Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 15 (1901)

Artikel: Aus Theologie und Philosophie
Autor: Glossner, M.
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761724

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: 13.07.2025

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

Mein armes Lied soll ruhen dir zu Füfsen,
Mit dir will ich den Engelgleichen grüfsen,
Den du zum Führer uns, zum Stab gegeben,
Die wir in feiger Furcht und Zweifel leben.
Du hast als Leuchte für die dunkle Welt
Ihn auf den Berg der Kirche hingestellt.
O Papst und König, deinen Segen spende
Dem, der im Herbste steht und bald am Ende.
Er bietet dir der Treue Unterpfand:
O, segne ihn mit deiner Vaterhand!
Und richte deiner Augen milden Glanz,
Erhab'ner Dichter in des Ruhmes Kranz,
Auf dieses Lied! Doch fühl' ich mich nicht wert,
Dafs sich dein Blick voll Güte zu mir kehrt.

AUS THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE.

Von Dr. M. GLOSSNER.

1. Christ. Pesch S. J., Prael. Dogm. T. I. Inst. Propaed. ed 2. 1898. T. II. De Deo. ed. 2. Friburgi Br. Herder. 1899. 2. Chr. Pesch, Theologische Zeitfragen. Freiburg i. B. Herder. 1900. 3. Dr. E. L. Fischer, Der Triumph der christl. Philosophie. Mainz. Kirchheim. 1900. 4. Dr. Br. Petronievics, Principien der Erkenntnislehre. Berlin. Hoffmann. 1900. 5. Dr. H. Leser, Zur Methode der kritischen Erkenntnistheorie. Dresden. Bleyl und Kämmerer. 1900. 6. H. G. Opitz, Grundrifs einer Seinswissenschaft. I. Bd. 2. Abt. Erscheinungs-(Willens-)lehre. Leipzig. Haacke. 1899. 7. B. Bödder, Psychologia Rationalis. ed. 2. Frib. Br. Herder. 1899. 8. Dr. C. Gutberlet, Der Kampf um die Seele. Mainz. Kirchheim. 1899. 9. Th. Lipps, Die ethischen Grundfragen. Zehn Vorträge. Hamburg u. Leipzig. Vofs. 1899. 10. E. v. Hartmann, Geschichte der Metaphysik. II. Teil. Seit Kant. Leipzig. Haacke. 1900.

Die an erster Stelle genannten Werke bilden die beiden ersten Bände der „Praelectiones Dogmaticae", die der Vf. im Kollegium Ditton-Hall gehalten hat. Der erste Band bietet eine vollständige Erörterung jener Fragen, die von den Theologen bald unter dem Titel einer Einleitung oder Propädeutik zur Theologie, bald unter dem der Apologetik, bald endlich unter

jenem der Fundamentaltheologie behandelt zu werden pflegen. Vorausgesandt sind Prolegomena über die Theologie und ihre Geschichte. Der Vf. vertritt den Standpunkt der Theologie seines Ordens, was besonders im zweiten Bande, der Gotteslehre mit ihren schwierigen Problemen des göttlichen Vorherwissens und der Prädestination, hervortritt. Die Vorzüge sind die gleichen, wie wir sie bei den Schriftstellern der Gesellschaft Jesu, den Ordensgenossen des Vf., hervorzuheben wiederholt Gelegenheit gefunden haben. Lob und Empfehlung erscheinen deshalb als überflüssig. Dagegen werden wir uns nicht versagen dürfen, uns mit dem Vf. in Bezug auf die Fragen des zweiten Bandes, die zwischen Molinisten und Thomisten kontrovertierten Probleme principiell auseinanderzusetzen.

Zuvor mögen aus dem ersten Bande einige beachtenswerte vom Vf. gegebene und gegenüber abweichenden modernen Standpunkten bedeutsame Bestimmungen hervorgehoben werden. Theologie ist Wissenschaft, sofern sie ex notis certisque principiis ignota demonstrat (p. 3), also nicht (wie Prof. Schanz jüngst meinte) trotz ihres Ausgehens vom Glauben, weil angeblich alles Wissen in einem Glauben wurzle. Ferner: habitum scientiae esse in se quidem naturalem, radicaliter autem supernaturalem (p. 5.), da die Theologie ihre Wurzel im übernatürlichen Glauben und die Dogmen zu ihren Principien hat.

Das Mifsverständliche des Ausdrucks „Fundamentaltheologie" sucht der Vf. durch die Bemerkung zu entfernen, dafs die Propädeutik nicht formell Theologie sei, da sie ihre Argumente nicht aus der Offenbarung entnehme, sondern sich philosophischer und historischer Beweismittel bediene, um die Thatsache der Offenbarung festzustellen. Wir halten dafür, dafs der Ausdruck besser gemieden werde, indem er die Auffassung insinuiert, als ob die Propädeutik die Theologie positiv begründe, wie dies in der Tübinger Schule, von Drey, Kuhn, angenommen wird; eine Auffassung, die in dem von anderen, modernen Theologen gebrauchten Ausdruck: Generaldogmatik noch schärfer hervorgehoben ist. Die natürliche Vernunft vermag zwar die Thatsache der Offenbarung zu erweisen; sie ist aber nicht im Besitze eines Grundbegriffes, aus welchem sich selbst unter Voraussetzung des Gegebenseins der Offenbarungswahrheiten diese mit wissenschaftlicher Konsequenz entwickeln liefsen. Auch der Begriff der Persönlichkeit und der Existenz eines persönlichen Gottes ist nicht als solcher zu dienen geeignet.

Aus diesem Grunde dürfte auch von einem allmählichen Übergang dieses Traktates aus einem philosophisch-historischen

in einen dogmatischen füglich nicht zu reden sein (p. 33). Der erste Teil, „von Christus als göttlichem Gesandten", behandelt in drei Abschnitten erstens die Quellen der Geschichte Christi (Echtheit und Glaubwürdigkeit der Evangelien), zweitens das Zeugnis, das Christus selbst von seiner göttlichen Mission ablegte, drittens die Gründe, mit welchen Christus sein Selbstzeugnis bestätigte, nämlich die von ihm gewirkten Wunder, seine eigenen Weissagungen und die messianischen Weissagungen des Alten Bundes. Dazu kommen als weitere Beweisgründe die wunderbare Verbreitung der Lehre Christi und die inneren Kriterien derselben. In dem Abschnitt vom Selbstzeugnis Christi gelangen die allgemeinen Fragen über Möglichkeit, Nützlichkeit und Notwendigkeit der Offenbarung gegenüber dem Rationalismus zur Erörterung.

Die vier Abschnitte des zweiten Teiles verbreiten sich über die Einsetzung, das Wesen und die Eigenschaften, ferner über die Kennzeichen (Merkmale, notae) der Kirche, über den aktiven Träger des kirchlichen Lehramts (Bischöfe und römischen Pontifex) und den Gegenstand desselben.

Im Abschnitt von der Einsetzung der Kirche, speciell der kirchlichen Hierarchie wird das Verfahren protestantischer „Kritiker" treffend mit den Worten charakterisiert: „Man fragt wohl nach den Gründen, auf die sich ihre Behauptungen stützen. Aber sie sind im glücklichen Besitze einer Verfahrungsweise, die viel einfacher ist als alle Beweisführung; sie verfahren nämlich so: Man teile alle Schriften der ersten Zeiten in zwei Klassen und nenne diejenigen, die von einer kirchlichen Hierarchie nichts enthalten, die älteren, von jenen aber, die etwas davon enthalten, behaupte man, sie seien der Zeit nach die späteren. Sofort erhellt, dafs die Hierarchie späteren Ursprungs sei. Findet sich aber etwas in Schriften, die nach allgemeinem Zugeständnis älter sind, was mit dieser Theorie im Widerstreit ist, z. B. Matth. 16, 18 und 28, 18 ff., so erkläre man solche Texte als unecht und einem späteren Jahrhundert angehörig. Fragt aber jemand, warum du allen kritischen Zeugen zum Trotz derartiges behauptest, so berufe dich auf deinen ‚historischen Sinn' und erkläre den, der dies nicht versteht, als alles geschichtlichen Sinnes bar. Überdies stelle allerlei minutiöse Untersuchungen, gehörige wie ungehörige, um des gröfseren Scheines der Gelehrsamkeit und Wissenschaftlichkeit willen an. Mit diesem Verfahren wirst du sicher vielen und auch dir selbst vorreden, die Sache vortrefflich bewiesen zu haben, obgleich du auch nicht den Schein eines Beweises vorzubringen vermochtest." (I. p. 208 seq.)

In der Frage nach dem Subjekte der kirchlichen Unfehlbarkeit huldigt der Vf. der Ansicht, dafs zwei inadäquat unterschiedene Träger derselben anzunehmen seien, der ex cathedra entscheidende Papst für sich allein und die unter dem Oberhaupt der Kirche, dem Papste, vereinigten Bischöfe (p. 274).

Unabhängig von dem (übrigens geschichtlich feststehenden) Nachweis des römischen Episkopats Petri läfst sich der Primat des römischen Bischofs führen durch Feststellung der drei Thatsachen: 1. der Einsetzung des Primats durch Christus, 2. der von Christus gewollten Fortdauer des Primats in der Kirche, 3. der beständigen Anerkennung des ausschliefslichen Primats des römischen Stuhles seitens der Kirche (p. 278).

Für den Satz, die Kirche sei unfehlbar in der Kanonisation der Heiligen, wird theologische Gewifsheit in Anspruch genommen, derselbe sei nicht fide divina zu glauben, weil er nicht unmittelbar geoffenbart sei; auch nicht fide ecclesiastica, weil eine formelle kirchliche Entscheidung nicht vorliege (p. 335). — Die Berechtigung der Annahme einer besonderen fides ecclesiastica lassen wir dahingestellt. Nach unserer Ansicht sind auch die mittelbar geoffenbarten und von der Kirche proponierten Wahrheiten, ja die facta dogmatica mit einem und demselben, dem göttlichen Glauben aufzunehmen, da sie implicite und indirekt zur Glaubenshinterlage gehören.

Der dritte und letzte Teil behandelt die theologischen Beweisquellen (loci theologici). Unter diese wird mit Recht das übereinstimmende Zeugnis der Theologen in Sachen des Glaubens und der Sitte gerechnet (p. 359). Speciell wird die Autorität des hl. Thomas hervorgehoben, jedoch mit folgender Restriktion: est autem notandum praeter duas quaestiones De sollemnitate votorum et De immaculata conceptione B. M. V., in quibus necessario a S. Thoma recedimus, perpauca esse alias, in quibus Theologi communiter non admittunt doctrinam S. Thomae, e. g. utrum idem ab eodem sciri et credi possit, utrum mundum possit esse ab aeterno (?), utrum ordines minores sint sacramenta, utrum episcopatus sit ordo sacramentalis, quomodo maneant species eucharisticae, postquam realis praesentia Christi cessavit etc. Die Lehre des Heiligen von der wirksamen Gnade und der Prädestination gehört sonach der Ansicht unseres Autors zufolge nicht zu den communiter von den Theologen verlassenen Doktrinen desselben, woraus geschlossen werden müfste, dafs der Molinismus entweder nicht die sententia communis der Theologen bilde, oder dafs Molina und seine Anhänger in den genannten Punkten in Übereinstimmung mit dem englischen Lehrer sich befinden, also vielmehr

Bañez und die Schule der „Thomisten“ von seiner Lehre abweichen. Das letztere ist in der That die Annahme des Verfassers. Ob mit Recht, werden wir im Verlaufe unseres Referates sehen.

Wenn nach kirchlicher Lehre die hl. Schriften im eigentlichen Sinne Gott zum Verfasser haben, so erfordert, wie es scheint, der gesamte Inhalt derselben eine Vergegenwärtigung, wenn auch nicht eine Offenbarung, im prophetischen Lichte; den Vergleich mit einem Schreiber, dem ich befehle, in meinem Namen Dinge, die er bereits kennt, aufzuzeichnen, können wir daher nicht ganz zutreffend finden (p. 375).

Bezüglich der Behauptung einer wörtlichen Inspiration bemerkt der Autor: Si quis censet nonnulla vocabula vel phrases et constructiones Scripturae inspirata esse ob specialem aliquam rationem, e. g. vocabulum λόγος, formulam baptismi etc., hanc sententiam non oppugnamus, sed hoc negamus, Deum omnia et singula vocabula totius Scripturae inspirassse (p. 385).

Der zweite Band enthält die zwei Traktate: De Deo uno secundum naturam (p. 1—240) und De Deo trino secundum personas (p. 241—361). Der erste Traktat zerfällt wiederum in drei Teile, die von der Erkennbarkeit, dem Wesen und den Attributen Gottes handeln. Die Erkennbarkeit ist teils eine natürliche, teils eine wissenschaftliche, wozu noch die übernatürliche im Glauben und in der zukünftigen beseligenden Anschauung kommt. Was die wissenschaftliche Gotteserkenntnis betrifft, so bestreitet der Vf. ausdrücklich die Annahme Kuhns, das Dasein Gottes könne weder a priori noch a posteriori unabhängig von einer eingeborenen Gottesidee erkannt werden (p. 15). Dafs Gottes Dasein fide divina zu glauben sei, wird im Zusammenhange mit der Ansicht, dieselbe Wahrheit könne zugleich eingesehen und geglaubt werden, behauptet. Die richtige Lösung dürfte Schäzler gegeben haben in den „Neuen Untersuchungen zum Dogma von der Gnade“ (S. 544 ff.), worauf wir den Leser verweisen.

In der Auffassung der visio beatifica stimmt der Vf. den Thomisten zu, sofern sie die Bildung einer species expressa in Abrede stellen, quia repugnat Deum intuitive videri in aliqua definitione vel enuntiatione (p. 43).

Die „metaphysische Wesenheit“ Gottes wird mit Recht in der reinen Aktualität oder darin gesucht, dafs Gott das Sein selbst (ipsum esse, esse subsistens, actus purissimus) ist; eine Konsequenz hieraus ist die Aseität, die jedoch nicht im positiven

Sinn zu nehmen ist, als ob Gott physisch bewirkendes Princip oder Ursache seines eigenen Daseins wäre (p. 65).

Von dem novum inventum (z. B. Schells, der übrigens vom Vf. nicht genannt ist), secundum quod Deus est positive causa sui ipsius producens se intelligendo et volendo seipsum, wird geurteilt, dafs es sowohl mit der gesunden Vernunft als auch mit der Lehre der Väter und der scholastischen Theologen im offenkundigen Widerspruche stehe; die Idee eines absoluten, sich selbst setzenden, hervorbringenden, erzeugenden Wesens sei der Traum gewisser dem Pantheismus zugeneigter Philosophen, eine Idee, die zur Fortbildung der christlichen Lehre nichts, sehr viel aber zur Verkehrung derselben beitrage (p. 67).

In Gott sei, lehrt der Vf., auch nicht eine distinctio rationis zwischen Wesenheit und Dasein, wie sie in den Geschöpfen sich finde, stellt also deren reale Distinktion in den letzteren in Abrede: das eine wie das andere mit Unrecht, denn einerseits ist in den Geschöpfen die Wesenheit eine Realität, zu der das Dasein gewissermafsen von aufsen hinzukommt, andererseits aber bietet das konkrete unendliche Sein Gottes dem endlichen Geiste einen Grund (dist. virtualis), zwischen Wesenheit und Dasein zu unterscheiden (dist. rationis); denn obwohl objektiv in Gott beide eins sind und im absoluten Begriffe Gottes das Dasein eingeschlossen ist, so gilt das doch nicht von dem Begriff, den wir von Gott haben, was der Vf. selbst implicite zugibt, indem er die Möglichkeit eines aprioristischen Beweises für Gottes Dasein leugnet.

Die von Thomisten gelehrte physische Gegenwart der Dinge vor (coram) der göttlichen Ewigkeit hat nicht den Sinn einer ewigen Koexistenz mit Gott seitens der Dinge selbst, sondern bezeichnet das übergreifende Verhalten des ewigen göttlichen Daseins zu allem zeitlichen Sein, kraft dessen es für Gott nichts Vergangenes noch Zukünftiges gibt, obgleich die Dinge in sich selbst nicht ewig bestehen, sondern, wie der Veränderung — aktuell oder potenziell — so dem zeitlichen Flusse unterworfen, d. h. zeitlich verlaufen und teils vergangen, teils gegenwärtig, teils zukünftig sind (p. 87).

Die durch die molinistische scientia media dem Vf. aufgedrängte Meinung, was wahrhaft zukünftig sei, sei in aller Ewigkeit unfehlbar gewifs und das Gegenteil davon metaphysisch unmöglich, enthält eine handgreifliche Tautologie, denn das vere futurum wird hier im Sinne von certe futurum genommen, so dafs der Satz vere futurum est certe futurum nichts weiter besagt als certe futurum est certe futurum. Die Meinung selbst aber ist durchaus unlogisch, denn, wie Aristoteles lehrt (worin der

hl. Thomas ihm ausdrücklich zustimmt), ist in zufälligen, von menschlicher Freiheit abhängigen Dingen und den entsprechenden Sätzen: wie z. B. Petrus aut negat aut non negat Dominum, zwar notwendig der eine Teil der Disjunktion wahr, der andere falsch, jedoch vor Eintritt der Entscheidung unbestimmt, welcher; denn wie überhaupt die Wahrheit das Sein voraussetzt und von ihm abhängig ist, so hängt die zufällige Wahrheit vom zufälligen (kontingenten) Sein ab. Es ist also falsch zu sagen: was einmal wahr ist, ist immer — ewig, auch a parte ante — wahr. Daraus folgt, dafs das medium des göttlichen Erkennens der freien Handlungen der Geschöpfe weder in deren objektiver noch in ihrer formalen (logischen) Wahrheit gesucht werden kann. Nimmt man daher mit den Molinisten an, dafs es ein von göttlicher Vorbestimmung (motio, praemotio) unabhängiges Sein gibt — und ein solches ist offenbar die Zustimmung des menschlichen Willens, welche das indifferente göttliche Gnadenangebot wirksam macht — so ist die Möglichkeit eines Voraussehens der freien Handlungen des Geschöpfes von seiten Gottes schlechterdings ausgeschlossen, was freilich die Molinisten als katholische Theologen nicht zugeben dürfen und wirklich nicht zugeben. Aber eben deshalb glauben wir den vom Vf. den Thomisten gemachten Vorwurf des Verstofses gegen die Logik mit weit gröfserem Rechte zurückgeben zu dürfen.

Da ein vom göttlichen Willen unabhängiges zufälliges Sein nur nachträglich erkannt werden könnte, ein solches aber überhaupt nicht angenommen werden kann, ohne die absolute göttliche Kausalität zu leugnen, berufen sich die Thomisten mit Recht für die Möglichkeit eines göttlichen Vorauswissens der freien Willensentschlüsse auf die wirksamen Dekrete des göttlichen Willens. Ohne die Freiheit zu gefährden, ja durch seinen bewegenden Einflufs ihr Raum schaffend, übt Gott eine absolute Herrschaft über den geschöpflichen Willen aus. Ist diese schon durch den Begriff der absoluten Kausalität gefordert, so noch mehr durch die wenn möglich noch gröfsere Abhängigkeit des geschöpflichen Willens auf dem übernatürlichen Gebiete der Gnade, der Berufung und Auserwählung zum Heile. Mag immerhin die Vereinbarung dieser Herrschaft des göttlichen Willens über den kreatürlichen dem menschlichen Denken unübersteigliche Schwierigkeiten bieten, so sind diese durch den Hinweis auf das „Geheimnis“ hinreichend gerechtfertigt; denn dafs die Schwierigkeiten, die in den Offenbarungslehren von der wirksamen Gnade und der göttlichen Gnadenwahl liegen, nicht, wie der Vf. (p. 130) behauptet, ein Werk der „Bannesianer“ sind, erleidet nicht den mindesten Zweifel.

Oder ist es nicht das Geheimnis der Gnadenwahl, das den Apostel zu dem klassischen, von der Kirche auf das Centralgeheimnis des Christentums angewendeten Ausspruch bewog: O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei: quam incomprehensibilia sunt judicia ejus et investigabiles viae ejus (Rom. 11, 33)?

Die direkte und unmittelbare Herrschaft Gottes über und in dem kreatürlichen Willen, an dessen Stelle die Molinisten gegen die gesamte theologische Tradition die indirekte, durch die scientia media künstlich vermittelte setzen, ist der fundamentale Gedanke, den die Thomisten vom englischen Lehrer unmittelbar, vom heil. Augustin mittelbar aufnahmen und mit „Zähigkeit" festhielten. Gegenüber dieser Thatsache treten gewisse Formeln, wie die der praedeterminatio physica, und Distinktionen als von sekundärer Bedeutung zurück. Es ist daher ohne alle Berechtigung, wenn von molinistischer Seite nicht mehr von Thomisten, sondern von „Bannesianern" geredet wird: ein Vorgehen, das auf seiten der unabhängigen, durch keine Ordenstradition gebundenen Theologen eine Nachfolge kaum finden dürfte. Die Vertreter der scientia media heifsen mit Recht Molinisten; denn die durch diese Art von Wissen vermittelte Herrschaft Gottes über den Willen des Menschen ist in der That der Gedanke und das geistige Eigentum Molinas, während die Vertreter der aus sich wirksamen Gnade ihren Meister im hl. Thomas, nicht aber in Bañez verehren. Mag man daher die vom letzteren aufgestellte Formel sowie die eine oder andere der thomistischen Distinktionen nicht vollkommen zutreffend und befriedigend finden, so ändert dies durchaus nichts an der Berechtigung des Anspruchs der Thomisten, gegenüber den Molinisten die alttheologische Tradition und die echte Lehre des hl. Thomas, also die wahre „Theologie der Vorzeit" zu vertreten.

Indes steht es um die Distinktionen der „Bannesianer" nicht so schlimm, wie es nach der Darstellung unseres Autors scheinen möchte. Die den Thomisten vorgeworfenen evidenten Widersprüche bestehen nicht. Nimmt man einmal mit diesen an, dafs Gott den menschlichen Willen direkt ohne Verletzung seiner Freiheit bewegen könne und bewege, dafs er den Willen nicht allein zur Substanz, sondern auch zum Modus des Aktes bestimme, mit anderen Worten, dafs die göttliche Vorausbewegung eine Bewegung zur Selbstbestimmung sei, so kann man mit Recht sagen, mit der gratia ex se efficax sei zwar ein Widerstand des Willens vereinbar in sensu diviso, nicht aber in sensu composito, und die Notwendigkeit des Zustimmens unter der aktuellen wirksamen Gnade sei eine necessitas consequentiae, nicht eine necessitas

consequentis, mit anderen Worten eine necessitas, quam res facit, nicht eine solche, quae rem facit. Ebenso richtig ist es ferner, wenn die Thomisten erklären, unter dem Einflusse der wirksamen Gnade bestehe die Potenz des Willens, nicht zuzustimmen; denn da die aus sich wirksame Gnade den Willen zur Selbstbestimmung bewegt, so ist es unter ihrem Einflufs der Wille selbst, der so zustimmt, dafs er auch nicht zustimmen kann.

Steht nunmehr die Sache so, dafs einerseits der thomistische Grundgedanke die Tradition für sich hat, während der Molinismus als ein Neues, durch Opportunitätsrücksichten, den Kampf gegen den reformatorischen Determinismus Gebotenes auftrat, so liegt solange kein Grund vor, jenen Grundgedanken preiszugeben, als ein evidenter Widerspruch, sei es in ihm selbst oder in seinen Konsequenzen, nicht nachgewiesen worden ist.

Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, auf die Einwürfe unseres Autors im einzelnen einzugehen und die Theorie der scientia media einer genaueren Prüfung zu unterwerfen. In ersterer Beziehung würde es sich zeigen, dafs z. B. die praedestinatio ante praevisa merita den von ihm erhobenen Bedenken nicht unterliegt; denn diese Formel ist nichts weiter als der Ausdruck für die vollkommene Gratuität der Gnade und Gnadenwahl; sie bedeutet nicht den Ausschlufs der Verdienste, sondern wiederholt nur die Lehre des hl. Augustin, Gott kröne sein eigenes Werk, indem er die Verdienste belohne, die er selbst den Auserwählten verleihe. Es ist dasselbe, was der Prophet mit den Worten sagt: Perditio tua, Israel: tantummodo in me auxilium tuum. Was aber das zweite betrifft, so ruht die biblische Begründung der scientia media auf sehr schwachen Füfsen. Gerade die klassischen Stellen, wie Luk. 10, 13, bieten keinen Anknüpfungspunkt für eine scientia media im specifisch molinistischen Sinne, da sie nicht einmal von einem nur bedingt-zukünftigen Ereignis (dessen gewisse Erkenntnis seitens Gottes zu leugnen übrigens die Thomisten keine Ursache haben), reden, sondern etwas Thatsächliches ins Auge fassen, wie aus den vom Autor nicht angeführten Versen hervorgeht, nämlich v. 12: dico vobis, quia Sodomis in die illa remissius erit, quam illi civitati, und v. 14: verumtamen Tyro et Sidoni remissius erit in iudicio, quam vobis. Es ist die bessere Disposition, der geringere Widerstand der Tyrer und Sidonier, also etwas Wirkliches, was ihre Lage im Gerichte milder gestalten wird. Denn wie sollten auch dieselben wegen eines bedingt wirklichen Verhaltens ein erträglicheres Los erfahren? Dürften unter einer solchen Voraussetzung nicht auch die Pelagianer mit Recht behaupten, nur diejenigen Kinder gelangten nicht zur

Taufe, von denen Gott wisse, dafs sie, zum Vernunftgebrauch gelangt, seiner Gnade widerstehen würden? Bekanntlich wurde diese Annahme vom hl. Augustin mit Entschiedenheit zurückgewiesen.

Unser Verfasser bekämpft die „Bannesianer" mit einem Eifer, von dem wir nur wünschen möchten, dafs er sich auch gegenüber den beiden Schulen, Thomisten und Molinisten, gemeinsamen Gegnern bethätige. So vermissen wir eine eingehende Berücksichtigung der Tübinger Richtung, die doch in Deutschland einen so grofsen Einflufs besitzt, sowohl in der Darstellung der Gotteslehre überhaupt, als auch speciell der Trinitätslehre, welch letztere uns übrigens ein freundlicheres Antlitz zuwendet, als die Lehre vom göttlichen Erkennen und Wollen, weshalb wir auch mit dem Geständnis unserer wesentlichen Übereinstimmung darüber hinweggehen können.

Unter den modernen Versuchen einer spekulativen „Konstruktion" der Trinitätslehre ist unter anderen der vom Prof. Schell unternommene, jedoch ohne Angabe des Urhebers, berücksichtigt (S. 267 f. Anm.). Der Vf. bemerkt dazu: refutatione non indigent, cum positiva aseitas, in qua tota haec ratiocinatio fundatur, sit aliena a ratione et a doctrina tradita. So richtig diese Bemerkung ist, so hätte doch die Sache ein näheres Eingehen, insbesondere auch eine Erörterung vom geschichtlichen Standpunkt verdient. Eine solche würde den Vf. auch zu einer Besprechung der spekulativen Trinitätslehre Kuhns geführt haben, die nach Charakter und Ursprung mit der Schellschen innig verwandt erscheint, indem jene auf dem Gedanken eines Personifizierungsprozesses, eines Überganges vom Ansich- zum Fürsich-Sein, also in diesem Sinne eines göttlichen Selbstverwirklichungsprozesses, die Schellsche aber auf dem einer Selbstposition in Hervorbringung des Wesens und der Substanz durch erkennende und wollende Thätigkeit beruht. Auch im Abschnitt über Missionen und Appropriationen wäre eine Rücksichtnahme auf das Schellsche theologische Erstlingswerk (Das Wirken des dreieinen Gottes) angezeigt gewesen. In der Auffassung der genannten Theologumenen haben wir (in diesem Jahrbuch) seinerzeit bereits die Keime der späteren Abweichungen des Würzburger Apologeten aufgezeigt (Bd. II, S. 444 ff.). Indes hat unser Autor das erwähnte Versäumnis zum Teil gutgemacht in seiner Schrift: (2) Theologische Zeitfragen, zu deren kurzen Besprechung wir uns nunmehr wenden wollen. Es soll dies keine eigentliche Streitschrift sein weder gegen Katholiken noch gegen Andersgläubige, was sich aus Form und Inhalt von selbst ergebe (Vorwort). Wir haben aus der

Lektüre der Schrift den entgegengesetzten Eindruck erhalten und denken durchaus nicht daran, aus diesem Umstand dem Verfasser einen Vorwurf zu machen. Denn wie kann man die mit „Immanenzphilosophie“ sich verbündende „neue“ Apologetik bekämpfen und die Frage: „Ist Gott die Ursache seiner selbst“ verneinend beantworten, ohne dafs der Kampf zur Polemik wird und die Verneinung den Charakter der Streitschrift annimmt? Warum also nicht zugestehen, dafs man polemisiere? Die Hauptsache ist, dafs dies in sachlicher Weise geschieht, wie es denn in der vorliegenden Schrift wirklich der Fall ist.

Dieselbe besteht aus drei Abhandlungen, von welchen die erste das kirchliche Lehramt und die Freiheit der theologischen Wissenschaft behandelt. Hier wird ausgeführt, dafs jene schrankenlose Freiheit, von der die Modernen reden, nur in der Theorie bestehe, praktisch aber eine Illusion sei, „müssen aber einmal Schranken sein, dann scheine die katholische Anschauung doch durchaus folgerichtig und edel, derzufolge diese Schranken durch eine gottgewollte und gottbeglaubigte Autorität gesetzt werden“ (S. 9). Eine solche Autorität ist die von Christus eingesetzte „lehrende“ Kirche, die durch das auch naturrechtlich begründete Verbot geistigen Giftes den wahren Fortschritt nicht hindert (S. 27). — In einer Anmerkung (S. 33) äufsert der Vf. zu der Meinung, „es sei absolut möglich, dafs einmal in ferner (!) Zukunft die aristotelische Philosophie aus ihrer regen Verbindung mit der Theologie ausgeschieden und durch eine andere ersetzt werde“: man könne hierüber verschiedener Ansicht sein. Soll die Philosophie für den Theologen mehr als ein beliebig zu vertauschendes Gewand sein, mit anderen Worten, gibt es nur eine wahre Philosophie, so wird man doch wohl anderer Meinung sein müssen. Übrigens ist die von den Theologen — wir meinen jene, die sich des Beifalls der Kirche erfreuen — adoptierte Philosophie, bestimmter die des hl. Thomas — nicht ausschliefslich aristotelisch, sondern eine Verbindung von Aristotelismus und Platonismus, wie dies schon Albert der Grofse in einem oft citierten Ausspruch erklärte. Nicht ganz mit Unrecht wurde gesagt, jeder echte Philosoph — denn Empiristen und Materialisten verdienen diesen Namen nicht — sei notwendig entweder Platoniker oder Aristoteliker. Soll es da wunder nehmen, wenn die Theologie, die sich auf ihrem göttlichen Standpunkt über die Gegensätze erhebt, zu einer Philosophie gelangt ist, welche die wahren Elemente der beiden gröfsten Nur-Philosophen (sit venia verbo!) in sich vereinigt.

Die zweite Abhandlung verbreitet sich über „alte und neue Apologetik“. Dieselbe ist offenbar durch eine gewisse apologetische

Bewegung in Frankreich veranlafst worden, eine Bewegung, auf welche Prof. Schanz in seiner „Über neue Versuche der Apologetik“ betitelten Schrift die Aufmerksamkeit der deutschen Theologen lenkte,[1] und die an die Stelle der angeblich veralteten bisherigen Methode der Apologetik eine neue setzen will, die bei manchen Vertretern dieser neuen Richtung mit Kantschen Elementen verquickt ist, und als „immanente“ der alten, angeblich einseitig transcendenten (objektiven) entgegengestellt wird. Abgesehen von diesem Kantschen Ingrediens „handelt es sich bei der Entgegensetzung von alter und neuer Apologetik gar nicht um ein Entweder-Oder, sondern um zwei Dinge, die ganz gut nebeneinander bestehen können“.

„Die Neuapologeten zeigen sich zum Teil angesteckt von jenem falschen Begriff des Glaubens, der dem Rationalismus eigentümlich ist, indem sie den Glauben zur Sache eines unbestimmten Gefühls machen. Ist dagegen der katholische Glaube Vernunftglaube, so mufs er auch vernünftige Gründe für die Annahme der Glaubwürdigkeitsmotive haben.“ (S. 75 f.) Vernunftglaube ist im Sinne des Vf. offenbar nur im Gegensatze zum Gefühlsglauben genommen, nicht aber etwa im Sinne Kuhns, dem der Glaube (auch der rechtfertigende) „ein unmittelbar aus dem Innern hervorquellender Vernunftakt“ ist (S. 77). Eine Apologetik, die sich einzig auf die innere Erfahrung, das religiöse Gefühl stützt, weist die kirchliche Tradition von sich. (A. a. O.)

Da der Vf. unter den in deutscher Sprache geschriebenen Apologetiken neben den Werken Hettingers u. a. auch das des Prof. Schanz aufführt und die oben angeführte Schrift über neue Versuche u. s. w. wiederholt citiert, so wäre eine kurze Beleuchtung des von Dr. Schanz eingenommenen apologetischen Standpunktes wünschenswert gewesen.

Ersetzen kann die neue Apologetik die alte nicht. „Das Christentum mufs als eine übernatürliche göttliche Thatsache anerkannt werden; dazu aber reichen keine moralphilosophischen Erwägungen aus“ (S. 106). „Unter den neuapologetischen Versuchen ist der von Blondel entschieden der verunglückteste und unbrauchbarste“ (S. 114).

Über Broglies Ergänzung der alten Apologetik durch religionsgeschichtliche Erwägungen geht der Vf. mit der Bemerkung hinweg, der grofse Erfolg des Werkes Broglies mache alle weiteren Erörterungen über seine Bedeutsamkeit überflüssig.

[1] Wir erlauben uns, auf unseren Artikel: Die angebliche Krise der Apologetik (Jahrbuch B. 13, S. 123 ff.) zu verweisen: eine Abhandlung, die P. Pesch, wie es scheint, nicht zur Kenntnis gekommen ist.

Die Abhandlung schliefst mit den Worten: „Die traditionelle Apologetik mufs in ihrem Wesen ungeändert bleiben, die Schule kann und soll freilich die praktischen Zeitbedürfnisse berücksichtigen; aber mit Darangabe des wohlbegründeten Alten sich in den beständigen Wechsel der Neigungen und Moden hineinziehen lassen, darf die Apologetik nicht."

In der dritten Abhandlung führt der Vf. den überzeugenden Beweis, dafs die bereits von den Neuplatonikern angenommene, von Schell erneuerte Vorstellung von einer Selbstzeugung Gottes von den Vätern wie von den Scholastikern einstimmig zurückgewiesen worden sei. Was den Zusammenhang zwischen Schell und den Neuplatonikern betrifft, so ist derselbe begreiflicherweise nicht ein unmittelbarer. Prof. Schell knüpft vielmehr an idealistische Gedanken an, die ihm mit Kuhn, Baader, Schelling gemeinsam sind. Aber eben die innere Geistesverwandtschaft des modernen Idealismus mit dem Neuplatonismus ist es, welche die eine wie die andere Richtung zu der gleichen Auffassung des göttlichen Seins führte: nämlich der Gedanke, dafs alles Sein Erscheinung, Besonderung, Ausflufs einer ursprünglich rein gedanklichen Einheit, des eleatischen *ὂν κατὰ τὸν λόγον* sei.

Der Vf. konstatiert eine Milderung des Ausdrucks in den späteren Schellschen Kundgebungen und knüpft daran den Wunsch, es möge Schell gelingen, seiner Lehre eine Form zu geben, in welcher der Widerspruch gegen die Scholastik aufgehoben wäre. Dieser Wunsch könnte sich nur dann erfüllen, wenn der Würzburger Apologet seine philosophischen Grundanschauungen einer Revision unterziehen und ändern würde, was wir ihm bereits am Schlusse der oben angeführten Abhandlung über das Wirken des dreieinen Gottes nahegelegt haben.

Die Absicht, ein wissenschaftliches Denkmal zu errichten, das die christlich-philosophische Forschung des 19. Jahrhunderts würdig abschliefst, und die das 20., Basis und Richtung gebend, eröffnet (S. III), verfolgt Dr. E. L. Fischer mit seiner Schrift: (3) Der Triumph der christlichen Philosophie gegenüber der antichristlichen Weltanschauung am Ende des XIX. Jahrhunderts. Die kritische Sonde an den „Triumph der christlichen Philosophie" anzulegen, möchte nun allerdings von vornherein als ein Unternehmen erscheinen, das einem Recensenten, der selbst als Vertreter der christlichen Philosophie gelten will, schlecht ansteht. Da nun aber der Löwenanteil an diesem Triumphe einer besonderen Phase der christlichen Philosophie, einer „entwickelteren" (S. VIII), „der jüngsten, am Ende des neunzehnten Jahrhunderts hervorgetretenen Entwicklungsphase" (S. 110), der

neuzeitlichen Phase der christlichen Philosophie, welcher wir (der Verf.) den Namen ‚kritischer Realismus' geben" (S. 172. 242), kurz der neuen erkenntnistheoretisch als „kritischer Realismus", metaphysisch aber als System der „Vernunftenergie" gekennzeichneten Philosophie des Dr. E. L. Fischer zufällt, so dürfte unser Unterfangen als minder gewagt und wenigstens nicht als ohne weiteres verwerflich verurteilt werden. Ein Umstand indes, der im gütigen Leser vielleicht ein gewisses Gefühl der Verwunderung erregen wird, besteht darin, dafs wir die bedenklich erscheinende Kritik bereits längst gewagt haben, obwohl freilich der Verfasser davon nicht das mindeste ahnen läfst, da er jede Berücksichtigung derselben offenbar tief unter seiner Würde zu halten scheint. Das vorliegende Werk nämlich enthält seinem Inhalte nach durchaus nichts Neues, sondern ist nur eine Wiederholung und Zusammenfassung der erkenntnistheoretischen und metaphysischen Ansichten, die der Verfasser bereits ausführlicher in verschiedenen Schriften darlegte. Da wir diese Schriften im Jahrbuche bereits einer eingehenden Kritik unterzogen haben („Die Grundfragen der Erkenntnistheorie" Bd. III. S. 461 ff.; „Die Theorie der Gesichtswahrnehmung" Bd. VII. S. 326 ff.; „Das Grundproblem der Metaphysik", Bd. XII. S. 27 ff.), so könnten wir uns füglich mit dem Hinweis auf die angeführten kritischen Besprechungen begnügen. Das dort ausgesprochene Urteil haben wir keinen Grund zurückzunehmen oder wesentlich zu modifizieren. Dasselbe lautete dahin, dafs der „kritische Realismus", sofern es sich um das sinnliche Erkennen handle, zwar dem Idealismus und Phänomenalismus gegenüber ein Wahrheitsmoment vertrete, dasselbe aber durch die Annahme einer das Objekt selbst affizierenden Veränderung durch die Thätigkeit der Sinne wieder in Frage stelle, sofern aber das intellektuelle Erkennen in Frage komme, eine sichere Gewähr der Übereinstimmung von Denken und Sein nicht zu bieten vermöge. Die Metaphysik des Verfassers aber, d. h. das System der „Vernunftenergie", mufsten wir der Unbestimmtheit und Dehnbarkeit des Grundprincips wegen, das eine pantheistische Deutung nicht ausschliefst, ja in Anbetracht der Annahme der Identität des Grundwesens in allem Seienden, dem Materiellen und Geistigen geradezu herausfordert, als durchaus unbefriedigend ablehnen. Wenn wir uns gleichwohl noch einmal näher auf eine Erörterung der Lehren des Verfassers einlassen, so bewegt uns einerseits die Zuversicht, mit welcher sie aufs neue in der vorliegenden Schrift vorgetragen werden, andererseits aber der Beifall, den sie teilweise gefunden zu haben scheinen.

Der „kritische“ Standpunkt tritt, wie wir bereitwillig einräumen, im vorliegenden Werke minder schroff hervor, als in den früheren erkenntnistheoretischen Schriften. Während in diesen die sinnliche Erkenntnis als auf einer unmittelbaren Verbindung mit dem Objekte beruhend angesehen wird, zeigt sich der Verfasser hier befreundet mit der species impressa der Scholastiker. (S. 54. 91.) Gleichwohl wird die ja auch von den Vertretern des angeblich naiven (unkritischen) Realismus anerkannte Relativität der sinnlichen Erkenntnis in einem Mafse betont, das mit der Objektivität derselben, die doch die Grundlage auch der intellektuellen Erkenntnis bildet, so dafs mit der Objektivität der ersteren auch die der letzteren in Frage gestellt wird, sich nicht vereinbaren läfst. Die Unterscheidung von Erscheinung und Ansich kann deshalb nicht im Sinne des Verf.s auf das sinnliche Erkennen angewendet werden, nämlich in dem Sinne, dafs das Wahrnehmungsobjekt vom Objekt an sich verschieden sei, sondern nur in dem Sinne, dafs die äufseren Sinne Erscheinungen, jedoch objektive, Qualitäten der Dinge selbst, nicht deren Wesen erkennen. Die Relativität der sinnlichen Erkenntnis aber ist darin zu suchen, dafs diese, weil organisch gebunden, abhängt von der Beschaffenheit der Organe, der Nähe und Entfernung des Gegenstandes, dem zwischen beiden liegenden Medium, so dafs nicht blofs ein Zusammenwirken der einzelnen Sinne stattfinden, sondern auch das Urteil des Verstandes hinzutreten mufs, um zu einem eigentlichen, formellen „Erkennen“ zu gelangen.

Diese „Relativität“ der Sinnenwahrnehmung ist von den Anhängern der Scholastik jederzeit anerkannt und insbesondere vom hl. Thomas näher entwickelt worden.

In seiner gegen Tilmann Pesch und dessen „extremen“ Realismus gerichteten Polemik (S. 51 ff.) klammert sich der Verfasser an bildliche Ausdrücke, wie das Sichoffenbarenwollen der Dinge, was doch nur den Sinn hat, dafs die Dinge durch ihre Qualitäten auf übermechanische Eindrücke auf die beseelten Organe angelegt sind. Die vom Verfasser beanstandete „Bilderwanderung“ aber beruht auf einem Mifsverständnis. Nach scholastischer Auffassung wandern nicht fertige Bilder durch das Medium vom Gegenstand zu den Sinnen, sondern das Medium pflanzt durch eine entsprechende an die Bewegung geknüpfte Beschaffenheit den Eindruck bis zum Sinnesorgan fort. Man kann diese „Beschaffenheiten“ „werkzeugliche“ Bilder nennen, da das Medium hier als Werkzeug sich verhält, das die Form als eine im Werden begriffene dem Sinne zuträgt. Diese „werk-

zeuglichen" Bilder stören einander so wenig, als die von den Physikern angenommenen Äther- und Luftschwingungen.

Gegen den „Idealrealismus" katholischer Philosophen, welche Farben u. s. w. als „eigentümliche Reaktionen unserer Seele" erklären, wird mit Recht geltend gemacht, dafs zwar der Wahrnehmungsakt, nicht aber das Wahrgenommene etwas Psychisches sei. „Auch das wahrgenommene Licht und die Farben sind stets ausgedehnt, und es ist uns sogar unmöglich, dieselben uns anders auch nur vorzustellen." (S. 61 ff.)

Aus dem eben Gesagten ergibt sich, was wir von dem Satze zu halten haben: „dafs wir unter normalen Verhältnissen die Gegenstände in der Farbe, Gröfse und Gestalt sehen, wie sie sich uns in ihren von uns empfundenen und unwillkürlich nach aufsen projizierten Netzhautbildern darstellen". (S. 92.) Mit dieser Annahme der Projizierung subjektiver Eindrücke fällt der Verfasser doch wieder in den vielfach mit Scharfsinn bekämpften Idealismus zurück.

Die Begriffsbestimmung des Metaphysischen („das die äufsere und innere Erscheinungswelt wesentlich Bedingende") können wir nicht billigen; denn auch der Physiker (im aristotelischen Sinne) hat es nicht blofs mit Erscheinungen zu thun. Wenn allerdings der Metaphysiker den Begriff „Substanz" erörtert, so geschieht dies, weil dieser Begriff dem Materiellen und Immateriellen gemeinsam ist. Die Begriffsbestimmung des Verfassers führt dahin, das Materielle, Körperliche als blofse Erscheinung aufzufassen, was allerdings seinem Dynamismus, dem System der „Energie" entspricht. Daher auch die Leugnung einer substantiellen Veränderung: „ein wesenhaftes Sein kann auf natürliche Weise nicht verschwinden". (S. 100.)

Wenn sich der Verfasser zur Sicherung des Identitäts- und Kausalitätsgesetzes auf die Erfahrung beruft, so dient eine solche Berufung viel eher zur Untergrabung als zur Bekräftigung, da auch die konstanteste Erfahrung die absolute Notwendigkeit der genannten Gesetze nicht zu verbürgen vermag; der Verstand allein leistet dies.

Die Widerlegung der antichristlichen „Philosophie" eines Häckel und Straufs ist dem Verfasser allerdings gelungen; es gibt aber philosophische Richtungen, die wissenschaftlich bedeutender sind als der materialistische „Monismus" eines Häckel. Dafs der „kritische Realismus" und die „Vernunftenergie" die zureichende Waffe biete, auch diese zu überwinden, dafür ist im vorliegenden Werke der Beweis in keiner Weise erbracht.

Unentstandensein und Ewigkeit dürfen nicht, wie vom

Verfasser geschieht (S. 138), als identische oder auch nur als unzertrennliche Begriffe behandelt werden; denn es ist eine offene Frage, ob die Dinge nicht von Gott von Ewigkeit her wenigstens hätten geschaffen sein können. Mit dem Entstandensein, dem Geschaffensein der Welt ist demnach noch nicht auch die Zeitlichkeit oder ihr Ursprung in der Zeit bewiesen.

Der Verfasser spricht sich entschieden zu Gunsten des christlichen Schöpfungsbegriffes aus (S. 150) und bemerkt treffend mit Berufung auf den hl. Thomas, die schöpferische Thätigkeit entspreche ganz dem Wesen Gottes. Eine andere Frage aber ist, ob diese Auffassung mit seinem Dynamismus, der Bestimmung Gottes als Urkraft und der Annahme grundwesentlicher Identität des Geistigen und Körperlichen harmoniert. Liegt dieser Auffassung nicht der Gedanke zu Grunde, dafs Gott zur Welt sich wie das Wesen zur Erscheinung verhalte? Auch in diesem Falle könnte man sagen, die Produktion Gottes sei eine „lediglich von ihm abhängige". Der christliche Schöpfungsbegriff wäre aber damit illusorisch gemacht.

Da die Naturgesetze der Ausdruck des konstanten und notwendigen, in der Natur der betreffenden Agentien begründeten Wirkens sind, so kann es nicht richtig sein, dafs sie nur thatsächliche, geschichtliche Gültigkeit haben (S. 161), womit jedoch keineswegs gesagt sein will, dafs ihre Gültigkeit eine absolute, metaphysische, unabänderliche sei. Daher sind Wunder möglich und natürlich erkennbar, also ihr Nachweis auch nicht blofs Sache der Theologie, wie unser Autor meint (S. 163 Anm.).

Dafs zeitlich der geordneten Welt ein chaotischer Urzustand voranging, mag man mit dem Verfasser bestreiten; wenn aber die „neuzeitliche Phase der christlichen Philosophie" (S. 172) die stoffliche Grundlage der Körperwelt im Sinne eines heiligen Augustin, eines heil. Thomas überhaupt ignoriert und als Ausgangspunkt und Grundlage der Weltordnung ein System von Kräften (S. 171 ist zwar von „Stoffelementen" die Rede, in der That aber, wie sich des weiteren herausstellt und in der Konsequenz des Systems der Vernunftenergie liegt, sind Kombinationen von Kräften gemeint) annimmt: so vermögen wir uns mit einer solchen Bestreitung des Chaos nicht zu befreunden.

Ebensowenig sind wir in der Lage, dem Satze beizupflichten: „eine rein wissenschaftlich seinsollende Kosmogonie redet deshalb auch gar nicht von einem Schöpfer, sie handelt nur vom Getriebe der causae secundae, die causa prima ist ihr so gut als unbekannt" (Citat aus Braun S. J. S. 184). Wir vermögen hierin nur das Vorurteil der „immanenten" Naturerklärung moderner

Naturforscher zu erkennen, von dem auch die Vertreter der mechanischen Teleologie nicht frei sind. Eine wissenschaftliche Kosmogonie wird sich die gesetz- und zweckmäfsige Entwicklung der Welt nur unter beständiger Leitung einer zweckmäfsig wirkenden Intelligenz, die den Stoff durch ihren aktuierenden Einflufs zu immer vollkommeneren Formen gestaltet, denken können. Diese Auffassung allein entspricht dem Geiste der christlichen Philosophie.

Mag man also immerhin eine Entwicklung annehmen; sie wird sich zwar nicht durch successive Schöpfungsakte — denn der Schöpfungsakt ist eins und unteilbar —, wohl aber unter dem kontinuierlichen Einflufs göttlicher Schöpfungsthätigkeit vollzogen haben.

Zur Erklärung des Ursprungs des Lebens — die ja auch eine immanente sein soll — stellt der Verfasser seine „Prädispositionshypothese“ auf (S. 210 ff.), da es ein Grundgesetz der Entwicklung sei, dafs das Höhere nur dann aus dem Niederen sich bilden kann, wenn es in diesem angelegt ist (S. 211). Es fragt sich nur, wie dieses Angelegtsein zu fassen ist. Nach unserer Ansicht kann das Niedere (Potenzielle) nur durch den Einflufs eines Aktuellen, in letzter Linie nur durch die Thätigkeit des actus primus und purus zum Höheren erhoben werden. Die „Anlage“ des Verfassers scheint aber mehr und anderes zu bedeuten, als eine Potenzialität, die der Aktuierung durch einen bereits vorhandenen Aktus bedarf. Der aus der Thatsache der Bewegung geführte aristotelische Gottesbeweis gilt schon in der Physik, wenn er auch in der Metaphysik vollendet wird.

Die nähere Ausführung der Art, wie sich der Verfasser die Entstehung des Lebens denkt, führt zu der von ihm abgelehnten kosmozoischen Theorie, ja zu einer mechanischen Auffassung und zur Möglichkeit einer Urzeugung zurück. Denn die Annahme, „dafs schon von Anfang an die Stoffelemente in einer derartigen Lage, Bewegung und Richtung zu einander sich befanden, dafs daraus infolge ihrer naturgesetzlichen Wechselwirkung allmählich die verschiedenen Bildungsphasen der Weltkörper und schliefslich auch der Organismen hervorgingen“ (S. 212), schliefst eine mechanische Auffassung des organischen Lebens ein.

Vergeblich beruft sich der Verfasser für seine Ansicht auf die hl. Schrift, wo es nicht heifse: Gott schuf das Gras u. s. w. Aber es heifst: Gott machte: vajja'as (וַיַּעַשׂ) die Tiere des Feldes, ja v. 21 ist geradezu der Ausdruck für Schaffen: bara (בָּרָא) gebraucht: wajjibra (וַיִּבְרָא); denn das Hervorbringen der Orga-

nismen liegt gewissermafsen zwischen Schaffen (Hervorbringung kompletter Substanzen aus Nichts) und Machen (Hervorbringung durch Bildung des Stoffes) in der Mitte. Gott hauchte gewissermafsen dem Stoffe Leben ein; denn das Leben ist mehr als Resultat der Kombination von Stoffen oder auch von Kräften.

Ebensowenig spricht für die Theorie des Verfassers die des hl. Augustin, dessen Auffassung des Wesens des Stoffes allein schon genügt, um ihn gegen die Annahme einer Entstehung des Lebens aus einer gewissen Lage, Bewegung und Richtung der Elemente sicher zu stellen. Etwas anderes ist es, organische Keime im Wasser und der Erde von Gott hervorgebracht sich denken, die sich zu vollkommenen Organismen entwickelten.

Der Verfasser verwahrt sich zwar gegen die Entstehung des Organismus aus den unorganischen Stoffen und deren physikalisch-chemischen Kräften als solchen und beruft sich auf ein planetarisches Entwicklungsgesetz, das aber wieder in der uranfänglichen Konstellation der Elemente und der daraus resultierenden Bewegungsrichtung derselben begründet gewesen sei. (S. 218.) Jedes weitere Wort der Widerlegung scheint uns da überflüssig.

Die folgende Kritik des Darwinismus enthält viel Treffliches, was nach den zahlreichen Vorarbeiten nicht zu verwundern ist. Wenn aber der Verfasser meint, mit dem gesperrten, volltönenden Satze: „Das kosmische Ursystem bildete das göttliche Weltprogramm, demgemäfs durch die in ihm gelegenen Kräfte und Gesetze das grofse Weltdrama im Laufe der Jahrtausende sich abwickelte“ (S. 239), sei das Rätsel der Entwicklung des Lebens, einschliefslich des menschlichen Leibes, gelöst, so dürfte er sich gründlich täuschen. Da würden ja sogar die jetzt so gering geschätzten spekulativen Kosmogonieen eines Schelling und Hegel, die dem Prozefs ein ideales, intellegibles Princip unterlegen, die denkende Vernunft viel mehr befriedigen, als diese Auffassung der christlichen Philosophie in ihrem jüngsten Entwicklungsstadium!

Wie dann der aus dem kosmischen Ursystem nach Jahrtausenden herausgebildete Menschenleib sich mit der auch nach dem Verfasser unmittelbar von Gott stammenden Seele zu einer Wesenheit und Natur verband, ist schlechterdings nicht abzusehen. Vielmehr fällt eine solche Auffassung unvermeidlich in eine Art von Güntherschem Dualismus zurück, demzufolge der Mensch Vereinwesen, d. h. eine Verbindung zweier kompletter Substanzen zu einer accidentellen Einheit, ist. Der biblische Bericht selbst in seiner sinnlich-äufserlichen Gestalt steht hoch

über einer solchen Vorstellung, da er deutlich genug die zweifache Wahrheit des göttlichen Ursprungs der Seele und der Belebtheit des Leibes, des Bestandes desselben durch die belebende Seele zum Ausdruck bringt. Ohne Seele kein menschlicher Leib; denn es ist ein Fundamentalsatz der christlichen Philosophie: Anima intellectiva per se et immediate est forma substantialis corporis humani.

Die Definition der Willensfreiheit als „bewufste Selbstbestimmung zu einer Handlung auf Grund der Einsicht in ihre Güte oder ihren Wert" (S. 345) hebt nur das Moment des voluntarium hervor und läfst gerade das liberum (Freiheit der Wahl) aufser Betracht.

Die Atome werden ausdrücklich als Kraftcentren bezeichnet, womit der einseitige Dynamismus des Verfassers zweifellos konstatiert ist (S. 363).

Durch die Annahme, dafs körperliche und geistige Energie wesentlich differieren, unterscheidet sich die moderne (sic!) christliche Philosophie (S. 365) von der monistischen. Da sie aber doch wieder grundwesentlich eins sind (S. 373), so fällt die „moderne christliche Philosophie" in den abgewiesenen Monismus zurück.

Alle Wesen, lehrt der Verfasser, sind logisch determiniert. (A. a. O.) Wie ist dies zu verstehen? In dem Sinne, dafs die logische Ordnung in den Dingen der im menschlichen Denken parallel läuft oder mit ihr identisch ist? Die eine Annahme ist so falsch wie die andere. Die erstere ist die des vorkantschen Dogmatismus, die letztere die Hegels. Es scheint, als ob die „moderne christliche Philosophie" etwas Kautschukartiges an sich habe.

Diese Molluskennatur zeigt sich auch in der Lehre vom absoluten Sein, von Gott. (S. 377 ff.) Die Auffassung des absoluten Seins als „absoluter Vernunftenergie, während die Weltdinge relative oder bedingte Vernunftenergieen sind", kann sich auch ein Anhänger Schellings oder Hegels aneignen; denn auch sie begreifen Gott als die absolute Vernunft. Ist Gott gleichen Wesens mit den Weltdingen, so unterscheidet er sich von diesen eben nur darin, dafs in ihm dasselbe Wesen unbegrenzt, unendlich, in den Dingen aber beschränkt und endlich ist. Mit diesem Gottesbegriff scheint nun zwar Persönlichkeit und Freiheit unvereinbar. In der That bestimmt der Verfasser die göttliche Freiheit nicht als Wahlfreiheit, sondern als Freiheit, zu thun, was mit seinem Wesen übereinstimmt und sucht sie darin, dafs Gott in seinem Wollen und Handeln sich stets aus sich

selbst bestimmt (S. 381), was zwar ein voluntarium, aber nicht ein liberum ergibt. Die göttliche Persönlichkeit aber wird behauptet, nicht aber abgeleitet und bewiesen.

Im letzten Abschnitt hebt der Verfasser die Vorzüge seines Systems der Vernunftenergie hervor, das eine einheitliche Weltanschauung biete, ohne jedoch „beide Klassen von Erscheinungen aus einem und demselben Substrat unmittelbar (also doch mittelbar!) hervorgehen zu lassen“ (S. 397). „Unser Standpunkt ist sonach gleichfalls der Monismus, aber nicht der absolute, sondern der relative“. (A. a. O.)

Verstehen wir recht, so ist das absolute Sein Grundwesen und Grundkraft, die sich im geistigen Gebiete unmittelbar, in den Körpern aber mittelbar manifestiert, zur Erscheinung kommt, indem sie nämlich in den relativen, endlichen Geistern, den Menschenseelen, eine ausgedehnte, körperliche Welt vorstellt.

Von seinem Verhältnis zu Aristoteles und seiner Schule äufsert der Verfasser, „dafs in dieser (der des Verfassers) genaueren Fassung und Ergänzung ein wissenschaftlicher Fortschritt gegen Aristoteles und seine Schule liegt, wird kein Vernünftiger leugnen können“ (S. 395). Wirklich kein Vernünftiger?

Unser schliefsliches Urteil geht dahin, dafs die vom Verfasser zweifellos in bester Absicht unter dem Einflufs einer gewissen naturwissenschaftlichen Richtung — der dynamischen Naturauffassung nämlich — unternommene Systemversuch vollständig mifslungen ist. Abgesehen davon, dafs die Zeit der individuellen Systeme vorüber ist — auch das System des Verfassers bietet nichts Neues, der Münchener Philosoph Rosenkrantz stellte ebenfalls auf Grund des Kraftbegriffs ein viel durchgebildeteres philosophisch-theologisches System auf —, so kann überhaupt der christlichen Philosophie durch individuelle Systembildungen nicht gedient sein. Ihre Aufgabe weist dahin, unter Wiederanknüpfung an die durch Renaissance und Descartes unterbrochene Tradition mit Hilfe der bewährten Grundsätze die neuauftauchenden Probleme zu lösen und in gemessenem und kontinuierlichem Gange am systematischen Fort- und Ausbau menschlicher Wissenschaft zu arbeiten. In diesem Zeichen allein wird sie siegen und triumphieren.

Die Möglichkeit der absoluten Erkenntnis und der absoluten Metaphysik, die im Gedanken nicht blofs den Repräsentanten eines Seienden, sondern selbst etwas Seiendes anerkennt, will Dr. Br. Petronievics in seinen (4) „Principien zur Erkenntnislehre, Prolegomena zur absoluten Metaphysik“

durch eine auf neuer Basis ruhende Erkenntnistheorie begründen und so mit gröſserer Aussicht auf Erfolg die miſslungenen Versuche der nachkantischen Metaphysiker (Fichte, Schelling, Hegel) wieder aufnehmen.

„Ich erkenne die absolute Realität der unmittelbaren Erfahrung, was der bisherige Empirismus bewuſst oder unbewuſst für bloſses Phänomen erklärt hat. In diesem fundamentalen Punkte liegt der letzte Grund der Resultatlosigkeit aller bisherigen Erkenntnistheorieen. Da dieselben alle näher oder ferner auf Cartesius fuſsen, so gehe ich auf Cartesius zurück und berichtige durch den erwähnten Satz den cartesianischen Ausgangspunkt der Erkenntnis. Meine Erkenntnistheorie will im Grunde dasselbe, was Kant wollte: die Versöhnung zwischen Empirismus und Rationalismus. In einer kurzen Auseinandersetzung mit Kant habe ich seine Grundvoraussetzung, die subjektive Auffassungsform, vollkommen widerlegt und dadurch die Identität zwischen Denken und Sein ganz anders formuliert, als dies bei den nachkantischen absoluten Metaphysikern, die dieselbe . . . nach dem Vorbild des Kantschen konkreten Vernunftvermögens auffaſsten, der Fall ist. Dadurch ist eine ganz neue Basis des absoluten Rationalismus gewonnen, und diese Basis ist letzten Endes durch die vollkommene Unmöglichkeit des Vorstellungsbegriffs in allen seinen Formen gewährleistet, wie denn überhaupt meine ganze Erkenntnistheorie auf der Abweisung dieses Begriffs beruht.“ (S. V.)

Also eine Versöhnung von Rationalismus und Empirismus! Unsere Leser wissen, wie diese Versöhnung auf dem Boden der christlichen, bestimmter der thomistischen Philosophie sich gestaltet. Durch eine Verhältnisbestimmung der empirischen, sinnlichen und der intellektuellen Erkenntnis, die weder auf einen Parallelismus, eine harmonia praestabilita (wie sie die vorkantischen Philosophen annehmen), noch auf einen Gegensatz subjektiver Formen und des Dinges an sich (Kant), noch auf eine Verwechslung der Vorstellung mit dem Sein selbst (Hegel) hinausläuft. Es ist jene Theorie der Abstraktion, die im Wahrnehmungsgehalt selbst intellegible Bestimmungen anerkennt, die zwar nicht den Sinnen, wohl aber der Vernunft erkennbar sind. Der intellegiblen, aus dem weltschaffenden göttlichen Intellekt stammenden Ordnung in den Dingen entspricht in der denkenden Seele die Vernunft, die teils thätige Kraft (int. agens) ist und als solche das potenziell im Sinnenobjekt enthaltene Intellegible actu intellegibel macht, teils aufnehmendes Vermögen, und als solches jene intellegible Ordnung wirklich erkennt.

Bekennt man sich zu dieser Auffassung der intellektuellen Vorstellung, so kann der Umstand, dafs das Intellegible durch Vorstellungen erkannt wird, kein Hindernis realer Erkenntnis sein. Wie soll aber auch eine vom menschlichen, endlichen Geiste unabhängige Ordnung anders als durch Vorstellungen erkannt werden? Das Verfahren des Verfassers gleicht dem eines Menschen, der ohne das der Retina aufgeprägte Bild des Gegenstandes sehen will. Nur die Unkenntnis oder Mangel an Verständnis der wahren Abstraktionstheorie erklärt die Behauptung S. 1: „Dies sind die drei einzig möglichen Theorieen der Erkenntnis: der reine Rationalismus, der phänomenalistische Rationalismus und der reine Phänomenalismus."

Der vom Verfasser nach Descartes' Vorgang gewählte Ausgangspunkt, das Selbstbewufstsein, mag zur Begründung des absoluten Rationalismus besser geeignet sein, als zu der eines wahren Realismus. Gleichwohl meint derselbe, eine Analyse jenes Ausgangspunktes führe sicher zur zeitlichen und räumlichen Transcendenz.

„Ursprünglich ist alles Erfahrene als Bewufstseinsinhalt eines Ich gegeben." Richtiger hiefse es: Ursprünglich ist alles Erfahrbare als Wahrnehmungsobjekt gegeben: eine Ausdrucksweise, die den Widerspruch, dafs ein Bewufstseinsinhalt eine vom Bewufstsein unabhängige Realität sei, nicht enthält (S. 10 f.); denn eine solche kann wohl Objekt, wenn auch nicht Inhalt eines Bewufstseins sein. Der Standpunkt des Idealismus ist daher auch keineswegs der wahre Standpunkt, besonders dann nicht, wenn man Rationalismus und Empirismus versöhnen und den Phänomenalismus überwinden will.

Das Bewufstsein, führt der Verfasser aus, ist absolute Realität, und da es nur in seinen Inhalten und von diesen unzertrennlich ist, so ist es absolute Realität sowohl seinem Inhalte als auch seiner Form nach, und so die absolute Voraussetzung der Möglichkeit der Erkenntnislehre. Diese hat zwei Hauptprobleme, das der Aufsenwelt und das des Verhältnisses von Denken und Sein. Das erste Problem ist nur dadurch aufzulösen, dafs man das unmittelbar Gegebene nach allen seinen allgemeinen Zügen analysiert, um diejenigen Linien aufzufinden, die vom Immanenten ins Transcendente hinüberführen (S. 19). Es sondert sich wieder in das der zeitlichen Transcendenz des Ich und das der räumlichen Transcendenz, das Problem der Aufsenwelt im engeren Sinne des Wortes (S. 20).

Die Analyse des korrigierten cartesianischen Ausgangspunktes, demzufolge das Bewufstsein nach Inhalt und Form

absolute Realität ist, führt den Verfasser mit Hilfe des Identitätsprincips auf die zeitliche Transcendenz des Ich, die nichts Geringeres als die Ewigkeit des Ich bedeuten soll, und in deren weiterer Konsequenz die absolute Identität von Denken und Sein gelegen ist. Der Verfasser huldigt sonach dem eleatischen Seinsbegriff, womit freilich der absolute Rationalismus besiegelt erscheint.

Die räumliche Transcendenz wird mit Hilfe der Unterscheidung von Veränderungen, deren Ursache nicht unser eigener Wille ist, gewonnen. An dieser Stelle macht der Verfasser die Freiheit des Willens gegen Spinoza als eine unleugbare Urthatsache geltend, da die Erkenntnis einer fremden Einwirkung diejenige der eigenen spontanen, vom Willen des Ich ausgehenden zur notwendigen Voraussetzung habe. Es ist aber vielmehr nur eine Freiheit von Zwang, nicht das liberum arbitrium, was hier behauptet wird. „Wer die Freiheit des Willens leugnet, der besagt damit, dafs alle Veränderungen unseres Bewufstseinsinhaltes ganz ohne Anteil des Ich geschehen.“ (S. 58.) In dieser Thätigkeit des Willens liegt der Ursprung des Kausalbegriffs. (S. 69.) Wie das Identitätsprincip ist demnach auch das Kausalprincip mit der absoluten Setzung des Ich gegeben; sie sind nicht Offenbarungen, Einsichten eines besonderen Vernunftvermögens der Seele. Soll demnach das Intellegible nicht auf eine rein zufällige Grundlage gestellt werden, so ist die Identität von Denken und Sein die unvermeidliche Konsequenz.

Ist der Willensakt Urbild aller Kausalität, so „steht fest“, dafs auch die Aufsenursache letzten Endes als Willensursache aufzufassen ist. (S. 81.) „Da die Aufsenursache letzten Endes Willensursache sein mufs, diese aber an das Ich gebunden ist, welches deshalb . . . ewige Existenz hat, so mufs die Aufsenwelt ewig sein, wie die Innenwelt selber.“ (S. 84.)

Nur Geistiges, Bewufstes, von Bewufstsein abhängiges Sein existiert. — Die Existenz reiner Denkbegriffe ist entschieden zu leugnen; es gibt nur Wahrnehmungen und Erinnerungsbilder. Es ist die Willensseite unseres Ich, die uns jene wunderbare Fähigkeit (auf gewisse Seiten des Objekts besonders aufmerksam zu werden) erklärt, die Apperception ist nichts anderes als der Wille des wahrnehmenden Subjektes selbst. (S. 101.)

Der wahre Empirismus nimmt nicht allein rein immanente, d. h. mit dem Wahrnehmungsinhalt als solchem vollkommen identische Erfahrungselemente an, sondern auch solche, die sowohl immanent als transcendent sind, die vom Immanenten ins Transcendente hinüberführen. „Ein abstraktes Vernunftvermögen,

ein unmittelbares Vernehmen der absoluten Wahrheiten ohne jede Rücksicht auf die Erfahrung ist eine vollkommen grund- und haltlose Annahme.“ (S. 109.)

„Das Problem des Verhältnisses zwischen Denken und Sein führt sich auf zwei Probleme zurück: auf dasjenige des Verhältnisses zwischen Bewufstsein und Sein und demjenigen (sic) zwischen Bewufstsein und Denken.“ (S. 122.) Sind Bewufstsein und Sein identisch, so offenbar auch Denken und Sein. Findet dagegen erstere Identität nicht statt, so bleibt die Frage der Identität von Denken und Sein eine offene: die dann nicht mehr von der Erkenntnistheorie, sondern in der Metaphysik zu entscheiden sei. (A. a. O.) Der Verfasser entscheidet sich für Bejahung der Frage: „Wohl ist das Bewufstsein mit dem Sein nicht identisch, aber das Denken, als der Inbegriff alles Denkbaren, ist mit demselben absolut identisch, und mit diesem Resultat, das uns unmittelbar von der Erkenntnistheorie in die Metaphysik hinüberführt, sind wir an dem Ende der ersteren angelangt.“

Was ist von dieser Versöhnung von Rationalismus und Empirismus zu halten? Unser Urteil geht dahin, dafs sie weder der Vernunft noch der Erfahrung gerecht wird. Das Merkwürdige aber liegt darin, dafs sie durch konsequente Durchführung ihres Ausgangspunktes, des individuellen Selbstbewufstseins, geradezu zur Aufhebung desselben gelangt, also in einem greifbaren Widerspruch befangen ist. Denn sind Denken und Sein identisch, so ist das wahrhaft und allein Wirkliche das intellegible Sein, das *ὂν κατὰ τὸν λόγον* der Eleaten, mit dem ein individuelles Selbstbewufstsein nicht zusammen bestehen kann. Dieses Selbstbewufstsein, als absolute Setzung, als ein schlechthin Erstes und bedingender Grund alles anderen gedacht, verschwimmt, konsequent durchdacht, in die eine Substanz Spinozas oder das logische Sein Hegels, und der Rationalismus des Verfassers schlägt unvermeidlich in den von ihm desavouierten phänomenalen Rationalismus um, indem gegenüber dem einen logischen Sein, in welchem Denken und Sein identisch sind, alle Vielheit, Besonderheit und Individualität blofs Erscheinung, im Grunde leerer Schein sind. Im einzelnen sei bemerkt, dafs es nicht der Wille ist, der abstrahiert, und dafs zeitliche und räumliche Transcendenz (die selbst dem animalischen Bewufstsein zukommt) eine genügende Grundlage wissenschaftlicher Erkenntnis nicht bietet.

Die vorliegende Schrift beweist sonach, dafs der Rückgang auf Descartes trotz des angeblich verbesserten Ausgangspunktes die Philosophie ebensowenig aus dem Abgrund moderner Verirrungen zu erheben vermag, als der Rückgang auf Kant. —

Was die äufsere Form derselben betrifft, so handhabt der Verfasser unsere Sprache, von unterlaufenden Polonismen (z. B. S. 81: aus sich selbst statt aus uns selbst) abgesehen, mit anerkennenswerter Gewandtheit.

Das Streben, trotz Kant wieder zu einer Art von Metaphysik zu gelangen und das dem menschlichen Geiste widerrechtlich verschlossene „Ding an sich" wieder zugänglich zu machen, teilt mit dem Verfasser der eben besprochenen Schrift Dr. Herm. Leser in seiner Abhandlung (5) „Zur Methode der kritischen Erkenntnistheorieen mit besonderer Berücksichtigung des Kant-Friesschen Problems". Auch Dr. Leser sucht durch die Erkenntnistheorie den Weg zur Metaphysik. Während aber der Vertreter der „absoluten Metaphysik" den Kantschen Apriorismus und überhaupt die intellektuelle „Vorstellung" perhorresziert, glaubt Dr. Leser, den Apriorismus als Durchgangspunkt zur Metaphysik und sicheren Erkenntnis des Dinges an sich (aber immerhin einer kritischen Erkenntnis, nicht einer metaphysischen in der gewöhnlichen Bedeutung!) nicht entbehren zu können.

Das schliefsliche Resultat ist übrigens dasselbe, nämlich eine pantheistische Metaphysik. „Besonders mit Descartes beginnt die in der Philosophie immer wieder aufgetauchte Tendenz einer organisch-einheitlichen Reduktion auf ein Problem, eben auf dieses ‚ich selbst'. Und so aufgefafst, ist die Erkenntnis: ‚das bin ich' identisch mit der: hier sind Götter resp. Gott. Dies ist die Wahrheit der pantheistischen Idee, welche ausläuft in der Definition der letzten Erkenntnis als intellektueller Liebe zu Gott und somit für Theorie (Erkennen) und Praxis in der nie ganz zu verwirklichenden Forderung des Aufgebens der kleinen beschränkten Individualität zum Aufgehen in Gott, vom ‚Ich' aus betrachtet einer Verinnerlichung in des Wortes eminenter Bedeutung, aber nicht ausgedrückt in konstruktiven Irrungen, noch im Dämmerschein mystischer Gefühlsspekulation, sondern in kritischer Klarheit." (S. 155.)

Dafs die kritische Philosophie, metaphysisch zu Ende geführt, gerade durch ihren Apriorismus in Pantheismus, d. h. in Vermischung des Göttlichen und Geschöpflichen ausläuft, erleidet keinen Zweifel. Denn verhält sich die menschliche Vernunft im Erkennen für das Objekt bestimmend — richten sich die Dinge nach dem Denken, nicht umgekehrt —, so kann ein solches Denken nur unter der Voraussetzung auf objektiv-metaphysische Geltung Anspruch erheben, dafs in ihm das göttliche, schöpferische Denken selbst sich manifestiert. Hierin liegt die (freilich nur

geschichtliche!) Rechtfertigung der spekulativen nachkantischen Systeme, die insofern die legitimen Erben Kants sind und mit Unrecht von den Neukantianern als dem wahren Geiste der Kantschen Kritik fremde Begriffsdichtungen verschrieen werden. Richtig bemerkt der Verfasser in dieser Beziehung: „Gerade in den Gedanken der konstruktiven Denker zeigen sich weitere zum Teil sehr berechtigte Einsichten und vor allem Bedürfnisse.“ (S. 154.)

Im Kriticismus sieht der Verfasser zunächst eine neue „Philosophiemethode“. Stimmen sämtliche vorkantischen Denker im Problem überein: hier unser Ich, unser Denken, und dort (jenseits) die Welt, und Wahrheit Übereinstimmung beider, so stellt dagegen Kant eine ganz neue Frage auf, und seine Kritik ist „ein Traktrat von der Methode“ (S. 6): eine Frage, die indes schon eine ganze Menge Voraussetzungen hinter sich haben dürfte. (S. 7.) — Kants grofses, originelles Moment seiner kritischen Erkenntnistheorie besteht darin, den naiven Realismus in seiner ganzen Tragweite principiell aufgehoben zu haben: in der Zerstörung des der gesamten bisherigen Philosophie zu Grunde liegenden Vorurteils, das eben in dem naiven metaphysisch-realistischen (räumlichen) Weltbild besteht. Das paradoxe Problem, das sich Kant stellt, ist die Frage: wie ist subjektiv eine objektive Welt und damit Wahrheit möglich? (S. 12.) An die Stelle der transcendenten tritt die immanente Philosophie. (S. 14.) „Wahrheit, sah Kant ein, gibt's nur, wenn ich bei mir selbst bleibe.“ (S. 15.) Mit diesem kritischen Subjektivismus ist aber noch nichts Specielles ausgemacht, sondern es ist nur eine neue methodische Erörterung derselben, vertieften Probleme. Diese Vertiefung besteht darin, dafs an der Hand des Unterschiedes von apriori und aposteriori der geniale Versuch gemacht wird, den Subjektivismus aus einem sozusagen sophistischen Los herauszuziehen, die Brücke zu schlagen vom Subjekt zu einem überindividuellen, nicht metaphysischen Objekt. (S. 27.)

Kants eigene Darstellung leide an dem Mangel, dafs sie das hervorgehobenermafsen so ganz neue Transcendentalapriori nicht durchweg sondert von dem metaphysischen Apriori. (S. 32.) Das Objektive ist nur das Transcendentalsubjektive. „Transcendental ist das wissenschaftliche Hinüberführen zur kritisch-immanenten Objektivität innerhalb des Seelenlebens, während die alte metaphysisch-reale Objektivität transcendent ist, d. h. jenseits des Seelenlebens liegt.“ (S. 50.)

Die bei kritischer Durchleuchtung unserer Bewufstseinswelt konstatierten apriorischen Elemente sind metaphysisch nur in dem Sinne, dafs Front gemacht werden soll gegen die gewöhnliche Psychologie mit ihrer empirisch-psychogenetischen Methode. (S. 57.)

Indem aber nach den subjektiven Bedingungen dieses Apriori gefragt wird, scheint schon der Ausgang psychologisch, und liegt hier der Punkt, wo die psychologistischen Angriffe und Ausdeutungen ansetzen. An dieser Stelle ist es, wo der Verfasser das Verhältnis der neuen Kritik von Fries zum Kantschen Kriticismus bespricht: eine Erörterung, die wir nicht weiter verfolgen wollen.

Vernehmen wir noch, wie sich der Verfasser über das Verhältnis des Transcendentalen zum Metaphysischen ausspricht. „Der Gedanke des Transcendentalen, Allgemein-Überindividuell-Vernünftigen hat einen grofsen kosmopolitischen Zug, ohne den die späteren Reflexionen eines Hegel nicht möglich gewesen wären, welche ein berechtigtes Moment in sich tragen: in diesem Transcendentalen zeigt sich gleichsam ein internationales sive inter- resp. überindividuelles Gut; es tritt in ihm ein geistiges Leben überhaupt, abgesondert von allen empirisch-individuellen Zügen, ein allgemeiner geistiger Zusammenhang zu Tage, der die Idee eines universellen, darin zum Ausdruck kommenden kosmischen Lebens geradezu fordert.“ (S. 151.)