen Gotteslehre vollständig vorbereitet. Schauen wir zudem auf die Begründung der aufgestellten Behauptungen, so ist sie ebenfalls dieselbe: Schrift, Väter, Vernunftbeweise sind die Quellen, aus denen der theologische Traktat schöpft; und ebenso beruft man sich auf Schrift- und Väterstellen in der philosophischen Darlegung der gleichen Materie.

Wir wissen wohl, dafs man auf die grofsen Scholastiker, als auf die Vorbilder für derartige Behandlungsweise, hindeutet. Wir meinen indessen, dafs auf einen durchgreifenden Unterschied nicht hinlänglich achtgegeben wird. Die grofsen Scholastiker stellen die natürlichen Wahrheiten betreffs der Existenz und der Vollkommenheiten Gottes ausdrücklich unter das Licht der Offenbarung und bringen somit das Forschen der natürlichen Vernunft in organischen Zusammenhang mit den Glaubensartikeln. Thomas schreibt diesbezüglich im 1. Artikel seiner theologischen Summa: „Auch nach einer andern Seite hin war es notwendig, dafs der Mensch durch Offenbarung von seiten Gottes unterrichtet würde: nämlich für das leichtere Verständnis der rein natürlichen Wahrheiten.

Denn was für Wahrheiten die menschliche Vernunft über Gott erforscht hat, das wissen verhältnismäfsig nur wenige; und zwar erkennen sie es mit Zuverlässigkeit erst nach längerer Zeit; und noch dazu unter Beimischung mannigfacher Irrtümer. Trotzdem aber hängt von der Kenntnis dieser Wahrheiten das Gesamtwohl des Menschen ab, welches ja in Gott besteht. Damit also die Menschen ihr Heil mit mehr Sicherheit und gröfserer Leichtigkeit fänden, war es notwendig, dafs sie über die göttlichen Dinge vermittels der übernatürlichen Offenbarung unterrichtet würden."

Bei dieser Anschauung war die natürliche, also die von den Wesenheiten der sichtbaren Dinge befruchtete Vernunft das Erdreich, welches unvollkommen und noch wenig gereifte Früchte mit Rücksicht auf die Kenntnis Gottes brachte, während die Principien der Offenbarung, die Artikel des übernatürlichen Glaubens, aufser dem Geheimnisse, das sie enthielten, auch die Produktionsweise der natürlichen Vernunftkraft vervollkommneten und deren Früchte zu vollendeter Reife brachten. Dies ist aber nicht mehr die Anschauungsweise unserer Tage. Nach dieser hat die Natur mit ihren Kräften ein eigens abgegrenztes Feld mit eigenem natürlichem Endzwecke, mit eigenen Forschungsergebnissen der Vernunft, mit eigenen Gütern, auf die der freie Wille sich erstreckt. Nur ist dieser Endzweck, diese natürliche Wissenschaft, dieses natürliche Streben nicht in einer so hohen Sphäre, wie die von der Offenbarung gezogene.

Die neuere Behandlungsweise also schliefst einen gewissen Widerspruch in sich ein. Sie will die natürliche Theologie als etwas Selbständiges, in sich Abgeschlossenes, mit eigenem Fundament und eigenen Principien Ausgestattetes betrachtet wissen; trotzdem aber zieht sie alles in ihren Bereich, was, nach den grofsen Scholastikern und nach der geschichtlichen Erfahrung, einzig unter dem Lichte der Offenbarung Klarheit und Zuverlässigkeit gewinnt. Damit ist zugleich ein grofser praktischer Nachteil verbunden: nämlich die Erfolglosigkeit. Man möchte sich an diejenigen wenden, die sich rühmen, blofs auf die Vernunft zu bauen, oder andern zeigen, wie weit die natürliche Vernunft reicht. Finden diese nun in solchen Werken Konzilsbeschlüsse, Schriftstellen, Vätertexte als Unterlage der Beweisführung; oder sehen sie Fragen ausführlich behandelt, welche, wie alle jene, die in der Freiheit Gottes ihren Ausgangspunkt haben, das Licht der Offenbarung voraussetzen, damit sie, auch nur, gestellt werden; so wissen sie nicht mehr, woran sie sind, und zweifeln, ob denn die übrigen Fragen nicht ebenfalls schliefslich dem blofsen Bereiche der natürlichen Vernunft entfliehen und demnach ohne die Offenbarung die Vernunft gänzlich machtlos für alle Erkenntnis göttlicher Dinge sei.

Wir machen diese Bemerkungen nicht, weil wir meinten, es treffe den Verfasser vorliegenden Werkes irgend ein Vorwurf aus der Thatsache, dafs er der in unserer Zeit gäng und gäbe gewordenen Behandlungsweise der natürlichen Gotteslehre sich angeschlossen hat. Wir gestehen im Gegenteil ihm gern zu, dafs er, zumal bei den Beweisen der Existenz Gottes, reichlich und vollauf zutreffend die Philosophen vor Christus, besonders recht anziehende Stellen aus Plato, verwertet hat; auch dafs bei ihm die modernen Gegner der vernunftgemäfsen Theodicee, die Materialisten und Pantheisten (wie wir meinen, mit Ausnahme von E. von Hartmann), erschöpfend angeführt sind; vielleicht wäre zudem sein Werk noch eindrucksvoller geworden, wenn er seine Darlegungen in diesem Teile packender formuliert hätte mit Weglassung alles dessen, was eigentlich in die Theologie gehört.

Nein; wir haben deshalb unsere Meinung ausgesprochen, weil wir sehen, wie viele dergleichen Werke über die philosophische Gotteslehre in der letzten Zeit herausgekommen sind und wie gering der praktische Vorteil zu sein scheint, den sie hervorbringen. Die grofsen Wahrheiten über Gott, die im Munde eines Plato, Aristoteles, Cicero solchen Eindruck machen, dafs Augustin selber sie nur zu wiederholen und zu veranschaulichen braucht, verlieren ihren überwältigenden Glanz durch die Beimischung von allerhand, an und für sich oder doch jedenfalls im Vergleiche zu diesen Wahrheiten, kleinlichen Kontroversen, die aus der Offenbarungswissenschaft stammen und auch da nur ihre tiefe Bedeutung und ihre Lösung finden können.

Der Verf. hat beim eudämonologischen Gottesbeweise den Ansatz zu einer Theodicee genommen, die in jedem Herzen ein Echo hätte finden müssen. Er folgte darin dem hl. Augustin (de lib. arb. l. 2, c. 9). Was kann es in der That Ansprechenderes für das menschliche Herz geben, als dessen ungemessene Sehnsucht nach Glück für die Erleuchtung der natürlichen Vernunft über die göttlichen Wahrheiten zu benutzen! Kein Mensch kann leugnen, auch nicht der verstockteste Atheist, dafs kein sichtbares, auch kein in den Schranken der natürlichen Kräfte denkbares Gut das menschliche Herz voll befriedigt. Weder Schopenhauer noch Hartmann verneinen es, dafs der Mensch bei allem, was er hat, immer mehr haben will. Sie schliefsen daraus auf den Pessimismus. Zum Höchsten, so sagen sie mit Machiavelli, fühlt sich der Mensch geboren; er hat aber in seiner Natur keine Kräfte, um es zu erreichen oder auch nur zu erkennen, welches einzelne Gut die volle Befriedigung dem Herzen gewährt. Deshalb ist er notwendig unglücklich. Sein Ziel ist von Natur das Übel, d. h. nie zu haben, was er erstrebt und wozu die Natur ihn antreibt. Unermefsliches, Unendliches erstrebt der Mensch, alles Gute will er. Einen Augenblick meint er, beim Besitze dieses oder jenes Gutes, das sich ihm vorstellt, befriedigt zu sein. Hat er aber dasselbe in Wirklichkeit, so dient es nur dazu, ihm den Hunger nach endlos Mehr recht fühlbar zu machen; es wird ihm zur Qual.

Dementgegen weist der Verf. nach Augustin und Thomas unwiderlegbar nach, dafs ein solches desiderium naturae nicht inane sein kann, dafs also ein höchstes, alles Gute einschliefsende Gut in der Wirklichkeit existieren mufs. Wir wissen nicht, warum der Verf. nicht, gleich seinen Führern, einen Schritt weiter geht. „Wenn der Mensch infolge der Wirkungen, deren Wesenheit er erkennt, nur weifs, dafs Gott existiert, so ruht sein Nachforschen nicht. Er ruht nicht eher, als bis er das Wesen oder die innere Natur selber der 1. Ursache sieht.“ So Thomas (I, II, qu. 3, art. ult.). Er gibt den Grund an vom berühmten Worte Augustins: „Unser Herz ist unruhig, bis es in dir, o Gott, ruht; denn du hast uns dazu gemacht, dafs wir nach dir hin uns bewegen.“ Dem entspricht die weitere ausdrückliche Stelle bei Thomas (in Boët. in Trin. qu. 6. art. 4 ad 5): „Der Mensch wird von Natur zum letzten Endzwecke hingeneigt (naturaliter inclinatur ad finem ultimum); aber er kann denselben nicht mit den natürlichen Kräften erreichen, sondern einzig durch die Gnade; das hat seinen Grund in der Erhabenheit dieses Zweckes (non potest illum assequi naturaliter, sed solum per gratiam; et hoc est propter eminentiam istius finis).“

Es kommt hier nicht auf den appetitus innatus oder elicitus an. Diese zwei Glieder der Distinktion decken sich nicht. Ein appetitus naturalis wird von Thomas behauptet mit Rücksicht auf die selige Anschauung Gottes, und damit wird letztere als der einzig mögliche natür-

liche Endzweck, der allein den Menschen voll befriedigen kann, hingestellt. Freilich so, dafs dem Menschen nicht von der Natur die Kräfte kommen, um ihn zu erreichen. Inwiefern dieses desiderium naturale thatsächlich durch die natürlichen Kräfte geweckt, also zu einem actus elicitus wird, darüber kann man ja verschiedener Ansicht sein. Thomas selber zeigt einen Weg. Das naturale desiderium thut sich von seiten der Vernunft darin kund, dafs der Mensch immer, und zwar endlos, weiter nach dem Warum fragt. Die Natur gibt darauf keine endgültige Antwort, denn sie ist blofs Wirkung der 1. Ursache und schliefst sonach ebensowenig die Wesenheit derselben in ihren Schranken ein, wie das Blühen des Feldes die Wesenheit der Sonne in sich hat. Soweit also die Natur mit ihren Kräften reicht, sagt sie es selber, dafs sie dem Forschen des Geistes keinen notwendig abschliefsenden Halt gewähren und somit dieser nur von übernatürlicher Kraft zum Schauen des beseligenden Gegenstandes geführt werden kann. Das naturale desiderium ist die treibende Gewalt, der alle natürliche Kraft, wie Augustin, gemäfs dem Verfasser, so schön auseinandergesetzt, mit Nein antwortet (Conf. 10, 6).

Einen andern Weg für die Äufserung des naturale desiderium haben wir im Prediger vor uns. „Alles ist Eitelkeit . . . und ich wandte mich zum Wissen, dafs ich alle Weisheit kännte . . . und ich sah, dafs auch dies Geistesplage sei und viel Wissen den Schmerz vermehrt“, also nicht irgendwie natürlicher Endzweck sein könne. Der Verf. sagt in der Entgegnung auf einen Einwurf (S. 216), „keine Natur werde durch das Gewicht angeborenen Begehrens über ihre Kraft (ultra suam capacitatem) hinausgetragen.“ Das kommt darauf an. Wir möchten dies nicht so ohne weiteres unterschreiben. Jener Knabe hat angeborenes Bildhauertalent. Wo er ein Stückchen Lehm findet, wird sicher ein schnurriger Kopf daraus. Bringt es seine angeborene Kraft mit sich, dafs er, auf sich allein angewiesen, ein vollendeter Künstler wird? Bekommt er keine Lehrer, wird ihm also nicht von aufsen her Hilfe, so geht sein Talent, wie man zu sagen pflegt, zu Grunde (vgl. S. Th. I, II, qu. 5, art. 5, ad 1, wo sich Thomas den nämlichen Einwurf macht). Da ist ein naturale desiderium und dasselbe kann sich nicht anders bethätigen, als dafs es nach aufsen weist. „Was wir durch Freunde können, das können wir selbst,“ erwidert Thomas.

Wenn aber dgl. Talente oder Anlagen für die betr. Person natürliche sind, trotzdem in dieser Person nicht die natürlichen Mittel sich finden, um dieselben zu vollenden; warum kann in der menschlichen Natur überhaupt, also in allen Menschen, nicht ein desiderium naturale für eine Vollendung sich finden, die zu erreichen den Kräften der ganzen Natur nicht möglich ist! Es bestände ein Widerspruch, falls überhaupt niemand existierte, der solche All-Vollendung besäfse und die Kraft, sie ebenfalls zu besitzen, mitteilen könnte. Und wenn im angeführten Beispiele das angeborene Talent auf andere Menschen angewiesen ist, um ausgebildet zu werden, trotzdem aber die Freiheit und Selbständigkeit keinen Schaden leidet; wie soll ein desiderium naturale unwirksam sein, das für seine positive Bethätigung nicht auf fremde Menschen, sondern auf Gott selber weist, der die menschliche Natur gemacht hat!

Es scheint uns vielmehr, dafs die Auffassung eines derartigen natürlichen Endzweckes zugleich die Quelle des rechten und wahren Freiheitsbegriffes bildet. Der Verf. vergleicht den thomistischen Freiheitsbegriff, wie er aus der praedeterminatio physica folgt, mit einem Kranken, der ans Bett gefesselt ist und somit nicht über seine Beine zum Spazierengehen verfügen kann (S. 782). Er hat darin unrecht sowie auch in dem

Punkte, dafs die Thomisten nie auf diesen Vergleich und das damit verbundene Argument hätten antworten können. Bannez hat sich nicht zur Lösung dieses Arguments auf das „mysterium“ berufen, sondern zu anderm Zwecke. Was sagen denn vor allem die Molinisten selber zu dem erwähnten Argumente, geht es sie doch ebenso gut an wie die Thomisten? Hat nicht, ehe noch ich lebte, nämlich von Ewigkeit her, nach den Molinisten Gott in der objektiven Wahrheit vorausgesehen, was ich in diesem oder jenem Falle thun würde, und danach seinen unerschütterlichen Ratschlufs bestimmt? Ehe ich also lebte, war es festgesetzt, und zwar in der objektiven Wahrheit, die jedenfalls immer, nach dem Wesen der Wahrheit, von unbedingtester Notwendigkeit begleitet ist, wozu ich mich entschliefsen würde; und somit war bei mir an eine freie Verfügung nicht zu denken. Denn ich lebe und bin erst seit meiner Geburt, mit dem, was vorher, in der Ewigkeit, war, habe ich, als freies Wesen, nichts zu thun. Ich bin demnach, gemäfs den Molinisten, der Kranke, der von Ewigkeit her gefesselt ist wegen Beschlüssen, von denen ich nichts weifs.

In diesem Sinne sagt Gregor d. Gr. in den Moralien: „Da wird von gut christlichen Eltern ein Kind geboren, dort von heidnischen gottlosen Eltern. Das letzte kommt zur Taufe und wird selig. Das Kind der christlichen Eltern stirbt vor der Taufe und wird verdammt. Was sollen wir dazu sagen? Vielleicht, dafs Gott vorausgesehen, das Kind der christlichen Eltern würde ein schlechtes Leben führen, und das der gottlosen Eltern tugendhaft werden? Das sei ferne; denn der Gott, welcher begangene Sünden verzeiht, kann nicht Sünden strafen, die noch nicht begangen worden. Sagen wir vielmehr mit dem Apostel: „O erhabene Höhe der Reichtümer der Weisheit und des Wissens Gottes . . .“ Nach den Molinisten wird über den Menschen von Gott verfügt wegen Willensbeschlüssen, die im Willen vorausgesehen werden, ehe dieser existiert. Sie irren sich zu ihrem eigenen Nachteil in der Begriffsbestimmung der Freiheit. Diese soll nichts anderes sein, als die schrankenlose Fähigkeit, so oder nicht so zu handeln, wenn auch alles, was zum Handeln erforderlich ist, bereits vorliegt. Also ist der Mensch nicht mehr frei, sobald er einen bestimmten Akt setzt; denn dann ist er mit Rücksicht auf diesen Akt nicht mehr fähig, so oder anders zu handeln. Die gesamten Schwierigkeiten, welche sie betreffs des sensus compositus et divisus den Thomisten machen, müssen sie selbst, die Molinisten, wenn sie genau zusehen, vor allem lösen.

Mit dieser Begriffsbestimmung der Freiheit kommen wir nicht weiter. Sie entspricht dem methodischen Zweifel des Descartes auf dem Felde des praktischen Handelns. Die Unentschiedenheit ist da der Quell der Entschiedenheit, die Möglichkeit ist der genügende Gruud für die Wirklichkeit, aus dem Niedrigeren entwickelt sich von selbst das Höhere. Dafs ich so oder auch nicht so handeln kann, darf kein Grund dafür sein, dafs ich so und nicht anders thatsächlich handle.

Thomas, dessen Principien ja im vorliegenden Werke gefolgt werden soll, hat diesen Freiheitsbegriff nicht, schon weil die Freiheit eine perfectio simpliciter simplex und somit auf Gott übertragbar ist. Bei Thomas ist Freiheit die Befugnis, bei feststehendem Zwecke die Mittel wählen zu können: posito fine eligendi media. Da ist also zuvörderst etwas Feststehendes, worauf sich das freie Handeln als freies nicht erstreckt. Im göttlichen Handeln ist er, Gott, selbst der feststehende Endzweck. Nur um seiner selbst willen wirkt Gott. Mit Rücksicht auf diesen Endzweck, also mit Rücksicht auf sich selber, ist Gott nicht frei; wohl aber mit Rücksicht auf alles, was nicht er selbst ist. Und was ist beim

menschlichen Handeln der Natur nach das Feststehende? „Alles Gute," antwortet Thomas und mit ihm alle; das bonum commune. Der Mensch ist nicht frei mit Rücksicht auf die Seligkeit im allgemeinen; aber er ist frei mit Rücksicht auf die einzelnen Güter, in denen er, mit Recht oder Unrecht, dem Scheine oder der Wahrheit nach, seine Seligkeit sieht.

Da kommt uns nun für die richtige Bethätigung der Freiheit die obige Darlegung über den letzten Endzweck zu Hilfe. Wenn der von Natur notwendige letzte Endzweck des Menschen, der für die natürlichen Kräfte das Feststehende bildet, alles Gute ist und somit der Mensch nicht eher ruht, bis er alles Gute hat; wenn er zudem mit seinen natürlichen Kräften kein Einzelgut erreicht, welches alles Gute absolut und bedingungslos in sich schliefst; — kann da jenes Gut, welches alles Gute in höchster Fülle ist, den natürlichen Zug des Menschen zum bonum commune; kann es also die Grundlage, das immer Feststehende im freien Akt, einschränken, hindern in der Entwickelung, erschüttern in seiner Festigkeit; kann es die Freiheit binden und fesseln? Fesselt und stört die Freiheit der Drang der Natur, das naturale desiderium nach dem Guten; dann ist auch der Einflufs oder die Bestimmung Gottes eine Störung oder Vernichtung der Freiheit. Aber entfliefst die Freiheit keinem anderen Quell als eben diesem Verlangen nach allem Guten; dann ist es ganz unmöglich, dafs die Fülle alles Guten das Freiheitsvermögen beengen kann. Nun ist aber gerade deshalb der Mensch frei, weil er an kein einzelnes beschränktes Gut, wie der Stein ans Fallen in die Tiefe, gebunden ist, sondern von Natur alles Gute will. Also kann auch Gott, der alles Gute in der Wirklichkeit und dem Wesen nach ist, unmöglich durch kein noch so tiefes Einwirken die Freiheit ertöten oder fesseln, sondern durch sein Bestimmen festigt er vielmehr das Fundament des freien Handelns in der menschlichen Natur und löst los die Seele von allen Hindernissen, welche die Anhänglichkeit an beschränkte Güter bereitet.

Das Licht vermindert doch nicht das Vermögen des Zimmers, hell zu sein; und das Feuer verringert nicht die Fähigkeit, warm zu werden. Oder macht die Bewegung des Herzens, dafs das Blut sich nicht bewegt; und ist die Macht des Königs nicht die Ursache dafür, dafs die Polizei im Staate eine wirkliche Gewalt besitzt. Gott ist die Freiheit dem Wesen nach, denn er kann nicht anders als ganz und gar und notwendig frei sein. Er kann demnach durch sein Einwirken ebensowenig die freie Entschliefsung stören, wie das Licht das Hellwerden, das Feuer die Zimmerwärme, der Herzschlag die Bewegung des Blutes, der König die Gewalt der Polizei.

Warum wenden die Molinisten nicht ihre ganze Argumentation auf ihr eigenes System an? Da erscheint sie gerechtfertigt wie nichts. Wenn der Mensch sich, ganz für sich allein, selbständig, bestimmt und gerade darin seine Freiheit besteht, dafs kein anderes Wesen, auch Gott nicht, die Selbstbestimmung in 1. Linie verursacht; so mufs er selber sein Freiheitsvermögen verringern oder vielmehr vernichten. Denn er bestimmt sich zu etwas Einzelnem, Besonderem; gemäfs der Natur seiner Freiheit aber kann er sich zu allem andern bestimmen. Er selber also beengt oder vernichtet seine Freiheit, da er, einmal bestimmt, sich zu nichts anderem in diesem Akte bestimmen kann. Es ist sonderbar. Die Selbstbestimmung, welche vom Menschen allein ausgeht, also von einer höchst kleinen, beschränkten Kraft, soll die Freiheit befördern. Wird aber Gott, die Allkraft, das Allgut, als 1. Ursache der Selbstbestimmung hingestellt, er, der dem Menschen näher ist wie dessen Seele mit ihren

Vermögen, so soll das nicht geschehen können ohne Schädigung der Freiheit. Verliert denn Gott die Freiheit, wenn er seinen Ratschlufs nach bestimmten Seiten hin richtet? Warum soll nun der Mensch auf einmal seine Freiheit verlieren, wenn Gott ihn, in 1. Linie, nach seinen Ratschlüssen bestimmt und dadurch eben die Selbstbestimmung im Menschen zu einer thatsächlich freien macht, so dafs kraft des Einflusses der 1. Ursache im Akte der Mensch sich selbst bestimmen kann!

Es kommt hinzu, dafs beim Thomismus gar nicht von einer Fesselung und Bindung des freien Willens die Rede sein kann, sondern nur von einer Loslösung desselben aus allen Fesseln. Es gibt da kein Vorhersehen, welches den Grund des Ratschlusses auf seiten der Kreatur sucht. Nach den Molinisten fafst Gott seine Ratschlüsse, nachdem er vorhergesehen, was die Kreatur, die noch nicht ist, aus sich herausthun würde. Auf seiten der Kreatur aber ist ein Vorher und Nachher, da ist Zeit. Ehe also die Kreatur in Wirklichkeit besteht, ist bereits in der objektiven Wahrheit oder sonstwie festgestellt, was sie thun würde; und danach soll Gott seinen Ratschlufs fassen. Da erscheint die Freiheit von vornherein gebunden. Die Thomisten verwerfen das mit aller Entschiedenheit, um die Freiheit zu retten.

Nach ihnen „erbarmt sich Gott aller seiner Werke", „liebt er seine Kreaturen in sich selbst von Ewigkeit", und in dieser Liebe, in dieser Barmherzigkeit, die der Künstler für sein Werk hat, bereitet er, ohne von aufsen im mindesten beeinflufst zu werden, seine alles lenkenden Ratschlüsse. Dies ist „das fleckenlose Gesetz, welches die Seelen bekehrt"; „dies die keuschen Reden, dies das Silber der Weisheit, im Feuer der Liebe erprobt", wovon der Psalmist spricht. Da ist ein Vorher und Nachher ausgeschlossen, in Gott wird alles gemessen durch das Zugleich der Ewigkeit, nichts Unreines von der Zeit her dringt hinein.

Nichts geht dementsprechend in den Kreaturen dem freien Akte vorher, was diesen notwendig auf eine Seite hin lenkte. Ganz frei von allem beschränkenden Einflusse steht die Kreatur da; denn unmittelbar wirkt Gott ein. Gottes Akt nun wird gemessen durch die Ewigkeit, das ununterbrochene Jetzt, in welchem nicht die geringste Aufeinanderfolge sich findet. Dieser Ewigkeit aber ist alles geschaffene Sein, wie auch der Verf. mit Recht hervorhebt, zugleich in seiner ganzen Wirklichkeit gegenwärtig. Das Vergangene ist da nicht vergangen und das Zukünftige nicht zukünftig. In diesem ewigen instans steht die unda fluens der irdischen Zeit und des Aevums der Geister. Ganz notwendig also ist bei solchem Einwirken die Freiheit gewahrt und jede necessitas antecedens abgeschnitten.

Gott schaut da, in dem Mafse der Ewigkeit, die frommen Akte sowohl „in ipsis"; insoweit er macht, dafs sie ein eigenes Mafs, das der Zeit, haben, als auch schaut er sie in seipso, insoweit er das hervorragende, verursachende Mafs in seiner Ewigkeit ist. Beide Ausdrucksweisen sind im Thomas vermischt. Sie bedeuten genau dasselbe, indem sie beide die Ursächlichkeit Gottes hervorheben. Denn schaut er die frommen Akte, kraft seiner Ewigkeit, in seipsis, so schaut er sie eben, da die Ewigkeit nichts anderes ist als die apprehensio uniformitatis Esse divini, also als die Auffassung des göttlichen Seins als eines stets sich gleichbleibenden, in sich selbst als im 1., leitenden Mafse.

Der Verf. fordert S. 783 die Thomisten auf, sie möchten doch in leicht verständlicher und überzeugender Weise gegen die socialistischen Atheisten zeigen, welcher Unterschied zwischen ihrem System und dem naturalistischen Determinismus sei. Nach dem Gesagten können die

Thomisten, ohne Schwierigkeit dieser Aufforderung nachkommen. Die Deterministen lassen die Bethätigung des Willens von beschränkten Ursachen ausgehen und leugnen folgerichtig die Unbeschränktheit im Willensvermögen, also dessen Freiheit. Die Thomisten lassen die Bestimmung, von welcher das freie Willensvermögen bethätigt wird, vom unbeschränkten Akte ausgehen, d. h. von jener reinsten Thatsächlichkeit, die nichts von bestimmbarem Vermögen, von Entwickelungsfähigkeit an sich hat; und richten dadurch die Freiheit, nämlich das unbeschränkte Vermögen für alles Gute, auf. Denn wie ein Gewicht von 100 Pfd. nur durch eine Kraft gehoben werden kann, die mindestens den 100 Pfd. entspricht; so kann ein durch kein natürliches oder beschränktes Gut, als letzten Endzweck, beengtes Vermögen nicht von einer beschränkten Kraft würdig und angemessen bethätigt werden, sondern einzig von dem, der wesentlich, also unbeschränkter Weise, der da nichts als Kraft ist. Unter dieser Bestimmung und durch dieselbe bestimmt sich das freie Willensvermögen derart, dafs es bei jedem Akt sein unbeschränktes Vermögen behält, also im Vermögen bleibt, auch das Gegenteil von dem augenblicklich Gewollten wollen zu können. Wie Gott selbst, wenn er etwas Einzelnes wirkt, seine Allmacht unbeschränkt behält und somit auch das Gegenteil oder gar nicht nach aufsen wirken kann; so behält der Wille unter Gottes unmittelbarem Einwirken das unbeschränkte Vermögen, sich zum Gegenteil zu bestimmen.

Nun fragen wir aber, wie denn der erwähnten Aufforderung die Molinisten nachkommen. Jedenfalls ist die sich selbst bestimmende Willenskraft des Menschen eine beschränkte, denn sie ist geschaffen. Sie lassen also die Bestimmung des Willens von einer beschränkten Kraft selbständig, ohne Gott, ausgehen, ziehen aber nicht den allein rechtmäfsigen Schlufs, wie „die socialistischen Deterministen", dafs nun auch das Willensvermögen als Vermögen beschränkt, also unfrei, sein müsse. Vielmehr richtet sich all ihr Kampf um diesen Preis, dafs der Wille alles Gute, das bonum commune, mit Naturnotwendigkeit zum Gegenstande habe, aber auf sich allein, als bestimmende Kraft, also auf ein höchst beschränktes Gut, von Natur angewiesen sei, um das unbeschränkte zu erreichen. Eine endlos schwere Last soll getragen werden von der Schwäche eines kleinen Kindes. Gehen wir weiter. Worauf führt sich am Ende die bestimmende Kraft des Willens zurück?

Im Menschen selber ist das geistige und das sinnlich-materielle Element. Aufsen in den Dingen ist die unsichtbare allgemeine Wesenheit und die äufsere Wirklichkeit. Das unsichtbare allgemeine Wesen, die Nahrung der geistigen Vernunft, hat nun bestimmende Kraft einzig in Gott, dessen Wesenheit allein als allumfassende Kraft und Wirklichkeit dasteht, in dem allein die Vernunft Allgut ist und darum wirksam und erstrebenswert. Von Gottes Kraft aber wollen die Molinisten die Bestimmung des Willens nicht ableiten, so dafs sein alleiniger Einflufs im freien Akte das thatsächlich Freie als erste Ursache wirkte. Es folgt also notgedrungen, nach diesen selben Autoren sei die den Willen bestimmende Kraft auf die Leidenschaft und Sinnlichkeit zurückzuführen. Dafs wir ihnen mit dieser Behauptung kein Unrecht thun, beweist am besten ihre Moraltheorie. Danach hat der Mensch nicht nach den überwiegenden, vernünftigen Gründen bei seinem Handeln sich zu richten, sondern er kann auch das minder Wahrscheinliche bei der freien Willensentscheidung den Ausschlag geben lassen. Wenn aber das Vorwiegen der Vernunft nicht mafsgebend ist, so bleibt nur die Leidenschaft übrig als bestimmendes Moment.

Der Verf. möchte die socialistischen Theorieen bekämpfen. Aber geschieht das, wenn er sich auf demselben Boden mit ihnen stellt? Er bringt auch die Entstehung des Molinismus mit der Bekämpfung des Protestantismus in Verbindung. Aber auch da mufs die gleiche Frage gestellt werden. Molina möchte das fundamentale Princip des Protestantismus in die theologische Wissenschaft hinübernehmen und dadurch die letztere dem Irrtume gegenüberstellen. Das Fundamentalprincip der Neuerer des 16. Jahrhunderts ist das Privaturteil als Schlufsinstanz im Glauben und Handeln. Molina führt dieses Princip in die katholische Wissenschaft ein, wenn er auch nicht die letzten Folgerungen zieht. Gott schaut nach ihm nicht auf seine Ratschlüsse, auf seine weisheitsvolle Liebe und Barmherzigkeit als auf das Letzentscheidende. Nein; was der einzelne Mensch urteilt, unter welchen Umständen er Gottes Ratschlufs wohl ausführen möchte, das Privaturteil des einzelnen Menschen ist da für Gott an letzter Stelle bestimmend. Spricht ja doch unser Verf. S. 644, 2 ausdrücklich von decretis divinis a creatura determinandis, d. h. perficiendis; denn wer bestimmt, vollendet. Damit fällt durchaus die Auffassung des Menschengeschlechts und der Schöpfung überhaupt als eines Ganzen.

Dabei sei noch eine Frage gestattet. Wie denkt sich der Verf. denn den menschlichen Willen, sowie ihn die Natur mit sich bringt? Ist dieser Wille krank, elend, ohnmächtig, mit andern Worten von der Erbsünde durchseucht, wie die Kirche lehrt; oder ist er gesund, stark, aufrecht? Im 1. Falle wäre doch nicht anzunehmen, dafs Gott sich nach etwas Krankhaftem, von der Sünde Angestecktem, also nach etwas von ihm gar nicht Vernrsachtem richten solle, um seine Ratschlüsse zu fassen; auch könnte dies durchaus nicht dem Heile des Menschen entsprechen. Im 2. Falle haben wir die Häresie des Pelagius vor uns. Da hilft es nicht, zu sagen, Gott erleuchte die Vernunft, die dem Willen seinen Gegenstand vorlegt, oder auch, er festige das Vermögen des Willens selber. Im Vermögen des Willens ist ja an und für sich keine Schwäche, soweit nämlich dieses Vermögen noch jetzt von Natur auf alles Gute, das bonum commune, geht. Die Hauptsache ist, wie dieses Vermögen sich der Natur entsprechend bethätigen, wie es aus dem Zustande des Vermögens in den des Aktes übergehen kann. Darin liegt die Schwäche und Ohnmacht. Wenn hier sich die Molinisten sträuben gegen das unmittelbare, physische, d. h. in der Weise der wirkenden Ursache bestimmende Einwirken Gottes, so setzen sie eben notwendig, soll anders irgend eine gute Thätigkeit dem Willen entspringen, die gesunde Kraft des Willens voraus, auf die, als sein Geschöpf, Gott schauen kann, um nach deren Entscheidung seinen Ratschlufs einzurichten.

Übrigens täuscht sich der Verf., wenn er den wesentlichen Inhalt der Molinaschen Theorieen für das Eigentum Molinas hält. Allerdings sollte man dies meinen, wenn Molina sagt, der Pelagianismus wäre als Ketzerei gar nicht entstanden, hätte damals Augustin an seine, Molinas, Theorieen gedacht; und wenn manche Autoren der Ansicht sind, Molina habe in die Gnadenlehre viel Licht gebracht. Wer indessen die Geschichte kennt, weifs, bis wie hoch hinauf in das christliche Altertum die Hauptidee Molinas reicht. Nach den Rekognitionen des Papstes Clemens I. (wir citieren dieselben blofs wegen ihres Alters und sehen von der Echtheit ab) hat schon dem Simon magus der hl. Petrus auf einen Einwand geantwortet, wie noch heute den Molinisten die Thomisten antworten. Nach Athanasius (oratio I, contra Arianos, c. 5) sagte Arius: „Das Wort des Vaters war dem Wechsel unterworfen, es hatte wie wir

seinen freien Willen und konnte denselben gleich uns dem Guten oder dem Bösen dienen lassen. Indessen hat Gott, als er es schuf, vorausgesehen, dafs es im Guten beharren werde. Deshalb ist er ihm zuvorgekommen mit seinen Segnungen und Gnaden und hat bewirkt, dafs es nie sündigte." Dem hl. Augustin wurden genau dieselben Schwierigkeiten gemacht, wie sie heute von den Molinisten dem hl. Thomas gemacht werden. Man lese nur die Briefe des Prosper und Hilarius an Augustin. Und was den hl. Thomas betrifft, so mögen die Molinisten nur dessen Werke selber studieren, nicht nach den Kommentaren eines Suarez. Sie werden finden, dafs ihre gesamten hauptsächlichen Stützpunkte sich bei Thomas im 1. Teile der Artikel, nämlich in den Einwendungen finden, die er sich macht und die er entschieden zurückweist.

Der Verf. setzt auf den Titel seines Werkes: Secundum principia S. Thomae. Wir wissen nicht, warum er auf den Aquinaten solches Gewicht legt, da ja Molina „so viel Licht in die Philosophie und Theologie gebracht hat" und Suarez der theologus gratiae sein soll. Warum schreibt er denn nicht: Secundum principia Molinae oder Suaresii? Er würde in diesem Falle nicht mehrmals, wie bei der Lehre von der Möglichkeit der Ewigkeit der Weltschöpfung, offen eingestehen müssen, von der Lehre tanti doctoris abzuweichen. Und in vielen andern Fällen würde er nicht seine Behauptungen rechtfertigen mit den Worten, Thomas lehre das allerdings nicht so ausdrücklich, aber er habe „die Samenkörner dazu ausgestreut", „man müsse die Ideen des Aquinaten nur weiter entwickeln" etc. Wir haben da besonders die Aseität vor Augen, die Thomas gar nicht als Vollkommenheit Gottes kennt und mit Recht; die aber der Verfasser zum Centrum aller göttlichen Vollkommenheiten macht.

Eine Aseität, für sich allein betrachtet, existiert in Gott gar nicht, wie z. B. da die Weisheit, die Allgegenwart existiert. Es besteht in Gott ein Sein, welches in sich allein und aus sich allein ist, nämlich von nichts anderem aufsen abhängt. Alle Vollkommenheiten Gottes sind in sich und durch sich, also a se, denn jede ist das Sein Gottes. Unter diesen Vollkommenheiten, von denen eine jede einen positiven Inhalt hat, soll diejenige gesucht werden, welche sich zu den andern verhält, wie die Substanz oder das Wesen in einem Dinge zu dessen Eigenschaften. Wenn man sagt, das Sein selber ist diese Vollkommenheit, so heifst das sich im Kreise umdrehen. Man sucht in diesem Sein den Grundbegriff und man antwortet: Nun eben das Sein selber, ipsum esse, ist dieser Grundbegriff. Letzterer kann nur die Ewigkeit sein. Diese ist nach Thomas das Mafs im göttlichen Sein, wie die Substanz oder das Wesen im Dinge das Mafs — mensura — für das wirkliche Sein und dessen Eigenschaften bildet. Dies ist das Nämliche, wie wenn der intellectus in actu oder das thatsächliche Auffassen in Gott als Grundbegriff angegeben wird. Denn eben die aeternitas ist die apprehensio uniformitatis ejus quod est omnino extra motum (S. Th. I, qu. 10, art. 1).

Die aseitas, für sich allein gefafst, ist gar keine Vollkommenheit. Sie kommt auch dem Widerspruchsprincip zu; ja selbst der Sünde, die ja deshalb eben Sünde ist, weil sie keinen Grund hat, von dem sie ausgeht und dem sie ihr Sein verdankt, sie ist der Mangel, das erscheinende Nichts. Es wäre zudem zu erwägen, ob sich eine derartige Aseität als Wesenheit Gottes mit dem Geheimnisse verträgt. Der Sohn und der hl. Geist sind nicht a se in ihren Personen. Fehlt ihnen darum eine Vollkommenheit? Wie kann zudem eine Wesenheit oder Natur, die durch das a se Sein konstituiert wird, innerhalb ihrer selbst sich entfalten zum

Gegenteil, nämlich zu Personen, von denen zwei nicht a se sind? Wie kann eine selbe Natur, deren Wesen in dem a se besteht, in sich Personen haben, die nicht a se sind? Das wäre ja etwas für diese Natur nicht nur Fremdes, sondern dieselbe, ihr Wesen Auflösendes.

Wir können weiter nicht einsehen, wie der Verf. die Behauptung begründen will, Gott könne auch einem in der schweren Sünde Gestorbenen verzeihen und so ihm die Seligkeit schenken. Wir verstehen, dafs Gott im letzten Augenblicke die Gnade der innerlichen Reue geben und so die Sünde nachlassen kann. Aber ist der Tod einmal eingetreten, so „bleibt der Baum auf der Seite, nach welcher er gefallen ist; fiel er nach rechts, so bleibt er rechts, fiel er nach links, so bleibt er links liegen". Die Sünde bleibt; der Wille kann sich nicht mehr ändern, auch durch die potentia extraordinaria Gottes nicht; was für die Engel, so Damascenus, das Fallen war, das ist für den Menschen der Tod. Vielleicht hat der Verf. an die Geschichte gedacht, die über Trajan erzählt wird; aber von dieser findet er im Thomas eine ganz andere Erklärung, als dafs die schwere Süude, auch nach dem Tode, vergeben werden kann.

Der Verf. mag selbst gefühlt haben, dafs seine Behauptungen nicht mit überzeugender Klarheit ausgestattet sind. Darum schreibt er S. 623: „Si theologum agere volumus, ipsa obscuritas rei est argumentum veritatis." Wäre er den einfachen Principien des hl. Thomas thatsächlich gefolgt, so würde er das Dunkle nicht als einen Beweis der Wahrheit betrachten. Denn von diesem Kirchenlehrer singt im Officium die Kirche: brevis, clara, certa sententia. Es ist auch schwer zu begreifen, wie von Geheimnissen, die nichts als Licht sind, Dunkel ausgehen kann. Dafs diese Geheimnisse selber uns unzugänglich sind und somit ihr Inhalt für uns in diesem Leben dunkel ist, kommt von der Fülle des Lichtes in ihnen, für welches das Auge des sterblichen Menschen zu schwach ist; gerade wie das Licht der Sonne uns blendet, wenn wir hineinschauen wollen. Aber werden die Strahlen dieses Lichtes der Geheimnisse auf die Wesenheiten der zeitlichen Dinge gelenkt, so erleuchten sie mit voller Klarheit diese letzteren; gerade wie das Licht der Sonne, gemäfsigt durch die sichtbaren Dinge, auf welche es fällt, diesen letzteren von seiner Helle mitteilt.

Wir finden es allerdings begreiflich, dafs der Verf. zu einer solch verzweifelten Entschuldigung seiner Unklarheiten kommt. Er führt aus Thomas die schärfsten Stellen an, auf welche sonst die Thomisten sich für ihre Ansicht berufen; — und schliefst daraus den Molinismus. Thomas schreibt z. B. öfter, dafs Gott die freien Akte in seiner Wesenheit, in seiner essentia, als in der Ursache, tanquam in causa, erkenne. Also, dies ist der Schlufs des Verf., ist die Selbstbestimmung nicht verursacht von Gott, sondern das freie Geschöpf ist davon die Ursache. Wie begründet der Verf. solche Schlufsfolge? Sehr leicht. Gott wirkt, kraft des concursus simultaneus, mit dem Menschen mit. Nun, das leugnen ja auch die Thomisten nicht, die vielmehr schärfer wie die Molinisten betonen, dafs Gott in seiner Ewigkeit allem geschaffenen Sein zugleich, physice, gegenwärtig ist. Vermöge des concursus simultaneus also, der in Gottes verursachender Kraft seinen Grund hat, erkennt Gott den freien Akt. Ist demnach dieser concursus so zu verstehen, dafs die Selbstbestimmung selber sich daraus, als aus der wirkenden Ursache ableitet; wie etwa das Licht und das erhellte Zimmer zugleich ist, aber die Erhellung des letztern im Lichte ihren Grund hat? Durchaus nicht, sagen die Molinisten. Vielmehr erkennt Gott diese Selbstbestimmung, die er nicht verursacht, aus seiner Mitwirkung. Letztere erkennt er in essentia

sua, tanquam in causa. Also erkennt er ebenso die Selbstbestimmung. Wird weiter gefragt, so weist der Verf. darauf hin, wie Gott die Sünde erkennt, die er ja auch nicht verursacht. Diese erkennt er kraft des Guten, dessen Mangel die Sünde ist, und ähnlich erkennt er die Selbstbestimmung, welche den Mangel der göttlichen Einwirkung bedeutet. Sonach erkennt er alles in essentia sua tanquam in causa. Da ist allerdings viel Dunkel; aber solches Dunkel ist kein Beweis der Wahrheit, sondern der Verlegenheit. Denn die Freiheit ist noch lange kein Übel.

Ähnlich werden die Ausdrücke, welche Thomas in dieser Materie braucht, alle insgesamt gebilligt. Gott „applicat" voluntatem, „movet", „aptat", schenkt nicht allein das Vermögen zu wollen — virtutem volendi, sondern eben weil er Urheber des Vermögens ist, gibt er auch den freien Willensakt. Das alles wird höchlich gebilligt. Und was wird daraus gefolgert: Also „appliziert" der Wille ganz und gar sich selbst, bewegt allein sich selbst, hat den Akt rein von sich selbst. Gott läuft nur mit oder vielmehr er läuft nach. Auch das Gleichnis von Thomas wird angenommen, wonach der freie Wille mit der Säge verglichen wird in der Hand des Meisters. Die Folgerung aber ist diese: Also erfordert die Freiheit, dafs der Mensch in seinem freien Akt sich selbst bestimmt und in keiner Weise davon Gott die wirkende Ursache ist; denn eine Säge ist etwas anderes wie der freie Wille. Niemand wird bestreiten, dafs auf solche Weise aus Thomas, wie aus jedem andern Autor, zumal aus der Schrift, alles „bewiesen" werden kann; zugleich aber auch, „wie da das Dunkel ein Beweis für die Richtigkeit ist", nicht die Klarheit.

Noch weniger schön sind im Interesse des Verf. die „Bannesianer". Wie die Liberalen in besonderen Fällen von „Ultramontanen" oder von „Loyolajüngern" sprechen, wenn sie nämlich die betreffenden so recht verächtlich machen wollen; so ist in dem vorliegenden Werke und ähnlichen von „Bannesianern" und nicht mehr von Thomisten die Rede, wenn es sich um die praedeterminatio physica und was damit zusammenhängt handelt. Sonderbar; in den übrigen Teilen des Werkes gibt es keine „Bannesianer", sondern nur Thomisten, wenn thomistische Meinungen zur Sprache kommen. Nicht selten wird ja diesen Meinungen entgegengetreten; aber da behalten die Thomisten ihren historischen Namen, trotzdem sie ja in diesen Punkten ebenfalls mit Bannez übereinstimmen und ihnen zum Vorwurfe gemacht wird, Thomas sei ihnen entgegen. Nur in der genannten Frage verlieren sie plötzlich ihre Bezeichnung. Etwa damit sich die Gegner damit schmücken? Keineswegs; diese nennen sich weiter Molinisten. Die thomistische Schule verschwindet auf einmal in der Versenkung. Sonst besteht sie. Aber in der Gnadenfrage existiert eine thomistische Schule nicht mehr. Da sind, wenn man auf diese Werke achten wollte, nur noch Bannesianer und Molinisten oder die „molinistische Schule". Zur Schule gehört eine Lehrautorität. Welche Lehrautorität anerkennen denn im Bereiche der Schule die Molinisten? Ein stummes Buch, das jeder nach Belieben interpretiert, wie in Sachen des Glaubens die Protestanten vor drei Jahrhunderten die Bibel nach eigener Interpretation als Lehrautorität ansahen. Die thomistische Schule hat eine Schulautorität. Sie ist eine wirkliche theologische Schule. Ihre Autorität im Bereiche der Schule sind die Generalkapitel des Dominikanerordens. Von einem Generalkapitel wurde die Lehre der praemotio physica und der gratia efficax als Schullehre des Thomismus feierlich anerkannt, ebenso wie da der uneingeschränkte nackte Probabilismus für den Bereich der Schule verworfen wurde. Darauf beruht es, dafs diese Meinungen in 1. Linie thomistische sind, d. h. der

thomistischen Schule angehören. So ist der objektive Sachverhalt. Sind die Katholiken unzufrieden, wenn sie von den Liberalen als Ultramontane bezeichnet werden, oder die Jesuiten, wenn man sie Loyolajünger von derselben Seite her nennt? Durchaus nicht; aber die Liberalen verraten damit ihre Unkenntnis und die Unsicherheit des Bodens, auf dem sie stehen. Ähnlich weisen die Thomisten den Ausdruck „Bannesianer" durchaus nicht unwillig ab; sie finden sich geehrt durch die Zugehörigkeit eines so frommen und scharfsinnigen Gelehrten wie Bannez zur Thomistenschule. Aber die Molinisten verraten mit solchen Kunststückchen die Schwäche ihres Standpunktes.

Die hier berührte Kontroverse übt ihren Einflufs nach allen Seiten der Philosophie und Theologie, sowie des praktischen Lebens hin aus. Wir glauben, dafs sie auf dem Boden der blofsen Theorie kaum geendet werden kann. Da stehen abstrakte termini gegenüber abstrakten terminis. Der eine Teil legt diesen Sinn unter, der andere jenen. Wer am meisten die innere Unklarheit mit Worten verhüllen kann oder wer am häufigsten seine Ansichten auf den Markt der Öffentlichkeit trägt, erscheint der oberflächlichen Menge als Sieger. Das Wort des hl. Hieronymus mit Rücksicht auf das ὁμοούσιος ist ja bekannt. Ingemuit et miratus est orbis se arianum esse factum. Uns scheint, von den Bedürfnissen des praktischen Lebens müfste eher die Lösung ausgehen.

Seiner selbst ist der Mensch am allerwenigsten sicher; aber firmum fundamentum Dei stat, cognoscit Dominus qui sunt ejus. Es ist kein Trost, auf sich selber als auf die entscheidende Stimme angewiesen zu sein. Schwach ist der Mensch von Natur, auf ein zerbrechliches Rohr stützt er sich nach dem Propheten, wenn er sich auf sich verläfst und auf sein eigenes Selbst. Diese natürliche Ohnmacht aber ist noch bis ins Unabsehbare vermehrt und gewissermafsen besiegelt durch die Erbsünde. Gottes Liebe allein steht fest; seine Barmherzigkeit währet ewiglich; bin ich auf Gott als auf mein einziges Heil angewiesen, dann habe ich begründete Hoffnung. Er ist Sein; und kann demnach auch Sein geben, so dafs die Dinge wirklich und kraft eigenen Seins sind. Er ist Leben; und deshalb haben die Dinge wirkliches Leben, denn es quillt aus dem unerschöpflichen Born der Liebe, die allein ganz zu eigen geben kann. Gott ist die Freiheit; darum ist und handelt der Mensch in dem Grade frei, als Gott ihn bestimmt, in sein Inneres einwirkt und dieses frei von allen Fesseln macht. Dirupisti vincula mea; propterea sacrificabo tibi hostiam laudis.

Gott, den Herrn, hat zumal die heutige menschliche Gesellschaft notwendig. Die eigene Klugheit, die so hoch gepriesene Freiheit, die von unten kommt, hat ihr wenig genützt. Gottes bedarf der einzelne Mensch für seine Selbstbestimmung; der eigene Wille hat ihn blofs den Leidenschaften, d. h. den grausamsten Tyrannen, unterworfen, die alles versprechen und nichts geben, aber desto mehr nehmen können. Man mag sagen, was man will, nach Unendlichem hungert der Mensch. Die Thatsachen lehren es; denn weder Alexander d. G., noch Cäsar, noch die modernsten, so hoch gepriesenen Gröfsen haben in den Gütern der Natur Zufriedenheit gefunden. Die Natur selber im Menschen sagt ihm, dafs natürliche Kräfte ihn nicht zu sättigen vermögen, dafs er von Natur einen Zweck hat, für den die Natur ihm die Mittel nicht gewährt.

Liegt denn darin ein Widerspruch? Sie selber, die Natur, sagt: Nein. In jeden Menschen legt sie z. B. das Bedürfnis nach dem gesellschaftlichen Leben; diesem Bedürfnisse aber kann sie in diesem einzelnen Menschen nicht genügen. Der Mensch hat kraft der Natur, sagt Thomas in

demselben Sinne (I, II, qu. 5, a. 5; vgl. Bellarmin, de gratia primi hominis, lib. 1, c. 7), das Bedürfnis nach Kleidern; sie hat aber keine Kleider dem Menschen mitgebracht. Die Natur im einzelnen Menschen hat das Bedürfnis nach Lehrern gemäfs den verliehenen Talenten und Fähigkeiten; in diesem selben Menschen aber hat sie keine Kraft, dem Bedürfnisse abzuhelfen. Was also ohne Fehl von der Natur des Menschen gilt, insoweit sie in dem einzelnen sich findet; warum soll dieses Selbe einen Widerspruch einschliefen, sobald die ganze Natur in allen Menschen in Betracht kommt? Das Bedürfnis nach gesellschaftlichem Leben wäre eine Unnatur, wenn es nur einen Menschen geben könnte. Das Bedürfnis nach Kleidung im Kinde würde naturwidrig sein, wenn niemand im stande wäre, Kleider herzustellen. Ebenso müfste man die in der Natur des Menschen liegende Richtung auf einen Endzweck, zu welchem innerhalb der Natur keine Kräfte bestehen, als Unding betrachten und die Natur selber, die ja vom vorgesetzten Zwecke aus in der Erschaffung geregelt worden, für etwas innerlich Unmögliches ansehen, wenn es niemanden gäbe, der ihr die zur Erreichung des letzten Endzweckes notwendigen Kräfte, über die Natur hinaus, verleihen kann.

Da haben wir eben den packendsten Beweis für das Dasein Gottes vor uns, wie ihn Augustin, wie ihn Plato, Thomas u. a. führen. Es kann kein Vermögen geben für den Genufs des höchsten Gutes, wenn es kein höchstes Gut gibt; denn der Gegenstand geht notwendig dem Vermögen vorher, wie der Potenz der Akt, der Sehnsucht das sie erweckende Ziel. Ohne Gegenstand kein Schatten. Alle Menschen wollen unermefsliches endloses Gut; also mufs ein Gut bestehen, das Leib und Seele, Weise und Einfältige, Kinder und Erwachsene voll zu beseligen vermag. Widerspricht dies der Freiheit, dafs der Mensch in seiner Natur wohl das Verlangen nach dem höchsten Gute hat, aber in der nämlichen Natur keine entsprechende Kraft, um solchem Verlangen Genüge zu thun? Weder der Freiheit in Gott noch der im Menschen. Aus dem Bedürfnisse des Menschen nach Kleidung folgt nicht, dafs die andern verpflichtet sind, ihm deren zu geben. Aus dem natürlichen Talente des Kindes für die Malerei folgt nicht, dafs nun der Meister ihm Unterricht geben mufs. Und doch wird, wenn es geschieht, ein mit der Natur gegebenes Bedürfnis in voller Freiheit von seiten des Spenders befriedigt. Wenn aber diese Befriedigung eine der Natur entsprechende, eine natürliche bleibt, trotzdem sie von einem Fremden ausgeht; wie soll die natürliche Freiheit dadurch verletzt werden, dafs der Schöpfer selbst ihrem Bedürfnisse entgegenkommt und den freien Willen zu sich hin, wie Augustin sagt, aufrichtet: Fecisti nos ad Te!

Es scheint uns, dafs von dieser Seite her eine Lösung der Kontroverse betreffs der Freiheit möglich ist. Eben deshalb ist der Mensch frei, weil er seinen Endzweck von Natur in einem Gute hat, das ihm die natürlichen Kräfte nicht geben können. Wo letztere walten, besteht das Band der Notwendigkeit. Da fällt es von selbst fort, dafs er, unabhängig von Gott und mit Ausschlufs Gottes, sich selbst endgültig bestimmt. Der Endzweck ist das Mafsgebende bei der freien Willensbestimmung. Diesen Endzweck aber findet der Wille nicht im Bereiche der Natur, also nicht im Bereiche seiner selbst. Die natürlichen Kräfte sagen ihm, wie der vom Verf. angeführte Augustin schreibt: Kein Gut, das wir vorstellen, ist dein beseligendes Gut. Sie sagen ihm, dafs das endgültige Moment in der Selbstbestimmung nicht von ihm allein kommen kann. Sie sind genügend, dafs sie ihn von sich abweisen, wenn er sein letztgültiges Gut sucht; dafs sie ihm zeigen, wie alles in der Natur noch bestimmbar bleibt, auch

wenn alle ihre Kraft erschöpft ist; und danach ist der Wille frei im Bereiche der Natur, dafs nämlich kein natürliches Gut ihn notwendig fesselt und er somit das eine oder das andere wählen kann. Aber die Bestimmung zum letzten Gute können die natürlichen Kräfte nicht geben und nicht vermitteln. Also fehlt ihnen, nach der Stimme der Natur selber, die erstbestimmende Kraft, die des natürlichen letzten Zweckes.

Wird ein eigener natürlicher Zweck, aufser der Anschauung des Wesens der ersten Ursache, als mit der Natur gegeben angenommen und der sog. übernatürliche, jener also, der nur mit übernatürlichen Kräften erreicht werden kann, wie auch immer, nur hinzugefügt; so scheint es uns unmöglich, den Molinismus in irgend einer Form ganz abzulehnen. Denn Gott kann den letzten Zweck, den er einmal der vernünftigen blofsen Natur gegeben, nicht ignorieren, wenn er auch über denselben hinausgeht. Er besteht einmal. Gott mufs zusehen, was denn der Mensch, mit seinem natürlichen Zwecke ausgestattet, thun würde; will er nicht sich selbst verleugnen. Er hat ihn ja gegeben und ihm entsprechend die Kräfte des Menschen gestaltet. Nach diesem Zwecke ist der Mensch frei, ist selbständig, dieser Zweck ist in des Menschen Gewalt. Wenn Gott also den Menschen erhebt, so mufs er dieser Freiheit und Selbständigkeit Rechnung tragen. Ist aber, wie das nach allem nicht anders sein kann, Gott in seinem Wesen der einzig mögliche natürliche Zweck, so folgt notwendig, dafs nur Gott in 1. Linie den freien Willen bestimmen und dessen Selbstbestimmung verursachen kann; denn dieser Zweck ist eben aufserhalb aller natürlichen Kraft, und ihm dient die Natur selber als Mittel. Pelagius stützte vor allem seine Irrlehre auf die wirkliche Existenz eines natürlichen, mit natürlichen Kräften erreichbaren Zweckes.

Unsere Zeit krankt an der eingebildeten absoluten Selbständigkeit der Natur, die in sich selber alle Heilmittel finden will. Man schliefst sie systematisch ab von der Notwendigkeit des Übernatürlichen. Luther begann dies in der Theologie, indem er die Unzugänglichkeit der menschlichen Natur nach der Sünde für jedes übernatürliche Leben erklärte. Die Natur selbst ward durch Christus nach ihm nicht geheilt. Die Gnade Christi war nur ein bedeckender Mantel. Cartesius, Bacon haben Luther in die Philosophie hinübergetragen und die Natur, nachdem sie dieselbe als ganz rein hingestellt, neben oder über den Glauben gesetzt. Das Ergebnis war dasselbe wie bei Luther. Heute will man das Übernatürliche ganz hinwegräumen und wo man es duldet, soll es der Natur, dem Staate, unterworfen sein. Das ist die Richtung der modern-ungläubigen Wissenschaft. Sehen wir mit Thomas und allen Vätern wieder im höchsten Gute den mit der Natur gegebenen Endzweck des Menschen, der aber mit natürlichen Kräften nicht erreicht werden kann, so öffnen wir ein weites, allen zugängliches Thor für die Überzeugung von der Notwendigkeit des Christentums. Letzteres bleibt ein Geschenk der göttlichen Gnade, denn keine natürliche und demnach mit Notwendigkeit wirkende Kraft kann es fordern. Und zugleich steht es als die einzige Vollendung des Menschen und der menschlichen Gesellschaft, als Befriedigung des tiefsten Bedürfnisses der menschlichen Natur da. Gott tritt, wie man allen deutlich machen kann, wieder in seine Rechte. Er bestimmt souverän als 1. Ursache, einzig durch seine Liebe getrieben, den menschlichen Willen, so dafs dieser kraft solcher Bestimmung sich selbst bestimmt. Aber er bestimmt ihn nicht zu einem einzelnen Gute, wie dieses hier im Stoffe, vergänglich, beschränkt, existiert; das wäre eine determinatio ad unum, denn der Stoff gehört so einem Dinge an, dafs er nicht das

andere ist. Nein; Gott, der Dreieinige, bestimmt den Willen, nach den Worten Augustins „ad Se"; d. h. er bestimmt zu Einzelgütern, wie solche in ihm selbst, in seinem Wesen sich als Exemplaridee finden und mit seinem eigenen allherschenden Sein identisch sind. Da ist jeder, von der menschlichen Freiheit hergenommene Einwand unmöglich. Im Gegenteil mufs unter solcher Bestimmung der Wille, ähnlich dem Bestimmenden, ähnlich Gott dem Herrn, „die Herrschaft über seinen Akt", dominium sui actus, thatsächlich haben, nachdem er sie vorher blofs dem Vermögen nach besessen.

Der Verf. vorliegenden Werkes hat in manchem Teile desselben eine sehr erfreuliche Unabhängigkeit im Urteilen gezeigt. Wir erwähnen blofs die Kant-Laplacesche Theorie, die er mit vollem Recht gänzlich verwirft; ebenso seine Behandlung der Ewigkeit, die in manchen Hauptpunkten von der gewöhnlichen abweicht und der thomistischen, wie sie Petavius u. a. vorlegt, sehr nahe kommt; seine Widerlegung des Darwinismus. Wir sind in manchen anderen Punkten mit ihm nicht einverstanden. Unsere Gründe haben wir, freilich nur im engen Raum einer Kritik, freimütig dargelegt. Vielleicht unterwirft er dieselben einer Prüfung, besonders die leitenden Gedanken, und kommt zur Überzeugung, dafs seine Ansichten, zum mindesten, nicht die Sicherheit beanspruchen können, mit der sie in seinem Werke vorgetragen werden.

Dr. C. M. Schneider.

Dr. Ludwig Kuhlenbeck: Giordano Brunos Dialoge vom Unendlichen, dem All und den Welten, übersetzt und mit Anmerkungen versehen. Berlin, Lüstenöder.

Die Anmerkungen und die Einleitung sind von gröfserem wissenschaftlichen Wert wie der Text der Dialoge. Der einzige Punkt in den letzteren, der rückhaltloses Lob verdient, ist die Erkenntnistheorie. Diese aber hat G. Bruno ganz uud ohne Änderung aus Thomas. Der Unterschied zwischen ratio uud intellectus, als dem diskursiven Denken, dem Ratiozinieren, und dem Anschauen oder dem habitus principiorum, ist überall, wo Thomas davon handelt, gerade so entwickelt, wie ihn Bruno auseinandersetzt. Auch der Grundsatz: nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu, ist weit entfernt, von der Scholastik als „ketzerisch" (S. 32, Anm.) betrachtet zu werden und dem „grofsen Locke" als Eigentum anzugehören. Thomas, den ja Bruno, als vieljähriger Dominikaner, kennen mufste, baut darauf, wie alle Scholastiker und wie Aristoteles, sein System des menschlichen Erkennens auf. Überhaupt kann gesagt werden, dafs Bruno das Positive, was er bietet, aus seiner theologischen Zeit hat. Der Verf. obiger Schrift gesteht selber sehr oft zu, dafs Bruno unklar ist, dafs er seiner dichterischen Philosophie zuviel Spielraum läfst, dafs er die neueren Forschungsergebnisse der Wissenschaft nur unbestimmt geahnt hat. Dabei legt er einzelnen Worten, noch dazu, einen viel weittragenderen Sinn unter, als sie an und für sich haben. Kaum eine Ansicht seines Autors läfst er, und zwar mit Recht, ohne korrigierende Bemerkung; wir wüfsten im Augenblicke nur die eben angeführte über das Erkennen, welche vom Verf. uneingeschränkt anerkannt wird. Hätte er, so eingehend wie die modernen Autoren die der Glanzzeit des Mittelalters, wir meinen z. B. Thomas v. Aquin und Albertus M., geprüft, so würde er wohl gefunden haben, woher eigentlich „der Fortschritt im Denken" bei Bruno kommt. So sagt Thomas rücksichtlich des Ptolemäischen

Weltsystems (S. th. I, q. 32, art. 1, ad II; Übers. Bd. II, S. 77): Hac positione (ratio excentricorum et epicyclorum) facta, possunt salvari apparentia sensibilia circa motus caelestes; non tamen ratio haec est sufficienter probans, quia etiam forte alia positione facta salvari possent. Thomas bezweifelt also das Ptolemäische Weltsystem, weit entfernt, in ihm einen Glaubenssatz zu sehen. Es ist zu bedauern, dafs die Voreingenommenheit so viele Autoren hindert, die grofsen Scholastiker und christlichen Väter auch nur zu lesen, und dafs sie trotzdem mit aller Leichtigkeit über sie den Stab brechen. Bruno wird besonders wegen seiner Theorie über die Elemente gelobt und als Anfang einer neuen Zeit gefeiert. Es gibt wohl keine naturwissenschaftliche Frage, in welcher die Voreingenommenheit und der enge Gesichtskreis der modernen Wissenschaft sich in solch hohem Grade geltend machte, wie gerade die nach den „Elementen" der Dinge. Wenn Prantl (S. 87, Anm.) staunt, dafs „das Altertum sich nie die Frage gestellt habe, was denn Feuer und was denn Erde sei", so gibt er sich nur selber damit das denkbar schlechteste Zeugnis. Auch im Aristoteles hätte er sein Staunen befriedigen können. Basilius d. Gr. schreibt (wie Bruno, nur viel klarer und zutreffender) im Hexaëmeron, alle Elemente seien in jedem Dinge. Wir setzen eine deutliche Stelle aus Thomas hierher (vgl. über dieses die eingehende Abhandlung in unserm Thomas-Werke, Bd. XI, nr. 173, 180 u. 182, S. 990—1026). Sie findet sich im Kommentar zu Arist. de gener. lib. 2, lect. 3: „Alle Eigenschaften, welche dem Fühlen unterliegen, werden auf diese vier zurückgeführt, von denen sie Wirkungen sind. Aristoteles also sagt nicht, es seien vier einfache Körper (simplicia corpora), wie manche meinen, denn deren Zahl ist noch nicht erwiesen. Vielmehr sagt er, es gebe vier Grundeigenschaften, die dem Gefühle zugänglich sind (vier qualitates tangibiles) und dieses begründen: Man nennt diese vier Grundeigenschaften Warm, Kalt, Feucht, Trocken mit dem Namen von Erde, Wasser, Luft, Feuer, je nachdem da eine Grundeigenschaft vorwaltet." In keinem Körper ist blofs eine von diesen Grundeigenschaften, sondern alle sind in jedem, aber in verschiedener Mischung. Ebenfalls dem Aquinaten gehört der Satz an, welchen der Verfasser, freilich dunkel, im Bruno findet, dafs nämlich Licht nichts als Kraft ist, durchaus kein Körper oder Materie, und diese Kraft setze alles in Bewegung und verursache dadurch die Wärme: gewifs ein weit deutlicherer Anklang an das Mayersche Grundgesetz, dafs Wärme unausgesetzte Bewegung sei, wie er bei Bruno zu finden ist. Auch die berüchtigten Krystallkegelbahnen, in denen nach den Alten, wie Bruno und sein Erklärer meinen, die Himmelskugeln rollen sollen, beruhen nicht auf den Lehren der Alten, sondern auf dem frei erfindenden Gehirn derer, die da meinen, nichts zu gelten, wenn sie nicht die Denker der Vorzeit als Dummköpfe hinstellen. Ähnlich klingende Worte mögen sich ja bei den Alten finden; aber für urteilsfähige Männer gilt nicht der Klang des Wortes, sondern der Sinn, welcher aus dem Zusammenhange sich ergibt. Das wufsten auch die Alten, und Thomas hat es mit ausdrücklichen Worten auseinandergesetzt, dafs alle Elemente der Erde in den Himmelskörpern sind, und deshalb nennen sie die Substanz der letzteren nach den irdischen Dingen. Aber die irdischen Elemente sind in den Himmelskörpern nicht in der Weise, wie sie hier auf Erden sind; wie ich ja auch vom Hause im Kopfe des Architekten sprechen kann, damit aber nicht meine, dafs es im Kopfe des Architekten aus Holz und Stein besteht, sondern so da ist, dafs es die wirkende Ursache für den Aufbau des materiellen Hauses bilde. Ähnlich sind die Elemente

in den Himmelskörpern, nicht in der Art, wie sie auf der Erde sind, sondern so, dafs sie vermittelst des Lichtes für die letzteren die wirkende, bewegende Ursache bilden. Dafs die Erde um die Sonne sich dreht, hat nicht zuerst Aristarch behauptet, sondern wir finden diese Wahrheit sowie viele andere naturwissenschaftliche Wahrheiten, die man der modernen Zeit zuzuschreiben gewohnt ist, bereits in der Cheopspyramide. Wir führen unsere unanfechtbare Quelle an: Der grofse königl. Astronom Piazzi-Smyth, der Sohn des Admirals und Astronoms Smyth, hat seine darauf bezüglichen Untersuchungen in den Bänden niedergelegt, die er von 1864—1874 herausgab. Ein Auszug davon ist ins Französische übersetzt unter dem Titel: La grande pyramide . . . ses merveilles, ses mystères et ses renseignements, par l'abbé Moigno. Wir geben darum dem Verf. vorliegender Abhandlung ganz recht, wenn er in gewissem Sinne von einem Jahrtausende andauernden Schlafe der Wissenschaft nach dieser Seite hin spricht. Nur mufs er dann nicht mit dem beständigen Fortschreiten der Menschheit kommen. Historisch ist die Entwickelungstheorie der Neuzeit nicht im mindesten begründet, ebensowenig metaphysisch. Das ist vielmehr die christliche Theorie von einem Fallen des Menschengeschlechts. Nicht dafs die Alten und die Scholastiker „der Natur feindselig gegenübergestanden" oder sich gar nicht um sie bekümmert hätten: das Gegenteil beweisen die zahllosen Bände über die Naturwissenschaft in allen ihren Teilen, in denen der Erfahrung das gröfste Gewicht beigelegt wird. (Man vergleiche beispielsweise nur die Werke des Albertus M., in denen eingehend alle Zweige der Naturwissenschaft berücksichtigt werden.) Aber einerseits ward die Urtradition des Menschengeschlechts im Laufe der Jahrhunderte immer mehr verdunkelt, und anderseits fehlten den Alten die genauen Instrumente der Neuzeit, durch die allein es möglich war, zur primitiven Wahrheit wieder zu gelangen. Der Verf. möge sich überzeugt halten, dafs die „Theologie" d. h. der übernatürliche Glaube durchaus kein Hindernis bildet für die freie Forschung. Kopernikus war ja „Theologe" und er widmete dem Papste sein grundlegendes Werk. In unserer Zeit war Secchi ebenfalls „Theologe", was ihn nicht hinderte, zu den Koryphäen der Naturwissenschaft zu gehören. Galilei wurde nicht wegen seiner wissenschaftlichen Entdeckungen von den Päpsten beunruhigt, sondern wegen der ungehörigen Folgerungen, die er und seine Freunde zum Schaden des Glaubens zogen, die aus der Unkenntnis gerade der „Theologie" entsprangen und die heute niemand mehr zieht. Und hat nicht die neuste Naturwissenschaft mehr Glaubensartikel, wie jemals deren die göttliche Offenbarung darbot? Was ist denn der wesentliche Inhalt der Schwerkraft? Wer hat denn den Äther gesehen, jenes mystische Wesen, gegen das alle Mystik des Mittelalters verschwindet? Leere Worte nennt Karl Müller mit vielen anderen bedeutenden Gelehrten die Anziehungs- und Abstofsungskraft, einen Aberglauben, ein Gespenst. Man lese nur in der „Natur" die Artikel Karl Vogts über die modernen Glaubensartikel. Hätte Bruno treuer die Alten studiert, seine obskuren Auseinandersetzungen über das Unendliche würden sich geklärt haben. Er weifs einfach nicht den bei Thomas so gebräuchlichen Unterschied zwischen dem Endlosen und dem Unendlichen, dem infinitum in potentia und dem in actu, zwischen dem, was in sich kein Ende besagt, wie z. B. die species Mensch keine bestimmte Zahl Menschen bedeutet, sondern von aufsen her begrenzt wird, und dem, was in sich den Grund der Seinsfülle hat und sonach alles begrenzen kann. Dr. C. M. Schneider.

Dr. Joseph Müller: **1. Jean Paul und seine Bedeutung für die Gegenwart.** München, Lüneburg. — **2. Die Seelenlehre Jean Pauls,** Dissertation. Ebendaselbst.

„Jean Paul ist ein wahres Wunder des deutschen Charakters, der in sich selbst webenden und schaffenden Gemütlichkeit, die im Kleinsten sich bis zum Höchsten emporschwingt. . . . Jean Paul ist moderner als Schiller und Goethe, er steht in lebhafter Fühlung zu der Gegenwart und deren Bewegungen. Es ist ein tief religiöser Charakter, er war der sittliche Genius seiner Zeit, an ihm kann auch unsere kleine Zeit sich wieder aufrichten.“ Aus diesen Worten geht bereits hervor, wie hoch der Verf. seinen Helden stellt. Und wenn er auch nicht dazu gelangt, dafs der Leser nach der Prüfung des Buches ohne weiteres dieses Urteil unterschreiben wird, so hat er jedenfalls dies erreicht, dafs seine Darstellung manches Vorurteil, das der Name Jean Paul erweckt, zerstreut und die Persönlichkeit dieses dichterischen Philosophen und philosophischen Dichters zu einer im höchsten Grade anziehenden macht. Jean Paul wird geschildert als Mensch, als Anhänger des Optimismus, als Philosoph, Moralphilosoph, als religiös, als Pädagog, Ästhetiker, Dichter, Sprachschöpfer, Politiker. Gewifs ein weites und ansprechendes Thema! Wir setzen hinzu, dafs es kunstvoll und interessant, in manchen Teilen spannend durchgeführt ist. Jean Paul zeichnet sich zumeist mit seinen eigenen Worten. Viele seiner Aussprüche sind aller Beachtung wert, ohne dafs man mit dem begeisterten Verfasser gerade der Meinung sein mufs, der Einflufs der Schriften Jean Pauls können eine ganze Zeit zum Guten hin ändern. „Echt christliche Demut und rührende Bescheidenheit“ (S. 26) finden wir nicht in der Selbstzufriedenheit, mit welcher er von sich sagt: „Was ich aus mir machen konnte, das habe ich gemacht.“ Der Verf. hat ganz recht, wenn er (S. 107) gegen Vischer hervorhebt, „Jean Paul habe nicht gemeint, dafs das Christentum die Welt in zwei Hälften teile . . ., nicht das echte Christentum, sondern das Neuheidentum treffe der Tadel der Zerfahrenheit, der Halbheit, des Widerspruchs“ und den Schleiermacher als einen Vertreter dieses Neuheidentums anführt. Wenn er aber in der Religion Jean Pauls mehr sieht als verschwommenes Gefühl oder natürliche dichterische Anschauung, so scheint ihn seine Begeisterung etwas zu weit zu führen. Positives Christentum, das da auf dem Fundamente des Übernatürlichen steht, kennt Jean Paul nicht. Daran trägt auch er selbst weniger Schuld als seine Zeit mit ihren Dichterheroën des Unglaubens und oft der Unsittlichkeit. Sehr gefreut hat uns besonders der Nachweis von der hervorragenden Stufe der Keuschheit, auf welcher Jean Paul stand. Die Philosophie ist ihm, wie dies von der Neuzeit überhaupt gilt, vogelfrei. Wenn man in allen andern Wissenschaften an die alten Meister, wie in der Mathematik an Euklid, Pythagoras, mehr oder minder anknüpft, so setzt in der Philosophie heutzutage jeder Professor seine Ehre darin, ein neues System zu erfinden, das da so wenig wie möglich mit den früheren übereinstimmt, zu der alten Philosophie aber in schroffen Gegensatz tritt. Auch Jean Paul weifs, zumal mit seiner ätzenden Satirik, die andern Systeme wohl lächerlich zu machen; er selber jedoch knüpft weder an die Alten an, noch stellt er ein eigenes System auf. Das zeigt sich besonders in seiner Seelenlehre. Der Verf. hat die hauptsächlichsten Stellen aus den Schriften seines Autors nach dieser Seite hin zusammengestellt. Es sind da geistreiche Apercüs, blitzartig den Unsinn mancher Ansichten beleuchtende Sätze; aber wenig Positives. Eine reine Geistigkeit der Seele ist nicht

aufrecht zu halten zugleich mit der Notwendigkeit ihrer Verbindung mit einem „ätherischen Leibe". Wozu der arme „Äther" nicht dienen mufs! Wenn man am Ende seines Lateins ist, springt gewifs der „Äther" rettend ein. Tierischer Magnetismus, Spiritismus, Hypnotismus etc. basieren nicht auf der Stärke des Willens, sondern auf der Kraft der Phantasie. Dafs das Auge sieht, dafs es wahrnimmt, ist keine Erfindung von Helmholtz, das hat schon Thomas, der dafür einen inneren Sinn ansetzt. Dafs Jean Paul die Seelenwanderung lehrt, mag mehr von seiner dichterischen Veranlagung kommen wie von der Schärfe seines Denkens. Beide eben angezeigten Schriften enthalten viel Anregendes und verdienen gelesen zu werden. Dr. C. M. Schneider.

ZEITSCHRIFTENSCHAU.

A. Zeitschriften für Philosophie und spekulative Theologie.

Annales de philosophie chrétienne. 109, 4. 5. 1895. *De Broglie:* Les relations entre la foi et la raison 313 fin. *Ermoni:* Substantialisme et phénoménisme en psychologie 341. *Charaux:* L'ermite d'Auteuil 362. 429. *Jouvin:* Essai d'une nouvelle théorie de la connaissance; la perfection, l'unité 377. 466 suite. *Hugonin:* Dieu est-il inconnaissable? 309 su. *Griveau:* Le problème esthétique 469 su.

Archiv für Geschichte der Philosophie 8, 2. 1895. *Zeller:* Zu Anaxagoras 151. *Glogau:* Gedankengang von Platons Gorgias 153. *Arboth:* Die Lehre des Anaxagoras vom Geist und der Seele 190. *Uebinger:* Der Begriff docta ignorantia in seiner geschichtlichen Entwicklung 206 Schlufs. *Barth:* Zu Hegels und Marx' Geschichtsphilosophie 241. *Jahresberichte: v. Struve,* über die polnische Litteratur zur Geschichte der Philosophie 259 Schl.; *Wellmann:* Die deutsche Litteratur über die Vorsokratiker 1892—93, 301.

Divus Thomas 5, 21—22. 1895. *Rotelli:* Comment. in qu. D. Thomae S. th. III. q. 1—26. cont. 321. *M. F.:* De Deo uno 326 cont. *A. Th.:* Comment. in Encyclicam de studiis s. scripturae 330 cont. *Evangelista:* Schema ad recte tradendos tractatus de religione 337. *Vinati:* Potentia obedientialis creaturarum 340. *P. M.:* De unione animae et corporis 343 cont.

Philosophisches Jahrbuch VIII, 1. 1895. *Rolfes:* Die vorgebliche Präexistenz des Geistes bei Aristoteles 1. *Gutberlet:* Über Mefsbarkeit psychischer Akte 20 Schl. *Nassen:* Über den platonischen Gottesbegriff 30 Schl. *Adlhoch:* Der Gottesbeweis des hl. Anselm 52.

The Psychological Review, New-York 2, 1—3. 1895. *Stumpf:* Helmholtz and the New Psychology 1. *Dewen:* The Theory of emotion; the significance of emotion 13. *Allen Starr:* The Muscular Sense and its Location in the Brain Cortex 33. *Fitz:* A Location Reaction Apparatus 37. *Shorey:* Mind and Body 43. *Hiram Stanley:* Attention as intensifying Sensation 53. *Marshall:* Pleasure-Pain and Emotion 57. *James:* The Knowing of Things Together 105. *Griffing:* Experiments on Dermal Sensation 125. *Franz:* The After Image Threshold 130. *Franklin:* Normal Defect of Vision in the Fovea 137. Proceedings of the 3. Annual Meeting of the Amer. Psycholog. Association 149. *Stratton:* The Sensations are not the Emotion 173. *Royce:* Preliminary Report on