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: 12.07.2025

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

LITTERARISCHE BESPRECHUNGEN.

Carolus Weiss: **S. Thomae Aquinatis de septem donis Spiritus sancti doctrina proposita et explicata.** Viennae 1895 (Mittermüller, Salzburg).

Dieses Werk hat bereits eine sehr empfehlende Besprechung im Oesterreichischen Litteraturblatte (IV, 7 p. 202) von P. Magister Theol. Gundisalv Feldner O. P. erhalten, welche jedes weitere Lob überflüssig macht. Der als Kenner der Theologie des Aquinaten vor allen anderen berufene Kritiker hat das Buch mit wahrer Freude und mit bestem Danke begrüfst. Wenige Partieen in der Dogmatik, sagt er, sind in einer wahrhaft wissenschaftlichen Weise schwerer zu behandeln als die Lehre über die sieben Gaben des hl. Geistes: „Schwierigeren Fragen aber gehen die meisten Autoren sorgfältig aus dem Wege.“ Als rühmliche Ausnahmen müssen jedoch die Untersuchungen von Barré (Tract. de virtutibus nec non de donis Spiritus sancti, 2 tomi, Paris 1886; vergl. Divus Thomas III, 78) und von Schell (Das Wirken des dreieinigen Gottes, S. 461 ff.) genannt werden. „Um so mehr sind wir darum dem Autor der vorliegenden Arbeit zu Danke verpflichtet, dafs er den Mut besessen, das Wirken des hl. Geistes in und durch seine sieben Gaben ausführlich zu erörtern, klar und bestimmt darzustellen.“ Einen weiteren Vorzug findet der Kritiker darin, dafs der Verf. den hl. Thomas aus dessen eigenen Werken erklärt: „Damit erweist sich der Autor als ein wahrer und treuer Schüler des Aquinaten, was uns zu ganz besonderem Troste gereicht.“ Bei dieser Methode hat der Verf. auf die Darstellung der thomistischen Tradition ganz verzichtet. Es wird daher nicht ohne Interesse sein, die Resultate seiner Interpretation mit einem Zeugen der Überlieferung zu vergleichen: denn die Übereinstimmung der letzteren ist nach meiner Überzeugung der sicherste Mafsstab für die Richtigkeit jedes Erklärungsversuches der Littera D. Thomae. Ich wähle dazu den Tractatus de septem donis Spiritus sancti von Chrysostomus Javellus (Philosophiae Christianae IV. Pars; ed. Lugduni 1568 tom. 2 f. 535 sqq.).

Im allgemeinen Teile geht Weiss vom allgemeinen Begriffe donum aus und bereitet dadurch eine sichere Grundlage für seine überall tief eindringenden Untersuchungen. Er definiert: donum est res quaedam apta, quae liberaliter sive gratuito detur, und hält zwei Momente für wesentlich: res dabilis und ihre Hingabe umsonst. Javellus (c. 1 f. 535) gibt eine ausführlichere Definition von donum im eigentlichen Sinne: donum est rei licitae atque honestae, quae est in potestate donantis, nullo iure cogente, sed ex amore atque mera liberalitate, sine retributionis intentione, facta collatio. Die theologische Bedeutung von donum im weitesten Sinne, wonach es das donum naturale, gratis datum und gratum faciens unter sich enthält, gibt derselbe so an: donum divinum est quidquid boni Deus creaturae intellectuali ex amore et mera sua bonitate confert, ut eius bonitas et sufficientia manifestetur, et creatura intellectualis in Deum ut in suum optimum finem ordinetur. Wenn wir genau sprechen wollten, dürften wir übrigens donum nicht mit Gabe übersetzen, sondern mit Geschenk; denn der hl. Thomas unterscheidet genau zwischen donum und datum (1. D. 18, q. 1 a. 2 c). — Der hl. Geist selber ist eine Gabe und der Grund

aller Gaben, deren Princip der göttliche Wille ist. (W. c. 2.) Donum wird auch von allem gesagt, was Gott ist: so von der göttlichen Wesenheit, insofern sie an die Personen mitgeteilt wird; und so gibt Thomas den Satz schlechthin zu, dafs eine göttliche Person sich zum Geschenk hingibt und als Geschenk gegeben wird. Vorzüglich aber wird der heilige Geist so genannt wegen seines Hervorganges per modum amoris: und so ist donum, insofern es persönlich aufgefafst wird, der eigentliche Name des hl. Geistes, der als erstes Geschenk hervorgeht. Es folgt die Einteilung der Gaben des hl. Geistes (W. c. 3); es sind nach dem theologischen Sprachgebrauche nur diejenigen, welche dadurch gegeben werden, dafs der hl. Geist selbst gegeben ist, was ja durch die caritas geschieht, die seine Ähnlichkeit ist. Daher sind seine Gaben dona gratum facientia, und zwar im eigentlichen Sinne diejenigen, welche in dem, der sie erhält, bleiben: also die heiligmachende Gnade und alle übrigen dona, welche mit ihr zusammenhängen. Donum Spiritus S. ist die Gattung, welche drei Arten hat: die habituelle Gnade, die übernatürlich eingegossenen Tugenden und die im eigentlichen Sinne sogenannten Gaben des heiligen Geistes. Im 4. Kap. beweist W. die Existenz der sieben Gaben aus Schrift und Tradition. Dann erklärt er (c. 5) ihren Unterschied von den Tugenden. Auch in dieser Frage stimmt er mit Javellus (c. 1, f. 538a 26 sqq.) überein. Letzterer entscheidet sich auch mit dem heil. Thomas für einen realen Unterschied. Er nimmt aber die Unterscheidung nicht blofs daraus, dafs die Gaben den Menschen zum guten Akt mit der göttlichen Bewegung, die von aufsen kommt, bewegen, während die Tugenden es mit einer innerlichen Bewegung thun; auch nicht daraus, dafs die Tugenden zu den guten menschlichen Akten in Bewegung setzen, während es die Gaben für die göttlichen Akte thun; sondern daraus, dafs die Tugenden die verschiedenen Potenzen auf das Gute hinordnen (z. B. die theologischen Tugenden ordnen den Intellekt und den Willen auf Gott als den letzten Zweck hin; die intellektuellen Tugenden vervollkommnen den praktischen und spekulativen Intellekt in seinen Akten, die moralischen dagegen das Begehrungs-Vermögen durch ein regelndes Mafs); die Gaben dagegen vervollkommnen alle Seelenkräfte, damit sie in gebührender Weise Gott als dem ersten Beweger unterworfen und auf ihn hingeordnet werden. Weiter liegt der Unterschied darin, dafs die Tugenden Principien im Menschen sind, um das Gute selbstthätig auf menschliche Weise zu thun, nämlich so, wie es gewöhnlich und proportional im Menschen sich findet; die Gaben sind dagegen Principien, welche zum Guten antreiben und anleiten auf eine höhere, vollkommenere und göttliche Weise, so dafs der Mensch, wenn er von der Gabe des hl. Geistes inspiriert wird, in dem von jener Gabe hervorgehenden Werke nicht Mensch, sondern etwas Göttliches zu sein scheint: Et ut verbo concludam, virtutes non elevant hominem supra humanum statum, dona vero trahunt ipsum ad divinum statum, et per ea verificatur illud: Ego dixi, dii estis et filii excelsi omnes. Diese Lehre ergänzt W. (p. 27) noch durch den Hinweis auf die Ursächlichkeit Gottes. Alles was der Mensch thut, thut er nur in Kraft des ersten Wirkers, Gottes. Die göttliche Bewegung geschieht aber in dreifacher Weise: einmal gemäfs den natürlichen Kräften und erworbenen Tugenden, zweitens gemäfs den übernatürlichen Tugenden, und drittens gemäfs den Gaben des hl. Geistes. Bei den übernatürlichen Akten der Tugenden ist der Mensch mehr aktiv, bei den Akten der Gaben mehr passiv Gott gegenüber. Eine für das Verständnis der Texte wichtige Bemerkung (p. 29) über den Sprachgebrauch schliefst das 5. Kapitel.

Das 6. Kapitel handelt von der Notwendigkeit der Gaben. Javellus (c. 9. fol. 550b) führt zwei Ansichten an. Die erste nimmt an, dafs die Gaben nicht de necessitate salutis sind, obwohl sie zum bene esse gehören: denn um gerettet zu werden, genüge es, dafs der Mensch selbstthätig Gutes wirkt, wie es der communis status virtuosus verlangt, wozu die Tugendakte ausreichen. Dafs er aber mit gröfserer Vollkommenheit selbstthätig wirke, sei nicht notwendig, sondern diene nur ad bene esse. Dagegen sagt Javellus: weil die Gaben von Gott zugleich mit der Caritas jedem Gläubigen eingegossen werden, der sich im Gnadenstande befindet, damit er die Tugendwerke auf übermenschliche Weise selbstthätig thun kann, während sie aus den Tugenden allein nur in menschlicher Weise hervorgehen würden; deshalb ist eben die übermenschliche Weise zum Heile notwendig; weil ja unser Zweck ein übernatürlicher ist, und dieser verlangt eine proportionierte Weise, wie man ihn erstreben soll. Die zweite von Javellus als opinio rationabilior bezeichnete Ansicht, zu welcher er sich selbst bekennt, findet den Grund der Notwendigkeit für die Gaben in der göttlichen Vorsehung. Gott sorgt dafür, dafs jede Natur die passenden Mittel empfängt, um ihr Ziel zu erreichen. Der Mensch hat aber einen doppelten Zweck. Um den natürlichen Zweck zu erreichen, ist ihm der Intellekt und der Wille gegeben mit ihren entsprechenden Tugenden, welche auf natürliche Weise erworben werden. Um den übernatürlichen Zweck, die Vereinigung mit dem dreieinigen Gott durch die Anschauung und den Genufs zu erreichen, mufs er übernatürliche Mittel besitzen: deshalb ist die Eingiefsung der drei theologischen Tugenden zur Erlangung der Seligkeit notwendig. Dieselben werden aber dem Menschen im Pilgerstande nur in einer unvollkommenen Weise mitgeteilt, wie sie der Schwäche des Menschen entspricht, denn er nimmt nur schwach an der Erkenntnis und Liebe des Göttlichen teil. Damit er also vollkommener und leichter nach Gott strebt und gröfsere Richtigkeit und Gewifsheit in allem, was er thun und meiden soll, erlangt, mufs die göttliche Güte ihn durch gute habitus, die zu den theologischen Tugenden noch hinzugefügt sind, in Bewegung setzen: und das leisten die dona gratum facientia, welche ihn dazu befähigen, auf übermenschliche Weise zu wirken. — Den aus der Vorsehung hergeleiteten Beweis für die Notwendigkeit der Gaben hat W. auch gebracht, ihm aber noch eine neue Wendung auf das theologisch-sociale Gebiet gegeben (p. 34). Er geht in der Begründung jedoch noch weiter als Javellus, wenn er die absolute Notwendigkeit der Gaben „im Gegensatz zur Schwäche dieses Lebens“ behauptet (p. 31): denn wegen der unvollkommenen Teilnahme an den eingegossenen Tugenden mufs der Mensch noch auf eine specielle Weise vom hl. Geiste bewegt werden, um das zum Heile Notwendige zu thun. Diese specielle Anregung oder Bewegung der Seelenkräfte durch den hl. Geist erstreckt sich sowohl auf das contemplative Leben, wodurch das geistige Leben der einzelnen Menschen vollendet wird, als auch auf das aktive Leben, das zur Vollendung des Reiches Gottes und zur Erhaltung desselben in einem Zustande der Vollendung dient (p. 35). Im 7. Kapitel wird die Wesenheit der Gaben erklärt. W. definiert (p. 35) die Gabe des heil. Geistes: bonus mentis habitus, quo recte vivitur i. e. agitur secundum specialem motionem Spiritus sancti, et quo nemo male utitur, et quem Deus in nobis sine nobis operatur. Javellus hatte nur eine beschreibende Definition gegeben (c. 1 f. 536b 63): Adverte quod secundum communiorem et magis rationabilem theologorum sententiam

sic diffinitur: Donum Spiritus sancti est illud, quod hominem elevat ad operandum opera virtutum intellectualium et moralium supra communem et humanum modum, ita quod donum Spiritus sancti se habet ad virtutem intellectualem et moralem, sicut virtus heroica, puta fortitudo heroica ad fortitudinem, quae communiter in hominibus invenitur, et sapientia heroica et prudentia heroica ad sapientiam et prudentiam communiter in hominibus inventam. Der Grund der Eingiefsung der habituellen übernatürlichen Vollkommenheiten ist mit W. (p. 37) darin zu suchen, dafs die übernatürlichen Akte in den Gotteskindern connatural zu der Gemeinschaft mit der göttlichen Natur werden sollen, wie dies im Begriffe der Gnade liegt. Der Mensch wird aber, wie W. sehr richtig bemerkt (p. 38), nicht blofs von Gott in Bewegung gesetzt, sondern er ist ein movens motum wegen seiner Willensfreiheit. Wenn er also auch unter der göttlichen Anregung der Gaben sich mehr passiv verhält als in Ausübung der eingegossenen Tugenden, so bleibt er doch auch unter dem Einflufs der Gaben immer noch willensfrei und selbstthätig, weshalb er stets habitueller Qualitäten zu seiner Vervollkommnung bedarf.

Im 8. Kapitel wird die Materie der Gaben generell bestimmt nach den allgemeinen Principien, dafs die Gaben mit der Bestimmung für das ewige Leben eingegossen werden und ihr Material aus dem Glauben hernehmen. Sie erstrecken sich daher auf alles, worauf die intellektuellen und moralischen Tugenden sich erstrecken. Im 9. Kapitel wird ihre Siebenzahl begründet. Javellus (c. 1 f. 537b 3 o.) entscheidet sich für die rationabilior sententia, welche den Grund darin findet, dafs die Gaben das contemplative und aktive Leben vervollkommnen, und zwar in höherer Weise, als es die intellektuellen und moralischen Habitus thun. Da die Gaben die Tugend vollkommen machen, so vollenden sie entweder die auf das contemplative Leben zielende Tugend, wie die Weisheit und den Intellekt (Einsicht), oder die auf das aktive Leben zielende, wie Stärke, Frömmigkeit, Rat oder Klugheit. In Bezug auf das contemplative Leben vollenden sie entweder die Tugend selbst durch Erfahrung oder einen gewissen Geschmack: und das leistet die Gabe der Weisheit, oder durch innerlichste Durchdringung und Spekulation: und das thut die Gabe des Intellekts. In Bezug auf das aktive Leben vollenden sie entweder die Tugend selbst in der Abwendung vom Bösen: und das geschieht durch die Gabe der Furcht, oder in der Ausübung des Guten: und das geschieht in doppelter Weise: ist das Gute so beschaffen, dafs alle zu seiner Ausübung verpflichtet sind, so vollendet die Gabe entweder die Tugend in ihrer Ausübung selbst, so dafs die Gabe das Werk gleichsam selbst ausführt: und das thut die Gabe der Frömmigkeit: oder so, dafs die Gabe das Werk selbst gleichsam dirigiert: und das thut die Gabe der Wissenschaft. Ist aber das Gute so beschaffen, dafs nicht alle zu seiner Ausübung verpflichtet sind, so vollendet die Gabe entweder die Tugend in ihrer Ausübung, so, als ob sie (die Gabe) das schwierige Werk selbst ausführt: und das geschieht durch die Gabe der Stärke; oder so als ob sie das schwierige Werk selbst dirigiert: und das geschieht durch die Gabe des Rates. (Vergl. Gonet, Clypeus Thomist. P. II. Tr. 4 Disp. 6 art. 2 n. 25; ed. Colon. 1671, Tom. 3, p. 353.) Weiss geht bei seiner Begründung von der Voraussetzung aus (p. 43 u. 153), dafs der hl. Thomas seine Ansicht über die Unterscheidung der intellektuellen Gaben, wie er sie sowohl in den Sentenzen als auch in der S. theol. (1. 2 ae q. 68a. 4) aufgestellt hatte, später (2. 2 ae q. 8 a. 6 c.) geändert habe. Allein P. Feldner (Öst. Litteraturblatt IV, 7 S. 204) bemerkt richtig, dafs der hl. Thomas

an den beiden ersten Stellen nur die fremde Ansicht vorträgt (wie klar aus den Worten „videtur autem quibusdam“ 1. 2ae q. 68 a. 4 hervorgeht), worauf er seine eigene mit den Worten Sed diligenter intuenti (ib.) einführt. Zur einfachen Wahrnehmung der durch den Glauben vorgestellten Wahrheit wird der spekulative und der praktische Intellekt durch die Gabe des Intellekts vollendet; zum richtigen Urteil wird der spekulative Verstand bez. der göttlichen Dinge durch die Gabe der Weisheit, bez. der geschöpflichen Dinge durch die Gabe der Wissenschaft, der praktische Verstand aber durch die Gabe des Rates vollendet. Das appetitive Vermögen wird im Verhältnis zu anderen Personen durch die Gabe der Pietät, in den auf die eigene Person bezüglichen Dingen aber durch die Gaben der Stärke und der Furcht vervollkommnet.

Im 10. Kapitel wird der Zusammenhang der Gaben unter einander in der Liebe (caritas) erwiesen; darin besteht die erste Eigenschaft der Gaben; im 11. Kapitel die zweite Eigenschaft: ihre Gleichheit, insofern sie zu ein und derselben Zeit gleichmäfsig in einem und demselben Subjekt intensiv vorhanden sind und wachsen. Im 12. Kapitel werden sie unter sich verglichen. Nach der Würde ergibt sich diese Reihenfolge der Gaben: Weisheit, Intellekt, Wissenschaft, Rat, Frömmigkeit, Stärke, Furcht. Im 13. Kapitel werden sie mit den Tugenden verglichen: ihrer Würde nach werden die Gaben nur von den theologischen Tugenden übertroffen. Im 14. Kapitel wird gezeigt, dafs die Gaben im Himmel bleiben, was auch Javellus (c. 9. f. 551 b 80) als allgemeine Ansicht der Theologen angibt: Permanebunt igitur dona quoad essentiam suam in patria, sed secundum quem modum et secundum quos actus distinguendum est; quoniam cum nullum imperfectum nullumque superfluum maneat in patria, et dona pro praesenti statu sint principia aliquorum actuum, qui superflui essent in patria . . . Im 15. Kapitel wird das Verhältnis der Gaben zu den Seligkeiten und Früchten des hl. Geistes bestimmt; zuletzt werden auch die Bitten des Vaterunsers auf die Gaben zurückgeführt.

Der zweite Teil des Werkes handelt von den einzelnen Gaben in 39 Kapiteln. Überall zeigt sich eine tiefe Kenntnis der Lehre des Aquinaten in der gelungenen analytischen Entwickelung der Fragen. Der zweite Teil gibt nicht nur die sonst ganz fehlende Detailuntersuchung, sondern auch zugleich sehr gute Beiträge zur thomistischen Erkenntnistheorie. Das Werk ist daher eine wirklich wertvolle Monographie über die sieben Gaben, worin die Lehre des hl. Thomas ad litteram entwickelt und der innere systematische Zusammenhang derselben mit den scheinbar fernliegendsten Principien klar aufgedeckt ist.

E. Commer.

Bernardus Boedder S. J.: **Psychologia rationalis** sive Philosophia de anima humana. Friburgi Brisgov., Herder, 1895.

Dieses Lehrbuch ist ein Teil des Cursus philosophiae in usum scholarum, welchen die Lehrer der Jesuitenkollegien in Exaeten (Holland) und Stonyhurst (England) herausgegeben haben, und welcher die heutige Lehre ihrer Schule fixiert. Der Verf. wollte besonders solche psychologische Fragen behandeln, deren gründliche Kenntnis zur Widerlegung der Irrtümer unserer Zeit notwendig ist: Materialismus, Positivismus, Willensfreiheit, Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele. Ferner

beabsichtigte er, einige Fragen, wie den Ursprung der Ideen, das Verhältnis des praktischen Urteils zur Wahlfreiheit, das Verhältnis der Seele zu ihren Vermögen und zum Leibe, ausführlicher zu erörtern, als es in den gewöhnlichen Lehrbüchern geschieht. Diese doppelte Aufgabe hat er auch in verdienstlicher Weise gelöst.

1. Die rationale Psychologie wird vom Verf. p. 2 so definiert: disciplina philosophica, quae ab operationibus vitalibus hominis experientia et inquisitione scientifica notis ad naturam sive essentiam primi earum principii interni, quod anima humana appellari solet, detegendam et declarandam progreditur. Er will damit die rationale Psychologie auf die mit Vernunft begabte Seele beschränken und ferner diese Disciplin als eine wahre philosophische Wissenschaft von der rein empirischen Psychologie des Menschen unterscheiden. Gewifs steht dem Verfasser das Recht zu, die menschliche Seele für sich allein zum Gegenstande seiner wissenschaftlichen Untersuchung zu wählen und diese Arbeit von einem bestimmten Gesichtspunkte auszuführen. Aber damit ist die Psychologie selbst noch nicht definiert. Die Frage, zu welcher Wissenschaft die Seelenlehre überhaupt gehört, ist bekanntlich in der scholastischen Philosophie lebhaft kontrovertiert worden, und zwar mit vollem Recht: denn die Definition des Gegenstandes einer Wissenschaft hängt so innig mit den Principien der betreffenden Wissenschaft zusammen, dafs ihr ganzer Inhalt durch jene Definition beeinflufst wird. Die Wolffsche Teilung der empirischen und rationalen Psychologie findet ihre falsche und sehr gefährliche Grundlage bei Descartes und darf auch nicht einmal aus Nützlichkeitsgründen beibehalten werden. Glofsner sagt (in diesem Jahrbuch V, 502 f.) ganz richtig: „Dem Geiste der peripatetischen Philosophie widerspricht es aber ebensosehr, wenn das Empirische vom Rationalen getrennt, als wenn das Rationale mit dem Metaphysischen vermengt und identifiziert wird.“ Nach der Auffassung des hl. Thomas und seiner Schule enthält eine metaphysische Naturphilosophie und Psychologie einen Widerspruch. (Vergl. dieses Jahrbuch IX, 247.) Nach der Lehre des hl. Thomas (Anal. post. 1 lect. 41) kann das Subjekt einer Wissenschaft, nämlich dasjenige Ding, von welchem die Schlufssätze bewiesen werden, sowohl solche Teile haben, aus denen es wie aus seinen Elementen zusammengesetzt ist, als auch sogenannte subjektive Teile. Die ersteren sind die Principien, aus welchen das Subjekt der Wissenschaft gebildet wird. Das Subjekt, von welchem die sogen. Naturphilosophie oder die Physik im alten Sinne dieses Wortes (Jahrb. IX, 248) handelt, ist das ens mobile, wie Cajetan es in seinem Traktat de subiecto naturalis philosophiae erklärt. Die Seinsprincipien desselben sind Materie und Form. Ihre Kenntnis ist zuvörderst notwendig, um das totale und adäquate Subjekt zu erkennen: in qualibet scientia de principiis subiecti est prima consideratio, sicut in scientia naturali de materia et forma et in grammatica de litteris (S. Thom., Meteor. 1 lect. 1). Aufserdem ist auch die Kenntnis der subjektiven Teile erforderlich, welche an derselben ratio formalis subiecti teilnehmen. Nach der in der Scholastik allgemeineren Ansicht gehört aber die Lehre von der vernunftbegabten Seele, insofern die letztere Lebensprincip ist, zur Physik. Denn die Physik mufs an sich den Menschen betrachten, weil derselbe ein ens naturale et physicum mobile motu physico ist. Die vernünftige Seele ist aber wahre Form und Ursache des Menschen, also fällt auch ihre Betrachtung unter die Betrachtung des Princips. (Vergl. S. Thom., Periherm. 1 lect. 1.) Sofern dagegen die vernünftige Seele eine forma per se subsistens secundum esse ist, kann die Untersuchung derselben nicht mehr Sache der

Physik sein, sondern gehört in die Metaphysik. Nach diesen Grundsätzen der alten Schule ist daher die rationale Psychologie des Verfassers unberechtigt, wenn sie eine besondere und einheitliche Wissenschaft sein soll. Auch die Methode des Verfassers können wir nicht unbeanstandet lassen, denn eine wahrhaft philosophische Erklärung der Akte und Vermögen der Seele setzt doch die vorausgegangene wissenschaftliche Erkenntnis von der Natur der Seele voraus. Thatsächlich bietet aber gerade der gewählte analytische Weg dem Verfasser die Gelegenheit dar, seinen Gegenstand eklektisch zu behandeln, und läfst ihm gröfsere Freiheit, von der scholastischen Überlieferung abzuweichen.

2. Das 1. Buch handelt über die Akte und Vermögen der menschlichen Seele. Im 1. Kapitel werden die Grundsätze über die Unterscheidung der Seelenvermögen nach der Summa th. I. 77. 3 aufgestellt, und die Hauptlehren der sogen. Kosmologie über den lebendigen Pflanzen- und Tierkörper nach der Philosophia naturalis von P. Haan S. J. mitgeteilt. Im 2. Kapitel folgt die Lehre vom Sinnesvermögen des Menschen. Das 3. Kapitel, über den menschlichen Intellekt, erörtert die Immaterialität des Intellekts, das Objekt des menschlichen Intellekts, den Ursprung der ersten intellektuellen Ideen, das der intelligenten Seele eigentümliche Selbstbewufstsein; die Erkenntnis, welche die menschliche Seele von den immateriellen Substanzen sich bildet; die Weise, wie der menschliche Intellekt das mit ihm vereinigte Objekt wahrnimmt oder ausdrückt; die Weise, in welcher die Seele über das intellektuell wahrgenommene Objekt urteilt; den folgernden Intellekt, das intellektive Gedächtnis und die Ideenassociation; den Akt des Erkennens unter dem Gesichtspunkt des geistigen Wortes; die verschiedenen Benennungen des Erkenntnisvermögens; endlich die falschen Theorieen über den menschlichen Intellekt. Im 4. Kapitel kommen die dem Menschen eigentümlichen Strebevermögen zur Darstellung: appetitus elicitus des Menschen im allgemeinen; die Einteilung der beiden appetitus eliciti, die Hauptsätze über den doppelten appetitus sensitivus, das Objekt des Willens; der Einflufs des Intellekts und der übrigen Vermögen auf die Weise, wie der Wille nach seinem Objekt trachtet; die Frage, wieweit der Wille einer Notwendigkeit unterliegt, die dem Willen eigentümliche Indifferenz. Im 5. Kapitel werden die Vermögen und habitus der Seele im allgemeinen erklärt. Das 2. Buch handelt von der menschlichen Natur. Im 1. Kapitel wird die Seele als erstes Princip des rationalen Lebens erwiesen: es wird ihre Einfachheit, Geistigkeit und Unsterblichkeit gezeigt. Im 2. Kapitel wird die aus der rationalen Seele und dem Leibe gebildete menschliche Natur erklärt: die Vereinigung der rationalen Seele mit dem Leibe, ihr Ursprung und der natürliche Zusammenhang zwischen ihrem Ursprung und demjenigen des menschlichen Leibes. Ein Anhang ist dem Spiritismus gewidmet. Ein alphabetischer Index beschliefst das Werk.

3. Die wichtigsten Lehrsätze sind in 53 Thesen besonders hervorgehoben. Darunter sind solche, die wir mit Freuden unterschreiben, weil sie die Lehre des Aquinaten enthalten. Andere dagegen fordern unsern Widerspruch heraus: nur einige von diesen wollen wir herausgreifen, um den Standpunkt des Verfassers und seine Methode zu kennzeichnen. Die XIII. These p. 68 lautet so: Obiectum formale intellectus humani per se spectati est ratio entis abstractissime sumpta (sive quidditas maxime indeterminata); obiecta autem materialia eius esse possunt entia quaelibet, dummodo ei rite proponantur, quare positivismus aetatis nostrae psychologo omnino improbanda est. Gegen diese Be-

stimmung des Formalobjekts machen sich schwerwiegende Gründe geltend. Der Verfasser erklärt seine Ansicht näher dahin, das Formalobjekt sei der objektive Begriff von ens communissimum, und nennt ihn mit einem andern Namen quidditas abstractissime sumpta. Allerdings ist das Seiende das adäquate Objekt des Intellekts. Es frägt sich nur, was der hl. Thomas meint, wenn er sagt: ens est primum obiectum intellectus, et sic est primum intelligibile (I. 5. 2 c.); intellectus respicit suum obiectum secundum communem rationem entis (I. 79. 7. c.); quidditas rei est proprium obiectum intellectus (I. 17. 3. ad 1). Zum Verständnis dieser und ähnlicher Stellen bedarf es einiger Unterscheidungen, die wir kurz andeuten wollen.

Die Befähigung des intellektiven Erkenntnisvermögens zum Wahrnehmen überhaupt hat ihren adäquaten Gegenstand nicht in dem Objekt, welches das Vermögen zur Thätigkeit anregt (obiectum motivum) und es specifisch bestimmt, sondern in demjenigen Objekt, welches dem Intellekt eine Grenze setzt (obi. terminativum). Das lehrt der hl. Thomas in den Worten: Intellectus autem 'respicit suum obiectum secundum communem rationem entis, eo quod intellectus possibilis est, quo est omnia fieri. Unde secundum nullum differentiam entium diversificatur differentia intellectus possibilis. (I. 79. 7. c. Statt des Wortes differentia, was die Codices haben, lesen einige Herausgeber potentia.) Weil das intellektive Vermögen sich auf die Immaterialität gründet und ein rein geistiges Vermögen sein mufs, hat es die Befähigung für alles und jedes Intelligibile und damit eine gewisse Unendlichkeit für alles Intelligibile. Daher ist alles Intelligibile, weil es auf geistige Weise informieren kann, auch das adäquate und specifizierende Objekt der passiven intellektiven Fähigkeit überhaupt und somit das obiectum terminativum für den Intellekt. Für die graduelle Verschiedenheit des Intellekts in den verschiedenen Naturen dienen aber verschiedene obiecta motiva, welche dem Intellekt ein verschiedenes Licht und eine verschiedene Weise des Erkennens darbieten. Hier handelt es sich um das obiectum terminativum, nämlich um die ratio formalis des Objekts des Vermögens als solchen, d. h. des Objekts, insofern es Princip für die Erkenntnisthätigkeit ist. In diesem Sinne wird es das adäquate Objekt des Intellekts genannt, insofern es nämlich die Ausdehnungsweite der Erkenntniskraft oder den Ergufs des Vermögens vollkommen und vollständig umgrenzt. Dieses obiectum simpliciter adaequatum ist aber ein dreifaches. 1. Obiectum attributionis ist dasjenige, was den Begriff des Objekts innerlich in sich trägt, an welchem Begriffe alle übrigen Gegenstände per attributionem teilnehmen: und das ist für den menschlichen Intellekt die Substanz, die zuerst und hauptsächlich das Seiende (ens) ist, während alles andere, was nicht Substanz ist, nur ein ens entis genannt werden kann. 2. Obiectum intentionis ist dasjenige, in dessen Erkenntnis der Intellekt erst zur Ruhe kommt: und das ist die Wesenheit der Dinge. 3. Obiectum extensionis ist endlich dasjenige, in dessen Umkreis alles liegt, worauf sich die Bethätigung des Vermögens erstrecken kann. Gerade um dieses obiectum extensionis handelt es sich hier. Das ist allerdings das ens und zwar das ens universalissimum, insofern es sowohl die Substanz wie das Accidenz, die Geschöpfe sowohl wie Gott, soweit er erkennbar ist, umfafst. Davon sagt der hl. Thomas: intellectus respicit suum obiectum secundum communem rationem entis.

Was ist also dieses ens universalissimum, welches der Intellekt als die letzte Grenze des Umfangs seiner Erkenntnisthätigkeit noch erfafst? Sicherlich nicht das ens commune ad ens reale et ens

rationis, wie Soncinas behauptet hat. Denn dieses ens commune wäre ganz und gar abstrakt und deshalb nicht nur niedriger als das reale Sein, sondern sogar ein geringeres Sein als das Gedankending, welches selbst gleichsam nur ein Schatten vom realen Sein ist. Dann wäre auch der Intellekt selbst, der das Gottähnlichste im Geschöpfe ist, nicht mehr das erhabenste, edelste, vollkommenste unter allen Vermögen, sondern das allerniedrigste. Ebensowenig kann unter jenem ens universalissimum beides verstanden werden, nämlich das reale Sein und das Gedachtsein in ihrer rein analogen Einheit; denn in diesem Falle müfste das Objekt des Intellekts überhaupt identisch sein mit dem Objekt der Metaphysik: und diese Annahme würde die ganze Stufenreihe der wissenschaftlichen Erkenntnis mit der specifischen Natur der Metaphysik aufheben und dem Ontologismus Vorschub leisten. Dasjenige Objekt, welches der Thätigkeit des Intellekts ihrer eigentümlichen Natur nach als Grenze dient, kann daher nur das ens reale sein. Während der Intellekt consecutive auch das Gedankending erkennt, nämlich durch das intelligible Bild des ens reale, so wird er durch das ens rationis dennoch nicht specifiziert, weil es nicht das principale intellectum ist. (Vergl. S. Th. I. 14. 5 ad 3.) Endlich kann es überhaupt keinen einheitlichen univoken Begriff für ens reale und ens rationis geben, welcher beiden gemeinsam und abstrakt oder höher als beide wäre. Der Name ens besagt vielmehr zwei Begriffe, welche eine gewisse Analogie mit einander haben. Es ist daher falsch, zu sagen: obiectum formale intellectus humani per se spectati est ratio entis abstractissime sumpta.

Ferner ist noch gegen dieselbe These einzuwenden, dafs ens gar kein praedicatum quidditativum für alle unter dem ens enthaltenen Glieder ist. Wesentliches Prädikat ist es im eigentlichen Sinne nur in Gott, wie der hl. Thomas I. 3. 3c. zeigt. Kein Geschöpf ist durch seine Wesenheit schon ein ens; keinem Geschöpfe kommt die adäquate und vollkommene formale Bedeutung von ens zu, sondern als eigentümliche Wesenheit (quidditas propria) kann sie nur Gott allein zugesprochen werden. Der hl. Thomas lehrt ausdrücklich: Ens praedicatur de solo Deo essentialiter, eo quod esse divinum est esse subsistens et absolutum; de qualibet autem creatura praedicatur per participationem: nulla enim creatura est suum esse, sed habens esse . . . Quandocumque autem aliquid praedicatur de altero per participationem, oportet ibi aliquid esse praeter id quod participatur; et ideo in qualibet creatura est aliud ipsa creatura, quae habet esse, et ipsum esse eius . . . . Ens autem non ponitur in definitione creaturae, quia nec est genus nec differentia; unde participatur sicut aliquid non existens de essentia rei . . . (Quodlib. 2 a. 3c. Vergl. S. c. gent. 1, 26.) Als transcendentales Prädikat, was sich in jedem Dinge findet und darum der quidditas und non-quidditas gemeinsam ist, mufs das ens dem quidditativen Begriffe vorausgehen. Also ist es falsch, zu sagen, der objektive Begriff des ens communissimum sei quidditas abstractissime sumpta oder quidditas maxime indeterminata.

4. Eine andere These XV p. 78 über die Vollkommenheit, mit welcher unser Verstand sein eigentümliches Objekt erkennt, lautet so: Homo res sensu perceptas secundum esse earum individuale qua individuale directe non intelligit, sed indirecte tantum per naturalem aliquam ad actus phantasiae et vis cogitativae attentionem; attamen directe easdem res individuas quae sensu percipit, intellectu apprehendit sub rationibus potentialiter universalibus, idque ita ut a rationibus magis communibus procedat ad rationes minus communes. Da der

Verfasser p. 81 ausdrücklich behauptet, seine These sei der Lehre des hl. Thomas konform, so wollen wir hier wenigstens den 2. Teil der These über die direkte Erkenntnis der körperlichen Einzeldinge prüfen. Das direkte Erkennen steht demjenigen Vorgang gegenüber, bei welchem ein Zurückkehren zu den Principien der Erkenntnis stattfindet: mögen diese Principien solche sein, von denen der Erkenntnisakt eliciert wird (die Seele, das Erkenntnisvermögen und die species), oder solche, welche bei der Erkenntnis nur Dienste leisten (wie die Sinne bei der geistigen Erkenntnis), wenn diese dienenden Principien nur vom Erkenntnisobjekt selbst verschieden sind.

Die Erkenntnis der Einzeldinge geschieht nur mit Hinwendung auf die Phantasievorstellung. Der dadurch gebildete Begriff kann aber das Einzelding überhaupt nicht direkt repräsentieren, d. h. für das Erkenntnisvermögen gegenwärtig machen; denn das Hindernis für die Erkenntnis liegt in der Materialität des Objekts, aber nicht in der Einzelheit als solcher. (S. th. I. 86. 1 ad 3.) Der Begriff (species expressa), den der Intellekt von den Einzeldingen mittelst der Hinwendung zur Phantasievorstellung bildet, ist aber sicher nicht weniger immateriell als die species impressa: diese letztere kann aber nur dadurch im Intellekt entstehen, dafs das Objekt nicht unter denselben Bedingungen und nicht in derselben Materialität bleibt, worunter es noch Objekt für die innere sinnliche Wahrnehmung war. Also kann der Intellekt sich unmöglich auf dieselben Bedingungen und dieselbe Materialität direkt hinwenden, wenn seine Erkenntnis specifisch verschieden von der Sinneswahrnehmung werden soll. Also kann er das Einzelding überhaupt nicht direkt erkennen. Darum sagt der hl. Thomas: Quod intellectus noster indirecte et per quandam reflexionem potest cognoscere singulare, quia . . . etiam postquam species intelligibiles abstraxerit, non potest secundum ens actu intelligere, nisi convertendo se ad phantasmata, in quibus species intelligibiles intelligit . . . Wenn also eine direkte Erkenntnis der körperlichen Einzeldinge für uns überhaupt nicht möglich ist, so ist sie auch nicht möglich sub rationibus potentialiter universalibus, wie Verf. sich ausdrückt, oder quantum ad naturam speciei. Um seine Meinung als Lehre des hl. Thomas zu erweisen, behauptet er, derselbe gebrauche das Wort singularis an der Stelle I. 86. 1 in reduplikativer Bedeutung: singulare — nämlich nur in seiner wirklichen Einzelheit — in rebus materialibus intellectus noster directe et primo cognoscere non potest. Dann wäre der Gegensatz zu singulare in dieser Bedeutung singulare quantum ad naturam speciei, nämlich das universale in statu singularitatis, wie es in Wirklichkeit real existiert. Allein die ganze Beweisführung ist nicht darauf gerichtet, sondern auf das universale, was von der individuellen Materie abstrahiert worden ist und somit nur das universale metaphysicum, die Natur des Einzeldinges, sein kann: und von dieser Natur als solcher allein sagt Thomas, dafs wir sie direkt erkennen können. Unser Autor beruft sich ferner auf die Stelle I. 86. 1 c. über den menschlichen Intellekt: „proprium eius est cognoscere formam in materia quidem corporali individualiter existentem.“ Aber an dieser Stelle wird ausdrücklich noch eine Beschränkung hinzugefügt „non tamen prout est in tali materia“ und weiter gesagt: „cognoscere vero id, quod est in materia individuali, non prout est in tali materia, est abstrahere formam a materia individuali, quam repraesentant phantasmata.“ Stellen wie Qu. de ver. 10 a. 5 ad 5 und a. 2 besagen nur, dafs der Intellekt die innerste Natur, natura speciei, in den Individuen erfafst, die in den Individuen singulär existiert: aber er erfafst sie nicht

im Zustande ihrer Einzelheit, und somit nicht durch direkte Erkenntnis, sondern er erfafst die Natur abstrakt und demgemäfs auch nicht direkt so, wie sie in den Individuen existiert. Übrigens ist nicht einzusehen, warum der Verf. andere Stellen des hl. Thomas gar nicht citiert hat. So fehlt folgende Stelle Quodlib. 7. q. 1 a. 3 c. ganz, worin er die Möglichkeit einer Erkenntnis der Einzeldinge untersucht: sciendum est, quod ad hoc, quod singulare aliquod cognoscatur, oportet quod in potentia cognoscitiva sit similitudo eius, in quantum particulare est. Omnis autem forma de se communis est, unde additio formae ad formam non potest esse causa individuationis . . .; sed individuatio formae est ex materia, per quam forma contrahitur ad hoc determinatum. Unde ad hoc, quod particulare cognoscatur, oportet, quod in cognoscente non solum sit similitudo formae, sed aliqualiter materiae . . . . Species autem, quae est in sensu causata a re sensibili, inquantum non est omnino a conditionibus materialibus depurata, est similitudo formae secundum quod est in materia; et ideo per eam cognoscitur particulare. Sed quia secundum quod in intellectu nostro recipitur species rei sensibilis, est omnino iam a materialibus conditionibus depurata, non potest intellectus noster per eam directe particulare cognoscere, sed per quandam reflexionem intellectus ad potentias sensitivas, a quibus species intelligibiles abstrahuntur. Und diese Stelle schliefst ab mit den Worten: Sed intellectus humanus, qui est ultimus in ordine substantiarum intellectualium, habet formas in tantum particulatas, quod non potest per unam speciem nisi unum quid cognoscere: et ideo similitudo speciei existens in intellectu humano non sufficit ad cognoscenda plura singularia; et propter hoc intellectui adiuncti sunt sensus, quibus singularia accipiat. Ebenso ist die Stelle Quodlib. 12. q. 8 (ed. Parm.) a. 11 nicht angeführt: Utrum intellectus humanus cognoscat singularia? Respondeo dicendum, quod aliquid cognoscitur dupliciter: directe et indirecte, scilicet per reflexionem. Differt autem inter intellectum humanum et divinum; quia humanus non cognoscit directe singulare, divinus autem sic: quia cognitio fit per similitudinem cogniti in cognoscente; et haec est in intellectu nostro per abstractionem a conditionibus individuantibus et a materia; et ideo, cum recta cognitio sit per speciem, ideo non cognoscit directe nisi universale.

5. Der reiche Inhalt des Werkes, der auf 336 Seiten zusammengedrängt ist, beweist, dafs der Verf. in der That mehr bietet als die gewöhnlichen Lehrbücher. Es ist ferner sein grofses Verdienst, dafs er vor schwierigen Fragen nicht zurückschreckt und den Gegenstand tief zu erfassen bestrebt ist. Die gründliche Widerlegung vieler moderner Irrtümer ist ebenso anzuerkennen. Auch die neuere Psychologie ist gut verwendet, namentlich ihre englische und amerikanische Litteratur. Ein bedeutsamer Fortschritt zeigt sich in dem Bemühen, wieder den Anschlufs an die alte christliche Philosophie zu gewinnen; und in vielen Fragen ist auch die Lehre des hl. Thomas zur Geltung gekommen, seine sachlich begründete Autorität anerkannt worden. Man sieht auch aus diesem Buche, dafs die Richtung, welche durch Tongiorgi und Palmieri markiert wurde, in den Kreisen, in denen der Verf. wirkt, an Boden verloren hat. Umsomehr müssen wir aber wünschen, dafs dieser Fortschritt auf geradem Wege gemacht wird, wenn das Ziel sicher erreicht werden soll. Der Verf. weicht aber noch in Hauptfragen vom hl. Thomas ab und hat die Tradition der Schule desselben nicht mit gebührender Rücksicht gewürdigt. Die sogen. thomistischen Interpreten des heil. Thomas kommen nicht zum Wort. Der Schüler erfährt von den älteren

grofsen Kommentatoren so gut wie gar nichts. Die Erklärer, deren Ansicht empfohlen wird, sind nur die Gelehrten der Jesuitenschule und aufser Suarez nur ihre jüngsten Lehrer. Leser und Schüler werden so gegen allen Einflufs der bösen Thomisten hermetisch abgesperrt: ignoti nulla cupido.

Zum Beweise, welche Kluft den Verfasser noch von der Lehre des Aquinaten trennt, sei nur beispielsweise auf Folgendes hingewiesen. Verf. erklärt p. 95 die Ansicht des hl. Thomas dahin, der intellectus agens und possibilis sei die Seelensubstanz selbst unter verschiedener Beziehung! Die Mitwirkung der Phantasievorstellung, welche der Hauptursache, nämlich dem intellectus agens, zur Hervorbringung der species intelligibilis dient, beschreibt er in der XVIII. These p. 97 so: Propter naturalem phantasmatum hominis ad virtutem intellectus agentis ordinem illa cum hoc ad species intelligibiles efficiendas quodammodo instrumentaliter concurrunt, quatenus sunt intellectus agentis materia circa quam et quasi exemplaria effectum eius obiective determinantia. Diese Ansicht wird in einem eigenen Scholion nr. 175 ff. als konform mit derjenigen des hl. Thomas verteidigt. Die XXI. These p. 118 leugnet den realen Unterschied zwischen der species impressa und expressa und läfst nur eine virtuelle Unterscheidung zu. Aus der Lehre über das Urteil müssen wir den Satz nr. 222 hervorheben: Iudicium, quatenus intelligitur rem esse, in apprehensione directa sive intuitiva rei corporeae realiter includitur. Verf. leugnet daher nr. 224, dafs die einfache Wahrnehmung dem Urteil immer voraufgehen mufs. Dafs er in der Darstellung des göttlichen concursus beim freien Willen des Menschen dem heil. Thomas nicht folgt (nr. 362), braucht kaum gesagt zu werden. Über das Verhältnis des Intellekts zum freien Willensakt lehrt These XXXV p. 214: electio libera iudicio practico non determinatur, sed potius iudicium practicum determinat. Diese These kann richtig verstanden werden, könnte aber auch eine unrichtige Deutung zulassen, weshalb es sicherer wäre, noch einige Unterscheidungen zu machen. Das letzte praktische Urteil determiniert nämlich den Willen nicht notwendig bezüglich der Ausübung seiner Thätigkeit, sondern nur in Bezug auf das Objekt, wobei die Indifferenz des Willens noch fortbesteht, wenn man dieses letzte Urteil rein objektiv betrachtet. Insofern aber der Wille den Zweck wirklich intendiert und den Intellekt auf die Mittel dazu hinwendet, kommt das Formale des letzten Urteils vom Willen selbst her: er will jetzt wirklich, ohne seine Freiheit zu verlieren, mit einer rein metaphysischen Notwendigkeit, die nicht aus dem Objekt entspringt, sondern mit der vollendeten Thatsache des Willens von selbst gegeben ist; weil es ein innerer Widerspruch wäre, dafs der Wille etwas actu wolle und zugleich nicht wolle. These XXXIX p. 243 behauptet, dafs die Seelenvermögen wenigstens formal nicht identisch mit der Wesenheit der Seele sind; und ein Scholion nr. 421 erklärt die Worte des hl. Thomas so, als ob er den realen Unterschied der geistigen Vermögen als blofser Potenzen von der Wesenheit der Seele leugne! Ebenso verwirft der Verf. p. 328 auch den realen Unterschied zwischen Person und Natur.

Diese Beispiele müssen hier genügen. Wir können dem Verfasser den Vorwurf subjektiver Interpretation der Worte des hl. Thomas nicht ersparen. Eine praesumptio iuris spricht mindestens dafür, dafs der Verfasser, dessen Talent und Leistung wir gern anerkannt haben, dennoch den Sinn des Textes nicht besser erklären wird, als es eine vielhundertjährige konstante Tradition gethan hat. Es hat keinen Wert, die Terminologie des hl. Thomas zu gebrauchen und ihre Bedeutung abzuschwächen

und zu ändern. Dafs die bona fides des Verfassers hiermit nicht im mindesten bezweifelt wird, will ich ausdrücklich bezeugen. Aber den Unterschied zwischen seinen Ansichten und der Tradition darf man auch nicht verkennen. Wer eine Kluft überbrücken will, mufs zuvor ihre Weite gemessen haben: dann erst kann man sich über den Bau der Brücke beraten. Auch der Verfasser wird mit uns einstimmen in das Wort, was Ambrosius Catharinus gesagt hat: Ille sciat se valde profecisse, cui Thomas valde placebit. E. Commer.

Dr. Alois Otten: **Einleitung in die Geschichte der Philosophie. Die Gottesidee, die leitende Idee in der Entwicklung der griechischen Philosophie.** Paderborn, F. Schöningh.

Es ist ein sehr fruchtbarer Gedanke, die Fragen, welche in der Einleitung zur Geschichte der Philosophie erörtert zu werden pflegen, um die Gottesidee als den leitenden Gesichtspunkt zu gruppieren. Der Verfasser führt in der vorliegenden Schrift diesen Gedanken mit hohem Scharfsinn, grofser Erudition und in schöner, leicht verständlicher Darstellung aus. Er untersucht zuvörderst das Verhältnis der griechischen Philosophie zur Uroffenbarung und weifs zwischen den beiden Extremen, von denen das eine die griechische Philosophie ganz aus dem griechischen Geiste herauswachsen läfst und das andere alle positiven Ergebnisse, zumal die Gotteskenntnis der griechischen Denker, aus dem Zusammenhange mit der Uroffenbarung ableiten will, die richtige Mitte zu finden. Er scheint damit dem Apostel zu folgen, der (Röm. 2, 14) da lehrt, dafs „die Heiden kraft der Natur das im Gesetze Enthaltene thun, trotzdem sie kein Gesetz haben", und sonach der Vernunft mit Rücksicht auf die Gotteskenntnis und das entsprechende Handeln eine eigene selbständige Kraft zuschreibt. Der Verf. schildert es aus den ältesten Kirchenvätern Justinus, Athenagoras, Eusebius Caes., Clemens v. Alex. und andern sehr anziehend, wie die griechische Philosophie mit ihrer Spekulation an „den Rest der Uroffenbarung anknüpft, im Kampfe mit den mythologischen Auswüchsen sich zu klareren Vorstellungen emporringt... und hiedurch den Charakter einer Vorbereitung auf die durch Christus in der Zeitenfülle erfolgte Offenbarung gewinnt". Demnach wird einerseits die Uroffenbarung durch das Gesetz und die Propheten mit Christus verbunden, sowie andererseits durch die ernste philosophische Forschung. Aus der einen Quelle entfliefsen zwei Ströme, die sich am Ende in das Meer der Lehre des fleischgewordenen Wortes ergiefsen. Wir hätten gewünscht, dafs der Verfasser in diesem 1. Teile die Aufschlüsse noch eingehender benützt hätte, welche über die ältesten Zeiten die Keilinschriften und die ägyptischen Papyrus geben. Es fällt da reiches Licht auf den Zusammenhang der griechischen Denker mit dem Reichtume der Kenntnisse in den frühesten Zeiten. (Vergl. Moigno, les Splendeurs de la foi; Civ. Catt., Al Domani del diluvio.)

Im 2., umfassenderen Teile bespricht der Verfasser die einzelnen Systeme der griechischen Philosophie nach der angegebenen Seite hin: Thales, Anaximander, Heraklit, die Eleaten, die Pythagoräer, die Atomisten, Anaxagoras, die Sophisten, Sokrates, Plato und Aristoteles. Wir möchten die älteren von diesen, wie Thales, nicht als hylozoistische Pantheisten ansehen. Wir meinen vielmehr, dafs sie, wie Aristoteles dies andeutet, eben nur die materiale Ursache, nicht die formale, wirkende

und Zweckursache, philosophisch untersuchen wollten und somit nicht in philosophischer Weise zur Erkenntnis Gottes vordrangen. Ihre Aussprüche über Gott beruhen nicht auf strengen Schlufsfolgerungen, sondern auf dichterischer Intuition oder auf Anlehnung an die Urtradition. Dementsprechend scheint uns auch das „Unendliche" (S. 54 s ff.) nicht scharf genug aufgefafst und deshalb unklar. Es ist bei diesen Philosophen, wie Thomas (I. qu. 7, art. 2; Übers. I, S. 161) hervorhebt, das Unendliche gemeint, wie es vom Stoff ausgesagt wird, also genauer das Endlose, was in sich kein Mafs, kein Ende hat, das indefinitum oder das infinitum in potentia; nicht das Unendliche, wie es Gottes Vollkommenheit ist. Die späteren Philosophen sind weiter fortgeschritten, indem sie auch die andern Arten von Ursachen philosophisch untersuchten und so die Existenz eines ersten Bewegers, einer höchsten Exemplarursache, eines summum appetibile, summum bonum als rechtmäfsig gezogene Schlufsfolgerung hinzustellen vermochten. Was Aristoteles und die Ewigkeit der Welt anbelangt, so haben wir noch keinen Grund im Texte des Stagiriten gefunden, der es verböte, der Meinung des hl. Thomas zu sein; wohl aber löst diese Meinung alle Schwierigkeiten. Thomas ist der Ansicht, Aristoteles habe die Frage gar nicht an und für sich oder sachlich beantworten wollen, seine Gründe besäfsen nur relativen Wert. „Aristoteles wendet sich gegen einzelne Philosophen, die da annahmen, die Welt habe auf eine Weise begonnen, die in Wahrheit unmöglich war. Deshalb schickt er (8 Phys. und I de coelo) die Meinungen des Anaxagoras, Empedokles und Plato voraus und zeigt, das, was diese über den Anfang der Welt sagen, sei falsch. Zudem sagt derselbe Philosoph I Top. c. q., es gäbe manche Sätze, die man nicht beweisen, sondern an denen sich nur die Dialektik üben könne; und zu diesen rechnet er den Satz von der Ewigkeit der Welt. Dieses alles thut dar, dafs Aristoteles nicht aus sachlichen Gründen heraus in dieser Frage eine Entscheidung treffen wollte" (I, qu. 46; art. 1; Uebrs. Bd. III, S. 33).

Dr. C. M. Schneider.

Hermann Türk: **Kuno Fischers kritische Methode;** eine Antwort auf seinen Artikel „Der Türk'sche Hamlet" in der Beilage zur Allgem. Zeitung.

Hermann Türk: **Die Übereinstimmung von Kuno Fischer und Hermann Türks Hamlet.** Erklärung. Jena, Manke.

Dingelstedt, der ehemalige Leiter des Burg-Theaters in Wien, sagt einmal, der Deutsche liebe am meisten die Stücke, welche eine verschiedene Auslegung und Auffassung zuliefsen, deshalb sei Hamlet unser Lieblingsstück und die Rolle des Dänenprinzen das Steckenpferd aller Helden-Jünglinge; jeder Shakespeare-Verehrer habe sich einen eigenen Hamlet zu seinem Privatvergnügen zurechtkonstruiert. Es mag etwas Wahres an diesen Behauptungen sein, das bezeugen die obigen Streitschriften. Vielleicht reizt aber das Shakespearesche Meisterwerk auch darum fortgesetzt zu neuen Erklärungsversuchen und übt noch immer seine alte Anziehungskraft aus, weil da das Aufsernatürliche, Geisterhafte in unsre Welt hineinragt. Die Form in den beiden Broschüren streift bisweilen hart an die Grenzen des litterarischen Anstandes, wenn sie auch nichts grundlos Verletzendes enthalten.

Dr. C. M. Schneider.

Dr. H. Schmidtkunz: **Über philosophische Terminologie.** Vortrag in der 42. Philologenversammlung.

Wir unterschreiben gern die Thesis, welche der Vortragende aufstellt: „Die philosophische Terminologie ist bekanntlich die verworrenste und dies just infolge einer grofsen Verworrenheit in den Sachen.“ Von den Heilmitteln aber, die gegen diese Verwirrung vorgeschlagen werden, dürfte wenig Besserung zu erwarten sein. Lexikon, Grammatik, Kommentar etc. nützen so lange nichts, als jeder Autor seinen Stolz darein setzt, eigene termini zu erfinden oder den bereits gebrauchten seinen eigenen besondern Sinn unterzulegen. Zuerst müfste die Ursache für die Verworrenheit in der Terminologie schwinden, welche der Vortragende richtig angibt: Die Verworrenheit in den Ideen. Das Wort ist einmal nach Aristoteles signum intellectus: das Zeichen davon, wie man eine Sache versteht. Sodann ist das hauptsächliche Heilmittel, dafs der Philosoph sich gemeinverständlich ausdrückt. Eine Sache, die man nicht andern klar machen kann, ist in noch unklarer Weise aufgefafst. Ein Beispiel bildet ja dieser Vortrag, der durch musterhafte Deutlichkeit und nie gestörte Klarheit sich auszeichnet; da finden sich keine „verworrenen termini“, weil dem Vortragenden selber nicht das entsprechende Verständnis fehlte.

Dr. C. M. Schneider.

Dr. Max Wentscher: **Lotzes Gottesbegriff und dessen metaphysische Begründung.** Ein Beitrag zur Charakteristik der Lotzeschen Weltanschauung. Halle. Kaemmerer und Co. 1893.

Lotze frägt nach dem Grunde für die Möglichkeit des Zusammenhanges der Dinge im Sein und wechselseitigen Einwirken. Er findet denselben, ähnlich wie die Herbartsche und noch mehr die Leibnitzsche Richtung, unter Mitaufnahme Spinozistischer Gedanken in der notwendigen Einheit eines substantiellen Weltgrundes, in der Thätigkeit einer ursprünglichen Wesenseinheit alles Wirklichen. Er unterscheidet sich von den erwähnten Richtungen, weil er unter Verwerfung des Occasionalismus und der prästabilierten Harmonie direkt das Unendliche als jenes einheitliche Wesen betrachtet, welches sich im All unzählige zusammenhängende Weisen seiner Existenz gegeben hat. Der Mechanismus, der durch die allgemeinen Naturgesetze bedingt wird, ist die Form endlichen Daseins, welche das zu Grunde liegende Wesen sich selber gibt. Lotze gelangt so zu einem persönlichen, aber immanenten Gott.

Die Schrift wird jeder, der sich für die verschiedenen Arten des Monismus interessiert, mit grofsem Nutzen lesen. Zumal wird sich im denkenden Leser gerade durch diese Darlegungen immer mehr die Überzeugung festigen, dafs ein solcher Monismus, der ein und dasselbe Wesen in allen Dingen zu Grunde legt, notwendig zu unentwirrbaren Schwierigkeiten führen mufs. Selbst ein so kritisch angelegter Kopf wie der des Verfassers kann da nicht helfen. Wenn das Wesen von Licht und Zimmer ein und dasselbe ist, wie soll dann eine verschiedenartige Wirkung hervorgehen: dort der Überflufs an Helligkeit, hier im Gegenteil das Bedürfnis nach Helligkeit? Gerade die Frage nach dem Zusammenhange oder der Einheitlichkeit in den Wirkungen ist dann eine unlösbare. Wo sollen zuvörderst die verschiedenen einander entgegengesetzten

Wirkungen herkommen, da das innere Wesen ja ein und dasselbe ist? Und werden solche Wirkungen thatsächlich vorausgesetzt, wie sollen sie durch das zu Grunde liegende eine Wesen aufeinander einheitlich bezogen werden? Ist doch eben dieses Wesen der Grund für die Verschiedenheit. Dies wäre ebenso viel als sagen: Weil das Wasser kalt und das Feuer warm ist, sind beide eins.

Vielleicht ist der tiefere Gedanke bei Lotze und bei dem Verfasser obiger Schrift richtig; aber sie halten sich beide nicht genau gegenwärtig, was denn eigentlich unter Wesenheit in einem Dinge zu verstehen sei. Durch ihre Wesenheiten sind die Dinge verschieden, ist der Mensch nicht Tier; aber in den Wirkungen einigen sie sich, dient dem Menschen das Tier. Worin liegt für diese Einheitlichkeit der Grund? Nicht dafs Gottes Wesen in jedem Dinge immanent ist, also im Wasser Wasser, im Feuer Feuer, bildet den Grund; sondern die eine selbe, alle Wirklichkeit im Sein und in der Thätigkeit verursachende Kraft Gottes ist dieser Grund. Da sind alle Schwierigkeiten gelöst. Jede Wirklichkeit, sei es dem Akt oder dem substantiellen Sein nach, ist die Teilnahme an der wirkenden Kraft jenes Aktes und jenes substantiellen Seins, das da nichts als reinste Wirklichkeit dem ganzen Wesen nach ist; ja sie ist diese wirkende Kraft selber, insoweit diese letztere einwirkt, ähnlich wie das Zimmer als erhelltes das Licht ist, insoweit dieses Helle verbreitet. Dabei bleibt das Wesen des Lichtes, als Möglichkeit immer mehr Licht zu spenden, getrennt vom Wesen des Zimmers, insoweit dieses immer mehr Licht gespendet erhalten kann. Damit ist die Quelle der Verschiedenheit in den Geschöpfen, wonach das eine dem wesentlichen Vermögen nach anders ist wie die übrigen, verbunden mit dem Zusammenhange der Einheit ihrer wirklichen Erscheinungen in der einen wirkenden Kraft Gottes, die kein anderes Wesen hat als dafs sie nie anders sein kann wie sie ist, nämlich stets die reine Wirklichkeit dem Wesen nach, während die Wesenheiten der Geschöpfe an sich nichts in Wirklichkeit sind und nur in einem Vermögen, so oder so zu sein, bestehen. Die Legende, dafs die früheren Zeiten nichts gewufst hätten von einer „rücksichtslosen Naturnotwendigkeit alles Geschehens“, von der „Gültigkeit allgemeiner Gesetze“ (S. 5), sollten doch ernste Männer wie der Verfasser aufgeben. Bei Thomas, Augustin und selbst bei Aristoteles können sie dieselben oft genug ausgesprochen finden. Augustin schliefst sogar die Wunder und die freien Akte keineswegs aus dem einheitlichen, nicht zu durchbrechenden Ringe der geschöpflichen Erscheinungen aus. Freilich ist er konsequent und sieht, wie dies ja auch Lotze nicht möchte, bei der Betrachtung der Naturgesetze nicht von jenem Gesetze ab, das der Ewige, als höchster Künstler im All, sich allein und seiner wirkenden Kraft vorbehalten und nicht in die Naturen der Geschöpfe eingeprägt hat. Die Wunder vollziehen sich gemäfs der natürlichen Ordnung, wenn die Ratschlüsse des Schöpfers der Natur ebenfalls und zwar als höchstes Gesetz, als Wille des Künstlers und somit als erste Ursache, in die natürliche Ordnung einbegriffen werden und man sich nicht einzig auf jene Gesetze beschränkt, welche der geschaffenen Natur von diesem selben Künstler eingeprägt worden sind und die somit die geschaffene Natur zur Kenntnis bringen kann. Gottes Wesen ist ja Wirklichkeit und das geschöpfliche Wesen nur Möglichkeit. Von der Möglichkeit nun kann man nie mit Sicherheit auf die wirkliche Existenz schliefsen; wohl aber von der unendlichen Wirklichkeit darauf, dafs mehr möglich ist, als die Schranken der Wesenheiten in der Natur anzeigen. Die freien Akte sind eben darum frei, weil sie vom notwendigen Einflusse

beschränkter, geschaffener Ursachen wesentlich frei sind und ihren ersten wirkenden Grund in der Freiheit dem Wesen nach, in der Freiheit von aller Beschränktheit der innersten Natur gemäfs, nämlich einzig in der für sich bestehenden unendlichen Wirklichkeit, im Ratschlusse Gottes haben. Da stehen wir vor einem wahrhaft persönlichen, weil freien und durch sich allein selbständigen und unabhängigen Gott.

Dr. C. M. Schneider.

Francesco Hettinger: **Tommaso d'Aquino ed la Civiltà Europea. Versione dal Tedesco di Luigi Manzoni.** Napoli, tipografia degli Accattoncelli 1882.

Die Schrift Hettingers: Thomas v. Aquin und die europäische Civilisation ist bekannt. Sie behandelt die Principien der wahren, fruchtreichen Civilisation, wie der Aquinate sie, zumal in seiner theologischen Summa, darbietet, gegenüber der falschen, verderblichen Civilisation, deren Principien zur Zeit des hl. Thomas die arabische Philosophie, besonders Averroës, enthielt und unsre moderne pantheistische Wissenschaft neu aufgewärmt hat. Die Ewigkeit der Materie, das Bestehen einer einzigen Vernunft für alle Menschen, die absolute Unabhängigkeit der menschlichen Wissenschaft von aller höheren Erkenntnis sind die Kardinalpunkte, gegen welche Thomas mit Gründen, die noch heute nichts von ihrer siegreichen Kraft eingebüfst haben, sich in seinen Werken wendet. Wir haben an der Übertragung nur auszusetzen, dafs sie die Vernünftigkeit der Seele — anima intellectiva — bei Thomas gleichbedeutend sein läfst mit der Geistigkeit derselben — anima spiritualis. — Das mag unserm heutigen Sprachgebrauche entsprechen. Thomas aber schreibt die Geistigkeit — impressio, forma spiritualis — auch den Sinnen und der Tierseele zu, die Unsterblichkeit aber nur der menschlichen, vernünftigen Seele.

Dr. C. M. Schneider.

UNGARISCHER LITTERATURBERICHT.

Von Fr. SADOCUS SZABÓ, Ord. Praed.

Bölcseleti Folyóirat: **Philosophische Zeitschrift von Dr. Kiss.** Budapest.

6. Jahrgang 1891. Heft I. Streitfragen über das Wesen des Schönen (Piszter) S. 3. Der Streit zwischen Jungmann und Taparelli wird besprochen; der Herr Verfasser will die Ansicht Jungmanns rechtfertigen und darthun, dafs Jungmann nichts anderes lehrt als S. Thomas. — Die Bewegung und das Bewegen in metaphysischer Hinsicht (Szabó, Forts.) S. 53. Eine Analyse der genannten Begriffe. — Das Unendliche (P. Angelicus) 75. — Der ethische Determinismus und Indeterminismus (Franciscy) 91. — Der hl. Thomas und die Lokalisation der physiologischen Fähigkeiten der Seele (Szilvek) 125. Beweis der Richtigkeit der Lehre des hl. Thomas aus den Resultaten der neueren Wissenschaften.